

mundo árabe, cuando los necesitamos como socios. Al suspender todas las ayudas a la población de los territorios ocupados por Israel, hemos abierto la

puerta a la radicalización, ya sea a la *yihad* global y desterritorializada o al vuelco anunciado en el «choque de civilizaciones».

El proceso de hiyabización: algunos cuerpos «conscientes» al descubierto

Oihana Marco. Psicóloga y antropóloga

Este artículo se basa en una investigación que trata de averiguar las razones por las que una serie de jóvenes musulmanas británicas decidieron llevar el hiyab en Londres. Los elementos que intervinieron en esa decisión se relacionaban con cuestiones identitarias, sociales y políticas. Así, las mujeres encontraron en el proceso de hiyabización una forma de alcanzar una identidad propia que se les negaba por su condición de musulmanas británicas «híbridas» de segunda generación. Sin embargo, esa decisión puede regular de algún modo el cuerpo y el comportamiento social de las mujeres, pese a sus aspectos liberadores, desde el momento en que se las identifica públicamente como musulmanas.

En este artículo trataré de resumir mi trabajo final de máster en torno al proceso de hiyabización que estudié en un grupo de musulmanas británicas que decidieron llevar el hiyab por diversas razones en Londres. Mi interés por este tema de investigación vino motivado por mi modesto intento de romper los estereotipos occidentales al tratar de entender por qué era importante para esas jóvenes llevar el hiyab, especialmente para las musulmanas que residen en un país occidental como el Reino Unido.

Cierto día de noviembre de 2005, una joven musulmana llamada «Z» se me acercó mientras leía algunos carteles sobre el islam en la Universidad Brunel de Londres. Desde ese momento empezamos a hablar sobre el islam, de tal manera que ella se convirtió espontáneamente en mi guía e informante al tiempo que hacía suyo mi interés por el islam. Me presentó a sus cuatro «hermanas» más próximas («I», «J», «Z2» y «S»), que también eran miembros de la ISOC (Sociedad Islámica) y que luego se convirtieron también en mis informantes. Casualmente, «I» y «J» eran presidentas de esta sociedad, y ayudaron a que me aceptaran en ella, me permitieran entrar en la sala de oración y me invitaran a varias reuniones y charlas sobre el islam. Las cinco jóvenes compartieron conmigo su reciente

adhesión al islam y al hiyab, hecho que se inscribe en la denominada tendencia a la «vuelta al velo» en el Reino Unido. Muchos estudiosos han examinado este fenómeno, pero yo establecí contacto con él por primera vez cuando me encontré en el entorno de un campus occidental rodeada de mujeres ataviadas con el hiyab, lo cual suscitó en mí numerosas preguntas debido a mi falta de experiencia.

Así, mediante una serie de reuniones previas con mis informantes, identifiqué algunos de los principales elementos implicados en las razones por las que las jóvenes adoptaron el hiyab. Dichos elementos parecían estar relacionados con la identidad, la sociedad y la política. De modo que, como en aquel momento estaba cursando un máster en antropología médica, decidí utilizar la teoría del «cuerpo consciente» de Scheper-Hughes y Lock. Según dicha teoría, el cuerpo tiene tres dimensiones, con tres niveles de análisis distintos: el individual, el social y el político.

El individual alude al yo encarnado que incluye las experiencias físicas y psíquicas, lo que encaja con las dimensiones de los aspectos identitarios que encontré en este proceso de hiyabización. El cuerpo social se refiere a la «construcción cultural del cuerpo» (Scheper-Hughes y Lock, 1987: 15) que nos ayuda a mantenernos y comportarnos en socie-

dad, de manera que el hiyab podría constituir un buen acomodo social. Por último, el cuerpo político proporciona los guiones sociales y culturales con los que regular los límites grupales que van más allá de la propia piel.

Con respecto a la bibliografía disponible, aunque el estudio del hiyab sigue siendo un fenómeno complejo, encontramos que el trabajo de El Guindi (1999) representa una importante aportación al estudio en la medida en que cuestiona los significados clásicos de recato (Abu-Lughod, 1986) y aislamiento (Wikan, 1982) que lleva aparejados, subrayando que el hiyab no constituye únicamente un acto de afirmación de identidad cultural, sino que tiene que ver también con la intimidad, el espacio y el cuerpo. No obstante, el hiyab ha estado siempre relacionado con la controversia en sus aspectos opresivo y al tiempo liberador para las mujeres. Wikan (1982), Mernissi (1985) y MacLeod (1991), por ejemplo, representan la postura feminista de quienes consideran que esta práctica resulta opresiva para la sexualidad de las mujeres, contemplada como una amenaza para la sociedad civilizada. En cambio Bullock (2003), por ejemplo, considera esta práctica como un acto liberador del consumismo occidental y la tiranía de la belleza. En cualquier caso, aunque pueden encontrarse más investigaciones de fondo en autores como Ahmed (1992), Badran y Cooke (1990), y Shirazi (2001), finalmente decidí seguir el trabajo antropológico contemporáneo realizado en espacios urbanos como Londres por Tarlo (2005, 2007) y Dwyer (1999, 2000), dado que mi propio trabajo se centraba sobre todo en las mujeres urbanas londinenses.

Para mi estudio, establecí contacto con 14 jóvenes musulmanas de edades comprendidas entre los 19 y los 28 años, procedentes de Oriente Próximo, África y Asia, a las que luego entrevisté mediante una red que yo misma creé a través de diversos contactos y con la ayuda de las Sociedades Islámica y Árabe.

Para representar esta diversidad de voces de la manera más clara posible, utilicé las entrevistas abiertas, la observación participativa y mi experiencia personal con el uso del hiyab en Londres a fin de comprender mejor lo que significaba y lo que sentían mis informantes al llevarlo, y contrastar lo que ellas consideraban ventajas, significados y efectos en los observadores externos (musulmanes y no musulmanes).

Catorce jóvenes musulmanas aceptaron voluntariamente ser entrevistadas; sin embargo, expresaron con un recelo inicial el deseo de que su identidad se mantuviera en el anonimato, razón por la que aquí me refiero a ellas por la primera letra de sus nombres.

Nueve de ellas eran musulmanas británicas (nacidas en el Reino Unido), las familias de cinco de las cuales eran originarias de Pakistán (incluida mi informante, «Z»), mientras que el resto procedían de Palestina («J»), Marruecos («I») y Somalia («Z2»), además de una muchacha conversa de Jamaica («So»). El grupo de musulmanas no británicas lo formaban una iraní («Sor»), dos árabes —de Bahrein («B») y Dubai («N»)—, una turca («V») y una húngara conversa («No») casada con un turco.

