

REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 73-74.

Lo intercultural en acción,
identidades y emancipaciones.

Islam, mujer y apuestas del imaginario identitario
Lahcen Haddad

Islam, mujer y apuestas del imaginario identitario

Lahcen Haddad*

RESUMEN

En el momento en el que las mujeres empiezan a hacer valer sus derechos como ciudadanas, se observa una tendencia clara a poner de manifiesto signos y significados que remiten a un referente que aboga no por la sumisión, sino por la abnegación en relación con el orden social. Esta abnegación remite a un cierto sentido agudo de la pertenencia y también a una fuerte necesidad de salvación tanto social como metafísica. Cabe la tentación de explicar esta paradoja afirmando, como Fatima Mernissi, que el velo, que simboliza para ella el signo más claro de la baza identitaria, es la contrapartida que las mujeres se ven obligadas a aportar para pagar un derecho de ciudadanía, en una sociedad sin duda patriarcal pero postradicional. Esta hipótesis es limitada cuando se trata de explicar cómo las mujeres se convierten en agentes activos de una ideología que justifica la iniquidad que las convierte en subalternas en un orden social que no controlan. Por otra parte, si el concepto de precio del derecho de ciudadanía es meramente hipotético, ¿acaso no estamos viendo los actos de mujeres piadosas, cuando se considera que el gesto que significa piedad o identidad, o ambas cosas a la vez, se encuentra en las antípodas de los “verdaderos intereses” de la mujer? ¿No sería más prudente, ver en estos gestos una determinada búsqueda de soluciones imaginarias a problemas reales de pobreza, precariedad y vulnerabilidad? El hecho de que estas soluciones sean imaginarias no quiere decir que no sean reales para estas mujeres. El gesto identitario, al mismo tiempo, es un gesto político, porque señala esta alienación tanto social como económica que padece la mujer.

Palabras clave: interculturalidad, mujeres, identidad cultural, tradición, comunidad, integración social

*Estudios culturales, Universidad Mohamed V, Rabat. School of International Training, Vermont
Lhaddad@msi-inc.com

En el momento en el que las mujeres comienzan a hacer valer sus derechos en tanto que ciudadanas que aspiran a la construcción de una sociedad plural, justa, democrática y moderna, advertimos igualmente un entusiasmo por poner en evidencia signos y significantes que nos reenvían a un referencial que preconiza no la sumisión, sino más bien la abnegación en relación al orden social. Esta abnegación remite a un cierto sentimiento agudo de pertenencia, no muy lejos de lo que Orwell llamó “el pensamiento de grupo” (*groupthink*), que remite también a una fuerte necesidad de salvación tanto social como metafísica. Es tentador explicar esta paradoja diciendo, igual que Fátima Mernissi, que el velo, el cual simboliza para ella el signo más destacado de la apuesta identitaria, es la contrapartida que las mujeres están obligadas a pagar con el fin de costearse un derecho de ciudadanía en una sociedad, ciertamente, patriarcal aunque también postradicional, es decir, traumatizada por los efectos del colonialismo, la modernización y la globalización. Aun cuando sea difícil de verificar sociológicamente esta hipótesis de Mernissi esto no quiere decir que sea menos válida, sobre todo para el periodo de después de la independencia, caracterizado tanto por la educación en masa de las mujeres, como por un encarnizado esfuerzo de retradicionalización y reinención de las prácticas tradicionales ancestrales, imaginarias o reales. Sin embargo, esta hipótesis de Mersini queda limitada cuando intenta explicar cómo unas mujeres se convierten en agentes activos de una ideología que, si no las aliena, al menos justifica la iniquidad que las convierte en subalternas en un orden social que ellas no pueden controlar. Por otro lado, si la noción de “precio del derecho de ciudadanía” es puramente hipotético, ¿no estamos entonces viendo los actos de mujeres piadosas en términos de conciencia infeliz cuando se considera que el gesto que significa piedad o identidad, o ambas, al mismo tiempo se halla en las antípodas de los “verdaderos intereses” de la mujer? ¿No sería más prudente desde el punto de vista metodológico y analítico ver en estos gestos cierta búsqueda de soluciones imaginarias (en el más allá, en la pertenencia identitaria) a los problemas reales de la pobreza, la precariedad y la vulnerabilidad? El hecho de que estas soluciones sean imaginarias no significa que no sean reales para estas mujeres; son las soluciones que imaginan, que desean y sueñan tener; el gesto identitario o de piedad es una decisión que pretende desencadenar el proceso para alcanzar ese sueño. Pero al mismo tiempo es un gesto político, no solo porque devuelve a cierta concepción fundamentalista e integrista del mundo (la cual encontramos en las reacciones simplistas y reduccionistas sobre el hecho de llevar el velo, por ejemplo), sino porque muestra directamente esta alienación, tanto social como económica, que sufre la mujer.

