



Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra sociologie, andragogiky a kulturní antropologie

Dizertační práce

# **Kategorizace „druhého“ a relační vztahy v pojetí „českých“ muslimů**

Autor: Mgr. et Mgr. Tomáš Janků

Školitel: doc. PhDr. Daniel Topinka, Ph.D.

Olomouc 2024

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně a uvedl v ní všechnu literaturu a zdroje, které jsem použil, v souladu s pravidly pracoviště.

.....

Podpis

V Olomouci dne .....

Na tomto místě bych chtěl poděkovat doc. PhDr. Danielu Topinkovi, Ph.D., a prof. PhDr. Dušanu Lužnému, Dr. za jejich vedení a podporu během mého doktorátu.

Dále bych chtěl poděkovat prof. Dr. phil. Gerlindě Šmausové, Priv.-Doz. za její cenné rady a pomoc v průběhu studia.

Moje vděčnost patří také mé ženě a přátelům za jejich podporu a pochopení.

*„V chaosu neustále se měnících vjemů si každý z nás vytváří stabilní svět, ve kterém mají objekty rozpoznatelný tvar, jsou lokalizované v prostoru a mají trvalost. V procesu vnímání sami tvoříme, přijímáme podněty a jiné odmítáme. Pro nás jsou nejpříjemnější ty podněty, které nejjednodušeji zapadají do vzorce, který si vytváříme. K nejednoznačným podnětům máme tendenci se chovat, jako kdyby se zbytkem našeho vzorce ladily. Rozporuplné vzorce je tendence odmítat.“*  
(Douglas, 2014, s. 74)

## OBSAH

1	ÚVOD .....	9
	Cíle práce a výzkumné otázky .....	16
	Dosavadní výzkum a přínos práce .....	17
	Struktura dizertační práce.....	21
2	TEORETICKÁ VÝCHODISKA.....	24
2.1	Identita jako sociologický koncept .....	24
2.1.1	Přehled konceptualizace a teoretického vymezení identity v sociologii.....	24
2.1.2	Vymezení vybraných pojmů a jejich užití v této práci.....	29
2.1.2.1	„Muslim“ jako kategorie analýzy a praxe .....	32
2.1.3	Vybrané sociologické přístupy ke konceptu identity.....	33
2.1.3.1	Identita z pohledu symbolického interakcionismu.....	33
2.1.3.2	Identita a jednání aktérů dle E. Goffmana .....	35
2.1.3.3	Sociální konstrukce identity.....	38
2.2	Skupinová identita: outsideři a insideři.....	42
2.2.1	Pojem sociální skupiny.....	43
2.2.1.1	Členská a nečlenská skupina.....	45
2.2.2	Sociální identita a meziskupinové vztahy: teorie sociální identity .....	46
2.2.2.1	Sociální identita.....	47
2.2.2.2	Sociální kategorie .....	49
2.2.2.3	Sociální kategorizace .....	49
2.2.2.4	Sociální srovnávání.....	52
2.2.2.5	Vnitroskupinová diferenciacce .....	53
2.2.3	Identita jako identifikace: sociální identita dle R. Jenkinse .....	54
2.2.4	Důsledky kategorizování: meziskupinové vztahy .....	56
2.2.4.1	Stereotypy .....	57
2.2.4.2	Předsudky .....	60
2.2.4.3	Diskriminace.....	62
2.2.5	Exkurz: sociální kategorizace na příkladu konstrukce obrazu muslimů a islámu v očích Západu .....	63
2.2.5.1	Orientalismus .....	63
2.2.5.2	Islamofobie .....	67
2.2.6	Symbolické hranice .....	70
2.2.7	Překračování (skupinových) hranic.....	73
3	METODOLOGIE: Členská kategorizační analýza .....	79
3.1	Nástroje kategorizování.....	82
3.1.1	Členské kategorie .....	82

3.1.2	Členské kategorizační prostředky.....	83
3.1.3	Vlastnosti kategorií .....	86
3.1.4	Pravidla členských kategorizačních prostředků .....	88
3.2	Morální inferenční logika, kontrastní prostředky a morální relační dvojice .....	91
3.3	Příklad postupu analýzy s využitím MCA .....	92
3.4	Podoba dat pro MCA .....	93
3.5	Aplikace MCA v českém odborném prostředí .....	95
4	ANALYTICKÁ ČÁST.....	98
4.1	Datový soubor.....	98
4.1.1	Rozhovory – generování dat .....	98
4.1.2	Tazatelský tým.....	99
4.1.3	Výběr a charakteristika participantů.....	100
4.2	Kontext kategorizování .....	102
4.2.1	Historie muslimů a islámu na území České republiky .....	103
4.2.2	Události během realizace rozhovorů .....	107
4.2.2.1	Tzv. šátkové aféry .....	107
4.2.2.2	Policejní zásah v mešitě a modlitebně v Praze .....	109
4.2.2.3	Protestní a další akce protiislámského charakteru .....	111
4.2.2.4	Registrace jako náboženské společnosti druhého stupně .....	113
4.2.2.5	Lázeňství a cestovní ruch.....	114
4.2.3	Veřejné mínění o islámu a muslimech v ČR.....	116
4.3	Analýza datového souboru prizmatem členské kategorizační analýzy .....	117
4.3.1	„Češi“ .....	122
4.3.1.1	„Češi“ jako členský kategorizační prostředek.....	122
4.3.1.1.1	Inventář dle vztahu k islámu .....	122
4.3.1.1.2	Inventář dle formy kontaktu s muslimy.....	124
4.3.1.2	„Češi“ jako členská kategorie .....	127
4.3.1.2.1	Uzavřenost.....	127
4.3.1.2.2	Uniformita.....	128
4.3.1.2.3	Strach z cizího .....	129
4.3.1.2.4	Krise rodinných vazeb .....	131
4.3.1.2.5	Konzumace alkoholu a vepřového masa (harám) .....	132
4.3.1.2.6	Neznalost cizího jazyka .....	135
4.3.1.2.7	Nízká mediální gramotnost .....	136
4.3.1.3	„Čechy“ konstruovaný obraz islámu a muslimů .....	137
4.3.1.3.1	Statický.....	138

4.3.1.3.2	Nepřátelský .....	139
4.3.1.3.3	Oddělený.....	140
4.3.1.3.4	Manipulativní.....	140
4.3.1.3.5	Nižší .....	141
4.3.1.3.6	Zdroje uzavřeného pohledu na islám .....	142
4.3.2	„Česká republika“ .....	145
4.3.2.1	„Česká republika“ jako členský kategorizační prostředek .....	145
4.3.2.2	„Česká republika“ jako členská kategorie .....	147
4.3.2.2.1	Země s komunistickou minulostí.....	147
4.3.2.2.2	Demokratická.....	147
4.3.2.2.3	Sekulární stát.....	149
4.3.2.2.4	Ateistická společnost.....	151
4.3.2.2.5	Etnicky homogenní.....	152
4.3.2.2.6	Islám a muslimové nejsou součástí ČR.....	154
4.3.2.2.7	Absence sociální kontroly .....	157
4.3.2.2.8	Další (doplňující) kategoriálně vázané aktivity.....	158
4.3.3	„Muslimové“ .....	161
4.3.3.1	„Muslimové“ jako členský kategorizační prostředek .....	161
4.3.3.1.1	Inventář dle způsobu nabytí víry („Konvertité“)	162
	Transformace identity vlivem konverze .....	162
	Změna životního stylu konvertitů .....	168
	Nahlížení „konvertitů“ jako „cizinců“ .....	170
	Konvertité rozumí prostředí.....	170
	Členská kategorie „rodiče konvertitů“ .....	173
4.3.3.1.2	Inventář dle genderu .....	177
4.3.3.1.3	Inventář dle „kvality“ víry .....	181
4.3.3.2	„Muslim“ jako členská kategorie .....	183
4.3.3.2.1	Vlastnosti odvozené z ideologické roviny .....	185
4.3.3.2.2	Vlastnosti odvozené z ortopraktické roviny .....	187
4.3.3.2.3	Kontrastová identifikace.....	188
4.3.4	Členská kategorie „islámské sakrální objekty“: mešity a modlitebny .....	196
4.3.5	„Islám“ .....	200
4.3.5.1	„Islám“ jako členský kategorizační prostředek.....	200
4.3.5.1.1	Inventář „proudy islámu“ .....	200
4.3.5.1.2	Inventář „národní a kulturní tradicí ovlivněná podoba islámu“ .....	202
4.3.5.2	„Islám“ jako členská kategorie .....	205

4.3.5.2.1	„Islám“ jako návod pro život.....	206
4.3.5.2.2	Kontrastová identifikace.....	209
	„Islám“ vyvracející negativní obraz „Čechů“ o islámu .....	209
4.3.6	Členská kategorie „Bůh“ (Alláh).....	212
4.3.7	Inventář „Lid knihy“ a ti druzí .....	214
4.3.7.1	Inventář „Lid knihy“ .....	214
4.3.7.1.1	„Křesťanství“ .....	216
4.3.7.1.2	„Židovství“ .....	219
4.3.7.2	Inventář „nezjevená náboženství“ .....	220
4.3.8	„Cizinec“ .....	222
4.3.8.1	„Cizinec“ jako členský kategorizační prostředek .....	222
4.3.8.2	„Cizinec“ jako členská kategorie .....	224
4.4	Zodpovězení dílčích výzkumných otázek.....	226
4.4.1	Kategorie „oni“ .....	227
4.4.2	Kategorie „my“ .....	230
4.4.3	Standardizované relační páry .....	234
5	ZÁVĚREČNÁ DISKUZE.....	238
5.1	Zodpovězení hlavní výzkumné otázky .....	239
5.2	Poznámky ke zvolené metodologii a její přínos a limity .....	242
5.3	Závěrečné zamyšlení .....	244
6	SEZNAM ZKRATEK .....	249
7	SEZNAM VYOBRAZENÍ .....	250
8	PŘÍLOHA.....	251
9	SEZNAM LITERATURY .....	252
10	Anotace.....	283
11	Annotation.....	284
12	Ediční poznámky .....	285



# 1 ÚVOD

*Peklo jsou ti druzí, ale právě tak jsem mohl napsat, že ráj jsou ti druzí, zkrátka, všechno přichází k člověku jenom od druhých, od lidí.*

Divadelní hra *No Exit* (Jean-Paul Sartre)

Tato myšlenka Jean-Paul Sartre odráží hlubokou pravdu o povaze lidských vztahů a o našem vnímání světa, ve kterém žijeme. Sartre nám ukazuje, že naše vnímání sebe sama, našeho místa ve světě a našich vztahů k ostatním je neoddělitelně spjato s tím, jak na nás nahlízejí a jak se k nám chovají ti druzí. Nicméně, jak Sartre naznačuje, lidská zkušenost a identita nejsou jen pasivním výsledkem vnímání těch druhých. Jsou také produktem aktivní konstrukce sebe sama, své vlastní identity a vztahů s ostatními.

V průběhu svého výzkumu jsem se snažil pochopit, jak muslimové v České republice konstruují svou sociální identitu, jak se vztahují k „těm druhým“ a jakou sociální identitu jim přiřazují. Tyto otázky jsou klíčové pro pochopení dynamiky mezi majoritní a minoritní skupinou a pro odhalení hlubších strukturálních a sociálních procesů, které formují společenské vztahy. Toto zaměření na „druhé“, tedy na ty, kdo jsou kategorizováni jako odlišní nebo cizí, je zásadní pro pochopení, jak se formuje kolektivní identita a jak se konstruují vztahy mezi skupinami v multikulturním kontextu. Jak Sartre naznačuje, náš pohled na sebe sama a naše místo ve světě jsou neustále tvarovány a tvořeny tím, jak nás kategorizují a jak se k nám chovají „ti druzí“. Právě tato dynamika je proto klíčem k pochopení komplexního světa, ve kterém žijeme.

Počátky mého zájmu o toto téma sahají do období let 2013 až 2015, kdy jsem byl jedním z výzkumníků, kteří se podíleli na bezpečnostním výzkumu *Islám v ČR: etablování muslimů ve veřejném prostoru*<sup>1</sup>. Díky několikaletému trvání tohoto výzkumu se našemu týmu podařilo vysledovat zásadní trendy vztahující se k podobám praktikování islámu na území ČR a rovněž to, jak jsou islám a muslimové vnímáni na úrovni státní správy a samosprávy, jakým způsobem toto téma uchopují vybraná média a jaké postoje vůči islámu a muslimům zaujímá veřejnost.

---

<sup>1</sup> Výzkum byl realizován v rámci Programu bezpečnostního výzkumu České republiky v letech 2010–15 (VG20132015113).

Zásadní poznatky byly shrnuty v odborné publikaci *Muslimové v Česku: etablování muslimů a islámu na veřejnosti* (Topinka, 2016b).

V průběhu realizace tohoto výzkumu se vynořovala nová témata a výzkumné problémy, které jsme se snažili do výzkumu zakomponovat. Na některé však již nezbyl prostor. Jedno z nich je předmětem této práce. Jedná se o otázku, jakým způsobem je konstruována sociální identita muslimů žijících v České republice, jak se oni vztahují k „těm druhým“ a jakou sociální identitu jim přiřazují. Toto téma představuje důležitý – a zároveň do značné míry dosud opomíjený – aspekt výzkumu týkajícího se islámu a muslimů v České republice. Rozhodl jsem se mu proto věnovat svůj výzkum v rámci doktorského studia.

Pro objasnění zvoleného výzkumného problému je zapotřebí se vrátit do let 2014 a 2015, kdy v České republice eskalovaly protiislámské a protiimigrační protesty a „rezistence“ proti islámu se stala politickým i veřejným tématem číslo jedna (viz Mareš, 2015; Janků, 2019). V tomto období jsme při realizaci rozhovorů v rámci námi prováděného bezpečnostního výzkumu začali u našich participantů (vyznavačů islámu na území ČR) pozorovat jejich postupné uzavírání se. Participantů již nebyli tak svolní se rozhovorů účastnit, naopak jsme z jejich strany začali vnímat obavy a strach z celkové atmosféry, která by pro ně mohla mít negativní dopad. Realnost těchto obav se v daném období také potvrdila zvýšeným počtem napadení z důvodu náboženského vyznání, jak o tom informovala nezisková organizace In IUSTITIA ve svých zprávách o násilí z nenávisi v České republice (viz In IUSTITIA, 2015, 2016). Představitelé jednotlivých islámských organizací či uskupení se také přestali vyjadřovat do médií a odmítali se účastnit veřejných debat. Docházelo i k útokům na institucionální podobu islámu v ČR, a to jednak formou vandalských útoků na stávající centra islámu v jednotlivých městech, případně na prodejny halál potravin, a dále prostřednictvím protestů proti budování center nových (Janků, 2018b). Dalo by se říci, že v souvislosti s teroristickými útoky, tzv. migrační krizí, aktivitami tzv. Islámského státu a dalšími událostmi té doby došlo k pomyslnému uzavření muslimské „komunity“ vůči veřejnosti a většina jejích aktivit se zaměřila dovnitř komunity. Mým cílem zde však není podrobněji analyzovat faktory, které vedly v tomto období k uzavření vyznavačů islámu v ČR vůči veřejnosti.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Toto téma již bylo zpracováno, např. Ostřanským (2017), Ostřanským a Beránkem (2016), Mendelem a kolegy (2018), Marešem (2015), Havlíčkem (2015) a stalo se rovněž obsahem tematického čísla *revue Prostor: Anatomie nenávisi* (Bystričan, 2016).

Mé úvahy vedly jiným směrem. Předmětem mého zájmu se staly otázky typu: Vůči komu se vyznavači islámu vlastně uzavřeli? Kdo byli „ti druzí“, z jejichž strany pocíťovali ohrožení? Jaké vlastnosti jim oslovení participanti přisuzovali? A nejobecněji: Jak sami muslimové pohlízejí na českou společnost? Na základě těchto a dalších otázek jsem následně formuloval již konkrétní výzkumný problém: *Jak námi oslovení muslimové a muslimky nahlíží své nemuslimské spoluobčany v ČR a jaké jim přisuzují obecné vlastnosti a charakteristiky?*

Jedná se v podstatě o zrcadlení (obrácení) běžněji řešeného výzkumného problému, který se zaměřuje na to, jakým způsobem majoritní společnost<sup>3</sup> daného státu nahlíží na minoritní skupiny a jaké jim, na základě určitých stereotypů, přisuzuje vlastnosti. Odpověď na tuto otázku by však neměla spočívat pouze ve výčtu znaků a charakteristik, které jsou dané minoritní skupině přisuzovány, ale také ve výčtu (často opozičních) znaků, jež jsou vlastní oné definující, majoritní skupině a zakládá se na nich její kolektivní (sociální) identita. Z toho důvodu jsem i můj výzkumný problém rozšířil o tento zpětný, sebereflexivní pohled a zaměřil jsem se i na to, jak námi oslovení muslimové a muslimky nahlíží své souvěrce a jaké sami sobě a jim přisuzují obecné vlastnosti a charakteristiky. Položil jsem si tedy také otázku: *Jaké znaky a charakteristiky přisuzují muslimové sami sobě?*

Takto vymezená dvojice otázek, která je jádrem této dizertační práce, mi poskytne pohled jak na vztahy, základní charakteristiky a dynamiku v rámci zkoumané členské skupiny (muslimů v ČR), tak na její konstrukci obrazu skupin nečlenských.

Zaměření pozornosti tímto, do jisté míry „opačným“ směrem, kdy zkoumám nikoli postoj majority vůči minoritě, ale naopak to, jak příslušná minorita (v tomto případě muslimové v ČR) nahlíží a uchopuje majoritu, považuji za velmi důležité. K plnému porozumění komplexnosti sociálních jevů v rámci meziskupinové dynamiky je totiž zapotřebí obou pohledů. Tomuto tématu však dosud, přinejmenším v rámci ČR, nebyla věnována dostatečná pozornost.<sup>4</sup> V aktuálním výzkumném kontextu se často zaměřujeme na postoje majoritní populace, zatímco perspektiva minoritních skupin zůstává opomíjena. To představuje významnou výzkumnou mezeru. Tato práce se snaží tuto mezeru zaplnit tím, že poskytuje pohled na to, jak muslimové v České republice konstruují svoji sociální identitu, jakou mají relaci k „těm druhým“ a jaké

---

<sup>3</sup> Označení majoritní společnost nemusí odkazovat ke skupině, která by ostatní (minoritní) skupiny početně převyšovala, ale, jak poznamenává Szaló a Hamar (2005, s. 69), „[p]seudonym ‚většinová společnost‘ vytváří symbolickou hranici, jež rozlišuje mezi dominantními a minoritními identitami. Dominantní identity jsou tímto pseudonymem odlišovány od minoritních identit na základě představy, že reprezentují kolektivitu, která je rozsáhlejší a je ‚něčím víc‘ než kolektivita etnická.“ (srov. Stejskalová, 2012)

<sup>4</sup> Blíže srov. dále subkapitulu věnovanou shrnutí dosavadního výzkumu.

charakteristiky jim přisuzují. V českém prostředí tak tato práce přináší nový pohled nejen v oblasti sociologického výzkumu identity a meziskupinových vztahů, ale také v rámci české islamologie.

### Vymezení kontextu tématu a jeho teoretického zakotvení

Ke střetávání se s „jiným“, jeho poznávání a (mocenskému) uchopování či podmaňování dochází v průběhu celé historie lidstva.<sup>5</sup> Zatímco v minulosti zprostředkovávaly informace o „těch jiných“ především zprávy z cest a válek a často chyběl osobní kontakt, v průběhu historie došlo (mimo jiné s nárůstem objemu mezinárodní migrace) ke změně.<sup>6</sup> V současnosti jsme vlivem globalizace, rozvoje přepravních a telekomunikačních technologií a zvýšené mobility obyvatelstva svědky stále častějšího střetávání se s „jiným“, a to jak fyzicky tváří v tvář, tak ve virtuálním prostoru, prostřednictvím zpráv apod.

Významným faktorem v rozvoji mezikulturních kontaktů a setkávání se s „jiným“ je migrace. Za poslední tři desetiletí se počet migrantů ve světě téměř zdvojnásobil.<sup>7</sup> Jak však upozorňuje S. Castles (2000), to, co činí z mezinárodní migrace významný faktor společenských změn, není ani tak absolutní počet migrantů sám o sobě, jako spíše skutečnost, že migrace se koncentruje do určitých zemí či oblastí. (Castles, 2000, s. 275)<sup>8</sup> V ekonomicky vyspělých zemích je několikanásobně vyšší podíl migrantů vůči celkové populaci než v zemích rozvojových.<sup>9</sup> Více než polovina všech migrantů na světě žije v USA a Evropě.<sup>10</sup> Nárůst

---

<sup>5</sup> Ve starověku byli pro Řeky a Římany „těmi druhými“ barbari, tedy obecně ti, kteří nebyli Řeky nebo Římany (vykazovali jazykovou a kulturní odlišnost). Pro středověkou křesťanskou Evropu představovalo základní hranici odlišnosti (alterity) náboženství. Z tohoto zorného úhlu byl svět tvořen křesťany a pohany, přesněji řečeno katolíky, heretiky a jinověrci. Pro křesťanskou Evropu v období středověku a raného novověku pak byli těmi nejčastějšími „jinými“ vyznavači judaismu a islámu. (Klusáková, 1997, s. 61). Historické podoby kontaktu s „těmi druhými“ a důsledky tohoto kontaktu výstižně popisuje například francouzsko-bulharský filozof a literární teoretik T. Todorov v knihách *Strach z barbarů: kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací* (2011) a *Dobytí Ameriky: problém druhého* (1996). Toto téma kvalitně uchopuje rovněž J. Valtrová v knize *Středověká setkání s jinými* (2011), kdy autorka jednak teoretizuje kategorii „jiného“, a zároveň se zabývá středověkými cestami a kulturní výměnou.

<sup>6</sup> Migrace byla součástí historie lidstva od samého počátku, ať už z důvodu změn klimatu, potřeby obživy či válek. K historicky významnému nárůstu v objemu mezinárodní migrace došlo od 15. století v důsledku utváření národních států v Evropě, kolonialismu a industrializace. K dalšímu významnému zintenzivnění mezinárodní migrace pak došlo v období po druhé světové válce (srov. např. Castles, 2000, s. 273–274). Podrobněji k historii migrace srov. např. Manning (2005) nebo Livi-Bacci (2014).

<sup>7</sup> Podle dat OSN o počtu migrantů (osob žijících mimo zemi, kde se narodili) došlo k nárůstu ze 150 milionů osob v roce 1990 na 280 milionů v roce 2020 (United Nations, 2020).

<sup>8</sup> V roce 2019 žily dvě třetiny migrantů ve světě pouze ve 20 zemích. Mezi oblastmi s nejvyšším počtem imigrantů přitom figurují ve velké míře země označované jako západní (USA, Evropa, Austrálie, Nový Zéland). Blíže srov. OSN. *International Migration Report* (2019, s. iv.), srov. též např. Czaika & de Haas (2014).

<sup>9</sup> V roce 2019 dosahoval podíl migrantů vůči celkové populaci v průměru 12 % v rozvinutých zemích oproti podílu 1,9 % v zemích rozvojových. Blíže k uvedeným poměrům, včetně použitého vymezení jednotlivých pojmů a zemí/regionů z hlediska jejich rozvoje a výše příjmu, srov. (srov. United Nations et al., 2019, s. 5).

<sup>10</sup> Blíže srov. OSN. *International Migration Report* (2019, s. 6).

významu a objemu mezinárodní migrace má za následek i rostoucí četnost interkulturních setkání. Pro přijímající země přináší usazování migrantů v novém prostředí obtížné otázky spojené s integrací, utvářením komunit cizinců a novými liniemi etnické, kulturní či náboženské diverzity uvnitř přijímající společnosti. (Castles, 2000, s. 277)<sup>11</sup> Ze sociálního kontaktu příchozích migrantů s obyvateli přijímající země a za přispění dalších informací (často založených na stereotypch a předsudcích) pak vzniká a je utvářen obraz příchozích v očích majority a jejich vzájemný vztah.

V západních zemích je v průběhu posledních dvaceti let patrný setrvalý nárůst antiislámských nálad. Část populace nahlíží na muslimy jako na cizince, „ty druhé“, které viní za rozmanité sociální, politické a ekonomické problémy. (Stockemer & Moreau, 2021, s. 223–224) Muslimové jsou přitom často nahlíženi s menší tolerancí než jiné náboženské či etnické menšiny a jsou považováni za potenciální bezpečnostní hrozbu. (srov. Alsultany, 2012; European Union: European Agency for Fundamental Rights, 2006; Younis & Hassan, 2017)

Pokud se zaměříme konkrétně na to, jak na muslimy pohlíží česká majoritní společnost a jaké jim přisuzuje vlastnosti, z dosavadních studií (např. Havlíček, 2015; Janků, 2018a) vyplývá, že protiislámské postoje u veřejnosti se zakládají na konstrukci ideálního typu muslima-nepřítele. Vlastnosti a charakteristiky tohoto ideálního typu se přitom – s ohledem na poměrně malé množství věřících muslimů v ČR a jejich značnou neviditelnost ve veřejném prostoru<sup>12</sup> – nezakládají na přímé zkušenosti. Obraz se utváří na základě zprostředkovaných informací, které se nezakládají na osobním kontaktu jedince s vyznavačem islámu. V souvislosti s ideálním typem muslima-nepřítele hovoří B. Ostřanský o tzv. virtuálním muslimovi: „Svého virtuálního nepřítele si totiž vytvořili sami a vzhledem k tomu, že většinou žádného muslima ani neznají a své vědomosti o islámu čerpají povětšinou ze sporných internetových zdrojů, často se doslova ‚vlamují do otevřených dveří‘, když hlasitě pranýřují fenomény, které by spolu s nimi mohl odsoudit mnohý muslim.“ (Fábry, 2012)

S vědomím těchto zjištění je zajímavé sledovat, jakým způsobem muslimové v ČR konstruují obraz Čechů nevyznávajících islám, jak je při tom ovlivňuje tato zkušenost s majoritou a zda

---

<sup>11</sup> Příchozí cizinci jsou oproti přijímající společnosti často a v mnoha aspektech odlišní – přicházejí z různých prostředí a typů společenského uspořádání, ze zemí s odlišnými tradicemi, náboženstvím a politickým zřízením. Často hovoří odlišným jazykem, vykazují jiné kulturní zvyklosti a mohou být odlišní rovněž vizuálně (barvou pleti, oděvem apod.). Odlišuje je rovněž specifický právní status – postavení ne-občana, cizince (blíže srov. Castles, 2000, s. 278).

<sup>12</sup> Pouze některé z vyznavačů islámu je možné identifikovat na základě vnějších znaků, jako je například tradiční islámské oblečení (abája, hidžáb apod.).

se i u nich projevují obdobné principy vytváření obrazu „těch druhých“, jako například stereotypizované vnímání či předsudky vůči majoritě. Mým výzkumným zájmem je proto kategorizační práce muslimů žijících v ČR zachycená prostřednictvím jejich konverzační praxe, jak byla zaznamenána v rozhovorech. Mým cílem je popsat a analyzovat konstrukci meziskupinových vztahů členských a nečlenských skupin a jejich vnitroskupinovou diferenciaci, jež se zakládá na zvnitřněných či připsaných sociálních identitách. Toto téma tedy pokrývá jednak výzkumnou oblast formování sociální identity, a dále problematiku meziskupinové dynamiky na pozadí utvářené dichotomie „my“ a „oni“. Vnímání odlišnosti (a její negativní vymezení) je přitom možné považovat za nezbytnou součást procesu sebeidentifikace.<sup>13</sup>

Pro ukotvení mé práce v rámci sociologické teorie je potřeba uvést, že sociologie je multiparadigmatickou vědní disciplínou, v níž vedle sebe zároveň působí větší množství myšlenkových proudů, přístupů a teorií.<sup>14</sup> U různých autorů se přitom v rámci snahy o uchopení paradigmatické struktury soudobé sociologie lze setkat s různým vymezením a členěním (podrobněji srov. např. Šubrt, 2015, s. 24–28). Z hlediska většinového vymezení hlavních teoretických proudů v soudobé sociologii nicméně platí, že téma mé práce a teoretické zázemí, z něhož při jeho zpracování vycházím, lze řadit do paradigmat symbolického interakcionismu (mezi jehož nejvýznamnější představitele bývají řazeni G. H. Mead, H. Blumer a E. Goffman)<sup>15</sup> a fenomenologie (jejímiž čelními představiteli jsou mimo jiné P. L. Berger, T. Luckmann a H. Garfinkel)<sup>16</sup>. H. Weissová pak ve svém členění oba tyto proudy, resp. jejich významné představitele, souhrnně vymezuje pod pojmem teorie sociálního jednání (autorka pod toto označení řadí G. H. Meada, H. Blumera, E. Goffmana, A. Schütze, P. L. Bergera, T. Luckmanna a H. Garfinkela). (Weiss, 1993, s. citováno z Šubrt, 2015, s. 25) Toto označení pokládám za výstižné, neboť přístupy všech uvedených autorů sledují to, co můžeme nazvat sociálním jednáním a co rovněž sleduji já v rámci této práce. Tematicky se přitom jádro mé

---

<sup>13</sup> Na to upozornil například Loewenstein (1997, s. 62) v rámci jedné ze svých přednášek, kdy se ptá: „Dovedeme však vůbec kolektivně jednat jiným způsobem než tak, že se ztotožníme s určitými skupinovými kulturními hodnotami? Nestojí veškerý lidský život ve znamení ohraničování? Nedefinujeme stále pomocí *plotů*, tj. tak, že si zajistíme odstup od těch, kdo k nám nepatří: podezřelých, nenašinců s cizím akcentem a nejistým původem? Není veškeré naše jednání antitetické, soutěživě založené, není *hranice* základní antropologickou kategorií, která teprve umožňuje orientaci a jednání, ‘čitelnost’ světa, nereflektovanou jistotu jednání?“

<sup>14</sup> Např. J. Šubrt v této souvislosti konstatuje, že v dějinách sociologie nikdy nevládl pouze jeden myšlenkový proud, škola či teorie a „v každém časovém okamžiku vedle sebe existovalo větší či menší množství rozdílných paradigmat“ (Šubrt, 2015, s. 24), přičemž paradigma v tomto smyslu vymezuje jako „komplex názorů a koncepcí, které určují volbu vědecké problematiky a způsob jejího řešení.“ (Šubrt, 2015, s. 24)

<sup>15</sup> Srov. např. členění J. H. Turnera (1986), G. Ritzera (2018) či R. Wallace a A. Wolf (1999).

<sup>16</sup> Srov. např. Wallace a A. Wolf (1995, s. 262 a násl.). Za předchůdce a ideový zdroj fenomenologie zároveň autorky označují A. Schütze, z jehož práce mimo jiné rovněž vycházím (Wallace & Wolf, 1995, s. 242–244).

práce vztahuje především ke konceptu sociální identity.<sup>17</sup> V rámci jeho uchopení pak částečně uplatňuji rovněž paradigma konfliktní teorie (K. Marx, M. Weber), jímž je inspirována teorie sociální identity (H. Tajfel, J. Turner).<sup>18</sup>

V práci se zabývám tím, jakým způsobem je konstruována (sociální) identita aktérů jakožto představitelů konkrétní sociální skupiny, a zároveň, jakým způsobem se tato členská skupina vztahuje k jí vymezeným nečlenským skupinám a jakou sociální identitu přiřazuje jejich členům. Z teoretického hlediska ke zkoumanému problému přistupuji dvěma navzájem provázanými přístupy. První z nich sleduje to, jakým způsobem si jedinec získává, utváří, vyjednává a internalizuje konkrétní identitu. Specificky pak jde o utváření, formování a vyjednávání sociální identity na základě procesů identifikace a kategorizace. Druhý přístup odstupuje od perspektivy jedince a zabývá se skupinami jakožto nositeli sociální identity jedinců, které vstupují do určitých vztahů s dalšími skupinami. S tím se pojí jednak některé konkrétní důsledky kategorizace (stereotypy, předsudky a diskriminace), a dále utváření a vyjednávání symbolických hranic mezi danými skupinami. Obecně přitom platí, že kromě východisek nejvýznamnějších představitelů či (spolu)zakladatelů paradigmat symbolického interakcionismu a fenomenologie, z nichž v práci vycházím, dále pracuji s vybranými teoriemi identity, které je možné v rámci sociologické teorie označit za teorie středního dosahu<sup>19</sup> (například teorie sociální identity či teorie symbolických hranic) a které korespondují s mým výzkumným záměrem.

Na tomto místě je třeba poznamenat, že přestože kvalitní teoretické zakotvení mé práce považuji za zásadní a nezbytné pro její tematické vymezení, provedení analýzy, i pro porozumění dosaženým zjištěním, nejedná se primárně o teoretickou práci. Její jádro spočívá v praktické realizaci výzkumného záměru, tedy provedení analýzy datového souboru a interpretaci získaných zjištění ve světle položených výzkumných otázek. S ohledem na širokou rozvětvenost teoretického uchopování konceptu identity v rámci sociologické teorie a

---

<sup>17</sup> Koncept identity je v rámci sociologické teorie uchopován řadou autorů a různých myšlenkových proudů, které akcentují odlišné roviny či aspekty tohoto fenoménu. Podrobněji k této otázce a vymezení těch aspektů, na něž se podrobněji zaměřuji v této práci, srov. kapitolu 2.1.1 *Přehled konceptualizace a teoretického vymezení identity v sociologii*.

<sup>18</sup> Srov. Hogg & Abrams (1990, s. 13–15), podrobněji níže v kapitole 2.2.2 *Sociální identita a meziskupinové vztahy: teorie sociální identity*.

<sup>19</sup> V rámci sociologie jako vědy bývají rozlišovány tři úrovně teoretické struktury: metateorie, sociologická teorie a empirie. Mezi teorií a empirií se někdy vkládá mezistupeň představovaný teoriemi středního dosahu. S pojmem teorie středního dosahu přišel R. K. Merton (1957), podle něhož se jedná o mezičlánek mezi empirickým výzkumem a obecnou sociologickou teorií. Blíže srov. Šubrt (2015, s. 18–19), též R. Wallace a A. Wolf (1995, s. 55–56).

na stanovený rozsah a cíl práce se proto podrobněji zaměřuji pouze na vybrané teoretické přístupy, které považuji za nejvýznamnější a zároveň nejvíce relevantní pro předmět mého výzkumu. Usiluji tak o vyváženost mezi teoretickou a praktickou (analytickou) rovinou předkládané práce. Z důvodu, že mnou zvolená metodologie spočívá na metodě členské kategorizační analýzy (*Membership Categorization Analysis*, MCA), která vychází z hlavních myšlenek klasické sociologie, rozhodl jsem se i teoretickou část své práce zakotvit primárně v těchto tradičních přístupech (s vědomím částečného opomenutí teoretických přístupů nových).

## **Cíle práce a výzkumné otázky**

Hlavním cílem mé disertační práce je na základě provedení analýzy konverzační praxe muslimů žijících v ČR při konstruování standardizovaného relačního páru „my“ – „oni“ zjistit, jak muslimové ve svých výpovědích kategorizují „ty druhé“ a jaké relační páry v kategorii „my“ a „oni“ konstruují.

Za účelem naplnění vymezeného cíle práce si kladu následující hlavní výzkumnou otázku:

- Jak muslimové žijící v ČR kategorizují ve svých výpovědích „ty druhé“?*

K nalezení odpovědi na hlavní výzkumnou otázku si v práci kladu následující dílčí výzkumné otázky:

- Jaké nečlenské skupiny v rámci obecné kategorie „oni“ muslimové žijící v ČR konstruují a jaké vlastnosti a postoje těmto skupinám přisuzují?*
- S jakými členskými skupinami v rámci obecné kategorie „my“ se muslimové žijící v ČR identifikují a jaké vlastnosti a postoje těmto skupinám přisuzují?*
- Jaké standardizované relační páry se vyskytují v konverzační praxi muslimů žijících v ČR?*

Konkrétní zjištění, k nimž v hledání odpovědí na položené výzkumné otázky dospěji, se budou zakládat na analýze datového korpusu, který je tvořen kvalitativními polostrukturovanými rozhovory s vyznavači islámu v ČR, jejichž sběr proběhl v letech 2014 až 2015. V rámci analýzy budu k těmto datům přistupovat skrze metodu členské kategorizační analýzy (MCA), která je v tomto typu výzkumu etablovaným postupem (srov. Clifton, 2009; Rapley et al., 2003; E. H. Stokoe, 2003) a vnímám ji jako komplementární se zvoleným tematickým zaměřením práce a jejím teoretickým zakotvením. Přístup MCA se totiž zabývá právě zkoumáním prostředků a způsobů členského kategorizování a má původ v pracích H. Sackse, zakladatele



konverzační analýzy. Podrobným vymezením metodologie se zabývám v druhé části práce (Metodologie: členská kategorizační analýza).

## Dosavadní výzkum a přínos práce

V posledních letech je možné zaznamenat vzrůstající výzkumný zájem akademiků o téma islámu a muslimů. Jednou z oblastí výzkumu je přitom i formování, transformace, vyjednávání a uchování náboženské (islámské) identity muslimů, a to jak obecně (např. Hughes, 2013; Zuriet & Lyausheva, 2019), tak v kontextu migrační zkušenosti (např. Barazangi, 1989; da Costa, 1994; Duderija, 2008; Duderija & Rane, 2019; Mishra & Shirazi, 2010; Peek, 2005). Co se týče utváření meziskupinových vztahů mezi vyznavači islámu a majoritní (západní) společností, ty jsou ve výzkumu zpravidla uchopovány na úrovni konkrétních států (např. Brighton, 2007; Fernando, 2005; Gerges, 2003; Kastoryano, 2004; Kusat, 2001; Lathion, 2008; Panagopoulos, 2006; Shadid, 1991; Sirin & Fine, 2007) či větších geografických celků, jako je například Evropa (např. Adamick, 2010; Ahmad, 1974; Cinalli & Giugni, 2013; Goerzig & Al-Hashimi, 2014; Statham, 2004) či obecně Západ (např. Ahmad & Bukhari, 2008; Ali, 2011; Duderija, 2010; Samiei, 2010; Stockemer & Moreau, 2021<sup>20</sup>).<sup>21</sup> Významnou složku těchto studií představují i zprávy o stavu diskriminace a islamofobie.<sup>22</sup>

Část zahraničních studií se věnuje specificky tématu konstrukce sociální identity muslimů jako minoritní skupiny v rámci západních států (kromě již zmíněných výzkumů zaměřených na identitu muslimů v rámci migrační zkušenosti např. též Duderija, 2008; Şafak-Ayvazoğlu et al., 2021; Younis & Hassan, 2017), včetně akcentu na uchopování této problematiky skrze konstrukci relačního páru „my“ a „oni“ (např. Duderija, 2008; Sealy, 2017). Pozornost je v této souvislosti věnována rovněž konvertitům k islámu (např. Moosavi, 2015; Younis & Hassan, 2017). Takto zaměřený výzkum je rozvíjen zejména v posledních přibližně dvaceti letech.<sup>23</sup> Studie vztahující se k identitě muslimů mimo jiné ukazují, že existuje mnoho navzájem se

---

<sup>20</sup> Jedná se o srovnávací studii, v níž D. Stockemer a S. Moreau shrnují výsledky 29 dřívějších výzkumů týkajících se integrace, identity a pocitu přináležení muslimských imigrantů žijících v západních zemích.

<sup>21</sup> Lze se však setkat i s řadou lokálních studií zaměřených na situaci v určité metropoli či regionu. Srov. např. Lorcerie & Geisserb(2012), kteří se věnují situaci muslimů jako jedné z minorit v Marseille, Koyuncu-lorasdaği, (2013) zachycující kvalitativní výzkum mezi zahalenými muslimkami tureckého původu žijícími v Amsterdamu či Salnikova & D’Arcus (2019), kteří realizovali kvalitativní výzkum identity muslimských imigrantů žijících v regionu Inverness ve Skotsku.

<sup>22</sup> Tyto studie jsou vydávány například *Úřadem Vysokého komisaře OSN pro lidská práva* (OHCHR, 2021) či v rámci Evropy v podobě každoročních srovnávacích studií *European Islamophobia Report* (EIR, 2015, 2019).

<sup>23</sup> Například Younis a Hassan uvádějí, že během první dekády po 11. září 2001 vzrostl počet odborných publikací věnovaných muslimům žijícím v Severní Americe desetinásobně, přičemž 26 % z těchto studií se vztahuje k tématu meziskupinových vztahů a problematice identity a akulturace. (Younis & Hassan, 2019, s. 1155–1156).

ovlivňujících a vedle sebe existujících sociálních identit. Ačkoli náboženská identita muslimů vystupuje jako nejdůležitější forma identity, nevylučuje ani jiné formy sociálních identit, např. etnickou, národnostní či genderovou (např. da Costa, 1994; Jacobson, 1997; Peek, 2005; Spiegler et al., 2021; Verkuyten & Martinovic, 2012; Younis & Hassan, 2017; Zimmerman, 2014).

V rámci českého výzkumného prostředí je tématu islámu v ČR a zkoumání toho, jak česká majoritní společnost přistupuje k vyznavačům islámu či jak probíhá integrace muslimů do veřejného prostoru, rovněž věnována pozornost. Různým aspektům této problematiky se věnovali například Topinka (2010), Mareš (2015), Havlíček (2015), Topinka a kolegové (Topinka, 2016b), Ostránský a Beránek (2016), Černý (2015), Gombárová (2017), Klapetek (2008), Ostránský (2017) či Mendel a kolegové (2018). Rovněž já jsem se kromě již zmíněného podílu na výzkumu a publikaci o etablování muslimů ve veřejném prostoru (Topinka, 2016b) věnoval tématu islámu a vztahu majority k muslimům žijícím v ČR i v několika dalších dílčích analýzách (Janků, 2013, 2018b, 2018a, 2019; Melichárek, 2011).

Dosavadní studie a výzkumy věnované muslimům žijícím v ČR se převážně zaměřují buď na percepci muslimů majoritou, její postoj vůči muslimům, nastavení migrační a integrační politiky apod., anebo na konkrétní důsledky většinového postoje – tj. na projevy islamofobie, diskriminace či stereotypizace muslimů. Pokud byla ve vztahu k těmto jevům výzkumně zachycena perspektiva samotných muslimů, pak se zpravidla zaměřovala na popis určitých událostí (např. napadení zahalených žen) či vyjádření hodnocení a vnímání těchto jevů ze strany muslimů (např. formulace zkušenosti diskriminace, zachycení pocitů z nevráživého přístupu majority apod.). Perspektivě zaměřené na muslimy ve smyslu zkoumání jejich sociální identity a analýzy jejich vztahu k majoritě a její kategorizaci nicméně dosud v českém výzkumném prostředí příliš pozornosti věnováno nebylo. Z hlediska metodologie se pak u většiny realizovaných výzkumů zpravidla jednalo o obsahovou analýzu získaných výpovědí (viz Hásová & Váně, 2018, s. 19–69).

Přestože akademický výzkum v oblasti islámu a muslimů je stále bohatší, často se soustředí na dominující postoje majoritní společnosti vůči muslimům. Většina výzkumů se tak věnuje zkoumání, jak majoritní společnost vnímá a kategorizuje muslimy, aniž by zkoumala, jak muslimská menšina sama interpretuje tyto postoje a kategorizace a jakým způsobem na ně reaguje. Přínosem mé práce je tedy posunutí výzkumného zájmu směrem k porozumění tomu, jak muslimské menšiny v rámci českého kontextu interpretují a kategorizují majoritní společnost, a jak tyto interpretace ovlivňují jejich vlastní sociální identitu. Tento posun je zásadní pro hlubší porozumění meziskupinové dynamice vztahů, protože nabízí komplexní

pohled na vzájemné interakce a vlivy mezi majoritou a minoritou. Bez tohoto porozumění je obtížné plně pochopit vzájemné postoje, reakce a chování obou skupin.

Pohled předkládané práce je přitom oproti dosavadnímu výzkumu v českém prostředí kromě zvoleného tématu nový rovněž v tom, jak dané téma uchopuje a jakými prostředky jej zkoumá. Téma analyzuje hlouběji, a to 1) skrze uplatnění teoretické perspektivy spjaté s konceptem identity, konstrukcí (sociální) identity na pozadí standardizovaného relačního páru „my“ a „oni“ a z toho vyplývající meziskupinové dynamiky, a 2) prostřednictvím analýzy a interpretace datového souboru metodou členské kategorizační analýzy (MCA). Domnívám se, že tento přístup může do zkoumaného problému přinést další úhel pohledu, a tím i nová zjištění. Oproti obsahové analýze jde totiž za pomyslný horizont konkrétních popisovaných událostí, jevů nebo pocitů (a jejich zobecnění), když na základě nich pomáhá ve výpovědích dotyčných aktérů (muslimů) identifikovat konstrukci onoho „druhého“ (majority) a rovněž konstrukci jejich vlastní identity.

Do určité míry se mnou zvolenému tématu v minulosti již věnovala Eva Pavlíková (2012) v publikaci *Muslimští migranti a český sekulární stát*.<sup>24</sup> Autorka provedla kvalitativní šetření mezi muslimy-imigranty žijícími v ČR zaměřené na různé aspekty jejich života, jejich postoje a názory na ČR a její obyvatele, a rovněž na identifikaci kulturních rozdílů a podobností (Pavlíková, 2012, s. 11). Pro mou práci je zásadní především kapitola „Hodnocení české společnosti a českého státu“ (Pavlíková, 2012, s. 37–56), v níž se autorka věnuje vlastnostem a jevům akcentovaným participanty výzkumu, jako je ateismus české společnosti, islamofobie a xenofobie. Přístup E. Pavlíkové se však od toho mého v mnohém liší. Prvním rozdílem je, že autorka nevynechává teoretické a metodologické ukotvení svého výzkumu<sup>25</sup>, ani konceptualizaci užívaných pojmů jako „muslim“, „identita“ nebo „islamofobie“; pracuje s nimi tedy spíše jako s nástroji analýzy než jako s jejím předmětem (viz Brubaker, 2013a). Zároveň blíže nevynechává, co pro participanty představuje být „muslimem“<sup>26</sup>. Tím dochází k tomu, že je promlouváno „o nich“ (Češích, české společnosti), aniž by byla reflektována pozice „nás“ (muslimských migrantů). V rámci svého přístupu naopak vnímám jako zásadní se rovnocenně

---

<sup>24</sup> Kniha vznikla v rámci projektu *Role náboženství křesťanských a muslimských migrantů ve vztahu k liberálnímu státu* podpořeného Grantovou agenturou AV ČR. Výzkum si kladl za cíl zkoumat integrační roli pravoslavní, řeckokatolictví a islámu v migračním procesu, s přihlédnutím k evropskému kontextu.

<sup>25</sup> V kapitole „Metoda výzkumu“ (Pavlíková, 2012, s. 13–15) se autorka věnuje pouze způsobu výběru participantů a technice sběru dat (hloubkové rozhovory a zúčastněné pozorování), ale ve vztahu k samotnému způsobu nakládání s datovým korpusem v rámci analýzy se omezuje pouze na konstatování, že citace budou „využity pro hlubší analýzu postojů k danému tématu“ (Pavlíková, 2012, s. 15).

<sup>26</sup> Participantů jsou ve výzkumu rozlišeni pouze na základě motivace k migraci (nucená vs. dobrovolná).

věnovat oběma složkám relačního páru „my“ a „oni“, protože se navzájem silně ovlivňují. Rozdíl je rovněž v metodě analýzy získaných dat<sup>27</sup> a odlišném vzorku participantů<sup>28</sup>.

Konstrukci „jiného“ v souvislosti s islámem, což je teoretický pohled blízký i mému pojetí, se v českém prostředí věnoval rovněž Tomáš Rataj (2007) ve svém textu „*My“ a „oni“ v českých středověkých a raně novověkých textech o islámu*. Rataj (2007, s. 247) odmítá Huntingtonovu tezi o přirozenosti binárních kategorií, ale naopak tvrdí, že tyto kategorie mají své dějiny a je možné na ně nahlížet jako na kulturní konstrukci, případně jako na produkt určitého diskurzu (diskurzů) uvnitř kultury Západu. Přestože islám v českých zemích nebyl přítomen fyzicky, byl zde přítomen diskurzivně – o islámu a muslimech se mluvilo a psalo. Rataj (2007, s. 250) za užití konceptu orientalismu (Said, 2008) vnímá islám a muslimy ve vybraných textech jako případ konstrukce jiného, cizího, resp. jinakosti, odlišnosti či alterity.<sup>29</sup> Dodává přitom, že tato konstrukce není oddělitelná od konstrukce sebe sama (*self*). Z toho důvodu se ve své analýze nezabývá pouze tím, jak byl ve středověkých a raně novověkých textech pojmenováván islám a jeho vyznavači, ale také sleduje, jaké vlastnosti a pojmenování užívali sami pisatelé pro reprezentaci „nás“. Orient podle Rataje v tomto rámci hraje roli „privilegovaného“ jiného, který se podílí na konstruování naší širší identity – identity křesťanstva, Evropy a Západu. Z toho vyplývají jeho negativní vlastnosti (zaostalost, necivilizovanost, lenost, krutost, špinavost, zvrácená sexualita apod.), jež jsou v opozici s (pozitivními) vlastnostmi přiřazovanými „nám“ a naší širší identitě.

Prozatím posledním příspěvkem souvisejícím s tématem mé práce je pak studie Carlose Gómeze del Tronca (2023) s názvem *Searching for the ‘Muslims’ in Czech Islamophobia and the Effects of Intergroup Contact in Challenging the ‘Fear of the Unknown’*, která vyšla v době dokončování této dizertační práce. Autor v ní zkoumá postoje Čechů (majoritní společnosti) vůči muslimům, kdy zdůrazňuje vliv omezeného meziskupinového kontaktu a obecně negativního veřejného diskurzu. Studie poskytuje prostor pro výpověď jak muslimům, tak

---

<sup>27</sup> Autorka se zaměřuje na deskriptivní rovinu analýzy, zatímco v mém přístupu mě zajímá i způsob, jak o daných jevech a vlastnostech participantů promlouvali (kladu tedy stejný důraz nejenom na to, co bylo vyřčeno, ale i jak – v rámci metody MCA se zohledňuje rovněž kontext pronesení dané promluvy a sleduje se konverzační praxe mluvčích).

<sup>28</sup> Konečně je třeba zmínit rovněž odlišný vzorek participantů. E Pavlíková (2012, s. 15) ve své analýze pracovala s výpověďmi 21 muslimských migrantů, jež pořídila v letech 2010 a 2011. Můj datový soubor zahrnuje 67 rozhovorů provedených během let 2014 a 2015, přičemž výzkumný vzorek se neomezuje pouze na muslimy-cizince, ale zahrnuje i konvertity (více k mnou užívanému datovému korpusu viz kapitolu 4.1 *Datový soubor*).

<sup>29</sup> Rataj (2007) rozlišuje cizost na vnější a vnitřní, kdy zatímco vnější cizost je reprezentována především islámem a muslimy, za vnitřního cizího byli vnímáni Židé a Cikáni.

nemuslimům (reprezentantům majoritní společnosti) a na základě analýzy<sup>30</sup> 31 rozhovorů s muslimy a nemuslimy v ČR<sup>31</sup> se snaží pochopit povahu, historii a příčiny protimuslimských postojů v ČR. Hlavní zjištění studie ukazuje, že negativní postoje vůči muslimům v České republice respondenti nejčastěji přisuzovali omezeným příležitostem ke kontaktu s muslimy a vlivu protimuslimského veřejného diskurzu. Muslimové v České republice jsou dle nich běžně chápáni jako imigranti, kteří jsou kategorizováni na základě jejich vnímané arabskosti či blízkovýchodnosti. Autor analyzuje mechanismy, skrze které meziskupinový kontakt obohacuje sociální kognice muslimů u majoritní společnosti.<sup>32</sup> Studie zdůrazňuje, že příležitosti pro meziskupinový kontakt, který by u majoritní společnosti vyvracel stereotypy o muslimech, jsou v České republice velmi ojedinělé. Pro majoritní společnost je proto velmi důležitý kontakt zprostředkovaný.<sup>33</sup> Podobně jako já v této práci, i del Tronca se ve své studii odvolává na Brubakerovo (2013b) rozlišování mezi kategoriemi analýzy a kategoriemi praxe<sup>34</sup>, které je užitečné pro pochopení, jak respondenti výzkumu zpracovávají informace založené na situovaných mentálních reprezentacích spojených s kategorií „muslimové“, namísto nezprostředkovaného hodnocení muslimské skupiny.

## Struktura dizertační práce

První část práce vymezuje teoretické ukotvení mého výzkumu. Vycházím v něm z konceptu identity, s důrazem na skupinové jednání.

První kapitola náležející do teoretické části práce (kapitola 1) přináší obecné uvedení do studia konceptu identity. Představuji v ní historii konceptualizace identity ve společenských vědách a nastiňuji přehled teoretického uchopování tohoto konceptu v rámci sociologie. Vyjasňuji také obsah některých pojmů užívaných v souvislosti se zkoumáním identity v rámci sociologie a specifikuji rovněž můj přístup k uchopení identity jako teoretického konceptu v rámci této práce. Následně pak podrobněji představuji vybrané významné teoretické přístupy akcentující

---

<sup>30</sup> Autor výzkumu použil konstrukční tematickou analýzu (*Constructionist Thematic Analysis*) dle Terryho et al. (2017), která chápe témata jako opakující se „vzory významu“, které jsou důležité v souvislosti s konkrétním tématem a zkoumanou výzkumnou otázkou. (Braun & Clarke, 2012 cit. dle Gómez Del Tronco, 2023)

<sup>31</sup> Gómez del Tronca v červenci až srpnu 2020 a v září až říjnu 2021 realizoval 23 polostrukturovaných rozhovorů s nemuslimskými občany České republiky a osm rozhovorů s muslimy žijícími v České republice (bez ohledu na státní příslušnost nebo etnický původ).

<sup>32</sup> To zahrnuje tvorbu podskupin, které pomáhají zvyšovat vnímanou variabilitu dané skupiny, dále pak pozitivní stereotypizaci, snížení vnímané meziskupinové hrozby a úzkosti.

<sup>33</sup> V této souvislosti autor uvádí především pobyty u moře v zemích s muslimskou většinou (například Egypt), kde je „muslimství“ výrazné a návštěvníci se zde setkávají s chováním místních obyvatel, které odporuje jejich stereotypům.

<sup>34</sup> Blíže viz kapitolu 2.1.2.1 „Muslim“ jako kategorie analýzy a praxe.

individuální charakter identity a/nebo zdůrazňující vzájemnou interakci individuální a kolektivní složky identity. Sleduji tak teoretický vývoj uchopování identity od symbolického interakcionismu, jehož zakladateli jsou Ch. H. Cooley a G. H. Mead, přes dramaturgickou sociologii E. Goffmana až k sociálnímu konstruktivismu P. L. Bergera a T. Luckmanna.

V druhé kapitole teoretické části práce (kapitola 2) přesouvám pozornost k tématu sociální identity jako stěžejnímu konceptu pro téma mé práce. Po vymezení konceptu členských a nečlenských skupin dle W. G. Sumnera a R. K. Mertona se zaměřuji na teorii sociální identity (*Social Identity Theory*) H. Tajfela a J. Turnera, která popisuje vztahy mezi jednotlivými sociálními skupinami a proces sociální kategorizace a sociálního srovnávání. Teoretické uchopení sociální identity pak doplňuji rovněž o pojetí R. Jenkinse. Poté navazuji vymezením důsledků kategorizování a jejich konkrétních projevů v meziskupinových vztazích, kdy nejprve zahrnuji teoretické uchopení stereotypizace, předsudků a diskriminace, a následně provádím exkurz v podobě dvou pro tuto práci tematicky relevantních příkladů kategorizační práce – prvním je koncept orientalismu E. W. Saida, druhým koncept islamofobie, který je promítnutím uvedených jevů (stereotypizace, předsudků a diskriminace) vůči islámu a muslimům jako konkrétní kategorizované skupině. Kapitulu pak uzavírám vymezením konceptu symbolických hranic M. Lamonta a V. Molnára, jenž je úzce spjat s problematikou sociálních (kolektivních) identit a meziskupinových vztahů, a následně se zaměřuji na proces a podoby překročení těchto symbolických hranic a začleňování jedince do nové skupiny, k čemuž využívám koncept „cizince“ A. Schütze a G. Simmela.

Druhá část práce je věnována metodologii. Představuji v ní metodu členské kategorizační analýzy (MCA) a její pozici na poli vědy. Po obecném vymezení této metody se dále zaměřuji především na postupy pro realizaci této analýzy a na s tím spojené nástroje kategorizování a pravidla kategorizování. Tato část práce mi poskytuje metodologické zázemí pro provedení výzkumu a analýzy datového souboru. Závěrem pak uvádím přehled dosavadní aplikace členské kategorizační analýzy v českém odborném prostředí.

Po teoretickém a metodologickém ukotvení práce následuje její třetí, analytická část. Ta se skládá ze tří kapitol. V první z nich se věnuji představení datového korpusu a popisu jeho tvorby (kapitola 9). V další vymezuji kontext výzkumu (kapitola 10) sestávající z krátkého uvedení historie muslimů a islámu v ČR, vymezení konkrétních událostí spojených s islámem a muslimy na našem území, k nimž došlo v průběhu posledních několika let a v době realizace sběru dat, a představení obrazu muslimů a islámu v ČR, jak byl zachycen v průzkumech veřejného mínění a anketách. Obsahem třetí kapitoly analytické části práce (kapitola 11) je pak

již samotná analýza promluv participantů a představení jejich kategorizační práce. Nejprve zde vysvětluji průběh analýzy (její jednotlivé fáze) a následně se zaměřuji na participanty artikulované obecné kategorie, inventáře kategorií, členské kategorie a kategoriálně vázané aktivity (vlastnosti) náležející ke konkrétním členským kategoriím.

Disertační práci uzavírá závěrečná diskuze, v níž odpovídám na úvodem vymezené výzkumné otázky a reflektuji mnou zvolenou metodu výzkumu.

## 2 TEORETICKÁ VÝCHODISKA

*(...) no vidíš drahá, pořád mluvím o laskavé  
přírodě, milosrdném osudu, dobrotivém Bohu,  
vážíme a soudíme jiné, vytýkáme jim to a ono,  
ale jací jsme sami?*

(Spalovač mrtvol, 1968)

Promluva zaměstnance krematoria Karla Kopfrkingla (ztvárněného Rudolfem Hrušínským) ve filmu *Spalovač mrtvol* ke své ženě poukazuje na to, jak často máme sklony hodnotit druhé na základě našich vlastních hodnot a přesvědčení, aniž bychom kriticky pohlédli na vlastní já a naše vlastní činy a hodnoty. Na to, jak snadno můžeme vidět trámy v očích druhých, zatímco v našich vlastních vidíme jen pouhá smítka. Pokud se chceme zabývat otázkami identity a mezilidských vztahů, toto uvědomění je esenciální.

Kdykoli přemýšlíme o sobě a ptáme se, kým jsme (a kdo jsou druzí), nad odpovědí uvažujeme ve smyslu identity v jejích různých rovinách (Hedges, 2021, s. 140). Otázka identity je inherentně spjata s naším vnímáním sama sebe i okolního světa. Jak je z výzkumných otázek patrné, ústřední téma mé práce se opírá o koncept (sociální) identity a meziskupinových vztahů na základě utvářené dichotomie „my“ a „oni“. To, co mě přitom nejvíce zajímá, jsou navzájem související procesy identifikace (s čím se ztotožňujeme) a kategorizace (vůči čemu se vymezujeme), které jsou s identitou i alteritou (jinakostí) pevně spjaty. (Jenkins, 2004, s. 15)

### 2.1 Identita jako sociologický koncept

#### 2.1.1 Přehled konceptualizace a teoretického vymezení identity v sociologii

Jak konstatují S. Stryker a P. J. Burke (2000, s. 284), „jazyk ‚identity‘ je v současných sociálních vědách všudypřítomný, sahající od psychoanalýzy a psychologie přes politické vědy až k sociologii a historii.“ Jednotlivé vědní disciplíny k němu přistupují svébytným a do jisté míry navzájem odlišným způsobem. Pojem identita je tak užíván ve velkém množství významových variant, jak z hlediska jeho konceptualizace, tak i teoretického uchopení (srov.



např. Stryker & Burke, 2000, s. 284; z českých autorů např. Nakonečný, 1996, s. 414–415; Řezníková, 2014).<sup>35</sup> To platí i pro přístup k pojetí identity v samotné sociologii.

Vzrůstající zájem o zkoumání identity v sociologii od 2. poloviny 20. století měl za následek poněkud nekoordinovaný vývoj odborného uchopení tohoto fenoménu a vedl k rozpadu pojetí identity do různých významů a dílčích diskurzů. Teoretické uchopení konceptu identity v rámci sociologické teorie je tak poněkud roztržité, byť vývoj a snaha některých autorů k určité integraci či alespoň systematizaci směřují.<sup>36</sup> Obecně lze dosud v sociologické teorii identity identifikovat různé vedle sebe působící teoretické přístupy, z nichž každý se zaměřuje na určitý

---

<sup>35</sup> V dějinách západního myšlení má užívání termínu *identita* dlouhou tradici sahající až ke starověkému Řecku, a to zejména v oblasti formální logiky, algebry a filosofie. Pojem zde sloužil obecně k označení shodné povahy entit a byl vymezen jednak v opozici k pojmu jinakosti a jednak v opozici k představě nahodilosti. (Brubaker & Cooper, 2000, s. 2; Jenkins, 2014, s. 17–18; Řezníková, 2014, s. 233) Za základy uchopení konceptu identity v sociálních vědách je možné považovat práce S. Freuda z první poloviny 20. let a jeho pokračovatelů, kteří používali termín „identifikace“ pro popis subjektivní socializace individuů. (Freud, 1999, s. 60–127; srov. Kučera & Power, 2012, s. 10). Zájem o studium identity se pak v sociálních vědách začal významněji rozšiřovat od 60. let, a to především v USA. Nejprve byl přítom patrný akcent na individuální charakter identity a jeho zkoumání. Podle Brubakera a Coopera (2000, s. 2) je možné za přelomovou práci spojenou s identitou považovat dílo psychologa E. H. Eriksona. Ten pojímal identity jako „neustále se vyvíjející konfigurace“ (Erikson, 1999, s. 72), které se transformují v reakci na vnější a vnitřní tlaky a přesahují tak období rané socializace jedince. V průběhu 60. let se ke konceptu identity začali vztahovat autoři vycházející z paradigmat symbolického interakcionismu (mj. E. Goffman), fenomenologie a sociálního konstruktivismu (mj. P. Berger). Vznikly teorie rolové identity G. J. McCalla a J. L. Simmonse (1966) a teorie identity S. Strykera (1968), která se postupně stala dominantním přístupem uchopení identity v rámci symbolického interakcionismu. (Owens et al., 2010, s. 481–482) V průběhu 70. let pak pokračoval rozmach studia konceptu identity, přičemž se postupně proměňovalo i hlavní jádro výzkumného zájmu – od 70. a 80. let se zájem sociologů ubíral od osobních identit rovněž k identitám kolektivním a začala se rozvíjet postmoderní teorie identity. Mezi významné představitele postmoderního přístupu k identitě lze řadit především G. Lipovetskeho, U. Becka, Z. Baumana a A. Giddense. Postmoderní přístup ke konceptu identity se do jisté míry vymezuje vůči sociálnímu konstruktivismu. Například Bernard (2008, s. 122–128), který identifikuje v obou přístupech odlišnosti, na základě nichž označuje konstruktivistický přístup Bergera a Luckmanna jako „moderní“ a přístup výše uvedených autorů jako „postmoderní“, spatřuje hlavní rozdíl v tom, „že zatímco u Bergera s Luckmannem je vlastním tvůrcem identit společnost a jedinec je *de facto* jejich uživatelem, u dalších autorů, které spojujeme s postmoderním přístupem, je jedinec sám tvůrcem své identity, neboť požadavek absolutní osobní autonomie a autenticity mu dost dobře neumožňuje aplikovat na svou situaci prefabrikovanou identitu nabízenou společností.“ (Bernard 2008, s. 127–128) Představitelé postmoderních teorií identity (v opozici k symbolickému interakcionismu a sociálnímu konstruktivismu) jsou tedy toho názoru, že ve skutečnosti nelze ve vztahu k jedinci hovořit o žádné ústřední či hlavní identitě – jednotlivci nejsou toto „hlavní já“ schopni spravovat a osobní identita se jaksí rozpouští v útržkovité neuchopitelnosti postmoderní reality. (Mlynář, 2014, s. 266)

<sup>36</sup> Jedná se například o pozdější práci McCalla a Simmonse (1978), kteří zde v rámci svého uchopení problematiky identity a rolí zachycují strukturální i procesuální pohled v rámci přístupu symbolického interakcionismu. McCall a Simmons jsou považováni za autory teorie rolové identity na základě jejich publikace *Identities and Interactions* (McCall & Simmons, 1966; srov. Andriot & Owens, 2012). Komplexnější pojetí nabízejí rovněž například S. Stryker a P. J. Burke (2000) ve svém shrnujícím uchopení dílčích proudů v rámci teorie identity (*Identity Theory*). Obdobně se též P. J. Burke a J. E. Stets (2000) pokusili propojit pohledy teorie identity (*Identity Theory*) a teorie sociální identity (*Social Identity Theory*), aby tak bylo možné získat o něco ucelenější koncepci pojetí identity jednotlivce (*self*). Za do jisté míry syntetizátora navazujícího na dřívější partikulárnější pohledy, které dále rozvíjí a obohacuje o vlastní teze, a usilujícího o propojení individuálního a kolektivního rozměru zkoumání identity lze považovat i R. Jenkinse (2004).

aspekt zkoumané problematiky či akcentuje odlišnou perspektivu nahlížení na tento fenomén.<sup>37</sup> To má mimo jiné za důsledek, že identita je v sociologii vnímána jako mnohoznačný koncept<sup>38</sup>, na jehož definici nepanuje jasná shoda.<sup>39</sup> Je proto zároveň i poněkud obtížné vymezit teoretické uchopení a konceptualizaci identity v rámci sociologie v obecném, všezahrnujícím výkladu.

Ke snaze o systematizaci teoretického uchopení identity v sociologii přistupují různí autoři odlišně. Většina člení přístupy k identitě podle jejího zdroje (na základě rolí, příslušnosti k sociální skupině, identifikace se sociální kategorií apod.). (Owens et al., 2010) Systematizaci lze také provést na základě toho, jaké teoretické procesy charakterizují nakládání s identitou, tedy zda je pozornost zaměřena 1) na vnitřní procesy jedince, 2) na působení jedince v sociálních situacích a sociální skupině nebo 3) na skupinovou (kolektivní) úroveň jako takovou.

Ke druhému zmíněnému přístupu k systematizaci se hlásí například Owens, Robinson a Smith-Lovin (2010), kteří tak rozlišují tři hlavní proudy teoretického uchopení identity v sociologii: 1) přístupy zaměřené na internalizaci identity (sebepojímání a procesy ve struktuře Já-self),

---

<sup>37</sup> To však nemusí znamenat, že jsou tyto přístupy ve vzájemné opozici. Může jít o odlišné, ale často navzájem komplementární východiska, která sice akcentují odlišnou rovinu a uchopení zkoumaného problému, ale navzájem se tím nepopírají. Tímto způsobem své přístupy charakterizují např. S. Stryker a P. J. Burke (oba představitelé strukturálního symbolického interakcionismu, společně považováni za spolutvůrce či hlavní představitel teorie identity, *Identity Theory*), kdy Stryker a jeho kolegové se jako první zaměřili na souvislost sociálních struktur a identity, zatímco P. J. Burke a jeho kolegové o něco později akcentovali vnitřní procesy v rámci sebestvrzování identity jedince. Svě přístupy označují za strukturální (Stryker) a kognitivní (Burke) přístup, které se sice vyvíjely na sobě nezávisle, ve skutečnosti jsou ale komplementární. Autoři o svých přístupech konstatují, že jeden pro druhý utvářejí kontext a navzájem se doplňují, neboť vliv sociálních struktur na identitu ovlivňuje proces jejího sebestvrzování, a tento proces sebestvržení zároveň utváří a udržuje sociální struktury (srov. Stryker & Burke, 2000, s. 284–290).

<sup>38</sup> Např. Stryker a Burke konstatují, že někteří autoři pojem užívají v zásadě jako ekvivalent pro kulturu daných osob, kdy v zásadě nerozlišují např. mezi identitou a etnicitou (k tomuto pojetí jsou autoři kritičtí), další část autorů pojem identity užívá ve smyslu identifikace se skupinou nebo sociální kategorií (např. Tajfel v teorii sociální identity či Snow a Oliver ve výzkumu sociálních hnutí) a další část autorů (k nimž se řadí i oni sami, obecně se jedná o autory vycházející z paradigmatu symbolického interakcionismu) pojem užívají ve smyslu částí Já (self) tvořených významy, které lidé spojují s rozličnými rolemi, které typicky zastávají (srov. Stryker & Burke, 2000, s. 284).

<sup>39</sup> V souvislosti s nejasnostmi ve vymezení pojmu identity a jeho značně volným užíváním vedou někteří autoři debatu, zda je vůbec stále ještě možné koncept identity vnímat jako analytický nástroj (Kučera & Power, 2012, s. 10). Někteří z badatelů jsou dokonce toho názoru, že by celý koncept identity měl být nahrazen jinými koncepty. Například Brubaker a Cooper (2000, s. 2) soudí, že koncept identity je příliš nejednoznačný, příliš rozpolcený mezi „tvrdými“ a „měkkými“ významy, esencialistickými konotacemi a konstruktivistickými kvalifikacemi, aby mohl být dále využit v sociologii. Namísto něj navrhuje řadu jiných možných konceptů: identifikace a kategorizace; sebepochopení a sociální poloha (*self-understanding and social location*); shodnost, propojenost a skupinovost (*commonality, connectedness, groupness*) (Brubaker & Cooper, 2000, s. 14–21). Podobně Lutz Niethammer (2000) na základě své rozsáhlé analýzy navrhl koncept identity odmítnout a vrátit se k používání pojmu „my“. Já se nicméně ztotožňuji s názorem, jenž zastávají např. R. Jenkins (2014, s. 15–16) či Kučera a Power (2012, s. 9–10), podle něhož by koncept identity měl přetrvat, neboť je jedním z ústředních konceptů soudobých sociálních věd, kolem kterého je strukturován bohatý empirický výzkum, a stále se jedná o velmi užitečný nástroj pro uchopení reality.

kteří mají základ v pracích G. H. Meada a Ch. H. Cooleyho a mezi jejichž představitele autoři řadí např. S. Strykera a teorii identity (*Identity Theory*)<sup>40</sup>, teorii kontroly identity (*Identity Control Theory*) P. J. Burkeho či teorii rolové identity (*Role Identity Theory*) G. J. McCalla a J. L. Simmonse<sup>41</sup>; 2) přístupy zaměřené na sociální identitu, které částečně navazují na myšlenky E. Goffmana a akcentují perspektivu a vliv sociálních struktur, kultury a sociálních situací, jež mají původ mimo sféru jednotlivce a utvářejí podobu jeho chování a reakcí. Mezi jejich představitele autoři řadí např. teorii sociální identity H. Tajfela, teorii situační identity (*Situated Identity Theory*) C. J. Alexandera či teorii kontroly pocitů (*Affect Control Theory*) D. Heise; a 3) přístupy zaměřené na kolektivní identitu, u nichž nicméně autoři shledávají větší roztržitost a je zde podle nich možné uvést spíše přehled jednotlivých konceptů, které jsou ve vztahu k tématu kolektivní identity pojednávány<sup>42</sup>.

Mírně odlišné členění pak nabízejí například A. Andriot a T. J. Owens, kteří rozlišují čtyři hlavní teoretické proudy uchopování identity v sociologii: 1) teorii osobní identity (*Personal Identity Theory*) rozvíjenou sociology v sociální psychologii, mezi jejíž představitele řadí např.

---

<sup>40</sup> S. Stryker je považován za původce a autora prvního rozpracování teorie identity (v současnosti pak bývá za hlavního autora teorie identity označován společně s P. J. Burkem, blíže ke genezi a přínosu obou autorů srov. též výše poznámka pod čarou č. 37). Její základy položil v knize *Identity Theory and Role Performance* (Stryker, 1968) a dále ji rozpracovával. Svou teorii pak přehledně shrnul v roce 2008 v časopisu *Annual Review of Sociology* (Stryker, 2008). Stryker navázal na práci G. H. Meada a modifikoval jeho přístup ve snaze precizovat uchopení některých pojmů a rozpracovat danou teorii tak, aby mohla být základem pro formulování hypotéz a falzifikovatelnost prostřednictvím empirických výzkumů. (Stryker, 2008, s. 17–18) Stryker vycházel z předpokladu, že existuje mnohvrstevnaté já (*self*), v němž jsou jednotlivé identity daného jedince hierarchicky uspořádány dle svého významu. Čím je konkrétní identita významnější, s tím větší pravděpodobností bude identita uplatněna v konkrétní situaci, kdy dochází k nějaké interakci. Důležitost konkrétní identity a vztah jedince k ní jsou přitom determinovány dvěma faktory: interakčním a citovým (blíže např. Owens et al., 2010, s. 482). Rovněž pro teorii identity je přitom podstatným prvkem rolová identita, která je zde vnímána skrze internalizaci očekávání spjatých s rolí, které jsou dány pozicemi jedince v sociálních sítích. (Stryker, 2008, s. 24) V posledních letech se pak Stryker v rámci teorie identity zabývá otázkou, jaký vliv na význam přiřádaný určité identitě mají víceúrovňové sociální struktury. Dospívá k závěru, že čím menší a jedinci bližší je dotyčná sociální struktura, tím více je schopna ovlivnit význam, který dané identitě jedinec připisuje (středně velké sociální struktury, například sousedská komunita či prostředí školy tak mají větší vliv než vzdálenější struktury, přičemž nejmenší vliv mají rozsáhlé systémy sociální stratifikace jako rasa, pohlaví či socioekonomický status). (Srov. Stryker et al., 2005, s. 93–123)

<sup>41</sup> McCall a Simmons (1966) ve své knize *Identities and Interactions* vymezují rolovou identitu jako charakteristiku, které si jednotlivec pro sebe nalézá, když zastává určité sociální pozice (role). Každý člověk zastává různé sociální pozice a rolová identita pak dle autorů jednotlivci slouží k určení toho, jak se bude na každodenní bázi chovat a co bude dělat. Při zastávání svých rolí je přitom jedinec sice schopen kreativity a improvizace, vždy je to však ohraničeno obecnými požadavky a omezeními plynoucími z jeho sociálních pozic. Jednotlivé rolové identity jsou hierarchizovány podle své důležitosti, přičemž čím je určitá identita spojená s danou rolí důležitější, tím větší má relativní význam v koncepci ideálního Já (*self*) dotyčné osoby (blíže srov. Owens et al., 2010, s. 481).

<sup>42</sup> Autoři v této souvislosti zmiňují například literaturu zaměřenou na studium nových sociálních hnutí a zkoumání mobilizačního potenciálu kolektivní identity (např. A. Melucci, R. Turner) či práci V. Taylora a N. E. Whittiera identifikující faktory přispívající ke vzniku kolektivní identity, která motivuje jednání skupin (srov. Owens et al., 2010, s. 489–496). Takto pojímané kolektivní identity jsou přitom nahlíženy jako do jisté míry samostatně působící a fungující entity.

S. Strykera; 2) teorii rolové identity (*Role Identity Theory*), která je inspirována jazykem dramaturgie a jejími představiteli jsou například G. J. McCall a J. L. Simmons; 3) teorii sociální identity (*Social Identity Theory*), kterou rozvinuli H. Tajfel a J. Turner a jejímž předmětem zájmu je utváření identity jedince na základě jeho členství v sociálních skupinách a přináležení k sociálním kategoriím; a 4) teorii kolektivní identity (*Collective Identity Theory*), jejímž představitelem je např. A. Melucci. Tato teorie se soustředí na kolektivní perspektivu a zdůrazňuje dynamiku skupinových procesů, skrze které se formuje a vyjadřuje společně sdílená identita. (Andriot & Owens, 2012)

K systematizaci lze též přistoupit za využití obecné dichotomie individuální vs. kolektivní, jež se dlouhodobě projevuje jak v obecné sociologické teorii, tak i specificky v rámci teorie identity.<sup>43</sup> (blíže srov. např. Holubová, 2016) Teoretické přístupy k identitě tak můžeme rozlišit na základě toho, zda či do jaké míry akcentují individuální nebo kolektivní charakter identity. Nositelem primárně individuálního pohledu na téma identity, který se zaměřuje na perspektivu jednotlivce ve smyslu jeho vnitřních procesů a uspořádání identit v rámci struktury Já (*self*), se stal symbolický interakcionismus (např. G. H. Mead, Ch. H. Cooley, S. Stryker, P. J. Burke a další). Později se výzkumný zájem posouval ke zkoumání kolektivních aspektů identity, resp. vzájemného působení individuální a kolektivní složky identity. Tuto tendenci reprezentuje například přístup sociálního konstruktivismu (např. P. L. Berger, T. Luckman), který zdůrazňuje vzájemnou provázanost vztahu jedince a sociální struktury při formování a udržování identity. (Berger & Luckmann, 1999) Akcent na kolektivní charakter identity je reprezentován rovněž výzkumem zaměřeným na sociální identitu (např. H. Tajfel, J. C. Turner), který odstupuje od zkoumání vnitřních procesů jednotlivce v rámci utváření identity a zaměřuje se na to, jakým způsobem je identita jedince utvářena vlivem působení kolektivních struktur, konkrétně přináležení k sociálním skupinám jako nositelům určitých sdílených charakteristik.

---

<sup>43</sup> Dualitu jedince a společnosti, v tomto případě dualitu individuálního a kolektivního pojetí identity, je možné na obecné úrovni připodobnit ke dvěma základním ontologickým východiskům vymezení charakteru sociální reality, kterými jsou sociologický realismus a sociologický pozitivismus. Sociologický realismus bývá spojován s pozitivismem a myšlenkami É. Durkheima (1969). Na společnost obvykle nahlíží jako na vnější a na individuální vůli nezávislou skutečnost, která v sobě obsahuje řád. Ve vztahu jedinec-společnost hraje klíčovou roli společnost (objekt). Naopak sociologický nominalismus se pojí s antipozitivismem a je reprezentován M. Weberem (1998). Vychází z předpokladu, že sociální realita neexistuje *a priori* jako uspořádaná, protože z výchozí (chaotické) skutečnosti vytvářejí uspořádanou sociální realitu teprve jednotlivé subjekty (lidé). Řád je tedy do společnosti vnášen jednotlivci, což znamená, že subjekty jsou v pojetí tohoto přístupu aktivní. Ve vztahu jedinec-společnost hraje klíčovou roli jedinec (subjekt). (Kubátová et al., 2008, s. 16–18) Je však třeba zmínit, že toto rozdělení je pouze ideální a žádná sociologická teorie není paradigmaticky zcela čistá. Pro přehled teoretických přístupů v sociologii věnujících se kolektivní identitě srov. např. Cerulo (1997, s. 385–409). Autor taktéž upozorňuje, že teorie kolektivní identity mají své základy v konceptech klasické sociologie, jako jsou kolektivní vědomí (Durkheim) či třídní vědomí (Weber).

Úplné přenesení pozornosti na kolektivní úroveň pak představují přístupy, které prostřednictvím konceptu identity usilují o vysvětlení kolektivních jevů (např. A. Melucci, výzkum tzv. nových sociálních hnutí<sup>44</sup>).

### **2.1.2 Vymezení vybraných pojmů a jejich užití v této práci**

Jak jsem již uvedl, pojem identity je mnohvrstevnatý a jednotlivými autory a teoretickými přístupy v sociologii je konceptualizován různě. K jeho vymezení jsou využívány různé variace označení v podobě „osobní identity“, „sociální identity“, „kolektivní identity“, „rolové identity“ a dalších. I těmto pojmům však často jednotliví autoři dávají poněkud odlišné významy, resp. u nich akcentují odlišné charakteristiky a různě vymezují jejich vzájemný vztah. Podrobné pojednání o této variabilitě přesahuje rámec této práce, považuji však na tomto místě za potřebné pokusit se o vymezení alespoň určitých základních východisek.

P. J. Burke<sup>45</sup> a J. E. Stets (2009, s. 112–120) rozlišují tři zdroje identit: role, skupina a osoba (*person*). V souladu s tím identitu vymezují jako „soubor významů, které definují, kým někdo je, a to jako nositel určité role ve společnosti, jako člen určité skupiny, nebo protože disponuje určitými rysy, které jej či ji identifikují jako jedinečnou osobu.“ (Burke & Stets, 2009, s. 3). Identita tak může být založena na individuálním Já (jáství, *Self*), členství ve skupině, nebo sociálních rolích a pozicích. (Mlynář, 2017, s. 64) „Osobní identita“ v tomto pojetí představuje povahové rysy, nadání či zkušenost konkrétního člověka (např. že jde o osobu morální nebo společenskou), „sociální identita“ vyplývá z členství ve skupinách (např. člen demokratické strany, Latinoameričan) a „rolová identita“ se vztahuje k sociálním rolím, které osoba zastává (např. student, otec nebo zaměstnanec). (Burke & Stets, 2009, s. 3; srov. též např. Trusínová, 2015, s. 13)

Co se týče vztahu osobní a sociální identity, lze říci, že sociální identita je významnou součástí identity osobní, avšak nevyčerpává ji: „[č]lověk nedefinuje sám sebe pouze v termínech příslušnosti k nějakým uskupením, součástí jeho osobní identity je vždy časová dimenze, celková biografie“ (Bernard, 2008, s. 121). Sociální identita je tedy dílčí složku osobní identity,

---

<sup>44</sup> V českém prostředí například viz Znebežánka (1997).

<sup>45</sup> Burke je autorem teorie kontroly identity (*Identity Control Theory*), která vychází ze symbolického interakcionismu a klade důraz na dynamiku a průběžný proces utváření identity jedince prostřednictvím jejího potvrzení a znovupotvrzení v sociálních situacích. Blíže srov. např. Owens et al. (2010, s. 483–484). Její základy autor (Burke, 1991, s. 836–849) položil ve studii *Identity Processes and Social Stress*. Ucelené pojednání autorova teoretického přístupu pak nalezneme v publikaci *Identity Theory* (Burke & Stets, 2009). Spolu s S. Strykerem je označován za spoluvůdce teorie identity (*Identity Theory*), k tomu srov. výše.

kteřou nicméně ovlivňuje a do určité míry i determinuje (blíže např. Holubová, 2016, s. 36–37). Owens, Robinson a Smith-Lovin upozorňují, že vývoj na poli teorií identit směřuje k rozostření a neustálým proměnám hranic mezi teoriemi osobní a sociální identity. (Owens et al., 2010, s. 487)

V případě „kolektivní identity“ vychází většina definic z identifikace se sdílenými charakteristikami. Například Taylor a Whittier vymezují kolektivní identitu jako „sdílenou definici skupiny, která je odvozena od společných zájmů, zkušeností a solidarity jejích členů.“ Základem pro vnímané spojení a sdílené charakteristiky, které utvářejí kolektivní identitu, přitom mohou být jak osobní, tak sociální identita. (Owens et al., 2010, s. 490) Vnímání kvality „my“ a určité propojení s jinými členy dané skupiny nebo kategorie je přitom sice nezbytná součást kolektivní identity, avšak koncept kolektivní identity zároveň tento rámec přesahuje. Dle Prentic (1994, s. 484–493) vzniká kolektivní identita nikoli na základě individuálních vazeb s členy určité skupiny, ale jde o vazbu přímo na danou členskou skupinu nebo kategorii na základě sdílené identity (srov. též Owens et al., 2010, s. 490).

Owens, Robinson a Smith-Lovin (2010, s. 490) zdůrazňují, že kolektivní identita (či identity) by neměla být vnímána jako nějaký třetí, samostatný typ identity (vedle identity osobní a sociální), ale spíše jako snaha o akcentování další roviny dynamiky spjaté s identitou na skupinové úrovni. Zároveň upozorňují, že autoři vycházející z teoretických proudů sociální identity a sebekategorizace (*self-categorization*) používají pojmy „sociální identita“ a „kolektivní identita“ zaměnitelně. (Owens et al., 2010, s. 499) Můžeme tedy hovořit o použití pojmu „kolektivní identita“ v užším a širším smyslu. V širším smyslu pojem vyjadřuje obecný akcent na kolektivní charakter identity, a v této souvislosti je proto i některými autory pojem užíván zaměnitelně s pojmem identity sociální. V užším smyslu pak pojem odkazuje ke specifickému teoretickému uchopení a zkoumání kolektivní identity (např. A. Melucci, výzkum nových sociálních hnutí a další),<sup>46</sup> kdy je odstoupeno od perspektivy jednotlivce (ať už v rámci osobní či sociální identity) a je zkoumána výlučně kolektivní úroveň a její procesy<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> V Melucciho pojetí jsou kolektivní identity samostatně fungujícími subjekty, resp. kolektivní identita umožňuje aktérům jednat jako jednotný a oddělený subjekt – autor tak propojuje koncept kolektivní identity s kolektivní akcí. Kolektivní identita je pak pro něj primárně proces, kterým aktéři rozpoznávají vzájemné sdílení určitých společných orientací, na základě nichž se rozhodují ke společné akci (blíže např. Holubová, 2016, s. 43–44, 46–47).

<sup>47</sup> V tomto smyslu lze dle T. J. Owense říci, že kolektivní identita je pro skupiny totéž, co sociální identita pro jednotlivce. (Owens, 2003, s. 227) Z toho lze dovodit, že i některé procesy kolektivní identity mohou zrcadlit procesy popisované v teoriích pojednávajících o osobní a sociální identitě (srov. Owens et al., 2010, s. 494).

