

Xavier Capilla Mendía

**EL VEL ISLÀMIC COM A CONFLICTE
MULTICULTURAL I LA RESPOSTA DEL
TRIBUNAL EUROPEU DE DRETS HUMANS**

TREBALL DE FI DE GRAU

Dirigit pel Dr. Mario Ruiz Sanz

Grau de Dret



UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

**Tarragona
2014**

“At a time when the territorial borders between the great civilisations are fading away, mental borders are being reinvented to give a second life to the ghosts of lost civilisations: multiculturalisms, minority groups, clash or dialogue of civilisations, communitarianisation, and so on [...].”

— Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*

ÍNDEX DE CONTINGUTS.....	5
RELACIÓ D'ABREVIATURES.....	7
INTRODUCCIÓ.....	9
 PART I: EL MARC DELS CONFLICTES MULTICULTURALS.....	13
1.- LA CULTURA COM A ELEMENT BASE: CONCEPTE I ELEMENTS PRINCIPALS ...	13
1.2.- El concepte bàsic de cultura i els seus elements	14
1.3.- Relació entre cultures i el Dret. Etnocentrisme i racisme <i>cultural</i>	18
2.- ELS ELEMENTS CONFLICTUALS.....	27
2.1.- Què hem d'entendre com a conflicte i com es dona entre cultures	27
2.2.- La percepció i posicionament de les parts en el conflicte multicultural.	28
3.- ELS CONFLICTES MULTICULTURALS: CONCLUSIONS GENERALS	33
 PART II: EL VEL ISLÀMIC COM A ELEMENT DE CONFLICTE MULTICULTURAL.....	35
1.- CONSIDERACIONS DEL VEL ISLÀMIC COM A ELEMENT DE XOC CULTURAL ..	35
1.1.- Connexions entre la teoria dels conflictes multiculturals i l'islam a Occident	35
1.2.- Situació a Europa: dades i breus referències a la seva població	37
1.3.- Succintes reflexions sobre la situació a Espanya	40
2.- EL VEL COM A ELEMENT CULTURAL D'IDENTITAT	44
2.1.- Conceptualització i definició del vel islàmic. Tipologia i característiques.....	44
2.1.1.- La complexitat del terme. Bases per a la conceptualització del vel islàmic	44
2.1.2.- Principals variants del vel. Tipologia més estesa.....	50
2.2.- Simbologia i identitat. Valoració cultural del vel	54
 PART III: TRACTAMENT JURISPRUDENCIAL DEL VEL A EUROPA. EL TRIBUNAL EUROPEU DE DRETS HUMANS I LA SEVA DOCTRINA.....	65
1.- LES BASES D'ACTUACIÓ DEL TEDH. LA NORMATIVA I LA SEVA CONCEPTUALITZACIÓ	65
1.1.- Base normativa i estructuració.....	65
1.2.- Doctrina general del TEDH i els requisits de l'article 9.2	67

2.- EL VEL ISLÀMIC AL TEDH: LA LLIBERTAT RELIGIOSA, LES MANIFESTACIONS PÚBLIQUES I ELS CONFLICTES JURÍDICS.....	69
2.1.- El vel islàmic a l'educació pública	70
2.1.2.- El vel en l'alumnat	70
2.1.2.- El vel en el professorat.....	76
2.3.- Conflictes en el sector polític i altres relacions amb els poders públics	80
2.4.- Reflexions finals sobre la doctrina establerta pel TEDH.....	82
 CONCLUSIONS SOBRE EL VEL ISLÀMIC I LA CONFLICTIVITAT MULTICULTURAL.....	85
1.- CONSIDERACIONS SOBRE LA POSTURA DEL TRIBUNAL EUROPEU DE DRETS HUMANS	85
2.- CONSIDERACIONS SOBRE ELS ASPECTES DEL XOC CULTURAL I LES CONCEPCIONS SOCIALS	90
 BIBLIOGRAFIA I WEBGRAFIA.....	95
1.- BIBLIOGRAFIA EMPRADA.....	95
2.- WEBGRAFIA.....	100
 ANNEXOS.....	101
ANNEX 1.- JURISPRUDÈNCIA EMPRADA.....	101
Sentències del Tribunal Europeu de Drets Humans.....	101
Decisions del Tribunal Europeu de Drets Humans	102
Altres sentències emprades.....	102

RELACIÓ D'ABREVIATURES

Ap.	<i>Application</i> , equivalent al terme <i>demanda</i> davant del TEDH
c.	<i>Contra</i> (als originals anglesos equival a <i>v.</i> ; als francesos <i>c.</i>)
CE	Consell d'Europa
CEDH	Conveni Europeu per a la Protecció dels Drets Humans i de les Llibertats Fonamentals, adoptat pel Consell d'Europa el 4 de novembre de 1950 a Roma
CMCE	Comitè de Ministres del Consell d'Europa
DUDH	Declaració Universal dels Drets Humans, aprovada per l'Assemblea General de les Nacions Unides el 10 de desembre de 1948 a París
<i>Et al.</i>	<i>I d'altres</i> (ús en referències a peu de pàgines i SSTEDH)
GS	Gran Sala del Tribunal Europeu de Drets Humans
ONU	Organització de les Nacions Unides
PACE	Assemblea Parlamentària del Consell d'Europa, sigles en anglès
Pàg.	Pàgina
PC	Ple del TEDH, per les sigles en anglès
Pp.	Pàgines
RAE	Real Academia de la Lengua Española
STEDH	Sentència del Tribunal Europeu de Drets Humans
STS	Sentència del Tribunal Suprem d'Espanya
TEDH	Tribunal Europeu de Drets Humans
TJUE	Tribunal de Justícia de la Unió Europea
UE	Unió Europea

INTRODUCCIÓ

Les realitats canvien, i a nivell social les interaccions entre una amalgama de factors i agents és innegable. Amb les transformacions produïdes arreu del món durant el segle XX, se'ns ha presentat un segle XXI que ha de respondre a unes situacions a les quals Europa no està encara habituada i no hi ha hagut uns progressos en el debat sobre el que representen aquestes noves realitats socials que realment hagin establert unes pautes comunes mínimes de respecte i progrés.

El vel islàmic no és una excepció.

La problemàtica creixent de la presència pública del vel islàmic en la nostra realitat social no ha estat encarada, fins avui, amb una estructuració general per part de normativa estatal, però això no implica que no s'hagi produït en indrets tant a nivell intern, com molts municipis catalans, com a nivell de proximitat europea, com França, Alemanya o Gran Bretanya. Aquests països han aplicat principis i solucions diferents entre sí, algunes més pluralistes, com Gran Bretanya¹, però n'hi ha d'altres on la tònica es la contrària, volent amagar una imatge religiosa i constrenyent-la a l'espai privat, com succeeix amb França o Turquia, especialment pel que fa a l'islam. En aquest marc, Espanya és un país on la situació encara es troba en una fase primerenca doncs, tot i que en la pràctica hi hagi debats, hi hagi moviment dins la doctrina especialitzada i hi hagi hagut moviments dintre de la jurisprudència, sobretot a nivell de diversos Tribunals Superiors de Justícia, no s'han produït vertaders moviments que hagin tingut un impacte de tanta envergadura com ha succeït en els països esmentats, llevat d'una moció que presentà el PP l'any 2010 al Senat i que va ésser aprovada gràcies al suport *in extremis* de CiU, advocant per una prohibició del vel integral en tots els espais públics, d'acord amb les tendències que es marcava França, per exemple, i que s'analitzarà en aquest treball per a observar quines bases hi ha per a tals mesures.

El que interessa, ara per ara, és que Espanya –i també, dins del marc actual i emprant les seves capacitats, Catalunya i els ens municipals- pot formar un camí a seguir amb una repercussió exemplificador que podria servir com a base per a un model que aspiri a donar resposta a les inquietuds socials que esdevindran amb aquest nou mil·lenni. Tanmateix,

¹ Una de les mesures que agafà més ressò mediàtic fou la possibilitat de que les agents dels cossos policials poguessin dur el vel islàmic durant les seves tasques, sent la pionera Rukshana Begum, d'origen bengalí, membre del cos policial de Cambridge. Curiosament, un altre país que mantingué debat sobre aquesta possibilitat fou Noruega, tot i que aquests principis multiculturals no estan, com es veurà, tan ben implantats.

per a poder aspirar a transformar els girs actuals que tendeixen tant al radicalisme *laïcista* com religió, hem de saber conceptualitzar en quina situació ens trobem, i aquesta és la principal aspiració d'aquest estudi i el condicionant dels mètodes i estructures triades.

Primer de tot, hem d'observar què són els conflictes multiculturals partint de la base del propi terme de *cultura*, la seva fonamentació, la seva plasmació en la realitat i la simbologia que poden tindre els mil i un matisos que expressa la societat. Arran del pluralisme cultural que esdevé de forma dinàmica i lògica amb el contacte globalitzat, és normal que apareguin una sèrie de conflictes, sobretot quan els punts de partida i de valoració són oposats.

I el vel, de nou, no és una excepció.

Això comporta que, a nivell metodològic hem d'apreciar, arribats a aquest punt, què és el vel, quin significat té i què hem d'observar per a poder valorar exactament quina incidència tindran les possibles polítiques a prendre –així com les que ja s'han pres a d'altres països del nostre entorn–, doncs en l'àmbit del dret no tot és vàlid, i les situacions o tendències que es donen en la societat no tenen per què correlacionar-se amb una capacitat d'acció mitjançant el nostre ordenament. Un exemple clar, tot i que dràstic, del que intento expressar és que a nivell social i demogràfic és perfectament usual que es produeixin establiments de certes comunitats en llocs concrets –afores de les grans ciutats, o cascs antics, per exemple–, però el dret no pot entrar a regular per a que es produeixi aquesta possibilitat, doncs atemptaria contra una pluralitat de drets –llibertat per a escollir on residir, no discriminació, etc.– i no respondria a la imperiosa necessitat de respectar les particularitats de cada comunitat cultural i de les pròpies necessitats de l'individu que, en un context determinat, aspira –legítimament– a aconseguir un desenvolupament lliure i sense coaccions.

Tanmateix, com es veurà amb l'anàlisi del concepte de vel o *hijab*, observarem com hi ha hagut un fortíssim predomini masculí al llarg de tota la història de l'islam, i la submissió de la dona ha estat, i és avui dia, inqüestionable en molts sentits. En aquest sentit, és innegable que s'ha de seguir lluitant per a trencar les barreres entre sexes i permetre que les dones aconseguixin un estatus autènticament equivalent i que respecti llurs capacitats, però sense perdre el punt de vista respecte la capacitat de decidir sobre una mateixa: els col·lectius donen raó i simbologia a les plasmacions materials, denoten d'un corpus ideal al que té una conceptualització real, i en aquest sentit no podem establir prejudicis contra el vel i les seves plasmacions diferenciades sense escoltar l'opinió de

qui l'empra. En un marc on s'han d'escoltar, doncs, tantes veus i opinions, és imprescindible remetre'ns a la normativa bàsica que regula les llibertats i drets a l'Europa actual, el Conveni Europeu de Drets Humans (CEDH) i, sobretot, la defensa que se n'ha fet de la seva interpretació per part del Tribunal Europeu de Drets Humans (TEDH). Aquesta institució, que representa una amalgama de cultures, pensaments i variacions d'ordenaments jurídics, suposa un escenari perfecte per la inclusió de punts de vista en el seu sí, que alhora es compagina per una regionalització dels drets humans, atorgant un tot característic de la visió compartida per uns sistemes jurídics relativament propers.

Ens trobem doncs, en un treball que s'estructura en tres parts –definició dels conflictes multiculturals, que agafa tesis bàsicament sociològiques, definició del vel islàmic en les vessants material i simbòlica i la jurisprudència del TEDH- que segueix un únic objectiu: observar si de la realitat complexa, mal·leable i difosa en molts sentits, hem pogut arribar al màxim intèrpret dels drets humans al nostre continent amb una consciència d'aquesta complexitat, o si bé hem acabat amb una visió simplista i que aniquila tota defensa de la multiculturalitat i les relacions en els espais públics.

Per contra, si en aquestes tres parts es segueix una via que va des de les tesis sociològiques a les específiques de la resposta del dret i la jurisprudència, per a observar si apliquem tal varietat, en les conclusions l'estructura metodològica s'inverteix, doncs s'obeeix a una necessitat encara més imperiosa: la vinculació que crea la jurisprudència del Tribunal és inqüestionable –no en un sentit de *precedents* anglosaxons, sinó més de rellevància- i de gran impacte social per a centenars de milions de persones, i les idees plasmades en les seves sentències poden tindre darrere visions antagòniques a la defensa de la multiculturalitat que es pregona des del Consell d'Europa i del propi Tribunal, entrant en una perillosa contradicció i, en alguns aspectes, una inseguretat jurídica molt qüestionable, podent fregar tesis excloents i, fins i tot, que ocultin una tendència xenòfoba.

En un marc occidental, a més, on tant de pes ha tingut el cristianisme com a religió, no podem oblidar la nostra pròpia relació amb el vel ni les connotacions misògines arrelades, com veiem –entre d'altres- a la Primera Carta de Pau als Corintis, 11; 5-7:

“Mas toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, deshonra su cabeza y es lo mismo que si estuviera rapada...El hombre, por el contrario, no debe cubrirse la cabeza, porque es imagen y gloria de Dios; más la mujer es gloria del varón.”

PART I: EL MARC DELS CONFLICTES MULTICULTURALS

1.- LA CULTURA COM A ELEMENT BASE: CONCEPTE I ELEMENTS PRINCIPALS

1.1.- La necessitat de definir *cultura* i *conflicte* per separat per a assolir un terme compost complet

És possible que, en cert sentit, aquesta necessitat de definir sigui completament buida per a una persona qualsevol en una situació informal, on podria identificar el tema d'aquest estudi com a conflicte cultural, multicultural o bé qualsevol de les estructures més o menys similars que aglutinen les principals idees que aquests termes aporten a una realitat social que no es pot obviar en el segle XXI.

Però no estem en un àmbit informal, i la necessitat de realitzar un estudi amb una finalitat enfocada a l'eficàcia de la tècnica jurídica implica partir d'una base que es correspongui amb uns conceptes sòlids i estables, per molt que -per descomptat- hi hagi zones de debat que, en la mesura del possible, s'obviaran, per a poder establir amb claredat el centre del treball i dirimir sobre aquelles qüestions que l'afectin directament.

Establerta aqueixa necessitat, cal perfilar la doble vessant i infinites ramificacions subsumides que engloben aquests dos conceptes.

Per una banda, trobem el terme ***cultura*** -o, de forma més acurada, *multicultural*-, la qual és possiblement la que és més general i difusa, però no per això més difícil de dominar, doncs la definició -com veurem- no és pas un trencadís irresoluble però que sí exigeix que es tracti amb cautela, doncs la seva voluptuositat pot fer caure en enganys terminològics que entrebancarien el camí d'aquest anàlisi i, tenint en compte que és l'element clau per a poder establir que hi ha un conflicte, comportaria una impossibilitat per a observar de forma adequada la finalitat d'aquest estudi.

En segon lloc trobem, tot i que sigui el primer terme que apareix el títol d'aquest apartat, el de ***conflicte***. L'estudi d'aquest element es deriva del primer doncs, si s'ha dit que aquell és la base per a que hi hagi el conflicte, és l'element vers el qual hi ha un xoc amb un altre, aquest ha de ser analitzat un cop es tingui una base suficient per a dirimir quan es produeix aquest conflicte, com es produeix i quins són els elements clau d'un conflicte multicultural, ja que en una societat on cada cop més es trobem diverses corrents culturals

en comunió i amb una predisposició creixent a tensions en aquests àmbits, és necessari comptar amb les eines per a poder establir una comunió racional i dialogada per a focalitzar les problemàtiques, sobretot en el camp del Dret.

1.2.- El concepte bàsic de cultura i els seus elements

Ben és cert que en l'actualitat, donada la profusa difusió d'informació i coneixements que pateix la nostra societat, així com en l'àmbit occidental en general, la majoria de persones té una facilitat sense precedents per a accedir a informació de tot tipus i a nivell planetari. Això no pot passar sense tindre una afectació en la cultura, doncs és precisament un camp de la societat on la dinàmica de les interaccions socials esdevé més influent i transformadora, creant o modificant els precedents que es venien donant en cada societat durant el temps.

Si bé generalment podem tindre una noció de cultura més o menys dibuixada -sempre podem recórrer a la *identificació d'elements culturals* abans que proposar una definició genèrica-, hem de tindre clar que pot donar-se una petita confusió a nivell col·loquial que cal eliminar en un anàlisi com aquest, ja que una mala conceptualització aquí comportarà una mala visió del què, jurídicament parlant, hauríem de tindre en compte a l'hora d'establir actuacions en el nostre ordenament, des de nivells normatius a nivells jurisprudencials.

Identifiquem com a fenomen cultural la música, la literatura i l'arquitectura, així com en general tot el que incloem dintre de les *arts* -escultura, pintura...-, però no ens podem quedar tan sols en aquests àmbits genèrics, ja que la cultura abraça elements tan usuals com, per exemple, gestos usuals de cortesia -salutacions, formes de mantenir la conversa o de menjar a taula amb altres comensals- o, fins i tot, la plasmació d'emocions vers els altres. El que ens trobem en comú amb aquests elements és que són producte d'una conducta grupal més o menys assumida i que defineix o, com a mínim, *guia*, en les actuacions que es realitzen en les relacions interpersonals així com té una afectació material, però també es defineix en ambients immaterials. Però no ens podem quedar en una conceptualització tan vaga, doncs el que ens hem de centrar i ens interessa per a aquest anàlisi és, sobretot, quina afectació té aquesta idea de *cultura* amb el Dret.

En aquest sentit, trobem una interessant definició -actualment ja sobrepassada per les visions sociològiques actuals- de l'estudiós E.B. Tylor i que va formular el 1871, que versa:

*La cultura o civilització, entesa en el seu sentit etnogràfic ampli, és un complex de coneixements, creences, art, moral, dret, costums i qualsevol altra aptitud i hàbits que l'home adquireix com a membre de la societat*².

Per descomptat, aquesta definició ha estat superada amb el temps, tot i que va suposar un trencament amb els pensaments anteriors que lligaven la cultura amb el progrés. Complementant aquest petit recorregut històric, és interessant citar la definició proposada a mitjans del segle XX pels investigadors Kroeber i Kluckhohn, en tant que establiren que la cultura *consisteix en pautes de comportament, explícites o implícites, adquirides i transmeses mitjançant símbols, constituint la fita distintiva dels grups humans, inclosa la plasmació d'artefactes. El nucli essencial de la cultura són les idees tradicionals i, especialment, els valors vinculats a elles; els sistemes culturals poden ser llavors considerats, per una banda, com productes de l'acció, i per altra, com elements condicionants de l'acció futura*³.

Amb el que es va desprenent d'aquestes dues definicions particulars podem encaixar perfectament que el Dret, els ordenaments jurídics construïts en les societats occidentals especialment -però, *grosso modo*, tota estructura coercitiva de pautes socials en els diferents àmbits que es consideri pertinent intervindre-hi i que segueixin l'estructura d'un ordenament com el podem entendre nosaltres, també- per a regular les diverses interaccions entre els diferents elements que actuen en l'espai concebut -nivell nacional, regional i local com a estructures territorials, però també en la varietat de temàtica i instrumental- constitueix de forma clara una plasmació cultural, doncs guia i defineix unes actituds, algunes vegades regulant una activitat que es feia prèviament sense regulació o amb una regulació diferent, d'altres produint en les futures accions, distanciant-se de les pautes anteriors.

Si observem una tercera definició, aquest cop formulada pel sociòleg alemany Karl-Heinz Hillmann, trobem que la defineix com el conjunt de formes de vida, valors i condicions de vida configurades per l'activitat humana en una població i en un espai històric i geogràfic delimitat⁴. Tanmateix, recalca, els límits d'una cultura amb una altra no són

² Tylor, E.B. *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso, 1981. 460 pp.

³ Kroeber, A.L.; Kluckhohn, C; Untereiner, W. *Culture: A critical review of concepts and definitions*. Nova York: Vintage Books, 1952. 448 pp.

⁴ Hillmann, H. *Diccionario enciclopédico de sociología*. Barcelona: Herder, 2005. 1048 pp.

fàcils de determinar. La pròpia població pot contemplar-la d'una forma diferent a com la consideren altres cultures o a com es vista objectivament pels acadèmics, i aquesta idea és cabdal en un estudi com aquest, no només perquè la temàtica pot semblar, a primer cop de vista, clarament contraposada a la nostra, sinó perquè ens oblidem normalment que hi ha hagut situacions molt semblants en el nostre entorn i que es continuen produint i no s'entén com a conflicte perquè el tenim culturalment assimilat.

Segons aquesta visió del sociòleg alemany, els punts de partida essencials per a delimitar una cultura són: (1) la unitat de llengua, (2) els conceptes morals, (3) les costums quotidianes, (4) i les formes d'estructura social. No obstant, la proliferació d'estructures socials complexes i la conseqüent formació i diferenciació institucional d'àmbits culturals o de sistemes socials amb funcions específiques, com el Dret en el nostre cas, ha privat de sentit científic a una sociologia general de la cultura a favor de les corresponents sociologies especials, i és per aquesta mateixa raó -la qual ja s'exposava al principi d'aquest estudi i que es suma a les específiques del Dret en quant a haver de regular i com- que hem d'observar amb cautela quines han de ser les bases sobre les que el nostre ordenament haurà d'incidir en una qüestió com la del vel així com sobre el fet si tan sols ha d'entrar a regular l'ús en espais públics. Però no avancem qüestions.

De forma complementària a l'exposició feta de l'obra de Hillmann, és interessant observar l'estructuració que realitzà el filòsof mexicà Luis Villoro⁵ que, exposant l'ambigüitat amb la que s'empren conceptes diferents per a definir les *comunitats o associacions humanes*, es plasmen en la realitat cultural de la mateixa i que defineixen les relacions amb altres alienes més enllà de les que hi ha entre els propis membres. D'aquesta manera, troba que tota classificació dels grups culturals i ètnics sol coincidir en quatre punts o condicions necessàries: (1) hi ha una comunitat de cultura, doncs hi ha d'haver unes unions de patrons i punts de vista compartits per la població que, alhora, és dinàmica, canviant i que no té per què tindre semblances amb altres cultures alienes, que poden tindre patrons i estructures completament diferents; (2) trobem també una consciència de pertinença, doncs aquesta unió amb uns elements culturals i, en un nivell més profund, amb la societat o grup al qual un s'uneix, implica assumir una forma de vida, incorporar-se a la mateixa cultura i assumir la identitat cultural que es desprèn d'aquesta, sense implicar tindre la mateixa nacionalitat, ni compartir lligams de sang o

⁵ Villoro, L. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México D.F.: Paidós – Facultad de Letras y Filosofía UNAM, 1999. Pp. 19 – 25.

pertànyer a la mateixa *raça* –Villoro empra aquest concepte, però ens hem d'allunyar d'una concepció tradicional per, com veurem més endavant, tindre un enfocament ètnic del mateix, no de les diferències tradicionals que han comportat la tergiversació del concepte basades en origen i colors de la pell, com a principals referents, entre d'altres-, sent doncs un concepte subjectiu; (3) aquesta pertinença comporta que hi hagi un projecte en comú, doncs la cultura és continuïtat, una conjunció d'experiències passades que es plasmen en el present, que conformen una tradició lligada a una visió pròpia compartida –amb les respectives variacions personals- que comporten un projecte comú, de la tria d'uns fins i uns valors que donen sentit a l'acció col·lectiva; aquests elements, alhora, van lligats a (4) una relació amb el territori, doncs hi ha un lligam no només temporal en els projectes comuns sinó també un lligam amb l'espai on es produeixen, que a la seva vegada no cal que estigui limitat per unes fronteres precises, i tan sols estar ocupat per la cultura pròpia en qüestió, doncs ha de ser un lloc de referència que pot tindre moltes modalitats diferents, amb el tret principal de la identificació i valoració cultural.

En resum d'aquest apartat, podem concloure que la cultura és una programació mental col·lectiva, entesa com uns patrons assolits amb la socialització dels individus i que compren un compendi general de pautes, que distingeix als membres d'un grup o categoria de persones als d'un altre -que, per descomptat, poden concórrer dintre de la mateixa *societat*-. Aquesta *programació* ha de ser entesa en el sentit que implica una plasmació fàctica, material, de les actuacions i construccions que la pròpia cultura té arrelada, doncs forma part d'una necessària projecció social que posseeix tota cultura, com hem anat veient. Adquirida, com s'ha dit, pels individus a través dels mecanismes de transmissió social que la pròpia comunitat o societat estableix a més dels que sorgeixen en els grups particulars -escoles i sistema d'educació, imitació del comportament de l'ambient, mitjans de comunicació...-, estableix les formes de pensar, sentir i actuar que són considerades com vàlides pels individus de forma generalitzada. En aquest sentit, hem de tindre present una apreciació que recorda de forma constant el sociòleg català Salvador Giner⁶ i és que les cultures varien enormement segons les societats, però la naturalesa humana és la mateixa en totes parts, tan sols s'expressa de forma diferent -fins i tot oposat- segons la lògica de la situació en que aparegui així com segons les normes i contingut de la cultura, doncs la cultura, per molt abstracta i intangible que sigui en origen, ofereix sempre resultats perceptibles i delimitats en l'espai i el temps.

⁶ Giner, S. *Sociología*. Barcelona: Ed. Península, 2009. 314 pp.

Sense cap mena de dubte, i com s'ha anat exposant, el Dret entra en aquesta conceptualització per totes les implicacions que el creen i totes les conseqüències que en deriven.

1.3.- Relació entre cultures i el Dret. Etnocentrisme i racisme cultural

Per raons històriques i socials, moltes de les cultures que podríem anomenar i que conformen categories genèriques -àmbit nacional com la espanyola, francesa, suïssa, xinesa, o tribals com la hutu o navajo- han patit la gran transformació en els últims dos segles i mig, arran del sorgiment primer dels grans dominis europeus arreu del món i després per l'evolució tecnològica i els conseqüents avenços en totes les branques del coneixement humà⁷.

En cap cas implica, per altra banda, que les cultures no vagin canviant amb el temps, ja que la cultura és un concepte *dinàmic* i que es transforma amb el temps. Aquests canvis que es produeixen podran ser tant interns -dues concepcions que es tenen en la pròpia cultura s'afecten i transformen un aspecte que es concebia de diferent manera- però també podran ser per estímuls externs, entre d'altres, per l'afectació que produeix una altra cultura, que és el que realment ens interessa aquí.

Amb l'obertura que s'ha produït amb la globalització de recursos i moviments de persones -més enllà dels migratoris-, és molt més usual que es produeixin confluències de cultures diferents en un mateix lloc, més enllà de les que comparteixen grans bases, com poden ser les de països europeus entre ells, i que no ofereixen masses punts calents per tindre una base més o menys similar. Si bé és cert que en el nostre ambient hi ha hagut sempre una relació entre cultures bastant forta -poblacions jueves a la península, presència musulmana perllongada, contacte amb altres pobles europeus- així com també hi ha altres llocs que es poden considerar com a localitzacions multiculturals i/o multiètniques, com Istanbul -Turquia com a país- o les grans ciutats dels EUA -que han experimentat aquesta arribada amb més rapidesa que les societats mediterrànies, més històriques-, cap d'aquestes s'escapa a haver-se d'enfrontar a la necessitat de relacionar-se d'alguna forma amb les altres cultures *foranies* intentant, sobretot, no repetir conceptes tan vetusts i

⁷ En aquest sentit, una de les teories més interessant que van lligades a aquestes idees és la formulada per l'antropòleg neoevolucionista Leslie White, que expressa que considerant constants altres factors, la cultura evoluciona tant com augmenta la quantitat d'energia emprada per càpita i any, o com augmenta l'eficiència dels medis instrumentals per a convertir l'energia en treball, establerta a: White, S. *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, Inc., 2007. 400 pp.

desvirtuats com els *calls* jueus o la simple marginació fent focus culturals aïllats.

Per a la divisió de les diferents o opcions que tenen les societats multiètniques s'ha optat per agafar l'esquema que emprà Anthony Giddens⁸, que engloba les tres eines principals per a la integració culturals: l'assimilació, el *melting pot* o gresol de cultures i el pluralisme cultural o multiculturalisme. En qualsevol cas, s'ha de tindre present que aquests conceptes són *tipus ideals*⁹ i que, en la pràctica, la seva localització i anàlisi no resulten tan senzills, doncs en cada situació i condicionants seran diferents o fins i tot, mesclades en certs punts.

La primera opció que s'ha esmentat i la més radical des del punt de vista cultural és l'**assimilació**, que propugna l'abandonament per part dels immigrants de les seves costums i pràctiques originàries de manera que el seu comportament s'amolli als valors i normes de la majoria. Aquesta eina o via, si bé és perfectament plausible a nivell social - en societats com la nord-americana hi ha una gran adaptació amb elements festius per part de tota la societat tot i tindre orígens diferents, com destaca el Halloween o el seguiment d'un model econòmic basat en la propietat i el ple domini dels béns que una persona té, més accentuat que aquí, que es trasllada al model d'emprenedoria empresarial-, però a nivell jurídic planteja un rebuig inicial clar, doncs xocaria de ple amb la nostra Constitució (article 10 sobre el lliure desenvolupament de la persona o l'article 16 per la llibertat ideològica, religiosa i de culte amb l'única limitació de l'ordre públic que estableixi la llei i sempre que parlem de les seves manifestacions, no pas del que es quedi en àmbit privat), l'Estatut d'Autonomia de Catalunya (amb un exponent com l'article 15, que estableix també la lliure capacitat de desenvolupament de la personalitat i la protecció contra la discriminació, entre d'altres, culturals) però, sobretot, i per la seva transcendència simbòlica i pràctica global, amb la Declaració de Drets Humans de 1948, doncs tot el que mou aquest text és la de respecte i protecció igual sense majories ni minories culturals. El problema d'aquestes proteccions generals, si bé van en la bona direcció en assegurar un espai de mínims per a la sostenibilitat de les societats en un món globalitzat, és que pequen de simplicitat si no es desenvolupa un cos legislatiu que agafi les relacions multiculturals de cada zona i les analitzi amb deteniment, observant si es

⁸ Giddens, A. *Sociología*. 6ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2009. Pp. 678-679.

⁹ Aquest concepte, ja emprat per Max Weber, es refereix a l'accentuació unidimensional d'un o més punts de vista i per la quantitat de síntesi de fenòmens concrets difusos, els quals es col·loquen segons aquests punts de vista emfatitzats de manera unilateral en una construcció analítica unificada, la qual serà purament conceptual, no serà trobada de forma empírica en la realitat, com passa amb els exemples de l'autoritat o la burocràcia per a organitzar societats complexes. Extret de: Weber, M. *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial, 2006. Pp. 56-68.

frena la via de l'assimilació o bé s'està produint tal fenomen de forma subjacent. En aquesta via de preferència de la via legislativa es troba la postura del professor de Lucas¹⁰, que argumenta la idoneïtat de la via legislativa per sobre de la judicial –que en la pràctica és molt emprada i, sobretot, per les seves vessants penalistes i de repressió cultural- en els casos de tractament dels conflictes derivats de l'heterogeneïtat cultural, doncs així es duu la discussió a un nivell on és possible examinar amb major detall i, a la vegada, amb més amplitud –i més legitimitat- el contrast entre els diferents models culturals, la justificació de les pretensions normatives i en el seu cas, el rebuig d'algunes d'elles. Tanmateix, apunta a una idea que va acompanyant la seva argumentació, i és que el fet de que el pluralisme sigui en sí un valor no significa necessàriament que s'hagi de posar en peu d'igualtat totes i cada una de les plurals ideologies, tradicions culturals i pretensions valoratives, sobretot quan es tracta d'extreure d'elles pautes de conducta, deures i drets. Serà en els punts més difusos entre les cultures les que provocaran més conflictes, i entrarà en joc un element importantíssim en aquestes temàtiques: el ja esmentat ordre públic, que com veurem serà emprat en la majoria d'afers multiculturals com a agent limitador i que en el cas del vel serà un dels recursos més comuns. Seguint amb la teoria de De Lucas¹¹, aquest recurs ha estat la solució tradicional per als conflictes multiculturals, però no sempre s'adverteix el caràcter convencional, dinàmic, en una paraula, canviant d'aquesta noció, que no pot ser presentada a la manera d'un límit objectiu, definit i immutable. Precisament en aquesta variabilitat segons els valors generalitzats i les tendències vigents, es troba un dels principals punts dèbils de l'argumentació de l'ordre públic, com observarem més endavant amb l'anàlisi de casos concrets en matèria del vel, i que portarien a discutir la solució que aporta l'ordenament en aqueixes situacions i si realment estem davant d'un model d'assimilació encobert o que mostri preferències per certes tendències menys dispars, contravenint aquelles premisses bàsiques que, en el nostre cas, tenim en els màxims textos legals del nostre ordenament.

