



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικό και Καποδιστριακό
Πανεπιστήμιο Αθηνών

Σχολή Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών
Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης

Οι Αντιπαραθέσεις για την Ισλαμική Μαντίλα στην Γαλλία *1989-2004*

Παναγιώτα-Μαρία Τζινιέρη ΑΜ:13242201300245
Επιβλέπουσα Καθηγήτρια: Μάρω Παντελίδου-Μαλούτα

Εισαγωγή

Όροι

- Η Μαντήλα
- Οι Μετανάστες
- Το Ισλάμ και η Γαλλία
- Laïcité
- Κοινωνική ενσωμάτωση

Κεφάλαιο 1: Αντιπαραθέσεις για την Ισλαμική Μαντίλα

- Αποικιοκρατία
- 1984
- 1994
- 2004

Κεφάλαιο 2: Ανάλυση των Αντιπαραθέσεων

- Πολιτική
- Ρατσισμός
- Μοντέλα κοινωνικής ενσωμάτωσης
- Έμφυλη Διάσταση
- Ατομικισμός

Συμπεράσματα

Εισαγωγή

Στις 15 Μαρτίου 2004 η γαλλική κυβέρνηση μέσω εκτεταμένης δημόσιας αντιπαράθεσης πέρασε έναν νόμο που απαγόρευε τα “προκλητικά” θρησκευτικά σύμβολα μέσα στις τάξεις του λαϊκού και δημόσιου σχολείου και έτσι απαγόρευε και την μαντήλα των μουσουλμάνων κοριτσιών. Για έναν εξωτερικό παρατηρητή μοιάζει περίεργο και αντιφατικό πώς ένα σύγχρονο δημοκρατικό ευρωπαϊκό κράτος οριοθετεί και απαγορεύει στοιχεία της ενδυμασίας των πολιτών του. Ιδιαίτερα δε πώς ένα κράτος που αποδέχεται την έμφυλη ισότητα φτάνει να ποινικοποιεί την ένδυση κάποιων γυναικών. Αυτές ήταν οι αφορμές και η σκέψη πίσω από την διεκπεραίωση αυτής της μελέτης.

Η παρούσα εργασία έχει λοιπόν ως θέμα τις αντιπαραθέσεις για την απαγόρευση της ισλαμικής μαντίλας στα δημόσια σχολεία. Στόχος της είναι να παρουσιάσει και να αναλύσει την συζήτηση γύρω από την ισλαμική μαντίλα και τη θέση της στο δημόσιο σχολείο αλλά και γενικότερα τον δημόσιο χώρο στην γαλλική κοινωνία. Ειδικότερα δε παρουσιάζεται η συζήτηση που έλαβε χώρα με αφορμή περιστατικά καλυμμένων μαθητριών από το 1989 και τον επικείμενο νόμο για την απαγόρευση των θρησκευτικών συμβόλων το 2004.

Το κεντρικό ερευνητικό ερώτημα είναι γιατί εν τέλει η ισλαμική μαντήλα αποτέλεσε ένα τόσο σημαντικό δημόσιο θέμα στην Γαλλία; Και γιατί έφτασε να απαγορευθεί, ή αλλιώς, ποιά ήταν τα επιχειρήματα υπέρ της απαγόρευσης; Για να δωθούν απαντήσεις σε αυτά τα ερωτήματα, περιγράφονται οι βασικές αντιπαραθέσεις, τα επιχειρήματα της κάθε πλευράς και το ιστορικό πλαίσιο του debate αλλά γίνεται και μια προσπάθεια εξήγησης και ανάλυσης αυτών των στοιχείων με όρους πολιτικής και κοινωνικής θεωρίας. Ιδιαίτερη βαρύτητα δίνεται στα θέματα πολιτιστικής ταυτότητας, ταυτότητας του πολίτη, ρατσισμού και σεξισμού που προκύπτουν από την συζήτηση.

Η εργασία δομείται ως εξής: Αρχικά, θα γίνει η αποσαφήνιση και η θεωρητική τεκμηρίωση κάποιων όρων που χρησιμοποιούνται κατά κόρον στην εργασία. Στο κύριο μέρος θα ακολουθήσει ουσιαστικά η ιστορική περιγραφή τέσσαρων βασικών αντιπαραθέσεων πάνω στο θέμα και των επιχειρημάτων που χρησιμοποιήθηκαν στον δημόσιο διάλογο με αφορμή αυτές. Έπειτα βάση της βιβλιογραφίας δομείται η ανάλυση κάποιων θεωρητικών αξόνων που αναδύονται από τον δημόσιο διάλογο με σκοπό την καλύτερη κατανόηση του θέματος. Τέλος, καταλήγουμε σε συμπεράσματα και στην απάντηση των ερευνητικών ερωτημάτων.

Όροι

Σε αυτό το σημείο θα αποσαφινισθούν κάποιες έννοιες που είναι σημαντικές για την κατανόηση του θέματος. Οι παρακάτω όροι αναφέρονται συνήθως στην δημόσια συζήτηση ουσιοκρατικά και γενικευτικά γι'αυτό είναι σημαντικό να αναλυθεί το θεωρητικό και κοινωνικό τους υπόβαθρο.

• Η Μαντήλα

Δεν υπάρχει ένα μόνο ένδυμα που να φοριέται από όλες τις μουσουλμάνες γυναίκες που καλύπτουν το σώμα τους. Το Ισλαμ χαρακτηρίζεται από πολιτισμική ποικιλομορφία και είναι αποκεντρωμένο, έτσι και αλλιώς(Scott 2007). Αυτό σημαίνει ότι ανάλογα με το πολιτισμικό και πολιτικό πλαίσιο η κάλυψη παίρνει διαφορετικές μορφές, το όνομά της και η σημασία της επίσης(Ahmed 1992).

Η τεχνική κάλυψης που μελετάται εδώ, των μουσουλμάνων της Γαλλίας, ονομάζεται hijab και είναι γενικά ένα πέπλο που καλύπτει κεφάλι, ώμους και στήθος.(Scott 2007) Κατά την διάρκεια του debate η ονομασία του όμως από τα μέσα, τους πολιτικούς και την γαλλική κοινωνία άλλαξε πολλά ονόματα. Έφτασε από hijab σε chador, το οποίο είναι παραδοσιακό ιρανικό ένδυμα, σε foulard δηλαδή φουλάρι και τελικά επικράτησε το voile, δηλαδή το πέπλο. Όλες αυτές οι ονοματοδοτήσεις δεν είναι τυχαίες ούτε αξιολογικά ουδέτερες καθώς αντιστοιχούν σε αλλαγές στον δημόσιο διάλογο πάνω στο θέμα. Μια περιεκτική εξήγηση δίνεται από τον φιλόσοφο Edgar Morin(Mogniss H. Abdallah 2003) : “Η λέξη φουλάρι το κάνει συνηθισμένο, δεν είναι παρά μόνο ένα κομμάτι ύφασμα. Η λέξη Chador το εξανατολίζει. Η λέξη hijab το κάνει μαγκρεμπιανό, και μάλιστα λαογραφικό. Η λέξη voile-πέπλο το κάνει θρησκευτικό και συνεπάγεται μια απαγόρευση σε σχέση με την γυναίκα(να κρύψει την απρέπεια της γυναικείας κώμης).” Εδώ χρησιμοποιείται η ελληνική λέξη μαντίλα, που σημασιοδοτεί γενικά την κάλυψη όπως το hijab.

• Οι Μετανάστες

Στην εργασία όταν αναφέρονται οι μετανάστες, έκτος και αν δηλωθεί αντίθετα, νοούνται οι οικονομικοί μετανάστες στην Γαλλία που προήλθαν κυρίως από την Β.Αφρική, τις χώρες του “Μαγκρεμπ”(Αλγερία, Μαρόκο, Τυνησία), της παλιάς αποικιοκρατίας, οι οποίοι είναι Άραβες εθνικά και πολιτιστικά και μουσουλμάνοι θρησκευτικά. Βέβαια η μουσουλμανική μεταναστευτική κοινότητα στην Γαλλία έχει και άλλα μέλη, πχ Τούρκους μετανάστες, και γενικά είναι εθνικά και πολιτιστικά κατακερματισμένη. Η έμφαση δίνεται στους πρώτους γιατί λόγω της αποικιοκρατικής ιστορίας και του πολέμου στην Αλγερία, οι συνθήκες πρόσληψής τους στην γαλλική κοινωνία είναι ιδιαίτερες(Fredrickson 2003). Οι άνθρωποι αυτοί άρχισαν να φτάνουν ήδη από την δεκαετία του '20 στην Γαλλία και εγκαταστάθηκαν στην κορύφωση της οικονομικής ανάπτυξης σε ειδικά συγκροτήματα στα προάστια των πόλεων, που από τότε στερεοτυπικά σχετίζονται με τα κοινωνικά προβλήματα(Gaspard and Khorsokhavar 1995).

Σημαντικό είναι να σημειωθεί ότι μπορεί να αποκαλούνται μετανάστες, αλλά πολλές-οί από αυτούς είναι παιδιά μεταναστών άρα οι ίδιοι-ες όχι. Γι'αυτό και ο όρος “δεύτερης γενιάς μετανάστης “ που χρησιμοποιείται συχνά είναι μια αντίφαση(Delphy 2015).

Σαν κοινωνική κατηγορία αντιμετωπίζουν διάφορες προκαταλήψεις ενώ χαρακτηρίζονται από στερεότυπα. “Οι μουσουλμάνοι άντρες” αντιμετωπίζονται στερεοτυπικά σαν εγκληματίες, σεξουαλικά επικίνδυνοι και καταπιεστές(Scott 2007). Αντίθετα, οι “γυναίκες μουσουλμάνες” είναι τα θύματα της ισλαμικής πατριαρχίας και της οικογενειακής καταπίεσης(Delphy 2015). Αυτά τα στερεότυπα έχουν μεγάλη ιστορία και έπαιξαν σημαντικό ρόλο στο debate.

• Το Ισλάμ και η Γαλλία

Το Ισλάμ είναι αρχικά η μονοιθειστική θρησκεία που κυρήσσει τον λόγο του Αλλάχ. Όμως εδώ δεν νοείται μόνο ως θρησκεία αλλά και ως μια ουσιοκρατική κοινωνική κατασκευή. Ήδη από τις πρώτες επαφές Ευρωπαίων με τον αραβικό χώρο ή την “Ανατολή” άρχισε να δημιουργείται η εικόνα ενός ομογενοποιημένου πολιτισμού και μιας αντίστοιχης κοινωνίας(Ahmed 1992) . Αργότερα συγγραφείς όπως η Mernissi ομογενοποίησαν το Ισλαμ και τις μουσουλμανικές κοινωνίες σε ένα σύστημα του οποίου οι αρχές βρίσκονται στον αντίποδα των αρχών της επίσης ομογενοποιημένης “Δύσης”(Τσιμπιρίδου 2006). Μάλιστα, η εικόνα της “γυναίκας στο Ισλάμ” λειτούργησε πολιτικά ως η απόδειξη της ετερότητας και της ανωτερότητας του ευρωπαϊκού πολιτισμού από τον αραβικό(Τσιμπιρίδου 2006). Οι σύγχρονες εθνογραφικές μελέτες έχουν αποδομήσει το “Ισλαμ” καταγράφοντας τον πολιτιστικό και πολιτικό πλουραλισμό του(Τσιμπιρίδου 2006). Στο πλαίσιο του θέματος και της μελέτης το Ισλαμ είναι αυτό των μουσουλμάνων βορειοαφρικάνων μεταναστών και των παιδιών τους, γενικευτικά ο πολιτισμός τους. Κάποιες φορές το τελευταίο ταυτίζεται και με το διεθνές Ισλάμ δηλαδή πολιτικά και πολιτιστικά συστήματα άλλων κοινωνιών αλλά και τον ισλαμικό φονταμεταλισμό, όπου υπάρχει.

Μία άλλη ουσιοκρατική κατασκευή που συμβολίζει τον γαλλικό-ευρωπαϊκό πολιτισμό και το σύνολο των αξιών του είναι αυτή της “Γαλλίας”. Στα πλαίσια του debate η “Γαλλία” και ο “γαλλικός πολιτισμός” συμβολίζουν πολιτιστικές και πολιτικές αξίες όπως η δημοκρατία, η ελευθερία, η ισότητα, η εκκοσμίκευση του κράτους που οικουμενικά θεωρούνται ανώτερες(Scott 2007). Φυσικά, πρόκειται για μια μυθολογική εικόνα της Γαλλίας(Scott 2007). παράλληλα, όλοι αυτοί οι συμβολισμοί νοούνται απέναντι στον αναχρονισμό και την ανελευθερία του Ισλάμ.

• Laïcité

Η laïcité αναφέρεται στον εκκοσμιευμένο χαρακτήρα του κράτους(Scott 2007). Αποτέλεσε επίσημα το επίδικο και την αιτιολόγηση για την υιοθέτηση της απαγόρευσης της μαντήλας(Scott 2007). Από πολλούς θεωρείται “ειδική γαλλική περίπτωση” και για να τονιστεί το ιδιαίτερο υπόβαθρό της στην βιβλιογραφία συνήθως δεν μεταφράζεται(Costa-Lascoux 2006).

Ιστορικά προέκυψε από την ανάγκη να προστατευτεί από την επιρροή της θρησκείας(συγκεκριμένα της Καθολικής Εκκλησίας) η πολιτική εξουσία και το άτομο(Bertélemy and Michelat 2007). Με τους νόμους του 1905 προστατεύεται ο διαχωρισμός κράτους και εκκλησίας και η ελευθερία πίστης σε οποιοδήποτε θρησκευτικό ή φιλοσοφικό δόγμα του ατόμου(Costa-Lascoux 2006). Ιδεολογικά υποστηρίζει την αυτονομία και την ελευθερία της σκέψης ενάντια στην παράδοση, την “εκκοσμίκευση της σκέψης”(Bertélemy and Michelat 2007). Πολιτικά συνδέεται με την ισότητα, την ανεκτικότητα και την ελευθερία της συνείδησης εφόσον οποιαδήποτε θρησκευτική εξουσία οριοθετείται από το κράτος(Bertélemy and Michelat 2007). Παράλληλα, η laïcité βασίζεται στην ιδέα ότι η θρησκεία είναι ένα ιδιωτικό ζήτημα και μπορεί να απομονωθεί από την δη-

μόσια ζωή, έτσι από την στιγμή που βρίσκεται στην σφαίρα του ιδιωτικού δεν μπορεί να επέμβει πάνω της το κράτος(Scott 2007). Ο δημόσιος χώρος λοιπόν προστατεύεται από θρησκευτικές επιρροές και παραμένει ουδέτερος για να μπορούν τα άτομα μέσα του να είναι ελεύθερα.

Πρακτικά, βέβαια η εφαρμογή της έχει αντιφάσεις.Για παράδειγμα, η χριστιανική θρησκεία έχει παραδοσιακά ακόμα δυνατούς δεσμούς με την κοινωνία και το κράτος παρακάμπτοντας ουσιαστικά την αρχή(Scott 2007).

• Κοινωνική ενσωμάτωση

Με τον όρο κοινωνική ενσωμάτωση μεταφράζεται η γαλλική λέξη integration. Η έννοια αναφέρεται στον τρόπο που το κάθε κράτος, ανάλογα τα ιστορικά και πολιτικά του στοιχεία, έχει αποφασίσει ότι οι πολίτες του θα ζούν μαζί(Costa-Lascoux 2006). Άρα για κάποιον έξω από την πολιτική αυτή κοινότητα (πχ έναν μετανάστη) δεν αφορά μόνο την οικονομική του είσοδο σε αυτήν την κοινότητα αλλά και όλες τις κοινωνικές δυναμικές καθώς βέβαια και την ιδιότητα του πολίτη(Costa-Lascoux 2006).

Υπάρχουν πολλά μοντέλα κοινωνικής ενσωμάτωσης, το γαλλικό βασίζεται στην αφομοίωση και την ομοιογένεια(Scott 2007). Όι νεοεισερχόμενοι στην πολιτική κοινότητα δηλαδή πρέπει να αποδεχτούν και να υιοθετήσουν τις υπάρχουσες πολιτιστικές νόρμες αυτής(Costa-Lascoux 2006). Σε αντίθεση οι ΗΠΑ αναγνωρίζουν δικαιώματα στις διάφορες πολιτισμικές κοινότητες μέσα στο κράτος(Coen and Longman 2010). Στην Γαλλία κυριαρχεί η άποψη ότι με αυτόν τον τρόπο οδηγούμαστε στον κοινοτισμό, δηλαδή, στην προτεραιότητα των κοινοτικών χαρακτηριστικών έναντι του έθνους άρα και σε διχασμούς και κοινωνικές αναταράξεις(Scott 2007).

Η υιοθέτηση αυτού του μοντέλου κοινωνικής ενσωμάτωσης σχετίζεται και με τον γαλλικό ρεπουμπλικανισμό(Scott 2007). Ο ρεπουμπλικανισμός είναι η γαλλική πολιτική ιδεολογία η βάση της πολιτικής ταυτότητας(Costa-Lascoux 2006). Βασίζεται πάνω στις αρχές του ατομικισμού και της εκκοσμίκευσής-laïcité(Costa-Lascoux 2006). Όπως αναφέρθηκε και πριν η laïcité προστατεύει το άτομο από θρησκευτικές εξουσίες και διασφαλίζει την πολιτική και ιδεολογική του αυτονομία. Συνδέεται επίσης με τον οικουμενισμό, δηλαδή στην ιδέα ότι στο δημόσιο χώρο κυριαρχεί ένα ενιαίο ομοιογενές έθνος που ενώνει τα άτομα και έτσι τους παρέχονται συνθήκες ισότητας και ελευθερίας(Scott 2007). Γι' αυτό τα αυθαίρετα αυτόνομα άτομα και όχι οι κοινότητες, εισέρχονται με όρους ισότητας και ελευθερίας σ' ένα ενοποιημένο έθνος(Scott 2007).

