

MUSLIMANSKA ODJEĆA U EVROPI: DEBATE O MAHRAMI

W. SHADID

P.S. VAN KONINGSVELD

1. UVOD: PRAVILA, DJELOVANJE, TERMINOLOGIJA

Muslimanski učenjaci mogu u tri grupe svrstati različita mišljenja koja se tiču čednog odijevanja žena. Prvo, postoji mišljenje koje ide u prilog cjelokupnog prekrivanja ženskog tijela sa izuzetkom lica i ruku. Ovo je stanovište značajnog broja učenjaka i predstavljeni su, naprimjer, poznatim izdanjem *The Hijab of the Muslim Women in the Quran and the Sunna*, (Pokrivanje muslimanke u Kur'anu i sunetu), jordanskog učenjaka Nasira el-Dina el-Albanija.¹ U evropskom okruženju ovaj pogled dijeli, naprimjer, Syed Mutawalli ad-Darsh, azharski učenjak porijeklom iz Egipta koji živi u Engleskoj.² Druga, znatno manja grupa (konzervativnih) učenjaka smatra da ženska odjeća treba pokriti ne samo cijelo tijelo, nego i ruke i lice, izuzev očiju ili samo jedno oko.³

1 Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Hijab al-mar'at al-muslima fi 'l-kitab wa-'l-sunna* (Beirut: al-maktab al-Islami, 3rd edn 1969).

2 Syed Mutawalli ad-Darsh, *Muslim Women's Dress: Hijab or Niqab* (Kuala Lumpur: Islamic Book trust, 1997).

3 Vidi, naprimjer, Darwish Mustafa Hasan, *Fasl al-khitab fi mas'alat al-hijab wa-'l-niqab* (Kairo: Dar al-'tisam, 1987).

Na kraju, treća grupa (najliberalnijih) mislilaca i feminista u cijelosti odbacuje valjanost u današnje doba islamskih propisa u pogledu pokrivanja, na široko različitoj osnovi.⁴ Ova tri različita pristupa religijskim normama, koje se tiču čednog ženskog načina odijevanja, također su predstavljena i među muslimanima u cjelini, kako u muslimanskom svijetu, tako i među muslimanima koji žive na Zapadu.

Ženska čedna odjeća propisana u sadašnjim islamskim normativnim izvorima obuhvata a) pokrivanje glave (*himar*) i b) haljina ili ogrtač (*džilbab*). U njegovom cjelokupnom obliku, *himar* je glava prekrivena tako da podsjeća na koprenu opatice koja pokriva kosu, nisko do čela, preko obraza, da se sakrije vrat, i padajući preko prsa i leđa. S druge strane, *džilbab* je široka, dugih rukava do članaka, odjeća jednostavnih boja i debele tamne tkanine.⁵ Iako

4 Vidi, naprimjer, Mahmud Muhammad Taha, *The Second Message of Islam*, uredio i preveo Abdullahi an-Naim (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987); Muhammad Sa'id al-'Ashmawi, *Haqiqat al-hijab wa-hujjiyyat al-hadith* (Kairo: Al-kitab al-Dhahabi, 2002); Nasr Hamid Abu Zayd, *Dawa'ir al-khawf, qira'a fi khitab al-mar'a* (Beirut: Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 2002).

5 Fadwa El Guindi, s.v. 'hijab', u *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 1995), ii. 108-111.

mišljenja da žensko lice ne treba biti prekriveno može imati uporišta u autoritativnim klasičnim izvorima, ostali izvori predviđaju da pokrivanje glave treba obuhvatiti i lice, sa izuzetkom očiju ili oka (mišljenje koje i danas zastupa mala grupa konzervativnih naučnika). Prevladajući islamski način odijevanja danas, zajednički od 1970-tih, uslijedio je poslije postepene zabrane pokrivanja lica početkom dvadesetog vijeka, proces koji se u nekoj mjeri i dalje nastavlja. *Nikab* je izraz za tkaninu koja se koristi za pokrivanje lica.

Odijevajući čednu islamsku nošnju, žena smatra se da *nosi hidžab*. U arapskom, ona je *muhajjaba*, što označava da se ona tako pokorava vjerskim propisima pristojnosti i odvajanja među spolovima, posebno u javnom životu. (Izvorno značenje *hidžab* je *prekrivanje, umotavanje, zavjesa, veo, paravan, odvajanje*). Kad su se, početkom dvadesetog vijeka, feministi u arapskom svijetu zalagali za skidanje vela, oni su također koristili riječ *hidžab*. I dalje diskusije, i u muslimanskom svijetu i na Zapadu, fokusirale su se žestoko na pokrivanju glave, *hidžab* se također počeo koristiti da indicira dio islamskog čednog načina odijevanja.⁶