Per descomptat, aquest problema essencial comporta analitzar la intervenció en el cas que diversos aspectes culturals puguin alterar les pròpies concepcions protegides per aquests textos jurídics, com pot ser la integritat física o psíquica, la discriminació o altres abusos que no es puguin tolerar arran de les pautes que estableixi el Dret o que puguin vindre

¹⁰ Lucas, Javier de., Derechos humanos, legislación positiva e interculturalidad. *Documentación social*. 1994, n° 97, pp. 73-90.

¹¹ Ibid., pp. 79-80.

sancionades per una concepció moral d'aire social majoritari. Sobre aquesta qüestió s'analitzarà ja en les parts següents d'aquest estudi, doncs es podrà tractar amb més deteniment al tema des de l'òptica tradicional musulmana ja centrada en el vel, així com el seu tractament a nivell jurídic en la mateixa, a més d'observar les transposicions d'una realitat cultural aliena a una Europa democràtica i globalitzada en molts sentits.

La segona opció és el model del *melting pot* o gresol de cultures, amb la qual es suavitza la situació anterior doncs el que es produeix és un entrellaçat de la cultura que aporta la immigració i els nous residents amb la ja majoritària que hi ha en el lloc que observem, donant lloc a noves pautes culturals que estaran en continua evolució. Aquesta opció també s'acostuma a posar com a manifesta en les grans ciutats dels EUA, on per exemple podem trobar molta població llatina que barreja l'herència lingüística castellana amb l'anglosaxona, donant lloc a fenòmens com l'*spanglish*¹². I amb aquesta idea es podrien trobar més elements, per subtils que fossin, que diagnostiquen la vitalitat d'una cultura per a adaptar-se a les condicions ambientals en les que es troba i trencar amb una rigidesa que podria, perfectament, significar la seva desaparició.

Si tornem a analitzar la vessant jurídica d'aquesta opció, trobem que si seria ja una concepció interessant, doncs el que es fa és no eliminar la nova cultura arribada a una societat amb una tendència majoritària, sinó aprofitar-la per a crear nous espais comuns mentre cada cultura base sobreviu sense perdre's. Per a certs sectors és l'opció més desitjable i la que implicaria una rebaixa de la conflictivitat entre col·lectius culturals o ètnics, doncs el que produeix aquests punts en comú és una facilitat per a la translació d'ítems culturals propis a aqueix espai d'unió, fent una transició natural entre ambdues vessants. Per descomptat, en la pràctica pot presentar igualment conflictes d'identificació i entre individus, però el que s'intenta exposar amb aquest model és que hi pot haver la creació d'un espai per a fomentar aquests intercanvis culturals per a que sorgeixin noves tendències, plenament desitjables mentre respectin aquest marc jurídic comú i de respecte que, per altra banda, es pot veure influenciat per les noves transformacions culturals al llarg del temps.

El tercer model, possiblement el que planteja més problemes en quant a equilibri de forces i pel qual s'ha apostat en el nostre Estat en molts aspectes, és el de **pluralisme cultural**,

¹² De fet, per gran part dels estudiosos, el llenguatge correspon a una de les màximes expressions culturals, doncs engloba el reflex comunicatiu de totes les emocions, creences i pautes de la comunitat corresponent, com es veu a: Iglesias de Ussel, J.; Trinidad Requena, A. *Leer la Sociedad: una introducción a la sociología general*. 4ª ed. Madrid: Editorial Tecnos, 2012. 556 pp.

model en el qual totes les diferents cultures coexisteixen per separat en termes d'igualtat, però amb la capacitat de participar en la vida política i econòmica general de la societat. D'aquest pluralisme cultural sorgirà, posteriorment, el que coneixem com a **multiculturalisme**, buscant una harmonia entre les diferents cultures que conviuen en una mateixa societat o tenen contactes constants. Els crítics d'aquest sistema es basen, principalment, en l'argumentari que les minories culturals no poden condicionar a la majoria i afectar a les activitats que realitzen, doncs el que hauria de succeir és precisament el contrari, aquelles s'haurien d'influenciar per la cultura majoritària i aquesta agafar el que cregui útil d'aqueixes. Una visió interessant sobre aquesta problemàtica l'ofereix Kymlicka¹³ en establir la capacitat de les persones per a formar i revisar un concepte del bé està íntimament lligada a la nostra pertinença a una cultura.-, ja que el context de tria individual consisteix en la gama d'opcions que ens ha arribat a través de la cultura. Decidir com guiar cadascú la seva vida comporta, en primera instància, explorar les possibilitats que la pròpia cultura ofereix. Tanmateix, prossegueix, si les minories culturals han d'oferir aquest context d'elecció als seus membres, poden necessitar protecció davant les decisions econòmiques i polítiques de la cultura majoritària. En aquest sentit, argumenta que el debat sobre els drets de les minories no és un debat sobre si és o no legítim recolzar a les comunitats ètniques i culturals diferenciades o reconèixer les pròpies diferències, sinó que es tracta d'un debat sobre si cal recolzar el tipus concret de diferència cultural i de comunicat característic de la minoria i com actuar vers aquest. En qualsevol cas, cal tindre present la tendència liberal de Kymlicka, que entén la seva postura des d'una llibertat de l'individu per a definir la seva pròpia cultura i valors, però la qual perfila establint que no tota distinció entre comunitats provoca desigualtat en la societat ni perjudica a la majoria per aquesta, sinó que pot ajudar el fet de tindre normativa particular per a diversos grups per a eliminar les diferències d'aquests sobre la majoria dominant¹⁴. En contraposició a la teoria liberal trobem l'argumentació que De Lucas fa de la multiculturalitat, doncs estableix¹⁵ la crítica a les teories liberals per la realització de dues reduccions entre cultura i drets:

- La primera consisteix en sostenir com únics titulars de drets als individus, ignorant la possibilitat de que també els grups/col·lectius puguin ser-ho, sempre que això no suposi anul·lar el respecte a l'autonomia individual. Argumenta que un dels

¹³ Kymlicka, W. *Ciudadania multicultural*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996. Pp. 176-182.

¹⁴ Ibid., pp. 152-155.

¹⁵ Lucas, Javier de. Diversidad, pluralismo, multiculturalidad. *Boletín ECOS*. 2009, nº8, pp. 1-9.

dèficits de la teoria liberal-democràtica és el no haver resolt adequadament les relacions entre els drets individuals i el grup al que els individus pertanyen, així com els drets d'aquells grups i col·lectius.

- La segona consisteix en una modalitat de la tradicional diferenciació entre els drets de primera generació i els drets econòmics, socials i culturals, doncs en aquests plantejaments, la cultura (els drets culturals) apareix com un element secundari, molt lluny de les necessitats bàsiques, quan, ans al contrari, no cal llegir als grans autors i estudiosos per a reconèixer que la cultura és un bé primari, i una condició per a l'exercici de l'autonomia individual (tesi a la que ja s'ha fet referència en pàgines anteriors, i vers el qual es tornarà a parlar més endavant).

De Lucas conclou que els límits del plantejament liberal es posen de manifest en la seva miopia al proposar el recurs a la tolerància per a resoldre els conflictes que es donen entre cultures, quan la lògica de la tolerància és prèvia a la dels drets, i en una societat en la que aquests es troben reconeguts i garantits, reclamar tolerància és retrocedir en la garantia efectiva de les conductes que han de ser protegides amb els instruments propis del llenguatge dels drets fonamentals. Aquí, en aquest punt, recau la imperiosa necessitat i element fonamental del que es vol mostrar amb aquest anàlisi: el marc jurídic és una mostra inequívoca de les debilitats socials, doncs els drets garantits i protegits s'han d'articular amb uns mecanismes que responguin a les necessitats i problemes reals de la pròpia societat. No obstant, sobre aquesta argumentació de la tolerància en el sistema liberal es parlarà en les pàgines següents.

De la mateixa manera i a mode de conceptualització, socialment no podem incloure a una persona a un sol grup pel simple fet de tindre una relació cultural, ja que les persones tendim a ser prou complexes com per a tindre diverses identitats atenent a pensaments diversos (sobre música, sobre política, sobre salut, sobre medi ambient...), de manera que aquest encasellament afectaria a les relacions amb les altres persones i grups, doncs limita a les persones i les radicalitza vers les diverses cultures o ètnies que es diferencien d'aquesta base identitària dels grups afectats per aquesta característica. Precisament aquesta tesi d'afavorir que les persones siguin conscienciades de la pluralitat d'identitats que posseeixen per així assolir una multiculturalitat plena i més complexa té com a un dels principals promotors l'economista indi Amartya Sen¹⁶.

El problema arriba al món jurídic quan s'han de decidir si aquestes esferes multiculturals

¹⁶ Sen, A. *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz editores, 2007. pp. 201-225.

de diversa impregnació han de tindre cabuda en l'ordenament de diferents maneres, o es talla per la mateixa zona comuna fent una regulació base que permeti trobar punts comuns i de compliment general. En qualsevol cas, i sense entrar en debats més que acabarien sent desvirtuats en no ser el lloc adequat de discussió, cal tindre present que un equilibri en l'acció política multicultural i la seva translació al Dret pot ser molt profitosa per a la societat en general, però cal tindre en compte que les particularitats de cada cultura no poden condicionar i separar-les de les altres. En aquest sentit és interessant la reflexió que realitzà el filòsof canadenc Charles Taylor a principis dels noranta expressant que *la necessitat que tenen tots els integrants de la societat de comptar amb els mateixos drets i respecte és clara, però si gaudeixen dels mateixos drets també han d'assumir les mateixes responsabilitats, i una fonamental és la d'obeir les lleis del país*¹⁷. Aquesta postura coincideix de ple amb el que s'ha anat exposant al llarg d'aquesta primera part, doncs ens trobem amb que hi haurà uns límits amb els quals la societat no podrà veure's capaç de traspasar sense respondre de forma contundent en contra, i això passa precisament per la implicació de posicionament que haurà pres el Dret amb certs límits que s'hauran de respectar, com passa per exemple amb la prohibició de tindre diversos cònjuges alhora o de la condemna de l'ablació femenina, per molt que en altres cultures sigui una pràctica habitual. Si tornem a observar la qüestió des de l'òptica liberal de Kymlicka¹⁸, apreciem que la tesi que planteja és la bifurcació entre els elements interns i els elements externs de la minoria. En primer lloc, la postura liberal no podrà justificar que les minories apliquin *restriccions internes*, és a dir, que es restringeixin dintre de la pròpia cultura les llibertats civils o polítiques bàsiques dels seus propis membres, ja que trenca amb les bases del liberalisme de defensar la llibertat individual per a decidir i fer per sí mateixos. L'altra vessant és la de les *proteccions externes*, un concepte més proper a la tònica liberal tradicional, doncs en comptes de prohibir a un col·lectiu —com passa amb la qüestió de les restriccions— el que es fa és protegir a la minoria per a reduir la vulnerabilitat d'aquesta davant de les decisions del conjunt de la societat, amb la limitació de que no es pot atorgar cap dret que permeti que un grup oprimeixi o exploti a d'altres, com succeí en el cas de l'apartheid. Amb el que es conclou aquesta tesi de l'ambivalència interna i externa és que hi ha una exigència en la perspectiva liberal d'exigir llibertat dintre del grup minoritari i igualtat entre els grups minoritaris i majoritaris. Molt de joc

¹⁷ Taylor, C. *Multiculturalism and "politics of Recognition"*. Princeton: Ed. Princeton University Press, 1992. Pp. 47.

¹⁸ Kymlicka, W. *Op. Cit.*, pp. 211-216.

té aquesta tesi amb la de la tolerància entre els grups, que ja s'ha deixat entreveure anteriorment, la qual hauria d'enfocar-se de manera que es protegeixi el dret dels individus a discrepar del seu propi grup cultural, a reclamar i fomentar canvis, així com el dret dels mateixos a no ser perseguits per l'Estat, complint amb la llibertat de consciència individual i al ple desenvolupament de la persona, valors àmpliament compartits en les democràcies avançades, evitant així els abusos de la majoria vers els altres grups culturals i dintre del seu propi àmbit. Aquest és l'apartat precisament amb el qual l'exposició de Javier de Lucas trobava una de les reduccions liberals, doncs es presenta en conflicte amb la pròpia concepció d'estructuració dels drets i de la necessitat de tolerància entre grups culturals, atenent a la posició liberal.

Un dels efectes d'aqueixa centralització en la pròpia cultura o grup afí que s'ha comentat, a banda de l'aïllament del propi grup immigrant que pugui produir-se des del mateix, és que en els altres grups es produeixin les bases per a establir conductes **racistes**. Tant el britànic Giddens¹⁹ com el català Giner²⁰ coincideixen en el fet de que el racisme és una de les formes de prejudici més esteses i arrelades en les societats occidentals, emparades sobretot per un **etnocentrisme**, corrent encara present que analitza la resta de cultures i pobles basant-se en la pròpia perspectiva dels seus coneixements i creences culturals. Es creu, doncs, que la cultura pròpia, donada que ha atorgat uns coneixements i unes pràctiques que el deixen en una posició millor que la de la resta -o es creu que és així- implica que la pròpia és superior o millor, menystenint la resta. Aquesta actitud ha definit la política europea i occidental en general fins ben entrat el segle XX, quan els grans imperis colonials van haver de caure pel desgast causat i la puixança dels territoris ocupats. Moviments socials a favor dels drets de les persones negres als EUA, la lluita pacifista a l'Índia o els moviments d'alliberació i recuperació de les pròpies identitats a Amèrica Llatina han suposat canvis transcendents en aquests camps.

El que s'ha de dibuixar a partir d'aquí, pel que ens interessa a nosaltres, és saber el paper del Dret en aquestes matèries, sobretot quan afecten a matèries de Drets Humans i, en el nostre ordenament, es protegeixen com a drets fonamentals. Per descomptat, la nostra Constitució, com hem vist, protegeix a les persones d'actituds racistes i discriminatòries basades en fets similars, ja sigui de forma directa o indirecta, així com també queda

¹⁹ Giddens, A., *op. Cit.*, pp. 671-672.

²⁰ Giner, S., *op. Cit.*, pp. 85-87.

prohibit el que es coneix com *racisme institucional* (divisió de zones per a blancs i la resta de persones, per exemple), pràctica que s'ha dut a terme per països occidentals en moltes variants al llarg del segle XX, tant a Europa com a Amèrica del Nord, i que actualment apareix de forma taxativament prohibit en la majoria d'ordenaments jurídics²¹, tot i la diversitat de formes d'aplicació i profunditat de tal defensa contra la discriminació.

Però el principal problema sorgeix arran d'un concepte que ens toca de ple: el **racisme cultural**. Aquesta idea, establerta amb la publicació de l'obra *The new racism: conservatives and the ideology of the tribe* l'any 1981, escrita per Martin Barker, considera que amb la revelació que el racisme tradicional de raça o biològic és una absoluta fal·làcia es va derivar poc a poc a una discriminació per raó de la cultura la qual es pertany: la fi de l'*apartheid* va suposar un canvi respecte de la igualtat de persones blanques i negres a Sudàfrica i va repercutir arreu del món, però amb els conflictes islàmics actuals es recalca una cautela social vers l'Islam. Canviem el color de pell per la vestimenta i l'accent pel què resem. Aquest nou racisme és perillós, perquè pot significar que els grups que no estiguin assimilats amb la majoria puguin acabar marginats o rebutjats per a que puguin integrar-se de forma correcta i pacífica o, fins i tot, mantenir una senzilla convivència.

De fet, en matèria del vel com tractem en aquest treball, una de les icones més senyalades en quant a racisme cultural és l'estricta política francesa en aquesta matèria que, com veurem, ha intentat completar a tots els nivells possibles de l'educació, tot i que aquesta no sigui una visió compartida per tothom.

Aquesta frontera amb els problemes de racisme i cultura ens porta de ple al següent punt: quan podem entendre que hi ha una col·lisió entre cultures i entrem en el joc de conflicte multicultural.

²¹ Tot i aquesta oficialitat i protecció en les democràcies occidentals, és certament patent la facilitat amb la que pot donar-se l'auge de moviments socials i partits polítics que advoquen per una distinció clara entre la població nacional, amb una identitat definida i tradicional en el nostre ambient, respecte de les persones foranies i les seves relacions amb les institucions i beneficis que atorguen aquestes democràcies, sent grups amb clara tendència xenòfoba i d'extrema dreta, tal i com s'exposa a: Macionis, John J.; Plummer, K. *Sociología*. Madrid: Pentice Hall, 1999. Pp. 429-458 i 642-659.

2.- ELS ELEMENTS CONFLICTUALS

2.1.- Què hem d'entendre com a conflicte i com es dóna entre cultures

Irremeiablement associem, en una primera instància, el terme *conflicte* amb connotacions absolutament negatives. L'associem amb violència, disputes i tensions entre dues o més parts, i aquesta no hauria de ser la via interpretativa si es vol acostar-se a aquests conflictes amb una visió metodològica i crítica.

Per conflicte, en quant a concepte central i seguint el que exposà John Paul Lederach ja als anys vuitanta, podem entendre que és una situació d'incompatibilitat, que pot implicar el xoc directe, en quant a les fites que es volen assolir -a nivell cultural, en el nostre cas- o, com a mínim, en la percepció de que aqueixes són incompatibles²². Amb aquesta base hi hem d'afegir els diversos elements complementaris, sobretot tenint en compte que el conflicte no és un fenomen aïllat ja que té unes causes, un desenvolupament quan es produeix així com unes conseqüències.

Si atenem al concepte donat observem que no hi ha connotacions ni negatives ni positives, doncs ambdues són possibles en qualsevol conflicte, sobretot en el camp de la cultura, i això és perquè el fet de que hi hagi conflicte implica que sobre una determinada qüestió hi ha diferents visions i aquest fet obre la porta, a part de la possibilitat de conflicte, a observar les pròpies posicions i a generar una autocrítica que, al final, pot comportar un progrés i canvi cultural.

Aquest argument ens dóna un dels primers elements que hem de tindre en compte: per al conflicte hi ha d'haver diversitat de visions, i de fet aquesta possibilitat ens afecta a tots fins i tot en el mateix grup cultural, doncs la visió individual pot distar molt entre persones del mateix grup. No obstant, en centrar-nos en el xoc entre cultures, hem de tindre present que, a més, a nivell cultural es solen plasmar conflictes que tenen molta relació amb l'anomenada *violència estructural*, és a dir, que la pròpia estructuració social està posant en una situació desfavorida i perjudicial a un col·lectiu de persones implicant que el ple desenvolupament i realització de les activitats que vulguin realitzar es vegin compel·lides. Exemples d'aquesta violència estructural definida ja per Johan Galtung l'any 1969²³ i que representen clàssics són la discriminació o un repartiment injust de les riqueses d'un país, com senyala Giddens en la seva *Sociologia*²⁴.

²² Lederach, J.P. *Educación para la paz*. Barcelona: Editorial Fontamara, 1984.

²³ Galtung, J. Violence, Peace and Peace research. *Journal of Peace Research*. 1969, vol. 6, nº 3, pp 167-191.

²⁴ Giddens, A., *op. Cit.*, pp. 708.

Un cop tenim el concepte de conflicte, hem de tindre present que aquest pot ser difícil de dibuixar en l'ambient social. En primer lloc, perquè pot ser que el conflicte pot no ser *obert* i *públic*, sinó que estiguem davant d'un conflicte *latent*. Els primers suposen més fàcils d'identificar -que no de delimitar- perquè es plasmen en una realitat física i per tant són cognoscibles més fàcilment que no pas els segons, doncs en aquests comporten que les parts o una part d'aquestes no coneixen que hi ha una situació conflictiva -per acceptació tàcita o simple inactivitat davant d'una situació que es produeix amb normalitat-, perquè les dues parts eviten el contacte i per tant el conflicte no s'obre o bé perquè la falta d'igualtat entre les parts descompensa la situació en favor d'una, deixant a l'altra sense eines reals per a defensar la seva postura. Un exemple clar d'aquests conflictes latents és la precarietat en els treballs de les persones que han immigrat al nostre país, que encara ara es centren en treballs que la població *autòctona* rebutja en gran part i que normalment es produeixen fora del marc i la cobertura legals.

Si agafem tot el que s'ha dit en aquest apartat, observem que el terreny cultural és un ambient perfecte per a produir conflictes, sobretot perquè la cultura implica, com s'ha exposat, els coneixements més bàsics que són apresos per les persones des de petites i el nivell d'arrelament pot ser molt fort i difícil de transformar. De fet, aquestes creences condicionen enormement el desenvolupament del conflicte, com veurem a continuació.

2.2.- La percepció i posicionament de les parts en el conflicte multicultural.

És perfectament comprensible i normal que les posicions que es donin en un conflicte entre cultures distorsionin en major o menor mesura la percepció del que realment s'està dirimint, i de fet la diferència entre que el resultat doni una situació positiva de transformació i pacificació per ambdues bandes i el que suposi un perjudici per una o ambdues cultures i per les persones recau en el fet que siguem conscients de les pròpies distorsions i es pugui fer autocrítica de les actuacions realitzades.

Aquí lliguem amb el que es comentava quan definíem la cultura sobre la base d'una persona en quant a les seves múltiples identitats. Una base sòlida que es ramifiqui en moltes categories diferents donarà peu a una capacitat de reflexió més profunda i una seguretat que comportarà més autocrítica, de forma general, que no es dona en les persones amb una identitat que es focalitza en un o molts pocs elements i els quals, alhora, no responen a totes les realitats amb les que aqueixa persona té relació, implicant

distorsions i incapacitat per a relacionar-se de forma correcta i productiva amb visions completament diferents a les que li atorga la seva identitat.

Si establim una pauta del que ens afecta a l'hora d'observar els conflictes que hi ha o tenim amb altres cultures, podrem trobar una estructura de quatre mecanismes diferenciats²⁵:

1. Hi pot haver una dinàmica de grup cultural basada en un favoritisme dels membres respecte de les valoracions, tendents a ser més negatives, dels qui no pertanyen al mateix (favoritisme endogrupal).
2. Quan s'estableix i es perfila la pertinença a un cert grup cultural, es poden buscar precisament els punts de desunió que hi ha amb els altres grups culturals abans que centrar-se en els punts en comú, donant la percepció de separació absoluta entre els comparats.
3. En tindre delimitat el grup i separat de la resta, es tendeix a crear dinàmiques unitàries dintre del mateix per a reforça una forma d'actuació i pensament uniformitzat que arriba fins a gestos o formes de vestir.
4. La senyalització i definició màxima del propi grup pot engegar, com a últim mecanisme, una visualització idèntica dels grups diferents al propi, anomenant-se a tal conducta homogeneïtzació *exogrupal*.

El que cal destacar d'aquests mecanismes és que acostumen a ser-hi en tots els grups, culturals també, però que la seva implantació pot ser molt superficial i sense efectes notoris. Per altra banda, la tendència generalitzada és que amb els conflictes i desavinences aquests mecanismes s'accentuïn i provoquin una radicalització de les postures. Beatriz Aguilera, des de la posició d'activista del col·lectiu AMANI per a les relacions amb minories ètniques i culturals, defensa que les *categories socials* -l'eina amb la qual classifiquem, com podríem fer per exemple amb la distinció entre població catòlica i musulmana sunnita- no són receptors neutrals d'informació, sinó que en condicionar les valoracions que realitzem de la realitat percebuda i afectada passen a ser de receptors d'informació a generadors de conducta, podent sorgir uns estereotips molt resistents que orienten les expectatives d'actuació futures²⁶.

El que destaquen tots els estudiosos de les ciències socials és que és important adonar-se de les pròpies influències pels estereotips de la pròpia societat i grup cultural al que pertanyem, doncs hi han hagut uns agents socialitzadors presents en tot el nostre procés

²⁵ Classificació extreta de: Pérez, J. A. Percepción y categorización del contexto social. A Rodríguez, A.; Seoane, J. (coord.). *Creencias, actitudes y conductas*. Madrid: Ed. Alhambra, 1989.

²⁶ Aguilera, B. Los conflictos multiculturales. *Documentación social*. 1994, nº 97, pp. 35-56.

d'aprenentatge ambiental.

Una altra idea que hem de tindre en ment a l'hora d'analitzar els contactes que es produeixen entre dues cultures o més en la mateixa societat és la forma en que tenim de relacionar-nos un cop hem estructurat les dinàmiques de grups i les observances dels altres. Ja s'ha exposat la qüestió de l'etnocentrisme en les grans societats al llarg del temps, i la necessitat d'obrir les formes d'actuar per a respondre a una realitat més complexa que s'allunya de les estructures observades fins a finals del segle XX en el nostre país. S'ha exposat abans, també, diverses vies d'integració (assimilació, gresol cultural i pluralisme), i per a exposar la forma d'acostar-se entre cultures agafarem un plantejament des del punt de vista del multiculturalisme. Hem dit que la visió bàsica d'aquesta és un tracte igualitari entre cultures, visió que certs sectors socials apunten com a objectiu màxim²⁷, comporta alhora que observem dues vies principals per a mantenir contacte entre les cultures de forma que es respectin les pràctiques i creences abans que entrar a fer judicis i assimilacions globals, les quals les descartem temporalment per la necessitat d'obrir primer un camí d'intercanvi entre fonts²⁸.

En primer lloc, podríem optar pel que els sociòlegs anomenen **relativisme cultural**, és a dir, que hi ha una valoració absolutament igualitària de cultures i s'eliminen les característiques que trobàvem en l'etnocentrisme. La base d'aquesta teoria sembla positiva i correcta, però no hem d'obviar que pot comportar a dues conseqüències perjudicials a la llarga: que s'elimini el sentit crític propi i aliè evitant valorar i jutjar el que pot atemptar contra els principis humanitaris de forma manifesta, portat a l'extrem, per una banda, i per l'altra el fet que es duguí a terme una política de preservació de cada cultura evitant

²⁷ En aquest sentit, el polítològ indi Bhikhu Parekh, un dels exponents més clars del multiculturalisme a nivell global, defensa que la identitat cultural de certs grups (*minorities*) no hauria de veure's limitada a l'esfera privada, mentre la llengua, la cultura i la religió de la resta (*majoria*) gaudeixen del monopoli públic i reben tractament de normes. La falta de reconeixement públic damna l'autoestima de les persones i no estimula la participació plena de ningú a l'esfera pública. Exposició extreta de: Parekh, B. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Boston: Harvard University Press, 2002. 379 pp.

²⁸ De fet, tal complexitat de la profunditat de les creences fou comentada per Ortega y Gasset en la seva obra *Ideas y creencias* (1934) en la que establia: *lo que solemos llamar realidad o mundo exterior no es ya la realidad primaria y desnuda de toda interpretación humana, sino que es lo que creemos, con firme y consolidada creencia, ser la realidad. Todo lo que en ese mundo real encontramos de dudoso o insuficiente nos obliga a hacernos ideas sobre ello. Esas ideas forman los mundos interiores en los cuales vivimos a sabiendas de que son invención nuestra, como vivimos en el plano de un territorio mientras viajamos por éste. Pero no se crea que el mundo real nos fuerza solo a reaccionar con ideas científicas y filosóficas. El mundo del conocimiento es uno de los muchos mundos interiores. Junto a él está el mundo de la religión y el mundo poético y el mundo de la sagesse o experiencia de la vida [...]*. Extret de: Ortega, J. *Ideas y creencias*. Madrid: Espasa-Calpe, 1959. Pp. 52-53.

mesclades i relacions entre elles. Amb aquesta última el que produïm és que l'autèntica adaptació a l'ambient que caracteritza a les cultures humanes i que ja s'ha exposat prèviament quedi anul·lat en gran part, creant situacions d'aïllament tant a nivell immaterial de la cultura com a nivell social amb la creació de guetos. Però amb la primera el que es provoca és una acceptació de conductes que podrien anar en contra de les drets fonamentals que protegim en el nostre ordenament així com provocar una situació completament inestable per sobrepassar uns límits de la tolerància que es defineixen en l'ordenament jurídic espanyol, en el nostre cas. Aquesta visió és la que precisament molts sectors més *conservadors* titllen de típic de l'esquerra amb expressions com “*buenismo progre*”. Res més lluny de la realitat, perquè com es veu, tant les posicions conservadores com les que són extremadament tolerants s'emmarquen en una tipologia de contactes multiculturals que pot ser desvirtuat amb facilitat. Sobre aquesta via es pronuncia De Lucas²⁹, que expressa que per molt que haguem de respectar, comprendre i jutjar des dels propis universos simbòlics (evitant entrar, doncs, en una posició etnocèntrica), això no ens obliga a acceptar com a dret qualsevol demanda, i menys encara aquelles que manquen d'arguments per a justificar tal pretensió, com és el cas de la pràctica de tortures o de totes aquelles que suposen, per exemple, la consideració de la dona o dels nens com a no-persones.

Aquesta argumentació ens porta a l'altra via, més complexa i que respectaria el principi de multiculturalitat, que és la de l'**interculturalisme**. Aquesta via, ja analitzada per John W. Berry en la dècada dels vuitanta³⁰, implica que el contacte amb altres cultures va més enllà de la valoració i respecte del relativisme cultural en basar-se en una voluntat de crear contacte amb altres cultures amb visió crítica, tant de les alienes com de les pròpies.

Tot i que les posicions semblen teòricament encaixades, en la pràctica les situacions poden variar enormement entre els diferents plantejaments, i això provoca haver d'estudiar amb estructures prou obertes com per a poder encaixar cada context amb un patró. En aquest sentit, Berry proposà un esquema de les possibles variants genèriques que es poden donar quan una minoria cultural entre en contacte amb una majoria cultural, parlant en termes quantitativs de població³¹:

²⁹ Lucas, Javier de., *op. Cit.*, pp. 83-84.

³⁰ Berry, John W. Accumulation as varieties of adaptation. A Padilla, A. (ed.). *Acculturation: theory, models and some new findings*. Boulder: Westview, 1980. Pp. 9-25.

³¹ Aquest esquema està més detallat i perfeccionat en la publicació: Berry, John W. Acculturation: Living successfully in two cultures. *International Journal of Intercultural Relations*. 2005, nº 29, pp. 697-712.

