

Sláma, Bohumil

Islamofobie a identity českých konvertitek k islámu : transformace kulturní sebeidentifikace a strategie (sebe)prezentace k úspěšné reintegraci

Sacra. 2023, vol. 21, iss. 2, pp. 7-24

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/digilib.79061>

Access Date: 18. 02. 2024

Version: 20231220

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Islamofobie a identity českých konvertitek k islámu: Transformace kulturní sebeidentifikace a strategie (sebe)prezentace k úspěšné reintegraci

Islamophobia and Identities of Czech Women-converts to Islam: Transformation of Cultural Self-identification and Strategies of (Self)Presentation to Successful Reintegration

Bohumil Sláma, FF MU, Ústav religionistiky
e-mail: 502598@mail.muni.cz

Abstract

The article deals with the issue of the reintegration of Czech women converts to Islam into Czech society. It follows the transformations in the self-identifications and self-presentations of these women after conversion, which may lead to their excluded and stigmatized position in society. The paper analyses, along the lines of Erving Goffman's dramaturgical approach, stigma and the narrative-autobiographical paradigm in the life stories of four Czech Muslim women, the possible strategies of self-presentation and impression management through which they try to reverse stigma and segregated position in their existing community or, the path of reintegration, without major losses to their own new (Muslim) identity. It also examines the negative and possibly Islamophobic experiences of these women, who, as members of marginalized minority, acquire a wide variety of daily interactions with Czech majority society, which is often generally biased against Islam.

Keywords

czech muslim women-converts, dramaturgical approach, impression management, prejudices, process of social integration, self-presentation strategies, stereotypes, stigma, transformation of cultural identity

Klíčová slova

české muslimky-konvertitky, dramaturgický přístup, řízení dojmů, předsudky, proces společenské integrace, strategie sebeprezentace, stereotypy, stigma, transformace kulturní identity

Úvod¹

Ačkoli se s islámem a muslimy v českém sociokulturním, mediálním i politickém prostředí setkáváme stále častěji, tak i přes tyto různorodé interakce česká majorita chová vůči muslimům množství (negativních) postojů,² které nepochybně ovlivňují jak naše vztahy s muslimy, tak i postoje muslimů vůči Čechům, potažmo Evropanům. Islám je opředen řadou klíšé, iracionálních a falešných mýtů, v jejichž důsledcích mnohdy dochází ke generalizaci muslimů (Kropáček, 2002: 35–39) a ilustrování členů této minority jako narušitelů evropských tradic a norem, a nejednou také jako teroristů.³ Nezřídka je islám prezentován coby fundamentalistický systém neslučitelný s „naším“ způsobem žití a zároveň je obvykle považován za „hrozbu pro demokratické evropské hodnoty“ (Čermáková, Janků, & Linhartová, 2016: 35). Proto jsou také muslimové často vystavováni řadě vulgárních narážek, stereotypů, předsudků (Kunst, Tajamal, Sam, & Ulleberg, 2012: 530), neadekvátnímu, mnohdy iracionálnímu a agresivnímu chování z řad české majority⁴ anebo se explicitně setkávají se zločiny z nenávisti, které mohou být motivovány islamofobním odporem (Kropáček, 2002: 138), případně hostilitou proti Arabům a proti přistěhovalcům obecně (Kalibová, Petruželka, & Walach, 2017: 266). Důsledkem islamofobních diskurzů ve společnosti může docházet k tomu, že se dosud integrovaní a (semi)asimilovaní muslimové separují, či dokonce začínají být většinou společností marginalizováni (Černý, 2019: 305), a tak se proces integrace velmi problematizuje.

Tento článek se zabírá problematikou reintegrace muslimek do české společnosti. Většina studií zabývajících se integrací muslimů se obvykle zaměřuje na muslimy – cizince. Neobvyklou a zajímavou skupinou usilující o integraci jsou však poměrně neočekávaně české ženy, které se v dospělosti začaly identifikovat jako muslimky. Konvertitky jsou, podle různých typů kategorizace národnosti a zřejmých ukazatelů (jako je barva pleti, používání českého jazyka atp.), pokládány širokou veřejností za rodilé Češky či Evropanky. Tím, jak muslimky proměňují jejich sebeidentifikace a performance při interakcích s nemuslimy, může docházet k narušování vztahů se stávajícím okolím a pocitům odloučení od majority.

¹ Příprava tohoto textu byla podpořena grantem „Víra, vědění a kolektivní jednání: Informační technologie a kolektivní zvládnání výzev antropocénu“ (ITACCA), realizovaným jako specifický výzkum MUNI/A/1417/2022 Ústavem religionistiky Masarykovy univerzity v roce 2023. Příspěvek je založen na bakalářské práci, kterou jsem obhájil v roce 2022 na Masarykově univerzitě. Jedná se o její přepracovanou a zkrácenou verzi.

² Protiislámské postoje se dle Čermákové, Janků, a Linhartové (2016: 34–35) pojí také s vyostřenými protiimigračními postoji. Jsou také explicitní součástí politického diskurzu, kde mnohdy nabývají extremistické a nenávislné povahy.

³ Tuto rétoriku nejen v české společnosti měly, dle mnohých badatelů (Čermáková et al., 2016: 25), odstartovat události spojené s tzv. islámským terorismem. Islám je masově medializován, rozšiřují se protiislámské postoje, islamofobie, předsudky a stereotypy vůči muslimům (Hall, 2013: 69–70, 246–247).

⁴ Majoritou v kontextu studie myslím skupiny obyvatel, jejichž běžnými a „žádoucími“ integračními prostředky jsou konzumace alkoholu a vepřového masa, nezahalování, v případě religiozity odkazování se na křesťanskou tradici a participaci na náboženských obřadech s touto tradicí spojovaných atp. Českou majoritu dále mnohdy definují, a to zejména od roku 2010, vyostřenější protiislámské či obecně protiimigrační postoje (Čermáková, et al., 2016: 25). A protože obvykle muslimové výše zmíněné prostředky opouštějí z důvodu přihlášení se k islámu, jsou považováni za minoritu. To také celkově souvisí s marginálními pozicemi islámu na českém náboženském tržišti ve srovnání s „tradičními“ proudy a institucemi.

Proto se snažím přispět do diskuse, která se rozvíjí v oblasti výzkumu reintegrace českých konvertitek do společnosti.

Studie vychází z dramaturgického přístupu a konceptu stigmatu Ervinga Goffmana. Předpokládá tak, že se Češky důsledkem přijímání nových behaviorálních, respektive kulturních vzorců či konvencí (Bürgerová, 2012: 32), a zároveň vlivem proměn sebeidentifikace a sebe prezentace vycházejících z konverze k islámu setkávají s řadou odmítavých reakcí, jež mohou vyvolat pocit odloučení od nemuslimské majority a stigmatizovat je. Konvertitky mohou být vlivem pocitu nepřináležítosti marginalizovány či sociálně vyloučeny, a mohou tak důsledkem nespokojenosti opět transformovat vlastní „Já“, což jim může dopomoci zvrátit stigma a vést k jejich reintegraci do české majoritní společnosti. Za pomoci narativně-autobiografického paradigmatu se tak zaměřuji na zodpovězení otázky: *Jaké strategie sebe prezentace a řízení dojmů muslimky užívají ke zbavení se stigmatu a reintegraci?* Empirická část je založena na rozhovorech se čtyřmi českými konvertitkami k islámu.

Prvním cílem je tedy zjistit, v čem spočívají a jaké jsou příčiny vytržení Češek z komunitních vazeb po konverzi k islámu a jakou roli v tomto procesu hrají stereotypní postoje a předsudky okolí. Jak může probíhat proces integrace – na základě jakých podmínek může dojít k reintegraci a které faktory pak tento proces eventuálně narušují, případně proč k reintegraci dojít nemusí? Nakonec bude předmětem zkoumání také to, jak se proměnila sebe prezentace a sebeidentifikace Češek konverzí k islámu a následně i reintegraci – jaké strategie sebe prezentace a řízení dojmů tyto ženy používají? Vzhledem k tomu, že vycházím z Goffmanovy koncepce stigmatu a dramaturgického přístupu, je mým cílem také porozumět tomu, jakým způsobem muslimky samy své stigma vnímají, jak s ním „žijí“ či se jej „zbavují“. Tato ambice si nezbytně žádá prozkoumat obecnější problematiku, jakým způsobem stigma ovlivňuje jejich vztahy s nemuslimy. Vytyčenými cíli se tedy snažím přispět k prozkoumání problematiky sociální (re)integrace a popsat faktory, které ji ovlivňují.