U tom smislu se riječ *hidžab* također koristila u januaru 2004. u deklaraciji Evropskog vijeća za fetve i istraživanja, *odnoseći se na problem mahrame (hidžab) u Francuskoj*. U tome je Vijeće navelo slijedeće: «Nošenje mahrame je vjerska zapovijed i obaveza propisana islamskim pravom i nije običan vjerski i politički simbol. Muslimanke smatraju to značajnim djelom prakticiranja i učenja njihove vjere. Ova odanost je propis koji nije uslovljen nekim (specifičnim) javnim mjestom, bez obzira je li to mjesto za vjerske obrede ili zvanična ili nezvanična ustanova. Po svojoj prirodi, islamsko učenje ne poznaje suprotnost ili diobu života muslimana koji prakticiraju svoju vjeru. Ovo je činjenica o kojoj su islamski učenjaci saglasni i u prošlosti i sadašnjosti i koju su potvrdili muslimanski stručnjaci u svim dijelovima svijeta».

Vijeće je naglasilo da je «nošenje mahrame od treba biti bazirano na ličnom ubjeđenju i na razumijevanju. Ako to nije slučaj,

tu gubi svoju religijsku vrijednost. Slično tome, nije dozvoljeno da se muslimanka prisiljava da skida mahramu sa glave kao cijenu svoga školovanja ili njenog zakonskog prava da koristi državne pogodnosti».⁷

Sa islamskog normativnog stanovišta, glavna funkcija pokrivanja glave sastoji se u pokrivanju i čednosti. Ovo je eksplicitno izraženo u pismu predsjedavajućeg Vijeća upućenom francuskom predsjedniku 23. decembra 2003., u kome odbacuje ulogu pokrivanja glave kao «vjerskog simbola koji izražava vjersku pripadnost osobe koja je nosi».⁸ Slični pogledi su i u brošuri koju je izdao Institut za islamske informacije i obrazovanje u Chicagu:

"Muslimanka se drži propisa hidžaba (pokrivajući glavu i tijelo) zato što je to Allah, dž.š., rekao da se to radi. Ostali razlozi uključuju zahtjev za čednost kod oba spola, i muškarca i žene. Oboje će poslije biti ocjenjivani po inteligenciji i sposobnosti, a ne izgledu i seksualnosti... Muslimanka pokrivanjem glavu izražava i činjenicu njenog identiteta. Bilo ko da je pogleda vidjet će da je muslimanka i da ima dobar moralni karakter. Mnoge muslimanke koje su pokrivene osjećaju dignitet i samopoštovanje; one su ponosne da budu identificirane kao žene muslimanke. Kao časna, čedna i čista žena, ona ni na najmanjem nivou ne želi svoju seksualnost unijeti u vezu sa čovjekom. Žena koja pokriva sebe skriva svoju seksualnost, ali dozvoljava da njena ženstvenost bude ispoljena."⁹

Ovaj normativan pogled na cilj i funkciju mahrame široko je prihvaćen u islamskim krugovima. To je, naprimjer, izraženo i u pisanom stručnom mišljenju koje je jedan musliman podnio Belgijskom sudu pravde 1994. On navodi da je obaveza nošenja mahrame vanjsko iskazivanje učenja islama da djevojke i žene nisu seksualni objekti, nego su osobe

7 *Bayan al-Majlis al-Urubi li-'l-Ifta' wa-'l-buhuth hawla mašalat al-hijab fi Firansa*, Dublin, 3 Jan. 2004, str. 2.

8 Pismo Dr. Yusufa al-Qardawi Predsjedniku Francuske Jacques Chirac, datirano u al-Dawha, 23 decembra 1003, str. 2.

9 Hijab, serijska brošura koju je objavio Institut za islamsko informiranje i obrazovanje (Chicago: IIIIE, n.d.).

6 Ibid.

koje trebaju biti poštovane. To je također jasan znak da je seksualnost rezervirana isključivo na relaciju u okviru porodice, a ne izvan toga.¹⁰ U terminima izvedenim iz društvenih nauka, Fadwa el-Guindi na sljedeći način sumira normativnu ulogu mahrame: «S obzirom na to da je mahrama kod opatica prihvaćena kao izraz njene povučenosti i signal bezbračnosti i aseksualnosti, muslimanka nosi el-himar u namjeri da isključi seksualnost u javnom društvenom prostoru čiji je ona dio».¹¹