EL VELO Y LA SOLUCIÓN IMAGINARIA

Pero, ¿qué entendemos por solución imaginaria y cómo se entrecruza con el gesto identitario? El aspecto imaginario remite a una situación vivida mucho más, en tanto que cambio potencial y deseado de una situación real. Los artificios culturales, ya sean procedentes de una cultura erudita y canonizada o de una versión popular, abarcan bastantes motivos y gestos que son tanto comentarios en relación a una vivencia controvertida, como soluciones imaginadas a los problemas de esta vivencia. Siguiendo los pasos de Georg Luckacs, Frederic Jameson leyó toda la obra de Balzac como una representación de soluciones imaginarias a las contradicciones vividas por Balzac, el hombre y el novelista. Estas contradicciones surgen, por un lado, de la yuxtaposición de las simpatías de Balzac, el hombre, con la causa de la nobleza francesa de principios del siglo XIX y, por el otro, del atractivo que ejerce sobre él el campesinado en tanto que fuente de inspiración para sus personajes ficticios¹. Estas contradicciones encuentran sus soluciones imaginadas en el mundo de Balzac, que remite de forma sutil e implícita a una coexistencia más o menos apacible, aunque no menos utópica, entre la nobleza y el campesinado. Por citar otro ejemplo, pero en un contexto diferente, Tony Bennett y Jane Woolcott ven en la pacificación tanto narrativa como sexual de la mujer adversaria de James Bond, en las películas del mismo nombre, una solución imaginaria presentada por Hollywood a las tensiones producidas a raíz del crecimiento del feminismo en las sociedades occidentales en los años sesenta y setenta del siglo XX². Podemos también avanzar que en la cultura araboislámica, el ejemplo más sorprendente no es otro que el de las *Mil y una noches*. En esta obra, y en respuesta a la escena *voyeurista* en la que Shahrayar sorprende a su mujer copulando con un esclavo negro, la rabia patriarcal contra las mujeres se manifiesta en el deseo perverso de querer matar a todas las mujeres que satisfacen su deseo sexual. Esta rabia no es más que la solución imaginada, aunque provisional, a las ansiedades provocadas por la extensión del imperio y la introducción de elementos nuevos en la ecuación étnica, como el que los negros, en tanto que domésticos, trabajasen en proximidad íntima con las mujeres en las casas de la aristocracia árabe³. Esta solución provisional se presenta bajo forma de amenaza al orden social, y se supera cuando Shéhérazade aprende a utilizar la magia de los relatos, y narra incluso la perfidia de las mujeres con el fin de curar al rey de su rabia patriarcal. Una solución imaginaria nos lleva a otra, pero el significado permanece intacto: cómo la cultura araboislámica reaccionó a la cuestión de la raza y la etnicidad, en tanto que hechos reales, produciendo ansiedades de orden sexual.

