

LA PRESENTACIÓ SOCIAL DEL COS AL MAGRIB. DE BARBES I VELS.

Yolanda Aixelà
Institució Milà i Fontanals-CSIC

1. Introducció.

Aquest article té com objectiu analitzar la presentació social del cos al Magrib des de dues perspectives¹. D'una banda, interessa aprofundir en la relació existent entre cos i cultura a l'Islam², atenent a la rellevància que va prendre la presentació social del cos en el període colonial i postcolonial (Chebel 2004) i també a la capacitat que el vestit ha tingut històricament de conferir identitat als contextos musulmans (Marín 2001). D'altra banda, el text pretén apropar-se a la relació existent entre presentació masculina i femenina del cos i representació col·lectiva, analitzant especialment el paper de guardianes de la identitat col·lectiva musulmana que les dones han tingut, fet que es visualitza a través de l'ús del vel, *hiyab* (Kasriel 1989).

Per tal d'aproximar-se a aquestes dues realitats serà necessari observar la influència que la religió musulmana té en la concepció i presentació social del cos des d'una perspectiva de gènere. De fet, l'anàlisi requerirà una dimensió diacrònica que és la que ens permetrà explicar parcialment els canvis substancials que han esdevingut al llarg del segle XX, i els globals que estan apareixent a principis del segle XXI. Com veurem,

1 Aquest article s'insereix en la producció científica de l'I+D "La presentación social del cuerpo en el contexto de la globalización y la multiculturalidad", 2007-2010, SEJ2007-60792, dirigit pel Dr. Josep Martí (IMF-CSIC).

2 Per abordar altres implicacions sobre la relació cos i Islam es recomana la lectura de M. Fierro i F. García Fitz (eds.) *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008; J. LL. Mateo Dieste *Salud y ritual en Marruecos. Concepciones del cuerpo y prácticas de curación*, Barcelona: Bellaterra, 2010.

associarem l'anàlisi de la fragmentació espacial sexual que ha caracteritzat a les societats magribines durant molt temps (Bourdieu 1972).

2. La influència de la religió musulmana i de la tradició de la indumentària en la presentació del cos al Magrib.

La influència de la religió musulmana en la presentació social del cos al Magrib s'expressa des de diferents àmbits i afecta tant a homes com a dones³, al marge de la seva adscripció ètnica, àrab o berber. Una de les influències més clares sorgeix del marc normatiu (Alcorà i Sunna), si bé també impacten les actituds i manifestacions de figures religioses influents com són, per exemple, els líders islamistes i els ulema. En qualsevol cas, cal tenir present que aquestes influències poden condicionar una determinada presentació social del cos però no garantir, ni molt menys, el seu compliment.

D'altra banda, la vestimenta emprada dona informació codificada sobre la persona, respecte al sexe, la classe, l'ètnia o l'origen urbà/rural, que gaudeix també de l'atribut distintiu de les opcions personals de qui vesteix (Marín 2001), en una tradició que es va establir des dels primers segles de l'Islam (Tottoli 2001), que ha trobat una continuïtat diversificada i canviant que, malgrat tot, permet diferenciar el col·lectiu que l'empra tant en contextos d'origen com de destí migratori fora de la regió àrabo-musulmana.

2.1. La presentació social del cos dels homes.

L'Alcorà i la Sunna estableixen una presentació social del cos diferent pels homes i les dones. Per els homes, la barba i el bigoti (*libya*) són símbols de saviesa, maduresa, experiència i erudició, i simbolitzen l'home perfecte i complet. L'ús de vestimentes tradicionals per part d'ells, corrobora, complementa i reforça l'adscripció a una tradició de vestir, símbol de la identitat musulmana. Atès que són escassos el comentaris sobre aquesta presentació social del cos masculí a l'Alcorà⁴, la inspiració per aquesta presentació social del cos es troba a la Sunna, especialment als comentaris que el profeta

3 La influència de l'Islam en les modificacions corporals afecten de forma diferent a homes i a dones. Entre el col·lectiu masculí és una influència normativa ja que el ritus iniciàtic de la circumcisió és imprescindible per a formar part de la comunitat de creients, *umma*, això a diferència de la circumcisió femenina (ablació, clitoridectomia o infibulació) que no és prescriptiva de la religió musulmana.

4 Una de les poques sures on es menciona la barba és la sura 20, versicle 94: "Va dir: ¡Fill de la meua mare! ¡No m'agafis per la barba ni pel cap!..."

Mohamed va enunciar sobre el particular. Certament, el profeta portava barba i la recomanava als fidels. Així s'explicita al Llibre de les Condicions, LI, 1192, i també al Llibre de Āum'a, XI, 519, dels Hadith d'Asahih Al-Bujari (una de les sis fonts de la Sunna més legítimes). De fet al Llibre de la Vestimenta, LXX, 1997, titulat "Deixar-se la barba" s'estableix: "*Abdullah Ibn 'Umar relatà que el Profeta va dir: 'Contradiu als politeïstes; deixeu-vos les vostres barbes i retalleu el vostre bigoti'*".

Tazi (1998: 27-28) considera que la proliferació de barbes i bigotis en l'actualitat, és signe implícit i "nou" de les estratègies i idiosincràsies del retorn de la influència de la religió al marc de la política que alguns desitgen. De fet, aquells que es deixen una barba, especialment llarga, sembla que faran una lectura integrista de l'Islam on la "virilitat alcorànica" es manifestarà en la seva presentació social del cos. Ara bé, aquesta estètica masculina en la qual parem atenció a l'actualitat està lligada a la revitalització de l'Islam com opció sociopolítica que podem datar, com a mínim, a primers del segle XX. De fet, Hassan el Banna (1906-1949), líder dels Germans Musulmans, primer grup islamista radical fundat al 1928, mostrava una estètica en la que la barba i el bigoti eren elements essencials. Cal recordar que aquesta associació egípcia ha estat una de les més influents de tot el segle XX, inspiradora d'altres moviments que després han sorgit al nord d'Àfrica i Pròxim Orient (Kepel).

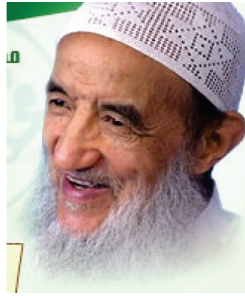


Hassan el-Banna en una fotografia disponible a:
<http://www.hassanalbanna.org/>

Un altre personatge, contemporani d'el Banna, és Abdesselam Yassine⁵. Yassine va encapçalar l'islamisme moderat marroquí durant molt temps, considerat l'ideòleg de major influència al país, i va agrupar al seu entorn l'Associació *Al Adl Wal Ihsane*,

5 Es pot consultar una extensa anàlisi biogràfica de Yassine a Tozy (1999:187-225), Munson (1993) i Chekroun (1990).

Justícia i Caritat, creant la revista *Al-Jama'a* al 1979. Al seu llibre *Islamiser la modernité*, de 1998, va exposar que “la sharia és el nom de la democràcia”, la qual definia com un “esforç d’interpretació, d’adaptació i de comprensió per posar en pràctica la Llei revelada que els homes no tenien dret a canviar”⁶. Entre les bases socials de *Justícia i Caritat* participaven acadèmics i professionals liberals, així com plataformes estudiants (destacava el sindicat *Unió Nacional d’Estudiants Marroquins*⁷), encara que el seu grup més important eren els aturats, descontents i marginals, entre els que impactava un discurs que prometia la utopia islàmica amb la legitimació d’un llenguatge i un projecte social conegut per tots que era el de l’Islam⁸.