I u Evropi i u islamskom svijetu muslimanka koristi veoma različite forme odijevanja. Prvo, postoje one koje nose kompletnu islamsku odjeću kao što je ovdje opisano, sa pokrivačem na glavi koji ostavlja veoma malo otkrivenog lica. Druga kategorija odijevanja je kompletno u evropskom stilu. U trećoj kategoriji, mnoge nose neki oblik pokrivala glave, dok ispuštaju kompletno nošenje hidžaba. Ovdje pokrivanje glave može slijediti opisani normativni način pokrivanja glave, ali, također, mogu ostaviti nepokriven vrat i, povremeno, nepokriven dio kose. Četvrto, izuzetno mali broj žena nosi veo koji prekriva i glavu i lice (*nikab*), obično kao dio kompletnog islamskog načina odijevanja. I, na kraju, treba znati da velika većina muslimanki uopće ne prekriva glavu u svakodnevnom životu, iako one uobičajeno stavljaju jednu vrstu pokrivala na glavu kad obavljaju namaz, posjećuju džamije ili na drugim specifičnim vjerskim manifestacijama. Pored specifične antropološke literature, ove različitosti – koje otkrivaju različite nivoe striktnosti u primjeni vjerskih pravila odijevanja – bično su potpuno nejasne u javnim, posebno političkim diskusijama na Zapadu. Izgleda da je zajednička karakteristika svih ovih diskusija nedostatak bilo kakvog razumijevanja fenomena islamskog načina odijevanja u cjelini, kao i kompleksnost i značenje tih različitosti. U nedostatku takvog razumijevanja, tendenciozna interpretacija postaje dominantna na Zapadu, pripisujući onima koji nose bilo koji oblik islamske nošnje raznorazne negativne karakteristike (pogledaj

10 *Rechtbank Hasselt, Inleidende Zitting*, 15 mart 1994.

11 El Guindi, *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ii 108-111.

dio 3). Veoma su oskudni iskustveni podaci oko stvarnog nošenja mahrame i odnosa prema tome. Na polju istraživanja koje je provedeno 2000. godine među muslimanskom i nemuslimanskom omladinom u Roterdamu, jedno pitanje je uključivalo i odnos prema mahrami. Prema nalazima, mahrama se može vidjeti, između ostalog, kao izraz svjesnosti muslimanskog identiteta.¹²

Sedamdeset posto holandske omladine u Roterdamu misli da nošenje mahrame treba biti moguće; 16 posto nema o tome mišljenje, dok je 14 posto protiv nošenja mahrame. Kad su u pitanju mladi turskog porijekla u Roterdamu, 29 posto smatra da nošenje mahrame treba biti omogućeno, 24 posto je neodlučno, dok je 46 posto protiv. Među mladima marokanskog porijekla, 51 posto su se izjasnili u korist mahrame, 16 posto su bili neodlučni, a 33 posto su bili protiv. Istraživanje koje je obavljeno u Francuskoj 2004., nakratko prije glasanja o novom zakonu o zabrani nošenja obilježja vjerske pripadnosti (uključujući i mahramu), pokazuje da to velika većina Francuza (69 posto) odbacuje, ali, u isto vrijeme, postoji izrazita podjela među muslimanima u Francuskoj (42 posto u korist), uključujući i muslimanke žene (49 posto u korist).¹³ Ovi podaci, izgleda, pokazuju da je mahrama kontraverzno pitanje više među muslimanima nego među nemuslimanima, bar što se tiče omladine.

2. VJERSKE SLOBODE U EVROPI: ULOGA SUDA U STRAZBOURU

Islamska čedna ženska nošnja, posebno kad je prakticiraju djevojke u školama – i naročito na mješovitoj nastavi gimnastike i ostalih sportova – bila je predmet brojnih rasprava u mnogim evropskim centrima. Iako Evropska unija, na nivou i Komisije i

12 K. Phalet, C. van Lotringen, i H. Entzinger, *Islam in de multiculturele samenleving: opvattingen van jongeren in Rotterdam*. (Utrecht: European Research Centre on Migration and Ethnic Relations (Utrecht University), 2000), 39.

13 Program razvoja Ujedinjenih nacija, *Human Development Report 2004: Cultural Liberty in Today's Diverse World* (New York: UNDP, 2004), 101.

* Taj zakon je u međuvremenu donijet – op. prev.

Parlamenta, obraća i prigodnu pažnju na pitanja koja su u vezi sa religijom, ne postoji jedinstvena evropska politika o ovome pitanju. U principu, veze između javnih autoriteta i vjerskih grupa, uključujući i određene religije u sferi javnog života, pada pod suverenitet i isključivu nadležnost svake države članice Evropske unije. Pošto su pravila javnog prava koja reguliraju ove odnose rezultat dugog historijskog procesa, koji se obično razlikuje između država, također se razlikuju rješenja pojedinih država u pogledu mahrame. Dok je u Velikoj Britaniji, naprimjer, studentima u državnim školama dozvoljeno nositi mahramu kao dio njihove školske uniforme, francuska vlada priprema zakon o zabrani nošenja vjerskih simbola, uključujući i mahramu.* Ovdje je mahrama postala političko pitanje *par excellence*: sjetimo se da je u ranim 1990-godinama francusko Državno vijeće zauzelo dijametralno suprotan stav u odnosu na ovo pitanje. Iako Vijeće priznaje da Francuska kao suverena država ima pravo donijeti zakon i pravna pravila koja se smatraju prikladnim, dodalo je:

Ovo pravo je također uslovljeno paktovima o ljudskim pravima, međunarodnim ugovorima i Poveljom Ujedinjenih nacija. Tako, nije razumljivo da bi suverenost bilo koje države legitimizirala pravna pravila koja su u suprotnosti sa ljudskim pravima i ličnoj i vjerskoj slobodi... Prisiljavati muslimanku da skine mahramu, koja izražava njenu vjersku savjest i njen slobodan izbor, smatralo bi se najžešćom vrstom pritiska na ženu, što je u suprotnosti sa francuskim vrijednostima koje pozivaju na poštivanje dostojanstva žene i njene vjere, ljudske i lične slobode.¹⁴

U stvari, percepcija mahrame je pitanje koje je značajno za javnu raspravu, a i politika o tome razlikuje od se države do države. U nekim državama, naprimjer u Švedskoj, mahrama privlači vrlo malo pažnje u javnim debatama, u drugim zemljama – uključujuću Belgiju i Holandiju – to je postalo predmet mnogih

javnih rasprava.¹⁵ I pored toga, moguće je govoriti o *evropskoj* cjelini pravila koja se tiču slobode vjere, posebno na nivou evropskih konvencija o ljudskim pravima i pravila koja iz toga proizlaze u Evropskom sudu za ljudska prava u Strazbouru.

Posebno drugi paragraf člana 9. predviđa da «sloboda manifestiranja nečije vjere ili uvjerenje ne može biti predmet drugim zabranama osim onih propisanih zakonom, čineći mjere sigurnosti neophodne demokratskom društvu radi zaštite reda, zdravlja i javnog morala, ili zaštitu prava ili sloboda drugih». Čak i obim i valjanost ovih pravila evropejstva šira je nego teritorija Evropske unije: nekoliko nečlanica Evropske unije, kao naprimjer Turska i Švicarska, također su potpisnice ovih konvencija. Shodno tome, čak se i nečlanice obraćaju Evropskom sudu u Strazbouru, a odluke koje proizidu iz ovih sporova postaju valjane – također i u pitanjima koja su u vezi sa vjerskim slobodama – za sve države članice Evropske unije. Zato je moguće zaključiti da Evropski sud za ljudska prava ima nadležnost da definira granice u okviru kojih će se nacionalne politike u vezi sa vjerskim slobodama razvijati ili mogu (nastavljaju) varirati od jedne države do druge. Muslimanska mahrama je slučaj u žiži – nedavni događaji u Francuskoj, naprimjer, moraju biti shvaćeni u svjetlu razvijajuće prakse Evropskog suda.

U odluci od 3. maja 1993. godine, Evropska komisija za ljudska prava riješila je nesporazum između turske žene i države Turske. Žena je tvrdila da država krši njeno pravo vjerske slobode koje ima prema članu 9. Evropske konvencije o ljudskim pravima kad joj je odbijeno da joj se stavi fotografija na univerzitetsku diplomu na kojoj ona nosi mahramu. Komisija je primijetila da:

Izborom da studira na sekularnom univerzitetu, student se podvrgava njegovim/njenim pravilima. Ova ustanova može pružiti slobodu studentima da ispoljavaju svoju vjersku pripadnost sa određenim ograničenjima mjesta i načina zbog osiguranja miješanja studenata različitih vjerskih ubjeđenja. Posebno u zemlji

14 W. Shadid i P.S. Van Koningsveld, *religions Freedom and the Position of Islam in Western Europe: Oportunities and Obstacles in the Acquisition of Equal Rights* (Kok Pharos: Kampen, 1995), 229.

15 Pogledaj u globalu isto

gdje velika većina pripada jednoj specifičnoj religiji, ispoljavanje obreda i simbola ove religije bez ograničenja mjesta i načina može predstavljati pritisak na druge studente koji ne prakticiraju spomenutu religiju ili na one koji pripadaju drugoj religiji. Kad uspostave pravila discipline u pogledu odijevanja studenata, sekularni univerziteti mogu kontrolirati da određeni osnovni pravac ne naruši javni red u višem obrazovanju i ne povrijedi vjerovanje drugih. Komisija je zaključila da u ovom slučaju nema prekršaja u odnosu na slobodu u vjeri i savjesti te Turkinje i odlučeno je u korist države Turske.¹⁶ Interesantno, francuski pravnik prokomentirao je ovu presudu rekavši da je francusko Državno vijeće očigledno posmatralo slučaj mahrame znatno naklonjenije nego što je to zahtijevano u članu 9. Evropske konvencije o ljudskim pravima.¹⁷ Možemo ići čak i dalje i zaključiti da je francuska vlada, pripremajući novi zakon protiv nošenja vjerskih simbola u državnim školama, percipirala dolazeću odluku Evropskog suda kao podršku prijedlogu da se zabrani nošenje mahrame.