		Es conserven la identitat cultural i les costums	
		Sí	No
Es busquen i es valoren les relacions positives	Sí	<i>Integració</i>	<i>Assimilació</i>
	No	<i>Separació</i>	<i>Migració</i>

Amb aquest esquema observem que ja en les possibilitats més generals la cultura minoritària té unes possibilitats més elevades de tindre situacions desfavorables i tendents a la desaparició cultural i a la creació de conflictes mentre perduri, però que també hi ha d'haver una transformació en el concepte general de la millor opció que observem en la taula: la **integració**. Si observem les característiques d'aquesta apreciem que aglutina la conservació de la pròpia identitat que aporta la cultura i que es creen ponts de relació amb les altres, creant un flux d'intercanvi molt desitjable però que, per contra, no és fàcil d'aconseguir. En aquest aspecte, i a mode de menció necessària, s'ha de fer una precisió conceptual per la perillositat d'acceptar qualsevol referència a la integració com a conglomerat dels elements amb els que s'intenta defensar una relació entre cultures més pròxima a la intercultural exposada que no pas a una assimilació cultural, doncs és una opinió estesa en el nostre àmbit occidental que les altres cultures s'han *d'integrar* en el teixit social per a evitar conflictes, però no podem entendre aquesta integració com una obligació de desprendre's i eliminar tot rastre de la cultura pròpia per a agafar i absorbir elements de la majoritària³².

El que en qualsevol cas no s'hauria de permetre és la simplificació dels conflictes culturals. Si bé aquest no és el lloc adient per a realitzar un anàlisi succint sobre les causes generals dels conflictes multiculturals, el que s'ha de deixar clar és que no són tan sols per les diferents visions d'uns elements semblants, sinó que hi ha elements d'estructura social i de relacions econòmiques com l'accés a treballs de baixa qualificació, poca remuneració i poques alternatives de progrés amb el consegüent aïllament i augment de les relacions intraculturals, que defineixen una identitat més basada en el que es rep de l'ambient pròxim que no pas del contacte amb la resta de cultures i persones, així com relacions històriques i que han creat uns precedents que són considerats habituals en certs territoris (en el cas espanyol és precedent l'expulsió de jueus i musulmans en diverses

³² Seguint la mateixa pauta de les publicacions de Berry, aquesta tesi de la definició d'integració ja la podem observar a: Berry, J.W. Immigration, Acculturation and Adaptation. *Applied psychology: an international review*. 1997, nº 46 (1), pp. 5-68.

ocasions mitjançant sancions reials, és a dir, emprant el Dret per a condicionar la cultura catòlica única) i que han comportat unes relacions amb el pas del temps que han definit la situació actual de desconeixement davant d'una situació de relativa alta immigració quan fins trenta anys abans era un país d'emigrants. Tanmateix, amb el que s'ha exposat en aquest apartat s'ha intentat abordar diverses perspectives i debats que es tenen en l'actualitat de forma completa i clara però sense entrar en especificitats que no tenen cabuda en l'anàlisi tot i la seva importància social.

3.- ELS CONFLICTES MULTICULTURALS: CONCLUSIONS GENERALS

Com s'ha exposat, Espanya és un Estat on històricament s'ha anat en contra dels elements diferenciadors, sobretot quan es basen en elements religiosos, una de les vessants culturals més profundes i esteses en la condició humana, així com també hi ha hagut molts conflictes de subjugació ètnica contra les minories. No en va s'ha considerar tradicionalment que era el gran bastió de la defensa de la religió catòlica, i les nostres experiències amb les sancions de reconversió i expulsió de jueus i musulmans, comunitats que durant segles han estat entre nosaltres i amb la qual hi ha hagut constants contactes. Amb les taifes musulmanes hi havia constants aliances per anar contra els senyors feudals contra els que es tenien pretensions, i el sistema jueu de préstecs i inversions van servir a les famílies nobles per a poder invertir i continuar mantenint hegemonies, mentre que aquesta pràctica era considerada com a pecaminosa per la Santa Seu. A més, com a territoris amb llarga tradició marítima, els regnes catòlics de la península estaven acostumats a relacions amb altres territoris de diferents cultures. També trobem conflictes semblants amb gitana, potser una de les més castigades en passar sempre de forma desapercebuda en els mitjans i referències històriques. Al segle XV, amb les expulsions a punt de consumir-se de jueus i musulmans, els gitanos també van rebre aquestes ordres d'expulsió, i des del segle XVI a XX tenim regulacions pejoratives per a aquesta comunitat en nombroses formes.

Aquestes idees denoten que la societat espanyola té una llarga tradició en emprar el Dret i la força institucional per a implantar un règim de cultura única en la fe i tradicions que no suposin un allunyament al que aquesta representa, i hem hagut d'esperar amb la Constitució de 1978 i l'obertura de processos democràtics arreu del món Occidental durant el segle XX, amb vessament de sang de milions de persones, per a poder acceptar una obertura cultural de la nostra societat.

Aquesta profunda identitat s'ha vist qüestionada amb les darreres generacions, que tendeixen a una obertura a d'altres creences, tot i quedar encara molt camí per recórrer. No hem d'oblidar, per altra banda, que els elements que formen un conjunt cultural tenen una estructura complexa i un significat que els hi atorga, i que tot i que en diverses localitzacions hi pugui haver el mateix element material no implica que se li doni el mateix valor simbòlic, d'aquí que la visió des de la pròpia cultura dificulti l'accés i enteniment de les alienes. La base que s'ha intentat donar en els dos apartats anteriors té la finalitat de poder accedir a un nivell més específic de conflicte multicultural, entenent la seva complexitat i, sobretot, intentant denotar que tot i els mecanismes socials que tenim al nostre voltant, poden donar-se situacions on es desvirtuïn principis i drets protegits per les normes bàsiques del nostre ordenament. En aquest sentit, hem de tindre present que els **estereotips**, entesos com la visió que tenim de forma general de grups culturals o d'individus per la simple pertinença a aquests, sumats als **prejudicis**, que suposen la valoració d'aquestes imatges que tenim preconcebudes, continuen distorsionant moltes relacions entre cultures presents en la nostra societat, i precisament en la segona part d'aquest estudi s'intentarà observar la problemàtica que presenta aquestes concepcions amb la situació del vel islàmic en la nostra societat, amb una població musulmana creixent però que ja té les primeres generacions nascudes aquí i influenciades per la cultura occidental, i en com respon el Dret en el nostre territori, sobretot arran d'una presència tradicional i continua de fobotips que han condicionat enormement les relacions entre cultures i ètnies minoritàries.

PART II: EL VEL ISLÀMIC I LES RELACIONS MULTICULTURALS

1.- CONSIDERACIONS DEL VEL ISLÀMIC COM A ELEMENT DE XOC CULTURAL

1.1.- Connexions entre la teoria dels conflictes multiculturals i l'islam a Occident

Si bé la primera part d'aquest treball ha estat més d'aire teòric, responent a una necessitat de dibuixar un marc sobre el que fonamentar la resta del treball d'anàlisi de la situació del vel en la societat i en la vessant jurídica de la mateixa, ara toca connectar aquella visió teòrica amb el tema central del vel com a element conflictual.

Per a poder observar si és un element conflictual en la nostra societat, hem d'analitzar els punts principals tractats, i és la divisió cultural de diversos grups que conviuen – independentment, en aquest nivell, del grau de correlació entre els mateixos- en una mateixa societat, convertint aquesta en una societat amb diversos punts de vista de grup cultural que es sumen als ja nombrosos que hi pot haver des de nivells inferiors –grups locals, familiars, individus...-, i els quals poden comportar problemes en la mesura en que no es tractin amb el degut coneixement i allunyament de les posicions confrontades.

Partim, doncs, de la base que vivim en una societat occidental de certa modernitat –que es dona de forma general a tota Europa, no només en Espanya, però tenint present que hi ha punts en comú entre les diferents localitzacions geogràfiques i socials de tot el continent, amb unes variacions pròpies que poden estar molt arrelades que no es donen en d'altres, i que fins i tot hi ha variacions socials en un mateix Estat, com succeeix amb Catalunya, Euskadi o Galícia i altres zones d'Espanya o entre elles- amb una clara majoria catòlica amb estructures tradicionals en molts sentits, des de la família a grups més grans i a les relacions i interconnexions entre els diversos subjectes, que s'ha vist reforçat per l'aïllament que hi ha hagut històricament en un nivell conceptual –Espanya, avui dia, continua sent un país amb certa fortalesa al catolicisme tradicional- mesclat amb una gran obertura a nivell social des de l'arribada de la democràcia i, sobretot, en les últimes dècades arran de la necessitat de mà d'obra i el creixement econòmic per la bombolla immobiliària, situant-nos en un notable creixement de la població immigrant des dels noranta fins avui dia. Ens trobem, doncs, amb una població consolidada a nivell cultural,

un bloc que té una organització més o menys establerta amb una fonamentació clara i consolidada, que comença a rebre població d'altres cultures i que, en l'actualitat, xoquen amb la població *autòctona* pel fet de mantenir els trets identitaris en aquesta societat que els acull.

En la primera part d'aquest estudi s'exposava el perill de la visió etnocèntrica que ha caracteritzat a Europa i les altres regions occidentalitzades respecte de les seves relacions amb altres zones i cultures, doncs el model econòmic i social que ha exportat el vell continent ha estat adaptat a tota la resta, comportant també l'adopció d'elements culturals propis d'aquí a països amb tradicions molt diferents. Aquest *eurocentrisme* comporta, tanmateix, una hipèrbole de la pròpia crítica i consideració, doncs s'exageren les bondats de la cultura a la qual un pertany, i un dels exemples el trobem amb unes irreflexives, lamentables i poc encertades mencions que tingué el Primer Ministre italià, Silvio Berlusconi, respecte de la potència de la cultura occidental:

*“No podem posar en el mateix pla a totes les civilitzacions. S’ha de ser conscient de la nostra supremacia, de la superioritat de la civilització occidental. Occident seguirà occidentalitzant i imposant-se als pobles. Ja ho ha aconseguit amb el món comunista i amb una part del món islàmic [...]”*³³.

Per descomptat, la figura de Berlusconi no pot ser presa com a referència manifesta de la situació europea, però denota d'una forma terriblement realista la problemàtica de la desinformació i l'acostament a les cultures alienes des de la perspectiva occidental, crítica amb la forana però no amb la pròpia. No només implica la distorsió per una visió *eurocèntrica*, sinó que la proclamació d'occidentalitzar altres regions així com la de les persones que venen a Europa, comporta l'*assimilació cultural* amb l'eliminació d'aquelles distincions que enriqueixen, precisament, les societats més avançades, alterant, també, el sentit identitari de les comunitats nouvingudes i els seus drets a desenvolupar-se de forma lliure i en plenitud –tot respectant, per descomptat, els mínims socials i jurídics als que s'ha fet referència en la primera part, i que ens acompanyaran al llarg de l'anàlisi com a línia vermella que cal perfilar i no sobrepassar-, fet que el Dret ha de vigilar de forma molt curosa per a evitar que els diferents agents socials no es sobreposin

³³ Aquests comentaris, que foren fets el 26 de setembre de 2001, poc després dels atemptats de l'11 de setembre a les Torres Bessones de Nova York, provocaren una allau de crítiques a tota Europa, i posaren en entredit la línia argumental que es podia arribar a seguir pels líders occidentals, obligats pels mitjans a fer els comunicats pertinents després dels atemptats, coronades pel propi Berlusconi en sentenciar que la cultura occidental respecta els drets humans i les religions, respecte que “*no es dona en els països islàmics*”. La notícia sobre les cites es pot trobar al diari El País, amb data de 28/09/2001.

entre ells, permetent la interacció desitjada entre els mateixos respectant el joc entre majories i minories, entre la cultura i/o cultures de la zona i els nous grups vinguets.

Si, com s'ha dit, aquesta visió eurocèntrica representa una barrera per a la interacció i respecte cultural, el primer que s'observa en una societat multicultural són les identifications visuals, els símbols, i el vel és clarament una manifestació cultural que pot entendre's com a conflictiva en una societat on no està tan arrelat³⁴, i la poca interacció entre els diversos grups culturals, la seva marginació a certes zones urbanes i/o rurals o l'estratificació i poques opcions de progrés, són eines que clarament poden col·laborar a crear una relació simptomàtica contraproductiva en molts sentits.

És per aquests motius que, més enllà de partir d'una base de multiculturalitat –situació que ja és una realitat fàctica innegable, doncs ens trobem amb una societat amb orígens diversos, cultures diverses i manifestacions encara més variades d'aquests elements-, ens hem de plantejar si el que volem potenciar és una vessant integradora, en el sentit de contacte entre cultures i de manteniment de les identitats pròpies, que comportin una *interculturalitat* ben plantejada i profunda, o quedar-nos amb la simple multiculturalitat, fet que pot provocar els aïllaments i conflictes que precisament es pretenen evitar.

1.2.-Situació a Europa: dades i breus referències a la seva població

El primer nivell on hem d'observar una varietat de respostes és a Europa, sobretot per la diversificació de situacions dins del nostre continent que, alhora, té com a fort element central la Unió Europea, amb unes institucions i un dret vigent que lliga molt amb el que els Estats realitzen. Una de les institucions que hem de tindre en compte, en el nostre cas, és el Tribunal Europeu de Drets Humans, que vetlla pel compliment d'aquests arreu del territori i que té uns posicionaments interessants pel que fa a l'argumentació donada, i que dóna molt de joc amb les polítiques que realitza cada Estat.

En aquest estadi, l'uropeu, trobem una forta multiculturalitat estesa en la majoria dels països –sempre hi ha excepcions, que en aquests casos són els països escandinaus que, alhora, tenen certes vessants que poden resultar molt conflictives, doncs la seva capacitat per a resoldre els problemes multiculturals ha resultat, fins ara, certament paradoxal i

³⁴ Tot i que, per altra banda, la nostra societat ha estat impregnada per vels de la mateixa manera: els vels exigits en les dones que estan a l'Església –que per altra banda, no s'integren en l'organigrama estructural, sinó en les congregacions i monestirs- per als seus hàbits; el vel en les cerimònies catòliques en les dones que es casen, així com en els enterraments i, fins i tot, en les èpoques de dol, amb els vestits negres fins que s'acabava el temps escaient.

problemàtica³⁵, amb una inserció i interacció multicultural molt peculiar que ha desdibuixat el que representa la interculturalitat buscada en altres països europeus i que la pròpia Unió manté –formalment– com la política adequada en el context de profunda connexió internacional amb cultures molt dispars, política que també es plasma en l'entitat del Consell d'Europa³⁶ i la Recomanació 1927/2010, que en el seu apartat 3.15 estableix, com a mesura a potenciar pels Estats membres:

3.15. invite states to guarantee women's freedom of expression by penalizing, on the one hand, all forms of coercion, oppression or violence that compel women to wear the veil or full veil, and by creating, on the other hand, social and economic conditions enabling women to make informed choices through the promotion of genuine policies on equal opportunities for women and men which embody access to education, training, employment and housing.

D'aquestes recomanacions n'aniran sortint més al llarg d'aquest treball, doncs hi ha una gran pluralitat de manifestacions polítiques per part d'organitzacions de diferents nivells que es pronuncien sobre aquestes qüestions, donades les circumstàncies de fortes refregues socials per les diferències culturals i la puixança de radicalismes per ambdós costats, doncs mentre pugen partits amb ideologies absolutament contràries a les polítiques d'immigració realitzades fins ara, també trobem l'augment de manifestacions obertament radicals per part de sectors islàmics, com les ocorregudes als Països Baixos i

³⁵ Suècia, per exemple, representa un dels casos més contradictoris en quant a integració de la població musulmana, doncs trobem exemples radicals diametralment oposats. Per una banda, trobem manifestacions de discriminació feta per Nätverket Svenska Muslimer i Samarbete, la xarxa de musulmans suecs, mostrant queixes de discriminació des de les escoles entre els menors suecs i els fills d'immigrants, respecte de la creació de guetos i la falta de veu en afers socials (pot veure's un resum de la informació a la notícia de TheLocal.se, *Muslim discrimination is "too common" in Sweden*, de 8/03/2013). Per altra banda, s'escampen de forma viral notícies incendiàries sobre declaracions realitzades pels sectors musulmans de Suècia, com la del jove musulmà que declarà que *dir "putes" a les dones sueques és un comportament natural en l'home*, entre d'altres declaracions molt polèmiques, que es poden veure al diari Alerta Digital, de 9/9/2012, així com també, en el mateix diari, es pot veure com s'estén l'ús de cinturons de castedat entre les joves sueques davant l'augment, segons es comenta en la notícia, de violacions en certes zones del país, amb una profusa quantitat d'implicats *musulmans*.

³⁶ En aquesta Recomanació 1927/2010, feta per l'Assemblea Parlamentària del Consell i anomenada *Islam, Islamism and Islamophobia in Europe*, el que es postula, bàsicament, és una carta d'orientació de les polítiques d'integració (que, recordem, cal entendre i enfocar amb la ja exposada teoria de l'interculturalisme, no pas de l'assimilació) enfocada a fomentar "*[the] freedom of thought, conscience and religion while combating religious intolerance and discrimination as well as religiously disguised attacks against the values it upholds*" per a aconseguir una societat democràtica "*governed by the rule of law and universal human rights*". Un dels punts que estableix que podrien emprar-se és, a banda de l'obertura a altres països i d'establir cooperació i convenis amb aquests (Nord d'Àfrica i Orient Mitjà, sobretot), és demanar que els diferents governs assistents reforcin "*its activities to ensure that knowledge about Islam and other beliefs is taught at school and thought lifelong education and that institutions of higher education and research in Europe provide Islamic studies in order to educate religious scholars, teachers and leaders*".

a Bèlgica amb els moviments ShariaforHolland i Sharia4Belgium, que agafen les tesis més conservadores i reaccionàries de l'Islam per a *popularitzar-les* per Europa, amb argumentaris diversos³⁷, però que en qualsevol cas s'ha d'actuar amb cautela, doncs aquests moviments acostumen a ser molt minoritaris i tan sols agafen ressò pel fet de conjugar islam amb la destrucció dels valors occidentals. Sense cap mena de dubte, el fet de que surtin aquestes moviments i notícies, en una societat que viu constantment preocupada per les tensions amb l'islam després dels grans atemptats i les guerres a Orient Mitjà, col·laboren de forma activa amb el tancament en postures eurocèntriques que rebutgen tota simbologia aliena, i el vel es veu afectat per aquestes qüestions, emprant-se com a eina d'argumentació contra els musulmans i el tracte vers la dona, els drets d'aquestes a poder vestir de forma lliure i a la presència d'aquests col·lectius en territoris europeus.

En aquest sentit, a Europa, la població musulmana representa una xifra 42,96 milions d'habitant entre 739,81 milions de persones, representant menys d'un 6% d'aquesta població global³⁸. Tanmateix, hem de fer una consideració especial, doncs es té en compte a Rússia com a part d'Europa, i les seves dades representen 16,38 milions de musulmans i una població de 143 milions, atorgant un pes considerable a la percepció musulmana que es pot tindre en el nostre continent, doncs la situació i proximitat respecte altres països, sobretot pel que fa als més propers i vinculats amb la Unió Europea, pot portar a considerar com a part diferenciada tot aquell eix rus de població.

En base a aquestes dades, el que s'ha d'acceptar és que les persones amb creences musulmanes encara representen una minoria cultural en els Estats del nostre ambient, però que cal saber gestionar perquè les previsions de creixement de la població són importants³⁹, doncs les tendències mostren un augment fins a assolir els 50,32 milions de musulmans a Europa pel 2020 (6,8% de la població total) i 56,92 milions pel 2030 (7,8%

³⁷ En aquest sentit i sobre aquests grups, hi ha una notícia del diari ABC, titulada *Musulmanes radicals quieren implantar la sharia en Europa*, de 26/02/2012, on s'exposen algunes de les idees professades per aquests grups, denotant clares manifestacions contràries als valors més occidentals que hi ha a la societat europea.

³⁸ Les dades, extretes dels recomptes que realitza la Fundació IQRA, que es dedica a fer programes educacionals sobre l'Islam arreu del món, corresponen a les que es tenen més actualitzades a març de 2014. No s'esmenten les fonts de la informació, i s'ha d'afegir que en aquestes estadístiques sobre la religió en els diferents països, les dades poden diferir de la realitat, doncs són qüestions molt relatives i dinàmiques, comportant que no sempre puguin tindre una cura elevada. S'han d'agafar, doncs, com a dades orientatives, no pas justificatives per a una postura definida i final.

³⁹ Segons un informe del Pew Research Center anomenat *The Future of the Global Muslim Population*, estima que el creixement de població influenciada per l'islam creixerà de forma molt accentuada fins l'any 2030, on es passarà de tindre 1.600 milions de musulmans (2010) a 2.200 milions de persones que professen aquesta fe.

del total), i no són xifres a ignorar per part d'uns Estats que veuen com la seva població envelleix i les taxes de natalitat van baixant a mesura que passa el temps, assolint tendències positives, precisament, per la població immigrant.

Aquestes dades, a més, són molt desiguals entre els diferents països, doncs els Estats amb més presència musulmana (França, Alemanya i Gran Bretanya) augmentarien amb aquestes estadístiques sobrepasant els 5,5 milions de musulmans en cadascun d'aquests, i en d'altres com Suècia (amb una població general molt menor, actualment d'uns nou milions d'habitants), duplicaria la població musulmana. Per contra, països com Ucraïna, Hongria o Polònia continuarien amb taxes molt baixes de població musulmana.

La tendència que es desprèn d'aquestes dades va en la mateixa direcció que en el cas de la promulgació de normativa sobre el vel i les disputes legals i debats sobre la vulneració dels drets en aquesta matèria, doncs els països amb més presència musulmana tenen molts més conflictes que no pas d'altres, com és el cas d'Espanya. França, Alemanya o Turquia –tot i que aquest últim tingui una població clarament de majories musulmanes, hi ha principis de laïcitat que es fan complir de forma taxativa en certs àmbits- seran, com veurem, subjectes molt actius en la conflictivitat multicultural, i de sentències en àmbit europeu que els tindran com a parts n'hi ha moltes que, a més, ens serviran per a poder completar un debat de les postures que s'estan emprant a Europa per a resoldre les qüestions del vel i la compatibilitat amb els drets individuals, les llibertats reconegudes i llurs límits.

En qualsevol cas, aquest apartat és tan sols un petit esbós de la problemàtica en quant a la gestió de la multiculturalitat en societats tan complexes, doncs sovint s'hi intercalen molts nivells conflictius que desemboquen en nombrosos afers diferents, no trobant la llera corresponent en molts casos per a poder resoldre's des de la perspectiva de la multiculturalitat que es pregonava des de les altes instàncies polítiques i xocant, finalment, amb el dret de les minories que es pot arribar a subjugar de forma desvirtuada al de les majories.

1.3.- Succintes reflexions sobre la situació a Espanya

Contra tot pronòstic –tot i que la visió tradicional i popular sigui la contrària-, la població musulmana representa, en el nostre Estat, un 3,6% de la població, amb la xifra de 1.732.000 persones musulmanes al nostre país (de 47,1 milions d'habitants a Espanya)⁴⁰,

⁴⁰ Aquestes dades, extretes de la taula de població i religions de l'INE, està actualitzat a desembre de 2013.

dada que desmunta la presència desorbitada de persones musulmanes al nostre Estat. Una puntualització que s'ha de tindre en aquest afer, i que s'ha d'intentar evitar en un estudi com aquest, és la de catalogar el fet d'ésser musulmà amb el fet d'ésser d'origen magrebí, àrab o d'altres tantes ètnies i pobles amb majoria musulmana (de Pakistan, Bangladesh, Indonèsia...), doncs també és notable l'evolució de certes persones d'origen europeu que són practicants d'aquesta religió, i és un fet que no té per què mostrar-se públicament, si no es vol. Es tracta, doncs, d'una pràctica de cura i precisió que intenta demostrar la dinàmica dels fluxos culturals en les nostres societats i la pròpia capacitat transformadora de les persones.

En quant a la divisió per zones, és cert que hi ha poblacions on aquesta presència és més notable –no hi ha tanta a Astúries com a Lleida, per exemple–, fet que es relaciona, com veurem, amb la proliferació de casos i normativa local de forma directament proporcional. En el cas de Tarragona, per exemple, la població musulmana es calcula en 60.975 persones a finals del 2013⁴¹, d'un total de 810.178 persones que vivien a la província de Tarragona segons l'IDESCAT, en les dades tancades de 2013, representant un 7,5% de la població. Aquestes xifres plasmen que no estem davant d'una majoria social, ni s'hi acosta, però és una xifra que s'ha de tindre present doncs representa una quantitat de persones que fàcilment poden quedar excloses com a col·lectiu per les diferències socials, en una societat que encara mostra molts símptomes pels atemptats de l'11-M de l'estació d'Atocha –i, en quant a situació occidental, d'un 11-S amb una certa sensació de retruc– i una forta commoció per la situació de crisi actual que assola la població espanyola, sobretot els estrats més baixos de la societat i amb menys recursos per a subsistir dignament i progressar.

Si bé a nivell europeu hem analitzat les previsions del Pew Research Center per al 2030, en el cas espanyol les dades que es mostren no serien rellevants, doncs mentre que en el nostre cas hi ha organismes oficials que han publicat una sèrie de dades demogràfiques i sociològiques, i aquestes divergeixen molt de les mostrades per l'estudi de tendència de creixement, que deixa per a l'any 2030 una població d'1,8 milions de musulmans partint d'una població de poc més d'1 milió de musulmans, contraposant-se enormement amb les dades publicades pels organismes espanyols.

Per a la informació completa, veure <http://www.ine.es/jaxi/tabla.do>.

⁴¹ Dades com aquestes es poden veure a l'estudi realitzat per l'Observatori Andalusi, organisme associat en la Unió de Comunitats Islàmiques d'Espanya, que es va tancar amb les dades de 31/12/2013, extretes, sobretot, del Padró Municipal d'Habitants que elabora de forma periòdica l'INE, i que foren recollides en el mateix sota el títol de *Estudio demográfico de la población musulmana*.

En qualsevol cas, hem de tindre present que la població musulmana a Espanya representa encara una clara minoria –si bé, tot sigui dit, és una minoria amb una forta presència en comparació amb d’altres i que, com a tal, s’ha de tindre present com a realitat social del territori-, que tan sols es veu percebuda com una gran població per la poca interacció i consciència de multiculturalitat que hi ha en la nostra societat de forma tradicional, tot i que hi hagi dades que demostrin tendències contràries, doncs aquesta succinta introducció sociològica ens pot mostrar un panorama certament sensible als afers d’aquesta tipologia, i és per això que s’han de construir els mecanismes necessaris per a contrarestar la possible situació conflictiva a nivell cultural, que serà una de les vessants per on pot sortir tota una amalgama de conflictes socials amb arrels molt més profundes i complexes.

Tot i aquestes primeres impressions, un estudi potenciat per la Fundació La Caixa⁴² va mostrar ambivalències molt significatives. Per una banda, un 26% de la població enquestada sent bastant o molt recel de la població musulmana i un 14% té un clar rebuig per la immigració, comportant un petit empitjorament en quant a la convivència però que no es correlaciona amb els elevats nivells que s’han donat a altres països europeus, on l’escalada de xenofòbia resulta molt més elevat. Ans al contrari, en el cas d’aquest anàlisi s’arriba a la conclusió de que hi ha una compenetració millor de l’esperada en un context com l’actual, doncs un 78% de les persones no canviaria la seva zona de residència, un 44% dels pares i mares consideren que la diversitat d’aquestes zones resulta enriquidora per als seus fills i filles, juntament amb un 20% que creu que, tot i que pot ser positiva, aquesta pot ser font de conflictes per les diferències, si resulten molt elevades.

Aquestes dades ens demostren que a les zones més diversificades a nivell cultural hi ha un substrat molt potent per a incentivar polítiques d’interculturalitat, però també hi ha una dada que ens interessa i molt per a aquest estudi: un 67% de les persones enquestades està clarament en contra de que es prohibeixi l’ús del vel a les aules, doncs el mateix director de l’estudi, Carlos Giménez, establí que no és una mesura amb unes bases reals per a la seva actuació⁴³.

⁴² Aquest estudi, emmarcat en l’obra *Encuesta sobre convivencia intercultural en el ámbito local*, fou presentada a partir dels estudis realitzats entre 25 localitzacions durant el 2012 en base a 9.323 entrevistes, i amb fortes connotacions de diversitat cultural, dirigits pel catedràtic d’antropologia social Carlos Giménez, de les quals algunes es troben a la província de Tarragona, com per exemple Tortosa, juntament amb d’altres més típics com la zona del Raval de Barcelona.

⁴³ Per a veure les informacions al voltant d’aquesta cita, hi ha la notícia del diari El Mundo amb data de 5/11/2013, titulada *El 26% de los españoles admite sentir recelo hacia los musulmanes*, que sí que manifesta algunes de les dades de l’estudi però ho fa de manera esbiaixada i incompleta, però encerta en

En definitiva, ens trobem en una cruïlla que pot suposar vital per a les futures polítiques de xocs multiculturals, i cal saber gestionar aquestes realitats des d'un punt de vista objectiu i clar. El primer pas, i que s'intentarà col·laborar amb aquesta segona part, és definir què és el vel, la seva tipologia, simbologia i ús en el món musulmà, i com aquesta realitat tan arrelada en altres cultures arriba a la nostra societat. A partir d'aquest coneixement podrem establir si s'ha de respondre per la via del Dret, com s'ha manifestat el món jurídic europeu –i espanyol per extensió, tot i que encara es troba en fases molt primàries- a la situació i, de la mateixa manera, com ho han fet diferents Estats europeus concrets que tenen més població musulmana i més tradició amb aquests conflictes.

El que no es pot produir, en cap cas, és la reducció i simplificació de la problemàtica cultural per falta de coneixements de gestió multicultural, trencant amb els drets de les minories culturals i menystenint, de forma clara i manifesta, el dret a la igualtat que tenen les persones per a gestionar la seva identitat cultural i el seu desenvolupament personal, doncs s'entraria en una vulneració dels drets fonamentals protegits pel nostre ordenament –fet que ja s'ha apuntalat amb anterioritat- sota la premissa d'una igualtat entre la majoria i minoria, una falsa igualtat que atacaria les oportunitats a manifestar-se i desenvolupar-se lliurement, creant cultures de primera i de segona, tot alterant els drets de les minories per a assegurar unes polítiques europees que no responen a la realitat complexa a nivell cultural.

Aquests dos esments, la breu informació sobre Europa i també la del cas d'Espanya, han de servir com a base per entendre que, primer de tot, la varietat social i geogràfica d'Europa, si bé és extremadament palpable, s'ha intentat, sobretot des del segle XX, a reforçar totes aquelles figures que uneixen les diverses realitats socials i culturals per a establir un marc comú en molts sentits, intentant conjuguar-lo amb un manteniment d'aquesta diversitat. Per altra banda, no hem de negar que tant la visió que es pot tindre des d'una òptica europeista com des del cas espanyol per a nosaltres –a la que cal sumar les particularitats pròpies de la situació catalana vers la immigració i els conflictes amb altres comunitats culturals- afecta a les respostes que hi pot haver des dels diferents ordenaments jurídics.

La problemàtica, en aquest sentit, és que no hi ha una normativa generalitzada als països europeus que respongui d'una forma que es posicioni clarament a favor d'una interculturalitat en el seu territori, tan sols trobem normativa que prohibeix l'ús de forma

donar algunes postures complementàries de diversos alcaldes de zones amb diversitat cultural i social.

directa –el cas més proper que tenim, en aquest sentit, és el de l’ordenança municipal de Lleida que fou impugnada per establir una prohibició del vel integral i tota figura que dificultés la identificació de la persona en edificis públics⁴⁴, però que compta amb actituds i posicions similars en altres municipis, com Cunit o, més recentment, les posicions de Reus en la matèria- o bé de forma indirecta, sense cap referència expressa al vel, però entrant directament en conflicte amb aquest element –aquesta última via, com veurem en la tercera part, és molt emprada a França⁴⁵ i Turquia, com a exponents de laïcitat, i normalment es complementa amb elements d’aplicació massa genèrics i poc definits.

Aquest joc amb la normativa s’hauria de dur amb cura, doncs molts cops es produeix una regulació emprant exclusivament el punt de vista occidental i no pas què significa l’element que esmentem en la regulació i quines connotacions té per a la comunitat que es veurà afectada per aquesta normativa, i pot comportar una aplicació desproporcionada vers una incomprensió de la varietat cultural que es troba en un territori, normalment sota la premissa de conceptes jurídics indeterminats com l’*ordre públic* o la *seguretat pública*.