Abdessalam Yassine (Fotografia disponible a la seva web <http://www.yassine.net/>)

Certament, l’adopció de llargues barbes i bigotis per alguns homes, és una forma explícita de donar a conèixer públicament la seva forma d’entendre l’Islam: posen de relleu el seu interès per fer un seguiment estricte de la normativa islàmica que influïxi també en l’àmbit de la política i de la societat. És per això que aquesta presentació social del cos masculina permet simbolitzar, i en ocasions sobredimensionar, un seguiment rigorista de la fe musulmana sense que sigui necessari intermediar masses declaracions. Llargues barbes i bigotis permeten així expressar el convenciment de qui els porta de què exerceixen una autoritat doctrinal sobre el seu entorn.

6 A. Yassine, (1998) *Islamiser la modernité*, Casablanca: al-Ofok Impressions, pp.309-312. Extractes recollits de Martín Muñoz (1999: 353).

7 G. Martín Muñoz (1999: 351, 353).

8 H. Munson (1993: 173).



Caricatura apareguda a *Algérie actuelle*, 28/12/1989

Un altre col·lectiu que té una relació estreta amb la religió musulmana i un impacte social notable sobre les prescripcions religioses és els dels ulema, juriconsultes de la llei islàmica, *shària*. Entre aquests és habitual el seguiment d'aquesta presentació social del cos, no només actualment, sinó des de segles passats.



Abû Zayd ressa davant del Cadí de Ma'arra (1334), fotografia disponible a: <http://en.wikipedia.org/wiki/Qadi>

De fet, els ulema són intèrprets creïbles d'un projecte de societat islàmica que, malgrat tenen un poder marginal i no constitueixen una corporació homogènia, representen un poder subversiu en moments de crisi, tal com va explicar Tozy (1999: 103-104) per el cas marroquí⁹. Com recordava Zeghal (2005: 259), els ulema van

9 Es pot consultar la web marroquina on el rei Mohamed VI, màxima figura religiosa de l'Estat i comandador dels creients, apareix fotografiat amb una cuidada barba i bigoti.

guanyar espais a l'Algèria dels anys vuitanta gràcies a la fragmentació i l'abandonament de les xarxes de formació religiosa del poder governamental, fet que va suposar que "l'encomanda dels creients semblava protegir a la societat de la violència". I és que, en general, els ulema es manifesten contraris a modificar alguns aspectes dels seus països com la vessant legislativa de la família perquè pensen que no es pot modificar un codi d'inspiració religiosa, elaborat des de l'Alcorà i la Sunna¹⁰. Malgrat això Tunísia i el Marroc han incorporat canvis profunds en els Codis d'Estatut Personal (Tunísia al 1956 i Marroc al 2004) si bé Algèria encara presenta un codi molt similar al d'altres països àrabo-musulmans més conservadors amb les reformes jurídiques.

Una presentació masculina del cos, expressada en els mateixos termes però molt més discreta, és la del col·lectiu polític, que amb més o menys profusió, porten barbes i bigotis ben retallats. En aquest cas, no sempre el color polític garantirà el seu compliment si bé que, en partits inspirats en l'Islam, serà molt més visible. De fet, no tenim més que fixar-nos en la propaganda electoral del partit islamista marroquí més important, el Partit Justícia i Desenvolupament, a les eleccions generals de setembre de 2007.



Propaganda electoral publicada al diari del partit PJD, *Attajdid* el 5/9/2007

10 Benradi (1999: 99).

2.2. La presentació social del cos de les dones.

Tal com esmentàvem, l'Alcorà i la Sunna estableixen una presentació social del cos diferent segons sexe. Des de l'Alcorà es recomana a les dones que siguin decoroses i que cobreixin el seu cos, sent les seves parts tabús el ventre (que s'ha de cobrir fins els genolls) i els pits¹¹. La consigna és que les dones es comportin amb continència i pudor. Així, a la sura 24 "La llum", versicles 27, 28 i 31, es diu: "¡Oh, els que creieu! No entreu a cases diferents de la vostra casa fins que us donin permís i us hagueu presentat als seus habitants... Sinó trobeu a ningú a ella, no entreu fins que us donin permís... Digues a les creients que baixin els seus ulls, ocultin les seves parts i no mostrin els seus ornaments més del que es veu. ¡Cobreixin els seus pits amb un vel! No mostrin els seus ornaments menys als seus marits, o els seus fills, o als fills dels seus esposos, o als seus germans, o als fills dels seus germans...; que aquestes no moguin els seus peus de manera que ensenyin el que, entre els seus ornaments, oculten".

Aquesta rigidesa amb la qual s'estableix l'ocultació del cos femení es relativitza en el cas de què les dones siguin grans ja que com s'estipula a la sura 24, versicle 60, "les dones que han arribat a l'edat crítica i no compten ja amb casar-se, no fan mal si es treuen la roba, sempre que no exhibeixin els seus ornaments. Però és millor per a elles si s'abstenen. Allah tot ho sent, tot ho sap".

Malgrat que diferents col·lectius defensen que l'Alcorà explicita l'ús obligatori del vel, l'única referència al polèmic *hiyab* apareix en referència al vel que han de vestir les esposes del profeta en l'espai públic. El vel recomanat té com objectiu distingir les esposes del profeta de la resta: "Profeta! Digues a les teves esposes, a les teves filles, a les dones creients, que es vesteixin els vels. Aquesta és la manera més senzilla de que siguin reconegudes i no siguin destorbades" [sura XXXIII "Els partits", versicles 59 i 60]. Aquesta sura alcorànica ve recolzada pels Hadith d'Asahih Al-Bujari. Allà, en el Llibre de Tafsir, VII, 1718, titulat "Les paraules d'Allah", on es diu: "¿Missatger d'Allah! A casa teva entra el pietós i el pervertit ¿perquè no ordenes a les mares dels creients que adoptin el vel? I Allah revelà l'aleia del vel. Quan vaig saber la reprimenda que el Profeta va donar a algunes dones, vaig anar i els hi vaig dir: '¡Hauríeu de parar (d'incomodar al Profeta) o Allah donarà al seu Missatger millors dones que vosaltres!'¹² i vaig anar a una de les seves esposes i ella em va dir: '¡Umar! És que el Missatger d'Allah no té com aconsellar a les seves esposes que véns tu a voler-les

11 Els fluxos corporals de les dones que son tabús o que creen parentiu són la menstruació (Alcorà, sura 2, versicle 222) i la llet materna, respectivament.

12 Aquest comentari es presenta així perquè les esposes del Profeta no van acceptar aquesta imposició de bon grau, tal com queda explicat en el Llibre del Salat, VIII, 263.

aconsellar?’ i Allah revelà: Si ell us repudia, potser el seu Senyor li doni, a canvi, esposes millors que vosaltres”.