Κεφάλαιο 1: Αντιπαραθέσεις για την Ισλαμική Μαντίλα

Στο κεφάλαιο αυτό θα παρουσιαστούν κάποια κομβικά σημεία στα οποία η αντιπαραθεση γύρω από την ισλαμική μαντίλα κορυφώθηκε. Όπως έχει ήδη σημειωθεί η χρονολόγηση λόγω περιορισμένου χώρου και χρόνου της εργασίας σταματάει με την υιοθέτηση του νόμου για την απαγόρευση των θρησκευτικών συμβόλων στα δημόσια σχολεία το 2004. Παρόλαυτα, θεώρησα σημαντικό να περιγράψω περιληπτικά το αποικιοκρατικό παρελθόν καθώς η γνώση του βοηθάει αργότερα στην καλύτερη ανάλυση των αντιπαραθέσεων.

• Αποικιοκρατία

Αν και μόνο με τον εθνικό νόμο του 2004 και του 2010 και με τις διώξεις γυναικών με burkini το 2017 από τους δήμους της νότιας Γαλλίας, το ζήτημα έλαβε νομικές διαστάσεις πολλοί ερευνητές έχουν εντοπίσει παρόμοια ζητήματα ήδη από την εποχή της αποικιακρατικής Γαλλίας.

Συγκεκριμένα κατά την διάρκεια του πολέμου στην Αλγερία αλλά και νωρίτερα οι Γάλλοι οργάνωσαν πολλές εκστρατείες ενάντια στην ισλαμική μαντίλα με σκοπό να “απελευθερώσουν τις γυναίκες”(Fanon 1959). Στην πραγματικότητα βέβαια οι καμπάνιες αυτές, όπως και η σεξουαλική βία, στόχευαν στο να πλήξουν το ηθικό των Αλγερινών αντρών κλέβοντας τις γυναίκες τους, που εδώ θεωρούνται κτήμα των αυτόχthonων αντρών(Delphy 2015). Παράλληλα η επίθεση στην μαντίλα ήταν επι σκοπού γιατί αποτελούσε ένα μέρος της εθνικής ταυτότητας των αποικιοκρατούμενων και μάλιστα θρησκευτική πρακτική του Ισλαμ άρα σύμβολο της κατωτερότητας του αραβικού πολιτισμού που καταπιέζει τις γυναίκες σύμφωνα με το οριενταλιστικό ιδεολόγημα(Ahmed 1992). Όπως χαρακτηριστικά απεφάνθη ένας Γάλλος διοικητής των αποικιακών δυνάμεων:”Πρέπει πρώτα απ’όλα να κατακτήσουμε τις γυναίκες. Πρέπει να πάμε και να τις βρούμε πίσω από το πέπλο όπου κρύβονται και στα σπίτια όπου οι άνδρες τις κρατούν αθέατες”(Αθανασίου). Η “Αλγερινή γυναίκα” θεωρούνταν η βάση της κοινωνίας καθώς ζούσε και ενεργούσε στον ιδιωτικό χώρο του σπιτιού όπου λάμβανε χώρα η κοινωνικοποίηση. Αν οι Γάλλοι λοιπόν κατάφεραν να επηρεάσουν τις γυναίκες σύμφωνα με τον Frantz Fanon(1959) θα μπορούσαν να “εκπολιτεύσουν” επιτέλους την αλγερινή κοινωνία. Επίσης αλληγορικά η “καλλυμμένη Αλγερινή γυναίκα” συμβολίζει την ίδια την Ανατολή σύμφωνα με το οριενταλιστικό αποικιοκρατικό αφήγημα: καταπιεσμένη και μυστηριώδης την οποία ο “Ευρωπαίος άντρας” θέλει να αποκαλύψει, να απογυμνώσει και εν τέλει να κυριαρχήσει(Scott 2007). Εδώ γίνεται ένας άμεσος παραλληλισμός ανάμεσα στην έμφυλη και την αποικιοκρατική βία (Α.Αθανασίου,2004). Κάτι που πήρε πραγματικές διαστάσεις καθώς πολλοί Γάλλοι στρατιώτες κατά την διάρκεια του πολέμου(1954-1962) πρώτα τραβούσαν την μαντίλα των γυναικών πριν τις βιάσουν(Scott 2007).

Γι’ αυτούς τους λόγους λοιπόν η μαντίλα απέκτησε πολιτικό περιεχόμενο και έφτασε να είναι σημάδι αντίστασης των Αλγερινών ενάντια στις αποικιοκρατικές δυνάμεις(Delphy 2015).Μάλιστα η μαντίλα απέκτησε και πρακτικές εφαρμογές κατά την αλγερινή αντίσταση καθώς καλλυμένες γυναίκες κατάφεραν να μεταφέρουν όπλα(Fanon 1959).Μετά την ήττα της Γαλλίας το πέπλο σύμφωνα με την Joan Wallace Scott (2007)έμεινε να συμβολίζει όχι μόνο την οπισθοδρομικότητα της Αλγερίας αλλά και ακόμα την γαλλική ήττα, την ταπείνωση και τελικά την πλήρη αντίθεση στην γαλλική δημοκρατία.

Στις 3 Οκτωβρίου του 1984 θεωρείται ότι έλαβε χώρα η πρώτη αντιπαράθεση για την ισλαμική μαντίλα σε γαλλικό έδαφος. Το συμβάν ήταν η αποβολή τριών κοριτσιών που φορούσαν μαντίλα από το γυμνάσιο της πόλης Creil. Ο λόγος της αποβολής τους ήταν ότι το εκπαιδευτικό προσωπικό και ο διευθυντής του γυμνασίου πίστευαν ότι οι μαντίλες τους μέσα στην τάξη ήταν ενάντια στην αρχή της *laïcité* και άρα ενάντια στην γαλλική δημοκρατία και όχι κάποια πρότερη κακή συμπεριφορά τους (Scott 2007).

Είναι επίσης σημαντικό να σημειωθεί ότι το συγκεκριμένο γυμνάσιο ήταν ένα τυπικό αστικό σχολείο που όμως θεωρούταν υψηλής προτεραιότητας (ZEP) δηλαδή περιορισμένων πόρων και πολυεθνικό, χτισμένο στα προάστια μιας πόλης διαμορφωμένης κατά τη διάρκεια των χρόνων της ανάπτυξης και της συστηματικής μετανάστευσης (Scott 2007). Σύμφωνα με την διεύθυνση περίπου το 9% των μαθητών είχε καταγωγή από εικοσιπέντε διαφορετικές εθνότητες, ενώ δύο από τα τρία κορίτσια του περιστατικού ήταν μαροκινής καταγωγής (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Ένα από τα πρώτα ρεπορταζ, αυτό της *L'humanité* παρουσίασε την οικογένεια των τελευταίων ως μια ανεκτική και ανοιχτή μουσουλμανική οικογένεια, υπερ της ενσωμάτωσης στην γαλλική κοινωνία, ένα "ιδανικό προλεταριακό νοικοκυριό" (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Αντίθετα, σύμφωνα με το ίδιο ρεπορταζ ο διευθυντής του γυμνασίου Eugene Crénier ήταν γνωστός στους κομμουνιστικούς κύκλους της πόλης επειδή ανήκε στο νεο-γκωλικό κόμμα RPR (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Ο Eugene Crénier ήταν ένας μαύρος άνδρας με καταγωγή από τις Αντίλλες του οποίου η πολιτική καριέρα θα μας απασχολήσει και αργότερα, σημαντικό είναι να σημειωθεί εδώ ότι ο ίδιος είχε χαρακτηρίσει το σχολείο του ως "κοινωνική χωματερή" και θεωρούσε ότι η ισλαμική μαντίλα ήταν μια απειλή για την *laïcité*, για έναν από τους πυλώνες του ρεπουμπλικανικού πολιτεύματος (Scott 2007). Σύμφωνα με τον δημοσιογράφο η οικογένεια ήταν θύμα της "σιωπηλής παράνοιας" του διευθυντή και άλλων ομοιδεατών του (Gaspard and Khorsokhavar 1995).

Οι περισσότεροι ερευνητές υπογραμμίζουν την σημασία της διαχείρισης του θέματος από τα μέσα ενημέρωσης καθώς το περιστατικό ήταν τοπικό και θα μπορούσε να παραμείνει έτσι και να λυθεί μεταξύ της διεύθυνσης και των οικογενειών των μαθητριών αλλά προωθήθηκε γρήγορα και εντονότατα από τον εθνικό τύπο (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Στις 4 Οκτωβρίου εμφανίστηκε το πρώτο άρθρο από την *Liberation* και από την επόμενη βδομάδα ακολούθησαν πολλαπλά άρθρα και ρεπορτάζ από τα άλλα μεγάλα έντυπα όπως *La Croix*, *Le Monde*, *Le Figaro*. (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Στις 10 Οκτωβρίου το σχολείο ήρθε σε συμφωνία με τις μαθήτριες και τις οικογένειές τους, οι μαθήτριες θα συνέχιζαν να φορούν την μαντίλα τους μέσα στο χώρο του σχολείου αλλά έπρεπε να την κατεβάζουν στους ώμους τους με την είσοδό τους στην τάξη, οπότε τυπικά το θέμα είχε λήξει (Scott 2007). Παρόλαυτα τα άρθρα συνεχίστηκαν καθώς ο τύπος ανακάλυπτε συνεχώς καινούργια περιστατικά (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Το περιστατικό μάλιστα ανεθερμάνθηκε όταν οι μαθήτριες πρακτικά καταπάτησαν την συμφωνία αφού αρνήθηκαν και πάλι να βγάλουν τις μαντίλες τους (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Από τις 20 Οκτωβρίου εμφανίζονται στον τύπο άρθρα από μεγάλα ονόματα της δημοσιογραφίας που συζητούσαν πλέον το θέμα γενικά σε σχέση με το πολύπολιτισμικό ζήτημα στην Γαλλία, το Ισλαμ και την *laïcité* (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Η Joan Wallace Scott (2007) σημειώνει ότι η διάδοση του περιστατικού από τα μέσα ενημέρωσης και το περιεχόμενο της επέφεραν την διόγκωση ενός τοπικού θέματος καθώς προκάλεσαν γενική ανησυχία και το παρουσίασαν σαν πρόκληση για την ίδια την δημοκρατία.

Και ενώ γινόταν τόσοσ λόγος για το θέμα στα μέσα ενημέρωσης, το κράτος, τα κόμματα, τα συνδικάτα αλλά και άλλοι πολιτικοί φορείς παρέμεναν σιωπηλοί (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Ο λόγος για τον οποίο ο πολιτικός κόσμος ήταν απρόθυμος να εκφραστεί ήταν κυρίως ότι οι απόψεις διίστανται ακόμα και ανάμεσα στους ίδιους τους φορείς για να μπορέσει να σχηματιστεί μια κοινή θέση (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Το ζήτημα δεν ήταν πολιτικό με την κλασική έννοια του όρου και δεν χτιζόταν πάνω στον διαχωρισμό Δεξιάς και Αριστεράς, μάλιστα δεν υπήρχαν απλά δύο στρατόπεδα, αλλά πολλαπλά, γι αυτό υπήρχε αδυναμία να δοθεί μια οριστική απάντηση και όσοι τελικά εκφράστηκαν μίλησαν περί ευρείων εννοιών και γενικοτήτων (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Μόνο τρεις οργανώσεις για τα δικαιώματα του ανθρώπου, η SOS Racisme (ομάδα της σοσιαλιστικής νεολαίας κατά του ρατσισμού που δημιουργήθηκε την δεκαετία του 80' ως απάντηση στην όλο και περισσότερο αυξανόμενη δύναμη του Front National), η *Ligue des Droits de l'Homme* (που ιδρύθηκε με αφορμή την υπόθεση Dreyfus) και η MRAP (οργάνωση επίσης κατά του ρατσισμού) πήραν θέση υποστηρίζοντας τις μαθήτριες διατινόντας ότι το δημόσιο σχολείο πρέπει να αποδέχεται και όχι να αποκλείει τα άτομα (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Μάλιστα είναι ενδιαφέρον ότι χριστιανικοί και άλλοι θρησκευτικοί επικεφαλής τάχθηκαν υπέρ των

μαθητριών και ζήτησαν την εφαρμογή της *laïcité* ύπο την έννοια του σεβασμού και την ανοχή του θρησκευτικών πρακτικών και πεποιθήσεων (Scott 2007). Αυτό προκάλεσε αντιδράσεις από το "λαϊκό μπλόκ" καθώς πλέον αναμείχθηκε ο παραδοσιακός εχθρός της εκκοσμίκευσης, ο κλήρος (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Η γαλλική μουσουλμανική κοινότητα πάντως δεν μπορούσε να εκφραστεί συλλογικά και αυτό γιατί δεν υπήρχε ενιαίος επίσημος φορέας αντιπροσώπευσης τους, παρα μόνο πολλαπλές ξεχωριστές οργανώσεις που αντιμάχονταν η μία την άλλη κυρίως για τον έλεγχο των κατατόπων τζαμιών (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Οι περισσότερες πάντως τότε υποστήριξαν το δικαίωμα των μαθητριών στην εκπαίδευση.

Το μόνο πολιτικό κόμμα που εκφράστηκε ξεκάθαρα ήταν το Front National (Gaspard 2006). Ο εκπρόσωπος του δήλωσε χαρακτηριστικά ότι: "Είναι ο ισλαμικός πολιτισμός που φτάνει. Μετά την εγκατάστασή του στο γαλλικό έδαφος, καθιερώνεται τώρα με συμβολικό τρόπο με τη χρήση του τσαντόρ στο σχολείο. Θα πρέπει να τεθεί η ερώτηση: είναι η Γαλλία που θα πρέπει να προσαρμοστεί στις αρχές των μεταναστών ή οι μετανάστες αυτοί που θα πρέπει να προσαρμοστούν στις συνθήκες και τους κανόνες της χώρας μας; Φαντάζεστε την απάντησή μας;" (Gaspard and Khorsokhavar 1995) Το γεγονός ότι αυτό ήταν το μόνο κόμμα που εκφράστηκε επί του θέματος δεν αποτέλεσε έκπληξη καθώς η βασική γραμμή του κόμματος ήταν η μετανάστευση και η απειλή που καθιστούσε στην εθνική ταυτότητα. (Scott 2007). Το θέμα της ισλαμικής μαντίλας συνδέθηκε με άλλα επίκαιρα θέματα που το κόμμα είχε χρησιμοποιήσει για να καταδείξει την εξάπλωση του Ισλάμ στην Γαλλία, όπως η ανέγερση τζαμιών (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Και αφού λοιπόν η κυβέρνηση δεν έπαιρνε κάποια θέση ή με το να επιτρέπει την ισλαμική ενδυμασία στα σχολεία αυτό σήμαινε ότι εν τέλει η κυβέρνηση συμφωνούσε με το Ισλάμ (Gaspard and Khorsokhavar 1995);

Τελικά πάντως η κυβέρνηση εκφράστηκε επίσημα μετά από συγκεκριμένη ερώτηση στη βουλή στις 23/10 (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Ο τότε σοσιαλιστής υπουργός παιδείας Lionel Jospin δήλωσε ότι το σχολείο δεν μπορεί να αποκλείει γιατί έχει φτιαχτεί για να υποδέχεται (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Η στάση αυτή της κυβέρνησης προκάλεσε αντιδράσεις από όλο το πολιτικό φάσμα και μέσα από το ίδιο το κόμμα (Gaspard 2006).

Μάλιστα στις αντιδράσεις προστέθηκαν και αυτές πέντε αριστερών διανοουμένων οι οποίοι με άρθρο τους στο *Le Nouvelle Observateur*, το οποίο συμβολικά και πρακτικά έμοιαζε με το κλασικό *J'accuse* του Emil Zola για την δικαίωση του Dreyfus, δραματοποίησαν την κατάσταση. Μάλιστα έφτασαν και στο σημείο να παρομοιάσουν την ρόλο της κυβέρνησης με αυτής της μάχης εναντίον στο ναζισμό (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Χαρακτηριστικά δήλωσαν ότι: "Η γαλλική μορφή της δημοκρατίας έχει για όνομα *Republique*. Δεν είναι ένα σύνολο από γκέτο όπου η ελευθερία για όλους μπορεί να έρθει και να πλαισιώσει το νόμο του πιο δυνατού. Η Δημοκρατία, αφιερωμένη στην ελεύθερη βούληση, συνδέεται με την πρόοδο των γνώσεων και βασίζεται στο σχολείο. Γι' αυτό η καταστροφή του σχολείου θα επιφέρει εκείνη της Δημοκρατίας." (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Το άρθρο αυτό απέκτησε μεγάλη δημοσιότητα και διαδόθηκε αρκετά. Παρόλα αυτά οι F. Gaspard και F. Khorsokhavar στο βιβλίο τους *Le Foulard et la Republique* (1995) κατηγορούν τους συντάκτες του άρθρου ότι αγνοούν τα πραγματικά προβλήματα που αντιμετωπίζει η κατηγορία ανθρώπων που ζει σε αυτές τις κοινότητες και αρνούνται να ερευνήσουν την επιστημονική αλήθεια. Μιλούν για τον αποκλεισμό της έμφυλης καταπίεσης στον δημόσιο χώρο αλλά δεν αναρωτιούνται πώς αυτή διαδραματίζεται στον ιδιωτικό. Θεωρούν την δημοκρατία ως θύμα και όχι τις νέες γυναίκες που προσπαθούν να διαχειριστούν με τον τρόπο τους την ενσωμάτωση τους στη νεωτερικότητα και τις οποίες οι ίδιοι στιγματίζουν και αποκλείουν περισσότερο με τον λόγο τους. Σημειώνουν επίσης ότι κοινωνικά αλλά και ακαδημαϊκά οι φωνές υπέρ της αποβολής των μαθητριών και συνεπώς της μαντίλας από το δημόσιο σχολείο ήταν πολύ περισσότερες και υπερεδούλιζαν την έκφραση της αντίθετης πλευράς.

