

FRANCUSKA ZABRANA MUSLIMANSKE BURKE I NJEZINI ODJECI U HRVATSKIM MEDIJIMA

IVANA DRUŽETIĆ

Tratinska 72A

10000 Zagreb

UDK 342.7-055.2(44):297

211.5(44):297

070(497.5):322(44)

Prethodno priopćenje

Primljeno: 1. 3. 2013.

Prihvaćeno: 4. 9. 2013.

Francuskom zakonu iz 2011. godine kojim je muslimankama onemogućeno javno nošenje burke i nikaba u radu se pristupa putem analize domaćega medijskog izvještavanja o njegovu stupanju na snagu. Istaknuti aspekti rasprave na najširoj političkoj i akademskoj razini platforma su za razmatranje njihova (ne)pojavlivanja u medijima te interpretaciju takvog naglašavanja ili zanemarivanja pri hrvatskoj medijskoj translaciji.

Od geopolitičke i kulturne kontekstualizacije slučaja, preko problematike sekularizma, konceptualizacije privatnoga i javnoga te svetoga i profanoga, do tematike ženskih prava i fundamentalizma, zabrana burke posreduje u propitivanju određenih normi i vrijednosti koje se odašilju hrvatskoj javnosti, ujedno propitujući konzistentnost općih polazišnih rasprava.

Ključne riječi: zabrana burke, Francuska, hrvatski mediji, sekularizam

“Kad bi moje studentice ušle u tu prostoriju, skinule bi sa sebe nešto više od samih velova i ogrtača. Postupno, svaka je od njih zadobivala obris i oblik, postajući vlastito neponovljivo ja. Naš svijet u toj dnevnoj sobi, s prozorom koji je uokvirivao moje voljeno gorje Elburz, postao je naše svetište, naš samodostatni univerzum, rugajući se stvarnosti crno zaogrnutih, stidljivih lica u gradu koji se prostirao ispod.” (Nafisi 2003:6)

Citat potječe s početnih stranica svjetskog bestseler, ali i jedne od najčitanijih knjiga u Hrvatskoj 2005. godine. *Reading Lolita in Teheran: A Memoir in Books* (2003) djelo je Azar Nafisi, danas američke profesorice književnosti iranskog podrijetla, koja je njime uprizorila svoj privatni i akademski život u Iranu tijekom burnih godina Iranske revolucije. Odabrane studentice redovito su je posjećivale u njezinu domu kako bi zajedno proučavale klasična djela zapadne književnosti, nepoželjna u tadašnjemu novoformiranom režimu. Skidanje nametnutih marama najupadljiviji je

simbol prisvajanja svih njihovih oduzetih sloboda, makar i u svijetu tako malom poput stana Azar Nafisi.

Neovisno o vrijednosnom stavu koji autorica zauzima te o njihovu specifičnomu fikcijskom kontekstu, ove su dvije rečenice značajne jer sažimaju neke od središnjih koncepata u raspravi o muslimanskoj marami. Pitanja sebstva i osobne identifikacije, binarnosti *privatnoga* i *javnoga* te usko povezane i jednako problematične dvojnosti *svetoga* i *profanoga*, danas su središnje teme ovoga prijepora. Naime, u Francuskoj je od 1980-ih godina prisutan sasvim suprotan problem od onoga koji implicira Nafisi, a koji je od travnja 2011. godine dodatno zaoštren zakonskom zabranom prekrivanja lica, čime je onemogućeno nošenje burke i nikaba¹ na svim javnim mjestima.

Prilično homogena po pitanju vjerskog opredjeljenja i njegova iskazivanja, hrvatska se javnost sa zapinjanjima europskog multikulturalizma imala priliku upoznati uglavnom putem njihove medijske reprezentacije. U radu se propituje mogu li domaći medijski prikazi ove “tuđe” teme zadobiti određen “hrvatski” predznak i kakav se to pomak događa pri kulturnoj translaciji unutar naših granica. Najšire rasprave iz političke i intelektualne sfere poslužit će kao platforma za proučavanje njihovih refleksija i odjeka, s ove strane uvjetovanih još jednim specifičnim kulturnim i političkim kontekstom.

Uvažavajući činjenicu da je medijski prikaz proizvod konstantne i neizbježne napetosti između složenih društvenih, kulturnih i političkih faktora s jedne strane, te stremljenja i obaveze bivanja informativnim i objektivnim s druge, uvodni citat sa sasvim drukčijim žanrovskim predznakom ovdje i nije toliko nepripadan. Naime, njegova se realnost opravdava autobiografskom naravi, a svaka je njegova fikcionalnost usporediva s različito uvjetovanim medijskim pristranostima. Tu bi se stoga mogli složiti s Nafisi kada kaže kako “ono što tražimo u fikciji nije toliko realnost, već epifanija istine” (2003:3)², imajući zapravo na umu medijski

¹ Burka (*burqu*) i nikab (*niqab*) vrste su muslimanskih marama koje u potpunosti prekrivaju lice pri čemu je područje oko očiju otvoreno (El Guindi 1999:105). Afganistanska je burka zatvorenija i ima mrežasti dio u području očiju, a postoji i vrlo sličan potpuni nikab (Harcet 2008:195).

² “(...) what we search for in fiction is not so much reality but the epiphany of truth.”

prikaz koji je u svojoj spektakularnosti dostigao upravo epifanijsku težinu – objavljena vijest postala je istinitija od događaja na koje se odnosi. Kada je, k tome, riječ o događaju koji u domaćoj javnosti baš i nema pandana, tada je utjecaj medijskih tekstova na formiranje javnog mnijenja sigurno značajan, gotovo poput *Lolite u Teheranu*. Dok je pritom potonja izgubila “čitanje” u prijevodu, oni prvi su osigurali nekolicinu novih.

POVIJEST RASPRAVE U OKVIRU FRANCUSKE POLITIČKO-FILOZOFSKE TRADICIJE

Tematika zabrane burke zaslužno je proizvela toliko kompleksnu raspravu na međunarodnoj i interdisciplinarnoj razini da je teško ulaziti u analizu hrvatskih medijskih prikaza bez uvodnog objašnjenja specifičnog konteksta slučaja. Važan faktor za takvo razumijevanje je povijest donošenja srodnih pravnih akata koji su prethodili najnovijoj zabrani iz 2011. godine, kao i prikaz osnova francuske političko-filozofske tradicije koja je uvjetovala njihovo uvođenje. Iako Francuska nije prva zemlja koja je otvorila pitanje zabrane muslimanske marame³, ta je pozadina situacije francuski slučaj učinila posebno zanimljivim, priskrbljujući dodatan prostor za raspravu te potičući niz pitanja.

Prema originalnoj jakobinskoj političkoj filozofiji, pojedinac postaje građaninom (*citizen*) na francuski način “u onoj mjeri u kojoj je transcendirao subzajednicu radi pripadnosti političkoj zajednici” (Safran 2003:439). Bilo kakav oblik posredujuće strukture između pojedinca i države smatra se prijetnjom suverenitetu naroda, zbog čega su etnokulturni pluralizmi kroz francusku modernu povijest svođeni na minimum, razvijajući asimilacijsku politiku (ibid. 438). Jakobinska politička filozofija u svojim je začecima zapravo bila usmjerena protiv tradicionalne političke moći rimske Katoličke crkve te je laicitet (*laïcité*), kao specifično francuski oblik sekularizma, koncept koji proizlazi iz njihove separacije. Konačno utvrđen za Treće Republike 1905. godine, laicitet nema svoj ekvivalent izvan francuskog

³ Nizozemska, Belgija, Španjolska, Italija i Turska europske su zemlje u kojima se također žestoko raspravljalo o zabrani burke i nikaba te u kojima po tom pitanju postoji stroža zakonska regulativa.

konteksta (ibid. 2003, 2005). Prema mnogima, to je filozofija, gotovo ideal življenja koji je postao zaštitnim znakom “francuskosti”, pružajući konceptualno utočište u obrani od pluralizama, manjinskih različitosti i raznovrsnih tradicijskih korijena (Davis 2011:120–2).