Na skupinovou (kolektivní) identitu je také možné nahlížet z hlediska dichotomie my – oni. Mlynář (2017, s. 68) kolektivní identitu zosobněnou v „my“ pojímá dvojím způsobem. Zaprvé „zevnitř“ (individualistickým přístupem), kdy kolektivní identita vyvstává z interpersonálních vztahů (identifikace) a východiskem je spíše podobnost („my existujeme, protože existuje já a ty“). Zadruhé „zvenčí“ (holistický přístup), kdy kolektivní identita vyvstává z meziskupinových vztahů (kategorizace) a východiskem je spíše odlišnost („my existujeme, protože existují oni“).<sup>48</sup> Pokud přistoupíme na to, že identita není utvářena pouze tím, s čím se ztotožňujeme, ale i tím, vůči čemu se vymezujeme, pak nám zde vyvstane opoziční (nečlenská) skupina, vůči které naše členská skupina<sup>49</sup> zaujímá určitou pozici. Kolektivní identita se pak utváří na základě tohoto vztahu. Dichotomii „my“ a „oni“ lze přitom vnímat jako standardizovaný relační pár, tj. aby mohlo existovat „my“, je zapotřebí existence „oni“ – „[b]ez nich bych já nebyl sám sebou; bez jiných neexistuje pojem my“ (Eriksen, 2007, s. 68). S tématem kolektivní identity pak souvisí rovněž problematika (symbolických) hranic, jíž se podrobněji věnuji dále a která akcentuje strategie a způsoby, které skupiny využívají při vytváření svých kolektivních identit a udržování symbolických hranic kolem těchto identit (blíže srov. též Owens et al., 2010, s. 491–492).

Vzhledem k výše nastíněné variabilitě užití jednotlivých pojmů a jejich významů považuji za vhodné na tomto místě vyjasnit, jakým způsobem k uchopení pojmu identity přistupuji pro účel této práce. Pro moji práci je zásadní koncept sociální identity, neboť středobodem mého zájmu je zkoumání identity muslimů jako členů určité skupiny, jež je vymezena sdílenou náboženskou identitou vyznávání islámu. Přestože do jisté míry sympatizuji s perspektivou R. Jenkinse, který namísto pojmu sociální identita upřednostňuje pouhé označení „identita“, neboť v jistém smyslu jsou všechny lidské identity ze své podstaty identitami „sociálními“,<sup>50</sup> v této práci pracuji se zavedeným pojmem „sociální identity“. Sociální identitu přitom vnímám (v souladu s východisky teorie sociální identity) jako identitu jedince, která je utvářena na základě jeho členství v sociálních skupinách a přináležení k sociálním kategoriím. Zaměřením se na koncept sociální identity tak zároveň akcentuji spíše kolektivní charakter identity. Nezkoumám tedy primárně identitu jednotlivce jako individua, ale zaměřuji se na utváření identity jednotlivce

---

<sup>48</sup> Jak uvidíme dále, toto pojmání kolektivní identity podobně uchopuje také R. Jenkins.

<sup>49</sup> Tématu členských a nečlenských skupin se věnuje kapitola 2.2 Skupinová identita: outsideri a insideri.

<sup>50</sup> Jenkins při tom vychází z pojetí identity ve smyslu identifikace (*identification*), kdy identifikace (sebe či druhých) je otázkou významů (*meaning*) a význam vždy zahrnuje interakci (vyjednávání, komunikaci, shodu, neshodu apod.). Použití přídavného jména „sociální“ je tak u pojmu „identity“ dle autora ve své podstatě nadbytečné (blíže srov. Jenkins, 2014, s. 18).

jako člena určitých sociálních skupin a na důsledky, které z toho plynou. Zároveň však k tématu přistupuji s vědomím toho, že individuální i kolektivní roviny identity se navzájem ovlivňují a jsou úzce spjaty. Pojmy sociální a kolektivní identita přitom pro účel této práce používám zaměnitelně.

### **2.1.2.1 „Muslim“ jako kategorie analýzy a praxe**

S ohledem na to, že objektem mého analytického zájmu jsou muslimové, je zásadní rovněž vymezit, jakým způsobem budu s touto kategorií v následující analýze pracovat. Pro svůj přístup k vnímání kategorie „muslima“ považuji za významnou práci R. Brubarkera (2013a), jenž v souvislosti s narůstajícím zájmem akademiků o téma muslimů v Evropě kriticky reflektuje uchopování této kategorie.<sup>51</sup> Pokud hovoříme o muslimech, je totiž otázkou, o kom vlastně vypovídáme. Odpověď na tuto otázku přitom není jednoznačná (viz Grillo, 2004). Jak Brubarker (2013a) upozorňuje, tato kategorie je zanesena množstvím významů a při neopatrném nakládání s ní tak riskujeme, že jako kategorii analýzy budeme používat předem vytvořené kategorie novinářského, politického nebo náboženského diskurzu. Z toho důvodu Brubarker rozlišuje mezi kategoriemi analýzy a kategoriemi praxe. Jako kategorie praxe se „muslim“ používá k identifikaci sebe sama a ostatních. V případě kolektivních sebeidentifikací se používá k identifikaci sebe sama i ostatních zároveň: mluví nejen o ostatních, ale i za ostatní, a spolu se sebou je zahrnuje do kolektivního „my“.

Naopak jako kategorie analýzy zdůrazňuje označení objektu analýzy jako „muslima“ například náboženskou příslušnost (a přinejmenším implicitně i religiozitu). Zároveň označuje populaci, která je předmětem zájmu, jako odlišnou od okolní populace. Hrozí tak, že náboženství (a náboženská odlišnost) se dostane v rámci výzkumu do popředí jako referenční rámec na úkor alternativních a možná relevantnějších referenčních rámců. Sociální procesy, které určují socioekonomický status obyvatelstva přistěhovaleckého původu, totiž často mají více společného například se sociálním původem migrujícího obyvatelstva a dynamikou pracovních trhů, škol, sousedství a rodin než s náboženstvím. Zároveň lidé, kteří se identifikují jako muslimové, se neidentifikují výhradně nebo vždy jako muslimové a nemusí se identifikovat primárně jako muslimové. S odkazem na koncept „metodologického nacionalismu“ (Wimmer

---

<sup>51</sup> Dříve byli identifikováni a označováni za pomoci národnostních, regionálních, socioekonomických, demografických, právních nebo rasových kategorií (např. jako Alžíráné, Severoafričané, gastarbeiteři, přistěhovanci, nebo cizinci), zatímco nyní jsou stále častěji identifikováni a označováni (a sami sebe identifikují a označují se) z náboženského hlediska jako muslimové (viz Allievi, 2005).



& Schiller, 2003) tak Brubaker (2013a) hovoří o riziku „metodologického islamismu“. Jedná se o situaci, kdy je pozornost soustředěna příliš či výhradně na „muslimskost“ muslimů a považuje kategorii „muslim“ za nadřazený status a trvale výraznou sebeidentifikaci. Brubaker proto navrhuje, aby se akademici zdrželi používání termínu „muslim“ jako kategorie analýzy a naopak jej užívali jako kategorii praxe. „Muslimové“ neoznačují homogenní a solidární skupinu, ale heterogenní kategorii. Z toho důvodu bychom měli kategorii „muslim“ učinit spíše předmětem analýzy, než abychom ji používali pouze jako nástroj analýzy.

Toto východisko považuji za zásadní rovněž pro moji práci. Domnívám se, že právě užití členské kategorizační analýzy, kterou využívám v této práci, odpovídá záměru kritického a reflexivního uchopení kategorie „muslim“ jako předmětu analýzy, a nikoli pouze jako jejího nástroje (a odpovídá tedy tomu, že k pojmu „muslim“ přistupuji jako ke kategorii praxe ve smyslu Brubakerova doporučení). Tímto způsobem budu v následujícím textu pohlížet na všechny mou identifikované kategorie.

### ***2.1.3 Vybrané sociologické přístupy ke konceptu identity***

#### ***2.1.3.1 Identita z pohledu symbolického interakcionismu***

Symbolický interakcionismus je jedním z dominantních teoretických přístupů v rámci soudobé sociologie. Klade důraz na vnitřní procesy, kterými lidé konstruují významy, identity a společná jednání. (Fine & Sandstrom, 2011) Základním východiskem symbolického interakcionismu ve vztahu k identitě je skutečnost, že internalizujeme to, jak nás ostatní vnímají. (Owens et al., 2010, s. 480) Klíčovým pojmem symbolického interakcionismu je koncept Já (*Self*) – to představuje středobod intelektuálního schématu, které tento přístup rozvíjí. (Ritzer & Stepnisky, 2018, s. 355) Symboličtí interakcionisté kladou důraz na význam sociálních interakcí v utváření „Já“ (*Self*). Já je podle nich primárně sociální konstrukcí, která vzniká v průběhu symbolických (především jazykových) interakcí. (Blatný, 2010) Za zakladatele symbolického interakcionismu je považován G. H. Mead. Samotný pojem symbolického interakcionismu byl nicméně vytvořen až po jeho smrti jeho žákem H. Blumerem<sup>52</sup>, který se

---

<sup>52</sup> Blumer je rovněž významným představitelem symbolického interakcionismu. Ve své knize *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (1969) formuloval tři základní postuláty symbolického interakcionismu: 1) lidé k věcem přistupují na základě významů, které pro ně tyto věci mají, 2) význam těchto věcí je odvozen či vyvstává ze sociální interakce s dalšími lidmi, 3) s těmito významy se zachází a jsou modifikovány prostřednictvím procesu interpretace, který člověk využívá, když se s věcmi setkává. (Blumer, 1969, s. 2)

velkou měrou podílel na posmrtném sestavení hlavního Meadova díla *Mind, Self, and Society: From the standpoint of a social behaviourist* (1934; česky 2017).

Meadovy práce jsou výrazně ovlivněny jeho předchůdcem Ch. H. Cooleyem. Cooley byl jedním z prvních, kdo ve formování Já spatřoval sociální podmíněnost oproti podmíněnosti čistě biologické. Je znám především díky svému konceptu „zrcadlového Já“ (*looking-glass self*), který patří k ústředním prvkům sociologického pojetí osobní identity. (Mlynář, 2014) Podle tohoto konceptu (Cooley, 1902) představují významní druzí pro jedince určité sociální zrcadlo, které nám ukazuje názory a postoje druhých o nás samotných. Já tedy reprezentuje představu o tom, co si druzí myslí o našem jednání, vystupování a charakteru. Tyto názory druhých pak jedinec v průběhu dospívání internalizuje do trvalé psychické struktury, kterou Cooley označuje jako „představa sebe“ (*self-idea*). Představa sebe má podle Cooleyho tři části: 1) představu o tom, jak se jevíme ostatním, 2) představu o tom, jak jsme ostatními hodnoceni, a 3) určitý druh citu k sobě (*self-feel*), jako je hrdost nebo zahanbení. V této poslední části si tedy jedinec vytváří emocionální odezvu na toto mínění. Důležité však je, že tato „představa sebe“ není pouhou reflexí. Jedinec si ji zpracovává, až se stane jeho součástí, a zároveň je již oddělena od svého původního zdroje. Identita (Já) je tak podle Cooleyho výsledkem sociální interakce, protože bez společnosti (významných druhých) by žádné Já nemohlo existovat. Podle Robinsona (2009, s. 35) se jedná o „proces hodnocení sebe sama pomyslným okem druhých“.

Mead rozpracoval ideje Cooleyho a W. Jamese<sup>53</sup> a vytvořil teoretický koncept Já (*Self*). Zatímco však Cooley vnímal Já pouze jako uvědomění si sebe sama prostřednictvím odrazu v druhých, Mead ještě ve větší míře než Cooley kladl důraz na význam sociálních interakcí (především prostřednictvím jazyka) a ve své koncepci šel mnohem dále. Já je podle něj proces, který nikdy nekončí, a individuální identita je utvářena výlučně v sociálních interakcích, ve kterých se stává předmětem neustálého vyjednávání.

V procesu utváření Já je podle Meada (2017, s. 83–94) možné rozlišit dvě stádia socializace, která autor demonstuje na dvou odlišných typech hry. Prvním stádiem socializace je hra typu *play* (hraní si), která spočívá v imitování rolí dospělých. Tento typ hry je definován pouze

---

<sup>53</sup> Psycholog W. James (1950a, 1950b) byl jedním z prvních, kdo se v psychologii pokusil vymezit sociálně utvářenou složku lidské osobnosti. James definoval tři od sebe oddělené Já (*Self*) - materiální, sociální a duchovní. Materiální Já zahrnuje jak představu vlastního těla, tak veškeré vlastnictví, které může jedinec označit za své. Sociální Já je založeno na zpětné vazbě od druhých osob a obsahuje charakteristiky, které jsou viditelné a rozpoznatelné druhými. Duchovní Já je definováno jako vnitřní či niterné a zahrnuje osobní charakteristiky, dispozice, hodnoty i morální soudy. Pro tuto práci je důležité především sociální Já, o kterém James vždy hovořil v množném čísle, protože každý člověk má dle něj tolik sociálních Já, s kolika lidmi, kteří o něm mají vytvořenou nějakou představu, se zná. (Blatný, 2010, s. 110)

rolemi, které nejsou mezi sebou závislé, a zároveň v něm hrají důležitou roli tzv. významní (konkrétní) druzí. Jedná se o označení pro emočně nejbližšího partnera (členy rodiny – matku, otce, sourozence, prarodiče, aj.). Následná fáze socializace – hra typu *game* (hra) spočívá v osvojování si pravidel sociálního kontaktu a ve vytváření vědomí existence rozmanitých rolí ostatních účastníků hry, které musejí být respektovány. Hra typu *game* je tak definována určitými pravidly a je organizována. V tomto typu hry také hraje důležitou roli tzv. generalizovaný druhý (*generalized other*, někdy také zobecněný druhý), jenž v rámci sebepojetí představuje složku kontroly našeho chování.

Jak již bylo řečeno, lidské Já (*Self*) – tedy individuální (osobní) identita – je podle Meada (2017, s. 95–109) výtvozem sociálních interakcí a sestává ze dvou komponent. První je nesocializované Já (*I*) a druhé je socializované Já (*Me*). Sociální, či socializované Já (u Freuda ego a superego) je složené z internalizovaných hodnot a norem a je vždy pod kontrolou sociální reflexe. Naopak nesocializované (vlastní) Já (u Freuda Id) je impulzivní a představuje egocentrickou část *Self*. Jenkins (2016, s. 390) parafrázoval Meada v tom smyslu, že nesocializované Já (*I*) je ten aspekt *Self*, který reaguje na druhé, zatímco socializované Já (*Me*) se skládá z postojů a reakcí druhých, tak jak jsou integrovány do *Self*. Tyto dvě části od sebe nejsou odděleny, ale vzájemně mezi sebou kooperují.<sup>54</sup> Důležité však je, že podle Meada jedinec může mít několik vzájemně se překrývajících socializovaných Já (*Me*), která vycházejí z různých situací a rolí. (Outhwaite, 2006)

### 2.1.3.2 Identita a jednání aktérů dle E. Goffmana

Dalším významným badatelem, který pracoval s pojmem identity, byl E. Goffman.<sup>55</sup> Můžeme říci, že do jisté míry navazoval na práci H. Meada, kterou následně rozvinul v tzv. dramaturgickou sociologii. Tuto svou koncepci uceleně představil v knize *The Presentation of Self in Everyday Life* [Všichni hrajeme divadlo] (1959, česky 1999). Goffman se zde zabývá způsoby či strategiemi, prostřednictvím kterých jedinec sebe sama a svou činnost prezentuje před ostatními, a dále tím, jakým způsobem jedinec kontroluje takto vzniklý dojem, který si o něm druzí vytvářejí (srov. např. Šubrt, 2001; Wallace & Wolf, 1999, s. 221). Primární pozornost je tedy kladena na dramaturgické „problémy“ účastníka, který předvádí svoji činnost

---

<sup>54</sup> Většina následných prací v oboru sociologie přitom rozpracovává pojetí socializované složky Já (*Me*) (srov. Owens et al., 2010, s. 478–479).

<sup>55</sup> Jak uvádějí A. Andriout a J. T. Owens (2012), přestože Goffman není profilován výlučně jako teoretik tématu identity, do jeho studia vnesl mnoho relevantních postřehů z širšího pohledu procesuálního symbolického interakcionismu.

ostatním, aby v druhých vyvolal v danou chvíli požadovaný dojem. Tím ovlivní, jakým způsobem budou tito druzí zpětně jeho činnost definovat a hodnotit. V souvislosti s tím Goffman zavádí svůj specifický pojmový aparát, který využívá pro popis těchto sociálních interakcí a který do velké míry čerpá z divadelního prostředí.

Podle Goffmana je výchozím bodem pro jakoukoliv konkrétní interakci definice situace. Návodem pro správnou definici situace je tzv. *fasáda*, která je tvořena jednak *scénou* (kulisami a rekvizitami), a dále *osobní fasádou* (vzhled a vystupování účastníků interakce). (Goffman, 1999, s. 29–31) Každý z účastníků interakce v ní hraje určitou roli, přičemž to, jakým způsobem k dané roli přistupuje, Goffman umísťuje na škále mezi dvěma extrémy od naprostého ztotožnění role s vlastní identitou až po „cynického“ profesionálního herce. Dalším důležitým hlediskem předvádění role je skutečnost, že role jsou často produktem týmové spolupráce. V neposlední řadě se Goffman zabývá i společenským prostorem, který rozděluje na přední a zadní region, nebo také na jeviště a zákulisí. Přední region (jeviště) označuje místo, kde probíhá představení naučené role. Naopak zadní region (zákulisí) představuje prostor, který slouží pro vystoupení z role. V tomto prostoru se jednotlivci i skupiny připravují na své vystoupení. Snahou jedince je udržovat tyto prostory od sebe pevně oddělené. Udržení této pomyslné hranice se tak stává jedním z nejzásadnějších aspektů lidské interakce, protože při odkrytí zákulisí by mohlo dojít ke zpochybnění jedince, čímž by se stal vůči druhým nedůvěryhodný.

Goffmanovo pojetí dramaturgické sociologie je pro koncept identity relevantní tím, že nám ukazuje určité vzorce, jak jedinec se svou (nejen sociální) identitou pracuje a jak s ní nakládá ve vztahu k druhým, a to jak v rámci meziskupinových vztahů, tak vnitroskupinové diferenciaci. Zároveň je jeho přístup inspirující ve vztahu k tomu, jak lze nahlížet na analyzovaný materiál tvořený kvalitativními rozhovory – rovněž zde se totiž projevuje tendence aktérů (participantů) vystupovat v rámci určitých rolí a při rozhovoru odkrývat pouze určitý segment své identity, který je situačně vyvolán.

Druhá zásadní Goffmanova studie, která se zabývá sociálním utvářením osobní identity, nese název *Stigma: Poznámky o způsobech zvládnání narušené identity* (2003). V této studii se Goffman věnuje způsobům definice situace během interakce normálních jedinců a jedinců nějakým způsobem stigmatizovaných (jedinci s narušenou identitou). Stigma Goffman chápe jako silně diskreditující atribut zahanbujícího charakteru. Za jeho základ považuje nesoulad mezi virtuální sociální identitou (tím, jaká by určitá osoba měla být) a skutečnou sociální

identitou („kategorie a atributy, jež by se mohly ukázat jako skutečně vlastní“). (Goffman, 2003, s. 10)

Přestože Goffman rozlišuje tři základní typy stigmatu<sup>56</sup>, zároveň zdůrazňuje, že neexistuje žádný biologicky neměnný základ lidské identity. „Existují pouze procesy, v nichž je tato identita stále a znovu sociálně utvářena na základě osobní internalizace sociální reality (‘názorů ostatních‘) a její individuální interpretace a reflexe.“ (Mlynář, 2014, s. 264) To znamená, že připsání stigmatu, a tím i s ním související identity, je vždy situačně podmíněno. To, co je v určité společnosti možné vnímat za znak výjimečnosti, je v odlišné společnosti vnímáno negativně, případně perzekuováno.

Goffman v této souvislosti rozlišuje tři typy identity – sociální, osobní a identitu ega. Identita ega představuje „subjektivní pocit vlastní situace a vlastní kontinuity a charakteru, který člověk získává v důsledku svých různých sociálních zkušeností.“ (Goffman, 2003, s. 123) Sociální identita slouží pro označení určité sociální kategorie vymezené různými atributy, do které je její nositel zařazován ostatními při běžné interakci. Toho, že disponuje tímto typem identity, si je její nositel většinou dobře vědom, a z toho důvodu se tato identita promítá do jeho identity ega. Osobní identita vyjadřuje přesnou identifikovatelnost určité osoby. (Bernard, 2008, s. 131) Osobní identita tedy v Goffmanově případě představuje konkrétní osobu, zatím sociální identita definuje jedince jako člena určitého kolektivu (např. člena určité třídy).

Narušená identita znamená, že jedinec je nositelem určitého atributu, který může výrazně (v negativním slova smyslu) pozměnit jeho sociální identitu. Dokud je toto stigma před ostatními skryto, je jeho sociální identita virtuální. Stále však přetrvává hrozba, že bude odhalena (demaskuje se) a ukáže se skutečná identita. Goffman na mnoha příkladech ukazuje, jakým způsobem se nositelé narušené sociální identity snaží čelit jejímu odhalení a jaké strategie vyvíjejí. Jedinec s narušenou identitou tak například při každé interakci uplatňuje informační kontrolu, s jejíž pomocí se mu daří vytvářet o sobě požadovaný obraz. (Bernard, 2008, s. 132) To však platí pouze za podmínek, že se jedná o segregované obecnstvo, což dané osobě dovoluje prezentovat odlišné obrazy sebe sama jednotlivým skupinám. Zároveň Goffman ukazuje, že identitu nelze redukovat pouze na způsob jednání nebo postavení. V některých případech je identita ukotvena a má své projevy na těle jedince. To vznáší požadavek zakrytí či

---

<sup>56</sup> První typ se zakládá na tělesných vadách, tedy na všem, co je možné pokládat za tělesnou ošklivost. Druhým typem jsou vady charakteru (slabá vůle, faleš, nepoctivost, ale také duševní poruchy, alkoholismus, homosexualita či nezaměstnanost). Posledním typem jsou stigmata předávaná dědičně (rasa, národ a náboženství).

skrytí případných negativních atributů, které by tělo mohlo nést. V případě vyznavačů islámu v ČR můžeme zmínit strategie některých muslimek, které zaměňují tradiční zahalení hlavy za čepice a šátky, případně se zahalení vzdají zcela. Díky tomu se ve veřejném prostoru stávají do určité míry neviditelnými a místo připsaného negativního atributu „muslimka“ je jim již připisován „pouze“ atribut cizokrajnosti.

Z hlediska obecné koncepce identity E. Goffman ve svém pojetí vymezuje koncept identity jakožto role<sup>57</sup>, kterou jedinec v rámci společenských vztahů přijímá, resp. je nucen přijímat. (Řezníková, 2014, s. 237) Zároveň se identitou zabývá bez ohledu na společenské souvislosti. Bernard (2008) proto jeho rozbor identity popisuje jako ahistorický. Na druhou stranu však Goffman velmi dobře dokládá, „jakým způsobem identita přímo vstupuje do každodenních interakcí a ovlivňuje způsob, jakým jedinec zachází s informacemi.“ (Bernard, 2008, s. 131) Zároveň je identita v Goffmanově pojetí (v návaznosti na tradici symbolického interakcionismu) utvářena jako sociální konstrukt, což můžeme vnímat jako jeden z impulsů pro rozvíjení stanoviska sociologického konstruktivismu.

### **2.1.3.3 Sociální konstrukce identity**

Sociální konstruktivismus představuje teoretický přístup ke zkoumání a pochopení sociální reality. Sociální realita však z hlediska tohoto přístupu nevychází z předpokladu, že by objektivně existovala, ale cílem sociálních konstruktivistů je zdokumentovat a analyzovat procesy, skrze něž je sociální realita konstruována a následně udržována. (srov. např. Wallace & Wolf, 1995, s. 262) Za hlavní představitele tohoto směru lze považovat P. L. Bergera a T. Luckmanna a jejich knihu *Sociální konstrukce reality* (1999). Autoři zde předkládají své nové pojetí sociologie vědění, kdy vycházejí z mnoha teoretických přístupů a dále je rozvíjejí. Za jejich nejvýznamnější inspirační zdroj je možné považovat fenomenologickou perspektivu jejich učitele A. Schütze. Dále byli do velké míry ovlivněni symbolickým interakcionismem (reprezentovaného G. H. Meadem), filozofickou antropologií A. Gelena a mnoha dalšími směry. (viz Berger & Luckmann, 1999, s. 9–24)

Základní myšlenka tohoto díla spočívá v tvrzení, že „[s]polečnost je výtvoem člověka. Společnost je objektivní realitou. Člověk je výtvoem společnosti.“ (Berger & Luckmann, 1999, s. 64) Společnost je pro ně objektivní a zároveň subjektivní realitou, kterou je třeba chápat jako

---

<sup>57</sup> Pojem role byl uveden do sociologie ve 30. letech 20. století kulturním antropologem Ralphem Lintonem (1964) a definoval jej jako očekávaný způsob chování vázaný na určitý sociální status. Goffman toto pojetí role vázané na status nesdílel, ale představil alternativní koncepci pojetí role vázané na situaci. (Baňouch, 2000)

neustálý dialektický proces skládající se ze tří složek: externalizace – objektivace – internalizace. Externalizace znamená, že lidé svou činností vytvářejí svět, který je obklopuje. Objektivace je spojena s lidskou schopností vyjadřovat své subjektivní procesy (především skrze jazyk, a tím je zpřístupnit ostatním). Internalizace je pak proces, ve kterém se svět, jenž lidé budují a slovně pojmenovávají, zpětně promítá do jejich individuálních vědomí. (Berger, 2018; Šubrt & Balon, 2010, s. 84) To znamená, že společnost je výtvořem člověka, ale zároveň i objektivní realitou, která člověka vytváří a formuje.

Zatímco v případě objektivní reality (společnosti) autoři řeší problém její institucionalizace a legitimizace, tedy nastolení a setrvání sociálního řádu za pomoci procesů externalizace, institucionalizace, objektivace a legitimizace, v případě subjektivní reality (jedince) je pro autory klíčovým prvkem identita. Mezi identitou a společností přitom existuje dialektický vztah. „Identita se utváří během sociálních procesů. Jakmile je vytvořena, je udržována, obměňována, dokonce i přebudována sociálními vztahy. Sociální procesy, jež se podílejí na formování a udržování identity, jsou dány sociální strukturou.“ (Berger & Luckmann, 1999, s. 170) Takto utvořené identity následně zpětně ovlivňují a udržují, obměňují i přebudovávají sociální strukturu. „Společnosti mají své dějiny, v jejichž průběhu vznikají určité identity. Tyto dějiny jsou však vytvářeny lidmi s určitou identitou.“ (Berger & Luckmann, 1999, s. 171)

K zasvěcení jedince do objektivní reality (společnosti) dochází prostřednictvím socializace. Autoři přitom rozlišují socializaci primární a sekundární. Výchozím bodem procesu primární socializace je proces internalizace, kdy dochází k poznávání, učení, porozumění a zvnitřnění objektivní reality žitého světa daného jedince. Slovy autorů (1999, s. 129) „[j]e to proces, kdy jedinec přijímá svět, v němž už žijí ostatní lidé.“ To znamená, že jedinec se rodí do objektivní sociální struktury, v jejímž rámci se setkává s významnými druhými a ti mu zprostředkovávají internalizaci objektivní reality. Jinými slovy, významní druzí (nejčastěji rodiče) vnucují dítěti svůj (selektivní<sup>58</sup>) pohled na sociální realitu, která pro něj představuje jedinou možnou realitu. Dítě v procesu socializace nepřebírá pouze role a postoje ostatních, ale přejímá i jejich svět. Dítě internalizuje objektivní svět svých významných druhých tím, že se s nimi identifikuje, a zároveň s touto identifikací získává rovněž schopnost identifikovat samo sebe, čímž si vytváří svou vlastní identitu. (Holubová, 2016) Aby se však identita stala pro dítě relativně stabilní a kontinuální, potřebuje projít druhou fází primární socializace. V této fázi socializace u dítěte

---

<sup>58</sup> Významní druzí vybírají určité rysy tohoto světa v souladu se svým vlastním postavením ve společenské struktuře a na základě svých individuálních osobních vlastností.

dochází k postupné abstrakci od rolí a postojů konkrétních lidí (významných druhých), na základě čehož si vytváří role obecné. Tato abstrakce se nazývá zobecněný (generalizovaný) druhý. Zobecněný druhý je výrazem identifikace se společností a vytvoření obecné identity. Jinými slovy, zatímco v první fázi primární socializace se dítě ztotožňovalo s postoji, rolemi a světem svých významných druhých, v následné fázi je schopné tyto postoje, role a významy zobecňovat na celou společnost. Primární socializace dítěte je dokončena, „jakmile ve vědomí vykrytalizoval zobecněný druhý (...), tím je ustaven symetrický vztah mezi objektivní a subjektivní skutečností.“ (Berger & Luckmann, 1999, s. 132) Tato symetrie však není nikdy statická a musí být neustále vytvářena jednáním. „Sekundární socializace je jakýkoliv následný proces, který uvádí socializovaného jedince do nových oblastí objektivního světa, v němž žije.“ (Berger & Luckmann, 1999, s. 129) Z toho vyplývá, že procesu sekundární socializace musí předcházet primární socializace a do tohoto procesu tedy vstupuje jedinec s již utvořenou osobností. Sekundární socializaci je možné definovat jako internalizaci institucionálních či na institucích založených subsvětů. Podle Bergra a Luckmanna k ní dochází ve společnosti s určitou dělbou práce a s tím spojenou sociální distribucí vědění. Platí tak, že sekundární socializace identitu jedince rozšiřuje či pozměňuje.

Jak již bylo naznačeno výše, identita v pojetí Bergra a Luckmanna představuje vztah mezi objektivním a subjektivním světem jedince. Na základě tohoto dialektického vztahu autoři odmítají pojem „kolektivních identit“ jako zavádějící (Berger & Luckmann, 1999, s. 171). Jinými slovy, odmítají identitu dělit na její kolektivní a osobní složku. Na druhou stranu však připouštějí, že existují určité „typy identit“, jež jsou výsledkem procesu typizace a jsou empiricky pozorovatelné. Na rozdíl od kolektivní identity jsou typy identit výhradně sociálními produkty a představují relativně stabilní prvky objektivní sociální reality. Podle Bernarda (2008, s. 121) však právě typizace implicitně odkazuje k pojetí sociální identity. Typizace je součástí jakékoliv interakce s druhým partnerem. Při ní dochází k zařazení komunikačního partnera do určitých typů, na základě kterých jsou pak voleny komunikační strategie. Sociální identita je tak do značné míry souborem atributů, které jedinci v interakci přiřazuje jeho okolí. Osobní identita je těmito atributy ovlivněna, nelze ji však podle Bernarda (2008, s. 121) vnímat pouze jako jejich odraz, neboť jedinec má možnost si danou typizaci přizpůsobit, vzepřít se jí nebo s ní pracovat ve svůj prospěch. Na základě toho souhlasím s Holubovou (2016, s. 42), že „ačkoliv se představitelé sociálního konstruktivismu distancují od užívání pojmu kolektivních identit, implicitně poskytují prostor pro jeho analyticky uchopitelné pojetí jako zmíněné typizace.“ Zároveň v některých případech autoři typy identit pro zjednodušení výkladu rovnou



popisují a uchopují jako sociální (kolektivní) identity (viz Szaló, 2003). Je tedy otázka, do jaké míry je možné tyto dva termíny vnímat jako zaměnitelné.

Závěrem této kapitoly se ještě podrobněji zaměřím na otázku možnosti transformace identity. Ta je z hlediska této práce (především pro objasnění pozice konvertitů, kteří představují část participantů) velmi důležitá. Jak již bylo řečeno výše, identita jedince se vytváří v průběhu primární socializace a je následně rozšiřována či transformována v průběhu socializace sekundární.<sup>59</sup> K tomu Berger s Luckmannem (1999, s. 136) poznamenávají, že „[i]nternalizace společnosti, identity a reality není navždy uzavřenou záležitostí. Socializace nikdy není úplná a nikdy nekončí.“ Subjektivní realita tedy může být transformována a život ve společnosti s sebou nese neustálý proces jejího pozměňování. K transformaci podle Bergera a Luckmana dochází v různých stupních změny.

Autoři se věnují extrémnímu případu této změny, kterou nazývají alternací. Jedná se o transformaci téměř všeho, tedy případ, kdy jedinec „vyměňuje jeden svět za jiný“ (Berger & Luckmann, 1999, s. 154). Oproti sekundární socializaci představuje alternace naprosté přebudování primární socializace. Jedinec při tom musí nezbytně projít procesem resocializace<sup>60</sup>. Resocializace se do značné míry podobá primární socializaci, protože dotyční musejí dosáhnout toho, aby byly za důležité považovány jiné prvky reality než doposud, a následně musejí do značné míry zkopírovat pro období dětství typickou silnou citovou identifikaci s lidmi, kteří mají tuto socializaci na starosti. Od primární socializace se tyto procesy liší tím, že nezačínají *ex nihilo*, v důsledku čehož se musejí vypořádat s problémem demontáže a rozložení předchozí nomické struktury subjektivní reality. Podmínkou úspěšné resocializace je dostupnost účinné struktury věrohodnosti. Tato struktura věrohodnosti je jedinci zprostředkována skrze významné druhé, k nimž si musí vytvořit vazbu v podobě silné citové identifikace. Tito významní druzí uvádějí jedince do nové reality. Reprezentují strukturu věrohodnosti v rolích, které mu hrají tvář v tvář, a zprostředkovávají mu tak nový svět.

---

<sup>59</sup> Mimo primární a sekundární socializace je v našem kontextu důležité zmínit i terciální socializaci, která nám poskytuje hlubší pohled na dynamiku identity ve specifických kontextech, zejména v situacích imigrace. Terciální socializace se odehrává, když jedinci migrují z jedné kultury do jiné a pokoušejí se přizpůsobit se novým sociálním, kulturním a lingvistickým realitám. Při přechodu mezi kulturami dochází k procesu resocializace, kde musí jedinci vyrovnávat své původní hodnoty, normy a očekávání s těmi, která dominují v novém prostředí. Toto se může jevit jako další vrstva socializace, která následuje po primární a sekundární. V kontextu imigrace je tedy proces terciální socializace klíčový pro pochopení, jak se identita jedince transformuje, přizpůsobuje a přeformovává v novém kulturním kontextu. (srov. Bauman, 2002)

<sup>60</sup> Rozdíl tu tedy spočívá v tom, že základem pro realitu je v případě resocializace přítomnost, kdežto v případě sekundární socializace minulost.

Historickým prototypem alternace je náboženská konverze. Konverze může být účinně udržována jako věrohodná pouze v prostředí náboženského společenství, protože pouze to poskytuje nové realitě nepostradatelnou strukturu věrohodnosti. Takto prezentovaná struktura věrohodnosti se musí stát jedincovým světem a nahradit všechny ostatní světy, zejména svět, který jedinec „obýval“ před alternací. K tomu je nutná počáteční (fyzická, případně psychická) segregace jedince od „obyvatel“ ostatních světů, a to především od „obyvatel“ světa, který zanechává za sebou. Život před alternací je obvykle popřen jako celek tím, že je vměstnán do negativní kategorie zaujímaví strategické místo v novém legitimizačním aparátu: „Když jsem ještě žil život v hříchu“ (Berger & Luckmann, 1999, s. 157).

## 2.2 Skupinová identita: outsideri a insideri

*Mám vážné důvody domnívat se, že planeta, odkud přišel malý princ, je planetka B 612. Jen jednou ji uviděl dalekohledem v roce 1909 nějaký turecký hvězdář. Podal tehdy o svém objevu obsáhlý výklad s ukázkami na mezinárodním astronomickém kongresu. Ale nikdo mu nevěřil, protože byl nezvykle oblečen. (...). Naštěstí pro dobrou reputaci planety B 612 přinutil jeden turecký diktátor svůj lid pod trestem smrti, aby se oblékal po evropsku. Hvězdář předvedl svůj výklad znovu v roce 1920 ve velmi elegantním fraku. A tentokrát mu všichni dali za pravdu.*

*Malý princ* (Saint-Exupéry, 1998, s. 20)

V našem světě, kde si lidé vytvářejí představy o druhých na základě povrchných vnějších charakteristik, je mnoho momentů, kdy identita jedince může být zpochybňována nebo kdy je jedinec společností přijímán či odmítán. Citát z knihy *Malý princ* od Saint-Exupéryho nám ukazuje, jak vnější vzhled a prezentace mohou ovlivnit naše vnímání jedince a jeho příslušnosti k určité skupině. Hvězdář, ačkoliv byl schopen objevit planetu a svůj objev prezentovat, nebyl brán vážně kvůli svému oděvu. Teprve když se přizpůsobil obecně akceptovaným normám

oblečení, byl jeho objev uznán. Tento úryvek je příkladem toho, jak mohou vnější charakteristiky ovlivňovat naše vnímání jedince a tvořit bariéry mezi „insidery“ a „outsidery“.

V této kapitole se budu věnovat tématu skupinové identity a zaměřím se na to, jak jsou jedinci kategorizováni jako členové nebo nečlenové určitých skupin. Následně se přesunu od definic členských a nečlenských skupin k detailnějšímu zkoumání teorie sociální identity a toho, jakým způsobem tato teorie popisuje vztahy mezi různými sociálními skupinami. Dále se zaměřím na důsledky těchto kategorizačních procesů a jejich vliv na meziskupinové vztahy. Kapitola bude také zkoumat, jak mohou skupinovou identitu formovat a transformovat interakce a konflikty mezi různými skupinami ve společnosti. Závěrem se blíže věnuji konceptu symbolických hranic a jejich překračování při přecházení mezi členskými skupinami.

### **2.2.1 Pojem sociální skupiny**

Abych mohl hovořit o skupinové identitě, je zapotřebí nejdříve vymezit pojem skupiny. Skupina představuje základní sociologický pojem, který označuje významný mezičlánek mezi jedincem a společností. Sociologie prostřednictvím skupin zkoumá sociální povahu jedince a zároveň zkoumá i charakter a typy skupin (např. utváření, transformaci a fungování skupin, dosahování skupinových cílů apod.). Sociální skupina je vnímána jako kvalitativně specifický sociální útvar vytvářený určitým počtem k sobě náležejících členů.<sup>61</sup> (Roubal, 2003)

Jenkins (2008, s. 10) skupinu vnímá jako „lidskou kolektivitu členů, jež rozpoznávají její existenci a své členství v ní.“ V pojetí teorie sociální identity (viz dále) je sociální skupina souborem více než dvou lidí, kteří mají stejnou sociální identitu – identifikují se stejným způsobem a mají stejnou definici toho, kým jsou, jaké mají vlastnosti, jak se vztahují k určitým skupinám a jak se od nich liší. Členství ve skupině je záležitostí kolektivního sebepojetí („my“, „nás“ a „oni“). (Hogg et al., 2004a, s. 251)

V tomto kontextu je také důležité zmínit Brubakerův pohled na etnické a národní skupiny. Brubaker (2004) ve svém článku *Ethnicity without Groups* kritizuje tradiční způsoby, jakými

---

<sup>61</sup> Za skupinu však nelze považovat jakékoli seskupení jedinců. Je proto třeba v krátkosti vymezit ještě dva pojmy. Prvním je agregát (dav). Jedná se o seskupení jedinců nalézajících se na stejném místě a ve stejnou dobu. Nemají však mezi sebou interakci a ani nesdílejí stejnou identitu. Příkladem agregátu může být například fronta u pokladny v obchodě. Druhý pojem, který je využíván v opozitu ke skupině, je „kategorie“. V tomto případě kategorie odkazuje ke skupině jedinců, které mají podobné vlastnosti, ale nejsou k sobě nijak navzájem vázání. Příkladem kategorie mohou být například všechny děti narozené v letech 1983–1997, jež jsou označovány jako mileniálové. Platí však, že za určitých podmínek je možné, aby z agregátu či kategorie vznikla (účelová) skupina. Stává se tak například při ozbrojeném konfliktu, válkách či přírodních katastrofách.

jsou etnické skupiny chápány. Upozorňuje na nebezpečí esencionalizace těchto skupin<sup>62</sup>, kdy je vnímáme jako pevné a neměnné jednotky. Namísto toho navrhuje chápat etnicitu jako dynamický proces<sup>63</sup>, spíše než jako pevný skupinový identifikátor. Tento pohled může přinést nový rozměr do debaty o skupinové identitě a jejím formování.

Podoby a formy skupin, do kterých může jedinec přináležet, jsou velmi mnohoznačné. Platí, že jedinec se v průběhu svého života pohybuje v nejrůznějších skupinách, některé opouští a do jiných naopak vstupuje. Proto je užitečné uvést alespoň jejich základní typologii.<sup>64</sup>

Skupiny je jednak možné rozdělit podle velikosti na malé a velké. Důležitější než samotný počet členů v dané skupině je však jejich způsob kontaktu (vzájemná znalost a komunikace).<sup>65</sup> Velké sociální skupiny neumožňují vzájemnou znalost a osobní kontakt všech svých členů. Jedná se například o takové celky, jako je národ, či o členy určité konfese. Naopak u malých skupin je znalost a komunikace mezi členy zásadní. Příkladem může být pracovní kolektiv nebo (velko)rodina.

Další typologie rozděluje skupiny na primární skupiny a sekundární (Cooley, 1963). Podle Cooleyho hrají v našem životě nejkritičtější roli primární skupiny. Primární skupina je obvykle poměrně malá a skládá se z jednotlivců, kteří se dlouhodobě emocionálně angažují, zpravidla tváří v tvář. Tato skupina slouží emocionálním potřebám, spíše expresivním než pragmatickým. Primární skupinu obvykle tvoří významní další – jednotlivci, kteří mají největší dopad na naši socializaci. Klasickým a nejlepším příkladem primární skupiny je rodina. Sekundární skupiny jsou často větší a neosobní. Mohou být zaměřeny na úkoly a bývají časově omezené. Tyto skupiny slouží spíše instrumentální funkci než expresivní, to znamená, že jejich role je více zaměřena na cíl nebo úkol. Příkladem sekundární skupiny může být firma nebo školní třída. Primární ani sekundární skupiny nejsou vázány přísnými definicemi ani stanovenými limity. Ve skutečnosti se lidé v rámci nich mohou přesouvat z jednoho typu skupiny do druhého (studenti v rámci jedné třídy mohou v průběhu studia navázat natolik silné vazby, že se toto

---

<sup>62</sup> Brubaker upozorňuje na to, že často esencionalizujeme etnické skupiny tím, že je chápeme jako pevné, homogenní jednotky s pevnými hranicemi. Tím zdůrazňuje, že tato tendence může vést ke zjednodušení a zkrácení našeho porozumění etnickým vztahům. Brubaker argumentuje, že místo abychom etnické skupiny brali jako samozřejmé kategorie analýzy, měli bychom je chápat jako kategorie zkoumání. To znamená zkoumat, jak a proč se etnické skupiny formují a transformují, namísto toho, abychom je jednoduše přijímali jako dané.

<sup>63</sup> Etnická identita není statická. Brubaker zdůrazňuje potřebu zkoumat dynamiku a procesy, které tuto identitu tvoří a přetvářejí, místo abychom se zaměřovali pouze na statické definice etnických skupin.

<sup>64</sup> V dále představené typologii primárně vycházím z typologie Z. Baumana (1966) a O. Roubala (2003).

<sup>65</sup> Bauman (1966) hovoří o skupinách s osobním a neosobním pojátkem.

uskupení transformuje do primární skupiny). Hlavní kritérium pro toto dělení tak představuje míra osobního začlenění jedince do života skupiny.

Dále lze skupiny rozlišovat podle zdroje vytváření skupinových pravidel a norem chování na skupiny formální a neformální. Ve formálních skupinách jsou pravidla kodifikována a dohlíženo se nad jejich dodržováním. Naopak v neformálních skupinách nejsou pravidla a normy explicitně vyjádřeny, a tím ani nemohou být sankcionovány.

Poslední typ dělení skupin se zakládá na rozlišování, zda jedinec je nebo není členem určité skupiny. Tomuto členění, které odkazuje k pojmu členských a nečlenských skupin, se budu podrobněji věnovat níže, protože představuje pohled na sociální skupiny, který je klíčový pro téma mé práce.

### **2.2.1.1 Členská a nečlenská skupina**

Rozlišení členských skupin (*ingroup*, vnitřních, vlastních) a nečlenských skupin (*outgroup*, vnějších, cizích) zavedl do sociologie již W. G. Sumner ve svém díle *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages* (1907, znovu vydáno 2007), ve kterém se zabýval obyčejí, mravy a zvyky, zvláště u preliterárních společností. Jeho prvotní východisko o členských a nečlenských skupinách se přitom zakládalo na tom, že lidé si o skupinách, do kterých náležejí, vytvářejí pozitivnější hodnocení než o skupinách, ke kterým nepřínaležejí. Skutečné postavení členské skupiny v tom však nehraje roli – může být stejná, lepší, ale i horší. Jedinci se se svojí skupinou identifikují<sup>66</sup> a stávají se jejími členy.

Základním znakem členské skupiny je dle Sumnera vysoká skupinová koheze (soudržnost) a dále skutečnost, že vztahy mezi členskou a nečlenskou skupinou jsou určeny etnocentrismem<sup>67</sup>. Jedná se o sklon lidí hodnotit vnější svět dle kulturních standardů vlastní sociální (členské) skupiny a zejména vlastního etnika. (Petrusek, 1996a, s. 990–991) Sumner charakterizuje etnocentrismus jako „technický název pro pohled na věci, ve kterých je vlastní skupina středem všeho, a všichni ostatní jsou tříděni a hodnoceni s ohledem na něj.“ (Sumner, 2007, s. 13) Etnocentrismus dle autora často vede k hrdosti, víře v nadřazenost vlastní skupiny a pohrdání cizími osobami, což se projevuje ve zveličování a zesilování všeho, co je v lidových zvycích vlastní skupiny zvláštní a co ji odlišuje od ostatních. Z toho také podle

---

<sup>66</sup> Identifikaci lze v tomto smyslu vnímat jako vnitřní přijetí skupinových norem, hodnot, vzorců chování, životního stylu apod., tedy především jako internalizaci norem.

<sup>67</sup> Vymezení etnocentrismu autor učinil analogicky k egocentrismu na úrovni jedince.

Sumnera pramení meziskupinová hostilita, která může být skutečná a reálná, nebo také pouze domnělá. (Petrušek, 1996b, s. 993)

Obecně může být vztah mezi členskou a nečlenskou skupinou vztahem spolupráce, lhostejnosti, nebo nepřátelství. Sumner přitom předpokládal, že vztah skutečného nebo potenciálního nepřátelství dominuje. (Petrušek, 1996b, s. 993)

Koncept členských a nečlenských skupin byl dále rozpracován. Za významný posun je možné považovat zejména zavedení konceptu referenční skupiny, jehož autorem je R. K. Merton (1957). Jedná se o skupiny, se kterými se jedinec identifikuje, ale není jejich členem. Tyto sociální skupiny jsou pro něj skupinami referenčními – vztažnými; obrací se k nim, aniž by do nich patřil.<sup>68</sup> (E. Novotná, 2010) O přístup rozlišující členské a nečlenské skupiny se pak opírá rovněž teorie sociální identity, které se věnují v následující subkapitole.

## **2.2.2 Sociální identita a meziskupinové vztahy: teorie sociální identity**

Problematiku konstrukce sociální identity, jež je hlavním předmětem zájmu této práce, rozvíjí teorie sociální identity (*Social Identity Theory*, SIT). Jejími zakladateli jsou H. Tajfel a J. Turner. Tato teorie vznikla v 70. letech a od té doby byla dále rozvíjena.<sup>69</sup>

Základním východiskem teorie sociální identity je předpoklad, že jednotlivci sami sebe vymezují prostřednictvím svého členství v sociálních skupinách, přičemž toto sebepojetí založené na skupinové příslušnosti určitým způsobem ovlivňuje jejich sociální jednání. (Hogg & Abrams, 1990, s. vii)

Dle Abramse a Hogga (2008) se jedná o velmi vlivnou teorii, která zkoumá souvislost mezi sociální kategorizací, sebepojetím a skupinovým a meziskupinovým chováním. Zároveň nově definovala způsob, jakým uvažujeme o mnoha jevech zprostředkovaných skupinou (Hornsey,

---

<sup>68</sup> Jedinec tedy může mít k některým nečlenským skupinám pozitivní vztah bez ohledu na to, zda vztah jeho vlastní členské skupiny vůči této skupině je pozitivní, negativní nebo indiferentní. Pokud je referenční skupina otevřenou skupinou, pak má jedinec možnost ucházet se o členství v ní. Tento proces připomíná sekundární socializaci. Pokud se však jedná o uzavřenou referenční skupinu, přístup do ní je jedinci odepřen. Inklinace jedince k nečlenské skupině jako ke skupině referenční však pro něj může mít své důsledky ze strany členské skupiny. Jedná se o různé sankce, postihy, či dokonce vyloučení.

<sup>69</sup> H. Tajfel a J. Turner původně během 70. let teorii sociální identity rozpracovali jako teorii meziskupinového jednání, která usilovala o vysvětlení meziskupinového konfliktu skrze potřebu jedinců udržovat a rozvíjet pozitivní hodnocení své vlastní (členské) skupiny/skupin oproti skupinám nečlenským, čímž dosahují pozitivní sociální identity. V průběhu 80. let pak tato teorie byla rozvinuta o další rovinu, která bývá rovněž někdy označována jako teorie sebe-kategorizace (*self-categorization*). Tu rozpracoval J. Turner a jedná se o teorii skupinových procesů, jejíž základní myšlenkou je, že sdílená sociální identita vede u jedince k depersonalizaci jeho vnímání sebe sama (*self-perception*) a jeho jednání. Oba tyto myšlenkové proudy bývají dnes standardně označovány pod společným pojmem teorie skupinové identity. (Hogg & Abrams, 1990, s. vii)

2008). Přístup teorie sociální identity vycházel částečně z oblasti sociální psychologie, avšak oproti tradičním přístupům v sociální psychologii, které se při zkoumání identity zaměřují spíše na *jednotlivce ve skupině*, je mnohem těsněji spjat se sociologickou perspektivou, kdy naopak zkoumá *skupinu v jedinci* – vychází z toho, že lidé z velké části odvozují svoji identitu od sociálních kategorií, ke kterým náleží (tím je skupina promítnuta v jedinci). (Hogg & Abrams, 1988, s. 15) Teorie sociální identity tak stojí v jistém smyslu na pomezí těchto oblastí, které S. Stryker nazývá „sociologickou sociální psychologií“<sup>70</sup>.

Teorie sociální identity se svým obsahem vztahuje ke dvěma rovinám – společnosti a jednotlivci. Ve vztahu k jednotlivci vychází z toho, že jednotlivec kognitivně zjednodušuje a na základě toho třídí (kategorizuje) vjemy a prožitky, aby byl schopen porozumět světu kolem sebe a volit své jednání. V tomto smyslu je inspirována kognitivní psychologií. Ve vztahu ke společnosti pak teorie sociální identity vychází z toho, že společnost je hierarchicky strukturována do určitých sociálních kategorií, které jsou vůči sobě ve vzájemném mocenském a statusovém vztahu. To se následně promítá do meziskupinových vztahů. V nahlížení na společnost jako na strukturovanou prostřednictvím sociálních kategorií vychází teorie sociální identity ze strukturalistické perspektivy v sociologii (např. Durkheim, Parsons, Merton, Marx či Weber). V předpokladu o tom, že sociální skupiny usilují spíše o vzájemné odlišení a soupeření než podobnost, má pak základy v konfliktní teorii (Marx, Weber), neboť akcentuje spíše meziskupinový konflikt než konsensus.<sup>71</sup> (Hogg & Abrams, 1990, s. 13–15)

### 2.2.2.1 Sociální identita

Pojem sociální identity v teorii sociální identity má svůj původ ve výzkumu H. Tajfela.<sup>72</sup> Tajfel vymezil sociální identitu jako „vědomí jedince, že patří do určité sociální skupiny, spolu

---

<sup>70</sup> S. Stryker vysvětluje, že „kognitivní revoluce“ v sociální psychologii otevřela prostor pro dialog mezi sociologickou a psychologickou větví sociální psychologie, a to skrze jejich společné téma a zkoumaný prvek, kterým je Já (*self*). Dle Strykera je v této oblasti již více než 30 let mezioborová spolupráce v podstatě institucionalizovaná a je standardní součástí výzkumného zájmu o identitu jak ze strany sociologů, tak psychologů. Zdůrazňuje přitom, že právě mezioborovost je v tématech sociálních věd, mezi něž patří i téma identity, velmi podstatná a může zásadně přispět k rozvoji poznání. (Stryker, 2008, s. 21–22)

<sup>71</sup> Konsensuální teorie v rámci strukturalismu (např. Comte, Durkheim, Parsons, Spencer či Merton) vychází z toho, že společnost je strukturovaný celek, ve kterém nepanují zásadní ideologické rozpory, i když existují rozdíly mezi skupinami, neboť se zde projevuje široký sociální konsensus či dohoda ohledně „pravidel hry“, toho, co je akceptovatelné a co nikoli. Teorie konfliktu pak naopak v rámci strukturalismu zdůrazňuje zásadní rozdíly v ideologii, hodnotách a přesvědčeních, které charakterizují jednotlivé skupiny ve společnosti. Tvrdí, že vztahy mezi skupinami jsou ze své podstaty soutěživé či konfliktní, což má základ ve statusových rozdílech a mocenských vztazích mezi skupinami. (Hogg & Abrams, 1990, s. 13–14)

<sup>72</sup> Jak konstatují S. C. Losh a B. Nzekwe (2017, s. 1), Tajfelův koncept sociální identity je zásadním příspěvkem pro sociální a behaviorální vědy. Autor se zabýval efekty percepční akcentace kategorizace (Tajfel, 1959), kognitivními aspekty předsudků (Tajfel, 1969), efekty minimální kategorizace (Tajfel et al., 1971a) a procesy

s určitým emocionálním a hodnotovým významem, který pro něj toto členství ve skupině má.“ (Tajfel, 1972, s. 292) Sociální skupina je přitom vymezena jako „soubor dvou či více lidí, kteří se identifikují stejným způsobem, nebo – což je prakticky totéž – kteří se považují za členy stejné sociální kategorie.“ (Turner, 1982, s. 15) Jak poznamenávají Hogg a Abrams (1988, s. 7): „[i]dentita, konkrétně sociální identita, a skupinová příslušnost jsou neoddělitelně spojeny v tom smyslu, že pojetí či definice toho, kým člověk je (jeho identita), se z velké části skládá ze sebepopisů ve smyslu definičních charakteristik sociálních skupin, k nimž patří. Tato příslušnost je psychologická, není to pouhá znalost skupinových atributů. Identifikace se sociální skupinou je psychologický stav, který se velmi liší od pouhého označení příslušnosti k té či oné sociální kategorii. Je fenomenologicky reálná a má důležité sebehodnotící důsledky.“

Lidé přitom mají tolik sociálních identit, kolik je skupin, ke kterým pociťují přináležitost. V takto vytvořeném souboru identit se jednotlivé identity od sebe odlišují svou subjektivní důležitostí, přiřkládanou hodnotou a situační dostupností. V každé situaci je však psychologicky reálná pouze jedna identita, která představuje hlavní základ sebepojetí, sociálního vnímání a sociálního chování jedince. V reakci na kontextové změny se identity mohou rychle měnit.

Sociální identita vede k vnímání a rozvíjení postojů vůči členským (*ingroups*) a nečlenským (*outgroups*) skupinám, což může mít za následek škálu různých důsledků. (Losh & Nzekwe, 2017, s. 1, 6) Projevuje se nicméně tendence, podle níž sociální skupiny (jako soubory lidí sdílejících stejnou sociální identitu) mezi sebou soutěží o hodnotově pozitivní odlišnost, kdy s přináležením k určité sociální skupině se tato skupina pro jedince stává členskou (*ingroup*) a on usiluje o to, aby měl z členství v ní pozitivní pocit. Jedním ze způsobů, jak toho dosahuje, je nahlížení na svou (členskou) skupinu pozitivněji než na jiné (nečlenské) skupiny.<sup>73</sup> Blíže k tomuto aspektu teorie sociální identity srov. dále v subkapitole 2.2.2.4 *Sociální srovnávání*.

---

sociálního srovnávání a meziskupinovými vztahy (Tajfel, 1974). Tajfelovým cílem bylo novým způsobem vysvětlit předsudky, diskriminaci a meziskupinové konflikty, neboť stávající teorie nebyly schopny vysvětlit výsledky jeho výzkumů. Následně Tajfel se svým spolupracovníkem J. Turnerem tyto své poznatky sloučil do konceptu sociální identity.

<sup>73</sup> Tato a další myšlenky byly formulovány a testovány v experimentálním paradigmatu, v němž byl zcela odstraněn kontext: jedná se o „paradigma minimální skupiny“. H. Tajfel a jeho kolegové publikovali na počátku 70. let řadu studií (např. Tajfel et al., 1971b; Billig & Tajfel, 1973), v nichž byli účastníci rozděleni do skupin na základě nesmyslných a libovolných kritérií. Mezi členy skupin neprobíhala žádná interakce a účastníci nevěděli, kdo další v rámci relace patří do jejich skupiny. Skupiny neměly žádnou historii ani budoucnost mimo laboratoř. Účastníci navíc nemohli ze své strategie přidělování bodů nijak těžít ani ztrácet. Z experimentů vyplynulo, že účastníci měli tendenci přidělovat více bodů členům své vlastní skupiny než členům skupiny mimo ni. Ve skutečnosti existovaly určité důkazy, že účastníci byli ochotni dát relativně málo bodů kterékoli skupině, pokud jim to umožnilo maximalizovat míru zvýhodnění své vnitřní skupiny. Výsledky těchto experimentů bylo obtížné vysvětlit podle v té době tradičních teorií meziskupinových vztahů, proto Tajfel rozvinul nový přístup.



### 2.2.2.2 *Sociální kategorie*

Dalším pojmem spjatým s teorií sociální identity je sociální kategorie. Sociální kategorie představují charakteristiky, na základě kterých můžeme jednotlivce dělit (kategorizovat) do sociálních skupin. (Svačinová, 2014, s. 153–154) Vztahují se k rozdělení lidí na základě národnosti, rasy (ethnicity), třídy, povolání, genderu, náboženství apod.; příkladem sociální kategorie je tedy například žena, muslim či Afro-Američan. Kategorie neexistují izolovaně, ale pouze v kontrastu s jinou kategorií.<sup>74</sup> Identita jednotlivce je tak odvozována ze sociálních kategorií, do nichž daná osoba spadá a skrze které je vymezováno její členství v sociálních skupinách. (Hogg & Abrams, 1988, s. 17) Každý jedinec je současně členem mnoha různých sociálních (nekolizních<sup>75</sup>) kategorií. (Hogg & Abrams, 1990, s. 13) Pojmy sociální kategorie a sociální skupina přitom teorie sociální identity vymezuje velmi podobně a do značné míry je používá zaměnitelně.<sup>76</sup>

Teorie sociální identity zároveň vychází z předpokladu, že „společnost zahrnuje sociální kategorie, které jsou vůči sobě ve vzájemném mocenském a statusovém vztahu.“ (Hogg & Abrams, 1988, s. 13) Mocenské a statusové vztahy mezi sociálními kategoriemi odkazují na skutečnost, že některé kategorie mají ve společnosti větší moc, prestiž a vyšší status než jiné. Povaha sociálních kategorií a jejich vzájemné vztahy propůjčují společnosti její charakteristickou sociální strukturu. Lidé se přitom již rodí do určité společnosti, a proto jsou sociální kategorie do značné míry preexistující vůči jednotlivcům (předchází jejich existenci). Sociální struktura však nepředstavuje statickou monolitickou jednotku. Je naopak v neustálém pohybu, proměňuje se v důsledku ekonomických a historických sil, kategorie vznikají a zanikají, mění se jejich definiční znaky a mění se i jejich vztahy s jinými kategoriemi. (Hogg & Abrams, 1988)

### 2.2.2.3 *Sociální kategorizace*

Sociální kategorizace je kognitivním jádrem procesů sociální identity (J. C. Turner et al., 1987). Jedná se o jeden z ústředních pojmů teorie sociální identity. Obecně lze říci, že kognitivní proces kategorizace zjednodušuje vnímání. Je nezbytný pro adaptivní fungování lidského

---

<sup>74</sup> Například kategorie „černocho“ nenesou žádný význam, pokud neslouží k rozlišení mezi těmi, kdo jsou a nejsou „černí“.

<sup>75</sup> Je jen velmi nepravděpodobné, že by člověk byl například zároveň protestantem a katolíkem v Severním Irsku.

<sup>76</sup> To naznačuje již zmíněná Turnerova definice sociální skupiny, kterou autor vymezuje jako „soubor dvou či více lidí, kteří se identifikují stejným způsobem, nebo – což je prakticky totéž – kteří se považují za členy stejné sociální kategorie.“ (Turner, 1982, s. 15, důraz doplněn)

organismu, neboť slouží ke strukturování potenciálně nekonečného množství vnějších podnětů do zvládnutelného počtu určitých kategorií. Funguje na principu, kdy zdůrazňuje podobnosti mezi objekty a podněty v rámci stejné kategorie a odlišuje je od objektů a podnětů náležejících do jiných kategorií. Tajfel tento jev nazval efekt zvýraznění (*accentuation*). (Hogg & Abrams, 1990, s. 18–19)

Tato východiska se uplatňují stejně i v situaci, kdy jsou předmětem kategorizace lidé. Při sociální kategorizaci vystupuje do popředí vzájemná podobnost členů nečlenské skupiny na úkor jejich různorodosti. Dochází tak k potlačení jejich individuálních rysů, a naopak zdůraznění jejich zobecněných rysů, které je odlišují od členské skupiny. Tento obecný důsledek kategorizace (Tajfel, 1959) je přitom asymetrický, neboť jedinec má tendenci vnímat nečlenské skupiny jako homogennější než skupiny členské (Brauer, 2001). Členové dané nečlenské skupiny se tak stávají navzájem zaměnitelnými – nevidíme je jako svébytnou individualitu, ale nahlížíme je optikou příslušné sociální skupiny (resp. jejího prototypu, srov. dále). Takto kategorizovaný jedinec se stává odosobněným; můžeme tak v této souvislosti hovořit o procesu depersonalizace.<sup>77</sup>

Ve své podstatě tak proces sociální kategorizace vytváří stereotypní vnímání, tedy „vnímání nebo soud, podle něhož všichni členové sociální kategorie nebo skupiny sdílejí určitou charakteristiku, která je odlišuje od jiné sociální skupiny.“<sup>78</sup> (Hogg & Abrams, 1990, s. 19) Efekt zvýraznění se přitom uplatňuje pouze ve vztahu k těm charakteristikám, které jsou (subjektivně) vnímány jako související s prováděnou kategorizací.<sup>79</sup> Projevuje se zároveň silněji, jde-li o kategorizaci, která je pro jednotlivce významná, v dané situaci důležitá či silně hodnotově vnímaná. V takovém případě má jedinec tendenci k silnější (extrémnější) stereotypizaci. (Hogg & Abrams, 1990, s. 19)

Zároveň platí, že stejně tak jako kategorizujeme ostatní, kategorizujeme i sebe. Teorie sociální identity tento proces označuje jako sebe-kategorizaci. Zjednodušeně řečeno, sociální kategorie používáme také k tomu, abychom identifikovali sami sebe, a přebíráme tím sociální identitu skupin, se kterými se identifikujeme (vnímáme, že do nich patříme). (Ferguson, 2011, s. 2)

---

<sup>77</sup> S kategorizací nečlenských skupin se také pojí efekt iluzorní korelace (viz Hamilton & Gifford, 1976), kdy lidé spojují výrazné nebo vzácné chování s výraznými nebo vzácnými kategoriemi, čímž vytvářejí základ pro chybnou korelaci negativních vlastností, které jsou často subjektivně vzácné, s menšinovými skupinami.

<sup>78</sup> Blíže ke stereotypům a stereotypizaci srov. dále příslušnou subkapitolu.

<sup>79</sup> Například pokud by tedy sledovanou charakteristikou byl „smysl pro rytmus“, je pravděpodobné, že efekt zvýraznění vyvolá kategorizace provedená ve vztahu k sociálním kategoriím „běloch“ - „černochoch“, a nikoli např. kategoriím „muž“ - „žena“.

Výsledkem sebe-kategorizace je sebe-stereotypizace, tedy zvýraznění podobností mezi (kategorizujícím) jedincem a členy jeho členské sociální skupiny, a naopak rozdílů mezi jedincem a osobami z nečlenských skupin. Sebe-kategorizace tak vede k sebepojetí, v rámci něhož jsou zvýrazněny ty vlastnosti, které v jednotlivci reprezentují charakteristiky členské skupiny (resp. jejího prototypu, srov. dále). Způsobuje, že jedinec sám sebe vnímá jako stejného, resp. majícího stejnou sociální identitu, jako další členové dané sociální kategorie a chová se způsobem slučitelným s danou kategorií. Můžeme tedy říci, že sebe-kategorizace představuje proces, který přeměňuje jednotlivce ve skupiny. (Hogg & Abrams, 1990, s. 19)

Kategorizační práce se zakládá na zásadě přístupnosti a vhodnosti zvolených kategorií, kterou vymezila Oakes (1987). Lidé při kategorizaci využívají snadno dostupné sociální kategorie. Buď ty, jež jsou trvale dostupné v paměti, nebo ty, které jsou situačně dostupné (vnímané v bezprostřední situaci).<sup>80</sup> Přístupné kategorie slouží pro uvědomění si sociálního kontextu a vysvětlení chování a postojů kategorizovaných lidí. Při snaze aplikovat dostupnou kategorii dochází k jejímu testování, které se zaměřuje jednak na to, do jaké míry daná kategorie vysvětluje podobnosti a rozdíly mezi lidmi, a dále na to, do jaké míry stereotypní vlastnosti dané kategorie vysvětlují, proč se lidé chovají tak, jak se chovají. Pokud zvolená kategorie neodpovídá danému jednání (například zjištěné podobnosti a rozdíly nejsou ve shodě s genderovým rozlišením), pak dochází k volbě dalších dostupných kategorií (např. náboženství, profese, aj.), dokud není dosaženo optimální úrovně shody.

Lidé kognitivně reprezentují skupiny v podobě prototypů<sup>81</sup>. Prototyp představuje „abstraktní soubor vlastností obvykle spojovaných s členy sociální kategorie, kdy každé z těchto vlastností je přisouzena váha na základě míry její asociace s danou kategorií“.<sup>82</sup> Sebe-kategorizace má podobu vykreslování sebe sama prostřednictvím prototypu. Prototyp je nejvíce stereotypní člen dané skupiny; zpravidla popisuje ideální, často hypotetické členy vnitřní skupiny (jen zřídka jde o členy průměrné nebo typické).<sup>83</sup> Prototypy se liší v závislosti na dané situaci, tj. unikátním srovnávacím rámci, který je tvořen konkrétními členy členské skupiny a konkrétními nečlenskými skupinami, které představují základ pro srovnání. Tímto způsobem jsou prototypy

---

<sup>80</sup> Za příklad trvale přístupných sociálních kategorií je možné považovat gender a rasu.

<sup>81</sup> S pojmem prototypu původně přišel E. Rosche (1975, s. 532–547; dále Mervis & Rosch, 1981, s. 89–115), na kterého Turner ve své práci navázal. (Hogg & Abrams, 1990, s. 153)

<sup>82</sup> Jedná se o vymezení N. Cantor (1981, in Hogg & Abrams, 1990, s. 77).

<sup>83</sup> Z toho důvodu také prototypy nemohou vzniknout ani být udržovány pouze na základě vnitroskupinových srovnání, ale jsou závislé na meziskupinových srovnáních.

spíše kontextově specifické než transkontextuálně neměnné. (Hogg et al., 2004b, s. 253–255; Hogg & Abrams, 1990, s. 99)

V rámci sociální kategorizace představují muslimové v západních zemích významný příklad, který demonstruje, jak kategorizace ovlivňuje formování sociální identity. Studie *Western Views Toward Muslims* (Wike & Grim, 2010) použila data z průzkumu Pew Global Attitudes k analýze postojů k muslimům v západních zemích. Tento průzkum zahrnoval otázky týkající se vnímání mezi lidmi z různých kulturních a náboženských prostředí, se zaměřením na vzájemné vnímání mezi převážně muslimskými a nemuslimskými společnostmi. Výsledky ukázaly, že mezi nimi existuje významná míra nedůvěry, což naznačuje, že muslimové jsou často stereotypně vnímáni. Tato vnější kategorizace má hluboký dopad na jejich sociální identitu; ovlivňuje nejen způsob, jakým je vnímá většinová společnost, ale také formuje jejich vlastní vnímání sebe sama a svého místa ve společnosti. Autoři této studie zároveň zdůrazňují, že sociální kategorizace může vést k pocitům odcizení a potřebě silnějšího vymezení vlastní identity, což má značný vliv na meziskupinové vztahy a vzájemné vnímání mezi muslimy a majoritní společností. Tento empirický příklad poukazuje na složitost sociální kategorizace a její klíčovou roli v procesu formování a posilování sociální identity v multikulturních společnostech.

#### **2.2.2.4 Sociální srovnávání**

V meziskupinovém sociálním srovnávání se projevuje již výše zmíněná tendence maximalizovat meziskupinovou odlišnost, tj. obě skupiny od sebe odlišit v maximální možné míře a v tolika aspektech, jak to jen jde. Tato tendence je nicméně vedena určitou motivací a z pozice sebehodnotících úvah. Odlišnosti jsou tak zvýrazněny na základě těch charakteristik, které umožňují vytvořit příznivý obraz vlastní členské skupiny (resp. sám sebe). To odpovídá již výše zmíněnému východisku, podle něhož sociální skupiny mezi sebou usilují o hodnotově pozitivní odlišnost, tj. o *relativně* pozitivní sociální identitu (prestiž a status své členské skupiny) *ve srovnání* s nečlenskou skupinou. Toto selektivní odlišování pak pro jednotlivce jako člena příslušné sociální skupiny vede k relativně pozitivnímu sebehodnocení a zajišťuje mu pocit zvýšené sebehodnoty a sebeúcty. (Tajfel, 1972, s. 296; J. C. Turner, 1975; Hogg & Abrams, 1990, s. 20–21; Hogg et al., 2004b)

Zatímco proces kategorizace je tak obecně provázen efektem zvýraznění (srov. výše), proces sociálního srovnávání způsobuje selektivitu tohoto zvýraznění. Procesy kategorizace a sociálního srovnávání působí společně a dohromady utvářejí meziskupinové chování.<sup>84</sup>

V mé práci je ve vztahu k sociálnímu srovnávání klíčové prozkoumat, jak muslimské menšiny vnímají svoji skupinu ve srovnání s majoritní společností a jak toto srovnání ovlivňuje jejich sociální identitu. Výsledky studie *The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other* (Center Pew Research, 2006) ukázaly, že muslimské menšiny v západních zemích často vnímají svou skupinu jako oběť stereotypů a předsudků ze strany většinové společnosti. Toto jejich vnímání vede k posílení vnější identity muslimských menšin a k pocitu odlišnosti od majoritní společnosti. Tento příklad ukazuje, jak může mít sociální srovnávání zásadní vliv na utváření sociální identity muslimských menšin v západních zemích a vést k pocitům odcizení nebo naopak k posílení vnitroskupinové soudržnosti.

#### **2.2.2.5 Vnitroskupinová diferenciac**

Vědci pracující s konceptem sociální identity se dříve zaměřovali spíše na diferenciaci mezi skupinami a věnovali jen malou pozornost tomu, že samotné skupiny nepředstavují homogenní celky. (Hogg et al., 2004b) To se však již změnilo a vnitroskupinová diferenciac je již také významnou součástí výzkumu meziskupinového chování. Zde se tomuto tématu v krátkosti rovněž věnuji, protože předpokládám, že i skupina, která je předmětem mého výzkumu, je značně strukturálně diferencovaná.

Členové skupiny mohou v průběhu času ve skupině zaujímat různé generické role (např. novic, stařešina atd.). Mimo to mohou být skupiny vnitřně strukturované a obsahovat vnitřně provázané podskupiny. Tyto vnořené podskupiny mohou být v rámci dané skupiny hierarchicky uspořádány, kdy dochází k vyjednávání pozice mezi dominantní podskupinou a podřízenými podskupinami. Příslušníci podřízených podskupin přitom mohou mít často pocit, že jejich odlišná identita je v rámci většího kolektivu ohrožena, což je může přimět k silnému boji za svou nezávislost v rámci širšího kolektivu. (Hornsey & Hogg, 2000)

Klíčovou vnitroskupinovou strukturální diferenciaci pak představuje rozdělení na vůdce a následovníky. Vůdcovství se zakládá především na míře prototypičnosti dané osoby. Jinými

---

<sup>84</sup> To zahrnuje např. meziskupinové rozlišování a diskriminaci, upřednostňování vlastní členské skupiny, vnímání její hodnotové nadřazenosti oproti nečlenské skupině, dodržování norem chování členské skupiny apod. (Hogg & Abrams, 1990, s. 21)

slovy, dochází k němu často v situaci, kdy se vlastnosti konkrétního jedince významnou měrou ztotožňují se skupinovým prototypem. Mimo této prototypičnosti Hogg (2001, s. 188–189) uvádí ještě další dva faktory, které vůdcovství umožňují; jedná se o 1) sociální přitažlivost a 2) prisuzování a informační zpracování. Naopak za deviantní členy skupiny jsou považováni ti lidé, kteří nejsou příliš prototypičtí, a proto nejsou oblíbení nebo důvěryhodní tak jako prototypičtější členové. Marques a Páez (1994) v této souvislosti poukazují na „efekt černé ovce“. Tento efekt znamená, že lidé hodnotí sympatické členy vlastní skupiny pozitivněji než podobné členy mimo skupinu, zatímco nesympatické členy vlastní skupiny hodnotí negativněji než podobné členy mimo skupinu.

### ***2.2.3 Identita jako identifikace: sociální identita dle R. Jenkinse***

Problematice sociální identity se věnuje rovněž sociolog a kulturní antropolog R. Jenkins. Jenkins (2004, 2008) své teoretické uchopení identity vystavěl především na myšlenkách a reflexi svých předchůdců: G. H. Meada, E. Goffmana, F. Bartha, P. Bergera a T. Luckmanna, H. Tajfela, A. Cohena, P. Bourdieua a A. Giddense. Jeho přístup se vyznačuje tím, že se snaží propojit přístupy akcentující individuální a kolektivní charakter identity. Navazuje mimo jiné na teorii sociální identity představenou výše a obohacuje ji o mírně odlišný akcent. Tento akcent považuji za rovněž relevantní pro objasnění některých procesů spjatých se sociální identitou. Jeho zájem se zaměřuje především na skupiny a kategorie, přičemž identitu vnímá jako neustálý proces identifikace – právě ta je klíčovým pojmem jeho přístupu.

Jenkins zastává názor, že všechny lidské identity jsou ve své podstatě identitami sociálními, protože identity nás a těch druhých jsou utvářeny ve vzájemných interakcích. Sociální identitu vymezuje jako proces „stávání se“, který v sobě ve stejné míře zahrnuje jak individuální, tak kolektivní rozměr. Individuální identita je důsledně sociálně konstruovaná, protože vzniká v procesech dvou stupňů socializace (primární a sekundární) a v sociálních interakcích, prostřednictvím kterých jedinec definuje sám sebe i ostatní. Co se týče identit zavedených v procesu primární socializace, ty pak vnímá jako primární identity, které jsou mnohem robustnější a odolnější vůči změnám v pozdějším životě. (Jenkins, 2004, s. 18–19) Kolektivní identita se utváří a formuje v tu chvíli, kdy ve vztazích s druhými identifikujeme vzájemné podobnosti, které nás zároveň odlišují od jiných skupin (kolektiv). Nejvýznamnějším kontrastem mezi individuální a kolektivní identitou (resp. identifikací) v tomto modelu tak je to, že první zdůrazňuje odlišnost a druhá podobnost. Na základě toho označuje identita pro Jenkinse (2004, s. 5) „způsob, jakým se jednotlivci a kolektivy odlišují ve svých sociálních

vztazích s jinými jednotlivci a kolektivy. Identita je záležitostí poznání, kdo je kdo (bez něhož nemůžeme vědět, co je co). Je to systematické ustavování a označování vztahů podobnosti a odlišnosti mezi jednotlivci, mezi kolektivy a mezi jednotlivci a kolektivy. Vezmeme-li je dohromady, jsou podobnost a rozdílnost dynamickými principy identifikace, jádrem společenského života.“

Ústředním bodem autorova přístupu je koncept identifikace. Dle Jenkinse (2008, s. 13) se jedná o „základní kognitivní mechanismus, který lidé používají k odlišení sebe od druhých [svých společníků, *fellows*], individuálně i kolektivně.“ Tento mechanismus, tedy způsob zjišťování, kdo je kdo a co je co, vnímá jako zásadní pro organizaci lidského světa, protože kdybychom nebyli schopni identifikace, nemohli bychom dělat nic z toho, co děláme. Za dva základní procesy identifikace přitom Jenkins považuje podobnost (*similarity*) a odlišnost, resp. rozdílnost (*difference*). Tyto procesy jsou pevně provázány, protože při uvědomování si podobností si zároveň uvědomujeme i odlišnosti. Tyto aspekty jsou si v procesu identifikace (tvorbě identity) rovnocenné. Lze říci, že v tomto smyslu je Jenkinsovo pojetí identifikace velmi blízké pojmu sociální kategorizace v pojetí teorie sociální identity.

Identifikaci přitom Jenkins vnímá jako proces, který stírá hranice mezi individuální a kolektivní identitou. Tento svůj postulát sumarizuje do pěti základních předpokladů: „individuálně jedinečné a kolektivně sdílené je v důležitých aspektech vnímané jako podobné; individuum a kolektiv jsou běžně vzájemně propojeni; individuální a kolektivní identifikace vznikají pouze v rámci interakce; procesy, kterými jsou produkovány a reprodukovány, jsou analogické; teoretizování o identifikaci proto musí pojmut rovným dílem individuální i kolektivní rovinu.“<sup>85</sup> (Jenkins, 2008, s. 37–38)

Své vymezení identity pak Jenkins (2008, s. 46) sumarizuje ve dvou bodech: „za první, identita je praktické provedení, proces, a za druhé, individuální a kolektivní identity lze pochopit za pomocí jediného modelu vnitřní a vnější definice.“ Jinými slovy, obě dimenze sociální identity (individuální a kolektivní identita) jsou výsledkem dialektického působení *vnitřního* a *vnějšího* definování. Toto rozlišování má však dle autora pouze analytickou povahu, protože

---

<sup>85</sup> Identifikovat někoho či něco znamená umístit daný subjekt v prostoru a čase. Z hlediska prostoru je individuální identita vždy vtělena – ukotvena v těle. Kolektivní identity jsou vztahovány k určité oblasti či teritoriu, které mohou být i imaginární. Časová dimenze v procesech identifikace pak představuje především souvislost s minulostí, která je zdrojem pro vysvětlení současného stavu a pozice a zároveň pro předpovídání budoucího. Časovou dimenzi pro individuální identitu přitom představuje paměť a časovou dimenzi pro kolektivní identitu představuje historie.

„[v] komplexitě každodenního sociálního života jsou obě dané složky trvale vzájemně provázány.“ (Jenkins, 2016, s. 386)

Zatímco vnitřní definování je do velké míry zaměřeno na nás samotné, vnější definování představuje proces zaměřený na druhé. U individuální identity reprezentuje vnitřní definování naši představu sebe sama, kterou předvádíme a deklaruujeme druhým. Vnější definování pak prezentuje, jak je tato naše představa o nás samotných přijímána druhými, kteří na základě naší sebezprezentace mohou naši identitu přijmout či odmítnout.<sup>86</sup> V případě kolektivní identity představuje vnitřní definování (skupinovou) identifikaci se skupinou, ke které si uvědomujeme příslušnost. Naopak vnější definování spočívá v sociální kategorizaci. Jedná se o vnímání druhých jako jiných (odlišných). Jenkins tak od sebe odlišuje skupinovou identitu (identifikaci) a sociální kategorie (kategorizaci). Skupinová identita (identifikace) je produktem kolektivní vnitřní definice a vztahů členů skupiny navzájem, ale i vztahů členů k nečlenským skupinám. Naopak kategorizace je produktem vnější definice, která je vytvořena především těmi, kteří kategorizují, spíše než samotnými kategorizovanými.<sup>87</sup>

#### **2.2.4 Důsledky kategorizování: meziskupinové vztahy**

Sociální identitu a meziskupinové vztahy v pojetí teorie sociální identity jsem již do velké míry vymezil výše. V této části na tento výklad navážu a blíže se zaměřím na některé konkrétní projevy důsledků sociální kategorizace, které se projevují na úrovni vztahů mezi skupinami a v jejich vzájemných postojích.

Jak jsem již uvedl, sociální identita vede k vnímání a rozvíjení postojů vůči členským (*ingroups*) a nečlenským (*outgroups*) skupinám. To vede k různým důsledkům. Teorie sociální identity popisuje jev, kdy sociální skupiny mezi sebou soutěží o hodnotově pozitivní odlišnost, přičemž existuje tendence k pozitivnímu vymezení vlastní (členské) skupiny a naopak negativní kategorizaci nečlenské skupiny či skupin v podobě stereotypů a předsudků. (Losh & Nzekwe, 2017, s. 1, 6) Psychologické procesy spojené se sociální identitou zároveň mají za následek vznik specifického skupinového jednání, mezi které patří mimo jiné diskriminace vůči nečlenským skupinám. (Hogg & Abrams, 1990, s. 3)

Vztah k nečlenským skupinám je možné popsat na základě meziskupinových postojů. W. J. Thomas a F. Znaniecki chápou postoj jako relativně ustálený sklon jedince chovat se

---

<sup>86</sup> Zde je zřejmá návaznost Jenkinsova přístupu na myšlenky E. Goffmana (srov. výše).

<sup>87</sup> V tomto ohledu Jenkins navazuje na teorii sociální identity.



v určité situaci určitým způsobem, příp. reagovat pozitivně nebo negativně na podněty s takovou situací spjaté.<sup>88</sup> (Vláčil, 1996, s. 812) G. Allport (1954, česky 2004, s. 41) vymezuje postoj jako „mentální nebo nervový stav pohotovosti, který má motivující, nebo brzdící vliv na chování, a to vůči objektům a situacím, s nimiž je individuum v relaci.“

A. H. Eagly a S. Chaiken pak přicházejí s triarchickým pojetí postojů (Eagly & Chaiken, 1998), kdy rozlišují jejich tři části či dimenze: kognitivní (poznávací – týká se názorů a myšlenek, které osoba má o předmětu postoje), afektivní (emocionální, citová – týká se toho, co osoba cítí k předmětu postoje, tj. emocí či emocionálních reakcí) a behaviorální (konativní – týká se sklonů k chování či jednání ve vztahu k předmětu postoje). V meziskupinovém kontextu je kognitivní část reprezentována stereotypy, afektivní část předsudky a behaviorální část diskriminací členů jiných sociálních skupin. (Fiske, 1998) Stereotypy a předsudky tedy můžeme vnímat jako motivy pro určité chování vůči nečlenským skupinám, přičemž jejich reálným projevem může být diskriminace. Níže se těmto jednotlivým rovinám a pojmům věnuji podrobněji.

Jak poukazuje Buryánek (2005, s. 34), někteří autoři chápou předsudek a stereotyp jako synonyma, jiní vymezují předsudek jako negativní stereotyp. Pro účel této práce se přikláním k druhému z těchto pojetí, kdy stereotyp vnímám jako širší kategorii, zahrnující jak pozitivní, tak negativní stereotypy (slovy teorie sociální identity sem tedy řadím i sebe-stereotypy), zatímco předsudek vnímám jako negativní hodnocení, tj. negativní formu stereotypu zaujímanou ve vztahu k nečlenským skupinám (blíže srov. dále).

#### **2.2.4.1 Stereotypy**

Pojem stereotypu poprvé použil v roce 1922 W. Lippmann v knize *Public Opinion* (1922, česky 2015). Autor stereotypem nazývá „jakékoliv zaujaté mínění, které se může vztahovat k jedinci, věcem, sociálním skupinám, politické situaci, společenským procesům apod.“ (Lippmann, 1922) G. Allport vymezuje stereotyp jako „příliš silné přesvědčení spojené s nějakou kategorií. Jeho funkce spočívá v tom, že má ospravedlnit (racionálně vysvětlit) naše chování a postoj vůči této kategorii.“ (Allport, 2004, s. 215) Ve *Velkém sociologickém slovníku* (Tomek, 1996, s. 1229–1230) je stereotyp vymezen jako „velmi stabilní prvek ve vědomí, resp. psychický a přeneseně i soc. mechanismus, regulující vnímání a hodnocení určitých skupin jevů,

---

<sup>88</sup> W. J. Thomas a F. Znaniecki pojem postoje vnesli do sociologie (a sociální psychologie) svou prací *Polský sedlák v Evropě a v Americe* (1918).

ovlivňující názory, mínění, postoje i chování. (...) Tyto představy hrají významnou úlohu jako předem daná schémata vnímání, uvažování a hodnocení nových jevů. (...) Pro stereotyp je typické nediferencované, paušální přisuzování určitých vlastností všem členům dané skupiny.<sup>89</sup> *Encyklopedie migrace* pak uvádí, že stereotypy jsou „zevšeobecnující soudy s citově hodnotící tendencí, postrádají tedy kritickou reflexi, ale přitom ovlivňují každodenní uspořádání reality. Umožňují jedinci snižovat složitost realit, zjednodušují hodnotící pohled jedince na jeho místo ve společnosti a tím usnadňují identifikaci jedince s určitým národem, etnikem nebo jinou skupinou.“ (Krotký & Vašečka, 2017)

V pojetí teorie sociální identity jsou stereotypy „zobecnění o lidech na základě jejich členství v kategoriích“. (Hogg & Abrams, 1990, s. 57) Stereotypizace je výsledkem sociální kategorizace. Zkoumání stereotypu skrze koncept sociální identity umožňuje tento jev nahlédnout komplexně, když zahrnuje vysvětlení jak individuální roviny (jak je stereotyp utvářen na úrovni jednotlivce), tak skupinové (jak se promítá do meziskupinových vztahů). (Hogg & Abrams, 1990, s. 58)

Z hlediska toho, jak je stereotyp utvářen, můžeme říci, že „[z]ákladem stereotypizace jsou procesy sociální kategorizace a asociace identifikovaných kategorií s příslušnými stereotypními atributy.“<sup>90</sup> (Kouřilová, 2011, s. 19) Sociální kategorizace stírá rozdíly mezi osobami náležejícími do stejné skupiny a vede k vnímání homogenity nečlenských skupin, čímž usnadňuje připisování stereotypních charakteristik všem příslušníkům dané kategorie. (Kouřilová, 2011, s. 19) Jak upozorňují Abrams a Hogs (1990, s. 65–66), účinky stereotypizace a sociální kategorizace jsou v sociální sféře nerozlišitelné. Klíčovou vlastností stereotypů je, že jsou sdílené.