Aunque mi principal interés residía en seguir minuciosamente este fenómeno de vuelta al velo entre las musulmanas británicas, utilicé también al grupo de musulmanas no británicas para obtener un conocimiento más amplio de las variaciones de los modos y significados culturales del uso del velo entre las mujeres musulmanas en ambos grupos.

El hiyab: ¿un código de indumentaria o un mero pañuelo?

Introducción

El discurso de la sociedad actual considera el islam como un sistema cultural en el que los musulmanes representan una amenaza para el estilo de vida y la democracia de Occidente, y sus prácticas culturales, como el uso del velo, se ven como un símbolo religioso extremo. Las imágenes de mujeres con velo aparecen constantemente en los medios en yuxtaposición con la guerra, el terrorismo, el fundamentalismo islámico o los países devastados. Así, aunque en el Reino Unido no se ha prohibido todavía, mis informantes sentían la necesidad de luchar por el derecho a llevarlo.

Asimismo, muchos estudiosos han observado el modo en que los musulmanes británicos negocian sus diferencias en el seno de las comunidades de diáspora del primer mundo y construyen sus nuevas identidades musulmanas híbridas (Dwyer, 1999) en una situación política concreta teñida por el aumen-

to de la islamofobia, el racismo, las desigualdades sociales y las cuestiones relativas a sus países de origen. Sin embargo, ya sea el hiyab un acto de fe, ya un acto de rebelión juvenil, por ejemplo frente a la agenda política de Occidente en Oriente Próximo, lo cierto es que representa un fenómeno social amplio, moderno y complejo.

El hiyab

El término «hiyab» proviene de la palabra árabe *hajaba*, que significa ocultarse de la vista o esconderse. Denominado también a veces «uso del velo», hoy en día «hiyab» alude en general al recato con el que se cubre la mujer musulmana. En sentido restringido, es también el nombre utilizado para designar el pañuelo que las mujeres musulmanas llevan en la cabeza. Este pañuelo de cabeza es normalmente triangular, y cubre el cabello, el cuello y parte del pecho. Puede elaborarse con distintos materiales, dibujos y colores en función de la cultura y las diversas geografías.

Dado que el islam carece de pautas de vestimenta comunes establecidas por el Corán, en la actual literatura islámica encontramos muchas interpretaciones distintas sobre cómo y con qué debe cubrirse la mujer musulmana (hiyab, niqab, chador, burka...). Dichas interpretaciones provienen de dos fuentes de directrices y normas: en primer lugar, del propio Corán, la palabra revelada de Alá, y en segundo, de los hadices, o tradiciones del profeta Mahoma, elegido por Alá para ser el modelo de la humanidad.

Dice el Corán: «Di a los creyentes que bajen la vista con recato y que sean castos. Es más correcto. Alá está bien informado de lo que hacen. Y di a las creyentes que bajen la vista con recato, que sean castas y no muestren más adorno que los que están a la vista, que cubran su escote con el velo y no exhiban sus adornos sino a sus esposos...»

Sin embargo, he encontrado numerosas contradicciones en la literatura islámica con respecto a qué se debe cubrir, y algunos creen incluso que el

hiyab no lo manda el Corán, y tampoco se sanciona en ninguna parte de los hadices (Syed, s.f.). Pese a ello, y según muchas fuentes islámicas (Abdullah, 1999: 9-32), la vestimenta sí debe cumplir ciertos requisitos. Entre ellos se incluyen el recato, la dignidad, la holgura y el grosor, de modo que no se revele el color de la piel ni la forma del cuerpo que cubre. La indumentaria no debe atraer la atención de los hombres hacia las mujeres, ni debe ser llamativa de modo que todo el mundo se fije en cómo va vestida la mujer. Además de ello, las mujeres no deben vestir de modo que parezcan hombres o parezcan infieles. Por cierto que encontré una interpretación bastante contemporánea (en unas octavillas que me dieron por la calle) de cómo se representa a las infieles: «Una nueva tendencia de completa desnudez, falta de recato y comportamiento indecente que las lleva a exhibir todo lo que tienen que ofrecer, atrayendo a los hombres y dejando su hogar en favor del mundo exterior.» (Memon Madani, 2000)

Aunque encontramos que el uso del velo permite y restringe la movilidad urbana en Estambul (Secor, 2002), protege de la vergüenza (*malu*) en Indonesia (Lindquist, 2004), y garantiza el recato y el honor para los soharis en Omán y los beduinos en Egipto (Abu-Lughod, 1986; Wikan, 1982), todas mis informantes señalaban significados bastante similares entre sí. Así, «Ja»: «El pañuelo cubre sólo el cabello, pero llevar el hiyab implica comportarse de manera responsable, evitar a los hombres... ¡El hiyab tiene que ver con la actitud y el recato!»

Según esto, pues, el hiyab es un acto de cobertura, y ello implica una barrera de género y un conjunto de comportamientos (recato, dignidad, ocultación del cuerpo...) que caracterizan a la mujer musulmana decente, pero que a la vez la distinguen de una no musulmana (occidental), quien denota, con la exhibición de su cuerpo, una pérdida de valores. Asimismo, y como mencionaba «Za», hay otras clases de prendas de vestir estrechamente relacionadas con el hiyab, como el *yilbab*¹ o la *abaya*,² que muchas

1. El término «yilbab» proviene del árabe *jalbab*, que significa «la capa exterior que cubre el cuerpo entero» (Memon Madani, 2000). Normalmente es un vestido largo o túnica que se lleva encima de otras prendas y que suele llegar hasta los pies.

2. La *abaya* es una prenda de vestir de cobertura que llevan algunas mujeres musulmanas. Constituye la forma tradicional del hiyab, o vestido recatado árabe, en muchos países de la península Arábiga, aunque ocasionalmente se ha adoptado también en otras partes del mundo islámico. La *abaya* tradicional es negra, y puede ser un gran cuadrado de tela que cubra bien desde los hombros, o bien desde la cabeza.

mujeres perciben y consideran un último paso en la consecución de unas maneras recatadas en el marco de lo que denomino proceso de hiyabización.

El proceso de hiyabización

He denominado proceso de hiyabización a la forma en que las mujeres empiezan a llevar el hiyab. Explicaré, pues, brevemente el camino que siguieron mis informantes y cómo contaron el proceso, explicándolo a través del cuerpo individual, social y político.

El cuerpo individual (identidad e hiyabización)

Aunque soy consciente de los amplios y complejos procesos diversos que llevan a cada mujer musulmana a abrazar el islam y adoptar el hiyab, parece tratarse de una forma de negociar las múltiples identidades de las musulmanas británicas (religiosas, étnicas y nacionales) en Occidente, dado que la construcción de las identidades se halla asociada a la indumentaria (Dwyer, 1999). Creo, pues, que la construcción de las múltiples identidades de las musulmanas británicas se halla estrechamente vinculada al hiyab.