Teoretická východiska studie

Teoretickým předpokladem výzkumu je, že české konvertitky k islámu mohou odmítavé reakce okolí, které přicházejí s proměnou jejich sebeidentifikace a sebe prezentace, vnímat jako stigmatizující. Důsledkem konverze a stigmatu tak může v životě muslimek docházet k různým pocitům odcizení a vyčlenění od stávajícího nemuslimského okolí. Přistupuji tedy k religiozitě muslimek jako k „diskreditujícím, či diskreditovatelnému“ atributu (Goffman, 2003: 11–12), který znevažuje je samotné a stejně tak jejich sociální status. Češky, které konvertovaly k islámu, tak mohou být dle tohoto předpokladu (čili na základě jejich stigmatu) vnímány majoritou jako „odlišné“, a tudíž nemusí být považovány za „normální“.⁵ Dochází k marginalizaci (Mareš, 2002: 10), což může významně ztěžovat, či dokonce znemožňovat šance na jejich reintegraci (Kunst et al., 2012: 530), respektive mohou být jakožto nositelky stigmatu vyloučeny „z plného společenského přijetí“ (Goffman, 2003: 7).

⁵ Nenormálnost totiž během sociálních styků narušuje běžné a přirozené koncepty či kategorizace (Goffman, 2003: 9). A právě všechny ty, kteří se, slovy Ervinga Goffmana „nevzdalují v negativním smyslu od konkrétních očekávání, o něž jde, budu nazývat normálními“ (2003: 13).

Toto východisko výzkum empiricky podporuje, neboť žádná z nich nedeklarovala diskontinuitu kulturní identifikace s nemuslimským okolím do momentu konverze k islámu, což naopak diskontinuitu započalo.

Dále předpokládám, že dopady konverze mohou ověřené, a tedy funkční metody integrace učinit nefunkčními.⁶ Vlastním zájmem konvertitek je však reintegrace do české společnosti,⁷ a aby se jim takový akt podařil, využívají několik sebeprezentačních strategií – s čímž se pojí metody řízení dojmů. Současně stavím na východisku, že reintegraci, pokusy o ni a identity muslimek mohou narušovat některé mnohdy neočekávané prvky, jako např. islamofobie, dezinterpretace a diskreditace islámu v mediálním a politickém prostoru či stereotypy a předsudky z řad majority. Po teoretické stránce po vzoru Goffmanova dramaturgického přístupu vnímám během analýzy muslimky jako „herečky“ a k majoritě přistupuji jako k „publiku/pozorovatelům“, ale i „spoluúčastníkům“ jejich „představení“.⁸ Přebírám tak Goffmanovu dramaturgickou terminologii, kterou osvětluji níže.

Jak jsem již zmínil výše, dalším důležitým předpokladem je, že se mohou dotazované narátorky setkávat s různorodými projevy islamofobie. V práci totiž považují islamofobii za faktor, který může významně zasahovat jednak do integračních procesů českých muslimů (Ostřanský, 2017: 40), a jednak do trajektorie formování jejich identit jak na rovině osobních, tak i kolektivních identit. Pojem islamofobie je však poměrně problematický, mnohotvárný, rovněž kritizovaný a ve výzkumu často definičně neujasněný. Prozatím nenastal zásadní konsensus akademické obce v ohledu konceptualizace „české“ islamofobie, a tudíž neexistuje jasný klasifikační systém, který by podával kategorizaci projevů tohoto jevu (Černý, 2019: 279–281). Jakkoli si uvědomuji širokost definice islamofobie, tak se opírám především o uchopení tohoto jevu českým islamologem Danielem Křížkem. Jeho definici považuji v kontextu své práce za nejvhodnější zejména z toho důvodu, že se zaměřuje na prožívání a motivace jedince, kterého bychom mohli označit za islamofobního, a zároveň proto, že bere zásadněji v potaz sociální rozměr, ačkoli se podle Černého (2019: 309) odkazuje především na západní islamofobní diskurzy a debaty zahraničních akademiků. Křížek (2017: 105) islamofobii vymezuje jako stav myslí. Přesněji:

Stav, jehož hlavními příznaky jsou strach, úzkost, nepohodlí, ohrožení, nejistota, odpor, nenávisť, agresivita. Vzniká na řadě různých mechanismů sociální interakce a obtížně se potlačuje. Je výsledkem přijetí krajně negativních stereotypů o islámu jako náboženském systému (protože právě islám

⁶ Ve výzkumu stejně jako Nasriová (2019: 14–15) přebírám definici integrace Rákoczyové a Pořízkové (2009: 24). Ty ji popisují jako proces, kterým dochází ke včleňování jednotlivců či skupin přistěhovalců do vybrané společnosti. Integrace je obousměrným a multidimenzionálním procesem, neboť jak osoba/yl usilující o integraci, tak společnost, do které se chce/chtějí včlenit, nabývají nových rysů vzájemnými interakcemi a procesy socializace. Dezintegraci tedy vnímám jako proces, během něhož dochází k vyčleňování jedince anebo skupiny. A naopak v rámci reintegrace pak bude opět snahou takových osob/skupin znovu včlenit se do společnosti, a zvrátit tak svoji vyčleňovanou pozici.

⁷ Předpokládám, že se do české majoritní společnosti reintegrovat skutečně chtějí, a to bez větší ztráty nové identity muslimky.

⁸ Dramaturgický přístup popisuje sociální interakce jednotlivců i skupin a umožňuje nám tyto procesy analyticky uchopovat. Goffman (2018: 294) přebírá dramaturgickou terminologii a celý princip této metody ilustruje na způsobu fungování divadelního představení. Užívá pojmy jako „herci“, „jeviště“, „hra/představení“, či „obecenstvo/publikum/pozorovatelé/spoluúčastníci“ a další.

nevyhnutelně činí z věřících nositele negativních vlastností či postojů) nebo o muslimech. Vliv jeho příznaků na prožívání reality jednotlivcem přitom neodpovídá reálnému nebezpečí či riziku. Vnějšími projevy tohoto stavu jsou především negativní paušalizace, kultivace negativních stereotypů, nekritický přístup, demagogie, verbální či fyzická agrese vůči muslimům, fanatismus. Hlavním identifikačním znakem islamofobie je převaha negativních emocionálních reakcí nad racionálním úsudkem na podněty související s islámem a muslimy a neochota či neschopnost modifikovat postoje či názory v konfrontaci s racionální argumentací založenou na faktech a zkušenosti.

Zde je nutné zároveň zmínit, že mým primárním cílem není podat vyčerpávající klasifikaci každodenních událostí narátorek, které bych vydával za islamofobii. Spíše se zaměřuji na kritické zhodnocení poukázáním na situace, které by s islamofobií mohly souviset či na ni potenciálně odkazovat, a zároveň na posouzení toho, jak mohou spoluformovat průběh procesu reintegrace do české společnosti.

Metodologie a vlastní průběh výzkumu

Jak jsem již zmínil, opírám se o narativně-autobiografickou metodu (Silverman, 2005: 134–137), což pokrývá jak rámec získání dat prostřednictvím „lifestory interview“, tedy vyprávění životního příběhu (Atkinson, 1998), tak i způsob analýzy dat. Principem narativní metody je v zásadě „rekonstrukce konstrukce“, tedy pře vyprávění příběhu (Čermák, Chalupníková, Chrz, & Plachá, 2013: 75). Díky takové metodě můžeme zachytit konstrukce identity narátorek a životní proměny, na které poukazují (Čermák et al., 2013: 76). Zdeněk Konopásek (1996: 9) tvrdí, že účelem a výhodou této metody je: „získání jedinečných informací o sociální realitě, k níž vypravěč (...) příběhem odkazuje“.⁹ Cítil jsem tak na zachycení vnímané sociální reality a konstrukce identit českých konvertitek k islámu. Zaměřoval jsem se především na konstrukce každodennosti a prezentace „Já“ konvertitek podle definice narativně orientovaného výzkumu Roberta Atkinsona (1998: 12–13). Důležitou roli při narativní analýze hraje to, jak a zároveň proč svá vyprávění narátorek konstruují právě tak, jak činí (Riessman, 1993: 2).