2.- EL VEL COM A ELEMENT CULTURAL D’IDENTITAT

2.1.- Conceptualització i definició del vel islàmic. Tipologia i característiques

2.1.1.- La complexitat del terme. Bases per a la conceptualització del vel islàmic

En aquest marc de regulacions occidentals –poques, però presents- que es limiten al punt de vista de la pròpia cultura i que moltes vegades no observa o compren la complexitat cultural que poden dur les persones estrangeres, es localitza la problemàtica que troben les persones foranies a una cultura, que és captar les varietats que les altres cultures adopten en tots els aspectes externs i visibles de les seves pròpies creences i pràctiques,

⁴⁴ Acord del Ple de l’Ajuntament de Lleida, de 8 d’octubre de 2010, pel qual s’aprova definitivament la modificació de l’Ordenança Municipal de Civisme i convivència. En concret, els que foren recorreguts fins al Tribunal Suprem, són els preceptes 26.2, 27.9 i 102.25, als quals s’hi sumen les modificacions d’altres reglaments que empra el consistori i que foren modificats per a complir amb aquesta ordenança.

⁴⁵ En aquest sentit serveix com a exemple el *Projet de Loi que prohibeix l’ocultació del rostre a l’espai públic*, aprovat com a llei l’any 2010, que estableix un sistema de regulacions en espais públics que afecten directament a aquestes modalitats de vestimenta i d’identificació cultural, però on no s’esmenta en cap cas el vel islàmic, ni el burka, ni el niqab, ni cap altra figura anàloga i que es pugui relacionar amb l’islam, tal i com es veu en la notícia *La Assemblée francesa aprueba la ley de Sarkozy contra el velo integral*, a El País, amb data de 13/07/2010. Cal aclarir, tanmateix, que la citada normativa, tot i que fos aprovada pel l’Assemblea, el Consell d’Estat, sota consulta prèvia a l’aprovació, va donar un dictamen negatiu a tal normativa, per les possibles connotacions discriminatòries en manca de fonamentació jurídica sòlida atenent a la configuració de l’ordenament jurídic francès, tal i com publicà Le Figaro el 14/05/2010 amb la notícia *Loi sur la burqa : avis défavorable du Conseil d’État*.

varietats que alhora poden ser subtils i poc identificables a primer cop d'ull, sent molt fàcil per a l'ull inexpert i per a la persona desconixedora establir un judici valoratiu simple i erràtic davant d'aqueix fet. Amb el vel, aquesta qüestió no es simplifica, doncs ens trobem amb una realitat que amaga fortes connexions amb les arrels socials, econòmiques i polítiques que es produeixen en l'època de naixement de l'islam –segle VII d.C.- i l'evolució d'aquestes tendències originàries que, com veurem, conformen una varietat i una complexitat intrínseques que poden veure's ignorades si realitzem un anàlisi simplista de la qüestió.

Si s'agafa una obra que busqui ser introductòria a la matèria, com per exemple el *Diccionario de civilización musulmana*⁴⁶, observem com no ens dona una definició concreta del que suposa el vel islàmic en sí:

“El decòrum extern constitueix un tret fonamental de les societats musulmanes tradicionals. En aqueixes, els homes han de portar vestidures amples –com l'abbayah (túnica de llana o de cotó) o la ylbab (o gel-laba). Aquestes regles afecten encara més a les dones, que han de cobrir-se igualment el cap i la cara, de forma parcial o total segons les regions i les societats.

A l'Alcorà s'ordena a les dones del Profeta que es tapin amb un vel i es recomana que les dones en general mostrin els seus abillaments tan sols als homes més pròxims a la família (marit, germans, pares, fills...).[...]”

A partir d'aquí el que fa és esmentar certes peculiaritats culturals que ara no ens interessin, doncs com podem observar, no hi ha una definició expressa del què és un vel islàmic, i això és a causa de que ni tan sols en l'Alcorà hi ha una definició expressa del mateix, sinó que tan sols trobem les prescripcions religioses que es produeixen sobre el mateix. En concret, el text sagrat musulmà estableix l'esment del vel o *hijab* en una sèrie d'aleies que s'escampen per tot el text alcorànic, de manera que anem trobant referències mesclades amb altres temàtiques. D'altra banda, hem de tindre present que l'ordre d'aquest text no és pas cronològic –ni a nivell de revelació, doncs s'ha de deixar clar que l'Alcorà es revelà a Mahoma amb el pas del temps, ni a nivell d'estructura narrativa, doncs aqueix no segueix pas un recull de fets com trobem, per exemple, amb el Nou Testament de la Bíblia-, sinó que l'estructura que segueix és decreixent pel nombre d'aleies (*versicles*) que té cada Sura (*capítols*). Si seguim aquest últim ordre, la primera

⁴⁶ THORAVALL, Y. *Diccionario de civilización musulmana*. Barcelona: Ed. Larousse, 1995. Pp. 303-304.

referència que trobem és a la Sura 24, anomenada *La llum*, en l'aleia 35:

*“Di a las creyentes que bajen sus ojos, oculten sus partes y no muestren sus adornos más que en lo que se ve. ¡Cubra su seno con el velo! No muestren sus adornos más que a sus esposos, o a sus padres, o a los padres de sus esposo, o a sus hijos, o a los hijos de sus esposo, o a sus hermanos, o a los hijos de sus hermanos, o a los hijos de sus Hermanas, o a las mujeres, o a los esclavos que posean, o a los varones, de entre los Hombres, que carezcan de instinto, o a las criaturas que desconocen las vergüenzas de las mujeres, éstas no meneen sus pies de manera que enseñen lo que, entre sus adornos, ocultan. Todos volveréis a Dios, ¡oh, creyentes! Tal vez seáis bienaventurados. [...]”*⁴⁷

Més enllà de la curiosa enumeració que fa l'aleia i que podria mostrar la classificació de consideració social de forma decreixent, no trobem que hi hagi una definició del que s'hauria d'entendre per vel, ni de la forma que ha de tindre, longitud ni cap altre element que sigui realment definitori. Aquesta situació d'incertesa conceptual, que és més important solucionar des del punt de vista Occidental, doncs no tenim un arrelament general suficientment fonamentat en la cultura musulmana, tampoc es soluciona amb la que és considerada la primera aleia –en el sentit cronològic– que esmenta el terme *hijab*, que és el terme base per al vel. Aquesta, l'aleia 53 de la Sura 33, prega de la següent manera:

*“¡Oh, los que creéis! ¡No entréis en las casas del Profeta si no se os da permiso para comer! ¡No entréis sin antes esperar la hora! Pero, cuando se os ha invitado, entrad. Cuando hayáis comido, retiraos sin entregaros familiarmente a la conversación. Esto ofende al Profeta; se avergüenza de decíroslo a vosotros, pero Dios no se avergüenza de la Verdad. Cuando pidáis un objeto a sus mujeres, **pedídselo desde detrás de una cortina** (hijab). Esto es más puro para vuestros corazones y para sus corazones. No podéis ofender al Enviado de Dios ni casaros jamás, después de él, con sus esposas. Esto, ante Dios, constituye un grave pecado. [...]”*⁴⁸

De la mateixa manera, l'aleia 59 d'aquesta Sura 59, estableix que:

⁴⁷ Vernet, J (trad.). *El Corán*. Barcelona: Ed. Planeta, 2011. Sobre aquest extracte, és interessant afegir com l'arabista Joan Vernet anota a peu de pàgina (306 de l'edició consultada) que, en el concepte de “*que carezcan de instinto*” es refereix a les persones grans, eunucs i els dementes. De la mateixa manera, perfila que en aquesta aleia es fonamenta la tardana costum, d'origen persa-bizantina, de fer que les dones es tapin el rostre amb un vel i romanguin a l'harem. Com a última anotació, afegim que de l'orde “*que no meneen sus pies*” es refereix a la prohibició del ball.

⁴⁸ Vernet, J. *Op. Cit.* Pàg. 373.

*“¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas, a las mujeres creyentes, **que se ciñan los velos**. Ése es el modo más sencillo de que sean reconocidas y no sean molestadas. Dios es indulgente, remisorio. [...]”*⁴⁹

La problemàtica en aquesta matèria no és pas lleugera, doncs en ambdós apartats no es defineix què és el vel exactament, de manera que hauríem d'anar a les concepcions sociològiques que hi ha vers el vel o *hijab*, terme que en àrab és la base del que nosaltres hem traduït com a vel i el qual defineix a una tipologia d'aquests dintre de tota l'amalgama present en les diferents zones geogràfiques i socials on està present l'islam. Aquest, doncs, és un element que cal tindre present a l'hora de fer estudis en base a textos traduïts, doncs s'ha de buscar, alhora, textos que continguin les referències originals per a poder establir correctament les connexions pertinents per al seu anàlisi. No obstant, abans de tot, no es pot passar per aquest concepte de *hijab* i l'anàlisi de l'aleia 53, 33 sense observar el revelador anàlisi que realitza Fàtima Mernissi sobre la mateixa⁵⁰, precisant que en aquest text hi ha una triple vessant conceptual del terme *hijab*:

1. Tela que cobreix el cap de la dona i baixa pel seu cos de manera que dissimula la figura des de l'exterior, i que és la vestimenta emprada tradicionalment en la conceptualització popular de *hijab*, a més de ser el centre d'aquest estudi.
2. Una cortina –*hijab*, en àrab, significa literalment això- que separa l'espai entre dues o més persones. Mernissi agafa aquesta vessant per a discutir el significat atorgat a l'esmentada aleia, doncs el que s'entén de la mateixa és que el *hijab* esmentat no es refereix al vel de la dona, sinó a la cortina que emprà Mahoma per a separar l'espai públic del privat, doncs històricament s'ha acceptat que aquesta aleia fou revelada el dia de les núpcies amb Zaynab B. Jahsh, doncs la vida pública del Profeta no quedava delimitada amb la privada llevat de comptades excepcions, i aquesta en fou una en la que la cortina intentava dibuixar una separació física d'aquestes dues vessants de la seva vida. Aquestes cortines, tanmateix, foren emprades pels califes i reis (*malik*, és el terme àrab per a designar el rei) per a separar el seu espai del d'altres persones del seu entorn, fins i tot familiars.
3. La tercera via és la més abstracte, doncs amb *hijab* s'esmenta no pas una categoria palpable que existeix en la realitat dels sentits, sinó que parlem d'una realitat

⁴⁹ Ibíd. Pàg. 373. Sobre aquesta aleia, el propi Vernet anota que “[por] *los velos*, alude a un velo que iba de la cabeza a los pies. No es de creer que se refiera al de la cara.”

⁵⁰ Mernissi, F. El Hijab, el velo. A Mernissi, F. *El harén político. El profeta y las mujeres*. 2a ed. Sevilla: Ediciones de Oriente y del Mediterráneo, 2002. Pp. 103-120.

abstracta, de l'ordre de les idees, i que es troba de forma manifesta en la tradició sufí de l'islam⁵¹ on, segons Mernissi:

*“No es pot explorar el sentit de la paraula hijab sense esmentar l'ús que d'aquesta fan els sufís, i que res té a veure amb una cortina. Amb ells, accedim als horitzons il·limitats de les aspiracions espirituals que els musulmans han d'ambicionar i d'on el hijab és un fenomen especialment negatiu, una pertorbació, una incapacitat. En el sufisme, es denomina mahyub (velat) a aquell llur consciència està determinada per la passió sensual o mental i que, en conseqüència, no percep la llum divina al cor. Segons aquesta expressió, és l'home el que està cobert per un vel, o una cortina, i no Déu (Allah). En la terminologia sufí, el mahyub és el que està travat en la seva realitat primordial, incapaç d'experimentar estats elevats de consciència. La persona no iniciada en la disciplina sufí no sap com explotar les seves capacitats inaudites de percepcions múltiples, que es pot, a força d'entrenament i disciplina, extreure de lo material i dirigir cap a les altures, al cel, al que és diví. [...] Lo oposat al hijab, entre els místics, és el kashf, el descobriment. [...]”*⁵²

Aquesta triple vessant del terme *hijab* o vel no ens resulta pas estranya, doncs si agafem el diccionari de la RAE i busquem les accepcions del terme «vel» trobem les tres vessants analitzades per Mernissi:

velo.

(Del lat. *velum*).

1. m. Cortina o tela que cubre algo.

⁵¹ Thoraval, Y. *Op. Cit.* Pp. 283-285: “el sufisme és el misticisme musulmà. La veu deriva de l'àrab *tasawwuf*, paraula formada a partir de l'arrel –suf-, que significa «llana», en al·lusió a l'hàbit amb el que els sufís es vestien com a mostra d'humilitat i, al principi, potser seguint l'exemple dels monjos i ascetes cristians. L'islam mai va alentir massa el sufisme, ja que aquesta mística té per finalitat última accedir a la «presència» i al coneixement de Déu directament, i no a través de l'única revelació d'Al·là continguda a l'Alcorà. [...]”. Es confirma, doncs, la correlació existent amb la teoria exposada de Mernissi i al definició d'aquest diccionari àrab, en quant a les aspiracions del sufisme i la connexió amb les revelacions més intangibles.

⁵² Mernissi, F. *Op. Cit.* Pp. 113-114.

2. m. Prenda del traje femenino de calle, hecha de tul, gasa u otra tela delgada de seda o algodón, y con la cual solían cubrirse las mujeres la cabeza, el cuello y a veces el rostro.

[...]

8. m. Pretexto, disimulación o excusa con que se intenta ocultar, atenuar u oscurecer la verdad.

9. m. Confusión u oscuridad del entendimiento en lo que discurre, que le estorba percibirlo enteramente u ocasiona duda.

10. m. Cosa que encubre o disimula el conocimiento expreso de otra.

Aquesta nota mostra la necessitat d'analitzar amb un mínim d'amplitud i responsabilitat un terme tant complex com el *hijab* a l'islam, doncs la simple traducció sense analitzar totes les connotacions elementals pot comportar una simplificació, com ja s'ha repetit diverses vegades, que desvirtuï la concepció d'aquella cultura que l'empra. Observant aquesta realitat, hem d'establir que, del concepte de vel que ens interessa –el primer de Mernissi-, inclou un codi de vestimenta que agrupa diverses modalitats segons les regions i societats relacionades dintre de l'islam, amb el qual, sota les premisses establertes a l'Alcorà, es busca una peça de roba que cobreixi la dona de dalt a baix, tapant la seva figura des del cap, de manera que s'apreciïn el rostre i les mans com a norma general, tot i que hi hagi algunes figures que eliminin tot contacte directe i tapi de forma absoluta tot el cos de la dona. En un sentit més estricte, el *hijab* o vel islàmic (que prové de l'àrab حِجَاب *ḥiṡāb*, que agafa l'arrel «*ḥayāba*», que significa “amagar” o “ocultar a la vista”), com l'entenem nosaltres, agafaria una tipologia de peça de roba que entraria en aquest codi genèric establert com a manament vers les dones musulmanes.

Partint d'aquesta base com a element de vestimenta, hem d'apreciar que hi ha una varietat considerable de vestimentes que es correlacionen amb aquest concepte que nosaltres establím com a *vel islàmic* de forma genèrica, de manera que atenent a les diferències ètniques i socials que hi ha al llarg de tots els països on hi ha tradició islàmica des de fa segles, trobarem una tipologia o bé una altra, cadascuna amb un significat concret i propi de la cultura local de la regió.

2.1.2.- Principals variants del vel. Tipologia més estesa

Donat que en la realitat sociològica de l'islam hi ha una certa varietat de vels que s'empren per les dones, i que amb la diversa procedència dels contactes amb aquests països variats amb una forta presència musulmana ens trobem amb aquesta varietat també a Occident, és convenient senyalar els punts distintius principals de cada figura relacionada, per a no confondre termes que, com veurem, comporten simbologies diferents tot i tindre, en alguns casos, bases comunes. L'estructuració de cadascun seguirà un ordre que mesclarà, en sentit progressiu, el nivell d'ús i/o presència a Occident, així com el grau de cobertura sobre el cos de la dona que cada tipus ofereix, començant pels més oberts i acabant pels més restrictius.

El **hijab**, com a tipus base, és la peça més estesa arreu del món islàmic i la que té més presència a Europa –així com també a Espanya–, de manera que es perfila com aquell element que cobreix els cabells fins al coll, quedant com una espècie de recollit, però que no tapa la cara en cap sentit, deixant-la totalment al descobert.

Una alternativa també bastant emprada per les comunitats a Occident així com en alguns Estats de la zona del Golf Pèrsic –petits emirats i Estats de la zona com Bahrain o Qatar–, d'on és originari, és la **shayla**, que es caracteritza per ser una peça de roba rectangular a mode de mocador, de manera que es col·loca d'una forma semblant al hijab, però amb la diferència que va més folgat, arribant fins a les espatlles, deixant també la cara descoberta i anant, alguns cops, per sobre d'una còfia típica de la zona del Golf que cobreix el cap de la dona. Aquest tipus és el base i més emprat per a les dones no practicants quan hi ha visites a països musulmans o amb reunions amb càrrecs representatius en les societats islàmiques, doncs acostuma a denotar un cert respecte i acomodament per les pràctiques locals però no xoca tant com altres figures del vel.

Un tipus de vel islàmic que comparteix la base de la còfia però que ja resulta més restrictiu és l'**Al-Amira**, també basant observable a Europa i altres zones occidentals i molt estès pel món musulmà, i es correspon amb un vel que es divideix en dues parts: la primera és aquest tipus de còfia que agafa el cap per la zona dels cabells i va cenyida, posant-se per sobre el vel en sí que cobrirà des del cap fins a les espatlles, agafant aquestes pel voltant, obtenint una forma tubular, és a dir, com va arrapada per les espatlles i agafada pel cap, queda aquesta peculiar forma molt característica del vel en forma de tub. Aquest vel s'acostuma a estendre fins la zona del pit.

Els vels que venen a continuació ja presenten formes que cobreixen quasi bé tot el cos de

la dona, però es distingeixen clarament entre els dos primers, que són amb cara descoberta, dels dos últims, que són els que porten més polèmica a Europa i acostumen a ser els de més difícil acceptació social, tot i que en els països islàmics pugui comportar, al contrari, una mostra d'alt nivell familiar i social.

D'aquests, el primer que observem és el **khimar**, un vel caracteritzat per tindre com a base una capa que cobreix des del cap i arriba fins a la cintura o bé fins als genolls, en les versions més esteses, tot i que pot arribar a cobrir tot el cos. Deixa, per altra banda, la cara completament descoberta.

Aquest tipus de vel s'ha de diferenciar, alhora i de forma clara, del **xador**, vel en forma de manta i originari de l'Iran i que es posa per sobre del cap, no queda completament tancat com les figures vistes fins ara, doncs es porta com si s'anés tapat amb una manta. Alhora, es pot dur un vel més arrapat per sota. Un dels trets característics d'aquesta figura és que, a banda d'arribar fins a la cintura, tan sols pot ser de color negre, al contrari que els vels vistos fins ara que podien canviar de colors i bordats. Per altra banda, no tapa completament la cara, però la concepció inicial és que es vegin els ulls i el que sigui imprescindible de la resta de la cara, tot i que en ser un complement a un vel inferior, no és un tret rellevant en veure's condicionat per l'altre. Aquesta forma, pel que fa a la presència a Espanya i a gran part d'Europa, és pràcticament inexistent.

Entrem ara amb els tipus de vel que sí que resulten especialment interessants pel xoc cultural i discussió sobre la llibertat de les dones a l'hora de portar-lo posat, ambdós caracteritzats pel rostre cobert i l'estricta codi de vestimenta que comporten.

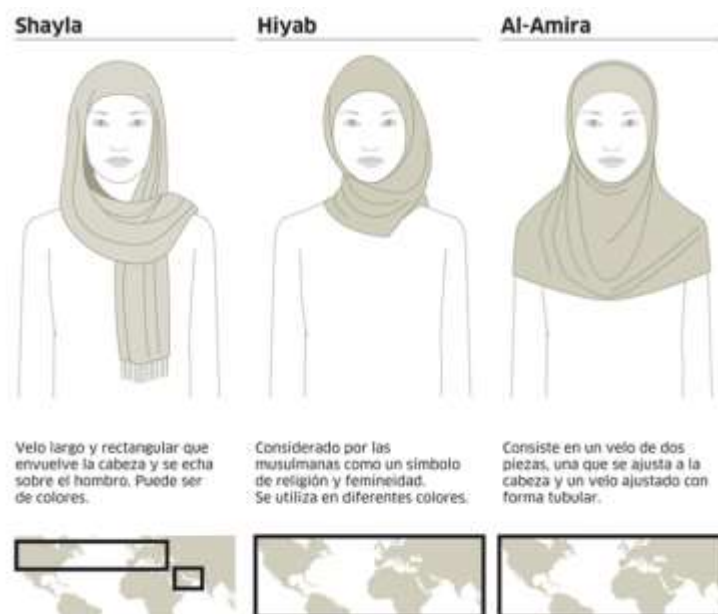
El primer de tots és el **niqab**, és un vel estès per tot el Magrib i Aràbia, i es caracteritza per ser completa i exclusivament de color negre, cobrint tot el cap i la cara, amb l'excepció dels ulls, que queden a la vista. En ser un vel que ocupa la zona del cap i el coll, estenent-se per la zona central del pit a mode d'austera ornamentació, va acompanyat amb l'ús de l'abaia, una túnica ampla de color negre que es posa pel cos i que agafa des de les espatlles fins als peus, tenint tant versions masculines –ja s'ha vist, citant l'Alcorà, que s'esmenta com una de les vestimentes masculines de llana- com femenines.

La versió del vel islàmic més xocant des de la visió occidental és la del **burqa**, tipus absolutament residual en el nostre país i originari de l'Afganistan, però amb presència més notòria a altres països europeus –com França o Alemanya- que es caracteritza per cobrir tot el cos sense deixar entreveure cap tros descobert de la dona. Es caracteritza, alhora, per tindre una reixa a la zona dels ulls per a que les dones puguin veure però no

se'ls hi vegin els ulls des de fora, de manera que queden completament *protegides*. També es coneix com a *tchadri*.

Del que s'ha de diferenciar aquest tipus de vel és del **sitar**, propi d'Aràbia, que es caracteritza per ser de cos complet com el burqa però té una petita franja oberta a la zona dels ulls, com el niqab, que es cobreix amb un vel més prim que deixa veure a la dona però que des de fora es veu com un vel complet sense cap obertura⁵³.

Com a complement de les breus explicacions de classificació, s'afegeix un seguit d'imatges model que serviran per a il·lustrar el que s'ha exposat⁵⁴:



⁵³ Sobre aquest tipus de vel, és reveladora una entrevista concedida a The Observers, del servei de notícies France 24, a una dona d'origen francès que es convertí a l'islam i fou una de les veus contràries als moviments legislatius com la citada normativa de Sarkozy sobre l'ús del vel en espais públics, sota el títol *Nobody forces me to wear the full veil, it's my choice*, publicada el 29/06/2009.

⁵⁴ Diario Público. *Los tipos de velo islámico*. [En línia]. Público.es, 11/04/2011 [data de consulta: 22-03-2014] [Accés gratuït] <<http://www.publico.es/internacional/370676/cuatro-detenidas-tras-la-entrada-en-vigor-de-la-prohibicion-del-velo-integral-en-francia>>

Aquests tres primers vels corresponen a les primeres figures analitzades, organitzades d'esquerra a dreta segons el grau de restricció vers el que mostra la dona. El segon nivell, el dels vels que ja cobreixen més part del cos, correspon a:



En l'últim nivell, corresponent al dels vels més restrictius –sempre entenent com a restrictius una valoració occidental, doncs, com veurem, la concepció i simbologia musulmana és distant en aquest punt vers la nostra concepció, però és l'esquema més senzill per a exposar la graduació entre els diferents vels- es divideix en aquests dos vels, de forma principal:



El que es desprèn de la conceptualització fins ara establerta, que funciona tan sols com a nivell introductori dintre de tots els elements culturals de l'islam que impregnen aquesta qüestió del vel, és que no podem fer un reduccionisme d'una vessant cultural per l'element de distància entre les idees i concepcions de les que partim les persones quan tenim els primers contactes amb cultura aliena.

En la primera part d'aquest treball ja s'ha mostrat la teoria de que els elements culturals, tot i ser plasmacions materials que es mostren com a objectes perfectament tangibles que podem trobar en diferents localitzacions amb identitats culturals molt diferenciades –com a exemple, l'estil arquitectònic basant en piràmides de civilitzacions americanes i les d'Orient Mitjà, com els zigurats de la mesopotàmia o les piràmides egípcies-, però on realment agafen la complexitat és el valor i el significat que posseeixen en sí mateixos i que la societat o grup cultural els hi atribueix per la confluència de diversos aspectes socials, econòmics i ambientals de diferent tipologia.

És, doncs, aquesta necessitat d'observar quins són els condicionants ideològics darrere de l'objecte en sí, del *hijab* tradicional i de les diverses plasmacions pròpies de cada regió amb presència i tradició islàmica, la que ens duu a analitzar què significa el vel en la religió islàmica, fer un petit esbós de com s'ha arribat a aquesta situació i quines són, en definitiva, les eines vers les quals es postula el seu ús d'una manera o d'una altra.

2.2.- Simbologia i identitat. Valoració cultural del vel

Fins aquest punt, hem pogut observar que el concepte de *hijab* és, per sí sol, més complex que el de *vel*, sobretot arran de la simbologia atorgada al concepte i a les diferents accepcions que té i que resulten de suma importància. No obstant, abans d'entrar a analitzar la simbologia del *hijab*, hem de veure unes bases que s'han de tindre presents abans de poder analitzar figures ulteriors.

El primer que s'ha de tindre present és la relació entre la persona i l'islam, doncs no és una relació que es produeixi en el mateix sentit, per exemple, que la que hi ha en el cristianisme vers la relació entre Déu i la persona. El terme que van atorgar-se els membres de la comunitat islàmica que seguiren a Mahoma fou el de *musulmans*, «*muslim*, مسلم» en àrab, que significa «*el que es sotmet*». Perfilar aquesta idea és molt important, com veurem, per a poder tindre una construcció sòlida sobre la que educar en l'ús del vel per part de les dones, en ensenyar que aquesta humilitat que es pregona des de l'Alcorà es manifesta, per a elles i entre d'altres obligacions, en una preferència per

l'ús d'aquesta figura. Abul A'la Mawdudi, periodista, teòleg i líder musulmà indi que tingué també forta presència ideològica al Pakistan, establí aquesta diferenciació d'altres religions de la següent manera:

*"[...] Christianity takes its name from Christ, Buddhism from Buddha, Zoroastrianism from Zoroaster, and Judaism from the Jews. Islam, however, takes its name from "an attributive title," that is, Islam describes anyone who has the attribute of Islam (surrender), and of being Muslim (one who has so surrendered), of having surrendered himself to God or resigned his will to God's will in such a way that he experiences the well-being of God's peace."*⁵⁵

Aquesta base de sotmetiment als designis d'Al·là, que transmetí aqueixa voluntat a la humanitat a través de les revelacions a Mahoma, no s'ha d'entendre en un sentit *occidental* del terme, sinó que entona més elements que el difonen d'una forma particular. De forma concisa, la fonamentació d'aquesta submissió es troba en la relació més enllà de la protecció paternal que es fonamenta entre cada individu i Déu, doncs tot és i prové d'aquest, remarcant la seva omnipotència i coneixement complet de tot el que succeeix al món⁵⁶.

Un exemple d'aquesta complexitat del terme, exposada de forma molt clara Bernard Lewis i Ellis Churchill⁵⁷, la trobem amb l'arrel comuna que tenen *islam* i *muslim*: s-l-m, arrel provinent de l'àrab preislàmic que significa «segur i protegit, irreprotxable». D'aquesta arrel, la cultura àrab que es transmeté en l'islam tenia derivats que han arribat als nostres dies, incloent paraules que signifiquen "pau" i "rendició". Possiblement, la derivació més coneguda d'aquest terme és *Salam*, que s'acostuma a traduir com a «pau», amb diverses accepcions, i emprada també de forma usual com a salutació o expressió de gratitud, com succeeix quan s'empra el *salam* o *salam 'alaikum* –"la pau sigui amb tu"– com a forma comuna entre els musulmans, així com també la trobem en l'expressió *'alaihi 's-salam* –sobre ell sigui la pau–, emprada en contextos funeraris. Per contra, aquest

⁵⁵ Mawdudi, A. *Towards Understanding Islam*. 2ª ed. Chicago (EUA): Kazi Publications, 1995. Pàg. 6.

⁵⁶ Entre les moltes que es poden cites que es poden extreure de l'Alcorà sobre aquesta presència única, atemporal i totpoderosa d'Al·là, una tria formada per la 2:21-22, 35:3, 31:10-11 o 39:6 (recordant que, com en la Bíblia, les cites es fan esmentant la sura i l'aleia, amb equivalència –que no igual– al capítol de l'Alcorà i al versicle corresponent), és mostra suficient per a observar la repetició constant d'aquests conceptes en la formació de les persones musulmanes.

⁵⁷ Lewis, B.; Churchill, B.E. *Islam: the religion and the people*. Nova Jersey (EUA): Pearson Prentice Hall, 2008. Pàg. 8.

terme de *pau* no és usada, com a norma general, quan ens trobem parlant de guerra i pau, sinó que s'empra en un sentit de tranquil·litat, seguretat i rendició, de manera que implica el màxim nivell de conceptualització i finalitat de l'Islam, significant una rendició, una posada a disposició d'un mateix a la voluntat de Déu, acceptant les seves guies i normes i interioritzant-les, passant de la simple acceptació normativa a una autèntica valoració de les guies i de com aplicar-les a la realitat. «Islam» és l'acte o estat de submissió, mentre que «musulmà» és la persona que es sotmet. En aquest sentit de total submissió a tota la voluntat transmesa i a interpretar críticament la realitat que tota persona viu, alimentant aquesta connexió espiritual, és en la que podem analitzar la figura del vel i entendre com funciona l'islam en aquest aspecte que, per descomptat, és mereixedor d'anàlisis molt més profunds per a poder trobar tot el cabal que hi ha.

En aquest marc de submissió i d'humilitat vers Déu, etern i totpoderós, les persones musulmanes, creients i practicants, tenen una sèrie de pautes a complir més enllà de contemplar els cinc pilars de l'islam –professió de la Fe (*shahada*), oració (*salat*), almoïna (*zakat*), dejuni (*sawm*) i pelegrinatge a la Meca (*Hajj*)–, que inclou la simbologia i les formes de realitzar cadascuna d'aquestes branques que tot practicant ha de complir en les condicions prescrites. El vel entra, doncs, i en un inici simbòlic, dintre d'aquesta necessitat de presentar-se de forma humil davant de les oracions amb Déu, que tant els homes com les dones han de realitzar, tot i que difereixen enormement en la pràctica les formes que, en un inici, es pretengueren equilibrades⁵⁸. Aquesta base conceptual, que omple de simbolisme les activitats quotidianes de la comunitat musulmana (*umma*, أمة), l'hem de connectar amb la teoria conceptual que hem vist en l'apartat anterior sobre què entenem per vel, doncs hi ha certs matisos que s'han de tindre en compte.

Per una banda, i com s'ha establert fins ara, la humilitat del creient musulmà es plasma en la forma d'orar i exercir la pràctica de l'islam (que, en ésser tot connex a Déu, tot entra dintre de l'islam en sí), com per exemple amb la cura personal abans de pregar, la neteja, la forma de vestir i de gesticular, entre d'altres aspectes. En aquest marc es postula la necessitat d'orar, sobretot per part de les dones, amb el cap cobert, no com en els homes, doncs tot i que no estigui de forma expressa com a obligació, hi ha una aleïa (7:31, de la sura coneguda com “El mur”) la qual s'ha emprat per a *recomanar-ho* de forma generalitzada:

⁵⁸ Tahir Ahmad, M. *An elementary study of Islam*. New York: Islam International Publications, 2011. Pp. 143-165.