La identidad sigue siendo una cuestión de gran trascendencia, especialmente hoy en día, en tanto constituye un importante y definitorio punto de diferenciación en un mundo cada vez más global, pero cultural y religiosamente diverso. Como me decía «A»: «Yo no estaba occidentalizada, pero tampoco era pakistaní, era una especie de cosa híbrida. Un día empecé a leer un libro sobre el islam y encontré allí mi identidad. Ahora soy musulmana, ¡y así es como veo primordialmente mi identidad! En primer lugar soy musulmana, y luego británico-pakistaní. Ser británica o pakistaní está más relacionado con el color de la piel, el origen genético o cultural, pero mi identidad es musulmana... ¡Eso es más importante para mí!»

Las nuevas identidades musulmanas parecen estar surgiendo a través de la negociación de la «disonancia cognitiva» que aparece en las identidades múltiples de estas jóvenes de segunda y tercera generación. Podemos ver todo esto a partir de algunas de las declaraciones que hicieron mis informantes cuando les pregunté por su origen étnico, lo que sacó

a colación el problema de la definición identitaria. Sin embargo, la mayoría (como ya hemos visto) definían sus identidades múltiples en términos primero de identidad religiosa (musulmana), luego de origen étnico (somalí, pakistaní, marroquí...), y finalmente de nacionalidad británica, que en su mayor parte se reducía a la ciudadanía o al pasaporte británicos. Pero ¿cómo llegan estas jóvenes a redescubrir su identidad religiosa, qué las lleva a adoptar sus mandamientos y símbolos, como el hiyab?

Lo étnico y lo británico

Lo étnico y lo británico parecen representar los dos polos del continuum en el que se debate la mayoría de mis informantes musulmanas británicas. Aunque éstas parecían, en primer lugar, explorar el seductor estilo de vida occidental al que en parte pertenecen dado que han nacido en el Reino Unido, la realidad es que algunas de ellas, procedentes de clases sociales distintas, se encontraban también con resultados crueles y negativos y caían en lo que Ramadam (2000) denominaba la «atracción-repulsión» que muchos musulmanes sienten con respecto a Occidente. Entre mis ejemplos más representativos, debo señalar el caso de «Ja», que había experimentado la violencia hacia su persona como consecuencia de vivir en barrios malos, o el de «I», que subrayaba que, para intentar encajar y ser popular en la escuela secundaria, se metió en problemas hasta el punto de ser finalmente expulsada de la escuela, y ese día hubo de reconsiderar sus valores y objetivos en la vida.

Aunque sólo tres jóvenes admitieron haber pasado por tales procesos negativos, el resto coincidieron en que no se sentían atraídas o satisfechas por la denominada forma de vida o cultura británica. Además, algunas subrayaban también la sensación de inseguridad experimentada por la introducción de la nueva política antiterrorista, y su desacuerdo con la actual agenda política emprendida por Gran Bretaña en Oriente Próximo. Así, todos estos factores parecían apuntar al hecho de que su identidad británica seguía siendo positiva sólo a nivel de ciudadanía y derechos positivos derivados.

En cuanto a su identidad étnica (pakistaní, somalí, marroquí, árabe...), surgen también muchas dificultades. La mayoría de las jóvenes musulmanas británicas no hablaba la lengua de sus padres, a al-

gunas les disgustaba su cultura patriarcal pakistaní, y, lo que es más importante, algunas de ellas jamás habían estado en su país de origen, mientras que a otras les resultaba difícil crear un vínculo con sus extensas familias de origen, que las consideraban «extrañas».

Muchas de las jóvenes expresaban lo mismo que «Za»: «¡Tienen esa idea de que la gente nacida y criada en Inglaterra en realidad no conoce nuestra cultura...!» Creo, además, que la asunción de nuevas identidades musulmanas y, en consecuencia, la adopción del hiyab en realidad se hallan estrechamente vinculadas a lo anterior (Dwyer, 1999); es más, esto último podría venir motivado por un deseo de recordar las propias raíces. Como dice Abrahamson (citado en Sarbin y Scheibe, 1983: 191): «Lo que el hijo desea olvidar, el nieto desea recordarlo.»

Así, como mencionaba Ramadam (2003), para muchas de mis informantes el islam aparecía como la panacea, con el consecuente peligro de caer en la idealización y la simplificación.

El islam: la mejor opción

Entonces, ¿por qué estas jóvenes musulmanas británicas consideraban que el islam era su mejor opción identitaria? Como ya hemos señalado antes, las jóvenes, pese a ser británicas, no tienen la sensación de estar protegidas por su propio gobierno, y algunas creen que la forma de vida británica no sólo es inaceptable, sino también peligrosa. Así, una vez reevalúan y redescubren su religión, el islam les proporciona espiritualidad y protección por parte de Dios y de la extensa y fuerte *umma* (comunidad), dado que el islam es una religión compartida por numerosos grupos étnicos en el mundo, lo que proporciona a la vez un sentido de pertenencia y unión. Como decía «Z», citando a Yvonne Ridley:³ «¡El islam me permitió pertenecer a la mayor familia del mundo!» Para muchas de ellas, como «O» y «Ja», «¡El islam es un sistema de apoyo!» («O»), «donde la gente se ayuda mutuamente» («Ja»).

Además, y contrariamente a las informantes musulmanas no británicas, las jóvenes musulmanas británicas parecían distinguir constantemente

entre «religión» (islam) y «cultura» (marroquí, pakistaní, somalí, etc.) en un probable intento de alcanzar una versión purificada del islam, libre de toda influencia cultural, o como una tentativa de evitar la opresión de género o las desigualdades que se sufren culturalmente en nombre del islam, incluida la obligatoriedad del uso del velo en Oriente Próximo. Pero esto es sólo una hipótesis.

Asimismo, esta dualidad entre «cultura» y «religión» mencionada únicamente por las musulmanas británicas se expresaba también en la afiliación social elegida por las informantes de la Universidad Brunel. Las musulmanas británicas pertenecían a la Sociedad Islámica, mientras que las no británicas pertenecían a la Sociedad Árabe, Turca o Iraní. Parece, pues, que estas últimas en realidad anteponían la «cultura» o la «etnicidad» a la «religión». Por lo que pude presenciar, ello les permitió relacionarse con su cultura patria y sus compañeros en un entorno nuevo y extraño.

Aunque la mayoría de las jóvenes musulmanas británicas habían nacido y se habían criado en el Reino Unido, parecían ser más estrictas en su práctica religiosa y su vestimenta, contrariamente a las musulmanas no británicas, para quienes, como ya hemos mencionado anteriormente, llevar el hiyab parece representar una práctica tradicional cultural más que religiosa. Asimismo, la versión más extrema sería la de las nuevas conversas, consideradas las mejores musulmanas por parte de las musulmanas británicas, «debido a que no tienen ninguna influencia cultural, de modo que, cuando van hacia el islam, lo hacen al cien por cien, mientras que en los países islámicos aprenden el islam porque está en su cultura... ¡Las conversas son las mejores!» («I»).