Prova de què el vel citat a l’Alcorà tenia com objectiu diferenciar les esposes del profeta de les altres dones, és dins de la mateixa col·lecció de Hadiths, al Llibre de les campanyes militars, LVII, 1650, on es diu: “Anas Bin Malik va dir: ‘el Profeta es va detenir tres dies entre Jaybar i Medina mentre consumava el seu matrimoni amb Safiyya. Jo vaig convidar els musulmans al seu banquet... Els musulmans van dir: ‘¿serà la mare dels creients (la seva esposa) o només una possessió de la seva destre (esclava)?’ van dir: ‘si la cobreix un vel serà una de les mares dels creients (la seva esposa); i si no la cobreix serà només possessió de la seva destre (la seva esclava)’”.

A banda dels exemples citats, en poques ocasions més apareix la recomanació de vestir el hiyab als Hadith d’Asahih Al-Bujari, fora de la proposta de fer-lo servir a la mesquita¹³. Aquest és el cas del Llibre del Salat, VIII, 244, titulat “Amb quantes robes pot resar una dona”, on s’esmenta el seu ús a la mesquita: “Aisha va dir: El Missatger d’Allah solia pregar l’oració de l’alba i algunes dones creients solien assistir a l’oració amb ell, cobertes en els seus vels; després tornaven a les seves cases sense que ningú les reconegués”.

Com hem vist, són escasses les referències normatives que apareixen a l’Alcorà sobre el *hiyab* i sols una mica més nombroses les que se citen als Hadith. Malgrat això, el vel ha estat, i és, objecte de polèmica a les societats de majoria musulmana (Aixelà 1999, 2000). No hi ha dubte del potencial que el vel islàmic té en les societats magribines, i en d’altres del nord d’Àfrica i Pròxim Orient: les dones amb *hiyab* s’han convertit en un mecanisme efectiu de visibilització de l’Islam i en una font de legitimitat de l’autenticitat islàmica (Aixelà 2002, 2006). I és que l’ús d’una determinada vestimenta i d’una estètica concreta (igual que ens passava amb les barbes i bigotis dels homes musulmans), té la capacitat de transmetre adscripcions col·lectives a l’Islam. En el cas del *hiyab*, permet fer visibles certes opcions sociopolítiques, si bé, cal incidir en que el vel de les dones presenta una diversitat de motivacions i usos molt més ampli que el d’aquesta codificació masculina.

13 De fet, la pulcritud corporal és sinònim de puresa espiritual raó per la qual es prescriu rentar-se abans de l’oració i d’entrar a la mesquita (Alcorà, sura 5, versicle 6).

També volem destacar l'ús que diferents dones, amb protagonisme religiós o polític¹⁴, fan del *hiyab*, ja que malgrat no totes les dones que el vesteixen juntament amb algun dels tipus d'indumentària tradicional, com la *gel-laba*¹⁵, comparteixen la filosofia i valors dels moviments islamistes, hi ha un clar aprofitament per part de certs sectors d'aquesta peça, tal como Abdessalam Yassine va confessar al 1987 a Munson (1993: 158).



Nadia Yassine. Fotografia disponible a la seva web:
<http://www.nadiayassine.net/sp/service/whoisshe.htm>

Per exemple, la marroquina Nadia Yassine, filla de l'Abdessalam Yassine, pren cura d'anar sempre perfectament coberta per un *hiyab*, si bé que en la seva juvenesa feia servir samarretes i texans. S'ha de dir que, durant molt de temps, ella ha estat la portantveu oficiosa de *Justícia i Caritat* i la dinamitzadora de diverses activitats islamistes entre les que destaca la contramanifestació que al 12 de març de 2000 es va organitzar a Casablanca per tal d'evitar la profunda reforma del Codi Familiar, *Mudawana*¹⁶. L'antropòleg Munson

14 Nawar (2007: 272) va recollir els estereotips que apareixen relacionats amb les dones àrabo-musulmanes velades als mitjans de comunicació i destacava que als mitjans occidentals aquest fet es repetia per presentar l'estupidesa de la dona àrab. No obstant, afegia "no només existeix la tendència occidental a retratar a la dona àrab com una femina que porta *hiyab*, sinó que existeix la tendència musulmana conservadora a tractar de convertir el *hiyab* en part de la identitat de les dones musulmanes". Nawar (2007: 272) constata aquest fet en els mitjans àrabs: "Els publicistes de televisió d'Àrabia Saudí i de la majoria de països àrabs del Golf tenen que presentar els seus anuncis a les dones àrabs cobertes amb el vel. Més recentment, s'ha posat de moda en alguns canals de televisió introduir dones cobertes amb el *hiyab* com presentadores tal com pot observar-se en Al-Yazira i al canal de notícies saudí Ejbhariya. Pot dir-se que portar o no *hiyab* és una decisió personal, però entre bastidors hem sentit parlar de polítiques de pressions i recompenses destinades a fomentar l'ús del *hiyab* entre les presentadores de televisió i les actrius de cinema àrabs".

15 Es recomana la lectura de A. Vicente (2001: 355-365) per apropar-se a les transformacions de l'indumentària femenina al Marroc.

16 L'Agència France Press es va fer ressó el 10 de desembre de 2000, de la detenció i empresonament domiciliari d'ella i tota la seva família per participar en una manifestació a Rabat.

(1993: 162) es va mostrar premonitori quan narrava la vida de Yassine i explicava: “ell va enviar als seus fills, inclosa la seva famosa filla Nadia, a escoles franceses. (Mentre ell va estar a la presó, Nadia parlava per sí mateixa). Nadia acostumava a vestir samarretes i texans quan era adolescent. Ara, fa servir un mocador sobre el seu cabell i una gel·laba que la cobreix completament menys la seva cara i les seves mans”.

Igual que esmentàvem l'ús del vel per part d'algunes líders religioses, com és el cas de la Yassine, cal esmentar l'ús que es fa de vestir o no el *hijab* entre les dones que participen en els partits polítics: atès que per alguns sectors d'esquerres, molt influïts pels feminismes emancipatoris europeus, el vel ha estat un símbol de submissió de les dones musulmanes¹⁷ al que denominen “patriarcat”, hi ha una tendència a que les dones de partits d'esquerra no el facin servir, tal com s'observa als marroquins Partit del Progrés i del Socialisme o la Unió Socialista de Forces Populars.



Propaganda electoral del PPS

17 Durant molt de temps els feminismes emancipatoris van prendre la filla de Mohamed V, Lalla ‘Aysha, com a model ja que en un discurs a Tànger a finals dels quaranta en el que es va desvelar davant les càmeres i que va tenir un impacte en tot el món àrab va pronunciar aquestes paraules: “la dona marroquina es va mantenir durant molt temps a banda, compren que d’ara endavant ha de contribuir, des de les seves possibilitats, a facilitar la instauració d’aquesta fel·líc era en la que el poble marroquí veurà que es fan realitat tant les seves legítimes aspiracions como les del seu rei” [Daoud (1993: 245)].