Podríamos decir que gestos tales como llevar el velo u otros símbolos, juzgados ostentosos por la ley Sarkozy, son reales y tangibles y son, pues, totalmente diferentes a las soluciones verdaderamente imaginarias y ficticias de Balzac, Hollywood o los relatos medievales de las *Mil y una noches*; pero si tomamos únicamente la cuestión del velo,

vemos que es un significante *flotante* que connota multitud de significados. En un trabajo reciente he enumerado una veintena de sentidos, funciones o roles a los que se remite el velo, que van desde el sentimiento de piedad hasta el sentido de libertad, de iniciativa y de decisión, en una sociedad en la que el hecho de que las mujeres puedan decidir por ellas mismas es un fenómeno novedoso⁴. Esta diversidad radical de los sentidos del velo, en tanto que signo, viene a decir que su materialidad es un engaño; es tan ficticio e imaginario como un artificio cultural, ya sea una película, novela, relato medieval o canción popular. La mujer que lleva el velo no se interesa en absoluto por la experiencia material, que puede ser banal sino molesta e, incluso, quizás fuente de dolor físico. Lo que importa es el papel que juega, el desenlace de una situación de crisis vivida a partir, no sólo del contacto con textos y discursos religiosos, y la ideología que se deriva, sino igualmente frente a una situación social desligada de esperanza, de posibilidad de utopía. El difunto Edward Said había avanzado que una mujer pobre en una sociedad alienante como la del Cairo no dispone de ningún gesto que le aporte un destello de esperanza, excepto llevar el velo. Pero quedarse con esta interpretación, que nos recuerda a Ernest Bloch y su principio de *Hoffnung* (esperanza), pone entre paréntesis el impacto del choque frente a la fuerza del discurso religioso milenario y escatológico. El *impasse* vivido en los ámbitos social y económico, refuerza y es reforzado por los detalles gráficos relativos a los horribles castigos del más allá, descritos en la literatura tabloide en boga, tanto en las mezquitas como en los platós de las cadenas árabes de televisión vía satélite. Los dos elementos se refuerzan de forma dialéctica y producen del mismo modo la crisis y el desenlace, el problema y la solución, como en un relato melodramático. Aunque esto no quiere decir que las mujeres provenientes de clases acomodadas no lleven el velo. De hecho, como es un significante *flotante*, responde a diferentes sentimientos de malestar o de necesidad social (no sólo de orden económico) –malestar conjugado con la fuerza del discurso fundamentalista en su versión más popular y más escatológica.

¿QUÉ SIGNIFICA EL VELO PARA LA MUJER VELADA?

Desde que enumeré los diferentes significados del velo por categorías diferentes de personas, dos sentidos abordados de forma implícita comenzaron a suscitarme mayor atención, sobre todo porque se referían a hechos reales. El primero me sobrevino tras una conversación con una estudiante sobre el inesperado hecho de que se pusiese el velo. Esta estudiante me informó que, tras ponerse el velo, ella se había vuelto libre de hacer lo que quisiera, sin ser molestada por su familia, sobre todo su padre y sus hermanos, incluso si este acto le impedía ir a la playa, una de sus pasiones preferidas. A simple vista, este gesto confiere al

signo religioso un papel de liberador de la opresión patriarcal. Pero denota también un estado de la cuestión dónde el discurso religioso parece reforzar el orden patriarcal (la tesis de Mernissi). Esta paradoja de liberación y refuerzo proviene del hecho de que la liberación es subjetiva, vivida por la afectada, mientras que la complicidad entre los discursos patriarcal y fundamentalista es un efecto de un punto de vista externo, quizás impregnado de una actitud ilustrada que no percibe en el discurso religioso ninguna fuerza liberadora. La cuestión que se impone es: ¿es esta estudiante realmente libre y liberada? Si respondemos en negativo, adoptamos la noción de conciencia desgraciada, útil en el análisis de movimientos históricos específicos del siglo XIX y principios del XX; pero a lo mejor esto ya ha caducado debido a corrientes tan complejas como el integrismo y las diferentes clases de fundamentalismo. Así, ¿no es condescendiente rechazar la libertad a una mujer que se ve o se siente libre llevando el velo? Podríamos calificar esta libertad de condicionada o provisional, pero no por ello será menos real para ella. El hecho de que esta mujer admita que su libertad no es total, pone de relieve un trabajo de denotación del todo por una parte: yo cambio una libertad total anhelada y deseada por una libertad parcial pero real. Es lo que se llama en retórica la sinécdoque; la parte por el todo. En este caso, llevar el velo entraña una solución parcial, pero que lleva a una solución total imaginada y deseada.