“¡Hijos de Adán! Tomad vuestras galas en cualquier oratorio. Comed y bebed, pero no despilfarréis: Él no ama a los que despilfarran.”⁵⁹

El joc que es produeix aquí és el fet de si es considera el turbant o la peça de roba que dugui l'home com un element d'ornamentació, distinció social o altra praxis anàloga que pugui entrar en el que diu l'aleia, doncs llavors esdevé una recomanació molt forta per a fomentar el seu ús. Aquí també haurem d'observar els *hadit* (احاديث, *aḥādīṭ*, en àrab i en plural) que són aquelles breus narracions o dites atribuïdes a Mahoma i que es corresponen amb pautes de comportament que, dintre de la branca sunnita de l'islam, es corresponen amb la *sunna* (سنة, en àrab) la tradició o pautes de costum que s'han de complir per a ser un bon musulmà⁶⁰.

Si amb els homes ja suposa un desafiament, en el cas de les dones musulmanes la interacció és encara més elevada. Si per una banda, tot el pes del sotmetiment a Déu es troba en un grau equivalent, hi tenim tot l'entramat que estableix l'Alcorà de mesures que poden xocar amb la visió occidental de paritat de gènere de forma clara, fet que comporta la necessitat d'analitzar, doncs, l'ambient social i cultural de l'Aràbia on sorgí l'islam, situada al segle VII dC. L'època preislàmica, segons les fonts que ens han arribat a l'actualitat, era un terreny on les desigualtats entre homes i dones es trobaven molt marcades. Els pocs registres històrics que es conserven sobre aquesta època, sobretot realitzats amb el fort anàlisi crític que es va produir amb l'establiment de l'islam com a religió principal, de manera que es feia una revisió del context on operà Mahoma durant les seves conquestes i predicacions⁶¹. Gràcies a aquestes poques referències, es pot afirmar amb certa contundència que l'estatus de la dona a l'Aràbia preislàmica era, si es pot, molt més desigual que el que viu amb l'Islam. Estem parlant d'una època tribal, sense estructures d'Estat com altres regions d'Orient Mitjà (Pèrsia i els feus que tenia l'Imperi Bizantí a la zona conformen, de forma clara, la contraposició als terrenys inhòspits d'Aràbia), de manera que les interaccions tribals i les guerres entre clans estaven a l'ordre del dia.

Ens situem, doncs, en una època molt inestable, molt conflictiva i on les majors

⁵⁹ Vernet, J. *Op. Cit.* Pàg. 129.

⁶⁰ Nygard, M. The Muslim concept of surrender to God. *International Journal of Frontier Missions*, 1996, vol. 13:3, pp. 125-130.

⁶¹ En aquest sentit, una de les obres cabdals de l'anàlisi de les aleies de l'Alcorà i del context històric en el qual es revelaren és el *Tafsir* (comentari de l'Alcorà) de Muhammad ibn Jarir al-Tabari, mort al segle X dC, considerat com un dels màxims *muffassir* o comentador de l'Alcorà, i que analitza tot el Llibre Sagrat en trenta volums. La traducció consultada, en aquest cas, és la de Cooper, J. (ed.). *The Commentary of the Qu'ran by Abu Ja'Far Muhammad B. Jarir Al-Tabari*. Vol. 1. Oxford (GB): Oxford University Press, 1989.

possessions es trobaven amb els comerciants que connectaven, pel desert àrab, els diversos micro-estats i ciutats tribals de tota la zona amb altres regions. La poca propietat a repartir es dividia en les principals castes tribals, i la dona no era pas considerada com un ésser humà, sinó com una possessió més. Tot i ésser *lliures*, l'estatus de la dona no es diferenciava respecte del de l'esclava més enllà del grau de salvatgeria i abusos per part dels homes, que dominaven per complet una societat eminentment patriarcal⁶², on no hi havia cap intent d'igualtat ni tan sols a nivell formal, on les dones no podien heretar, on el consentiment sexual era inexistent i els abusos no tenien límit, on la frontera entre les conductes acceptades socialment i les que es rebutjaven estava completament desdibuixat, fet que provoca el profund rebuig que hi ha des de la concepció islàmica d'aquest període turbulent en quant a praxis i exemple social, anomenant a aquest període *Yāhiliyya* (جاهلية, en àrab), «*període de la Ignorància*»⁶³. En aquest marc d'absoluta submissió violenta de la dona vers els homes, on formaven part dels botins de guerra i eren assetjades pels guerres victoriosos, l'Islam que en un inici predicava Mahoma volia trencar amb aquesta praxis, volia trencar amb aquesta pràctica seguint les revelacions de Déu, que estableix l'home creient i la dona creient com a iguals als seus ulls⁶⁴. De la mateixa manera, hi ha trencament en la desigualtat que hi havia abans en les relacions entre marit i muller, com veiem en l'aleia 226, sura 2:

*“[...] Las mujeres tienen sobre los esposos idénticos derechos que ellos tienen sobre ellas, según es conocido; pero los Hombres tienen sobre ellas preeminencia.”*⁶⁵

Aquesta teoria, així com les altres que van sorgint respecte de les noves capacitats que va adquirint la dona amb la nova religió, xoca de ple amb la tònica que s'havia practicat per les diferents tribus beduïnes en aquesta regió durant generacions, i les pressions d'un Islam que s'anava fent un lloc al territori a base de guerres i sang per a conquerir noves ciutats, eren molt altes. En aquest context, de pressions fortes i de dubtes sobre el nou Profeta, la comunitat masculina que s'anava afegint a l'Islam no volia trencar amb aquest tònic de repartir poder amb les dones, i persones molt properes al propi Mahoma, com

⁶² Mernissi, F. *Op. Cit.* Pp. 135-145.

⁶³ Sobre aquesta qüestió, és interessant el succint anàlisi de la situació sociològica plantejada a Goldsmith, E. *The disintegration of pre-islamic society in North Arabia*. [en línia]. París: Edward Goldsmith, 1971 [data de consulta: 30-3-2014] [Accés gratuït] <<http://www.edwardgoldsmith.org/897/the-disintegration-of-pre-islamic-society-in-north-arabia/>>

⁶⁴ En aquest sentit, trobem l'aleia 53 de la sura 33 a l'Alcorà de Vernet, J. *Op. Cit.* Pàg. 370.

⁶⁵ *Ibid.* pàg. 33. Sobre aquest fragment, cal dir que el propi Vernet apunta, a peu de pàgina i sobre l'incís de la “...preeminència.” que es troba una “Doctrina similar a I Corintios 11, 3-10; 14, 34; Efesios 5, 22-24.”

Abu Bakr o Umar, primer i segon califa respectivament i sogres –els dos- de Mahoma, successors del mateix un cop aquest morí i ambdós clars manifestadors de profundes connotacions misògines en les seves declaracions⁶⁶. El què és important en analitzar el pes que agafarà el vel en les relacions vers la dona és l'intent de trencament d'una estructura social molt arrelada en un període molt curt de temps i la necessitat de no trencar a la comunitat musulmana per donar poder a les dones de forma excessiva, tot i que hi havia figures com Umm Salma, una de les dones de Mahoma, que reclamà al mateix un tracte igualitari en el matrimoni i la possibilitat de participar en afers públics, així com poder accedir a béns privats en igualtat de condicions⁶⁷, i és precisament per aquest xoc d'elements contraposats que hi ha una increïble xifra de contradiccions en aquesta matèria, algunes de les quals ja les hem pogut observar en les transcripcions de l'Alcorà que s'han establert, però representen una part tan sols exemplificativa del que hi ha en tot el text sagrat⁶⁸.

Aquest poder patriarcal ha fet que, en la pràctica, s'hagi portat a l'extrem la necessitat d'humilitat en quant a la dona, tant en la vida pública com la privada, i aquesta limitació ha portat que, fins els nostres dies, la dona tingui un paper extremadament residual a l'islam.

No obstant, no podem apartar la mirada de que el vel té igualment un origen religiós, si bé té fots lligams polítics i socials⁶⁹, que reafirmen el que s'ha exposat al llarg d'aquest anàlisi: és un terme complex que mereix una comprensió superior i global a la que aquest estudi pot i ha d'oferir. Que s'hagi emprat de forma abusiva així com sobrepasant les pràctiques que en un origen es pretenia en l'estadi primigeni de l'islam, no arrenca el fet que és una manifestació religiosa continguda de forma taxativa en diversos apartats de l'Alcorà, tot i que hi hagi perversions en quant a la falta de mostra de en quin context es produïren les revelacions –com ja s'ha exposat-, ja que aquest anàlisi podria comportar

⁶⁶ Mernissi, F. *Op. Cit.* Pp. 65-78, 163-184. La pròpia Mernissi estableix un anàlisi de les seves accions i de la informació rebuda, sobretot pel que fa a la predicació de *hadit* amb clares connotacions misògines i dels quals, a més, qüestiona sobre la seva figura i sobre el paper real que van tindre en pressionar al Profeta i a la comunitat per a aconseguir certes tendències en matèries d'igualtat i patrimonials.

⁶⁷ *Ibíd.* Pp. 135-162. Mernissi estableix, sobretot en aquestes pàgines, un relat breu de les activitats vers l'islam en les que s'involucrà Salma, en la participació en les qüestions sobre la situació de la dona a l'islam i els drets que posseeix.

⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁹ *Ibíd.* Pp. 185-210. En aquesta part final de l'obra de Mernissi, hi ha un anàlisi molt interessant sobre els conflictes interiors en la comunitat islàmica, juntament amb les pressions de les comunitats no practicants, i de com es van emprar les aleies que feien referència al vel per a tapar a les dones i evitar les violacions, així com d'altres com la 4:34, sobre la riquesa superior d'ells a la de les dones, que les prenguessin en les incursions així com per a deixar-les en un àmbit estrictament privat, a més de diferenciar-les de les esclaves.

que s'emprés d'una forma o d'una altra o, fins i tot, que no s'emprés, doncs en haver contradiccions en el text i en no haver graduacions d'importància entre les diferents aleies, s'ha produït una severa manipulació a favor de l'estructura patriarcal anterior a l'islam.

En aquest sentit, Suárez Espino presenta, sobre el vel i l'ús en les escoles a Espanya i el conflicte de drets que suposa⁷⁰, una argumentació força interessant i que segueix la línia crítica dels fets que s'han exposat fins ara, com a mínim per la vessant de tergiversació social de la religió:

“Como punto de partida hay que empezar distinguiendo entre el velo islámico (niqab o burka), y el pañuelo islámico (hiyab). El primero es una imposición de origen más bien político cuya finalidad era obligar a las mujeres islámicas a ocultar su rostro y aquellas partes de su fisonomía que puedan despertar los deseos sexuales de la población masculina. Su uso se basa en una interpretación discriminatoria y fundamentalista de un pasaje del Corán en la que el término hiyab, hace más bien referencia al espacio oculto o privado del creyente, diferenciándolo de la esfera pública y en ningún momento posee un sentido discriminatorio hacia la mujer. Así pues, su uso no se fundamenta ni en un mandato religioso ni en una tradición cultural, sino simplemente en una interpretación intencionada y discriminatoria contra las mujeres, de la aleya 53, sura 33 del Corán. Sin embargo, distinta consideración merece el pañuelo islámico, éste si tiene un simbolismo religioso ya que su uso servía originariamente para distinguir a las creyentes musulmanas de las esclavas, las cuales tenían prohibido cubrirse con ésta prenda, que era considerada un símbolo de distinción.”

Aquestes tesis vistes fins ara, així com la posició que pren Suárez Espino, ens comporten a plantejar una sèrie de vessants conflictives respecte del vel, a saber:

1. La primera vessant problemàtica que trobem, a vistes del que s'ha exposat, és que no hi ha una definició expressa de l'Alcorà respecte del vel, i que hi ha altres aleies del mateix Text Sagrat que parlen sobre la vestimenta de la dona musulmana i que hi ha aquesta tendència, certament contradictòria en alguns aspectes, a dissimular la seva figura per a *protegir-la* –en aquest punt, es tornaria a remarcar la necessitat de

⁷⁰ Suárez Espino, M.L. *La libertad religiosa y el derecho a llevar el velo islámico en las escuelas desde una perspectiva constitucional*. Madrid: Universitat Carlos III, 2013. [Data de consulta: 21-3-2014] [Accés gratuït] < http://www.acoes.es/congresoXI/pdf/M4Com-ML_Suarez_Espino.pdf >

completar aquesta argumentació amb les tesis referides de Mernissi, doncs exposa d'una forma molt coherent la situació històrica i social de l'islam en els inicis-, i que és emprada per anar limitant l'espai de la dona en molts aspectes.

2. No obstant, aquesta idea primerenca ens porta a una segona consideració, i és la referència a la tesi exposada del *sotmetiment* del musulmà, de la humilitat que ha de tindre i de l'estricta compliment dels manaments del Llibre Sagrat i de la Sunna. Aquest fet provoca que hi hagi una acceptació generalitzada –o, si no es vol acceptar aquesta postura, sempre hi pot haver la consideració d'opció personal d'anar emprant uns o altres tipus de vel⁷¹- per al seu ús en unes o altres regions i situacions⁷², fet que no es desvincula en cap cas de la llibertat de cobrir-se, seguint les pautes de l'Alcorà de tapar-se, de la forma més adient per a seguir les pautes que mana la religió islàmica, i sobre la qual hi ha una pluralitat d'escoles, visions i doctrines establertes sobre aquesta qüestió així com de tantes altres.
3. Aquesta argumentació ens podria dur a una tercera, i és que l'islam es perfila com un corpus complet de vida pública, privada i interior/espiritual, és a dir, busca la impregnació del *modus vivendi* que predica en la plenitud de l'individu i el col·lectiu, i aquesta imperiosa necessitat es veu en l'enorme quantitat de preceptes legals i morals que s'inclouen en les seves pàgines. Això comporta que la visió occidental de la religió es distorsioni amb l'islam, i també comporta que es pugui comprendre la dificultat de la separació entre la visió tradicional i estricta de l'Alcorà i la sunna en els Estats islàmics moderns respecte del laïcisme de l'Estat, la visió multicultural i la necessitat de que l'Estat sigui neutral, doncs les exigències del món actual no s'han tractat de forma generalitzada com cal, i el model de feminisme islàmic –vessant que és la que més ens afectaria- continua sent molt desequilibrat en el món musulmà. Ens trobem, bàsicament, entre un desconeixement de la mida i estructuració dels Estats i comunitats musulmanes i una incapacitat d'aquests per a analitzar críticament les

⁷¹ Resulta molt il·lustratiu el fet de que, emprant els principals cercadors de webs per internet, puguem trobar moltes pàgines i comunitats on-line de dones musulmanes que es donen consells sobre l'ús del vel, on comprar, combinacions, etc., en un exercici que xoca amb la visió occidental de la comunitat femenina musulmana.

⁷² Cal tindre present que l'Imperi Islàmic –en referència a l'expansió feta per la comunitat islàmica i tota l'estructura de regnes, territoris i figures similars sotmeses a les diferents dinasties de califes- presenta una conquesta de zones geogràfiques amb una profusa varietat de cultures autòctones, i que per molt que es comparteixi l'islam com a religió, no tot està establert de la mateixa manera.

seves eines i formulacions, tot i que puguem trobar exemples com Turquia o els canvis recents a Tunísia i la seva nova Constitució⁷³.

Aquests tres elements, establerts de forma bàsica i molt concisa, són els que poden establir-se com a eina per a desmuntar l'argumentació de la professora Suárez, doncs el que seria massa simplista és reduir la diversitat del vel a la classificació de si ens trobem de mostra religiosa en uns casos i d'opressió de la dona en uns altres, doncs la formulació de l'islam és més complexa, i les connotacions religioses impregnen totes aquestes figures encara avui dia. Per descomptat, hem de partir de la base de que l'ús de qualsevol de les figures, ha d'ésser lliure i plenament voluntari, amb la possibilitat de deixar-lo d'emprar i sense cap tipus de coactivitat aliena més enllà que la pròpia dona es pugui posar a sí mateixa, ja que aleshores estaríem perpetrant el dret a la dignitat i llibertat de la persona per a formar-se i desenvolupar-se que, precisament, s'acostuma a emprar per a defensar el seu ús.

No obstant, és molt convenient deixar aquest debat mig obert per a poder efectuar, quan toqui entrar en matèria jurisprudencial i d'anàlisi de la normativa en conflicte, un establiment de les diferents connotacions que es tenen sobre la tipologia del vel, doncs en alguns casos serà per la simbologia religiosa, però en d'altres poden haver-hi altres apreciacions socials i de garantia d'ordre públic que poden provenir d'altres connotacions diferents i, de forma generalitzada i majoritària, s'emprarà una mescla d'argumentacions d'aquests elements per a establir la posició final del tribunal en cada cas. El que s'ha de tindre present, en definitiva, és que hi pot haver consideracions en les dues vies i que denoten, sobretot, la complexitat que hi ha en la qüestió del vel islàmic, i a les quals hi haurem d'afegir una tercera que es pot arribar a donar de forma més subtil i molt més maquillada: les connotacions de por o racisme que hi ha darrere de totes aquestes decisions que no intenten aprofundir en el coneixement del que és aliè. Els judicis sobre aquesta última vessant han de ser presos amb molta cura, doncs la realitat de l'ambient jurídic és complicada, i no es pot deixar de banda la quantitat ingent de casos, documents i informació diversa que han de manejar tots els membres del TEDH –per al cas que ens

⁷³ Sobre aquest últim, i tot i no entrar en aquest treball en no estar en l'òrbita europea, la repercussió a Occident fou notòria en ser una transformació al concepte de democràcia oberta i participativa pròpia del nostre entorn social i jurídic, trencant amb la imatge que hi ha sobre els Estats musulmans, d'aquí que s'hagi popularitzat la concepció de que ens trobem davant l'exemple a seguir per les revolucions de la Primavera Àrab i els aixecaments als diferents Estats musulmans tradicionals, sobretot pel que fa en matèria d'igualtat, democràcia i llibertats, incloent la de culte. En aquest sentit, es poden observar les diferents notícies del diari Público, de 27/01/2014, *Túnez aprueba su nueva Constitución*, així com El País, de 24/01/2014, *Túnez aprueba la Constitución más avanzada del mundo árabe-musulmán*.

ocupa, però que s'estén a tot el món judicial-, però que en cap cas quedarien excusades si es produís una tipologia d'argumentacions que intentessin establir postures amb aquestes connotacions d'aire xenòfob, que són molt més subtils que les que podem observar directament en la normativa o en les declaracions polítiques, com s'ha anat veient en l'exposició d'aquesta part. És en aquest sentit, doncs, que s'hauran d'observar els criteris jurídics que hi ha darrere de les valoracions dels conceptes jurídics indeterminats que es veuran, els quals confrontarem en diverses situacions per a observar les seves variacions.

PART III: TRACTAMENT JURISPRUDENCIAL DEL VEL A EUROPA. EL TRIBUNAL EUROPEU DE DRETS HUMANS I LA SEVA DOCTRINA

1.- LES BASES D'ACTUACIÓ DEL TEDH. LA NORMATIVA I LA SEVA CONCEPTUALITZACIÓ

1.1.- Base normativa i estructuració

La importància que suposa la presència del TEDH per a la homogeneïtzació d'una qüestió tan sensible com és la dels Drets Humans és esfereïdora, no tan sols perquè suposa un reforç al que podem observar a d'altres instruments internacionals molt més generals i que tenen un ressò més popular, com tots els que comprenen la Carta dels Drets Humans de l'ONU, sinó perquè suposa la definitiva disposició dels Estats de molt variada naturalesa social i jurídica per a que es dugui una acció reforçada i incisiva en aquesta matèria al territori dels actuals quaranta-set membres del Conveni Europeu de Drets Humans que es sotmeten al Tribunal.

En aquest sentit, el que realitza el Tribunal és una acció d'observació de tots aquells casos que arriben a nivell europeu –o, més ben dit, dels Estats Part- sobre les matèries que es relacionen amb el Conveni Europeu de Drets Humans (CEDH) i la normativa complementària (bàsicament, els Protocols adjacents), que abracen una modalitat tan àmplia com la dels Drets Humans a l'ONU, gràcies a revisions fetes de forma periòdica i al fet d'operar un menor nombre d'Estats. No obstant, no ens interessa, per a aquest treball, una visió genèrica de tots ells, ni tan sols una visió global de tota l'estructuració del TEDH, les relacions amb el Consell d'Europa, ni els diversos organismes i cossos que operen juntament amb aquests, etc., sinó que el que interessa és un article concret i específic del Conveni, que, per descomptat, tindrà elements de contacte amb d'altres, però que representa la base de tota argumentació jurídica per a l'acció del TEDH:

Article 9. Llibertat de pensament, de consciència i de religió

- 1.** *Tota persona té dret a la llibertat de pensament, de consciència i de religió; aquest dret **implica** la llibertat de canviar de religió o de conviccions, així com la llibertat de manifestar la seva religió o llurs conviccions individuals o*

col·lectivament, en públic o en privat, per mitjà del culte, l'ensenyança, les pràctiques i l'observança dels rituals.

2. *La llibertat de manifestar la seva religió o llurs conviccions no pot ser objecte de més restriccions que les que, previstes per la llei, constitueixin mesures necessàries, en una societat democràtica, per a la seguretat pública, la protecció de l'ordre, de la salut o de la moral públiques, o la protecció dels drets o les llibertats de la resta.*⁷⁴

Aquest article suposa la base d'acció jurisprudencial que ens afecta per a aquest anàlisi, doncs estableix els elements principals d'argumentació jurídica en l'apartat 2, un cop s'hagi observat que hi ha una efectiva limitació de manifestació religiosa, per a que la coercitivitat contra el dret reconegut no es consideri injustificada i, per tant, que atempta contra el mateix sense cap legitimació i que resta protegit per l'apartat 9.1.

En aquest sentit, la problemàtica principal es troba en aquest segon apartat, no pas en la definició de quan ens trobem amb una vulneració de l'article 9.1, que el tribunal estableix, en la seva jurisprudència ja consolidada, que es produeix quan, tenint present que la protecció s'estén als elements enumerats (manifestacions a través de culte, pràctiques, ensenyances i rituals⁷⁵), es produeix una pressió sobre la persona que intenta exercir aquest dret protegit en les conductes establertes va enfocada a impedir que es duguin a terme aqueixes activitats o se'l força a canviar de religió⁷⁶, de manera que en les situacions on prevalen les relacions contractuals⁷⁷ o hi ha sancions disciplinàries⁷⁸, la figura del 9.1 decau, en no veure's compel·lida, donant com a resultat que el Tribunal (i, prèviament, la Comissió) hagi anat entenent que les mesures que havien pres les autoritats contra les persones demandants en cada un dels casos no estaven motivades per la religió

⁷⁴ Traducció pròpia realitzada per al treball. El text base és l'ofert de forma oficial pel TEDH i el Consell d'Europa, en castellà en aquest cas, el qual no ofereix variants interpretatives que no es trobin en el text en català. On si hi ha més joc interpretatiu és en les versions originals i oficials en anglès i francès, com es veu a les SSTEDH Silver i altres c. Regne Unit, de 25 de març de 1983 i Klass i altres c. Alemanya.

⁷⁵ En aquest sentit, el TEDH estableix que no es pot entendre que qualsevol prescripció religiosa entra dintre de la protecció del Conveni, doncs existeix una sèrie de categories que el propi article estableix i no es pot distorsionar l'àmbit d'aquest per a protegir qualsevol tipus de manifestació que es vulgui fer al·legar, doncs s'entraria en una dinàmica incongruent entre la varietat de cultes i l'ordenament jurídic vigent que estructura les relacions socials. Aquesta tònica es pot veure als casos Kalaç c. Turquia, de 1997, apartat 27, i a Kostas c. Ex República Iugoslava de Macedònia, de 2006, apartat 37.

⁷⁶ Com s'establí ja en el cas Knudsen c. Noruega, nº 1104584, que es manifesta mitjançant resolució de l'antiga Comissió dels Drets Humans l'any 1985, estableix aquesta tònica quan es diu "*the applicant has not shown that he has been under any pressure to change his views or that he has been prevented from manifesting his religion or belief*". Pàg. 258.

⁷⁷ Cas Konttinen c. Finlàndia, nº 2494994, de 3/12/1996, DR 87, pàg. 69, on s'estableix que la relació contractual establia una sèrie de requisits en la relació laboral, de manera que el seu incompliment no va referit a una coerció religiosa, sinó a l'incompliment de les exigències com a part.

⁷⁸ El cas Kalaç, ja citat, és un exemple clar d'aquesta via d'argumentació del Tribunal.

d'aquestes, sinó justificades per altres obligacions específiques que vinculaven als interessats⁷⁹. Aquesta doctrina ens porta per la via de que hi ha uns criteris fixats i definits per a considerar si hi ha vulneració, com a mínim, del 9.1 CEDH, vers la qual s'hi pot estar d'acord o no, però està definida. L'autèntica problemàtica arriba amb la definició del 9.2 quan parlem del vel islàmic, doncs s'observarà que, en contraposició amb d'altres sentències en matèria religiosa –i, algunes, fins i tot, en matèria de llibertat d'expressió–, els criteris s'emmotllen d'una forma arbitrària i, a vegades, contradictòria amb sí mateixos.

1.2.- Doctrina general del TEDH i els requisits de l'article 9.2

En vistes de l'exposició presentada, es considera necessari entrar a observar les diferents aplicacions que ha fet el TEDH de l'article 9 en matèria del vel respecte d'altres afers de temàtica diversa i donar unes bases molt succintes dels elements que hi ha en aquest article 9.2, de manera que puguem tindre un motlle el qual emprarà, en principi, el Tribunal per a establir cada concepte a les situacions que se li plantegin, doncs haurem d'observar si aquelles normes aplicables a d'altres drets són extrapolables als casos del vel islàmic.

En matèria de drets establerts pel Conveni i per a evitar ingerències injustificades, el Tribunal té una triple vessant genèrica per a observar si aqueixes són, en realitat, ajustades al Conveni:

1. Que hi hagi **previsió legal**: en aquest sentit, tal i com ja s'apunta per la jurisprudència consolidada del Tribunal⁸⁰, per a que es consideri que hi ha una autèntica previsió legal hem d'estar davant d'una norma expressada, preferiblement a nivell estatal, amb la precisió suficient per a que totes les persones puguin actuar d'acord amb ella, de manera que pugui comprendre's el seu contingut, i que per als casos on sigui necessari un coneixement ulterior, pugui rebre un assessorament autoritzat que ajudin a preveure les conseqüències dels seus actes amb un mínim de seguretat. A més, s'ha de tindre en compte que no sempre s'estarà davant d'una llei en sentit formal, sinó

⁷⁹ Una sentència recent i exemplificativa que perfila la posició del TEDH, a banda de les ja citades, és la del cas de Francesco Sessa c. Itàlia, de 3/4/2012, en concret els seus apartats (§) 21 i següents.

⁸⁰ Tot i que aquesta doctrina es pugui anar veient en la gran majoria de sentències del Tribunal, doncs en analitzar els casos s'haurà d'observar si la ingerència compleix els requisits, un exemple clàssic de la jurisprudència el constitueix el cas Sunday Times c. Regne Unit (1), de 1991, on parla d'aquests aspectes en els seus apartats (§) 47 a 51 amb bastanta claredat, els quals es van repetint com a màximes per a considerar que hi ha previsió legal per a limitar el

en un aspecte material, podent-se observar aquesta situació en reglaments estatals i eines anàlogues, incloent la jurisprudència dels tribunals⁸¹. S'ha de conjugar, doncs, una vigència normativa amb una claredat de la que es vulgui fer valer, tenint present que hi ha diferents fonts, variables en cada ordenament, que seran d'obligat compliment i tindran efectes, a nivell *material* per al Tribunal, normatius o coercitius⁸².

2. Que els límits que s'imposen arran d'aquesta previsió obeeixin a una **necessitat** pròpia de les **societats democràtiques** per a aconseguir una **finalitat legítima**: aquesta categoria ja ofereix més dubtes, ja que es basa en contradicció en la societat democràtica, que precisament es basa en obertura i pluralisme, diversitat i tolerància. Així doncs, el TEDH exigeix que quan s'apliquin restriccions no s'han de limitar a establir les eines *pertinents* o *escaients* per a obtindre un resultat, sinó que s'ha d'observar si realment l'exercici del dret comporta un trencament d'aquelles característiques pròpies de la societat democràtica⁸³, de manera que en el sí del propi Estat s'haurà d'observar si es dóna aquesta necessitat⁸⁴. Això comporta que es doni un paper preponderant a les sensibilitats de la majoria, sent un argument que pot tindre connotacions negatives com positives, però sempre amb un grau d'incertesa que pot ser complicat de defensar⁸⁵. No s'entra més en aquest aspecte, doncs es resoldrà de forma més profunda ja en els casos del vel.

⁸¹ En aquest sentit, es pot veure l'argumentació donada al cas *De Wilde, Ooms i Versyp c. Bèlgica*, de 1971, §93; també en el cas *Kruslin c. França*, de 1990, al paràgraf segon de §29; així com, pel que fa a un cas que afecta a Espanya, el de *Casado Coca c. Espanya*, de 1997, §43.

⁸² Sota aquesta argumentació, i si bé no és qüestió d'aquest anàlisi, s'ha de tindre present el joc de la jurisprudència en l'ordenament britànic i el joc que té el fet de tindre els precedents a jurisprudència, que fan encara més notori aquesta vessant que vol remarcar el TEDH, i que no es dóna tant en el sistema continental, tot i que l'exposició del Tribunal vagi per a tots els Estats Part.

⁸³ La primera sentència de la qual he pogut trobar constància d'aquesta observació és en el cas *Handyside c. Regne Unit*, on es suggereix aquesta necessitat d'observar més enllà de la situació per a localitzar-la en una realitat social del moment en que succeeix, argumentant-se aquest punt en l'apartat 48 de la sentència.

⁸⁴ En aquest aspecte, es fa una remissió al ja citat cas *Sunday Times c. Regne Unit*, on el debat es desenvolupa arran de la llibertat d'expressió i la comunicació i les actuacions d'aquest mitjà.

⁸⁵ Una excel·lent argumentació sobre aquesta postura del TEDH la trobem a Freixes, T. *Las principales Construcciones jurisprudenciales del TEDH. Cuadernos constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, 1995, N° 11-12, pàg. 11, que estableix que "*Cabe resaltar la importancia que el Tribunal Europeo concede a la opinión social dominante como fundamentadora de la existencia de límites a los derechos. Esta interpretación, si bien es comprensible teniendo en cuenta que el Convenio incide en diferentes ordenamientos jurídicos que corresponden a sociedades que pueden presentar rasgos diferenciales importantes en cuanto a opinión social, presenta el gran inconveniente de que, a la dificultad de predeterminedar un margen de seguridad jurídica general para los ciudadanos de todos los estados afectados, ante la amplitud de criterios generada por la indeterminación de los conceptos, puede originar la quiebra del "standard" que sobre la efectividad de los derechos se pretende a efectos del Convenio.*"

3. Que els **límits siguin proporcionals** amb la finalitat perseguida i establerta prèviament: si l'element anterior ja estableix debat i és molt relatiu, aquest no es queda curt, doncs ofereix un joc de conceptes entre el que és proporcional atenent al conflicte produït i a la resposta de les autoritats, havent-se de produir una necessària *ponderació dels drets* afectats i els elements que serveixen de fre llur exercici, doncs estem parlant de drets bàsics i inherents a tota persona, de manera que un cop tinguem les eines necessàries del segon punt, aquestes s'han d'aplicar d'acord a les necessitats d'aquell cas, intentant compaginar la defensa del dret de la persona i una restricció mínima del mateix respecte de l'ordre, seguretats i els altres elements que el Conveni preveu com a fre, de manera que la discrecionalitat i l'automatisme per part dels Estats s'ha de veure cohibida per a no entrar en conflicte amb el Conveni⁸⁶. El paper que juga, doncs, la concepció social imperant en el moment d'actuació per part de l'Estat, també haurà d'ésser observat, segons el Tribunal, per a poder donar resposta de forma correcta i proporcional⁸⁷.