Přístup sociální identity teoreticky propojuje stereotypizaci s přináležením k sociálním skupinám a sociální identitou, a to prostřednictvím konceptu sebe-kategorizace. Ten již byl představen výše a jeho podstatou je, že tak jako kategorizujeme jiné, čímž zvýznamňujeme jejich stereotypní podobnosti, kategorizujeme i sebe. Jedná se o kognitivní proces, který je

---

<sup>89</sup> K původu vzniku stereotypů pak Tomek uvádí: „Stereotypy jsou vytvářeny především rodinnou výchovou, vzorem rodičů, jsou přejímány od nejbližšího sociálního okolí, od uznávaných autorit. Na jejich utváření se dále podílí přenos skupinových norem a poznatků, veřejné mínění, někdy i škola, sdělovací prostředky. (...) Stereotypy, které vznikají a jsou utvrzovány na základě vlastních zkušeností, často souvisí s přeceněním jednotlivé, třeba i nahodilé události.“

<sup>90</sup> Kouřilová dále upozorňuje, že stereotypy jsou prospěšné jednak ve smyslu kognitivní užitečnosti, ale i sociální, neboť zjednodušují interakce mezi lidmi.

základem sociální identifikace a přináležení ke skupinám. Sebe-kategorizace způsobuje sebe-stereotypizaci, jejím výsledkem je sebe-stereotyp. (Hogg & Abrams, 1990, s. 65)

Skrze koncept sociální identity pak teorie sociální identity vysvětluje, proč stereotypy vytvářené o vlastní členské skupině (resp. sebe-stereotypy) bývají pozitivní, zatímco stereotypy o nečlenské skupině bývají negativní. Tomuto mechanismu jsem se již rovněž věnoval výše v subkapitole věnované teorii sociální identity. Jeho podstatou je, že ve stereotypizaci se projevují stejné tendence jako u vnímání sebe sama a utváření identity – potřeba pozitivního sebehodnocení a sebeúcty. Ty vedou ke snaze o pozitivnější hodnocení členské skupiny oproti nečlenským. Proto i stereotypy o členské skupině bývají pozitivní, zatímco stereotypy o nečlenské skupině bývají negativní. Zároveň tento mechanismus způsobuje i to, že v těch aspektech, které v hodnocení favorizují členskou skupinu, se projevuje větší tendence zvýznamňovat rozdíly mezi členskou a nečlenskou skupinou. (Hogg & Abrams, 1990, s. 65–66)

Abrams a Hogg v této souvislosti také upozorňují, že povaha utvářených stereotypů má rovněž souvislost s jejich hodnotou (významem) pro daného jedince. Neutrální stereotypy jsou ty, které nemají silnou pozitivní nebo negativní hodnotící konotaci, neboť jsou spojeny s meziskupinovou kategorizací, která má pro jedince pouze malou subjektivní hodnotu či relevanci. Příkladem může být např. stereotyp „Švédové jsou vysocí“. Jedinec nemá žádný (nebo jen malý) trvalý zájem na tom, aby určitou kategorii odlišoval od jiných kategorií na základě tohoto aspektu. Nicméně v případech, kde jde o sociální kategorii, která je hodnotově zatížená a má přímou a vysokou relevanci pro jedincův vlastní hodnotový systém a jeho sebepojetí, projevuje se i jeho vyšší zájem na uchování a zvýraznění meziskupinové odlišnosti. Příkladem mohou být například stereotypy z oblasti genderu.<sup>91</sup> (Hogg & Abrams, 1990, s. 67)

Podobně koncept stereotypu vysvětluje K. Hnilica, který na stereotyp pohlíží jako na paměťovou asociaci mezi kategorií (např. muslim) a atributem (např. agresivní, terorista apod.). Je-li aktivována kategorie, je automaticky aktivován i s ní asociovaný atribut – a někdy i tomuto atributu odpovídající určité scénáře chování.<sup>92</sup> Na základě toho stereotyp vymezuje jako

---

<sup>91</sup> V souvislosti s těmito hodnotově významnými stereotypy se pak vzhledem ke snaze jedince o uchování hodnotově pozitivní odlišnosti své členské skupiny oproti nečlenským projevuje silná tendence vyčleňovat (*overexclude*) z členské skupiny jedince, kteří tomuto stereotypu neodpovídají.

<sup>92</sup> Při poznání určitého jedince dochází v procesu kategorizace k přiřazení vybrané kategorie danému jedinci, čímž se aktivuje tato kategorie, a zároveň se aktivují i atributy, které jsou s touto kategorií spojeny (asociovány). Aplikace těchto atributů je využívána jednak při poznávání tohoto konkrétního jedince, a dále při vysvětlování si jeho chování. Tyto dva procesy Hnilica souhrnně označuje za stereotypizaci.

„přesvědčení, že jsou se sociální kategorií  $K$  asociovány atributy  $A_1, \dots, A_N$ .“ (Hnilica, 2010, s. 13) Zároveň platí, že tyto procesy pro jedince nemusí být vědomé. Většina sociálně relevantních stereotypů (etnických, genderových, věkových, profesních apod.) zahrnuje větší množství atributů. Některé z nich jsou pro danou kategorii typické více, jiné méně. Některé z těchto atributů mohou být „neutrální“ (nevyvolávají v nás silné emocionální, hodnotící reakce – například tělesná výška), jiné však mohou být spojeny s poměrně silnými reakcemi a ovlivnit tak náš postoj ke kategorii, které je připisujeme. Máme pak navíc sklon připisovat tyto atributy a zaujímat postoje i vůči jedincům, kteří nebyli základem našeho hodnocení. K označení souboru jedinců, kterých se stereotypy týkají, bývají užívány termíny sociální kategorie nebo sociální skupiny. (Hnilica, 2010, s. 10-15)

Pro označení výše uvedených jevů se lze v sociologii setkat rovněž s užíváním pojmů autostereotypy a heterostereotypy.<sup>93</sup> Autostereotypy označují stereotypy, které máme sami o sobě; vztahují se k vlastní kategorii, které je dotyčný členem, tedy členské skupině (odpovídají tak sebe-stereotypům dle teorie sociální identity). Heterostereotypy jsou pak naše představy o jiných; vztahují se k cizí kategorii, které dotyčný není člen, tj. k nečlenské skupině (odpovídají tak výsledku kategorizace druhých dle teorie sociální identity). V rámci autostereotypů převládají pozitivní stereotypy, v druhém případě pak stereotypy negativní. Jak přitom upozorňuje L. Uhlíková (2001), auto- a hetero-stereotypy rovněž vykazují vzájemnou podmíněnost, kdy téměř každý negativní heterostereotyp je zároveň míněn jako pozitivní autostereotyp. Obě formy stereotypu jsou tak často formulovány jako vzájemně protikladné charakteristiky (např. muslimové jsou agresivní, zatímco křesťané jsou mírumilovní).

Z výše uvedeného vyplývá, že stereotyp může mít i pozitivní náplň. Oproti tomu předsudek, jemuž je věnována následující část textu, obsahuje záporné hodnocení (odsouzení) a je projevem negativního vztahu vůči nečlenským skupinám. (Buryánek, 2005, s. 34)

#### **2.2.4.2 Předsudky**

Pojetí předsudku jako negativního stereotypu vymezuje Allport, který jej definuje jako „odmítavý až nepřátelský postoj vůči člověku, který patří do určité skupiny, jen proto, že do této skupiny patří, a má se tudíž za to, že má nežádoucí vlastnosti připisované této skupině.“ (Allport, 2004, s. 39) Zdůrazňuje iracionalitu předsudku a vnímá jej jako zvláštní druh stereotypu, podle něhož má určitá kategorie jedinců nižší kvalitu než my sami, přičemž tento

---

<sup>93</sup> Pojmosloví autostereotypu a heterostereotypu užívají např. J. Krátký a M. Vašečka (2017).

názor je brán za samozřejmý a není třeba jej přezkušovat či přehodnocovat. (Keller, 1996) Hostilní charakter předsudku je ve vymezení tohoto pojmu pro většinu autorů klíčový. Příkladem může být rovněž definice Hewstonea a Stroebeho (2006, s. 536), kteří předsudek považují za „hanlivý postoj či soubor postojů ke všem nebo většině členů nějaké skupiny“.<sup>94</sup>

Důraz na iracionalitu předsudku se pak zrcadlí i v definici Harlta (1996, s. 158), který předsudek popisuje jako „emočně nabitý, kriticky nezhodnocený úsudek a z něj plynoucí postoj, názor přijatý jedincem nebo skupinou“. Z toho plyne, že předsudek je značně rezistentní vůči vnějším vlivům, které jsou založeny na předpojatém (často iracionálním) postoji, což mu dodává na stabilitě.<sup>95</sup> Někteří autoři nicméně iracionalitu přisuzují stereotypům obecně.<sup>96</sup>

Emoční náboj předsudku je také velmi důležitý. Smith (1993, s. 204) vymezuje předsudek jako „sociální emoce zažívané s ohledem na vlastní sociální identitu příslušníka určité skupiny ve vztahu k nečlenským skupinám.“ Autor přitom rozlišuje pět specifických emocí obsažených v předsudcích vůči nečlenské skupině – jedná se o strach, odpor, opovržení, hněv a žárlivost. Tato škála emocí vede k odlišným projevům chování. (Kouřilová, 2011, s. 18)

Allport (2004, s. 46–47) vymezuje několik stupňů nepřátelských akcí vyplývajících z negativních předsudků. Jedná se o škálu projevů od nejmírnějších až po nejrazantnější, které autor uvádí v pěti stupních: 1) osočování – verbalizace předsudků, a to obvykle mezi osobami v rámci členské skupiny; 2) vyhýbání se – pokud je předsudek silnější, vede člověka k tomu, že se vyhýbá dané skupině, avšak neubližuje jí; 3) diskriminace – jedinec již aktivně vystupuje vůči diskriminované nečlenské skupině a její členy se snaží vyloučit z určitých druhů zaměstnání, obytných čtvrtí, zbavit je politických práv apod.<sup>97</sup>; 4) fyzické napadání – dochází k násilným nebo polonásilným útokům na členy nečlenské skupiny, kteří jsou fyzicky napadáni nebo nuceni sami ze strachu z daného místa odcházet. Často je také páchan vandalismus na jejich majetku nebo na kulturních či náboženských památkách reprezentujících danou skupinu; 5) posledním stupněm je pak vyhlazování – genocida.

---

<sup>94</sup> Giddens (1999, s. 231) naopak o předsudku hovoří jako o „apriorní představě o jedinci nebo skupině, které jsou často založeny spíše na informacích ‚z doslechu‘ než na skutečných poznatcích,“ a dodává, že jejich typickou vlastností je odolnost vůči změnám – nové informace předsudkem obvykle neotřesou.

<sup>95</sup> V této souvislosti Allport (2004) rozlišuje mezi předsudkem a unáhleným soudem. V případě unáhleného soudu je člověk schopen na základě nových poznatků či zkušeností své chybné stanovisko korigovat nebo změnit. U předsudku této korekce není schopen.

<sup>96</sup> Srov. např. vymezení osmi základních znaků stereotypu D. Labischové (2005, s. 8–9), která mezi ně řadí: generalizaci, rezistenci, iracionalitu, emocionální dosah, komplementaritu, kulturně-společenský charakter, komičnost a individuálně psychologickou podmíněnost.

<sup>97</sup> Institucionalizovanou podobou diskriminace je segregace.

Předsudky nejčastěji vystupují a jsou spojovány s rasou (rasové předsudky), národy nebo etniky (národnostní předsudky), mohou však také vycházet ze sociálních, kulturních, náboženských či regionálních rozdílů a vázat se na rozdíly věku i genderu. Sedláková (2002, s. 135–136) uvádí, že předsudky (i stereotypy obecně) se nejčastěji týkají skupin, jejichž příslušníci jsou jasně identifikovatelní prostřednictvím fyzických, jazykových, náboženských nebo jiných znaků.<sup>98</sup>

#### 2.2.4.3 *Diskriminace*

Diskriminaci neboli znevýhodnění je možné vnímat jako nerovné chování vůči jednotlivcům na základě jejich příslušnosti k určité sociální kategorii, případně znevýhodňování nebo zvýhodňování celé sociální kategorie. Tradičně má podobu odpírání přístupu ke vzdělání, pracovním příležitostem, zdrojům, určitým sociálním statusům apod. Diskriminace může mít i podobu aktivní agrese, odmítání pomoci, neverbálních projevů distancování se nebo nervozity v kontaktu s příslušníky dané kategorie. (Hnilica, 2010, s. 18)

Velmi často jsou sice příčinou diskriminace předsudky, ale přesto je mezi diskriminací a předsudky nutno rozlišovat, protože mohou existovat i nezávisle na sobě (viz Giddens, 1999). Zatímco předsudky se vztahují k nepříznivým představám a postojům vůči určité skupině, diskriminace se týká chování a jednání, které má pro danou skupinu (často negativní) důsledky, které ji zbavují určité oblasti práv a příležitostí. Ne každý předsudek však musí vyústit ve znevýhodnění, a ne každá diskriminace musí být způsobena předsudečným postojem. Znevýhodnění se může zakládat i na neznalosti určité problematiky nebo necitlivém přístupu. Zároveň však platí, že diskriminace s sebou zpravidla nese bezprostřednější a vážnější důsledky než předsudek. (Allport, 2004, s. 46) Tomu odpovídá skutečnost, že předsudek je postoj (srov. výše), zatímco diskriminace zahrnuje jednání.

V rámci diskriminace rozeznáváme dva základní typy jejího dělení. Zaprvé je možné rozlišovat mezi osobní a institucionalizovanou diskriminací. Pokud se diskriminace odehrává jako projev osobního postoje jednotlivce vůči členům určité (členské i nečlenské) skupiny, pak se hovoří o osobní diskriminaci. Pokud je naopak diskriminace důsledkem systematicky uplatňovaných principů a z nich odvozených zákonů, systémů a struktur společnosti, hovoříme o institucionální diskriminaci. (Navrátil, 2003, s. 21–22) Dále je možné rozlišovat diskriminaci pozitivní a negativní. Na úrovni osobní diskriminace se pozitivní diskriminace může vztahovat

---

<sup>98</sup> V souladu s výše uvedenými teoretickými východisky ohledně stereotypizace pak autorka rovněž konstatuje, že tato jasná identifikace za pomoci stereotypů může jednak ospravedlňovat nerovnoměrné rozdělení zdrojů a přístup k nim, a dále je klíčová pro vymezování vlastní (členské) skupiny.

k členům vlastní skupiny, naopak negativní diskriminace se vztahuje k příslušníkům nečlenských skupin. Pozitivní diskriminace na institucionální úrovni pak představuje snahu poskytnout jednotlivci nebo skupině, která je považovaná za znevýhodněnou, určité nadstandardní možnosti. Jedním z důsledků (negativní) diskriminace na institucionální úrovni je sociální vyloučení jedince nebo skupiny.<sup>99</sup>

### **2.2.5 Exkurz: sociální kategorizace na příkladu konstrukce obrazu muslimů a islámu v očích Západu**

V předchozích částech této kapitoly jsem se věnoval teoretickým konceptům týkajícím se sociální identity, interakcím mezi skupinami a procesům kategorizace „my“ versus „oni“. Tyto koncepty jsou úzce spjaty s tím, jak způsobem jsou muslimové a islám vnímáni a reprezentováni v západních společnostech. Způsob, jakým jsou muslimové kategorizováni a jaké stereotypy jsou s touto kategorií spojovány, do značné míry odráží symbolické hranice mezi „my“ (Západ) a „oni“ (muslimové, islám).

V následující části proto navazuji na tyto teoretické koncepty a zaměřuji se konkrétně na to, jakým způsobem byl a je konstruován obraz muslimů a islámu optikou Západu. Nejprve se věnuji orientalismu, tedy způsobu nahlížení na Orient (ve smyslu islámský svět) ze strany Západu, který muslimy a islám stereotypizuje a vymezuje symbolické hranice mezi „my“ a „oni“. Dále se zabývám konceptem islamofobie, který označuje strach, nedůvěru a nepřátelství vůči islámu a muslimům. Islamofobii je možné chápat jako projev negativních postojů, stereotypů a symbolického vylučování muslimů, opět na základě dichotomie „my“ versus „oni“. Skrze tyto koncepty tak mohu dále rozvinout a konkretizovat dosavadní teoretická východiska práce.

#### **2.2.5.1 Orientalismus**

E. W. Said ve své knize *Orientalismus: západní koncepce Orientu* (2008, v originále vyšlo 1978) poukazuje na fakt, že evropská kultura získala svoji identitu díky vymezování se vůči Orientu. Said závěry své práce, v níž se zabývá vymezením orientalismu, zakládá především na studiu evropských a později i amerických textů různého rázu (akademických, uměleckých, ale

---

<sup>99</sup> Formy sociální exkluze v rané modernitě systematicky popsal především Foucault (2000).

i zábavních), které zobrazují „pohled na Araby a islám jako na entity, jež pro Západ po bezmála tisíc let Orient do značné míry představují“ (Said, 2008, s. 27).

Samotný pojem orientalismus v sobě zahrnuje hned několik významů, které spolu souvisejí. Za prvé se jedná o označení vědecké disciplíny (orientalistiky). Orientalistice přitom Said vyčítal značný etnocentrismus<sup>100</sup> a rovněž to, že orientalistika byla úzce propojena s (koloniální) politikou. Zpochybňoval tak objektivitu a vědeckou neutralitu orientalistiky jakožto vědy.

Dále pak orientalismus označuje soubor zakořeněných západních představ o Orientu. V tomto případě se jedná o obecnější význam pojmu orientalismus, jenž se snaží „postihnout druh myšlení založený na ontologickém a epistemologickém rozlišení mezi ‚Orientem‘ a (ve většině případů) ‚Okcidentem‘ či ‚Západem‘“ (Said, 2008, s. 12). Orientalismus se ve vymezení Západu (Okcidentu) a Východu (Orientu) nezabývá ani tak geografickým rozdělením, ale toto dělení se zakládá spíše na kulturním vymezení. Jak poznamenává W. Ning (1997, s. 59), „Orient geograficky existuje odděleně od západního světa, ale ‚Orient‘ neodkazuje pouze k zeměpisnému umístění. Má také velmi hluboké politické a kulturní konotace. Tento ‚Orient‘ se stal ‚druhým‘ Západem, z jehož perspektivy lidé reflektují svůj svět. Je pro ně nezbytné, aby měli proti sobě takové ‚jiné‘.“

Třetí a poslední význam orientalismu označuje mocenský diskurz<sup>101</sup>, prostřednictvím kterého si Západ osvojuje znalosti o Orientu s cílem jej na základě těchto znalostí ovládat, restrukturalizovat a spravovat.

Said zastával názor, že bez studia orientalismu jako diskurzu není možné porozumět systémovému přístupu, kterým evropská (poosvícenecká) kultura Orient nejen ovládala, ale i politicky, sociologicky, vojensky, ideologicky, vědecky a umělecky vytvářela. (Said, 2008, s. 13) Orientalismus je tak v Saidově pojetí „interpretační školou, jejíž výklady a hodnocení se týkají Orientu, jeho civilizace, národů a lokalit,“ (Said, 2008, s. 231) a jako takový představuje

---

<sup>100</sup> Holubec (2009, s. 173) definuje etnocentrismus jako intelektuální praktiky, které: 1) upírají prvenství či vysoké kultury neevropským zemím při popisu světa a jeho dějin, 2) přehnaně zdůrazňují vliv evropské kultury, 3) zaměňují evropskou zkušenost za zkušenost celého lidstva, 4) pokoušejí se interpretovat neevropské kultury používáním evropských kategorií a vypráví o těchto kulturách z pohledu Evropanů.

<sup>101</sup> Ve svém pojetí diskurzu Said vychází z Foucaultovy teorie diskurzu jakožto mocenského prostředku, jak jej představil v knize *Archeologie vědění* (Foucault, 2002). Ve Foucaultově pojetí diskurz nepředstavuje pouze soubor znaků, které odkazují k obsahům nebo k reprezentacím, ale zahrnuje praktiky, které systematicky vytvářejí objekty, o nichž se mluví. Přestože je diskurz tvořen znaky, tyto znaky dělají více, než že jen označují věci. (Foucault, 2002, s. 78–79)



„specificky evropskou soustavu myšlenek, názorů, klíšé a poznatků o Východě“ (Said, 2008, s. 233).

Orientalismus je tvořen prostřednictvím dichotomie „my“ a „oni“, kdy tyto dvě kategorie jsou na sobě závislé a vůči sobě v opozici. V tomto případě se jedná o Okcident (my) a Orient (oni). Podobně jako u všech standardizovaných relačních párů, ani v páru „my“ a „oni“ by jedna kategorie neexistovala bez té druhé a vymezení jedné z nich je závislé na druhé. Said (2008, s. 14) k tomu poznamenává, že „evropská kultura získala sílu a identitu právě procesem vymezování vůči Orientu, jenž pro ni znamenal jakési náhradní či zasuté já.“ Z toho také vyplývá, že není ani tak důležité, jestli konstrukce Orientu odpovídá skutečnosti, ale spíše to, jestli Západu pomáhá vytvářet a stvrzovat své pozitivní sebepojetí v opozici k negativně vymezenému obrazu druhého (Orientu). (Černý, 2009) S tím se pojí i další vlastnosti tohoto standardizovaného relačního páru, jako je asymetrie v mocenském vztahu. Orient je v područí Okcidentu a Orient a orientálci jsou charakterizováni despotismem, smyslností, fatalismem, zaslepeným lpěním na tradičních obyčejích, zaostalostí či stagnací ve vývoji: „Orientálci či Arabové jsou dále popisováni jako naivní, ‚bez energie a vlastní iniciativy‘, se sklonem k ‚nevkusným lichotkám‘ a pletichám, jako lstiví a hrubí ke zvířatům; nedokážou chodit po cestě ani po chodníku (jejich neuspořádaná mysl nedokáže pochopit, co je chytrému Evropanovi jasné okamžitě, totiž, že cesty a chodníky jsou tu proto, aby se po nich chodilo); jsou notoričtí lháři, jsou ‚neteční a podezřívaví‘, tvoří zkrátka naprostý opak jasnozřivé, přímé a ušlechtilé anglosaské rasy.“ (Said, 2008, s. 51)

Mimo to E. Said (2008, s. 234) rozlišuje mezi skrytým (latentním) orientalismem, jenž je jednotným, neměnným, neuvědomělým a v čase stabilním diskurzem, a orientalismem zjevným (manifestním), který vychází z orientalismu skrytého a představuje jeho projev v konkrétní historické době.

Kritika Saidova díla a spory o interpretační validitu jeho závěrů o Západním pojetí „sebe“ a „druhého“ je vedena z několika hledisek. Na obecné rovině je mu vytýkáno, že orientalismus je zevšeobecňující a vychází z mylného předpokladu, že západní diskurz o Orientu zůstal v nezměněné formě po celá dvě tisíciletí. Další výtka se zakládá na tom, že Said opomíjí odpor na straně kolonizovaných, čímž sám připisuje koloniím domnělou pasivitu. Dále je pak kritizována jeho schematická konstrukce identity Západu jako celku, který je jednoznačně rasistický, imperialistický a etnocentrický. (Horáková-Novotná, 2007, s. 68) Tímto se dle kritiků Said vlastně dopouštěl podobné praxe, kterou vytýkal orientalistice. Ani Západ, ani

Východ přitom nepředstavují homogenní celky<sup>102</sup>. Varisco (2007) pak upozorňuje na Saidův redukcionismus (kterého si je sám autor do velké míry vědom), jenž se projevil jednak v redukci rozsáhlého materiálu zobrazujícího další části nezápadního světa, který je v Evropě považován za součást Orientu (např. Japonsko, Čína nebo Indie),<sup>103</sup> a dále ve volbě zdrojů pro samotnou analýzu (srov. Ning, 1997, s. 61).<sup>104</sup>

Za vymezení se vůči Saidovu orientalismu lze považovat rovněž diskurz okcidentalismu, jak jej představili autoři Burumy a Margalita (2005). Okcidentalismus je možné vymezit jako myšlenkový konstrukt, který reprezentuje obraz Západu na základě stereotypizace jeho atributů. Dle Hály (2005, s. 11–12) tvoří základní myšlenku knihy *Okcidentalismus: západ očima nepřátel* teze, že okcidentalismus, coby démonizace Západu a západní modernity, je globální a nadčasový fenomén, který se projevuje v různých obdobích a v různých částech světa, včetně Západu samotného. Okcidentalismus podle nich nepředstavuje ani tak odpor nebo nenávisť k Západu jakožto geografické entitě, jako spíše reakci na Západem definovanou modernitu.

I přes kritiku Saidova díla lze koncept orientalismu a vzorce, na které poukazuje, vnímat jako inspirativní zdroj pro porozumění (či ilustraci) vytváření skupinové identity. Poukazuje na sebeidentifikaci vlastní skupiny na základě vymezení vůči druhým (v tomto případě muslimům, Arabům, islámu, Orientu) a rovněž na princip, podle něhož definování těch druhých do velké míry poukazuje na nás – na to, jakým způsobem se vidíme a jaké vlastnosti své členské skupině přiřazujeme. Jinými slovy, evropská reprezentace cizího nevypovídá ani tolik o cizím, jako o Evropě samé.

Orientalismus, či jeho novodobější adaptace v podobě neo-orientalismu<sup>105</sup>, je dlouhodobě součástí zahraničního výzkumu věnovaného problematice uchopování islámu v rámci Západu

---

<sup>102</sup> Orientalismus, Západ (Okcident) nebo Orient nepředstavují monolity. Stejně tak není možné na základě účelového výběru poměřovat celý obor orientalistiky. Svět islámu není neměnným, ale je naopak velmi proměnlivý (srov. Cardini, 2004).

<sup>103</sup> Said oblast Orientu redukuje na Střední východ (viz Lewis, 2000, s. 258). S tím se pojí, že ačkoli Varisco souhlasí se Saidem v tom, že pro sebeidentifikaci Západu je Orient velmi důležitý, upozorňuje na to, že Orient nebyl pro Západ jediným významným druhým.

<sup>104</sup> Saidův pohled na Orient byl konstruován skrze francouzské, britské a americké texty, nikoliv však např. německé nebo ruské. Dále jde o redukci z hlediska časového, kdy Said svou pozornost věnoval pouze zhruba posledním dvěma staletím. Varisco dále upozorňuje na to, že již z takto zredukovaného materiálu Said vybíral pouze takové texty, které podporovaly jeho koncepci stereotypního vnímání Orientu. Jednou z posledních kritik Varisca je i samotná Saidova identita jakožto palestinského Araba (avšak křesťana), který se politicky angažoval ve věci práva Palestinců na sebeurčení, což mohlo mít vliv na jeho objektivitu.

<sup>105</sup> K vymezení tohoto pojmu srov. např. Samiei (2010). Autor konstatuje, že dualismus islámu (Orientu) a Západu identifikovaný v koncepci Saida je ve své podstatě stále relevantní, nicméně od doby publikace původní Saidovy

či západních zemí (viz např. Amin-Khan, 2012; Khalid, 2011; Nayak, 2006; Sa'di, 2021; Samiei, 2010; Tuastad, 2003; Ventura, 2017). Některé prvky, které Said identifikoval u stereotypizace islámu a muslimů v orientalismu, na sebe také v současnosti vzaly novou podobu v rámci islamofobie.<sup>106</sup>

### 2.2.5.2 *Islamofobie*

O islamofobii se hovoří jako o mnohvrstevnatém fenoménu. Nejedná se jen o rozmanitost jejích projevů, ale také o její provázanost s jinými negativními fenomény, jako jsou např. xenofobie či rasismus. Pojem islamofobie představuje neologismus utvořený spojením slov islám a fobie, tj. strach, odpor či averze. Spory kolem samotného pojmu islamofobie se vedou již od počátku jeho vzniku. Jak uvádí Ostránský (2017, s. 43), z historického hlediska islamofobie v mnohém navazovala na orientalismus (rozvedený v díle E. W. Saida ze 70. let), přičemž jeho mechanismy a perspektivy uzpůsobila potřebám konce druhého tisíciletí.

V anglicky mluvících zemích se termín „*islamophobia*“ objevuje koncem 80. let, přičemž v tisku se s ním lze setkat od roku 1991. (Kropáček, 2002, s. 137–138) Pojem islamofobie se stal široce rozšířeným, a to nejen v sociálních vědách, ale také v médiích. Přestože nemá jasně vymezenou definici ani žádné právní ukotvení, je všeobecně používán a stal se rovněž součástí koncepcí týkajících se rasismu a rasové diskriminace, které jsou přijímány vládami a mezinárodními organizacemi. (EUMC, 2006, s. 60)<sup>107</sup>

Obecně se o islamofobii hovoří jako o určité zkratce, která se užívá pro označení obav a strachu z islámu a nenávisti vůči němu, stejně jako pro označení strachu nebo averze vůči všem muslimům (Runnymede Trust, 1997). Dle Richardsona (2013) označuje islamofobie kombinaci rozprav, chování a struktur, jež vyjadřují a udržují pocity úzkosti, obav, strachu, nepřátelství a odmítání lidí majících muslimské vyznání. V publikaci Rady Evropy z roku 2005 *Islamophobia and its consequences on Young People* (Ramberg, 2004) je o islamofobii psáno jako o strachu z islámu nebo předsudečném pohledu na islám, muslimy a záležitosti, které se jich týkají. Ať už má podobu každodenních projevů rasismu a diskriminace, anebo více

---

práce koncem 70. let vstoupily do interakce islámu a Západu nové faktory a postupující globalizace, která jej proměnila.

<sup>106</sup> Srov. např. B. Ostránský (2017, s. 43) nebo S. Meer (2014).

<sup>107</sup> V rámci Evropské unie srov. např. studii Evropského monitorovacího centra o rasismu a xenofobii z roku 2006 (European Union: European Agency for Fundamental Rights, 2006). Evropské monitorovací centrum o rasismu a xenofobii, které bylo zřízeno Radou ministrů Evropské unie v roce 1997, se v roce 2007 stalo základem zřízení Agentury základních práv Evropské unie (European Union Fundamental Rights Agency, FRA), která ve Vídni působí dosud.

násilnějších forem (Ramberg, 2004), představuje islamofobie ohrožení sociální koheze a lidských práv. (EUMC, 2006)

Diskuse o spornosti tohoto konceptu vychází jednak z rozvolněného vymezení islamofobie, a dále z otázek souvisejících s legitimní kritikou islámu. Ve vztahu k prvnímu z těchto témat kritizuje mnoho autorů neukotvenou definici islamofobie a její značně široké použití, které tak zůstává sporné. (EUMC, 2006, s. 61) Vedle toho kritici také upozorňují na problémy spojené s používáním tohoto pojmu často ve prospěch politických subjektů, kdy každé „špatné slovo“ o islámu je označeno za islamofobní. Tento kritický postoj formulovala jako první výzkumná zpráva think-tanku Runnymede Trust s názvem *Islamophobia: A Challenge for Us All* (1997)<sup>108</sup>, podle níž se používáním termínu islamofobie potlačuje možnost legitimní kritiky islámu a stigmatizuje se každý, kdo proti islámu jakkoli vystoupí a je racionálně kritický.<sup>109</sup> (Runnymede Trust, 1997, s. 4) To, že někdo nesouhlasí s islámským právem, zvyklostmi nebo praktikami, není ve své podstatě islamofobní, ale z tohoto pohledu to tak může být rámováno. Je tedy třeba rozlišovat mezi legitimní kritikou či nesouhlasem na straně jedné a islamofobií coby neopodstatněnými předsudky a nepřátelstvím na straně druhé. V demokratické společnosti jsou naopak kritické postoje prospěšné a svým způsobem nevyhnutelné. (Runnymede Trust, 1997) Dle EUMC je tak s ohledem na cíl utváření otevřené sekulární společnosti s rovnými právy i příležitostmi třeba rozlišovat na jedné straně postoje a chování k muslimům, které jsou založeny na nespravedlivých stereotypech a generalizacích, a na straně druhé kritické postoje k náboženským projevům nerespektujícím základní práva. Je přitom třeba zajistit, že potenciální kritické postoje vůči určitým náboženským projevům se vyznačují dodržováním zásad rovného zacházení. (EUMC, 2006, s. 62)

V souvislosti s islamofobií rozlišuje zpráva Runnymede Trust dva pohledy na islám. První z nich, který sdílí strach a obavy z islámu a generalizuje, nazývá „uzavřený pohled“. Na druhou stranu pohled obsahující legitimní kritiku, ale také uznání a respekt k islámu, a který vidí odlišnosti, označuje jako „otevřený pohled“ (Runnymede Trust, 1997, s. 5). V rámci

---

<sup>108</sup> Runnymede (2020) představuje přední britský nezávislý think-tank zabývající se rasovou rovností, který byl založen v roce 1968. Prostřednictvím realizace výzkumných šetření, budování sítí, vedení debat a politické angažovanosti získávají informace k řešení rasové nerovnosti ve Velké Británii. Oblasti jejich zájmu mimo jiné tvoří imigrační politika, politika trestního soudnictví, vzdělávací politika, reforma školských osnov, islamofobie, antisemitismus a další formy náboženské diskriminace. V roce 1996 Runnymede založila Komisi pro britské muslimy a islamofobii (*Commission on British Muslims and Islamophobia*) a v roce 1997 vydala zprávu *Islamophobia: A Challenge for us All*.

<sup>109</sup> Koncept islamofobie je tak dle této kritiky problematický svými důsledky, protože *de facto* stereotypizuje a produkuje předsudky, které nejsou nepodobné tomu, co sám kritizuje.

detailnějšího rozpracování tohoto dichotomizujícího konceptu otevřeného a uzavřeného pohledu na islám a muslimy rozlišuje Runnymede Trust celkem osm oblastí, ve kterých lze tyto dva typy pohledu na islám identifikovat. Tyto jednotlivé oblasti jsou uceleně představeny v následující tabulce.

Tabulka č. 1 Koncept uzavřeného a otevřeného pohledu na islám dle Runnymed Trust

<b>Uzavřené názory na islám</b>	<b>Otevřené názory na islám</b>
<b>MONOLITICKÝ</b>	<b>ROZRŮZNĚNÝ</b>
Islám nahlížen jako jediný, statický, monolitický blok, nereagující na nové skutečnosti.	Islám nahlížen jako rozrůzněný a progresivní, s vnitřními rozdíly, diskusemi a vývojem.
<b>ODDĚLENÝ</b>	<b>INTERAKTIVNÍ</b>
Islám je oddělený a jiný – a) nesdílí cíle nebo hodnoty s jinými kulturami, b) není jimi ovlivňován, c) neovlivňuje je.	Islám vzájemně souvisí s jinými vírami akulturami – a) sdílí s nimi některé hodnoty a cíle, b) je jimi ovlivňován, c) obohacuje je.
<b>NIŽŠÍ</b>	<b>JINÝ</b>
Islám je vůči Západu nižší – barbarský, iracionální, primitivní, sexistický.	Islám je zřetelně jiný, nikoli však méněcenný, a zaslouží si úctu.
<b>NEPŘÍTEL</b>	<b>PARTNER</b>
Islám je násilný, agresivní, představuje hrozbu, podporuje terorismus, má svou roli ve „střetu civilizací“	Islám je (již dnes nebo potenciálně do budoucna) partnerem ve společném podnikání a při řešení společně sdílených problémů.
<b>MANIPULATIVNÍ</b>	<b>UPŘÍMNÝ</b>
Islám je politickou ideologií, užívanou pro politické nebo vojenské cíle.	Islám je ryzí náboženskou vírou, kterou jeho věřící upřímně prožívají.
<b>KRITIKA ZÁPADU ODMÍTNUTA</b>	<b>KRITIKA ZÁPADU ZVAŽOVÁNA</b>
Kritika Západu ze strany islámu se okamžitě odmítá.	Kritika Západu a jiných kultur se bere vážně a diskutuje se o ní.
<b>DISKRIMINACE HÁJENA</b>	<b>DISKRIMINACE KRITIZOVÁNA</b>
Nepřátelství k islámu slouží k ospravedlnování diskriminačních praktik vůči muslimům a k exkluzi muslimů z majoritní společnosti.	Diskuse a spory s islámem neoslabují úsilí o potírání diskriminace a exkluze.
<b>ISLAMOFOBIE POVAŽOVÁNA ZA PŘIROZENOU</b>	<b>ISLAMOFOBIE POVAŽOVÁNA ZA PROBLEMATICKOU</b>
Protimuslimské nepřátelství se přijímá jako přirozené a „normální“.	Kritické názory na islám jsou samy podrobovány kritice, aby nebyly nepřesné a nespravedlivé.

Zdroj: Runnymede Trust (1997), upraveno dle Kropáček (2002, s. 144–145)

Souhrnně řečeno, optika rozlišující uzavřený a otevřený pohled na islám a muslimy rozlišuje dvě základní stanoviska. Jedno reflektující různorodost a dynamiku islámu, které je oproštěno od předsudečnosti a stereotypizace; muslimy a islám chápe jako rovného partnera, se kterým je

možné a potřeby vstupovat do diskuze, která může obsahovat i kritické výroky a má mimo jiné směřovat k odstraňování problematických jevů ve společnosti, jako je například diskriminace. Druhé stanovisko zahrnuje homogenizaci založenou na předsudcích a stereotypch. V muslimech a islámu spatřuje nepřítele, s nímž do diskuze vstupovat nelze.

*The Runnymede Commission on British Muslims and Islamophobia* (1997, s. 11) ve své zprávě uvádí hlavní složky islamofobie, za které jsou považovány diskriminace, exkluze (vyučování), násilí a předsudky, přičemž každá z těchto složek má několik hlavních podob. Exkluzi zpráva dále dělí na vyčleňování ze zaměstnání, z odpovědných a řídicích funkcí a z politiky a veřejného života. Násilí pak dělí na fyzické násilí, vandalismus a verbální útoky. Předsudky dělí na předsudky v médiích a předsudky v každodenní konverzaci. Diskriminaci pak rozlišuje na diskriminaci v zaměstnání a v (ne)poskytování služeb, a to především ve vzdělání a zdravotnictví.

### **2.2.6 Symbolické hranice**

Dalším z významných teoretických východisek, která pracují se základní dichotomií „my“ a „oni“ a rozvíjejí její pochopení, je koncept symbolických hranic. Obecný koncept hranic byl užíván v sociologii již jejími zakladateli. Již É. Durkheim (2002, s. 337–338, 347) v knize *Elementární formy náboženského života* vymezil oblast posvátného v kontrastu s oblastí profánního. Tyto dvě sféry se vzájemně vylučují a jsou vymezeny vztahově, prostřednictvím zákazů a rituálů, které oddělují a chrání první sféru od druhé. Tento rozdíl se vztahuje na celý svět předmětů a lidí. V tomto smyslu poskytují náboženské systémy obecný výklad (kosmologii) toho, jak je svět uspořádán a jak se jeho prvky vztahují k sobě navzájem a k posvátnu. Tato kosmologie funguje jako klasifikační systém a její prvky jsou uspořádány podle hierarchie, např. protiklad čistého a nečistého (srov. Douglas, 2014). Víra vložená do tohoto „řádu věcí“ strukturuje životy lidí do té míry, že omezuje a usnadňuje jejich jednání. Jak poznamenává M. Lamont (2015), Durkheim ve skutečnosti vymezoval společnost za pomoci symbolických hranic: sdílení společné definice posvátného a profánního, podobných pravidel chování a společného dodržování rituálů a zákazů, které definují vnitřní vazby v rámci společenství. Z toho důvodu tvrdil, že hranice skupiny se shodují s hranicemi vymezujícími posvátné od profánního. Z dalších klasiků sociologie, kteří ve svých dílech určitým způsobem pracovali s konceptem hranic, je možné jmenovat M. Webera (1978) a K. Marxe (1978)

Lamont (2015, s. 850) k definici symbolických hranic uvádí: „Symbolické hranice“ jsou hranice, které zahrnují a vymezují některé lidi, skupiny a věci, zatímco jiné vylučují. Tyto

hranice mohou být vyjádřeny normativními zákazy (tabu), kulturními postoji a zvyklostmi a vzorci zálib a nelibostí. Hrají důležitou roli při vytváření nerovností a uplatňování moci.“ Tento termín pak také odkazuje na vnitřní rozlišení klasifikačních systémů a zejména na časové, prostorové a vizuální kognitivní distinkce. (viz Zerubavel, 1999)

Ve snaze porozumět roli symbolických hranic při utváření, zachovávání či mizení institucionalizovaných sociálních rozdílů, jako jsou třída<sup>110</sup>, rasa nebo gender, je podle Lamont a Molnára (2002) důležité rozlišovat mezi symbolickými a sociálními hranicemi. „Symbolické hranice jsou konceptuální rozlišení, která vytvářejí sociální aktéři za účelem kategorizace objektů, lidí, praktik, a dokonce i času a prostoru.“ (Lamont & Molnár, 2002, s. 168) Jedná se o nástroje, za pomoci kterých jednotlivci a skupiny bojují o definice reality a shodují se na nich. Výzkum symbolických hranic nám umožňuje zachytit dynamické rozměry sociálních vztahů, kdy skupiny soutěží v produkci, šíření a institucionalizaci alternativních systémů a principů klasifikací. Symbolické hranice také rozdělují lidi do skupin a vytvářejí pocity podobnosti a skupinové příslušnosti. (Epstein, 1992, s. 232) Představují základní prostředek, jehož prostřednictvím lidé získávají status a monopolizují zdroje. Oproti tomu sociální hranice jsou objektivizované formy sociálních rozdílů, které se projevují nerovným přístupem ke zdrojům (materiálním i nemateriálním) a sociálním příležitostem a jejich nerovným rozdělením. Projevují se také v ustálených vzorcích chování. Pouze v případě, že jsou symbolické hranice široce odsouhlaseny, mohou nabýt omezujícího charakteru a důležitým způsobem modelovat sociální interakci. (Lamont & Molnár, 2002, s. 168) Pouze tehdy se také mohou stát sociálními hranicemi, tj. promítnout se například do identifikovatelných vzorců sociálního vyloučení nebo třídní a rasové segregace. (např. Massey & Denton, 2003) Symbolické i sociální hranice je však třeba vnímat jako stejně reálné: ty první existují na intersubjektivní úrovni, zatímco ty druhé se projevují jako seskupení jednotlivců.

---

<sup>110</sup> Pro studium třídních hranic představuje zásadní zlom studie P. Bourdieua a J.-C. Passeronse (1990), kteří se domnívali, že horší studijní výsledky dětí z dělnické třídy nejsou způsobeny jejich nižšími schopnostmi, ale institucionálními předsudky vůči nim. Tvrdili, že školy hodnotí všechny děti na základě jejich kulturního kapitálu (jejich obeznámenosti s kulturou dominantní třídy), a tím penalizují žáky z nižších tříd. Školský systém oceňuje rozsáhlou slovní zásobu, široké kulturní reference a znalost vysoké kultury. Žáci z vyšších sociálních vrstev získávají tyto třídní zdroje v domácím prostředí. Proto jsou děti z nižších tříd vzdělávacím systémem přísněji selektovány. Neuvědomují si to, protože zůstávají pod vlivem kouzla kultury dominantní třídy. Obviňují se ze svých neúspěchů, což vede k tomu, že zanechávají studia nebo se řadí do méně prestižních vzdělávacích drah. Přímé vyloučení, přehlížení, sebevyloučení a zařazení na nižší úroveň jsou tedy klíčovými mechanismy reprodukce nerovnosti a sociálních hranic. Následně v knize *Distinction* Bourdieu (2002) rozšířil tuto analýzu na svět vkusu a kulturních praktik obecně. Ukázal, jak logika třídního boje zasahuje i do oblasti vkusu a životního stylu a že symbolická klasifikace je klíčem k reprodukci třídních privilegií.

Koncept symbolických hranic je možné vnímat jako interdisciplinární. Například teorie sociální identity, kterou jsem představil výše, se v rámci sociální kategorizace a identifikace skupin na pozadí dichotomie „my“ a „oni“ implicitně zaměřuje na symbolické hranice, když předpokládá, že „tlak na pozitivní hodnocení vlastní skupiny prostřednictvím srovnávání uvnitř skupiny a mimo ni vede sociální skupiny ke snaze odlišit se od sebe navzájem.“ (Tajfel & Turner, 1986, s. 16–17) Cílem tohoto procesu diferenciací je „v určité rovině nad nečlenskou skupinou dosáhnout nadřazenosti a udržet si ji“ (Hogg & Abrams, 1988). Stejně tak R. Jenkins (2004) popisuje kolektivní (sociální) identitu jako konstituovanou dialektickou souhrnu procesů vnitřního a vnějšího vymezování. Na jedné straně se jednotlivci musí být schopni odlišit od ostatních tím, že se opírají o kritéria společenství a pocit sdílené sounáležitosti v rámci své podskupiny. Na druhé straně musí být tento proces vnitřní identifikace rozpoznán vnějšími osobami, aby mohla vzniknout objektivizovaná kolektivní identita (srov. Brubaker & Cooper, 2000).<sup>111</sup>

Koncept symbolických hranic je v sociologii aplikován na širokou paletu oblastí (např. vznik a udržování třídní, etnické, a genderové nerovnosti, sociální identita, národní identita, výzkum komunit, prostorové hranice apod.). Lamont a Molnár (2002) poukazují na čtyři způsoby, jak k těmto oblastem prostřednictvím konceptu symbolických hranic přistupovat. První představuje studium vzájemného působení symbolických a sociálních hranic. Druhý se zaměřuje na studium vlastností hranic, jako je propustnost, trvanlivost a viditelnost. V rámci něj je možné zkoumat podmínky, za kterých hranice nabývají určitých vlastností. Třetí přístup se zakládá na systematické katalogizaci klíčových mechanismů spojených s aktivací, udržováním, přenášením, překonáváním, překračováním a rušením hranic. Mezi významné mechanismy, které jsou pro vytváření hranic klíčové, přitom patří procesy (sebe)kategorizace, (sebe)stereotypizace a (sebe)identifikace (viz např. Jenkins, 2004). Poslední, čtvrtý přístup se zaměřuje na téma kulturní příslušnosti. Pojem hranic je zde klíčový pro analýzu toho, jakým způsobem aktéři konstruují skupiny jako podobné a odlišné a jak to formuje jejich chápání odpovědnosti vůči těmto skupinám (Lamont 2000).

---

<sup>111</sup> V rámci antropologie je významná především práce F. Bartha (1998), který analyzoval proces vytváření etnických hranic.



### 2.2.7 *Překračování (skupinových) hranic*

Z výše popsaného plyne, že do členských skupin je možné za určitých (předem daných) podmínek vstoupit. Jinými slovy, jedinec překračuje zevnitř definovanou hranici a stává se členem nové skupiny. Pro účel mé práce mě ani tak nezajímají motivace jednotlivců pro vstup do konkrétních skupin<sup>112</sup>, jako spíše jejich pozice jakožto novice v dané skupině a jejich vypořádávání se s vnitřními pravidly a normami skupiny. V souvislosti s mým tématem, které sleduje vyznavače islámu a jejich kategorizaci a identifikaci na základě dichotomie „my“ a „oni“, je však zapotřebí rozlišovat dvě odlišné situace. První z nich představuje případ (rodilého) muslima jakožto cizince, který do České republiky přijel a hodlá zde po určitou dobu setrvat, vlivem čehož je nucen se adaptovat na lokální, pro něj cizí normy. Druhá situace vyvstává ze samotné podstaty islámu jakožto misijního náboženství a dochází v ní ke konverzi rodilých Čechů (nemuslimů), kteří se následně přizpůsobují náboženským pravidlům a normám islámu. Ocitají se v podobně neznámém světě jako příchozí muslimové-cizinci v předešlém případě. Může se také vyskytnout varianta cizince, který k islámu konvertuje až na území ČR, což představuje prolnutí obou předchozích situací, kdy je cizinec nucen adaptovat se jak na sekulární řád dané země, tak i na náboženská pravidla své nové konfese.

Zároveň platí, že některé skupiny mohou být vůči jiným skupinám exkluzivní (výlučné) a není možné náležet ke dvěma skupinám v tomto vylučujícím se poměru. Na úrovni religiozity například platí, že není možné náležet současně ke dvěma odlišným konfesím. Může však docházet i k situaci, kdy se exkluzivita určité skupiny vyjeví až po vstupu jedince do ní, aniž by to předem předpokládal. Například český konvertita k islámu pak může být překvapen, když bude některými členy skupiny Čechů z této skupiny po své konverzi vylučován. Kromě toho, náležení k určité skupině může znamenat nejen vyloučení z některých dřívějších skupin, ale i zamezení budoucího vstupu do dalších členských skupin. Lze tedy říci, že některé skupiny jsou vůči sobě navzájem kolizní. Tato skutečnost se mimo jiné zakládá i na meziskupinových vztazích.<sup>113</sup>

V souvislosti s případným vyloučením či nepřijetím do určité skupiny je třeba rovněž zmínit, že k těmto jevům dochází až poté, co je identita jedince a jeho identifikace s danou skupinou

---

<sup>112</sup> Motivací pro konverzi k islámu se zabývá například M. Davidová (2019) ve své dizertaci „české konvertitky k islámu“, která na základě své analýzy identifikuje šest motivů pro konverzi: 1) romantický motiv a konverze v důsledku seznámení se, 2) konverze jako reakce na krizi, 3) konverze jako logický a intelektuální motiv, 4) konverze jako akt rebelie, 5) dětství jako motiv konverze, 6) moderní forma džihádu jako impulz pro konverzi.

<sup>113</sup> Viz kapitolu 2.2.2 *Sociální identita a meziskupinové vztahy: teorie sociální identity*.

rozpoznána ostatními (ne)členy. Může tak docházet k účelovému zamlčování svého přináležení k určité skupině, aby bylo zajištěno setrvání dotyčného v jiných skupinách, které by jej při odhalení ze svých řad vyloučily<sup>114</sup>. Pro identifikaci členství v kolizních skupinách slouží především jazyk a odlišné vizuální znaky jedince. V případě islámu se u žen může jednat o tradiční zahalení, u mužů pak o plnovous upravený dle Sunny<sup>115</sup>.

Nyní se vraťme ke dvěma výše nastíněným situacím rodilého muslima a konvertity, na kterých je možné mimo jiné sledovat průběh akulturace<sup>116</sup> na kolektivní úrovni a enkulturace<sup>117</sup> na úrovni individuální. Tyto procesy přiblížím níže prostřednictvím konceptu *cizince*, jak jej představili A. Schütz a G. Simmel<sup>118</sup>. O transformaci identity v podobě konverze pak pojednávám výše (kapitola 2.1.3.3 *Sociální konstrukce identity*).

Jedním z prvních, kdo se v sociologické teorii věnoval postavě cizince, byl G. Simmel. Ve své eseji *Cizinec* (1997) se zabýval hlavními vlastnostmi, které cizince charakterizují. Podobně jako Schütz vycházel ve svých úvahách ze své osobní zkušenosti migranta. Schütz<sup>119</sup> se ve své studii *Stranger* (1962) věnoval procesům, kterými musí jedinec projít, aby se zařadil do skupiny

---

<sup>114</sup> Viz kapitolu 2.1.3.2 *Identita a jednání aktérů dle E. Goffmana*.

<sup>115</sup> Jedná se o formu, kdy je knír oholen a ponechán pouze plnovous, viz např. Větrovec (2019) „Kníry kratěte a plnovous nechte růst“.

<sup>116</sup> Akulturace představuje sociální proces, ve kterém dochází ke kulturním změnám trvalým stykem dvou a více skupin. Akulturace zahrnuje jak přebírání některých prvků z jiné kultury, tak vylučování jiných prvků nebo jejich přetváření. (Průcha, 2010, s. 49)

<sup>117</sup> Enkulturační proces je formální i neformální přejímání kulturních norem a zkušeností v průběhu ontogeneze jedince. Jedná se o proces osvojování určité kultury jedincem od jeho narození do dospělosti. (Průcha, 2010, s. 28) Enkulturační procesy se tak prakticky kryjí s procesem socializace.

<sup>118</sup> Dalším ze sociologických klasiků, který se věnoval postavě cizince, byl například N. Elias. Ten na něj nahlížel jako na nově příchodícího a společně s J. L. Scotsonem realizoval výzkum předměstských komunit (Elias & Scotson, 1994), na základě kterého vytvořili svůj model etablovaných a outsiderů. Elias poukazuje na vznik statusových rozdílů mezi starousedlíky a nově příchodci. Zatímco starousedlíci si o sobě vytvářejí idealizovaný obraz, cizincům jsou naopak přiřazovány různé negativní vlastnosti a deviantní jednání. (Šubrt, 1994, 1996) Zdrojem vyššího sociálního statusu je pouze rozlišení mezi „starými“ a „novými“ (tak je určena specifická hodnota, kterou Elias nazývá *oldness*). *Oldness* je vnímáno samo o sobě jako hodnota a zdroj pýchy. Podle Eliase tento fakt vysvětluje, proč délka pobytu na nějakém místě hraje takovou roli při sociální stratifikaci, přestože mezi starými a novými příchodci nemusí být fakticky žádný rozdíl. (Radimská, 2018, s. 69)

<sup>119</sup> Pro výklad Schützova postoje k cizinci je zapotřebí krátce představit jeho teoretický rámec. Jednou z otázek, kterou se Schütz zabýval, bylo, jak rozumíme svému světu a jak je možné žít ve společnosti. Schütz v návaznosti na Husserlovo pojetí „životního světa“ chápe svět jako svět každodennosti, který je pro nás důvěrně známý a vnímáme jej jako samozřejmý – nezpochybňujeme jeho existenci. V tomto každodenním světě čerpáme své zkušenosti, stýkáme se se svými blízkými a navazujeme vztahy. Jakákoliv činnost je možná pouze díky samozřejmosti přijetí tohoto životního světa. Pro orientaci v tomto světě nám slouží tzv. příruční zásoba vědění, která je tvořena vědění, jež slouží k interpretaci životního světa. Jedná se o referenční schéma, které obsahuje poznatky o tom, jak zacházet s věcmi, jak se orientovat ve světě, jak zvládat určité situace a dorozumět se s ostatními. Tyto poznatky jsou zděděny z minulosti, ale jsou čerpány i ze současnosti a osvojovány prostřednictvím socializace a samotným životem v dané společnosti. Nejvýznamnější zásobárnu tohoto vědění představuje jazyk. Příruční vědění je po většinu doby nereflektované a neuvědomované. (viz Radimská, 2018; Urbánek, 1989; Schütz, 2012) Dále k odkazu A. Schütze srov. též např. R. A. Wallace a A. Wolf (1995, s. 242–244).

s kulturou, která mu není vlastní. Pro Schütze je cizinec emigrant, ale dodává, že cizincem může být také třeba děvče z malé vesnice, které vstupuje na univerzitu ve velkoměstě. Cílem cizince je být přijatý nebo alespoň tolerovaný skupinou, do které vstupuje. Radimská (2018) na základě komparace vybraných autorů<sup>120</sup> věnujících se postavě cizince vymezuje jeho základní rysy. Cizinec je tak podle ní 1) ten, který nikam nepatří; 2) ten, kdo nemá minulost; 3) ten, kdo nerozumí; 4) ten, kdo je podřízený. Zároveň doplňuje, že z prvních tří rysů charakterizujících povahu cizince vyplývají ještě dva rysy, o kterých je možné hovořit jako o určitých výhodách – jedná se o cizincovu objektivitu a svobodu v novém prostředí. Níže se budu blíže věnovat prvním třem charakteristikám.

Prvním rysem cizince je, že je to osoba, která nikam nepatří. To znamená, že pro cizince je charakteristické, že není spojen s žádným územím. Ze své původní země (místa bydliště) odešel a k novému místu jej nic nepoutá. Žádné vzpomínky, žádní blízcí, žádní předci, na které by mohl navazovat. V tomto prostředí je hostem. Tomu odpovídá Simmelův cizinec, který je „připoután k určitému prostorovému okruhu (...), jeho postavení v něm je však zásadně určeno tím, že k němu od počátku nepatří, že do něj vnáší vlastnosti, jež v něm nemají a ani nemohou mít svůj původ.“ (Simmel, 1997, s. 26) Jedná se však o prvotní stav. Po usazení v novém místě si cizinec začne vytvářet své síť a obydlovat svůj nový svět lidmi a věcmi z nového prostředí. Šíře a míra kontaktů a dosažená blízkost s lidmi, kteří již na tomto místě žijí, závisí vždy na konkrétní situaci. Nejvyšším stupněm včlenění do nové kultury je asimilace, kdy cizinec přestává být cizincem. Výše naznačená cizincova neukotvenost se může projevat také v nedůvěře vůči jeho osobě ze strany okolí – jedná se o člověka, který již jednou odešel, a proto lze předpokládat, že i toto místo v budoucnu opustí.<sup>121</sup>

Druhým rysem je, že cizinec je tím, kdo nemá minulost. S absencí vazeb na původní území se pojí i absence vazeb a kontaktů s blízkými, které v místě původu zanechal,<sup>122</sup> zároveň však cizinec není součástí historie ani tradice nové země. Dle Schütze je tak cizinec pro hostitelskou kulturu člověkem bez minulosti. To neznamená, že by neměl svůj původ, skupinu, ze které vzešel a ve které načerpal svou příruční zásobu vědění pro pochopení a orientaci ve své

---

<sup>120</sup> Jedná se o A. Schütze, N. Eliase, Z. Bauman, J. Kristevu a T. Todorova.

<sup>121</sup> Simmel (1997, s. 26) naopak vnímá cizince jako toho, „kdo dnes přijde a zítra zůstane“. Bauman (1996) se s touto dvojnázností vypořádal zavedením dvou protikladných sociálních typů: poutníka a tuláka. Poutník putuje za nějakým cílem a jeho cílové místo je mu předem známo, přičemž dosažení svého cíle je ochoten podřídit své veškeré konání. Naopak tulák žádný cíl nemá a každé místo je pro něj pouze přechodným.

<sup>122</sup> Tento rys je v současné době diskutabilní, protože díky moderním technologiím je umožněno komunikovat a udržovat vztahy i na velkou vzdálenost. Dokladem mohou být například existující síť podpory cizinců žijících v Brně se svými blízkými v zemi původu (viz Topinka & Janků, 2018).

společnosti. Při opuštění původní společnosti však tato příruční zásobárna vědění, která pro něj činila svět samozřejmým, přestává fungovat a cizinec je nucen přijmout nové vzorce jednání. Ty však již nejsou bezproblémovými, protože se v nich nenarodil a nevyrostal. Jinými slovy, cizinec nepatří k historické tradici, ve které byly tyto vzorce a recepty formovány, a nesdílí minulost těch, kteří v nich byli formováni a běžně je používají. (Radimská, 2018, s. 65) Schütz k tomu poznamenává: „Jenom ty způsoby života, jimiž žili jeho otcové a dědové, se pro každého stávají prvky jeho vlastního způsobu života. Hroby a vzpomínky nelze ani přenést, ani se jich zmocnit. Cizinec proto přistupuje k druhé skupině jako nově příchozí v pravém slova smyslu. V nejlepším případě může být ochoten a schopen sdílet s oslovenou skupinou přítomnost a budoucnost v živém a bezprostředním prožitku; za každých okolností však zůstává vyloučen z takových prožitků její minulosti. Viděno z pohledu oslovené skupiny, je to člověk bez historie.“ (Schütz, 1962, s. 96–97) Pro Simmela je tato nsvázanost cizince s minulostí hostitelské země výhodou, protože „ve svém pohledu na poměry je méně zatížen předsudky, hodnotí je podle obecnějších, objektivnějších ideálů a není ve svém jednání spoután zvyky, pietou a precedenty.“ (Simmel, 1997, s. 29)

Třetím rysem cizince je, že cizinec je ten, který nerozumí. Jak jsem uvedl výše, cizincova příruční zásoba vědění v hostitelské zemi nefunguje. Podle Schütze pro něj však i přesto tyto staré, osvědčené a nepřenosné vzorce chování zůstávají (minimálně zpočátku) důležitým elementem. Aplikací těchto vzorců však cizinec přestává automaticky rozumět sociálnímu světu, který nyní obývá. „Přicházející cizinec musí vzorce nové kultury překládat do pojmů kulturního vzorce své domovské skupiny. Brzy však shledá, že v jeho vlastní kultuře zcela chybí termíny pro interpretaci nových vzorců.“ (Schütz, 1962, s. 100) Z toho důvodu musí začít svůj nový svět uchopovat a interpretovat v termínech a vzorcích tohoto světa, což však vede často ke kolizním situacím, protože u tohoto nového světa postrádá jeho samozřejmost. Pro cizince v nové společnosti není žádná sociální situace samozřejmá, ke každé z nich musí přistupovat individuálně a krok za krokem ji analyzovat, aniž by si však byl jistý, že se dobere správného výsledku.<sup>123</sup> Jeho chování se pak členům skupiny může jevit jako podivné, nepochopitelné nebo

---

<sup>123</sup> Tuto situaci je možné ilustrovat na příběhu, kdy jsem v rámci terénního výzkumu absolvoval neformální výlet s českými konvertity do Vídně na přednášku (*dars*) bosenského imáma v jedné z místních mešit. Příběh se týká vyjednávání správné podoby modlitby na cestách (počet modliteb a jejich způsob se liší podle toho, zda věřící někam putuje, nebo setrvává na místě). Při samotné cestě do Vídně jsme první zastávku učinili v *Islamisches Zentrum Wien*, které leží na předměstí Vídně, protože se nacyloval čas pro modlitbu. Již v autě se čeští muslimové bavili, jak by měla přesně proběhnout daná modlitba, aby v ní neudělali chybu a „započítala se jim“. Při této debatě však nedošlo ke shodě, a tak se rozhodli, že se zeptají místního imáma či místních muslimů. Když jsme dorazili na místo, začali se vyptávat místních muslimů. Výsledek byl však obdobný. Nakonec se rozhodli pro variantu, která jim přišla jako logicky nejschůdnější, a pomodlili se. Přesto si však stále nebyli jisti, zda to udělali tak, jak

odlišné. Cizinec tak ztělesňuje jinakost ve společenských vztazích, kdy jeho neschopnost akceptovat všechny vzorce hostitelské společnosti je zároveň vnímána jako jeho neochota se začlenit.

Pokud se cizinec zvládne adaptovat na kulturu hostitelské země, stává se jejím plnoprávným členem a přestává být cizincem (v kontextu náboženství to znamená, že proselyta<sup>124</sup> se stává věřícím). Není-li cizinec schopen nebo ochoten nahradit staré kulturní vzorce, které si s sebou přinesl, vzorci nové kultury, pak zůstává člověkem na okraji, marginálním člověkem, který stojí mezi dvěma kulturami, aniž by do nějaké z nich patřil. Cizinec je hostitelskou společností označován za nevděčného, protože odmítá uznat, že mu nabízený kulturní vzor poskytuje útočiště a ochranu. Lidé z hostitelské země však nechápou, že cizinec ve stavu přechodu tento vzor vůbec nepovažuje za ochranné útočiště, ale za labyrint, v němž ztratil veškerou orientaci. (Schütz, 1962, s. 104–105)

Tato subkapitola představila pozici cizince v hostitelské zemi (proselyty, či konvertity) a jejich nesnáze s etablováním se v novém prostředí. Cílem přitom bylo tímto přiblížit pozici participantů zařazených ve výzkumném vzorku mého výzkumu. Díky tomuto teoretickému zázemí lze na participanty nahlížet jako na osoby, které si teprve vytvářejí své místo pro život a svoji historii v hostitelské zemi nebo v náboženské organizaci, a potýkají se přitom s adaptací na nové vzorce chování. V případě muslimů-cizinců jde o adaptaci na normy České republiky, ale i na normy v konkrétní islámské organizaci<sup>125</sup>, které mohou být odlišné od jejich původních, u českých konvertitů pak na normy náboženské organizace či islámu obecně. Důležité je však mít neustále na zřeteli, že včleňování se do nové kultury pro tyto participanty představuje dlouhodobý (nikdy nekončící) proces a každý se v něm nalézá na jiné pozici. Právě z této své aktuální pozice také každý z nich činil své promluvy ve výzkumu. Proto bude značný rozdíl mezi věřícím-cizincem, který sem v období komunismu přijel studovat a již zde setrval, a nově příchozím věřícím, který se teprve v novém prostředí zorientovává. Podobně tomu může být i u konvertitů. Od konvertitů horlivě sledujících všechna nařízení a zákazy (halál a harám), aby

---

se mělo. Při odchodu z mešity jsme ještě potkali jejich známého (Palestinec, který žije v Brně a do Vídně jezdí nakupovat pro svůj Halal obchod), na kterého se následně rovněž obrátili s dotazem ohledně správného provedení modlitby na cestách. Jeho odpověď však byla úplně něco jiného, než očekávali. Pouze jim řekl: „kluci, to máte jedno, prostě se nějak pomodlete, Alláh vidí, že to myslíte dobře.“

<sup>124</sup> Pojem proselyta původně odkazoval k jedinci, který přestoupil k židovství (vychází z hebrejštiny – příchozí). Později se jednalo o označení pro pohany, kteří přistoupili ke křesťanství. V současnosti je takto vnímán jedinec, jenž přijme novou víru.

<sup>125</sup> V případě islámských organizací v německy mluvících zemích viz M. Klapetek (2011).

neudělali chybu, až po konvertity, kteří si našli pro sebe vyhovující způsob praktikování, bez snahy slepě lpět na některých nařízeních.

### 3 METODOLOGIE: Členská kategorizační analýza

#### *Kdo jsem*

*Tatínek mi řekl včera,  
že jsem člověk, dítě, holka, dcera.  
Maminka mě pohladila  
a řekla mi: Moje milá.*

*Knížka pro děti od dvou do pěti (Černík, 2008)*

Dětská říkanka z knihy pro nejmenší nás zavedla jen tak mimochodem do světa jednoduché, ale zároveň komplexní kategorizační práce. Přestože identita dítěte je zde vymezována skrze jednoduché kategorie, jako je „člověk“, „dítě“, „holka“, nebo „dcera“, vede nás k uvědomění si složitosti, s jakou lidé v běžném životě kategorizují sebe a ostatní. Je to právě tento proces kategorizace, který je klíčovým prvkem členské kategorizační analýzy (MCA). Stejně jako dítě v říkance nachází svou identitu skrze různé sociální kategorie, MCA se zaměřuje na to, jak lidé vytvářejí a používají tyto kategorie v sociálním kontextu.

S ohledem na vymezení mého výzkumného problému a rovněž teoretický rámec, skrze který přistupuji k jeho uchopování, tedy koncept (sociální) identity, jsem se rozhodl pro provedení analýzy za užití metody členské kategorizační analýzy (*Membership Categorization Analysis*, MCA). Jak uvádí I. Svačinová, „propojení teoretických východisek teorie sociální identity s metodologickým aparátem členské kategorizační analýzy může být perspektivním přístupem pro analýzu demonstrovaných identit členů jakožto nositelů určité kategorie.“ Jak autorka dále vysvětluje, propojení teorie sociální identity a členské kategorizační analýzy „umožňuje explicitně zapojit do analýzy [...] především dva prvky: kontext situace, v níž k demonstraci [...] identity dochází, a skupinu, vzhledem k níž je tato identifikace provedena.“ Housley a Fitzgerald (2015, s. 1–3) k tomu poznamenávají, že členská kategorizační práce sahá dále než ke studiu identity, přinejmenším částečně se s ním ale překrývá, takže souvislost mezi členskou kategorizací a identitou představuje vhodný výchozí bod pro další výzkum. MCA dle autorů nabízí praktické zakotvení teoretického zkoumání sociální identity do žité reality a každodenního fungování sociálních identit v reálném světě, kdy je lidé používají jako sociální kategorie. Ze souvislosti teorie sociální identity a metody MCA jako možného vhodného

nástroje pro zkoumání výzkumného problému vymezeného pohledem tohoto teoretického rámce, vychází také zahraniční výzkum (srov. např. Katto, 2021).<sup>126</sup>

Zakladatelem členské kategorizační analýzy byl americký sociolog H. Sacks (1935–1975). Jeho práce byla ovlivněna T. Parsonsem, pro rozvoj jeho metod je však za důležitý považován především kontakt s H. Garfinkelem a E. Goffmanem. Sacks je považován za spoluzakladatele konverzační analýzy (*Conversation Analysis, CA*)<sup>127</sup>. Na základech členské kategorizační analýzy začal Sacks pracovat během akademického roku 1963/1964. Tento výzkum se stal základem jeho dizertační práce a byl následně zveřejněn prostřednictvím dvou autorových článků (Sacks, 1972a, 1972b) a v přednáškách, které přednesl v prvních letech své pedagogické kariéry ve svých kurzech. Poslední významný příspěvek k tomuto tématu Sacks vypracoval v roce 1967, poté už u něj nalezneme jen občasné zmínky. (Schegloff, 2007, s. 463)

Členská kategorizační analýza vychází z etnometodologie<sup>128</sup>. Smyslem MCA je zachytit užití kategorií v rámci interakcí. Prostřednictvím této analýzy je možné vyhodnotit, jaké kategorie účastníci komunikace užívají ke kategorizování členů určitého sociálního uskupení nebo ke kategorizování sebe samých, a jak těmto kategoriím rozumějí. Sociální kategorie jsou pro členy skupin často základními nositeli informací a vědomostí o účastnících komunikace, podle kterých se tito účastníci ve své promluvě orientují. (Havlík, 2009, s. 84–85) Zjednodušeně řečeno, členská kategorizační analýza si tedy primárně všímá toho, jak jsou v rámci rozhovoru označovány určité osoby, věci, nebo instituce. Na základě toho je možné rekonstruovat postoje mluvčích k osobám, věcem nebo institucím, o kterých se v rozhovoru mluví.

Pro členskou kategorizační analýzu platí obecné východisko, že lidé se k sobě nechovají jako k anonymním aktérům, ale jako k nositelům situačně relevantních identit, tzv. členských kategorií. Díky tomu můžeme o lidech vypovídat různými způsoby – můžeme je tedy popsat různými kategoriemi. Výběr (situačně) vhodné kategorie je ale velmi citlivá záležitost, neboť

---

<sup>126</sup> Ke spojení MCA s výzkumem identity obecně srov. např. K. Schoofs a D. Van De Mieroop (2018).

<sup>127</sup> Při konverzační analýze se pozornost zaměřuje na sekvenční vlastnosti konverzační interakce. (Hester & Eglin, 1997) Jinými slovy, konverzační analýza spočívá v analýze sekvencí v rozhovorech a mechanismech střídání replik jednotlivých mluvčích, přičemž kategorizování víceméně opomíjí (viz Jurka et al., 2014; Müllerová et al., 1992)

<sup>128</sup> Zakladatelem etnometodologie byl H. Garfinkel, který její přístup vymezil v díle *Studies in ethnomethodology* (1984). Předmětem zájmu etnometodologie jsou „každodenní metody užívané k uskutečňování sociálního řádu nebo také metodické uskutečňování („dosahování“) rozpoznatelné uspořádanosti různých aspektů každodenního života. (...) Úkolem etnometodologie je pak analyzovat metody, jimiž lidé organizaci (včetně jejích hranic) ve svém praktickém uvažování a praktickém jednání (včetně aktivit verbálních) uskutečňují. Podstatné je to, že toto uskutečňování, ačkoliv je vždy vázáno na zcela konkrétní interakční situaci, v zásadě neprobíhá chaoticky – všude je třeba předpokládat řád.“ (Nekvapil, 2010, s. 497)



mluvčí dává svým výběrem najevo jednak vlastní sociální identitu, a dále sociální identitu svých komunikačních partnerů nebo těch, na které ve své promluvě odkazuje. Volba sociální kategorie vypovídá o tom, kým jsme, případně za koho chceme být pokládáni a za koho pokládáme ostatní osoby. (Nekvapil, 2000, s. 39–40; Svačinová, 2014, s. 156) Jedinec má samozřejmě řadu sociálních identit, ale v daném rozhovoru, nebo spíše v konkrétním bodu jeho průběhu, bývají aktivovány jen některé.

Dle Francise a Hestera se MCA „zabývá užíváním členských kategorií, členských kategorizačních prostředků a kategorických predikátů členy, kteří jsou vnímáni jako laičtí i profesionální analytici při plnění přirozeně se vyskytujících aktivit. MCA zaměřuje pozornost na „místně užívané, uplatňované a organizované ,znalosti sociálních struktur založené na jejich předpokládaném společném porozumění (zdravém rozumu, *common sense*)“, na které se členové orientují při svých každodenních záležitostech.“ (Francis & Hester, 2004, s. 38) MCA zdůrazňuje situační aspekty kategorizování a zaměřuje se na to, jak je kategorizování uskutečňováno v hovoru i při neverbálních aktivitách. (Nekvapil & Leudar, 2006; srov. D. R. Watson, 1997) MCA tak studuje situačně podmíněné každodenní vědění o lidech v takové podobě, jak se jej sami aktéři dovolávají a reprodukuji ho. (Nekvapil & Leudar, 2006, s. 355) To znamená, že studium kategorizací dodržuje kontextovost. Toto kategorizování nepopisuje neměnné struktury, ale situační variování vzorců vzhledem ke všem aspektům komunikační situace i s ohledem na její širší kulturní (sociální) kontext. (Šmídová, 2007, s. 94)

Prostřednictvím kategorizování dochází k vymezování charakteristik, a to jak vlastních (členské skupiny), tak cizích (členů nečlenských skupin). Kategorizace je prováděna prostřednictvím pojmenování osob, sociálních skupin nebo činností. Jedná se například o to, kterou kategorii mluvčí vybere, může-li se vyjádřit o tomtéž jedinci z hlediska jeho nejruznějších identit, nebo která kategorie je v dané situaci vymezena jako relevantní. Havlík (2009, s. 85) uvádí příklad dotazu: „Víš, že se Pavla provdala za Američana / muslima / Afroameričana / strojního inženýra / penzistu?“ Právě to, jakým způsobem z těchto možných (příp. dalších) variant mluvčí dotyčného manžela Pavly označí, a jakou kategorii mu tím tedy prisoudí, dává zároveň nahlédnout i způsob, jak mluvčí dotyčného kategorizuje a do jaké skupiny jej řadí. Členské kategorizování představuje způsob, kterým komunikující řeší, jak mají mluvit s lidmi a o lidech. (Šmídová, 2007, s. 94) Představuje nástroj kvalifikace a klasifikace osob konstituováním sociálních vztahů. MCA se zaměřuje na strukturní rysy a způsob fungování obecného chápání (zdravého rozumu, *common sense*) a zabývá se tím, jak lidé

vybírají a užívají kategorie k popisování svého světa, co tím dělají a jakou sociální funkci tyto popisy plní. (Šmídová, 2007, s. 95)

Je vhodné se zastavit u adjektiva „členská“ v názvu metody – tento pojem odkazuje ke členům určitého společenství, kdy platí, že jeho význam je dvojnásobný. Zaprvé odkazuje k tomu, že samotní členové provádějí kategorizování, a zadruhé, že tito členové jsou sami kategorizováni.

Při využití tohoto druhu analýzy výzkumník zajímá kategorizování primárně na dvou úrovních: a) *jaké* kategorie jsou používány (tj. nástroje kategorizování) a b) *jak* se tyto kategorie používají (tj. pravidla kategorizování). (Schegloff, 2007, s. 467; srov. Svačinová, 2014, s. 156)

Níže oba tyto aspekty analýzy blíže rozvádím.

### 3.1 Nástroje kategorizování

Existují dva nástroje kategorizování (členské kategorie a členské kategorizační prostředky). S členskými kategoriemi jsou spojeny určité vlastnosti (bohatost na inference, ochrana proti indukci a kategoriálně vázané aktivity). S členskými kategorizačními prostředky jsou svázána určitá pravidla fungování (pravidlo ekonomičnosti, pravidlo konzistence). (Silverman, 1998, s. 74–97) Všem těmto aspektům se zde budu postupně podrobněji věnovat.

#### 3.1.1 Členské kategorie

Prvním a základním nástrojem kategorizování jsou **členské kategorie** (*Membership Categories*; MCs). Členské kategorie můžeme vysvětlit jednoduše jako vlastnosti, které je možné ve vhodných kontextech připsat členům dané populace. Jedná se o klasifikace, které se při popisu vztahují k dané osobě. (Hester & Eglin, 1997, s. 3) Takovou kategorií může být například „maminka“, „dítě“, „policista“, „politik“ apod.<sup>129</sup>

Podle členské kategorizační analýzy však tyto kategorie nejsou apriorní, není možné je předem předpokládat, a nelze ani předpokládat vztahy mezi nimi. Jako výzkumníci se k nim dostáváme až na základě empirického výzkumu. Je důležité říci, že kategorizování není pouhé taxonomické připsování nálepek. Připsání členské kategorie (případně členského kategorizačního prostředku) s sebou nese i významné implikace, protože s určitou kategorií si bezprostředně spojujeme určité informace. Dozví-li se mluvčí v rozhovoru, že někdo spadá pod

---

<sup>129</sup> Vymezení členské kategorie je v zásadě shodné s vymezením sociální kategorie dle teorie sociální identity. Podle ní sociální kategorie představují charakteristiky, na základě kterých můžeme jednotlivce dělit (kategorizovat) do sociálních skupin; příkladem sociální kategorie je tedy například žena či muslim.

určitou kategorii, pak zároveň cítí, že o této osobě bezprostředně ví řadu informací. (Hester & Eglin, 1997, s. 3; Schegloff, 2007, s. 471) Jak poznamenávají Nekvapil a Leudar (2006, s. 375), členské kategorie „nejsou elementy prezentací jen pro prezentace samé, ale jsou i vztaženy k akcím“.

### 3.1.2 Členské kategorizační prostředky

Druhým nástrojem jsou **členské kategorizační prostředky** (*Membership Categorization Devices*, MCDs). Členské kategorizační prostředky jsou množiny zahrnující členské kategorie. V rámci těchto množin jsou jednotlivé členské kategorie uspořádány do inventářů (sbírek, *collection*),<sup>130</sup> které mají něco společného. Toto uspořádání je přitom založeno na pocitu mluvčích, že příslušné kategorie „patří k sobě“ (dle Sackse *go together*). Sami mluvčí tedy rozhodují o tom, které kategorie k sobě náleží. Sacks (1972a, s. 332) vymezuje členské kategorizační prostředky jako „jakoukoli kolekci (sbírku) členských kategorií, která obsahuje alespoň jednu kategorii, jež může být použita (aplikována) na populaci obsahující alespoň jednoho člena“. Kategorie „patřící k sobě“ jsou tedy uspořádány do inventářů (sbírek) kategorií, přičemž jeden členský kategorizační prostředek obsahuje jeden nebo více těchto inventářů.<sup>131</sup> Členské kategorizační prostředky jsou klíčovým konceptem členské kategorizační analýzy – slouží k zachycení toho, jak jsou členské kategorie shromážděny (*collect together*) a uspořádány (*organize*). (Housley & Fitzgerald, 2015, s. 8) V Sacksově pojetí se jedná čistě o personální kategorie (např. muslim). McHoul a Watson (1984) rozšířili aplikaci MCA i na nepersonální kategorie (např. islám), přičemž platí, že je na ně v analýze nahlíženo stejně jako na personální kategorie. (Hester & Eglin, 1997, s. 3)

Příkladem členského kategorizačního prostředku může být „rodina“, do které náleží kategorie jako např. „matka“, „otec“, „syn“, „dcera“, „strýc“, „teta“ atd. (Hester & Eglin, 1997, s. 3–4) Jako další příklad lze uvést kategorie „katolík“ a „evangelík“, které mohou náležet do inventáře „konfese“ (s dalšími kategoriemi jako „český bratr“, „puritán“, „muslim“). Právě slovo „mohou“ je zde velmi důležité, protože, jak bylo uvedeno výše, uspořádání členských kategorií

---

<sup>130</sup> H. Sacks užívá pojem *collection*, tj. sbírka. V českém prostředí se tento pojem v rámci MCA často překládá jako „inventář“. Mimo jiné jej tak užívá J. Nekvapil (2000, s. 42–52), který hovoří o „inventáři členských kategorií“. Inventář označuje seznam či soupis, pojem tak lze chápat jako „soupis“ (či sbírku) jednotlivých členských kategorií, kdy tyto kategorie mají něco společného. V zájmu udržení konzistentnosti pojmosloví spjatého s MCA v českém výzkumném prostředí používám v této práci pojem „inventář“.

<sup>131</sup> Někdy se lze – zejména když je v daném členském kategorizačním prostředku obsažen pouze jeden inventář (sbírka) kategorií – setkat s tím, že někteří autoři užívají pojmy členský kategorizační prostředek a inventář členských kategorií jako zaměnitelné pojmy. Pro účel této práce nicméně jejich význam a užití rozlišuji.

do jednotlivých inventářů je založeno na pocitu samotných mluvčích. Pokud bychom například vedli rozhovor s vyznavačem islámu příslušejícím k wahhábismu<sup>132</sup> a dále s vyznavačem Ahmadíje<sup>133</sup>, jejich inventář vztahující se k pojmu „islám“ by obsahoval odlišné kategorie. Zatímco v prvním případě by do této sbírky náležel pouze směr wahhábismu a jeho vyznavači, u druhého participanta by tento inventář mohl obsahovat mnohem více kategorií (např. sunnity, ší'ity, mystiky apod.).

Přestože mluvčí operuje s různými kategoriemi a inventáři, a dokonce i vytváří nové, existují zároveň kategorie a jejich inventáře, které se vyznačují značnou stabilitou. Ty mohou mluvčí vždy užít k elementární kategorizaci (neznámých) osob, a proto je lze považovat za základní. K těmto základním inventářům sociálních kategorií bývá řazen inventář „pohlaví (*gender*)“, inventář „věk“, inventář „rasa (*race*)“ a inventář „třída (*class*)“. (Nekvapil, 2000, s. 43; srov. též R. Watson, 2015) Tyto základní inventáře sociálních kategorií mají několik specifických rysů. Prvním je jejich pevné zakotvení ve společnosti. Dále se vyznačují tím, že jejich pomocí lze charakterizovat každého člena dané populace. Posledním specifikem je, že tyto kategorie jsou zakódovány nejen ve verbálních znacích, ale i v těch neverbálních. Z toho důvodu mohou být nositelé těchto sociálních kategorií kategorizováni už jen na základě svého vzezření a nemusí být o nich předem známy žádné informace. Člověk tedy nemusí říkat „já jsem Afroameričan“ nebo „já jsem žena“, aby byl kategorizován jako „Afroameričan“ nebo jako „žena“.

Jedním konkrétním typem členských kategorizačních prostředků je „standardizovaný relační pár“. S ohledem na jeho důležitost pro tuto práci jej zde podrobněji představím.

Jak jsem již uvedl výše, Sacks upozorňuje, že některé kategorie se k sobě váží určitým způsobem, takzvaně patří k sobě (*go together*). Uvádí přitom příklad vztahu kategorií matka a dítě. Tento vztah je natolik těsný, že vytváří tzv. poziční dvojici / poziční pár (*pair of positions*), kdy každá z těchto kategorií v páru má vůči druhé kategorii určitá práva a povinnosti. Tento vztah a s ním spojená práva a povinnosti jsou standardizovány. Z toho důvodu se hovoří o **standardizovaném relačním páru** (*Standardized Relation Pair, SRP*). Sacks tento koncept vyvinul v souvislosti se studiem volání na linku pro prevenci sebevražd. Jednalo se o hovory

---

<sup>132</sup> Wahhábismus představuje směr sunnitského (fundamentálního) islámu, který je státní ideologií Saúdské Arábie a jehož vyznavači se považují za jediné pravé muslimy, tj. odmítají další formy islámu. (viz např. Beránek, 2007, s. 39–64)

<sup>133</sup> Ahmadíja je islámské mesianistické hnutí, které vzniklo v 80. letech 19. století v indickém Paňdžábu. (viz např. Pavlincová & Horyna, 2003, s. 509–510)

uskutečněné volajícím při hledání pomoci. Podle Sackse bylo toto hledání organizováno podle párových kategorií jako „manžel-manželka“, „rodič-dítě“, „přítel-přítel“ a „soused-soused“. Kromě standardizovaných relačních párů, jako je manžel-manželka, byl koncept rozšířen také o profesionální párové kategorie, jako jsou „lékař-pacient“, „právník-klient“, „učitel-student“ a „podezřelý-policista“. (Hester & Eglin, 1997)

Pro tyto páry kategorií je charakteristické to, že vůči sobě (tj. vůči své „párové kategorii“) mají zřetelná práva, povinnosti a očekávání. Z toho také vyplývá, že kategorizování je morální záležitostí (viz Jayyusi, 2014). Typické je pro tyto inventáře kategorií také to, že jeden bez druhého nemohou existovat, případně pokud jeden z členů těchto párů v komunikaci chybí, je postrádán. Například standardizovaným prvkem vztahu mezi lékařem a pacientem je, že lékař má odborné znalosti pro diagnostiku nemoci pacienta a pacient dochází k lékaři, když má zdravotní problém, protože lékař má schopnost předepsat pacientovi léčbu. Tyto funkce a očekávání jsou tedy standardně zabudovány do vztahu lékař-pacient. Mimo to také platí, že zmínka o jedné kategorii z dané dvojice automaticky implikuje přítomnost druhé. (Francis & Hester, 2004)

Jak jsem již výše nastínil, ve své disertační práci se zaměřuji především na analýzu standardizovaného relačního páru kategorií „my“ a „oni“.<sup>134</sup> Kategorie „my“ a „oni“ jsou nejobecnějšími kategoriemi, které mají členové k dispozici, když dělají každodenní (členskou) sociologii. (Nekvapil & Leudar, 2006, s. 356) V samotné analýze mě nebude primárně zajímat, kdo koho považuje za nepřítele nebo spojence, ale důležité pro mě bude, jakým způsobem promlouvají mluvčí o členech jiných skupin a o své vlastní (členské) skupině.