Začal jsem snahou najít čtyři české konvertitky k islámu. Zásadní úlohu sehrála moje sestra, která je sama konvertitkou. Díky jejím kontaktům a prostřednictvím metody „sněhové koule“ (Handcock & Gile, 2011: 369) jsem se tak dostal ke skutečnému počtu čtyř narátorek. Další důležitým faktorem k ozřejmění je moje úloha konverzačního partnera coby muže. Některé ženy účast ve výzkumu odmítaly, anebo nebyly během rozhovorů zcela v „komfortní zóně“.¹⁰ Proto vnímám, jak pokazuje i Norman Denzin (1989: 74–77) na limitech narativního přístupu, svoji omezenou pozici ve výzkumu, která potenciálně zvyšuje možnost zatajení dílčích

⁹ V narativním výzkumu a kvalitativních metodách obecně je standardním postupem pracovat s nižším počtem případů, respektive informantů, především ve srovnání s kvantitativními metodami výzkumu. Je tomu z toho důvodu, že se tato metoda soustředí především na strukturu, reprezentaci zkušenosti a vlastní prožívání individua/subjektu, čímž umožňuje odkrýt hloubkové porozumění a kontextuální závislosti či konfigurace případu (Riessman, 1993: 15, 70).

¹⁰ V tom smyslu, že si povídaly s cizím mužem, viz například tato citace: „(...) by bylo samozřejmě lepší, jako když byl minule tento rozhovor s ženou. Když není zbylí a je nutné poslat to posláni o Alláhu dál, tak to řeknu i muži.“ (A.).

důležitých informací kvůli mému pohlaví. Zmíněná zdrženlivost narátorek během rozhovorů může zřejmě souviset také s hlubšími a problematickými genderovými asymetriemi. Mám tím na mysli to, že nové, konverzí způsobené, nejisté postavení Češek ve společnosti není zapříčiněno pouhým osvojením identity muslimky, ale rovněž se odvíjí od jejich přetrvávající nejistoty spojené s diskriminací na základě genderu v patriarchálních společenských strukturách. Nemyslím si však, že by tento aspekt významně snižoval kvalitu narací.¹¹ Vnímám je pouze jako nástrahu, která může doprovázet i ostatní, jež s narativním výzkumem pracují.

Rozhovory vlivem nepříznivé koronavirové situace probíhaly online, přičemž pouze s jedinou narátorkou jsem se sešel osobně.¹² Interview jsem zahájil úvodní rozpravou o svých cílech a záměrech, kterých jsem se držel, a zároveň jsem se v tuto chvíli snažil nastolit přátelskou atmosféru. Poté obvykle následovala věta: „Popovídej/popovídejte mi něco o sobě a svém životě, prosím.“ Ta byla již z počátku vázána na kontext proměny života vlivem konverze k islámu, což významně utvářelo formu vyprávění narátorek. Doba trvání rozhovorů byla rozličná, standardně se však jednalo o interval v rozmezí jedné až dvou hodin. Nahrávky rozhovorů jsem přepsal v textovém editoru a následně volně kódoval v souvislosti s potřebou zodpovědět stanovené výzkumné otázky bez pomoci jakéhokoli analytického softwaru. Narátorkami mé studie byly paní Amina, Jana V., Hana a Jana A.¹³ Všechny se narodily v České republice a k islámu konvertovaly v dospělosti. Spojuje je fakt, že setrvávají v manželství s arabským muslimem.¹⁴ V době konání rozhovorů se jejich věk pohyboval v rozmezí mezi 30 a 60 lety. Okolnosti, motivace a impulsy konverze narátorek byly různorodé, ať už se jednalo již z počátku o osobní zájem o islám či arabskou kulturu obecně anebo byl jako důvod deklarován sňatek s muslimem. Podstatnou část představuje oblast jejich pobývání čili místo a okolní společnost, kde dochází ke snahám se reintegrovat. Zatímco Jana A. žije na venkově (na Vysočině) a Amina na maloměstě u Prahy, Jana V. s Hanou žijí v Praze.¹⁵ Narace naznačují, že se před konverzí k islámu narátorky cítily v české majoritě integrované – a tedy přijímané. Období, kdy konvertovaly tak zhodnocují jako zásadní, či dokonce přelomový moment ve svých životech, a to nejen ve spojitosti s interagováním s majoritou nebo vlastní religiozitou.

¹¹ Pripouštím, že zmíněné zjištění paralyzovalo má prvotní optimistická očekávání, se kterými jsem do terénu vstupoval.

¹² Interview probíhala v období od prosince roku 2021 do února roku 2022.

¹³ Obecně o nich také hovořím jako o muslimkách, Češkách anebo konvertitkách. Z eticko-právních hledisek zachovávám anonymitu a uvádím pouhá křestní jména narátorek.

¹⁴ V případě Jany V. však v době rozhovoru došlo k završení rozvodu s takovým mužem. Okolnosti, které k rozvodu vedly však nehrají v kontextu příspěvku významnou roli.

¹⁵ Tento fakt se značně promítl do podob reintegračních strategií narátorek, což ukáží v analytické části textu.

Konverze – transformace role a představení: „Coming-out“, ke zdroji stigmatu a dezintegrace

Důsledky konverze narátorek k islámu představují postupnou, časem však signifikantní proměnu role,¹⁶ kterou během „hereckého výkonu“,¹⁷ totiž v interakcích s nemuslimy, ztvárňují. K transformaci sebeidentifikace a sebezprezentace dochází postupně v zákulisí,¹⁸ kde je nová muslimská identita připravena, byť zpravidla ne zcela kompletně, na samotné „představení“ čili na „coming-out“ oné role Češky-muslimky. Toto nově přivlastněné „Já“¹⁹ se začíná postupně projevovat i na jevišti či scéně, ačkoliv nadále nedochází k zavržení identity Češky. Nastává obrát v charakteristice role či používaném scénáři a přichází moment přidružení různých rekvizit, které tyto ženy používají. Kromě zmíněného se však transformuje i rétorika konvertitek. Celý tento proces je silně prožíván, čehož si lze všimnout na následujícím popisu každodennosti jedné z narátorek.

Chodily jsme předtím třeba s kamarádkama ven občas. Dala jsem si (...) jednou za čas nějakou alkohol. (...) Kouřila jsem. S tím, jak jsem konvertovala, tak jsem to už jako by vypustila (...), co se týče oblečení, tak taky mě to ovlivnilo život. I stravu, že nejíme vepřový. (J. A.)

Během představení, jehož součástí bývá i nové „Já“, se setkávají s řadou projevů publika vyjadřujících nespokojenost nad performancí. Představení bývá okolními nemuslimy vnímáno jako odlišné oproti standardu, na něhož byli do doby proměny „hereckého výkonu“ narátorek zvyklí. Součástí stigmatu, který novou identitu doprovází, se stává zkratka „jinakost“ a „neobvyklost“ (Goffman, 2003: 143), jež projevy islámu v české společnosti evokují. Vystoupení muslimek se setkává s řadou vniknutí a odmítavých reakcí, které symbolicky přirovnávám k „vypískání“. Popsaná nespokojenost publika je zapříčiněna kompozicí scénáře muslimek a současně je spjata s proměnou „postavy“ jako takové, která se projevuje o to více, pokud narátorky zapojují do vyjádření své nové role rekvizitu zahalení.

(...) maminka mě chtěla poslat do blázince, když jsem jí to řekla, ale nějak se s tím popasovala. Ona už je bohužel tam... (...), ale nesouhlasila s tím. Celou dobu mi to dávala najevo, že s tím [tj. že je muslimkou] nesouhlasí, že jsem blbá a že..., že prostě patřím do blázince. (J. V.)