En aquest marc genèric, on la doctrina del TEDH està més consolidada, es dibuixa una sèrie de decisions particulars centrades en el vel que posen en dubte el fet d'estar, vertaderament, davant d'un intent de respectar la multiculturalitat que es dona a Europa.

2.- EL VEL ISLÀMIC AL TEDH: LA LLIBERTAT RELIGIOSA, LES MANIFESTACIONS PÚBLIQUES I ELS CONFLICTES JURÍDICS

La qüestió del vel islàmic no és dels temes més tractats dintre de la generalitat de temes del TEDH, ni tan sols dintre de la llibertat religiosa representa una majoria de casos, però

⁸⁶ Sobre aquesta matèria, a banda del que es veurà en la qüestió del vel islàmic, hi ha també abundant jurisprudència que ofereix les vies que es defensen per a aquests elements en altres drets bàsics del Conveni, com la sentència del cas Young, James i Webster c. Regne Unit, de 1981, apartats (§) 58 a 65, on mescla l'argumentació de la proporcionalitat amb la de la justificació de les mesures –el segon element a tindre en compte-. De la mateixa manera, també és il·lustrativa la ja citada sentència del cas Handyside, que dóna la base, per exemple, a aqueixa sentència de Young, James i Webster, entre d'altres, en el seu §47. Ambdues han suposat la base a repetir en les principals argumentacions del TEDH, sent un recurs tradicional encara avui dia.

⁸⁷ La cura que s'ha de tindre en aquest aspecte és molt important, doncs tal i com es veu a Freixes, T. *Op. Cit.*, pàg. 11, s'estableix que *“hay que tener en cuenta que una aplicación automática y sin ponderar de la opinión social como fundamento del establecimiento de restricciones a los derechos, abriendo ilimitadamente el margen de discrecionalidad de cada uno de los estados, puede originar interpretaciones tan dispares como contradictorias, que resultan radicalmente opuestas a la propia fundamentación del Convenio como instrumento de garantía colectiva. Como consecuencia, los límites que puedan fundamentarse en la opinión social –i aquest punt és rellevant en els afers del vel al TEDH-, han de estar cuidadosamente seleccionados y justificados para que puedan considerarse como compatibles con el Convenio Europeo”*.

amb els casos que s'han produït i la tendència que s'ha plasmat en aquells, ja s'han establert les que semblen ser les bases principals d'actuació per al Tribunal, i en alguns aspectes xoquen amb l'obertura de protecció que hi ha en altres drets i no en aquests casos.

Si sumem, a més, que els conflictes amb el vel islàmic no s'han produït en el mateix ambient, sinó que destaca de forma notòria els conflictes en el sector educatiu públic, amb molta diferència respecte dels altres, ens dóna una clara necessitat d'estructurar l'anàlisi de forma temàtica dintre del nostre espai d'anàlisi, doncs s'observarà que no s'ha argumentat igual en tots els casos i provocant, en definitiva, certs arguments contradictoris entre sí.

2.1.- El vel islàmic a l'educació pública

2.1.2.- El vel en l'alumnat

Com s'ha dit, el vel islàmic a les escoles i centres d'educació pública és el principal element de xoc vers l'expressió religiosa que ha arribat al TEDH, i un dels elements conflictuals que més s'està estenent pels diferents països europeus on el nombre d'alumnes que el porten ha crescut. Els primers afers que es refereixen explícitament a la qüestió del vel islàmic⁸⁸ foren els casos de Karaduman i Bulut contra Turquia (sol·licituds separades que es referien a uns fets iguals), els quals foren els primers en veure's afectats per la fortalesa del principi de laïcitat que impera a Turquia, així com també ho fa França, a nivell constitucional, i la posició del TEDH fou a favor d'aquesta laïcitat de forma manifesta, d'aquí el rebuig que establí el Tribunal respecte la suposada vulneració de l'article 9 que al·legaven les demandants⁸⁹. No obstant, el cas que vertaderament va revolucionar el camp educatiu i el vel fou amb la sentència del cas Leyla Sahin contra Turquia⁹⁰. El cas d'aquesta noia, estudiant de medicina, es situa en la prohibició de dur barba per als homes i vel per les dones, com a símbols musulmans, per a preservar el

⁸⁸ Segons les bases de dades del TEDH (HUDOC) així com les de Aranzadi i Vlex, no mostren cap cas anterior que es refereixi explícitament al vel islàmic, si bé n'hi ha d'altres tractats per la Comissió de Drets Humans referits als sikhs i l'ús del seu turbant en certs àmbits públics, sent l'única matèria que podria

⁸⁹ Els dos supòsits, referits a la no expedició d'un certificat acadèmic per la falta de presentació d'una fotografia amb el cap descobert, complint la normativa universitària, no van ser admesos perquè es considerà que no hi havia vulneració de la llibertat religiosa per un fet tant puntual. Sobre aquesta qüestió, pel tractament de situacions puntuals i de relació amb els poders públics i administracions, s'entrarà a debat en l'apartat 2.3, on es tractarà el tema amb més deteniment.

⁹⁰ El cas va passar tant per sala com per la Gran Sala, de manera que l'última sentència i la definitiva és la d'aquesta instància, de 10 de novembre de 2005, reafirmant-se d'una forma pràcticament igual que la sentència de sala, que data del 29 de juny de 2004.

clima *laic* de la Universitat pública. En el seu cas hi ha nombroses reclamacions, queixes i demandes tant a nivell administratiu com a nivell judicial, arribant finalment al TEDH⁹¹. En observar el cas, el Tribunal admet que hi ha hagut una transgressió de la protecció del dret de llibertat religiosa del 9.1 (ap. 71), de manera que s'ha de passar a observar si hi ha els criteris de justificació del 9.2 per a establir com a vàlida tal ingerència, i és aquí on es produeixen les argumentacions que es posen en dubte. En aquest sentit, la previsió legal està agafada d'una forma peculiar, doncs l'argumentació es basa en la llei n° 2547, que dóna uns controls als rectors i alts càrrecs per a l'organització de la vida universitària, d'aquí que els tribunals hagin anat entès que les circulars, informes i publicacions que feia la pròpia Universitat es trobessin fonamentades jurídicament (ap. 84-87)⁹², de manera que es dóna molt de pes a la interpretació que es fa del principi de laïcitat de l'Estat⁹³ així com a aquella postura, ja referida amb anterioritat, de que la *lleï* del Conveni no és en un sentit formal, sinó també a nivell material quan hi havia els requisits que la seva doctrina demana d'escriptura, coneixement, etc. (ap. 88).

Aquesta postura de defensa de la laïcitat i d'autonomia dels centres també la trobem en el cas *Kervanci c. França*⁹⁴, interpretant-se a favor d'aquest concepte obert de llei en favor d'una flexibilitat de l'aplicació del principi de laïcitat de l'Estat, de manera que en aquest cas s'acceptaran com a *lleï* els Decrets del Govern francès, el reglament intern del col·legi on anava la demandant, el dictamen del Consell d'Estat⁹⁵, com a òrgan de consulta estatal,

⁹¹ En la referida sentència del cas, s'exposa en els apartats (§) 30 a 51.

⁹² En aquests apartats, a més, es fa una ferma aposta per no contradir el que estableixen els tribunals nacionals en quant a interpretació de la normativa interna, doncs s'entén que són els que estan més especialitzats i són coneixedors suficients com per a poder jutjar. D'altra banda, tot i que aquesta teoria sigui plenament lògica, no es pot obviar que es pot donar el cas de que la connexió entre la norma i la resolució entrin en conflicte amb el Conveni, i això és obviat pel TEDH.

⁹³ El nivell de laïcitat és constitucional, protegint aquesta categoria de l'Estat, doncs l'article 2 estableix que "*The Republic of Turkey is a democratic, secular [laik] and social State based on the rule of law that is respectful of human rights in a spirit of social peace, national solidarity and justice, adheres to the nationalism of Atatürk and is underpinned by the fundamental principles set out in the Preamble*", protegint-se aquesta característica amb la formulació de blindatge que estableix l'article 4, que expressa que "*No amendment may be made or proposed to the provisions of Article 1 of the Constitution laying down that the State shall be a Republic, the provisions of Article 2 concerning the characteristics of the Republic or the provisions of Article 3.*", de manera que no hi podrà haver modificacions que vagin contra aquesta laïcitat.

⁹⁴ STEDH de 4 de desembre de 2008. En aquest cas, es tracta d'una expulsió d'una nena d'una escola francesa per negar-se a treure's el vel durant les sessions d'educació física, fent que hi hagués aquesta inassistència a les aules i argumentant-se aquesta falta d'assistència com a motiu d'expulsió. Cal tindre present, no obstant, que quan es van produir els fets d'aquest cas no hi havia llei expressa sobre el vel a les escoles, que es va promulgar l'any 2004 i els fets d'aqueixa sentència són del gener de 1999. Una sentència per un cas anàleg és el de *Dogru c. França*, de la mateixa sala del TEDH i dictada el mateix dia.

⁹⁵ Hi ha, en referència al vel islàmic, un polèmic i discutible Dictamen del Consell d'Estat, el n° 346.893, de 27/11/1989, emprat en la sentència del cas *Kervanci*, en el qual s'estableix que "*en los centros escolares, el uso por los alumnos de signos por los que se entienda manifestar su pertinencia a una religión no es en sí mismo incompatible con el principio de laicidad, en la medida en que constituye un ejercicio de la*

etc. La problemàtica principal d'aquests dos Estats és la defensa extrema que fan de la laïcitat, de manera que carreguen contra aquests símbols religiosos de forma molt dràstica, però els dos sorgeixen de cultures i societats molt diferents. Turquia, per una banda, és un Estat on la gran majoria de la població és musulmana⁹⁶, i França és un país on, tot i provenir d'una tradició fortament catòlica, durant el segle XX hi ha hagut un fort trencament amb l'Església i qualsevol altre culte religiós per a preservar la neutralitat estatal i garantir, així, una igualtat entre totes les persones, finalitat que també vol aconseguir Turquia amb aquest establiment.

Això lliga amb el segon element, el de la protecció dels valors de la societat democràtica, doncs la normativa francesa busca *“la protecció de l'ordre i dels drets i llibertats alienes, en conseqüència, el respecte per part dels alumnes d'emprar la vestimenta adaptada i compatible amb el bon desenvolupament de les classes, tant per raons de seguretat com per raons d'higiene i de salut pública”*⁹⁷, i que en el cas de Turquia es complementa amb una necessitat de prohibició que obeïa la voluntat de *“generar un clima de tolerància i evitar una pressió social sobre aquelles estudiants femenines que no desitgessin portar el vel”* (Sahin, §101). Aquesta argumentació agafa una connotació més inversemblant en el cas Köse⁹⁸, també a Turquia, i que ofereix un arguments iguals als vistos a Sahin però en un context diferent, doncs estem parlant de l'ús del vel per part de nenes (és un cas on hi ha, en total, més de cent nenes afectades per a la demanda) en els centres Imam-hatip (إمام, en àrab), unes escoles d'educació secundària i públiques on el que es fa és ensenyar a la joventut que hi assisteix oficis religiosos de l'islam, com recitador de l'Alcorà (*hatip*) o imams. La normativa aprovada l'any 2002 va trencar amb la pràctica de l'ús del vel per

libertad de expresión y de manifestación de creencias religiosas, pero que esta libertad no podría permitir a los alumnos arborar signos religiosos, que, por su naturaleza, por las condiciones en las que son utilizados individualmente o colectivamente, o por su carácter ostentoso o reivindicativo, constituirían un acto de presión, de provocación, de proselitismo o de propaganda, vulnerarían la dignidad o la libertad del alumno o de otros miembros de la comunidad educativa, comprometerían su salud o su seguridad, perturbarían el desarrollo de las actividades de enseñanza o el papel educativo de los profesores, en definitiva, alterarían el orden en el centro o el funcionamiento normal del servicio público” (ap. 26 de la sentència), denotant una profunda ignorància en matèria de multiculturalitat i un arrelament excessiu en una laïcitat que, per lògica, primer hauria de lligar a l'Estat vers als ciutadans, per a poder assegurar que aquests exerceixen llur religiositat en plena llibertat i igualtat, sempre que es compleixin amb respecte dels drets bàsics i fonamentals.

⁹⁶ La pròpia sentència del cas Sahin ho estableix així com a argumentació de la laïcitat al llarg dels apartats (§) 55 a 65.

⁹⁷ Sentència del cas Kervanci, apartat 36. Aquest apartat xoca de front amb el 37, doncs s'exposa una tesi per part del govern de la defensa de la igualtat de sexes i la coexistència pacífica entre les diferents confessions, com si el vel (*hijab*) no pogués ésser emprat lliurement i es dugués per a provocar conflictes amb d'altres persones, sent ambdues concepcions que s'han de provar cas per cas i no emprar com a argument genèric, sent incompatible tal praxis en un Estat de dret i menys encara davant d'un tribunal.

⁹⁸ Köse i altres 93 c. Turquia, Decisió d'admissibilitat de la sol·licitud 26625/02, de 24/01/2006.

part de les nenes, comportant queixes, manifestacions i incompliments, doncs es limitava a tan sols unes classes específiques relacionades amb l'islam, no pas a la resta. La voluntat laïcista de l'Estat turc agafa aquí una connotació de neutralitat i d'igualtat absolutament desproporcionades, on s'està intentant secularitzar a les persones que, precisament, intenten aconseguir arribar a tindre coneixements de l'islam i a entrar en el món religiós. No obstant, el TEDH agafa gran part de l'argumentació del cas Sahin per a aplicar-lo en aquesta decisió per a no admetre les demandes, centrant-se en que l'educació té també aspectes relatius que han d'obeir a una estructura de l'Estat i que respongui a les necessitats socials, de manera que és aqueix Estat qui determinarà les formes d'estructurar l'educació per a assegurar els principis de convivència i llibertat que pertoquin, sobretot quan es té un principi de laïcitat tant arrelat com el de l'Estat turc.

Aquesta postura que presenta el Tribunal és delicada, doncs estableix una discrecionalitat dels Estats que s'allunya de les teories que apliquen a d'altres drets i que hem vist que, en la seva jurisprudència, s'opta per vies més tancades i estrictes per als Estats. En aquest sentit, i fent referència a la proporcionalitat de les mesures a optar –tercer element que demana la doctrina–, el primer que fa en les sentències que afecten a l'escolarització, és incidir en l'obligació generalitzada d'assistir a classe per part dels alumnes⁹⁹, però ens trobem amb que la normativa, especialment en el cas turc, va dirigit contra una religió específica i predominant en la societat d'aquest Estat, ja que coincideix amb el govern turc que la posició radical que estan prenent certs sectors socials musulmans i la simbologia que implica l'ús del vel justifica aquesta prohibició per a guardar els principis de llibertat i igualtat a l'escola pública de Turquia¹⁰⁰. No obstant, aquesta fita queda molt menystinguda, tant a França com a Turquia, quan no es consideren ni tan sols alternatives justificades per a reunir les aspiracions d'ambdues parts, doncs estem parlant de drets bàsics i fonamentals de les persones¹⁰¹, i sembla a ser que no es té aquest aspecte gaire en consideració a l'hora d'establir ponderacions. Aquesta falta d'argumentació és notòria al cas Kervanci¹⁰², on de forma expressa la família de la nena afectada havia proposat alternatives de portar un barret o peça de roba anàloga per a cobrir només el cabell i deixar la resta destapat, però tant el professor d'educació física com la junta de l'escola no ho

⁹⁹ Aquesta argumentació es troba molt més desenvolupada al cas Kervanci que no pas a la desestimació del cas Köse, però les referències es troben en ambdós documents. Per a la versió de Köse, més concisa però fonamentada en la mateixa via, veure apartat C de la Decisió.

¹⁰⁰ Sentència del cas Sahin c. Turquia, § 101 (§ 95 si s'observa la sentència de la Sala, prèvia).

¹⁰¹ És notòria aquesta falta de sensibilitat sobretot a la sentència Dogru c. França, ja citada, al §32.

¹⁰² Sobre aquests aspectes d'alternatives, veure els §39, §44 i §75 de la sentència del cas Kervanci.

van acceptar, i els diferents tribunals ho argumentaven a favor d'aquests i no pas de la nena. En concret, el TEDH sorprèn amb una argumentació que manca de tota pretensió jurídica, doncs estableix que *“respecto a la propuesta de la demandante de sustituir el velo por un gorro, además del hecho de que es difícil para el Tribunal valorar si el uso de dicha vestimenta es compatible con la práctica de deporte, la cuestión de si la alumna manifestó una voluntad de compromiso, como señala, o si al contrario excedió los límites del derecho a expresar y manifestar sus creencias religiosas en el interior del centro, como pretende el Gobierno y que parece en contradicción con el principio de laicidad, depende plenamente del margen de apreciación del Estado en la materia”* (§ 75). Amb aquests arguments es demostra, en primer lloc, que deixa un marge de discrecionalitat als Estats que és excessiu i contradictori amb altra jurisprudència seva, també en quant a la laxitud del concepte de *lleï* que realitza i, per altra banda, revela la falta de pràctica de prova que hi ha en el cas Kervanci –que també es dona de forma molt clara en el cas Sahin i tots en els que ha basat la seva argumentació–, inexcusable tot i el volum de feina del Tribunal, doncs estem considerant situacions de drets humans, no de qualsevol fútila minoritària. S'hi suma, a més, com diu Martínez-Torrón, és *“sin duda curioso que el Tribunal no considere ese aislamiento de las soluciones turcas para cuestionar el uso de su margen de apreciación en la limitación a derechos fundamentales, cuando precisamente el consenso europeo mayoritario ha sido uno de los criterios que tradicionalmente ha manejado el TEDH para estimar que determinadas restricciones no se ajustaban al principio de proporcionalidad”*¹⁰³ senyalant-se, doncs, aquest ús conflictiu de la laïcitat com a element de límit i no de protecció de la manifestació de les persones.

Fins aquí, i sense cap mena de dubte, ens trobem amb un dels aspectes més criticables de la doctrina del TEDH, doncs ens ofereix una sèrie de sentències de gran rellevància mediàtica, que han aixecat queixes i lloances però que, si ens aturem detingudament, observem més criteris polítics que no pas jurídics, i quan n'aplica entra en contradiccions amb el que diu. En aquest sentit, en la sentència del cas Sahin, el que fa és argumentar que la llibertat de consciència i religió és un bé característic d'una societat oberta i tolerant, de manera que es pot escollir quines creences es té o bé no decantar-se per cap concreta¹⁰⁴, i que donada aquesta importància que té per als col·lectius socials i per a la

¹⁰³ Martínez-Torrón, J. La cuestión del velo islámico en la jurisprudencia de Estrasburgo. *Derecho y religión*, 2009, nº 4, pp. 87-109.

¹⁰⁴ STEDH cas Sahin c. Turquía, §104: “[...] Freedom of thought, conscience and religion is one of the

intimitat i llibertat de l'individu, s'ha de garantir que l'Estat no entri a regular aquesta llibertat religiosa llevat de casos excepcionals i establint una regulació clara i concisa, que no ataquí de forma injustificada aquest dret, “*excloent tota discrecionalitat de l'Estat per a determinar si les creences religioses, o els mitjans emprats per a expressar aquestes creences, són legítims*”¹⁰⁵.

La problemàtica d'aquestes postures són variades. Primer de tot, s'intenta crear un ambient estèril de religiositat –com a mínim, respecte de certes religions- per a promocionar una igualtat entre els alumnes que no respon a la realitat en cap sentit, doncs no s'aconsegueix una autèntica igualtat, sinó que el fet d'eliminar les particularitats religioses de cada persona, quan no sobrepassen uns límits, comporta una segona problemàtica, i és l'eliminació injustificada de la manifestació personal de la religió de les persones, creant una desigualtat completament injustificada. En aquest sentit es pronuncia l'opinió dissident del jutge belga Françoise Tulkens en el cas *Sahin*, quan critica que “*la actitud de llevar velo islámico no se puede asociar per se al fundamentalismo. Es vital distinguir entre aquellas mujeres que llevan el velo y los extremistas que quieren imponerlo, así como con otros símbolos religiosos. No todas las mujeres que llevan velo son fundamentalistas y no hay nada que muestre que la demandante mantuviese posturas fundamentalistas. La demandante es adulta y universitaria, por lo que se presume que tiene suficiente capacidad para resistir presiones [...] El interés personal de la demandante de ejercer su libertad religiosa y manifestar su religión con un símbolo externo no puede ser absorbido por completo por el interés público de luchar contra el extremismo*”¹⁰⁶.

Una altra crítica a aquesta doctrina del TEDH en quant al vel, de forma concisa, és la que podem establir observant els criteris que s'han presentat fins ara. Si analitzem les

foundations of a “democratic society” within the meaning of the Convention. This freedom is, in its religious dimension, one of the most vital elements that go to make up the identity of believers and their conception of life, but it is also a precious asset for atheists, agnostics, sceptics and the unconcerned. The pluralism indissociable from a democratic society, which has been dearly won over the centuries, depends on it. [...].

¹⁰⁵ Aquest extracte no prové del cas *Sahin*, tot i que una doctrina similar es pot veure en el seu §107, que l'agafa de la sentència que sí és la font d'aquest extracte, la del cas *Hasan i Chaush c. Bulgària*, de 26 d'octubre del 2000, en el seu §78.

¹⁰⁶ STEDH, Opinió dissident del jutge Tulkens, § 10. De la mateixa manera, en el §9, estableix una genial crítica a la doble visió del Tribunal, doncs en la sentència del cas *Gündüz c. Turquia*, de 4/12/2003, el mateix es pronuncia a favor de la llibertat d'expressió d'un càrrec religiós que anava en contra dels nens nascuts fora del matrimoni, a favor de l'establiment de la sharia i l'eliminació de l'ordre establert a Turquia, argumentant el jutge Tulkens que “*thus, manifesting one's religion by peacefully wearing a headscarf may be prohibited whereas, in the same context, remarks which could be construed as incitement to religious hatred are covered by freedom of expression*”, mostrant la contradicció del TEDH en les seves decisions.

tendències generalitzades en gran part dels casos –agafem, per exemple, el *cas Kervanci* com a base, però extrapolable a d'altres- trobem dues vies molt objectables i que ja he anat puntualitzant en aquest treball. En primer lloc, estableix la laïcitat com a límit al dret a la llibertat religiosa, no pas com a protecció per a la ciutadania. En segon lloc, la proporcionalitat de les mesures adoptades s'anivella amb la ponderació realitzada pel TEDH entre els drets, posicionant-se en un més que dubtable raonament, sota el meu parer, doncs no respon a la necessitat d'observar les alternatives d'actuació quan s'afecta al dret a manifestar la pròpia religió, i és ben clar que en el *cas Kervanci*, els pares havien proposat una espècie de gorra o barret com alternativa per a l'educació física. El Tribunal, doncs, no assegura una lesió mínima del dret de les dones i nenes afectades, no s'acomoda la religiositat a l'escola, sinó que es suprimeix aquesta a favor d'una neutralitat asèptica i irreal, contrària a tota interacció multicultural i de respecte pels drets de les persones. En conclusió d'aquest apartat, cal veure també que l'Assemblea Parlamentària del Consell d'Europa es posiciona clarament a favor de la defensa del respecte de les cultures i que s'afavoreixi la interculturalitat abans que optar per prohibicions taxatives¹⁰⁷, sent una via molt distant a la que postula el TEDH en la doctrina establerta fins ara amb el vel.

2.1.2.- El vel en el professorat

La problemàtica del vel no es queda tan sols en l'ús per part de l'alumnat, sinó que també ha arribat a les instàncies europees quan es mesclava l'escola públic amb el vel per part de les professores. En concret, per part del TEDH tenim el *cas Kurtulmus*¹⁰⁸, sobre l'escola turca, i el *cas Dahlab*¹⁰⁹, ambdós resolts desestimant l'admissió del cas que, com veurem, ho argumenten amb mecanismes molt semblants als que s'han mostrat amb el vel a les escoles per part de les alumnes. El més senzill dels dos és el *cas Kurtulmus*,

¹⁰⁷ Ja s'ha citat anteriorment la Recomanació sobre Islam, islamisme i islamofòbia, 1927 (2010), on s'esmenta que s'ha d'evitar aquesta via de prohibició general infundada per a intentar aconseguir un respecte de les llibertats religioses i fomentar el coneixement i la tolerància, però també tenim la Resolució 1928 (2013), titulada *Safeguarding human rights in relation to religion and belief, and protecting religious communities from violence*, on es defensa, tenint present diversos convenis com el PIDCP de l'ONU, que es reafirma “the utmost importance of the autonomy of religious communities and of their separation from the State, as well as of the neutrality and impartiality of the State on religious matters” (ap. 3, *in fine*), i que s'ha de tindre present, tanmateix, que hi ha una gran protecció per a la llibertat d'expressió que “as a general rule, freedom of expression should not be restricted to meet the sensitivities of any group in a democratic society” (ap. 5), donant a entendre que hi ha d'haver una potenciació d'aquest aspecte, i manifestant que l'Assemblea “condemns any instances of negative stereotyping of persons based on religion, as well as the advocacy of religious hatred that constitutes incitement to discrimination, hostility and violence” (ap. 6).

¹⁰⁸ Kurtulmus c. Turquia, decisió sobre l'admissibilitat de la sol·licitud nº 65500/01, de 24/01/2006.

¹⁰⁹ Dahlab c. Suïssa, decisió sobre l'admissibilitat de la sol·licitud nº 42393/98, de 15/02/2001.

doncs s'emet la decisió el mateix dia que hi ha la decisió del *cas Köse*, ja observat, i presenta una argumentació molt semblant, adaptant-se a la figura del professorat en l'escola pública i té, per tant, una argumentació molt criticable per part de les tesis de respecte sobre la multiculturalitat així com denota certes pràctiques que podrien comportar una certa tendència contrària a l'islam, si cap més del que s'ha observat en les sentències ja esmentades.

En aquest sentit, el *cas Kurtulmus* tracta sobre una professora associada al Departament d'Economia de la Universitat d'Estambul, i atenent a la normativa sobre vestimenta a la mateixa, es resisteix diverses vegades de forma continuada a treure's el vel per a dur a terme les seves tasques, comportant al final que se li obri un expedient disciplinari i sigui suspesa pel reiterat incompliment, comportant que aquesta interposi les demandes als tribunals nacionals fins a arribar al TEDH¹¹⁰. Hi ha diverses situacions que s'han de remarcar en aquesta sentència i que ens ajudaran a connectar, tanmateix, amb la del *cas Dahlab*. La primera és la insistència de que hi ha una distorsió de la igualtat quan es parla d'islam entre els homes i les dones, però el cas turc representa una contradicció total, doncs en la mateixa sentència –i com s'ha comentat en les referències– s'estableixen moltes més mesures de control sobre la vestimenta de les dones que sobre l'aspecte dels homes, a més d'incloure d'una forma absolutament igualitària la roba usual i la que comporta connotacions religioses, com si no fossin expressions ja prou diferents entre elles. En un segon nivell, des de l'inici de les al·legacions per part de la demandant, s'expressa que durant anys, des de l'inici de les seves activitats a la Universitat, havia dut el vel¹¹¹, i se li requereix justament quan els moviments *secularitzadors* comencen a agafar una força més notòria¹¹² i conjuntament amb una ignorància d'altres situacions que també trenquen amb l'esquema de la normativa de vestimenta. El tercer nivell i últim, pel que fa a l'argumentació de la decisió d'aquest cas, és potser el que representaria menys conflictiu en les societats modernes, però que realment no hauria de suposar en sí mateixa una situació de trencament amb la laïcitat de l'Estat, i es refereix a l'argumentació

¹¹⁰ Apartat A, sobre els fets, de la decisió del *cas Kurtulmus*. Val dir, tanmateix, que les normes de vestimenta van referides a aspectes variats com la prohibició de les dones de dur pantalons, de prohibir certes faldilles si són massa curtes o que els homes han d'anar sempre afaitats, i la mateixa demandant estableix que no es persegueix les altres conductes que trenquen amb la normativa, sinó que es solen ignorar, anant directament en contra del vel, com es veu al §2 de la secció de demandes (*complaints*) de la decisió.

¹¹¹ A *Kurtulmus c. Turquia*, Ap. A dels fets, s'observa que "*she began her career in 1982 and said that she had worn the Islamic headscarf when she obtained her doctorate in 1992 and professorship in 1996*", sent la normativa molt anterior a aquestes dues últimes etapes, doncs data de 1985.

¹¹² Martínez-Torrón, J. *Op. Cit.* Pàg. 93.

justificativa del TEDH vers la limitació que estableix l'Estat –altra vegada, amb una enorme capacitat per a decidir sobre la qüestió religiosa, com ja s'ha vist en altres sentències i que es torna a repetir en aquesta¹¹³–, establint que “*the rules on dress apply equally to all public servants, irrespective of their functions or religious beliefs. As public servants act as representatives of the State when they perform their duties, the rules require their appearance to be neutral in order to preserve the principle of secularism and its corollary, the principle of a neutral public service*”¹¹⁴. Sense cap mena de dubte, aquesta decisió és la que es podria considerar com a més lògica dintre de la laïcitat que pregona l'Estat, doncs aquí sí que ens trobem amb que les actuacions que emanen de tots els càrrecs públics ha d'obeir a la neutralitat exigida per a que la ciutadania pugui rebre i establir els contactes pertinents sense coaccions ni tergiversacions, allunyant-se del contrasentit que suposa limitar l'expressió pública de la ciutadania de forma injustificada, com hem anat veient sobretot amb França i Turquia¹¹⁵. Estem, segons el TEDH, davant d'una coherent restricció que es produeix per una necessitat de la societat democràtica, especialment quan parlem d'un Estat on la laïcitat és tan preuada i defensada, però que en qualsevol cas no és una situació que s'ha de donar sempre i en tots els casos, sinó que obeeix a la ja afirmada i sobredimensionada capacitat de decisió de l'Estat en sí¹¹⁶.

Certament, el pronunciament del TEDH que desprèn més en profunditat tots aquests aspectes pel que fa a la secularitat de l'educació pública és el del *cas Dahlab*, cronològicament anterior al *Kurtulmus* i amb una repercussió molt major, en ser el primer analitzat pel Tribunal específicament sobre el vel. En aquest cas, el conflicte es dona en un país caracteritzat per ésser vist com un país avançat, plural i extremadament democràtic comparat amb la resta –fet que, certament, tampoc comporta una necessària obertura a l'interculturalisme– i que recull, en la seva recent Constitució, clares apostes per la defensa d'aquesta pluralitat, com a mínim a nivell formal¹¹⁷. El *cas Dahlab* representa

¹¹³ Ap. A.2 de la llei aplicable en la decisió *Kurtulmus*.

¹¹⁴ Decisió *Kurtulmus c. Turquia*, Ap. A.2 de la llei aplicable.

¹¹⁵ Tanmateix, aquesta teoria no ha de constituir-se com una veritat universal, doncs no hi ha cap prova fefaent de que el fet de mostrar, per part del personal públic, una varietat de simbologies i aspectes religiosos en les seves vestimentes comporti un trencament de la laïcitat, doncs el fet de dur una vestimenta no afecta a l'activitat i consciència de la pròpia persona que no tingués ja, sinó en la percepció i prejudici que pot tindre l'altra persona.