Drugu važnu odluku Evropski sud u Strazbouru donio je 15. februara 2001. godine u slučaju gospođe Dahlab protiv Švicarske. Žalba je bila usmjerena protiv zabrane nošenja mahrame nastavnicama u toku nastave, što je ona smatrala kršenjem njenog prava da slobodno ispoljava svoju religiju, kao što je to zagarantirano članom 9. Sud je odbio ovu žalbu obrazlažući da nošenje mahrame nije dozvoljeno u toku nastave. Jer, prvo, time može vrijeđati vjerska osjećanja svojih učenika i drugih studenata i njihovih roditelja. Drugo, sud je našao da je to u suprotnosti sa principom konfesionalne neutralnosti države. Sud je, također, odbacio argument da, prema članu 14. Konvencije koja zabranjuje diskriminaciju među spolovima, nastavnicama ženskog spola treba biti dozvoljeno nošenje mahrame na nastavi s obzirom da muslimani muškarci mogu predavati u državnim školama, ali muslimanka ne može

bez odricanja svoga vjerskog prakticiranja. Sud je istakao da je progres u pogledu jednakosti spolova važan cilj država članica Vijeća Evrope i da se samo na osnovu veoma jakog razloga različit tretman po osnovu spola može smatrati da je u skladu sa Konvencijom.

U pravnoj praksi Evropskog suda, islamska mahrama je uglavnom prihvaćena kao oblik javnog ispoljavanja ili *manifestacija* vjerskog ubjeđenja koja je, onda, povezana sa principima neutralnosti sekularnog okruženja ili države u cjelini, kao i vjerskim slobodama drugih. Suprotno nekim sudovima u Belgiji i mnogim političkim diskusijama u različitim evropskim zemljama, Sud se nije zapitao o vjerskom položaju mahrame kao izvorne islamske obaveze, niti je to u bilo kom pogledu povezivao sa raznim negativnim odlikama široko pripisivanih mahrami u raznim evropskim medijima, kao i političkim i sudskim diskusijama. Jedini izuzetak sudskom, inače neutralnom odnosu prema mahrami, može se naći u referiranju presude iz 1993. na «izvjesne fundamentalističke struje», koje, kaže se, imaju cilj «narušavanje javnog reda u visokom obrazovanju», navodno promovirajući mahramu koja kao takva može «vrijeđati osjećanja drugih». Izgleda da to indicira da je Sud prihvatio vezu između mahrame, na jednoj strani, i osnovnog vjerovanja da ona remeti javni red, na drugoj strani.

Međutim, na osnovu ove pravne prakse, moglo bi biti prerano zaključiti da nedavno doneseni francuski zakon koji zabranjuje mahramu u državnim školama ne krši i Evropsku konvenciju o ljudskim pravima, posebno član 2. stav 1, koji se tiče prava na slobodu obrazovanja. Ovaj član navodi: «Nijednoj osobi neće se osporiti pravo na obrazovanje. U izvršenju bilo koje funkcije koje preuzima u odnosu na obrazovanje i nastavu, država će uvažiti pravo roditelja da omoguće takvo obrazovanje i učenje u skladu sa njihovom vjerom i uvjerenjem». U presudi od 7. decembra 1976., Evropski sud je istakao da je «druga rečenica člana 2. obavezujuća za države ugovornice u vršenju svake funkcije – govori se o “bilo kojim funkcijama” – koje one poduzimaju u oblasti obrazovanja i nastave, uključujući i one funkcije

16 L. de Martelaere, 'Rechtspraak over de hoofddoek', *Acta Comparande ix* (1998), 36.

17 Vidi K. Jbil, 'L'Intégrisme musulman a du plomb dans l'aile: Mouvement des Maghrebins laïques de France, 6 novembre 2003' www.maghrebins-laiques.fr.st.

koje se sastoje od organizacije i funkcionisanja državnog obrazovanja». Može se zaključiti da ovaj član, ustvari, štiti pravo djevojke muslimanke da nosi mahramu u državnim i u privatnim školama u svim državama koje su prihvatile Evropsku konvenciju o ljudskim pravima.