Ενδιαφέρον είναι ότι στο δημόσιο αυτό διάλογο της δεν γίνεται λόγος για τις ίσως ρατσιστικές προεκτάσεις του θέματος κυρίως γιατί ο διευθυντής Chrenier προερχόταν και αυτός από οικογένεια μεταναστών ενώ παράλληλα το θέμα δεν αναλύθηκε τόσο από την σκοπιά της ισότητας των φύλων όπως έγινε αργότερα (Scott 2007). Κατά κύριο λόγο η συζήτηση περιστρεφόταν γύρω από τις αρχές της δημοκρατίας και του έθνους και πώς αυτές βρίσκονται σε κίνδυνο με τη νέα πραγματικότητα, θέμα που εντεινόταν αν λάβουμε υπόψη μας ότι εκείνη την περίοδο γιορταζόνταν τα εκατό χρόνια από την γαλλική επανάσταση (Scott 2007). Επίσης, οι διαμαρτυρίες υπέρ των κοριτσιών εκείνη την εποχή καθώς και η αναφορά από τον τύπο σε όλο και περισσότερα παρόμοια περιστατικά μεγαλοποίησαν τον φόβο για την εξάπλωση του ισλαμισμού του κοινοτισμού στην Γαλλία (Scott 2007). Παράλληλα, τα μέσα που χρησιμοποιούσαν εικόνες καλυμμένων γυναικών από το Ιραν, τακτική που αύξανε τα πάθη ακόμα περισσότερο καθώς η Ιρανική Επανάσταση (κάποια χρόνια πριν) και η εφαρμογή του νόμου της σαρίας για την ενδυμασία των γυναικών ήταν καθαυτά στοιχεία ισλαμισμού (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Μάλιστα η χρήση του όρου *chador*

από τα μέσα και τους πολιτικούς έχει ιδιαίτερη σημασία(Scott 2007). Και αυτό γιατί το chador είναι το παραδοσιακό ιρανικό μαύρο ένδυμα που υποχρεούνται να φορούν οι γυναίκες στο Ιράν και καλύπτει όλο το σώμα, δεν έχει όμως κάποια πολιτισμική σχέση με το μαντήλι στα μαλλιά/hijab που φορούσαν οι μαθήτριες. Και σαν πρακτική κάλυψη το hijab είναι σαφέστατα πιο μετριοπαθές(Scott 2007).

Τελικά ο υπουργός παιδείας προώθησε το ερώτημα στο Συμβούλιο του Κράτους το οποίο συμφώνησε με την κυβερνητική στάση ότι ένα θρησκευτικό σύμβολο καθευαυτό και άρα και η ισλαμική μαντίλα δεν αποτελεί παράβαση της laïcité στο χώρο του σχολείου αλλά μόνο μία επιθετική συμπεριφορά προσυλητισμού είναι καταδικαστέα(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Γι'αυτό μοναδικοί υπεύθυνοι είναι οι εκάστοτε εκπαιδευτικοί, που μπορούν να κρίνουν ανάλογα την κατάσταση. Αν δηλαδή υπάρχει από κάποιον/α μαθητή/τρια προσπάθεια προσυλητισμού εφόσον μιλάμε για υποκειμενική συμπεριφορά-δράση. Άρα αν προκύψει κάποιο θέμα αυτό λύνεται στο χώρο του εκάστοτε σχολείου και όχι εθνικά(Gaspard and Khorsokhavar 1995).Το περιστατικό στο σχολείο έλαβε τέλος με τον συμβιβασμό εν τέλει των μαθητριών, αφού μέχρι και ο βασιλιάς του Μαρόκου προέτρεψε τις μαθήτριες να σεβαστούν την αρχική συμφωνία(Scott 2007). Το ζήτημα παρόλαυτα δεν λύθηκε ουσιαστικά αλλά με την απόφαση του Συμβουλίου του Κράτους ηρέμησαν για λίγο τα πνεύματα(Scott 2007).

• 1994

Το ζήτημα όμως ξαναγύρισε πολύ γρήγορα στην επικαιρότητα το φθινόπωρο του 1994 μετά από τέσσερα χρόνια σχετικής σιωπής του τύπου(Gaspard 2006). Ο δεξιός υπουργός παιδείας François Bayrou ανήγγειλε την υλοποίηση σχεδίου νόμου για την απαγόρευση της ισλαμικής μαντίλας στα σχολεία. Ο ίδιος βέβαια το 1989 ώντας βουλευτής είχε τονίσει ότι ο καλύτερος τρόπος να υπερασπιστεί η δημοκρατία την laïcité ήταν με το να μην αποκλίσει τα νέα κορίτσια από το λαϊκό σχολείο(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Τώρα όμως θεωρούσε ότι κάποια θρησκευτικά σύμβολα ήταν de facto ξεκάθαρες δράσεις προσυλητισμού και οι προθέσεις ή η συμπεριφορά του ατόμου που τα φοράει δεν έχει σημασία(Scott 2007). Μάλιστα έκανε και διάκριση ανάμεσα στα προκλητικά (δηλ μαντίλα) και διακριτικά θρησκευτικά σύμβολα. Η πρόταση του ήταν δηλαδή ακριβώς αντίθετη από την δήλωση στην οποία είχε καταλήξει το Συμβούλιο του Κράτους μια δεκαετία πριν, και στην οποία επέμενε εξετάζοντας και απορρίπτοντας τελικά το σχέδιο νόμου του Bayrou(Gaspard 2006). Η υπουργός κοινωνικών ζητημάτων Simone Veil με την αναγγελία της απόφασης του συμβουλία διόρισε την Hanifa Chérifi (βορειο-αφρικάνικης καταγωγής) ως επίσημη μεσάζοντα για ζητήματα που αφορούν την ισλαμική μαντίλα, πράξη που φαίνεται να οδήγησε στην μείωση παρόμοιων αντιπαραθέσεων(Scott 2007). Παράλληλα, στοιχεία του σημειώνουν περίπου 100 μόνο μαθήτριες να φορούν την ισλαμική μαντίλα τους στις τάξεις ενώ έγιναν διάφοροι συμβιβασμοί ανάμεσα σε μαθήτριες και σχολικές διοικήσεις ανά την χώρα, για παράδειγμα η εναλλακτική χρήση μπαντάνας για την κάλυψη των μαλλιών της κεφαλής(Scott 2007).

Η προσπάθεια του υπουργού παιδείας δεν επέφερε τελικά τα αποτελέσματα που επιθυμούσε. Παρόλαυτα είχε αναβιώσει ξανά το debate και μάλιστα στην πρώτη ανακοίνωση του σχεδίου νόμου που είχε προετοιμάσει 69 κορίτσια αποβλήθηκαν από σχολεία σε όλη την χώρα(Scott 2007). Τα μέσα ξαναχρησιμοποίησαν πολλά από τα επιχειρήματα που είχαν ακουστεί και το 1989. Ενώ και πάλι από όλο το πολιτικό φάσμα βρέθηκαν υποστηρικτές της εν δυνάμει απαγόρευσης της μαντίλας(Scott 2007). Οι τόνοι είχαν δραματοποιηθεί ακόμα περισσότερο από το 1989 κυρίως γιατί πλέον το διακύβευμα ήταν πράγματι ένας νόμος(Scott 2007). Παρόλαυτα, στη δημόσια συζήτηση δεν συμμετείχαν οι άμεσα εμπλεκόμενες, δηλαδή οι γυναίκες που φορούσαν μαντίλα(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Μετά από εκείνη την περίοδο οι κοινωνιολόγοι F. Gaspard και F.Khorsokhavar εξέδωσαν το βιβλίο τους *Le Foulard et la Republique*(1995) το οποίο αποτέλεσε ένα από τα πρώτα έργα που διαπραγματευόταν το θέμα από την πλευρά των μουσουλμάνων, παρέχοντας συνεντεύξεις από γυναίκες που φορούσαν μαντίλα. Το βασικό τους εγχείρημα πάντως ήταν η κοινωνιολογική έρευνα των πραγματολογικών συνθηκών που σχετίζονται με το ζήτημα σε αντίθεση με την προσοχή που δινόταν κυρίως στις αξίες και στα σύμβολα που αυτό ενέπλεκε πχ την δημοκρατία. Θα αναφερθούν και παρακάτω τα αποτελέσματα των ερευνών τους αλλά είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι όπως και η "αντίθετη πλευρά" έτσι και οι συγκεκριμένοι ερευνητές διατύπωσαν το επιχειρήμα τους στον άξονα νεωτερικότητα- παραδοσιακότητα θεωρώντας το δημόσιο σχολείο κύρια είσοδο για την πρώτη από την οποία οι νέες γυναίκες της μουσουλμανικής μειονότητας δεν έπρεπε να αποκλειστούν.

Τι εξηγεί όμως την αναβίωση του ζητήματος; Πάντως τα στοιχεία δεν αναδεικνύουν μια αύξηση των μαθητριών με ισλαμική μαντίλα στα σχολεία ή περιστατικών γύρω από αυτό το ζήτημα για να δικαιολογηθεί κάτι τέτοιο, παρότι κάποια άρθρα ισχυρίζονταν το αντίθετο (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Γενικά οι εκτιμήσεις που κυκλοφορούσαν εκείνη την περίοδο ήταν πολλές αλλά κατά κύριο λόγο οι ερευνητές εκτιμούν ότι ο αριθμός τους είχε μείνει σταθερός.

Σίγουρα παράγοντας στην αναζοπύρωση του ζητήματος ήταν ο Eugene Crénier που πλέον ήταν αντιπρόσωπος του διαμερίσματος του Οιζ' στη επιτροπή του κεντρώου-δεξιού κόμματος RPR. Ο ίδιος συνέταξε ένα νομοσχέδιο για την απαγόρευση όλων των "προκλητικών" θρησκευτικών συμβόλων από τα δημόσια σχολεία και επιδώθηκε επί ένα χρόνο σε συστηματική εκστρατεία κατά την οποία έφερε στο φως αρκετά παρόμοια περιστατικά σε σχολεία με σκοπό να πιέσει την δεξιά κυβέρνηση να πάρει θέση κάτι το οποίο και κατάφερε (Scott 2007).

Όπως θα αναλυθεί και αργότερα σημαντικό ρόλο έπαιξε βεβαίως και ο εμφύλιος πόλεμος που μαίνονταν εκείνη την στιγμή στην Αλγερία (Gaspard 2006). Όταν εικόνες βίας, καταστροφής και τρομοκρατίας για τις οποίες ήταν υπεύθυνες ισλαμιστικές στρατιωτικές ομάδες (GIA) κατέκλυζαν τα μέσα ενημέρωσης ο φόβος για την εξάπλωση του ισλαμισμού έμοιαζε πιο αληθινός. Παρομοίως την στιγμή που τα ισλαμιστικά μιλίτια κατεστρέφαν σχολεία στην Αλγερία "η ανάγκη προστασίας του δημόσιου λαϊκού σχολείου από το Ισλαμ" γινόταν στο συλλογικό υποσυνείδητο επιτακτική, ακόμα και αν ο κίνδυνος δεν ήταν ρεαλιστικός στην μητροπολιτική Γαλλία (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Όπως σημειώνουν οι F. Gaspard και F. Khorsokhavar (1995) σε πολλά δημοσιεύματα-πρωτοσέλιδα που κυκλοφόρησαν τότε η προσωποποίηση του Ισλαμ, και μάλιστα του τρομοκρατικού αναχρονιστικού Ισλαμ, παρουσιαζόταν σαν μια γυναίκα με chador, δαιμονοποιώντας έτσι τα εγχώρια hijab. Για κάποιους μάλιστα το hijab των νέων γυναικών στα γαλλικά προάστια ήταν το ίδιο δείγμα τρομοκρατίας και μια πολιτική στρατηγική για την διάδοση του ισλαμισμού και στην Γαλλία (Scott 2007).

• 2004

Το 2004 η Γαλλία θα βρεθεί σε μία ακόμη αντιπαράθεση, την πιο καθοριστική από τις άλλες, η οποία θα οδηγήσει στη νομική διευθέτηση του ζητήματος. Η αντιπαράθεση εκδηλώθηκε όταν ο τότε υπουργός εσωτερικών Nicolas Sarkozy επέμεινε μπροστά στην ένωση ισλαμικών οργανώσεων Γαλλίας (UOIF) ότι σύμφωνα με το νόμο όλοι θα πρέπει να φωτογραφίζονται με το κεφάλι και το πρόσωπό τους μη καλυμμένα στις φωτογραφίες των επίσημων εγγράφων τους για λόγους εθνικής ασφάλειας (Scott 2007). Το θέμα πυροδοτήθηκε και από εκεί με πολλούς πολιτικούς να σπεύδουν να δηλώσουν την αφοσίωση τους στην γαλλική δημοκρατία (Scott 2007). Η αντίδραση του τύπου ήταν άμεση και μοιάζει να ήταν θετικοί απέναντι στον πολιτικό βολονταρισμό του υπουργού (Mogniss H. Abdallah and Im'Média 2003). Πάντως το ζήτημα εμπλέχθηκε και πάλι με αυτό των σχολείων. Ο σοσιαλιστής βουλευτής Jack Lang παρουσίασε ένα νομοσχέδιο που στο όνομα της laïcité θα απομάκρυνε όλα τα θρησκευτικά σύμβολα από τα σχολεία. Τονίστηκαν μάλιστα τα στοιχεία της laïcité και η απαγόρευση του συνόλου των θρησκευτικών συμβόλων για να αποφευχθεί η διάκριση κατά των Μουσουλμάνων αν και βέβαια το νομοσχέδιο ήταν απόρροια της αντιπαράθεσης για την ισλαμική μαντίλα (Scott 2007). Τον Ιούνιο η βουλή δημιούργησε ένα ερευνητικό σώμα και τον Ιούλιο ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας Jacques Chirack ίδρυσε μια επιτροπή για να διερευνήσει το θέμα και να ελέγξει την εφαρμογή του νόμου. Πρόεδρος της επιτροπής ορίστηκε ο πρώην υπουργός και βουλευτής της κυβέρνησης Bernard Stasi, από τον οποίον πήρε και το όνομά της.

Και ενώ η επιτροπή συζητούσε το θέμα και προσκαλούσε σε συνέντευξη "ειδικούς" πάνω σε αυτό, έλαβε χώρα στην πόλη Aubervilliers ένα παρόμοιο περιστατικό με αυτό του Creil του 1989. Δύο αδελφές η Alma και η Lila Lévy αποβλήθηκαν από το σχολείο τους γιατί αρνήθηκαν να βγάλουν μέσα στο χώρο της τάξης τις μαντίλες τους ή να φορέσουν εναλλακτικά ένα πιο "αποκαλυπτικό" μαντήλι που τους πρότεινε το σχολείο τους (Scott 2007). Η υπόθεση πήρε και πάλι μεγάλη δημοσιότητα και η αντιπαράθεση αναθερμάνθηκε, μάλιστα ήταν τώρα ακόμα πιο έντονη καθώς η Γαλλία βρισκόταν πιο κοντά από ποτέ στην υιοθέτηση ενός νόμου (Scott 2007).

Ο πολιτικός κόσμος χαρακτηριζόταν από πανσπερμία απόψεων για ακόμη μια φορά (Scott 2007). Στην Αριστερά αυτοί που ήταν υπέρ της απαγόρευσης της ισλαμικής μαντίλας συνέδεσαν, βάσει του παραδείγματος του Ιραν, τον ισλαμικό φονταμεταλισμό με τα αυταρχικά καθεστώτα και το Ναζισμό (Scott 2007). Αντίθετα, για κάποιους ο νόμος ήταν συνέχεια της αποικιοκρατίας καθώς απαγορευόταν η δημόσια έκφραση στοιχείων του αραβικού πολιτισμού (Scott 2007). Οι υπέρμαχοι

αυτής της θέσης βρέθηκαν με την σειρά τους στο στόχαστρο κριτικής: ο χώρος αυτής της αριστεράς ήταν αφελής ως προς τους κινδύνους του ισλαμισμού(Scott 2007). Θέμα για τον αριστερό και τον φεμινιστικό χώρο ήταν επίσης και το πώς το ζήτημα συνδέεται με την έμφυλη ισότητα(Scott 2007). Και σε αυτό το σημείο, οι απόψεις δίστανται και το debate πήρε έντονες διαστάσεις. Για κάποιους/ες η απαγόρευση της ισλαμικής μαντίλας σημαίνει ότι η Γαλλία παίρνει θέση ενάντια στην καταπίεση και την χειραγώγηση που βιώνουν οι μουσουλμάνες γυναίκες εντός και εκτός συνόρων και η οποία εκφράζεται με την υποχρεωτική κάλυψη τους(Scott 2007). Με αυτήν την θέση συμφώνησαν το φεμινιστικό περιοδικό *ProChoix* κατηγορώντας μάλιστα την αντίθετη πλευρά για επικίνδυνο πολιτισμικό σχετικισμό αλλά και η οργάνωση *Ni Putes Ni Soumises*(Scott 2007). Σε παρόμοιο τόνο η φεμινίστρια Anne Zelesky με άρθρο της στη *Le Monde* ζήτησε την απαγόρευση της ισλαμικής μαντίλας όχι μόνο από τα σχολεία αλλά και τους δρόμους κάτι στο οποίο συμφωνεί και η Ιρανή ανθρωπολόγος *Chahdortt Djavan*(Gaspard 2006). Αντίθετα, με αυτές τις απόψεις φορείς και άτομα από τον φεμινιστικό χώρο και τον ακαδημαϊκό τάχθηκαν κατά του νόμου όχι βέβαια και υπέρ της μαντίλας γενικά(Gaspard 2006). Υπογράμμισαν δηλαδή ότι αν πράγματι τα κορίτσια αυτά ήταν θύματα της πατριαρχίας και του ισλαμισμού τότε ο αποκλεισμός τους από τις σχολικές αίθουσες και την εκπαίδευση δεν ήταν η λύση(Gaspard 2006). Και αυτό γιατί θα οδηγούσαν έτσι ίσως σε θρησκευτικά ιδιωτικά σχολεία ή πρόωρους συμφωνημένους γάμους αλλά και γιατί έτσι δημιουργείται μια διάκριση εις βάρος τους. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της θέσης αποτελεί το άρθρο των *Étienne Balibar, Saïd Bouamama, Françoise Gaspard, Catherine Lévy* και *Pierre Tévanian* με τίτλο “*Oui à la laïcité, non aux lois d’exception*”, δηλαδή “Ναί στην *laïcité* όχι τους νόμους του αποκλεισμού” που δημοσιεύθηκε στην *Liberation*(Gaspard 2006). Σημειώνουν ότι η μαντίλα αυτή έχει διαφορετικές ερμηνείες και ακόμα και στις περιπτώσεις που οι γυναίκες πιέζονται ή χειραγωγούνται να τις φορούν, ο αποκλεισμός τους από το δημόσιο σχολείο θα του στερήσει δυνατότητες ουσιαστικής απελευθέρωσης που η εκπαίδευση μπορεί να τους παρέχει ενώ ο βαθμός πρακτικών τιμωρίας στον δημόσιο χώρο αυξάνεται επικίνδυνα και αυτό πρέπει να μας απασχολεί. Ξεκαθάρισαν ακόμα ότι δεν είναι “υπέρμαχοι της μαντίλας”. Επίσης οργανώσεις όπως η *Femmes Publiques* (οργάνωση για την υπεράσπιση των δικαιωμάτων των σεξεργατριών) τόνισαν την ανάγκη να ληφθεί υπόψη η αυτοδιάθεση των μαθητριών και να μην τις βλέπουμε όλες ως θύματα(Scott 2007). Υπό αυτήν την λογική συνεπώς όσοι τάσσονται υπέρ της απαγόρευσης αγνοούν επικίνδυνα το κλασσικό φεμινιστικό ρητό της δεκαετίας του 70’ “*my body my rules*” δηλαδή το άτομο αποφασίζει πως θα διαχειριστεί το σώμα του και άρα αν θα το καλύψει ή όχι(Gaspard 2006). Να σημειωθεί δε ότι δεν δόθηκε και πάλι αρκετός χώρος στο δημόσιο debate για να ακουστούν οι απόψεις των ίδιων των γυναικών που φορούσαν μαντίλα(Scott 2007).