La paradoja de libertad y de opresión en el mismo gesto es un dilema de todos los subalternos (si utilizamos un término apreciado por Gayatri Spivak y los culturalistas hindús). ¿Tiene la subalterna derecho a la palabra? Nuestra reacción, en tanto que herederos del secularismo de la Ilustración, es que una mujer que quiere liberarse utilizando un gesto con fuerte connotación religiosa está mucho más alienada que liberada; nuestra actitud le priva entonces de este derecho. Esta mujer está doblemente privada del derecho a la palabra: primero, de una forma estructural, dado que la lengua, el discurso y las estructuras discursivas están impregnadas de valores de la ideología patriarcal; segundo, de forma retórica, ya que se le niega el derecho a definir ella misma su libertad. Tanto el discurso racionalista occidental u occidentalizado (como el mío, por cierto) como el discurso fundamentalista, reproducen esta figura subalterna privada de palabra (esta es la tesis de Leila Ahmed en su libro *The Discourse of the Veil*). Ambos (el discurso occidentalista y el discurso fundamentalista) están obsesionados por el velo, pero el primero ve en él un signo de alienación y/o conciencia desdichada, y el segundo un signo de respeto a las conminaciones extrapoladas de forma literal y ahistórica en los textos fundadores del islam. En ambos casos, los deseos, las palabras, la vida de la mujer, no son solamente ignorados sino vistos como obstáculos para la liberación, en el primer caso, y para la salvación en el segundo. Lo irónico es que una mujer, como en el caso de la estudiante citada anteriormente, puede llevar el velo por razones totalmente opuestas a las pretendidas por los fundamentalistas o los secularistas. Estos sentidos múltiples del velo, en tanto que significante *flotante*, no son pertinentes para ninguno de estos dos discursos. La mujer velada no tiene el derecho a la palabra en estos discursos.

El segundo nuevo sentido del velo, que he podido constatar recientemente a partir de mi trabajo sobre las distintas funciones del velo, procede de la siguiente observación: la mayoría de las mujeres provenientes de barrios periféricos, de barrios de chabolas o incluso de zonas rurales se velan antes de ir a los cursos de alfabetización organizados por los servicios gubernamentales o por las ONG ¿Qué asociación hacen estas mujeres entre el velo y la alfabetización, entre un signo tan volátil como el velo y el saber, el saber leer y escribir? Puesto que una de las hipótesis del desarrollo es que la educación es liberadora, y ya que nosotros, intelectuales occidentalizados y secularizados, tenemos la íntima convicción de que una mujer libre es una mujer liberada de la necesidad de mostrar su religiosidad, esta hipótesis nos parece contradictoria. Pero, a lo mejor, el saber está asociado para estas mujeres con el conocimiento de lo que Dios quiere, del más allá, de aquello que no es inmediatamente realizable, de lo intangible. Realizarlo no es diferente a la adquisición del respeto del buen dios cuando se lleva el velo. El saber y el velo permiten a la mujer trascender su situación demasiado impregnada de lo cotidiano, de la rutina, de lo mundanal, hacia un más allá prometedor. Para llegar al saber, es necesario estar bien preparada, es necesario llevar el velo, símbolo de otro bienestar imaginado.