Contraportada del *Libération* de l'1-2/9/2007 amb algunes candidates de l'USFP

Aquest posicionament en front al vel femení d'aquests partits polítics, no coincideix amb el d'altres, com el marroquí Istiqlal on s'intenta mantenir un equilibri entre el portar o no el vel, ja que malgrat que part del discurs del partit en el període postcolonial buscava l'autenticitat islàmica en les dones musulmanes, al mateix temps el seu líder, l'Allal al-Fassi, havia escrit un llibre, *La autocrítica*¹⁸, on va defensar la prohibició de la poligínia i la limitació del repudi. Posteriorment, al-Fassi treballaria en la comissió que havia d'examinar el projecte del Codi d'Estatut Personal preparat pel Ministeri de Justícia marroquí que, es convertiria més tard, a la Mudawana (Ktiouet 1996: 128 i Moulay R'chid 1996: 57). En general, al-Fassi ha estat considerat un heroi de l'alliberament de la dona marroquina, opinió que compartiren moltes feministes. Ara bé, malgrat aquest reconeixement, mai va defensar la igualtat dels sexes ja que l'objectiu era recuperar l'Islam com a religió i aplicar les seves fonts en el camp jurídic (Chekroun 1990:57). Està clar, doncs, que la via istiqlaliana ha anat variant fins a l'actualitat i ha matisat el seu discurs al voltant de l'emancipació femenina i l'ús o no del vel.



Extracte de la portada de *L'Opinion* de l'1/9/2007

18 A. al-Fassi (1952) *L'autocrítica* (*Al-Naqd al-dati*, El Caire.

Com es podia preveure, la postura més defensora de l'ús del vel femení per part de les dones polítiques és la del partit islamista Partit Justícia i Desenvolupament, on la pràctica majoria el fa servir quotidianament. El rerefons és òbviament una ideologia sociopolítica basada en els valors islàmics (Aixelà 2008).



Propaganda electoral publicada al diari del partit PJD, *Attajdid*, el 5/9/2007

Ara bé, per comprendre millor tota aquesta controvèrsia sobre l'ús del vel femení es requereix detenir-se en la significació i simbologia de la presentació social del cos femení al Magrib.

3. *La presentació social del cos de les dones al Magrib.*

Segons Chebel (2004), a partir del període colonial i postcolonial la codificació del cos pren força al Magrib: la presentació social del cos es fa rellevant, s'accentuen les normes que el regeixen i s'emfatitzen les prohibicions que l'envolten. La presentació del cos esdevé metàfora de la cultura. Chebel (2004) explica que aquesta situació va ser una reacció a la presència europea: els magribins necessitaven confirmar la seva alteritat per distingir-se dels colonitzadors. Les dones, com veurem, foren les principals protagonistes

en aquest procés d'afirmació identitària col·lectiva ja que el vel femení visualitzaria el grau de musulmaneïtat de les cultures, sent un baròmetre de la "reislamització" obtinguda.

Aquesta importància cabdal de les dones amb hiyab va fer que es convertissin en un dels objectius a transformar pels colonitzadors francesos a Algèria. F. Fanon (1966: 22), autor recuperat pels Estudis Postcoloniais, va posar de relleu com els francesos, en un intent de debilitar l'Islam, triaren les dones per introduir canvis en la societat ocupada. L'estratègia francesa era la següent: "Primer s'intentà l'abordatge de les dones indignes i amb gana. A cada quilo de sèmola distribuïda, s'afegeix una dosi d'indignació contra el vel i el tancament. A la indignació segueixen els consells pràctics. Es convidava a les dones algerianes a jugar 'un paper fonamental, capital' a la transformació del seu destí. Són incitades a rebutjar una sujecció secular i es descriu el paper immens que estan cridades a acomplir. L'administració colonial inverteix sumes importants en aquest combat. Després d'afirmar que la dona representa l'eix de la societat algeriana es despleguen tots els esforços per a controlar-les... En el programa colonialista, la dona està encarregada de la missió històrica de desviar i empènyer l'home algerià. Convertir a la dona, guanyar-la per als valors estrangers, treure-la de la seva situació és a la vegada conquerir un poder real sobre l'home i utilitzar mitjans pràctics i eficaços per destruir la cultura algeriana". Ara bé, malgrat els esforços, la política francesa sobre el *hiyab* fracassaria: "la tenacitat de l'ocupant per eliminar a les dones del seu vel, de convertir-la en una aliada en l'obra de destrucció cultural, reforçà els hàbits tradicionals... A l'ofensiva colonialista sobre el vel, el colonitzat oposa el culte al vel. El que era un element indiferenciat en un conjunt homogeni, adquireix un caràcter de tabú; l'actitud de les algerianes en front el vel s'interpreta com una actitud global en front a l'ocupació estrangera" (Fanon 1966: 31).

L'estudi de Kasriel (1989) pren rellevància en aquesta explicació sobre les repercussions de la presentació social del cos femení. Per a ella, el vestit femení i la cultura funcionen com dos sistemes superposats a les societats musulmanes: el primer és la visualització del segon. Kasriel havia constatat que en una petita comunitat berber de l'Atlas marroquí, la presentació social del cos femení proporcionava una imatge de tradicionalisme a una societat que havia experimentat profunds canvis socials, econòmics, familiars o laborals. El vel era el símbol que permetia silenciar les consciències de qui sabia que la societat s'havia transformat.

La presentació social del cos de les dones al Magrib, també és simptomàtica pels europeus. La imatge de les dones musulmanes a Europa s'empara en un imaginari col·lectiu recreat pels pintors romàntics que desenvoluparen la mirada orientalista (a França destaca Delacroix, i a Espanya Fortuny). En les seves obres, o es veia a les dones vestides amb *haik*, *gel-laba* i *hiyab* o es presentava a les dones nues als serralls. En totes dues

aproximacions, les dones restaven subordinades als homes, bé perquè el vel era símbol de submissió femenina, bé perquè ho era el serrall¹⁹.

Aquestes descripcions pictòriques vingueren avalades pels escrits dels viatgers i exploradors del XIX i principis del XX que posaren de relleu que la situació de les dones en aquests territoris expressava el profund endarreriment cultural d'aquests països. Per exemple, Gatell²⁰ havia destacat que el que més li sorprenia del regne alauí eren els vestits de les dones (la *gel-laba*, el *baik* i el *hiyab*)²¹: “és una cosa bastant desagradable veure a les ciutats a les dones marroquines cobertes per complet des del cap als peus en grans mantons, amb la cara enterament tapada: semblen fantasmes ambulants”²².

Alguns dels prejudicis enunciats al XIX sobre el *hiyab* encara prevalen a l'Europa actual si bé aquesta interpretació del vel femení és només compartida al Magrib per uns sectors molt concrets: sobre tot, una part dels actius dels moviments feministes emancipatoris i un sector dels partits polítics d'esquerra.

De tota manera, i com havia afirmat Burgat (1996: 236), Occident i l'Islam s'han reapropiat del *hiyab*: d'una banda, perquè les dones velades reconstrueixen la identitat àrabo-islàmica, d'altra, perquè el seu ús afavoreix la reafirmació d'una “modernitat” occidental que interpreta aquesta peça com la manera en què l'Islam tracta les seves dones.