Upravo je francuski oblik odvajanja države od religije potaknuo prvu raspravu o nošenju hidžaba⁴ u francuskim školama. Takozvana *aféra s maramom* započela je 1989. godine kada su tri muslimanske učenice škole u Creilu udaljene s nastave jer su odbile skinuti hidžab. To je potaknulo tadašnjeg ministra obrazovanja da od najvišega francuskog administrativnog tijela zatraži stručno mišljenje o slučaju. Državni savjet (*Conseil d’Etat*) ubrzo je donio zaključak kako nošenje hidžaba nije protivno laicitetu budući da koncept podržava promicanje slobode izražavanja i iskazivanja religijskih uvjerenja, ograničavajući nošenje samo onih simbola koji predstavljaju “čin pritiska, provokacije, propagande ili proselitizma”. Ovim je presedanom obranjeno pravo većine muslimanskih učenica koje su zbog nošenja hidžaba bile sudski prozivane tijekom 90-ih godina (Davis 2011:123–124).

Postepeno izmijenjeni društveni kontekst, širenje granica Europske unije i sve veći priljev imigranata utjecali su na potrebu za revidiranjem koncepta sekularizma. Povodom toga francuski predsjednik Jacques Chirac 2003. godine okuplja skupinu stručnjaka iz različitih područja, poznatu kao Stasijeva komisija⁵. Na temelju njihovih zaključaka 2004. godine donesen je zakon o zabrani nošenja “znakova ili odjeće koji upadljivo iskazuju religijsku pripadnost učenika” (ibid. 124). Time se, uz istaknute simbole ostalih religija, jasno sprečava nošenje svih oblika muslimanskih marama u francuskim školama.

Dakle, sve do posljednjeg zakona iz 2011. godine, rasprave su se ponajprije vodile o odnosu koncepta laiciteta i državnoga obrazovnog sustava, naglašavajući ulogu škole u sekularnom odgoju svih francuskih državljana. Iako prisutni i ranije, faktori sigurnosti i obrane ženskog

⁴ Iako u Kuranu ima mnogo šire značenje odvojenosti i svetosti, hidžab se u svakodnevnom govoru ustalio kao označitelj religijski obvezne muslimanske marame koja prekriva kosu i vrat, a lice ostavlja vidljivim (El Guindi:1999:147–157).

⁵ Nazvana prema Bernardu Stasiju, francuskome pučkom pravobranitelju na čelu komisije.

dostojanstva najintenzivnije se počinju spominjati vezano uz najnoviji zakon, odnosno u trenutku kada je rasprava prešla s hidžaba na nikab i burku te, istovremeno, iz državnih škola na mnogo šire područje javne sfere. Tako je Ustavno vijeće (*Conseil constitutionnel*), povodom zabrane prekrivanja lica u javnosti iz 2011. godine, uz zaštitu javne sigurnosti, naglasilo i kako su “žene koje prekrivaju lice, dobrovoljno ili ne, dovedene u situaciju isključenosti i podređenosti, a koja je nekompatibilna s ustavnim načelima slobode i jednakosti” (ibid. 128).

Situacija sukobljenosti francuskih ustavnih načela i onoga što bismo mogli nazvati orijentalističkom interpretacijom drugosti velikim je dijelom posljedica kolonijalne povijesti, čija je bremenita komplikacija dobro opisana u jednome domaćem novinskom članku:

“I ovog 14. srpnja na Elizejskim poljanama u Parizu u čast Dana Bastille održana je velika vojna parada, ove godine drukčija nego prethodnih: na čelu nisu išle francuske postrojbe, nego postrojbe vojski afričkih zemalja koje su u II. svjetskom ratu još bile francuske kolonije pa su njihovi državljani kao pripadnici francuske vojske sudjelovali u vojnim operacijama. Francuski predsjednik Nicolas Sarkozy time je želio pokazati da Francuska želi i dalje učvršćivati odnose s tim zemljama, među kojima su mnoge s muslimanskim stanovništvom. No istodobno je donji dom francuskog parlamenta golemom većinom potvrdio zakon kojim se zabranjuje nošenje islamske ženske odjeće, burke, na javnim mjestima.” (*Nacional*, 20. 7. 2010.)

Francuski nacionalni dan u kolektivnoj svijesti nacije priziva i slavi značenje triju francuskih “svetih riječi” – *sloboda, jednakost i bratstvo* (*Liberté, Egalité, Fraternité*). One su krajem osamnaestog stoljeća otvorile vrata republikanskoga modernog doba, pronoseći ideje unitarizma, univerzalizma i sekulariteta kao temeljnih elemenata francuskoga građanskog identiteta (Safran 2003, 2005). Ipak, u posljednjih dvadesetak godina te su se velike riječi potvrdile i kao riječi ideali – svaka im življenost izmiče, a javne rasprave vrve od ukazivanja na potrebu za njihovom *rekonceptualizacijom*. No, kao što pokazuje Mona Ozouf, tripartitni moto još od Revolucije podliježe suprotstavljenim interpretacijama (1998), a svojevrsni paradoks istaknut u prethodnom citatu dobro dočarava

buknuće dugo tinjajućih neodrživosti. Preciznije, u odnosu na primarno “liberalno i racionalističko naslijeđe slobode i jednakosti”, bratstvo svojim “emocionalnim i kolektivnim obećanjem” neprestano podsjeća na onaj njegov aspekt koji je “više čulan nego li intelektualan, više religiozan negoli pravni, više spontan negoli kontemplativan” (ibid. 86, 108). No, usto što muslimanska marama na zapadu simbolično utjelovljuje ove uvijek teško ukrotive “bratske” aspekte, ona je ponajviše izraz nekog druga radikalno drugoga i drukčijeg bratstva. Tako je islamističko⁶ bratstvo, između ostaloga, izraženo kroz kontroverznu obranu ženske časti, koja se na zapadu najoštrije osuđuje u ime *jednakosti* i *slobode*. S druge strane, iako je službeno usvajanje treće “svete riječi” osvanulo upravo prilikom njezina pojavljivanja na uniformama francuskih vojnika 1791. godine (ibid. 81), zapadno se “militarno bratstvo”, oblik maskulinog kolektiviteta s jednako bogatim korpusom arbitrarnih pravila, u svojoj pragmatički upregnutoj naravi nikada ne dovodi u pitanje. Štoviše, ako imamo na umu da “bratsku zajednicu čine slobodni pojedinci” (ibid. 88), pedeseta obljetnica osamostaljenja francuskih kolonija u Africi, kako glasi službeno objašnjenje sudjelovanja afričkih vojnih trupa na danu Bastille 2010. godine⁷, trebala bi dodatno potvrđivati čvrstinu tog bratstva. Ipak, samo godinu dana kasnije, čast predvođenja ove tradicionalne parade dobile su vojne postrojbe francuskih prekomorskih regija, povodom Godine prekomorske Francuske⁸. Ovo je alegorija druge krajnosti u koju se upiru mnoge alternativne interpretacije zabrane.

⁶ U medijima se uz pojmove “islamizam” i “islamistički” najčešće vezuju negativne implikacije; u radu se oba pojma navode neutralno, kao termini za kulturno-politički pokret.