Desde este punto de vista, no es raro ver como muchas mujeres rurales (como he mostrado en un trabajo ulterior⁵) no asocian urbanidad con modernidad, sino más bien urbanidad con una mayor separación entre lo privado y lo público, la urbanidad y el llevar el velo, la urbanidad y el hecho de estar confinado tras las puertas de un hogar bien protegido de la mirada del exterior. Esto explica también porqué, cuanto más acomodada se vuelve una familia en el campo, más barricadas levanta, más se resguarda de la mirada de los otros y las mujeres más se confinan o son confinadas tras las puertas de hogares bien protegidos. Esta situación es una solución a lo que se imagina como origen de la pobreza y lo rural. Se invierte la ecuación: lo real resuelve las crisis imaginarias, pero sólo en el caso de algunas mujeres de las que sus familias llegan a mejorar su estatus social en Europa, en las ciudades marroquíes o incluso quedándose en el pueblo. Para la gran mayoría, esta solución queda tan sólo como imaginada e imaginaria, y llevar el velo el día del zoco o para la visita del médico en la ciudad sirve de buen augurio para ese momento utópico de urbanidad.

SIGNOS RELIGIOSOS Y APUESTA IDENTITARIA

Queda ahora por definir el vínculo entre el papel de los signos religiosos llamados ostentosos y la apuesta identitaria. ¿Se velan las mujeres para señalar la pertenencia a un grupo real o imaginario? ¿Es el velo un símbolo de solidaridad, en el sentido

Khalduniano, que ofrece a estas mujeres marginadas y subalternizadas, por la ideología patriarcal, la posibilidad de forjarse un sentido de comunidad? Es totalmente posible, pero en lugar de ver en ello un gesto primario de sentimiento de horda en el cual se refugian las mujeres asustadas por la globalización y la modernidad, es mejor verlo en tanto que signo de emergencia, aunque de forma totalmente alienada, de una conciencia femenina negativa (si nos permitimos utilizar esta noción de Adorno). La poetisa bereber Mririda N'Ait Attik había trazado ya el modelo a seguir en los poemas que cantaba como cortesana a los hombres que la visitaban incluyendo a René Euloge (el cual los ha recopilado en el libro *Les Chants de 'Tassaout'*⁶). Mririda transforma a los hombres en una fuerza universal presente por su ausencia (como diría Irigaray), al optar por dirigirse, en buena parte de sus cantos, a otras mujeres, excluyendo a los hombres, que son los primeros consumidores de su poesía. Con el mismo gesto, establece las bases para una conciencia femenina negativa donde las mujeres se hablan en tanto que miembros de un grupo solidario⁷. ¿Podemos decir lo mismo sobre llevar el velo en tanto que gesto indentitario? ¿No nos lleva más bien a la noción de *Umma* víctima, victimizada y humillada según los incendiarios reportajes de Al Jazeera? La *Umma* es, para estas mujeres como por otro lado para no pocos hombres, la nación imaginada de Benedict Anderson⁸; es imaginaria, resucitada a partir de acontecimientos discordantes de la historia y de los textos fundadores. Esta *Umma* imaginaria se vuelve más cercana a partir de la cacofonía de las voces de predicadores de todas partes, transmitidas a través de las cadenas de televisión vía satélite, ampliamente financiadas a partir del petrodólar árabe, que invaden los hogares y movilizan a la masa con el fin de devolverle sus momentos de esplendor de antaño. Pero, como es imaginaria, la *Umma* sigue siendo demasiado teórica para estas mujeres, para las que el velo juega el mismo papel que las imágenes en la iglesia icónica: acercar lo religioso y darle una representación concreta. El grupo de mujeres que lleva el velo no es una versión concreta de la *Umma*; pero es, a pesar de todo, la manifestación embrionaria del deseo de querer pertenecer. Dando por hecho que llevar el velo nos envía a funciones y necesidades tan diversas como heterogéneas, el sentimiento de pertenencia no parece estar fundado sobre bases claras y comunes, pero la pluralidad de sentidos que estas mujeres dan al velo puede ser considerada como fuente de fuerza y no de debilidad.