Por último, tras abrazar su religión, nace una nueva identidad, y, con ella, sus rituales religiosos (es decir, el rezo, la lectura del Corán, la práctica del Ramadán...), a través de los cuales descubren la verdadera importancia y el significado del hiyab. Podemos ver esto en las siguientes declaraciones realizadas por mi informante «I»: «Cuando empiezas a entender tu religión, entiendes el verdadero significado del pañuelo. Es como un paso más, es

3. Yvonne Ridley es una periodista británica, miembro del Partido del Respeto, y conocida sobre todo por su captura por parte de los talibanes y su posterior conversión al islam.

como cuando la religión te pide que reces cinco veces al día, del mismo modo la religión te pide que te cubras. No fue fácil ni rápido, pero comprendí que era el siguiente paso en mi *din* [forma de vida en el islam]. ¡Un día decidir llevarlo y no retrasarlo más!»

Asimismo, aunque muchas mujeres musulmanas criticaban ferozmente el simbolismo atribuido al hiyab, lo cierto es que la mayoría de mis informantes musulmanas británicas subrayaban la importancia y necesidad del reconocimiento público. Algo comprensible, puesto que en cualquier proceso identitario de autorreconocimiento, pertenencia e identificación se constituye un conjunto de símbolos que resulta importante exhibir, y el hiyab parece ser uno bastante bueno (Dwyer, 1999). Como decía «M»: «Quizás la gente no te vería como musulmana si no tuvieras ningún símbolo... ¡Entonces serías como cualquier otra!»

Así pues, una vez adoptado el hiyab, la principal ventaja que experimentaban las jóvenes después del reconocimiento público era el respeto. Según mis informantes, dicho respeto provenía en primer lugar de la comunidad blanca británica, pero especialmente de los musulmanes británicos. Son estos últimos quienes aprecian su verdadero compromiso, y quienes las distinguen de los que no practican apropiadamente, los denominados «musulmanes de nombre». Tal respeto incrementa su aceptación en esta exclusiva a la vez que aislada *umma*. Como subrayaba «Z2»: «Podía perder completamente mi identidad como musulmana, o actuar adecuadamente y cubrirme.» El reconocimiento público y el respeto provienen también de sus padres, que atribuyen a las jóvenes una moral y experiencia superiores (Dwyer, 2000). Como decía «M»: «El islam me dio la oportunidad de inculcar a mis padres su verdadero significado.» El respeto, finalmente, proviene de la extensa familia en el país de origen de las jóvenes, la cual, cuando ve que éstas llevan el hiyab, pasa a considerarlas menos extrañas. Decía «M»: «Mi familia en Pakistán se sorprendió porque creía que yo volvería de Inglaterra maquillada y con tejanos, pero se alegraron mucho al ver lo contrario.»

Aunque soy consciente de los complejos procesos identitarios que tienen lugar en todos los adolescentes, lo cierto es que existe una realidad socioeconómica y una lucha identitaria peculiares entre

estos jóvenes musulmanes británicos «híbridos» de segunda y tercera generación. Dado que su origen cultural se halla ligado al islam, esta religión parece ser la mejor opción para negociar sus identidades étnicas y nacionales. Al parecer, no sólo reconcilia algunos valores básicos (familia, respeto por los ancianos, no beber alcohol, no tener citas amorosas...) inherentes a su origen cultural, sino que también les permite vivir según los principios de la democracia, la libertad de elección (incluida la religiosa) y la prosperidad de Occidente.

Además, una vez que han abrazado el islam (a través de un primer contacto con alguna compañera), el hiyab aparece como una prenda o símbolo que debe exhibirse en este proceso de pertenencia, autorreconocimiento y diferenciación sin el que la nueva identidad musulmana no sería completa. Confiere respeto, y a la vez establece barreras. Así, el proceso de hiyabización parece iniciarse una vez que la redescubierta identidad religiosa se incorpora y se exhibe visiblemente mediante el hiyab.

Debo señalar, no obstante, que esta adopción (especialmente entre las jóvenes musulmanas británicas) ha sido el resultado de una evolución y una decisión personales, y no de una coerción parental. De hecho, algunos padres no alentaban ni respaldaban la decisión de sus hijas, ya que temían que pudiera resultar un obstáculo para ellas mismas a la hora de alcanzar el respeto y el éxito profesionales, y una vida pacífica en Occidente, algo que a los padres les había costado mucho conseguir.

El cuerpo social (sociedad e hiyabización)

El hiyab aparece como parte de un importante mandato a la hora de realizar su *din*. En consecuencia, este proceso de hiyabización tiene lugar, y está garantizado y potenciado, en un marco que yo identifiqué como de regulación social procedente de la comunidad musulmana, bajo la forma de la *dawah*, o proceso social que podría encajar en el cuerpo social teorizado por Schepher-Hughes y Lock. Para ellos, los símbolos o «construcción cultural del cuerpo» (Schepher-Hughes y Lock, 1987: 15) nos ayudan a mantenernos y comportarnos en sociedad. Demostraré, pues, que el hiyab responde a un uso concreto del cuerpo que justifica y responde a un particular valor o acomodo social que proviene de la comunidad musulmana.

Sin embargo, aunque todas las jóvenes señalaban que lo habían adoptado por convicción personal, podríamos argumentar también que, desde una perspectiva psicológica, nadie es completamente ajeno al entorno social al que pertenece. Así, podrían haberse producido algunas influencias sutiles y subliminales al verse expuestas a diversos mecanismos orientadores, como los mensajes y sugerencias procedentes de los grupos paritarios bajo la forma de la *dawah* (un término árabe que significa «invitar»). Se considera que la *dawah* es la responsabilidad del musulmán de invitar a otros al islam, y se alude a ella como el acto de predicar el islam recomendado por el Corán. Así, la *dawah* (normalmente realizada por las mujeres) aparece como un elemento social siempre presente que, en mi opinión, desempeña un importante papel debido a que:

- Garantiza el primer contacto con el islam al ofrecer información sobre él.
- Proporciona un modelo del código de buena conducta musulmán.
- Potencia los mandatos islámicos y las responsabilidades aprendidas de la joven musulmana, garantizados asimismo por medio de una «regulación social» sutil y subliminal, procedente en su mayor parte de otras mujeres musulmanas. Además, esta *dawah* potencia las funciones y significados del hiyab, y garantiza que las jóvenes continúen llevándolo por medio de esa sutil regulación social, así como de las enseñanzas acerca de la verdadera importancia de llevar el hiyab de por vida.