A continuació presentem una aproximació als significats i usos dels vels magrebins.

3.1. El *hiyab* magrebí.

Diversos investigadors han estudiat el *hiyab* de manera monogràfica, com Allami (1988), Kasriel (1989), Zouilai (1990), El Guindi (1999), Bargach (2000) o Motahari (2000), i d'altres han fet aportacions claus a la seva anàlisi com Bourdieu (1972), Fanon (1966) i Mernissi (1988). En general, bona part d'aquestes investigacions posen de relleu l'ús més o menys extens del *hiyab* entre les dones i alguns han destacat les pressions socials, polítiques o religioses que existeixen per fomentar-lo.

19 Per una aproximació a la construcció de la imatge dels magrebins a Espanya es pot consultar Martín Corrales (2002).

20 D'altres viatgers i exploradors foren Domènec Badia i Lebligh (1803-5), Estébanez Calderón (1844), Joaquín Gatell (1862), Cristóbal Benítez (1878) i Enrique d'Almonte (1906).

21 Sobre el canvi del *baik* magrebí per la gellaba y el *hiyab* al Marroc Naamane Guessous (1992:28-29) creia que s'havia produït a partir de 1943 amb l'aparició pública que mencionàvem de Lalla Aïcha, la filla de Mohamed V, a on va aparèixer amb el cap descobert i un fulard que li tapava el cabell. En opinió de Naamane-Guessous, des de llavors les dones marroquines van començar a fer servir el fulard anuat al mentó (encara que avui s'anua a la nuca).

22 Gatell, recollit per J. Gavira (1955:75).

Els textos dels viatgers i exploradors esmenten l'ús del vel entre les dones magribines a principis del segle XIX i altres aportacions del XX continuen mostrant l'ús generalitzat d'aquesta peça. De fet, el vel era vestit tant per dones àrabs com per berbers tal com recolliren diferents investigadors al Marroc, Algèria i Tunísia, com són M. Gaudry (1929), G. Laoust-Chantréaux (1990: 60), C. S. Coon (1931) o Bourdieu (1972).

Bourdieu va ser un dels investigadors que més va relacionar dones i vels en una anàlisi integrada en el estudis mediterranis, fent servir els conceptes clau "honor" i "vergonya". Des d'aquest marc teòric, les dones eren vistes com éssers dèbils, impurs i malèfics que podien conduir a la desgràcia del grup familiar amb un mal comportament. En aquesta perspectiva, la virginitat i la fidelitat femenines eren importants: el seu cos era lasciu i temptador, s'havia de cobrir i controlar. De fet, i com veurem, el hiyab que protegia l'honor tribal és anterior al hiyab que visualitza l'Islam del període colonial i postcolonial.

Així per a Bourdieu (1972: 14-69) els berbers algerians de Kabília havien desenvolupat una noció d'honor que classificava i ordenava la societat tribal ja que els agnats havien de defensar a les dones de la seva pròpia condició "la dona, ésser dèbil, impur i malèfic" [Bourdieu (1972: 35)]²³. En aquesta anàlisi de Bourdieu (1972: 37), les dones no tenien honor por sí mateixes: "la dona ha estat sempre 'la filla d'un tal' o 'l'esposa d'un tal', el seu honor es redueix a l'honor del grup dels agnats al qual ella està adjunta. Així, ella ha de vetllar per no alterar en res amb la seva conducta el prestigi i reputació del grup". Per a Bourdieu (1972: 36) la divisió sexual del treball seria una qüestió d'honor ja que per als homes seria deshonorós realitzar activitats atribuïdes a les dones (la casa, el transport de l'aigua i la llenya, etc.), fet que propiciaria el repartiment espacial dels sexes: "l'oposició entre fora i dins... es concentra concretament a la distinció entre l'espai femení, la casa i el seu jardí, lligat per excel·lència al harem (serrall), espai tancat, secret, protegit, a l'abric de les intrusions, i per l'altra banda, l'espai masculí, la thajma'th, vinculat a l'assemblea, la mesquita, el cafè, els camps o el mercat". El món exterior seria així una esfera masculina i, la casa, la femenina. La manera d'evitar les interferències espacials cauria en el fet de que les dones vestissin el *hiyab*. Com veurem a continuació, part d'aquests arguments s'han emprat per explicar la fragmentació sexual de l'espai al Magrib.

23 Molts altres autors es van manifestar en la mateixa línia, com per exemple Tazi (1998: 47) que deia que el vel femení mostraria un sexe femení que havia de ser protegit, que era anònim i abstracte.

El hiyab que fragmenta l'espai.

Les dones marroquines han vingut caracteritzant-se com “cuidadores” de la família²⁴. Les activitats que més s'han primat són les que es relacionen amb els seves tasques de mares i esposes: la seva obligació màxima era la de prendre cura del marit i dels fills²⁵. Aquesta divisió d'activitats vindria acompanyada d'una distribució espacial en els contextos urbans, justificada per la complementarietat entre homes i dones. La construcció de gènere determinaria que els primers fossin protectors i proveïdors de la família, monopolitzant l'espai públic, mentre les dones havien de ser prioritàriament mares i esposes, desenvolupant-se en l'espai privat.

Aquesta distribució teòrica, ha patit nombroses interferències en les pràctiques socials, si bé ha incidit en les societats magribines perquè aquesta era una forma de socialitzar concreta²⁶. En aquesta classificació espacial, característica de les societats àrabo-musulmanes, el vel ha jugat un paper fonamental en la perpetuació del gènere enunciat des de l'Islam: el *hiyab* era l'element que feia visible la distribució espacial dels sexes i que alertava les dones de no fer servir l'espai públic de manera indiscriminada.

Des de sectors feministes emancipatoris i partits d'esquerra s'ha criticat al hiyab, perquè el vel permetia col·lectivitzar les dones, allunyant-les de la seva individualitat: darrera del *hiyab* no hi havia diferències, es trobava tota la comunitat femenina. El vel es constituïa com un mitjà de reterritorialitzar l'espai des de la perspectiva sexual i de crear segments d'espai privat en l'esfera pública.

24 La concepció del cos i la salut hauria de ser analitzada des d'una perspectiva de gènere ja que són les dones qui en moltes ocasions s'ocupen dels temes de salut i malaltia. En les societats rurals prenen cura amb tècniques i mètodes naturals per acurar malalties físiques, somàtiques o psíquiques. En els contextos urbans, es pot accedir al sistema sanitari però es requereix un pagament que no sempre és possible i que empeny a que continuïn aplicant mètodes i tècniques naturals.

25 El cos femení es vincula a la seva capacitat de procrear fet que reforça la importància de la maternitat i que té efectes a l'embaràs (per exemple, el “nen dormit” o *bou mergoud* que se cita a la sura 65, versicle 4), l'avortament (rebutjat socialment), el donar de mamar (que pot allargar-se fins els dos anys) i en l'infantament (sovint a casa a mans d'altres dones) ja que apareixen nombroses pràctiques socials i creences al seu voltant.