Podemos preguntarnos si este sentido de identidad excluye a las mujeres no veladas ¿No estamos corriendo el riesgo de crear diferentes referentes identitarios a las antipodas los unos de los otros? Es probable. El controvertido debate en Marruecos en torno al Plan de Acción Nacional por la Integración de la Mujer en el Desarrollo ha mostrado cómo las divergencias pueden engendrar tensiones de inquietante envergadura. Pero desde el punto de vista sociológico, al menos por lo que podemos constatar a simple vista en nuestras calles, institutos, universidades, hogares o lugares de trabajo, no podemos dejar que sorprendernos por esta co-existencia pacífica e incluso

cordial de la mujer velada con la mujer no velada. Es posible que, en la mujer velada, este sentimiento de pertenencia, consciente o inconsciente, imaginario o real, sea más fuerte y más pronunciado, sin embargo, en los debates con mis estudiantes en la Universidad, quedo siempre asombrado por el hecho de que, las más ardientes defensoras del velo son, a menudo, las mujeres que no lo llevan. En este sentido, el velo no es siempre un signo de diferenciación entre mujer piadosa y mujer secular, entre la mujer conservadora y la mujer liberal, etc. El hecho de que haya velos reales y velos virtuales y potenciales refuerza la heterogeneidad radical de esta conciencia femenina embrionaria. Se la ha calificado de negativa porque es todavía inconsciente y utópica, y no se ha desarrollado aún en resistencia frente al sistema patriarcal, frente a la ideología fundamentalista y frente al discurso secular reduccionista así como demasiado anclado en el paradigma de la Ilustración.

EL VELO COMO GESTO POLÍTICO

La cuestión que se plantea ahora es ver cómo estos signos ostentosos pretenden dar soluciones imaginarias a problemas reales, destacando una necesidad esencial de pertenencia. ¿Pueden ser gestos políticos? El hecho de llevar el velo se ha calificado siempre como gesto político que conlleva la emisión de un mensaje, algo probable, sobretudo dentro de una categoría de mujeres *afganizadas* tanto en el *look* como en el comportamiento. Pero en gran medida, esta lectura me parece simplista e incluso errónea. El gesto político es mucho más profundo y se manifiesta en esta dialéctica del deseo utópico de salvación y de pertenencia, por un lado, y en la realidad de marginalización y subalternización de la mujer, del otro. Sería demasiado simplista decir que la mujer aporta la crítica de una realidad de alienación y exclusión mediante el gesto de llevar el velo, por esta necesidad incesante de utopía; pero no queda tampoco excluido el hecho de que cuando unos grupos manifiestan las necesidades de encontrar modos alternativos de expresión y de comportamiento, el gesto es visceralmente político, puesto que lleva una mirada crítica sobre los medios establecidos, tanto para expresar como para responder a estos deseos. Podemos tener algunas reservas en cuanto a los aspectos *orwellianos* de estos gestos, pero éstos no cesan sin embargo de interpelarnos, en tanto que intelectuales y políticos, sobre la eficacia de las medidas y políticas llevadas a cabo.

Es por ello, y aquí concluyo, que el trabajo de capacitación, del cual hablamos en los proyectos de desarrollo, me parece mal situado si no toma en cuenta estas necesidades viscerales relativas a la identidad, en el sentido de salvación, a este deseo de querer encontrar soluciones imaginarias a los problemas reales. No es necesario engañarse