Ya sea a través de las lecturas, las enseñanzas o la observación, el caso es que mis informantes (especialmente las jóvenes musulmanas británicas) comprendieron la importancia de llevar el hiyab después de haber incorporado su compromiso islámico o *din*. No obstante, debo mencionar que yo misma empecé a experimentar y presenciar la otra cara de la *dawah*, una cara intervencionista e inapropiadamente irrespetuosa.

Así, aunque todas las jóvenes admitían no haber sido en ningún momento instigadas, obligadas o presionadas para llevar el hiyab, en el contexto de mi propia experiencia me encontré con que había numerosas y psicológicamente sutiles formas de

instaurar e imponer esa práctica. Como decía «O»: «Yo no siento presión, pero los primos y demás familia de papá están más protectores... No van a venir a decirme “tienes que cubrirte el cabello”, pero podría ser algo así como “por consideración puede que quieras llevar algo más cómodo”.»

Otro dato importante que hay que tener en cuenta es que se afirma que llevar el hiyab constituye un acto de elección personal, ya que se cree que cualquier acto de imposición podría llevar a las mujeres a quitárselo y ser inconsecuentes. «Cuando empiezas a entenderlo, lo haces adecuadamente, ¡pero cuando eres más joven y te obligan a hacerlo, no lo aprecias o te lo quitas!» («Z2»). Por espíritu de contradicción, «si alguien me dijera lo que tengo que hacer, ¡no lo haría!». Quizás esto podría explicar el sutil e importante papel que desempeña la *dawah* como proceso social subliminal.

Asimismo, aunque sólo las mujeres llevaban a cabo esta *dawah*, y aparentemente en las formas inocentes que he mencionado antes (invitaciones, charlas, oferta de literatura islámica, etc.), algunas jóvenes experimentaban también esta regulación social bajo otras formas más intrusivas. Decía «Z»: «Un día, una chica de la ISOC me dijo que tenía que vestir con recato porque llevaba ropa ajustada. Yo le dije que todavía no estaba preparada, pero ella me contestó que no era una cuestión de estar preparada, sino que se trataba de algo que tenía que hacer por mi religión, dado que era musulmana.»

Yo misma también tuve una experiencia similar en la mezquita de Regent's (en el centro de Londres) cuando llevaba el hiyab. Una desconocida se me acercó y, como una parte de mi cabello había quedado al descubierto inadvertidamente, me dijo: «¡Hermoso rostro y hermoso cabello!» Esto podría verse como una expresión de la *dawah* en forma de regulación social, ya que las jóvenes me dijeron que aquello había sido por mi propio bien y que probablemente aquella mujer consideraba que tenía que decirme cómo había de cubrirme adecuadamente. Además, algunas de mis informantes también fueron reprendidas por una joven musulmana por su forma de rezar.

Así pues, aunque muchos afirman que el hiyab representa una barrera visible y un símbolo musulmán que permite a la gente difundir el verdadero significado del islam, puede permitir también, como

hemos visto, formas intrusivas y estrictas de regulaciones sociales. Esto podría explicarse por el hecho de que, para todas mis informantes, llevar el hiyab implica una importante responsabilidad para las mujeres en cuanto que éstas deben representar adecuadamente el islam. Lo que expresa en este sentido «Z2» es absolutamente representativo: «Cuando llevas el pañuelo tienes más responsabilidad, ya que estás representando a todos los musulmanes. No te pueden ver con hombres o fumando.»

Por otra parte, el cuerpo empezará poco a poco a ser objeto de regulación y control internos mediante el entrenamiento y la disciplina mental, potenciados por la conciencia de llevar el hiyab y todo lo que ello implica, lo que viene garantizado también por esta regulación social externa (Turner, 1984) o, en este caso, por la *dawah*. Esto se traducirá en una espiritualidad incorporada.

No obstante, el proceso de hiyabización no alcanza todavía su destino final en este punto. Como decía «I»: «¡El islam es una evolución que nunca termina!» Para mis informantes, una vez que el *din* y la espiritualidad se han incorporado y resultan más consistentes, algunas están dispuestas a dar un paso más. También éste «reconfigurará» de nuevo el cuerpo, por ejemplo, bajo esa prenda definitiva que es la abaya. En consecuencia, y especialmente entre mis informantes musulmanas británicas, el proceso de hiyabización adquiere su expresión última a través de esta progresiva configuración o cobertura del cuerpo que va del hiyab a la abaya. Sin embargo, aunque las opciones del niqab⁴ y el burka⁵ no fueron consideradas por parte de ninguna de mis informantes, hubo una excepción: la de «Ja», que estaba dispuesta a llevarlos cuando regresara a Palestina y se casara. A lo largo de mi trabajo de campo, pasó de llevar pantalones, largas blusas y pañuelos realmente llamativos y coloridos, a llevar sólo pañuelos de colores oscuros y abayas negras (algo sugerido tam-

bién por el jefe de la Sociedad Islámica, el hermano Abdullah, que consideraba que, dado que ella era presidenta de dicha sociedad, tenía que representar al islam y ofrecer un modelo de recato para otras mujeres musulmanas). Asimismo, estaba dispuesta a mostrar arrepentimiento por sus comportamientos pasados (ir de discotecas, fumar, beber...) y obtener la recompensa y el perdón mediante alguna forma de configuración corporal. Como ella misma decía: «Por una cosa buena que hagas, Dios te recompensará, y eso contará 10 veces más que las cosas malas.» Muchas de mis informantes decían lo mismo.

Así pues, dado que la mayoría de mis informantes musulmanas británicas consideraban la abaya negra como la expresión última del *din* religioso islámico, esta tendencia a adoptar formas más estrictas de cobertura podría responder a la necesidad, a la vez, de una mayor autorregulación y regulación social, debido al hecho de que, para ellas, vivir en Occidente puede representar una mayor proximidad a la tentación, lo que podría llevarlas a caer de nuevo en los pasados malos hábitos occidentales, tal como explicaba «Ja»: «El diablo podría tentarnos de nuevo.» Así, esta autodisciplina por medio de la cobertura y la regulación social garantizará también que las musulmanas británicas no sólo se protejan a sí mismas («Ja», «I» y «Z»), sino que encarnen su nueva forma de vida islámica.

El cuerpo político (política de género e hiyabización)

Quisiera presentar, por último, el proceso de hiyabización a través de lo que Scheper-Hughes y Lock (1987) identifican como el «cuerpo político», esto es, los mecanismos de control social y político de las poblaciones (cuerpo social) y la disciplina de los individuos.

La actual controversia surgida en países europeos como el Reino Unido y especialmente en Francia,

4. El niqab es un velo que cubre el rostro (a excepción de los ojos), y que llevan algunas mujeres musulmanas como parte de la modalidad elegante del hiyab. Resulta especialmente popular en Oriente Próximo, pero también puede encontrarse en el norte de África, el sureste asiático y el subcontinente indio.