V případě mého výzkumu by se mohlo zdát, že do kategorie „oni“ budou spadat pouze Češi a do kategorie „my“ pouze muslimové. Lze však předpokládat, že toto kategorizování bude ve skutečnosti značně bohatší. Tuto skutečnost potvrzují například práce M. Havlíka (2009), který se věnoval diskurzivním praktikám křesťanských kazatelů při konstruování standardizovaného relačního páru „my“ a „oni“. Na základě své analýzy v rámci inventáře „oni“ identifikoval kategorii „nevěřící“ a kategorii „sektáři“, přičemž ještě identifikoval kategorii „sakrální“. Je pravda, že v rámci inventáře „my“ byla identifikována pouze kategorie „křesťané“, v daném případě však nebyl kladen důraz na etnicitu (etnické kategorie), kterou oproti tomu v případě mého výzkumu předpokládám.

---

<sup>134</sup> S tímto standardizovaným relačním párem pracují rovněž další výzkumy prováděné prostřednictvím MCA (srov. např. Schoofs & Mieroop, 2018; Havlík, 2009).

### 3.1.3 *Vlastnosti kategorií*

Význam a dopady členské kategorizace v sociální interakci lépe vyplývají z jejich důsledků či z vlastností, které s sebou kategorizace nesou. (Mlynář, 2017, s. 74) Prvním rysem je **bohatost na inference** (*inference-rich*). (Silverman, 1998, s. 47) To znamená, že členské (sociální) kategorie mohou být pro mluvčí jakousi zásobárnou vědění, za pomoci které je možné z dané kategorie vyvodit řadu závěrů. (Sacks, 1995, s. 41) Důležité však je, že toto vědění se při užití dané kategorie aktivuje a může ovlivnit příslušnou interakci. (Nekvapil, 2000, s. 45; Schegloff, 2007, s. 469) Podle Mlynáře (2017, s. 74) bohatost na inference „spočívá v tom, že jakékoliv generalizované vědění o určité kategorii je vztaženo na určitého jedince, který je jako člen této kategorie rozpoznán a označen“. Když je nám například představena neznámá osoba jako personalista, tak díky tomu víme, jaká témata můžeme volit pro další průběh rozhovoru. To je možné nejen proto, že víme, jaké aktivity se typicky spojují s kategorií „personalista“ (nábor pracovníků), ale i proto, že „personalista“ je jedním z členů standardizovaného relačního páru „personalista-žadatel o práci“. Znalost tohoto standardizovaného relačního páru nás tedy přivádí k další kategorii, totiž „žadateli o práci“ a k jeho kategoriálně vázaným aktivitám. Nekvapil (2000, s. 45) ještě v souvislosti s tímto rysem upozorňuje na skutečnost, že přestože jsou sociální kategorie bohaté na inference, neznamená to, že z nich mohou být vyvozovány pouze kategoriálně vázané aktivity. Kategorie mohou být asociovány například i s konkrétními historickými událostmi. V této souvislosti Nekvapil (2000, s. 45) uvádí příklad „Němci se opět sjednotili“.

Druhým rysem kategorií je, že jsou **chráněny proti indukci** (*protected against induction*). Vnímáme-li někoho jako nositele určité kategorie, pak je tato osoba ve vztahu k této kategorii takzvaně presumpčně reprezentativní. To znamená, že předpokládáme, že cokoliv je známo o dané kategorii, platí i o této osobě. Zároveň pokud se zdá, že člen nějaké kategorie není zcela v souladu s intuitivní znalostí (založenou na zdravém rozumu) o vlastnostech nositelů dané kategorie, pak to pozorovatele nepovede k přezkoumání této znalosti, ale spíše k tomu, že danou osobu bude vnímat jako výjimku z kategorie nebo jako defektního člena této kategorie. (Schegloff, 2007, s. 469–470)

Posledním rysem užívaných kategorií jsou **kategoriálně vázané (založené) aktivity** (*Category-Bound Activities*; CBAs). Jedná se o to, že určité aktivity nebo typy aktivit členové obvykle spojují s konkrétními kategoriemi a jejich nositeli. Jinými slovy, tato vlastnost kategorií tedy slouží pro určení, zda daný člen je nebo není v souladu s aplikovanou kategorií.

Podle Sackse je naše každodenní chápání běžných situací založeno na předpokladu, že *oni* (tedy určitou kategorií označená skupina lidí) *dělají takové věci*. (Nekvapil, 2000, s. 40) Známe-li tedy kategorii, můžeme z této znalosti vyvozovat i aktivitu, kterou by daná osoba mohla provádět, a naopak – identifikujeme-li aktivitu, můžeme z ní vyvozovat pravděpodobnou aplikovanou kategorii.<sup>135</sup> Jinými slovy, kategoriálně vázaná aktivita může evokovat danou členskou kategorii a užití kategorie zase naopak evokuje (i s ní morálně spojované rysy a vlastnosti) kategorizovaného a kategorizujícího. (O. Šanderová, 2008, s. 107) Příklad s kategorií „personalista“, jehož typickou aktivitou je, že provádí nábor nových pracovníků. Pokud tedy pozorujeme někoho v pracovní agentuře, jak vede rozhovor s novým uchazečem, budeme ho kategorizovat jako „personalistu“. Sacks (1972b) pro ilustraci kategoriálně vázaných aktivit využívá svůj klasický příklad „Dítě plakalo. Maminka jej zvedla.“ Pro kategorii „dítě“ je kategoriálně vázanou aktivitou „pláč“. Zároveň, některé kategoriálně vázané aktivity při svém uskutečňování spouštějí další kategoriálně vázané aktivity: dítě *plakalo* → maminka jej *zvedla*. Na tomto příkladu je také možné vyzorovat posloupnost (sekvenčnost) kategoriálně vázaných aktivit.

Tím, že jsou aktivity kategoriálně založené, dovolují členům hodnotit i aktivity, které jsou v danou chvíli nepřítomné. Absence aktivity „pláč“ u kategorie „dítě“ může být oceněna pochvalou. Naopak, nepoděkování či absence prosby ve vhodné situaci může být hodnocena negativně (maminka na dítě: „Jak se říká?“). Negativní hodnocení se váže ke kategoriálně vázaným aktivitám, které by měly být v danou chvíli uskutečňovány, ale nejsou. Jinými slovy, chování člena neodpovídá jeho sociální kategorii, a na základě toho je příslušníky členské skupiny stigmatizován. Z toho důvodu představují některé kategoriálně vázané aktivity normy pro jednání. Povahou kategoriálně vázaných aktivit a norem se blíže zabývala Jayyusi (1991, 2014), na kterou navazovali Housley a Fitzgerald (2009), jejichž koncepty se budu zabývat níže.

Někteří autoři (Hester & Eglin, 1997; Housley & Fitzgerald, 2002; Payne, 1976; D. R. Watson, 1978) rozlišují mezi kategoriálně vázanými aktivitami a kategoriálními predikáty, kdy důvod pro toto rozlišování pramení z důrazu na indexikálnost komunikačních událostí<sup>136</sup>. Kategoriálně vázané aktivity tak představují pouze podtřídu možných predikátů. Predikáty nejsou s určitou

---

<sup>135</sup> Některé charakteristiky mohou být dokonce kategoriálně konstitutivní. Příkladem může být bezdomovec, který je bez domova. (O. Šanderová, 2008, s. 107)

<sup>136</sup> Výrazem „indexikálnost“, zavedeným do etnometodologie z logiky a sémiotiky, se rozumí, že význam znaků variuje v závislosti na situacích, v nichž jsou užity. (Nekvapil & Leudar, 2010, s. 622) Jedná se tedy o kontextovou ukotvenost významu. Komunikační událostí je pak interakce, v níž je užíváno jazykových prostředků.

kategorií spojeny tak pevně jako kategoriálně vázané aktivity. Platnost a užití predikátů se vždy váží na daný kontext. (Havlík, 2009, s. 85). Predikáty tak představují aktivity, které jedinec přisuzuje konkrétním kategoriím v konkrétní promluvě. Označení kategoriálně vázaných aktivit jako predikátů se mi zdá vhodnější z důvodu, že lépe vystihují jejich povahu – predikují, předvídají náležité rysy aktivity, hodnoty a postoje představitelů jednotlivých kategorií (srov. O. Šanderová, 2008, s. 107).

### **3.1.4 Pravidla členských kategorizačních prostředků**

Dle MCA užívají mluvčí sociální kategorie (resp. členské kategorie) podle určitých pravidel. Tato pravidla určují nejenom to, za jakých podmínek mluvčí danou sociální kategorii v rozhovoru použije (vysloví), ale i to, jak jí recipient (posluchač) porozumí. Užívání sociálních kategorií (jejich vyslovení i porozumění) úzce souvisí s tím, do jakého inventáře kategorií, potažmo členského kategorizačního prostředku daná kategorie spadá nebo může spadat. (Nekvapil, 2000, s. 44) Pro objasnění a výklad pravidel kategorizování Sacks využil svůj klasický příklad „Dítě plakalo. Maminka jej zvedla.“ (*The baby cried. The mommy picked it up.*).

Prvním pravidlem je tzv. **pravidlo ekonomičnosti** či úspornosti (*economy rule*), které se týká aplikace členských kategorizačních prostředků. Rozumí se jím, že člena určité skupiny je možné popsat za pomoci pouze jediné kategorie. (Schegloff, 2007, s. 471; Silverman, 1998, s. 79) Sacks toto pravidlo popsal slovy: „(...) jedna kategorie z členského kategorizačního prostředku může být referenčně adekvátní“. (1995, s. 246) Neznamena to tedy, že nelze použít více jak jednu kategorii, ale že při popisu osob by jedna měla být dostačující. (Hester & Eglin, 1997, s. 4) Toto pravidlo tedy slouží k redukci nadbytečných členských kategorií. Mlynář (2017, s. 74) uvádí příklad pravidla ekonomičnosti na větě „Zítra jdu navštívit bratra“, kdy kategorie „bratr“ v této souvislosti plně dostačuje, pokud odkazuje ke konkrétní osobě. Pokud by nestačila (mluvčí by měl více bratrů), pak by byl výrok doplněn o doplňující kategorie (např. staršího bratra). U Sacksova příkladu s matkou a dítětem nacházíme kategorie „matka“ a „dítě“, které jsou pro daný výrok plně výstižné, a není zapotřebí (přestože bychom mohli) výrok doplnit o další doplňující informace, jako je například věk, pohlaví dítěte, zaměstnání matky či barva jejich vlasů (viz Silverman, 1998, s. 79).

Druhým pravidlem je **pravidlo konzistence** (*consistency rule*). To říká, že pokud je kategorizováno více osob (v určité situaci či kontextu), tak pokud je v rámci kategorizace pro první z nich užita některá kategorie z určitého členského kategorizačního prostředku, resp.



určitého inventáře v rámci daného členského kategorizačního prostředku, pak pro kategorizaci ostatních osob může být užita ta stejná kategorie nebo jiná kategorie z toho stejného inventáře kategorií. (Sacks, 1995, s. 225; srov. Silverman, 1998, s. 80; Schegloff, 2007, s. 471) Jinými slovy, toto pravidlo předpokládá, že při kategorizaci více osob naráz bychom měli užívat kategorie ze shodného členského kategorizačního prostředku. Schegloff (2007, s. 471) toto pravidlo ilustruje příkladem uvádění (představování) osob hostitelem na oslavě. Při uvádění neznámé osoby do společnosti je vždy na hostiteli volba kategorie, kterou danou osobu představí, přičemž platí, že hostitel by tuto osobu měl představit podobným způsobem jako předešlé osoby. Pokud se tedy u první osoby rozhodne ji představit křestním jménem (případně kategorizovat za pomoci povolání, národnosti či akademického titulu), pak by i další osoby měl uvádět obdobným způsobem. Představení za pomoci kategorie z odlišného inventáře (např. povolání – sociolog) než byl užit doposud (např. národnost – Američan), by mohlo vyznít nepatřičně a vyvolat ostych na straně představovaného, ale i dalších přítomných osob.<sup>137</sup>

Podle Sackse z těchto dvou pravidel vyplývají tři maximy (zásady): jedna maxima posluchače a dvě maxima pozorovatele. **Maxima posluchače** (*hearer's maxim*) zodpovídá jednu z otázek plynoucích z příkladu o matce a dítěti a je přímým důsledkem pravidla konzistence. Jedná se o to, že kategorie „dítě“ by mohlo náležet jak do členského kategorizačního prostředku „rodina“, tak do členského kategorizačního prostředku „věk“. Jakým způsobem však samotný posluchač pozná, o které kolekci kategorií je hovořeno? V odpovědi na tuto otázku Sacks (1995, s. 247) uvádí: „[P]okud jsou užity dvě nebo více kategorií ke kategorizaci dvou nebo více členů populace, a tyto kategorie mohou být slyšeny jako kategorie z téhož souboru kategorií, pak je slyš (rozuměj) tímto způsobem.“ Z toho plyne, že v rámci příkladu matky a dítěte budeme kategorii „dítě“ interpretovat jako náležející do členského kategorizačního prostředku „rodina“, protože druhou (a jedinou) další vyskytující se kategorií v promluvě je „matka“, která je interpretovatelná jako kategorie náležející do stejného členského kategorizačního prostředku (srov. Hester & Eglin, 1997, s. 5; Silverman, 1998, s. 80–81; Francis & Hester, 2004). Maxima posluchače se tedy týká kategorických označení již zformulovaných a vyslovených někým jiným. Zachycuje vázanost kategorií a vysvětluje, z jakého důvodu určité kategorie vnímáme

---

<sup>137</sup> Silverman (1998, s. 80) pak uvádí příklad s kategorizací prostřednictvím hanlivých termínů – použijeme-li pro kategorizaci určité osoby pejorativní termín, pak jsme si vědomi, že termín ze stejného členského kategorizačního prostředku může být aplikován i na nás (např. průběh klasické vyostřující se hádky). Z toho důvodu je pragmatické se těchto termínů v komunikaci vystříhat, neboť dle pravidla konzistence mohou být užity i na nás.

jako náležející ke stejnému členskému kategorizačnímu prostředku, a nikoliv jako dvě nesouvisějící kategorie. (Svačinová, 2014, s. 159)

Maxima posluchače (ve spojení s pravidlem konzistence) tedy objasňuje, proč dvě kategorie vnímáme jako náležející do stejného inventáře kategorií, ale již se nevěnuje tomu, z jakého důvodu máme tendenci vnímat matku z příkladu jako matku dotyčného dítěte. Sacks (viz Silverman, 1998, s. 81) v této souvislosti hovoří o vlastnosti **duplicitní organizace** (*duplicative organization*), kterou mohou disponovat některé inventáře kategorií. Tato vlastnost spočívá v tom, že „s jakoukoliv sadou (množinou) kategorií zacházíme jako s definicí jednotky a umísťujeme členy populace do rámce jednotky“ (Sacks, 1995, s. 225). Vlastnost duplicitní organizace nám pomáhá vidět, že kategorie „matka“ a „dítě“ budou pravděpodobně vnímány jako součást stejné jednotky, případně týmu. Mimo to Sacks ještě zavádí tzv. **posluchačovu maximu pro duplicitní organizaci** (*hearer's maxim for duplicative organization*): „[P]okud jsou členové určité populace kategorizováni za pomoci kategorií z členského kategorizačního prostředku, jenž má vlastnost duplicitní organizace, a kategorizovaného člena můžeme vnímat jako součást jednotky, kterou členský kategorizační prostředek charakterizuje, rozumějme tomu tak“ (Sacks, 1995, s. 248; srov. Silverman, 1998, s. 81). Vzhledem k tomu, že členský kategorizační prostředek „rodina“ má vlastnost duplicitní organizace, prostřednictvím maxima posluchače dospíváme k tomu, že v příkladu matky a dítěte se nejednalo o jakoukoliv matku, ale právě matku *toho* dítěte. Kategorie „matka“ a „dítě“ tak nepředstavují pouze součást stejného inventáře s duplicitní organizací, ale jejich vztah se zakládá na vzájemných právech a povinnostech. Jak jsem již popsal výše, Sacks o takto provázaném páru hovoří jako o standardizovaném relačním páru.

Dvě maxima pozorovatele (*viewer's maxims*) vycházejí z předpokladu, že s členskými kategoriemi se váží kategoriálně vázané aktivity<sup>138</sup>. První **maxima pozorovatele** (*viewer's maxim*) říká, že „pokud člen vidí kategoriálně vázanou (založenou) aktivitu, pak ji může vidět tak, že ji provádí člen kategorie, k níž je aktivita vázána. (Sacks, 1995, s. 259; Hester & Eglin,

---

<sup>138</sup> V souvislosti s tím Sacks zavádí tzv. umístěné kategorie (*positioned categories*). O sbírku (inventář) zahrnující umístěné kategorie se jedná tehdy, pokud je možné členy těchto kategorií umístit do určité škály s jejich navzájem odlišným postavením (statusem). (Sacks, 1995, s. 585) Silverman (1998, s. 84) jako příklad členského kategorizačního prostředku s umístěnými kategoriemi uvádí „věk“, v němž lze kategorii „dítě“ zařadit do škály s dalšími kategoriemi, jako je například „adolescent“, „dospělý“ nebo „senior“. Důležité však je, že kategorie „dítě“ zastává oproti kategorii „dospělý“ nižší pozici, a zároveň, že s jednotlivými umístěnými kategoriemi si spojujeme určité (vázané) aktivity, které danou kategorií charakterizují, ale pro další umístěné kategorie je nepředpokládáme, případně pro ně mohou být nepatřičné. Zatímco tedy pro kategorii „dítě“ je její běžnou aktivitou „pláč“, v případě kategorie „dospělý“ by tato aktivita mohla být vnímána jako nevhodná.

1997, s. 6) Toto pravidlo v rámci příkladu matky a dítěte vysvětluje, z jakého důvodu je ve výpovědi uvedena kategorie „dítě“, a ne například kategorie „chlapec“. Důvodem je to, že aktivita „pláč“ je primárně provázána s kategorií „dítě“, a nikoliv „chlapec“ nebo „dívka“. (Silverman, 1998, s. 85) **Druhá maxima pozorovatele** (*second viewer's maxim*) vyjadřuje vztah mezi dvěma kategoriálně vázanými aktivitami a členy kategorie. Podle tohoto maxima, „pokud někdo vidí dvojici aktivit a existuje-li norma, podle které by měla jedna aktivita souviset s druhou, a zároveň pokud ti, jež tyto aktivity provádějí, mohou být vnímáni jako členové daných kategorií, pak je (a) pozorovatel uvidí jako členy kategorií a (b) bude tyto aktivity chápat jako aktivity prováděné v souladu s normou“ (Sacks, 1995, s. 260; Hester & Eglin, 1997, s. 6). Touto druhou maximou pozorovatele Sacks vysvětluje, z jakého důvodu aktivitu dítěte (pláč) a aktivitu matky (zvedla jej) vnímáme jako provázanou. Jedná se tedy o vysvětlení výskytu (a následnosti) aktivity v závislosti na aktivitě jiné.

### **3.2 Morální inferenční logika, kontrastní prostředky a morální relační dvojice**

Sacksovo pojetí MCA je stále rozpracováváno. V této souvislosti lze poukázat především na příspěvky L. Jayyusi (1991, 2014) a W. Housleyho a R. Fitzgeralda (2002, 2009). Jayyusi (1991, s. 240–241) poukazuje na to, že praktické činnosti, jako je kladení otázek, popis a vnímání osob, jsou neúprosně morální a Sacksovo pojetí kategoriálně vázaných aktivit ve významu práv a povinností nepoukazuje pouze na morální rysy našich kategorických konceptů, ale také implikuje morální odpovědnost za určité činy nebo opomenutí. Podle Jayyusi (1991, s. 241) Sacksovo objasnění standardizovaných relačních párů odhaluje nejen rysy uspořádání znalostí založených na společném porozumění (zdravém rozumu, *common sense*) členů, ale také ukazuje, jak jsou tyto znalosti morálně konstituovány a jak konstituují morální praxi. Na příkladu členských kategorií, jako je například „matka“, „lékař“ nebo „policista“, Jayyusi poukazuje na skutečnost, že již při samotném připsání těchto kategorií určitým osobám jsou tyto osoby automaticky spojeny s morálními rysy (tzn. souborem práv a povinností) pro danou kategorii. V souvislosti s tím Jayyusi hovoří o **morální inferenční logice** (*moral inferential logic*) každodenní sociální praxe.

Housley a Fitzgerald (2009) navazují na práci L. Jayyusi a MCA dále propojují s prvky sekvenční analýzy. Dle autorů je kategorizační práci současně projektován a produkován morální řád. Z toho důvodu o kategoriích hovoří jako o „normách v akci“. Toto své stanovisko vysvětlují na základě Sacksova příkladu s matkou a dítětem, který může být interpretován také

jako „maminka zvedla dítě, protože plakalo“. Z toho vyplývá, že matka má morální povinnost vůči dítěti a nejedná se pouze o následnost aktivit (viz druhá maxima pozorovatele). Dále pak Housley a Fitzgerald (2009) zavádějí dva nové nástroje kategorizování, které souvisí s normativní činností členů. Jedná se o kontrastní prostředky a morální relační dvojice.

**Kontrastní prostředky** (*contrast devices*) jakožto nástroj pro připisování opozičních vlastností pro osoby spadající do nečlenské skupiny popisují Housley a Fitzgerald (2009, s. 351–354) na základě záznamu telefonátu posluchače do rádia, ve kterém volající (v souvislosti s veřejným vystupováním) klasifikuje homosexualitu jako morálně problematickou, a naopak ji dává do kontrastu s heterosexualitou. Z toho vyplývá, že členové jedné kategorie (náležející do členské skupiny) jsou popisováni prostřednictvím kladného hodnocení, a naopak členům druhé kategorie (náležející do nečlenské skupiny) jsou připisovány vlastnosti opačné (negativní). Kontrastní prostředky tak představují jeden ze zdrojů pro vytváření předsudků, kdy jedna kategorie je vnímána jako akceptovaná, zatímco druhá je stratifikovaná.

Druhý nástroj, **morální relační dvojice** (*moral relational pairing*), se zakládá na předpokladu, že některé dvojice následných aktivit jsou členy považovány za neoddělitelné a absence následné aktivity je považována za amorální. Housley a Fitzgerald (2009) uvádějí příklady dvojic „vina → trest“ a „záměr-prohlášení → akce-čin“. Konkrétní příklad by mohl představovat předvolební sliby politických stran a jejich (ne)plnění během mandátu. V souvislosti s tímto nástrojem Housley a Fitzgerald (2009, s. 358) zdůrazňují jeho časově-morální rozměr. To znamená, že při určitém typu aktivity se očekává příslušná reakce na tuto aktivitu. Pokud k této reakci nedojde, je dané osobě připsána morální zodpovědnost za nevykonání této aktivity. Vztaženo na příklad s politickou stranou by (v ideální situaci) politická strana, která by nesplnila své předvolební sliby, v následujících volbách neuspěla, protože by ztratila důvěru svých voličů. Jedná se tedy o koncept, díky němuž je možné za (ne)provedení určité (následné) aktivity vyvozovat normativní odpovědnost pro danou osobu či instituci.

### 3.3 Příklad postupu analýzy s využitím MCA

Výše jsem představil základní prvky členské kategorizační analýzy (MCA). Je však otázkou, jakým způsobem prakticky postupovat při analýze dat za pomoci této metody a jejího pojmového aparátu. Jak upozorňují Housley a Fitzgerald (2015, s. 15), MCA nabízí analytické nástroje, avšak sama nestanoví přesný návod nebo proces, jak postupovat při samotném provádění analýzy. Při uplatnění MCA tak jsou příslušné analytické nástroje sestaveny

výzkumníkem ve vztahu ke konkrétnímu analyzovanému datovému souboru tak, jak to vyplývá z těchto dat (v reakci na ně). Jeden z možných návrhů pro postup při analýze představila E. Stokoe (2012, s. 280). Skládá se z pěti po sobě následujících kroků:

- 1) **Shromáždit** data z domácího i institucionálního prostředí, a to jak materiály z interakce, tak i texty, v závislosti na zaměření studie. Shromažďování údajů může mít konkrétní účel (např. shromažďování příkladů konkrétních používaných kategorií z důvodu apriorního zájmu o tuto kategorii), nebo být neúčelové (*unmotivated*) (např. všimání si užití určité kategorie a její sledování v rámci více diskurzních míst a napříč nimi).
- 2) **Identifikovat** a vytvářet soubory členských kategorií (např. muž, závodník, anarchista, učitel atd.), členských kategorizačních prostředků (např. povolání, životní fáze atd.) a popisů odrážejících užití kategorií. Ty nemusí zmiňovat danou kategorii, ale jejich atributy vyjadřují smysl kategorie.
- 3) **Vyhledat** sekvenční pozici každého případu pro nalezenou kategorii v interakci nebo v textu.
- 4) **Analyzovat** podobu akce a akci samotnou v rámci repliky nebo celého textu, ve kterém se objeví kategorie, kategorizační prostředek, nebo zazní jeho popis.
- 5) **Hledat** a) důkazy, že a zároveň jak se recipienti zaměřují na členskou kategorii, členský kategorizační prostředek nebo popis, ve kterém kategorie rezonuje; b) důsledky použití kategorií v interakci; c) společně se vyskytující dílčí komponenty kategoriálních formulací; a d) způsob, jakým promlouvající v rámci replik a mezi nimi vytvářejí kategorizaci a jak se jí brání.

Tímto navrženým výzkumným postupem jsem se inspiroval rovněž při své analýze datového souboru.

### 3.4 Podoba dat pro MCA

Členská kategorizační analýza odmítá kognitivismus a klade důraz na konstruktivismus. Bývá považována za operacionalizaci Schützovy fenomenologie (1973, srov. Housley & Fitzgerald, 2015, s. 3). V rámci ní se řadí do myšlenkového proudu etnometodologie, jejímž zakladatelem je H. Garfinkel (srov. výše). Text a promluvy jsou pro konstruktivisty prostředky interakce. Předmětem zájmu je hlavně přirozeně se vyskytující mluva, kterou mohou představovat i rozhovory výzkumníka s vypravěčem, pokud jsou chápány jako prostor interakce. Rozhovor je sociálním jednáním, při kterém se vytvářejí identity, reality, sociální řád a sociální vztahy. Pragmatické volby rozhodují o tom, *jak* lidé popisují věci, jak o nich uvažují. I popis je sociální

a morální aktivitou (viz Baker, 1997). Presentace a vymezení nečlenských skupin musí být srozumitelné. Presentace jakékoliv události se musí opírat o logiku každodenních sociálních praktik, která je zakotvena v přirozeném jazyce, jinak řečeno, o „praktické uvažování členů“. (Nekvapil & Leudar, 2006) Jak konstatují Housley a Fitzgerald (2015, s. 2–3), zatímco teoretické zkoumání sociální identity v sociologii je z velké míry odtrženo od zkoumání každodenního života a běžných situací, kdy se sociální identity uplatňují, MCA nabízí praktické zakotvení teoretického zkoumání sociální identity do žité reality a vzhled do každodenního fungování a uplatňování sociálních identit v reálném světě, kdy je lidé používají jako sociální kategorie.

V jádru MCA je tedy zdokumentování kategorizační práce. Kategorizace, tedy určitý druh sociálního dění, budu při analýze rozhovorů v rámci výzkumu sledovat z hlediska samotných aktérů. Podstatou je přenést při tom výzkumnou pozornost od vysvětlování toho, co sledovaní členové skupiny dělají (tj. interpretace jejich jednání), k tomu, že se sami stanou středobodem analýzy a může se tak vyjevit jejich kategorizační práce. (Housley & Fitzgerald, 2015, s. 18)

Jak jsem popsal výše, MCA pracuje s kategorizací jak samotných aktérů (v tomto smyslu můžeme hovořit o procesu určité sebeidentifikace či sebe prezentace dané osoby), tak i „těch druhých“, kteří jsou na základě aktérem definovaných kategorií umístováni do jeho životního světa, jenž je světem každodennosti (viz Nohejl, 2001; Schutz, 2012).

Především z hlediska první úrovně této kategorizační práce samotných aktérů nás v tomto případě zajímá, kdo promlouvá. Jinak řečeno, s kým je veden rozhovor, jak se tato osoba prezentuje a za koho, resp. za jakou skupinu pronáší dané promluvy. Aktéři se prostřednictvím svých výpovědí umísťují do určitých sociálních pozic a stávají se tak mluvčími daných sociálních skupin, ke kterým přináležejí. Ve výzkumu jsme hovořili s participanty jakožto vyznavači islámu, a tak jsou i v následné analýze vnímáni. Je tedy zvýznamněna jejich náboženská identita, a skrze toto prizma i promlouvají. Neměli bychom nicméně opomíjet, resp. měli bychom si alespoň být vědomi i dalších sociálních identit jedince, které se na formě a obsahu daných promluv do velké míry projevují. Během vedení rozhovoru, ale i v následné analýze, je tedy třeba si uvědomovat, že jednotlivec má řadu sociálních identit, které se v daném kontextu situačně zvýznamňují. Jak píše Nekvapil (2000, s. 40), „[v] rozhovoru, lépe řečeno v konkrétním bodu jeho průběhu, bývají aktualizovány jen některé identity a jen některé bývají očekávány. Jestliže mají být aktualizovány ty identity, které právě nejsou očekávány, musí jednotlivec na jejich zavedení vynaložit zvláštní ‚komunikační práci‘.“

Například pokud bych poskytoval rozhovor pro hudební časopis, tak se očekává, že tak budu činit z pozice (kupříkladu) jednoho z promotérů hudebního festivalu a budu i takovým způsobem vystupovat. Naopak se neočekává, že bych rozhovor vedl z pozic otce, elektrikáře, grafika, studenta sociologie nebo environmentálního aktivisty. Přesto je ale možné, že v průběhu rozhovoru dojde k takové situaci, kdy položená otázka aktivuje některou z mých dalších identit, a již se tak v dané situaci nebudu vyjadřovat z pozice promotéra, ale například z pozice otce (kupříkladu při otázce „Jak hodnotíte přítomnost dětí na nočních hudebních produkcích?“).

Obdobně je tomu i u mých muslimských participantů. Multidimenzionalita identit je všudypřítomná, ale již tím, že participantů byli pro rozhovor vybíráni na základě svého náboženského vyznání a následně byli úvodem rozhovoru požádáni o deklaraci a definici svého náboženského vyznání, vystoupila tato jejich identita do popředí (byla zvýznamněna). Takovéto zvýznamnění jistě „pracovní identity promlouvajících“ považuje J. Kirshi (2004) za výhodu, protože se na ni mluvčí dále ve svých promluvách orientují.

### **3.5 Aplikace MCA v českém odborném prostředí**

Členská kategorizační analýza (a konverzační analýza) je aplikována a rozvíjena i v českém prostředí. Jedním z nejvýznamnějších představitelů v ČR je J. Nekvapil (srov. Auer, 2014; Schneiderová, 2016), jenž se mimo jiné systematicky věnuje propracování jejího českého pojmosloví.<sup>139</sup> Prakticky Nekvapil a jeho kolegové MCA uplatnili v řadě studií (např. Nekvapil, 1997; Leudar & Nekvapil, 1998, 2000; Nekvapil & Leudar, 2003, 2006; Nekvapil & Zeman, 2000). Například J. Nekvapil s I. Leudarem (2006) analyzovali veřejné prezentace útoků na Světové obchodní centrum v New Yorku a na Pentagon ve Washingtonu dne 11. září 2001, a to prostřednictvím členské kategorizační analýzy a konceptu mediální dialogické sítě<sup>140</sup>. Jejich analýza se zaměřila na to, jak se verbálně utváří nepřítel a jak se v nadcházejícím konfliktu uskutečňovala explicitní i implicitní dělení na „my“ a „oni“.

---

<sup>139</sup> Jedná se především o jeho úvod do členské kategorizační analýzy (Nekvapil, 1999, 2000) a také encyklopedická hesla vztahující se k členské kategorizační analýze (Nekvapil, 2017a), konverzační analýze (Nekvapil, 2017c) a etnometodologii (Nekvapil, 2017b).

<sup>140</sup> Mediální události jako např. televizní a rozhlasové pořady, tiskové konference nebo novinové články vytvářejí specifickou síť – jsou interakčně, tematicky a argumentačně propojeny. Díky tomu je možné na jednotlivé události pohlížet nikoli jako na oddělené, ale propojené. Více ke konceptu mediální dialogické sítě viz např. Nekvapil, Leudar (2002a, 2002b).

Co se týče aplikace MCA na náboženskou skupinu, v českém prostředí pak lze odkázat na příspěvky M. Havlíka (2009) a I. Svačinové (2014). Studie M. Havlíka (2009) *Diskurzivní praktiky křesťanských kazatelů při konstruování relačního páru „my“ – „oni“* se zabývá tím, jak křesťanští kazatelé diskurzivně zacházejí s kategoriemi „my“ a „oni“ ve svých kázáních. Autor poukazuje na fakt, že v analyzovaných kázáních existují dvě různé skupiny „oni“ (sektáři a nevěřící), a naopak „nás“ kazatelé většinou reprezentují jako křesťany. Podle Havlíka (2009, s. 97) kazatelé ve svých promluvách usilují o to, aby při vymezení jedné či druhé skupiny ze standardizovaného relačního páru (my: věřící x oni: nevěřící) nedocházelo k nadřazení „nás“ nad „ně“, což se odráží ve způsobu distribuce negativních a pozitivních kategoriálních predikátů. Při přiřazování negativních kategoriálních predikátů užívali mluvčí nejednoznačně stanovených kategorií (Havlík uvádí například „dnešní člověk“). Naopak pozitivní kategoriální predikáty přisuzované „nám“ (věřícím) mírnili negativními kategoriálními predikáty. Pouze v případě skupiny „sektáři“ kazatelé problém tohoto vyvažování negativních a pozitivních kategoriálních predikátů neřešili.

I. Svačinová (2014) se ve své studii *Co to znamená být beatnickým buddhistou? Buddhismus jako členský kategorizační prostředek při vymezení skupinové identity beatníků* věnovala analýze románu J. Kerouaka *Dharmoví tuláci* (2002) se zaměřením na zkoumání způsobů využívání buddhismu při formulování skupinové identity beatníků, které je v románu Kerouakem zachyceno. Svačinová analyzovala využívání buddhismu jako členského kategorizačního prostředku na úrovni meziskupinového srovnání beatníků s konkurenčními skupinami a v rámci vymezení vztahů uvnitř skupiny beatníků. Na úrovni meziskupinového srovnání identifikovala využití členského kategorizačního prostředku „buddhismus“ v případě srovnání se skupinami označenými jako „běžní Američané“, „represivní systém“ a „orientálci“. Členský kategorizační prostředek „buddhismus“ představuje podle Svačinové na této úrovni inventář spíše obecných buddhistických konceptů, který čerpá neproblematicky z různých tradic a slouží k jednoznačně pozitivnímu ohodnocení skupiny beatníků. V případě srovnání s „běžnými Američany“ je formulace skupinového prototypu spojena s evokováním svobody, jedinečnosti a misionářských aktivit členů skupiny.

Z dalších prací můžeme jmenovat K. Tesařovou (2016b), která na základě záznamu z mimořádného zasedání Poslanecké sněmovny Parlamentu ČR konaného dne 18. 6. 2015 ve své studii *Role členské kategorizace v diskuzi o kvótách pro přijetí uprchlíků v českém politickém diskurzu* analyzovala, jakým způsobem bylo nakládáno s kategorií „uprchlík/migrant“ a jaké činnosti vázané na tuto kategorii byly v rámci mimořádného zasedání



ze strany poslanců artikulovány. Autorka uvádí, že promlouvající uprchlíkům přiřazovali především ekonomické (zneužívání sociálního systému sílové země) a politicko-náboženské (šíření islámu) aktivity.<sup>141</sup>

Lze vyzdvihnout též dizertační práci J. Mlynáře (2016a) *Identita mezi pamětí a vyprávěním: Sociologická analýza*<sup>142</sup>, v níž se autor na základě vybraných nahrávek orálně-historických interview z Archivu vizuální historie USC Shoah Foundation snažil s využitím prvků narativní analýzy a analýzy členské kategorizace objasnit vzájemné souvislosti mezi identitou, pamětí a vyprávěním a jejich význam v sociálním jednání. Dalšími výzkumy uplatňujícími MCA jsou například *Diskurz o migraci Romů na příkladu internetových diskusí* J. Homoláče (2006) nebo studie K. Černé (2008) s názvem *První mediální souboj prezidentských kandidátů v Čechách*.

---

<sup>141</sup> K. Tesařová mimo jiné členskou kategorizační analýzu využila i ve své studii *Krystalizace historického okamžiku v mediální dialogické síti: etnometodologická analýza kauzy lhání politika Haška* (Tesařová, 2016a).

<sup>142</sup> Tato práce byla následně transformována do studie *Pluralita identit v autobiografickém vyprávění československých Židů žijících v zahraničí* (Mlynář, 2016b).

## 4 ANALYTICKÁ ČÁST

### 4.1 Datový soubor

Datový korpus (rozhovory), který využívám v této dizertační práci, pochází z rozhovorů, které byly původně shromážděny pro výzkumný projekt „Islám v ČR: etablování muslimů ve veřejném prostoru“. Tento projekt probíhal v letech 2013–2015 a byl financován z Programu bezpečnostního výzkumu České republiky v období 2010–2015. Jako koordinátor a jeden z hlavních výzkumníků tohoto projektu jsem se podílel na shromažďování a analýze dat. Původním cílem projektu bylo zkoumat etablování muslimů ve veřejném prostoru v ČR, avšak rozhovory obsahovaly široké spektrum témat a kategorizací, které přesahovaly primární výzkumnou otázku řešenou v projektu. Ve své dizertační práci jsem se proto rozhodl provést sekundární zpracování tohoto korpusu, přičemž jsem se zaměřil specificky na vybrané kategorie, které nebyly v původním výzkumu hlouběji analyzovány.

Je třeba zdůraznit, že i když využívám stávající data získaná v rámci projektu, přistupuji k nim nově a z jiného analytického úhlu. Ve spolupráci s kolegy jsme z původního výzkumu, který zpracoval provedené rozhovory za pomoci zakotvené teorie, publikovali kapitolu v knize (Topinka et al., 2016).

V následujících kapitolách popíši způsob generování dat, charakteristiku participantů a způsob přepisu rozhovorů pro následnou analýzu.

#### **4.1.1 Rozhovory – generování dat**

Pro tvorbu dat jsme zvolili kvalitativní metodu polostrukturovaných rozhovorů. Před samotným vstupem do terénu jsme vymezili základní okruhy otázek, které pokrývaly čtyři tematické bloky. První blok se věnoval obecnému představení participanta. Jeho cílem bylo dozvědět se informace vztahující se k participantově důvodu migrace či konverze, jeho rodinného a sociálního statusu (zde byl důraz kladen na narativní složku). Druhý okruh jsme pracovně nazvali „osobní“ islám a otázky v tomto okruhu se vztahovaly k vlastnímu pojetí islámu, významu náboženství pro participanta, náboženské praxe a jejího naplňování. Další okruh se věnoval životu muslimů v ČR. Zde nás zajímalo především prožívání víry, účast na náboženském životě a pocíťované problémy v souvislosti s vírou, přání a představy o budoucnosti a výhledu islámu v České republice. Poslední okruh se zaměřoval na

mezigenerační a mezietnické přesahy (přítomnost dětí, jejich vedení k víře, v případě smíšených svazků podoby soužití, akceptace páru rodinami i širším okolím).

Tato osnova však představovala pouze orientační schéma rozhovoru. Pořadí ani přesné znění otázek nebylo v rozhovorech totožné (záleželo na mluvčím, k jakému tématu se dostal dřív), ale vždy bylo operováno s totožnými pojmy. Polostrukturovaný charakter dotazování umožňoval pominout otázky, které se ukázaly v konkrétních případech jako málo nosné (například otázky na vedení dětí k víře u dosud bezdětných participantů), na druhou stranu poskytoval možnost zaměřit se na nečekaně se vynořivší témata jako například publikační činnost participanta zaměřená na osvětu ne-muslimů, proklamovaná analogie „muslimské a křesťanské menšiny“, zkušenosti participantů s jinými etno-nacionálními minoritami (Vietnamci, Romové, Židé) a další.

Po fázi formulování otázek jsme přikročili k vyhledání participantů a následné realizaci rozhovorů.

#### ***4.1.2 Tazatelský tým***

Z důvodu realizace značného počtu rozhovorů se na jeho sběru podílel tým tazatelů (jehož jsem byl také součástí). Výběru a zaškolení tazatelů jsme věnovali velkou pozornost – kladli jsme důraz na jejich jazykovou vybavenost a dřívější zkušenost s vedením polostrukturovaných rozhovorů, případně kompetence z oblasti práce s cizinci. Tým tazatelů sestával ze tří žen a tří mužů. Genderovou vyváženost jsme považovali za důležitou, protože jsme očekávali větší ochotu našich participantů komunikovat s tazatelem stejného pohlaví.

Tím, že se na realizaci rozhovorů podílelo více tazatelů, bylo také zapotřebí, aby tyto rozhovory byly vedeny stejným způsobem. Maximální konzistenci ve vedení rozhovorů jsme se snažili zajistit několika opatřeními. Prvním bylo, že všichni tazatelé se seznámili jak s kontextem rozhovorů, tak s teoretickým a metodologickým rámcem výzkumu. Dále se pak většina tazatelů aktivně podílela na tvorbě samotné osnovy rozhovoru. V neposlední řadě jsme se s již uskutečněnými rozhovory svých kolegů navzájem průběžně seznamovali a jejich jednotlivé aspekty probírali na společných poradách.

Kladli jsme rovněž důraz na etickou stránku výzkumu, zejména pak na striktní dodržování anonymity rozhovorů a respektování přání participantů nenahrávat rozhovor nebo jeho části, pokud takové přání vyslovili. Tazatelé byli vybaveni diktafony, zápisníky pro terénní poznámky a formuláři s informovaným souhlasem. Podpisem tohoto dokumentu participant

potvrzoval svůj souhlas se zpracováním poskytnutých informací pro výzkumné účely a zároveň jsme ho upozornili na možnost kdykoliv od tohoto souhlasu odstoupit.

### **4.1.3 Výběr a charakteristika participantů**

Pro zahrnutí participantů do výzkumu jsme stanovili dvě kritéria: 1) dotyčný musel sám sebe deklarovat jako muslima a zároveň 2) pobývat v ČR minimálně jeden rok.

Na samotný výběr participantů jsme kladli velký důraz a snažili jsme se jej provést s ohledem na značnou rozmanitost české muslimské komunity (Topinka, 2010). Z hlediska vzorkovací strategie (způsobu výběru participantů) jsme se rozhodli pro vzorkování o maximální variaci (Patton, 2002). Tato metoda měla za cíl zajistit, aby náš vzorek účastníků co nejvíce odrážel rozmanitost z hlediska jejich země původu, pohlaví, způsobů praktikování víry, migrační zkušenosti, úrovně začlenění do společnosti a jejich postojů vůči ostatním muslimům. Velmi pestrý vzorek ústil v různorodý obraz sociální reality, ve kterém ale bylo možné identifikovat určité pravidelnosti, které například mnohé dříve provedené výzkumy neodhalily, neboť zkoumané téma nahlížely výhradně pohledem muslimských organizací a jejich představitelů. Díky tomu se nám do výzkumu podařilo zahrnout i okrajové a často opomíjené segmenty české muslimské scény.

Rozhovory s participanty (muslimy) probíhaly během roku 2014 s přesahem do začátku roku 2015. V průběhu sběru dat jsme průběžně vyhodnocovali stávající vzorek participantů a v pozdějších fázích jsme se pak cíleně zaměřovali na typy muslimů, které byly ve vzorku méně zastoupeny. Ačkoliv kontaktování muslimů bylo úkolem každého tazatele, vzájemně jsme úzce spolupracovali a koordinovali své aktivity. Předávali jsme si získané kontakty s ohledem na jazykové a jiné možnosti jednotlivých tazatelů, informovali se vzájemně o osloveních v prostředí sociálních sítí, internetových i jiných komunitách i o konkrétních jedincích, aby se předešlo tomu, že se více tazatelů zaměří na stejnou oblast nebo osobu.

Získávání participantů bylo ztíženo nedůvěrou ze strany muslimů. Poměrně málo využitelným se ukázalo získávání participantů pomocí metody *snowball sampling* (tzv. sněhové koule). Na tyto potíže s kontaktováním participantů z řad muslimů již poukázaly i jiné výzkumy (např. Pavlíková, 2012, s. 13). Většinou byli ochotní poskytovat kontakty na další potenciální participanty pouze čeští konvertité nebo muslimové pocházející ze smíšených svazků. Ani kontakty přes islámská centra, mešity a modlitebny nepřinášely mnoho užitku, patrně i z důvodů značné únavy muslimů z poměrně intenzivní pozornosti studentů a médií, které byli vystavováni (zde můžeme hovořit o tzv. zanesení terénu). Určitou roli sehrálo pravděpodobně

i naladění české společnosti, které v té době začalo více projevovat obavy z islámu, a to především v souvislosti s počínající tzv. „migrační krizí“. Zatímco na počátku sběru dat (2014) byl islám ve veřejném prostoru spíše okrajovým tématem, na konci této etapy (2015) byl již takřka dennodenně skloňován ve sdělovacích prostředcích, a to téměř výhradně v negativních konotacích. Kromě toho se islám postupně stával i politickým tématem (například v programu politického hnutí Úsvit přímé demokracie). Běžný život muslimů, kterému dříve málokdo věnoval pozornost, se nyní stal objektem zájmu a pozornosti veřejnosti. Souběžně s tím jsme postupně pozorovali sílící nedůvěru a uzavřenost muslimů, která se projevovala větší nedůvěrou při kontaktu s okolím, tedy i vůči členům našeho týmu. Za těchto stále obtížnějších podmínek se jako nejspolehlivější ukázaly osobní kontakty získané v rámci rodin a přátel tazatelů. Spolehlivé bylo také využívání internetových sociálních sítí (facebookové skupiny, Couchsurfing, LinkedIn, stránky univerzit a podobně). V tomto prostředí jsme elektronicky oslovovali ty členy sítí, u nichž jsme dle jména, země původu nebo jazyka (pokud byly uvedeny) předpokládali, že se jedná o muslimy.<sup>143</sup> Využili jsme i kontaktů zprostředkovaných nevládními neziskovými organizacemi pracujícími s cizinci.

Kontaktování probíhalo následujícím způsobem: při prvním kontaktu (telefonickém, elektronickém či osobním) jsme krátce představili výzkum a nabídli potenciálnímu participantovi možnost účasti. Pokud se dotyčný deklaroval jako muslim a projevil zájem, domluvili jsme se na schůzce a rozhovoru. Ve třech případech se stalo, že muslimové nejprve požádali o nezávazné setkání, na kterém se chtěli o výzkumu dozvědět více informací, a teprve poté se rozhodnout, zda rozhovor poskytnou (pouze v jednom případě se rozhovor nakonec neuskutečnil, bez udání důvodu).

Celkově jsme hovořili s 67 participanty v rámci 59 rozhovorů. Převážná většina interview (52) byla vedena s jedním participantem, v sedmi případech byly rozhovory vedeny s více participanty současně (třikrát šlo o manželské páry, třikrát o dvojice přátel nebo skupinu přátel a jednou o rozhovor současně s otcem a synem). Generačních i manželských vazeb bylo ve vzorku více, ovšem zpravidla jsme dávali přednost samostatným rozhovorům. Mezi

---

<sup>143</sup> Je možné říci, že úspěšnost získávání participantů touto cestou spočívala v méně anonymním prostředí těchto sítí a často ve vědomí sdílení něčeho společného (univerzity v případě univerzitních webů, zájmů v případě facebookových skupin). Rovněž profily tazatelů, které byly potenciálním participantům na nejrůznějších sítích viditelné, redukovaly pocit „anonymních výzkumníků“, ale naopak představovaly osobnost tazatele plastičtějšími a neformálnějšími způsoby.

participanty bylo 39 mužů a 28 žen, 51 rodilých muslimů a 16 konvertitů, pocházeli z celkem 24 zemí<sup>144</sup>. Z hlediska vyznání jsme hovořili s 64 sunnity, dvěma alawity a jedním šiitou.

Naším původním záměrem bylo provést rozhovory jednoho tazatele s jedním participantem. V sedmi případech však participant přizvali k rozhovoru svého partnera, příbuzného nebo přítele (přátele). Tyto „změny plánu“ jsme vždy akceptovali a některé rozhovory tak samovolně nabyly skupinového charakteru. Výhodou byl synergický efekt, který se v několika případech podařilo vytvořit. Participant se vzájemně povzbuzovali ve výpovědích („a řekni ještě tu historku z loňského roku“) a získali jsme tak informace, které by pravděpodobně v případě rozhovoru s jedním participantem zůstaly nevyřčené. V několika případech byl naopak potenciál skupinového rozhovoru méně využitelný, například přebral-li přes snahu tazatele jeden z participantů výrazně iniciativu a druhému neposkytoval prostor k vyjádření nebo „mluvil za něho“ (týkalo se to například smíšeného páru, kdy česká participantka mluvila za svého partnera neovládajícího dokonale češtinu).

Rozhovory trvaly v průměru přibližně 90 minut, jejich délka však byla velmi individuální. Nejkratší rozhovor trval 15 minut, nejdelší dvě hodiny a šest minut. Delší rozhovory obecně poskytovali konvertité (Češi), určitou roli zde sehrála větší důvěra, kterou k nám pocítovali. Volba místa rozhovoru byla ponechána na participantech.<sup>145</sup>

Přepsáním nahrávek rozhovorů vznikl datový korpus čítající téměř tisíc normostran. Ten je předmětem mé analýzy.

## 4.2 Kontext kategorizování

Důležitým aspektem kategorizace je zasazení promluvy či textu do sociálního prostředí, které je relevantní. Jinými slovy, poukázat na kontext, kterým může být daná promluva ovlivněna. Vytváření a volba kategorií a následné kategorizování „těch druhých“ se zakládá na mnoha faktorech. Tyto faktory jsou navzájem provázány a doplňují se. Prvním jsou individuální postoje založené na životních zkušenostech a charakteristikách každého jedince (dosažené vzdělání, socioekonomický status, etnicita, gender, náboženství a podobně) a s tím spojené členství či naopak vyloučení z určitých skupin/společenství. Pokud se jedná o cizince, kteří

---

<sup>144</sup> Jednalo se o Afghánistán, Alžírsko, Ázerbájdžán, Bosnu a Hercegovinu, Českou republiku, Egypt, Indii, Indonésii, Írán, Jemen, Kazachstán, Libanon, Libyi, Malajsi, Maroko, Rusko, Saúdskou Arábii, Senegal, Sýrii, Súdán, Švédsko, Tunisko, Turecko a Uzbekistán. Ve vzorku byli zastoupeni i příslušníci minoritních etnicit v rámci uvedených států (ingušská, berberská, kurdá, palestinská).

<sup>145</sup> Nejčastěji se rozhovory odehrávaly v kavárnách, čajovnách či restauracích, dále v mešitách, domácnostech participantů, parcích, v jednom případě i v zubní ordinaci (jednalo se o místo zaměstnání participanta).

pobývají v hostitelské zemi, můžeme jmenovat kulturu, zvyky a prostředí domovské země, se kterou je poměřována situace v hostitelské zemi. V souvislosti s imigrací jedince je k těmto faktorům možné připojit i osobní migrační historii. Mimo těchto individuálních faktorů, které se zakládají na zkušenosti a osobní historii každého z participantů, lze ještě zařadit faktory, na které daný jedinec nemá ve většině případů přímý vliv. Jedná se především o postoje a vidění jedince „těmi druhými“, které se zakládají na historii společnosti, do kterého je daný jedinec na základě kategorií zařazen a se kterým je svázán.

Za účelem nastínění tohoto kontextu, který souvisí s předmětem mého výzkumu, se v následující kapitole budu krátce věnovat historii muslimů a islámu na území ČR a veřejnému mínění vztahujícímu se k muslimům a islámu v ČR, které je touto historií (tj. tím, jak se dané skupiny setkávaly a vymezovaly vůči sobě) ovlivněno. Z časového hlediska budu sledovat období do roku 2015, kdy byl ukončen sběr dat a provedeny poslední rozhovory.

#### ***4.2.1 Historie muslimů a islámu na území České republiky***

Přítomnost muslimů v české společnosti je spíše novodobou záležitostí a lze ji ve významnější míře sledovat až od počátku 20. století.<sup>146</sup> V dřívější minulosti se muslimové na českém území vyskytovali jen sporadicky a přítomnost islámu neměla na zdejší společnost téměř žádný vliv.

První přímé kontakty s muslimy souvisely s jejich usazováním se na teritoriu Rakouska-Uherska po anektování Bosny a Hercegoviny v roce 1908. Po rozpadu monarchie se tak někteří muslimové balkánského původu stali obyvateli nově vzniklé Československé republiky. Muslimská obec se zde utvářela od poloviny 30. let 20. století. Vedle muslimů-imigrantů početně posilovali prvorepublikovou muslimskou obec i českoslovenští konvertité.

V období Protektorátu Čech a Moravy byla Muslimská náboženská obec uznána nařízením Presidia Ministerské rady, nicméně poválečnými Benešovými dekrety toto uznání opět ztratilo platnost, neboť dekrety anulovaly veškeré právní akty z dob Protektorátu. (Bečka & Mendel, 1998, s. 146)

Období po druhé světové válce znamenalo pro muslimskou náboženskou obec dobu útlumu a nečinnosti. Změnila se ve volné zájmové sdružení. (Rataj, 2007, s. 365) Počet muslimů, respektive občanů původem z arabských zemí pobývajících v Československu se nicméně během éry komunistického režimu (1948–1989) zvýšil. Tento fakt byl především výsledkem

---

<sup>146</sup> Pro vyčerpávající popis historie muslimské menšiny na území ČR srov. např. Bečka & Mendel, 1998; Rataj, 2007.

politiky uplatňované vůči Blízkému východu. Zhruba od poloviny 50. let se Československo stalo důležitým partnerem „pokrokových arabských režimů“, tedy především těch, které svoji zahraniční politiku výrazněji orientovaly na SSSR. Československo se tak v mnoha případech stalo prostředníkem sovětského vlivu na Blízkém východě (Zídek & Sieber, 2009, s. 15–16). Součástí rozsáhlé spolupráce spočívající především v navázání a rozvíjení diplomatických a obchodních vztahů (zejména šlo o masivní export zbraní) bylo i umožnění vysokoškolského studia zájemcům z vybraných arabských zemí. (Vyhlídal, 2010) Od 60. do 80. let tak v Československu studovaly stovky studentů ze „spřátelených“ islámských zemí, z nichž někteří zde zůstali natrvalo a založili rodiny.<sup>147</sup>

Po roce 1989 se ve svobodném Československu začala utvářet nová nábožensky definovaná uskupení a došlo i k oživení aktivit muslimů. Polistopadové období charakterizují z hlediska přítomnosti muslimů dvě zásadní proměny. V první řadě po roce 1989 muslimové založili několik vlastních organizací, které byly časem zaregistrovány a získaly tak právní status. Muslimům se podařilo vybudovat institucionální a kulturní zázemí svých sdružení a organizací. V roce 1998 bylo v ČR přibližně 600 angažovaných muslimů, přičemž desetinu z nich měli tvořit etničtí Češi a zbytek cizinci (Bečka & Mendel, 1998). Druhou významnou změnu, která vedla k dynamickému rozvoji muslimské obce, zapříčinila imigrace. Počet imigrantů od roku 1989 trvale narůstal a imigrace, jejíž součástí byli také muslimové, přinášela značnou různorodost muslimské přítomnosti v ČR. Mezi příchozími muslimy byli turisté, obchodníci, studenti, uprchlíci a další migrující. Postupně vzrůstal počet cizinců, muslimů z tzv. třetích zemí<sup>148</sup> s povolením k dlouhodobému i trvalému pobytu, azylantů, ale také těch, kteří získali české občanství. Mimo imigrantů rozšiřovali řady muslimů i čeští konvertité (Topinka, 2015, s. 30–31).

První polistopadovou dekádu (1990–1999) charakterizoval růst počtu muslimů na území státu a také zakladatelské úsilí, které vyústilo v ustavení několika organizací a vůbec první formální etablování islámu. Zastřešující organizací se stalo Ústředí muslimských obcí (ÚMO). Během 90. let vznikla většina muslimských organizací, mezi něž patřilo již zmíněné Ústředí

---

<sup>147</sup> V Československu studovali tito cizinci nejčastěji vojenské a technické obory. Počet studentů se odvíjel od konkrétních mezinárodních smluv s danými zeměmi. Pro ilustraci uvedme údaje Zídka a Siebera (2009, s. 93, 190, 210, 285, 263): v roce 1980 je doloženo 469 libyjských studentů navštěvujících československé vojenské školy. Ve školním roce 1973–1974 zde studovalo 475 syrských studentů, v roce 1962 to bylo 200 iráckých studentů, v 80. letech 200 libanonských studentů a dále desítky „mladých súdánských komunistů“ studujících zde v 60. letech.

<sup>148</sup> Občanem třetí země je občan státu, který není členem Evropské unie a zároveň není občanem států Evropského hospodářského prostoru (Islandu, Lichtenštejnska, Norska a Švýcarska).



muslimských obcí, které zastřešuje Islámskou nadaci v Praze, Islámskou nadaci v Brně, Islámské centrum v Praze a Islámské centrum v Teplicích. Mezi vzniklými organizacemi byly dále Muslimská unie, Liga českých muslimů, Islámský svaz – klub přátel islámské kultury, Svaz muslimských studentů, Liberální muslimové nebo Islámská komunita českých sester (Topinka, 2008). Některé z těchto organizací fungují dodnes<sup>149</sup>. Ve veřejném prostoru si v první polistopadové dekádě islám nevysloužil téměř žádnou pozornost. V rámci veřejného diskurzu nebyl tematizován, a pokud ano, spíše k tomu docházelo v rámci specializovaných diskurzů (lázeňský, uprchlický, policejní apod.) nebo velmi vágně v rámci protiislámsky laděných příspěvků v médiích (prezentace arabsko-izraelského konfliktu, operace „Pouštní bouře“ nebo válečné události v bývalé Jugoslávii). Rozvoj organizačního zázemí muslimů vedl k tomu, že se již v druhé polovině první dekády setkáváme s prvními vášnivými diskuzemi kolem výstavby mešit v Brně, Teplicích a Praze (Topinka, 2010, s. 255; Vojtíšek, 2007).

Druhá polistopadová dekáda (2000–2009) přinesla především medializaci islámu, zejména v souvislosti s tzv. islámským terorismem (New York 2001, Madrid 2004, Londýn 2005). Samotné slovní spojení nechává volně splynout dva poměrně komplexní a nesourodé jevy v jeden celistvý obraz. Český mediální obraz v tomto období představoval muslimy jako cizince, zdůrazňoval jejich odlišnost a vnímal je především jako nositele potenciální hrozby. (Křížková, 2007) Poměrně rychle se zformoval manifestní protiislámský diskurz, jenž produkoval výpovědi o islámu jako o fundamentalistickém antimoderním náboženství, které popírá liberální demokratické hodnoty a reprezentuje zpátečnictví a hrozbu pro společnost. Také sami muslimové reagovali na mediální a další diskurzy. Zástupci organizací, které se začaly utvářet v první polistopadové dekádě a ve druhé již vystupovaly ve státem registrovaných právních formách, se začali účastnit veřejných diskuzí a obhajovat islám před veřejností. Největší diskuzní střety tohoto období se odehrály kolem výstavby mešit v Brně a Praze a v souvislosti s žádostí Ústředí muslimských obcí z roku 2006 o přiznání registrace 2. stupně (Janků, 2013) a s ním spojeného oprávnění k výkonu zvláštních práv (Topinka, 2015b, s. 31). V tomto období vzrostl rovněž zájem o islám i mimo akademická či jiná odborná pracoviště a rozšířil se do veřejného prostoru, o čemž svědčil rostoucí zájem o různé veřejné diskuze, fóra, konference a rozpravy na internetu. Veřejné mínění o muslimech se utvářelo pod vlivem médií, která šířila stereotypní obraz islámu.

---

<sup>149</sup> Za jednu z nově vzniklých lze považovat jazykovou školu a kulturní centrum Alfirdaus (od roku 2008). Kromě výuky cizích jazyků a modlitebních prostor pro muslimy se zde nacházejí i prostory vyhrazené pro děti (tzv. školka) a v budoucnu je plánováno zřídit márnici.

V první polovině třetí dekády (2010–leden 2015) se islám stává celospolečenským tématem, je veřejně diskutován a stává se rovněž významným tématem programů politických stran. S protiislámskou a protiimigrační tematikou začali pracovat reprezentanti některých politických stran v předvolebních kampaních do Evropského parlamentu. Například bývalá předsedkyně strany Česká suverenita ve svém předvolebním spotu vystoupila zahalená v nikábu a upozorňovala potenciální voliče na to, že nastane doba, kdy budou muset Evropanky chodit zahalené a bude jim hrozit ukamenování za polibek svého partnera na ulici. Celý spot byl zakončen výzvou k obraně evropské křesťanské civilizace. Stejně tak se tato problematika objevila v programu hnutí Úsvit přímé demokracie Tomia Okamury založeného v roce 2013. Jako součást kampaně hnutí spustilo celoevropskou petici *Za zpřísnění imigrační politiky EU* s podtitulem *Nechceme u nás nepřizpůsobivé cizince nebo náboženské fanatiky*, kterou do 3. června 2014 podepsalo 4037 signatářů. Vizualní stránka kampaně využívala motiv předvolebních plakátů Švýcarské národní strany, kdy bílé ovce vyhánějí ze svého středu černou ovci.

Protiislámsky laděné skupiny nalézaly v době, kdy probíhal sběr dat, v tématu značný mobilizační potenciál a operovaly s obavami veřejnosti. Významnou úlohu v tomto procesu sehrávaly sociální sítě, které se staly novou komunikační platformou. Jejich prostřednictvím se šířila řada informací a utvářel se nový, poměrně kritický diskurz angažující aktéry veřejného prostoru. Islám a muslimové se z dříve poněkud exkluzivního tématu stali tématem velmi blízkým a diskutovaným v běžném životě české společnosti. Objevila se nová témata a události (možnost vznesení opětovné žádosti Ústředí muslimských obcí o přiznání oprávnění k výkonu zvláštních práv, policejní zásah v mešitě či problematice soužití muslimských hostů lázní s obyvateli Teplic v Čechách, podrobněji viz dále), které byly reflektovány protiislámskými skupinami, jejichž aktivity postupně přesahovaly virtuální prostor a nově se manifestovaly i ve veřejném prostoru fyzickém. Tyto aktivity nejčastěji spočívaly v pořádání demonstrací, happeningů a přednášek, které byly cíleny na širší veřejnost. Pro část české veřejnosti začali islám a muslimové představovat fyzické a symbolické ohrožení (Stephan & Stephan, 2000), které bylo vnímáno především skrze tzv. uprechlickou krizi spojenou s imigrací muslimů z konfliktních oblastí. Islám a muslimové se stali atraktivním tématem, jehož se zmocnil veřejný diskurz. Došlo tak k nastolení nové agendy v prostoru médií, veřejnosti i politiky (Šotola & Topinka, 2015).

## **4.2.2 Události během realizace rozhovorů**

V předešlé kapitole jsem krátce představil historii muslimů a islámu na území ČR, která do velké míry utvářela pozici muslimů v české společnosti v období předcházejícím provedení rozhovorů v rámci výzkumu. Během sběru dat, jak jsem již zmínil, se odehrávaly další události, které měly přímý vliv na průběh a obsah rozhovorů s participanty. Tyto události ovlivňovaly rozhovory nejen tím, že na ně participanti reagovali, ale poskytly také významný kontext pro následnou analýzu dat. Bylo zřetelné, že při vyjadřování se k těmto událostem byly kategorizace a formování postojů v promluvách participantů patrnější.

Lze identifikovat především pět větších témat, ke kterým se vztahovaly jednotlivé události týkající se muslimů v ČR, jež byly v době sběru rozhovorů aktuální. Jednalo se o 1) tzv. šátkové aféry, 2) policejní zásah v mešitě a modlitebně v Praze, 3) protestní a další akce protiislámského charakteru, 4) registrace Ústředí muslimských obcí jako náboženské společnosti druhého stupně a 5) lázeňství a cestovní ruch.

### **4.2.2.1 Tzv. šátkové aféry**

Diskuze o přijatelnosti či nepřijatelnosti zahalování muslimek na půdě některých institucí přitahují pravidelně pozornost nejširší veřejnosti nejen v České republice, ale již mnohem delší dobu i v západní Evropě. Název „šátková aféra“ se vžil po roce 1989, kdy ve Francii propukl spor, který začal vyloučením muslimských školaček ze školy v Creil, protože odmítaly při vyučování sundat hidžáb, a rozpoutal celospolečenskou debatu o významu nošení náboženských symbolů na veřejnosti (Topinka, 2008). Ve sledovaném časovém úseku (tj. do roku 2015) se u nás objevily a byly medializovány celkem tři kauzy týkající se zahalování muslimek.

První česká šátková aféra vznikla v březnu roku 2013 a týkala se české konvertitky k islámu pracující jako učitelka v mateřské školce v jihočeském Lišově. Pozornost na sebe upoutala poté, co začala do školky nosit hidžáb. Vedení školky se k jejímu rozhodnutí nosit do zaměstnání hidžáb postavilo tak, že se jedná o projev její víry jako ryze osobní záležitosti. Podobně se k problematice postavil i starosta obce Lišov. Nicméně uvedl, že pokud by nastaly problémy, například při sníženém počtu zapsaných dětí do školky, nebo kdyby byl zaznamenán negativní ohlas u rodičů, bylo by nutné, aby došlo k přehodnocení situace a následně buď ke změně oblečení, nebo odchodu (jinak velice oblíbené) učitelky ze školky. Na tomto postupu se dohodlo vedení mateřské školy s učitelkou. Ačkoliv okolí učitelky (zaměstnavatel, rodiče dětí i kolegyně) nošení hidžábu víceméně akceptovalo, mezi širokou českou veřejností vzbudilo

negativní ohlasy. Kritika se projevovala v podobě internetových článků a blogů varujících před „prosazováním hodnot islámského fundamentalismu“ (Lhoťan, 2013), ale také výhrůžnými a nenávistnými e-maily a SMS zprávami adresovanými jak vedení mateřské školy, tak samotné učitelce (Česká televize, 2013).

Druhý, médií akcentovaný konflikt související s nošením šátků se objevil v září 2013, kdy dvě muslimské studentky střední zdravotnické školy ukončily na této škole studium údajně poté, co jim vedení školy nepovolilo chodit do výuky v hidžábu. Dle vyjádření ředitelky školy (Česká televize, 2013) byla s uchazečkami před nástupem do školy vedena diskuze ohledně specifik vzdělávání ve zdravotnických a sociálních oborech, kdy byla probírána i témata jako nošení zdravotnických uniforem, odlišných pokrývek hlavy ve zdravotnictví a podobně. Uchazečky byly seznámeny se Školním řádem a byla řešena i otázka nošení pokrývky hlavy ve škole. Podle vyjádření ředitelky obě uchazečky souhlasily s vnitřním řádem školy a nečinilo jim obtíže šátky v prostorách školy nenosit.

Dne 4. 7. 2013 se obě žadatelky znovu dostavily do školy k jednání o volbě oboru. Při samotném setkání byly obě žadatelky „bez pokrývky na hlavě. Šátky měly na ramenou a ptaly se nás, zda šátky mohou takto nosit. Oběma jsme sdělily, že vše je v pořádku“ (Kohoutová, 2013). V souvislosti s nástupem do školy obě žákyně navštívily ředitelku školy. Žákyně měly pokrývky na hlavě (šátek). Ředitelka se dotazovala, z jakého důvodu nedodržují předpisy školy a jednájí v rozporu s oboustrannou dohodou. Jedna ze studentek ředitelce sdělila, že nebude na škole dále studovat a ukončuje studium na vlastní žádost. Počátkem září 2013 se na ředitelku školy písemně i ústně obrátily nevládní organizace (např. Sdružení pro integraci a migraci) s žádostí o sdělení „důvodů vyloučení studentky ze Somálska“. Druhá studentka vnitřní předpisy školy po zahájení školního roku respektovala a ve studiu pokračovala. Zanechala však studia ke dni 7. 11. 2013. Jako důvod uvedla náboženskou diskriminaci.

V prosinci 2013 provedl inspekční tým České školní inspekce šetření stížnosti na jednání ředitelky školy v souvislosti s odchodem jedné studentky ze školy. Další inspekce se konala v dubnu roku 2014. Zároveň Kancelář veřejného ochránce práv obdržela podnět na prošetření postupu inspekce od právního zástupce z Organizace pro pomoc uprchlíkům. Po veřejné ochránkyni práv bylo požadováno posouzení, zda v případě obou studentek nedošlo zákazem nosit ve škole hidžáb k diskriminaci z důvodu náboženského vyznání ve smyslu příslušného ustanovení Listiny základních práv a svobod a antidiskriminačního zákona (Kohoutová, 2013). Případem se posléze zabýval také Magistrát hlavního města Prahy, Odbor školství, mládeže a sportu a Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy.

Na kauzu reagovalo prohlášení veřejné ochránkyně práv na základě závěrů jejího šetření ze září 2014: „V českém právním řádu neexistuje zákonné omezení náboženských symbolů v systému vzdělávání, ani ve veřejném prostoru obecně. Danou problematiku upravuje v obecné rovině antidiskriminační zákon, který v ustanovení § 7 rozdílné zacházení z důvodu náboženského vyznání a víry připouští pouze, je-li odůvodněno legitimním cílem a prostředky k jeho dosažení jsou přiměřené a nezbytné. Pokud podmínka legitimního cíle není naplněna, ředitel/ka školy nejen, že nemůže užívání náboženských symbolů omezit školním řádem, ale nemůže ani rozhodovat, zda náboženský symbol povolí či nikoliv, neboť k tomu není zákonem zmocněn/a.“ (Veřejný ochránce práv, 2014)

Třetí případ, kdy bylo téma nošení šátků ve veřejných institucích rovněž diskutováno, se týkal jedné z pražských nemocnic. Ředitelka Střední zdravotní školy v Praze v Nuslích zjišťovala, zda mohou žákyně absolvující praxi ve Fakultní nemocnici Motol nosit hidžáb. Vedení nemocnice tuto možnost odmítlo s poukazem na provozní řád nemocnice a s odůvodněním, že pro praktikanty je z důvodů bezpečnosti a hygienických důvodů určena jednotná forma pracovního oděvu. Nutno dodat, že Střední zdravotní školu v Praze Nuslích navštěvovaly tehdy (podzim 2014) tři studentky nosící hidžáb. Škola nošení šátku nijak ve svém školním řádu neupravovala. (Karásková, 2014)

#### **4.2.2.2 Policejní zásah v mešitě a modlitebně v Praze**

Další ze sledovaných událostí byl policejní zásah v mešitě a modlitebně v Praze v roce 2014. Dne 25. dubna 2014 se během páteční modlitby uskutečnil zásah maskovaných jednotek Útvaru pro odhalování organizovaného zločinu (ÚOOZ) v pražské mešitě na Černém mostě a v Islámském centru na ulici Politických vězňů. V rámci akce policisté předvedli zhruba dvě desítky lidí, u několika z nich cizinecká policie zahájila řízení o správním vyhoštění. Policie obvinila předsedu Islámské nadace v Praze Vladimíra Sáňku z podpory a propagace hnutí směřujícího k potlačení práv a svobod člověka (ČTK, 2014a). ÚOOZ jako důvod zásahu uvedl přítomnost lidí, kteří se podíleli na překladu a distribuci knihy, která údajně prezentuje rasistické myšlenky. Jednalo se o knihu autora Bilala Philipse *Základy Tauhídu: Islámský koncept Boha* (2012), kterou vydala Muslimská obec v Praze v roce 2012 a odpovědným redaktorem byl zmíněný Vladimír Sáňka. Již před samotným zásahem byly výroky obsažené v knize kritizovány bývalým muslimem Lukášem Lhoťanem v článku *Neislámské vlády je nutno upřímně nenávidět, píší muslimové v knize vydané v Česku* (Lhoťan, 2014) uveřejněném

v časopisu Reflex v březnu 2014. Několik dní před zásahem podal Lukáš Lhořan trestní oznámení ve věci vydání této knihy.

V důsledku policejního zásahu vydalo tiskové centrum Islámské nadace v Praze prohlášení, ve kterém konstatovalo: „Muslimská komunita v České republice je znepokojena policejním zásahem, který se uskutečnil během páteční bohoslužby (...) Policie České republiky zabránila proběhnutí páteční bohoslužby a nerespektovala posvátné prostředí muslimské komunity. Muslimská menšina chápe policejní razii jako útok nikoli na konkrétní osoby, ale útok na náboženskou skupinu. Muslimská komunita respektuje rozhodnutí soudu. Stěžuje si však na způsob vykonání, dobu, ve které byla razie provedena, a na chování policistů vůči lidem, kteří se přišli do mešity pomodlit. Muslimská komunita vyzývá státní úřady k prošetření celé policejní akce. Razie tohoto typu nepatří do společnosti, jejímž prvořadým cílem je zaručit svobodu vyznání.“ (Tiskové centrum islámské nadace v Praze, 2014)

Proti zásahu vystoupilo prostřednictvím diplomatické nóty adresované českému Ministerstvu zahraničních věcí i indonéské velvyslanectví. Stížnost se odvolávala na Vídeňskou úmluvu o diplomatických stycích, konkrétně na pasáž o imunitě diplomatů, protože v okamžiku zásahu byl na místě při páteční modlitbě přítomen i tajemník indonéského velvyslanectví Wahono Yuliano a policisté podle velvyslanectví nerespektovali jeho práva garantovaná úmluvou. Z politiků se ke kauze vyjádřil mimo jiné Šádí Shanaáh ze Strany zelených, který poukazoval především na neadekvátnost zásahu. Opačnou optikou viděl událost Tomio Okamura z hnutí Úsvit, který na svých facebookových stránkách v souvislosti se zásahem zopakoval svoji tezi, že nepřizpůsobiví občané a náboženští fanatici nemají v České republice co dělat (Recmanová, 2014).

Kromě těchto reakcí jednotlivců a zainteresovaných skupin vznikly také dvě otevřené petice. První byl *Otevřený dopis PČR ve věci zásahu v Islámské nadaci 25. 4. 2014*, který upozorňoval na nepřiměřenost zásahu Policie ČR proti české muslimské komunitě. Iniciátoři otevřeného dopisu především kritizovali jednání policie uvnitř modlitebny plné muslimů, které na svůj mobilní telefon natočil nepozorovaně jeden ze zadržovaných. (Hájek, 2014) Druhá petice s názvem *Děkujeme! Podpora policii ČR v boji proti extremismu v mešitách*, jejímž autorem byl Ivan Běhounek, vyjadřovala podporu Policii ČR a dalším orgánům v jejich poslání chránit veřejný pořádek, bezpečnost osob a majetku a bránit trestné činnosti (Běhounek, 2014). S ohledem na rozporuplné přijetí postupu ÚOOZ při zásahu ze strany veřejnosti požádal tehdejší ministr vnitra Milan Chovanec (ČSSD) policejního prezidenta, aby zjistil okolnosti zásahu. Otázkou podle něj zůstávalo, „kdo načasování akce nařídil – zda vedení útvaru, nebo

státní zastupitelství. Muslimové byli shromáždění při pravidelné modlitbě, která pro ně má zvláštní význam.“ (ČTK, 2014b) Chovanec konstatoval, že pokud se pochybení nezjistí, bude za policií stát.

Týden po zásahu v mešitě proběhla asi nejvíce viditelná reakce muslimů, a to uspořádání páteční modlitby na Letné před budovou Ministerstva vnitra ČR, které se účastnilo přibližně 300 muslimů. V noci před uskutečněním modlitby rozlili protiislámští aktivisté na Letenské pláni prasečí močůvku, aby tak rituálně znečistili prostor. O tomto činu pořídili videozáznam, který umístili na server youtube.com a odkaz na něj se šířil především skrze facebookovou skupinu „Islám v České republice nechceme“. Na akci samotnou dorazilo i několik odpůrců islámu, kteří se snažili modlitbu narušit, byli však „umírnění“ policisty. (Lebdušková, 2014)

V souvislosti s trestním obviněním předsedy Islámské nadace v Praze Vladimíra Sáňky byly koncem roku 2014 vypracovány posudky na knihu *Základy Tauhídu: Islámský koncept Boha*, které uvádějí, že tato kniha, která se stala příčinou zásahu, obsahuje nenávistné a rasově nesnášenlivé výroky, a to až za hranou zákona. (Vaculík, 2015) V důsledku toho byl v dubnu 2015 podán návrh na obžalobu Vladimíra Sáňky, byl však vrácen k došetření a na konci roku 2015 podán znovu. Kauza nebyla do ukončení sběru dat uzavřena.<sup>150</sup>

#### **4.2.2.3 Protestní a další akce protiislámského charakteru**

V letech 2010 až 2015 došlo k nárůstu frekvence i intenzity protestních a jiných akcí namířených proti islámu a muslimům. Aktivity byly jak organizované, tak spontánní (respektive v některých případech vyvolané výroky politiků a několika veřejně vystupujících osob s protiislámským smýšlením) a jejich původci byli jak jednotlivci, tak organizace. Akce se zaměřovaly zejména proti zřízení či existenci mešit, proti „islamizaci Evropy“ obecně i proti jednotlivým prvkům islámu (výroba a distribuce halál potravin, zřízení muslimského hřbitova apod.)

Nejviditelnější formou protestu se staly demonstrace. Z hlediska počtu zúčastněných osob bylo možné sledovat jejich postupný nárůst. Například v roce 2009 svolala Národní strana demonstraci před brněnskou mešitou proti stavbě „nové, větší a ošklivější mešity“ (M. Horák,

---

<sup>150</sup> Vladimír Sánka byl obviněn z podpory a propagace hnutí směřujícího k potlačení práv a svobod člověka a hrozil mu až desetiletý trest. Sánkovo stíhání trvalo 49 měsíců. V roce 2019 byl Městským soudem v Praze zproštěn obvinění. Následně v roce 2020 Sánka požádal Ministerstvo spravedlnosti o veřejnou omluvu a odškodnění za své nezákonné trestní stíhání přesahující 9,9 milionu korun. (ČTK, 2019). Úřad mu přiznal omluvu, 233 000 Kč na obhajobu a dalších 147 000 Kč za nemajetkovou újmu. (ČTK, 2020) Sánka se odvolal a v roce 2021 mu Městský soud v Praze přiznal nárok na dalších 205 000 Kč. (Echo24, 2021)

2009). Protestovala zde asi jen desítka odpůrců. V dobovém tisku se dokonce objevily zmínky o tom, že novinářů zde bylo více než demonstrujících a že šlo pravděpodobně jen o strategii Národní strany, jak proniknout do médií. Specificky „gastronomický“ charakter pak měla protestní akce v Hradci Králové. V roce 2010 se zde uskutečnil „Happening za svobodu a demokracii a proti islamizaci Evropy“, reagující na zřízení mešity v Hradci Králové. Na akci svolané místním aktivistou se sešlo asi 30 účastníků. Součástí happeningu byla i konzumace vepřového masa a piva. O čtyři roky později, v létě 2014, se před Pražským hradem sešlo několik desítek lidí protestujících proti „militantnímu islamismu“ (akce se konala pod záštitou Mezinárodního křesťanského velvyslanectví Jeruzalém). V září téhož roku se opakoval „gastronomický“ happening v Hradci Králové, tentokrát zaměřený proti islamizaci a na podporu křesťanů trpících v tzv. Islámském státě. Organizátorem se stalo Křesťanské centrum Sion. Nejvíce protestujících do doby ukončení sběru dat se sešlo na demonstraci v Praze 16. ledna 2015, jen několik dní po atentátu na redaktory francouzského satirického časopisu Charlie Hebdo. Asi 600 protestujících tehdy svolala iniciativa *Islám v ČR nechceme*<sup>151</sup>.

Kromě výše uvedených organizovaných aktivit vznikaly i jiné protesty, většinou zaměřené proti konkrétním společnostem (čeští výrobci či prodejci halál potravin Emco, Hamé, Billa) nebo proti plánovaným zřizováním mešit a modliteben (například v roce 2013 v Karlových Varech). Tyto protesty měly podobu například zasílání e-mailů městským zastupitelům a zpráv na stránkách Facebooku. Vlny protestů zpravidla spouštěly politické výroky zaměřené proti islámu, případně zmínky o různých událostech v médiích.

Byly zaznamenány také vandalské útoky na místa, kde se scházejí muslimové. Útokům vandalů čelily již existující mešity. Například šlo o posprejování budovy mešity protiislámskými hesly

---

<sup>151</sup> Tato skupina se postupně vyprofilovala jako jedna z nejvýrazněji protiislámsky vystupujících skupin. Založena byla jako diskuzní skupina na sociální síti Facebook. Nárůst popularity tohoto uskupení, pohybujícího se svými výroky a aktivitami na hraně extremismu, reflektoval zesilování protiislámského naladění české veřejnosti: od svého založení v červenci 2009 do prosince 2009 získala skupina 15 000 sympatizantů a za další rok, v prosinci 2010, stoupl jejich počet již na 57 000. Na konci roku 2014 měla skupina již 90 000 sympatizantů a k listopadu 2015 stoupl jejich počet na více než 162 000. Skupina se prezentovala jako „neorganizovaná názorově-diskuzní platforma na Facebooku, která obhajuje demokratickou ústavu, rovnoprávnost žen a mužů a sekulární stát vůči totalitním ideologiím směřujícím k potlačení práv a svobod člověka, zejména však vůči islámu“ (IVČRN, 2015). Obecně lze říci, že skupina sdružovala jedince, kteří považují islám v ČR za reálnou hrozbu, sdílela informace a organizovala demonstrace a přednášky s protiislámskou tematikou. Skupina vedla rovněž kampaň s názvem „Stop HALAL“, která byla zaměřena proti muslimské rituální porážce a distribuci těchto (především masných) produktů v obchodních řetězcích na území ČR. Kampaň spočívala v distribuci plakátů proti halál porážkám, vyzývala k monitoringu prodejen s halál produkty a apelovala na obchodní řetězce, aby tyto produkty stáhly ze své nabídky. Příkladem může být řetězec Billa, který stáhl v říjnu roku 2013 veškeré nabízené halál produkty (Wimitzer, 2013). Kolem hlavní skupiny také vznikaly lokální buňky, které se v roce 2015 již nalézaly celkem v 21 městech ČR.



(v Brně v roce 2008) nebo znečištění místa vepřovým masem a vnitřnostmi (v Praze v roce 2009 a v Brně v roce 2008). Podobných incidentů kolem mešit a modliteben však proběhlo více. Do veřejného prostoru vstupovaly rovněž plakátky s protiislámskou tematikou, jejichž šíření bylo zaznamenáno v roce 2009 a 2010 v Brně (s karikaturou proroka Muhammada), v Písku, Českých Budějovicích a v dalších jihočeských okresech (s motivem Mony Lisy v nikábu).

Vstupování islámu do veřejného prostoru se setkávalo s překážkami i ze strany některých reprezentantů měst a obcí. Příkladem může být spor týkající se existence a podoby modlitebny pro kazašskou menšinu v Kolové na Karlovarsku. Tamější zastupitel se k zamýšlené stavbě modlitebny stavěl odmítavě, s vágním odvoláním na likvidaci křesťanských kostelů v islámských zemích: „Zatím jsme řekli, že tady nechceme žádnou modlitebnu. Oni nám vypalují katolické kostely“. (Janda, 2014) Kolovská modlitebna v podobě jednoduché budovy zcela bez vnějších náboženských znaků byla nakonec otevřena v roce 2009. Podobně se proti zřízení neveřejného islámského hřbitova ohradila místostarostka Prahy 8: „Jsem přesvědčená, že několikatisíciletý vývoj naší kultury nelze, v zájmu těžko uchopitelné multikulturality, zahodit a říct každému ‚jsi tu vítán‘. To by se také mohlo jednou stát, že u vás v obývacíku najednou bude někdo, kdo říká: ‚Už tady nebydlíš, odejdi!‘“ (Janda, 2014)

Emotivní diskuze a kritika vedla také ohledně zrušení záštity Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy nad projektem *Muslimové očima českých školáků*, který byl zahájen v roce 2014. Projekt byl primárně zaměřený na žáky druhého stupně základních škol a studenty středních škol a kladl si za cíl seznámit posluchače s islámem i muslimy, například prostřednictvím besed, a zároveň rozvíjet schopnost kritického přijímání informací.