⁷ <http://www.france.fr/en/knowing/institutions-and-values/symbols-french-republic/evenement/14th-july-2011-parade-theme-year-overseas-france-and-bicentena> (20. 6. 2012.).

⁸ ibid. Uz osnovni kontinentalni teritorij, Francuska iz svojega kolonijalnog razdoblja baštini i pet prekomorskih regija: Francusku Gvajanu, Gvadalupe, Martinik, Mayotte i Réunion.

MNOGOSTRUKOST OBLIKA I ZNAČENJA MUSLIMANSKE MARAME

Iako su mediji utjecali na to da se terminologija muslimanskih marama na zapadu danas uglavnom svodi na spomenuti hidžab te burku i nikab⁹, važno je naglasiti kako postoji kompleksna tradicija muslimanskih ženskih pokrivala, koja se osim u različitim vrstama i funkcijama marama, odražava i u njihovu bogatom simboličkom značenju, usko vezanom uz određeni narod i povijesno razdoblje. Koristeći holistički analitički pristup, antropologinja Fadwa el Guindi u djelu *Veil: Modesty, Privacy and Resistance* (1999) ukazuje na ulogu koju su različiti oblici marame imali ne samo u izrazu religijske pripadnosti, već i u simboliziranju društvenoga, političkog i ekonomskog statusa, individualnoga i grupnog identiteta te u komunikacijskom kodiranju i izrazu otpora (1999:66). Stereotipnu zapadnu percepciju marame kao trostrukoga simboličkog koda isključenosti–srama–skromnosti El Guindi nastoji zamijeniti izvornim shvaćanjem simbolike marame kao svetosti–rezerviranosti–poštovanja (ibid. 83). Takvo je tradicionalno značenje utemeljeno kako u svetim tekstovima tako i u etnografiji, te se prvenstveno odražava kroz *hidžab* kao koncept svete odvojenosti, a koji je potom materijaliziran kroz različite oblike marama (ibid. 157).

Ipak, uz iskrivljena orijentalistička shvaćanja same marame, u kontekstu francuske zabrane važniji su događaji iz bliske prošlosti koji su dodatno utjecali na negativnu percepciju njezinih određenih oblika. Naime, tijekom 1970-ih godina među mlađim generacijama muslimana dolazi do intenziviranja protuzapadnih stavova koji tako u religijskom upiru i političko značenje, angažirano se “suprotstavljajući Univerzalnim i asimilativnim vrijednostima Projekta Prosvjetiteljstva” (Göle 2006:12–3). Iako uz važne razlike, islamistički je pokret i u Egiptu i u Iranu bio pokrenut od studenata koji su predvodili promjene u društvima što su dotada usvojila mnoge aspekte zapadnog načina života. Odjeća je tako postala najvidljiviji simbol pokreta islamističkog otpora. Osim što je tradicionalni hidžab zadobio dodatnu političku težinu, najžustrije su islamistkinje popularizirale potpuno prekrivanje lica koje se, iako inspirirano tradicionalnim vrijednostima,

⁹ I u hrvatskim se medijima koriste uglavnom ta tri termina.

zbog neutemeljenosti u religijskim propisima danas redovito poistovjećuje s političkim islamom (El Guindi 1999:169–176). Zbog islamske radikalizacije nisu izostali ni sukobi među samim muslimanima gdje su se, kao i na zapadu, revoluciji suprotstavili u prvom redu muslimanske feministkinje i sekularisti. Iako su muslimanke i u prošlosti prikrivale lice¹⁰, danas burka i nikab simboliziraju novonastale vrijednosti islamističkog pokreta, čije vrijednosti ne dijele svi muslimani, dok se hidžab uglavnom prihvaća kao dio religijske obveze.

PRISTUP I ODABIR MEDIJSKOG MATERIJALA

Medijski materijal koji se u radu analizira preuzet je iz nekih od najčitanijih hrvatskih dnevnih novina (*Jutarnji list*, *Večernji list*), tjednika (*Nacional*¹¹), internetskih portala (*index.hr*) te državne televizije (*HRT*)¹². Ovi se mediji nameću kao logičan izbor ako nas, uz analizu načina medijske reprezentacije, zanimaju upravo oni izvori informacija koji su, zbog svoje visoke tiraže i čitanosti, i jedni od najčujnijih u hrvatskoj javnosti. Osim navedenih medija, u obzir je uzet i jedan od najutjecajnijih alternativnih portala (*h-alter.org*) kao svojevrsna testna zona mogućih suprotnih čitanja. Uglavnom je riječ o autorskim tekstovima, uz nekoliko kraćih izvještaja, dok se tekstovi preuzeti iz drugih izvora tretiraju kao analitički jednakovrijedni budući da podrazumijevaju određenu selekciju ili ukazuju na preferencije u interpretacijama.

¹⁰ Burka je primjerice bila izraz visokoga društvenog statusa (El Guindi 1999:104) ili dio svečane svadbene odjeće (ibid. 89).

¹¹ Iako ugašen u lipnju 2012. godine, tjednik *Nacional* sve je do tada aktivno pratio problematiku zabrane

¹² U radu se pod medijskim materijalom podrazumijeva prvenstveno diskurs proizveden od strane medija kao institucija, pri čemu su isključeni ostali sadržaji posredovani komunikacijskim tokovima suvremene tehnologije, poput različitih društvenih mreža. Iako se time pristup ograničava na analizu emitivnog aspekta te ne ulazi u analizu recepcije medijskog proizvoda (kako od strane najšire publike, tako i od same muslimanske zajednice), rad ne pretpostavlja dostatnost takve analize za izvođenje zaključaka o konačnom utjecaju medijskih interpretacija.

Sam pristup medijskome materijalu potaknut je metodom analiziranja teksta proizašlog iz multidisciplinarnog angažmana. Kritička analiza diskursa (*Critical Discourse Analysis*) zaokupljena je “lingvističkim karakterom” društvenih i kulturnih problema te odnosima moći koji upravljaju diskursom, a koji je uvijek u dijalektičkom odnosu s društvenom realnošću (Wodak 1996 prema Titcher et al. 2000:146). Takav oblik analize pretpostavlja ideologijsku narav jezika, odnosno njegovu društvenu uvjetovanost, te pruža metodološki i teorijski aparat za prikupljanje i analizu materijala koji se u istraživanju medija sve više otvaraju prema interpretativnim, kontekstualnim i konstruktivističkim pristupima (Richardson 2007:15). U kritičkoj analizi diskursa, kao teoriji i metodi, to znači da se nude *interpretacije* značenja tekstova umjesto puke kvantifikacije tekstualnih obilježja iz kojih se izvode značenja, da se postavlja ono *što* je napisano ili rečeno u *kontekst* u kojemu se pojavljuje te da se dokazuje kako je tekstualno značenje konstruirano kroz interakciju autora, teksta i publike (ibid.).

U skladu s time, odabir tekstova i citata korištenih u radu nije vođen kvantitativnim metodama poput sistematičnog praćenja određenih obrazaca na tematski i vremenski odabranom uzorku. Kvalitativni pristup baziran je na izdvajanju uočljivih elemenata ili manje očitih polazišta koji se mogu protumačiti kao proizašli iz domaćeg konteksta, nevezanog uz samu zabranu, ili na propitivanju koji su aspekti rasprave zastupljeniji u odnosu na izvorno postavljenu problematiku. Jedan od mogućih ciljeva ovako zadane analize jest proučiti na koje je sve načine tematika koja se ne tiče izravno društvenog konteksta u kojemu se reproducira, unatoč tome, prožeta njegovim značenjskim mehanizmima. Također, ovo je mogući poligon za isticanje onih dimenzija rasprave koje su ovakvom medijskom prikazu izmakle.

ZAKON – EUROPSKI ILI FRANCUSKI?