5. El burka (o burqa) es una clase de velo opaco que a veces llevan, además del pañuelo, las mujeres musulmanas que observan el *puhra*. Parecido al niqab, el burka cubre completamente el rostro de la mujer, con la excepción de una pequeña franja delante de los ojos. El burka completo, o burka afgano, es una prenda que cubre todo el cuerpo y que incorpora un «visillo» que oculta también los ojos. Durante el reinado de los talibanes en Afganistán se exigía a las mujeres que vistieran el burka completo.

donde la prohibición del hiyab no ha estado exenta en ningún momento de implicaciones políticas, está llegando también a España, donde los directores de los colegios de diversas poblaciones (Girona, Ceuta...) han tenido que resolver por sí mismos el modo de afrontar un fenómeno tan nuevo en sus escuelas como es el hecho de que las niñas insistan en llevar el hiyab en clase.

El hiyab se utiliza constantemente por parte de los medios como un símbolo visual de peligroso extremismo y opresión de las mujeres (Mernissi, 1985; Wikan, 1982). Asimismo, la prohibición francesa ha llevado a muchas mujeres musulmanas de Occidente a condenarla públicamente, a combatir el secularismo y defender la libertad de llevarlo como reacción a esta prohibición. Así, el hiyab sigue siendo una prenda de vestir cargada de contenido político.

Como ya he mencionado antes, aunque mis informantes defendían el discurso de «liberación» basado en las ideas de Naomi Wolf (1991) en torno a la «tiranía de la belleza» en Occidente, existe un discurso académico insidioso, e incluso contradictorio, a través del cual podríamos identificar también una forma de «opresión» (Mernissi, 1985). Éste se basa en que, en nombre del islam, que fomenta la ocultación del cuerpo y el comportamiento recatado, el cuerpo de las mujeres se regula de un modo u otro. Esto, a su vez, se dice que garantiza un orden sociopolítico a través de una dicotomía de los papeles de género por la que las mujeres han de negociar con el papel femenino tradicional, que las alienta a criar a sus hijos y mantenerse en un espacio doméstico, y la modernidad, que las insta a acceder a los sectores profesionales y la enseñanza superior.

Según mis informantes, el hiyab posee un significado principal e importante en cuanto a liberación o libertad (Bullock, 2005), dado que ellas consideran que de ese modo se estimula la belleza interior y la inteligencia, que emergen de esta ocultación del cuerpo. Así, sienten que ellas ya no se exhiben como objetos sexuales tal como hacen las jóvenes occidentales y, en consecuencia, se las respetará y amará por sus cualidades internas. Decía «Sor»: «Quiero que los hombres vean mi belleza interior, y luego ya vendrá mi belleza física. Entonces esa persona me respetará más.»

Asimismo, el hiyab se percibe por parte de numerosas mujeres de ideas independientes como una

opción para obtener la «auténtica liberación» de las presiones sexuales de la sociedad occidental (Patel, 1997). La mayoría de mis informantes musulmanas más cultas (incluyendo las conversas), se sentían atraídas por este positivo discurso islámico actual.

Finalmente, hemos de comentar también el rasgo liberador derivado del anonimato que otorga el hiyab a las jóvenes, debido al hecho de que el examen público, y la invasión y posesión visuales, quedan bloqueados a los hombres por este escudo indumentario simbólico. Ello ayudará a las mujeres a evitar la aproximación de los varones e impedirles «entrar en la propiedad privada de las mujeres»: su cuerpo. Esta declaración resulta sumamente representativa.

El hiyab protege a las mujeres e informa a los hombres. Decía «A»: «Mi cuerpo es una propiedad privada, ¡prohibido el paso, éste es mi espacio!» Se trata de una autoprotección para que no tengan lugar los actos que están prohibidos en el islam.

Podemos concluir, pues, que existe un concepto social y cultural del cuerpo visto como algo que se expone a los hombres, lo que lleva a una necesidad de protección en Occidente con el hiyab, que mis informantes consideraban liberador. Así, su concepto de liberación podría ser también socialmente construido por su cultura de origen, en la que los hombres necesitan de tales límites a fin de respetar a las mujeres y controlarse a sí mismos.

El hiyab: el insidioso discurso opresivo

Sin embargo, aunque mis informantes consideraban el hiyab liberador porque les permitía escapar de las presiones de los «modelos de belleza» convencionales de Occidente, existe otro discurso, en sentido opuesto, basado en los rasgos «opresivos» constantemente representados por el discurso occidental, el cual constituye la base de la actual controversia. Este discurso se representa en la siguiente reflexión, basada en mi propia tentativa de abordar el fenómeno del hiyab tanto personal como académicamente.

No obstante, aunque actualmente se intentan combatir los discursos islámicos de apariencia retrógrada para devolver a las mujeres la igualdad y el derecho a la educación y la independencia económica, académicamente hablando los discursos de las jóvenes parecían reproducir una construcción social de los papeles de género basada en la obsoleta y criti-

cada dicotomía introducida por Ortner (1974) entre «varón» (cultura, ámbito público, creatividad...) y «hembra» (naturaleza, ámbito privado, trabajo doméstico y procreación...). Decía «I»: «¡Un hombre es como un ladrillo! ¡Lo único que puede hacer es trabajo físico! Uno de los atributos de la mujer es también criar a sus hijos, ya que un hombre no puede hacerlo como una mujer, y es por el modo en que Alá nos ha creado. Pero eso no significa que tengas que limitarte a la casa [...], hoy en día tenemos más opciones [...]» Y «Ja»: «Un hombre tiene que llevar las cuentas, y lo que se exige a la mujer es que críe a sus hijos y siga su religión.»

Parece, pues, que mis informantes reconocían su importante papel social de mantener la unidad familiar, y, por ende, su función en la sociedad. Ello se basa en sus diferencias biológicas, que se consideran a la vez una amenaza para los hombres y para el orden social debido a la sexualidad femenina y al aspecto físico de las mujeres. Así, se acepta un control corporal (Mernissi, 1985) no sólo para garantizar la protección de las propias mujeres frente al acoso de los hombres, sino también para ayudar a los hombres a controlar sus instintos y permanecer fieles, lo que se traducirá en un beneficio social. Decía «I»: «Al llevar el hiyab beneficio también al sexo opuesto, porque así es más fácil para ellos bajar la mirada y no mirar a las mujeres, ya que para ellos eso resulta duro y difícil.»