#### **4.2.2.4 Registrace jako náboženské společnosti druhého stupně**

Jedním z témat, kterým se dostalo širší veřejné pozornosti, byla také tzv. registrace druhého stupně muslimské náboženské obce. V roce 2014 mohli představitelé Ústředí muslimských obcí (ÚMO) podle příslušné právní úpravy opětovně požádat o registraci druhého stupně. Do té doby ÚMO bylo (a dosud je) zaregistrováno u Ministerstva kultury ČR jako náboženská organizace v prvním stupni registrace podle zákona č. 3/2002 Sb., o církvích a náboženských společnostech. V rámci prvního stupně registrace stát potvrzuje existenci příslušné náboženské organizace a poskytne jí právní status, který se rovná statusu neziskové organizace. Zákon stanoví podmínku, že organizace registrované v rámci prvního registračního stupně musejí mít alespoň 300 členů (§ 10 odst. 2 písm. c) zákona). Dále je stanovena desetiletá zkušební lhůta,

než dostane náboženská organizace právo na plnou registraci druhého stupně (§ 11 odst. 1 písm. a) zákona). Pokud by došlo k registraci druhého stupně, ÚMO by tím získalo zmocnění vykonávat tzv. zvláštní práva<sup>152</sup>. ÚMO se již dříve snažilo získat registraci druhého stupně v roce 2004. Tyto snahy byly neúspěšné, neboť nebyly splněny podmínky registrace. V roce 2006 požádalo ÚMO o výjimku v uznání práv druhého stupně dle § 27 odst. 8 zákona, kterou nakonec nezískalo (Janků, 2013). O opětovnou žádost mohli představitelé ÚMO požádat po 10 letech, tedy právě v roce 2014. Žádost by musela být podpořena i archy s podpisy cca deseti tisíců věřících (1 promile české populace). ÚMO v roce 2014 žádost o registraci druhého stupně nepodalo, nicméně již jen skutečnost, že mělo tuto možnost, vzbuzovala zájem především u kritiků islámu, byla diskutována na sociálních sítích a registrace druhého stupně se interpretovala jako hrozba islamizace. Odpor proti registraci projevila i iniciativa Islám v ČR nechceme, která stála za sepsáním a šířením *Petice proti plné registraci Ústředí muslimských obcí*. Ke dni 22. ledna 2014 připojilo svůj podpis k petici 14 418 osob.

#### **4.2.2.5 Lázeňství a cestovní ruch**

Poslední z oblastí, ve kterých muslimové ve sledovaném období vstupovali do veřejného prostoru a které byly současně reflektovány médii, se stala oblast lázeňství a cestovního turistického ruchu. Lázeňství poskytovalo péči muslimské klientele, rozvíjelo specifické formy jednání s muslimy a prolínalo se s veřejným prostorem (Topinka, 2015a, s. 175). Některé lázeňské rezorty<sup>153</sup> aktivně nabízely služby muslimské klientele a vytvářely pro ni vhodné prostředí k léčbě a rekreaci. Současně se v okolí lázeňských středisek, ale i jinde, objevily snahy získat stavební pozemky či objekty pro výstavbu nebo rekonstrukci ubytovacích komplexů, které byly zamýšleny jako rekreační a lázeňské objekty sloužící muslimské klientele.

Příjezd a pobyt muslimů v lázeňských lokalitách vzbuzoval mnohdy u místních rezidentů obavy a napětí. Jedním z viditelných témat byly snahy muslimů o zřizování míst určených k modlení

---

<sup>152</sup> Zvláštní práva uvedená v § 7 odst. 1 zákona o církvích a náboženských společnostech zahrnují:

- vyučovat náboženství na státních školách,
- pověřit osoby vykonávající duchovenskou činnost k výkonu duchovenské služby v ozbrojených silách České republiky, v místech, kde se vykonává vazba, trest odnětí svobody, zabezpečovací detence, ochranné léčení a ochranná výchova,
- konat obřady, při nichž jsou uzavírány církevní sňatky,
- zřizovat církevní školy,
- zachovávat povinnost mlčenlivosti duchovních v souvislosti s výkonem zpovědního tajemství nebo s výkonem práva obdobného zpovědnímu tajemství.

<sup>153</sup> Mezi tyto lázně patřily především lázně v Teplicích v Čechách, Klimkovicích, Karlových Varech, Jáchymově a Darkově.

a setkávání, která byla označována jako mešity, modlitebny či islámská kulturní centra (více viz Zedník, 2012). K dalším tématům patřilo poskytování specifických služeb muslimským klientům v lázních a zejména soužití návštěvníků lázní s místními obyvateli a sdílení společných veřejných prostor. Tyto služby, jako například nabízení halál stravy nebo poskytování modlitebních prostor, byly některými ostatními klienty vnímány jako preferování jednoho druhu klientely na úkor druhého, nebo vůbec jako upřednostňování klientů z muslimských zemí.

Jedním z medializovaných případů byla událost, která se stala v červnu roku 2007 v Lázních Teplice v Čechách (Vokurka, 2007). Vedení lázní tehdy odmítlo přijmout na léčebný pobyt vozičkářku v hlavní sezoně, kdy v lázních pobývalo mnoho klientů z arabských zemí. Příčinou bylo, že vozičkářka měla být doprovázena svým asistenčním psem. Vedení lázní toto odmítnutí zdůvodnilo tím, že po dobu hlavní sezony (od 1. dubna do 30. září) je vstup psů do lázeňských zařízení zakázán z důvodu vysoké návštěvnosti arabské klientely, která psa považuje za nečisté zvíře a jejich setkávání se psem by mohlo být problematické. Vozičkářce byl nabídnut alternativní termín návštěvy, který odmítla, a léčebný pobyt nakonec absolvovala v jiných lázních. Vedení lázní mimo jiné argumentovalo tím, že vyjít vstříc muslimské klientele je nezbytné pro zachování provozu lázní. Muslimští návštěvníci totiž byli buď samoplátci, nebo jejich pobyt platil stát, kterého je klient občanem, a přinášel tak do lázní finanční prostředky. Dle většiny lázní s výrazným podílem muslimské klientely to byli právě muslimové, kdo zaplňoval díru na trhu vzniklou odlivem českých hostů a stal se významným ekonomickým přínosem (Vokurka, 2007).

Zřejmě nejvíce medializovaným problémem se však v Teplicích stalo komplikované soužití některých arabských návštěvníků lázní a místních obyvatel. Docházelo zde k opakovaným stížnostem na rušení nočního klidu a zanechávání nepořádku ve veřejných parcích, které arabští návštěvníci využívali jako místa pro piknik. Situaci nakonec řešilo zastupitelstvo samosprávy s muslimskou obcí a obě strany se domluvily, že arabští lázeňští hosté budou upozorňováni na „naše pořádky“ při pravidelných modlitbách v místní modlitebně (Janoušek & Veselý, 2014). Snahy o nápravu soužití pokračovaly v létě 2015, kdy Arabové žijící v Teplicích i arabští hosté několikrát společně uklidili park a zároveň nově příchozí hosty pomocí letáků informovali o českých zvycích, aby se tak předešlo vzájemnému nepochopení a konfliktům (Kubištová, 2015).

Další třetí plochou, která se týkala lázeňského turismu z muslimských zemí, se staly potenciální investice občanů z arabských zemí do stavebních pozemků a následné realizace staveb. Zmíňme

dva takovéto případy diskutované v médiích. Prvním z nich byla koupě stavebních pozemků vlastníky z Kuvajtu v obci Modlany blízko Teplic v Čechách (Janoušek, 2014). Na těchto stavebních parcelách mělo zřejmě vzniknout ubytování pro hosty přijíždějící do nedalekých lázní. Druhým případem bylo získání nemovitosti v obci Rožnov pod Radhoštěm investorem ze Saudské Arábie (Burda & Póč, 2014). Na pozemku stála rozestavěná budova, která měla sloužit jako lázeňský dům, investor ji na základě vydaného stavebního povolení měl dokončit a na pozemku měl vzniknout nový Lázeňský dům. Nabývání nemovitostí Araby, ať již uskutečněné nebo jen zamýšlené, bylo lidmi žijícími v sousedství těchto nemovitostí vnímáno často negativně a s obavami.

#### **4.2.3 Veřejné mínění o islámu a muslimech v ČR**

Podle průzkumu agentury STEM realizovaného pro Hospodářské noviny si o islámu v roce 2006 nemyslely nic dobrého tři čtvrtiny Čechů a 60 % z něj mělo strach (Břešťan, 2006). Povědomí o jeho realitách se ukázalo jako velmi malé a islám si zachovával v české společnosti charakter cizosti a cizokrajnosti. Více než polovina respondentů (55 %) byla přesvědčena o hrozbě války Západu a muslimského světa. K výstavbě mešit na území státu se záporně vyjádřily tři čtvrtiny respondentů (75 %). Nejenom tyto výsledky odrážely medializaci islámu, ke které docházelo zejména v druhé polistopadové dekádě, kdy se rovněž začal formovat protiislámský diskurz.

V roce 2006, mimo výzkumu agentury STEM, se okrajově islámem zabýval i výzkum zjišťující religiozitu a spiritualitu s názvem *Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice*. Jeho součástí byla i otázka ohledně sympatií toho kterého náboženství, kdy přibližně každý druhý respondent (48 %) uvedl, že je islám naprosto nesympatický.

Další výzkum (realizovaný v roce 2008), který se vztahoval k islámu v ČR, byl realizován mezi českými a slovenskými vysokoškolskými studenty (n=716) a jeho cílem bylo zjistit znalosti o islámu a subjektivní postoje k islámu. Josef Novotný a Filip Polonský (2015) dospěli k závěru, že studenti znají nejzákladnější fakta o islámu, u méně významných faktů jsou ale vědomosti o poznání slabší a slabé je také povědomí o rozšíření islámu ve světě. Na subjektivní rovině si respondenti islám spojovali nejvíce s náboženstvím, způsobem života a terorismem. Většina respondentů (80 %) byla přesvědčena o tom, že je islám nekompatibilní s demokracií západního typu, ale současně téměř dvě třetiny z nich si myslely, že věřící muslim může bez větších problémů plnohodnotně žít v české i slovenské společnosti. Pouze třetina studentů byla

proti výstavbě mešity (např. v místě bydliště), téměř polovina by s výstavbou souhlasila a přibližně pětina by souhlasila po dodržení určitých podmínek.

Tyto výzkumy, realizované ve sledovaném období, ukazují obecné nastavení veřejnosti vůči islámu a muslimům, ale nepředstavují hlubší vhled do percepce a postojů české veřejnosti. Jak uvádí Topinka (2016a, s. 229–230), „faktem je, že percepci islámu ze strany veřejnosti doposud nebyla věnována systematická pozornost. Kvantitativní výzkumy jen velmi sporadicky obsahovaly otázky týkající se islámu, většinou byly součástí komplexnějších výzkumů a nejčastěji se zmínky objevovaly v souvislosti s tématem měření sociální distance mezi různě definovanými kategoriemi lidí (např. Evropský výzkum hodnot 1991, 1999, 2008; Národní identita 2003)“.

### **4.3 Analýza datového souboru prizmatem členské kategorizační analýzy**

Dříve než přejdu k samotným výsledkům analýzy, je zapotřebí popsat její průběh. Celý postup se skládal ze čtyř fází, které na sebe navazovaly. Cílem první fáze analýzy bylo identifikovat členské kategorie, členské kategorizační prostředky, kategoriálně vázané aktivity a standardizované relační páry, které participanti užívali ve svých výpovědích při popisu svého každodenního světa. Tato identifikace probíhala na základě vyhledání výpovědí vztahujících se ke ztotožnění či naopak vymezení se vůči určité členské kategorii, členskému kategorizačnímu prostředku nebo s nimi spojenými kategoriálně vázanými aktivitami.

Z této první fáze vznikl datový soubor čítající 420 kódů, z toho 76 kódů reprezentovalo členské kategorie, 10 kódů standardizované relační páry, 315 kódů pokrývalo identifikované kategoriálně vázané aktivity vztahující se k identifikovaným členským kategoriím a 19 bylo pomocných kódů, které spočívaly především v zachycení určitých fenoménů, jež z této výzkumné metody vyplývají a nebylo možné je zařadit do předešlých hledaných kategorií. Jednalo se tak například o způsob kategorizace participantů z hlediska jazykové formy jejich výpovědi nebo o způsob výběru participantovy identity a její relevance v daném kontextu vůči prezentovanému tématu. Kódování tak nespočívalo jen v zachycení pouhé deskripce daných kategorií a jejich vlastností, ale i v zachycení toho, jakým způsobem byly tyto kategorie a vlastnosti formulovány. Tedy z otázky typu „co?“ se zájem přesunul i na otázku „jak?“.

Druhá fáze spočívala ve sloučení duplicitních kódů a jejich roztrídění do členských kategorizačních prostředků, členských kategorií či obecných pojmů. Tyto obecné pojmy

(např. muslim, Češi) v sobě vždy obsahovaly soubor identifikovaných členských kategorií a k nim náležející kategoriálně vázané aktivity. Pojmy zároveň do velké míry reprezentovaly členský kategorizační prostředek. V rámci druhé fáze vzniklo 16 takových pojmů: *muslimové, Islám v ČR, konvertité, muslimky, Češi, Česká republika, odlišné náboženství, cizinci, Evropa, instituce Česko, Romové, terorismus, uprchlík, země původu a národnosti a směry islámu.*

V tomto bodě je třeba vysvětlit, že jednotlivé pojmy, se kterými participantů operovali, ve velké míře podléhaly kontextu a z hlediska členské kategorizační analýzy byly značně proměnlivé. Zatímco jeden z participantů vnímal (a zároveň užíval) určitý pojem jako členskou kategorii, jiný participant ten samý pojem vnímal (a užíval) jako členský kategorizační prostředek. Tato změna v užití daného pojmu přitom mohla probíhat i v rámci jednoho rozhovoru. Jinými slovy, například pojem „muslim“ mohl nabývat jak podoby členské kategorie, tak podoby členského kategorizačního prostředku. V případě, že pojem „muslim“ byl užit jako členská kategorie, byly s ním v promluvě spojeny i kategoriálně vázané aktivity, s jejichž pomocí docházelo k identifikaci participanta s danou členskou kategorií (nebo ke kategorizaci osob, které do této členské kategorie nespádají). Konkrétně se například jednalo o výpovědi typu: „jako muslim chodím do mešity...“. Naopak pokud byl pojem „muslim“ užíván jako členský kategorizační prostředek, tedy jako množina, resp. inventář zahrnující různé členské kategorie, které však spadají do jednoho souboru (tj. mají něco společného, ale také se od sebe odlišují), docházelo k tomu, že přiřazované kategoriálně vázané aktivity spíše sloužily k popisu jednotlivých zde zahrnutých členských kategorií za účelem vymezení se vůči nim.<sup>154</sup>

**055\_M\_M:** (...) *Asi bych vysvětlil nejdřív, že islám je jako křesťanství hodně bohatý. Nejsou jenom sunnité a šíité... Já osobně bych představil alevity. Nepostíme se během ramadánu, nemusíme do Mekky, nepotřebujeme mešity, nemusíme se modlit pětkrát denně, a co mi přijde zajímavé z hlediska místa, kde teď žiju, to je Česko, tak žena a muž jsou si rovni. A ženy-alevitky nemusejí nosit šátek. Věřím, že tohle tady v Česku ví jen minimum lidí.*

---

<sup>154</sup> V tomto druhém případě lze říci, že participantů tímto způsobem popisovali vnitroskupinovou diferenciaci.

Třetí fáze analýzy spočívala v naplnění užívaných pojmů konkrétním obsahem. Tím vznikl soubor významuplných členských kategorií, které pro participanty představují jejich příruční zásobárnu vědění v daném kontextu.

Ve čtvrté fázi analýzy jsem již pracoval s členskými kategoriemi a členskými kategorizačními prostředky, které byly naplněny významem. Jednalo se však o oddělené soubory, které v sobě sice již nesly nějakou výpovědní hodnotu, avšak stále nedokázaly v plné míře zodpovědět mnou kladené výzkumné otázky. Pro jejich zodpovězení bylo nutné identifikovat a popsat vztahy mezi těmito členskými kategoriemi a členskými kategorizačními prostředky. Pouze díky umístění těchto prvků do určité mentální mapy je možné zachytit dynamiku vyjednávání pozic určitých sociálních skupin vůči sobě navzájem. Z hlediska členské kategorizační analýzy se jedná o identifikaci a popis vlastností standardizovaných relačních párů.

Jak jsem již uvedl výše, členské kategorie ve standardizovaném relačním páru se vyznačují jednak tím, že jedna kategorie má vůči druhé určitá práva a povinnosti, a dále tím, že se vůči sobě určitým způsobem vymezují a vztahují, přičemž existence jedné předpokládá existenci druhé. Tato skutečnost odkazuje v případě mé analýzy především ke standardizovanému relačnímu páru „my“ a „oni“, prostřednictvím kterého je budována a upevňována sociální identita dané skupiny. Přestože v rámci analýzy kladu důraz především na popis standardizovaného relačního páru „my“ a „oni“, neznamená to, že se v následující analýze nevěnuji i dalším standardizovaným relačním párům, s nimiž participanti ve výpovědích operovali. Tyto páry nám zprostředkovávají jejich konkrétní kategorizační práci a odkazují k určitému segmentu, na němž se zakládá sociální identita participantů. Například se jedná o standardizovaný relační pár „rodič“ – „dítě“, který byl významně zastoupen v rámci výpovědí participantů-konvertitů. Poukazují tak na skutečnost, že sociální jednání a pozice participantů ve společnosti se neodvíjí pouze ze standardizovaného relačního páru „my“ a „oni“. Tento relační pár však tvoří jejich významnou součást.

V následujícím textu popisuji kategorizační práci participantů pro větší přehlednost tak, že od deskripce jednotlivých pojmů, které vymezují konkrétní členské kategorie a členské kategorizační prostředky, přecházím následně k popisu standardizovaných relačních párů. Takto pojatý způsob výkladu povede od konkrétního k abstraktnímu a poskytne dostatečný prostor pro postupné a srozumitelné obsáhnutí předkládaných zjištění.

Závěrem bych ještě rád uvedl několik poznámek k podobě samotného textu analýzy.

První poznámka se týká způsobu odkazování na participanty. Při uvádění či odkazování na participanty a participantky, pokud to kontext nebude přímo vyžadovat, jsem se rozhodl přiklonit ke generickému maskulinu a v textu užívat souhrnné označení „participanti“.

Dále pak platí, že vymezení užívaných pojmů a pojmenování členských kategorií je odvozeno z výpovědí samotných participantů. Tyto pojmy přitom ve svém obecném významu často pokrývají mnohem širší fenomén, než je participanty v jejich konverzační praxi artikulován. Z toho důvodu jsem se rozhodl tyto analytické kategorie vždy uvodit uvozovkami („“), aby nedošlo k záměně, o čem je v daném textu pojednáváno. V souladu s metodou MCA poskytují identifikované kategorie pouze obraz konstruovaný z pozice participantů. Například pro členskou kategorii „Češi“ představuje dle analýzy jednu z významných vlastností „strach z cizího“. Bylo by však chybné z toho vyvozovat, že všichni Češi pociťují strach z cizího (cizinců).

Přímé citace v textu analýzy jsou odděleny oboustranným odsazením. Citace se skládá ze dvou částí. První část představuje označení participanta, kdy číslo odkazuje k jeho pořadí v datovém souboru, přes pomlčku pak následuje informace, zda se jedná o muže (M) nebo o ženu (Z), a poslední informace oddělená další pomlčkou indikuje, zda je participant konvertitou (K) či rodilým muslimem (M). Druhou část citace pak tvoří konkrétní promluva v kurzívě. Vysvětlivky pro lepší pochopení kontextu u dané promluvy či upozornění na doplněná zvýraznění částí textu uvádím v hranatých závorkách. Kulaté závorky využívám pro zachycení emocí participanta v konkrétní promluvě, například smíchu: „(smích)“. Pokud je k danému tématu pro ilustraci využito více citací od různých participantů, jsou od sebe navzájem odděleny třemi hvězdičkami (\*\*\*)

Součástí každé kapitoly je v rámci analýzy i grafické znázornění členských kategorizačních prostředků, členských kategorií, kategoriálně vázaných aktivit a dalších významných témat, která se s nimi pojí. Níže je předložena legenda k těmto vizualizacím. Užívané pojmy jsou podbarveny modře, členské kategorizační prostředky jsou podbarveny žlutou barvou, jednotlivé členské kategorie zelenou a kategoriálně vázané aktivity uvádím bez podbarvení, pouze podtržené. Ve žlutých rámečcích (bublinách) uvádím doplňující informace. Pro naznačení vztahu mezi jednotlivými kategoriemi užívám červených čárkovaných čar. Pokud je čára zakončena šipkou, znázorňuje toto propojení vliv příslušné kategorie a jejích vlastností na jiné. Pokud je čára zakončena kuličkou, naznačuje vztahu dvou kategorií jako standardizovaného relačního páru.

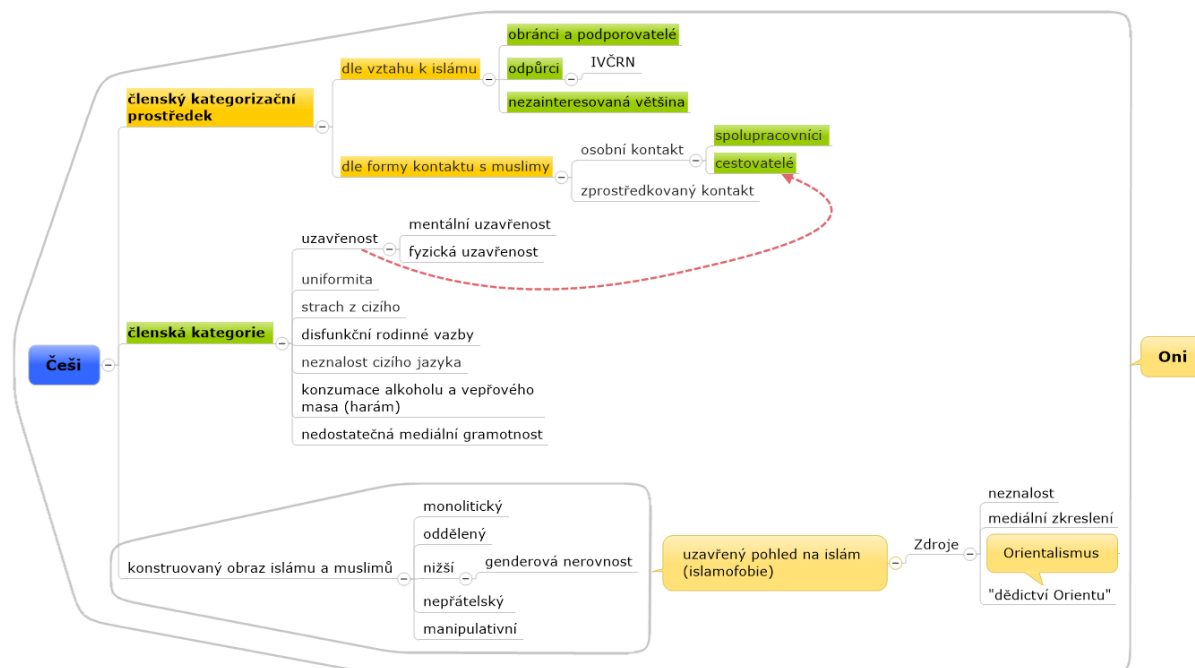


Obrázek 1 Legenda



### 4.3.1 „Češi“

Obrázek 2 Mentální mapa pojmu „Češi“



#### 4.3.1.1 „Češi“ jako členský kategorizační prostředek

Pokud participanti pojem „Češi“ užívali jako členský kategorizační prostředek (tedy množinu zahrnující členské kategorie), vystupovaly v něm dva inventáře (sbírky) členských kategorií. Prvním z nich byl inventář rozlišující členské kategorie na základě jejich vztahu k islámu, druhým pak inventář rozlišující členské kategorie dle formy kontaktu s muslimy.

##### 4.3.1.1.1 Inventář dle vztahu k islámu

První inventář v rámci členského kategorizačního prostředku „Češi“ tvoří členské kategorie rozlišené na základě jejich vztahu k islámu. „Češi“ takto byli rozdělováni do tří skupin (členských kategorií): 1) „podporovatelé a obránci“ (pozitivní reakce na islám), 2) „nezájemná většina“ (absence reakce na islám) a 3) „odpůrci islámu a muslimů“ (negativní reakce na islám). Participanty vnímané rozprostření jednotlivých skupin (členských kategorií) ve společnosti bychom mohli přirovnat ke Gaussově rozdělení, kdy členská kategorie „nezájemná většina“ se nalézá v jejím středu a tvoří tak většinové zastoupení, naopak „podporovatelé a obránci“ a „odpůrci islámu a muslimů“ se nalézají na dvou protilehlých okrajích a jejich zastoupení ve společnosti je menšinové.

**031\_Z\_K:** *A co se veřejnosti týče, tak reakce jsou různé, myslím si, že tak 90 % společnosti si nás tak nevnímá nebo jsou taková lhostejní a pak*

*samozřejmě je i část, která se nestydí nadávat zahalený muslimce na ulici, s tím si myslím máme taky svoje zkušenost, já osobně taky. Ale na druhou stranu jsou i lidi, kteří přijdou a řeknou, že mi to sluší ten šátek a mám pěkný zážitek a k tomu se právě snažím upínat, když potkám někoho, komu se až tak nelíbím. Tak já bych to rozdělila do tří skupin, 90 % lidí si vás nevšimne nebo jen koukají, pak 5 % jsou ty špatný reakce a 5 % ty dobrý. Důležitý asi je, co si člověk víc pustí k tělu, když se budu zabývat těma špatnýma reakcema, tak budu naštvaná, zklamaná z český společnosti, a pokud se upnu k těm pozitivním, tak to vnímání je jiný.*

\*\*\*

**047\_Z\_M:** (...) *Tehdy jsem pochopila, že existují určité hlasy, které nás v této zemi nechtějí.*

První uvedenou členskou kategorii „podporovatelé a obránci“ participanti konkrétně vztahovali především na pracovníky neziskových organizací a odborníků na islám. Ze strany těchto osob participanti vnímali přímou i nepřímou pomoc. Osobám náležejícím do této členské kategorie přiřazovali vlastnosti související s jejich dobrou obeznámeností s tématem islámu.

**038\_M\_K:** (...) *Mám rád třeba Ostránského [pozn. orientalista Bronislav Ostránský působící na AV ČR], mám od něj nějaké knížky. Pak Kropáček [pozn. islamolog Luboš Kropáček] je klasika. On není tak vědecký jako ten Ostránský, ale řekne, co je potřeba. Je hezký, že od takového katolíka... spoustu práce udělal. [pozn. zvýraznění doplněno]*

Co se týče členské kategorie „nezajímavá většina“, přestože její kategoriálně vázaná aktivita je již obsažena v jejím názvu, je důležité říci, že tuto vlastnost (nevšimavost) participanti vnímali jako apatii či netečnost ve veřejném prostoru, za kterou se skrývala participanty pocíťovaná latentní xenofobie a islamofobie.

Poslední členskou kategorii v tomto inventáři tvořili „odpůrci islámu“. Osoby řazené do této členské kategorie participanti ztotožňovali především se členy uskupení *Islám v České republice nechceme*. Oproti členské kategorii „podporovatelů a obránců“ je participanti vnímali jako nevzdělané v daném tématu, ovládané iracionálním strachem z neznámého a nepochopeného a zároveň v širším kontextu jako vyznačující se nedůvěrou a skepsí vůči

politické reprezentaci ČR a Evropské unie.

**014\_M\_M:** (...) *Myslím, že kdyby se česká společnost setkala, když to tak řeknu, se skutečným muslimem, s opravdovým islámem, tak by viděli, že kombinace islámu a České republiky není žádný problém, budou se jenom doplňovat. Já tam nevidím žádný problém, protože Korán a Česká republika, nevidím tam žádný problém. Podívejte se na zákon České republiky – já nevidím, že by tam bylo něco, co by bylo proti islámu. Dnes lidi vytvořili problém, který tam chtěli vidět, ale ve skutečnosti tam není. Český zákon podporuje islám, protože podporuje rovnoprávnost všech náboženství. Islám nenese žádný problém pro zákony České republiky, naopak, ten zákon chrání islám, ale když koukáte na islamofoby, já neříkám islamofoby, ale islámské ignoranty, když mluví, já jako muslim mám pocit, že v České republice zákon nefunguje. Oni říkají: islám přinese toto, islám bude kontrolovat naši vládu, islám nás bude kontrolovat, za pár let všechny ženy budou nosit burku. Ale vždyť tady zákon funguje! Ať jsem muslim, křesťan nebo žid, tak tady se musím tomu místnímu zákonu podřizovat. Jestli je něco, co nás všechny spojuje, tak je to ten zákon. Takže zkusme respektovat zákon a důvěřovat mu. Když vidím ty lidi, tak myslím, že nemají strach z toho islámu, ale že selže jejich zákon.*

#### **4.3.1.1.2 Inventář dle formy kontaktu s muslimy**

Druhý inventář členského kategorizačního prostředku „Češi“ tvoří členské kategorie rozlišené na základě formy jejich kontaktu s muslimy. V rámci tohoto inventáře byly zahrnuty členské kategorie „osobní kontakt“ a „zprostředkovaný kontakt“.<sup>155</sup> Co se týče „osobního kontaktu“ s muslimy, participanti do něj vřazovali členské kategorie „spolupracovníci“ a „cestovatelé“<sup>156</sup>. Členskou kategorii „spolupracovníci“ participanti charakterizovali tak, že tito „Češi“ měli možnost být v kontaktu s cizincem (muslimem), aniž by však tento kontakt osobně iniciovali (došlo k němu v pracovním kolektivu). Na základě tohoto kontaktu pak „Češi“ projevovali

---

<sup>155</sup> Zatímco členskou kategorii zahrnující „Čechy“ mající „osobní kontakt“ s muslimy a islámem participanti zmiňovali výslovně, kategorie „zprostředkovaný kontakt“ byla jejich v promluvách obsažena spíše implicitně jako opozitní kategorie.

<sup>156</sup> V tomto smyslu tak lze kategorii „osobní kontakt“ chápat zároveň jako inventář zahrnující členské kategorie „spolupracovníci“ a „cestovatelé“.

zájem o danou osobu a poměřovali nově nabyté informace o odlišné kultuře se svojí realitou, přičemž se u nich projevovala jistá otevřenost vůči akceptování jinakosti muslimů (cizinců).<sup>157</sup>

**Tazatelka:** *Lidé, se kterými se stýkáš, nebo ses stýkal ve škole nebo i v práci, tak oni ví, že jsi muslim?*

**025\_M\_M:** *Ano, vědí to. Žádné problémy ale, jenom je zajímá, jak to máme, jak to je u nás. Ptají se, jak je to doopravdy s tím islámem, oproti tomu, co vidí v televizi. Říkám jim, že to jsou média, že nikdy neukážou tu pravdu. Takže spíš akorát ti lidé nejsou informovaní, ale nesetkal jsem se s nějakou nenávistí.*

\*\*\*

**Tazatel:** *A nemáš žádné problémy s kolegy v práci kvůli nošení hidžábu?*

**047\_Z\_M:** *Ne. Myslím si, že jsou velmi milí a plní porozumění. Před operací se musíme převléci do sterilního oblečení. Máme tu jen jednu převlékárnu pro tyto účely, kde se muži i ženy převlékají spontánně spolu, dohromady, ale kvůli tomu, že my jsme muslimky, tak nás tam nechají se v klidu převléct a pak se převlečou oni. Protože rozumí tomu, že se nechceme společně převlékat s jinými muži v jedné místnosti. Myslím si, že je to od nich velmi hezké.*

Daná blízkost a zájem však může pramenit i z toho, že participanti nebyli touto skupinou „Čechů“ primárně kategorizováni jako „muslimové“, ale jako „spolupracovníci“. Jak se však ukázalo, pozitivní nahlížení na danou osobu v rámci malého kolektivu není přenositelné do veřejného prostoru. Jeden z participantů tuto situaci ilustroval na příkladu Romů v České republice.

**061\_M\_M:** *Řeknu ještě příklad jakoby ještě z naší české společnosti. Bohužel je tady negativní pohled i názor na Romy. Ale my všichni víme, že jsou někteří Romové slušní. Tak ten slušný Rom je známý jenom tam v té ulici, kde je. Řeknu: „Né, Tonda je správný, je dobrej a je v pohodě“. Ale jakmile jde do cizího prostředí, nastoupí do tramvaje,*

---

<sup>157</sup> Lze tak vysledovat určité překonání uzavřenosti jako vlastnosti připisované „Čechům“ jako (obecné) členské kategorii – srov. dále.

*tak všichni na něj koukají a začínají hledat, jestli nemají něco ztraceného a jestli mají peněženky. Ten člověk se cítí špatně a mrzí ho to, protože ho soudili podle toho, jak vypadá, ne podle toho, jaký skutečně je. A to samé u těch muslimů.*

U členské kategorie „cestovatelé“ participanti pojmenovávali další formu osobního kontaktu některých „Čechů“ s muslimy a islámem, kdy díky cestování do zahraničí měli dle participantů tito „Češi“ možnost setkat se s odlišnou kulturou a zvyky, a nabourat tak své stereotypní předporozumění vůči muslimům a islámu.

**052\_M\_M:** *Většinou ti Češi, kteří cestovali do zahraničí, většinou jsou otevřenější. Jako to poznáte hned, když se potkáte. Tak on k vám přijde blíž, začne s vámi mluvit a necítíte z něj tu rezervovanost.*

\*\*\*

**045\_Z\_K:** *(...) trochu mám takovou naději, že nová generace takových těch dnešních teenagerů, který dorůstají a mají větší rozhled a víc jezdí do světa, víc se setkávají s cizinci, víc komunikují, tak už muslim pro ně není takový exot.*

Tuto participanty popisovanou větší otevřenost u členských kategorií, které mají osobní, nezprostředkovaný kontakt s islámem a muslimy, je možné vysvětlit s poukazem na kontaktní hypotézu (teorii meziskupinového kontaktu), jak ji představil G. Allport ve své práci *O povaze předsudku* (Allport, 2004).<sup>158</sup>

Je důležité zmínit, že pozitivní vliv meziskupinového kontaktu participanti vnímali i opačně, tj. z hlediska ovlivnění svého postoje vůči „Čechům“.

**059\_Z\_M** *(...) ačkoliv ze začátku nám někteří Češi přišli takoví drsní. Ale když je člověk pozná líp, ví, že se taky dokážou otevřít.*

---

<sup>158</sup> Kontaktní hypotéza se zakládá na tezi, že vzájemný kontakt mezi dvěma nečlenskými skupinami může vést ke zlepšení jejich postojů vůči sobě navzájem a redukci předsudků. Meziskupinový kontakt tak může mít pozitivní dopad na vnímání členů jiných skupin. Allport (2004, s. 303) pro tuto hypotézu uvedl následující podmínky: „Předsudek (pokud není pevně zakořeněn v povaze jedince) lze oslabit rovnocennými kontakty mezi většinovou a menšinovou skupinou při sledování společných cílů. Účinnost se značně zvyšuje, jestliže jsou takové kontakty stvrzeny institucionálně (zákonem, zvykem, místním ovzduším) a jestliže jde o takové kontakty, které příslušníky obou skupin dovedou k tomu, že si uvědomí společné zájmy a společné lidství.“ Zásadní prvky kontaktní hypotézy, které vedou ke zlepšení meziskupinového vnímání, tak tvoří: 1) rovnocenný status; 2) sledování společných cílů; 3) institucionální podpora; a 4) uvědomování si shod. Meziskupinový kontakt může probíhat na více úrovních a v různých prostředích. Více k teorii meziskupinového kontaktu např. viz přehledovou studii S. Grafa a S. Kováčové (2016) *Jak snižovat předsudky? Teorie meziskupinového kontaktu*.

#### 4.3.1.2 „Češi“ jako členská kategorie

„Čechy“ jakožto (obecnou) členskou kategorii participanti vymezovali na základě sedmi základních vlastností: uzavřenost, uniformita, strach z cizího, neznalost cizího jazyka, disfunkční rodinné vazby, konzumace alkoholu a vepřového masa a nedostatečná mediální gramotnost. Tyto přiřazované vlastnosti participanti užívali jednak jako definiční prvek pro danou členskou kategorii, a v některých případech zároveň i jako faktor zdůvodňující konkrétní vyřčenou vlastnost. Příkladem může být kategoriálně vázaná aktivita „uzavřenost“, kterou někteří z participantů vysvětlovali strachem z cizího, zatímco v jiných výpovědích vlastnost „strach z cizího“ nebyla ničím vysvětlována, ale participanti ji vnímali jako fakt bez dalšího zdůvodnění.

*059\_Z\_M: První dva roky tady byly docela komplikované, protože lidé tady v Česku nejsou tak otevření, nepřijímají tak snadno lidi z cizích zemí, asi z nich mají strach. Nezáleží na tom, jestli jsi z muslimské země nebo z jiných zemí. Lidé tady ty druhé příliš neakceptují. Takže nemyslím si, že je to jen proto, že jsme muslimky. Jsme prostě odlišné.*

##### 4.3.1.2.1 Uzavřenost

Jednou z nejvýznamnějších přiřazovaných kategoriálně vázaných aktivit „Čechů“ byla jejich uzavřenost. Z výpovědí participantů vyplývaly dvě podoby uzavřenosti. První z nich participanti vymezovali jako uzavřenost fyzickou, tedy nenavazování a vyhýbání se kontaktu s veškerým cizím – konkrétně s osobami, jež jsou „Čechy“ kategorizováni jako „muslimové“, případně „cizinci“.

*056\_M\_M: Češi jsou hodně uzavření, třeba vás pozdraví, bydlí s vámi v domě x let, ale nikdy vás nepozvou na oběd. U nás v domě jsme založili takovou tradici, že jednou za čas uvaříme a pozveme sousedy na návštěvu, takhle jsme odbourali tu lhostejnost. Teď se normálně navštěvujeme. V Turecku je tohle naprosto běžné. Ten sociální kontakt mi tu hodně chyběl.*

\*\*\*

*043\_M\_M: No mám české přátele, ale většina mých přátel jsou cizinci. Protože cizinci jsou mnohem více otevření než Češi. Takže mám z Česka jen několik přátel, za to ale velmi dobrých.*

Druhou podobu uzavřenosti „Čechů“ pak dle participantů představovala uzavřenost mentální, která se vztahuje k jejich stereotypnímu pojmání (a kategorizaci) islámu jako náboženství<sup>159</sup>. Je dokonce možné říci, že fyzická uzavřenost „Čechů“ je dle některých participantů důsledkem uzavřenosti mentální.

**046\_M\_M:** *No úplně by stačilo, kdyby jen byli lidé otevření, protože islám přináší mnoho dobrých věcí. Islám není spojen s násilím. Někteří lidé jsou tomu otevření, ale spíše jinde v Evropě než v Česku. Protože čím víc o něčem víš, tím méně se toho bojíš.*

#### 4.3.1.2.2 Uniformita

Jako druhou kategoriálně vázanou aktivitu participantů „Čechům“ připisovali uniformitu, jednotvárnost, či monotónnost v jejich názorech a chování, která spočívá v hesle „hlavně nevybočovat z řady; nebýt jiný“. Tuto kategoriálně vázanou aktivitu můžeme vnímat jako dobrý příklad jednoho z aspektů meziskupinových vztahů, a to opomíjení vnitroskupinové diferenciaci nečlenských skupin, které popisuje teorie sociální identity<sup>160</sup>. V souladu s ním členové členské skupiny „muslimové“ přisuzují dané nečlenské skupině (v tomto případě „Čechům“) značnou homogenitu, aniž by vnímali právě jejich možnou vnitroskupinovou diferenciaci.

**055\_M\_M:** *Češi jsou sice nedůvěřiví, ale také nevšímaví. Pokud neděláte něco, co je bje do očí, nechají vás žít. To je moje zkušenost. Nikde není dobré koukat z řady, a já se tady v České republice cítím mnohem svobodněji než ve své vlasti. To je paradox.*

Takto participanty pojímaná jednotvárnost „Čechů“ vedla jednak k tomu, že „Čechům“ připisovali další vlastnost – „strach z cizího“, kdy ono „cizí“ tuto uniformitu narušuje (viz níže), a dále pak participantů reflektovali (často) latentní požadavek „Čechů“ na jejich přizpůsobení se většině (asimilaci).

**054\_Z\_M:** *Mně se v Praze daří dobře a myslím, že to tak cítí i ostatní muslimové, pokud jsou alespoň trochu přizpůsobiví. [pozn. zvýraznění doplněno]*

\*\*\*

---

<sup>159</sup> Viz kapitolu 4.3.1.3 „Čechy“ konstruovaný obraz islámu a muslimů.

<sup>160</sup> Viz kapitolu 2.2.2 Sociální identita a meziskupinové vztahy: teorie sociální identity.



**015\_M\_K:** (...) *a já jsem si všiml, že Češi vás tak trochu chtějí udělat, jako jsou oni, a pak se s váma budou kamarádit. Takže někdy mám chuť říkat těm cizincům, co nepraktikují islám a myslí si, že se z nich stanou běloši, že to tak není prostě, protože se z nich nikdy nestanou, oni vždycky budou něco mezi Cikánem, černochem a Arabem, který je něčím divný.*

#### **4.3.1.2.3 Strach z cizího**

Další vlastností přiřazovanou členské kategorii „Češi“ byl jejich strach z cizího či neznámého. Dle participantů si „Češi“ s pojmem „cizího“ spojují jednak svůj konstrukt cizince (viz také kapitola 4.3.8 „Cizinec“).

**053\_Z\_M:** *Nemám, moje kamarádky někdy říkají, že je tu těžký, že je cizinka, problém s jazykem, že neumí tak dobře Česky a Češi se na to zlobí. Nebo říkají, že Češi nemají rádi cizince.*

Dále si dle participantů „Češi“ s pojmem „cizího“ spojují konstrukt islámu a muslimů<sup>161</sup>. V souladu s ním představují islám a muslimové pro „Čechy“ fyzické ohrožení. Důvod tohoto pocitu dle participantů pramení především z vnímání muslimů jakožto teroristů. „Čechy“ vnímaný strach z islámu a muslimů participanté reflektovali rovněž v uváděné obezřetnosti a odtazitosti „Čechů“ vůči muslimům.

**005\_Z\_K:** (pozn. dotaz na manžela [006\_M\_M]) *Tak řekni nějaký svůj příběh, hele. Nemáš nějakou nepříjemnou? Třeba s tím pánem, co na tebe volal policajty.*

**Tazatelka:** *Povídej.*

**006\_M\_M:** *Je to jeden z mála opravdu... těch pozitivních věcí bylo víc než těch negativních. Byl jsem na hlavním nádraží ve Valašském Meziříčí a čekal jsem na vlak do Brna a měl jsem balík v ruce. Někdy cizí pán přišel za mnou, a nepříjemně začal kroužit kolem mě a díval se divně na tu krabici. A já jsem se necítil fajn a pak se začal ptát, co mám, co držím.*

**005\_Z\_K:** *A zavolal policajty na tebe, ne? Tys řekl, že nic a on mu ho*

---

<sup>161</sup> Více kapitola 4.3.1.3 „Čechy“ konstruovaný obraz islámu a muslimů.

*chtěl sebrat ten balíček.*

**006\_M\_M:** *Chtěl mi vzít ten balíček z ruky, takže jsem zavolal policajty ať přijdou, potom se pán omlouval a koupil mě pivo.*

\*\*\*

**050\_M\_M:** *Když třeba po práci jedu v tramvaji, sedím v té čepici, nevím, asi kvůli tomu, že bývám unavený po práci a mám takový vzhled a vidím, že lidi, který vstupují do tramvaje si sednou všude, ale vedle mě nikdo neseď. (...) No, a já si teda dám vedle sebe batoh a jezdím v komfortu. Takže začínám to všechno používat. To je velmi dobré.*

Pocit ohrožení ze strany muslimů, který podle participantů „Češi“ vnímají, je možné nahlížet prostřednictvím teorie meziskupinové hrozby (Stephan & Stephan, 1993, 1996, 2000; Stephan & Renfro, 2002), která se zabývá vnímáním hrozeb ze strany určité skupiny (často minoritní) v meziskupinových vztazích a pracuje s konceptem reálných a symbolických hrozeb.<sup>162</sup>

Reálná hrozba (Stephan & Stephan, 2000) se vztahuje jak k ohrožení ekonomické nebo politické moci, tak k materiálnímu a fyzickému ohrožení jednotlivých členů dané skupiny. Tato hrozba představuje jakoukoliv hrozbu, která potenciálně ohrožuje blaho skupiny. Důležitým rysem je její subjektivní charakter. Jinými slovy, nezáleží na tom, zda je hrozba opodstatněná – v každém případě má na jednání jedinců vliv, protože ji jako opodstatněnou vnímají (srov. Thomasův teorém a sebenaplňující proroctví). (Merton, 2000) Naopak symbolická hrozba odkazuje k ohrožení samotného pohledu na svět dané skupiny. Toto ohrožení pramení především z rozdílů v hodnotách, morálce, standardech anebo v postojích mezi skupinami. (Stephan et al., 1999a; Stephan & Stephan, 2000) Kořeny této hrozby můžeme vysledovat v etnocentrismu. Její příčina spočívá ve víře, že hodnoty dané skupiny jsou správné a ty skupiny, které se v těchto hodnotách odlišují, představují hrozbu vůči etnocentrickému pohledu na svět, což vede k agresi mezi oběma skupinami. (Stephan et al., 1999b)

To, zda bude skupina označena druhou skupinou jako ohrožující, závisí dle Stephana, Ybarry a Morrisonové (2016) na čtyřech skupinách faktorů: 1) „identifikace se skupinou“, zahrnující to, jak často se členové „ohrožené“ skupiny dostávají do osobního kontaktu s členy „ohrožující“

---

<sup>162</sup> Vztahem islamofobie a vnímání hrozeb ze strany muslimů v rámci USA a zemí západní Evropy se v zahraničním výzkumu zabýval např. S. Ciftci (2012). Autor testoval teorii sociální identity a teorii meziskupinové hrozby a dospěl k závěru, že hlavním zdrojem islamofobních nálad ve zkoumaných zemích je právě faktor vnímání hrozby.

skupiny,<sup>163</sup> v jaké míře (jak silně) se identifikují s vlastní skupinou a jaké mají o „ohrožující“ skupině povědomí a informace;<sup>164</sup> 2) „meziskupinové vztahy“, které zahrnují to, že „ohrožená“ skupina vidí svůj sociální status jako odlišný od „ohrožující“ skupiny<sup>165</sup>, a dále relativní sílu a velikost „ohrožující“ skupiny; 3) „situační faktory“, v rámci nichž se na pocíťování hrozby podílejí specifické situace, do kterých se jedinci dostávají v interakci s cizí („ohrožující“) skupinou. Jedná se o situace, v kterých si jedinci nejsou jistí, jak se správně zachovat (nalézají se v neznámém prostředí) nebo se necítí být podporováni autoritami; 4) poslední skupinou faktorů zapříčínujících vnímání hrozeb jsou ty, které souvisejí s kulturními rozdíly mezi skupinami.

#### 4.3.1.2.4 Krize rodinných vazeb

Další významnou kategoriálně vázanou aktivitu členské kategorie „Češi“ představuje absence či zavržení tradiční rodiny a s tím spojené sítě podpory a sounáležitosti. Podle participantů „Češi“ nekladou takový důraz na rodinný život, ale naopak se z těchto sociálních svazků vyvazují. Participantů ve svých výpovědích o „Češích“ hovořili v souvislosti s jejich ztrátou důrazu na tradiční rodinu, pozbytí rodinných tradic a zpretrhání rodinných vazeb.<sup>166</sup>

Akcentovaná krize rodinných vazeb „Čechů“ se promítala i do kritiky nastavení vyživovací povinnosti na dítě v případě rozvodu nebo rozpadu společné domácnosti.

**006\_M\_Z:** (...) *Ale tady si myslím, že to je utáhlý hodně. I třeba systém nějakých alimentů, tak to je úplný výsměch. To je síla. Toto, kdybych tam [pozn. v Saudské Arábii] vykládala, tak se asi všichni jako hodně pobaví. Žena se rozvede a dostane dva tisíce při dobré vůli na dítě příspěvek, tak se mě zeptá, jestli jako dva tisíce dolarů? Ne, českých korun. Aha! Tak to je výborná země.*

Na obecnější úrovni se v této výpovědi promítá širší kritika sociálního systému státu, který se dle některých participantů pokouší suplovat síť podpory rodiny. Tato snaha a následná opatření

---

<sup>163</sup> Pokud už „ohrožená“ skupina v minulosti měla s „ohrožující“ skupinou nějaký kontakt, záleží pak na tom, jaký tento kontakt byl, respektive jak je členy „ohrožené“ skupiny v současnosti interpretován. Předchozí konflikty mezi skupinami zvyšují míru předsudečnosti a problematické vztahy pak vedou k tomu, že je druhá skupina vnímána jako určitým způsobem ohrožující.

<sup>164</sup> Zde hraje důležitou roli strach z neznámého – zjednodušeně řečeno, čím méně o druhých víme, tím více z nich máme strach a spatřujeme v nich hrozbu.

<sup>165</sup> Objevuje se zde strach, že („ohrožená“) skupina s vysokým statusem může být vystřídána („ohrožující“) skupinou s nižším sociálním statusem.

<sup>166</sup> Naopak důležitost rodiny v životě samotných participantů a existence s tím spojených vazeb představovaly pro participanty jednu z jejich zvnitřněných vlastností, s jejíž pomocí vymezovali svoji členskou kategorii (viz dále kapitola „Muslimové“).

jsou však nedostačující. Dle participantů by byla daná situace vyřešena uplatněním nároku na finanční částku, která by byla vymezena již ve smlouvě, a zároveň by počítali s plnou podporou v rámci svého širšího rodinného zázemí.

Důraz na rodinu a z toho plynoucí závazky byly artikulovány i v souvislosti s podporou rodičů ze strany dospělých dětí. Model domova důchodců jakožto odkladiště starých členů rodiny, který je dle participantů běžnou praxí v ČR, byl podobně jako vyživovací povinnost vůči nezaopatřeným dětem participanty kritizován a tvořil pro ně další aspekt charakteristiky „Čechů“ jako osob s dezintegrovanými rodinnými vazbami.

*054\_Z\_M: Občas si kupuju Nový prostor, od pána, který stává v metru. Nebo když vidím nějaké žebráky, hlavně staré. Je mi líto starých lidí. Tady v ČR se jimi nikdo moc nezabývá, nebo nevím, možná to je tím, že dobře nerozumím česky. V Turecku si myslím více pomáháme. Sice už se taky dají najít domovy pro seniory, ale pokud tam pošlete někoho z rodiny, všichni od vás odvracejí zrak. U nás je to ostuda nepostarat se o svoje blízké.*

Dle jedné z participantek „Češi“ dokonce došli v rámci pokřivení tradiční rodiny do takové fáze, že pro některé je důležitější jejich domácí mazlíček než rodinný příslušník.

*057\_Z\_M: Chtěla bych ještě něco dodat. Češi mají moc rádi psy. Víc než svoje děti. Já to nemůžu pochopit. Proč to tak je? To se mi vůbec nelíbí, ti psi. Všude jsou výkaly psů. Vůbec nemůžu pochopit, proč mají radši psi než lidi nebo děti? Ale ani ve Finsku ani v Rakousku jsem neviděla tolik psů jako tady? Každý druhý má tady psa, kterého má radši než lidi kolem sebe než děti. Čím víc mají radši psi, tím mají méně radši lidi.*

#### **4.3.1.2.5 Konzumace alkoholu a vepřového masa (harám)**

Jeden z významných souborů kategoriálně vázaných aktivit „Čechů“ participanté utvářeli v opozici s jejich hodnotovým systémem, který je zakotven v jejich náboženské praxi a předpisech. Jedná se o vlastnosti a zvyky Čechů, které odporují islámu, a jejichž prostřednictvím se zároveň participanté-muslimové vymezovali vůči této členské kategorii.<sup>167</sup>

---

<sup>167</sup> Z pohledu participantů je obecně možné hovořit o vymezování sociálních skupin na základě konceptu povoleného (halál) a zakázaného (harám). Je přitom třeba zdůraznit, že vlastnosti, na základě kterých probíhalo

Hlavními dvěma vlastnostmi (kategoriálně vázanými aktivitami) spadajícími do této oblasti, jež participanti přiřazovali „Čechům“, bylo, že 1) pijí alkohol a 2) konzumují vepřové maso.

Konzumace alkoholu (ztotožněného především s pivem) představuje dle participantů pro „Čechy“ pevnou součást jejich kultury a je všudypřítomná. Žádná společenská událost se bez ní neobejde.

**012\_M\_M:** *A taky co se jídla týče, mnohokrát nás profesor pozve na večeri, party a tam je pivo a alkohol, **jak je to tady běžné, když se něco slaví a snaží se mě přemluvit ať to ochutnám** (pozn. smích), **ale já se omluvím, nezlob se já opravdu alkohol ani pivo nepiju**<sup>168</sup>, **tak někdy mě přemlouvají, ale ne vážně, jenom takové to: no, tak, jseš v Brně, tak to musíš vyzkoušet... Starobrno.** [pozn. zvýraznění doplněno]*

V rozhovorech zaznívala i kritika nadměrné konzumace alkoholu a jeho negativního důsledku – alkoholismu.

**046\_M\_M:** *No, je to trochu těžké tady. Jsou tu lidi, co potřebují peníze. (...) Lidé, co potřebují peníze, je většinou propijí podle mě [pozn. myšleno bezdomovci].*

\*\*\*

**028\_M\_K:** *(...) co z takovýho Alkoholistánu? Pivní republika?*

V souvislosti s tím, že alkohol je pevnou součástí české kultury, participanti vyjadřovali obtížnost navazování sociálních kontaktů se svým okolím. Pokud se participanti rozhodli pro návštěvu nějaké společenské události, v některých případech se jejich abstinence stala předmětem diskuze a jejich postoj k alkoholu byl vnímán jako neobvyklý.

**046\_M\_M:** *No to jídlo je problém. Občas, když tě pozvou nějakí lidé na setkání a všimnou si, že nepiješ [pozn. alkohol], **tak to začne být téma diskuse... musím to vysvětlovat.** Pro mě to není problém, ale lidé to občas pokládají za nenormální. A to samé i s masem, vepřovým.*

---

toto vymezení, jsou utvářeny především na základě konkrétního kontextu a v jiném prostředí by pozbývaly svoji (sebe)definiční sílu.

<sup>168</sup> Kromě jiného, v této citaci je velmi zajímavá pasáž „*nezlob se, já opravdu alkohol ani pivo nepiju*“ [pozn. zvýraznění doplněno]. Toto vyjádření může odkazovat k dojmu participanta, že „Češi“ pivo za alkohol vůbec ani nepovažují a z toho důvodu měl participant potřebu svoji výpověď uvést tímto způsobem, aby bylo komunikačnímu partnerovi v dané konverzaci jasné, že skutečně žádný nápoj s obsahem alkoholu nekonzumuje, dokonce ani pivo.

[pozn. zvýraznění doplněno]

Někteří z participantů se tak z důvodu snazšího začlenění a často i svého zneviditelnění vůči majoritě rozhodli pro alespoň naoko napodobení konzumace alkoholu.

**Tazatelka:** *Ale přitom to vepřový nejíte a pivo nepijete?*

**014\_M\_M:** *Ne, ale když jdu do hospody, dám si kofolu v pivní sklenici tak to vypadá jako úplně to samý, nikdo si toho nevšimne, kdo to ví, tak se tomu směje (pozn. smích).*

\*\*\*

**036\_M\_K:** *Tak v XXX [pozn. místě bydliště] to mám takový horší, proto tam teď razím, že chodím v létě do hospody na zahrádku a dávám si tam nealkoholický pivo. Za jedno je to díky té hořčině zdravý, si myslím, a to půl procenta mně bude třeba odpuštěno. Ale muslim by teda vůbec neměl do hospody. Nemá se vyskytovat tam, kde se děje něco harám.*

Konzumace alkoholu tak dle participantů představuje jeden z hlavních (sebe)definičních znaků „Čechů“ a zároveň také jejich nástroj pro vyčleňování jiných ze své členské skupiny. Dokonce by se dalo říci, že by v tomto případě mohl platit výrok „kdo nepije s námi, je proti nám“. Společná konzumace alkoholu dle participantů u „Čechů“ představuje navození a upevnění důvěry, jeho odmítnutí naopak vyvolává nedůvěru.

**039\_M\_M:** *No Češi nejsou schopní žít bez alkoholu. Pivo je pro lidi velmi důležité a více než 65 % jsou nevěřící. Češi opravdu rádi pijí alkohol a jedí vepřové. Opravdu. A to je proti našim pravidlům... Takže to je pro Čechy velký problém. Dokážeš si představit, že bys šel ke svým rodičům nebo někomu jinému a řekl jim, že od této chvíle nebudou pít pivo a jíst vepřové? Tě budou chtít zabít, pokud jim něco takového řekneš... (pozn. smích). Prostě některá naše pravidla jsou v opozici k české kultuře. [pozn. zvýraznění doplněno]*

Konzumaci vepřového masa „Čechy“ a jeho přítomnost v pokrmech participantů akcentovali zejména v tom smyslu, aby byli obezřetní ve svém stravování a neporušili tak stanovené náboženské předpisy.

**040\_Z\_K:** *No jde hlavně o to maso – aby tam nebyl někde přídavek*

*vepřového, želatiny, karmín – barvivo... (...) Takže muslim si asi těžko půjde sednout támhle do restaurace a dát si dvanáctku a k tomu vepřový...*

Přestože konzumaci vepřového masa participanti vnímali jako odlišující vlastnost, dle jejich výpovědí již v sebedefinici „Čechů“ nenabyla takové významnosti, jakou dosahuje konzumace alkoholu.

#### **4.3.1.2.6 Neznalost cizího jazyka**

Další vlastností připisovanou participanty „Čechům“ byla jejich neznalost jiného jazyka než češtiny. Tato skutečnost participantům činila obtíže především v období jejich adaptace v novém prostředí a navazování nových sociálních kontaktů. Neznalost světového jazyka někteří z participantů vnímali i jako příčinu uzavřenosti „Čechů“.

*035\_Z\_M: (...) Měla jsem ale ze začátku problémy s adaptací, ale to nebylo nic kvůli náboženství, bylo to kvůli navazování kontaktů a hledání přátel. Ne moc lidí tady mluví anglicky, tak to bylo pro mě trochu těžké. Ale nyní už mám i české přátele, není jich tolik jako cizinců, možná jsou stydlivější, já tomu rozumím. (pozn. smích)*

Zvnitřnění predikátu, že většina „Čechů“ nezná jiný jazyk než češtinu, také vedlo některé participanty (zejména ty, kteří na území ČR chtěli po delší dobu setrvat) k aktivní snaze si tento jazyk osvojit. V níže uvedené citaci participant-konvertita, který je ženatý s Maročankou, popisuje případ osvojování jazyka v bilingvních rodinách. To, že tuto situaci participant řeší již preventivně, aniž by pro něj byla v daném okamžiku aktuální, je možné vnímat jako reakci na nastavení dané společnosti, která nezná jiný jazyk.

**Tazatelka:** *Řešil jste, jak to budete dělat vy?*

*015\_M\_K: Řešil, protože... já jsem mimochodem dělal rozhovor s logopedkou, ona byla pozvaná do mešity, a to setkání s ní a přednáška neproběhla a já jsem se ozval v mešitě a říkám, dejte mi kontakt na tu logopedku, mě by zajímalo, jak to máme dělat. A ona byla v pohodě, ozvala se a udělal jsem s ní ten rozhovor, abych věděl, jak to má bejt, protože to nevím. A tohleto je tak zásadní věc, že to člověk nemůže vůbec podcenit. Například další známí, ti mluví česky doma, protože ta jedna cizinky, manželka, ta tady žila, takže nemluví úplně nejlíp, ale v porovnání s tím, co vidím, taky mluví naprosto v pohodě. A jejich syn,*

*super, komunikativní, bez problémů a chodil před základní školou, teď vlastně po létě půjde do druhý, tak před základkou chodil do mešity na takovou sobotní školu a tam se učili arabštinu, základy náboženský, taková prvouka, všechno možný. A přišel do školy a psal česky, ale zprava doleva. Takže ty samozřejmě zpozorněli hned, a zrušili všechny kroužky arabský a dbali jenom na češtinu. To byl naštěstí jenom detail, takže to vyřešili. Obecně platí pravidlo, že to dítě, vždycky má v tom trochu zmatek. Protože je to jenom na něm. I když mu to vysvětlujete tak prostě to dítě neumí používat logicky mozek. Tak holt mluví česko-arabsko-anglicky. Ale pak se něco stane a on ty jazyky rozdělí. A to znám i u ne-muslimů, Češka – Američan... ty děti opravdu tak mluví. A je to vlastně plus. Ale když to zanedbáte, tak může být problém. A ty děti můžou mít i problém se vzdělávat. Může je to psychicky fakt jako ovlivnit. Tak tohle mě docela proškolilo, že až my budeme mít děti, což by mohlo bejt docela brzo, tak budeme na to muset dbát, protože to je základ. **Česky tady nemluvit – to nejde** [pozn. zvýraznění doplněno].*

#### **4.3.1.2.7 Nízká mediální gramotnost**

Poslední z významných vlastností připisovaných participanty „Čechům“ byla jejich nízká mediální gramotnost.

**008\_M\_M:** *No, a lidi tady věří co je většinou médií, že každý říká islám je terorismus nebo nějaký bin Ladin, nebo zabiják, ale to je naopak, že naše víra, naše zákony říkají, když zabiješ někoho, tak si zabil celý svět a když jsi zneužil nějakého člověka, tak jsi zneužil celý svět.*

Z tohoto stavu následně participanté vyvozovali, že jeden z hlavních důvodů zkresleného vnímání islámu ze strany „Čechů“ (zkresleného obrazu islámu v očích „Čechů“) je způsoben médií a tím, jak jsou v nich prezentovány informace vztahující se k islámu a muslimům. Participanté přitom zdůrazňovali, že média využívají zahraničních událostí, které rámuje islámem, přestože dle participantů se může jednat buď o události s islámem nespojitelné či témata, ve kterých islám nehraje prvotní roli. Nekritické přejímání tohoto mediálního obrazu islámu ze strany „Čechů“ pak participanté připisovali jejich nízké mediální gramotnosti.



#### 4.3.1.3 „Čechy“ konstruovaný obraz islámu a muslimů

Dalším zmiňovaným tématem ve vztahu k pojmu „Češi“ bylo to, jakým způsobem dle participantů „Češi“ vnímají islám a jak si konstruují jeho obraz. Následující část analýzy se tak zaměřuje na to, s jakými názory, informacemi a stereotypy dle participantů v této souvislosti „Češi“ operují. Dle participantů pak na základě nich „Češi“ příslušníky členské kategorie „muslim“ vydělují ze společnosti. Jedná se tedy o zachycení toho, jak participanté vnímali konstrukci obrazu islámu a muslimů českou společností, tj. dle pojmosloví členské kategorizační analýzy o zachycení kategoriálně vázaných aktivit (vlastností), které dle participantů představitelé členské kategorie „Češi“ přiřazují členské kategorii „muslimové“.<sup>169</sup> Způsob konstrukce obrazu islámu ze strany „Čechů“ jeden z participantů nazval „syntézou příšerností“:

**023\_M\_K:** *Češi-nemuslimové si vytváří vlastní islám, který nenávidí, který je syntézou všech možných extrémních projevů, které se objevují ve všech islámských společnostech, ať je to ženská obřízka, která s islámem nesouvisí, ať jsou to teroristické útoky, které jsou vesměs motivované nacionalismem a o islámu tam mluví proto, aby to legitimizovali vůči té společnosti, ve které žijí. Takže problém těch dnešních islamofobů je ten, že bojují proti něčemu, proti čemu by bojovali samotní muslimové, ale ono nic takového v realitě neexistuje, to je syntéza příšerností, které se bohužel dějí všude možně na světě a oni to poslepovali a dali na to nálepku islám a pak je pochopitelné, že se toho člověk bojí, ale ta realita je prostě trošku jiná no. [pozn. zvýraznění doplněno]*

\*\*\*

**014\_M\_M:** *(...) Když ho [pozn. islám] kritizují, debatují, tak já nevím, o jakém náboženství mluví. Kdyby tam nepadlo to slovo islám, tak vůbec nevím, o čem mluví. Oni mají takovou představu, vezmou takové stereotypy a z toho jako vytvoří nějaké náboženství.*

---

<sup>169</sup> Tyto vlastnosti byly artikulovány skrze výpovědi příslušníků členské kategorie „muslimové“, a ne z výpovědí příslušníků členské kategorie „Čechů“. Jedná se tedy o představu muslimů-participantů o tom, co si o nich a jejich náboženství myslí příslušníci členské kategorie „Češi“, jak si ji sami definují.

Jaký je tedy dle participantů obraz islámu a muslimů v české společnosti? Dle participantů lze identifikovat pět základních charakteristik, které vymezují pohled „Čechů“ na islám. Jedná se o tyto charakteristiky: statický, nepřátelský, oddělený, manipulativní a nižší.<sup>170</sup>

#### 4.3.1.3.1 Statický

Na islám dle participantů „Češi“ nahlíží jako na statický, monolitický blok, který nereaguje na nové skutečnosti a ulpívá v minulosti.

**031\_Z\_K:** *Co jsem se nejvíc setkávala s kritikou, tak to bylo srovnání s křesťanskou renesancí a že islám nic takového nemá a že ustrnul ve středověku, ale já s tím samozřejmě nesouhlasím. Islámské právo šaría je fixní, to je prostě právo dané Bohem v Koránu a Korán se nemění, ten je daný a bude navždycky stejný. A proč islám nepotřebuje renesanci? Protože my máme vědu, která se zabývá aplikací toho islámského práva v závislosti na podmínkách, době a podobně. (...). Prostě šaría, okay, je fixní, je rigidní, nebude se už nikdy měnit, ale máme právě tu vědu, která aplikuje tu šariu na různé podmínky a dokáže ji přizpůsobovat situacím a době. Třeba příklad, v 7. století byl nejčastější dopravní prostředek velbloud, ale to neznamená, že my dneska v 21. století budeme jezdit na velbloudech, to samozřejmě ne. Člověk a společnost se vyvíjí a muslim se tomu přizpůsobuje.*

Charakteristiku monolitu pak dle participantů „Češi“ dále aplikují i na samotné vyznavače islámu, kterým je upírána jejich různorodost a svobodná vůle. Muslim v podání „Čechů“ tak dle participantů představuje uniformní schránku bez vlastního názoru, která jen slepě následuje a vykonává příkazy pramenící z nelogických a zastaralých pravidel, jež ohrožují způsob života „Čechů“.

**014\_M\_M:** *(...) No lidi si taky musí uvědomit, že muslimové taky nejsou naklonovaní. Mají úplně rozdílné názory, na polygamii třeba...*

\*\*\*

**045\_Z\_K:** *Každý má svůj život, kterej si žije podle svých představ,*

---

<sup>170</sup> Lze tak říci, že participantů obraz islámu a muslimů v očích „Čechů“ (nevědomě) popisovali způsobem, který odpovídá pojmům vymezujícím „otevřený“ vs. „uzavřený“ islám v rámci islamofobie (viz kapitola 2.2.5.2 *Islamofobie*).

*dejme tomu podle tradic své rodiny, svýho zázemí, a prostě žijou svý normální životy, a to, že mají nějakou víru a občas se sdružují s někým, kdo tu víru má stejnou, dejme tomu o těch svátcích, nebo občas v pátek, no ale to je všechno.*

Jedním z možných důvodů vnímání islámu jako statického je dle participantů představa „Čechů“ o svazujícím charakteru tohoto náboženství.

**049\_Z\_M:** *Asi si myslí, že jsme příliš svázaní. Říkají něco ve smyslu, že „á vy máte tolik zákonů a příkazů, které musíte následovat“, atd. Je to ale životní cesta, nebo způsob života, který jsme si zvolili.*

#### **4.3.1.3.2 Nepřátelský**

Nepřátelská povaha připisovaná islámu ze strany „Čechů“ se dle participantů projevuje především v pocitu fyzického ohrožení „Čechů“ ze strany islámských teroristických organizací. Připisované nepřátelství islámu „Češi“ dle participantů často spojují s teroristickými činy, které však nepřisuzují konkrétní teroristické (islámské) organizaci, ale jejich reakce ústí v kolektivní vinu (a odpovědnost) všech muslimů. V některých případech dokonce zazněl ze strany participantů názor, že „Češi“ natolik ztotožňují islám s terorismem, že pro ně oba pojmy představují zaměnitelná synonyma pro označení jednoho a téhož.

**000\_M\_M:** *(...) Myslím, že lidé [pozn. v ČR] nemají moc dobré mínění o islámu. (...) Obecně tu nemají lidé o muslimech dobré mínění. Protože tady se slovo islám rovná „být terorista“.*

\*\*\*

**Tazatel:** *Rozumíš některým kritikám islámu?*

**048\_Z\_M:** *Ano, protože si všichni vždy myslí, že islám je o terorismu.*

**Tazatel:** *Takže vykreslování muslimů jako teroristů je tím hlavním důvodem?*

**048\_Z\_M:** *Ano, to si myslím. [pozn. zvýraznění doplněno]*

\*\*\*

**056\_M\_M:** *Myslím, že hodně Čechů má islám spojený s terorismem.*

\*\*\*

**052\_M\_M:** *A potom po 11. září začalo to, co vidíme, že muslimové*

*jsou teroristi, že islám je terorismus a nebezpečí. A i předtím byly podobné věci.*

V případě konkrétnějšího vymezení této hrozby si pak „Češi“ dle participantů s terorismem spojovali především aktivity uskupení Al-Kaida a tzv. Islámského státu. Zároveň tato uskupení (a terorismus obecně) participanti ve svých výpovědích vydělovali z členské kategorie „islám“ a jejich příslušníky nevnímali jako „muslimy“. Pokud o členech teroristických skupin bylo hovořeno jako o muslimech, tak pouze ve smyslu kategorie „špatných muslimů“ či muslimů, kteří se odklonili od své víry (srov. dále).

**020\_M\_M:** *Hodně lidí si myslí, že muslimové dělají samá svinstva, ale to nejsou správní muslimové. Ale správní muslimové nic nedělají. (...) Islám neuznává terorismus, věř mně, podívej se do Koránu.*

#### **4.3.1.3.3 Oddělený**

Další vlastností, kterou dle participantů „Češi“ charakterizují islám, je jeho oddělenost. Tato vlastnost spočívá v pocitu, že islám nesdílí cíle nebo hodnoty s jinými kulturami, není jimi ovlivňován a neovlivňuje ani on je. Jedná se tak o upozadění pocitu, že by islám vzájemně souvisel s jinými vírami a kulturami, se kterými by sdílel některé hodnoty (a cíle), byl jimi ovlivňován a obohacoval je. Tento obraz oddělenosti, který dle participantů „Češi“ u islámu vnímají, participanti zmiňovali především v kontextu opomíjení následnosti islámu v rámci monoteistické tradice.<sup>171</sup>

**030\_Z\_K:** *Islám je cesta a není to žádné nové náboženství, jak si hodně lidí myslí, je to pokračování božského slova. Začalo to od judaismu, křesťanství a islám je finální monoteistický náboženství.*

#### **4.3.1.3.4 Manipulativní**

Manipulativní charakter islámu, který dle participantů „Češi“ islámu připisují, se dle nich projevoval především v pocitu „Čechů“, že islám svým věřícím umožňuje, aby mohli lhát nevěřícím.

**024\_M\_K:** *(...) Na některých diskuzích jsem si všiml, že se velmi rozšířila argumentace: Říká-li muslim něco dobrého o islámu, nebo vyvrací něco, co my jisto jistě víme, tak lže. A došlo to do takového*

---

<sup>171</sup> K vymezení islámu v rámci monoteistické tradice z pohledu participantů srov. též dále subkapitulu věnující se obecnému pojmu „Lid Knihy“ (kapitola 4.3.7.1 *Inventář „Lid Knihy“*).

*stádia, že si vymysleli, že lež není v islámu ani hříchem. Což není samozřejmě pravda. Upřímně nechápu, jak může někdo vůbec věřit tomu, že nějaké náboženství učí: nebudeš krást, nebudeš vraždit, nebudeš zlý ke zvířatům, nebudeš podvádět na vahách a mírách, nebudeš ve válce kácet stromy a ničit úrodu, nebudeš vyhazovat nesněžené jídlo do koše, nebudeš se opíjet, nezasedneš někomu místo, kdo z něj na chvíli odešel, nebudeš ignorovat, když tě někdo pozdraví a odpovíš, nebudeš odmítat dávat podíl ze svého nevyužívaného majetku chudým, nesáhneš na majetek, který vydělala tvá manželka, nebo který je jejím věnem, nebudeš mluvit vulgárně a sprostě, nebudeš smilnit a cizoložit... ale lhát je ok. Lhát můžeš... [pozn. zvýraznění doplněno]*

Připisovaný manipulativní charakter islámu měl dle některých participantů i širší konotace, kdy vyznavače islámu vřazuje z pohledu „Čechů“ do kategorie „lidí, kterým se nedá věřit“. S nedůvěrou je zároveň spojen i předpoklad nekalé činnosti proti jiným sociálním skupinám, kterou je nutné skrývat.<sup>172</sup>

#### **4.3.1.3.5 Nižší**

Islám „Češi“ dle participantů rovněž vnímají jako kvalitativně nižší oproti jiným vírám a především demokratickému zřízení České republiky (případně Západu obecně). Toto nahlížení islámu se dle participantů projevuje v sadě „Čechy“ užívaných zažitých stereotypů, které mají za cíl islám a muslimy vykreslit jako barbarské společenství ovládané iracionalitou, primitivností a sexismem. Připisovaný charakter nižšího postavení se dle participantů odrážel mimo jiné v „Čechy“ akcentované genderové nerovnosti mezi muslimem a muslimkou (standardizovaný relační pár „muslim“ - „muslimka“)<sup>173</sup>. Dle participantů jsou mezi „Čechy“ muslimky vnímány jako týrané ženy, které jsou pod naprostou nadvládou mužů-muslimů a zároveň jsou natolik submisivní, že jim toto postavení vyhovuje.<sup>174</sup> „Čechy“ připisovanou

---

<sup>172</sup> Tomuto participanty popisovanému postoji „Čechů“ odpovídají rozšiřované nepravdivé zprávy poplašného charakteru (*hoaxy*) o muslimech, které můžeme v jistém smyslu vnímat jako derivát podobných zpráv o Židech, kteří bývali obviňováni z trávení studní, znehodnocování hostií či rituálních vražd (viz např. Trachtenberg, 2002; Poliakov, 2003).

<sup>173</sup> Je zajímavé, že genderová nerovnost vnímaná z pohledu „Čechů“ se dle participantů vztahovala pouze na standardizovaný relační pár „muslim“-„muslimka“), nikoliv na relační pár „muslim“-„žena bez vyznání“ (Češka), přestože i tento pár k sobě dle islámu zaujímá nějaký vztah, který je jasně definován.

<sup>174</sup> Dalo by se říci, že „Češi“ dle výpovědí participantů vnímají ženy-muslimky optikou jejich postavení na Západě v 19. století a dříve, tj. jako osoby, které jsou ze své podstaty v určitých věcech horší než muži, čímž je jim určeno jejich područí v tomto vztahu (viz např. Mill, 1890a, 1890b- Poddanství žen).

nerovnost žen-musulimek participanti ještě dále rozváděli na pozadí kodifikované a z pohledu „Čechů“ údajně v islámském světě hojně praktikované polygamie. Tuto připisovanou genderovou nerovnost participanti ve svých výpovědích odmítali a vnímali ji jako jeden z významných stereotypů o muslimech.

**034\_Z\_K:** *Mě přijde, že většinou to lidé vidí ve stereotypech, to je všude. Vidí je jako **divoké, nevzdělané**, že doma **týrají ženy** a že je nutí nosit šátek. [pozn. zvýraznění doplněno]*

\*\*\*

**050\_M\_M:** *Slyšel jsem divné věci o nás..., že naše ženy sedí v černých oblečeních, nemají právo na nic, ještě jsem slyšel, že jíme děti, no hodně divné věci.*

\*\*\*

**030\_Z\_K:** *Nebo si myslí, že jsme nějaké týrané chudinky s vymytým mozem a takovýhle a taky nevzdělaný. A taky si myslí, že stoprocentně musíme být vdané za nějakého muslima, což taky není pravda.*

#### 4.3.1.3.6 Zdroje uzavřeného pohledu na islám

Výše bylo představeno pět základních charakteristik, na základě kterých dle participantů „Češi“ konstruují svůj obraz islámu a muslimů. Důležité je se rovněž ptát, z čeho pramení právě tyto přiřazované vlastnosti. Jinými slovy, na základě jakých zdrojů je tento pohled „Čechů“ dle participantů konstruován? Ve výpovědích bylo možné identifikovat tři důvody, resp. zdroje pro toto nahlížení: neznalost, přebírání zkresleného mediálního obrazu a „dědictví Orientu“.

Prvním zdrojem byla neznalost daného tématu (a rovněž absence osobního kontaktu s muslimy, viz výše).

**052\_M\_M:** (...) *Většinou neví. Neví, co to je [pozn. islám]. Jako arabské přísloví říká, že člověk je nepřítelem toho, co nezná. A když člověk nezná, tak někdy má strach nebo reaguje negativně nebo úzkostlivě.*

\*\*\*

**046\_M\_M:** *Téměř nic neví, ale... tahle nevědomost, protože to je nevědomost, tak ta nevědomost obecně produkuje strach. Lidi si pak myslí, že jsme teroristé – a to není islám.*

Druhý zdroj pohledu „Čechů“ na islám dle participantů pramenil z přijímaných (především mediálních) zpráv týkajících se islámu a událostí na Blízkém východě. Mediální obraz těchto událostí přitom participanté vnímali jako značně zkreslený obraz, který pouze replikuje a udržuje zažitá stereotypy o islámu a muslimech.

**035\_Z\_M:** (...) *Ale tady v ČR lidi nemají tolik zkušeností s islámem, nic moc o něm nevědí. Mají zkreslený obraz z mediálního obrazu islámu, to je velký faktor, lidé mají špatné informace. Protože ne každý muslim je špatný. Někteří lidé v Iráku a Sýrii dělají teroristické útoky, ale já jsem proti tomu, tihle lidé nejsou muslimové, protože islám neříká, že máta zabíjet nevinné lidi. Oni opravdu nerozumí Koránu, jenom to zneužívají a zabíjí lidi. Ale to opravdu není islám, nelíbí se mi to. V Západním světě ale média ukazují, že tohle je islám.*

\*\*\*

**045\_Z\_K:** *Já nevím, tak celkově ty rozdíly, Češi nejsou zvyklí na ty odlišnosti, co ten islám přináší a mají v hlavě zakořeněný, že islám je něco špatného právě z médií, nebo celkově. Myslím, že by chtělo si na to začít zvykat.*

Poslední zdroj pro pohled „Čechů“ na islám pak dle participantů představoval souhrn zakořeněných stereotypů o islámském světě, které bychom mohli nazvat jako „dědictví Orientu“<sup>175</sup>. Z toho důvodu dle participantů může islám pro některé „Čechy“ představovat pouze palácové harémy plné břišních tanečnic.

**010\_Z\_M:** *Další zmínka směřovala k tomu, že lidé se ptají, když je muslimka, tak ovládá břišní tanec, má pocit, že lidé tady mají omezenou představu o islámské kultuře, která je pestřejší, než je jejich očekávání.*

Připisovaný ráz exotičnosti islámu mimo jiné vyzdvihoval i jeden z participantů-konvertitů v souvislosti s odlišným užíváním a vnímáním slova Bůh/Alláh, které v různých kontextech nabývá odlišných významů.

**015\_M\_K:** (...) *Jedna věc třeba, se kterou já mám osobně problém*

---

<sup>175</sup> Blíže k tomuto pojmu viz výše subkapitolu 2.2.5.1 *Orientalismus*. Tyto stereotypy pocházejí především z minulosti a jsou zpřítomňovány v beletrii (viz např. Čermáková; Linhartová; Topinka 2015), filmech (např. Lotrando a Zubejda), či pohádkách a rčeních. Důležité je, že v nich jsou islám a muslimové vykreslováni v barvách despotismu (anticivilizační), smyslnosti (exotičnosti), fatalismu a zaostalosti.

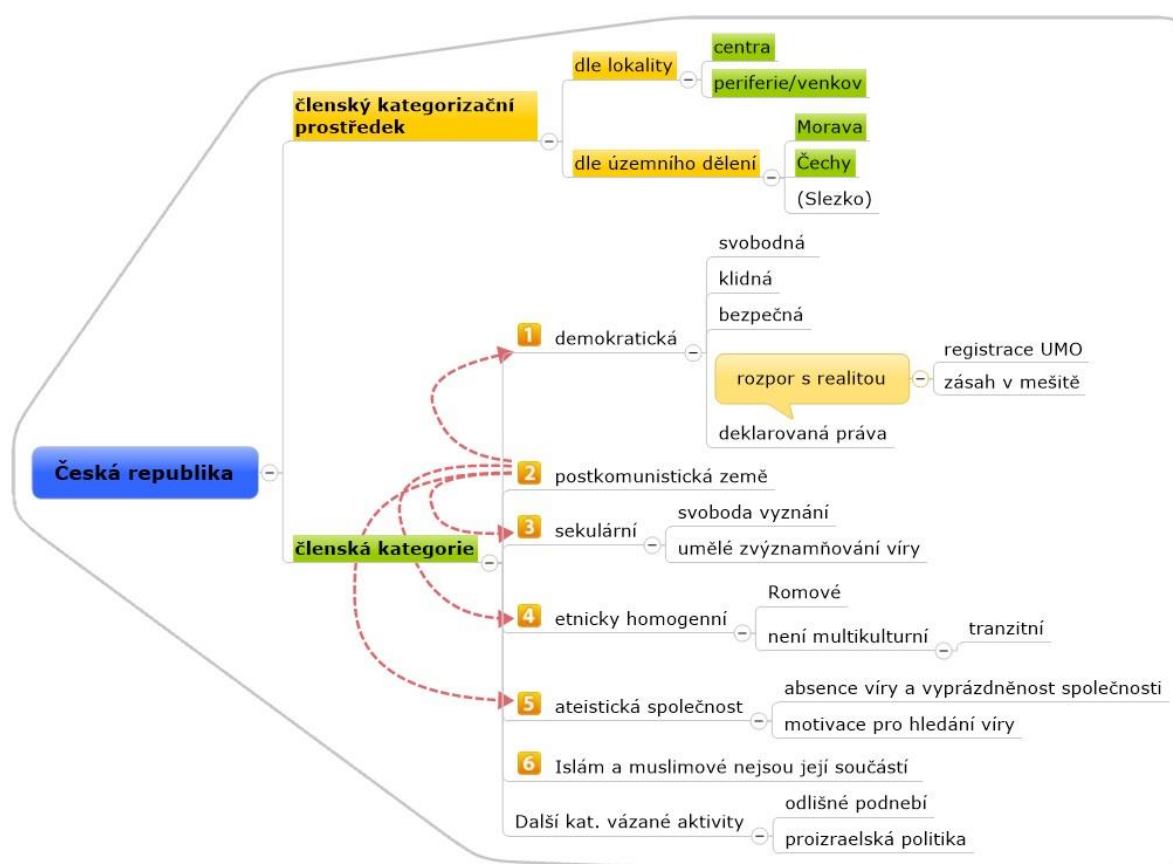
*a myslím, že se to automaticky převzalo jako konsenzus ummy, obce a neřeší se to. My říkáme Alláh, Bůh a ten výklad je samozřejmě daný tím, že v arabštině je to Al určitý člen, Illá je arabsky božstvo, a tím je myšleno, že to je jedinej konkrétní Bůh, ten jazyk je tak nastavený, tak existuje, že chápeme jeden stvořitel, jak ho chápeme v náboženským významu. V Čechách, jelikož je bohyně, božstva, množný číslo tak cizinci tady... musíme říkat Alláh. A já mu říkám, hele, ale Čech zná jako pohádky z 80. let, kdy byly spousta lidí s turbanem a všichni si z toho dělali srandu. Já, když to slyším, tak se nemůžu zbavit dojmu, že to je narážka, to nemá ten náboženský význam, jako když řeknu Bůh. (...) nehledě na to, že spousta Čechů si myslí, že Alláh je Bůh, který je v Arábii. Ten jako není v Čechách. Oni to nechápou, myslí si, že to je něco jako Haré Krišna.*



### 4.3.2 „Česká republika“

S pojmem „Češi“ byl ve výpovědích participantů úzce svázán i pojem „Česká republika“ (Česko), za pomoci kterého byly mimo jiné vysvětlovány kategoriálně vázané aktivity připisované členské kategorii „Češi“. Pojem „Česká republika“ přitom ve výpovědích participantů nabýval podoby jak členské kategorie, tak členského kategorizačního prostředku. „Českou republiku“ participanti kategorizovali jednak na základě srovnávání s jejich zemí původu (v případě participantů-migrantů), a dále na základě jejich osobní zkušenosti, kterou načerpali v průběhu svého pobytu (resp. života) v České republice.