Πάντως το debate δεν είχε αλλάξει πολύ σε σχέση με το περιεχόμενο(Mogniss H. Abdallah and Im’Média 2003). Όμως όπως σημειώθηκε και πριν αυτήν την φορά προστέθηκε το ζήτημα της έμφυλης ισότητας, ειδικά από άνδρες πολιτικούς που δεν είχαν ξαναδείξει ενδιαφέρον για έμφυλα ζητήματα(Gaspard 2006). Ενδιαφέρον προκαλεί ότι πλέον η λέξη που χρησιμοποιούνταν για να δηλωθεί η ισλαμική μαντίλα δεν ήταν πλέον ο πολιτισμικά άκυρος όρος *chador* αλλά το γαλλικό “*le voile*” δηλαδή το πέπλο, κάτι που παραπέμπει περισσότερο στην κάλυψη του γυναικείου σώματος(Mogniss H. Abdallah and Im’Média 2003). Παράλληλα και πάλι δινόταν σημασία στην διαχείριση των συμβολισμών και των αξιών, όπως αυτός του δημόσιου σχολείου ή της ισλαμικής μαντίλας και λιγότερο στα προσωπικά κίνητρα και στις απόψεις των εμπλεκόμενων, δηλαδή των μαθητριών(Scott 2007). Είναι χαρακτηριστική η εξήγηση του κυβερνητικού βουλευτή *François Baroin*: “Το πρόβλημα δεν είναι η αύξηση του αριθμού των “πέπλων” αλλά η εξέλιξη της σημασίας τους” και συνέχισε λέγοντας ότι δικαιολογεί την απαγόρευση τους γιατί στον δημόσιο χώρο θα πρέπει να υποστηρίζεται ο ρόλος των εκπαιδευτικών και η ισότητα μεταξύ ανδρών και γυναικών(Mogniss H. Abdallah and Im’Média 2003). Το θέμα ήταν λοιπόν τι συμβόλιζε η ισλαμική μαντίλα και αν αυτοί οι συμβολισμοί μπορούσαν να γίνουν ανεχτοί και ήταν σύμφωνοι με τις αξίες στο δημόσιο γαλλικό χώρο/σχολείο, συμβόλιζε την εναντίωση στην κοινωνική ενσωμάτωση δηλαδή τον νεο-κοινοτισμό των μουσουλμάνων, την πολιτική και πολιτιστική εξαπλώση του ισλαμισμού, την πατριαρχική κυριαρχία ή την αμφισβήτηση της εξουσίας του δημόσιου σχολείου και των εκπαιδευτικών;

Τελικά η επιτροπή *Stasi* εξέδωσε την αναφορά της τον Δεκέμβρη του 2006, με όνομα “*Laïcité et République*”, στην οποία κατέληγε ότι θα πρέπει να συνεχιστεί η παράδοση της εκκοσμίκευσης με την απαγόρευση όλων των “προκλητικών” θρησκευτικών συνόλων. Το δημόσιο λαϊκό σχολείο δηλαδή θα παραμείνει ένας ουδέτερος χώρος μέσω του οποίου θα συντελεστεί η δημιουργία των Γάλλων πολιτών(Scott 2007).

Ο πρόεδρος *Chirac* αποδέχτηκε λοιπόν τον Ιανουάριο του 2004 την αντίστοιχη πρόταση νόμου και τον Μάρτιο του ίδιου έτος ο εν λόγω νόμος μπήκε σε ισχύ. Να σημειωθεί εδώ ότι σύμφωνα με την επιτροπή θα ήταν σωστό επίσης να αναγνωριστεί το σύγχρονο πολυπολιτισμικό πε-

ριβάλλον της γαλλικής κοινωνίας και να προωθηθεί ο σεβασμός στην ποικιλία θρησκειών μέσα από συγκεκριμένα μέτρα (όπως η εναλλακτική σε χοιρινό και ψάρι στα δημόσια σχολεία τις Παρασκευές) σεβόμενοι πάντα την γαλλική παράδοση και την σχέση της με τον Χριστιανισμό. Αυτά τα θετικά μέτρα θεωρήθηκαν σημαντικά για να μην υπάρξει διάκριση εις βάρος των Μουσουλμάνων αλλά δεν υιοθετήθηκαν(Scott 2007).

Κεφάλαιο 2: Ανάλυση των Αντιπαραθέσεων

Για την ουσιαστική κατανόηση του ζητήματος, όχι μόνον της αντιπαράθεσης αλλά και της ίδιας της επιλογής κάποιων γυναικών να καλυφθούν, δεν είναι αρκετή η παράθεση των επιχειρημάτων και η επίσημη δικαιολόγηση πίσω από το νόμο, αλλά είναι αναγκαίο να παρουσιαστεί το πολιτικό, κοινωνικό και ιστορικό πλαίσιο (Leila Ahmed, 1992). Γι' αυτόν τον λόγο θα γίνει μια ανάλυση των συνθηκών που πλασιώνουν αυτές τις αντιπαραθέσεις σε μια προσπάθεια εξήγησής τους.

Σύμφωνα με την ανάλυση του ανθρωπολόγου Emmanuel Terray η Γαλλία βρέθηκε σε μία κατάσταση "πολιτικής υστερίας", κατά την οποία η χώρα ανίκανη να διαχειριστεί τα πραγματικά προβλήματα της έμφυλης ανισότητας και της μετανάστευσης προσέφυγε στην επιφανειακή επίλυση τους με όρους συμβόλων και αξιών(Terray 2004). Βάση αυτής της θέσης αλλά και αυτής της J.W.Scott(2007) το debate αναλύεται πάνω στους άξονες της πολιτικής, της μετανάστευσης, της κοινωνικής ενσωμάτωσης, των έμφυλων σχέσεων και του ατομικισμού.

• Πολιτική

Μπορούμε να συνδέσουμε χρονικά την πυροδότηση των συζητήσεων για την μαντίλα με συγκεκριμένα πολιτικά γεγονότα. Γενικότερα απ' το 1989 ως το 2003 υπήρχε μια αύξηση στην παγκόσμια προσοχή για το πολιτικό Ισλαμ(Scott 2007). Ήδη από το 1989 με την κατάρρευση του τείχους του Βερολίνου σηματοδοτείται η κατάρρευση του παραδοσιακού εχθρού της Δύσης δηλαδή του σοσιαλισμού και πλέον σε καινούργιο εχθρό καθίσταται το πολιτικό Ισλαμ της Ανατολής. Το 1994 ξεσπά ο εμφύλιος πόλεμος στην Αλγερία και εικόνες καταστροφής των ισλαμιστικών μιλίτια κατακλύζουν τον γαλλικό τύπο(Gaspard 2006). Ενώ το 2002 το debate που ξαναεμφανίστηκε δεν μπορεί παρά να συνδεθεί με την τρομοκρατία και το πόλεμο εναντίον της από το 2001. Μάλιστα, σύμφωνα με μελέτες, μέλη της Αλ Κάιντα είχαν βάσεις και στην Γαλλία ειδικά στα προάστια όπου ζούσαν οι μεταναστευτικοί πληθυσμοί(Gaspard 2006). Όλα αυτά πυροδοτούσαν τον φόβο της κοινής γνώμης για το Ισλαμ και τους μουσουλμάνους.

Βέβαια στο εσωτερικό της χώρας, τα στοιχεία έδειχναν ότι όλο και αυξανόταν η εκκοσμηκευμένη συμπεριφορά των μουσουλμάνων στη Γαλλία

. Φαίνεται ότι για λόγους που θα εξηγηθούν και αργότερα το Ισλαμ είχε πιο φανερά παρουσία και έκφραση απ' ότι παλιότερα, καθώς και τα κοινωνικά προβλήματα γύρω από τους μουσουλμάνους είχαν πάρει μεγαλύτερη έκθεση(Delphy 2015). Είναι δύσκολο όμως να συμπεράνουμε ότι αντικειμενικά είχαν δυσκολέψει οι συνθήκες και για αυτό χρειαζόταν ένας νόμος(Scott 2007). Ήδη από τη δεκαετία του 80', τα περιστατικά που σχετίζονται με την ακροδεξιά και τον ρατσισμό είχαν αρχίσει να αυξάνονται αν και θεωρούταν ότι φαινόμενα τέτοια ήταν κάτι το παροδικό. Όμως καθώς τα

φαινόμενα αυτά συνεχίζονταν άρχισαν προσπάθειες από κινήματα της αριστεράς και της νεολαίας με διαδηλώσεις κατά του ρατσισμού και υπέρ των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Τα κινήματα αυτά κατηγορήθηκαν από την άκρα δεξιά για άγνοια του κινδύνου και της κοινωνικής πραγματικότητας της μετανάστευσης και ότι προωθούσαν το κοινοτιστικό μοντέλο(Gaspard 2006). Η J.W.Scott(2007) σημειώνει ότι οι κυβερνήσεις ήθελαν να απαντήσουν στο ζήτημα της μετανάστευσης στη Γαλλία με κάποιο τρόπο καθώς αυξάνονταν συνεχώς η εκλογική δύναμη του Front National. Το FN πατήστε πάνω στα προβλήματα για τη μετανάστευση και κατάφερε να κερδίσει ψήφους από όλο πολιτικό χώρο(Scott 2007). Για παράδειγμα, οι συντηρητικοί δεξιοί έχασαν μέρος της εκλογικής του βάσης καθώς έμοιαζαν ανίκανοι να διαχειριστούν την πολιτιστική ανασφάλεια στα μεσαία στρώματα που δημιουργούσε η μετανάστευση και η ευρωπαϊκή ενοποίηση(Scott 2007). Αλλά ακόμα και οι αριστεροί έχασαν μέρος από τα λαϊκά στρώματα για τους ίδιους λόγους και δεν κατάφεραν να συνενώσουν μετανάστες και γηγενείς με ταξικούς όρους(Scott 2007).

Μάλιστα φαίνεται ότι υπάρχει συγχρονισμός ανάμεσα στις προκλήσεις του FN εναντίον στο παραδοσιακό πολιτικό σύστημα και την ύπαρξη των αντιπαράθεσεων για την μαντίλα(Scott 2007). Κάθε φορά η συζήτηση εντεινόταν στον απόηχο των εκλογών όπου το ακροδεξιό κόμμα είχε κάνει αισθητή την παρουσία του(Gaspard 2006). Πιο συγκεκριμένα, το προηγούμενο χρόνο του 1989 το FN είχε κάνει εμφανή την παρουσία του στις ευρωπαϊκές εκλογές, το 1994 η αντιπαράθεση για την μαντίλα έγινε μετά την είσοδο του κόμματος στο ευρωπαϊκό κοινοβούλιο για πρώτη φορά, ενώ το 2002 το κόμμα έφτασε να αντιμετωπίσει στο δεύτερο γύρο των εθνικών εκλογών τον J.Chirac ο οποίος τελικά κατάφερε να κερδίσει με διακομματική υποστήριξη υπό τον φόβο να μην σχηματιστεί ακροδεξιά κυβέρνηση(Gaspard 2006). Οι εκλογές του 2002 όπου το ακροδεξιό κόμμα έφτασε πολύ κοντά στην προεδρική νίκη αποτέλεσαν ένα σοκ για την Γαλλία(Gaspard 2006). Ενώ στην διάρκεια της προεκλογικής περιόδου ένα από τα κύρια θέματα των πολιτικών εκστρατιών ήταν η μάχη ενάντια στην ανασφάλεια, όπως στην ανασφάλεια για την κατάσταση που επικρατούσε στα προάστια λόγω των νέων μεταναστών(Gaspard 2006). Υπήρξε δηλαδή μία ανταπόκριση από κόμματα και της δεξιάς και της αριστεράς να ανταποκριθούν στα νέα αυτά κοινωνικά αιτήματα, που μέχρι πρότινος εξέφραζε η ακροδεξιά, με σκοπό να ανακτήσουν τα εκλογικά κομμάτια που είχαν χάσει(Scott 2007). Πολύ μάλιστα ερμηνεύουν τη στάση του Sarkozy με την δημιουργία της εθνικής ένωσης μουσουλμάνων και αργότερα την αποφασιστική στάση του απέναντι στο θέμα της μαντίλας ως προσπάθεια απάντησης από την μεριά της δεξιάς, στο ερώτημα για το πώς θα διαχειριστεί η Γαλλία τους μουσουλμανικούς πληθυσμούς της και την πολυπολιτισμικότητα υπό την όλο και αυξανόμενη πίεση της άκρας δεξιάς που είναι ενέντεινε τα πάθη(Scott 2007). Όταν μάλιστα στο CFCM-Γαλλικό Συμβούλιο της Μουσουλμανικής Πίστης-, η οργάνωση UOIF η οποία έχει τη φήμη ότι είναι πιο ριζοσπαστική, ανέδειξε πολλούς υποψηφίους η ένταση αυξήθηκε(Scott 2007).

Μέσα λοιπόν σ' αυτό το πολιτικό πλαίσιο εμφανίστηκαν οι τρεις αντιδράσεις ενάντια στην μαντίλα. Φυσικά εδώ γίνεται μια πιο περιληπτική περιγραφή αλλά είναι σημαντικό να τονιστεί η συσχέτιση της πολιτικής επικαιρότητας εξωτερικής και εσωτερικής. Βέβαια όλη αυτή η πορεία δεν μπορεί να εννοηθεί ντεντερμινιστικά(Scott 2007).

• Ρατσισμός

Η J.W.Scott(2007) θεωρεί ότι δεν μπορούμε να καταλάβουμε τα σύγχρονα debates για την μαντίλα χωρίς να γνωρίζουμε τις ρατσιστικές σχέσεις που υπήρχαν ή υπάρχουν ακόμα αναμεσα σε Γάλλους και Άραβες/Μουσουλμάνους. Και αυτό συμβαίνει γιατί για την ίδια αν η laïcité ήταν η επίσημη δικαιολόγηση πίσω από το νόμο, ο ρατσισμός ήταν η αληθινή αιτία(Scott 2007). Είναι λοιπόν σημαντικό να δούμε την διάσταση αυτή στις αντιπαράθεσεις.

Η ίδια παραπέμπει στον ιστορικό George Fredrickson(2003) και στον ορισμό του για τον ρατσισμό που σχετίζεται με τις έννοιες της *διαφοράς* και των *σχέσεων εξουσίας*. Η διαφορά βάση της οποίας γίνεται η ρατσιστική διακρίση αντιστοιχεί στον πολιτισμό, ο

οποίος μάλιστα έχει αντικαταστήσει την διάκριση σε σχέση με την φυλή στην Ευρώπη(Scott 2007). Υπάρχουν δύο διαφορετικοί πολιτισμοί οι οποίοι αντιστοιχούν σε σχέσεις εξουσίας , και έτσι δομείται ένα δίπολο εξουσιαστών και εξουσιαζόμενων και ένα « εμείς » και « οι άλλοι »(Fredrickson 2003). Ο πολιτισμός των τελευταίων είναι η αιτία που κάνει την συνύπαρξη στην ίδια κοινωνία ανικανή, εκτός και αν « οι άλλοι » υπακούσουν ή ομογενοποιηθούν με τον « πολιτισμό μας »(Delphy 2006). Όπως έχει ήδη σημειωθεί στο αποικιακό περιβάλλον, αυτός ο πολιτιστικός ρατσισμός αποτελούσε ένα από τα ιδεολογήματα που στήριζαν τον ιμπεριαλισμό αλλά και τα κατά καιρούς προγράμματα αφομοίωσης στον « ευρωπαϊκό ανώτερο πολιτισμό »(Scott 2007). Το Ισλαμ των αποικιοκρατούμενων δεν ήταν απλά μια θρησκεία αλλά εν τέλει ο πολιτισμός τους, ο οποίος νοούνταν ως κατώτερος(Scott 2007). Μουσουλμανικές θρησκευτικές πρακτικές όπως η μαντίλα ήταν σύμβολο αυτών των αγεφύρωτων διαφορών για τους Γάλλους(Scott 2007). Για την Scott(2007) στοιχεία αυτού του αποικιακού σύστηματος μεταφέρονται και στην διαχείριση στο μεταναστευτικού, της ενσωμάτωσης αλλά και του ζητήματος για την μαντίλα, έτσι και αλλιώς πρωταγωνιστές είναι πάλι οι ίδιοι.