No obstante, esta necesidad de regulación interna sugiere que la sexualidad activa de las mujeres necesita contenerse (Mernissi, 1985), y según lo que yo misma pude experimentar a partir de mis informantes, las mujeres parecen tener que negar sus signos de feminidad externos y su sexualidad humana, no sólo como prueba del carácter sagrado de su cuerpo, sino también como prueba de piedad y de superioridad moral para obtener el respeto del sexo masculino mediante la diferenciación de las infieles, las pecadoras o las prostitutas (Wolf, 2001). Así, las mujeres parecen tener siempre más responsabilidades que los hombres, a los que consideran individuos sexuales con escaso autocontrol,

como hemos visto en las anteriores declaraciones, y como puede verse en las siguientes de «I»: «Es un hecho científico que los hombres piensan en el sexo cada 10 segundos. El propósito del hiyab es preservar nuestro recato y belleza [...] ¡No hay por qué mostrar que somos atractivas!», y de «A»: «El hiyab existe por la debilidad de los hombres, porque los hombres se fijan mucho más en la apariencia de las mujeres [...]»

Asimismo, aunque insistían en su derecho a recibir una educación (algo que afirmaban que el islam alienta), en caso de conflicto de responsabilidades, se espera que el papel primario de las mujeres sea educar a sus hijos y ser una buena esposa, lo que nuevamente podría ser una construcción social y responder a necesidades históricas y culturales y conceptos de orden social diversos. Como subrayaron más tarde Ortner y Whitehead (1984), los distintos órdenes sociales pueden llevar a determinadas percepciones del género.

Pese a ello, ninguna de las informantes parecía reconocer que incurría en contradicciones. Este discurso islámico trata de desviar la atención de las jóvenes hacia el atractivo beneficio liberador y la protección que ofrece la ocultación del cuerpo frente al acoso sexual, los embarazos o las enfermedades sexuales.

Estos argumentos respaldarían las características «opresoras» del hiyab en oposición al rasgo liberador subrayado por mis informantes, en cuanto que podría existir un control social (Turner, 1980) o político a través de sus cuerpos o su indumentaria.

Sin embargo, pese a sus aspectos liberadores, el hecho es que el hiyab puede traer numerosos inconvenientes a partir de la identificación pública del musulmán, tal como yo misma pude experimentar al contrastar mis experiencias cuando llevé el hiyab estilo somalí o turbante, y el hiyab propiamente dicho, en la Expo Islam celebrada en Londres en agosto de 2006. Cuando llevaba el primero de ellos, aunque a la vez vestía con recato,⁶ no daba la impresión de ser una mujer ni occidental ni musulmana, lo que me otorgaba cierta libertad de acción. Sin embargo,

6. Vestir con recato siguiendo el código de indumentaria islámico, según me dijeron las jóvenes, significa cubrir el pecho, los brazos, las piernas y las partes inferiores del cuerpo de la mujer (trasero, caderas...), evitando las ropas ajustadas para no revelar las formas femeninas.

las otras dos veces en las que llevé el hiyab se hizo evidente desde el primer momento que no sólo se me identificaba públicamente como musulmana, sino que se esperaba también que me comportara y aceptara ciertas situaciones aprendidas en el marco de la *dawah* (por ejemplo, «Z» me dijo lo importante que era saludar a la gente de los tenderetes antes de mirar los folletos, se me sugirió que leyera un libro en la librería mientras tenía delante a un hermano musulmán, o se me habló de la importancia de bajar la mirada ante los hombres para evitar cualquier contacto físico).

Debo subrayar también que llevar el hiyab implicaba asimismo la posibilidad de abordar o de que me abordaran y saludaran en cualquier momento, como me ocurrió en numerosas ocasiones, otros musulmanes —algunos de ellos, hombres que buscaban futuras esposas musulmanas.

Aunque la exposición social que percibí al ser identificada, reprendida y abordada fue sutil, me hizo ser consciente no sólo de lo que se consideraba un comportamiento correcto según las formas del islam, sino también de la regulación social que experimentan las mujeres debido a su identidad públicamente exhibida mediante el hiyab.

Por último, cuando me lo quité en ambas ocasiones (después de llevarlo durante 14 horas), la última de ellas una vez terminada la Expo Islam, experimenté un sentido de completa libertad en muchos aspectos, lo que de nuevo podría explicarse por mi origen occidental socialmente construido. En consecuencia, representaba una clara confirmación de la reacción típica de muchas personas occidentales. Pese a ello, me gustaría dejar claro que soy consciente de que dicha reacción ya no se basaba en las experiencias de mis informantes, dado que representaba la mía propia. De ahí que, aunque ello pudiera llevar a conclusiones etnográficas poco convincentes, basadas sobre todo en mi experiencia personal socialmente construida y en los conceptos socialmente construidos de «libertad» y «opresión», incidentalmente se hacía eco y coincidía con el actual discurso occidental que considera

el hiyab una práctica opresiva, lo que también me parecía interesante.

Conclusiones

Hoy en día, los principales medios de prensa exhiben constantemente imágenes de mujeres musulmanas cubiertas, en cuanto que la visión del «otro» oprimido y marcado por la religión y el fanatismo político excluye la posibilidad de caer en un etnocéntrico sesgo occidental o en una visión orientalista⁷ (Said, 1994). Asimismo, lo que mucha gente no percibe es que el fenómeno de la «vuelta al velo» adoptado por muchas jóvenes musulmanas en Occidente parece ser fruto de una decisión personal, y no de una imposición o una coacción conscientes.

Así pues, como hemos visto, el hiyab sigue siendo un fenómeno complejo vinculado a conceptos contemporáneos bastante complicados como, por ejemplo, la identidad, la etnicidad, la religión, la política y el género. Ahora que la globalización ha traído la diversidad religiosa y cultural, existen nuevas identidades globales que luchan por resolverse, especialmente en las segundas y terceras generaciones.

Asimismo, el multiculturalismo permite que las musulmanas utilicen el hiyab como una herramienta para discutir la «cultura política» (Vertovec, 1997) y exhibir públicamente formas de identidad religiosa como parte de la identidad colectiva de unos grupos de la minoría silenciosa que actualmente no sólo están empezando a formar parte del nuevo panorama multicultural europeo, sino que también desean ser escuchados.

Además, debido a los recientes acontecimientos «terroristas» acaecidos en Occidente, los musulmanes se ven constantemente equiparados a los terroristas, lo que en el ámbito occidental los obliga a justificar su lealtad nacional. Como resultado, ha nacido una nueva distinción entre «nosotros» y «ellos» a partir de un sentimiento de vulnerabilidad percibido por ambas partes. El hiyab, pues, sirve a este propósito

7. El orientalismo se convirtió en un ámbito de conocimiento o paradigma para entender Oriente Próximo y el islam que pretendía ser objetivo, pero que en realidad se basaba en el presupuesto de una inferioridad oriental intrínseca.

en la medida en que incrementa la pertenencia a una comunidad, pero a la vez establece una clara barrera para el observador occidental.

Creo también que, en primer lugar, debería establarse un diálogo interno crítico en el seno de la comunidad musulmana a fin de fomentar ciertos conocimientos básicos en torno al hiyab y evitar la información engañosa y distorsionada que algunos libros y sectores radicales continúan dando sobre el islam, especialmente a las mujeres jóvenes.