Obrázek 3 Mentální mapa pojmu „Česká republika“



#### 4.3.2.1 „Česká republika“ jako členský kategorizační prostředek

V případě, že participantí s pojmem „Česká republika“ nakládali jako s členským kategorizačním prostředkem, operovali v rámci něj se dvěma inventáři členských kategorií. První inventář se zakládal na historickém dělení České republiky a byly do něj řazeny členské

kategorie „Čechy“ a „Morava“.<sup>176</sup> Druhý inventář pak zahrnoval rozlišení členských kategorií na základě velikosti osídlení a vybavenosti daných míst, kdy v rámci něj participanti operovali s členskými kategoriemi „centra“ a „periferie“ (venkova). Vymezené členské kategorie (lokality) v rámci obou inventářů přitom participanti vnímali jako navzájem kvalitativně odlišné.

**018\_Z\_M:** (...) *Morava, to je úplně něco jinýho, jak se tady lidi chovají, na Moravě než v Čechách.*

**Tazatelka:** *Cítíš ten rozdíl, jo?*

**018\_Z\_M:** *No úplně! Strašně milí lidi a tam jsou. (...) Tady všichni lidi jsou schopní pomáhat, jsou milí, když jdeš, pozdravíš, všichni tě taky pozdraví. To tam [pozn. V Čechách] - ježišmarija!. Fakt je velký rozdíl. U nás je to taky stejné. (...) Na Moravě se cítím jako bych byla v Sýrii, to je stejné chování, lidé jsou milí, všichni tě pozdraví, i když tě neznají, promluví s tebou. Ale já vím, vy takto nejste zvyklí. Ale i u nás v hlavním městě jsou lidé jiní než na venkově, oni jenom pracují a mají kšefty.*

\*\*\*

**027\_M\_K:** *Na Moravě jsou jiní lidé, to je pravda. Jiná mentalita, nezírají tak, jsou to prostí lidé. Ale v Praze taky, je tam hodně cizinců, různé národnosti.*

\*\*\*

**035\_Z\_M:** *Můj manžel je ze Strakonice. Říkala jsem mu, že Moraváci jsou více vřelí a přátelští (pozn. smích). (...) Praha je moc velká, trochu depresivní někdy. Lidi trochu arogantní (pozn. smích).*

Zatímco „Moravu“ participanti spíše ztotožňovali s „periférií“, „Čechy“ (a především Prahu) vnímali jako „centrum“. S „centrem“ se však dle participantů pojilo i odcizení a lhostejnost vyvolané velkou kumulací obyvatelstva a s tím spojené obtížné navazování pevných sociálních vztahů.

---

<sup>176</sup> Z pojmů obecně užívaných pro vymezení administrativního (a historického) členění České republiky nebylo participanty zmiňováno pouze Slezsko.

#### 4.3.2.2 „Česká republika“ jako členská kategorie

K pojmu „České republiky“ jako členské kategorie participantů ve svých promluvách vážali sedm hlavních kategoriálně vázaných aktivit (vlastností). „Česká republika“ pro participanty představovala (1) demokratický stát (2) s komunistickou minulostí (postkomunistická země), v němž pociťují silné (3) sekulární tendence, obývaný (4) etnicky homogenní a (5) ateistickou společností, ve které (6) muslimové a islám nemají místo a ve které se projevuje (7) absence sociální kontroly.

##### 4.3.2.2.1 Země s komunistickou minulostí

Z výše představeného výčtu je třeba nejprve přiblížit jeho druhý bod. „Česká republika“ je dle participantů i přes veškeré snahy stále zatížena předešlým režimem, který do velké míry ovlivňuje pohled jejích obyvatel na vše cizí a nové. Komunistickou minulostí České republiky participantů jednak do velké míry zdůvodňovali některé z kategoriálně vázaných aktivit přisuzovaným k členské kategorii „Češi“, a dále tuto vlastnost (komunistickou minulost) chápali jako zdroj pro další kategoriálně vázané aktivity přiřazované „České republice“, konkrétně ty, že se jedná o značně sekulární zemi s ateistickou společností, která vykazuje odpor ke všemu cizímu (včetně islámu).<sup>177</sup>

**11\_M\_M:** (...) *Na straně druhé, česká společnost, díky své historické minulosti je xenofobní, nikoliv rasistická, ale xenofobní v tom širokém pojmu. Obavy, strach ze všeho, ať je to Němec, ať je to Švéd, ať je to Arab, ať je to jižní Afrika. Má to své opodstatnění zas v historii - 40 let komunismu – nemluv, neříkej, nevyčuhuj, nebuď první a podobně.*

\*\*\*

**045\_Z\_K:** *Ale asi tam [pozn. v Egyptě] ti lidé [pozn. křesťané a muslimové] spolu žijí dlouho. Tady je to novota. I tím, že tady byl ten komunismus (...), tak tady to s tím docela souvisí, (...) myslím si, že taky neměli úplně rádi cizí náboženství, nebo náboženství obecně. Takže spousta lidí si ty zásady zachová a přežívají s nimi až doteďka.*

##### 4.3.2.2.2 Demokratická

To, že „České republice“ participantů přiřazovali charakteristiku demokratického státu, pro ně

---

<sup>177</sup> Demokratické zřízení pak jako jediné z uváděných vlastností „České republiky“ participantů nevnímali jako následek či zdroj dřívějšího komunistického zřízení země, ale pouze jako konstatování současného stavu.

především znamenalo, že je zde pro všechny obyvatele zajištěno právo na svobodu názoru a vyznání.

**017\_Z\_M:** (...) *A druhá věc, věřím tomu, že jsme tady v zemi svobody, jsme v Evropě, je tady demokracie. Každý může věřit, čemu chce. A praktikovat, co chce. Za předpokladu, že to neruší ostatní lidi.*

Někteří z participantů však byli toho názoru, že jim garantovaná práva existují „pouze na papíře“ a v každodenní realitě dochází k jejich porušování. Tento jejich pocit zazníval v souvislosti s kritikou nemožnosti Ústředí muslimských obcí registrovat se jako náboženská společnost ve 2. stupni se zvláštními právy a také v souvislosti se zásahem policie ČR v pražské mešitě a modlitebně z roku 2014<sup>178</sup>.

**025\_M\_M:** *No třeba aby nám i stát dovolil víc ukázat, co to ten islám je, protože jsou i ve státních složkách skupiny, které proti nám bojují. Například jak byl ten páteční zátah na mešitu, a to se mi nelíbilo, protože zaprvé, když hledám nějaké osoby, to jsem je nemohl chytit nějaký jiný den? To jsem je musel chytit zrovna v pátek na modlitbě? Oni o nich přece věděli, sledovali je, museli o nich vědět delší dobu, to nebylo, že by o nich věděli dva dny.*

**Tazatelka:** *A co si o tom myslíš?*

**025\_M\_M:** *No že to bylo schválně udělané, že někdo nahoře prostě. My jsme měli jako muslimská obec po deseti letech právo na uznání druhého stupně a někomu se to asi nehodilo, někdo to nechtěl, tak proti tomu tak bojují. Myslím si, že to tak bylo schválně politicky.*

\*\*\*

**039\_M\_M:** *Tak samozřejmě měli by respektovat pocity těch lidí, vyzut se to zas takový problém není. Já jsem pro, aby tyhle věci se hlídaly, ale zároveň, aby taky byla určitá úcta k těm lidem, kteří věří v to a pro ně je to problém třeba. Pro mě je to jedno jestli zutej, nebo... ale měli by trochu brát ohled, ale samozřejmě bezpečnost na prvním místě. Ale si myslím, lze to udělat i tak, abysme neuráželi i jejich víru, protože oni,*

---

<sup>178</sup> Srov. výše subkapitolu 4.2.2.2 *Policejní zásah v mešitě a modlitebně v Praze.*

*to, co slyšíme v televizi v rádiu, tady ten radikalismus, de facto s islámem nemá nic společného. To je zneužívání víry, teror ve jménu Boha.*

\*\*\*

**Tazatel:** *Jaký si myslíš, že je přístup české vlády a policie k islámu?*

**043\_M\_M:** *No není úplně negativní, ale myslím, že jim islám dělá starosti. Můžeš to vidět na tom incidentu v Praze před půl rokem. Když někoho hledají, tak jej chtějí zatknout někde na veřejném místě nebo v mešitě? Takže kdyby to byl křesťan, tak takhle vběhnou do kostela a tam jej zatknou? Myslím si, že je to vůči nám rasistické.*

Demokratické zřízení „České republiky“ pak participanti ve svých výpovědích rovněž spojovali s vnímáním „České republiky“ jako bezpečné země. „Českou republiku“ jako bezpečnou zemi pro život vyzdvihovali především participanti, kteří pocházeli ze zemí, kde probíhá (či probíhal) válečný konflikt (Palestina), nebo kde byli perzekuováni místní vládou za své náboženské přesvědčení (alevité v Turecku, wahábbisté z Kazachstánu) či politické názory (Uzbekistán).

**006\_M\_M:** *Osobně vidím Českou republiku pro mě jako bezpečnou zemi.*

#### **4.3.2.2.3 Sekulární stát**

Nejvýznamnější vlastností přiřazovanou „České republice“ jako členské kategorii bylo, že se jedná o sekulární zemi. Participanti ve svých výpovědích vymezovali dva jevy, které se dle nich pojí se sekularizací v České republice. Prvním z nich bylo, že politika odloučení státu od náboženství jasně ohraničuje prostor pro vstupování náboženství do veřejného života, zároveň je tím však zajištěna a deklarována svoboda náboženského vyznání.

**008\_M\_M:** *Já si myslím, že jsou tady víc svobodní než ve spoustě arabských států, užije si tu svoji víru, svoji modlitbu.*

\*\*\*

**046\_M\_M:** *Lidé mohou svobodně chodit do mešity.*

Tuto skutečnost si uvědomovali především participanti z řad cizinců, kteří byli ve své zemi původu z důvodu odlišného náboženství pronásledováni.

**027\_M\_K:** (...) *Byl jsem v Praze s kamarádem, stáli jsme v dlouhé koloně a už byl čas. No tak jsem zajel do odbočky, zastavil auto, vybalili jsme koberečky a pomodlili jsme se s kamarádem. Normálně na ulici, jak tam stála ta kolona aut. Policie jela okolo a nikdo nezastavil, nikdo se nás na nic neptal. No to by u nás nešlo, už by někdo přišel a ptal se: kdo? co? proč? jak? Protože u nás [pozn. v Kazachstánu] vyšel zákon, že se za to udílí pokuta. V Kazachstánu je zakázáno se modlit na ulici. Tady je to všem jedno, protože lidi jsou různí, víry jsou různé. To je demokracie, každý si žije po svém. Jsme tady spokojení už těch osm let, nikdo nám neubližuje, nevyhrožuje, když my dodržujeme zákony. U nás ať už ty zákony porušuješ nebo ne, tak to vyjde nastejno. Pořád se na něco vyptávají, tady je to v klidu.*

Druhý jev charakterizovaný participanty ve vztahu k sekularizaci zahrnoval skutečnost, že v „České republice“ je ve veřejném prostoru a v každodenním styku uměle zvýznamňována náboženská příslušnost jedince. Důvodem tohoto zvýznamňování přitom dle participantů je, že náboženská příslušnost zde není samozřejmostí. Participanti tak měli tendenci úzce propojovat sekularizaci s ateismem, který dle nich znamená, že určitá víra jakožto součást každého člověka v podmínkách „České republiky“ není samozřejmou a je spíše „normální“ v nic nevěřit než následovat nějaké náboženství.

**061\_M\_M:** *Ano, to je velký rozdíl, protože tam je 99 % lidí, se stejným vyznáním víry a tady je to 1 % a ani ne tolik. Takže jenom to, že ta společnost vás chápe, ví, proč to děláte. A tady to ta společnost neví, proč se muslimové chovají takhle, jak se chovají. Muslim, v tom správným slova smyslu. Takže tady, když jdete třeba na modlitbu, tak musíte tomu kolektivu říct, co to je, proč to děláte. Kdežto u nás doma to nemusíte nikomu vysvětlovat, **naopak musíte vysvětlovat to, že to neděláte.** (pozn. smích) [pozn. zvýraznění doplněno]*

\*\*\*

**014\_M\_M:** *Rozdíl je obrovský, protože když jsem byl v Senegalu, tak jsem nedělal rozdíl mezi náboženstvími, pro mě to bylo úplně to samé. My jsme k tomu měli takový přístup, že ten je muslim, koukám na tebe jako na muslima, nebo koukám na tebe jako na křesťana. Takže když*

*jsem tady byl, tak to mě trošičku jako šokovalo. Ale nejenom v České republice, to je celá Evropa, celý západ. Ty reakce a ty komentáře, jak se lidi rozdělují lidi podle náboženství. Já jsem tohle neočekával, já jsem myslel, že když je to demokratická země tak k tomu bude jiný přístup.*

#### **4.3.2.2.4 Ateistická společnost**

Další z kategoriálně vázaných aktivit přiřazovaných participanty k „České republice“ byla její ateistická společnost či ateismus v ní obsažený a odpor se zde veřejně k nějaké víře přihlásit.

**049\_Z\_M:** (...) *Ale myslím si, že většina lidí jsou agnostikové nebo ateisté nebo tak něco.*

\*\*\*

**054\_Z\_M:** *V České republice oficiálně asi žádné náboženství nemá úplně otevřenou cestu, ne? Hodně mých známých – Čechů, nejsou vůbec věřící.*

S pojmem ateismus participanti většinou nakládali ve smyslu absence víry, nikoliv jako popření Boha nebo odmítání náboženství či boje proti němu<sup>179</sup>. Ateismus ve společnosti tedy někteří z participantů především ztotožňovali s absencí spirituálního života a obecně vyprázdněností společnosti. Na druhou stranu, tuto vyprázdněnost někteří z nich vnímali zároveň jako motivaci a popud pro část české společnosti k hledání víry či jejich spirituální stránky.

**017\_Z\_M:** *Ano, spíš ateistické. Upřímně řečeno někdy ano. Ale pokud jsme dobří, předáme svoje hodnoty svým dětem. Dáme jim volbu, ale povedeme je také. Myslím, že můžeme uspět. Třeba konvertité, vyrostli v ateistickém prostředí a stejně je to neodvrátilo od náboženství.*

---

<sup>179</sup> V rámci datového souboru byl identifikován pouze jeden takový názor. Jednalo se však o výjimku vybočující z většinového pohledu participantů.

**047\_Z\_M:** *Pokud se nemýlím, tak je to tím, že Česká republika je něco jako ateistická země, takže Češi ve skutečnosti nechtějí dovolit, aby zde bylo praktikováno jakékoli náboženství. Nejen islám, ale i když se tu někdo prý pokoušel založit nějaký chrám či co, tak ta by reakce byla stejná.*

Pokud participanti majoritě žijící v „České republice“ přiznávali nějakou víru, pak se nejednalo o přináležení k nějaké institucionalizované podobě víry, ale spíše hovořili o různých formách osobní spirituality.

**048\_Z\_M:** (...) *Vím, že většina lidí tu jsou ateisté, možná v něco věří, ale asi ne v Boha, spíše v nějakou sílu apod.*

\*\*\*

**Z\_K:** (...) *Většinou, když se zeptám, jestli věří, tak řeknou ano, ale ne v žádný náboženství, jo, já věřím v Boha, nebo začne prostě vymýšlet nějaký energie, entity a já nevím co všechno...andělé.*

Přestože participanti vnímali českou společnost jako převážně ateistickou, někteří z nich si všímali existence silně zakořeněných pověr.<sup>180</sup> O české společnosti se tak v některých případech vyjadřovali jako o velmi pověřčivé.

**015\_M\_K:** (...) *Ale myslím si, že ta ateistická společnost už a priori přistupuje k věcem ateisticky. Například moji kolegové, klepají, když nechtějí něco zakřiknout, šahají po knoflíku, když vidí kominíka. Tohle muslim nedělá, protože on nevěří v tady ty v uvozovkách nesmysly. Jako teď se nechci nikoho dotknout. Protože pro věřícího člověka, a myslím tím i křesťany a židy, ti důvěřují Bohu, ten mu dá, ten ho ochrání. Nebo když zlobí, tak ho neochrání, třeba. Ale rozhodně to nebude černá kočka, nebo třináctka a kominík jako.*

#### 4.3.2.2.5 Etnicky homogenní

„Českou republiku“ rovněž někteří z participantů charakterizovali jako etnicky homogenní. V této souvislosti zároveň akcentovali i značnou uzavřenost „Čechů“ vůči jiným národnostem a etnikům.

**018\_Z\_M:** (...) *Dodněška Česká republika není otevřená světu, jsou tady sami Češi. I když jsou tady třeba Ukrajinci nebo Rusi, ale i na Ukrajince se dívají, že jsou cizí. Ale vy jste stejný národ. Ukrajinci, Rusi, říkají vám... Slované. (...) V arabském světě to funguje jinak. Když já půjdu do Egypta nebo do Libanonu, kamkoliv, pořád se cítíme, že*

---

<sup>180</sup> Tyto pověry zároveň kritizovali z pohledu islámské nauky o jedinství Boha (tauhid).



*nejsme cizí, jsme příbuzní, i když nemluvíme stejně, máme různý akcent. Ale máme stejné jídlo, stejnou kulturu a náboženství. Kvůli tomu se ještě se držíme spolu.*

V této výpovědi participantka dává do kontrastu ideu panarabismu s panslovanismem. Zatímco idea panarabismu je dle participantky stále živá, protože sdílí jazykový, kulturní a náboženský základ, u „Čechů“ je situace odlišná, neboť vlivem své uzavřenosti nejsou schopni se mentálně začlenit do většího celku, než je jejich geograficky a historicky vymezená rodná země. Jinými slovy, dle participantky pro „Čechy“ panslovanismus neexistuje a jejich nejvyšší vztahnou členskou kategorií jsou „Češi“, nikoliv „Slované“ nebo „Evropané“.

Na základě této vnímané etnické homogenity „České republiky“ a její uzavřenosti vůči všemu cizímu participant rovněž odmítali názor, že by se jednalo o multikulturní společnost.<sup>181</sup>

**037\_Z\_M:** *No, já nosím hidžáb, jak vidíš. Takže je to asi hlavně vnímání těch lidí okolo mě. V Malajsii je to jedno, Malajsie je složená z hodně národností jsou tam muslimové, Číňani, Indové, křesťané, takže koncept nějaké mnohonárodní a mnohonáboženské skladby je tam velmi otevřený. To je totálně odlišné od situace v České republice.*

\*\*\*

**014\_M\_M:** (...) *Česko není imigrační společnost.*

Uzavřenost české společnosti participant ilustrovali především na situaci a postavení Romů.<sup>182</sup> „Romové“ byli participanty vnímáni jako členská kategorie vydělována majoritou z české společnosti, přičemž její kategoriálně vázané aktivity „Češi“ dle participantů konstruují v opozici s pozitivním sebeobrazem „Čechů“ (např. „pracující“ – „nepracující“; „čistotní“ – „nečistotní“). Silné vnímání zakořeněnosti předsudků vůči Romům a jejich marginalizovaného

---

<sup>181</sup> Vlivem tohoto pocitu pak někteří z participantů pojímali „Českou republiku“ pouze jako tranzitní zemi, ve které po určitý čas setrvávají, a následně se vrátí do země původu nebo se přesunou do jiné evropské země, kde pro ně budou podle jejich názoru lepší životní podmínky a tamní společnost je spíše přijme.

**019\_M\_M:** *Myslím, že ani tam [pozn. Egypt], ani tady. Česko je pro mě jeden krok, možná na pár roků, ale jenom jeden krok. A potom přeskočím do jiné země, plánuji už jiné země.*

**Tazatelka:** *Takže nemáš konkrétní plány?*

**019\_M\_M:** *Ale jo, ale teď jsem tady zaseknutý, ne zaseknutý, ale mám tady práci a ta mě tady drží.*

<sup>182</sup> Zároveň pouze u tohoto etnika došlo v rámci rozhovorů ze strany participantů k jeho aktivní kategorizaci.

postavení v „České republice“ pak ve výpovědích participantů charakterizovalo i to, že toto téma uchopovali i participant-cizinci.

**006\_Z\_M:** *Jinak sama za sebe nemůžu říct, že by Česká republika byla nějak extrémně islamofobní, tak že by prostě zatím že by se tady konaly nějaký hony na čarodějnice. Třeba myslím Cikáni to tady mají mnohem horší.*

Je velmi zajímavé, že v jedné z výpovědí u participanta-cizince dokonce došlo i k užití „klasického“ protiromskému obratu, který je běžně užíván v majoritní společnosti.

**002\_M\_M:** *Já jsem takový liberální, Češi, cizinci, muslimy, nemuslimy, černoši, mě je to jedno, já nedělám rozdíly, i ti cigáni, když jsou slušní, tak nedělám rozdíl.* [pozn. zvýraznění doplněno]

Participant-konvertité si pak za pomoci členské kategorie „Rom“ vysvětlovali možné antipatie projevané v „České republice“ vůči muslimům-cizincům, kdy těmto muslimům jsou na základě jejich vnějšího vzezření (a někdy i jednání) majoritou přisuzovány stejné kategoriálně vázané aktivity jako Romům.<sup>183</sup>

**023\_M\_K:** (...) *Proto se k tomu i třeba ta majorita staví negativně, protože to není ani tak islamofobie jako spíš rasismus, protože ten Arab vypadá podobně jak Cigán, s Cigánem mají špatnou zkušenost a už tam proběhne ta zkratka. Teďka do toho ta informace o těch Teplicích [pozn. incident mezi místním obyvatelstvem a lázeňskými hosty], kde dělají nějaký nepořádek. (...) No a zase ta zkratka, Cigáni dělají nepořádek, tito dělají nepořádek, my je tady nechceme.*

#### 4.3.2.2.6 Islám a muslimové nejsou součástí ČR

Pocit participantů, že islám a muslimové nepředstavují součást české společnosti, se zakládal na vnímání předešlých kategoriálně vázaných aktivit a rovněž na pocitu, že Česká republika si nese dědictví odlišné víry (křesťanství), která se vůči islámu v rámci historie vymezovala a byla ve válečném konfliktu. Jinak řečeno, islám zde dle participantů nepředstavuje (vnímanou)

---

<sup>183</sup> Tuto úvahu participant zmiňovali v souvislosti s vzezřením muslimů-cizinců, jež je podobné Romům, a tedy s jejich zaměnitelností ve veřejném prostou. Participant pak byli toho názoru, že „Češi“ na základě viditelných znaků danou osobu buď nekategorizovali jako „muslima“ nebo „cizince“, ale jako „Roma“, a těmto osobám automaticky připisovali i k „Romům“ náležející kategoriálně vázané aktivity vytvářené majoritním diskursem (viz např. Miko, 2009; Weinerová, 2014), nebo danou osobu kategorizovali jako „muslima“, ale barva pleti pro ně představovala dominantní znak, který s sebou nese významné negativní konotace.

součástí kulturního a náboženského dědictví „České republiky“, tak jako například křesťanství a židovství, a naopak je na základě historických událostí (vzájemného kontaktu a střetů) stigmatizován, což lze například vidět na konstrukci stereotypního obrazu „Osmanského Turka“.

To, že islám není součástí kulturního dědictví „České republiky“, se dle participantů na každodenní úrovni projevuje například v odlišném způsobu neverbální komunikace, a to především v oblasti proxemiky (dodržování interpersonální vzdálenosti) a haptiky (způsob sdělení prostřednictvím bezprostředního tělesného kontaktu s druhým [např. podání rukou, objetí]).

**030\_Z\_K:** *Potom konstantně řeším, že když se s někým zdravím, tak ti chlapi hnedka chtějí dávat pusu na tvář, jo, nebo obejmout nebo podat ruku (pozn. smích). Což s tím podáním ruky je fakt těžký, občas se vyskytnu v situaci, kdy někdo podává ruku a teď mu visí ve vzduchu a já nevím, co mám udělat, tak mu jí prostě podám. Člověk tady prostě naráží na dost takových věcí, na které by třeba nenarazil někde v muslimském státě.*

**Tazatelka:** *A myslíš, že si to spíš neuvědomují ti lidi?*

**030\_Z\_K:** *Jako já je za to neviním, oni to samozřejmě nevědí, jen pro nás muslimy je to někdy těžké v tomhle směru. Ne že by to dělali schválně, to ne.*

\*\*\*

**007\_M\_M (...)** *V islámu já si můžu potrást rukou se svojí ženou, to je normální, ale s ostatními [pozn. ženami] ne, jsou pro mě cizí, takže tenhle dotyk může mít význam... mít nějaký úmysl za tím... a je v tom také respekt k ní. Třeba teď [pozn. během rozhovoru s tazatelkou] dávám přednost sedět tady v mešitě než venku v zahradě nebo parku, protože respektuju svoji ženu, protože tady není.*

Vnímané odlišnosti participantů shledávali i v odlišném způsobu uvažování, případně pojmání času a plánování.

**Tazatelka:** *Proč jsi jel do Mekky čtyřikrát?*

**003\_M\_M:** *Cítím se vždycky potom jako znovuzrozený.*

**Tazatelka:** *Plánuješ tam zase jet?*

**003\_M\_M:** *Plánuju? Takhle by to muslim neřekl, tohle je strašně evropský výraz...já si rozhodně přeju, abych se tam zase podíval, ale co bude, to nechávám na Bohu.*

Nesamozřejmost islámského prvku v „České republice“ a pocit nepřináležení islámu a muslimů k „České republice“ pramenily dle výpovědí participantů ze tří faktorů. První faktor se zakládal na nedostatečném institucionálním zabezpečení. Mimo sítě mešit a modliteben participanti především reflektovali nedostatečný počet specializovaných prodejen, které by nabízely halal produkty.

**025\_M\_M:** *Myslím, že dobré, nejsou žádné problémy, nebo tak. Není to tak jako v Rakousku ve Vídni, tam se mi to líbilo víc. Tam jsou velké mešity, je tam víc obchodů pro nás. Ale myslím, že je to otázka času, že ti lidé tady si na to musí jenom zvyknout. (...) Ale pomalu se tu taky dělají ty halal obchody, **ty naše**. [pozn. zvýraznění doplněno]*

\*\*\*

**012\_M\_M:** *(...) Další věc na začátku, co jsem hledal, tak byl obchod halal. Věděl jsem, že to bude obtížné tady něco takového najít, v nejhorším případě bych se stal vegetariánem. Ale pořád se dají jíst plody moře nebo ryby, to není problém.*

Druhým uváděným faktorem byla malá velikost muslimské komunity v České republice, s níž participanti spojovali pocit chybějícího kolektivu, se kterým by mohli prožívat islámské svátky a další aktivity.

**021\_M\_M:** *(...) Je jasné, že když máme půst, tak u nás málo lidí jí, nebo pije vodu. Ale tady... pak sám máš hlad nebo žízeň, když vidíš ty lidi (pozn. jak jí nebo pijí). Nebo když já sám mám doma ten půst, tak pak už... jak to vysvětlit... **ta atmosféra tam chybí**. Že všichni jsme u jednoho stolu a jíme. Tak vždycky chodím do mešity, i když tam mají špatný jídlo, doma je lepší, jasně (pozn. smích). Ale aspoň tam jsou muslimové a jsem mezi muslimy.*

Posledním faktorem pak dle participantů bylo nepřizpůsobení zdejšího životního rytmu potřebám vyznavačů islámu. Tento faktor se především vztahoval k (ne)možnosti účasti na páteční modlitbě, která je pro muže-muslimy povinná.

**043\_M\_M:** *No není to pro mě možné každý pátek. V naší zemi je v pátky volno, ale tady je normální pracovní den, takže to každý pátek nezvládám. Pouze někdy.*

\*\*\*

**046\_M\_M:** *Ano. Například pátek tu není uznán jako volný den, jako je tomu u nás.*

Participantů v této souvislosti rovněž zmiňovali ztížené absolvování půstu v měsíci ramadánu.

**044\_M\_M:** *(...) jak je třeba ramadán, jak bych se měl postit, já třeba občas se nepostím, je jasný, že třeba tady, když bych se chtěl postit celý ten měsíc, tak to není úplně jednoduchý, protože tady na to ten systém není úplně nastavený. To znamená, že člověk musí chodit do práce, nejsou tady nějaké výjimky. Třeba v arabských zemích, tam jsou na to lidé zvyklí, takže je to lehčí, když to dělají všichni, tak jste v tom duchu, takže asi tak. [pozn. zvýraznění doplněno]*

\*\*\*

**037\_Z\_M:** *O čem jsme to mluvily? V Malajsii většina restaurací otevírá až v čase iftáru. Možná ne všechny, ale většina. A tohle jsou věci, které usnadňují držení půstu v Malajsii, ale tady je to úplně jiné.*

#### **4.3.2.2.7 Absence sociální kontroly**

Další z vlastností přisuzovaných participanty „České republice“ pak byla absence sociální kontroly. Jednalo se o absenci sociální kontroly ze strany rodiny a veřejnosti, která je v některých ze zemí původu participantů všudypřítomná a zodpovědnost za osobní jednání jednotlivce se zde vztahuje na celou rodinu. Participantů tuto vlastnost „České republiky“ vnímali jako pozitivní. Tato vlastnost dle některých z nich do jisté míry vyplývala z jiných dvou vlastností připisovaných „České republice“ – charakteristiky jako sekulárního státu a také ateistické společnosti.

**018\_Z\_M:** *(...) Některé věci, co jsem chtěla dělat v Sýrii, jsem nemohla dělat, protože jsme takoví trochu víc konzervativní než Češi, nebo*

*Evropani. Tak je dobře, že jsem to tady mohla udělat. U nás žena třeba, ne že by nemohla pracovat, ale málo pracují. A třeba tady jsem mohla pracovat.*

**Tazatelka:** *Jsi za to ráda?*

**018\_Z\_M:** *Jo, určitě, mám ráda práci, můžu si tady obléci, co chci. Ale tam pořád musím myslet na ty druhý lidi, jak se na mě budou dívat. Ale ani tam jsem nenosila šátek. Vůbec.*

**Tazatelka:** *Je to tam běžný, v Sýrii?*

**018\_Z\_M:** *Jako některé nosí, ale jiné, už většina lidí té nové generace, možná většina už nenosí. Ale nesmíš mít obtažené oblečení, musíš to mít volnější. Pořád musíš myslet na ty lidi, jak myslí a jak se chovají, aby se na tebe nedívali špatně.* [pozn. zvýraznění doplněno]

#### **4.3.2.2.8 Další (doplňující) kategoriálně vázané aktivity**

Jako relativně méně významné (tj. doplňující) vlastnosti „České republiky“ pak participanti rovněž zmiňovali její „odlišné podnebí“ a „proizraelský postoj“.

##### **Odlišné podnebí**

Vlastnost odlišného podnebí a typu krajiny participanti uváděli v kontrastu s podnebím v jejich zemi původu.

**035\_Z\_M:** *Je to pěkná země, máte tu pěknou zeleň, to v Istanbulu nemáme.*

\*\*\*

**053\_Z\_M:** *(...) V Uzbekistánu máme hodně horko, teplo, furt je slunce, máme i 45, 50 stupňů, pro mě to moc není dobrý. A tady je trošku chladněji, to je lepší.*

S hodnocením místního podnebí v „České republice“ participanti spojovali i popis důsledků pro své praktikování islámu, když zdůrazňovali, že se Česká republika nalézá v odlišném podnebném (klimatickém) pásu oproti jejich zemi původu. Tuto charakteristiku „České republiky“ uváděli vždy v souvislosti s dodržováním půstu v měsíci ramadánu, který je pro některé participanty z tohoto důvodu mnohem náročnější než v zemi původu.

**037\_Z\_M:** *Je to velký rozdíl, jestli se postím v Malajsii nebo v Česku.*

(...). Nemáme tam čtyři roční období jako tady v Česku. V Malajsii je ta doba půstu kratší ve srovnání s Českou republikou. Takže když jsem tady držela ramadán poprvé, bylo to docela vyčerpávající, abych byla upřímná, 20 hodin.... Ale je to pro mě výzva, je to krásný zážitek, když jsi pak na iftáru a víš, že jsi to celý den zvládla. A také je to obtížné, protože hodně lidí kolem nás normálně jí...v Malajsii je většina lidí muslimů, to je hlavní náboženství, takže většina.

\*\*\*

**049\_Z\_M:** *Ano. Za ty tři roky, co jsem zde, vychází ramadán vždy na léto, a doba od východu až do západu slunce je tady opravdu dlouhá, takže je to docela výzva. Když to vychází na zimu, tak je to hodně v pohodě. V létě je to těžké, ale přežíváme to.*

Tato skutečnost představovala jeden z důvodů, proč se někteří participanti, pokud měli možnost, rozhodli na dobu půstu navracet do své země původu. Dalším z důvodů bylo rovněž to, že participanti chtěli být po tuto dobu v kontaktu se svou rodinou.

**022\_M\_M:** *(...) A k půstu – půst je v Česku velmi, velmi obtížný v létě.*

**Tazatelka:** *A držíš půst?*

**022\_M\_M:** *Ano, držel jsem tady půst 4 dny a pak jsem odjel do Saúdské Arábie.*

**Tazatelka:** *A proč? Tam bylo snazší pokračovat?*

**022\_M\_M:** *Ano, jednodušší.*

**Tazatelka:** *Takže jenom kvůli tomu jsi tam jel?*

**022\_M\_M:** *Jo, měl jsem prázdniny, žádné zkoušky, tak jsem jel do Saudské Arábie a pak jsem se zase vrátil.*

**Tazatelka:** *Každý rok to tak děláš, že na ramadán se vracíš domů?*

**022\_M\_M:** *Ano, skoro každý rok.*

**Tazatelka:** *Proč to tak děláš, abys byl se svou rodinou?*

**022\_M\_M:** *Ano, je to příležitost být s nimi, držet půst, a taky kvůli dobrému jídlu.*

**Tazatelka:** *Tady není dobré jídlo?*

**022\_M\_M:** *Ale jo, ale není od maminky. (pozn. smích)*

### **Proizraelský postoj**

Další doplňující vlastností „České republiky“ byl dle participantů její proizraelský postoj vymezený jako příklon k Izraeli na úkor Palestiny. Tento postoj „České republiky“ se dle participantů především projevoval v její zahraniční politice v podpoře Izraele, přičemž někteří z participantů jej vnímali jako vyjadřující nepřátelský postoj „České republiky“ vůči muslimům.

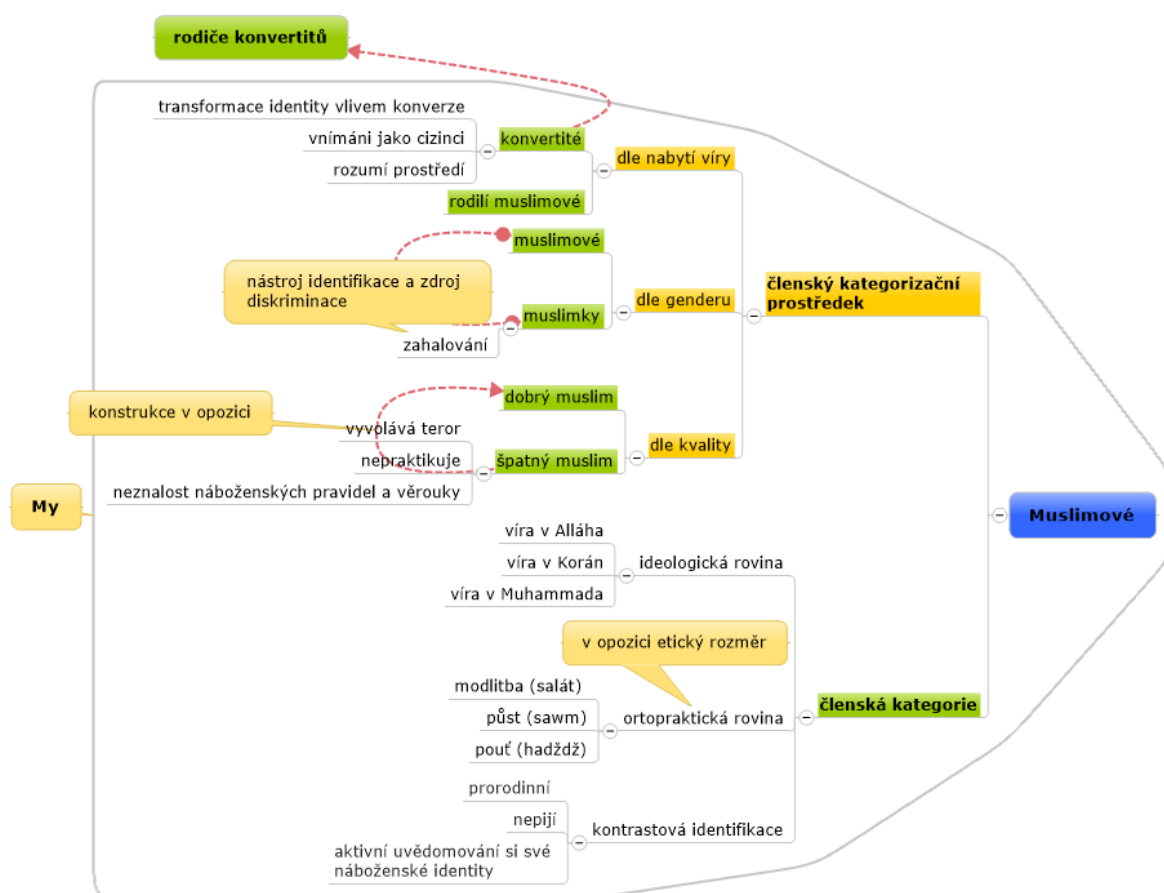
**060\_Z\_M:** *(...) tak tam vidím tu nenávist, vím, že Česko je taky v OSN nechce, aby tam byla Palestina, a tak dále, jsou hodně proizraelští. Takže Česko nemá moc rádo muslimy.*



### 4.3.3 „Muslimové“

Úvodem je důležité říci, že každý z participantů sám sebe identifikoval jako vyznavače islámu – jednalo se o vstupní podmínku pro zařazení participantů do výzkumu<sup>184</sup>. Participantů se tak vědomě vřazovali do členské skupiny „muslimové“. Přináležení k této členské skupině však v sobě nemuselo zahrnovat přináležení k institucionální rovině islámu v České republice (sít mešit a modliteben a na ně navázané islámské nadace), ale odkazovalo se pouze k deklaraci víry jako takové.

Obrázek 4 Mentální mapa pojmu „Muslimové“



#### 4.3.3.1 „Muslimové“ jako členský kategorizační prostředek

Pokud byl pojem „muslim“ užíván jako členský kategorizační prostředek (tedy množina zahrnující členské kategorie), vystupovaly v rámci něj tři inventáře členských kategorií. Prvním z nich byl inventář rozlišující členské kategorie na základě způsobu nabytí víry, druhým

<sup>184</sup> Blíže viz kapitolu 4.1.1 *Rozhovory – generování dat*.

inventář rozlišující členské kategorie dle genderu a třetím pak inventář rozlišující členské kategorie na základě „kvality“ víry.

#### **4.3.3.1.1 Inventář dle způsobu nabytí víry („Konvertité“)**

První inventář v rámci členského kategorizačního prostředku „muslimové“ byl tvořen členskými kategoriemi rozlišenými na základě způsobu nabytí jejich víry. V tomto inventáři se nalézají dvě členské kategorie. První z nich představují konvertité, kteří svou víru nabyli vědomou konverzí v dospělém věku. Druhou členskou kategorií pak představují rodilí muslimové, kteří svoji víru přejali od svých rodičů.

Níže se budu podrobněji věnovat pouze členské kategorii „konvertité“, neboť ve vztahu k ní byla vázána většina promluv souvisejících s kategorizací v rámci tohoto inventáře členských kategorií.

Jako konvertity participanti vnímali především Čechy a Češky, kteří přestoupili na islám. K tematizaci osoby s jinou než českou národností, jež by konvertovala k islámu, v rámci výpovědí nedocházelo a dle konverzační praxe participantů tak můžeme říci, že označení „konvertita“ bylo vyhrazeno pouze pro Čechy a Češky. Z analýzy zároveň vyplynulo, že s členskou kategorií „konvertité“ se ve výpovědích participantů nepojily pouze s nimi spojené kategoriálně vázané aktivity, ale vyvstala i další významná témata dokreslující vymezení této členské kategorie a její pozici nejenom v rámci muslimské komunity, ale i ve vztahu s majoritním obyvatelstvem.

#### **Transformace identity vlivem konverze**

Na základě výpovědí participantů-konvertitů bylo možné vysledovat, že u konvertitů dochází vlivem konverze k významné transformaci jejich identity. Z rozhovorů vyplynulo několik podob či variant této transformace.<sup>185</sup>

První varianta transformace identity u konvertitů představovala situaci, kdy konvertita přijme islám, na základě čehož pozbyde (odvrhne) svoji průvodní národní (českou) identitu jakožto nevyhovující, a to bez náhrady za jinou národní identity.

**036\_M\_K:** *Ano, když jsem přišel poprvé do mešity, tak těch lidí tam bylo víc, byly tam i holky, tak tam bylo 5-8 lidí úplně nových, tak ten jeden tam dělal dars, výuku. Začal, jak se má člověk umývat, prostě*

---

<sup>185</sup> Řazení jednotlivých variant neodkazuje k četnosti jejich výskytu.

*úplné základy pro prvňáčky. To tam vykládala jedna holka a jedna Slovenka, ta to měla podobně. Ta jedna hrála na klavír, uměla dobře, ale v islámu neexistuje klavír, tam se nesmí hrát muzika. Odvádí to pozornost, věnujete se reprodukci té hry a jediný nástroj, povolený je buben. Takové ty bubny, když se jde do války. Klavír tam není. A ona to vzala za své, protože tady ti konvertité jsou radikálnější než ti, kteří sem přijedou. Ta holka, která si ten islám žila sama v tom pokoji tak ještě přestala hrát. Měla velké problémy, přestala hrát, nosila šátek.*

Tito konvertité následně pociťují sounáležitost primárně k náboženské obci, a nikoli státnímu útvaru. To však nevyklučuje respektování pravidel daného státu. Jejich (sebe)identifikace může probíhat jak s konkrétní, lokální muslimkou komunitou, která pro ně tvoří novou společnost, tak i s ummou (obcí věřících) jakožto celosvětovým muslimským společenstvím.

Toto přihlášení se k obci věřících (ummě) můžeme například vysledovat u participantky-konvertitky, která se za použití přivlastňovacího zájmena „pro nás“ vřazovala mezi další vyznavače islámu.

**030\_Z\_K:** (...) *pro nás* znamená islám vlastně to, co jsem vysvětlila. *Pro nás* je islám... Vlastně když se dostaneme už k tomu slovu islám, to vychází z arabštiny za slova „salama“ jako mír. Takže v podstatě být v míru sám se sebou, se světem, být co nejlepší člověk, a to už jsem zmiňovala. Zlepšovat se a být přínosem pro společnost, šířit lásku mezi lidmi. [pozn. zvýraznění doplněno]

Upřednostnění náboženské identity na úkor identity národní bylo u konvertitů možné vysledovat v jejich konverzační praxi. Při popisu svých aktivit často explicitně vyjadřovali přináležení ke spoluvěrcům prostřednictvím oslovení „bratr“/ „sestra“. Jedná se o jeden ze způsobů vymezení svého členství v dané členské skupině – v tomto případě však především k členské skupině českých konvertitů, neboť u rodilých muslimů tato konverzační praxe nebyla zaznamenána (rodilí muslimové v rozhovorech své spoluvěrce jako „bratry“ či „sestry“ neoznačovali).

**038\_M\_K:** *Třeba je hezké, když jedeme s bratry muslimy na výlet a je léto a pomodlíme se třeba u řeky, tak to je fajn.* [pozn. zvýraznění doplněno]

\*\*\*

**030\_Z\_K:** *Nebo třeba nějaká sestra řekne, že by se chtěla vdát, tak někdo, kdo o tom má přehled. [pozn. zvýraznění doplněno]*

Druhá popisovaná varianta transformace identity u konvertitů spočívala v přijetí islámu konvertitou a nahrazení jeho původní národní (české) identity za národní identitu, která je historicky s islámem spojena. Tento případ se vyskytoval především u konvertitů, kteří žijí ve svazku s rodilým muslimem-cizincem. Obdobou této varianty je také to, že (budoucí) konvertita nejdříve přijme národní identitu svého partnera, která je historicky a kulturně svázána s islámem, a na základě toho pak konvertuje, čímž získá svoji novou náboženskou identitu. Tento proces přitom nemusí být následný, ale může se dít i souběžně.

**045\_Z\_K:** *(...) A potom jsem poznala manžela, takže jsem se tím pádem velice blízko seznámila s islámem, nejenom s ním, ale i s jeho komunitou, protože manžel pochází z Bosny. A to bylo v době, kdy byla v Bosně válka. Bylo tady hodně uprchlíků z Bosny.*

**Tazatelka:** *On byl teda taky uprchlík.*

**045\_Z\_K:** *Ano, taky a taky část jeho příbuzenstva. Takže já jsem velice brzo se dostala do jejich komunity, která byla velice vstřícná, a hlavně mně přišlo, že oni i tou vírou žijou, že to opravdu je každodenní jejich způsob života, kterej je propojenej s tím náboženstvím, že to není, jak jsme třeba v dětství viděli, že křesťani jdou jednou za tejdén do kostela, nebo na svátky, i když samozřejmě neznala jsem zblízka nikoho z křesťanů, takže to zase nemůžu říct úplně dopodrobna. Ale v podstatě jsem se dostala k islámu z týchletý stránky, to znamená, nebyla to žádná teorie, nějaký knihy, že bych studovala, ale dostala jsem se k tomu díky tý společnosti, ve který jsem se pohybovala.*

\*\*\*

**016\_Z\_K:** *Většina těch konvertitek tady, to jsou konvertitky „přes postel“, přebírají i tu většinou arabskou kulturu, neberou čistou myšlenku bez těch kulturních nánosů. Člověk se ale neoprostí od kultury, ve které vyrostl. Korán čte jinak Saúd a jinak Papuánc. Je málo Čechů, konvertitů, kteří by akceptovali svoje češství.*

V případě třetí v rozhovorech zachycené varianty transformace identity konvertita prostřednictvím konverze získává svoji novou náboženskou identitu, ale své původní národní

(české) identity se nezřekne, ani ji nepozbyde. Tato národní identita tak v jeho životě stále hraje významnou roli vedle identity náboženské. Dle výpovědí participantů se tento stav projevoval tím, že konvertita aktivně včleňuje svoji českou identitu (zvyky a kulturu) do identity náboženské.

**024\_M\_K:** *Náboženské svátky jsou v islámu dva, se stanovenými daty. Ídu-l-fitr, ukončení půstu v Ramadánu a den oběti, ídu-l-adhá. V oba dny je speciální ranní modlitba a slaví se tak, že každá rodina dělá nějaké dobré jídlo, cukroví a podobně. V české komunitě jsme si jednou udělali sváteční setkání konvertitů a měli jsme speciální ídu-l-fitr cukroví a bramborový salát.*

Jedná se o podobný mechanismus jako v případě rodilých muslimů, jejichž pojmání a praktikování islámu je v některých případech do velké míry ovlivněno (neislámskou) tradicí a zvyky jejich rodné země. V tomto kontextu lze hovořit například o „marockém islámu“, „tureckém islámu“, apod. Na druhou stranu, sousloví „český islám“ může znít poněkud nesamozřejmě, přestože v historii již takové pokusy o prolnutí české kultury a islámu nalezneme.<sup>186</sup> Jeden takovýto pokus z 90. let byl v rámci rozhovorů zachycen:

**016\_Z\_K:** *(...) Jinak oceňuji „sobotní školy“ pro děti, to jsou takové školy Koránu a arabštiny. Je to ale primárně orientované na děti Arabů. Je to etnicky vyčleněné, ne-arabové jsou znevýhodněni. Přijdeš a oni se ptají, kdo u vás doma mluví arabsky? A pokud ty děti nemají doma nikoho, kdo by to s nimi mohl procvičovat, tak jsou v nevýhodě. Chybí tady skutečně česká muslimská obec. (...) V 90. letech jsme s panem XXX [jméno jednoho ze zakladatelů – anonymizováno] tady založili Ligu českých muslimů. Ta byla založená pro české muslimy. XXX [anonymizováno] měl sny o evangelizačních projektech, české islámské písni, on má doma černého psa a zakládá si na své české kulturní identitě. Konverze vyžaduje určitou tvrdohlavost, odvalu být svůj, aby vydržel ten tlak okolí. V téhle společnosti konvertita nemůže být nenápadný submisivní člověk. Ta Liga českých muslimů, to bylo takové*

---

<sup>186</sup> Například je možné jmenovat práci Mohameda Alí Šilhavého, který se významnou měrou zasadil o rozvoj islámu s ohledem na českou kulturní tradici v době komunismu a v porevolučním období. Pokusů o vytvoření české muslimské obce, ve které by byl islám praktikován se zachováním české kultury, však existovalo více.

*mrtvě narozené dítě. (...) Ideálně by to mělo být splynutí české kultury a myšlenek islámu. Ale čeští konvertité většinou přibírají nejen náboženství, ale i arabskou kulturu. Ideálně by to mělo být tak, že všechny národnosti si ponechají svoji vlastní kulturu a přijmou základy islámu. Je to jako ten příběh z Koránu, súra Krávy: pořád tam přemýšlí, jaká má být obětní kráva, jaké má mít vlastnosti, jestli to nebo ono a málem ji kvůli těm sporům nakonec neobětovali. To je to stejné.*

\*\*\*

**038\_M\_K:** *No, co jako dělat, protože my tady žijeme odjakživa a je to nepříjemné. Ten islám je pro nás velice důležitá složka, všichni chceme mít rodiny a já bych chtěl, aby moje děti měly nějaký objektivní názor a mohly mít nějaký výběr. (...) Chtěl bych, aby moje děti měly možnost se k islámu nějak dostat, **ale ne prostřednictvím jiných lidí, ale prostřednictvím českých lidí, aby to tu žilo jako folklor.** Ono je to dost jiné, když se člověk narodí jako muslim nebo přestoupí do islámu. Já jako první generace českých muslimů, tak ta povinnost je na nás. Pak to schytají ty naše děti, o nás jako už moc nejde. (...) My jsme moc na začátku, moc. Tady jsou nějakí čeští muslimové, většina hodně mladých a jsme na začátku. Ti, kteří studují islámskou univerzitu, tak jsou také na začátku, nemáme tady ani české duchovní představitele. (...) No to jsou všechno cizinci, a to je problém. Já bych chtěl, aby ten islám byl český, aby tam byli čeští lidi. Protože tímhle bude islám český, nebude cizí. Tím, že to dělají cizí lidi, etnicky jako, tak to pořád budou dělat tady v České republice ten islám cizím. Takže to je asi zásadní problém.*

[pozn. zvýraznění doplněno]

Neodmítání své původní národní (příp. náboženské) identity se může také projevat i účastí na svátcích náležejících do původního kulturního či náboženského rámce.

**040\_Z\_K:** *Samozřejmě. Jako rodilá Češka mám rodinu, křesťanů, takže slavíme Vánoce, slavíme Velikonoce, nebráním se tomu.*

Přítomnost a významnost obou identit (české-národní a muslimské-náboženské), které jsou však podle některých participantů vůči sobě navzájem v kolizním vztahu, se u participantů promítala v jejich konverzační praxi. Níže uvedená citace ilustruje různé způsoby přináležení

a vydělování se ve vztahu k daným skupinám. V tomto úryvku participant-konvertita operuje se dvěma členskými kategoriemi – „Češi“ a „muslimové“. Na jednu stranu se ve své výpovědi vůči členské kategorii „Češi“ vymezuje, a to na základě jejich vztahu k náboženství. Následně však v další pasáži užívá ve vztahu k této kategorii zvrtného zájmena „my“ („my jsme islamofobní“) za pomoci kterého se k ní přihlašuje. Celá tato pasáž ilustruje, jakým způsobem probíhá vyjednávání participantovy identity a pozice ve společnosti.

**015\_M\_K:** (...) *negativně samozřejmě, já tu knížku [pozn. Základy tauhídu] znám, psal jsem o ní dokonce dopis senátorce za Úsvit přímé demokracie a v podstatě ten zásah [pozn. v mešitě] potvrzuje to, co jsem si v **mých** nejskrytějších koutech své duše **myslel o Čechách** a o policii tak v podstatě mi potvrdil, že opravdu **být věřící** a teda **asi jako muslim** je opravdu jako problém pro lidi tady. Ten zásah definoval, že **my jsme islamofobní**. Média, všichni spekulovali, že to je knížka určitá, nikdo ale neřekl konkrétně, že to je ta knížka a nikdo neřekl, čím se provinili.*  
[pozn. zvýraznění doplněno]

Podržení české identity, zkušenost z konverze a společný jazyk představovaly u participantů-konvertitů hlavní faktory pro jejich sdružování s dalšími muslimy z řad Čechů-konvertitů, spíše než s rodilými muslimy (muslimy-cizinci).<sup>187</sup> Podobnou situaci můžeme vidět i u rodilých muslimů, kteří se dle svých výpovědí rovněž sdružují s dalšími muslimy především na základě společné národnosti/etnika a jazyka, případně na základě podobné migrační historie či zkušenosti (např. uprchlíci).

**031\_Z\_K:** *Tak já se nejvíc scházím (...) s Čechami, protože máme společnou tu konverzi k islámu a jazyk. Ale když potkám Malajky, tak ty jsou strašně příjemný, srdečný a přátelský, s těm a jsem se občas potkávala třeba v mešitě, jinak se s něma nevidám nějak ve volném čase. Takže spíš s Čechami.*

\*\*\*

**030\_Z\_K:** (...) *Já se nejvíc stýkám s Čechami, protože samozřejmě máme společný jazyk. Mám kamarádky, které jsou i muslimky od narození, ale není jich tolik, nebo jsou v zahraničí. Takže tady spíš ty*

---

<sup>187</sup> To však neznamená, že by se od rodilých muslimů nějak vědomě vydělovali či separovali.

česky mluvící.

\*\*\*

**033\_M\_K:** (...) *tak konvertiti asi ani ne. Jako samozřejmě, stejná mentalita k sobě ale má blíž. Ale taky se baví, už to teď tak nevidím, jsem starší, ale v té době, kdy jsem tak přišel, tak jsme tam byli taková skupinka těch Čechů, takže jsme se bavili, ale bavili jsme se i s těma Arabama, co tam byli, ale často tam je Arab, který tam má rodinu a který potom, až to skončí, tak půlhodinky tam ještě má a pak jde zase dělat, nebo něco. Tak samozřejmě má jiné zájmy, tak o čem si s ním budu já vykládat? A třeba studenti jsou zase víc spolu. A tam už myslím ani nehraje roli: ten je z Kuvajtu, ten je z Palestiny, ten je odtama... Tak se to nějak tak už nebere. Ale zase třeba Syřani se víc držej spolu. Iráčani se víc držej spolu. To je to samí, jako Češi držej spolu. Není to o tom, že by se nechtěli bavit s těmi ostatními, (...) ale rozhodně si mám víc co pokecat s někým, kdo tady bydlí (...) a bydlíme kousek od sebe než tam někdo ze Súdánu. Si můžeme tak povídat o burákách, a to je asi tak všechno (pozn. smích).*

### **Změna životního stylu konvertitů**

Participant-konvertité v souvislosti s popisem své rodinné situace a průběhu konverze uváděli příběhy, které lze vnímat jako popis vyvazování se z předešlých sociálních struktur, které pro ně před konverzí znamenaly hlavní složku jejich společenského života, a jejich nahrazování strukturami novými.

**024\_M\_K:** (...) *Rodiče si mysleli, že je to nějaký momentální výstřelek dospívajícího, který „ho po čase přejde“. Ale byli tolerantní, stejně jako ostatní příbuzní. Tehdejší přátelé byli také tolerantní, ale často sarkastičtí a pokoušející se nějak mě přivést do rozpaků. Díky nim a jejich prostředí, které převažovalo nad prostředím muslimů, jsem se často dostával do situací, které bych dnes řešil jasně podle své víry, ale tehdy jsem občas podléhal tomu, jak jsem byl zvyklý žít. Sice jsem ze svého života zcela vyloučil, pořád jsem byl v prostředí, kde se konzumoval a kde společnost sváděla k hříšným věcem, kterým jsem občas podléhal. Od té doby, co jsem začal být více v kontaktu s jinými*



*muslimy, a většího zájmu o studium islámu, jsem přestal preferovat takovou společnost, která se bavila něčím, co mě připadalo čím dál tím víc cizí a zbytečné, nepodstatné, a navíc žijící a diskutující o věcech, které mi připadali povrchní a stejně tak cizí a nedůležité pro skutečný život. Dnes jsem skoro pořád v prostředí muslimů, které mi vyhovuje, ale mám i dobré přátele mimo muslimy, i nemuslimy v rodině, nestraním se jich nějak účelově. (...) Ale je pravdou, že „vrána k vráně sedá“ a tak je přirozené, že se muslimové sbližují a vytváří komunity. Zejména když víme, že v islámu je rodinný, sousedský a komunitní život na zcela jiné úrovni než v typické české společnosti. Moc často se nestává, že by spolu večeřeli čeští sousedé. U muslimů je to skoro každodenní praxe, společné trávení času nejen rodiny, ale i sousedů a známých..., ale to už je jiné téma.*

Podobně jako i v dalším úryvku je popisována změna životního stylu, který se již zakládá na jiných náboženských (a kulturních) vzorcích, než ve kterých participantka vyrůstala.

**040\_Z\_K:** *(...) Nemůžeme dělat to, konvertitky, na co jsme zvyklé z dětství, jak jsme byli vychovaní. V létě k vodě. Já nevím, jít se sednout támhle večer do restaurace. Samozřejmě lze to, s manželem. Ale už je v podstatě tabu to, jak to bylo dřív, u těch slečen, 15, 16letých, které se scházely s kamarádkami. (...).*

**Tazatel:** *A máš pocit, jestli tvoje konverze k islámu nějak narušila nebo zpřetrhala tvoje vazby na tvou českou rodinu?*

**040\_Z\_K:** *Narušila určitě. Nepřetrhala, ale narušila. (...) Když v tom nebyl vychovanej, že my máme vazby na to, co se týče nějakýho Novýho roku, Vánoc a podobně.*

Na těchto výpovědích participantů můžeme pozorovat postupnou transformaci jejich identity, jak ji popsali Berger s Luckmannem<sup>188</sup>, kdy participant-konvertité postupně opouštějí, či zřikávají se své předešlé identity a členských skupin ve prospěch nově nabyté identity náboženské a s ní spojených nových členských skupin.

---

<sup>188</sup> Viz kapitolu 2.1.3.3 *Sociální konstrukce identity*.

## Nahlížení „konvertitů“ jako „cizinců“

V souvislosti s konverzí k islámu dochází z hlediska participanty vnímané kategorizace „muslimů“ ze strany „Čechů“ k velmi zajímavé situaci, kterou participanté opakovaně zmiňovali. Podle participantů se v kategorizační práci „Čechů“ projevuje zneviditelňování českého prvku v rámci islámu v ČR, kdy muslimové-Češi jsou podle participantů ze strany Čechů-nemuslimů kategorizováni jako „cizinci“. Tato kategorizace se vztahuje především ke konvertitkám, které se rozhodly pro zahalení dle islámských pravidel.

**030\_Z\_K:** *jo, občas jo, ale málo. Třeba někdo něco zakřičí a jde dál, abych náhodou třeba nepoznala, kdo to je a tak. Takže spíš takové narážky na ulici a někdy si někdo myslí, že jim nerozumím, že jsem cizinka, tak si o mně začnou povídat. To mě docela pobavilo. Taky na letišti se mi stalo, že jsem slyšela, že si o mně povídají. To bylo tam, kde jsou ty rámy na letišti, jak se jimi prochází, tak jsem slyšela, jak ta paní policajtko říká „ta si to určitě jako nesundá“ a bavila se s tím kolegou. Já jsem prošla tím rámem a přišla jsem k ní a říkám „ne“ a ona vůbec nevěděla, co říct (pozn. smích). Oni vyloženě počítají, že nerozumíme.*

\*\*\*

**060\_Z\_M:** *Ano, myslím, že místní muslimové, ne cizinci – my můžeme dělat, co chceme, ale třeba pro české sestry to může být více komplikované. Protože oni rozumí jazyk, my nerozumíme, takže každý mávne rukou. Ok.*

Zdrojem této kategorizace je především identifikace muslimů (bez ohledu na jejich národnost) ze strany Čechů-nemuslimů prostřednictvím vnějších viditelných znaků. Zároveň se tato kategorizace zakládá na stereotypech o „exotičnosti“ islámu, čímž je islám samotný vyčleňován z českého kulturního rámce. Tím tato kategorizace ani kognitivně neumožňuje danou osobu vnímat jako rodilého Čecha, a dotyčný je tak primárně kategorizován jako „cizinec“, který nerozumí českému prostředí a je zde pouze hostem.<sup>189</sup>

## Konvertité rozumí prostředí

Jednou z významných kategoriálně vázaných aktivit pro členskou kategorii „konvertité“ byla

---

<sup>189</sup> Případně nebezpečným hostem, což může v některých případech dle participantů vést i k tomu, že i konvertité jsou rámováni jako teroristé.

dle výpovědí participantů „znalost“ či „obeznámenost“. Dle participantů konvertitů – díky svému dřívějšímu zázemí v českém kulturním prostředí, s tím spojené jazykové vybavenosti, a v některých případech i aktivní činnosti v muslimské komunitě v ČR – představují pro muslimy-cizince zdroj informací o České republice a chodu komunity.

**059\_Z\_M:** (...) *ano, jedna z nich je teď dole, XXX, XXY [křestní jména konvertitek – anonymizováno], hodně věci víme i od nich, kde se koná, jaká akce spojená s islámem, v televizi, nebo nějaká demonstrace, tak nás tam pozvou.*

Dále mohou konvertité dle participantů díky své pozici jakožto gatekeepera mezi islámem a českou společností sloužit jako informační kanál pro veřejnost, který jí dokáže zpřístupnit informace o této náboženské skupině. Absenci veřejně vystupujících muslimů a osob z řad cizinců aktivně se podílejících na aktivitách muslimské komunity v ČR participanté vysvětlovali neznalostí českého prostředí a také jejich odlišným pobytovým postavením, z čehož někdy může pramenit strach muslimů-cizinců ze ztráty povolení k pobytu.

**038\_M\_K:** (...). *Ale je tady menšina těch rodilých [muslimů-cizinců], kteří chtějí být aktivní. Já jsem třeba potkal tak dva lidi za svůj život, kteří by byli aktivní. Oni mají své životy a dost práce, aby se postarali o své rodiny. Taky nechtějí být asi moc viděni, protože mají třeba strach ze strany policie, že by jim mohli dělat problémy.*

V neposlední řadě, konvertité svoji nabytou znalost o islámu směřují i na nově příchozí souvěrce, kteří se v nové víře teprve začínají orientovat.

**038\_M\_K:** (...) *Když je nějaký nový muslim, tak mu zařídím nějaké učebnice a tak. My jsme si to museli nějak polopatě shánět sami. Je dobré tomu člověku pomoci.*

Právě díky potřebě správně uchopit nově nabytou víru participanté konvertitům přisuzovali predikát „stále se vzdělávajících a hledajících informace“. V tomto svém hledání jsou dle participantů velmi pečliví a svědomití.

**040\_Z\_K:** *No stejně jako umma jako taková, tak i my ženy muslimky, české konvertitky se vzděláváme vzájemně. Samozřejmě že z těch fatwa bank sdílíme ty fatwy, sdílíme hadisy z těch stránek islámských... Máme tam speciálně dívky, slečny, které jsou opravdu na vysoké vzdělanostní úrovni, takže si mezi sebou pomáháme, radíme.*

\*\*\*

**060\_Z\_M:** *Ano, sdílíme znalosti o islámu, učíme je, jak se modlit, jak se islám praktikuje, ony jsou takové svědomité, hledají to na internetu, všude, ale někdy... to je vztah, chodíme společně do hor na výlety a někdy v neděli máme takové diskuse, zvláště pro ty konvertitky, někdy neví, kde získat ty správné informace, tak se snažíme posílit jejich víru.*

Tato svědomitost (až přepečlivost) však v některých případech vedla k tomu, že někteří participanti (a to jak z řad rodilých muslimů, tak konvertitů) snižovali úsudek a kritické myšlení některých konvertitů, přičemž tato členská kategorie byla participanty mimo jiné spjata s kategoriálně vázanou aktivitou „hledáči zákazů“.

**036\_M\_K:** (...) XXX [představitel jedné z modliteben – anonymizováno] *původně razil, aby byli spolu, a to bylo pro ty konvertity a konvertitky hlavně úplná hrůza, protože ten mladej člověk neví, jestli něco nedělá špatně. A furt jenom hledá. Jednou jsme se o tom bavili, že ti lidi vyhledávají zákazy. Co ještě nesmím? Ty muslimky, to bylo neuvěřitelný... ony se bavily na takovém diskusním fóru, to Facebook snad ještě nebyl, prostě hledaly a sháněly zákazy! Tak jak někdo hledá třeba recepty, tak ony sháněly zákazy! Ono to tak je, ono je to jistější. My máme tady ta euroamerická společnost i před zákonem – co tam nenajdu, tak to můžu dělat. Pokud tam není nic o vraždě, tak to můžu udělat. A tam to platí obráceně. Tam je dané, co se může dělat, a to ostatní je prostě v zákazu. Proto se hledá, jestli je to zákaz, nebo není.*

\*\*\*

**006\_Z\_K:** (...) *nemám potřebu se někde setkávat. A hlavně, já třeba konkrétně s těma holkama, co mají za manžela muslimy, já si s něma nemám o čem moc vykládat. Protože já pro ně nejsem dostatečně muslimská a zas oni jsou na mě muslimský až moc tady. Někdy moje názory jsou pro ně hodně... cítím to jinak, nepotřebuju se o tom s nikým moc radit. To snad není normální, aby někdo řešil, že třeba muslim, když se jde modlit, tak má takovou jako očistu, to je právě ta hygiena. A oni si mají opláchnout obličej a teď ty holky řeší: jenže já mám make-*

*up a řasenku, tak jak si to mám omýt? A to jsou věci, který jako pro mě... (pozn. smích) to pro mě není víra, aby to, co je napsané já musela přesně dělat, ale abych to pochopila, proč to tak je a proč se to tak dělá.*

### **Členská kategorie „rodiče konvertitů“**

S členskou kategorií „konvertité“ se dle výpovědí participantů (konvertitů) pojí ještě jedna významná členská kategorie, a to „rodiče konvertitů“. Tyto dvě členské kategorie tvoří standardizovaný relační pár, který je zakotven v obecnějším standardizovaném relačním páru „rodič“ – „dítě“. Oproti němu je však tento vztah ještě navíc silně ovlivněn konverzí dítěte a strategiemi, prostřednictvím kterých se s touto situací rodiče vyrovnávají (a tím i nově vymezují vztah v tomto standardizovaném relačním páru).<sup>190</sup>

Rodiče participantů-konvertitů přistupovali dle výpovědí konvertitů k jejich změně životního stylu různými způsoby. Ve velké míře převažovalo tiché respektování. Zároveň se však téma konverze a nového života jejich dítěte stalo rodinným tabu, s čímž se pojil i určitý nezáměr a absence tematizování této situace v rodinných rozhovorech. To také mohlo vést k tomu, že konvertité s tímto tématem aktivně do rozhovoru nevstupovali.

**023\_M\_K:** *Ted'ka třeba jsme řešili s něma [pozn. rodiči] s přítelkyní něco kolem svatby a oni říkali: „Vy to vlastně ani v kostele mít nemůžete!“ Já říkám: „No, vyšlehly by plameny, to by jako vůbec nešlo!“ (pozn. smích). Ty praktické dopady jako řeší, ale nikdy se na to nezeptali, co to jako ten islám vůbec je, a já se na to upřímně nectím zrovna s něma [pozn. rodiči] o tom mluvit.*

\*\*\*

**023\_M\_K:** *(...) a taťka říká, to asi znamená něco s tím islámem, tak se mě ptal „ty jsi konvertoval k islámu?“ [pozn.: participant napodobuje zděšený výraz ve hlase] a já říkám „hmm jo“. A on říká „musels něco podepisovat?“ (pozn. smích), úplně prostě... to je zas ta jejich mentalita, jako dá se z toho nějak vycouvat? No a od té doby to berou, ale vůbec o tom nemluvíme, je to prostě tabu.*

---

<sup>190</sup> Kategorizace členské kategorie „rodiče“ se vyskytovala i v rámci promluv participantů, kteří jsou rodilými muslimy. Zde se však většinou jednalo o obecné proklamace odkazující na předávání víry prostřednictvím prvotní a druhotné socializace. Přítomnost víry byla částí participantů-rodilých muslimů vnímána jako kulturní dědictví zakotvené v rodině, jež následují.

\*\*\*

**Tazatelka:** *A co na to jeho rodina?*

**035\_Z\_M:** *Jeho rodina jsou ateisti, ale velmi ho respektují. Když jsem je měla poprvé navštívit, tak jsem se bála se pomodlit. Ale bylo to zbytečné se takhle bát, oni jsou velmi milí lidé a respektují to. Poté, co se manžel stal muslim, tak to vzali velmi v pohodě, jsou velmi milí. Ale na druhou stranu, oni se na ten islám moc neptají, nejsou zvědaví, nezajímají se, pouze to respektují. To je pro mě docela zajímavé, protože já bych zvědavá byla hodně. Kdyby můj syn začal být křesťan nebo konvertoval k nějakému náboženství, určitě bych se ho ptala, co to je a dávala bych mu různé otázky, abych věděla. Prostě řekli ok a nic víc.*

\*\*\*

**045\_Z\_K:** *(...) ale bohužel, většinou ty Češi nemají zájem o ty informace nebo o to vyjasnění si věci a třeba já mám stejnou situaci i v rodině. Moje rodina to samozřejmě velice těžko přijímala, nebo akceptovala.*

**Tazatelka:** *Že jste konvertovala?*

**045\_Z\_K:** *No, a nikdy se na toto téma nechtěla se mnou bavit. Vždycky to bylo jenom kvůli nějaký situaci, která nějakým způsobem vyplynula. Nějakým způsobem to tolerujou, akceptujou, no protože jsou to inteligentní lidi, nic jiného jim samozřejmě nezbyvá. Ale že by se třeba o to zajímali nějak do hloubky, že bychom o tom mohli diskutovat, nějaký témata jako hlubší, duchovního života, tak to vůbec.*

**Tazatelka:** *A rodiče byli ateisti, nebo křesťané?*

**045\_Z\_K:** *Ateisti právě.*

Jedna z participantek-konvertitek celou svoji situaci přiblížila za pomoci příoměru *coming outu* homosexuálů, kdy se s daným stavem dotýčný svěří své rodině a blízkým, ale ti jej již dále netematizují, protože pro ně představuje ožehavé téma, které nedokáží uchopit.

Odlíšný způsob přijetí ze strany rodičů byl v rámci rozhovorů identifikován v případě, že oba či jeden z rodičů byli věřící (většinou náležející k římskokatolické církvi). Nábožensky

založené rodiny přijaly konverzi svého dítěte lépe než ty, v nichž víra absentovala (šlo o rodiny, které participant-konvertité označovali jako ateistické rodiny).

**Tazatelka:** *A co třeba rodina?*

**030\_Z\_K:** *Ti [rodiče] si taky zvykli, tím jak to bylo postupný, takže si toho všímali a trochu to čekali a táta navíc a jeho část rodiny jsou křesťané, tak nejsem z úplně ateistické rodiny, takže to nebylo něco úplně nového, jako třeba nový prvek do ateistické rodiny, tady to náboženství bylo. (...) Tátu to konkrétně motivovalo si číst více o svojí víře nebo si i hledat něco o islámu, hledat ty společný věci a tak.*

Informace o přihlášení dítěte k víře v některých případech u rodičů konvertity vzbudila též snahu o pochopení jeho rozhodnutí a motivovala je k bližšímu studiu islámu.<sup>191</sup>

**040\_Z\_K:** *Tak první s čím sem se setkala, že ti lidi spíš jako tak koukaj. Neviděj v tu chvíli kam tě zařadit.... Konkrétně třeba moje rodina začala hodně studovat, co se týče islámu. Můj otec a bratři... začali se vzdělávat. Tatínek dokonce četl Korán, některý pasáže. Protože najednou cítil jakoby odcizení, já sem se utrhla od rodiny. Začala jsem nosit šátek, on nevěděl, k čemu jsem se přidala... začal se vzdělávat, bratři také. S tím, že samozřejmě někdo to přijme v dobrém, někdo v horším. Kamarádky. Kamarádky to respektovaly jako moji svobodnou vůli. Některý očekávaly, že to bude půl roku, rok... A některý se s tím samozřejmě srovnali, a i nadále jsme přátelé. Ale taky sem najednou o spoustu přátel přišla, protože se najednou projevilo... každý jak se vyvíjíme, jak dospíváme, máme svůj život. Někomu islám opravdu vadí, z důvodu asi tý medializace těch negativních zpráv.*

V rámci tématu (ne)přijetí participantovy konverze rodinou vyvstal ještě jeden faktor, a to vnější viditelnost rozhodnutí ke konverzi. V dosud uvedených výpovědích byla popisována především reakce na změnu vnitřního stavu participanta, se kterou seznamoval své rodiče (tedy něčeho, co na první pohled není vidět, ale jedná se o jeho vnitřní nastavení). V případě, že se však jednalo o konvertitky, nastávala ještě další fáze vyjednávání (a případně participanty zmiňovaného šoku ze strany rodiny a okolí), a to v souvislosti s následným projevením nově

---

<sup>191</sup> Jednou z motivací zde mohl být strach ze vzájemného odcizení.

nabyté víry prostřednictvím viditelného a jasně identifikovatelného symbolu – zahalení.

**Tazatelka:** *A jak na to třeba reagovalo okolí a rodina?*

**031\_Z\_K:** *Rodina nebyla nějak proti a nezměnily se naše vztahy, které jsou díky bohu pořád dobré. Problém nastal, když jsem začala nosit šátek. To bylo přibližně dva roky od doby, kdy jsem přijala islám. Když je ta víra takhle na první pohled vidět, tak začínají samozřejmě trochu problémy. Tatínek to nenes moc dobře a myslím, že do dneška nechápe, proč ten šátek nosím a není s tím srovnaný, ale díky bohu na mě nikdy nebyl zlej, vždycky mě respektoval, toleruje mě takovou, jaká jsem a v rodině, v tom nejbližším okruhu, nemám problém.*

**Tazatelka:** *A co třeba veřejnost?*

**031\_Z\_K:** *Tak já jsem zaregistrovala špatnou reakci i v rodině, zmínila jsem ty dobré vztahy, ale co se tety a strejdy týče, myslím si, že nechci říct, že mě zavrhli, ale asi to nebude tak daleko od pravdy. Asi měli nějakou špatnou zkušenost s nějakými dvěma Araby v letadle a nedokážou pochopit, proč jsem si zvolila něco takovýho, ale ani se mě na to nezeptali, tak nebyla ani vlastně možnost jim něco vysvětlit nebo si popovídat. Ty vztahy tam jsou myslím si špatný.*

\*\*\*

**034\_Z\_K:** *Moje rodina to vůbec nechápala, přišlo jim to zbytečné, a navíc například to zahalování, to by je nikdy nenapadlo, že někdo z rodiny bude nosit šátek.*

**Tazatelka:** *A vy jste jim říkala...*

**034\_Z\_K:** *Oni mi to nedovolili, já jsem se vždy snažila respektovat jejich přání, takže když jsem byla doma, a tak jsem říkala tak dobře, to nevadí, zatím dobrý. (...). S rodinou jsme měli vždy dobré vztahy, ale oni to prostě vůbec nechápali. A navíc se o mě hrozně báli.*

Z výpovědí participantů vyplynulo, že zatímco tedy samotnou víru je možné skrýt, čímž (nejen) konvertité mohou předejít konfliktním situacím v rodině a na veřejnosti, zahalení jakožto jeden z hlavních symbolů islámu v kontextu České republiky je nepřehlédnutelné a na její nositelku může uvrhnout nežádoucí stigma.



#### 4.3.3.1.2 Inventář dle genderu

Do členského kategorizačního prostředku „muslimové“ náležela také párová dvojice „muslim“ – „muslimka“ obsažená v inventáři zakládajícím se na dělení dle genderu. Každá z těchto členských kategorií byla naplněna odlišnými kategoriálně vázanými aktivitami.

Hlavní kategoriálně vázanou aktivitou spojenou s členskou kategorií „muslimky“ bylo dle participantů jejich „zahalování“. V souvislosti s touto vlastností uváděli především viditelnost a snadnou identifikovatelnost vyznavaček islámu ve veřejném prostoru, což s sebou dle participantů neslo převážně negativní reakce veřejnosti.

**052\_M\_M:** *Jako je to takové rozdílné, jako muslim a muslimka. Muslimky mají problémy, že ty, které se oblékají [pozn. podle islámu], jsou vidět. Když vidíte muslima, když vidíte třeba mě, tak nevíte, zda jsem křesťan nebo muslim. Můžu být ze Senegalu nebo z Angoly třeba (...). A můžu být muslim, žid, křesťan nebo hinduista, ale když vidíte českou muslimku nebo muslimku vůbec, tak to je nezaměnitelné. Já si vzpomínám, že před nějakou dobou několikrát manželka přišla skoro se slzami v očích a řekla mi, že je to pro ni moc těžké mít ten hidžáb. Setkala se s nějakou starší ženou, která jí třeba něco řekla nebo její pohled. Tak pro muslimky je to někdy těžší, i když je to teďka lepší než dřív.*

V souvislosti s touto vlastností je důležité poukázat na důležitost kontextu kategorizace. Právě „zahalení“ je dobrým příkladem, kdy na základě prostředí (České republiky) a reakce jeho majoritního obyvatelstva (Čechů) je určitá osoba (muslimka) v očích participantů pevně spojena s na první pohled (pro muslimy) marginální vlastností, jako je právě islámský oděv. Toto přiřazení konkrétní vlastnosti a její vyzdvižení tak přímo reaguje na participanty vnímaný postoj majority v České republice vůči muslimům a je participanty přejímáno v jejich kategorizační práci.

**023\_M\_K:** *Na těch šátkách je zajímavé, že každá z těch skupin si do toho promítá svůj význam do toho symbolu. Pro tu muslimku je to symbol cudnosti a dodržování toho náboženství, pro některé ty nemuslimy je to symbol islámu jako nějaké nepřátelské ideologie. Ten šátek se pak stává takovým hromosvodem různých představ.*

To i vysvětluje, proč participantí ve vztahu ke kategorii „muslimka“ akcentovali právě tuto vlastnost, a ne jiné. Je možné, že pokud by ta samá otázka byla participantům položena v jejich zemi původu, kde islám představuje většinové náboženství, pak by připisované kategoriálně vázané aktivity k členské kategorii „muslimka“ pravděpodobně nespočívaly v zahalení, jakožto hlavním odlišujícím znaku (kategoriálně vázané aktivitě), ale z hlediska islámské nauky by tato členská kategorie mohla být definována (byly by jí přiřazovány kategoriálně vázané aktivity) například na základě práv a povinností ženy-muslimky vůči svému manželovi či rodině.

Dle participantek a participantů představovalo pro muslimky „zahalení“ v kontextu České republiky hlavní zdroj diskriminace, a to na všech úrovních.

**Tazatelka:** *A znáš i nějaké muslimky, které se nezahalují?*

**030\_Z\_K:** *Znám, znám. Většina jakoby má problém třeba s rodinami nebo v práci, škole (...) a taky tlak společnosti, to je taky dost důležitý faktor.*

Právě uváděná diskriminace byla pro některé participantky hlavním důvodem pro odložení šátku, a tím i skrytí své víry. Diskriminaci participantky nejčastěji vnímaly v nerovném přístupu k pracovním nabídkám.

**000\_Z\_K:** *Problémy jsou. Je to hlavně práce. Protože pokud žena muslimka opravdu nosí hidžáb, zahaluje se, teď myslím hidžáb jenom šátek, nemyslím burku, nikáb, myslím prostě jednoduše hidžáb a chodí, jak se říká klasicky, konfekčně oblékaná, jako Češky, jenom má prostě šátek na hlavě, tak nemá šanci získat práci. Opravdu, v ČR to nelze.*

**Tazatel:** *I když jsi Češka?*

**000\_Z\_K:** *Ano, i když jsem Češka tak to nelze. Osobně jsem získala práci pouze po odložení hidžábu.*

Vnímání této diskriminace u některých dalších participantek vedlo naopak k tomu, že již v prvotní orientaci v nabídce práce neusilovaly o získání takové pozice, kde si vyhodnotily, že by bylo zahalení vnímáno jako problematické.

**045\_Z\_K:** *(...) ale říkám, je to o tom že samozřejmě hledám takovou práci, o který vím, že třeba, by jim nevadilo to, že nosím šátek. Třeba takový ty klasický pozice, recepčních, kde na tu slečnu koukají, jak na její vzhled a nemusí být jenom samozřejmě zahalená, koukají celkově*

*na vzhled, tak prostě takový pozice jsem si ani nevybírala, šla jsem prostě po takových pozicích, kde si myslím, že uplatním své znalosti a ten zjev není takový prvořadý.*

Dá se tedy říci, že v české společnosti „zahalení“ neplní svůj původní účel jakožto prostředku zajišťujícího muslimkám, aby na sebe nestrhávaly pozornost svého okolí, ale jedná se o pravý opak. Odložením šátku se muslimky paradoxně pro majoritní společnost stávají neviditelnými, a tím vlastně i naplňují původní účel zahalování.

**Z\_K:** (...) *a pokud budu chtít vypadat nejpřirozeněji, tak prostě půjdu v džínách a triku, tak prostě se na mě nikdo koukat nebude, ale pokud si dám šátek na hlavu tak jsem si jistá, že minimálně polovina trolejbusu mě bude sledovat celou cestu, dokud nevystoupím. (...) Mně nejde o ten šátek na hlavě, jako jo, chápu to v těch islámských zemích, tam to má význam, tam to ty ženy nosí skoro všechny, (...) a tím, že je to tam bráno automaticky, tak když ten šátek sundáte tak takhle na vás všichni koukají.*

\*\*\*

**004\_Z\_M:** *No, ve společnosti já sama zatím takový velký problém nemám, protože zase, říkám, že nejsem zabalená [pozn. zahalená]. Proto já jako sama persona nikoho nevadím, ale hodně slyším, když například vidím nějakou paní, která je zabalen, že ona tady hodně vadí tady veřejnosti, společnosti. Když jako pro mě vůbec.*

\*\*\*

**016\_Z\_K:** (...) *A já jsem potom spíš došla k tomu, (...) až když jsem ho nenosila, tak jsem si toho všimla, jak je nápadný (...). A stávala jsem se docela často terčem sexuálního obtěžování. A pak, když jsem si ho sundala, tak jsem byla neviditelná. Teď si myslím, že to bylo protismyslný tenkrát. Protože smyslem toho přiodívání je být nenápadná.*

Především z důvodu negativních reakcí veřejnosti na „zahalení“ a obavy z případné diskriminace docházelo u participantek-cizinek k vnitřnímu vyjednávání, zda v tomto prostředí odloží své zahalení, či v případě participantek-konvertitek, zda se pro své zahalení vůbec rozhodnou.

Zatímco u konvertitek se jednalo o rozhodnutí založené na přijetí nového prvku, u muslimek-cizinek bylo toto rozhodnutí naopak založené na zbavení se určité části své identity. Podle některých z participantek bylo toto dilema mnohem složitější právě pro muslimky-cizinky, pro něž šátek nepředstavoval pouze součást jejich náboženství, ale jednalo se i o kulturní prvek, který je jejich pevnou součástí odívání; bez zahalení tak mohly nabývat pocitu nahoty.

Pokud participantky dospěly k rozhodnutí vzdát se zahalení, potom se často jednalo o velmi složitý a postupný proces.

**017\_Z\_M:** *Ale když jsem poprvé přišla sem [pozn. do České republiky] nosila jsem šátek, a nosila jsem i normální západní šaty. Ale měla jsem ten šátek a to bylo takové... divné pro mě. Nelíbilo se mi, jak se na mě lidé dívají. Říkala jsem si, co jsem udělala za zločin? Vim, je to prostě jiná kultura a musím to akceptovat. Začala jsem si ten šátek uvazovat nějak jinak, jako moderněji, třeba jako ti lidé s rakovinou, co po chemoterapii přišli o vlasy a nosí šátky (...). Můžeš žít svojí kulturou, ale když přijdeš do Evropy, tak musíš přistoupit na nějaký kompromis. A to je to, co jsem se naučila dělat. S šátkem na hlavě tady neseženeš práci, v roce 2011 jsem o tom hodně přemýšlela. Ke všemu jsem se vrátila a studovala znovu islám, co říká o hidžábu, všechny ty náboženské texty. A udělala jsem takový objev v celé té věci, že můžeš být slušně oděná i bez šátku. Takže jsem se vydala touto cestou, před více než rokem, našla jsem si konečně práci v 2012. A od té doby žiju normální život. Není prostě potřeba dávat všem najevo, v co věřím, i když je to jenom kousek textilu na tvé hlavě. Takže takhle to teď mám. Samozřejmě se to může kdykoliv změnit, ale moc tomu nevěřím. (...) **Udělala jsem opravdu dobré rozhodnutí. Těžké rozhodnutí, přistoupit na kompromisy. Vidím – co děsí tyto lidi? Je to ten můj šátek? Ok, tak přece s ním nesundávám svoje náboženství. Jenom sundávám kus látky. A já myslím, že to tak zatím funguje. Cítím se pohodlněji.** [pozn. zvýraznění doplněno]*

Muslimky, které se rozhodly své zahalení neodložit, pak byly ostatními participantkami vnímány jako odvážné a vzbuzující respekt.