26 La socialització del cos s'inicia a la infància i recau en les dones ja que són les que introdueixen al nen i la nena en el coneixement corporal, qui els vesteix, els renta, els cura. Són elles qui els porten als banys públics, *hammam*, setmanalment fins que els nens evidencien la seva curiositat per al cos de les dones, moment en el qual són apartats del món femení i s'incorporen al masculí.

El hiyab polític-religiós, colonial i postcolonial.

El *hiyab* ha estat interpretat de diferents maneres al llarg del segle XX. La multiplicitat de sentits que s'han enunciat variaven segons les ideologies i els col·lectius que els articulaven, ambdós vinculats a un context històric vertebrat per l'abans i el després de l'ocupació colonial.

Així, el vel fou durant el colonialisme un mecanisme de resistència cultural per a unes societats del Magrib que se sentien permanentment agredides per l'ocupació europea (Adelkhah 1996: 217). I si bé és cert que el *hiyab* s'utilitzava per protegir l'honor del grup, per la rígida divisió espacial dels sexes i per la pròpia conceptualització de gènere musulmana, col·laborà en la testarrudesca del seu ús que, els colonitzadors, volguessin desvelar a les dones, pensant que així l'occidentalització dels països musulmans seria, per fi, evident. Per això, el *hiyab* de les dones anava a representar una colònia cultural pròpia immersa en la colònia territorial imposada. Les dones anaven a ajudar als homes a reconstruir una cultura ocupada²⁷. Como va dir J. Berque, elles representaven “una tropa de reserva de la nacionalitat” (recuperat per M. Boughali 1995: 95); “la dona és l'últim refugi de la seva autonomia, de la seva supervivència”, és la “conservadora del immemorial” (recuperat per M. Boughali 1995: 100-101).

Aquesta simbolització del *hiyab* ha estat recuperada a l'actualitat ja que aquesta peça, que havia estat simultàniament símbol d'identitat amenaçada i prova d'autenticitat islàmica, s'ha convertit en un dels grans baluards dels líders islamistes i en una peça clau d'afirmació identitària dels musulmans a Europa.

El hiyab de lluita i denúncia.

El vel ha estat una estratègia de reivindicació social. Els primers moviments de dones marroquines no estructurats que van configurar-se com a reacció a la presència colonial hispano-francesa de finals dels quaranta i principis dels cinquanta (menys al Rif, que s'inicien als anys vint), eren grups de dones que lluitaren juntament amb els homes per la independència, i que utilitzaren el vel com a mètode de reivindicació sociopolítica. Per exemple, cal recordar la manifestació femenina per adherir-se al rebuig

27 Ara bé, no tothom ha coincidit amb aquesta anàlisi. Allami (1988: 13) comprenia l'important paper del vel a Algèria durant la colonització i la guerra de la independència, però defensava la vessant positiva de les intencions franceses: el mon femení era l'última colònia de l'home i desvelar les dones era tirar avall les barreres entre els sexes. Per a ella s'havia de passar de la república dels cosins (significant el paper preponderant del parentiu) a la dels ciutadans (assenyalant la substitució de l'estructura familiar per l'Estat) [Allami (1988: 35)].

per l'exili del soldà Mohamed V amb un vel negre: "la seva adopció responia al desig de pressionar simbòlicament a l'ocupant... d'utilitzar els seus propis símbols"²⁸.

Fanon (1966) també relatà la participació de les dones algerianes a la lluita per la independència. Ens explicà com les dones passaven bombes, mapes, armes, menjar, etc, sota les seves gel·labes, amagades en un *hiyab* que els garantia l'anonimat. Quan l'estratègia va ser descoberta pels militars francesos es va començar a detenir, empresonar i torturar a moltes dones pel simple fet que anaven vestides amb les robes tradicionals. Però tampoc llavors les dones vacil·larien: van començar a vestir-se com europees, amb els cabells descoberts, per tal de poder continuar la seva tasca. Novament, els francesos descobriren l'engany i davant del dubte si les dones estaven col·laborant amb la resistència, poc abans de la fi de la guerra donaren ordres d'arrestar a tota dona sospitosa que anés per l'espai públic, tant si anava vestida a l'europea o a l'algeriana.

El hiyab reapropiat per les dones.

Com hem anat explicat, el *hiyab* ha simbolitzat la conciliació de tots els musulmans amb la seva pròpia identitat, així com un clar missatge als europeus de quina era l'opció sociopolítica triada per molts ciutadans. L'ús que moltes dones han fet del vel s'ha de lligar amb la seva particular ocupació de l'espai públic ja que amb el seu ús han accedit a una esfera que els permet treballar, mobilitzar-se, manifestar-se, relacionar-se i redefinir el seu gènere mitjançant noves pràctiques socials.

El vel ha estat especialment útil per aquelles dones d'estrats socials menys afavorits que tenien dificultats per fer servir l'espai públic per les estrictes prescripcions paternes o maritals. Certament, com va senyalar la Laoust-Chantréaux als anys 30 a Algèria, el vel per a les dones berbers assegurava la mobilitat espacial "si la dona no està velada, la seva llibertat d'acció és de fet més aparent que real i sempre amb uns límits geogràfics força restringits" (Laoust-Chantréaux 1990: 254).

És per això que el *hiyab* actual té una gran pluralitat de sentits ja que conjuga passat i present. El vel, avui, és una expressió individual en un context ambigu ja que representa l'opció personal enfront a una pretesa realitat dicotòmica: "ell constitueix un compromís entre les normes islàmiques i les exigències de la vida moderna" (Ferchiou 1996: 137). La decisió de portar-lo pot ser resultat de la pressió familiar, marital i social o d'un discurs implícit de classe social²⁹. No obstant, el vel no és només manifestació individual o esbós

28 F. Fanon (1966:20).

29 M. Kasriel (1989). En la mateixa línia ha treballat a l'Orient Mitjà Webster (1984) destacant qüestions d'estatus, de divisió laboral, de dependència, de distància social o de moral.

de la identitat de gènere: ens està mostrant i definint el tipus de societat en la qual es contextualitza.

Molts han parlat de què la “imposició” del vel ha suposat un segregacionisme sexual que ha tergiversat el potencial femení, ja que les dones quedaven controlades i anul·lades en l'esfera pública. No obstant, la lectura de què el vel és un mecanisme de control femení ha estat qüestionat per la reinterpretació i negociació d'una part de les pròpies dones, ja que moltes el fan servir per accedir a la seva feina i evitar tensions maritals. És un sistema que permet la incursió al món exterior, una peça que assegura l'aprovació de les societats magribines per poder materialitzar objectius propis³⁰. De fet, Mernissi (1975: 122-123) l'estudiava també com estratègia femenina que facilitava la integració en contextos urbans: “... aquest fenomen [l'ús voluntari del vel de les dones berbers] pot ser ràpidament interpretat si un recorda que per a les dones que viuen en la societat rural, recent arribades a una ciutat, el vel és un signe de mobilitat, l'expressió del seu nou estatus de ciutadana”. I és que per algunes dones el vel era un signe de mobilitat i expressió del seu nou estatus de ciutadanes.

L'ús actual del hiyab.