Όσον αφορά την μετανάστευση η Γαλλία υπήρξε χώρα υποδοχής μεταναστών ήδη από τις αρχές του 20ου αιώνα(Fredrickson 2003). Από το 1880' ως το 1920 οι ροές αυτές ήταν κατά κύριο λόγο Ευρωπαίων(Fredrickson 2003), την δεκαετία του 1920 προστέθηκαν οι μετανάστες από την Β.Αφρική κυρίως από την Αλγερία, η οποία τότε ήταν μέρος της Γαλλίας άρα ήταν νόμιμο γι'αυτούς να ταξιδέψουν στη μητρόπολη(Scott 2007). Το μεταναστευτικό αυτό κύμα είχε ως σκοπό να αναπληρώσει τα δημογραφικά κενά που είχε προκαλέσει ο ΑΠΠ και ελεγχόταν από το κράτος σε συνεργασία με βιομηχανίες που είχαν ανάγκη από εργατικό δυναμικό(Fredrickson 2003). Αποτελούνταν κυρίως από άντρες με σκοπό την εργασία, μάλιστα πολλοί από αυτούς είχαν χάσει τις περιουσίες τους από την αποικιοκρατία(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Κατά κύριο λόγο δεν είχαν σχέδια για μόνιμη παραμονή, καθώς οι οικογένειές τους παρέμειναν πίσω στη χώρα καταγωγής και γι'αυτό ακόμα και το κράτος τους αντιμετώπιζε σαν μια παροδική συνθήκη αναγκαίου κακού(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Οι συνθήκες διαβίωσής του στην μητρόπολη ήταν οι χειρόστες, η στεγασή τους γινόταν σε παραγκοπούλεις όπου η φτώχεια και το έγκλημα κυριαρχούσαν(Delphy 2015). Η πολιτική του κράτους βασιζόταν στον διαχωρισμό και έτσι οι μετανάστες κατέληξαν να είναι αποκλεισμένοι γεωγραφικά και κοινωνικά , από τον υπόλοιπο γηγενή πληθυσμό(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Παρόλαυτά, τότε συντελέστηκε η πρώτη “συνύπαρξη” γηγενών και αράβων στις μεγάλες πόλεις και τα εργοστάσια(Scott 2007). Και τότε έχουμε την δημιουργία των πρώτων στερεοτύπων, τα οποία βασιζόνταν στο διαφορετικό πολιτισμό των αράβων, ο οποίος μάλιστα ήταν υπεύθυνος για τις εξευτελιστικές συνθήκες διαβίωσης τους(Scott 2007). Μάλιστα, ο ρατσισμός προωθούνταν, από το αποικιοκρατικό λόμπι για να κρατήσει φθηνά εργατικά χέρια στην Αλγερία, από το κράτος για να διατηρήσει την τάξη μέσα στις πόλεις, και ακόμα από τους εργάτες οι οποίοι φοβόνταν ότι θα έχαναν τις δουλειές τους από τους μετανάστες(Scott 2007). Οι άραβες θεωρούνταν λοιπόν κατώτεροι, εγκληματίες και σεξουαλικά επικίνδυνοι με αναφορές στην ομοφυλοφιλία και την πορνεία που κάποιοι εξασκούσαν(Delphy 2006). Παρόλαυτά υπήρχουν αναφορές για κάποιους που κατάφεραν να ενσωματωθούν και να παραμείνουν μόνιμα(Gaspard and Khorsokhavar 1995).

Αυτό το μεταναστευτικό μοντέλο (αντρικό, οικονομικό και παροδικό) συνεχίστηκε και μεταπολεμικά ,καθώς οι ανάγκες για εργατικό δυναμικό στην ανοικοδόμηση της βιομηχανίας ήταν και πάλι μεγάλες(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Μάλιστα, σύμφωνα με την συνθήκη του Ενιαν το 1962-που τερμάτισε τον πόλεμο της Αλγερίας- οι Αλγερινοί είχαν ακόμα δικαίωμα εισόδου και παραμονής αλλά το νομικό και κοινωνικό τους status ήταν θολό, μεταξύ πολίτη και ξένου(Scott 2007). Αν πάλι τα παιδιά τους γεννιούνταν επί γαλλικού εδάφους, θα αποκτούσαν αυτόματα την υπηκόότητα(Scott 2007). Επίσης πλέον, και άλλες μεταναστευτικές ροές από το Μαγκρεμπ, Τυνησία και Μαρόκο, άρχισαν να εισέρχονται νόμιμα ή μη(Scott 2007).

Σύμφωνα με τους Gaspard και Khorsokhavar(1995) την δεκαετία του 60' εμφανίζονται ξενοφοβικά και ρατσιστικά περιστατικά, αλλά οι περισσότεροι ερευνητές συμφωνούν ότι η αποκορύφωση τους ήρθε τις επόμενες δεκαετίες ειδικά αυτή των χρόνων του ογδόου(Scott 2007). Τι ήταν αυτό που άλλαξε; Αρχικά, το μοντέλο μετανάστευσης έμελλε να αλλάξει την επόμενη δεκαετία καθώς ευρωπαϊκές συνθήκες αναγνώριζαν το δικαίωμα και προωθούσαν την ένωση των οικογενειών, άρα η Γαλλία σύμφωνα με το Ανώτατο Συμβούλιο του κράτους ήταν υποχρεωμένη να δεχτεί τις οικογένειες των εργατών της(Scott 2007). Επίσης, τα σύνορα έκλεισαν τον 1974 άρα οι περισσότεροι μετανάστες επανενωμένοι με τις οικογένειες τους άρχισαν να εγκαταστώνται μόνιμα και τα παιδιά τους έγιναν αυτόματα Γάλλοι πολίτες(Scott 2007). Με αυτούς τους όρους, έκανα την εμφάνιση τους στη Γαλλία μουσουλμάνες γυναίκες που φορούσαν μαντίλα εφόσον πλέον μετανάστευσαν και αυτές(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Αυτοί οι μετανάστες μπορούμε να πούμε ότι είχαν μια διακριτική παρουσία, και κατά κύριο λόγο οι γυναίκες τους και δεν εμφανίζονταν δημόσια αν όμως κάποιες από αυτές ήταν καλυμμένες, αυτό θεωρούνταν ένα στοιχείο της παραμονής του στην παράδοση και όχι θρησκευτικό(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Η μετανάστευση εργατών είχε πλέον μεταλαχθεί σε μετανάστευση πληθυσμών. Αυτό όμως το γαλλικό κράτος και η γαλλική κοινωνία άργησαν να το αναγνωρίσουν και όταν αυτό τελικά έγινε οι αντιδράσεις δεν ήταν θετικές(Gaspard and Khorsokhavar 1995).

Πρώτον, ο ρατσισμός εκφράστηκε οικονομικά, καθώς οι πρώτες πετρελαϊκές κρίσεις διέκοψαν την οικονομική ανάπτυξη και η ανεργία αυξήθηκε(Scott 2007). Τα όρια της αποδοχής των μεταναστών τότε στένεψαν και άρχισε να συζητάται η αρνητική οικονομική επίπτωση της μετανάστευσης κυρίως όσον αφορά την εύρεση εργασίας(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Δεύτερον, οι άραβες ήταν πλέον ο εσωτερικός εχθρός του κράτους, όχι μόνο με όρους οικονομικούς αλλά και πολιτιστικούς(Scott 2007). Οι τάσεις αυτές ενισχήθηκαν, όπως έχει ήδη σημειωθεί από το διεθνές περιβάλλον της περιόδου και την αναμετάδοση του από τα μέσα ενημέρωσης. Η ιρανική επανάσταση, ο εμφύλιος πόλεμος στην Αλγερία οδήγησαν στην ανάδυση ουσιοκρατικών και ομοιογενών εικόνων του αραβικού πολιτισμού και του "Ισλάμ" που τους συνέδεαν με την βία, την αυταρχικότητα και την τρομοκρατία(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Φυσικά αυτές εικόνες έρχονταν σε αντίθεση με την ελευθερία και την ισότητα στα πλαίσια δημοκρατικής Γαλλίας. Η Scott(2007) αναλύει το κλίμα της μετάλλαξης ως αντιστροφή των στερεότυπων της αποικιοκρατίας. Η αραβική παρουσία στην μητροπολιτική Γαλλία ερμηνεύτηκε σαν προσπάθεια αποικισμού του Ισλάμ και του αραβικού πολιτισμού. Ενώ στην αποικιοκρατία η συνθήκη ήταν αντίθετη, ο αραβικός κόσμος εποικιόταν δικαιολογημένα βεβαίως από τον γαλλικό. Για παράδειγμα οι μουσουλμάνες γυναίκες πλέον δεν ήταν οι μυστηριώδεις πλανεύτρες ανατολίτισσες άλλα θύματα της καταπιεστικής τους θρησκείας, της οικογένειας και των υπερσεξουαλικοποιημένων αράβων αντρών(Scott 2007). Παράλληλα, περιστατικά από την κοινωνική πραγματικότητα όπως η ανεργία, η φτώχεια, η έμφυλη βία, η πτωχοποίηση των σχολείων στα προάστια χρησιμοποιήθηκαν για την δημιουργία γενικεύσεων και προκαταλήψεων εναντίον των μεταναστών(Delphy 2015). Όταν μάλιστα οι τελευταίοι διαδήλωσαν κατά των κοινωνικών αυτών συνθηκών και των προκαταλήψεων που αντιμετώπιζαν ο φόβος εναντίον τους αυξήθηκε(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Γενικότερα στήθηκε ένας φαντασιακός πόλεμος με πολιτιστικά στοιχεία ανάμεσα σε μια ομογενοποιημένη μουσουλμανική κοινότητα και την Γαλλία η οποία ήταν η προσωποποίηση όλων των δημοκρατικών και εκσυγχρονιστικών αξιών(Scott 2007). Η πραγματικότητα βέβαια ήταν πιο πολυσχιδής. Πολιτικά όπως έχει ήδη ειπωθεί όλη αυτή εχθρότητα ενάντια στους μουσουλμάνους μετανάστες εκφράστηκε από το ακροδεξιό κόμμα Front National ήδη από την δεκαετία του 1980'(Scott 2007). Αλλά και με την ιδεολογία της "σύγκρουσης των πολιτισμών" που κυριάρχησε μετά την εντεκάτη Σεπτεμβρίου και το πόλεμο κατά της τρομοκρατίας(Delphy 2015).

• Μοντέλα κοινωνικής ενσωμάτωσης

Οι αντιπαραθέσεις για την μαντίλα συνδέονται συχνά όχι μόνο με τους μετανάστες αλλά και την κοινωνική ενσωμάτωσή τους. Για πολλούς η απόφαση των γυναικών να φορέσουν μαντίλα σήμαινε ότι δεν είχαν ενσωματωθεί επιτυχώς ή αρνούνταν επειδικτικά να ενσωματωθούν στην γαλλική κοινωνία(Scott 2007). Πώς καταλήξαν σε αυτό το συμπέρασμα;

Αρχικά, πρέπει να ορίσουμε τι εστί ενσωμάτωση στο γαλλικό πλαίσιο. Τα μοντέλα ενσωμάτωσης για μεγάλο διάστημα είχαν ως στόχο την ομοιογένεια(Costa-Lascoux 2006). Ως πολίτες ενός παλιού έθνους, οι Γάλλοι θεωρούν ότι οι νεο-εισερχόμενοι στην χώρα τους θα πρέπει να αποδεχτούν και να ομογενοποιηθούν με το υπάρχον πολιτιστικό πλαίσιο παρά να το εμπλουτίσουν(Fredrickson 2003). Αυτό το πρόγραμμα ενσωμάτωσης συνδέεται με τη γαλλική θεωρία περί έθνους το οποίο θεωρείται ενιαίο και χωρίς διαφοροποιήσεις(Scott 2007). Επίσης συνδέεται με τη ρεπουμπλικανική θεωρία περί κράτους σύμφωνα με την οποία οι πολιτιστικές διαφορές νοούνται ως ατομικά-ιδιωτικά χαρακτηριστικά τα οποία δεν σχετίζονται με το ρόλο του πολίτη στο δημόσιο χώρο(Scott 2007). Για τον γαλλικό οικουμενισμό το έθνος ενώνει όλα τα άτομα και δεν υπολογίζει τις διαφορές τους(Costa-Lascoux 2006). Ενώ η έμφαση δίνεται στο άτομο και όχι στις κοινότητες και είναι το άτομο που θα εισέλθει στο έθνος, κάτι άλλο θα οδηγούσε στον κοινοτισμό(Costa-Lascoux 2006). Το δημόσιο λαϊκό σχολείο έχει σημαντικό ρόλο στην προαγωγή της κοινωνικής ενσωμάτωσης καθώς ιστορικά μέσα στα πλαίσια του οι νέοι γίνονται Γάλλοι πολίτες και γι' αυτό το debate στήθηκε γύρω από αυτό(Scott 2007). Η αρχή της laicite ουσιαστικά προφυλλάσει το σχολείο και τον δημόσιο χώρο από την επιροή των θρησκειών και άλλων πολιτιστικών στοιχείων ώστε ως ουδέτερα άτομα οι νέοι να εισέλθουν στο ομοιογενές έθνος(Scott 2007). Σε αυτό το πλαίσιο ο αμερικανικός πλουραλισμός που σέβεται τις πολιτιστικές και εθνικές διαφορές στο πλαίσιο ενούς έθνους θεωρείται διχαστικός και χαοτικός(Costa-Lascoux 2006).

Η πίστη σε αυτές τις αρχές μαρτυράται και από την ιστορία της χώρας. Αρχικά, σύγχρονη Γαλλία δομήθηκε με την συνένωση περιφερειών που είχαν διαφορετικά τοπικά στοιχεία(Fredrickson 2003). Οι περιοχές αυτές ενσωματώθηκαν σ' ένα έθνος-κράτος ενώ οι εγχώριοι μετανάστες έπρεπε και αυτοί με την σειρά τους να ενσωματωθούν(Fredrickson 2003). Παράλληλα, όπως έχει ξαναειπωθεί και το αποικιακό πρόγραμμα είχε ως στόχο την υιοθέτηση του γαλλικού πολιτισμού, που θεωρούνταν ανώτερος(Scott 2007). Η Γαλλία είχε μεγάλη εμπειρία να φτιάχνει πολίτες από απλούς χωρικούς, όμως ο οικουμενισμός της Επανάστασης δεν μπορούσε να "απελευθερώσει" και να "εκπολιτεύσει" τόσο εύκολα πολιτισμούς εκτός Ευρώπης λόγω των θρησκευτικών και πολιτιστικών διαφορών(όχι των φυλετικών) τους(Fredrickson 2003). Από το 1880' έως το 1920 αυτοί που έπρεπε να ενσωματωθούν ήταν οι Ευρωπαίοι μετανάστες, για τους οποίους όμως δεν φαίνεται να υπήρξε μεγάλη πίεση(Fredrickson 2003). Ομογενοποιήθηκαν με τον γαλλικό πληθυσμό σχεδόν οργανικά μέσω του δημόσιου σχολείου και των ταξικών πολιτικών(Fredrickson 2003). Το μοντέλο της ομογενοποίησης άρχισε να έχει προβλήματα με την εμφάνιση των μεταναστών από τον αραβικό κόσμο, καθώς όπως και στην αποικιοκρατία ο διαφορετικός πολιτισμός των υποψηφίων αποτέλεσε εμπόδιο για τον κομφορμισμό τους(Fredrickson 2003). Την δεκαετία του 60' η μετανάστευση νοούνταν περισσότερο ως αναγκαίο κακό που σύντομα θα ξεπεραστεί, παρόλαυτά υπήρχαν προσπάθειες ομογενοποίησης του μεταναστευτικού πληθυσμού(Gaspard and Khorsokhavar 1995).

Η αλλαγή συντελέστηκε την δεκαετία του 80', καθώς ο δημόσιος λόγος άρχισε να κυριαρχείται από συζητήσεις γύρω από την γαλλική ταυτότητα και την ενσωμάτωση(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Κύριο θέμα ήταν πώς η Γαλλία θα καταφέρει να ενσωματώσει μετανάστες που προέρχονταν από αραβικές και μουσουλμανικές χώρες καθώς το πρόγραμμα της ενσωμάτωσης είχε δημιουργήσει πολλά προβλήματα

απ'ότι στο παρελθόν είχαν να αντιμετωπίσουν τα αντίστοιχα προγράμματα για τους ευρωπαϊκούς μετανάστες ή τους εσωτερικούς(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Τότε έγιναν κάποιες προσπάθειες να εφαρμοστεί ένας τύπος αμερικανικού πλουραλισμού, ο οποίος εγκαταλήφθηκε σχετικά γρήγορα(Costa-Lascoux 2006). Πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι το 1983 ως το 1984 έλαβαν μέρος διαδηλώσεις (Les Marches pour l'Égalité-les Marches des Beurs) από πλευράς των “δεύτερης γενιάς μεταναστών”, οι οποίοι τυπικά ήταν Γάλλοι πολίτες ουσιαστικά βρίσκονταν σε μειονεκτική θέση σε σχέση με τους “γηγενείς”(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Ένα από τα σλόγκαν τους ήταν το εξής: “είμαστε μετανάστες δεύτερης- τρίτης-τέταρτης.. γενιάς” για να καταλήξουν ότι ίδιοι προσπαθούσαν να αποκτήσουν ουσιαστικά την ταυτότητα του πολίτη που τυπικά είχαν(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Έτσι και αλλιώς ο όρος δεύτερης γενιάς μετανάστης είναι εξ ορισμού αντιφατικός, ειδικά όταν χαρακτηρίζει άτομα που γεννήθηκαν στην χώρα παραμονής τους(Delphy 2015). Μάλιστα φαίνεται ότι ακόμα είχαν πίστη στη δημοκρατία και γι αυτό οι διαδηλώσεις τους ακολουθούσαν τους συμβατικούς τρόπους πολιτικής διαμαρτυρίας(Delphy 2015).