**037\_Z\_M:** (...) *ale znám jednu Češku, konvertitku, ale nosí hidžáb,*

*i když pracuje. Jsem na ni tak hrdá.*

\*\*\*

**006\_Z\_K:** (...) samozřejmě holky, které chodí s šátkem v České republice, mají u mě velké obdiv, já bych asi nešla.

#### **4.3.3.1.3 Inventář dle „kvality“ víry**

Ve vztahu k inventáři založenému na kritériu vnímané „kvality“ víry participanti hodnotili myšlení a jednání své i svých spoluvěrců, přičemž toto hodnocení se odvíjelo od jimi vyřčených požadavků či nároků, které by měli „muslimové“ splňovat. Artikulované kategorie „dobrý“ a „špatný“ muslim pak ve výpovědích participantů představovaly a vymezovaly pomyslnou (symbolickou) hranici mezi tím správným, přijatelným, a naopak zavrženíhodným způsobem života v islámu.

Hlavní kategoriálně vázanou aktivitou ve vztahu k členské kategorii „špatný muslim“ bylo, že „vyvolává teror“, je terorista. V některých případech pak participanti muslimy-teroristy dokonce přímo vydělovali z označení „muslim“, a naopak je umisťovali do své opozitní kategorie „toho (nebezpečného) druhého“, se kterým nechtějí mít nic společného a podobně jako nemuslimové z nich a jejich jednání pociťují strach a nebezpečí. Toto úplné vyčleňování z označení „muslim“ se zakládalo především na náboženském zdůvodnění.

**025\_M\_M:** *Tak islám, když už jsme u toho slova, znamená oddanost bohu, jakože se oddávám jenom bohu, nikomu jinému. Představil bych to tak, že islám je mír, láska, pochopení, respekt k druhým, respekt i k druhým vírám. (...) Říkám, mír, láska, pochopení, respekt, žádné násilí, jak je to v televizi, to vůbec s islámem nemá nic společného a ten člověk, který dělá ty věci, co se teď dějí kolem islámu, tak to ani není muslim, to si nemůže říkat muslim. Protože se nesmí ubližovat.*

V souvislosti s tematizací „špatného muslima“ také participanti odmítali kolektivní vinu za činy teroristů. V některých případech zmiňovali někdy až vyčerpání z neustálého obhajování islámu a sebe jako jeho vyznavačů.

**025\_M\_M:** *Já věřím tomu, že snad ano, že si ti lidé zvyknou. My jsme lidem otevření, i mešita je otevřená. Kdokoliv se může jít do mešity podívat. Kdokoliv se chce na něco zeptat, nikdo ho nevyhodí. Neřekne, běž pryč. Myslím, že když pár jedinců udělá nějakou chybu, tak by se*

*do toho neměli zahrnovat hned všichni, protože ne všichni jsou stejní. Mě nemůže reprezentovat muslim, který je špatný, ale mě reprezentuje korán, islám, co máme daný. [pozn. zvýraznění doplněno]*

\*\*\*

**061\_M\_M:** *Říkám, kolikrát bohužel jsou muslimové kritizováni kvůli činům nějakých muslimů, kteří tomu islámu nerozumí, ani nechápou, ani nepraktikují.*

Z předešlé citace vyplývá, že krajní forma „špatného muslima“ se vyznačuje tím, že participant jej sice za muslima považuje, ale přisuzuje mu neznalost a nepochopení náboženských pravidel a absenci praktikování víry. Z tohoto výčtu vlastností „špatného muslima“ participant implicitně, v opozici k nim, artikulovali vlastnosti „dobrého muslima“ (tzv. kontrastní prostředky). Ten je dobře obeznámen s náboženskými pravidly a věroukou, řídí se podle nich a nejedná s nimi v rozporu, a to jak v rámci náboženské praxe, tak i v běžném každodenním životě.

**057\_Z\_M:** *Dobry muslim je ten, který nekouří, nepije, nechodí na zálety a za špatnými věcmi. A nedělá špatné věci. A musí se věnovat svojí rodině. Musí dobře vychovávat svoje děti, dát pozor na manželku, musí chodit do mešity, musí se modlit a nedělat špatné věci.*

**Tazatel:** *Co muslim, který je hodný, stará se o svoji rodinu, nepije, nekouří, ale nechodí do mešity?*

**057\_Z\_M:** *To není dobrý muslim. Bude i stokrát dobrý, ale bez modliteb, bez Ramadánu on není dobrý muslim. Alláh říká, že on není muslim.*

V opozici s kategoriálně vázanou aktivitou „vyvolávat teror“ u „špatného muslima“ pak participant zdůrazňovali mírumilovnost „islámu“ a „dobrých muslimů“, která se mimo jiné promítala i do jejich odmítání nucené konverze.

**043\_M\_M:** *Pokud jsi muslim, tak máš svá pravidla, která následuješ a nejsi nijak povinován nutit ostatní, aby věřili tak jako ty. Náboženství je svoboda či vztah mezi tebou a tvým bohem. Takže nikdy nikoho nedonutíš věřit silou a islám se tak nikdy nechoval. [pozn. zvýraznění doplněno]*

#### 4.3.3.2 „Muslim“ jako členská kategorie

Dříve než se budu věnovat kategorizační práci samotných participantů, je pro ilustraci vhodné nejprve přiblížit, jak je kategorie „muslim“ upravována islámskou právní vědou (fiqh). Dle ní je za muslima považovaný každý, kdo

- a) dosvědčuje svou víru v Boha prostřednictvím vyznání víry – šahády (Není božstva kromě Boha a Muhammad je posel Boží), což znamená, že uznává věrouku islámu; jedná se o šest článků víry: 1) víra v jediného Boha, 2) víra ve všechna svatá Písma, 3) víra v anděly (a džinny), 4) víra v posly Boží (proroky), 5) víra v Soudný den a 6) víra v osud (v dobrý, či špatný);
- b) uznává povinnost modlitby (nepopírá její povinnost, ví, jak se rituálně očistit a modlit, a modlitbu trvale, zcela nadobro, vědomě nezanechal); a
- c) uznává, že je náboženskou povinností i almužna (zakát), půst v Ramadánu a pouť do Mekky (hadždž).

Tento způsob uchopení vlastností připisovaných členské kategorii „muslim“ se promítal i do promluv některých participantů:

**Tazatel:** *Co to znamená být věřícím?*

**046\_M\_M:** *To je někdo, kdo 1) věří v Boha, 2) anděly, 3) svaté knihy, 4) proroky a 5) že tento svět jednou skončí. Když tomuto všemu věříš, tak jsi muslim. Věřící. (...) A tyhle pravidla můžeš najít ve dvou zdrojích – knize Koránu a prorokových výrocích hadísech.*

Výše představený výčet aktivit a vlastností odvozených z islámské právní vědy je však zapotřebí vnímat jako do určité míry ideální charakteristiku (prototyp) pro kategorii „muslim“. V rozhovorech byla naopak zaznamenána široká pestrost predikátů definujících „muslima“, přičemž hranice toho, co je zapotřebí dodržovat a v co věřit, a naopak, co participant nevnímali jako důležité, byla značně proměnlivá. I přes určité styčné body (které představím níže) tak měl každý z participantů pomyslnou demarkační linii mezi věřícím a nevěřícím umístěnou jinde.<sup>192</sup>

**028\_M\_K:** *Ano, takhle to je, беру si то, что мне нежлѐбе сидѐт. Але немислѐм си зас, же бы нѐбоженствѐ было jako menu u McDonalda. Рѐкнеш, хчи Big Mac, але без цибуле nebo без сыру. Але немѐжеш си взѐт ислам а рѐкт, ок, так томухле вѐрим а тому не. Буду дѐлат то, але не*

---

<sup>192</sup> To však zároveň neznamená, že by se sami participant nevnímali jako muslimové.

*tamhleto.*

Pokud bychom se pro větší názornost přidrželi tohoto participantova výroku spočívajícího v připodobnění formy náboženské praxe s nabídkou rychlého občerstvení, lze na něm – sice schematicky, avšak velmi trefně – ilustrovat danou situaci<sup>193</sup>. V tomto případě představuje islám pro participanty (a obecně pro všechny muslimy) McDonald's s jeho nabídkou. Každý z nich přichází do tohoto občerstvovacího zařízení a kupuje si, na co má chuť – vybírá si z (předem) dané nabídky, bez možnosti měnění ingrediencí v dané objednávce. Může tak docházet k situacím, kdy jeden ze zákazníků si zvolí *Happy meal*, protože má velký hlad a chce ještě navíc v rámci nákupu získat hračku. Naopak jiný zákazník si do McDonald's odskočil pouze na malou svačinu a vystačí si jen se středními hranolky a nápojem. Přestože každý ze zákazníků si zvolil odlišné menu, všichni se vnímají (a budou vnímáni např. z pohledu odpůrců ekonomické globalizace) jako zákazníci McDonald's. Není při tom důležité, zda si zde některý ze zákazníků nakupuje pouze *Milk shake* s vanilkovou příchutí (reprezentující např. sufismus) a jiný jen *Hash brown* – bramborovou placičku (reprezentující např. wahhábisty). Na toto sebepojímání nemá vliv ani skutečnost, že mezi ortodoxními vyznavači mléčných koktejlů a zastánci bramborových placek může panovat nevraživost.

Premrštěné lpění na určitém konkrétním typu produktu v rámci nabídky může být druhými vnímáno jako extrémní chování<sup>194</sup>. Naopak mnohem běžnější je situace, že volba zákazníků z nabídky je proměnlivá na základě jejich aktuálního pocitu nasycení či chutě. Podobně tak míra náboženské praxe je u věřících v průběhu jejich životů (a vlivem některých zlomových událostí) proměnlivá. Na skutečnost, že jsou stále zákazníky McDonald's (muslimy), to však nemá žádný vliv. Stále budou rámcově obeznámeni se stálou nabídkou a budou akceptovat pravidla stravovacího a hygienického řádu, a to i v případě, že by se rozhodli po určitý čas omezit či úplně vynechat návštěvy tohoto stravovacího zařízení. Změna v identifikaci (a do určité míry i kategorizaci) jedince by nastala pouze ve dvou případech. Prvním by byla změna původního stravovacího zařízení za jiné (například KFC; islám za křesťanství/buddhismus). Druhá varianta by spočívala v zavržení stravování se tímto způsobem (prostřednictvím rychlých občerstvení) a například zvolení zdravější alternativy v podobě přípravy pokrmů doma

---

<sup>193</sup> Pro využití tohoto příkladu jsem se nechal volně inspirovat principem McDonaldizace (Ritzer, 2003).

<sup>194</sup> Podobně jako Homer Simpson v díle „Speluji, jak nejrychleji dovedu“ (Simpsonovi S14E12) najde nezdravé zalíbení (a téměř smysl svého života) v konzumaci sendviče s názvem „Žebroun“. Poté, co společnost zrušila prodej sendviče, Homer udělal vše pro získání jeho posledního kusu.



(odvržení náboženství jako takového).<sup>195</sup>

**023\_M\_K:** *muslim je ten, kdo se prohlásí za muslima a kdo nepopírá těch pět pilířů islámu a šest pilířů víry. Kdo popře, že modlitba je povinná, tak asi muslim těžko může být, ale kdo to nepopře, ale nemodlí se, protože to nestíhá nebo je líný, tak to je jeho problém.*

Níže uvedené kategoriálně vázané aktivity spojované participanty s členskou kategorií „muslim“ představují proces formování a abstrakce členské skupiny „muslimové“ prostřednictvím promítání vlastní individuální religiozity participantů do kolektivní podoby. Identifikoval jsem několik vlastností, za pomoci kterých participanti tento kolektivní obraz „muslima“ jako členské kategorie vytvářeli. Pro lepší orientaci tyto vlastnosti dále rozdělují do tří podkapitol. První a druhá podkapitola představují kategoriálně vázané aktivity z hlediska ideologické a ortopraktické (rituální) roviny (srov. Glock, 1962; Stark & Glock, 1968). Třetí podkapitola se věnuje kontrastové identifikaci, jež se zakládá na střetávání s cizím/novým prostředím, a v tomto případě je vymezena jako opozitní k utvářené kategorii „Češi“.

#### **4.3.3.2.1 Vlastnosti odvozené z ideologické roviny**

Hlavní kategoriálně vázanou aktivitou v rámci ideologické roviny, která zároveň obecně představovala fundamentální vymežující prvek členské kategorie „muslim“, byla skutečnost, že daná osoba „věří“, a to ve tři základní principy.

Prvním principem je „víra v Alláha“ – jednoho (a jediného) Boha.

**Tazatel:** *A kdo je podle muslim?*

**047\_Z\_M:** *Náš Bůh určil hranici, která rozlišuje muslima a nemuslima. Muslim je ten, který pronesl šahádu. Jestli praktikuje nebo ne, to je až druhotné.*

\*\*\*

---

<sup>195</sup> Aby byl tento přírůstek kompletní, je zapotřebí se ještě vrátit na jeho počátek, a to k otázce přidání či naopak vynechání „ingrediencí“ v rámci určitého nabízeného produktu. Tento požadavek samozřejmě bývá v každodenní realitě přítomen. Jen málokomu plně vyhovuje unifikovaný produkt oproti produktu na míru dle jeho konkrétních potřeb. Zásadní však je, že v tomto případě je daný požadavek vnímán jako značně problematický, a to jak samotným poskytovatelem služeb (McDonald's; islámskými právními školami či islámskými proudy), tak ostatními zákazníky (věřícími určitého proudu), kteří daný produkt konzumují. Nejedná se pak již totiž o ten pravý (ortodoxní) produkt, ale o „heretickou“ novinku, jež se odklání od tradice. Těmto zákazníkům se pak na základě jejich specifické volby dostává ze strany stravovacího řetězce, ale i ostatních zákazníků opovržení, mohou být perzekuováni, či dokonce vyloučeni.

**038\_M\_K:** (...) *muslim je každý, kdo vysloví šahádu. V tomhle neexistuje prostor to nějak měnit.* [pozn. zvýraznění doplněno]

\*\*\*

**001\_M\_M:** *Tak samozřejmě tu první věc, že Bůh je jediný, tak to spíš já dodržuju, ale jinak...* (pozn. smích)

\*\*\*

**Tazatel:** *Kdo je podle tebe muslim?*

**041\_Z\_M:** *Podle čistě teologických principů je muslimem ten, kdo věří v Alláha jakožto jediného pravého Boha.*

Druhý princip se zakládá na „víře v Korán“ jako původním, přímém slovu Božím, nestvořeném a existujícím od věčnosti.

**043\_M\_M:** *No osobně... musím věřit v pouze jednoho Boha, věřit v náš svatý Korán a následovat pravidla jím daná, abych byl dobrým člověkem.* [pozn. zvýraznění doplněno]

Poslední princip představuje „víru v Muhammada“ jakožto proroka, jemuž byl prostřednictvím anděla Gabriela předán Korán.

**021\_M\_M** (...) *muslim je ten, kdo řekne šahádu, že je jediný Bůh a Muhammad je jeho prorok.* [pozn. zvýraznění doplněno]

Tyto tři principy musí mít dle participantů každý „muslim“ zvnitřněné.

**055\_M\_M:** *To, že se budeš 5krát denně modlit, dodržovat půst při ramadánu a já nevím co... z tebe muslima neudělá, to prostě bud' cítíš uvnitř, anebo ne.* [pozn. zvýraznění doplněno]

Zvnitřnění těchto principů (vlastností „muslima“) náležejících do ideologické roviny a v některých případech jejich projevování prostřednictvím níže uvedených kategoriálně vázaných aktivit spadajících do ortopraktické (rituální) roviny vytváří dle participantů mezi „muslimy“ a Bohem vztah, který dle MCA můžeme vnímat jako další z významných charakteristik členské kategorie „muslim“.

**030\_Z\_K:** *muslim je člověk, který věří v jednoho boha, který věří v pět pilířů a je v kontaktu s bohem. Není to o tom, že se člověk narodí muslimským rodičům a nezná svoji víru, nezná boha, nemodlí se, nemá*

*kontakt s bohem. On je sice muslim podle jména, ale ne muslim podle svých činů. [pozn. zvýraznění doplněno]*

#### **4.3.3.2.2 Vlastnosti odvozené z ortopraktické roviny**

Do ortopraktické (rituální) roviny kategoriálně vázaných aktivit spjatých s členskou kategorií „muslim“ participanti řadili aktivity odvozené od povinností vyplývajících z pěti pilířů víry. Konkrétně se jedná o vykonávání pravidelné modlitby („modlí se“), půst v měsíci ramadánu („postí se“) a pouť do Mekky („navštěvují posvátná místa“).

V případě kategoriálně vázané aktivity „modlí se“ přitom pro participanty nebyla příliš zásadní míra praktikování, tedy zda se konkrétní jedinec modlí pětkrát denně, nebo naopak vnímanou povinnost modlitby přesouvá, až nazraje ten správný čas.

**Tazatel:** *A modlíš se? Často?*

**048\_Z\_M:** *Ano. Ano. Pro muslimy je povinné se modlit 5x denně, a tak se modlím 5x denně.*

\*\*\*

**050\_M\_M:** *No tak to je stejná situace. My jsme muslimové, vážíme si našeho proroka, věříme, že Alláh je jediný Bůh. (...). Ale bohužel, stydím se, ale nemodlím se, piju alkohol, já bych chtěl být správný muslim, ale to je život takový. Nemůžu to teď udělat, stydím se a vážím si svého náboženství.*

Z analyzovaných výpovědí nicméně vyvstává poměrně jasný obraz toho, jakým způsobem participanti konstruovali svého ideálního (prototypického) příslušníka členské kategorie „muslim“. Z tohoto pohledu pokládali všechny tři výše popsané prvky rituální roviny za pro „muslima“ důležité a vnímali je jako jeden ze základů své sociální identity.

Důraz na provádění náboženských rituálů (a v návaznosti na to i na míru praktikování) byl přitom odlišný u participantů, kteří do opozice s ortopraktickým pojmáním islámu kladli etický rozměr islámu a vyzdvihovali jej.

**001\_M\_M:** *já to říkám jako jiným způsobem, jako rady Muhammada, (...) né že jako dodržuje ty věci určený pro mohamedána nebo pro křesťana, jako podle mě nemusí být dobrý mohamedán, jestli jenom chodí do mešity nebo jenom dodržuje ten půst nebo chodí do Mekky, ani Bůh to nechce, podle mě, protože to je víc správný, že chovat se k lidem*

*dobře, vycházet s nima čestně to je důležitější pro Boha, než když se budu modlit k němu. Právě proto nechodím do mešity, nebo zeptej se třeba kohokoliv u mě v práci, nebo který mě zná, on uznává, že jsem čestný mohamedán, i když jsem nikdy nebyl v mešitě. Myslím, že jsem čestný mohamedán.*

\*\*\*

**038\_M\_K:** (...) *Takže kromě těch pěti pilířů se snažím prostě být dobrým člověkem, to je nejdůležitější, to je asi ta největší část té víry.*

[pozn. zvýraznění doplněno]

\*\*\*

**032\_M\_M:** *Ale tohle je důležité, podporovat chudé, a být čestný a chovat se zodpovědně. A myslím, že skutečný muslim by se měl takto chovat.*

V souvislosti s islámem se téma pravidel objevovalo ve výpovědích mnoha participantů. Část z nich, kteří byli spíše ortoprakticky založeni, uváděli, že množství pravidel pro ně není svazující, ale naopak právě díky těmto jasně kodifikovaným pravidlům pro ně islám představuje vyhovující (atraktivní) víru, v níž je možné žít bez obav z případného pochybení<sup>196</sup>.

**010\_Z\_M:** *Já myslím, že to je způsob života, příjemné krásné náboženství, máme pravidla pro všechno, někteří lidé se diví: tak moc pravidel... moji korejšťí přátelé se ptali, proč držíš půst? Protože pokud tomu pravidlu neporozumíš, tak to neděláš, protože je to obtížné. Ale když rozumíš proč, z jakého je to důvodu, tak pak je snadné ty pravidla dodržovat, náboženství tě učí dobré věci, ale vždy to záleží na člověku samotném. Někteří lidé ty pravidla nedodržují.*

#### **4.3.3.2.3 Kontrastová identifikace**

V rámci kontrastové identifikace vlastností charakterizujících členskou kategorii „muslim“ participantí vyzdvihovali především tři témata, která zvýznamňovali v souvislosti s „Českou republikou“ jako hostitelskou zemí a jejím majoritním obyvatelstvem, tj. členskou kategorií

---

<sup>196</sup> Viz kapitolu 4.3.5.2.1 „Islám“ jako návod pro život.

„Češi“. Participanti v této souvislosti u „muslimů“ akcentovali důležitost sociálních a především rodinných vazeb, abstinenci a především svoji samotnou náboženskou identitu.

### **Prorodinná orientace**

První významnou kategoriálně vázanou aktivitou „muslima“ spjatou s kontrastovou identifikací byla „prorodinnost“. Participanti tuto vlastnost vymezovali jako kladení důrazu na rodinné a přátelské vazby a vyzdvihování jejich důležitosti ve svém osobním životě. Oproti tomu kladli do kontrastu kategoriálně vázanou aktivitu „absence či zavržení tradiční rodiny“, za pomoci níž vymezovali členskou kategorii „Češi“.

**043\_M\_M:** *Ne. Budu mluvit nejen o Egyptu, ale prakticky o všech arabských zemích. Tam si rodiny jsou velmi blízko. Žijeme spolu a problém jednoho je problémem všech. Když se jednomu z nás stane něco dobrého, tak je to jako by se to stalo nám všem. Jsem v kontaktu s mými rodiči každý den.* [pozn. zvýraznění doplněno]

\*\*\*

**031\_Z\_K:** (...) mě ta víra přivedla k lepšímu životu, přivedla mě k tomu, jak být lepším člověkem, jak se zbavit nějakých zlovyků či špatných vlastností. (...) Během těch let, co jsem muslimka si dávám daleko větší pozor na to, **abych se chovala co nejlíp ke svým rodičům**, abych neodmlouvala, abych se jim snažila pomáhat, když potřebují. **Člověk si řekne, že je to samozřejmost, ale není.** Jde i to, abych nikomu jinými nedávala přednost před rodiči, takže když je možnost se vidět s našima, tak je chci vidět, a ne že se vymluvím, že nemůžu. Rodiče na prvním místě. Pak je to i styl, kterým s rodiči mluvím, i když mi občas tečou nervy, co se týče různých témat, tak si musím zachovat chladnou hlavu a nebyt na ně nepřijemná. [pozn. zvýraznění doplněno]

Udržování pevných a dlouhotrvajících vazeb jako vlastnost členské kategorie „muslim“ se dle participantů neomezovalo pouze na vazby v rámci jejich (velko)rodin, ale důležité místo v něm zaujímal i pravidelný kontakt s přáteli. Tento kontakt přitom probíhá zpravidla na základě etnicity/národnosti, a až následně na základě náboženství. To platilo i pro konvertity.

**008\_M\_M:** *To záleží, tady islámská komunita jsou různí, například Alžíry jsou spolu, Tunisani jsou spolu, Maročani jsou spolu, ale u nás všichni se potkáme na modlitbách, černí, bílí, žlutí, to nevadí, tam sedíš*

*a modlíš se a po modlitbách každá skupina mají společně domluvený mezi sebou.*

\*\*\*

**Tazatelka:** *Jste v kontaktu i s nečeskými muslimy, nebo se držíte jako konvertiti dohromady?*

**028\_M\_K:** *Většinou je to tak podle těch národností, i v té mešitě jako, ono je to logický, Indové s téma Pákistáncema, Arabové z těch zemí si mají nejvíc co povědět.*

V souvislosti s popisem a charakterizací sociálních vazeb participantů (s kým udržují kontakt) z jejich strany také často zaznívalo, kde k těmto setkáním dochází. Kromě institucionálního zázemí islámu v ČR v podobě sítě mešit a modliteben uváděli rovněž další místa jako např. různá stravovací zařízení, čajovny (často vlastněné muslimy) apod.<sup>197</sup> V této souvislosti můžeme hovořit o určitém ukotvování participantů a jejich náboženství ve fyzickém světě.

**051\_M\_K:** *Potom veškeré věci, kde se muslimové nějakým způsobem scházejí. Já nevím, od různých restaurací, kebabáren a podobně, čajovny. To jsou všechno místa, okolo kterých krouží život těch muslimů, že jo. Ti lidé někde praktikují svoje náboženství, ti lidé někde mají ten kus té své domoviny dejme tomu.*

Navštěvování mešit a modliteben jako míst pro praktikování a utvrzování víry pak zároveň představovalo jednu z participanty artikulovaných kategoriálně vázaných aktivit vztahujících se k členské kategorii „muž-muslim“<sup>198</sup>. Participantů však islámské sakrální objekty ve svých

---

<sup>197</sup> Tato zařízení často dle participantů pro „muslimy“ představují enklávu toho dobře známého, samozřejmého, kde je prostřednictvím setkávání, společného trávení času či sledování např. sportovních utkání budován most s kulturou a životem v jejich rodné zemi.

<sup>198</sup> Důvod zúžení této vlastnosti pouze na členskou kategorii muž-muslim vychází z akceptovaného pravidla o nepovinnosti kolektivní páteční modlitbě pro ženy-muslimky.

**034\_Z\_K:** (...) *Pro ženy je tu [pozn. v mešitě] vyhrazeno hrozně málo místa. Například páteční modlitba není povinná pro ženy, právě protože je to povinné pro muže a není tam už místo. [pozn. zvýraznění doplněno]*

\*\*\*

**047\_Z\_M:** *Pro ženy není povinné chodit do mešity. Pro muže to je téměř povinnost.*

výpovědích vymezovali rovněž jako členskou kategorii, které ve svých výpovědích přiřazovali určité charakteristické vlastnosti a aktivity<sup>199</sup>.

### **Abstinence**

Další významnou kategoriálně vázanou aktivitou založenou na kontrastové identifikaci členské kategorie „muslim“ byl, že „nekonzumují nápoje obsahující alkohol“. Jedná se tedy o opozitum jedné z vlastností přisuzovaných členské kategorii „Češi“. Oproti konzumaci alkoholu u „Čechů“ vnímali participanti svůj postoj k alkoholu jako mnohem racionálnější a pro fungování mezilidských vztahů prospěšnější. Právě v nadměrné konzumaci alkoholu „Čechy“ a jeho zakořenění v české kultuře pak někteří participanti viděli i jednu z příčin „rozpadu sociálních vazeb“ jako další kategoriálně vázané aktivity připisované „Čechům“.

**025\_M\_M:** *Byli proti, babička, dědeček už byl mrtvý. Bála se. Ale pak jak ho poznávala, tak začala měnit názor, můj otec nepije že, začínal se jí líbit. Pak už byla svatba v osmdesátém osmém, narodil se bratr.*  
[pozn. zvýraznění doplněno]

\*\*\*

**004\_Z\_M:** *Protože já, jako pro sebe, jestli bych byla například ženská, která má jinou víru než islám, a když bych se rozhodla za koho se vdát, já bych se asi rozhodla vdát se za muslima. Protože, já neříkám, že všichni muslimští muži jsou dobří a že všechno dělají, jak musí být – ne, ale prostě tam je základ, že hodně žen si bere muslimské muže, protože oni nepijou, nechlastajou, protože v rodině je to hrozně vážná věc.* [pozn. zvýraznění doplněno]

### **Aktivní vědomí své náboženské identity**

Další podobou kontrastové identifikace „muslimů“ dle výpovědí participantů bylo „aktivní uvědomování si své víry“. To, co bylo v zemi původu samozřejmé a neproblematizované, se najednou v hostitelské zemi stalo nesamozřejmým (a dle participantů z pohledu části zdejší majoritní, ateistické populace dokonce až deviantním<sup>200</sup>). Participanti tak vlivem působení

---

<sup>199</sup> K islámským sakrálním objektům jako členské kategorii srov. kapitolu 4.3.4 *Členská kategorie „islámské sakrální objekty“: mešity a modlitebny.*

<sup>200</sup> Srov. výše vymezení členské kategorie „Česká republika“ jako ateistické společnosti (kapitola 4.3.2.2.4 *Ateistická společnost*).

okolních vlivů v ČR sami sebe silněji identifikují jako „muslimy“ a následně jsou nuceni zaujmout ke své víře určitou pozici.

V rozhovorech jsem identifikoval dva základní postoje, prostřednictvím kterých se participanti (v tomto případě především muslimové-cizinci) vyrovnávali se svým uvědoměným (zvědoměným) muslimstvím v prostředí ČR. První postoj spočíval v intenzivnějším přimknutí se ke své víře jako k tomu, co je pro ně známé. V tomto případě představovaly pro participanty praktikování islámu a víra v toto náboženství jeden z významných pilířů jejich pocitu jistoty v neznámém prostředí. Druhý postoj se pak zakládal na odstoupení od náboženské praxe či jejím mírném zvolnění.

**Tazatel:** *A ty praktikuješ [pozn. islám]?*

**048\_Z\_M:** *Učím se. Život tady je o tom, že jsi velmi daleko od své rodiny. Potřebuješ něco, o co se můžeš opřít, aby ses vlastně nějak nerozptýlil mezi lidmi. Potřebuješ něco, čemu budeš věřit a co ti umožní vyvarovat se děláni špatných věcí. **Když bych to srovnala, tak praktikuji mnohem více zde než v mé zemi.** [pozn. zvýraznění doplněno]*

\*\*\*

**058\_M\_M:** *Ano je to trochu rozdíl. Tady jste víc silní než tam. **Musíte být pevnější ve víře, víc muslim ve všem než doma.** Tam jste doma. Chodíte do mešity pořád, nemusíte se modlit doma, tam dělám všechno, jak chci já. Ale tady nemůže člověk dělat, jak chce, protože nejsem doma. Tady se cítím silnější než doma. [pozn. zvýraznění doplněno]*

\*\*\*

**047\_Z\_M:** *Narodila jsem se a byla jsem vychována jako muslimka. Když jsem přišla sem, tak jsem si uvědomila, že já jsem ta, která si to své náboženství vybrala. Tady totiž nejsou žádní rodiče nebo nějaký tlak, který by tě nutil tyhle věci dělat. Zním nějaké lidi, kteří odjeli z Malaisie a pak přestali praktikovat islám, protože zjistili, že je tolik věcí, které by mohli dělat. Ale když si srovnám to, jak jsem praktikovala, když jsem byla u nás s tím, jak je to tady, tak musím říct, že tady praktikuji mnohem víc. Oceňuji své náboženství. (...) Myslím si, že ti opravdu pomůže to, když jsi nábožensky založený. Protože když máš*



*nějaké problémy, nebo se ti něco děje v životě, tak my muslimové to pokládáme za zprávu od Boha, která tě má něco naučit. Takže vlastně cokoli, co je od Boha, je dobré a takle se to musí brát.*

\*\*\*

**049\_Z\_M:** *No přežíváme... Není tu moc muslimů. Je to vyloženě o naší vůli praktikovat. **Je velmi důležité praktikovat, když majorita lidí nepraktikuje.** [pozn. zvýraznění doplněno]*

Skutečnost, že někteří z participantů si na základě prostředí v hostitelské zemi (České republice) začali více uvědomovat a praktikovat svoji víru však neznámá, že by tuto skutečnost dávali na veřejnosti znát. Ve výpovědích participantů bylo možné identifikovat spíše opačnou tendenci, která spočívala ve snaze skrýt či maskovat svoji víru, aby tak nedošlo k případným nedorozuměním či konfliktům s majoritou. Zatímco v zemi původu dle participantů náleželo náboženské vyznání a praktikování do veřejné sféry (v některých případech i podléhalo všeobecné sociální kontrole), v České republice se přesunulo do sféry soukromé.

**Tazatelka:** *A to je běžný názor lidí tady, že ten půst je nezdravý?*

**017\_Z\_M:** *Ano, hodně ne-muslimů si to myslí. Myslí, že to je špatné pro ledviny, špatné pro játra..., ale důkazy [pozn. medicínské studie] ukazují, že to je naopak. (...) Doufám, že to jednou pochopí. Ale je to pro mě OK, i když nepochopí. Nemůžu je nutit, aby to chápali. Ale myslím, že to je opravdu těžké. **Musíš to [pozn. půst] provádět v tichosti a když se někdo ptá, tak říct ne, ne, děkuji a už to nerozebírat. Někdy je opravdu lépe to dál nevysvětlovat.** To je věc mezi tebou a Bohem, proč by ostatní lidé měli vědět všechno, co děláš? **Nemusí to vědět a ty se vyhneš konfliktu.** A co se týče modlitby, to je přesně jak jsem říkala, i můj muž, přijde z práce a pomodlí se.*

**Tazatelka:** *Takže je to vaše soukromá záležitost?*

**017\_Z\_M:** *Ano, úplně soukromá věc. To je, jak jsem říkala na začátku, hlavní je, žít to uvnitř. Nepotřebuješ to nikomu ukazovat, když jdeš po ulici, není potřeba všem říkat, kdo jsem, protože v první řadě, oni nepotřebují vědět, kdo jsem, jaká je moje identita, moje náboženství. Je to moje soukromá věc. A druhá věc, věřím tomu, že jsme tady v zemi*

*svobody, jsme v Evropě, je tady demokracie. Každý může věřit, čemu chce. A praktikovat, co chce. Za předpokladu, že to neruší ostatní lidi.*

[pozn. zvýraznění doplněno]

\*\*\*

**046\_M\_M:** (...) *Modlím se doma. V mé zemi můžu jít kdykoli do kterékoli mešity, ale tady chci svou spiritualitu skrýt – nechci, aby mě někdo viděl, jak vcházím do mešity. Chci si to nechat pro sebe. Když se musím modlit, tak se modlím doma. Sám.*

Postoj skrývání své víry a náboženské praxe uplatňovali i participanti, kteří svoji náboženskou praxi, oproti podobě praktikování v zemi původu, nijak nepozměnili.

**Tazatel:** *Jak se cítíš v české společnosti jako muslim?*

**042\_M\_M:** *Abych teda řekl pravdu, tak nerad odpovídám na tu druhou otázku, co mi lidé pokládají. Chci spíš skrýt mé náboženství. Zaprvé je to dost osobní (...). A zadruhé, dokonce i někteří mí přátelé tu ve srandě občas řeknou nějaké vtípky ve smyslu, že být muslimem je to samé jako být teroristou. Já vím, že to je jen vtip, jednou dvakrát je to v pohodě, ale vícekrát to už moc dobré není. Myslím, že ostatní lidé v městě, kde žiji, mimo univerzitu, si myslí, že muslim je nebezpečná osoba a priori. A ty musíš pořád ukazovat a vysvětlovat, že nejsi terorista atd., aby to pro ně bylo jasné. Být muslimem neznamená mít u sebe bombu... **Víš, tyhle zkušenosti mám jen tu v České republice.** [pozn. zvýraznění doplněno]*

\*\*\*

**037\_Z\_M:** (...) *Někdy, když cestujeme do jiných míst, tak se nemodlíme veřejně, toho bych se docela bála, lidi by se na nás dívali. Takže se modlíme na nějakých skrytějších místech, to není, že bychom nechtěli, aby nás lidi viděli, ale spíš máme obavy, že by to vzbudilo nějakou reakci.*

Nahlédneme-li uvedené výpovědi participantů prismatem sociologické teorie, pak pojmání své víry jakožto záležitosti náležející do privátní sféry může implikovat upozadování svého náboženství na veřejnosti, a tím i jeho skrývání. Hlavním cílem je pak nevybočovat z řady

a „splynout s davem“, a tím být zároveň veřejností akceptován jako její součást. Jedná se však pouze o zvolenou osobní fasádu (vzhled a způsob vystupování) předkládanou obecnstvu (viz E. Goffman<sup>201</sup>). V soukromí (zadním regionu) probíhá odstoupení od takto zvolené role a značné vnitřní vyjednávání.

**018\_Z\_M** (...) *protože já jsem přišla z války. Takže jsem tam zažila dva roky války. Narodila jsem se tady v Česku, [pozn. ale vyrůstala v Sýrii], ale kvůli válce jsem se dostala sem, ale bylo to pro mě těžký, nechtěla jsem opustit Sýrii. A dodnes tady cítím, že jsem cizinka, ne Češka.*

**Tazatelka:** *Necítíš se tady doma?*

**018\_Z\_M:** *Vůbec, vůbec ne.*

**Tazatelka:** *I když tvoje maminka je Češka?*

**018\_Z\_M:** *Ano. Proč? Protože pořád se na mě lidi dívají, že jsem Arabka, že nejsem Češka.*

**Tazatelka:** *Stává se ti to často?*

**018\_Z\_M:** *Jo. Hodně jako, fakt. A jinak taky, jak jsem mezi lidma, cítím, že nemáme něco společného. Ne, jako, že nemáme něco společného, ale vždycky, když se vrátím domů, mám svůj život. A když jsem s nima, musím se chovat, jak se oni chovají. Jako ne úplně přesně – jestli oni pijí pivo, já nepiju pivo. Ale piju třeba burčák. Musíme se chovat, jak se chovají oni. Ne stoprocentně, ale aby se na nás nedívali divně.*

V úryvku výše si můžeme povšimnout, že tato participantka zároveň pocítuje odcizení od hostitelské země, přestože se v tomto případě jedná o muslimku ze smíšeného manželství, která se narodila v ČR. Zásadní bod její socializace však pravděpodobně nastal až během jejího vyrůstání v Sýrii, kterou považuje za svoji rodnou zemi a otevřeně se hlásí ke své syrské národní identitě na úkor české národnosti.

---

<sup>201</sup> Viz kapitolu 2.1.3.2 *Identita a jednání aktérů dle E. Goffmana.*

#### 4.3.4 Členská kategorie „islámské sakrální objekty“: mešity a modlitebny

Pojem „islámské sakrální objekty“ odkazuje ve výpovědích participantů k mešitám a modlitebnám.<sup>202</sup> Některé z aktivit odehrávajících se v islámských sakrálních objektech (konkrétně jejich navštěvování za účelem praktikování a utvrzování víry) participantí vymezovali jako kategoriálně vázané aktivity definující členskou kategorii „muslim“, jak jsem již popsal výše. Kromě toho však participantí pojem „islámské sakrální objekty“ ve svých výpovědích užívali rovněž jako členskou kategorii. Té přisuzovali několik charakteristik (kategoriálně vázaných aktivit), které představuji níže.

Obrázek 5 Mentální mapa členské kategorie „islámské sakrální objekty“



Hlavní vlastností islámských sakrálních objektů uváděnou participanty bylo vytváření prostoru pro vykonávání kolektivních náboženských rituálů. V této souvislosti hovořili především o uskutečňování pravidelné páteční modlitby, která by dle islámského práva měla být povinná pro každého věřícího (muže).

**040\_Z\_K:** (...) *Ale jako manžel samozřejmě každý pátek se musí dodržovat páteční modlitba, syn jezdí s ním.*

Mimo uskutečňování páteční modlitby (a kázání) participantí dále vyzdvihovali společné slavení náboženských svátků (např. íd al-fitr, íd al-adhá a rituální přerušeni půstu v měsíci ramadánu – iftár), realizaci obřadů spojených s životním cyklem věřících (narození, svatba, úmrtí a pohřeb) a organizaci náboženských povinností jako pouť do Mekky či odvádění povinné náboženské daně.

**043\_M\_M:** *Ano, někdy, když je třeba ramadán, tak chceme mít třeba*

<sup>202</sup> Vyděleny jsou islámské hřbitovy a Ústředí muslimských obcí (dále také ÚMO), které prostřednictvím svých lokálních muslimských obcí zajišťuje chod některých z těchto center, ne však všech. Některé jsou plně autonomní na ÚMO. Mimo to by ÚMO mělo také zaštiťovat a reprezentovat „muslimskou komunitu“ vůči státu, což vyplývá z jejího postavení jakožto náboženské společnosti registrované podle zákona č. 3/2002 Sb.

*společnou snídani. Modlíme se tam spolu. Nebo se v mešitě občas koná nějaká svatba.*

\*\*\*

**052\_M\_M:** *Tak to je ten ramadán, (...), jednak v té mešitě vaří líp (pozn. smích), než by si každý ten člověk vařil sám a jednak je tam ta atmosféra té skupiny a té modlitby.*

Vykonávání páteční modlitby v mešitě zároveň někteří participantů vnímali jakožto splnění modlitby s „přidanou hodnotou“. Jednak v této souvislosti zmiňovali určitý pocit sakrálna daného místa vyvěrající ze shromáždění věřících a kolektivního prožívání a provádění modlitby.

**040\_Z\_K:** *Co se týče té modlitby, tak ta modlitba v mešitě, to je úplně něco jiného samozřejmě než doma. V té mešitě, to je jak pro křesťana kostel. Přejde tam, najednou to na něj všechno padne, jako kdyby byl najednou pod tím božím světlem. (...) S tím, že tam člověk získává konexe, kamarády, podporu, odpovědi na otázky, co se týčí víry.*

Dále pak někteří z participantů vnímali páteční modlitbu realizovanou v mešitě jakožto hodnotnější oproti modlitbě prováděné v soukromí. Tento aspekt ilustruje níže citované přirovnání jednoho z participantů, jenž za veškeré své jednání získává pomyslné „odměny“, na základě kterých bude v soudný den posuzován.

**Tazatel:** *Ještě jsem se chtěla zeptat, jak často chodíš do mešity. Jestli se raději modlíš doma nebo v mešitě?*

**038\_M\_K:** *No tak lepší je do mešity, člověk za to má zase větší odměnu. Ten muslim je celý život takový sběratel odměn (pozn. smích). Já říkám, že největší byznys je s Alláhem a celý život sbíráš odměny (pozn. smích). Je to taková určitá soutěž, ale to je hodně zkreslený, nebudeme to znásilňovat do nějaké hry (pozn. smích). Takže mešita, člověk má větší odměnu, tak se radši modlím v mešitě.*

\*\*\*

**007\_M\_M:** *(...) v mešitě je to mnohem lepší, protože praktikujeme společně jako kolektiv. Když se modlíš sama, získáš jenom jednu hasanu a když se modlíš v kolektivu, získáš více hasan.*

Participantů však připisované vlastnosti „islámských sakrálních objektů“ neredukovali pouze na jejich religiozní dimenzi. Ve svých výpovědích uváděli, že tyto objekty v sobě nesou i kulturní a sociální rozměr. Dokonce je možné tvrdit, že pro určitý segment vyznavačů islámu v ČR tyto objekty nahrazují kulturní a sociální prostředí, ze kterého vzešli.

**051\_M\_K:** *Mešita je všechno. Mešita je centrum komunity nebo kolem ní rotují ti muslimové nějakým způsobem. To není jenom náboženské. To je radnice, to je rokovácí místnost, to je střetávací místnost, nějaký meeting point. To je všechno toto. Což se nám u nás snaží nebo co se nám u nás daří zachovávat lepší než kolikrát v těch muslimských zemích. Protože tam existují i jiné instituce, které potom v průběhu vývoje, zejména v posledních 200 letech, tyto funkce, které tradičně náležely mešitě, převzaly.*

\*\*\*

**052\_M\_M:** *Tak ty modlitebny také hrajou takové společenské role. Tam člověk, který hledá práci, má firmu a hledá lidi třeba, tak najde tam. Člověk, který chce koupit něco, tak může najít i někoho kdo prodá třeba auto nebo člověk, který hledá manželku a chce muslimku, tak může jít tam nebo muslimka, která hledá muslima, člověk, který má problémy s dětmi a hledá třeba učitele, který by je naučil arabsky nebo v té modlitebně hraje roli ta škola. Tak to prakticky hraje roli, Češi třeba ve Spojených státech mají hospodu, kde se sejdou nebo Rusi tady mají kostel nebo Češi třeba najdou tam nějaký kostel, kdy se tam v neděli sejdou, tak něco pro přistěhovalce.*

Participantů tak „islámské sakrální objekty“ vnímali jako významná místa pro setkávání, účastnění se a sdílení jak profánních, tak i náboženských aktivit.

„Islámské sakrální objekty“ dle participantů také slouží jako místo pro vzdělání a osvětu. Rozlišovali přitom mezi „cílovými skupinami“ těchto aktivit – samotnými věřícími a nemuslimskou veřejností. Ve vztahu k nemuslimské veřejnosti participantů hovořili o snaze přiblížit jim islám a prostřednictvím těchto aktivit především „humanizovat“ či zlidštit jeho vyznavače v očích veřejnosti.

**040\_Z\_K:** *Ty aktivity jsou, aby ty lidi viděli, že my nejsme za tou zdí ty mešity, ale že jsme normální lidi jako oni. S tím, že máme stejný*

*starosti, stejný problémy. Máme problém se školama, se školama, máme problém s prací. Samozřejmě i jazykový bariéry pro cizince. A zase je to takový abychom opravdu ukázali těm lidem, že nejsme jakoby důvod, proč se bát. [pozn. zvýraznění doplněno]*

Vůči věřícím pak participanti hovořili o poskytování široké škály činností, např. vzdělávacích a volnočasových aktivit zaměřených na děti, výuky arabštiny a náboženské výuky (dars) či organizace výletů.

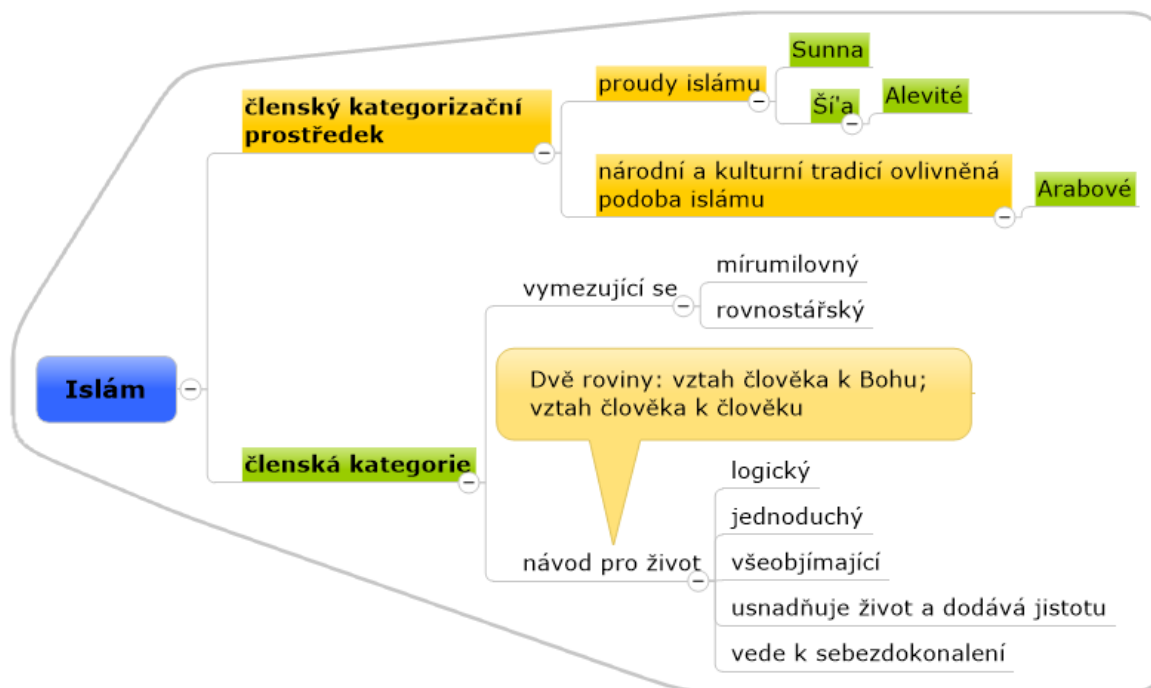
Všechny výše popsané vlastnosti připisované členské kategorii „islámských sakrálních objektů“ přispívaly dle participantů přímo i nepřímo k další jejich významné vlastnosti, a tou je integrační či stmelující charakter určitého segmentu muslimské populace v ČR.

**048\_Z\_M:** *No ty vztahy můžeš vybudovat tak, že chodíš na páteční modlitby. Protože na ty se sejde nejvíce lidí, žen, dětí. A tak ty páteční modlitby jsou časem, kdy jsem co nejvíce v kontaktu s ostatními sestrami.*

### 4.3.5 „Islám“

Pojem „islám“ participanti užívali jak ve smyslu členského kategorizačního prostředku, tak členské kategorie, které přisuzovali určité kategoriálně vázané aktivity. Vztahování se k pojmu „islám“ bylo pro participanty jedním ze způsobů, jak ve svých výpovědích vymezovali svoji (sociální) identitu.

Obrázek 6 Mentální mapa pojmu „Islám“



#### 4.3.5.1 „Islám“ jako členský kategorizační prostředek

V případě, že byl pojem „islám“ participanty užíván jako členský kategorizační prostředek, participanti v rámci něj vymezovali dva inventáře členských kategorií (soubory vlastností).

##### 4.3.5.1.1 Inventář „proudy islámu“

První vymezovaný inventář členských kategorií spočíval v rozdělení jednotlivých „proudů islámu“ na většinový sunnitský a menšinový šiitský. Míru rozdílnosti mezi těmito proudy vnímali jednotliví participanti odlišně.

Existenci různých proudů v islámu akcentovali ve svých výpovědích především participanti z řad zástupců šiitského (menšinového) proudu.

**042\_M\_M:** *No, jak asi víš, tak v islámu jsou dvě hlavní větve – sunnité a šiité, stejně jako například v křesťanství, kde máš katolíky*



*a protestanty. Tohle je třeba hned na začátek zdůraznit, protože lidé si myslí, že oba ty směry v islámu jsou nějak stejné, jenže oni nejsou!*

[pozn. zvýraznění doplněno]; [pozn. participant je šíita]

K připisování vlastností členským kategoriím („sunnitský islám“, „šíitský islám“) v rámci tohoto inventáře pak ze strany participantů docházelo při vymezování se vůči druhé členské kategorii. Zástupci členské kategorie „šíitský islám“ ve svých výpovědích především reflektovali odlišnou ortopraxi (např. šíité se modlí 3x denně, oproti 5x denně u sunnitů) a odlišnou povahu tohoto proudu islámu vůči sunnitskému islámu.

**042\_M\_M:** *No, že my [poz. šíité] bereme všechno více volněji, v pohodě, na rozdíl od sunnitů. Nemáme tak striktní pravidla.*

(...)

**Tazatel:** *Takže šíité slaví též ramadán...*

**042\_M\_M:** *Ano.*

**Tazatel:** *A pouť...*

**042\_M\_M:** *Ano! Těch pět pilířů víry je stejných. Máme jisté odlišnosti v časech modlení, máme více různých dodatků než sunnitě. Ale Bůh, prorok... všechno je stejné, jen jsou některé odlišnosti v některých předpisech.*

(...)

**042\_M\_M:** (...) *Ale na ší'e je jedna věc dobrá, a to, že se snaží měnit náboženská pravidla v závislosti na době a potřebách lidí. Ale stejně i přesto pořád žijí v minulosti. Sunnitě, ti žijí v minulosti všichni do jednoho (pozn. smích). [pozn. participant je šíita]*

Oproti tomu participantů reprezentující sunnitský proud v islámu charakterizovali ve svých výpovědích členskou kategorií „šíitský islám“ mnohem striktněji než šíité a v některých případech dokonce i zpochybňovali samotný šíitský islám jakožto způsob uctívání Alláha. Jinými slovy, zatímco participantů-šíité se ve svých výpovědích omezili pouze na reflexi vzájemných rozdílů a podobností mezi oběma proudy, participantů-sunnité někdy zpochybňovali i samotnou legitimitu šíitského proudu islámu.<sup>203</sup>

**004\_Z\_M:** (...) *No já nevím, protože ty asi víš, že existují sunniti a šíiti.*

---

<sup>203</sup> Činili tak mimo jiné prostřednictvím zpochybňování autenticity předání Boží zvěsti, kterou dle tradice (sunnitů) obdržel pouze Muhammad, zavádění novot (bidá) a případného přidružování k Bohu.

*Pro mě, protože já jsem sunnitka, pro mě je jakoby dobrý ten sunnitský islám než šiitský, protože šiitský, tam hodně toho, o čem náš prorok neřikal. [pozn. zvýraznění doplněno]*

\*\*\*

**Tazatelka:** *Znáte tady nějaký šlity v Česku?*

**036\_M\_K:** *Hm. Oni chodili původně i na Videňskou [pozn. mešita v Brně], ale to už je hodně roků, co přestali chodit, protože XXX [jeden z muslimů, jenž měl v tu dobu v brněnské mešitě významný hlas] jančil jak čert.*

**Tazatelka:** *Proč?*

**036\_M\_K:** *No tak je to hrozný, to je novota v náboženství se tomu říká. Oni se modlí na ten kamínek [pozn. turbah]. Proč? Protože je napsané, že člověk má položit hlavu na zem. Tak ji budeme dávat na zem a né na lino. Oni [pozn. šiité] mají trochu jiné věci. Za jedno tvrdí, že se ten anděl Gabriel spletl a vletěl na Mohammada místo na Aliho. Tak to stačí, to je konec světa, to je na válku do té doby, než jeden skončí. Potom oni ohromně uctívají... v islámu se uctívá jen Bůh, ani není možné prosit někoho mrtvého. A oni prosí mrtvé. Toto, když udělá muslim, tak je v ten okamžik ne-muslim. Je jasné, že bude v pekle.*

#### **4.3.5.1.2 Inventář „národní a kulturní tradicí ovlivněná podoba islámu“**

Druhý inventář členských kategorií vymezovaný v rámci členského kategorizačního prostředí „islám“ spočíval v rozdělení podob islámu dle jejich ovlivnění jednotlivými národními a kulturními tradicemi jeho vyznavačů. Tento inventář byl tedy participanty tvořen na základě odlišných podob praktikování islámu v rámci konkrétního kulturního kontextu (země původu). Ve své kategorizační práci odkazovali buď na inventáře zahrnující konkrétní země a podobu islámu v ní praktikovanou („senegalský islám“, „bosenský islám“, „afghánský islám“, „marocký islám“ apod.), nebo na inventáře vymezující povahu praktikování islámu u jednotlivých národností („Saúdové“, „Egyptané“, „Turci“, apod.), případně užívali inventář obsahující obecnou dichotomii „arabského světa“ a „nearabského světa“.

**014\_M\_M:** *(...) Naposled jsem sledoval diskusi mezi izraelskou ambasádou v Senegalu proti Tárikovi Ramadánovi. To je takový velký*

*islámský filozof. Mě se to líbilo, když ten izraelský ambasador řekl: „já jsem zamilovaný do senegalského islámu“. To byl takový trochu šok. To je důkaz, že ten přístup není stejný. Protože lidi taky mají kulturu a občas to spojí s tím islámem, a to produkuje něco jiného, něco extra. A to může být jak pozitivní, tak extremismus.*

Pokud participanti charakterizovali podobu islámu ve své zemi původu, se kterou se zároveň identifikovali, byly tyto výpovědi ve většině případů pozitivně laděné.<sup>204</sup> Jako pozitivní vlastnost připisovanou příslušné (národní a kulturní tradicí ovlivněné) podobě islámu akcentovali především „umírněnost“.

**Tazatelka:** *Vidíš nějaké rozdíly mezi marockou formou islámu, když to tak nazveme a jinými formami?*

**017\_Z\_M:** *Více otevřený islám, jestli to tak mohu nazvat, je **převážně umírněný, není moc extrémistický**. Jsme ovlivněni Evropou. (...) A je to umírněnější, ve srovnání s jinými zeměmi. **A líbí se mě, že maročtí muslimové se drží té střední cesty. Žijí islám snadno, nejsou příliš komplikovaní. Milují život. Milují krásné věci, ale mají taky velmi silný smysl pro náboženství, je to v nich zakořeněné. To je to, co můžu říct o svých lidech a Maročanech. Jsou hluboce zakořenění a v kontaktu s náboženstvím, stejně tak jako jsou v kontaktu s ostatními aspekty světa.** [pozn. zvýraznění doplněno]*

\*\*\*

**Tazatelka:** *A ten senegalský islám je v čem třeba specifický?*

**014\_M\_M:** ***Je velmi mírný, my tam máme ten přístup, že všechna náboženství jsou ze stejného Boha.*** [pozn. zvýraznění doplněno]

Zatímco pozitivní charakteristiky určité podoby islámu různí participanti připisovali vždy své členské skupině, tj. podobě islámu praktikované v jejich zemi původu či příslušníky jejich národnosti, z analýzy zároveň poměrně silně vystoupilo, že velká většina participantů jako opozitní kategorii (nečlenskou skupinu), jíž připisovala negativní vlastnosti, uváděla shodně „saudský islám“ (islám praktikovaný v Saudské Arábii) či islám praktikovaný „Saúdy“,

---

<sup>204</sup> V tomto můžeme spatřovat promítnutí jednoho z postulátů teorie sociální identity, podle něhož pozitivní vlastnosti členské skupiny jsou vyzdvihovány oproti (v tomto případě nevyřčené, ale přítomné) nečlenské skupině.

případně v menší míře pak i obecně islám praktikovaný v „Arabském světě“<sup>205</sup>, „arabských státech“ či „Araby“ (Ize říká, že participanti, kteří hovořili o situaci islámu v „Saúdské Arábii“, ji často ztotožňovali s „Arabským světem“). Islám a jeho praxi v Saúdské Arábii participanti prezentovali jako značně rigidní, kdy je větší důraz kladen na formu než na samotný obsah náboženských úkonů. Z toho také vyplývá, že praktikování islámu „Saúdy“ participanti vnímali jako neupřímné, povrchní, pouze naoko.

**005\_Z\_K:** (...) *je Kanad'an a on to tak krásně popsal, že v Saúdské Arábii vidí islám bez muslimů a na Západě vidí muslimy bez islámu.*

**006\_M\_M:** *Protože tady respektujete zákon, respektujete lidi, i náboženství není jenom se modlit a chodit do mešity, to znamená nehodit i odpadky na zem. V Arábii měli prostě ubohou hygienu, všichni to použili a hodili to na zem, mě to štvalo, protože oni se myjou pětkrát a mluví o hygieně... náboženský aspekt, ale oni na to bohužel prostě nekoukají, a tak tam vidím islám bez muslimů a tady muslimy bez islámu.*

\*\*\*

**018\_Z\_M:** *Jak jsem dřív mluvila o Saúdské Arábii, mají nemoci, mají AIDS, já je fakt nemám ráda, ale proto, že vím, že i politicky, četla jsem knížku (...) a všichni říkají, že v Saúdské Arábii, tam funguje šaría jenom na papíře. Ale co se tam děje...*

\*\*\*

**Tazatelka:** *Cítíte nějaký rozdíl mezi tím arabským a bosenským islámem?*<sup>206</sup>

**045\_Z\_K:** *Určitě. Ten bosenský islám je taky liberálnější než ten arabský. Když jdete v Bosně po ulici, tak jsem schválně zkoušel počítat,*

---

<sup>205</sup> Pojem „Arabský svět“ nebyl ve výpovědích participantů dále specifikován – participanti u tazatelů předpokládali znalost tohoto celku. Pro účely této práce jej můžeme vymezit jako soubor států nalézajících se v oblastech Maghrebu, Levanty, Arabského poloostrova a Sahelu, jejichž sjednocujícím prvkem je islám; většinu obyvatel zde tvoří muslimové hovořící stejným jazykem – arabštinou. K vymezení Arabského světa a s tím spojenému panislamismu (někdy je o něm také hovořeno jako o Arabském nacionalismu) a arabské identitě viz např. M. Kramer (1993).

<sup>206</sup> Rozdělení na bosenský a arabský islám užila participantka v předešlé pasáži rozhovoru. Tazatelka pouze na základě této výpovědi dané kategorie užila, ale sama je do rozhovoru nevniesla.

*kolik žen má třeba šátek.*

Způsob kategorizace „islámu“ na základě odlišného národního a kulturního kontextu, v němž je islám praktikován a který je jeho součástí, také participantům umožňoval vznášet kritiku vůči jednotlivým islámským zemím a místní náboženské praxi. Hlavní pochybení přitom nespatořovali v islámu samotném, ale v participanty vnímaném kulturním nánosu dané země, který dle nich islám tímto způsobem pokřivuje. Ilustrací může být výpověď jednoho z participantů, který popisoval svůj pocit ze Saudské Arábie ve vztahu k postavení žen.

**014\_M\_M:** *Ne ne, to je úplně jiný.... většinu toho, co tam [pozn. v Saúdské Arábii] dělají, je proti islámu. To znamená, že nerespektují ženská práva, a to taky nebudou jen arabské země, nemusíš být Arab nebo muslim, abys byl proti právům žen, všude se najde někdo, kdo vystupuje proti jejich právům. I v Evropě taky. Ženy neměly právo volit, neměli právo mít kreditní kartu předtím, musely žádat povolení od manžela. Taky to bylo tady, takže to není typický pro Araba nebo muslima. Je to o kultuře. Proto říkám, že islám by pomohl hodně změnit kulturu. Ale bohužel ty země se odmítly změnit. Respektují víc kulturu než islám. To, co se tam děje... je tam otroctví, když máš někoho, kdo pracuje, sebereš mu pas, nemá právo jít domů, nemá právo jít ven, musí mít povolení, aby jel domů, jestli vůbec, nebo mu nezaplatí a když to bude reklamovat, tak ho zabijí. Tohle se tam děje, ale to není muslimský. Země, který tohle aplikují, tak podle mě nejsou muslimské. Zakazovat ženám řídit, odhalovat se. Jako je OK, když si to ta žena sama zvolí, ale když to má příkazem, tak nerespektují ženská práva. Jako zase západní společnosti, která zase nutí ty ženy chodit nezahalené. To je to samé. Na jednu stranu tě nutí, aby ta ženská to nosila, na druhou stranu ji nutí, aby se nezahalovala. To je to samý, všichni to porušují.*

#### **4.3.5.2 „Islám“ jako členská kategorie**

Členské kategorii „islám“, s níž se (coby reprezentanti členské kategorie „muslim“) identifikovali, připisovali participanti ve svých výpovědích několik kategoriálně vázaných aktivit, které dále člením do dvou skupin. První skupina vlastností, kterou participanti „islámu“ připisovali, se vztahovala k jeho pojetí jako „návodu pro život“. Druhou skupinu vlastností pak připisovali v rámci kontrastní identifikace, a to jednak ve vztahu k negativnímu „obrazu

islámu“ utvářenému členskou kategorií „Češi“, a dále ve vztahu k „judaismu“ a „křesťanství“, které spolu s „islámem“ řadili do členského kategorizačního prostředku „náboženství Lidu knihy“.

#### 4.3.5.2.1 „Islám“ jako návod pro život

První skupina zahrnuje vlastnosti vztahující se především k tomu, jakým způsobem participanti vnímali „islám“ pro sebe samé. Nejvýznamnější takovou vymezenou vlastností „islámu“ bylo, že se jedná o „návod pro život“. Tento návod participanti vnímali jako dokonalý, dobrý, logický a jednoduchý.<sup>207</sup>

**042\_M\_M:** (...) *Islám je náboženství jako každé jiné. Pokud si o islámu něco přečteš, tak uvidíš, že je to velmi **logické a dobré**. Není to vůbec špatné, vůbec to po lidech nežadá, aby páchali nějaké nepravosti.*

[pozn. zvýraznění doplněno]

\*\*\*

**046\_M\_M:** (...) *Islám není zas tak komplikovaný.*

\*\*\*

**017\_Z\_M:** (...) *A také je to logika toho náboženství. **Není moc komplikované**. (...) **Islám vyžaduje rozumné chování**.* [pozn. zvýraznění doplněno]

Zároveň jej také vnímali jako všeobjímající neboli řešící každou situaci či pokrývající veškeré jednání.

**021\_M\_M:** *Islám? Úplně všechno je to. **Zákon úplně na všechno, jak se chovat...**, je to dokonalé, podle mě, náboženství, máme tam fatwy na všechno.* [pozn. zvýraznění doplněno]

\*\*\*

**010\_Z\_M:** *Já myslím, že to je **způsob života, příjemné krásné náboženství, máme pravidla pro všechno, někteří lidé se diví: tak moc pravidel** (...), náboženství tě **učí dobré věci**, ale vždy to záleží na člověku samotném.* [pozn. zvýraznění doplněno]

---

<sup>207</sup> V této souvislosti lze připomenout Durkheimův (2002) postulát, že víra strukturuje životy lidí do té míry, že omezuje a usnadňuje jejich jednání.

Tento participanty prezentovaný návod pro život, který dle nich „islám“ nabízí, v sobě dle výpovědi obsahuje dvě roviny. První rovina představuje návod, jak se oddat Bohu, jakým způsobem jej uctívat, a tím vstoupit do kontaktu s ním. Druhá uváděná rovina upravuje mezilidské vztahy, a to jak mezi muslimy samotnými, tak mezi muslimy a nemuslimy. Konkrétní obsah těchto rovin se dle participantů odrážel v kategoriálně vázaných aktivitách členské kategorie „muslim“ (viz výše). V souvislosti s těmito dvěma identifikovanými rovinami je rovněž třeba říci, že jejich strukturování zaznamenané dle výpovědi participantů odpovídá dvěma okruhům islámského práva: 1) ibadátu, jenž vymezuje vztah člověka k Bohu, a 2) muámalátu, který upravuje vztahy člověka k člověku.<sup>208</sup> Je zajímavé, že aniž by některý z participantů vůbec na tuto koncepci ve své výpovědi odkazoval, nevědomě ji uplatňovali.

**044\_M\_M:** *Je to takový jako... (...) je to **spíš způsob, jak se chovat k ostatním, jaký mít zásady**... (...), tak třeba se snažím řídit a chovat se takhle. Tak přibližně nějak asi.* [pozn. zvýraznění doplněno]

\*\*\*

**037\_Z\_M:** *V islámu je hodně pravidel, které se dodržují. Pro mě tyhle pravidla jsou tady proto, aby nám pomáhaly, jako lidským bytostem, abychom žili správným způsobem.*

Pravidla obsažená v tomto vymezeném „návodě pro život“ dle participantů jednak učí věřícího být lepším člověkem, a dále jej vedou či motivují k sebezdokonalování.

**028\_M\_K:** *(...) islám, kdybych to tak nějak shrnul: **čistota vnitřní i vnější. Práce na sebezdokonalování.** Dost jako je to náročný v nějaké vnitřní sebekázni a v řádu, který se týká vůle, kterou člověk aplikuje sám na sebe.* [pozn. zvýraznění doplněno]

\*\*\*

**030\_Z\_K:** *(...) Je to [pozn. islám] jakoby rada a vedení pro lidi do života, jak jim ten život ulehčit, **ukázat jim, co je špatný a co je dobrý pro ně. Jak se třeba chovat k ostatním lidem a jak prožít co nejlépe tenhle život. Je to i hodně o jednotlivci, jak být jakoby lepší člověk. Islám klade důraz na to, aby člověk zlepšoval svůj charakter, své***

---

<sup>208</sup> Viz Kropáček (1993, s. 91).

*chování k lidem, prostě být co nejproduktivnější a být přínosem pro společnost.* [pozn. zvýraznění doplněno]

\*\*\*

**031\_Z\_K:** (...) *A co je pro mě islám? Tak to je návod nebo cesta, jak být lepším člověkem, lepší manželkou, lepší dcerou, lepším sousedem...*

Jasně vymezení povoleného a zakázaného v „islámu“ participanti pociťovali jako usnadňující jejich každodenní život; v tomto návodu získávali oporu a jistotu pro své jednání.

**061\_M\_M:** *Jak jsem říkal na začátku, ten islám je náboženství, které tomu člověku chce usnadnit život, nikoliv komplikovat. To se týče všech těch jakoby příkazů v tom náboženství.* [pozn. zvýraznění doplněno]

\*\*\*

**040\_Z\_K:** *Tak pro věřícího určitě jako ta víra trošku usnadňuje život. Když máme nějaký starosti, já nevím, otázky, hledáme odpověď tak hledáme odpověď v Koránu, v Sunně. Modlitbou vlastně ulehčujeme svojí psychice, stresu denního života.*

\*\*\*

**003\_M\_M:** (...) *později jsem objevil, že se to náboženství ke mně hodí, že odpovídá na otázky, které přináší život, cítím se jistý, když praktikuju islám. Je to dobrá a zdravá cesta životem.* [pozn. zvýraznění doplněno]

Ztotožnění se s pravidly obsaženými v tomto „návodu pro život“ a jejich každodenní aplikace vedly participanty k tomu, že o „islámu“ velmi často hovořili jako o životním stylu, při kterém se již jednotlivé činnosti nerozlišují na profánní a sakrální (posvátné).

**007\_M\_M:** *Islám je pro mě styl mého života, stejně jsem praktikoval islám v Tunisku a stejně tady.* [pozn. zvýraznění doplněno]

\*\*\*

**012\_M\_M:** *Jasně, když mi rodiče říkali o náboženství na začátku, to bylo jen následování pravidel, ale potom, když jsem tomu všemu porozuměl, tak jsem si uvědomil, že to náboženství je způsobem mého života. Pro nás je život určitým druhem bohoslužby.* [pozn. zvýraznění



doplněno]

#### 4.3.5.2.2 Kontrastová identifikace

Jak jsem již zmínil, kontrastovou identifikaci vlastností charakterizujících členskou kategorii „islám“ participanti prováděli v souvislosti s dvěma okruhy témat. Prvním bylo vymezení se vůči negativnímu obrazu islámu, který dle participantů konstruovala členská kategorie „Češi“. Druhým tématem pak bylo kontrastní vymezení „islámu“ vůči dalším dvěma náboženstvím spadajícím pod souhrnné označení „Lid knihy“<sup>209</sup>, tedy „judaismus“ a „křesťanství“.

#### „Islám“ vyvracející negativní obraz „Čechů“ o islámu

První soubor kontrastně identifikovaných kategoriálně vázaných aktivit zahrnoval vlastnosti, s jejichž pomocí participanti vymezovali „islám“ v opozici k obrazu islámu vytvářenému nemuslimy („Čechy“). Tento (pokřivený a nepravdivý) obraz islámu, podle nich pramenil z reakcí na veřejné mínění, mediálního obrazu islámu a událostí v zahraničí. V rámci tohoto souboru vlastností pak participanti „islámu“ přisuzovali mírumilovnost, kterou vyzdvihovali oproti jeho násilnosti připisované „Čechy“ v rámci jimi konstruovaného negativního obrazu islámu.

**027\_M\_K:** (...) *U nás je to jinak. V Kazachstánu křesťanství funguje jinak. Pijí, kouří. Islám je čistý, žádné obrazy. Každý má náboženství, jaké sám zvolí, **není tam žádné násilí, nucení**. Tak jsem si vybral islám. To se mně líbilo, jak se k sobě vzájemně chovají, jak se podporují, psychicky i fyzicky.* [pozn. zvýraznění doplněno]

\*\*\*

**047\_Z\_M:** (...) *Nejsem si jistá, zda jsou ty zprávy pravdivé. Nejsem si ani jistá, proč by to muslimové dělali, **protože naše učení** [pozn. islám] **to zakazuje. Nesmíme zabíjet jiné lidi**. Dokonce ani ve válce nemůžeme zabíjet všechny – nesmí být zabity ženy a děti, nesmí se bombardovat svatá místa, kostely nebo tak a taky nesmí být zabity zvířata. Takže islám povoluje zabíjení jiných lidí, pouze když nás někdo napadne. Pokud média říkají pravdu, tak nerozumím tomu, proč to ti muslimové udělali. Protože i muslimové trpí terorismem.* [pozn. zvýraznění

---

<sup>209</sup> K analýze vymezení „Lidu Knihy“ ve výpovědích participantů srov. Dále subkapitolu 4.3.7.1. *Inventář „Lid knihy“*.

doplněno]

\*\*\*

**025\_M\_M:** *Tak islám, když už jsme u toho slova, znamená oddanost bohu, jakože se oddávám jenom bohu, nikomu jinému. Představil bych to tak, že islám je mír, láska, pochopení, respekt k druhým, respekt i k druhým vírám. (...) Říkám, mír, láska, pochopení, respekt, žádné násilí, jak je to v televizi, to vůbec s islámem nemá nic společného a ten člověk, který dělá ty věci, co se teď dějí kolem islámu, tak to ani není muslim, to si nemůže říkat muslim. Protože se nesmí ubližovat.*

Jako další vlastnost „islámu“ pak participanti v tomto kontextu zdůrazňovali jeho rovnostářskou povahu, promítající se v deklarovaném odmítání rasismu a dalších forem nerovností a zároveň v kladení důrazu na vyvarování se krajnostem (extrémům) v myšlení a jednání.

**015\_M\_K:** *Ale ten islám... on po vás chce, abyste šla střední cestou (...). Není tam důraz na etnicitu, to se mi líbí, jeden z prvních muslimů, co svolával k modlitbě, byl černocho a Prorok často říkal, že aby se mu lidi neposmívali, že měl mámu černošku. Že tam asi na to lidi měli řeči. Protože ten rasismus byl vždycky, černocho byl evidentně jinej.*  
[pozn. zvýraznění doplněno]

### **„Islám“ odlišující se od judaismu a křesťanství**

Členskou kategorii „islám“ participanti dále konstruovali také v opozici s dalšími náboženskými systémy. Nejčastěji se takto vymezovali vůči členským kategoriím „křesťanství“ a „židovství“, které spolu s členskou kategorií „islám“ náležejí – a participanti je vřazovali – do inventáře „Lid Knihy“ (dhimmi).<sup>210</sup> V této druhé rovině kontrastní identifikace tak participanti uváděli vlastnosti členské kategorie „islám“ konstruované jako opozitní vůči ostatním náboženstvím spadajícím pod „Lid knihy“, tedy „judaismu“ a „křesťanství“.<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup> Zastoupeny však byly v menší míře i další náboženské systémy, jako je například buddhismus, hinduismus, Hare Krišna a jiné.

<sup>211</sup> Blíže srov. dále subkapitolu 4.3.7.2 *Inventář „nezjevená náboženství“* věnovaná kategorizaci ostatních náboženských systémů.

Participantů v kontrastu vůči „křesťanství“ a „židovství“ vyzdvihovali především tři vlastnosti „islámu“: „striktní monoteismus“, „absenci centrální duchovní autority“ a „neměnnost v čase“.

První významnou kategoriálně vázanou aktivitou „islámu“ byl „striktní monoteismus“. Tento charakter islámu participantů akcentovali především v kontrastu ke „křesťanství“, neboť islámská věrouka k otázce monoteismu zastává oproti té křesťanské mnohem striktnější postoj.

**036\_M\_K:** *Bůh odpustí všechno, to je takový závazek – odpustí úplně všechno a neodpustí přidružování. Přidružování je tady toto. To je, když jsou lidi v kostele, byl jsem v posledních dvou letech na pohřbu, a tam se prosila, já jsem si to počítal, tam se čtrnáctkrát prosila Marie a dvakrát se prosil Bůh. Marie je prostředníkem. Prosíme ji, aby něco vyřídila. A v Islámu Marie je mrtvá. Nemá žádnou moc, ani Mohammad nemá žádnou moc.*

Druhou kategoriálně vázanou aktivitou připisovanou „islámu“ pak byla skutečnost, že se jedná o náboženství „bez centrálního vedení“. Rovněž tuto charakteristiku participantů kladli do kontrastu s „křesťanstvím“, jemuž přisuzovali vlastnost spočívající v přítomnosti nejvyšší duchovní autority v podobě papeže – participantů poukazovali na to, že v „islámu“ si toto postavení nemůže nikdo uzurpovat. „Islám“ tak byl kategorizován jako náboženský systém bez centrálního vedení a nejvyšší duchovní autority.

**014\_M\_M:** *to je chyba, protože v islámu nemáme nikoho, kdo by nás měl reprezentovat. To není jak papež ve Vatikánu, který je morální člověk. V islámu imám není šéf. Imám je člověk, který stojí vpředu, když se modlíme. Imám je zvolený ostatními, ale není náš šéf, není náš morální reprezentant. Je jenom někdo, kdo stojí vpředu a diriguje tu modlitbu, protože musí někoho dirigovat. To je jediná role, kterou má. A já odmítám to, aby jeden muslim stál v televizi, nebo nevím kde a prohlašoval se jako hlas muslimů.*

Poslední významnou kategoriálně vázanou aktivitou „islámu“ byla jeho „neměnnost čase“. „Islám“ participantů charakterizovali jako neměnný, schopný ubránit se veškerým negativním novotám (bidá<sup>212</sup>). Rovněž tuto vlastnost islámu zdůrazňovali v kontrastu s „křesťanstvím“,

---

<sup>212</sup> Viz např. L. Kropáček (1993, s. 48).

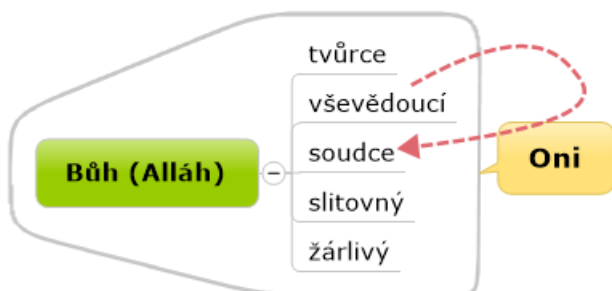
u něhož naopak vnímali jeho proměnlivost v čase – tu vymezovali jednak na základě rozhodování duchovenstva prostřednictvím koncílů, a dále poukazy na různé verze Bible, která z tohoto důvodu dle participantů není dílem Boha.

**017\_Z\_M:** (...) *ale Korán je dobrá cesta, jak přijít k islámu, protože tato kniha nebyla změněna. A je jen jedna verze.*

#### 4.3.6 Členská kategorie „Bůh“ (Alláh)

Participantí ve svých výpovědích v souvislosti s pojmy „islám“ a „muslim“ operovali také s pojmem „Bůh“ (Alláh), který užívali jako členskou kategorii.<sup>213</sup> „Bohu“ participantí přiřazovali sadu kategoriálně vázaných aktivit (vlastností), které jednak definovaly samotnou kategorii „Boha“ a zároveň definovaly i (vůči kategorii „Boha“ opozitní) kategorii „člověk-muslim“ a vymezovaly jejich vzájemný vztah.

Obrázek 7 Mentální mapa členské kategorie „Bůh“ (Alláh)



„Bůh“ je dle výpovědí participantů především nabyt tvůrčí mocí.

**043\_M\_M:** *Musím věřit v Boha, který stvořil mě, svět, universum. Takže jsem věřící.*

\*\*\*

**017\_Z\_M:** (...) *znamená to, že tento svět nevzniknul prostě z ničeho. A to je ta základní věc víry. (...) Myslím, že jsme tady za nějakým účelem. A věřím, že příroda nestvořila sebe samu. Byl tam Tvůrce.*

<sup>213</sup> Zatímco např. u křesťanství může být v podobném smyslu kategorie Boha vymezena v rámci širší MCDs sakrálně spolu s dalšími pojmy dané věrouky (srov. Havlík, 2009, s. 86), v případě islámu byla sakrální oblast ve výpovědích participantů zastoupena pouze jednou významnou členskou kategorií, a to „Bohem“.

Další připisovanou vlastností „Boha“ byla jeho „vševědoucnost“ (oproti „Bohu“ pak byli reprezentanti členské kategorie „člověk-muslim“ participanty kategorizováni jako bytosti s omezeným věděním a především nedokonalí, zatímco „Bůh“ je dokonalý).

**024\_M\_K:** (...) *Bůh ví o každém, jestli se jedná o upřímně věřícího člověka, věřícího člověka s hříchy, nebo pokrytce jen se vydávajícího za muslima. To my, lidé, nemáme možnost s naším omezeným věděním možnost ani právo soudit, to náleží do pravomocí Boha v Soudný den.*

\*\*\*

**017\_Z\_M:** (...) *Být muslim znamená, že víš, že nejsi perfektní. To je na islámu dobré. Protože **Bůh říká: nejsi bezchybný a já to vím. Bůh ví, že nejsi.** A to je nádherný koncept islámu. Je ok hřešit, ale je dobré toho i litovat. Jako není to ok, ale... Dává to smysl. (...). Vždycky jsi vítaná zpátky u Boha, ať jsi kdekoliv, nikdy nejsi pryč. Vždycky se jednoduše můžeš dostat zpět, jenom tím, že se kaješ. [pozn. zvýraznění doplněno]*

Se „vševědoucností“ se také pojí další vlastnost, a to, že „Bůh“ soudí, je posledním „soudcem“ pro věřící, který hodnotí jejich činy za života a rozhoduje o jejich osudu.

**043\_M\_M:** *Mě osobně je úplně jedno, jestli jsi muslim nebo ne, ale pokud žiji mezi nevěřícími, jsem povinován Bohem dát jim alespoň základní informace o islámu. **Protože až přijdu do nebe, tak se mě můj Bůh bude ptát, co jsem udělal pro své náboženství.** Viděl jsem některé lidi úplně ztracené, neznají náboženství, život, a nedal jim ani základní informace... Jestli lidé tomu věří nebo ne, to už není můj problém. [pozn. zvýraznění doplněno]*

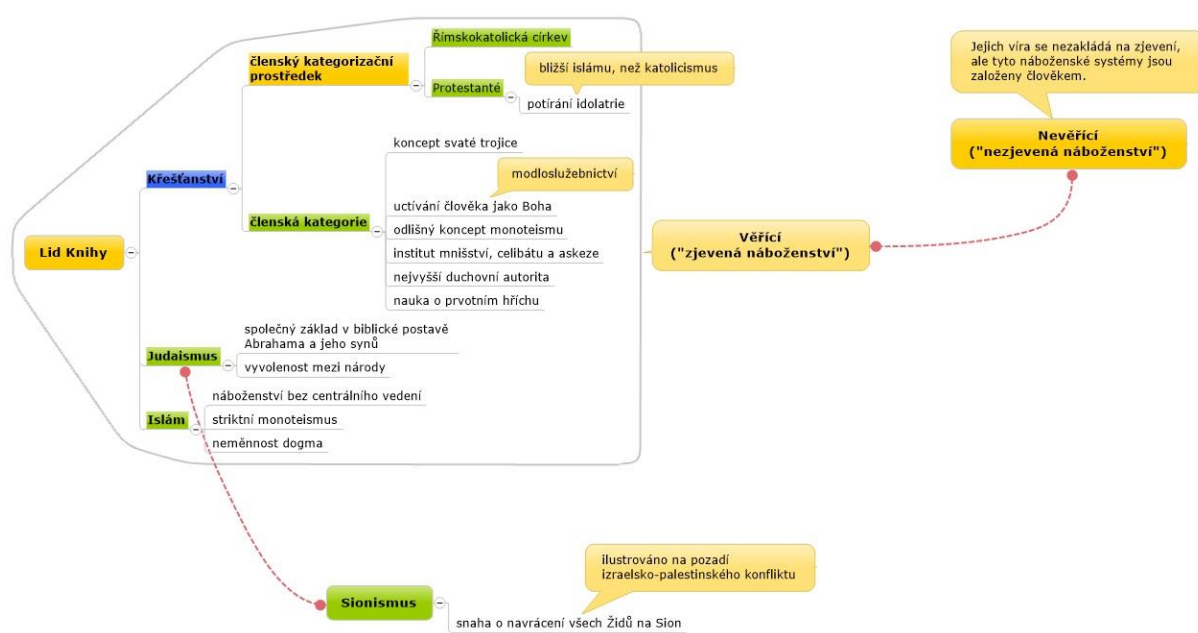
Posledními dvěma připisovanými vlastnostmi „Boha“ pak byly jeho „slitovnost“ a zároveň „žárliivost“, která se odráží v konceptu striktního monoteismu.

**036\_M\_K:** ***Bůh odpustí všechno, to je takový závazek – odpustí úplně všechno a neodpustí přidružování.** [pozn. zvýraznění doplněno]*

### 4.3.7 Inventář „Lid knihy“ a ti druzí

Participantí se ve svých výpovědích souvisejících s tématem „islámu“ vztahovali rovněž k „dalším náboženským systémům“, které užívali jako členský kategorizační prostředek. V rámci něj participantí umístovali dva inventáře. První z nich lze označit pojmem „Lid knihy“ a spadají do něj členské kategorie „židovství“, „křesťanství“ (to participantí rovněž užívali i jako členský kategorizační prostředek, srov. dále) a „islám“. Druhý inventář pak zahrnoval ostatní náboženské systémy (například buddhismus, hinduismus, Hare Krišna a jiné) charakterizované jako „nezjevená náboženství“, což je pojem odrážející dle participantů hlavní vlastnost těchto náboženských systémů (viz dále). Kategorizaci „dalších náboženských systémů“ participantí prováděli na religiózní a věroučné rovině.

Obrázek 8 Mentální mapa inventáře „Lid knihy“ a ti druzí



#### 4.3.7.1 Inventář „Lid knihy“

Přestože v kategorizační práci participantů byly zastoupeny i další náboženské systémy, „křesťanství“ a „židovství“ oproti nim ve výpovědích zaujímaly odlišnou pozici, která pramenila ze skutečnosti, že participantí si byli vědomi společných styčných prvků všech tří náboženství („křesťanství“, „židovství“ a „islámu“) a jejich historické geneze.

**043\_M\_M:** *Jednoduše, islám je o víře v jednoho Boha a proroka Muhammada, který nám přinesl islám od Boha. To je všechno. Protože*

*já věřím, že jsou známa tři pravá náboženství – judaismus, křesťanství a islám. A podle našich pravidel jsou všechna stejná. Jediný rozdíl mezi muslimy a ostatními je ten, že ostatní nevěří v proroka Muhammada. Ježíš pro nás není Bůh, ale syn Marie, jen prorok. Takže pravidla všech třech původních náboženství přišla stejným způsobem – vždy když byla společnost v krizi, lidé šíleli, dělali odporné věci, tak v té době přicházeli proroci, aby lidi uvedli zpět na správnou cestu. A takhle s to stalo 3x. Všichni proroci, Muhammad, Ježíš, a další, přišli lidem říct, že je pouze jeden Bůh, kterého lidé musí následovat. Všechna ty tři náboženství mají podobná, stejná pravidla: nelhat, nekrást, nezabíjet. To je normální ve všech třech náboženstvích. Žádné náboženství ti neříká, že musíš někoho zabít nebo něco ukrást. Takže ty pravidla jsou stejná. Ale ten rozdíl je v tom, že ostatní nevěří v Muhammada. Neexistuje žádná boží matka, žádní další bohové, pouze jeden Bůh. Takže islám je normální náboženství jako jakékoli jiné, s tím, že věříme v proroka a máme svatý Korán, což je svaté boží slovo a zároveň naše konstituce.*

\*\*\*

**050\_M\_M:** *To znamená, že každý muslim... muslimové se taky dělí na blbé muslimy a na muslimy, kteří mají normální představy o náboženství, takže každý normální muslim si musí vážit Ježíše a všech ostatních proroků, židovských, křesťanských, všech.*

„Křesťané“ a „Židé“ tak pro participanty nepředstavovali nevěřící. Jinými slovy, těmto náboženským systémům participanti nepřipisovali predikát „nevěřící“. Naopak tohoto predikátu v některých případech využívali pro kategorizaci jiných náboženství, která nespadala do inventáře „Lid Knihy“.