Analizu medija započinjem osvrtom na kontekstualizaciju događaja, odnosno različite načine njegova geopolitičkoga i simboličkoga smještanja, što može značajno ukazivati na to kako se promatrač smješta u odnosu na promatrano. Konkretno, ovdje je teško izostaviti trenutni politički

status i identitetnu samopercepciju Hrvatske¹³, koji se uvijek uzglobljeni reinterpretiraju u odnosu prema Europskoj uniji i Europi. Iako ovo dvostruko političko i simboličko imenovanje odvaja različite entitete, sociolog József Böröcz, u uvodu zbornika *Empire's New Clothes. Unveiling EU Enlargement* (2006), ukazuje na dobro poznat fenomen „sinegdohalne reprezentacije” ili sveprisutnu primjenu širokog označitelja “Europa” za označavanje “Europske unije” kao konkretne političke tvorevine (2001:8–9). Pritom se ovaj supstitucijski trop u narednim medijskim primjerima pokazuje još proširenijim jer zamjenjuje samo nekoliko zemalja Europe, odnosno Europske unije¹⁴.

Prvi je primjer članak iz tjednika *Nacional* iz kojeg je prethodno izdvojen citat, a čiji naslov glasi “Dolje burke! Europski rat protiv simbola radikalnog islama” (*Nacional*, 20. 7. 2010.). Središnji tekst, koji nastoji uravnoteženo prenijeti stavove suprotstavljenih strana, teško može zasjeniti zvučan i sugestivan naslov, koji odluke nekoliko europskih zemalja univerzalizira kao europske, dodatno ih spektakularizirajući kao “obrambeni rat”. Smještajući aktualnu francusku raspravu u širi kontekst prethodno izglasanih zakona u Belgiji i Španjolskoj te izdvojenih slučajeva u Italiji, autor članka predstavlja raspravu kao globalni europski problem. Takvu poziciju dodatno učvršćuje prenošenjem stava potpredsjednice Europskog parlamenta i članice njemačke Liberalne stranke slobodnih demokrata Silvine Koch-Mehrin, koja poziva “(...) da se u cijeloj Europi zakonski zabrani burka” jer, njezinim riječima, “otvoreno potiče vrijednosti koje mi u Europi ne dijelimo” (ibid.).

Dijametralno suprotan navedenom naslovu jest onaj iz *Večernjeg lista* koji glasi “Francuska sramota zbog zabrane burki”. Iako se ovdje jasno

¹³ Većina članaka citiranih u nastavku napisana je 2010. i 2011. godine.

¹⁴ Treba naglasiti kako se u diskursima fokusiranima na hrvatski identitet često mobilizira upravo suprotna tendencija – ona koja ukazuje na “europskost” kao pojam širega značenjskog opsega od same Europske unije, i to na dva načina. Ili se zasluga one vrste identifikacije koja se službeno dodjeljuje samo uz zadovoljavanje konkretnih i propisanih reformi nastoji potkrijepiti i vrstom “europskog” identiteta koji je “oduvijek već tu”, ili se pak taj isti identitet “već-europskosti” koristi za antieuropski stav prema kojemu “nam Europska unija ne treba”. Ipak, takve se dovitljive diferencijacije pojavljuju prvenstveno kada je fokus na propitivanju “hrvatskog identiteta”, dok je jednostavno “sinegdohalno” referiranje na Europu prikladnije za teme poput burke koje ga (još) ne dovode u pitanje.

ukazuje na nacionalnu legislativu, u nastavku teksta izričit je stav protiv zabrane usmjeren prema cjelokupnoj *europskoj* politici:

“I dok se Hrvatsku godinama drži u čekaonici današnje Europe upravo s izgovorima zbog navodne nedovoljne umješnosti slobodna života, ta sama Europa ozakonjuje najniže strasti iz svoje povijesti i u 21. stoljeću zabranjuje npr. nošenje islamske burke. I upravo zbog toga joj se ne smije u svemu vjerovati.” (*Večernji list*, 11. 4. 2011.)

Dakle, neovisno o tome je li ono pozitivno ili negativno intonirano, da li služi iskazivanju, uvjetno rečeno, lijevih ili desnih političkih orijentacija, osim potrebnog naznačavanja zakona kao francuskoga, nailazi se i na njegovo prošireno određenje kao “europskoga”. Takva se generalizacija može objasniti kao izjednačavanje francuskog identiteta s europskim, percipiranje francuskog zakonodavstva kao reprezentativnog na europskoj razini te kao način da se odluku jedne značajne europske države poistovjeti s političkim smjerom cijele Unije. No, primjerice, bez podcjenjivanja problema “otočke” multikulturalističke politike i s pretpostavkom da se “Europa” ne odnosi samo na njezin kontinentalni dio, teško ćemo generalizacije slične ovoj o “europskom ratu” pronaći u britanskim medijima¹⁵.

Hrvatski medijski pogled neminovno je odraz izvanjske perspektive, a koja kroz sliku nediversificiranoga, pretopljenoga i jednoglasnoga europskog središta uvelike odražava i pogled prema središtu moći. Ukazujući na kolonijalnu i imperijalnu povijest nekoliko najmoćnijih europskih država te “duboko kodirane” oblike nejednakosti moći koji se i danas ostvaruju u “socio-kulturnim oblicima guvermentaliteta Europske unije”, Böröcz će takav pogled posebice pripisati Istočnoj Europi koja stremi da bude dijelom “istočnog proširenja” (2006:14). Ma koliko se tematika hrvatskog priključenja Europskoj uniji može činiti nevažnom u ovom kontekstu, potrebno je ukazati koliko uvjetuje površnost u pristupanju problemu – bilo putem slijepog podilaženja ili nekritičkog animoziteta, u

¹⁵ Za razliku od francuskog asimilacionizma, britanska građanska pripadnost “nije inkompatibilna s pripadnošću određenoj etnonacionalnoj zajednici” (Safran 2003:439), što britansku politiku multikulturalizma čini mnogo inkluzivnijom.

svakom slučaju uzrokovanih svojevrsnom konceptualnom blokadom u kojoj svaka nijansa, pa čak i središnja tema rasprave, nestaju na podlozi “plave” Europe.

SEKULARIZAM – SPECIFIČNO FRANCUSKI

Jedan od najvažnijih argumenata za donošenje zakona jest francuski sekularizam (*laïcité*), čija vrlo kompleksna teorija najčešće ni među samim francuskim sudionicima rasprave nije jednoznačna. Dok će neki reći da laicitet izvorno označava nekonfesionalnu prirodu francuske države, ističe religijsku neutralnost i nemiješanje u religijska pitanja, pri čemu ne podupire niti podređuje ijednu religiju te jamči slobodu pojedinca u njezinu izboru i prakticiranju (Safran 2003, 2005), drugi negoduju nad transformacijom njegova značenja u posljednjih dvadesetak godina, pri čemu je “jasna ideja, jednostavna za razumijevanje i primjenu” postala “fluidan i fleksibilan pojam čiji se sadržaj može proširivati i različito interpretirati”, tako često riskirajući i njegovo potpuno izobličenje (Barbier 2005:2).