Además, el resurgimiento de la denominada vuelta al velo entre las musulmanas británicas podría ser también una reinterpretación de lo que significa ser mujer en las sociedades musulmanas contemporáneas (Duntley, 1999), en un intento de incrementar la autorrepresentación y la autorrealización en sus comunidades. Así, lo que a mí me parecía «opresivo» podría responder a distintas opciones y formas de alcanzar la liberación y la igualdad de las mujeres sometidas a reinterpretaciones culturales e históricas.

Por último, y contrariamente a lo que sucedía en el pasado, hoy en día el hiyab aparece como un «instrumento» a través del cual mis informantes experimentan y reclaman su libertad. Sin embargo, lo que actualmente se considera una práctica liberadora entre las musulmanas de Occidente podría adoptar un giro diferente y llevar a una semántica distinta y opresiva en función de los futuros discursos ante los que reaccionar mediante esta prenda de vestir, que hoy constituye un símbolo semánticamente sobrecargado (Tarlo, 2007) en el que se encarnan numerosos discursos y realidades sociopolíticas.

Bibliografía

- ABDULLAH, A.R., *Islamic Dress Code for Women*, Arabia Saudita, Darrussalam Publications, 1999.
- ABU-LUGHOD, L., *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin society*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- AHMED, L., *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven (CT), Yale University Press, 1992.
- BADRAN, M. y M. COOKE, *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, Londres, Virago Press, 1990.
- BULLOCK, K., *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical and Modern Stereotypes*, Londres, The International Institute of Islamic Thought, 2005.
- DOUGLAS, M., *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Londres, Routledge, 1970.
- DUNTLEY, M., «Anthropology of Islam», en S.D. Glazier (ed.), *Anthropology of Religion: A Handbook*, Londres, Praeger, 1999.
- DWYER, C., «Veiled Meanings: Young British Muslim Women and the Negotiation of Differences», *Gender, Place and Culture. A Journal of Feminist Geography*, vol. 6, n.º 1, 1999, pp. 5-26.
- DWYER, C., «Negotiating Diaspora Identities: Young British South Asian Muslim Women», *Women's Studies International Forum*, vol. 23, n.º 4, 2000, pp. 475-486.
- EL GUINDI, F., *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, Nueva York, Berg, 1999.
- LINDQUIST, J., «Veils and Ecstasy: Negotiating Shame in the Indonesian Borderland», *Ethos*, vol. 69, n.º 4, 2004, pp. 487-508.
- MACLEOD, A.E., *Accommodating Protest: Working Women and the New Veiling in Cairo*, Nueva York, Columbia University Press, 1991.
- MEMON MADANI, M.I., *Hijab: The Islamic Commandments of Hijab*, Pakistán, Darul-Ishaat Publisher, 2000.
- MERNISSI, F., *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1985.
- ORTNER, S., «Is Female to Male as Nature Is To Culture?», en M. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Women, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974.
- ORTNER, S. y H. WHITEHEAD, «The Sexual Meanings: The Cultural Constructions of Gender and Sexuality», *American Anthropologist*, vol. 86, n.º 1, 1984, pp. 163-165.
- PATEL, I.A., *Islam: the Choice of Thinking Women*, Londres, Ta-Ha Publishers, 1997.
- RAMADAM, T., *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, Leicester, The Islamic Foundation, 2000.
- RAMADAM, T., *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

- SAID, E.W., *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1994 (1ª ed. 1979; edición en español: *Orientalismo*, Barcelona, Debate, 2002).
- SARBIN, T.R. y K.E. SCHEIBE, *Studies in Social Identity*, Nueva York, Praeger, 1985.
- SCHAPER-HUGHES, N. y M.M. LOCK, «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology», *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 1, n.º 1, 1987, pp. 6-41.
- SECOR, A.J., «The Veil and Urban Space in Istanbul: Women's Dress, Mobility and Islamic Knowledge», *Gender, Place and Culture. A Journal of Feminist Geography*, vol. 9, n.º 1, 2002, pp. 5-22.
- SHIRAZI, F., *The Veil Unveiled: The Hijab in Modern Culture*, Gainesville (FL), University Press of Florida, 2001.
- TARLO, E., *Clothing Matters: Dress and Identity in India*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
- TARLO, E., «Reconsidering Stereotypes: Anthropological Reflections on the *Jilbab* Controversy», *Anthropology Today*, vol. 21, n.º 6, 2005, pp.13-17.
- TARLO, E., «Hijab in London: Metamorphosis, Resonance and Effects», *Journal of Material Culture*, vol. 12, n.º 2, 2007.
- TURNER, T., «The Social Skin», en J. Cherfas y R. Lewin (eds.), *Not Work Alone: A Cross-Cultural View of Activities Superfluous to Survival*, Londres, Temple Smith, 1980.
- TURNER, B.S., *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Thousand Oaks (CA), Sage, 1984.
- VERTOVEC, S. y C. PEACH (eds.), *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community*, Basingstoke, MacMillan Press, 1997.
- WIKAN, U., *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- WOLF, N., *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women*, Londres, Vintage Books, 1991. www.webislam.com (Syed, s.f.).
- YUSUF ALI, A., *The Glorious Quran*, Islamic Book Service, 1991.

Ahmad Beydoun y el pueblo chiita libanés de Bint Jubail. Entrevista con Ahmad Beydoun

Tomás Alcoverro. Periodista y corresponsal de *La Vanguardia* en el Líbano

Ahmad Beydoun, profesor de la Universidad Libanesa, es autor de *Le Liban. Itinéraire dans une guerre incivile*.¹ En uno de sus capítulos narra el ambiente de un verano de 1976 en los pueblos del sur, en aquella guerra que escandalizó al mundo. «El tiempo cotidiano de la guerra civil —escribe— genera soledad. La guerra arrebata a la noche su facultad de tiempo festivo, de encuentros extraordinarios, de estimulantes intercambios... La guerra no ha conseguido aproximar a los *zaims* Musa Sadr y Kamil El Assad. Esta dispersión plantea la cuestión del descuartizamiento chiita entre el sueño de la integración al Estado y la cristalización o ensimismamiento comunitario.» El País de los Cedros vuelve a enfrentarse a las tentaciones de sus identidades laberínticas.

La dedicatoria de su libro *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*² es reveladora y hermosa: «A Bint Jubail, mi pueblo, ansioso después de tres generaciones por

saber dónde se encuentra.» Ahmad Beydoun, uno de los mejores historiadores y sociólogos libaneses, publicó esta obra en 1984, dos años después de la gran invasión israelí del Líbano. En esta dedicatoria

1. Beirut, CERMO, 1993.

2. Beirut, Université Libanaise, 1984.