¹⁶ Rolí Goffman (2018: 28) rozumí ustanovený soubor jednání, které může být sehráno v různých příležitostech.

¹⁷ Pod termíny „herecký výkon“/ „představení“ si máme představit souhrn všech aktivit anebo performancí daného jedince, tj. „herce“ v dané konkrétní situaci, jejichž účelem je řízení dojmů vůči jakékoliv jiné osobě (Goffman, 2018: 28).

¹⁸ Tedy v hloubi svého „Já“ a během interakcí, kde cítí volnost, komfort a bezpečí při vyjádření sebe samých.

¹⁹ S konceptem „Já“ pracuji po vzoru Meadovy koncepce (2017: 105), která poukazuje na mnohočetnost „Já“ u jedné osoby. Mead pracuje s pojetím „I“ a „Me“, v češtině překládané jako subjektivé a objektivé „Já“.

Proměna života narátorek explicitně souvisí s doktrínou islámu. Kromě změn v používaných rekvizitách (což se týká zejména oblékání, jako je nošení pokrývek hlavy, dlouhých rukávů, kalhot či sukní), také přestaly kouřit, konzumovat vepřové maso a alkohol, či užívat vulgarismy, což představuje zřetelnou změnu v performancích. Transformace v životech nezřídka vyžadují plnit i od svého okolí, které se skrze tyto kroky do značné míry stává součástí představení čili spoluúčastníky jejich „hry“, viz: „...tam některé z nich mluvily hodně sprostě a já jsem jim vždycky říkala: ‚Nemluvte sprostě!‘ Nebála jsem se to říct! (...) no a oni vždycky ‚no jó!‘“ (A.). Představené proměny jsou pro obecenstvo viditelné a lze je nazvat „symboly stigmatu“. Těmito symboly Goffman (2003: 56) rozumí nesrovnalosti znehodnocující identitu jedince, jež narušují celkový dojem o něm samém, a tak i o „představení“, které se snaží sehrát.

Vůlí naplnit potřeby svého „Já“, tj. následovat islám, přichází moment, kdy se narátorky rozhodly plně využít výše zmiňované rekvizity zahalení, s kterou současně nastává hlubší ztotožnění se s novou rolí Češky-muslimky a scénářem vystihujícím tuto postavu, kdy se snaží například o proselytizaci.²⁰ Zahalení prohlubuje jejich stigmatizaci, neboť se v očích nemuslimského okolí stávají více „odlišnějšími a nenormálnějšími“. Těmito procesy tak dochází k nemožnosti plného přijetí (Goffman, 2003: 7). Ve vyprávěních se objevovaly momenty, kdy narátorky poukázaly na pocit odloučení a rozšiřující se nesoulad s přínáležitostí k okolí. Odloučení je subjektivním pocitem těchto žen, má však i objektivní charakter. Mnozí spoluúčastníci odmítají s těmito ženami navazovat kontakt, a to pouze na základě nového „Já“ a jeho performancích.

Rodiče, když jsem jim to řekla, tak se se mnou asi dva roky nebavili. Bylo to hrozný... (...) mamince kněz řekl, že by mě měla přijmout i s tím [tedy přijmout nové „Já“, tj. roli Češky-muslimky], takže jsme se zase k sobě vrátili. (H.)

Vyčleněná pozice znamená to, že se jejich performance setkávají s neporozuměním publika, které je kvůli prezentaci muslimského „Já“ odmítá. Jsou konfrontovány s komplikacemi jako udržování či navazování nových přátelství. Setkávají se s agresí, diskriminací,²¹ problémy v zaměstnání, kdy jejich zaměstnavatelé nejsou ochotní takovou roli přijmout, což souvisí i s obtížemi při hledání práce.²² Důsledky konverze se dále projeví v tom, že narátorky pocítily nepřijetí vlastní rodinou, což vedlo k prohloubení neshod. Jejich představení se setkávají s útočnými slovními napadeními, která prohlubují jejich stigmatizaci, a v důsledku také pocit nepřináležitosti. Majorita vnímá „Já“ narátorek jako ztvárnění jim cizí, a proto jsou nezřídka na základě jejich performancí považovány za zizinky. Jedná se tak o reakce odkazující na „jinakost“ narátorek, která se má vyznačovat obzvláště zahalením.

²⁰ Cílem tzv. proselytismu je přimět osoby s rozdílnou religiozitou ke konverzi, potažmo k osvojení si nové kulturní a náboženské identity, kterou „proselyta“ sebedeklaruje (Stahnke, 2015: 395–396).

²¹ Ve svém výzkumu hovořím o sociální diskriminaci ve smyslu omezování nároků a práv narátorek (Mucha & Vodáková, 2017).

²² Proti pravidelné modlitbě či zahalení v zaměstnání je však argumentováno narušením efektivity samotné práce muslimky, a tak se nemusí nezbytně jednat o projev islamofobie.

(...) i ty prostě lidi, který mají smrt na jazyku (...), tak si vymejší, že prostě nechcou muslimku a tak... [narátorka část života pracovala v domě s pečovatelskou službou]. Je to prostě těžký si tady najít práci no. (H.)

Oni nás prostě vidí jako cizinky a cizince a někdo řekne i ošklivě třeba: „Co tady děláš?! Táhni odkud jsi přišla!“...Hlavně ten šátek dráždí společnost musím říct! (A.)

Diskriminace se tak projevuje v mnoha aspektech jejich každodennosti a mnohdy nabývá skutečně iracionálního jednání z řad publika a spoluúčastníků. Za skutečně islamofobní si troufám označit momenty, kdy bylo známým narátorek, které jsou rovněž muslimky, pliváno do tváře. Především narátorka Amina pak popsala traumatizující zkušenost, kdy si kolemjdoucí odplivl, a to pouze na základě její sebezprezentace, neboť zahalení v evropském sociokulturním prostředí je považováno za signifikantní náboženský symbol spojovaný s islámem. S touto skutečností se setkaly především ty narátorky, které chodívají do společnosti zahalené na denní bázi – viz níže přiložené vyjádření.

Chodím v hidžábu zahalená a jsou i lidé, kteří se na vás špatně podívají nebo si někdy odplivnou na zem... (A.)

(...) když si pán přede mnou odplivnul... (...) jsem slyšela i od ostatních sester, že jim lidi plivou do obličeje (H.)

Vzhledem ke skutečnosti, že jsou (či byly) mé narátorky provdané za etnicky arabské muslimy, dochází k situaci, při které společnost definuje jejich „Já“ i na základě tohoto aspektu. Tito muži se totiž stávají spoluúčastníky a významnou součástí performancí konvertitek, a tedy i jejich „Já“. Ke stigmatizaci a vyčlenění pozici tak de facto přispívají i jejich partneři, neboť je odstín jejich pleti čili přisouzená „odlišnost“ během každodenních interakcí poměrně zřetelný, čímž se prohlubuje i „jinakost“ těchto žen.

Koukaj na něj (...) hodně blbě musím říct. Tak i on si toho všímá, že ty lidi koukají nenávisťně, jako nevím.... (...) Na něm je vidět, že není Evropan, ale hrozně poutáme pozornost spolu. Lidi koukají, ale co si myslí, to teda... to ví bůh! (H.)

(...) přijel i manžel. (...) vznikly třeba nějaký neshody (...) (J. A.)

Stigmatizace narátorek přichází s proměnou jejich „postavy“ po konverzi k islámu a skrze sňatky s muslimy-cizinci. Samotné si připadají odloučené od okolí, které je nepřijímá kompletně jako Češky, což jim je často dáváno najevo skrze rozličné projevy, které mají mnohdy nenávisťný rozměr formou urážek a agrese, přičemž se zde tedy mohou provazovat tendence jak islamofobní, tak i xenofobní.