Ipak, u domaćim se medijima jedan od pravno najproklamiranijih argumenata u korist zabrane uglavnom navodi usputno, ne ulazeći pritom nimalo u prirodu laiciteta, čime se stvara dojam kako su principi sekularne politike samorazumljivi i jednoznačni, a Francuska jedina ili jedna od rijetkih europskih država koja je sekularna. Osim što nas površnim pristupom tematici hrvatski medijski prikazi propuštaju informirati o nestabilnosti argumenta o laicitetu u afirmiranju zabrane, mogli bismo pridodati kako time zamagljuju i sam sekularni status Hrvatske. Naime, “odvajanje vjere od države” – najčešća medijska eksplikacija posebnosti francuskog sekularizma – na specifičan način zaobilazi činjenicu da se ista odredba nalazi u prvome dijelu 41. članka Ustava Republike Hrvatske te glasi: “Sve vjerske zajednice jednake su pred zakonom i odvojene od države”¹⁶. Jer, ako takvo objašnjenje to podrazumijeva, tada ne možemo smatrati da ikako pojašnjava posebnost francuske sekularnosti. Tek se drugim dijelom istoga članka hrvatskog Ustava može ukazati na različitost

¹⁶ *Ustav Republike Hrvatske (pročišćeni tekst)*, <http://narodne-novine.nn.hr/clanci/sluzbeni/232289.html> (10. 7. 2012.).

dvaju sekularizama: “Vjerske zajednice slobodne su, u skladu sa zakonom, javno obavljati vjerske obrede, osnivati škole, učilišta, druge zavode, socijalne i dobrotvorne ustanove te upravljati njima, a u svojoj djelatnosti uživaju zaštitu i pomoć države”¹⁷.

Državna protekcija i financijska potpora ne vrijedi i za francuski sekularizam koji nalaže neutralnost države u religijskim pitanjima (Barbier 2005:6), što prvenstveno pridonosi njegovoj specifičnosti te doista čini hrvatski oblik sekularizma neusporedivim s francuskim. No, na takvo se preciziranje nigdje ne nailazi.

Iako je mjesto neusporedivosti ovih dviju vrsta sekularizma samo jedno od mogućih i vrlo logičnih polazišta u pokušaju da se objasni odnos laiciteta i zabrane, nema ni drukčijih pokušaja kojima bi se temeljito pristupilo problematici. Primjerice, u članku objavljenome u *Jutarnjem listu* navodi se:

“Sekularizam odnosno odvajanje vjere i države je tradicija u toj zemlji u kojoj predsjednik primjerice ne priseže na Bibliju, a u školskim priredbama nema mjesta božićnim pjesmama ili predstavama o rođenju Isusa” (*Jutarnji list*, 26. 1. 2010.).

Ovakvo pojašnjenje, osim krajnje banalizacije, samo jednostrano ukazuje na neutralnost države u religijskim opredjeljenjima, dok ne govori ništa o pravnim ograničenjima individualnoga religijskog izražavanja koja bi ponajprije mogla argumentirati zabranu. Naime, potonje pravo je 1986. godine obranjeno upravo konceptom laiciteta, kada je, kako je prethodno spomenuto, zaključeno da nošenje znakova religijske pripadnosti u školama nije samo po sebi nekompatibilno s laicitetom. Iako je potpuna zabrana “upadljivih vjerskih simbola” u školama ipak usvojena 2004. godine, brojni protivnici zakona ističu kako je dotada Francuska nastojala provoditi princip sekulariteta kao “otvorene” neutralnosti, podržavajući vidljivo i jednako izražavanje religijske pripadnosti, odbacujući “zatvorenu” neutralnost kojom se izražavanje religioznosti u javnoj sferi potpuno uskraćuje (Brems 2006:119). Ni u jednome istaknutom medijskom osvrtu na slučaj ne ukazuje se na takvu teorijsku razliku, čime se konačno poistovjećuje sekularizam

¹⁷ Ibid.

općenito s njegovom aktualnom “zatvorenom” inačicom. Još se manje može naići na teze kako je upravo recentna rekonceptualizacija laiciteta poslužila kao osnova za ograničavanje izražavanja različitosti državljana, odnosno njihove kulturne i religijske identifikacije (usp. Asad 2006; Brems 2006). Iz perspektive potonjih stajališta pitanje nije podudara li se nošenje burke s principom sekulariteta, već – zašto se princip sekulariteta reinterpreтира kao nepodudaran s nošenjem burke?

PREVIŠE SVETOGA ZA SVETO *JAVNO*

Ako pak saslušamo zagovornike laiciteta kao izvorno negativnog koncepta, što podrazumijeva da se on prvenstveno odnosi na isključenje religije iz javne sfere države, a čiji pozitivni aspekti individualnih sloboda proizlaze tek nakon zadovoljavanja primarnih negativnih zahtjeva (Barbier 2005), u fokus ulazi upravo određenje *privatnoga* i *javnoga*.

Budući da se sekularizam oduvijek posebno manifestirao kroz državni obrazovni sustav, republikanske škole koje “bi trebale prenositi religijski neutralno znanje i omogućiti učenicima da postanu budući autonomni građani sa sposobnošću zajedničkog života i poštovanja zakona” (Body-Gendrot 2007:292), potreba za prvim raspravama o nošenju hidžaba u školskim klupama bila je utoliko opravdanija. Međutim, posljednji i najrigorozniji zakon koji nošenje burke i nikaba svodi samo na privatni prostor ili posebne vjerske prostore neizbježno skreće pozornost na definiranje *javnoga*. Sam stručnjak za laicitet, i usto zagovornik njegove “zatvorene” verzije, ističe:

“(...) često postoji (...) zbunjenost oko značenja riječi ‘javno’ ili fraze ‘javni prostor’, zbog propusta u razlikovanju između javne sfere države i domene društvene egzistencije: sekularizam se suprotstavlja bilo kakvoj manifestaciji religije u javnoj sferi države, ali ne i njezinoj manifestaciji (čak i javnoj) u okviru društva ili javnoj domeni.” (Barbier 2005:16)¹⁸

¹⁸ Članak je usmjeren na obranu zakona iz 2004. koji se odnosi na nošenje marame u školama. Kakav je stav autora, koji otvoreno zagovara negativnu koncepciju laiciteta, prema kasnijem zakonu iz 2011. godine, nisam uspjela pronaći.

Plaže, parkovi, restorani i ulice neupitno su javna domena društvene egzistencije, no ne i “javna sfera države”. Ipak, u prilogu HRT-a emitiranome 11. travnja 2011. “laički” se pojašnjava: “(...) prema francuskom ustavu, svi su građani Francuzi i kao Francuzi svi imaju jednaka prava pred zakonom. Privatno mogu biti što god žele, bilo koje nacionalnosti i vjere.”¹⁹ Vrlo slično nemuštoj eksplikaciji sekularizma, i ovdje se nailazi na jedno šturo objašnjenje francuskog koncepta nacionalnosti namijenjeno *hrvatskoj publici*, a ne samo *publici Hrvata*, kojoj je upravo stoga potrebno dodatno pojašnjenje. Naime, u državi gdje žive samo Francuzi, odnosno gdje službeno ne postoji koncept nacionalnih manjina (Oppenheimer 2008), formulacija u kojoj nas se informira o očitoy proizvoljnosti nekakve “privatne nacionalnosti” i vjere može zazvučati smiješno ili uvredljivo, ovisno o perspektivi. Ovdje se zapravo događa cijepljenje hrvatskog koncepta nacionalnosti na francuski kontekst pri čemu se nacionalnost naturalizira i izjednačava s etničkom podrijetlom, pridajući privatnoj sferi funkciju pribježišta “stvarnog identiteta”²⁰. Odluka da se istakne ovaj aspekt, a ne, primjerice, pravo na propitivanje naravi javne sfere koje proizlazi iz navedene ravnopravnosti, ukazuje i na razinu hrvatske građanske samosvijesti.