¹¹⁶ Ap. A.1 de la llei aplicable al *cas Kurtulmus*, citant altres casos del TEDH, la majoria ja vistos aquí.

¹¹⁷ La Constitució Federal de la Confederació Suïssa, de 18 d'abril de 1999, estableix en el seu article 2.2 que “*Elle [la Confederació] favorise la prospérité commune, le développement durable, la cohésion interne et la diversité culturelle du pays*”, però la problemàtica d'aquest esment és, a falta de doctrina clara i consolidada sobre el mateix, si es refereix a la pluralitat que hi ha en els seus cantons o a l'absorció de població de fora de l'Estat que sigui encara més distant a nivell cultural, sobretot quan el Preàmbul de la Constitució és, en sí mateix, una lloança a Déu i a la seva creació.

una plasmació de que les irregularitats i debilitats de les argumentacions sobre el vel que es veuran a d'altres casos, com el *Sahin*, són notables al sí del TEDH, sobretot quan hi ha jurisprudència recent que es refereix a una altra religió –catòlica, en aquest cas– majoritària a Europa i a la seva presència a les aules públiques dels col·legis italians mitjançant símbols com les creus, l'argumentació serà absolutament contrària a la prohibició¹¹⁸: es tracta de la sentència *Lautsi c. Itàlia*¹¹⁹. La sentència és, certament, controvertida¹²⁰, sobretot quan la definitiva és la decisió contrària de la Gran Sala contra la prèvia, en primera instància, d'una sala del mateix Tribunal¹²¹, en una petició del govern italià per a que es tornés a observar el cas.

La situació és senzilla: pares i mares italians que creuen que la presència de les creus cristianes a les escoles atempten contra el dret dels pares a educar els fills en les seves creences i que atempta contra la llibertat religiosa d'aquests¹²², fet que perfectament podríem relacionar, a nivell argumental, a la incidència que hi ha en l'educació quan hi ha presents altres elements culturals, com el vel. La sentència de la Gran Sala és, en aquest aspecte, espectacular, com quan observem que el Tribunal “*carece de los datos que evidencien la eventual influencia que la exposición en las paredes de las aulas de un símbolo religioso podría tener en los alumnos [...]*” (§66) o la seva recurrent consideració –i base de l'argumentació de la sentència– de que “*el crucifijo colgado en una pared es un símbolo esencialmente pasivo, y este aspecto es relevante a juicio del Tribunal, en atención especialmente al principio de neutralidad [y] no se le puede atribuir una influencia sobre los alumnos comparable al que puede tener un discurso didáctico o la participación en actividades religiosas*” (§72), arribant a un nivell d'argumentació quan pren en consideració que “*el Gobierno [italià] indica que no se prohíbe el uso por los alumnos del velo islámico y otros símbolos y atuendos de connotación religiosa, estando prevista una planificación para facilitar la conciliación de la escolarización y ls prácticas*

¹¹⁸ Es postula en un context amb pronunciaments nacionals sobre la matèria, sobretot a Alemanya.

¹¹⁹ STEDH *Lautsi c. Itàlia*, de 18 de març de 2011 (Gran Sala).

¹²⁰ Hi ha, doncs, una gran quantitat d'articles sobre la sentència, tant en revistes com en monografies, i un exemple molt bo el trobem a Arlettaz, F. Las sentencias Lautsi en el contexto de la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos. *Redur*, nº 10, desembre de 2012, pp. 27-44.

¹²¹ *Lautsi c. Itàlia*, de 3 de novembre de 2009 (Sala).

¹²² Entren en joc, doncs, a banda de l'article 9 del CEDH, l'article 2 del Protocol nº1 a la COEDH (“*A nadie se le puede negar el derecho a la educación. El Estado, en el ejercicio de las funciones que asuma en el campo de la educación y de la enseñanza, respetará el derecho de los padres a asegurar esta educación y esta enseñanza conforme a sus convicciones religiosas y filosóficas.*”) i l'article 14 CEDH (“*El goce de los derechos y libertades reconocidos en el presente Convenio ha de ser asegurado sin distinción alguna, especialmente por razones de sexo, raza, color, lengua, religión, opiniones políticas u otras, origen nacional o social, pertenencia a una minoría nacional, fortuna, nacimiento o cualquier otra situación*”).

religiosas no mayoritarias, el comienzo y el fin del Ramadán «se celebran a menudo» en los colegios y existe la enseñanza religiosa facultativa «para todas las confesiones reconocidas»” (§ 74.I, resultant també interessant el 74.II) donant a entendre que el fet d’acceptar la pluralitat dels alumnes i de les confessions religioses dóna un dret a manifestar, per part de l’Estat, la simbologia religiosa en l’educació pública pot decantar-se i mostrar-se vers certa tendència, ja que aquella religió que representa forma part de la identitat italiana i és un símbol de tolerància, igualtat i llibertat (§15), donant lloc a l’acceptació del Tribunal d’aquestes tesis.

Xoca, no obstant, que en aquest conflicte es defensin conceptes com la *ponderació* que no observem en les sentències quan parlem del vel, doncs en l’opinió concordant adjacent a la sentència del jutge Giovanni Bonello diu que *“la merca exposición del testimonio silencioso de un símbolo histórico, que de manera tan indiscutible forma parte del patrimonio europeo, no constituye una enseñanza”* (§3.3) de manera que no entra en xoc amb la protecció religiosa del Conveni ni dels Protocols adjunts, doncs *“admitiendo incluso que la simple presencia de un objeto mudo deba interpretarse como una enseñanza, los demandantes no han respondido a la cuestión más capital de la proporcionalidad –estrechamente relacionada con el ejercicio de derechos fundamentales cuando éstos están en conflicto con los derechos ajenos-, dicho de otro modo, de la ponderación cabe realizar entre los distintos intereses concurrentes”* (§3.4). El problema no és només aquesta ambivalència de criteris vers diferents elements religiosos, doncs com veurem ara, també es dóna en el vel depenent de la situació analitzada.

2.3.- Conflictos en el sector polític i altres relacions amb els poders públics

Si fins ara hem observat com la tendència del TEDH en la matèria del vel és donar via lliure als Estats per a determinar els aspectes del seu ús en espais públics, com es produeix una radicalització de la laïcitat que hauria de protegir les expressions de tota la ciutadania vers la ingerència del Estat i com hi ha una falta absoluta de pràctica de prova real sobre les mesures aplicades i la ponderació dels drets en conflicte, aquesta s’esbiaixa quan parlem de sectors més oberts com la política o l’afectació mediàtica.

Aquest apartat es sustentará en l’anàlisi, bàsicament, de dos casos: *Kavakçi* i *Ilicak*¹²³,

¹²³ SSTEDH *Kavakçi c. Turquia* i *Ilicak c. Turquia*, ambdues del 5 d’abril de 2007 i que es fonamenten amb pràcticament els mateixos arguments i segueixen una argumentació molt similar, si bé la que té més fons a nivell d’arguments és la sentència del cas *Kavakçi*.

que es situen en l'ambient on dues parlamentàries turques duen el vel en la presa de possessió del seu càrrec a la cambra turca, essent sancionades per aquest fet, que es produeix en un context amb diferents elements conflictuals, com la pertinença a un partit polític, anomenat *Fazilet Partisi* o Partit de la Virtut, que fou dissol per les seves idees contràries a la laïcitat de l'Estat¹²⁴. Aquesta situació comporta que no es vagi per la via de l'article 9 CEDH, sinó que s'al·legui, entre d'altres articles, la vulneració de l'article 3 del Protocol nº 1, que estableix:

“Las Altas Partes Contratantes se comprometen a organizar, a intervalos razonables, elecciones libres con escrutinio secreto, en condiciones que garanticen la libre expresión de la opinión del pueblo en la elección del cuerpo legislativo.”

Així doncs, entrem en el joc de la llibertat d'expressió de les persones, un ambient molt més ampli i que sembla que el TEDH no és tan recelós a defensar dintre dels conflictes amb el vel, i aquests casos són clars exemples. En ambdues sentències (§44 en el cas *Kavakçi* i §35 per al *Ilicak*) s'empra la via de l'article 3 del Protocol 1 per a entrar, directament, a observar si la proporcionalitat de les mesures era adequada a la situació, arribant el Tribunal a concloure que aquets drets que s'exerceixen en l'àmbit polític representen un nivell de sanció greu la seva limitació, i que en aquests casos no estava justificat el sistema de mesures del Tribunal Constitucional turc (§45 i §46 del *cas Kavakçi*). El que comporta aquesta via del Tribunal Europeu és que es torna a donar una aplicació dispar de les relacions d'aquest amb les legislacions nacionals dels diferents Estats, doncs en cap de les sentències entra a discutir les capacitats dels Estats per a delimitar els drets humans del Conveni atenent a les situacions individuals –com s'ha vist que sí que hi ha quan es parla del vel a l'educació-, ni la ponderació de les mesures emprades i per les quals les demandants es queixen –com sí que succeeix aquí- ni tan sols, en el cas de Turquia, entra a analitzar la qüestió de la laïcitat.

Aquesta problemàtica de la restricció que suposa el vel en certs sectors es plasma, tanmateix, en els primers casos que hi ha al TEDH sobre el vel islàmic, els ja esmentats de forma breu *Karaduman* i *Bulut*¹²⁵. En aquests casos el que es planteja és la no

¹²⁴ *Kavakçi* c. Turquia, §21, però en els anteriors també s'exposen altres elements que es troben en el mateix moment temporal i que afecten a la demandant, a banda de la qüestió del vel. Així doncs, es pot veure un discurs d'aquest partit polític i les paraules pronunciades per la seva diputada *Ilicak* sobre l'opressió que suposa la prohibició del vel al §22 de la sentència del *cas Kavakçi*.

¹²⁵ *Karaduman* c. Turquia, decisió sobre l'admissibilitat de la sol·licitud nº 16278/91, de 3/05/1993 i *Bulut* c. Turquia, decisió sobre l'admissibilitat de la sol·licitud nº 18783/91, de la mateixa data. L'estructura i arguments emprats en els dos casos, en tractar-se de supòsits anàlegs, és pràcticament idèntica.

dispensació d'un certificat acadèmic pel fet de no haver presentat unes fotografies amb el cap completament al descobert, com s'ordena, sinó que es realitza l'entrega d'imatges amb el vel, entenent-se que es tracta de *hijab* –com en tots els casos analitzats en aquest estudi i tractats pel TEDH- i no pas de cap altra tipologia. En ambdós casos es considera, per part de la Comissió, que no hi ha vulneració de l'article 9, doncs el fet que es tracti d'un simple tràmit administratiu i en el qual no hi hagi cap tipus de manifestació que hagi de ser religiosa per la seva transitorietat i carència de la naturalesa pròpia d'un ambient on sí que es pugui considerar com a obvi per a realitzar-la, trenca tota possibilitat d'argumentació a favor de les demandants, de manera que la Comissió no admet les demandes¹²⁶.

Si es mira des d'una perspectiva pràctica, podem arribar a la conclusió de que no suposava cap problema la identificació en parlar d'un vel que cobreix el cabell, es podrien haver buscat mesures alternatives que agradessin a les dues parts. Per altra banda, podem considerar també, donada la transitorietat que suposa el fer-se una fotografia, no era un esforç sobredimensionat el fet de treure's el vel ni es buscava, , limitar la religió.

2.4.- Reflexions finals sobre la doctrina establerta pel TEDH

La doctrina del TEDH vista fins ara estableix unes sòlides bases per a poder preveure l'activitat del Tribunal durant els propers anys, com a mínim vers les posicions arran del vel islàmic en l'àmbit educatiu. El primer apunt, per descomptat, és que si va acompanyat de conflictes amb la llibertat d'expressió, no optarà per a limitar-lo, sinó que el defensarà de forma directa i sense dubitacions¹²⁷, però quan ens trobem amb qüestions sobre la defensa del seu ús en espais públics, es limita enormement sota les premisses de *marge d'apreciació nacional* quan es tracta de defensa de la laïcitat de l'Estat, així com un suposat respecte i protecció de les *llibertats i drets de la resta*, per a assegurar un control

¹²⁶ En la mateixa tònica de conflictes amb les autoritats per aquestes activitats momentànies i que afecten a elements considerats obligatoris per a poder procedir amb les activitats requerides, trobem el cas de *Phull c. França*, una decisió sobre l'admissibilitat de la sol·licitud nº 35753/03, de l'11/01/2005. En aquesta demanda hi ha un home que practica el sikhisme i que, a l'aeroport d'Estrasburg, se li obliga a retirar el turbant a la zona del control de seguretat, tot i no rebutjar passar per l'arc detector així com oferir un escàner manual per a que s'asseguressin que no duia res. La demanda, per descomptat, xoca el formalisme i rigidesa que caracteritza al TEDH en aquesta matèria i no s'admet per falta de fonamentació al·legant, precisament, el marge de discrecionalitat estatal per a establir aquelles mesures pròpies que, en matèria de seguretat, es necessiten per a garantir l'ordre i la seguretat, però no es té en compte l'oferiment d'alternatives o la necessarietat de la mesura.

¹²⁷ Casos *Gündüz*, de 4/12/2003, *Erbakan*, de 6/06/2006 i *Güzel*, de 27/06/2006, tots contra Turquia. El TEDH entén que preval la llibertat d'expressió, eliminant les condemnes dels tribunals nacionals tot i que es tracti de casos on es fomentava la *sharia* de forma global, eliminar la laïcitat i en defensa del vel.

i ordre que estructurí una autèntica cohesió social.

Sense cap mena de dubte, els principals casos i els que han suscitat més debat han estat els casos que s'han donat en l'àmbit educatiu, sobretot pel ressò mediàtic donat, però també perquè s'han establert les eines per a limitar l'ús del vel sota unes idees que poden xocar frontalment amb la concepció multicultural que es predica des del Consell d'Europa i els seus òrgans¹²⁸, i no pas amb una execució jurídica perfecta i pròpia d'una institució tan cabdal com el TEDH. La primera escletxa que trobem és l'acceptació, per part del Tribunal, dels arguments del govern turc, dintre del *cas Sahin*, de que la prohibició dels símbols ostentosos es referia a una mesura que buscava allunyar les tensions socials en els espais comuns, de manera que es protegia a aquelles persones no practicants, especialment a les dones que no comparteixen la pràctica, sobretot quan també són musulmanes¹²⁹. Aquestes raons duen, a més, a establir judicis bastant qüestionables sobre el coneixement vertader del TEDH de les qüestions religioses, ja que si bé la falta de normativa estandarditzada a nivell europeu és una mostra de la diversitat d'ordenaments i pensaments del continent, és també l'oportunitat perfecta per a poder establir les bases d'una doctrina autènticament plural i que tingui unes bases sòlides per a respondre a la diversitat de cultures en un espai comú, al contrari que el que s'ha fet fins ara i que es mostra, tan sols, quan es parla de llibertat d'expressió.

Un altre aspecte controvertit és la defensa, aquest cop de manera molt forta a França, de l'ús del vel com a eina de *proselitisme*, de manera que s'emptra aquesta mostra religiosa de forma fraudulenta per les persones que duen el vel per a portar més gent al terreny de la religió que practiquen, en aquest cas l'islam, de manera que s'acabi desvirtuant l'espai neutral del sistema laic. Ens trobem, de nou, amb perilloses suposicions que no tenen cap base probatòria fonamentada i de les quals el TEDH no en reclama, tampoc.

Aquesta fòbia injustificada, que podria amagar connotacions molt perilloses per a la multiculturalitat¹³⁰, sobretot quan hi ha accés a nivell jurídic de doctrines que tenen molta més experiència en aquests conflictes religiosos i la seva producció a les escoles i altres

¹²⁸ En aquest sentit, només cal fer remissió a les diverses Recomanacions que s'han emès per part de l'Assemblea Parlamentària sobre respecte de la varietat cultural i que convergeixen de maneres que en èpoques anteriors no s'havien donat, necessitant una resposta autènticament pluralista.

¹²⁹ Aquest argument també s'emptra, de forma més breu, a les decisions sobre Karaduman i Bulut, als quals ja s'ha fet referència.

¹³⁰ I, per tant, podríem observar connotacions de racisme –encara no institucional per sí, doncs l'estructura no estaria perfectament definida del tot– que trenquen per complet, doncs no s'ha d'obviar que el racisme es basa en un desconeixement cultural i en la decantació en favor d'una cultura o una altra, i la falta de criteris estrictament jurídics que si observem en altres sentències fan que hi hagi molts dubtes sobre la posició del TEDH en aquesta matèria.

sectors públics¹³¹, havent-hi grans aplicacions d'un principi molt obviat pel TEDH en la matèria del vel: la ponderació dels drets en conflicte, que brilla per la seva absència sota el respecte de l'autonomia de l'Estat per a regular la matèria. En aquest sentit, hem vist també com el concepte de *llei* s'obria fins a mínims bastant forçats, agafant resolucions administratives i dels propis centres educatius, sobretot tenint en compte que el cas *Sahin*, per exemple, va succeir molt abans de l'aprovació de la llei francesa (*loi*) n° 2008-224, de 15 de març de 2004¹³², i és també un criteri a tindre en compte per a defensar els drets del Conveni.

És cert que el TEDH encara té marge de definició amb el vel, però les evolucions de les polítiques legislatives a França, les tensions a Turquia i l'auge general a Europa de posicions radicals, auguren un augment de la conflictivitat per a una multiculturalitat a la que no hem donat una autèntica cabuda jurídicament, envoltada d'una crisi que no podem dominar, i amb una desigualtat global que creix a molts nivells, sobretot a nivell social.

¹³¹ Aquesta doctrina, anomenada *minimal impairment* al Canadà (*least restrictive means* en la dels EUA), es mostra d'una forma increïblement argumentada en la sentència de la Cort Suprema canadenca *Multani v. Commission scolaire Marguerite Bourgeoys*, 2006 SCC 6, J.E. 2006-508, que tracta el cas d'un jove sikh que dia el seu *kirpan* –una espècie de petit punyal o daga obligatori per als homes- a l'escola i que va tindre gran ressò mediàtic arreu. L'argumentació donada, que parteix de la perillositat de l'objecte *per se*, arriba a unes cotes de minuciositat molt lloables, doncs s'analitza el cas des de les característiques particulars del mateix, com la voluntat del noi, conducta pròpia, control i mesures a prendre per al seu ús a l'escola, entorn cultural, etc., de manera que s'arriba a la conclusió que es pot permetre el seu ús però amb uns límits ponderats en la mateixa sentència d'una forma molt més adequada –deixant a banda si un està d'acord o no amb el contingut en si i la resolució final- que no pas la pràctica donada pel TEDH.

¹³² En els casos *Kervanci* i *Dogru*, el TEDH fa un anàlisi de la mateixa en els §§17-32 en ambdues.

CONCLUSIONS SOBRE EL VEL ISLÀMIC I LA CONFLICTIVITAT MULTICULTURAL

1.- CONSIDERACIONS SOBRE LA POSTURA DEL TRIBUNAL EUROPEU DE DRETS HUMANS

Fins ara, hem pogut observar com la postura del Tribunal ha atorgat una sèrie de criteris que no van encaminades a una visibilitat de la religió musulmana com una més, de la mateixa manera que podem trobar pel carrer com una plasmació de la multiculturalitat, sinó que es fa una neteja de simbologia visible de manera que queda un espai públic completament asèptic i que no és real, com si això hagués de servir per a fomentar la tolerància i acabés amb les desigualtats que hi ha fora d'aquests espais, sobretot en quant a l'escola pública.

No podem oblidar, per altra banda, que aquest tribunal és el que té discursos de defensa increïblement avançats en matèria religiosa i de pluralisme cultural –així com en interculturalisme–, doncs considera que el respecte per les minories “*is a condition sine qua non for a democratic society*”¹³³, entenent que el pluralisme d'aquesta “*is also built on the genuine recognition of, and respect for, diversity and the Dynamics of cultural traditions, ethnic and cultural identities, religious beliefs, artistic, literary and socio-economic ideas and concepts*”, de manera que “*the harmonious interaction of persons and groups with varied identities is essential for achieving social cohesion*”¹³⁴. Aquestes idees, que responen d'una forma necessària a la creixent diversitat i complexitat de les societats europees, i connecta amb les teories ja exposades en la primera part d'aquest treball, doncs la pluralitat implica que hi hagi una quantitat de minories culturals que han d'ésser respectades en la pràctica de les seves creences i manifestacions culturals, sempre observant aquell mínim comú de drets fonamentals i bàsics que imperen en les societats¹³⁵, de manera que es compensin entre les diferents tendències per a poder

¹³³ Cas Gorzelik i altres c. Polònia (Gran Sala), STEDH de 17 de febrer de 2004, §68.

¹³⁴ Ibid., §92.

¹³⁵ Un exemple de la flexibilitat del joc democràtic es troba en la modificació, al Regne Unit, de la *Motor-Cycle Crash Helmets (Religious Exemption) Act 1976, Section 2 A*. La normativa fou modificada arran dels conflictes que s'iniciaren amb la comunitat sikh per la necessitat d'emprar el cas quan anaven amb motocicleta, i la negativa d'aquests a treure's el turbant que impera per als homes en la seva religió. L'argument base que donaven és que, si havien de triar entre complir la llei humana o la divina, escollirien la segona. Els casos analitzats en aquest estudi que arribaren a Estrasburg foren també una de les peces clau per a forçar un canvi legislatiu al Regne Unit, essent aquest un dels Estats europeus on més s'ha legislat fent compatibles les religioses respecte de la majoria social imperant en molts sectors de la vida pública.

assegurar que totes les persones tenen les mateixes oportunitats de desenvolupar-se plenament com a tals dins de les seves pròpies cultures¹³⁶.

A aquesta base pluralista hi hem de sumar, a més, que el mateix Tribunal ha reconegut com a legítima la possibilitat de que el propi Estat estableixi excepcions a certes previsions normatives d'aplicació generalitzada en base a les diferències religioses com a mesures per a fomentar i reforçar aquesta igualtat en les possibilitats de desenvolupament personal¹³⁷.

Xoca, doncs, que el mateix tribunal que dóna arguments que provenen del respecte multicultural extrapolant-los a una vessant jurídica molt necessària en un context d'incertesa com l'actual, esbiaixi aqueixos per a donar una eina com la del marge d'apreciació estatal, doncs aquesta entitat és la que percep millor la realitat del territori, no pas Estrasburg. La dubtosa amplitud del Tribunal respecte d'aquest criteri¹³⁸ es mescla amb la clara falta de neutralitat dels principals països impulsors de l'eliminació del vel als espais públics: França i Turquia. Si bé ambdós Estats fan servir la laïcitat com a eina d'esterilització, on trobem una argumentació més palmària en quant al rebuig de les manifestacions pels riscos del radicalisme és a Turquia, on hi ha una clara majoria de població musulmana. Per una banda, és absolutament comprensible la preocupació dels Estats europeus, cadascun en la seva postura, pel que fa a l'auge del radicalisme islàmic i la presència que agafa a nivell polític, però això no dóna peu, de cap manera, a una legitimació de les sospites de forma generalitzada, de manera que es pugui donar com a vàlida la tesi de control del govern turc en aquesta qüestió, i menys encara que s'accepti amb una fonamentació tan pobre com la que rep el TEDH, doncs es trenca per complet el joc democràtic¹³⁹.

Aquesta visió del vel islàmic com a eina repressora de les dones, que atempta contra la igualtat, i com una clara manifestació de l'integrisme islàmic és una postura molt difícil

¹³⁶ En aquest sentit, hi ha la STEDH del cas Bayatyan c. Armènia, de 7 juliol de 2011, que conté una argumentació sobre aquesta situació en concret en el paràgraf (§) 126, posicionant-se a favor de donar alternatives a la via de la majoria social per a poder respectar les pràctiques minoritàries.

¹³⁷ Cas Cha'are Shalom Ve Tsedek c. França (Gran Sala), sentència de 27 de juny del 2000, especialment al §76. De la mateixa manera, hi ha altres exemples que fan servir la motivació emprada en aquesta sentència, com la prèvia STEDH Buscarini i Altres c. San Marino (Gran Sala), de 18 de febrer de 1999.

¹³⁸ Que es recull en molts dels informes del Comitè de Control pels Drets Humans del Consell d'Europa com, per exemple, l'anomenat *Human Rights in culturally diverse societies: draft preliminary study taking stock of existing instruments*, ref. CDDH(2012)018, de 12 de novembre de 2012, en el qual es cita la importància que ha agafat aquest criteri en la religiositat pel TEDH, tal i com es veu en la pàgina 9, §§28 i 29.

¹³⁹ En aquest sentit, em remeto a la ja citada Resolució de l'Assemblea Parlamentària del Consell d'Europa 1928 (2013).

de defensar per una instància com el TEDH, sobretot perquè en els casos analitzats no hi ha pràctica de prova suficient i perquè, tot i que s'haguessin practicat, estableix regles massa genèriques i globals que no anirien a resoldre el cas en concret, sinó a tolerar les prohibicions generalitzades a la manifestació de la religiositat musulmana. Són aquestes premisses les que poden denotar una visió distorsionada de la varietat pròpia que hi ha dins de l'islam¹⁴⁰, i no sembla coherent, des del meu punt de vista, establir criteris poc jurídics i més polítics tan sols en contra de la visibilitat d'aquesta simbologia religiosa, obviant-se unes concepcions culturals darrere de la pròpia manifestació que poden denotar matisos molt diversos, essent poc justificada una laxa generalització i una delegació als Estats de les restriccions religioses al seu territori, quan precisament el que es busca amb el CEDH és establir una homogeneïtzació dels drets humans i unes regles comunes i bàsiques en tots els territoris dels Estats Parts.

Si observem com s'emptra, a més, la ja referida laïcitat en contra dels propis ciutadans, observem que una eina com la referida, constituïda per a protegir als ciutadans de pràctiques afavoridores per a un sector de la població, de tracte injust i discriminació, per a poder afavorir un espai on l'Estat, agent que té una posició superior a la majoria dels altres que operen en la societat, respecti els creences de tota la població i no afavoreixi cap de forma injustificada, acaba essent transformada en l'eina per a eliminar la visibilitat pública de l'islam, una situació absolutament aliena i, a més, contraproduent vers les finalitats que s'utilitzen per a justificar les mesures adoptades en aquest sentit, doncs es mostra la falta de neutralitat dels poders públics en anar contra l'islam i, a més, estigmatitza la pràctica pública i les manifestacions que es puguin produir des de la religió musulmana, per molt innòcues que siguin aquestes, establint les bases per a un clima de crispació i discriminació que compta, gràcies a les sentències analitzades, amb l'aval del màxim intèrpret dels drets humans sota el CEDH a nivell europeu¹⁴¹. Si les sentències sobre el vel van encaminades a afavorir que els Estats puguin actuar amb més llibertat, distanciant-se de les bases comunes del respecte de la llibertat de manifestació religiosa,

¹⁴⁰ Aquesta varietat ja ha estat exposada en la primera part, i cal tindre-la en compte, doncs no tots els països musulmans tenen una concepció igualitària respecte de la religió i hi ha moltes variacions culturals dintre de la pròpia concepció de l'islam, fruit de l'enorme varietat de territoris on hi té presència.

¹⁴¹ Contra aquesta situació trobem la Resolució 1754(2010) de l'Assemblea Parlamentària del Consell d'Europa, anomenada *Fight against extremism: achievements, deficiencies and failures*, que adverteix sobre les conseqüències de la discriminació i la tensió de les diferents comunitats culturals en un ambient on el radicalisme i la intolerància, també per part de l'islam més radical, està en auge, de manera que des de les diverses postures oposades s'alimenta una tensió que pot esclatar afectant les bases dels sistemes de convivència actuals.

ens podem trobar amb el trencament de la pròpia doctrina del Tribunal que estableix que el mateix Estat ha de potenciar la defensa de la manifestació religiosa, no defensant només la no ingerència en l'àmbit privat, sinó que no s'estigmatitzi la visió de la religió, sempre que no es trenqui amb les normes bàsiques comunes¹⁴², així com s'estableixi una especial vigilància i una reacció contundent quan es produeixin casos de racisme i discriminació per la qüestió religiosa¹⁴³.

Per altra banda, també s'ha vist com hi ha la doctrina del TEDH que estableix que la manifestació de crítiques a la religió no és, *per se*, cap atac contra els drets de la persona criticada, i en el mateix sentit es postula la resta d'òrgans del Consell d'Europa¹⁴⁴. Aquesta argumentació, quan el Tribunal l'accepta com a motivació amb eficàcia jurídica, ens porta a considerar que la percepció de les altres persones, a banda de l'emissor, és molt important per a poder establir si hi ha hagut un atac contra els seus drets o no. Si acceptem aquesta tesi, no podem arribar a cap altra conclusió que no sigui la de que, per a que el *hijab* constitueixi una ofensa contra una altra persona o col·lectiu, el problema no el té la persona emissora, doncs és un símbol passiu, inofensiu per sí sol i que no pot establir-se de forma aïllada com a element de conflicte cultural, doncs no té les mateixes connotacions que, com a símbol, donarien peu a actituds de discriminació, menyspreu o atac cap a d'altres col·lectius, com succeeix, per exemple, amb la naturalesa d'exclusió i supremacia que té, de forma inherent, l'esvàstica nazi.

No obstant, si entenem que el vel és un símbol que pot atacar contra els principis rectors d'un Estat quan s'empra en espais públics, com per exemple la laïcitat o la tolerància vers els altres, no ho hauria d'ésser també la creu cristiana a les aules? Com s'explica, aleshores la sentència *correctora* de la Gran Sala del TEDH pel cas *Lautsi c. Itàlia*? Javier Borrego, antic jutge del TEDH, escriví que “*es una decisión forzada, externa e internamente, que tiene mucho de previa opinión (no quiero hablar de previa ideología) y muy poco de sentencia adoptada por jueces en aplicación del Convenio y sus Protocolos*”.

¹⁴² Doctrina exposada a *Nachova c. Bulgària* (Gran Sala), sentència de 6 de juliol de 2005, §145.

¹⁴³ *Ibid.* Com a complement, també és il·lustrativa la sentència *Timishev c. Rússia*, de 13 de desembre de 2005, §56.

¹⁴⁴ “*To make hostile comments about somebody's race or ethnicity is to criticise a person for what he or she is. This may also be the case with hostile comments about a person's religion, but not always. Critical expressions on religion may merely criticise certain religious precepts or the conduct of a religious organisation, and may serve a valuable function in identifying abuse of power. It is, however, true that attacks on a particular religion or belief are often used as a cover or pretext for racial attacks, or indeed as propagating discrimination against a religious group as such [...]*”, de l'informe del Comitè de control pels Drets Humans (CDDH) del Consell d'Europa, anomenat *Human Rights in a Multicultural Society*, ref. CDDH(2007)011 Addendum II, de 13 d'abril de 2007, p. 7. En el mateix sentit, podem observar la doctrina del TEDH en la decisió *Norwood c. Regne Unit*, de 16 de novembre de 2004.

a un caso concreto”¹⁴⁵. La sentència, com ja hem vist en la part tercera d’aquest estudi, té uns fonaments jurídics que suposen una contradicció absoluta amb el que hem vist en altres sentències del vel i, de forma frontal, amb el cas *Dahlab*, doncs la simbologia és exactament igual de neutra, si ho analitzem de forma coherent, en els dos casos. Res es distingeix, a nivell material, de dur el vel (entès com a *hijab* genèric) de penjar creus a les escoles públiques doncs, sent sincers, si l’edat dels alumnes és tan primerenca com la dels casos tractats, què pot ésser realment tan tergiversador del fet de dur el vel? Les persones, i més encara les que es dediquen a la docència, poden emetre judicis de valor i conductes molt variades sense que hi hagi cap necessarietat d’anar d’acord amb la visió del receptor de la comunicació de que es correlacioni amb les idees preconcebudes que pot tindre sobre aquell símbol religiós.