y creer que las soluciones económicas bastan para responder a las expectativas tanto de las mujeres como de otros grupos. Conocemos el precio que han pagado movimientos sociales y políticos a escala internacional por haberse concentrado sólo en aspectos económicos. Pero conocemos también el precio pagado por los pueblos que han dejado este trabajo a ideologías del odio de orden nacionalista, étnico o fundamentalista. El verdadero proceso de secularización debe obligatoriamente dar un rodeo por las apuestas identitarias, con el fin de evitar dejar a los vendedores ambulantes de sueños que surcan nuestras mezquitas, nuestras páginas de Internet, nuestras librerías y bibliotecas, nuestros institutos y universidades y nuestras cadenas de televisión vía satélite, el cuidado de responder a las expectativas de grupos e individuos, sobre todo los más marginados, como los jóvenes, los inmigrantes, los sin papeles, los sin trabajo y todos los olvidados de este mundo. Es irónico que en una era de avances tecnológicos y democráticos tan importantes, donde el proyecto de la Ilustración parece el más propicio a los desafíos de la sociedad, sean precisamente los movimientos más conservadores y retrógrados los que parecen comprender mejor la lección de la historia. Los progresistas y la Izquierda, los verdaderos herederos del *Aufklärung*, continúan sorprendiéndose de esta falta de lógica en el progreso de la Historia, como lo hicieron cuando el fascismo les jugó un revés inolvidable, ya hace más de sesenta años.

Notas

1. Jameson, Frederic. *The Political Unconscious*. London: Methuen, 1981.
2. Bennet, Tony & Woolcott, Jane. *Bond and Beyond: The Political Career of a Popular Hero*. New York: Methuen, 1987. Véase también Haddad, Lahcen. "Cultural Studies: Questions of Reading and Spectatorship". En: *Symploké*. Vol. 1. Number 1 (winter 1993). P. 75-92.
3. Véase Haddad, Lahcen. "Patriarcal Desire, Violence and Narrative in 1001 Nights". En: *Women and Writing*. Meknes: Publications of the Faculty of Letters, 1996. P. 121-129.
4. Haddad, Lahcen. "Assiyassa, Eddine wathagafat Al 'Unf: Naqd El Haja ila el Khitab al 'Usuli (Politique, Religion, et la Culture de la Violence). Critique du Discours Fondamentaliste". *Wijhat Nadar*. Número 21 (Hivers, 2003): 7.17. Las diferentes significaciones del velo que he podido recuperar son: 1. La contrapartida consentida por la mujer con el fin de integrarse en el espacio público; 2. La libertad de tomar una decisión en una sociedad donde la mujer toma decisiones raramente; 3. Fuente de consolación psicológica en un contexto de crisis social y económico; 4. Piedad; 5. Conformismo social; 6. Afiliación política; 7. Signo de la castidad sexual; 8. Sensibilidad ideológica; 9. Miedo a Dios; 10. Reacción a una situación social o psicológica; 11. Rechazo a los deseos corporales; 12. Sentido de humildad en el espacio público; 13. Reproducción del velo tradicional (no religioso); 14. Sentido de pertenencia; 15. La moda; 16. Sentido de la solidaridad; 17. Rebelión; 18. Obediencia al poder del hombre.

5. Haddad, Lahcen. *Le résiduel et l'émergent: le devenir des structures sociales traditionnelles*. Rabat: Publications de la faculté des Lettres, 2001.
6. *Les Chants de Tassaout*, traducidos y editados por René Euloge (Casablanca: Editions Belvisi, 1992). Véase Haddad, Lahcen. "Engaging Patriarchy and Oral Tradition: Mirida N'ait Attik or the Gendered Subaltern's Strategies of Appropriation and Deconstruction". En: *Le discours sur la Femme* ed. Fouzia Rhissassi. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres, 2000: 171-176.
7. Véase Haddad, Lahcen. "Engaging Patriarchy and Oral Tradition: Mirida N'ait Attik or the Gendered Subaltern's Strategies of Appropriation and Deconstruction". En: *Le discours sur la Femme* ed. Fouzia Rhissassi. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres, 2000: 171-176.
8. Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: New Left, 1983.