Ukoliko je nerealno očekivati da nas mediji educiraju o raznovrsnosti državnih tvorevina, nije pretjerano zapitati se zašto uporno promiče rasprava neposredno važna za temu zabrane burke, točnije njezina svodenja na privatno. Čak i aktivističke udruge, od kojih se očekuje solidna informiranost kada je riječ o problemima manjina, izjavljuju kako će muslimanke “(...) biti prisiljene zatvoriti se u svoje domove jer samo tamo smiju nositi burku” (priopćenje udruge “Antifa Zagreb”; *h-alter.org*, 13. 4. 2011.). Iako je ova primjedba usmjerena protiv zabrane te ukazuje na važnu problematiku isključenja žena iz društvenog života, to čini površno i nepromišljeno. Najočitiiji i gotovo anegdotalni propust ove izjave jest činjenica da muslimanke ne nose burke u privatnosti svojega doma. Ona

¹⁹ HRT: Zabrana burki u Francuskoj. http://www.hrt.hr/index.php?id=48&tx_ttnews%5Btt_news%5D=111720&cHash=14995378c7 (25. 7. 2012.).

²⁰ Teško je suspregnuti i evokaciju na reproduciranje nečega što bi se moglo nazvati “liberalizam sa zadržkom”, koji je kod nas posebno popularan u izražavanju stavova prema pravima LGBT zajednice – “nek’ doma radi što želi”.

manje očita i štetnija implikacija navodi na zaključak kako je nošenje burke gotovo njihov *raison d'être*. Posljedica je to pristanka na razgovor u kojemu je sama burka središte interesa, čime se ignorira priča "s one strane burke" te se glavne protagonistice osim od pogleda sklanja i od svakog obzira, ujedno izbjegavajući moguća preispitivanja nekih od središnjih koncepata rasprave.

Primjerice, prema sociologinji Nilüfer Göle, ono što bi nam burka u prvom redu trebala simbolizirati jest "preispisivanje granica između privatne i javne, religijske i sekularne domene i time dovođenje u pitanje moderne sekularne i demokratske definicije javne sfere" (Göle 2006:4). To je stoga što jedino u javnosti burka zadobiva svoje značenje i prenosi poruku, čime se ukazuje na nemogućnost prostornoga i vremenskog ograničavanja privatnoga/svetoga bez neizbježnog ugrožavanja njegove same naravi. Kao što ističe El Guindi, stvaranje privatne sfere u javnom prostoru, štoviše, njihovo pretapanje, specifičan je i sastavni dio islama. Ipak, ta binarna terminologija proizlazi iz zapadnoeuropske tradicije pa privatnost, primjerice, krivo priziva konotaciju osobnoga i tajnoga, a propušta prenijeti značenja svetosti, prava i privilegije žene koja se, posebice u arapskome svijetu, ostvaruju kao odnosna i javna (El Guindi 1999:77–82). Burka stoga materijalizira i čini vidljivom neodrživost modernih binarnosti, nju vidimo ili je nema, sloboda privatnoga samo je iluzija.

Konačno, unatoč ustaljenoj percepciji islamske kulture kao reprezentativne fuzije vjerskoga i političkoga, ona samo uvodi nove elemente u ono što je specifično sraslo i u zapadnoj, a posebice francuskoj kulturi. Tako će mnogi strogo republikansko odvajanje svetoga od profanoga, s ciljem protekcije potonjega, protumačiti i kao svojevrsnu svetost profanoga ili "sekularnu religiju" (Modood i Kastoryano 2006:165), dok će ga drugi, zbog pritom najmanje ugroženosti kršćanskoga vjerskog naslijeđa, odrediti i kao svojevrsni državni "kršćanski ateizam" (ibid. 170)²¹. Kako ističu Tarik Modood i Riva Kastoryano, bez obzira na razinu "apstraktnosti" i "racionalnosti" principa javnog poretka, oni su odraz vrijednosti i osjećaja pripadnosti društva iz kojega su izrasli, što znači da javna sfera ne može

²¹ Dok se održavanje kršćanskog duha ogleda u isključivo kršćanskim državnim blagdanima, teza o prvom se podupire specifičnim panteonom, hagiografijom, liturgijom, herojima i mitovima (Safran 2005:70) te općenito "svetim karakterom Republike" (Modood i Kastoryano 2006:165).

biti moralno, etnički ili religijski neutralna (2006:169) ili se naprosto takva još nigdje nije ostvarila.

FUNDAMENTALNO ŽENSKO PRAVO I ŽENE U FUNDAMENTALIZMU

Dok se diskurs o ženskim ljudskim pravima učestalo pojavljuje u političkim govorima, a zbog svoje prikladnosti i pozitivne konotacije, koju je vrlo nepopularno osporavati, postaje prijemčiv za najširi medijski raspon, diskurs o fundamentalizmu nešto je opreznije serviran od političara, ali medijski itekako prigrljen. Općenito su najeksponiraniji razlozi za zabranu, redovito navođeni i u hrvatskim medijima, ostavljeni za sam kraj – budući da u najmanjoj mjeri uvode diferencijalni moment koji bi se mogao pripisati specifičnome “hrvatskom pogledu”. Tu se ponajprije radi o reproduciranju općih stavova, pri čemu je zanimljivo uočiti koji su više proklamirani te od kojih medija.

U svrhu primarne obrane *ženskih ljudskih prava* razumljiva je svaka rasprava koja uključuje mogućnost prisile prikriivanja lica i takvih ne izostaje ni u jednom od analiziranih članaka. Ipak, kada je riječ o pravima, redovita meta napada jest sama praksa nošenja burke ili nikaba, a vrlo rijetko njihovo ugrožavanje zbog oduzimanja uvjeta koje neke muslimanke smatraju potrebnima za ravnopravno sudjelovanje u društvenom životu. Tako samo rijetke rasprave završavaju zaključkom o kontraproduktivnom efektu zabrane:

“Zabrana nošenja burke stupila je na snagu (...) u nadi da će uspjeti uspostaviti više sigurnosti i ravnopravnosti te zaštititi čast žena. Ali za žene koje inzistiraju na nošenju burke, dogodilo se upravo suprotno. Mabrouka (...) kaže da je kroz zabranu izgubila mnoge slobode i da sada više nego ikad ranije ovisi o mužu. (...) *Sada se moram zadovoljiti time da vrijeme provodim u stanu i osim toga nemam ništa drugo.*” (*Nacional*, 11. 4. 2012.)²²

²² Ovo je jedini tekst koji se osvrće na posljedice zakona godinu dana poslije, što ukazuje na zainteresiranost medija za implementaciju onoga o čemu su mahnitito pisali prethodne godine. Jednako je značajno kako je tekst *Nacional* preuzeo iz *Deutsche Welle*, u prijevodu Belme Fazlagić-Šestić.

Problem koji u medijima rijetko dolazi do izražaja jest činjenica da se osuđivanjem patrijarhalnosti islama reproducira imperijalizam u središtu zapadnoga civilnog društva. Tako se većina feminističkih kritika, u nastojanju da spriječe umjesto da omoguće, zapliće na jednoj od prvih feminističkih lekcija – *osobno je političko*. Kako naglašava El Guindi, da bi feminizam bio učinkovit u zauzimanju za ženska prava, mora djelovati ne iz zapadne liberalno feminističke pozicije, već iz unutarnje pozicije islama koja uzima u obzir cjelinu islamske kulture (1999:182).