Αποτέλεσμα αυτών των διαδηλώσεων ήταν την δεκαετία του ενενήντα οι κρατικές πολιτικές για την αντιμετώπιση των κοινωνικών προβλημάτων σε σχέση με τη μετανάστευση να βασίζονταν περισσότερο στην “κοινωνιολογία της διαφοράς”, για παράδειγμα με την δημιουργία ειδικών ζωνών ευπάθειας και προτεραιότητας κυριώς στα προάστια(Costa-Lascoux 2006). Το 1993 σημαδεύεται από την επανεξέταση του νόμου περί ιθαγένειας, ο οποίος είναι ενδεικτικός του τρόπου με τον οποίο το γαλλικό κράτος προσπαθεί να αποτρέψει το φαινόμενο του κοινοτισμού(Scott 2007).Γενικότερα στην Γαλλία, οι νόμοι περί ιθαγένειας ιστορικά κινούνταν μεταξύ της αρχής του αίματος και της αρχής του εδάφους(Fredrickson 2003).Πλέον,οι απόγονοι των μεταναστών έπρεπε να αποδείξουν την επιθυμία τους να αποκτήσουν ιθαγένεια(Scott 2007).Δηλαδή,έπρεπε να υπογράψουν ένα υποθετικό κοινωνικό συμβόλαιο που μαρτυρά την αποδοχή των κοινωνικών κανόνων ως προϋπόθεση για την ενσωμάτωση τους(Costa-Lascoux 2006).Έπρεπε να αποδείξουν την εντοπιότητα τους που συνδεόταν με όρους ομοιογένειας και να απορρίψουν την λογική , ότι παράλληλα άνηκαν σε εθνικές μειονότητες ώστε να μπορούν να εισέλθουν στην εθνική κοινότητα ως αυτόνομα άτομα(Scott 2007).Το πρόβλημα όμως είναι οτι στην πραγματικότητα αντιμετώπιζαν διακρίσεις , όντας μέλη μιας κοινότητας(Scott 2007).Εν τέλει, ο μόνος τρόπος ένας πολίτης με βορειοαφρικανική καταγωγή να ενσωματωθεί στην γαλλική κοινωνία ήταν να γίνει άλλος(Delphy 2015).

Ποιά ήταν λοιπόν η πραγματικότητα στην κοινωνική ζωή;Αναμφισβήτητα ,οι μουσουλμανικοί πληθυσμοί με καταγωγή από την Βόρεια Αφρική έχουν δυσκολίες στο να ενσωματωθούν και μεγάλο ρόλο σε αυτό παίζει το αποικιοκρατικό παρελθόν, παρότι υπάρχουν προσπάθειες αυτό να διαγραφεί(Fredrickson 2003).Απο την μια υπάρχει το τραύμα της αποικιοκρατικής βίας,από την άλλη υπάρχει η εχθρότητα και ο κοινωνικός στιγματισμός για έναν πληθυσμό που δεν “εκπολιτίστηκε” τελικά(Fredrickson 2003). Θρήσκεια και πολιτισμός ταυτίζονται και μοιάζουν σαν να είναι τα κύρια εμπόδια στην ενσωμάτωση,αυτό αποτελεί έναν φαύλο κύκλο(Scott 2007). Όταν πλέον οι γαλλικές κυβερνήσεις , αλλά και η κοινή γνώμη συνειδητοποίησαν οτι η μετανάστευση δεν ήταν κάτι βραχυπρόθεσμο , η Γαλλία ήρθε σε μια κατάσταση σόκ(Gaspard and Khorsokhavar 1995).Οι απόγονοι των μεταναστών δεν είχαν, σε αντίθεση με τις προηγούμενες γενιές διακριτική παρουσία καταρρίπτοντας έτσι τις φαντασιακές εθνικές εικόνες περί ομοιογένειας και ενότητας του έθνους(Delphy 2015).Οι Γάλλοι ένιωσαν οτι οι πολιτικοί τους είχαν πεί ψέμματα όσων αφορά την μετανάστευση(Gaspard and Khorsokhavar 1995).Το θέμα της μαντίλας σχετίζεται με όλα αυτά, καθώς είναι ένα σύμβολο που ιστορικά σχετίζεται με το Ισλάμ και την αντίσταση(Delphy 2015).Τώρα,έμοιαζε να αμφισβητεί την εθνική ομοιογένεια γιατί ήταν ένα στοιχείο θρησκευτικό και πολιτιστικό που οι φορείς του αρνούσαν να απορρίψουν για να ενταχθούν στην εθνική κοινότητα(Scott 2007).

Από την άλλη μεριά, οι απόγονοι των μεταναστών απογοητεύτηκαν όταν συνηθειοποίησαν ότι οι ρεπουμπλικανικές τους διαδηλώσεις δεν έφεραν κάποιο ουσιαστικό αποτέλεσμα(Delphy 2015). Ο νόμος για την ιθαγένεια, ο τρόπος που πήρε διαστάσεις το θέμα για την μαντίλα, η πολεμική εμπλοκή της Δύσης με μουσουλμανικές χώρες και η κοινωνική μειωνεξία που βίωναν απομάκρυναν περισσότερο τους νέους και τις νέες από την Γαλλική Δημοκρατία(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Μέσα σε αυτό το κλίμα αποφάσισαν να αντισταθούν στην προσπάθεια ομογενοποίησης τους και στράφηκαν στο Ισλάμ για καταφύγιο(Scott 2007).

• Έμφυλη Διάσταση

Όπως έχει ήδη αναφερθεί το θέμα ερμηνεύτηκε και με όρους έμφυλης ισότητας και δικαιωμάτων των γυναικών, περισσότερο βέβαια στην αντιπαράθεση του 2003 παρά στις προηγούμενες(Gaspard 2006). Οι λόγοι για τους οποίους το θέμα συνδέθηκε με την έμφυλη ισότητα είναι βέβαια προφανείς. Αρχικά, αφορά μια αποκλειστική πρακτική των γυναικών που οριοθετείται από συγκεκριμένους θρησκευτικούς κανόνες ενώ αντίθετα η οριοθέτηση στην ένδυση των αντρών είναι πιο χαλαρή ή και ανύπαρκτη. Στην συγκεκριμένη έρευνα δεν θα μπορούμε σε θεολογική και ανθρωπολογική ανάλυση γιατί τι υπάρχουν αυτοί οι κανόνες. Εδώ δίνεται μια ερμηνεία γιατί μεταφέρθηκε εκεί η συζήτηση.

Είναι πράγματι σημαντικό ερώτημα, καθώς για παράδειγμα πολιτικοί που δεν είχαν ξανασχοληθεί με την έμφυλη ισότητά τώρα βρέθηκαν υπερασπιστές της(Delphy 2006). Για τους Gaspard και Khorsokhavar(1995) μοιάζει σαν το επιχείρημα για την εκκοσμίκευση πλέον να ήταν αδύναμο και να έπρεπε ο πολιτικός χώρος να το αντικαταστήσει με ένα άλλο. Ενώ η Delphy(2015) σημειώνει πώς τον χειμώνα του 2003 η μαντίλα ξαναέφερε την έμφυλη ισότητα στον δημόσιο διάλογο των πολιτικών κομμάτων καθώς παρουσίαζαν την μαντίλα σαν το μόνο εμπόδιο για την διακρίνωσή της πραγματικής ισότητας. Ο φεμινιστικός χώρος με την σειρά του ανταποκρίθηκε σε αυτήν την συζήτηση αλλά βρέθηκε διχασμένος(Gaspard 2006). Κάποιες και κάποιες φεμινίστριες ήταν υπέρ του νόμου της απαγόρευσης, άλλες-οι κατά, ενώ πολλές-οι προτίμησαν την σιωπή γιατί δεν μπορούσαν να επιλέξουν την σωστή θέση(Delphy 2006). Βέβαια οι πολιτικοί δανείστηκαν τα επιχειρήματα των πρώτων για να υπερασπιστούν το επικείμενο νόμο(Delphy 2006). Επίσης, είναι ενδιαφέρον πώς καμία φεμινίστρια δεν προσκλήθηκε να μιλήσει στην επιτροπή Stasi επί του θέματος αλλά ούτε ακόμα και το κατεχόμενη υπεύθυνο μέλος της κυβέρνησης, η υπουργός για την ισότητα(Delphy 2006). Το φεμινιστικό κίνημα δεν ήταν τόσο δυναμικό (και λόγω του κατεκτετατισμού του) για να αναλάβει την συζήτηση του ζητήματος, έτσι και αλλιώς(Gaspard 2006).

Κατά κύριο λόγο οι περισσότεροι συγγραφείς σχετίζουν το θέμα της έμφυλης ισότητας με την “πολιτιστική διαμάχη” μεταξύ Ισλαμ και γαλλικού-δυτικού πολιτισμού και άρα το θέμα αναλύεται σε αυτό το δίπολο(Scott 2007). Στο γαλλικό πλαίσιο η μαντίλα και η κάλυψη συμβόλιζε για πολλούς την καταπίεση των γυναικών, την έμφυλη ανισότητα, τον διαχωρισμό των φύλλων από το Ισλαμ(Scott 2007). Και αυτό δεν μπορούσε να γίνει ανεκτό σε μια χώρα -κοινωνία που υποστήριζε ότι η έμφυλη ισότητα είναι βασική πολιτιστική και πολιτική αρχή της(Scott 2007). Βέβαια όλο αυτό βασίζεται στην λογική ότι αν η οποιαδήποτε είχε ελευθερία να επιλέξει δεν θα επέλεγε να φορά μαντίλα, άρα οι γυναίκες που φορούν τώρα και πάντα κυριολεκτικά καταπιέζονται(Bullock 2010). Γι’αυτό το γαλλικό κράτος όχι μόνο δεν θα έπρεπε να δεχτεί αυτήν την καταπίεση αλλά και να την καταργήσει βοηθώντας τις γυναίκες μουσουλμάνες, αρχικά καταργώντας την μαντίλα τους(Scott 2007). Αυτό ήταν το κύριο επιχείρημα αλλά το θέμα έχει πολλές ερμηνείες.

Στο να φαίνεται αυταπόδεικτο ότι το “Ισλάμ” καταπιέζει τις γυναίκες έπαιξαν ρόλο, όπως έχει ξανασημειωθεί, οι διεθνείς συγκυρίες και τα θεοκρατικά καθεστώτα που εφάρμοζαν την σαρία ενώ καταστραταγούσαν τα δικαιώματα των γυναικών και μεταξύ άλλων επέβαλλαν την υποχρεωτική κάλυψή τους(Delphy 2006). Επίσης, έπαιξε ρόλο η κοινωνική πραγματικότητα στα προάστια και περιστατικά καταπίεσης των γυναικών καθώς αιτιολογούνταν για πολλές-ους από τον μουσουλμανικό πολιτισμό και την θρησκεία των μεταναστών(Delphy 2006). Για παράδειγμα, η μαντίλα ήταν σύμβολο της έμφυλης βίας. Όχι όμως της γενικής πατριαρχικής βίας αλλά της ιδιαίτερής αυτής που λαμβάνει χώρα στα προάστια λόγω του σεξιστικού πολιτισμού των μουσουλμάνων(Delphy 2006). Επίσης, πολλές-οι έσπευσαν να κατηγορήσουν τις γυναίκες που φορούν μαντίλα γιατί έτσι προκαλούν την βία και την στοχοποίηση αυτών που δεν φοράνε(Delphy 2006)! Γενικά η μουσουλμανική πατριαρχία των προαστίων παρουσιαζόταν ως η πιο σκληρή στον κόσμο(Delphy 2006). Έτσι, όπου εμφανιζόταν η μαντίλα έμοιαζε σαν να εμφανίζονταν αργότερα οι γάμοι ανηλί-

κων, οι φόννοι τιμής, η άρνηση εκπαίδευσης στα κορίτσια. Χαρακτηριστικά δηλώνει η Delphy(2006): "Η μαντίλα των νεαρών Γαλλίδων απορρίφθηκε όχι για το τι είναι εδώ και σήμερα αλλά για το τι μπορεί να αναγγέλει." Αυτό σχετίζεται με την "μουσουλμανική απειλή" που έμοιαζε να πλανάται πάνω από την Γαλλία(Scott 2007). Η Ιρανή ανθρωπολόγος Chahdortt Djavan, σημαντική κατήγορος της μαντίλας, υποστήριζε ότι ο διαχωρισμός των φύλων και η μαντίλα καθώς καταπιέζουν την σεξουαλικότητα οδηγούν στην δημιουργία μιας προβληματικής κοινωνίας όπου οι βιασμοί, η παιδοφιλία και η πορνεία αποτελούν διόδους της σεξουαλικότητας(Scott 2007). Όσο υπερβολικό και αν ακούγεται πολλοί θεωρούσαν ότι η απαγόρευση της μαντίλας ήταν το πρώτο βήμα για να μην οδηγηθεί εκεί και η γαλλική κοινωνία(Scott 2007). Άρα η υποστήριξη στο νόμο έφτασε να είναι απόδειξη πατριωτισμού ακόμα και για άτομα από τον φεμινιστικό χώρο(Delphy 2006).

Όμως η μαντίλα δεν απορρίφθηκε μόνο βάσει των προεκτάσεων της στο μέλλον αλλά και γιατί καταδεικνύει τα κακώς κείμενα του παρόντος. Δηλαδή για τις Scott(2007) και Delphy(2015) η αντίδραση στην μαντίλα υπήρξε τόσο έντονη γιατί εξέθεσε τα προβλήματα της δυτικής σεξουαλικής απελευθέρωσης και της δυτικής έμφυλης ισότητας.

Αν γυρίσουμε πίσω στο δίπολο, έχουμε την "σύγκρουση" δύο συστημάτων έμφυλων σχέσεων, σημειώνοντας βέβαια ότι είναι κατασκευασμένα αφαιρετικά και γενικευτικά και δεν ανταποκρίνονται στην ποικιλομορφία της πραγματικότητας(Scott 2007). Το μουσουλμανικό σύστημα είναι "κλειστό", λειτουργεί με όρους σεμνότητας και τιμής, τα φύλα διαχωρίζονται και το γυναικείο σώμα καλύπτεται για να προφυλάχθει η τιμή της οικογένεια και του κοινωνικού σώματος(Scott 2007). Η Bullock(2010) αναφέρει ότι το Κοράνι αναγνωρίζει ότι υπάρχουν κίνδυνοι για τις γυναίκες στον δημόσιο χώρο και η συνύπαρξη των φύλων είναι προβληματική, σαν στρατηγική για να προστατέψει τις (νέες όχι ηλικιωμένες) γυναίκες είναι να τις καλύψει και να τις απομακρύνει από τους άντρες. Γι' αυτό και στην διάρκεια του debate υποστηρίχθηκε ότι η μαντίλα συμβολίζει τον μουσουλμανικό διαχωρισμό των φύλων(Scott 2007). Από την άλλη το γαλλικό σύστημα δεν αποδέχεται ότι η συνύπαρξη των φύλων είναι προβληματική. Η Scott(2007) κατηγορεί αυτό το σύστημα ότι λειτουργεί με την ψυχολογία της άρνησης. Έτσι έχουμε δύο συστήματα σεξουαλικότητας, το μουσουλμανικό δεν αρνείται την σεξουαλικότητα αλλά την περιορίζει στον ιδιωτικό και οικογενειακό χώρο(Bullock 2010).

Το γαλλικό σύστημα αφήνει την σεξουαλικότητα ελεύθερη γιατί θεωρείται ακίνδυνη(Scott 2007). Αντίθετα, στο μουσουλμανικό σύστημα η σεξουαλικότητα είναι επικίνδυνη κοινωνικά και πολιτικά και γι' αυτό οριοθετείται από την μαντίλα(Bullock 2010). Μοιάζει έτσι να καταπιέζει και να αρνείται την σεξουαλικότητα. Επίσης, ειδομένο από μια κοινωνία που πιστεύει ότι η επείδηξη του σώματος είναι θετική η μαντίλα μοιάζει να αρνείται την θηλυκότητα(Bullock 2010). Ο "μουσουλμανικός τρόπος" είναι λοιπόν καταπιεστικός και αφύσικος, με λογική ότι όλοι θα προτιμούσαν την δυτική σεξουαλική ελευθερία(Scott 2007). Όμως οι νέες μουσουλμάνες αν και γεννήθηκαν σε αυτό το πλαίσιο απέρριπταν τους όρους του και αυτό προκαλούσε τις αντιδράσεις.

Πρώτον, γιατί έτσι αρνούσαν και την αντρική σεξουαλικότητα εξηγεί η Scott(2007). Η σεξουαλική ταυτότητα είναι αμφίδρομη, από την μία οι γυναίκες επηρεάζουν το κορμί τους και αποκτούν την γυναικεία τους ταυτότητα, από την άλλη τα αγόρια επιβεβαιώνουν την δικιά τους κοιτώντας τες(Scott 2007). Η μαντίλα απέρριπτε αυτό το βλέμμα, ένας πολιτικός έφτασε μέχρι και να εκφράσει την λύπη του που δεν θα μπορούσε να δει τα όμορφα πρόσωπα των μουσουλμάνων γυναικών(Scott 2007). Η Scott(2007) εδώ μας θυμίζει την διάσταση της σεξουαλικής κυριαρχίας στην αποκυριαρχία και την εμμονή των λευκών ανδρών με την σεξουαλικότητα των αποκυριαρχούμενων γυναικών. Όμως τώρα υπάρχει αντιστροφή και απόρριψη αυτής της σχέσης. Η μαντίλα διαταράσσει αυτό το σύστημα σεξουαλικότητας και έμφυλων σχέσεων, το οποίο βέβαια είναι πατριαρχικό γιατί βασίζεται στην γυναικεία αντικειμενοποίηση και στο αντρικό προνόμιο. Με αυτόν τον τρόπο η μαντίλα εξέθεσε τα κακώς κείμενα της δυτικής σεξουαλικής απελευθέρωσης. Αυτό φυσικά δεν σημαίνει ότι το "κλειστό" σύστημα σεξουαλικότητας δεν είναι με την σειρά του πατριαρχικό(Scott 2007). Η ότι το "ανοιχτό" σύστημα δεν έχει θετικά στοιχεία όπως η ύπαρξη μέτρων για την πρόσληψη της γυναικείας καταπίεσης(Scott 2007). Επίσης, η κοινωνική εμπειρία και η φεμινιστική θεωρία έχουν δείξει ότι η κάλυψη του σώματος δεν το προφυλάσσει από την καταπίεση και την βία. Παρόλαυτα, στο debate πολλά μέλη του φεμινιστικού κινήματος έφτασαν να ξεχάσουν τις προβληματικές διαστάσεις της σεξουαλικής απελευθέρωσης όπως η αντικειμενικοποίηση και η εμπορευματοποίηση του γυναικείου σώματος, διαστάσεις που ο ίδιος ο φεμινισμός ανέδειξε την δεκαετία του '70'(Delphy 2006). Επίσης, αρνούσαν να λάβουν υπόψη τους την γνώμη των ίδιων των μουσουλμάνων γυναικών(Delphy 2006). Όπως αναφέρει η Bullock(2010), εφόσον η μαντίλα απορρίπτει το αντρικό βλέμμα, την αντικειμενικοποίηση, την εμπορευματοποίηση της θηλυκότητας, την επιβολή των καταναλωτικών προτύπων ομορφιάς και την οριοθέτηση της σεξουαλικότητας μόνο σε ιδιωτικούς χώρους(με την προϋπόθεση ότι λειτουργούν με όρους συνεναιτικούς), μπορεί να ειπωθεί απελευθερωτική για κάποιες γυναίκες. Μάλιστα την αντιστοιχεί σε ορισμένες

πρακτικές αντίδρασης στο δημόσιο αντρικό βλέμμα και τα επιβεβλημένα πρότυπα ομορφιάς από φεμινίστριες της Δύσης, όπως το ξύρισμα των κεφαλιών τους(Bullock 2010).