Les societats magribines estan en procés de transformació, fet que afecta a les percepcions sobre l'ús del hiyab. Al cas marroquí, i malgrat les diferències entre l'enquesta d'Adam, de 1961³¹, i la realitzada al 1995 per Bourquia, El Ayadi, Harras i Rachik (2000), avui dia no existeix el relatiu rebuig al *hiyab* que es manifestava als anys seixanta. Bourquia (2000: 52), en aquest estudi sobre joves i valors religiosos, ens va mostrar com el 58'3% dels joves estava a favor de l'ús del *hiyab*. Per sexes, les joves eren les que més el defensaven amb el 60'8%, a diferència del 54'8% d'ells. Només es mostrava en contra un 9'6%, que vist per sexes, el 13'6% corresponia a nois i el 6'7% a noies. Segons les dades de Rachik (2000: 254n), el 63% dels enquestats manifestaren que les seves esposes vestien a l'europea i que només el 16% portava el *hiyab*³². En el cas de Tunísia, Ferchiou (1996: 15) va explicar que, al 1994, només una tercera part de les dones feien servir el *hiyab* i que ho feien per recolzar la ideologia islamista.

Potser aquests alts percentatges de joves que defensen l'ús del vel, assenyalen que per una part de les societats magribines el *hiyab* esbossa una opció personal / col·lectiva

30 F. Burgat (1996: 235), B. Etienne (1987: 105-106).

31 André Adam (1963) *Une enquête auprès de la jeunesse musulmane du Maroc*, Aix-En-Provence: Publications des Annales de la Faculté des Lettres.

32 Esmentar també la recerca sobre joves al Marroc de Mounia Bennani-Chraïbi (1994) *Soumis et rebelles. Les jeunes au Maroc*, Paris: CNRS.

de futur sociopolític, un símbol d'afirmació identitària sobre tot en temps on l'Islam és qüestionat internacionalment, i un mitjà d'alliberament per a un sector de dones amb problemes de mobilitat per l'espai públic.

4. *Cos i cultura. Conclusions.*

Els treballs de Chebel, Marin i Kasriel ens porten a considerar la presentació social del cos com a mètode de visualització de l'Islam, identificació que també s'ha produït a Occident: barbes i vels, acompanyats de certes vestimentes, s'han convertit en un símbol d'islamisme polític i en una afirmació identitària d'homes i dones musulmanes a Europa.

Les dones, vistes a través del *hiyab*, permeten unificar la percepció que Europa té del Magrib: amb el vel les realitats es precisen, s'ordenen, tant per a musulmans com per a europeus. Precisament, perquè a Europa es comença a ser conscient d'aquests fets, el vel femení incomoda en aquest continent perquè el vesteixen dones amb estudis, amb feina fixa, solteres o casades, amb o sense nacionalitat europea. Cal dir també que el vel ha estat un dels eixos a partir dels quals els investigadors s'han aproximat a la situació de les dones en els contextos islàmics en una anàlisi que ha fet una interpretació molt negativa de la seva quotidianitat. Certament les dones tenen moltes problemàtiques (estabilitat en l'economia formal, situació de desemparança en cas de divorci o que l'índex d'analfabetisme sigui encara alt), però no està clar que el *hiyab* sigui el problema més urgent, o que, fins i tot, sigui un veritable problema per a moltes d'elles.

Le Breton (2002: 32) va assenyalar que “en les societats que encara segueixen sent relativament tradicionals i comunitàries, el ‘cos’ és l'element que lliga l'energia col·lectiva. A través d'ell, cada home està inclòs al grup...”. Aquesta perspectiva ens és útil per analitzar la relació entre cos i cultura al Magrib perquè, com hem vist, la presentació social del cos femení ha estat una resposta col·lectiva a la colonització, però també una afirmació identitària específica que ha estat capaç de fusionar el retorn a l'autenticitat del període postcolonial amb la dimensió globalitzada que avui té l'Islam.

Velar, desvelar, re-velar són fets que apunten posicionaments individuals i col·lectius en les dinàmiques socioculturals musulmanes. En aquest entramat, la presentació social del cos dels homes, si bé no té les mateixes implicacions i repercussions sociohistòriques que el *hiyab* femení, ve a confirmar que l'adopció d'una presentació social del cos concreta, permet fer visibles compromisos religiosos, socioculturals i de gènere, que traspassen l'aparença individual. Potser l'objectiu final de totes dues presentacions del cos sigui mostrar les especificitats d'una comunitat imaginada que s'ha construït des dels valors musulmans.

Bibliografia

- ADELKHAH, Fariba (1996) *La revolución bajo el velo. Mujer iraní y régimen Islamista*, Barcelona: Ediciones Bellaterra (1a. ed.: 1991).
- AIXELÀ, Yolanda (1999) "Mujeres, espacio público y hiyab. Una reinterpretación del velo en Marruecos", a Nash, de la Pascua, Espigado (eds.) *Pautas históricas de sociabilidad femenina*, Cádiz: Universidad de Cádiz, pp.151-161.
- AIXELÀ, Yolanda (2000) "Espai i Gènere al Magrib", a Provansal (ed.) *Espacio y territorio: miradas antropológicas*, Barcelona: Universidad de Barcelona, pp.64-74.
- AIXELÀ, Yolanda (2002) "Descubriendo velos políticos. Discursos de género e Islam en Marruecos", a Ramírez i López (eds.), *Antropología y antropólogos en Marruecos. Homenaje a David M. Hart*, Barcelona: Bellaterra, pp.485-498.
- AIXELÀ, Yolanda (2006) "Islam and Women; Europe and Islam: Mirror play", *Transfer. Journal of Contemporary Culture* 1, pp.67-76.
- AIXELÀ, Yolanda (2008) "Posicionamientos políticos sobre el género en el Marruecos actual", a Liliana Suárez, Emma Martín i Rosalba Hernández (Coords.), *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas. XI Congreso de Antropología*, Donostia: Ed. Ankulegi, pp.173-190.
- AL-HIBRI, Azizah (1982) "A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Ever Get into the Mess?", *Women's Studies International Forum* 5/2, pp.207-219.
- ALLAMI, Noria (1988) *Voilées, dévoilées. Être femme dans le monde arabe*, París: L'Harmattan.
- BARGACH, Mohamed (2000) *La femme sans voile dans l'histoire du Maroc*, Rabat: Editions Maghrébines,.
- BENRADI, Malika (1999) "El dret de família al Marroc i el seu impacte sobre l'estatut jurídic de les dones", a Roque (ed.), *Dona i migració a la Mediterrània Occidental*, Barcelona: Proa /ICM, pp.79-109.
- BENSALAMA, Fethi (1998) "Le voile de l'islam", *Cahiers Intersignes* 11-12, pp.59-72.
- BOUGHALI, Mohamed (1974) *La représentation de l'espace chez le marocain illettré*, Casablanca: Afrique Orient.
- BOURDIEU, Pierre (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Geneva: Librairie Droz.
- BOURQIA, Rahma (2000) "Les jeunes et l'expression religieuse: strategie de l'ambivalence", a Bourquia, El Ayadi, Harras i Rachik (ed.), *Les jeunes et les valeurs religieuses*, Casablanca: Eddif, pp.27-85.
- BURGAT, François (1996) *El islamismo cara a cara*, Barcelona: Edicions Bellaterra. (1a. ed.:1995).