S obzirom na njihovo naglašeno zauzimanje za ljudska prava, zanimljivo je promotriti i tekstove objavljene na popularnome alternativnom portalu. Naime, dok se ovdje zabrana redovito oštro osuđuje, obrana ženskih prava najčešće je interpretirana kao krinka latentnih razloga zabrane poput islamofobije. Uglavnom izbjegavajući izravno zauzimanje stava o samom nošenju burke, pažnja se preusmjerava na ogoljenje prikrivenih oblika diskriminacije. Priopćenje udruge “Antifa Zagreb” jedino je koje odudara od suzdržanih komentara:

“Burku i nikab teško je opravdati pa čak i kada bi njihovo nošenje bila ‘slobodna volja’ pojedinca. Oni su bez sumnje stigma ekstremne dominacije muškog roda nad ženama, znak da je sramota biti žena. Kao antifašisti borimo se za ravnopravnost, protiv seksizma i patrijarhata. No, je li zakon koji zabranjuje nošenje burki dio te borbe? Nije! Želja da se brane prava žena smiješan je izgovor za nešto što se bez oklijevanja može nazvati rasizmom i islamofobjom, a vrhunac svog apsurdna taj će izgovor doseći kada će, zbog zabrane, burka i nikab – simboli obespravljenosti žene u islamskom svijetu – dobiti vrijednost ‘kulturalne pobune’ protiv antiarapskog rasizma.” (priopćenje udruge “Antifa Zagreb”; *h-alter.org*, 13. 4. 2011.)

Takav kategorički i apriorni napad na burku i nikab reproducira sustav ljudskih prava koji se može smatrati jednako imperijalističkim kao i “rasizam” protiv kojega se izjašnjava, a negodovanje prema “vrijednosti” koju navedena “kulturalna pobuna” može zadobiti upravo podsjeća na sveprisutna strahovanja od fundamentalističkog islama. Spomenuti “znak sramote” i “simbol obespravljenosti” načini su čitanja marame koji, kako ističe Talal Asad, “nastaju neovisno o iskazanim intencijama i opredjeljenjima” njihovih nositeljica (2006:104), čime se zanemaruje kako izvorna grupna interpretacija simbola tako i ona individualna kao još važnija.

Ukoliko se prisilno nošenje marame ipak odbaci, i u domaćim se medijima nameće još alarmantniji zaključak – riječ je o “dobrovoljnom porobljavanju”, a marama je simbol opasne i fanatične *predanosti* (Geisser prema Asad 2006:104). Dodatno odbacivanje religijske obveze – “Tek neke škole tumačenja iz pojedinih arapskih zemalja inzistiraju na tome. Burka se u Kuranu i ne spominje, a ona čak i nije autohtono islamski način odijevanja, već preuzeti” (*Jutarnji list*, 26. 1. 2010.) – zanimljivo ukazuje kako na zapadu ipak autoritet vjere ili tradicije predstavlja legitimnije opravdanje od osobnoga (ili kolektivnog) izbora, a burka postaje indikatorom opasnijega političkog fundamentalizma. Mogućnost da je riječ o obojemu, točnije da islamizam “citira religiju kao izraz političke participacije” (Geulen 2006:71), pri čemu postaje “transgresivan kako u odnosu na muslimansku tradiciju, tako i na moderno samopredstavljanje” (Göle 2006:26), čini se presloženom opcijom za razmatranje.

Konačno, niti uz jedno od nebrojenih spominjanja islamizma, radikalizma, fundamentalizma i sličnih *-izama* koji čine novinske stupce posebno zvučnima nema nastojanja za objašnjenjem koje bi bilo ozbiljnije od hermetičnih naklapanja: “(...) vidljivo povećanje broja burki na ulicama pokazuje da se velika francuska islamska zajednica radikalizira, jer jedino radikalni islamisti traže od svojih žena da nose burke” (*Nacional*, 20. 7. 2010.). Čak i izjave koje možemo protumačiti kao dobronamjerne, svojom mistifikacijom islamizma – “Pitanje je delikatno i složeno te prožeto emocijama i dubokim religioznim osjećanjima muslimanskih vjernika” (*Jutarnji list*, 26. 1. 2010.) – vode prema tome da se bilo kakav dijalog s drugim unaprijed obezvređuje kao politički ili uopće neuračunljiv.

ZAKLJUČAK

Nakon što je 1979. godine, analizirajući višestoljetne akademske diskurse o Orijentu, objavio djelo koje je nesumnjivo postalo nezaobilaznim udžbenikom u području kulturne teorije, Edward Said otvara raspravu o medijskome orijentalističkom diskursu, danas snažnijem i utjecajnijem od njegovih tadašnjih prognoza. Djelo *Covering Islam* (1981.) nastavak je Saidova razračunavanja sa zapadnim fabriciranjem znanja, ovdje posebno usmjerenim na sveprisutnu pojavu islamske utvare u medijskom prostoru.

Analiza koju je usmjerio na američke medije i tadašnje političke probleme SAD-a na Bliskom istoku danas je bez iznimke primjenjiva na cjelokupni medijski prostor Zapada, pa tako i na hrvatske medije.

Uz nužnu analizu središnjih aspekata francuske zabrane nošenja burke, specifičan cilj ovoga rada bila je analiza diskursa kojim hrvatski mediji posreduju vijest o slučaju, uz propitivanje postoji li pomak u medijskome fokusu koji bi se mogao odrediti kao specifičan za hrvatski pogled. Kvalitativna analiza sadržaja vodećih hrvatskih medija i njihovih materijala nastalih na ovu temu između 2010. i 2012. godine ukazuje na postojanje nekih aspekata interpretacije koji su uvjetovani lokalnim kontekstom. Iako je jedina izravna posljedica “hrvatskog pogleda” neprecizno poimanje zakona kao “europskoga”, što najvjerojatnije proizlazi iz tadašnjeg nepripadanja Hrvatske Europskoj uniji, mogli bismo zaključiti i kako se takva politička odvojenost, ali i prevladavajuća aspiracija k pripadnosti, odražavaju i u nedostatku kritičkog pristupa temi, stoga se ponajprije reproduciraju samo najglasniji stavovi iz središta zbivanja. S druge strane, važne različitosti francuskoga i hrvatskog koncepta sekulariteta, kao i nacionalnosti, ostaju nerazjašnjene, čime se propušta pojašnjavanje zabrane, ali se pritom i na specifičan način zanemaruje osvještavanje različite pozicije čitatelja kao građana Republike Hrvatske. Ovaj je aspekt zanimljiv upravo stoga što se “hrvatsku perspektivu” može smatrati potrebnom za objektivnije i preciznije pristupanje tematici. Nadalje, klasične zapadne binarnosti javnoga i privatnoga te svetoga i profanoga, kao i etnocentrični feministički argumenti ostaju neupitni, što lokalnu medijsku perspektivu određuje kao priklonjenu središnjemu zapadnom diskursu. Ipak, svesti zaključak na činjenicu da hrvatski diskurs uopće nije specifičan bilo bi pogrešno jer bismo time pretpostavili kako je diskurs kojemu je podudaran ujedno i jedini mogući. Mogli bismo stoga sažeti kako specifičnost hrvatske medijske interpretacije nije utemeljena na drugačijim zaključcima, ali otkriva veliku sklonost određenom korpusu interpretacija, što uvelike ukazuje na specifičnu hrvatsku tendenciju ovisnosti o prevladavajućemu zapadnom diskursu.

Prema Saidovoj podjeli znanja o islamu, ovaj višestruko kontekstualizirani medijski materijal bez zadržke možemo odrediti kao *ortodokсни orijentalistički*, dok se ono što naziva *antitetičnim znanjem*, koje podrazumijeva da “se znanje treba aktivno tražiti i osporavati, da ono nije samo

pasivno recitiranje činjenica i ‘prihvaćenih’ pogleda” (Said 2003:121), pritom gotovo i ne nazire, pa ni kod medija od kojih se očekuje posebna kritička oštrica.