Δεύτερον, το έμφυλο ζήτημα σχέσεων που απέρριπταν οι νέες μουσουλμάνες ήταν και εθνικό, γι' αυτό η μαντίλα τους θεωρούνταν ως κοινωνική πρόκληση(Scott 2007). Η προβολή του γυναικείου σώματος και το ελεύθερο φλερτ ήταν σημάδια της έμφυλης ισότητας και της ελευθερίας(Scott 2007). Η κοινωνική αυτή ελευθερία είναι στοιχείο της πολιτικής ελευθερίας και όσοι έπαιρναν μέρος στην Δημοκρατία έπρεπε να αποδέχονται την έμφυλη ισότητα.(Scott 2007) Το πρόγραμμα κοινωνικής ενσωμάτωσης στην γαλλική κοινωνία είναι αυτό της ομοιογένειας. Οι νέες μουσουλμάνες λοιπόν με το να απορρίπτουν την σεξουαλικότητα με τέτοιους όρους απέρριπταν την είσοδό τους στην κοινωνία(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Όχι μόνο αυτό αλλά πολλές φεμινίστριες έσπευσαν να σώσουν πατρειαστικά τις καταπιεσμένες μουσουλμάνες αδελφές τους καθώς θα απελευθερώνονταν μέσω του γαλλικού ρεπουμπλικανισμού και του εκσυγχρονισμού, θυμίζοντας έτσι το αποικιοκρατικό παρελθόν(Delphy 2006). Όμως όπως σημειώνουν οι Gaspard και Khorsokhavar (1995) οι νέες στην Γαλλία έχουν ήδη εισέρθει στο μοντέρνο και το να φορούν μαντίλα αποτελεί στοιχείο διφύλαξης του σώματος τους και της αυτονομίας τους.

Επίσης, η ταυτότητα του πολίτη στα πλαίσια του γαλλικού ρεπουμπλικανισμού βασίζεται στον ατομικισμό, ο οποίος δεν εκλαμβάνει τις διαφορές των ανθρώπων αλλά τις ομοιοτήτες τους(Costa-Lascoux 2006). Άρα, αφού είμαστε όλοι ίσοι η σεξουαλικότητα και το φύλλο δεν θα πρέπει να αποτελούν εμπόδια για την ουσιαστική ισότητα(Scott 2007). Βέβαια στην πραγματικότητα το φύλο είναι σημείο βαρύνουσας διαφοροποίησης για τις γυναίκες, ενώ ακόμα και η είσοδος τους στη πολιτική και η κατοχύρωση των δικαιωμάτων τους έγινε με βάση των όρων της διαφοράς τους, με σκοπό να διορθωθεί η ανισότητα(Scott 2007). Αυτά φυσικά αποτελούν αντίφαση για τον γαλλικό ρεπουμπλικανισμό καθώς μοιάζει ότι ως ουδέτεροι και με όρους ατομικισμού πολίτες μπορούσαν να ειπωθούν μόνο οι άντρες(Scott 2007). Αρά και η είσοδος στον γαλλικό ρεπουμπλικανισμό δεν διασφαλίζει την ισότητα(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Η μαντίλα έμοιαζε σαν αποκαλύπτει αυτές τις αντιφάσεις στο γαλλικό σύστημα γιατί τουλάχιστον το Ισλαμ αναγνώριζε τις δυσκολίες που δημιουργεί σεξουαλικότητα και η έμφυλη διαφορά εννοώ το γαλλικό σύστημα τις αγνοεί(Scott 2007).

Παρόλες τις αντιδράσεις και τις απόψεις για την μαντίλα το κύριο ερώτημα ήταν ποιά θα πρέπει να είναι η “λύση” σε αυτό το ζήτημα και ποιές θα ήταν οι επιπτώσεις ενός αντίστοιχου νόμου(Delphy 2006). Αρχικά, πρέπει να σημειωθεί ότι οι γυναίκες που φορούσαν μαντίλα βρέθηκαν αποκλεισμένες κοινωνικά και επικοινωνιακά από τον δημόσιο διάλογο(Scott 2007). Ακόμα και μέσα στον φεμινιστικό χώρο δεν υπήρχε επικοινωνία με τις άμεσα εμπλεκόμενες στο ζήτημα. Δεν τους δόθηκε η ευκαιρία να εκφράσουν τους συμβολισμούς και τις έννοιες της μαντίλας τους και οι απόψεις τους δεν λήφθηκαν σοβαρά υπόψη γιατί φαινόταν σαν την μοναδική παγκόσμια έννοια της μαντίλας να την ξέρουν πραγματικά μόνο οι δυτικές φεμινίστριες(Delphy 2006).

Τελικά η λύση που προκρίθηκε ήταν αυτή της απαγόρευσης της μαντίλας, όπως γνωρίζουμε, που για πολλές-οὐς αποτελεί ουσιαστικά μια πρακτική ομογενοποίησης και αποκλεισμού του μουσουλμανικού πληθυσμού και όχι ένα μέτρο προώθησης της έμφυλης ισότητας(Scott 2007).

Για αυτό λοιπόν για κάποια μέλη του φεμινιστικού κινήματος υπήρξε το δειλήμμα πώς να προωθήσουν την έμφυλη ισότητα και την πρόσληψη της έμφυλης βίας καταγγέλοντας παράλληλα τις ρατσιστικές υποδηλώσεις του νόμου και της δημόσιας συζήτησης(Delphy 2006). Η Delphy (2006) εξηγεί ότι το δειλήμμα αυτό, αντισεξισμός-αντιρατσισμός ουσιαστικά δεν υπάρχει. Και αυτό γιατί ο σεξισμός και ο ρατσισμός είναι δύο παράλληλα συστήματα κυριαρχίας που επιβαρύνουν και εμπλέκονται στην κοινωνική μειονεξία της καθεμιάς και του κάθενος(Delphy 2006). Για πολύ καιρό η φεμινιστική θεωρία αυτό το αγνοούσε, καθώς η γυναικεία καταπίεση ήταν μόνο ειδομένη από την πλευρά των λευκών γυναικών που να μην ήταν καταπιεσμένες αλλά δεν είχαν να ανησυχούν για τον ρατσισμό(Delphy 2006). Αυτή οπτική οδηγούσε σε ουσιοκρατικές θέσεις περί γυναικείας θέσης και ταυτότητας που είναι σε όλες τις περιπτώσεις καταπιέζονταν από την ίδια πατριαρχία(Delphy 2006). Περιπτώσεις “λευκού φεμινισμού” εμφανίζονται ακόμα μέσα στον φεμινιστικό χώρο ακόμα και στα πλαίσια αυτών των αντιπαραθέσεων(Delphy 2006). Ήδη και το ίδιο το “δειλήμμα” είναι σαν να αγνοεί ότι οι μουσουλμάνες γυναίκες δεν έχουν να αντιμετωπίσουν μόνο τον σεξισμό αλλά και τον ρατσισμό, άρα ειδικά για τις ίδιες το δειλήμμα είναι ανύπαρκτο (είναι ενδιαφέρον πώς και στα δύο συστήματα κυριαρχίας το “κλασσικό θύμα” που προβάλλεται είναι ο εσωτερικός προνομιούχος-λευκή γυναίκα-άντρας)(Delphy 2006) . Επίσης υπονοείται ότι μέσα στην ίδια κοινότητα οι γυναίκες από την μία έχουν να αντιμετωπίσουν έναν ιδιαίτερο-κοινοτικό σεξισμό και οι άντρες τον ρατσισμό. Φαίνεται δηλαδή σαν να διχοτομείται η κοινότητα(Delphy 2015). Και πάνω σε αυτήν την διχοτόμηση προέρχεται και μια “λύση” που δόθηκε από πολιτικούς και φεμινιστές-ριες σε αυτές τις γυναίκες, ότι δηλαδή αν θέλουν να μην είναι καταπιεσμένες να αφήσουν τους άντρες της κοινότητας τους(Delphy 2006). Η “φυγή από την κοινότητα” σε περίπτωση που η

τελευταία καταπιέζει το άτομο, έχει δωθεί ως λύση από πολλούς φιλελεύθερους θεωρητικούς της πολυπολιτισμικότητας όμως σαν μέτρο φαίνεται να αγνοεί τις πρακτικές και ψυχολογικές δυσκολίες που θα επιφέρει στο άτομο μια τέτοια απόφαση(Coen and Longman 2010). Επίσης, φαίνεται να αγνοεί στην περίπτωση της αντιπαράθεσης για την μαντίλα ότι για τις γυναίκες και τους άντρες της μουσουλμανικής κοινότητας ο ρατσισμός που δέχονται και οι δύο τους ενώνει συναισθηματικά και κοινωνικά(Delphy 2006). Η προτροπή δεν είναι μόνο όμως μη ρεαλιστική αλλά συνδέεται με το αίτημα της ομοιογένειας(Coen and Longman 2010). Ζητάται δηλαδή από τις μουσουλμάνες γυναίκες να εγκαταλείψουν το πολιτισμό τους καθώς η απελευθέρωση τους μπορεί να έρθει μόνο στην δυτική κοινωνία(Delphy 2006). Η τελευταία εδώ παρουσιάζεται ως ανώτερη και εξιναδικευμένη, ενώ στην πραγματικότητα και σε αυτήν υπάρχει καταπίεση και ανισότητα.Βέβαια αυτό δεν σημαίνει ότι οι μουσουλμάνες γυναίκες απόδεχονται (ή πρέπει) τον σεξισμό που ασκείται εναντίον τους από την κοινότητά τους αλλά ότι η απελευθέρωση τους θα γίνει με δικούς τους όρους και θα είναι διπλή, από τον σεξισμό και τον ρατσισμό(Delphy 2006). Εν τέλει η έλλειψη συμπάθειας, η έλλειψη επικοινωνίας, η έλλειψη επίγνωσης των πολλαπλών παραγόντων κυριαρχίας, ο πατερναλισμός και η πίεση για αφομοίωση από την πλευρά μιας μερίδας του φεμινιστικού κινήματος αποτελούν στοιχεία λευκού φεμινισμού(Bullock 2010).

Μια άλλη κριτική στην “επίλυση” που τελικά προκρίθηκε είναι ότι στοχοποιεί και αποκλείει τα ίδια τα “θύματα”, άρα ο νόμος είναι σεξιστικός(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Οι νέες αυτές είναι θύματα πολιτιστικών συγκρούσεων πάνω από τις δυνάμεις τους(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Η διαχείριση της σύγκρουσης από τις ίδιες γίνεται με όρους αυτοδιάθεσης, όπως θα ειπωθεί παρακάτω το μαντήλι είναι αυτόνομη επιλογή για αυτές(Scott 2007). Όμως πατερναλιστικά οι απόψεις τους αγνοήθηκαν(Delphy 2006). Και τελικά ακόμα και αν υπάρχει καταπίεση επάνω τους, ο αποκλεισμός τους από το μοντέρνο δημόσιο σχολείο δεν θα τους προσφέρει τίποτα παρά μόνο να τις τιμωρεί για την δυσκολία τους να ομογενοποιηθούν(Gaspard and Khorsokhavar 1995).

• Ατομικισμός

Στο debate τέθηκε και το ζήτημα του ατομικισμού για το κατά πόσο το να φόρας μαντίλα συνιστά αυτόνομη επιλογή(Scott 2007). Σύμφωνα με την γαλλική ιδέα περί *laïcité* και ρεπουμπλικανισμού τα άτομα ως μονάδες είναι αυτόνομα και χαρακτηριστικά όπως η θρησκεία ανήκουν στην ιδιωτική και όχι στη δημόσια σφαίρα(Costa-Lascoux 2006). Επίσης, είναι εξωτερικές αυτόνομες επιλογές και όχι προϊόντα του κοινωνικού περιβάλλοντος, το άτομο δηλαδή νοείται με βάση την εμπρόθετη δράση του και όχι την κοινωνικοποίηση(Scott 2007).

Πάνω σε αυτή τη νοηματοδότηση για το άτομο και την θρησκεία βασιζόνταν λοιπόν ένα από τα επιχειρήματα υπέρ της απαγόρευσης της μαντίλας. Καθώς θεωρούνταν ότι δεν είναι λογικό να αποφασίσει αυτόνομα κάποια να καλυφθεί άρα η μαντίλα της είναι δείγμα εξαναγκασμού(Scott 2007). Επίσης, είναι εν τέλει ένα θρησκευτικό και καταπιεστικό σύμβολο που δεν έχει θέση στον δημόσιο χώρο(Scott 2007). Το γαλλικό κράτος λοιπόν θα έπρεπε να προστατεύσει τα κορίτσια αυτά που εξαναγκάζονταν υπό την απειλή της αντρικής βίας της κοινότητας τους και να απαγορεύσει το σύμβολο της υποτέλειάς τους, ώστε να μπορούν εν τέλει να εισέλθουν στον ουδέτερο δημόσιο χώρο του λαϊκού σχολείου και να αναπτυχθούν σε αυτόνομα άτομα(Scott 2007).

Να σημειωθεί ότι αυτή η νοηματοδότηση για την θρησκεία έρχεται σε αντίθεση με το τι συνίστα σύμφωνα με τον Oliver Roy τη σύγχρονη θρησκευτικότητα(Scott 2007). Αρχικά, δεν είναι απολυτός ο διαχωρισμός μεταξύ δημοσίου και ιδιωτικού, καθώς μάλιστα ο διαχωρισμός αυτός έχει χτιστεί ιστορικά πάνω στην χριστιανική θρησκεία στο δυτικό πλαίσιο. Ακόμα, το επιχείρημα που στήθηκε ήταν ανάμεσα στο δίπολο παραδοσιακής καταπίεσης και μοντέρνας αυτονομίας ενώ όπως έχουμε ήδη πει μια τέτοια θεώρηση αποκρύπτει την πολύπλοκη φύση της πραγματικότητας.

Όλα αυτά οδήγησαν στο ότι αυτοί που τάχθηκαν υπέρ της απαγόρευσης δεν θεώρησαν ποτέ την μαντίλα ως μια αυτόνομη ή και λογική επιλογή και δεν την σεβάστηκαν ως τέτοια(Delphy 2006). Ακόμη κι αν αναγνώριζαν ότι για πολλές κοπέλες ίσως ισχύει κάτι τέτοιο θεωρούσαν ότι η πλειοψηφία (χωρίς βέβαια να υπάρχουν στατιστικά στοιχεία) καταπιέζονταν(Gaspard and Khorsokhavar 1995). Όταν πολλά κορίτσια είπαν ότι η μαντίλα τους είναι μέρος του εαυτού τους πολλοί απέρριψαν τις απόψεις τους ως γελοίες και ανίδεες(Scott 2007). Αλλά επίσης θεωρούνταν

οι απόψεις τους ψεύδεις καθώς υποτίθεται συγκάλυπταν τον ισλαμικό φονταμεταλισμό που η μαντίλα τους συμβόλιζε αλλά και την δυνατότητα τρομοκρατικής ενέργειας που η κάλυψη γενικά διευκολύνει (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Οι μαθήτρίες όμως ήταν ανίκανες (ίσως και επείττηδες) να κατανοήσουν αυτούς τους πολιτικούς συσχετισμούς. Με λίγα λόγια, τα κορίτσια νοούνταν μόνο ως θύματα πλύσης εγκεφάλου από τον περιβάλλον τους ή εξαναγκάσμενες να καλυφθούν καθώς η πατριαρχία της κοινότητάς τους ασκεί σωματική και σεξουαλική βία πάνω τους (Scott 2007). Εδώ λοιπόν διαφαίνεται το οριενταλιστικό και σεξιστικό στερεότυπο που παρουσιάζει τις μουσουλμάνες γυναίκες ως άμοιρα θύματα που αξίζουν την συμπάθεια και την προστασία μας καθότι είναι καταπιεσμένες και δεν το γνωρίζουν, ενώ οι μουσουλμάνοι άντρες είναι υπερσεξουαλικοποιημένα και βίαιοι (Delphy 2015). Στην συζήτηση δεν τέθηκε το θέμα ότι από την στιγμή που αν πράγματι υπάρχει έμφυλη βία ο νόμος θα πρέπει να τιμωρεί και να ελέγχει τους θύτες και όχι τα θύματα (Scott 2007). Ούτε βέβαια αναγνωρίστηκε ότι όλες οι θρησκείες ορίζουν εν γένει την ζωή των πιστών τους και τα όρια αυτόνομης επιλογής και κοινωνικοποίησης είναι θολά (Bullock 2010). Επίσης, συνιστά αντίθεση το γεγονός ότι ο νόμος ήθελε σύμφωνα με τους υποστηρικτές του να δώσει τη δυνατότητα ευκαιρίας επιλογής όμως κατέληξε να αρνείται το δικαίωμα επιλογής κάποιων κοριτσιών (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Να σημειωθεί εδώ ξανά ότι οι ίδιες οι ενδιαφερόμενες είχαν πολύ μικρό βήμα στον δημόσιο λόγο.