3. STEREOTIPI KOJI SE TIČU MAHRAME

Pitanje mahrame izazvalo je nebrojene diskusije među političarima i naučnicima koje su imale širok uticaj i u medijima informiranja. Oni su nametnuli mnogo stereotipa o ženi koja nosi mahramu i vjeri koja to traži od njih, kao i o islamu i odnosu muslimana prema zapadnoj civilizaciji i njihovoj spremnosti da se uključe u zapadno društvo. Gotovo bez izuzetka, ovim stereotipima pripisivane su visoko negativne karakteristike osobama o kojima je riječ. Kao takve, one se mogu smatrati grupom za kolektivno žigosanje, s obzirom da po prirodi njima nedostaje oblik iskustvenog potvrđivanja.¹⁸ Razmatranje ovih stereotipa usložnjava faktor da oni obično ne kruže izvan grupa kojima su usmjereni nego su u određenoj mjeri preuzeti i u krugu samih tih grupa. Stereotipi povezani sa islamskom mahramom predstavljaju slučaj za razmatranje: moglo se primijetiti da se koriste među nemuslimanima i muslimanima, gdje su oni direktno vezani za interne muslimanske diskusije za i protiv nošenja mahrame. Ostavljajući nastranu neodvojivu povezanost problema historijskog porijekla i raširenosti ovih stereotipa, bitno je ustanoviti jesu li ovi stereotipi korišteni u različitim procesima donošenja odluka – i političkih i sudskih – koji se odnose na mahramu. Stereotipi sa kojima se ovdje suočavamo mogli bi se grupirati u dvije kategorije: vjerske i društvene. Prva kategorija obuhvata nedoumice u vezi sa izvornim islamskim karakterom nošenja mahrame, kao i njihovom klasifikacijom kao izrazom fundamentalizma ili aktom vjerske propagande. Pod drugom kategorijom,

18 Vidi, John L. Esposito, 'Modernizing Islam and Re-Islamization in Global Perspectives', u id. I Francois Burgat (ured.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe* (London: Hurst, 2003).

mahrama se smatra izrazom potčinjenosti žene, nespremnošću za integraciju i, na kraju, nedostatkom privrženosti javnom i ustavnom redu. Raspravi o ovim kategorijama, međutim, prethodi pitanje nomenklature, koja se i sama može smatrati djelimično stereotipnom. U različitim zapadnoevropskim jezicima postoje izvjesne nejasnoće u nazivima koji su korišteni da se označi islamska mahrama. Neka okruženja nastoje to zvati *veil*, *voile*, *tchador*, *Schleier*, *shuier* i tako dalje. Sukob u Francuskoj koji se tiče djevojaka koje nose mahrame u državnim školama često se odnosio na *rat sa velom* (*la guerre des voiles*). Kako se riječ *veil* i njezin ekvivalent u drugim evropskim jezicima može koristiti i za pokrivanje glave ili himar (prekrivanje kose) i nikab (prekrivanje i lica i kose), često se može sresti da ovu riječ koriste protivnici hidžaba koji preko mjere žele naglasiti kontradikciju u koju oni vjeruju da postoji između običaja nošenja toga i normi i vrijednosti modernog društva i civilizacije. Druga grupa daje prednost odvojenom pristupu, nastojeći koristiti riječ *headscarf*, *foulard*, *Kopftuch*, *hoofddoek* itd. Čini se da bi bilo najadekvatnije upotrebljavati riječ *veil* kao prijevod riječi *nikab*, označavajući komad platna koji prekriva i kosu i lice (obično sa izuzetkom očiju).

Vjerski položaj mahrame

U Belgiji su sudije pokušale odgonetnuti je li nošenje mahrame izvorni islamski propis ili nije. Međutim, kad su ti pokušaji uključili spekulacije o islamskim normama koji se tiču pokrivanja glave, sudije su se, sudjelujući u procesu, upustile u rizik sukoba autoriteta definiranja islamske pravovjernosti. Takav je slučaj kad je sudija počeo objašnjavati, naprimjer, stavove Kur'ana koji se odnose na mahramu ili, uzimajući u obzir činjenicu da je u zemlji kao što je Turska, «gdje je ova religija široko rasprostranjena, nošenje mahrame zabranjeno».¹⁹ Sudija nije imao kompetencije ocjenjivati bilo koji vjerski propis u općem ili apsolutnom smislu: on samo može ocjenjivati na osnovu argumenata koje su stranke podnijele

19 *Rechtbank van eerste aangel in Hasselt*, 25. novem. 1993, str.5.

suđu. Naprimjer, izjava jednog belgijskog sudije 1993. da «postoji dovoljan broj sekta i/ili grupa u islamu u kojima nije propisano pokrivanje glave, pa čak ni prakticirano», nevalidna je i nebitna.²⁰ Takvo razumijevanje zapostavlja različitosti među religijama u globalu i unutar islama posebno. To se podnosi i na jednog drugog belgijskog sudiju koji naveo da se «muslimanski premijer Turske u javnosti pojavljuje bez vela».²¹