Fatemah Keshavarz, još jedna američka profesorica književnosti iranskog podrijetla, autorica je djela *Jasmine and the Stars: Reading more than Lolita in Teheran* (2007), gotovo nepoznatoga hrvatskoj i široj javnosti. U njemu se isti događaji koje je Azar Nafisi opisala u svojem bestseleru tumače sasvim drugačije. Tek kada bi se i hrvatski medijski tekstovi pokazali jednako proturječnim kao ove fikcije utemeljene u stvarnosti, mogli bismo povjerovati u to da nam zaista posreduju realnost, a možda bi i burka jedne islamistkinje imala priliku zadobiti povjerenje barem približno onomu koje posjeduje frigijska kapa francuske Marianne²³.

LITERATURA

- ASAD, Talal. 2006. “French Secularism and the ‘Islamic Veil Affair’”. *The Hedgehog Review* 8/1–2:93–106.
- BARBIER, Maurice. 2005. “Towards a Definition of French Secularism”. G. Elliott, prev. *Revue des revues de l’adpf, sélection de septembre 2005*. <http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/I MG/pdf/0205-Barbier-GB.pdf> (10. 7. 2012.).
- BODY-GENDROT, Sophie. 2007. “France Upside Down over a Headscarf”. *Sociology of Religion*. 68/3:289–304.
- BÖRÖCZ, József. 2001. “Empire and Coloniality in the “Eastern Enlargement” of the European Union“. U: *Empire’s New Clothes. Unveiling EU Enlargement*. J. Böröcz i M. Kovács, ur. *Central Europe Review*, 4–50. <http://aei.pitt.edu/144/1/Empire.pdf> (5. 7. 2012.).
- BREMS, Eva. 2006. “Diversity in the Classroom: The Headscarf Controversy in European Schools”. *Peace & Change* 31/1:117–131.
- DAVIS, Britton D. 2011. “Lifting the Veil: France’s new crusade”. *Boston College International & Comparative Law Review* 34/1:117–145.
- EL GUINDI, Fadwa. 1999. *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford – New York: Berg.

²³ Marianne kao francuska alegorija slobode i razuma na poznatoj slici F. Delacroixa *Sloboda vodi narod* (1789.) nosi frigijsku kapu koja predstavlja simbol Francuske Republike.

- GEULEN, Christian. 2006. "Reflections on The History and Theory of the Public." U *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*. N. Göle i L. Ammann, ur. Istanbul: Bilgi University Press, 45–77.
- GÖLE, Nilüfer. 2006. "Islamic Visibilities and Public Sphere". U: *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*, ur. N. Göle i L. Ammann. Istanbul: Bilgi University Press, 3–45.
- HARCET, Marjana. 2008. "Kuranski propisi o odijevanju kao temelj egalitarnosti u islamu". *Etnološka istraživanja* 12/13:191–201.
- KESHAVARZ, Fatemah. 2007. *Jasmine and the Stars: Reading more than „Lolita“ in Teheran*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- MODOOD, Tariq i Riva Kastoryano. 2006. "Secularism and the accommodation of Muslims in Europe". U *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach*, ur T. Modood, A. Triandafyllidou i R. Zapata-Barrero. 162–179.
- NAFISI, Azar. 2003. *Reading Lolita in Teheran: A Memoire in Books*. New York: Random House, Inc.
- OPPENHEIMER, David B. 2008. "Why France needs to collect data on racial identity ...in a French way". *Hastings International and Comparative Law Review* 31/2:735–752.
- OZOUF, Mona. 1998. "Liberty, Equality, Fraternity". U *Realms of memory: The Construction of the French Past (III Symbols)*, ur.P. Nora. New York: Columbia University Press, 77–117.
- SAFRAN, William. 2003. "Pluralism and Multiculturalism in France: Post-Jacobin Transformations". *Political Science Quarterly* 118/3:437–465.
- SAFRAN, William. 2005. "Religion and Laïcité in a Jacobin Republic: The Case of France" U *The secular and the sacred: Nation, Religion and Politics*, ur.W. Safran. Taylor & Francis e-Library, 51–78.
- SAID, Edward. 2003. *Krivotvorenje islama: Kako mediji i stručnjaci određuju način na koji vidimo ostatatak svijeta*. Zagreb: V. B. Z.
- RICHARDSON, John E. 2007. *Analysing Newspapers: An Approach from Critical Discourse Analysis*. New York: Palgrave Macmillan.
- TITSCHER, Stefan, Michael Meyer, Ruth Wodak i Eva Vetter. 2000. *Methods of Text and Discourse Analysis: In Search of Meaning*. London: Sage.

IZVORI

- HANDABAKA, Antonija. 2010. "Žena u burki ne može biti Francuskinja". *Jutarnji list*, 26. 1. 2010., <http://www.jutarnji.hr/zena-u-burki-ne-moze-biti-francuskinja/515656/> (pristup 11. 5. 2012.).
- IMPEY, Joanna. 2012. "Avet burke u demokraciji". B. Fazlagić-Šestić, prev. *Nacional*, 11. 4. 2012., <http://www.nacional.hr/clanak/128074/postala-sam-ovisna-o-muzu> (pristup 11. 5. 2012.).
- MIHOVILOVIĆ, Maroje. 2010. "Europski rat protiv simbola islamizma". *Nacional*, 20. 7. 2010, <http://www.nacional.hr/clanak/87581/europski-rat-protiv-simbola-islamizma> (pristup 11. 5. 2012.).
- PAVIČIĆ, Darko. 2011. "Francuska sramota zbog zabrane burki". *Večernji list*, 11. 4. 2011., <http://www.vecernji.hr/kolumne/francuska-sramota-zbog-zabrane-burki-kolumna-275081> (pristup 11. 5. 2012.).
- S. C. H. 2010. "Francuska sve bliže odluci o zabrani nošenja burki na javnim mjestima". 20. 5. 2010., *Indeks*, <http://klub.index.hr/vijesti/clanak/francuska-sve-blize-odluci-o-zabrani-nosenja-burki-na-javnim-mjestima/492284.aspx> (pristup 11. 5. 2012.).
- Ustav Republike Hrvatske (pročišćeni tekst)*, NN 56/90, 135/97, 8/98 – pročišćeni tekst, 113/ 2000, 124/2000 – pročišćeni tekst. <http://narodne-novine.nn.hr/clanci/sluzbeni/232289.html> (pristup 10. 7. 2012.).
- [s. n.] 2011. "Nije problem u burki i nikabu". 13. 4. 2011. <http://www.h-alter.org/vijesti/ljudska-prava/nije-problem-u-burki-i-nikabu> (pristup 20. 6. 2012.).
- http://www.hrt.hr/index.php?id=48&tx_ttnews%5Btt_news%5D=111720&cHash=149953787 (pristup 25. 6. 2012.).
- <http://www.france.fr/en/knowing/institutions-and-values/symbols-french-republic/evenement/14th-july-2011-parade-theme-year-overseas-france-and-bicentena> (pristup 10. 6. 2012.).

Ivana Družetić

FRANCE'S MUSLIM BURQUA BAN AND ITS REFLECTIONS IN THE CROATIAN MEDIA

The paper deals with the topic of 2011 French law, which bans the wearing of Muslim *burqas* and *niqabs*, by presenting the analysis of Croatian media reports on its enactment. The prominent aspects of the controversy on its widest political and academic level are used as a platform for considering their media presence (or absence) as well as for the interpretation of such emphasis or disregard in the case of Croatian media translation.

Ranging from the geopolitical and cultural case contextualization, through the issues of secularism, the conceptualization of *the private/public* and *the sacred/profane*, to the topic of women's rights and fundamentalism, the burqa ban intermediates in questioning certain norms and values which are being broadcast to the Croatian public. At the same time, it questions the consistency of initial general discussions of the topic.

Key words: burqa ban, France, Croatian media, secularism