Vyjednávání identity a dilema v rolích: Kompromis, vyrovnání se se stigmatem a reintegrace

Ve snaze zvrátit vyčleněnou pozici narátorky vyjednávají svoji identitu a jako nositelky stigmatu urovnávají stigmatem narušenou pozici (Goffman, 2003: 126). Přicházejí proměny sebe prezentace jejich „postav“ a s nimi se úzce pojící přízpůsobování samotného islámu. Dochází k vytváření kompromisu mezi vyjadřováním své náboženské identity a sebe prezentováním, tedy sociální identitou (Goffman, 2003: 10).

Všechno nedělám stoprocentně jak bych měla, ale... To je samý i ten šátek, a proto dělám spoustu dobrých skutků, abych to něčím vyvážila, že jo... (H.).
Já jsem si to přizpůsobila na dnešní dobu, ale... Já se chovám dle Koránu de facto už celou dobu (...) Mám takový moderní islám! (J. V.)

Kompromisy a ústupky jsou pak narátorky svolné činit zejména u zahalení ve formě např. hidžábu, u proselytizace či návštěv mešity. Naopak s velkou nevolí se setkávají při představě konzumace vepřového masa anebo alkoholu či vynechání Ramadánu. Nutno vzpomenout, že mají nejednou výčitky, že neplní svědomitě všechny normy a doporučení islámu, což vede k dilematu ve vyjádření vlastní identity. Jsou tak postaveny před problém, kdy se necítí komfortně a bezpečně, aby mohly vyjádřit při představení nové „Já“, aniž by to přinášelo rozpory v soužití s majoritou. Sledujeme tedy „rozdvojení“ identity (Mead, 2017: 105) na „Já“, které se chce reintegrovat do společnosti, což je okolím očekáváno, a souběžně pozorujeme „Já“ toužící být také muslimkou, což je otázka vlastní potřeby, respektive komfortního vyjádření.

Ve vyprávěních jsem se setkal s momenty, kdy byla patrná nevěle hrát při interakcích s okolím pouze roli Češky, bez muslimského „Já“. Kromě paní Hany se zbývající narátorky rozhodly na reintegraci rezignovat, volily tedy variantu odstěhování se do jiné země, kde se cítily svobodně při ztvárnění své role a kde byly přijaty bez ohledu na svou religiozitu a prezentovanou identitu. Narátorky v mém výzkumu se však do České republiky po různém čase navrátily,²³ a tak se reintegraci nevyhnuly, pokud se nerozhodly být nekonformní čili na reintegraci rezignovat.

(...) v tom Egyptě jsem se cejtila prostě neodsuzovaná a naopak přijímaná (J. V.).

(...) pět let jsem žila v Anglii a tam je naprosto normální, že vedle sebe žijí křesťané, židé, ateisté a muslimové. (...) jako normální plnohodnotní občané jo... (A.).

Často je však u všech nářetek patrná nelibost přizpůsobit se některým normám a tradicím nemuslimské majority, vyjadřují tedy jistou míru nekonformity. Jedná se o situace, kdy je muslimkám nabízen alkohol či vepřové maso čili v moment, kdy je na ně vyvíjen tlak na včlenění se do majority na úkor ztráty

²³ Například ze zdravotních důvodů, kvůli vysoké úrovni a bezpečnosti života v České republice či z důvodu emocionální stránky nářetek.

vlastní náboženské identity, totiž naléhání na asimilaci, potažmo (semi)asimilaci. Asimilací zde myslím „plně splynutí“ s majoritou a ztrátu vlastní kulturní identity (Petrušek, 2017).

Narátkorky ve vyprávěních považovaly místo pobývání jako signifikantní faktor ovlivňující reintegraci. Poukazovaly na to, že na venkově jsou mnohdy podmínky pro reintegraci obtížnější, a to zejména z důvodu nedostatku anonymity a nepřívětivosti jeho prostředí vůči menšinám v kontrastu s urbanizovanou pospolitostí a jejími obyvateli. Město má tak poskytovat větší anonymitu a toleranci, zatímco prostředí venkova znamená frekventovanější vystavování situacím, během nichž jsou představitelky minoritní skupiny častěji konfrontovány okolím kvůli svému stigma, což de facto přispívá k jejich vyčlenění. Venkov má být dle Bernarda (2006: 742–743) častěji i méně kulturně heterogenní, takže „jinakost“, a tedy i stigma minority zde více kontrastuje.

Ve velkých městech, že jo... Prostě už jsou tak jako zvyklí... (...) ten šátek si nevezmu (...), jelikož bydlím na vesnici, tak tady by se to asi horko těžko zkoušelo... (J. A.).

Jakkoli je reintegrace narátorek zčásti úspěšná či se o ni stále pokoušejí, ve vyprávění jsou znát zřetelné obavy, které doprovází interakce s nemuslimským okolím. Mnohdy se jedná až o paranoidní představy a eventuálně o nedůvěřivost vůči majoritě, což vedlo k tomu, že se narátorky vyhýbaly sociálním interakcím s majoritou. Často se izolují ve svých muslimských sociálních kruzích, aby se vyhnuly potenciálně odmítavým a negativním reakcím nemuslimů, či se vyhýbají stykům s lidmi jako takovými. Praktikou distancování dochází k limitaci možností reintegrace vzhledem k omezování interakcí s většinou. Tento krok je učiněn zejména u narátorek žijících na venkově, a to především z důvodu omezeného přístupu do mešity, která by jim poskytovala sounáležitost s komunitou, ale i kvůli větší výraznosti nekonformního vyjádření vlivem nedostatku anonymity. To však vytváří problém ze dvou důvodů – jednak nemají narátorky mnoho příležitostí se zapojit do aktivit, které okolí sdružují, a jejich stigma se tak prohlubuje, jednak nemají možnost bourat stereotypy a předsudky, které narušují jejich reintegraci a opět rozšiřují stigmatizaci (Kunst et al., 2012: 530).²⁴

Třeba kecý v práci jako „Hanko, co to kreslíš? To je bomba?“ a prostě takový vtípky různý trapný... (H.).

Pokusy reintegrovaných se do majority jsou pro narátorky velmi problematické a nezřídka na ně i přímo rezignují, protože ve své snaze jsou nuceny vytvářet kompromisy mezi vyjádřením vlastních „Já“ s konsensem „standardu“ identity většiny, která ztvárnění jejich rolí odmítá, a narátorky tak činí, aby alespoň částečně zmí-

²⁴ Ti stejní autoři zmiňují (Kunst et al., 2012: 530), že sociální vylučování muslimů na okraj společnosti představuje významný problém při jejich včleňování do společnosti, neboť se majorita s muslimy neseťkává, a nemá tak možnost vyvracet své hodnotící postoje. Tento problém se pak točí v „začarovaném kruhu“, neboť tím, že se muslimové dobrovolně izolují, zneumožňují bourání mýtů o muslimech a islámu. Majorita se tak nemá jak o „normálnosti“ muslimů přesvědčit.

něná odcizení napravily. Tyto ústupky se zásadně projevují v jejich sebeprezentačních strategiích během interakcí s nemuslimy, jimž se věnuji níže.

Strategie sebeprezentace a řízení dojmů muslimek

Vyprávění obsahovala řadu způsobů sebeprezentace a řízení dojmů, které narátorky využívají během performancí vůči majoritní společnosti, což jim dopomáhá „zbavovat se“ stigmatu a vede je to k reintegraci. Strategie „normalizující“ pozice narátorek jsou snahy vyhýbat se situacím, kdy by mohly být středem pozornosti. Signifikantní úlohu v tomto případě sehrává osobnost těchto žen čili potřeba se veřejně označit za muslimku, a to bez ohledu na soudy ostatních. Jana V. zavrhlá myšlenku chodit zahalená, naopak u Jany A. a Hany se objevují kompromisy, které můžeme nazvat jako „náhražky“ (H.) pokrývek hlavy, které se explicitně projevují výměnou např. *hidžábu* za pokrývku, jež není asociovaná s islámem, a to například kšiltovka u Jany A. Amina chodí naopak kompletně zahalená hidžábem, a to i přes řadu obav. Narátorky se sebeidentifikují s islámem, ale praxe je u každé rozličná. To, co jedna vnímá jako porušení islámu je pro druhou transformací k vlastním potřebám. Předchází se tak projevuje v dílčích sebeprezentačních strategiích, dále v řízení dojmů, ale i v samotné reintegraci.