Drugi belgijski sud slijedio je različitim ali proceduru koja više odgovara. U ovom slučaju, sudija je prihvatio «pisanu izjavu nekolicine autoritativnih osoba u islamskoj zajednici», pokazujući da lice koje je u pitanju «treba, kao i druge žene, nositi mahramu u javnosti».²² Sličnu presudu donio je još jedan belgijski sudija 2000. On je prihvatio pisanu izjavu Islamskog kulturnog centra Belgije da je nošenje mahrame u javnosti vjerski propis. Sudija je bio odlučan da je postotak nošenja mahrame dovoljan dokaz da to nije samo puki običaj nego i vjerski propis.²³

Mahrama kao izraz fundamentalizma

Analizom francuske štampe između 1989. i 1999. pokazano je da je mahrama često predstavljena kao oživljavanje izvornog islamskog fundamentalizma i kao simbol fundamentalizma te da to predstavlja prijetnju *laicite* i sekularnom ili vjerskom neutralnom karakteru francuskih državnih škola: «Islamska mahrama predstavljena je kao simbol pokornosti i vjerske gorljivosti/žestine ili indoktrinacije i manipulacije».²⁴ Ova ideja je zajednička mnogim zemljama Evropske unije, ne samo zato što je viđena kao prijetnja sekularizmu, nego zato što se uz fundamentalizam veoma

često pripisuju netolerancija i terorizam. Tako je belgijska općina Beringen zaključila da želja da se nosi mahrama na fotografiji identifikacionog dokumenta «može biti potaknuta političkim fundamentalizmom umjesto vjerskim uvjerenjem».²⁵ Na drugoj strani, belgijski sudija uključen u ovaj problem kvalificira prethodne poglede kao izraz neuvažavanja.²⁶

Mahrama kao čin vjerske propagande

Drugi politički stereotip za mahramu u sudskoj praksi predstavlja ideja da se mahrama koristi kao oblik vjerske propagande. U tom smislu, neki smatraju da je to vid prekršaja neutralnosti, naprimjer, državnih škola. Međutim, ako je neutralnost definirana kao poštivanje svih religija i/ili filozofskih uvjerenja, teško je shvatiti zašto bi u suprotnosti sa tim moglo biti nošenje vjerskih simbola. Čak i ako neko prihvati ideju da je mahrama simbol vjerskog preobraćanja, to se opet čini neprihvatljivom osnovom za zabranu. Oni koji se zalažu za ove mjere očigledno su naklonjeni *laicističkoj* definiciji neutralnosti koja zahtijeva da vjerske razlike budu neopažene u javnom životu. U sklopu toga, Lionel Panafit referira presudu Evropskog suda za ljudska prava u slučaju Grčke protiv Jehovinih svjedoka, gdje je, između ostalog, podržano da se *ekstravagantno* obraćanje – ne obraćanje kao takvo – treba osuditi.²⁷

Mahrama kao čin ženine potčinjenosti

U intervjuu objavljenom 31. oktobra 2003., predsjednik francuske Državne komisije za laicitet okarakterizirao je mahramu kao «znak otuđenja žene». On je također podvukao da muslimanke «nose mahramu posebno zbog svojih roditelja, njene starije braće, kao i zbog vjerskih grupa koje im nalažu da to čine. Ako

20 Isto.

21 *Verzoekschrift in Hoger Beroep 18/01/1994 van de stad Beringen aan het Hof van Beroep in Antwerpen.*

22 *Hof van Beroep Antwerpen 14/2/1994, Inleidende zitting; vidi takođe Rechtbank Hasselt, Inleidende zitting 15/3/1994.*

23 *Rechtbank van eerste aanleg in Hasselt, 25 Nov. 1993, str.5.*

24 L.Molokotos Liederman, 'Religious diversity in Schools: the Muslim Headscarf Controversy and Beyond', *Social Compass* 47/3 (2000), 373-5.

25 *Rechtbank van eerste aanleg in Hasselt* 25. nov. 1993, str. 5.

26 *Rechtbank Hasselt, 15/3/1994, str. 6; cf. Verzoekschrift in Hoger Beroep 18/01/1994.*

27 *L'Quand le droit écrit l'Islam: L'Integration juridique de l'Islam en Belgique* (Brussels; Bruylant, 1999), 316.