Στον αντίποδα, υπήρχαν επιχειρήματα κατά του νόμου που υποστήριζαν την ύπαρξη ατομικής θέλησης πίσω από την χρήση της μαντίλας ή τουλάχιστον προσέφεραν μια πιο πλούσια κοινωνιολογική και ιστορική εξήγηση πίσω από την πράξη αυτή κάποιων γυναικών (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Καταρχήν, απορρίφθηκε η άμεση σύνδεση με τον φονταμεταλισμό και η ύπαρξη ενός πολιτικού σχεδίου εξάπλωσης του (Scott 2007). Για πολλές γυναίκες η χρήση της μαντίλας είναι γίνεται απλά για θρησκευτικούς λόγους (Bullock 2010). Δεύτερον, υπογραμμίστηκε ότι σε πολλές περιπτώσεις η μαντίλα ήταν προσωπική επιλογή και μπορούσε να εξηγηθεί με όρους λογικής. Όπως εξηγεί και η συγγραφέας Kathrine Bullock (2010) βάση των ερευνών της αλλά και της προσωπικής της εμπειρίας, οι γυναίκες στην Δύση που καλύπτονται αντιμετωπίζουν πολλά είδη προκαταλήψεων και “ψευδής συνείδησης” που η απόφασή τους αυτή δεν μπορεί πάρα να είναι αποτέλεσμα διεξοδικής σκέψης.

Στην έρευνα των Gaspard και Khorsokhavar (1995), υποστηρίζεται ότι υπάρχουν τρεις λόγοι γενικευτικά που οι μουσουλμάνες στην Γαλλία φορούν μαντίλα: πρώτον υπάρχει η μαντίλα των μετανάστριων γυναικών, που αποτελεί προσπάθεια σύνδεσης με τις πατρίδες και την παράδοση που άφησαν πίσω. Δεύτερον, υπάρχει η μαντίλα των νέων μαθητριών ως προσπάθεια διαχείρισης με όρους παραδοσιακούς της είσοδος του στην μοντέρνα κοινωνία. Με άλλα λόγια τα νέα αυτά κορίτσια φορώντας την μαντίλα καθυσηχάζουν την οικογένεια τους -και αυτή πίσω στον τόπο κατ'αγωγής- καθώς εισέρχονται στην γαλλική κοινωνία και ουσιαστικά η μαντίλα αποτελεί το “εισητήριο” για την έξοδό τους. Και τρίτον, υπάρχει η μαντίλα που επαναπροσδιορίζεται από μεγαλύτερες σε ηλικία νέες γυναίκες αφού έχει συντελεστεί η είσοδος τους στον χώρο της νεωτερικότητας με σκοπό να προστατεύσουν και να υπερασπιστούν αντιδραστικά την ταυτότητα τους, λόγω της οποίας ακόμα βιώνουν διακρίσεις. Πάντως ακόμα και αν ο νόμος δεν απευθυνόταν στις ενήλικες γυναίκες κοινωνικά τις στιγματίσει (Scott 2007).

Η χρήση της μαντίλας αλλά και η επιστροφή στη θρησκευτικότητα ως γενική αντίδραση/απάντηση αναλύεται από πολλούς θεωρητικούς. Για παράδειγμα, η Scott (2007) θεωρεί την επιστροφή των νέων στο Ισλαμ ως αντίδραση στην αστική δημοκρατία, της οποίας οι αξίες συνεχώς εξυμνούνταν ενώ στην πραγματικότητα έχουν λίγη αποτελεσματικότητα και η οποία ακόμα έχει αποικιακά κατάλυπα. Όμως η αντίδραση δεν είναι μόνο ενάντια στην εκκοσμηκευμένη αστική δημοκρατία αλλά γενικότερα στην δυτική κοινωνία και τον καπιταλισμό και στα προβλήματά που αντιμετωπίζουν τα άτομα στο πλαίσιό τους, όπως οι κοινωνικές ανισότητες, η γκετοποίηση κτλπ (Delphy 2015). Μπορεί επίσης η αντίδραση να απευθύνεται για το ανάλογο πρόγραμμα ενσωμάτωσης, ειδικά ανάμεσα σε μεσαίες τάξεις που η ενσωμάτωση τους βρίσκει όρια και εμπόδια (Scott 2007). Όπως χαρακτηριστικά είπε ο πρόεδρος του οικολογικού κόμματος: το νόημα του πέπλου είναι ενάντια στην ομοιογενοποίηση όχι στην Γαλλία.” (Scott 2007) Πρόκειται δηλαδή για αντίδραση που υπερασπίζεται την αυτοέκφραση και την ισότητα αντίθετα στο γαλλικό πρόγραμμα ενσωμάτωσης το οποίο προωθεί την πολιτιστική ομοιογένεια. Μάλιστα, η Scott (2007) σημειώνει ότι στα πλαίσια της μετανεωτερικότητας οι μεγάλες ιδεολογίες και οι θεσμοί τους έχουν χάσει την δύναμη τους και έτσι οι νέοι γυρίζουν στην θρησκεία για να βρουν το αίσθημα του ανήκειν και τις απαντήσεις στη δυσαρέσκειά τους. Κάτι ανάλογο περιγράφει και η Bullock (2010) αφού καταλήγει ότι κάποιοι από τους λόγους για την χρήση της μαντίλας συμβολίζουν την υιοθέτηση των παραδοσιακών ισλαμικών κανόνων ως εναλλακτική του δυτικού καταπιταλισμού με την άποψη ότι έτσι η κοινωνία θα γίνει πράγματι καλύτερη.

Ο επαναπροσδιορισμός της ταυτότητας (παραδοσιακής, εθνικής, θρησκευτικής) γίνεται πλέον με σκοπό την αντίδραση και την αντίσταση κάτι που εξηγεί διεξωδικά η Delphy(2015). Αρχικά, διαχωρίζει την μουσουλμανική παρουσία στη γαλλική κοινωνία σε τρεις φάσεις: την καταπίεση την διαμαρτυρία/επανάσταση και ξανά την καταπίεση. Ουσιαστικά, λέει ότι ερχόμενοι οι πρώτοι μετανάστες στην Γαλλία ζούσαν σε πολύ δύσκολες συνθήκες, τις οποίες όμως αποδέχονταν καθώς θεωρούσαν ότι ήταν κάτι παροδικό και κάποτε θα γύριζαν πίσω. Κατ' αυτόν τον τρόπο αποδέχονταν και το ρατσισμό και τον αποκλεισμό από τους ντόπιους τη δεκαετία του 70'. Όμως τη δεκαετία του 80' και μετά υπάρχει μια στροφή κυρίως από την “δεύτερη γενιά μεταναστών”, η οποία αιτούνταν την ενσωμάτωση και την ουσιαστική ισότητα. Να σημειωθεί, ότι ο όρος δεύτερης γενιάς μετανάστες είναι προβληματικός και παραπέμπει στη δημιουργία μιας κάσταρης οποίας τα μέλη δεν μπορούν να ξεφύγουν. Το κίνημα τελικά έφτασε να απορροφηθεί από πολιτικές οργανώσεις, πχ, και να χάσει την ριζοσπαστικότητά του. Η αποτυχημένη επιστροφή στο ρεπουμπλικανισμό, όπως χαρακτηριστικά λέγεται από Delphy(2015), προκάλεσε τη λύπη, την απογοήτευση και τον θυμό ενώ η γενιά αυτή κατάλαβε ότι δεν θα μπορούσε ποτέ να γίνει αποδεκτή γιατί η προϋπόθεση για την αποδοχή τους αναγράφεται πάνω σε ρατσιστικές βάσεις. Δηλαδή όσο και να αφομοιώνονταν παρέμεναν άραβες. Αποφάσισαν λοιπόν να περάσουν από την συμβατική και μετριοπαθή εμπλοκή στην πολιτική στην αντίδραση, μέρος της οποίας είναι η μαντίλα. Η Delphy (2015) μάλιστα θεωρεί ότι ο λόγος που έγινε κατά τη διάρκεια του debate “περί κοινοτικών αντιδράσεων” ουσιαστικά αντανakλούσε τον φόβο των κυρίαρχων ομάδων που βλέπουν ότι ταυτότητες των κυριαρχούμενων δεν είναι πλέον παθητικές άρα δεν μπορούν να κυβερνηθούν εξίσου καλά. Πιο συγκεκριμένα τα στερεότυπα για τις μουσουλμάνες γυναίκες συνίστανται στο ότι πρέπει να τις λυπάτε κανείς γιατί οι δεσμώτες τους είναι στο οικογενειακό και κοινωνικό τους περιβάλλον, και για να απελευθερωθούν πρέπει να τους αφήσουν. Η μαντίλα είναι ουσιαστικά η αντίδραση σε αυτήν την προτροπή. Καθώς οι μουσουλμάνες γυναίκες κατάλαβαν ότι ακόμα κι αν απελευθερωθούν με τους όρους της κυριαρχής κουλτούρας πάλι θα αντιμετωπίσουν το ρατσισμό (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Επίσης αντίθετα με την αποικιοκρατία, οι κυρίαρχοι δεν μπορούν να διαχωρίσουν πλέον τους κυριαρχούμενους με βάση το φύλο. Οι κοινωνικά υποτελείς δέχονται πλέον την “διαφορετικότητά” τους, βάση της οποίας βίωναν και βιώνουν διακρίσεις αλλά πλέον αυτή είναι σημείο αντίστασης και αντιδράσης. Η μαντίλα κάνει φανερό ένα ισλαμ το οποίο παλιά ήταν διακριτικό άρα και ευκολα κυριαρχούμενο διότι η κυριαρχία έγκειται στην ανοχή και όχι στην αποδοχή και οι κυριαρχούμενοι πρέπει να το δέχονται αυτό και γι' αυτό να ντρέπονται και να κρύβονται. πορούμε να παραλληλίσουμε αυτή την πορεία με την πορεία του κινήματος των ΛΟΑΤΚ και το σύνθημα: We are here, we are queer get used to it”.

Συμπερασματικά καταλήγουμε στο ότι στους παραπάνω λόγους που εξηγούν την πολυπλοκότητα της χρήσης της μαντίλας διαγράφονται στοιχεία αυτονομίας, πολιτικότητας και λογικής, άρα το επιχείρημα για απουσία όλων αυτών είναι απλουστευτικό. Όπως σημειώνει η Bullock(2010) είναι προβληματικό και σεξιστικό να θεωρούμε de facto τις μουσουλμάνες γυναίκες καταπιεσμένες και άρα ανίκανες για σύλληψη της αυτονομίας τους. Αφήνοντας μάλιστα τις δυτικές μας προσλήψεις να καλύπτουν και να απορρίπτουν τις απόψεις τους. Χαρακτηριστικά υποστηρίζει ότι η φεμινιστική μεθοδολογία και επιστημολογία στην οποία η εμπειρία λειτουργεί ως βάση της γνώσης σημαίνει ότι και αυτές οι νοηματοδοτήσεις των μουσουλμάνων γυναικών θα πρέπει να λαμβάνονται υπόψη σοβαρά. Για παράδειγμα, η κάλυψη των γυναικών στον μουσουλμανικό κόσμο έχει μακρόνη παράδοση και μόνο στην επαφή του με την Δύση το ζήτημα έγινε και συνδέθηκε με την καταπίεση και την τρομοκρατία. Θεωρεί ότι η κάλυψη παραπέμπει σε μια ισλαμική ταυτότητα και θρησκευτική πρακτική που θεωρείται τόσο δεδομένη όσο η κάλυψη συγκεκριμένων σημείων του σώματος στην Δύση. Γι' αυτό αναρωτιέται πόσες και πόσοι θεωρούν αντίστοιχα καταπιεσμένες τις δυτικές γυναίκες που πρέπει να κρύβουν το στήθος τους.

Συμπεράσματα

Αφού παρουσιάστηκε το δημόσιο debate που προκαλούσαν κάθε φορά οι αντίστοιχες αντιπαραθέσεις για την μαντίλα και αναλύθηκαν με ιστορικούς, κοινωνικούς, πολιτικούς όρους τα επιχειρήματα μπορούμε να εξάγουμε κάποια συμπεράσματα απαντώντας στο κεντρικό ερευνητικό ερωτήμα που τέθηκαν στην αρχή.

Γιατί η μαντήλα; Η μαντήλα επίσημα θεωρήθηκε αντίθετη στην παραδοσιακή αρχή και νομοθεσία του διαχωρισμού κράτους και εκκλησίας, έκανε έντονες τις πολιτιστικές, εθνικές θρησκευτικές διαφορές στην κοινότητα ενός έθνους που θεωρείται ότι πρέπει να είναι ομοιογενές και συμβόλιζε την καταπίεση των γυναικών που δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή στα πλαίσια του δημοσίου (Scott 2007). Κατά κάποιο τρόπο η μαντήλα, και ουσιαστικά η ισλαμική θρησκεία-πολιτισμός παρουσιάζονται σε πολλαπλά σημεία αντίθετα με τον γαλλικό πολιτισμό και την γαλλική δημοκρατία. Παρόλα αυτά, η ανάλυση ξεπερνά την “σύγκρουση πολιτισμών” και αναδεικνύει “γκρίζες” ζώνες που το μοντέρνο και το παραδοσιακό συγχέονται, για παράδειγμα η επιστροφή στην θρησκευτικότητα των νέων είναι μοντέρνο φαινόμενο (Gaspard and Khorsokhavar 1995). Επίσης, ξεπερνά την “επίσημη” οπτική του θέματος. Στο κεφάλαιο δεύτερο παρατέθηκαν κοινωνικά φαινόμενα που επηρέασαν την γιγαντίωση του θέματος. Ρατσιστικές και σεξιστικές προδιαθέσεις, μια αυξανόμενη πολιτιστική ανασφάλεια, ένα αφομοιωτικό όραμα για την κοινωνική ένταξη και άλλα πολλά που έκαναν την μαντίλα να έχει τόσους πολλούς αρνητικούς συμβολισμούς και να μοιάζει σαν πράξη αντίδρασης στο κοινωνικό-εθνικό σύνολο. Και φυσικά όλα αυτά πυροδοτήθηκαν από συγκεκριμένους πολιτικούς συσχετισμούς, εγχώριους και εξωτερικούς.

Θα πρέπει κλείνοντας την εργασία να σημειωθούν κάποιες παραλείψεις στην ολοκλήρωση του θέματος που έγιναν ηθελημένα λόγω των ορίων του χώρου, του χρόνου και των ακαδημαϊκών ικανοτήτων της συγγραφέως. Πρώτον, το θέμα δεν έχει κλείσει με την υιοθέτηση του νόμου για τις σχολικές αίθουσες, είναι ακόμα επίκαιρο με περιστατικά τυπικής ή άτυπης απαγόρευσης στην Γαλλία και σε άλλες χώρες. Για παράδειγμα, πρόσφατα ξαναήρθε στο προσκήνιο (καλοκαίρι 2016) με την απαγόρευση των burkini στις παραλίες από τους δήμους της γαλλικής ριβιέρας. Επίσης, δεν αναλύθηκαν όλες οι διαστάσεις του ζητήματος, για παράδειγμα η ανάλυση του ίδιου του κείμενου του νόμου ή περαιτέρω έρευνα για την κατάσταση του δημόσιου γαλλικού σχολείου. Ακόμα, οι πηγές είναι κατά κύριο λόγο δευτερεύουσες και σε μια πιο εκτεταμένη μελέτη θα έπρεπε να ερευνηθούν αμεσότερα τα δημοσιεύματα και εκπομπές του τύπου που έτσι και αλλιώς επηρέασαν την συζήτηση.

Βιβλιογραφία

- Αθανασίου, Α. "Οι λόγοι της « μαντήλας », Φύλο , σεξουαλικότητα, έθνος και η μεταφορά της « άλλης γυναίκας »." ΤΟ ΒΗΜΑ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ **44**(Ειδικό Τεύχος ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ Αφιέρωμα ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΕΣ): 92-115.
- Τσιμπιρίδου, Φ. (2006). Μουσουλμάνες της Ανατολής, Αναπαραστάσεις, πολιτισμικές σημασίες και πολιτικές, Εκδόσεις Κριτική.
- Ahmed, L. (1992). Women and Gender in Islam, Historical Roots of a Modern Debate, Yale University Press.
- Bertélemy, M. and G. Michelat (2007). "Dimensions de la Laïcité dans la France d'aujourd'hui." Revue française de science politique **57**: 649-698.
- Bullock, K. (2010). Rethinking Muslim Women and the Veil, Challenging Historical and Modern Stereotypes, International Institute of Islamic Thought.
- Coen, G. and C. Longman (2010). Féminisme et multiculturalisme: Les paradoxes du débat, Peter Lang.
- Costa-Lascoux, J. (2006). "« L'intégration « à la française » : une philosophie à l'épreuve des réalités »." Revue européenne des migrations internationales **vol. 22**(n°2): 105-126.
- Delphy, C. (2006). "Antisexisme ou Antiracisme? Un Faux Dilemme." Nouvelles Questions Féministes **25**: 59-83.
- Delphy, C. (2015). Separate and Dominate, Feminism and Racism After the War on Terror, Verso.
- Fanon, F. (1959). L'Algérie se dévoile. L'an V de la révolution algérienne, Maspero.
- Fredrickson, G. M. (2003). Race, Ethnicity, and National Identity in France and the United States: A Comparative Historical Overview. Fifth Annual Gilder Lehrman Center International Conference at Yale University. Yale University, Yale University.
- Gaspard, F. (2006). "Le Foulard de la Dispute." Cahiers du Genre **HS**(n 1): 75-93.
- Gaspard, F. and F. Khorsokhavar (1995). Le Foulard et la République, La Découverte.
- Mogniss H. Abdallah and A. Im'Média (2003). "Foulard « islamique » la tentation prohibitionniste." Médias(1243): 128-134.
- Scott, J. W. (2007). The Politics of the Veil, Princeton University Press.

Terry, E. (2004). "La question du Voile:Une Hystérie Politique." Mouvements(n 32): 96-104.