Vlasy si zakrývám, ale ne tak, aby si to lidi spojili s islámem. (...) se snažím být úplně neviditelná a říkám si: „Ještěže nemám ten hidžáb!“ (H.).

Další strategií řízení dojmů je zapírání skutečnosti, že jsou opravdu muslimkami. Zapíráním religiozity dochází k tomu, že „zastírají“ své stigma: „Prostě jsem to zapřela jakoby, to, že jsem... [muslimkou].“ (J. A.). Během těchto performancí se tak narátorky pasují do role nemuslimek, což však přináší dilema s ohledem na náboženskou identitu. K zastírání stigmatu obvykle dochází až po upozornění na nesrovnalost identity, které si může kdokoliv všimnout a poukázat na ni (Goffman, 2003: 120–122). Děje se tak v reakci na sebeprezentaci po konverzi, která může působit „odlišně“ vůči majoritě. Tuto strategii povětšinou narátorky „volily“ ještě před samotným „coming-outem“ nové muslimské identity svému okolí.

S předcházejícím souvisí postup, který nazývám podle pojmenování narátorky „neislámuju“ (J. V.). Během těchto interakcí tak muslimky nereprodukuje doktrínu islámu, přičemž důvod je poměrně zřejmý, pokouší se neupoutávat pozornost a vytvořit dojem, že nejsou ničím neobvyklé oproti ostatním členům majority, přeneseně se snaží do performance nepropustit změnu, kterou by mohla konverze doprovázet. Narátorky „neislámují“, aby předcházely případným rozepřím, pokud se jim reintegrace alespoň z části podařila. Tato strategie má však zároveň „preventivní funkci“, aby k podobným situacím nedocházelo, viz: „Prostě my bysme to měly nabádat, ale já jako abych s někým vedla nějakou debatu...“ (J. A.). Přichází tak proměna muslimské identity, která je výsledkem vyjednávání kompromisů vlastní identity a „upravování“ podoby islámu k vlastní potřebě, jak jsem již ukázal v předchozí části.

Další strategii nazývám podle pojmenování Aminy, a to: „Oni! Ne my!“ (A.). Jedná se o situace, kdy se narátorky vyhrávají vůči „jiným“ – „špatným“ muslimům, kteří jsou „skoro jako ony“ (Václavík, 2014: 27), ale diskreditují jejich roli

ve společnosti, a „očerňují“ tak pověst „dobrých“ muslimů – tedy „my“, respektive diskreditují kolektivní identitu muslimů jako takovou. Stratifikují tím stigmatizované, a poukazují tak při střetu s „normálními“ na hierarchii mezi stigmatizovanými, čímž jsou ambivalentní vůči vlastní kategorii stigmatu (Goffman, 2003: 124–125). Tento postup vystihuje prohlášení: „Není muslim jako muslim...“ (J. A.). Upozorňováním na „jinakost“ těch „špatných“, tj. „jiných“, si dělají nároky na „normálnost“ (Goffman, 2003: 15), a tak poukazují na to, že jediný diferencující aspekt odlišující muslima od nemuslima je pouhé přihlášení se k islámu, čímž se mnohdy snaží bourat mýty o islámu. Přesněji mají být důležité především činy – „dobré skutky“ v kontextu tradice islámu – ve srovnání s pouhým veřejným prohlášením sebe samých za muslima či muslimku. Zajímavou strategií se pak ukázalo to, co Goffman (2003: 19) nazývá nekonvenčním výkladem stigmatu a své sociální identity. Pokud byly narátorky konfrontovány se svým stigmatem, nežádka vykládaly v interakcích s majoritou své stigma jiným způsobem, který by nekoreloval s islámem. Tento způsob nekonvenčního vykládání stigmatu během „smíšených kontaktů“²⁵ tak bezprostředně vedl k odvedení pozornosti, která by mohla k islámu jakožto stigmatu směřovat.

(...) já jsem to trochu obešla tím, že si lidi myslí, že mám rakovinu, nebo že jsem nějaké magor, kteréj chodí ve vedru v čepici (H.).

Už neříkám jsem muslimka, mám islám (...). Já jim řeknu, já jsem věřící v boha... (A.).

Tyto strategie byly narátorkami rozvíjeny v situacích, kdy se necítily příliš komfortně a bezpečně, aby mohly projevovat své „Já“. Můžeme je tak do značné míry označit za „ochranné mechanismy“, které jim zčásti umožňují nenarušovaný chod interakcí s majoritou, i přes potlačování role muslimky. Aby všechny zmíněné metody byly úspěšné, vyžadují od „hereček“ kázeň a obezřetnost (Goffman, 2018: 247–249). Narátorky musí být obezřetné, aby se během svých performancí neprořekly,²⁶ že jsou muslimkami, a proto záměrně manipulují s názory korespondujícími s přesvědčeními spoluúčastníků, s nimiž nemusí nutně souhlasit. Současně tyto performance, a tedy i „zastírání“ stigmatu, vyžadují hlubokou sebekázeň, aby své „představení“ sehrály bez nezamýšlených chyb, které by jej, společně s jejich reintegrací, narušily.

Postoje vůči islámu a muslimům v naracích

Významnými aspekty ovlivňujícími identity narátorek, pocity nepřináležitosti a v důsledku celý proces reintegrace jsou postoje, které o muslimech ve společnosti panují. V české majoritě můžeme vůči muslimům sledovat mnoho předsudků a stereotypů, z nichž většina má negativní charakter. Konvertitky jsou považovány za hloupé, nevzdělané a islámem utlačované, slovy jedné z narátorek: „(...) že to je teroristická víra. Že jsem taky hloupá...“ (J. A.). Vyjádření také koresponduje

²⁵ Goffman (2003: 21) „smíšeným kontaktem“ myslí střet, kdy je stigmatizovaný jedinec „normálním“ upozorněn na nesrovnalost jeho identity.

²⁶ Čímž zároveň udržují kontrolu nad svými výrazovými prostředky (Goffman, 2018: 66–73).

s odkazy na cizí původ narátorek, jež je možné pokládat za projevy xenofobních tendencí okolí. Narátorky mnohdy v interakcích s nemuslimskou majoritou nejsou považovány za kompletní Češky, a to především na základě mylného předpokladu jejich zahraničního původu. Často mají tyto postoje i nenávistný charakter, což mnohdy končí rozepří narátorek s majoritou, a to formou omezení styků atp. Diskriminace konvertitek tak může být často intersekcionalní, protože sociální nerovnost se rozprostírá ve vícero dimenzích, a je tak mnohočetná (Knotková-Čapková et al. 2010: 9). Promítá se zde jak připsaná etnicita, kdy jsou na základě zahalení a etnicit svých partnerů mnohdy považovány za cizinky, což explicitně souvisí s diskriminací na základě odlišné rasy, kultury a religiozity jako takové. A v neposlední řadě zde sledujeme i aspekt genderu, respektive negativní diskriminace žen, tedy misogynie. Okolím narátorek je tak konverze k islámu vysvětlována na základě iracionality, nelogičnosti a představ, že byly zmanipulovány (muslimským) mužem.²⁷

Zásadní rozdíly v postojích k islámu lze spatřit napříč generacemi české populace. Narátorky zmiňují, že odmítavější reakce a negativní postoje k islámu chová zejména starší obyvatelstvo. Mladší část populace je ve vyprávěních častěji profilována coby tolerantnější a má mít i tendence častěji jejich „Já“ přijímat, a to bez ohledu na jejich sebeidentifikaci. Poměrně uspokojivou odpověď v tomto ohledu poskytuje Olga Nešporová (2010: 72), která vyzozorovala, že „v porovnání se starší generací vzrostlo u mladých lidí ocenění tolerance a respektu“, myšleno obecně v kontextu celé české společnosti. Ozvěny této transformace je možné nalézt také v podniknutých rozhovorech.

Hlavně ty starší lidi jako, ty to těžce nesou. Mladší jsou takový trochu víc vzdělaní, nebo vzdělanější, že jako o tom ví víc. (H.)