žene to ne nose, one su vrijedane».²⁸ Katherine Bullock kvalificirala je raširenost stereotipa o mahrami kao simbol ženine inferiornosti prema muškarcu, kao «popularni kulturni pogled».²⁹

Ovi stereotipi također kruže i među muslimanima. U maju 2001., četiri muslimanke žene u Holandiji polemizirale su o značenju mahrame. Neke od njih smatraju da «mahrama može biti simbol emancipacije, kao što može biti i simbol potčinjenosti. Vjera može služiti pravdi, ali, također, i za ubistva i krvoprolića. Stvarno je bitno šta mahrama zaista predstavlja lično tebi. Zapadne žene često misle: Što je žena više prekrivena – manje je emancipirana. Ali, sloboda je u vašoj glavi». Međutim, neke druge žene osjećaju da «mahrama predstavlja podrugivanje emancipaciji i potčinjenosti žene u društvu».³⁰

Mahrama kao izraz nespremnosti za integraciju

Neki ljudi vjeruju da pitanje mahrame ne bi postojalo da nije povezano sa politikom integracije. Belgijske škole branile su na sudu odrednice svojih lokalnih propisa o zabrani mahrame ističući da je to «iz iskustva nekih, odbijanje da se integriraju u belgijsko društvo, kao i izraz želje da se razlikuju od ostalih». Belgijski sud zauzeo je stav da integracija znači prilagođavanje sebe zakonima, pravilima i običajima zemlje domaćina, neovisno o etničkom porijeklu i vjerskom ubjeđenju».³¹ Međutim, belgijski ministar unutarnjih poslova istakao je da «nošenje mahrame ili bilo kog načina pokrivanja glave, kao što je to praksa kod jevreja, naprimjer, nema nikakve veze sa pitanjem integracije».³² Druga škola je dodala

28 Union des Organisations Islamiques de France, *Lettre ouverte a monsieur Bernard Stasi, president de la Commission sur la laicite*, Paris, 5 Nov. 2003.

29 K. Bullock, *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical and Modern Stereotypes* (Herndon, Va.: International Institute of Islamic Thought, 2002).

30 A. Feiter, 'Een feministe met een hoofddoek, kan dat? Vier allochtone vrouwen in discussie', *Opzij*, May 2001, 22-7.

31 *Rechtbank van eerste aanleg in Hasselt*, 25. nov.1993, str.5.

32 *Chambre des Représentants de Belgique*, 48 *Legislature*, SO 1993-1994, PLEN 22.12.93.

da djevojke imaju veće šanse da se zaposle ako ne nose mahramu. Sve ovo znači da su sudiju, ustvari, oponenati mahrame pozvali da donese presudu na čisto političkom prije negoli na pravnom osnovu, zato što integracija nema pravne osnove.³³ Ako je to slučaj, onda neko treba i specificirati i obim njegovih kompetencija. Presude u Švicarskoj i Njemačkoj su, naprimjer, opravdale izostajanje učenika s određenih nastavnih sati koji se ne bi mogli pratiti uz održavanje respekta vjerskog ubjeđenja. Jedan od elemenata uvažavanja je da se «može zahtijevati politička integracija u demokratske institucije, ali ne i kulturna integracija».³⁴

Stereotipi o tome da mahrama sprječava integraciju mogu se naći i među muslimankama u Francuskoj. U jednoj nedavnoj studiji, jedna trećina intervjuiranih muslimanki smatra da se treba zabraniti nošenje mahrame. Njihovi argumenti bi se mogli sumirati u slijedećem: Nošenje mahrame u školama nije u skladu sa integrativnom ulogom škole (*adaptiraj se ili idi nazad!*); mahrama je simbol fundamentalizma; ona nema ništa sa islamom; islam ne treba prakticirati vanjskim simbolima nego unutarnjim ubjeđenjem (*u srcu*). U tom pogledu, Caitlin Killian bilježi:

Ovaj odgovor je posebno objelodanjujući za cijelu grupu muslimanki u Francuskoj. Mnoge žene imigranti koje su u zemljama svoga porijekla rasle sa mahramom napuštaju to u Francuskoj da bi radile i bile angažirane i da bi se uklopile u društvo. Dolazeći u Francusku, one postaju manjinske grupe i bivaju prekinute mnoge veze sa ostalim članovima njihovih porodica. Religija, koja je pitanje zajednice u sjevernoj Africi, postaje privatno pitanje u Francuskoj, pitanje srca. Pet žena koje su spomenule riječ *srce* u njihovim odgovorima imaju problema da razumiju zašto njihove kćerke ili njihove prijateljice izaberu da usvoje propise odijevanja koje su one same napustile poslije useljavanja. Samo nekoliko ovih žena razumije problem borbe za identitet generacija rođenih u Francuskoj i njihovu potrebu za afirmacijom vlastitog identiteta u javnosti kao način da se ustane protiv dominacije francuske kulture.³⁵

(NASTAVAK U NAREDNOM BROJU)

Prijevod s engleskog:
Hamida KARČIĆ

33 Vidi Panafit, *Quand le droit écrit l'Islam*, 315.

34 Isto

35 C. Killian, 'The Other Side of the Veil: North African Women in France respond to the Headscarf Affair', *Gender and Society*, 17 (2003), 284.