- COON, Carleton Stevens (1931) *Tribes of the Rif*, Cambridge: Peabody Museum of Harvard University. Colección Harvard African Studies, vol IX.
- CHEBEL, Malek (2004) *Le Corps a l'Islam*, París: PUF (1a. ed.: 1984).
- CHEKROUN, Mohamed (1990) *Jeux et enjeux culturels au Maroc*, Rabat: Ed. Okad.
- DAOUD, Zakya (1993) *Féminisme et politique au Maghreb*, París: Eddif.
- EL AYADI, Mohammed (2000) "La jeunesse et l'islam, tentative d'analyse d'un habitus religieux cultive", a Bourquia, El Ayadi, Harras i Rachik (ed.), *Les jeunes et les valeurs religieuses*, Casablanca: Eddif, pp.87-165.
- EL HARRAS, Mokhtar (2000) "Famille et jeunesse estudiantine: aspirations et enjeux de pouvoir", a Bourquia, El Ayadi, Harras i Rachik (ed.), *Les jeunes et les valeurs religieuses*, Casablanca: Eddif, pp.167-216. *El Coran* (1980) Barcelona: Plaza & Janes (Traducció de Juan Vernet).
- ETIENNE, Bruno (1987) *L'Islamisme radical*, París: Hachette.
- FANON, Frantz (1966) *Sociología de una revolución*, México: Era.
- FERCHIOU, Sophie (1996) "Feministe d'état en Tunisie. Ideologie dominante et resistance féminine" a VVAA (ed.), *Femmes, culture et société au Maghreb. Femmes, pouvoir politique et développement*, Casablanca: Afrique-Orient, Vol II, pp.119-140.
- FIERRO, M. i GARCÍA FITZ, F. (eds.) (2008) *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- GAUDRY, Mathéa (1929) *La femme Chaouiia de l'Aurès. Étude de Sociologie Berbère*, París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- GAVIRA, J. (1949) *El viajero español por Marruecos D. Joaquin Gatell (el Kaid Ismail)*, Madrid: Instituto de Estudios Africanos. *Hadith de Sabih Al-Bujâri*. Versió resumida disponible a: <http://www.islamhouse.com> (Web consultada l'11/11/2008).
- KASRIEL, Michelle (1989) *Libres femmes du Haut-Atlas?*, París: L'Harmattan.
- KASRIEL, Michelle (1990) "Le vetement comme langage", a VVAA (ed.) *Femmes du Maghreb au present*, París: Centre National Du Recherche Scientifique, pp. 175-191.
- LAOUST-CHANTREAUX, Germaine (1990) *Kabylie cote femmes. La vie féminin à Ait Hichem 1937-1939*, París: Edisud.
- LE BRETON, David (2002) *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, (primera edició a 1992). *Les commandements du Prophète. Un ouvrage d'Hadiths recueillis par Fouad Chaker* (1991) El Caire: Librairie Al-Torath al-Islami (Traducció de Samir 'Elouane).
- MARIN, Manuela (2001) "Signos visuales de la identidad andalusí" a M. MARIN (ed.), *Tejer y vestir: de la Antigüedad al Islam*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp.137-180.

- MARTÍN CORRALES, Eloy (2002) *La imagen del magrebí en España*, Barcelona: Bellaterra.
- MARTIN MUÑOZ, Gema (1999) *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Bellaterra: Barcelona.
- MATEO DIESTE, Josep Lluís (2010) *Salud y ritual en Marruecos. Concepciones del cuerpo y prácticas de curación*, Barcelona: Bellaterra.
- MERNISSI, Fátima (1975) *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, Cambridge: Schenkman Publishing Company.
- MERNISSI, Fátima (1988) *Chabrazad n'est pas marocaine*, Casablanca: Le fennec.
- MUNSON, Henry, Jr. (1993) *Religion and power in Morocco*, New Haven and London: Yale University Press.
- NAAMANE GUESSOUS, Soumaya (1992) *Au-delà de tout pudeur. La sexualité féminine au Maroc*, Casablanca: EDDIF.
- NAAMANE GUESSOUS, Soumaya (2000) *Printemps et automne sexuels. Puberté, ménopause, andropause au Maroc*, Casablanca: Eddif.
- NAWAR, Ibrahim (2007) "Portraying women in the Western and Arab Media, General Remarks", *Quaderns de la Mediterrània* 8, pp. 95-98.
- RACHIK, Hassan (2000) "Jeunes et tolerance", a Bourquia, El Ayadi, Harras i Rachik (ed.), *Les jeunes et les valeurs religieuses*, Casablanca: Eddif, pp. 217-233.
- TAZI, Nadia (1998) "Le désert perpétuel. Visages de la virilité au Maghreb", *Cahiers Intersignes* 11-12, pp.27-58.
- TOTTOLI, R. (2001) "Tradizioni islamiche sull'uso di tessuti e vestiti" a M. Marin (ed.) *Tejer y vestir: de la Antigüedad al Islam*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp.43-71.
- TOZY, Mohamed (1999) *Monarchie et Islam politique au Maroc*, París: Presses de Sciences Po. (Trad. Cast., *Monarquía e islam político en Marruecos*, Barcelona: Bellaterra, 1999).
- VICENTE, T. (2001) "Imágenes marroquíes: el vestido femenino como factor constructor de identidad" a M. Marin (ed.), *Tejer y vestir: de la Antigüedad al Islam*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp.355-365.
- WEBSTER, Sheila K. (1984) "Harim and Hijab: Seclusive and Exclusive Aspects of Traditional Muslim Dwelling and Dress", *Women's Studies International Forum* 7/4, pp.251-257.
- ZEGHAL, Malika (2006) *Islam e islamismo en Marruecos*, Barcelona: Bellaterra.

Resum

Aquest article té com a objectiu aproximar-se a la presentació social del cos dels magribins. En el text es plantegen dos eixos d'anàlisi enunciat des d'una perspectiva de gènere: 1) la relació entre cos i cultura, atenent a la rellevància que va tenir la presentació social del cos en el període colonial i postcolonial en un afany per distingir-se dels colonitzadors; 2) els cossos femenins i la representació col·lectiva, analitzant el paper de guardianes de la identitat col·lectiva musulmana de les dones a través de l'ús del hiyab. Aquests aspectes es revisaran a través d'algunes de les claus que permeten una millor comprensió de la concepció del cos en el Magrib: a) Islam, gènere i cos; b) Islam, religió i cos; c) Islam, dret i cos; d) Islam, espai i cos.

Abstract

The aim of this article is to shed light on the social presentation of the body among North Africans. The analysis is developed along two axes from a gender perspective: 1) the relationship between body and culture, concretely the ways in which North Africans used the social presentation of the body during the colonial and postcolonial period as a way of distinguishing themselves from the colonizers; and 2) female bodies and their collective representation, specifically the role of women as guardians of collective identity through use of the hijab. These aspects are considered not only in relation to Islam but also to other cultural domains of gender, religious practices, law and space in order to develop a more nuanced understanding of North African conceptions of the body.