Zajímavým zjištěním je však to, že i některé narátorky před konverzí chovaly řadu předsudků a stereotypů vůči domnělé jednotné kultuře muslimů. Vystává otázka, jak dospěly k vyvrácení předsudečných domněnek? Částečnou odpověď nabízí Nicky Hayesová (2003: 128), která jednu z cest ke změně předsudků a stereotypů vidí v osobním styku s nestereotypními jedinci, což například potvrzuje i vyjádření paní Hany: „No a pak jsem jednou jela do Egypta, tam jsem vlastně poznala muslimy, a to mě úplně šokovalo, protože do té doby pro mě byl prostě muslim terorista.“

Současně u všech narátorek vyvstala jedna strategie, která jim pomáhala vyvracet předsudečné a stereotypní představy nemuslimů – dialog. Obdobně, jak tvrdí Hayesová (2003: 128), je důležité seznámit jedince s nestereotypním obrazem reality, který jej může přesvědčit o opaku původně nabytého stereotypního postoje. O funkčnosti tohoto procesu se lze přesvědčit například v následujícím úryvku: „V islámu jsou prostě jako verše zabíjejte je všechny, ale ten, kdo si to nenechá vysvětlit, k čemu to bylo v té historii (...). To chce všechno vysvětlit za jakým účelem Alláh seslal tento verš.“ (A.). Podle konceptualizace islamofobie Křížkem (2017: 105) dochází k tomu, že islamofobní jedinec není ochoten, anebo dokonce schopen měnit

²⁷ Tyto motivy, jako například násilí na ženách v islámu a další, lze mnohdy sledovat i v populární kultuře. Viz kupříkladu snímek *Bez dcerky neodejdu* (Gilbert, 1991).

své názory. Toto však příliš nekoresponduje s žitou zkušeností narátorek, které tvrdí, že nebylo s původně zaujatým okolím po dialogu obtížné vycházet. Na druhé straně se ale může jednat o výjimku potvrzující pravidlo, neboť zároveň zmiňují, že jsou různí jedinci i tak nadále o svých „pravdách“ přesvědčení, což vhodně ukazuje tato citace paní Aminy: „jenom bratra trápí že pořád si myslí, že islám je špatný, což mu asi... což ho asi nějak nepřesvědčilo, že jeho sestra je 24 let muslimkou a všechno je dobré...“ (A.). Třebaže se tedy paní Amina a její bratr stýkají, jsou u něj i nadále zřejmé negativní emocionální reakce vůči islámu a muslimům, což Amina pokládá za důsledek jeho nekritického přistupování k médiím.

Jednou z příčin nepřátelských postojů vůči islámu má být dle narátorek právě jeho negativní prezentování v médiích. Média jsou dle nich pod manipulací skupin, které jsou označovány za protiislámské. Za zmínku stojí také vyzdvihovaná neznalost majority,²⁸ která má mít za důsledek odmítavé reakce a negativní postoje vůči muslimům a islámu obecně.

(...) média a školy mají možnost to změnit a ukázat jak muslimky zahalené, co je to islám..., a že ti teroristi nemají s islámem nic společného (...) (A.).

Výskytem předsudečného a stereotypního vnímání islámu před konverzí u narátorek sledujeme zajímavý vztah s jejich reintegrovaním. Narátorky částečně vnímají opodstatněnost obav majority z integrování muslimů, neboť Hana, Jana A. i Jana V. deklarují u sebe samotných zakořeněnost těchto představ v minulosti. Majoritu tak mnohdy neviní za případné „narušování“ jejich identit, neboť mnohé reakce na proměny jejich „Já“ považují za adekvátní, přestože jsou tyto situace pro ně samotné stigmatizující.

Reintegrace a její povaha v naracích výzkumu

I po vyvinutých snahách se reintegrovat do společnosti je u narátorek zřejmá přetrvávající nepřináležitost k okolí, které i nadále jejich sebeidentifikaci a performan- ce odmítá, a setrvávají tak různou intenzitou s pocitem odloučení a stigmatizace.

(...) skrz to náboženský hledisko jsem pořád jako někde vzadu no... (J. A.).

Jezdím na takový křesťanský English campy a tam jsou na mě fakt hnusný, že mě jako fakt nerespektují... (H.).

Reintegrace narátorek není procesem jednoznačně završeným nepřerušova- nou integrací. Z autobiografií vyplývá, že žádná z narátorek mého výzkumu trvalé reintegrace nedosáhla – jejich soužití s majoritou má charakter „situačního kompromisu“. V jejich životech se tak střídají období, kdy jsou více integrované, s intervaly, kdy k okolí spíše nepřináleží. Vyjádření této nejisté pozice je možné rozpoznat v následující větě: „Rodiče to respektují, ale nesmím o islámu vůbec hovořit, a i mi to jako zakázala to říkat rodině (...)“ (H.).

Zmíněný „situační kompromis“ má křehkou strukturu podmíněnou dodržová- ním rolí a scénáře, a to jak narátorkami, tak jejich nemuslimským okolím. Každá

²⁸ Neznalost ve smyslu neinformovanosti o islámu a tradicích muslimů.

ze stran má tedy své stanovené role vyplývající z předchozích interakcí. Uchopení kompromisu je tak mnohdy rozvíjeno na úkor náboženské identity narátorek, což může, jak jsem již výše ukázal, zapříčinit dilema, či dokonce krizi identity, a to důsledkem nemožnosti svědomitého plnění všech norem a tradic islámu. Narátorky tak neojediněle trpí dilematem identity, a to zejména identity náboženské.

Závěr

Ztotožněním se s islámem se konvertitky sebeidentifikují s novou rolí, a to s rolí „muslimky“. I přes zmíněnou konverzi se však i nadále označují za Češky, byt mohou být v mnohých směrech od většinové společnosti separované. Analýza ukázala, že tyto ženy reakcemi okolí na částečnou transformaci sebeidentifikace a signifikantní proměnou sebe bývají stigmatizovány či také diskriminovány. Na muslimky je nahlíženo jako na „nenormální“, „odlišné“ či „cizí“, přičemž hlavním znakem demonstrujícím „jinakost“ konvertitek je zahalení symbolizující příslušnost k islámu a znak stigmatu. Kromě pokrývek hlavy se muslimky začínají mnohdy prezentovat coby zbožné ženy, které nekouří cigarety, nekonzumují vepřové maso a alkohol a nepoužívají vulgarismy. Nepřínáležitost navíc prohlubuje etnicita a náboženství jejich partnerů, a tudíž se v jejich životech široce promítá interseksionální diskriminace. Narátorky nejsou přijímány tak, jak tomu bylo do doby konverze, a dochází k jejich vyčlenění ze stávajících sociálních vazeb. Jejich okolí je tak důsledkem nových performancí nepovažuje za členky společnosti, a proto již nejsou zcela přijímány.

Narace ukázaly rozdílnou akceptaci muslimek, a to napříč generačními segmenty společnosti a místy pobývání. Mladší generace nemuslimů je častěji charakterizována jako ta tolerantnější, zatímco starší části majority se zdají být vůči islámu zaujatější, což zřejmě souvisí s trendem mezigeneračního zvyšování tolerance vůči „jinakosti“ u mladé generace Čechů a Češek. Částečným závěrem zkoumání každodennosti je také zjištění, že pro reintegraci muslimek je přívětivější prostředí města než venkova, které není tolik kulturně heterogenní, a poskytuje tak menší míru anonymity. Včleňování konvertitek je obdobně ovlivněno postoji a mediálními reprezentacemi, které o muslimech kolují. Jedná se zejména o předsudky vůči islámu, které jsou položeny na zcestné racionalizaci terorismem a pozicí žen, jež mají být v antiislámských představách jednoznačně utlačované. Tento předsudečný postoj je s příměsí misogynie následně obratem namířen vůči konvertitkám, které z důvodu přihlášení se k islámu nabývají role neschopných subjektů skrze přisouzené charakteristiky „hlouposti“ a „nevzdělanosti“. Vlivem negativních postojů se setkávají s řadou neadekvátních reakcí, které bychom mohli asociovat s islamofobií, například vulgární nářázky, slovní napadení, diskriminace v zaměstnání či při jeho hledání, a dokonce fyzické ohrožení, v tomto případě plivání do tváře.