Però, no obstant, això ens porta a acceptar que, d’acord amb la base comuna de laïcitat, entenguem que s’eliminin, per la banda de l’Estat i/o poders públics, la simbologia religiosa, per a donar una imatge de neutralitat per al receptor –hi sigui o no, al final, que ja és una altra qüestió–, de manera que tot és una percepció del receptor perfectament al·legable, justificable i acceptable, encara que en la pràctica no sigui una eina determinant d’un tracte diferenciat o falta de neutralitat i professionalitat. Però, si s’accepta per al vel, hauria d’ésser exactament igual per altres símbols religiosos, com la creu cristiana.

Un altre canvi molt criticable de tònica l’hem observat, també, en quant a la obertura en el sector polític, lligant les qüestions més amb la llibertat de d’expressió que no pas amb la de manifestació religiosa, incomprensible donada la profusa fermesa amb la que es defensa la laïcitat de l’Estat, precisament, en els espais públics. L’argumentació que es dóna, precisament, en aquests casos, és una base que podria agafar-se –amb les modificacions pertinents per a cada cas– per a poder argumentar una resposta que s’adapti més a les exigències d’interculturalitat que el propi Tribunal propugna, de manera que hi hagi una autèntica ponderació dels drets en conflicte i no una supressió total d’un d’ells.

¹⁴⁵ Extracte de l’article publicat al diari El Mundo pel propi Borrego, titulat *Estrasburgo y el crucifijo en las escuelas*, publicat el 17 de desembre de 2009. L’article és molt recomanable per a saber l’opinió de l’evolució del Tribunal que postula el propi jutge, que tot i les seves idees conservadores, resulten molt coherents i bastant contràries a algunes tendències que mostra el Tribunal en els últims anys, sobretot en matèria religiosa, i amb el conflicte del posicionament dels jutges en quant a valoracions personals. Resulta icònic, tanmateix, que es posicionés en contra de la sentència prèvia de la sala en contra de les creus, com es veu a la notícia del diari La Gaceta, de 29 de juny de 2010, titulada “*Parece que la modernidad es matar fetos y quitar crucifijos*”.

2.- CONSIDERACIONS SOBRE ELS ASPECTES DEL XOC CULTURAL I LES CONCEPCIONS SOCIALS

Aquest aspecte de la ponderació és molt necessari, com s'ha anat exposant al llarg de tot aquest treball, per a poder donar una resposta adequada a la realitat del moment i poder establir les bases per a un sistema que pugui ésser emprat en una generalitat de situacions similars, de manera que hi hagi un esquema mínimament homogeni que, alhora, accepti les especificitats de la situació concreta. La problemàtica d'aquesta ponderació és òbvia: s'ha de poder conèixer amb un mínim de profunditat els diferents elements subjacents en el conflicte, i aquesta realitat és molt difícil que es conegui en profunditat pels tribunals, sobretot quan es troben saturats de feina i de casos, com succeeix de forma ingent amb el volum de casos del Tribunal Europeu de Drets Humans. Ja s'ha entrat en aquesta qüestió prèviament, però el problema és extrapolable a les respostes de les diferents sinèrgies socials que entren en conflicte. En aquest sentit, els països europeus més conflictius amb el vel islàmic –França i Turquia–, presenten una divergència de base que tan sols es soluciona quan s'arriba a la metodologia i la justificació de la laïcitat, però els motius i les situacions socials són diferents, presentant models diferents que cal tindre presents com a exemples de la resposta multicultural.

França presenta, atès al que hem vist, una clara aposta per un model d'assimilació cultural, no pas pel fet d'intentar eliminar les cultures foranies –especialment l'islam–, sinó pel fet de forçar que es quedin en un espai privat. El canvi, si bé ja tenia les bases assentades en la llei francesa per a la separació entre l'Església i l'Estat, que data de 1905, la situació actual s'emmarca en un període temporal molt més breu que va des dels afers de Creil de 1989, on unes alumnes d'aquest municipi van ésser expulsades pel fet de dur el vel, iniciant-se una sèrie de mobilitzacions tant a favor com en contra, des de les entitats socials als mitjans de comunicació, i que durà mesos¹⁴⁶, fins a la legislació més recent que estableix la prohibició generalitzada de dur el burka a tots els espais públics, inclosos els carrers¹⁴⁷, i que ja s'ha vist en anteriors punts d'aquest treball.

¹⁴⁶ Sobre aquesta qüestió escriví Gilles Kepel, que reflexionà dient que “*en la hora en que se hundía el comunismo y el Este recuperaba la libertad*», ¿no resultaba completamente irrisorio debatir sobre laicismo e «integrismo»? ¿La identidad francesa era, pues, tan frágil como para sentirse amenazada por unos centímetros cuadrados de tela? ¿O acaso, más allá del velo del islam, estaba despuntando una forma inconfesada de racismo, que subrayaba el «fanatismo» y el «integrismo» para expresar mayor su rechazo hacia las poblaciones de origen magrebí, exacerbado por el miedo difuso ante la evolución de Argelia?” a Kepel, G. *Al oeste de Alá*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995. Pàg. 247.

¹⁴⁷ En concret, es tracta de la *Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010, interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*, que fou aprovada pel Senat francès amb tan sols un vot en contra, i que es troba en vigor des de l'11 d'abril de 2011.

Aquesta normativa suposa un canvi substancial i molt notori de la situació francesa respecte de l'expressió –sempre femenina, mai masculina– pública de l'islam a França, doncs la màxima normativa prohibitiva respecte del vel en espais públics era la *lleï del vel* de 2004¹⁴⁸. La diferència és palmària en dos aspectes substantius que es focalitzen en una radicalitat de la normativa més moderna: per una banda, es passa a esmentar directament un element cultural expressament –*burka*–, a més d'augmentar-se de forma exponencial l'afectació de la prohibició, abraçant tota manifestació pública sota la possibilitat de rebre sanció si hi ha incompliment de la normativa. L'aprovació d'aquesta llei, tot i que políticament rebés molt suport, no ha rebut tots els vistiplaus que es podrien esperar, ja que el Consell d'Estat va emetre un informe desfavorable a la prohibició general, al·legant que afectaria a diversos drets fonamentals, tots inherents a la dignitat humana, com la llibertat individual, personal, dret al respecte de la vida privada, llibertat d'expressió i opinió, especialment les de caràcter religiós, i el dret a la no discriminació¹⁴⁹. Una de les bases, ja esmentades en aquest treball, que empra també aquest posicionament, és la postura contrària del propi TEDH a la prohibició general, que estableix com a mesura excessiva i sense fonamentació jurídica, essent contrària als principis i drets del CEDH¹⁵⁰.

A Turquia, per contra, respon a una missió de control vers el radicalisme islàmic i la puixança d'aquestes forces durant els últims decennis, tot i que en un origen fos una mesura de la transformació de l'Imperi otomà per a mostrar-se com a societat oberta davant les democràcies occidentals¹⁵¹. Aquí recau una distinció bastant forta entre aquests dos abanderats del laïcisme de l'Estat, doncs a Turquia no s'arribaria a una situació de prohibició general tan notòria de l'islam quan la majoria de la població segueix aquesta tònica.

Per contra, ambdós Estats argumenten, tot i que ho facin a nivells diferents, la qüestió de la igualtat i llibertat de la dona, tot i que Turquia ho enfoqui més a la vessant de la llibertat

¹⁴⁸ Oficialment i en francès, té el nom de *Loi n° 2004-228, de 15 mars 2004, encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*.

¹⁴⁹ El document en qüestió és l'*Etude relative aux possibilités juridiques d'interdiction du port du voile intégral. Rapport adopté par l'assemblée Générale plénière du Conseil d'Etat le jeudi 25 mars 2010*. Per a una visió oposada, també francesa, és interessant, del Conseil Constitutionnel, la *Décision n° 2010-613 DC, Journal officiel, de 7 octobre 2010*, on es plasma la visió a favor de la llei.

¹⁵⁰ Arslan i altres c. Turquia, sentència de 23 de febrer de 2010 (n° 41135/98), §§44-52.

¹⁵¹ El joc d'aquests elements es troba ben referenciat i exposat a Bengio, O. i Ben-dor, G. *Minorities and the State in the Arab world*. London (UK): Lynne Rienner Publishers, Inc, 1999. 224 pp.

d'aquelles que escullen no dur el vel o que no són musulmanes, i és un argument recurrent a la resta de països europeus, sobretot quan estem parlant de les formes més restrictives del vel. L'argumentació central, en aquest sentit, és que estem davant d'una eina opressora de la dona, de sotmetiment vers l'home i d'absolut control, essent una presó de tela enfortida per unes idees contràries a tot el que ha aconseguit el feminisme i la lluita per la igualtat durant anys de lluita. És importantíssim i inqüestionable l'impacte que ha tingut aquesta lluita per a les societats modernes, i encara queda per fer i s'ha de continuar per nous fronts. I, precisament, un d'aquests fronts és la de veure a la dona musulmana com a una igual, amb una consciència suficient per a poder decidir si tria una religió o una altra, quines pràctiques de la mateixa agafa i fins a quin punt es compromet amb aqueixa. Els únics límits seran aquells que afectin a les llibertats de la resta i el compliment d'aquells que s'estableixin en l'ordenament jurídic, en especial les eines que estableix el CEDH, en el nostre cas.

Al cap i a la fi, s'assegura la igualtat de la dona prohibint que pugui decidir lliurement si duu un vel en els espais públics o no? No és, la prohibició generalitzada, una altra eina de sotmetiment, aquest cop a una majoria cultural i les seves idees? Com és, tanmateix, que no es fa referència a la vestimenta dels homes, també prescrita amb la mateixa vaguetat a l'Alcorà, que pel cas del vel de les dones? A Turquia s'ha vist que es feia referència a la barba, per exemple, però no hi ha altres moviments per a limitar la vestimenta dels homes ni és tan encès el seu debat. Això senyala encara més la discriminació que trenca amb la prohibició d'aquesta de l'article 14 CEDH, així com també dintre del marc de la UE, en concret dels articles 21.1 i 22 de la CDFUE de 2007. S'entra, a més, en un perillós joc de limitació de la consideració de la dona musulmana com una altra dona, lliure i amb capacitat de decisió, doncs la imatge que es té d'ella és la que s'entén pròpia de la concepció aliena de l'islam, i això és una reducció increïble de la pròpia personalitat, doncs pot provocar l'estigmatització i l'augment dels prejudicis vers unes persones *dèbils* i que *s'han de protegir* amb mesures desproporcionades i que no ponderen tots els elements que estan en joc. És per això que hi ha tantes crítiques a les campanyes de prohibició del vel com a panacea per a la igualtat de sexes a l'islam, doncs és una simplificació de la realitat que no ens podem permetre. Hi ha molts aspectes on s'ha d'incidir¹⁵², de manera que hi ha d'haver unes sinèrgies especialment curoses entre

¹⁵² En aquest sentit, la Resolució 1887(2012) de la PACE, anomenada *Multiple discrimination against Muslim women in Europe: for equal opportunities*, estableix la necessitat d'oferir una varietat d'activitats en molts sectors, com educació, treball, vida pública, etc., per a poder parlar d'un foment de la igualtat, no

el joc de l'ordenament jurídic del territori i del respecte dels drets humans, incloent la defensa de la cultura pròpia i la identitat que es desprèn d'aquesta, sense que comporti estigmatització ni, sobretot, limitació, per part de cap agent social, que no estigui escrupolosament definida ni fonamentada¹⁵³.

Juntament amb aquesta visió de la dona musulmana fonamentada amb imatges prefixades, hi ha l'element de la immigració. És un problema de concepció occidental, doncs si bé quan es van produir els conflictes a Creil que van desembocar en l'obertura del debat de forma popular, podíem parlar de persones immigrants, hem de tindre present que actualment, aquesta població ja és europea, ja porta dècades i ha tingut descendència aquí, i que ja hi ha unes arrels socials, però la percepció global continua essent la de marginació i falta d'integració, en molts casos.

Aquesta és, alhora, una de les raons per les quals la limitació del vel no s'ha de produir mitjançant la metodologia que s'ha emprat fins ara, doncs s'han emprat arguments que simplifiquen la realitat cultural que hi ha darrere, i els sistemes jurídics, així com l'actuació judicial, no es pot permetre acceptar les restriccions per una falta d'aprofundiment en els coneixements de transformació social i el xoc cultural, sinó que hauria d'operar sota la màxima de que la falta de coneixement ha de servir per a extreure la ponderació dels drets en conflicte, no emprant les suposicions i l'assumpció de possibilitat d'un risc com a fonamentació jurídica per a una eliminació del dret a manifestar les pròpies conviccions religioses, sobretot quan és amb un mitjà tan innocu i sense provocacions ni atacs vers els altres com el vel o *hijab*.

El problema de fons, com he exposat, recau en la mescla de prejudicis i connotacions certament racistes que hi ha darrere de l'esterilitat islàmica que es vol implantar a la força en les societats occidentals, on la multiculturalitat ja és una situació innegable i que necessita de mesures molt diferents a les que s'estan prenent en sectors com el vel. Per a

basar en elements prohibitius que no serveixen ni es justifiquen ni social ni jurídicament, a més de poder comportar un efecte contrari si no s'emmarquen dins d'un programa global d'acció.

¹⁵³ Sobre aquesta visió de les persones com un únic col·lectiu amb unes referències inamovibles i anacròniques, Joan Wallach Scott fa una molt interessant reflexió sobre l'augment d'aquests prejudicis arran del fenomen colonitzador europeu vers Àfrica, havent la distinció mental dels occidentals *civilitzats* i els orientals i africans com els col·lectius als quals s'ha d'ensenyar a ser com *nosaltres*. Postula que les societats colonials produeixen *ments postcolonials* on la majoria de relacions de poder entre aquells que foren colonitzadors i els colonitzats existeixen encara a través del racisme, la discriminació i el sentit de separació entre els occidentals, *nosaltres*, i els *musulmans* o ells (en el nostre cas). Aquesta estructura, de la qual França n'és exemple, provoca la visió grupal i indistinta dels individus, distorsionant la varietat i creant una imatge prefixada que limita les accions i augmenta les tensions, com s'exposa, precisament, en la primera part d'aquest treball. Per a més profunditat, vid. Scott, W.J. *The politics of the veil*. Woodstock (Oxford, UK): Princeton University Press, 2007.

defensar una posició sobre la igualtat, ja he exposat que és imprescindible l'acció en diferents vies, i que sustentar la prohibició en un binomi igualtat-laïcitat és, atesos els casos vistos fins ara, bastant qüestionable en quant a la praxis utilitzada. Una altra qüestió, en tot cas, és el fet que de forma esporàdica i momentània es demani retirar el vel, quan respongui a una necessitat com, per exemple, per raons d'identificació¹⁵⁴, que han arribat al TEDH, però que no s'ha entrat a debatre amb profunditat els mecanismes per a establir si hi ha necessitat i, si aquesta es dóna, quin grau de limitació es podrà establir als drets afectats, fent un autèntic judici de ponderació, i aquests casos no s'han produït com pertocaria per part d'una institució com el TEDH, i les respostes normatives dels poders públics, per la seva banda, acostumen a tindre elements massa esterilitzadors.

Aquest debat, acabant aquestes conclusions sobre l'estudi del vel, ha generat i generarà moltes pàgines de debat, fins al punt en que des del Consell d'Europa es va sol·licitar un manual sobre la vestimenta religiosa en espais públics¹⁵⁵, per a donar informació a les institucions i a la ciutadania sobre l'enorme ventall de camps on es poden donar aquests conflictes, i en molts altres aspectes que no estan relacionats amb el vel. És útil i té bones intencions, però no és ni tant arriscat com hauria d'ésser, a favor del respecte de les creences alienes, ni tan perfilat com hauria de mostrar-se vers els límits de les actuacions en el respecte dels drets aliens, i aquest és un problema al qual s'hauria d'haver intentat donar resposta amb una publicació com aquesta, encara que fos de forma indicativa.

En qualsevol cas, hem de partir de la llibertat de decidir de cada persona, sense imposicions ni limitacions, llevat d'aquelles estrictament necessàries i amb el grau indispensable per a poder continuar avançant cap una democràcia que realment aposti per la interculturalitat i parli menys d'integració com a element homogeneïtzador dels criteris socioculturals de les persones i col·lectius. En definitiva, necessitem defensar la diversitat, la igualtat real i els drets humans, com a única via a la convivència en comú.

¹⁵⁴ De fet, aquesta és la motivació principal en el moviment d'ordenances municipals que hi ha hagut en els últims anys a Catalunya, com el cas de Lleida i Cunit –i, de forma més recent, amb les declaracions ja vistes dels últims governs de Reus–, però que la doctrina del Tribunal Suprem, com veiem en la seva sentència 693/2013, sobre l'ordenança de Lleida i la vulneració de l'article 16.1 CE per a la llibertat religiosa, estableix a banda d'estar previst per llei, no pas per ordenança municipal directament –com és el cas–, ha de respondre a una cura especial per a no trencar amb els principis jurídics i drets del nostre ordenament –tot i que, realment, la sentència va més per la via dels formalismes procedimentals que no pas per l'argumentació de respecte cultural.

¹⁵⁵ Evans, M. D. *Manual on the Wearing of Religious Symbols in Public Areas*. Leiden (Holanda): Brill, 2008.

BILBIOGRAFIA I WEBGRAFIA

1.- BIBLIOGRAFIA EMPRADA

Abdallah Laroui. *El islam árabe y sus problemas*. Barcelona: Península, 2001. 208 pp.

Aguilera, B. Los conflictos multiculturales. *Documentación social*. 1994, nº 97, pp. 35-56.

Allievi, S. i Nielsen, J.S. *Muslim networks and Transnational communities in and across Europe*. Vol. 1. Leiden (Holanda): Brill, 2003. 332 pp.

Arlettaz, F. Las sentencias Lautsi en el contexto de la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos. *Redur*, nº 10, diciembre de 2012, pp. 27-44.

Barker, M. *The new racism: conservatives and the ideology of the tribe*. Boston (EUA): Aletheia Books, 1982. 230 pp.

Bengio, O. i Ben-dor, G. *Minorities and the State in the Arab world*. London (UK): Lynne Rienner Publishers, Inc, 1999. 224 pp.

Berry, J.W. Immigration, Acculturation and Adaptation. *Applied psychology: an international review*. 1997, nº 46 (1), pp. 5-68.

Castells, M. i Serra, N. (ed.). *Europa en construcción: integración, identidades y seguridad*. Barcelona: Fundación Cidob, 2004. 180 pp.

Cerutti, F. i Ragionieri, R. (ed.). *Identities and conflicts. The Mediterranean*. Basingstoke (UK): Palgrave Publishers, 2001. 179 pp.

Cooper, J. (ed.). *The Commentary of the Qu'ran by Abu Ja'Far Muhammad B. Jarir Al-Tabari*. Vol. 1. Oxford (GB): Oxford University Press, 1989.

De la Torre, I. *Islamismo: el radicalismo desvelado*. Madrid: Editorial Dilema - LID Editorial Empresarial, 2005. 189 pp.

Dueñas, M. (ed.). *Xoc de civilitzacions*. Barcelona: Edicions Proa, 1997. 344 pp.

Epalza, M. (dir.). *L'islam d'avui, de demà i de sempre*. Barcelona: Centre d'Estudis de Temes Contemporanis - Enciclopèdia Catalana, 1994. 512 pp.

Esposito, J.L. (ed.). *Political Islam. Revolution, radicalism or reform?* London: Lynne Rienner Publishers, 1997. 280 pp.

—*El desafío islámico*,. Madrid: Acento Editorial, 1996. 305 pp.

Evans, M. D. *Manual on the Wearing of Religious Symbols in Public Areas*. Leiden (Holanda): Brill, 2008. 134 pp.

Freixes, T. Las principales construcciones jurisprudenciales del TEDH. *Cuadernos constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, 1995, N° 11-12.

Faggiani, V. Laicidad y respeto de la identidad cultural en el ámbito educativo. Aspectos jurídicos en relación al uso del velo islámico en Europa. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n° 33, 2013, pp. 5-32.

Galtung, J. Violence, Peace and Peace research. *Journal of Peace Research*. 1969, vol. 6, n° 3, pp 167-191.

García, D. (ed.). *El mediterráneo y el mundo árabe ante el nuevo orden mundial*. València: Universitat de València, 1994. 194 pp.

Giddens, A. *Sociología*. 6ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

Giner, S. *Sociología*. Barcelona: Ed. Península, 2009. 314 pp.

Goody, J. *El islam en Europa*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A., 2005. 184 pp.

Gutiérrez, M. J. A propósito del velo islámico ¿Es posible una solución intercultural? *Revista General del Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 2010, n° 24, pp. 50-71.

Hafez, K. (ed.). *The Islamic world and the West*. Leiden (Holanda): Brill, 2000. 246 pp.

Hillmann, H. *Diccionario enciclopédico de sociología*. Barcelona: Herder, 2005. 1048 pp.

Iglesias de Ussel, J.; Trinidad Requena, A. *Leer la Sociedad: una introducción a la sociología general*. 4ª ed. Madrid: Editorial Tecnos, 2012. 556 pp.

Kepel, G. *Al oeste de Alá*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995. 350 pp.

Kroeber, A.L.; Kluckhohn, C; Untereiner, W. *Culture: A critical review of concepts and definitions*. Nova York: Vintage Books, 1952. 448 pp.

Kymlicka, W. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996.

Lapidus, I.M. *A History of Islamic societies*. New York (EUA): Cambridge University Press, 1988 (reimpressió, 1994). 1002 pp.

Lederach, J.P. *Educación para la paz*. Barcelona: Editorial Fontamara, 1984.

Lewis, B. *¿Qué ha fallado? El impacto de Occidente y la respuesta de Oriente Próximo*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A., 2002. 227 pp.

Lewis, B.; Churchill, B.E. *Islam: the religion and the people*. Nova Jersey (EUA): Pearson Prentice Hall, 2008. 256 pp.

Lucas, Javier de. Diversidad, pluralismo, multiculturalidad. *Boletín ECOS*. 2009, nº8, pp. 1-9.

—Derechos humanos, legislación positiva e interculturalidad. *Documentación social*. 1994, nº 97, pp. 73-90.

Macionis, John J.; Plummer, K. *Sociología*. Madrid: Pentice Hall, 1999. 1040 pp.

Marranci, G. *Understanding Muslim identity*. Basingstoke (UK): Palgrave Macmillan,

2009. 174 pp.

Martín, G.; Moure, L. (ed.). *El Mundo árabe e islámico*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2006. 244 pp.

Martínez-Torrón, J. La cuestión del velo islámico en la jurisprudencia de Estrasburgo. *Derecho y religión*, 2009, nº 4, pp. 87-109.

Mawdudi, A. *Towards Understanding Islam*. 2ª ed. Chicago (EUA): Kazi Publications, 1995.

Mernissi, F. *El harén político. El profeta y las mujeres*. 2a ed. Sevilla: Ediciones de Oriente y del Mediterráneo, 2002.

— *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*. Madrid: Ediciones del oriente y del mediterráneo, 1992. 240 pp.

Nielsen, J. S. (ed.). - *Yearbook of Muslims in Europe*. Leiden (Holanda): Brill, 2010. 711 pp.

Nygaard, M. The Muslim concept of surrender to God. *International Journal of Frontier Missions*, 1996, vol. 13:3, pp. 125-130.

Ortega, J. *Ideas y creencias*. Madrid: Espasa-Calpe, 1959. 200 pp.

Parekh, B. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Boston: Harvard University Press, 2002. 379 pp.

Pérez, J. A. Percepción y categorización del contexto social. A Rodríguez, A.; Seoane, J. (coord.). *Creencias, actitudes y conductas*. Madrid: Ed. Alhambra, 1989. Pp. 132-210.

Poblet, M.; Casanovas, P. (ed.). *Polítiques de l'islam i models d'Europa*. Sabadell: Fundació Caixa Sabadell, 2006. 274 pp.

Ramadan, T. *Islam and the Arab awakening*. New York: Oxford University Press, 2012.

245 pp.

Roque, M.A. (ed.). *El islam plural*. Barcelona: Icaria editorial, 2003. 421 pp.

Roy, O. *Globalised Islam. The Search for a new Ummah*. New Delhi: Rupa Co., 2005. 348 pp.

Sabry, T. (ed.). *Arab cultural studies*. London (UK): I.B. Tauris & Co. Ltd, 2012. 321 pp.

Scherrer, C.P. *Ethnicity, nationalism and violence*. Burlington (EUA): Ashgate Publishing Company, 2003 (reimpressió 2004). 415 pp.

Scott, W.J. *The politics of the veil*. Woodstock (Oxford, UK): Princeton University Press, 2007. 224 pp.

Segura, A. *Aproximació al món islàmic*. Barcelona: Ediuoc - ECSA, 2000. 205 pp.

—*El món islàmic*. Barcelona: UOC, 2005. 340 pp.

—*Más allá del islam. Política y conflictos actuales en el mundo musulmán*. Madrid: Alianza Editorial, 2001. 405 pp.

Sen, A. *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz editores, 2007.

Sidahmed, A.S.; Ehteshami, A. (ed.). *Islamic fundamentalism*. Cumnor Hill (Oxford, UK): Westview Press, 1996. 284 pp.

Simons, T.W. *Islam in a Globalizing World*. Stanford (CA, EUA): Stanford University Press, 2003. 111 pp.

Smith, M.E. *Europe's Foreign and Security policy*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2004. 284 pp.

Tahir Ahmad, M. *An elementary study of Islam*. New York: Islam International Publications, 2011. 62 pp.

Taylor, C. *Multiculturalism and "politics of Recognition"*. Princeton: Ed. Princeton University Press, 1992. 112 pp.

Thoraval, Y. *Diccionario de civilización musulmana*. Barcelona: Ed. Larousse, 1995.

Triandafyllidou, A.; Modood, T.; Meer, N. *European multiculturalisms*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. 224 pp.

Tylor, E.B. *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso, 1981. 460 pp.

Vernet, J (trad.). *El Corán*. Barcelona: Ed. Planeta, 2011. 613 pp.

Villoro, L. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México D.F.: Paidós – Facultad de Letras y Filosofía UNAM, 1999. 170 pp.

Waines, D. *El islam*. Madrid: Akal, 2008. 384 pp.

Weber, M. *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial, 2006. 208 pp.

White, S. *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, Inc., 2007. 400 pp.

2.- WEBGRAFIA

<http://www.poderjudicial.es/search/indexAN.jsp>

<http://hudoc.echr.coe.int>

<http://hub.coe.int/>

<http://www.echr.coe.int>

<http://www.mjusticia.gob.es>

ANNEXOS

ANNEX 1.- JURISPRUDÈNCIA EMPRADA

Llevat de menció expressa, tota la jurisprudència emprada en aquest treball, apareixent citada, correspon a les consultes realitzades a la base de dades del Tribunal Europeu de Drets Humans, l'HUDOC.

Sentències del Tribunal Europeu de Drets Humans

STEDH De Wilde, Ooms i Versyp c. Bèlgica (PC), ap. n° 2832/66 et al., de 10 de març de 1971.

STEDH Handyside c. Regne Unit (PC), ap. n° 5493/72, de 7 de desembre de 1976.

STEDH Klass i altres c. Alemanya, ap. n° 5029/71, de 6 de setembre de 1978.

STEDH Sunday Times c. Regne Unit (1) (PC), ap. n° 6538/74, de 26 d'abril de 1979.

STEDH Young, James i Webster c. Regne Unit, ap. n° 7601/76, de 13 d'agost de 1981.

STEDH Silver i altres c. Regne Unit, ap. n° 5947/72 et al., de 25 de març de 1983.

STEDH Kruslin c. França, ap. n° 11801/85, de 24 d'abril de 1990.

STEDH Sunday Times c. Regne Unit (2) (PC), ap. n° 13166/87, de 26 de novembre de 1991.

STEDH Casado Coca c. Espanya, ap. n° 15450/89, de 24 de febrer de 1994.

STEDH Kalaç c. Turquia, ap. n° 20704/92, d'1 de juliol de 1997.

STEDH Buscarini i Altres c. San Marino (GS), ap. n° 24645/94, de 18 de febrer de 1999.

STEDH Cha'are Shalom Ve Tsedek c. França (GS), ap. n° 27417/95, de 27 de juny del 2000.

STEDH Hasan i Chaush c. Bulgària (GS), ap. n° 30985/96, de 26 d'octubre del 2000.

STEDH Gündüz c. Turquia, ap. n° 35071/97, de 4 de desembre de 2003.

STEDH Gorzelik i altres c. Polònia (GS), ap. n° 44158/98, de 17 de febrer de 2004.

STEDH Nachova c. Bulgària (GS), ap. n° 43577/98 et al., de 6 de juliol de 2005.

STEDH Leyla Sahin c. Turquia, ap. n° 44774/98, de 10 de novembre de 2005.

STEDH Timishev c. Rússia, ap. n° 55762/00, de 13 de desembre de 2005.

STEDH Kosteski c. Ex República Iugoslava de Macedònia, ap. n° 55170/00, de 13 d'abril de 2006.

STEDH Erbakan c. Turquia, ap. n° 59405/00, de 6 de juny de 2006.

STEDH Güzel c. Turquia, ap. n° 65849/01, de 27 de juny de 2006.

STEDH Kavakçi c. Turquia, ap. n° 71907/01, de 5 d'abril de 2007.

STEDH Ilicak c. Turquia, ap. n° 15394/02, de 5 d'abril de 2007

STEDH Kervanci c. França, ap. n° 31645/04, de 4 de desembre de 2008.

STEDH Dogru c. França, ap. n° 27058/05, de 4 de desembre de 2008.

STEDH Lautsi c. Itàlia, ap. n° 30814/06, de 3 de novembre de 2009.

STEDH Arslan i altres c. Turquia, ap. n° 41135/98, de 23 de febrer de 2010.

STEDH Lautsi c. Itàlia (GS), ap. n° 30814/06, de 18 de març de 2011.

STEDH Bayatyan c. Armènia, ap. n° 23459/03, de 7 juliol de 2011.

STEDH Francesco Sessa c. Itàlia, ap. n° 28790/08, de 3 d'abril de 2012.

Decisions del Tribunal Europeu de Drets Humans

Decisió del TEDH Knudsen c. Noruega, sobre l'admissibilitat de la sol·licitud n° 11045/84, de 8 de març de 1985.

Decisió TEDH Bulut c. Turquia, sobre l'admissibilitat de la sol·licitud n° 18783/91, de 3 de maig de 1993.

Decisió TEDH Karaduman c. Turquia, sobre l'admissibilitat de la sol·licitud n° 16278/91, de 3 de maig de 1993.

Decisió del TEDH Konttinen c. Finlàndia, sobre l'admissibilitat de la sol·licitud n° 2494994, de 3 de desembre de 1996.

Decisió TEDH Dahlab c. Suïssa, sobre l'admissibilitat de la sol·licitud n° 42393/98, de 15 de febrer de 2001.

Decisió TEDH Phull c. França, sobre l'admissibilitat de la sol·licitud n° 35753/03, de l'11 de gener de 2005.

Decisió TEDH Kurtulmus c. Turquia, sobre l'admissibilitat de la sol·licitud n° 65500/01, de 24 de gener de 2006.

Decisió del TEDH Köse i altres 93 c. Turquia, sobre l'admissibilitat de la sol·licitud 26625/02, de 24 de gener de 2006.

Altres sentències emprades

Cort Suprema canadenc, *Multani v. Commission scolaire Marguerite Bourgeoys*, 2006 SCC 6, J.E. 2006-508. (Base de dades LEXUM)

STS 693/2013, de 14 de febrer de 2013 (ID CENDOJ: 28079130072013100034 – Base de dades del CGPJ).



El vel islàmic com a conflicte multicultural i la resposta del Tribunal Europeu de Drets Humans by [Capilla Mendià, Xavier](#) is licensed under a [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License](#).

Puede hallar permisos más allá de los concedidos con esta licencia en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.ca>