Na vyčlenění reagují konvertitky mnoha způsoby, které by jejich pozici mohly napravit. Uchylují se například k opuštění České republiky a hledání útočiště v jiné, vůči muslimům tolerantnější zemi, případně poté k nekonformitě a rezignaci na proces asimilace. Tyto dvě strategie se však v kontextu analyzovaných narácí nejeví jako funkční, neboť rezistence prohlubuje dezintegraci a stigmatizaci muslimek, a pokud se muslimky do České republiky vrátí, stejně volí jiné strategie. Mé konverzační partnerky užívají několik strategií sebeprezentace a řízení dojmů,

kteří jim pomáhají se zbavit stigmatizované pozice a ulehčují reintegraci. Tyto strategie mají zejména povahu vytvoření dojmu „normálnosti“. Jmenovitě se jedná o výměnu šátku za jinou pokrývku hlavy, zapírání náboženské identity, „neislámování“, nekonvenční výklad stigmatu aj. Představují tak kompromis mezi vyjádřením vlastního „Já“ a sociální identitou, kterou muslimky prezentují během interakcí s nemuslimy. Mnohdy daná vyjednávání přináší dilema a vnitřní napětí, které vyvolává u konvertitek krizi identity pramenící z pocitu, že nejsou „pravými muslimkami“. Islám není statický útvar (Özel Volfová & Holt, 2019: 17) a jinak to není u jeho podob v perspektivě mých konverzačních partnerek. To, co pro jednu může představovat porušení doktríny islámu a ztrátu náboženské identity, může být pro jinou pouhou modifikací a cestou k úspěšnější reintegraci.

Reintegrace narátorek je částečná, a má tak charakter „situačního kompromisu“. Včlenění konvertitek je ovlivněno mnoha faktory a odehrává se v mnoha dimenzích. Je tedy procesem, který je závislým jednak na vyvinutém úsilí se reintegrovanou, ale stejně tak na nemuslimském okolí, které pro úspěch utváří buďto příhodné, nebo nesnesitelné podmínky. S nadsázkou poznamenávám, že muslimky nebudou nikdy do společnosti kompletně reintegrované, respektive budou v sociálních interakcích konstantně vystavované problému „coming outu“ muslimského „Já“ a nestandardních reakcí na své performance. Předešlou ideou se však nesažím odmítnout myšlenku trvalé reintegrace konvertitek, spíše poukazují na komplexnost a časovou náročnost tohoto procesu, který nezaručuje bezpodmínečný úspěch ve formě nepřerušované integrace s nemuslimy.

Seznam použité literatury

- Atkinson, R. (1989). *The Lifestory Interview*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Bernard, J. (2006). Sociální integrace přistěhovalců z velkoměsta na vesnici v České republice a Rakousku. *Sociologický časopis*, 42(4), pp. 741–760.
- Bürgerová, Z. (2012). *Muslimové a občanská společnost*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova.
- Čermák, I., Chalupníková, L., Chrz, V., & Plachá, V. (2013). Narativní analýza. In I. Čermák, et al. *Kvalitativní analýza: Čtyři přístupy* (pp. 75–104). Brno: Masarykova univerzita.
- Čermáková, E., Janků, T., & Linhartová, L. (2016). Polistopadový islám: Muslimové v České republice. In D. Topinka (Ed.). *Muslimové v Česku: Etablování muslimů a islámu na veřejnosti* (pp. 23–35). Brno: Barrister & Principal.
- Černý, K. (2019). Anatomie české islamofobie v éře migrační krize. *Lidé města*, 21(3), pp. 277–313.
- Denzin, N. K. (1989). *Interpretative Biography*. Newbury Park: SAGE Publications.
- Gilbert, B. (1991). *Bez dcerky neodejdu* [film]. Metro-Goldwyn-Mayer Pictures.
- Goffman, E. (2003). *Stigma: Poznámky k problému zvládnutí narušené identity*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Goffman, E. (2018). *Všichni hrajeme divadlo: Sebeprezentace v každodenním životě*. Praha: Portál.
- Hall, N. (2013). *Hate Crime*. London: Routledge.
- Handcock, M. S. & Gile, K. J. (2011). Comment: On the Concept of Snowball Sampling. *Sociological Methodology*, 41(1), pp. 367–371.
- Hayesová, N. (2003). *Základy sociální psychologie*. Praha: Portál.
- Kalibová K., Petruželka, B., & Walach, V. (2017). Islamofobie a násilí z nenávislosti v České republice. In B. Ostránský (Ed.). *Islamofobie po česku: Český odpor vůči islámu, jeho východiska, projevy, souvislosti, přesahy i paradoxy* (pp. 249–267). Praha: Vyšehrad.
- Knotková-Čapková, B. et al. (2010). *Tváří v tvář: Gender jako metodologická kategorie literárních analýz*. Praha: Gender Studies, o.p.s.
- Konopásek, Z. (1996). Text a textualita v sociálních vědách: Druhá část – metodologické motivace. *Biograf*, 8, pp. 9–23.
- Kropáček, L. (2002). *Islám a Západ: Historická paměť a současná krize*. Praha: Vyšehrad.

- Křížek, D. (2017). Vývoj západních představ o islámu a muslimech: O stereotypch a předsudcích. In B. Ostřanský (Ed.). *Islamofobie po česku: Český odpor vůči islámu, jeho východiska, projevy, souvislosti, přesahy i paradoxy* (pp. 105–154). Praha: Vyšehrad.
- Kunst, J. R., Tajamal, H., Sam, D. L., & Ulleberg, P. (2012). Coping with Islamophobia: The Effects of Religious Stigma on Minorities' Identity Formation. *International Journal of Intercultural Relations*, 36(4), pp. 518–532.
- Mareš, P. (2002). Marginalizace, sociální vyloučení. In T. Sirovátka (Ed.). *Mensšiny a marginalizované skupiny v České republice* (pp. 9–24). Brno: Masarykova univerzita.
- Mead, G. H. (2017). *Já, mysl a společnost*. Praha: Portál.
- Mucha, V. & Vodáková, A. (2017, prosinec). Diskriminace sociální. In *Sociologická encyklopedie*. Nalezeno [17.2.2023] na: https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Diskriminace_sociáln%C3%AD.
- Nasriová, T. (2019). *Cizinkami ve své zemi: Identita, stigma a strategie integrace českých muslimek*. Bakalářská práce. Brno: Masarykova univerzita.
- Nešporová, O. (2010). Jak náboženství ovlivňuje rodinný život? Rozdíly v chování a postojích k rodině mezi českými věřícími a nevěřícími. *Lidé města / Urban People*, 12(1), pp. 61–88.
- Ostřanský, B. (2017). Islamofobie jako koncept i kolbiště. In B. Ostřanský (Ed.). *Islamofobie po česku: Český odpor vůči islámu, jeho východiska, projevy, souvislosti, přesahy i paradoxy* (pp. 33–104). Praha: Vyšehrad.
- Özel Volfová, G. & Holt, M. (2019). Muslimské feministky a jejich hledání genderově rovnostářského islámu. *Gender a výzkum*, 20(2), pp. 3–24.
- Petrusek, M. (2017, prosinec). Asimilace. In *Sociologická encyklopedie*. Nalezeno [20.2.2023] na: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Asimilace>.
- Rákoczyová, M. & Pořízková, H. (2009). Sociální integrace přistěhovalců – teoretická východiska výzkumu. In M. Rákoczyová & R. Trbola (Eds.). *Sociální intergrace přistěhovalců v České republice* (pp. 23–34). Praha: Sociologické nakladatelství.
- Riessman, C. K. (1993). *Narrative Analysis*. Newbury Park: Sage.
- Silverman, D. (2005). *Ako robíť kvalitatívny výskum*. Bratislava: Ikar.
- Stahnke, T. (2015). Proselytism. In S. Ferrari (Ed.). *Routledge Handbook of Law and Religion* (pp. 395–413). London: Routledge.
- Václavík, D. (2014). *Religionistická typologie a taxonomie*. Brno: Masarykova univerzita.