**050\_M\_M:** *Měli by vědět, že křesťané, židé podle Koránu, podle islámu nejsou nevěřící. V Koránu je napsáno, že nevěřící jsou lidi, kteří nevěří v jediného Boha. Takže vy taky věříte v jediného Boha, věříte, že Ježíš je prorok, židi taky si to myslí. Takže křesťané podle Koránu nejsou nevěřící*

Náboženstvím spadajícím do inventáře „Lidé knihy“ participanti přisuzovali respekt a na této nejobecnější úrovni i kladná hodnocení oproti jiným náboženským systémům.

**061\_M\_M:** *Ale islám, jako náboženství je náboženství lásky, míru a porozumění, tak jako křesťanství, judaismus, všechny ty monoteistické náboženství.*

To však neznamená, že by tyto náboženské systémy participanti nevnímali jako konkurenční věrouku vůči „islámu“. Jak jsem již popsal výše, členskou kategorií „islám“, se kterou se jako „muslimové“ identifikovali, participanti ve svých výpovědi zčásti konstruovali v opozici s dalšími náboženskými systémy, přičemž nejčastěji se vymezovali právě vůči členským kategoriím „křesťanství“ a „židovství“.

#### **4.3.7.1.1 „Křesťanství“**

Co se týče členské kategorie „křesťanství“, přestože její participanti vnímali jako konkurenční náboženství, na druhou stranu od nich zaznívalo, že by vůči němu nevystupovali: „[islám] *nejde vůbec proti křesťanství*“.

Za jeden z nejvýznamnějších predikátů spjatých s členskou kategorií „křesťanství“ participanti považovali „koncept svaté trojice“ a „uctívání člověka (v islámské nauce Proroka Ježíše) jako Boha“.

**017\_Z\_M:** *(...) To se mi líbí na islámu, že jsi jenom ty a Bůh, nikdo mezi vámi není. A tohle je úžasný koncept. I kdyby tě někdo chtěl kontrolovat, tak tomu nevěř, vždycky jsi jenom ty a Bůh. Nikomu jinému neskládáš účty. (...) A také je to logika toho náboženství [pozn. islámu]. Není moc komplikované, není tam boží syn, není tam matka boží, nikdo Boha nestvořil, Bůh nemá děti v islámu, Je snazší věřit této jednoduché teorii než jiné.*

\*\*\*

**033\_M\_K:** *(...) Říkala, že to není syn Boha, ale prorok, a to mně právě nikdy nesesedlo na tom křesťanství, že Ježíš je syn Boha.*



V návaznosti na tuto skutečnost někteří participanti vnímali „křesťanství“ jako formu modloslužebnictví, které je v rozporu s islámskou naukou o jedinství Boha (tauhíd).<sup>214</sup>

**001\_M\_M:** *Bůh je svým způsobem v nás, jo? Ale né, že prostě budu se modlit nebo budu se klanět k nějakým prstům, jak to dělají katolíci, najdou nějakou lebku, tak prostě je to pro ně svatá lebka, neuznávám to, že z nějakýho člověka se stane svatej, protože je to podle mě jako nesmysl a tak. Já v tom mám jasno.*

S „křesťanstvím“ si pak participanti dále spojovali „institut mnišství, celibátu a askezi“ u některých řeholních řádů. Tyto instituty (až na určité formy askeze v rámci sufismu<sup>215</sup>) v islámu neexistují a někteří z participantů je vnímali negativně. Především „mnišství“ hodnotili jako formu útěku jedince z reálného života, který však tímto svým jednáním nepřispívá společnosti. V opozici k němu byl stavěn „muslim“ jakožto praktikující věřící, který se však aktivně podílí na budování společnosti. O tomto věřícím participanti hovořili jako o „muslimovi“ procházejícím střední cestou vyhýbající se všech krajností.

**051\_M\_K:** *Islám nemá mnišství. (...) Čím lepší člověk, podle islámu, tím víc je ku prospěchu těm ostatním. (...) Musí, musí. Taký je to součást islámu. Žít jako člen společnosti, ne jako nějaký poustevník. (...) Věřící, který se míchá s lidma, který přichází s lidmi do kontaktu, je lepší než ten, který se jich straní.*

\*\*\*

**024\_M\_K:** [pozn. v islámu není] *žádné duchovno pro duchovo bez vlivu na skutečný praktický život, jako ve východních filozofiích.*

\*\*\*

**017\_Z\_M:** *Možná právě proto, že v islámu není ten prostředník mezi tebou a Bohem. A je pár věcí, které jsou atraktivní na islámu. Dává ti možnost být v tomto životě i v duchovním, můžeš být v obou sférách. Je přísloví, které říká, pracuj tak, jako bys měl zítra zemřít, a zároveň jako bys tady měl být navždy. Je to fifty – fifty. Nemusíš být kněz nebo*

---

<sup>214</sup> Hlavní dělicí prvek mezi islámem a křesťanstvím tak dle participantů představovalo odlišné pojmání konceptu monoteismu, srov. výše subkapitulu 4.3.5 „Islám“.

<sup>215</sup> Viz L. Kropáček (2008).

*jeptiška. Umožňuje ti to žít v pozemské i spirituální úrovni.*

Dalším predikátem přisuzovaným členské kategorii „křesťanství“ byla jeho „proměnlivost v čase“. Tu participanti zakládali jednak na rozhodování duchovenstva prostřednictvím koncilů a dále na existenci různých verzí Bible, kterou z tohoto důvodu nepovažovali za dílo Boha.<sup>216</sup>

Participanti dále „křesťanství“ přisuzovali vlastnosti spočívající v „přítomnosti nejvyšší duchovní autority“ v podobě papeže<sup>217</sup> a v „existenci křesťanské nauky o prvotním hříchu“.

V některých kontextech pak participanti pojem „křesťanství“ nepoužívali jako členskou kategorii, ale jako členský kategorizační prostředek. Do něj včleňovali členské kategorie „katolické církve“ a „protestantské církve“, mezi nimiž vymezovali vzájemné odlišnosti. Protestantismus byl některými participanty vnímán jako islámu bližší než katolicismus, například s ohledem na snahu protestantismu o potírání idolatrie (modloslužebnictví).

**023\_M\_K:** *To protestantství má pak takové názory na ty obrazy, kostely, a tak jako islám, takže je to pak takové bližší.*

Mimo vlastností připisovaných členské kategorii „křesťanství“ se pak participanti vyjadřovali rovněž k obecné situaci křesťanství v České republice. Ta dle participantů nebyla ideální a přes vybudovanou křesťanskou infrastrukturu jej považovali za ustupující trend, který již „Čechy“ neoslovuje.

**014\_M\_M:** *No koukejte na to dneska... já když jsem přišel, tak jsem se díval tady na ty krásné kostely jsem byl úplně nadšený, kostely na každém rohu - ale v neděli ani noha! Nikdo v kostele, je vidět, že křesťanství opravdu je mrtvý.*

V jednom z rozhovorů byl zaznamenán i příběh participanta o jeho setkání s křesťany. Na tomto příběhu je možné názorně ilustrovat, že kategorizace představuje obousměrný proces.

**025\_M\_M:** *To ale tomu člověku musíme přiblížit, sednout si s ním. Když jsem se například setkal na ulici s křesťany, co tady rozdávají ty letáky, tak s některýma jsem si normálně popovídal, přijali, že jsem muslim, a setkal jsem se i s takovými, kteří na mě začali i útočit.*

---

<sup>216</sup> Vůči této (negativní) proměnlivosti „křesťanství“ participanti do opozice stavěli „islám“ coby „neměnný“. Srov. výše subkapitoly 4.3.5 „Islám“.

<sup>217</sup> Zároveň participanti poukazovali na skutečnost, že v islámu si toto postavení nemůže nikdo uzurpovat, srov. výše subkapitoly 4.3.5 „Islám“.

**Tazatelka:** *A co říkali?*

**025\_M\_M:** *Jakože je to falešné náboženství, že jsme ztraceni. Ptal jsem se, proč si to myslíte, tak mi to vysvětlete. Nedokázali mi na to odpovědět, jenom si říkali svoje. Já jsem ho u toho nechal. Ale že na mě někdo takhle zaútočil, tak nemůžu hned říct, že křesťanství je takové a takové. Já mám také křesťany kamarády, scházíme se každou středu a jsou v pohodě.*

#### **4.3.7.1.2 „Židovství“**

Členskou kategorii „židovství“ participanti spojovali s členskou kategorií „islám“ především prostřednictvím biblické postavy Abraháma, jehož dva syni Izák a Ismael představovali, dle tradice, praotce Židů a muslimů.

**006\_M\_M:** *(...) To se říká i jako Abrahám, jako podle Bible, Abrahám, otec Izáka a Ismaila. Od Izáka se descendovali Židi a od Ismaela se descendovali Arabové a ti muslimové.*

**007\_Z\_K:** *Proto se říká, že jsou to vlastně bráchové.*

Z hlediska věrouky a praxe participanti vnímali „Židy“ (členy členské kategorie „židovství“) jako sobě bližší než „křesťany“. Praxi „židovství“ zároveň někteří participanté vnímali oproti „islámu“ jako mnohem striktnější.

**007\_Z\_K:** *(...) Židi taky nejí vepřový, mají vlastně košer, nemají halal, ale mají něco podobného, ale mají to přísnější mnohem, na dodržování náročnější, zákazů mají mnohem víc, jako příprava pokrmů, mají i dva dřezy, rozlišují nádobí na maso na zeleninu.*

**006\_M\_M:** *Měl jsem kamaráda [pozn. Žida], musel jsem vypnout jeho počítač v sobotu.*

**007\_Z\_K:** *Jo oni mají šabat.*

Participanté dále členskou kategorii „židovství“ (resp. „Židům“) připisovali vlastnost „vyvolenost mezi národy“. S tímto predikátem se vnitřně neztotožňovali, ale uváděli, že „Židé“ sami sebe kategorizují jako vyvolený národ.

S členskou kategorií „židovství“ se ve výpovědích participantů spojovala rovněž další členská kategorie, a to „sionismus“ jakožto politický projev „židovství“. Hlavní kategoriálně vázanou aktivitou „sionismu“ pak dle participantů byla snaha o navrácení všech Židů na Sion, což

nejčasněji ilustrovali na pozadí izraelsko-palestinského konfliktu a vzájemného vztahu muslimů a Židů.

Přestože na základě výše uvedených charakteristik „křesťanství“ a „židovství“ by se mohlo zdát, že mezi jednotlivými náboženskými směry panuje z hlediska participantů jistá nevraživost, mnozí zároveň vyjadřovali, že jsou si vědomi toho, že vlastnosti připisované jednotlivým náboženstvím nelze vztáhnout na všechny jejich vyznavače bez rozdílu. Svou blízkost a kontakt s „křesťany“ či „Židy“ pak participantů většinou vymezovali nikoliv z čistě náboženského hlediska, ale rozhodující pro ně byly především morální kvality daného jedince.

**044\_M\_M:** (...) a na druhou stranu je i spousta křesťanů, kteří jsou správně vychovaní (...) spíš se budu koukat, aby ten člověk byl nějaký slušný, měl třeba podobné zásady jako já.

\*\*\*

**018\_Z\_M:** Mě je jedno, jestli je někdo muslim, nebo Žid, nebo křesťan, nebo cokoli za náboženství, to mně nevadí, ale s lidmi se kontaktuju, jak se chovají, jestli se ke mně chovají hezky. A pokud se ke mně nějaký křesťan chová špatně, tak to neznamená, že všichni křesťané jsou špatní.

#### 4.3.7.2 Inventář „nezjevená náboženství“

Členskými kategoriemi, resp. jednotlivými náboženskými systémy řazeným do inventáře „nezjevená náboženství“ participantů připisovali vlastnosti zdůrazňující skutečnost, že tato náboženství se nezakládají na zjevení (na rozdíl od náboženství spadajících do inventáře „Lid knihy“), ale byla založena člověkem.

**060\_Z\_M:** Islám je životní cesta, není to jenom náboženství, není to myšlenka nebo nějaký idealismus, jako buddhismus, hinduismus, to je všechno vymyšlené, jako záležitost mysli, intelektu. Buddhismus vymyslel Buddha.

\*\*\*

**002\_M\_M:** A já ji na to řekl svůj názor, podle islámu, co říkají muslimové na křesťanství, a ten člověk se strašně urazil.

**Tazatelka:** *A co jste řekl?*

**002\_M\_M:** *Tak ta vaše víra už není platná.*

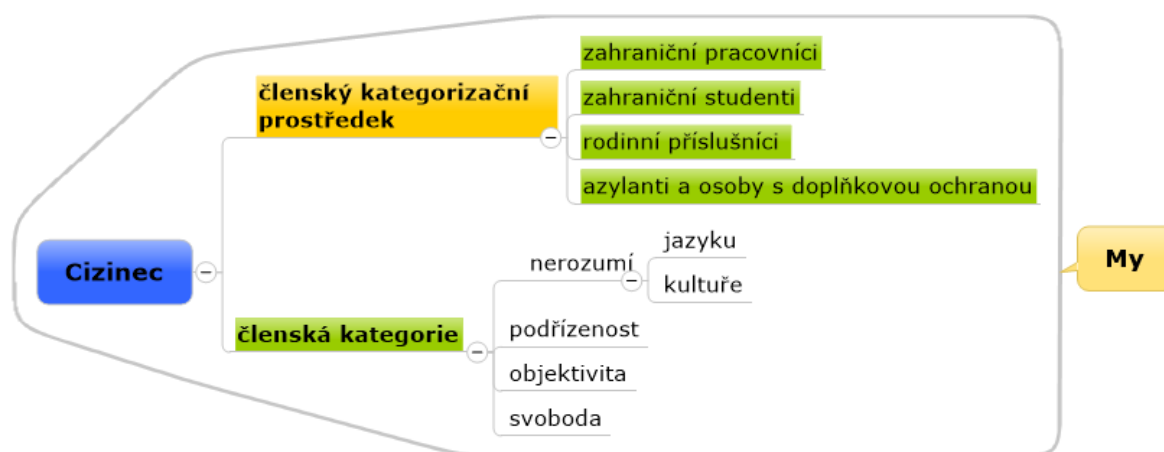
**Tazatelka:** *Jako křesťanství?*

**002\_M\_M:** *Ano, podle našeho islámu, v islámu musí muslim věřit ve čtyři nebeské knihy, nebo božské knihy, takové bible, jak židi mají, já nevím, jak se nazývá ta jejich kniha, jako další. **Muslim musí přijímat, nebo věřit, že existují božské víry, kterou pán bůh vytvořil a zbytek, nějaký budhista, na slepice, nebo na opice, nebo na slunce, co se modlí, to nejsou božský víry.** Tak podle toho my máme trošku víc informace, než jiné náboženství jako třeba křesťané nebo židé, protože ty byli dávno (...), když vznikla Bible, tenkrát bylo napsáno, že přijde jiné náboženství, a to bude islám, a to bude poslední náboženství, další náboženství nepřijde. A já jsem tomu pánovi říkal tohle a tomu to strašně vadilo. Já říkám, vadí nebo nevadí, já jsem to slyšel, že je to takhle, to sám musíte posoudit, ale jemu to vadilo. [pozn. zvýraznění doplněno]*

### 4.3.8 „Cizinec“

Jak jsem již uvedl v představení vzorku participantů, velkou část z nich tvořili migranti (nepocházeli tedy z České republiky, ale dočasně či natrvalo se sem přestěhovali). V následující části představím kategorizační práci participantů spjatou s užívaným pojmem „cizinec“. Pojem „cizinec“ participanti používali jednak ve smyslu členské kategorie, s níž spojovali určité vlastnosti, a rovněž ve smyslu členského kategorizačního prostředku.

Obrázek 9 Mentální mapa pojmu „Cizinec“



#### 4.3.8.1 „Cizinec“ jako členský kategorizační prostředek

Při užití pojmu „cizinec“ jako členského kategorizačního prostředku do něj participanti řadili inventář založený na kritériu motivace pro migraci. Umísťovali do něj členské kategorie vyjadřující jejich důvody k migraci a s tím spojené způsoby pobytu v hostitelské zemi (České republice), konkrétně šlo o „zahraniční pracovníky“, „zahraniční studenty“, „rodinné příslušníky“ a „azylanty a osoby s doplňkovou ochranou“.

Jako dvě nejčastější motivace pro migraci participanti zmiňovali studium a práci. Dále záleželo na tom, zda svou migraci vnímali jako dočasnou, či trvalou. V případě dočasné migrace se jednalo především o studijní pobyty s jasným termínem návratu spojeným s ukončením daného studia.

**Tazatelka:** *Jaké jsou tvé plány, až dostuduješ? Chceš tady zůstat, nebo odejít jinam?*

**037\_Z\_M:** *Dostali jsme stipendium od naší vlády, jsme plně sponzorováni, takže se musíme vrátit a sloužit tam lidem. Takže to bude jenom šest let v České republice. A určitě mně toto místo bude chybět,*

*mám tady už hodně vzpomínek. Takže až tady dostuduju, vrátím se a budu pracovat jako lékařka v Malajsii.*

Z hlediska dočasné pracovní migrace bylo možné většinu participantů charakterizovat jako tzv. *expats* (migrující pracovníci), kteří v určité zemi žijí jen po dobu pracovního kontraktu a následně se přesouvají za jinou pracovní příležitostí. Podobně jako u freelancerů (ve výzkumném vzorku se vyskytoval jeden) určovala jejich vědomá dočasnost setrvání na konkrétním místě do velké míry i vztah k majoritní společnosti a motivaci pro jejich snahu o začlenění do této společnosti.

**007\_M\_M:** (...) *Takže to byla náhoda ale přivedla mě sem práce.*

\*\*\*

**019\_M\_M:** (...) *kvůli práci. Měl jsem pohovor, zpočátku jsem vůbec nevěděl, kde Česko je, věděl jsem, že někde v Evropě, ale kde, v jaké části? To jsem nevěděl. Protože v Egyptě, když řekneš Česko tak řeknou: „jo, Československo!“*

Proměna z původně dočasného odchodu ze země původu na trvalý byla zaznamenána nejčastěji u participantů, kteří zde (často za období komunismu) studovali a v průběhu svého studia si našli partnerku či založili rodinu.

**Tazatel:** (...) *Vy pocházíte odkud?*

**11\_M\_M:** *Z Maroka.*

**Tazatel:** *A vlastně jste sem jel asi za studiem nebo...*

**11\_M\_M:** *Za studiem, pak jsem se přiznal a pak jsem zůstal.*

Kromě pracovní migrace a migrace z důvodu studia se pak participanté vymezovali rovněž prostřednictvím nedobrovolné migrace, kdy se nalézali v pozici azylantů nebo cizinců s doplňkovou ochranou. Další uváděnou motivací pro migraci do České republiky bylo sloučení rodiny či následování rodinného příslušníka.

**008\_M\_M:** *Jsem přišel s rodinou [pozn. s manželkou], měl jsem českou manželku, oženil jsem se.*

\*\*\*

**Tazatelka:** *Jak ses dostala do ČR?*

**010\_Z\_M:** *Jsem tady kvůli manželovi, který tady pracuje jako*

*výzkumník, takže já jsem ukončila svoji práci a šla s ním.*

#### **4.3.8.2 „Cizinec“ jako členská kategorie**

Pokud participanti-cizinci pojem „cizinec“ užívali ve smyslu členské kategorie, pak se jednalo o kategorii, se kterou se tito participanti identifikovali (vedle členské kategorie „muslim“). Identifikace participantů s touto kategorií odkazovala na jejich migrační historii, která představovala významnou součást jejich identity.

Jak se na základě analýzy ukázalo, kategoriálně vázané aktivity přiřazované participanty-cizinci členské kategorii „cizinec“ se do velké míry shodovaly s konceptem cizince a jeho vlastnostmi, jak je charakterizovali Simmel a Schütz<sup>218</sup>.

První a nejvýznamnější vlastností (a zároveň kategoriálně vázanou aktivitou) „cizince“ dle participantů-cizinců bylo, že cizinec „nerozumí“. Tato vlastnost v sobě obsahovala neznalost jazyka hostitelské země.

**054\_Z\_M:** (...) *Ještě neumím česky, komunikuju většinou v angličtině. Nakupuju ve velkých obchodech, nemám vlastně ani potřebu se naučit česky, přijde mi, že to je hodně těžký jazyk, ale samozřejmě pár frází a nějaká slovíčka znám.*

Dále pak tato vlastnost odkazovala na (prvotní) neporozumění kultuře hostitelské země a s tím spojenou snahu jí porozumět, aby se participanti v této společnosti dokázali zorientovat.

**008\_M\_M:** *Kultura taky, jiná kultura, na začátek člověk přijde odjinud a potká se s jinou kulturou, není jednoduchá věc to integrovat, na to potřebuješ čas, potřebuješ se učit (...), potřebuješ, co je komunismus, o co jde, jak žili ty lidi před tím, proč mají takový myšlenky, například víra, většinou lidi jsou ateisti, tak proč a jak a co, proč mají takový věci, tak postupem začínáš chápat a rozumíš, o co jde.*

\*\*\*

**043\_M\_M:** *No všechno je tu pro mě nové. Naše země, mentalita, kultura, to vše je úplně jiné. (...) První dva týdny bylo všechno*

---

<sup>218</sup> Viz výše subkapitolu 2.2.7 *Překračování (skupinových) hranic.*



*normální, ale pak jsem začal narážet na určité problémy. Nepiji alkohol, nejím vepřové, (...) a taky určitě jazyk. Protože v roce 2007 tu nebylo tolik lidí, kteří byli schopní mluvit anglicky, i ti mladí moc neuměli. [pozn. zvýraznění doplněno]*

\*\*\*

**047\_Z\_M:** *Když jsem sem poprvé přijela, tak pro mě bylo všechno úplně zvláštní.*

Neporozumění prostředí a tím zapříčiněná absence kontaktu s majoritním obyvatelstvem vedly některé z participantů-cizinců k tomu, že upřednostňovali kontakt s lidmi na základě národnostní, etnické či jazykové blízkosti. V případě jazykové blízkosti vyzdvihovali především angličtinu a francouzštinu.

**055\_M\_M:** *Nepraktikuju. Občas se scházíme s ostatními přáteli, také alevity, ale ne abychom praktikovali náboženství, spíš proto, že je to součástí naší kultury, nějak jsme vyrůstali, a když jsme teď mimo naši vlast, rádi si popovídáme, postěžujeme a tak dále.*

Druhou významnou vlastností, kterou participant-cizinci spojovali s členskou kategorií „cizinec“, byla „podřízenost“ či „nerovnost“ vůči majoritnímu obyvatelstvu, která se dle participantů projevovala především skrze diskriminaci.

**050\_M\_M:** *Jo, diskriminaci jsem pocítil, a pořád pociťuju. Na jedné straně, mám jako cizinec úspěch u českých žen, ale tam to končí. Mluvím česky, aspoň se o tom snažím, ale každý pozná, že nejsem Čech.*

V případě, že participant-cizinec byl majoritou (členskou kategorií „Češi“) kategorizován jako „cizinec“ a zároveň prostřednictvím členské kategorie „muslim“, pak docházelo dle participantů k jejich násobné diskriminaci.

**056\_M\_M:** *Cizinec obecně to má složité, a cizinec muslim možná ještě trochu víc, já jsem měl tu výhodu, že jsem podnikal a měl vždycky dost prostředků, že mě třeba nebrali, jakože tu budu obtěžovat.*

Členskou kategorii „cizinec“ dále participant-cizinci přisuzovali „svobodu“ jako pozitivní vlastnost. V pojetí participantů se nicméně nejednalo o svobodu ve smyslu její garance demokratickým státem, ale o vyvázání se z předešlých struktur v zemi původu, které byly zatíženy sociální kontrolou, a to jak ze strany rodiny, tak společnosti obecně. Tyto kontrolní

(a případně sankční) mechanismy nebyly ukotveny žádným zákonem, ale jednalo se o etické a morální pravidla dané společností.

**054\_Z\_M:** *Ramadán neslavím. Snažím se třeba na začátku držet půst, tak týden, jenom abych si vyzkoušela svoji vůli, ale ne ten klasický. Nikdy si neodpírám vodu. Nevidím na tom nic pozitivního. Ještě když jsem byla v Turecku, naše rodina nikdy nedodržovala půst, normálně jsme jedli, **ale nikdy ne na veřejnosti.*** [pozn. zvýraznění doplněno]

\*\*\*

**055\_M\_M:** *Moji rodiče mi do vztahu hodně mluvili, ale mělo to spíš opačný efekt. Ale teď jsem rád, že jsem tady v ČR, cítím se svobodněji. Rodiče navštěvuji, ale je mi mnohem lépe dál od nich.*

Za poslední vlastnost, kterou členské kategorii „cizinci“ participant-cizinci připisovali nepřímou, je možné považovat „objektivitu“ cizinců. Touto vlastností participant vyjadřovali, že „cizinci“ mají nestranný pohled na události, na které majorita pohlíží a interpretuje je již skrze své zakořeněné stereotypy, kterými cizinci nejsou zatíženi, protože v daném prostředí nevyrůstali.

#### 4.4 Zodpovězení dílčích výzkumných otázek

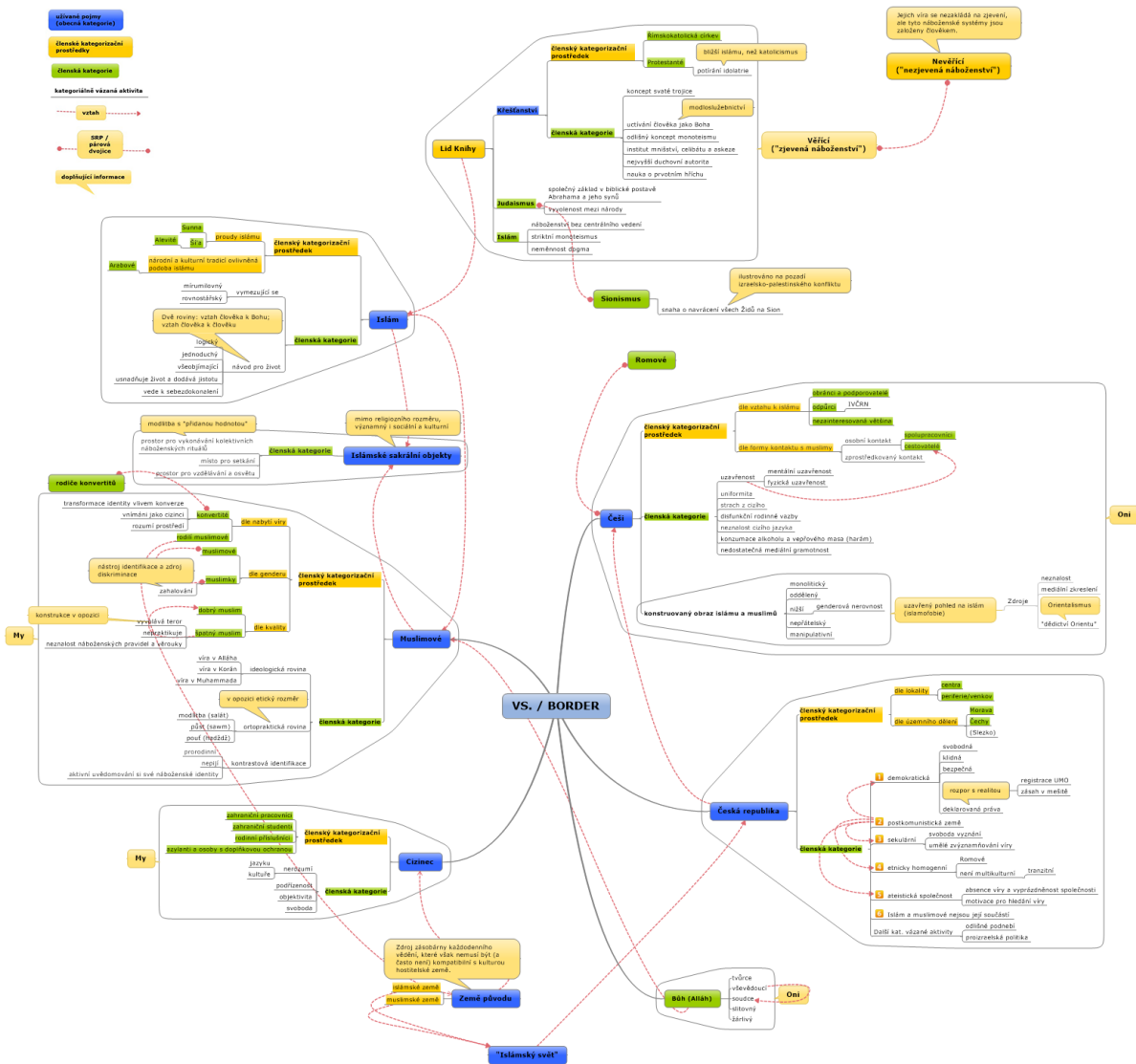
Cílem mé disertační práce bylo na základě provedení analýzy konverzační praxe muslimů žijících v České republice při konstruování standardního relačního páru „my“ – „oni“ zjistit, jak muslimové ve svých výpovědích kategorizují „ty druhé“ a jaké relační páry v kategorii „my“ a „oni“ konstruují.

K nalezení odpovědi na hlavní výzkumnou otázku jsem vymezil následující dílčí výzkumné otázky:

- Jaké nečlenské skupiny v rámci obecné kategorie „oni“ muslimové žijící v ČR konstruují a jaké vlastnosti a postoje těmto skupinám přisuzují?*
- S jakými členskými skupinami v rámci obecné kategorie „my“ se muslimové žijící v ČR identifikují a jaké vlastnosti a postoje těmto skupinám přisuzují?*
- Jaké standardizované relační páry se vyskytují v konverzační praxi muslimů žijících v ČR?*

Při hledání odpovědí na položené výzkumné otázky jsem na základě provedené analýzy dospěl k následujícím závěrům. Ty jsem zároveň promítl do celkové mentální mapy, abych lépe naznačil provázanost jednotlivých analyzovaných pojmů (mapa ve větším formátu je pak součástí přílohy této práce).

Obrázek 10 Celková mentální mapa kategorizační práce muslimů



#### 4.4.1 Kategorie „oni“

První z dílčích výzkumných otázek zněla:

*Jaké nečlenské skupiny v rámci obecné kategorie „oni“ muslimové žijící v ČR konstruují a jaké vlastnosti a postoje těmto skupinám přisuzují?*

Prostřednictvím analýzy jsem identifikoval dvě významné (nečlenské) skupiny, resp. kategorie, které participanti vřazovali do obecné kategorie „oni“. Jednalo se o „Čechy“ a „špatné muslimy“.<sup>219</sup>

### „Češi“

Primární nečlenskou skupinou, vůči které se participanti ve své kategorizační práci vymezovali, byla skupina „Češi“.

Participanti vymezovali vnitřní diferenciaci této skupiny na základě dvou hlavních kritérií. Prvním byl vztah „Čechů“ k islámu, na základě čehož participanti kategorizovali členy této skupiny jako „obhájce a podporovatele“ (pozitivní vztah k islámu), „odpůrce“ (negativní vztah k islámu) a „nezainteresovanou většinu“ (absence vztahu k islámu). Tuto poslední skupinu (členskou kategorii) participanti vnímali jako relativně nejpočetnější, zároveň přitom vyplynulo, že „nezainteresovanost“ této skupiny nevnímali jako neutralitu, ale pouze jako apatii či netečnost ve veřejném prostoru, za kterou se nicméně skrývá latentní xenofobie a islamofobie. Druhým kritériem vnitřní diferenciaci skupiny „Češi“ pak byla forma jejich kontaktu s muslimy. Participanti odlišovali „Čechy“ mající osobní, nebo naopak pouze zprostředkovaný kontakt s muslimy. Osobní zkušenost s muslimy byla zmiňována jednak u kontaktu v rámci pracovního kolektivu, a dále ve vztahu k cestování „Čechů“ do zahraničí. V případě „Čechů“ s osobní zkušeností s muslimy pak participanti hovořili o jejich větší otevřenosti vůči islámu a muslimům.

Co se týče vlastností, které participanti obecně připisovali kategorii „Čechů“, z analýzy vyplynulo následujících sedm nejvýznamnějších charakteristik: uzavřenost (ve smyslu uzavřenosti fyzické i mentální), uniformita, strach z cizího, krize rodinných vazeb, konzumace alkoholu a vepřového masa (harám), neznalost cizího jazyka a nízká mediální gramotnost.

S pojmem „Češi“ byl ve výpovědích participantů úzce svázán i pojem „Česká republika“. Vlastnosti připisované „Čechům“ se tak zakládaly mimo jiné i na vlastnostech, jež participanti přiřazovali členské kategorii „Česká republika“, která pro „Čechy“ představuje jejich zdroj zásobárny každodenního vědění (viz Schutz, 2012). K pojmu „České republiky“ participanti připisovali sedm hlavních vlastností. Česká republika pro ně představovala (1) demokratický stát (2) s komunistickou minulostí (postkomunistická země), v němž pociťují silné (3) sekulární

---

<sup>219</sup> V menší míře se participanti ve své kategorizační práci vymezovali i vůči „křesťanům“ a obecně příslušníkům jiných náboženství, ale oproti dvěma výše uvedeným hlavním kategoriím nebyly tyto jejich výpovědi tak četné.

tendence, obývaný (4) etnicky homogenní a (5) ateistickou společností, ve které (6) muslimové a islám nemají místo a ve které se projevuje (7) absence sociální kontroly.

Významný referenční rámec pro vlastnosti připisované „Čechům“ představovalo rovněž to, jakým způsobem dle participantů „Češi“ vnímají islám a jak si konstruují jeho obraz. Z analýzy vyplynulo, že dle participantů je islám „Čechy“ vnímán jako 1) statický (nereaguje na nové skutečnosti a ulpívá v minulosti), 2) nepřátelský (spojování islámu s fyzickým ohrožením „Čechů“ a terorismem), 3) oddělený (nesdílí hodnoty a cíle s jinými kulturami), 4) manipulativní (umožňující lhaní, muslimům nelze věřit) a 5) nižší (barbarský, primitivní, diskriminuje ženy)<sup>220</sup>. Z těchto uváděných vlastností lze vypožorovat značnou meziskupinovou hostilitu, kterou participanté ze strany „Čechů“ vůči islámu vnímali.<sup>221</sup>

### **„Špatní muslimové“**

Druhou významnou (nečlenskou) skupinou, kterou participanté vřazovali do obecné kategorie „oni“, byla kategorie „špatní muslimové“.

K vymezení této nečlenské skupiny participanté přistupovali prostřednictvím utvářené dvojice opozitních kategorií „dobrý“ a „špatný“ muslim. Tyto dvě kategorie ve výpovědích participantů představovaly a vymezovaly pomyslnou (symbolickou) hranici mezi tím správným (či přijatelným), a naopak zavrženíhodným způsobem života v islámu. „Špatný muslim“ tedy pro participanty představoval takovou osobu, která nejenže nespĺňovala prototypické vlastnosti<sup>222</sup> charakterizující jejich vlastní členskou skupinu („dobrý muslim“), ale jeho jednání bylo dle nich s danými skupinovými vlastnostmi a pravidly v naprostém rozporu.

Nejvýznamnější vlastností „špatného muslima“ dle participantů bylo, že vyvolává teror a je terorista, se kterým nechtějí mít sami muslimové nic společného; podobně jako nemuslimové z něj a jeho jednání pociťují strach a nebezpečí. Část participantů pak teroristy dokonce zcela vyčleňovala z pojmu „muslim“ se zdůvodněním, že činy terorismu zásadně odporují východiskům a požadavkům islámu jako víry. V souvislosti s vymezením „špatného muslima“ jako teroristy pak participanté rovněž proklamovali odmítání kolektivní viny za činy teroristů a někteří těž zmiňovali vyčerpání z neustálého obhajování islámu a sebe jako muslimů.

---

<sup>220</sup> Tyto charakteristiky se do značné míry shodují s hlavními složkami konceptu uzavřeného a otevřeného pohledu na islám představeného think-tankem Runnymede Trust, podrobněji srov. výše subkapitolu 2.2.5.2 *Islamofobie*.

<sup>221</sup> Blíže ke konceptu meziskupinové hostility srov. subkapitolu 2.2.1.1 *Členská a nečlenská skupina*.

<sup>222</sup> Pojem prototypu, coby abstraktního souboru vlastností obvykle spojovaných s členy určité skupiny, vymezuje teorie sociální identity, podrobněji srov. výše subkapitolu 2.2.2.3 *Sociální kategorizace*.

V opozici s vlastností „vyvolávat teror“ pak participanti zdůrazňovali „mírumilovnost“ islámu a muslimů.

Kromě této krajní formy vymezení „špatného“ muslima jako teroristy pak participanti pro hodnocení „špatného“ muslima vymezovali škálu, která se zakládala na hodnocení jeho znalosti a dodržení náboženských pravidel a míry praktikování víry. Za další vlastnosti charakterizující „špatného muslima“ tak participanti označovali neznalost a nepochopení náboženských pravidel a absenci praktikování víry (jak v rámci náboženské praxe, tak i v běžném, každodenním životě). Naplnění „prahu intenzity“ pro označení někoho ze spoluvěrců jako „špatného muslima“ na základě těchto kritérií bylo u jednotlivých participantů různé. Zatímco někdo za „špatného muslima“ považoval již osobu, která se například pravidelně nemodlí, nechodí do mešity, neodevzdává náboženskou daň nebo se nevhodně chová ke svým rodičům, pro další participanty tyto charakteristiky nemusely představovat důvod pro vyčlenění dané osoby z kategorie „dobrý muslim“. Tu pak konkrétně vymezovali například tak, že „dobrý muslim“ nekouří, nepije, nechodí na zálety, nedělá špatné věci, věnuje se svojí rodině, dává pozor na manželku, chodí do mešity a modlí se. Vlastnosti „dobrého muslima“ tak byly implicitně konstruovány v opozici ke „špatnému muslimovi“.<sup>223</sup>

#### 4.4.2 Kategorie „my“

Druhá dílčí výzkumná otázka zněla:

- S jakými členskými skupinami v rámci obecné kategorie „my“ se muslimové žijící v ČR identifikují a jaké vlastnosti a postoje těmto skupinám přisuzují?*

Prostřednictvím analýzy jsem identifikoval tři významné (členské) skupiny, se kterými se participanti identifikovali a vřazovali ji do obecné kategorie „my“. Jednalo se o skupinu „muslimové“, „skupinu vymezenou národností/etnicitou participantů“ a skupinu „cizinci“.

Prostřednictvím těchto tří skupin (kategorií) je tak vyjádřena náboženská, národní a migrační identita participantů. Míra významnosti těchto sociálních identit u jednotlivých participantů byla odlišná. Není proto možné tvrdit, že pro všechny participanty byla primární jejich

---

<sup>223</sup> To odpovídá výše zmíněnému východisku, podle něhož sociální skupiny mezi sebou usilují o hodnotově pozitivní odlišnost, tj. o *relativně* pozitivní sociální identitu (prestiž a status své členské skupiny) *ve srovnání* s nečlenskou skupinou. Blíže k tomuto aspektu teorie sociální identity srov. výše subkapitolu 2.2.2.4 *Sociální srovnávání*.

náboženská identita.<sup>224</sup> Na základě analýzy lze však konstatovat, že víra pro většinu participantů představovala velmi významnou a pevnou součást jejich života, která ovlivňuje jejich myšlení i jednání v každodenním životě. Proto jí zde i budu věnovat největší prostor a obecně ji označovat za primární členskou skupinu participantů.

### **„Muslimové“**

Primární členskou skupinou, se kterou se participanti identifikovali, byli „muslimové“.

Vnitřní diferenciaci této skupiny participanti vymezovali na základě tří hlavních kritérií. Prvním bylo kritérium způsobu nabytí víry, na základě něhož se „muslimové“ dělili na „rodilé muslimy“ a „konvertity“. Ve vztahu ke „konvertitům“ participanti tematizovali otázku transformace identity spojenou s konverzí, kdy docházelo k utlumení jejich (české) národní identity ve prospěch identity náboženské, a někdy dokonce i k její úplné výměně.<sup>225</sup> Míra transformace identity, a tím i odtržení daného jedince od původního sociokulturního rámce, byla vždy individuální.

Z hlediska participanty vnímaných postojů majority vůči „konvertitům“ pak z analýzy vystoupily dvě roviny. První z nich představovala reakce „Čechů-nemuslimů“, která dle vnímání participantů zahrnovala kategorizaci „konvertitů“ jako „cizinců“ (přestože se ve všech případech jednalo o Čechy); tento jev akcentovaly zejména konvertitky v souvislosti s reakcí na vnější znak jejich víry v podobě zahalení. Druhou rovinu představovala reakce rodin konvertitů na jejich konverzi. V této souvislosti participanti nejčastěji zmiňovali tabuizaci daného tématu v rámci rodinných rozhovorů. Vyplynulo také vnímané pozitivnější přijetí konverze ze strany věřících rodin (křesťanů) oproti ateistickým rodinám, a dále též negativnější reakce okolí vůči zahaleným konvertitkám oproti těm nezahaleným (či konvertitům-mužům), kdy se k přijetí změny vnitřního postoje participanta (přijetí víry) přidala i rovina přijetí vnějšího projevu této změny v podobě zahalení. „Konvertitům“ pak participanti také připisovali vlastnost tzv. gatekeeperů mezi islámem a českou společností, s ohledem na jejich znalost prostředí a jazyka, a rovněž svědomitost (až přepečlivost) při dodržování pravidel nové víry.

Druhým kritériem byla vnitřní diferenciacie členské skupiny „muslimové“ na základě genderu, kdy participanti vymezovali párovou dvojici „muslim“ – „muslimka“. Participanti v této

---

<sup>224</sup> Zároveň platí, že tato sociální identita byla aktivována v rámci kontextu (rozhovoru), a tím i do jisté míry uměle zvýznamněna, jak jsem již rozvedl výše v kapitole 3.4 *Podoba dat pro MCA*.

<sup>225</sup> Z hlediska teoretického zakotvení transformace identity tak někteří z participantů prošli situací alternace, která je extrémní podobou transformace identity, kdy jedinec fakticky „vyměňuje jeden svět za jiný“, jak popisují Berger a Luckmann. Blíže srov. výše subkapitulu 2.1.3.3 *Sociální konstrukce identity*.

souvislosti primárně tematizovali problematiku zahalování muslimek. Uváděli zejména viditelnost a snadnou identifikovatelnost zahalených žen ve veřejném prostoru, což s sebou dle participantů neslo převážně negativní reakce veřejnosti. Zahalení představovalo dle participantů a participantek v kontextu České republiky pro muslimky hlavní zdroj diskriminace, a to na všech úrovních. Participantky diskriminaci nejčastěji vnímaly v nerovném přístupu k pracovním nabídkám. Právě uváděná diskriminace byla pro některé z nich hlavním důvodem pro odložení šátku, a tím i skrytí své víry.<sup>226</sup> Participantky akcentovaly obtížný vnitřní proces spjatý s vnitřním vyjednáváním a rozhodováním ohledně svého (ne)zahalování.

Třetí kritérium vnitroskupinové diferenciaci spočívalo ve vyčleňování „dobrého“ a „špatného“ muslima jako opozitních kategorií. Jejich podrobnějšímu vymezení jsem se již věnoval v rámci zodpovězení první výzkumné otázky.

Co se týče vlastností, které participanti obecně připisovali skupině „muslimové“, z analýzy vyplynulo následujících deset nejvýznamnějších charakteristik: víra v Alláha, víra v Korán, víra v Muhammada, kontakt s Bohem, pravidelná modlitba, půst v rámci ramadánu, pouť do Mekky, prorodinná orientace, abstinence a aktivní vědomí své náboženské identity.

S pojmem „muslimové“ se ve výpovědích participantů úzce vázal i pojem „islám“. Z hlediska dichotomního rozdělení „my“ a „oni“ je možné „islám“ považovat za významný konstrukční prvek obecné kategorie „my“, a to právě v souvislosti s členskou skupinou „muslimové“, neboť participanti svou identifikaci (sebe-kategorizaci) jakožto „muslimů“ popisovali rovněž prostřednictvím charakteristik „islámu“ jako náboženství vyznávaného muslimy a jeho vnitřní diferenciaci.

Participantí vymezovali vnitřní diferenciaci kategorie „islám“ na základě dvou kritérií. Prvním bylo rozdělení jednotlivých „proudů“ islámu na sunnitský (většinový) a šíitský (menšinový).<sup>227</sup> Dalším kritériem bylo rozlišení podob islámu dle jejich ovlivnění jednotlivými národními a kulturními tradicemi spjatými se zeměmi původu jeho vyznavačů.<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> Lze tak říci, že v české společnosti zahalení neplní svůj původní účel jakožto prostředku zajišťujícího muslimkám, aby na sebe nestrhávaly pozornost svého okolí. Teprve odložením šátku se muslimky paradoxně pro majoritní společnost stávají neviditelnými, a tím vlastně i naplňují původní účel zahalování.

<sup>227</sup> Míru rozdílnosti mezi těmito proudy vnímali jednotliví participantí odlišně.

<sup>228</sup> V této souvislosti participantí rozlišovali např. bosenský islám, marocký islám, islám vyznávaný Turky, Egypťany, a rovněž obecně islám praktikovaný v rámci „arabského světa“ a „nearabského světa“ (resp. Araby a ne-Araby).



Ke kategorii „islám“ participanti vztahovali devět hlavních vlastností: dokonalý, dobrý, logický, jednoduchý,<sup>229</sup> mírumilovný, rovnostářský (odmítající rasismus a extremismus),<sup>230</sup> striktně monoteistický, postrádající centrální duchovní autoritu a neměnný v čase.<sup>231</sup>

### **„Skupina vymezená národností/etnicitou participantů“**

Druhou členskou skupinu, se kterou se participanti ve svých výpovědích identifikovali, lze označit jako „skupinu vymezenou národností/etnicitou“. Participanti tuto členskou skupinu v rozhovorech tematizovali v několika kontextech.

První se týkal skutečnosti, že jejich národní nebo etnická identita představovala pro participanty zdroj zásobárny každodenního vědění<sup>232</sup>, které však často nebylo kompatibilní s kulturou České republiky jako hostitelské země.

Další kontext souvisel s tím, že většina participantů-cizinců uváděla, že své sociální kontakty zde udržují právě na základě stejné národnosti či etnicity (např. Afghánci, Maročané). Jedním z uváděných důvodů tohoto stavu bylo neporozumění jazyku a kultuře České republiky po příjezdu do země, a s tím spojená absence kontaktu s majoritním obyvatelstvem.

Třetí rovina pak představovalo rozlišení podob islámu na základě jejich ovlivnění jednotlivými národními tradicemi jeho vyznavačů. Toto rozlišení participanti vymezovali na základě odlišných podob praktikování islámu v konkrétních kulturních kontextech. V této souvislosti tak odkazovali na inventáře zahrnující konkrétní země a v nich praktikovanou podobu islámu („senegalský islám“, „bosenský islám“, „afghánský islám“, „marocký islám“, apod.), dále pak na inventáře vymezující povahu praktikování islámu u jednotlivých národností („Saúdové“, „Eypťané“, „Turci“, apod.), případně užívali inventář obsahující obecnou dichotomii „arabského světa“ a „nearabského světa“.

### **„Cizinci“**

Třetí členskou skupinou, se kterou se participanti identifikovali, byla skupina „cizinci“. Podobně jako náboženská identita, představovala i sociální identita založená na migrační zkušenosti pro některé z participantů zásadní formativní prvek v jejich životě. Tato identita se

---

<sup>229</sup> Tyto vlastnosti „islámu“ participanti spojovali s vymezením islámu jako návodu pro jejich život.

<sup>230</sup> Tyto vlastnosti „islámu“ vymezovali participanti v opozici k (pokřivenému a nepravdivému) obrazu islámu, který dle nich zastávali „Češi“ jakožto nemuslimové.

<sup>231</sup> Tyto vlastnosti „islámu“ vymezovali participanti v opozici ke „křesťanství“ (a v menší míře „židovství“), které se společně s islámem řadí mezi náboženství tzv. „Lidu knihy“.

<sup>232</sup> Blíže k tomuto pojmu srov. výše teoretický koncept „cizince“, jak jej představili A. Schütz a G. Simmel, v subkapitole 2.2.7 *Překračování (skupinových) hranic*.

zakládala nejenom na holé skutečnosti přesídlení do nového a do velké míry neznámého prostředí, ale i na přijetí či nepřijetí majoritní společností a její kategorizační práci. Participanti se v některých případech cítili ve veřejném i mediálním prostoru vřazováni do členské skupiny „cizinci“, která s sebou z pohledu majority nese určité (často negativní) prototypické prvky.

V rámci kategorie „cizinec“ se participanti identifikovali jednak na základě své motivace pro migraci, kdy se řadili mezi čtyři hlavní skupiny: „zahraníční pracovníci“, „zahraníční studenti“, „rodinní příslušníci“ a „azylanti a osoby s doplňkovou ochranou“. Nejvíce zastoupenými důvody migrace přitom byly studium a práce. Další faktor určující vztah participantů k hostitelské zemi pak představovalo jejich vnímání toho, zda jde o dočasné nebo trvalé přesídlení<sup>233</sup>.

Co se týče vlastností, které participanti obecně spojovali s kategorií „cizinec“, z analýzy vyplynuly následující čtyři nejvýznamnější užívané charakteristiky.<sup>234</sup> Podle nich cizinec 1) nerozumí (jazyku ani kultuře hostitelské země), 2) je podřízený a nerovný vůči majoritnímu obyvatelstvu (stává se proto obětí diskriminace<sup>235</sup>), 3) je svobodný (není svázán sociální kontrolou a strukturami ze země původu) a 4) je objektivní (má nestranný pohled na události nezatížený stereotypy jinak zakořeněnými v majoritní populaci).

#### 4.4.3 Standardizované relační páry

Třetí dílčí výzkumná otázka zněla:

- Jaké standardizované relační páry se vyskytují v konverzační praxi muslimů žijících v ČR?*

V promluvách participantů jsem identifikoval několik standardizovaných relačních párů. Jednalo se jednak o páry založené na dichotomii „my“ a „oni“, konkrétně: „věřící“ – „Bůh (Alláh)“, „cizinec“ – „Čech“, „muslim“ – „Čech“, „dobrý muslim“ – „špatný muslim“<sup>236</sup> a „islámský svět“ – „Česká republika“ (potažmo „Evropa“, „Západ“). Skrze pojímanou

---

<sup>233</sup> V případě trvalé migrace se zpravidla jednalo o proměnu z migrace původně dočasné, a to z důvodu seznámení se s partnerkou či partnerem a následného založení rodiny v ČR. Tuto situaci jsem zaznamenal především u participantů, kteří do České republiky přicestovali ještě v době komunismu. Tito participanti zároveň v současné době představují významnou složku oficiálních islámských organizací na území České republiky (srov. Mendel et al., 2007; Topinka, 2016b).

<sup>234</sup> Co se týče obecných vlastností pojících se ve výpovědích participantů k této členské skupině, ukázalo se, že se do velké míry shodují s vlastnostmi cizince, jak je charakterizovali Simmel (1997) a Schütz (1962), blíže srov. subkapitulu 2.2.7 *Překračování (skupinových) hranic*.

<sup>235</sup> V případě, že participant-cizinec byl kategorizován majoritou (členskou kategorií „Češi“) jako „cizinec“ a zároveň jako „muslim“, docházelo dle participantů k jejich násobné diskriminaci.

<sup>236</sup> Jejich hlavní charakteristiky jsem představil v předešlé kapitole 4.4.1 *Kategorie „oni“*.

odlišnou religiozitu dále participanti vytvořili standardizované relační páry zakládající se na dichotomii „my“ a „oni“ na dvou úrovních. První úroveň představoval relační pár „věřící“ („zjevená náboženství“) – „nevěřící“ („nezjevená náboženství“). V druhé úrovni se pak v rámci inventáře „Lidu Knihy“ jednalo o dvojice relačních párů „islám“ – „křesťanství“ a „islám“ – „judaismus“. Kromě standardizovaných relačních párů založených na dichotomii „my“ a „oni“ jsem pak rovněž identifikoval relační pár „rodič“ – „dítě“ zakládající se na rodinných vazbách a relační pár „muslim“ – „muslimka“ zakládající se na genderu.

Relační pár „věřící“ – „Bůh (Alláh)“ se vztahoval k vymezení vztahu mezi Bohem (Alláhem) a muslimy (např. člověk-muslim byl vymezován jako nedokonalý, zatímco „Bůh“ je dokonalý).

Co se týče relačního páru „cizinec“ – „Čech“, ten se zakládal na odlišné národní či etnické identitě příslušníků daných skupin. Zatímco „Češi“ reprezentovali majoritní společnost (prostřednictvím deklarované příslušnosti k české, moravské a slezské národnosti), skupina „cizinci“ představovala minoritní uskupení zahrnující všechny cizince, kteří přesídlili do ČR. Kromě odlišné národní identity byla dle výpovědí participantů hlavním oddělovacím prvkem mezi těmito dvěma skupinami migrační zkušenost „cizinců“.<sup>237</sup>

Dvojice relačních párů „muslim“ – „Čech“ a „islámský svět“ – „Česká republika“ (potažmo „Evropa“, „Západ“) participanti na první pohled vymezovali za pomoci dvou odlišných typů kritérií; zatímco „Češi“ a „Česká republika“ (potažmo „Evropa“, „Západ“) se zakládali na kritériu národnosti či geografického ohraničení, kategorie „muslimové“ a „islámský svět“ se zakládaly na kritériu náboženství. Pokud však odhlédneme od tohoto prvotního dělení na základě navzájem odlišných typů kritérií a zaměříme se na kategoriálně vázané aktivity těchto kategorií, zjistíme, že to, co tyto členské kategorie umísťuje do opozitních dvojic, jsou právě vlastnosti, které těmto kategoriím participanti přisuzovali. „Češi“ byli totiž v očích participantů primárně vnímáni jako „nevěřící“, oproti příslušníkům členské kategorie „muslimové“, kteří věří v jediného Boha („islám“, „zjevené náboženství“). Na úrovni států a větších geografických celků potom „Česká republika“ (potažmo „Evropa“, „Západ“) v promluvách participantů reprezentovala sekulární a ateistický stát, oproti „islámskému světu“, který reprezentoval státy

---

<sup>237</sup> V této souvislosti se mimo jiné nabízí otázka, zda v případě kategorizační práce ze strany „Čechů“ dochází k rozšíření členské základny „cizinců“ i o potomky těchto migrantů. Jinými slovy, zda je z pozice majority v rámci vymezování členských skupin migrační zkušenost přenositelná i na druhou generaci migrantů (tj. osoby, které se narodily již na území České republiky buď oběma rodičům cizincům, nebo ze smíšeného manželství). V rámci mé analýzy jsem k této otázce žádná data nezískal, neboť participanti ji netematizovali. Výzkumy ze zahraničí nicméně ukazují, že pozici druhé generace přistěhovalců (včetně muslimů v majoritní společnosti a jejich emické perspektivy) není možné vnímat jako bezproblémovou (viz např. Beek & Fleischmann, 2020; Fleischmann, 2011; Limage, 2000; Phalet et al., 2012).

(„islámské“ a „muslimské“ země<sup>238</sup>), ve kterých žijí věřící muslimové. Můžeme tedy říci, že oba tyto relační páry se ve skutečnosti zakládaly na kritériu náboženství, přestože je participanti popisovali na základě na první pohled odlišných kritérií.<sup>239</sup>

Jako další relační pár náležející pod skupinu „my“ a „oni“ jsem identifikoval dvojici „věřící“ („zjevená náboženství“) – „nevěřící“ („nezjevená náboženství“). Pro objasnění této dvojice bylo zapotřebí nejprve přiblížit identifikovaný inventář „Lid Knihy“, do kterého participanti spolu s „křesťanstvím“ a „judaismem“ vřazovali i „islám“. Základním spojujícím prvkem pro inventář "Lid Knihy" a zároveň jeho hlavním odlišujícím znakem bylo, že se dle participantů jedná o náboženské systémy, jejichž učení je založeno na zjevení, oproti vírám nezjeveným, které byly dle participantů založeny člověkem. Členy těchto nezjevených náboženských systémů přitom považují muslimové za „nevěřící“.

V rámci inventáře „Lid Knihy“ pak participanti uchopovali a charakterizovali „křesťanství“ a „judaismus“ z většiny v konfrontaci s „islámem“, čímž vznikla dvojice relačních párů: „islám“ – „křesťanství“ a „islám“ – „judaismus“. Tím došlo jednak k vyčlenění vlastností, které z pohledu participantů charakterizují křesťanství a judaismus, ale zároveň k vytvoření odlišného souboru vlastností „islámu“, které participanti vymezili v kontrastu vůči těmto příbuzným vyznáním. Tento soubor vlastností přitom nebyl v rozporu s vlastnostmi obecně přiřazovanými členské kategorii „islám“, ale doplňoval je.<sup>240</sup>

Ve vztahu k členské kategorii „konvertitů“ se v konverzační praxi participantů-konvertitů objevovala ještě jedna významná členská kategorie – „rodiče konvertitů“. Tyto dvě členské kategorie spolu přitom tvořily standardizovaný relační pár, který je zakotven v obecnějším standardizovaném relačním páru „rodič“ – „dítě“. Oproti němu je však tento vztah navíc silně ovlivněn konverzí dítěte a strategiemi, prostřednictvím kterých se s touto situací jeho rodiče vyrovnávají, a tím i nově definují vztah v tomto standardizovaném relačním páru. Podle většiny participantů-konvertitů převažovalo ze strany rodičů tiché respektování jejich volby, zároveň

---

<sup>238</sup> V souvislosti s islámem někteří participanti rozlišovali mezi „islámskými“ a „muslimskými“ zeměmi. „Islámské země“ charakterizovali jako státy, v nichž islám představuje pevnou součást státu a státní politiky (např. Saudská Arábie). Za „muslimské země“ pak považovali takové státy, kde islám není součástí státní politiky, ale většinová populace se hlásí k islámu jako náboženství.

<sup>239</sup> Kategorizační práci participantů a jejich konstrukci těchto relačních párů můžeme vnímat jako projev jejich každodenní sociologie, či lidové taxonomie (srov. Hirschfeld, 1998), díky které si vytvářejí určitá interpretační schémata, která jim umožňují porozumět sociálnímu světu, který obývají.

<sup>240</sup> „Islám“ tak byl například charakterizován jako náboženství bez centrálního vedení (oproti křesťanství a jeho hierarchizaci a nejvyšší duchovní autority v podobě papeže), které zastává striktní monoteismus (oproti konceptu svaté trojice a uctívání člověka [Ježíše] jako Boha).

se však toto téma stalo v rámci rodinného kruhu a rozhovorů tabuizovaným.<sup>241</sup> Nábožensky založené rodiny, kde jeden či oba z rodičů byli sami věřící (např. křesťané), přijaly konverzi svého dítěte lépe. V případě participantek-konvertitek se objevilo ještě jedno významné téma, a to viditelnost jejich rozhodnutí ke konverzi prostřednictvím zahalení. Zatímco samotnou víru (vnitřní změnu stavu) bylo dle participantů možné skrýt, a tím předejít konfliktním situacím v rodině a na veřejnosti, zahalení muslimek může na dotyčné ženy v kontextu ČR uvrhnout nežádoucí stigma jak ze strany veřejnosti, tak i rodinných příslušníků.<sup>242</sup>

V relačním páru „muslim“ – „muslimka“ zakládajícím se na dělení dle genderu participanté tematizovali především členskou kategorii „muslimka“, jejíž hlavní kategoriálně vázanou aktivitou bylo „zahalování“. S ním si participanté spojovali zejména snadnou identifikovatelnost, což s sebou dle jejich názoru neslo převážně negativní reakce veřejnosti, a zahalení tak pro „muslimky“ představovalo v kontextu České republiky hlavní zdroj diskriminace.

---

<sup>241</sup> Jeden z participantů přirovnal informování rodiny o své konverzi ke *coming outu* homosexuálů, o kterém se v rodině nemluví.

<sup>242</sup> Jako další oblast výzkumu v rámci fenoménu konverze by bylo zajímavé nezaměřovat se ve vztahu k tomuto relačnímu páru pouze na pozici konvertitů a jejich motivaci ke konverzi, ale na konverzi pohlížet také optikou narací ze strany příslušníků jejich nukleární rodiny. Důvodem je, že mezi těmito dvěma členskými kategoriemi existuje silná vazba zakládající se na určitých vzájemných právech a povinnostech, přičemž konverzí dítěte či sourozence dochází u příslušníků nukleární rodiny (stejně jako u samotného konvertity) k transformaci tohoto vztahu a jejich vzájemných sociálních vazeb. V tomto případě by se tedy výzkum primárně nesoustředil na motivace ke konverzi, ale spíše na proces redefinice rodinných vazeb na základě přijetí víry.

## 5 ZÁVĚREČNÁ DISKUZE

*Zneuctil mě. Připravil mě o půl milionu. Smál se mým ztrátám. Mým ziskům se jen vysmíval. Pohrdal mou rasou. Kazil mi obchody. Přátele mi odrazil. Nepřátele ponoukal. A proč? Protože jsem Žid. Nemá Žid oči? Nemá Žid ruce, tělesná ústrojí a tvar, smysly, pocity a vášně? Není snad živ ze stejného jídla, nezraní ho stejná zbraň, netrpí snad stejnými nemocemi a neléčí ho stejný lék, není mu snad v zimě stejná zima a v létě stejné teplo jako křesťanovi? Když do nás píchnete, neteče z nás krev? Když nás lechtáte, nesmějeme se? Když nám dáte jed, neumřeme snad? Když nám ubližujete, nemáme se mstít? Když ve všem ostatním jsme jako vy, budem stejní i v tomhle. Když Žid ublíží křesťanovi, v co se změní láska k bližnímu? V pomstu. Když křesťan ublíží Židovi, k čemu vybízí ho ten křesťanský vzor? K pomstě. Teď udělám, co jste mne naučili, a budu zlý. A vemte jed na to, že vaši lekci ještě vylepším.*

*Kupec benátský* (William Shakespeare, 2012, III. 1.  
45. – 65)

Šajlok z Kupce benátského ve své proslulé řeči o společných rysech všech lidí bez ohledu na jejich náboženskou či kulturní příslušnost přináší reflexi vzájemného vnímání a kategorizace mezi rozdílnými skupinami. Jinými slovy, Šajlok se ve své promluvě – podobně jako já ve své práci – věnuje tématu sociální identity a meziskupinovým vztahům. Jeho proslav odkazuje k potřebě hlubšího porozumění (a empatie) mezi různými skupinami, které povede ke snížení meziskupinového zkreslení. Právě toto zkreslení je totiž jedním z klíčových faktorů, který přispívá k napětí a nedorozuměním mezi určitými sociálními skupinami. Ke snížení meziskupinového zkreslení přitom může přispět i jasné zobrazení toho, jak dané sociální skupiny kategorizují „ty druhé“. To bylo v této práci i mým cílem v souvislosti s muslimy v ČR.

## 5.1 Zodpovězení hlavní výzkumné otázky

Na základě výše zodpovězených dílčích výzkumných otázek si tedy na tomto místě mohou odpovědět i na svou hlavní výzkumnou otázku, která zněla:

□ *Jak muslimové žijící v České republice kategorizují ve svých výpovědích „ty druhé“?*

Než přistoupím k tomu, jak participanti kategorizovali „ty druhé“, je zapotřebí nejprve říci, koho participanti za „ty druhé“ považovali. „Ty druhé“ participanti ve svých výpovědích kategorizovali jednak v rámci jimi vnímaných meziskupinových vztahů, a dále v rámci vnitroskupinové diferenciaci.

Kontext meziskupinových vztahů zahrnoval kategorizaci „těch druhých“ participanty coby představiteli konkrétní členské skupiny, která je ve vztahu s určitými nečlenskými skupinami. Participanti zde vymezovali „ty druhé“ prostřednictvím dichotomie „my“ a „oni“, která se promítala do konkrétních relačních párů (viz výše odpověď na třetí dílčí výzkumnou otázku). Ke konstrukci těchto relačních párů přitom participanti přistupovali z hlediska svých tří hlavních identifikovaných sociálních identit: 1) z pozice vyznavače islámu příslušejícího do členské skupiny „muslimové“; 2) z pozice příslušníka určité národnosti nebo etnika; a 3) z pozice cizince příslušejícího do členské skupiny „cizinci“ založené na sdílené migrační zkušenosti (případně zkušenosti z konverze, viz výše).

Participanti za „ty druhé“ považovali především představitel členské skupiny „Češi“, vůči kterým se vymezovali z hlediska všech svých tří v analýze identifikovaných sociálních identit. Zároveň participanti vnímali, že i „Češi“ se vymezují vůči nim, a to prostřednictvím kategoriálně vázaných aktivit, které jim „Češi“ připisují, a obecně konstrukce obrazu „islámu“ a „muslimů“ ze strany „Čechů“. Tato skutečnost poukazuje na silné oddělení těchto dvou skupin a může předjímat jejich hostilní vztah a konfliktní potenciál.<sup>243</sup>

Lze přitom říci, že tato podoba vzájemných vztahů je do větší míry utvářena ze strany „Čechů“ jakožto představitelů dominantní skupiny, oproti „muslimům“ či „cizincům“, kteří se řadí (a jsou vřazováni) do skupin podřízených, vyznačujících se marginalizací a stratifikací. V době dokončování této práce (zima 2023) byla situace muslimů v ČR oproti podmínkám v době sběru dat mnohem klidnější a téma islámu a muslimů již nepřestavovalo jedno z hlavních konfliktních témat ve veřejném prostoru tak, jako tomu bylo v době ukončení sběru dat v roce

---

<sup>243</sup> Blíže ke konceptu meziskupinové hostility srov. kapitolu 2.2.1.1 *Členská a nečlenská skupina*.

2015. Nedošlo však ke změně situace v podobě přijetí členské skupiny „muslimů“ ze strany majoritní společnosti v ČR. Toto téma se ve veřejném prostoru pouze překrylo aktuálně palčivějšími společenskými problémy (např. epidemie koronaviru, válka na Ukrajině či ekonomická krize). Meziskupinová hostilita se tedy neodstranila, ale pouze (zdánlivě) utlumila. Je tedy možné očekávat, že v budoucnu bude tento konflikt znovu aktivován, například v souvislosti s novými migračními vlnami. Této situaci odpovídá přetrvávající latentní xenofobie a islamofobie ve společnosti<sup>244</sup> a rovněž to, že téma islámu a muslimů stále (byť v menší míře) uchopují některé politické subjekty jako mobilizační téma<sup>245</sup>.

Za další „ty druhé“ participantů považovali „nevěřící“, přičemž v rámci těchto promluv sami sebe naopak řadili do členské kategorie „věřící“. Hranice mezi těmito členskými kategoriemi byla v konverzační praxi participantů založena na podobě vyznávané víry, když rozlišovali mezi zjevenými a nezjevenými náboženstvími. Za „věřící“ participantů považovali vyznavače náboženství tzv. „Lidu Knihy“, mezi která kromě islámu patří ještě křesťanství a judaismus (podrobněji srov. výše).

Kategorizace „těch druhých“ z hlediska vnítrskupinové diferenciaci se, podobně jako v předešlém případě, zakládala na třech hlavních identifikovaných sociálních identitách participantů. Z hlediska náboženské identity byla hranice mezi nimi a „těmi druhými“ vymezována prostřednictvím způsobu nabytí víry (konvertita vs. rodilý muslim), odlišné podoby vyznávaného islámu (sunna vs. ší'a) a prostřednictvím odlišného kulturního pozadí (jednotlivé podoby islámu a jeho praktikování ovlivněné konkrétními kulturními tradicemi a zeměmi původu). Vnítrskupinová diferenciaci v rámci členské skupiny „cizinci“ se pak zakládala na motivaci participantů k imigraci (práce, studium, sloučení rodiny nebo vyhledání mezinárodní ochrany) a tomu odpovídajícímu právnímu statusu, který v ČR požívají.

Po tomto úvodním vymezení, koho participantů ve svých promluvách kategorizovali jako „ty druhé“, již nyní přistoupím k odpovědi na otázku, jakým způsobem participantů tyto „druhé“ kategorizovali.

Kategorizace „těch druhých“ v konverzační praxi participantů probíhala prostřednictvím implicitně a explicitně vyčtených členských kategorií a s nimi spojených predikátů, které pro participantů představovaly charakteristické vlastnosti daných skupin. V kategorizační práci

---

<sup>244</sup> Srov. např. výzkumnou zprávu *Islamophobia in the Czech Republic* (Muhič Dizdarevič, 2019, s. 211), která hovoří o pokračujícím trendu „normalizace islamofobie“ v České republice.

<sup>245</sup> Jde například o SPD, srov. jejich volební program z roku 2021.



participantů můžeme rozlišovat podobu kategorizace jednak z hlediska formy jejich promluv, a dále z hlediska vyřčeného obsahu.

Kategorizace z hlediska formy promluv probíhala prostřednictvím vyjádření svého přináležení k určité sociální skupině nebo naopak vyčleněním se z ní. V promluvách participantů k tomu docházelo použitím zástupných zájmen či explicitním přihlášením se k daným skupinám, například: ***Oni** říkají: islám přinese toto, islám bude kontrolovat naši vládu \*\*\* **Oni** mají takovou představu, vezmou takové stereotypy a z toho jako vytvoří nějaké náboženství \*\*\* **Oni** opravdu nerozumí Koránu \*\*\* **Oni** to nechápou, myslí si, že to je něco jako Hare Krišna \*\*\* **My** jsme lidem otevření, i mešita je otevřená \*\*\* **My** jsme muslimové, vážíme si našeho proroka, věříme, že Alláh je jediný Bůh.*

Kategorizační práce participantů z hlediska vyřčeného obsahu se pak zakládala na přiřazování pozitivních a negativních predikátů určitým členským a nečlenským skupinám (vymezeným prostřednictvím dichotomie „my“ a „oni“). Tyto predikáty vycházely z jejich vnímání sociální reality. Ta se formovala na pozadí jejich osobní identity, významných sociálních identit a důsledků kategorizování ze strany zástupců nečlenských skupin. Tyto důsledky kategorizování – zde v podobě participanty vnímaných předsudků, stereotypů a diskriminace – se zakládaly rovněž na kategorizaci „toho druhého“, tentokrát však na majoritou („Čechy“) konstruovaném obrazu participantů jakožto představitelů členských skupin „muslim“ a/nebo „cizinec“, který participanté ze strany „Čechů“ vnímali. Z hlediska konkrétního obsahu predikátů prisuzovaných jednotlivým skupinám, odkazují na jejich shrnutí, které jsem popsal výše v odpovědích na první a druhou dílčí výzkumnou otázku.<sup>246</sup>

Jak na úrovni meziskupinových vztahů, tak na úrovni vnitroskupinové diferenciaci přistupovali participanté v rámci své kategorizační práce k významné depersonalizaci kategorizovaných osob. Při přiřazování pozitivních a negativních predikátů zároveň platilo, že pozitivní predikáty přiřazované vlastní členské skupině byly zpravidla vyváženy opozitním (negativním) predikátem přiřčeným určité nečlenské skupině.<sup>247</sup>

---

<sup>246</sup> Viz subkapitoly 4.4.1 *Kategorie „oni“* a 4.4.2 *Kategorie „my“*.

<sup>247</sup> Tento jev je možné ilustrovat například na tom, jak participanté uchovovali téma rodiny ve vztahu k členským skupinám „Češi“ (srov. výše subkapitulu 4.3.1.2.4 *Krise rodinných vazeb*) a „muslimové“ (srov. výše subkapitulu 4.3.3.2.3 *Kontrastová identifikace* a v rámci ní část *Prorodinná orientace*).

## 5.2 Poznámky ke zvolené metodologii a její přínos a limity

Přínos členské kategorizační analýzy (MCA) jako analytického nástroje pro práci s kvalitativními daty spatřuji v několika rovinách. První je její zaměření na identifikaci členských kategorizačních prostředků a členských kategorií (a s nimi spojených predikátů), které umožňují systematicky třídit analyzovaný materiál, kdy o dané (obecné) kategorii poskytují rozličný soubor informací. Zatímco členské kategorizační prostředky se zaměřují na identifikaci členských kategorií náležejících do jednoho inventáře, díky čemuž dále diferencují danou obecnou kategorii a poskytují tak mimo jiné obraz vnitroskupinové diferenciaci, členské kategorie poskytují identifikaci o vlastnostech, které konkrétní členskou kategorii plní významem.

Dále pak se členská kategorizační analýza, oproti klasické kvalitativní obsahové analýze, nezaměřuje pouze na obsah výpovědí, ale také na jejich formu. Tedy nejenom na to, co bylo řečeno a jaká témata byla v rámci daného rozhovoru vznášena, ale také jakým způsobem o nich bylo promlouváno. Jedná se tedy o zachycení konverzační praxe participantů. Zároveň je v analýze kladen důraz i na artikulaci identifikace a kategorizace participantů vůči větším sociálním celkům (přináležení k členským skupinám a vymezování se vůči nečlenským skupinám), které jsou zpravidla v rozhovorech zastoupeny prostřednictvím zájmen (my, náš, jejich, apod.) (srov. Jenkins, 2008). Na základě tohoto procesu participantů pozičně umisťují určité skupiny do vztahů vůči jiným skupinám. Participanty artikulované (a internalizované) vlastnosti členských kategorií (skupin) přitom mezi těmito skupinami utvářejí demarkační linii v rámci konstrukce symbolických hranic, jak je popsali Lamont a Molnár (2002).

Poslední přínos (ale v některých případech i zásadní limit) této metody analýzy spatřuji ve zvýznamnění role tazatele v rámci rozhovoru. Tazatel je aktivním účastníkem v interakci s participantem, a do jisté míry tedy i spoluvůrcem participantových vyjádření – svými otázkami a postřehy určitým způsobem formuje a předznamenává participantovy odpovědi tím, že do rozhovoru sám vnáší pojmy a témata (členské kategorie) již s určitým vlastním subjektivním vnímáním. Může se tak stát, že participant nevědomě v rozhovoru přijme tazatelskou perspektivu a jím předkládané významové rámce daných kategorií považuje za své. Z této možné situace plynou dva důležité poznatky, na základě nichž se lze tomuto úskalí vyhnout. Jeden se zaměřuje na způsob realizace rozhovorů (tvorby datového korpusu) a druhý na následnou práci s těmito rozhovory při provádění analýzy.

Ve vztahu k realizaci rozhovoru je v první řadě zásadní, aby si tazatel uvědomil svoji možnou aktivní roli při tvorbě výpovědi participantů, omezil svá subjektivní vyjádření ke zkoumanému tématu a oprostil se od svého předporozumění. Toho je možné do velké míry dosáhnout jednak volbou vhodné podoby dotazování, a dále formulací otázek. Za vhodný typ dotazování pro tento účel považují narativní rozhovor. Cílem narativního rozhovoru je identifikovat, jakým způsobem jsou ve vyprávění vybírány, uspořádávány, propojovány a interpretovány události či jevy, které jsou předmětem příběhu. (Novotná, 2020) Narativní výzkum často sleduje právě procesy utváření a konstrukce identity skrze vyprávění, aniž by byl do něj vnášen tazatelův interpretační rámec (viz Hamar, 2008).

Co se týče formy kladených otázek, ty by měly být maximálně otevřené a nepredikující. Tazatel by měl v rozhovoru vystupovat v roli Schützova cizince (1962), který vstupuje do neznámého světa a dotazuje se na věci, které „každý ví“.<sup>248</sup> V lepším případě by měl tazatel nechat na samotném participantovi, aby vyřkl daná témata či kategorie a naplnil je významem. Pokud již dojde k nastolení kategorie ze strany výzkumníka, pak by se měl následně vyhnout její interpretaci.<sup>249</sup> S vnějším (ze strany tazatele) nastolením kategorie se může v následné analýze pojit problém její umělé významnosti, kdy danou kategorii vnímáme jako významnou a hodnou analýzy, neboť o ní participant hovořil, ale faktem je, že pokud by k ní nebyl přiveden tazatelem, pak by tato kategorie byla (či mohla být) zamlčena. Jedním z důvodů zamlčení či nevyřčení této kategorie by přitom mohlo být právě to, že pro participantův příběh v daném kontextu ve skutečnosti není relevantní. Z toho důvodu by se měl tazatel v průběhu rozhovoru vyvarovat snahy „napomáhat“ participantovi v odpovědích, protože následné výpovědi mohou vést k celkovému zkreslení.<sup>250</sup>

---

<sup>248</sup> Obraz Schützova cizince tedy nevypovídá pouze o roli participanta v novém prostředí, ale pomyslně umísťuje i výzkumníka do nového prostředí, které mu není samozřejmé.

<sup>249</sup> Jako příklad je možné uvést průběh rozhovoru vztahující se k vnímání událostí druhé světové války. V něm by mělo postačit pouze dotázání se na to, jak participant tyto události vnímal. Je možné očekávat, že v rozhovoru by byly následně identifikovány členské kategorie a členské kategorizační prostředky jako např. „spojenci“, „odboj“, „Němci“, „nacisté“, „exilová vláda“ apod., a naopak některé výzkumníkem předem předpokládané kategorie či témata budou participantem nevyřčeny či zamlčeny.

<sup>250</sup> Tento problém lze opět ilustrovat na příkladu navržených kategorií vztahujících se k rozhovoru o druhé světové válce. Pokud by sám tazatel v rozhovoru vnesl například otázku „*Jak hodnotíte činnost Němců za druhé světové války?*“, vnesl by tím zároveň do rozhovoru kategorii „Němci“. Pokud by k tomu došlo, pak je zásadní, aby tuto kategorii sám tazatel „nezanesl“ svými kategoriálně vázanými aktivitami, protože pak může dojít ze strany participanta k přijetí tohoto úhlu pohledu (interpretačního rámce dané členské kategorie). Vnímání a kategorizace členské kategorie „Němci“ jsou pro participanta a tazatele odlišné. Zatímco tazatel může vnímat kategorii „Němci“ jako inventář, do kterého spadají „nacisté“, „sudetskí Němci“, „Prajzáci“, a „Rakušané“, participant by danou obecnou kategorií mohl vnímat jako členskou kategorii a spíše se zaměřit na k ní vázané aktivity: „vedou válku“, „stoupenci A. Hitlera“, „bezcitní“, apod.

Situace spojená s problémem umělé významnosti se do jisté míry týká i datového souboru, se kterým jsem v této dizertaci pracoval. Forma polostrukturovaných rozhovorů, jejichž cílem bylo zmapovat zkoumanou oblast, nedovolovala klást takový důraz na nevňášení kategorií do rozhovorů. Na tvorbě korpusu obecných kategorií se tedy do jisté míry mohli podílet i tazatelé, ale jejich konkrétní podobu a obsah již vždy formovali sami participanti. Vzniká zde však riziko umělého zvýznamnění některých kategorií, jak jsem jej popsal výše. Tuto skutečnost vnímám jako jeden z limitů (a případný zdroj zkreslení výsledků) mé práce. Na druhou stranu, pravděpodobnost tohoto rizika by byla vyšší u výzkumu, v němž by sběr dat prováděla jedna osoba. V případě mého výzkumu jsme však jako tazatelé tvořili několikačlenný tým, díky čemuž byla zajištěna tazatelská diverzita, a tedy i sníženo riziko (či významnost) zkreslení.

Druhý poznatek se vztahuje k práci s provedenými rozhovory při samotné analýze. Co se týče datového korpusu pro analýzu, ten by měl obsahovat kvalitní přepis rozhovoru, nejlépe formou, jež se užívá v rámci konverzační analýzy (viz Kaderka & Svobodová, 2006), audio (či video) záznamu realizovaného rozhovoru, terénními poznámkami a také poznámkami k danému kontextu, který je relevantní a analyzované promluvy jím mohou být ovlivněny.<sup>251</sup> S takto připraveným materiálem je možné přistoupit k samotné analýze. Zde je pak zásadní úhel pohledu na daný rozhovor. Na rozhovor by analytik neměl pohlížet z pozice tazatele, ale měl by k němu přistupovat s odstupem – jako ke scénáři divadelní hry (viz Goffman, 1999) o několika dějstvích (fázích rozhovoru), s dvěma účinkujícími, kteří si střídají repliky v rámci svých naučených rolí. V rozhovoru se odehrává prezentace identit (rolí), které jsou rozpoznatelné (často předem vymezené) a v daném kontextu relevantní (např. pamětník odboje a tazatel). Díky tomuto odstupu analytik mentálně přistoupí na skutečnost, že pozice obou účastníků „představení“ jsou rovnocenné a otázky tazatele se v očích analytika mění ve výpovědi o něm a jeho roli, podobně jako u participanta.

### **5.3 Závěrečné zamyšlení**

Závěrem bych zde rád nastínil několik zjištění, která jsem vyvodil na základě provedené analýzy a sepsání této dizertace.

---

<sup>251</sup> Podržíme-li se příkladu druhé světové války, pak pokud bychom tento výzkum realizovali v pohraničí, kontextové poznámky by se měly věnovat například tomu, jak v dané lokalitě probíhal odsun a následné osidlování, přičemž tyto poznámky by nám mohly poskytnout následný interpretační rámec a zasazení konkrétních promluv do kontextu.

Participantů ve svých výpovědích reflektovali svou náboženskou identitu.<sup>252</sup> Utvářeli ji jednak prostřednictvím promluv o sobě samých (individuální rovina identity), ale také prostřednictvím postojů vůči dalším skupinám, vztahů s nimi (meziskupinových vztahů) a jejich obrazu muslimů a islámu.

Přestože participantů jsou nositeli řady sociálních identit, v českém prostředí je často zvýznamňována jejich náboženská identita na úkor identit ostatních. Tato zvýznamněná identita přitom s sebou nese negativní konotace. K jejímu zvýznamnění nemusí docházet pouze ve veřejném (fyzickém) prostoru. V něm mohou být muslimové těžko identifikovatelní (s výjimkou muslimek jednoduše rozpoznatelných v důsledku zahalení) či zaměnitelní s jinými členskými skupinami (mohou být kategorizováni prostřednictvím jiných sociálních kategorií, např. národnosti, etnika, genderu apod.<sup>253</sup>). Ke zvýznamňování náboženské identity může docházet i v mediálním prostoru, který následně do velké míry formuje postoje a jednání aktérů v prostoru veřejném.<sup>254</sup>

Pokud se participantů ze strany „Čechů“ necítili být kategorizováni jako vyznavači islámu, pak se často považovali za kategorizované prostřednictvím sociální kategorie „cizinec“ (včetně konvertitů). Participantů přitom pociťovali, že je zde tato kategorie – podobně jako jejich náboženská identita – vnímána negativně. Naopak v odborném či pracovním prostředí byly dle participantů tyto identity do velké míry upozaděny (případně je okolí zohledňovalo v pozitivním slova smyslu) a s participanty bylo jednáno na základě jejich role v daném kontextu. Příkladem mohou být studentky a studenti jiné národnosti na vysokých školách, lékaři, nebo obecně pracovníci ve svém zaměstnání.

Participantů vnímané přepisování negativních vlastností (kategoriálně vázaných aktivit) spojených s členskou kategorií „muslim“ ze strany „Čechů“ – a zároveň ztotožňování se s touto členskou kategorií ze strany participantů – vedly (dle pravidel aplikace členských kategorií) u některých participantů buď k upnutí se na svou náboženskou identitu a k jejímu zvýznamnění, nebo naopak k jejímu skrytí. Ani jedna z variant však pro participanty nepředstavovala ideální stav věci. Další uváděnou variantou bylo opustit islám či dočasně

---

<sup>252</sup> Otázce toho, do jaké míry mohla být tato identita uměle zvýznamněna samotným obsahovým zaměřením rozhovoru a výběrem participantů, jsem se již věnoval výše.

<sup>253</sup> Vždy v souladu se zásadami přístupnosti a vhodnosti zvolených kategorií (viz Oakes, 1987), blíže srov. výše subkapitulu 2.2.2.3 *Sociální kategorizace*.

<sup>254</sup> Za extrémní příklad promítnutí této sociální kategorizace islámu a muslimů jakožto úhlavního nepřítele České republiky na základě zprostředkovaných informací v médiích je možné považovat teroristický útok na vlaky na Mladoboleslavsku v létě 2017, který spáchal sedmdesátiletý důchodce Jaromír Balda, který chtěl svým činem vyvolat mezi lidmi strach z muslimů a islámu. (viz J. Horák, 2019)

zanechat jeho praktikování, a tím se přiblížit a věnit do majoritní společnosti; to podle výpovědí participantů představovalo i jeden z požadavků, který zástupci členské kategorie „Češi“ na „muslimy“ kladli. Volba či upřednostnění jedné z těchto tří strategií u participantů mimo jiné závisely na jejich původní motivaci k migraci a také na dosavadním způsobu praktikování islámu.

Při samotné analýze bylo zároveň důležité vždy brát v potaz, z jaké pozice v rámci konkrétní sociální skupiny participant o dané kategorii (sociální identitě) promlouvá. Na příkladu participantů-konvertitů lze pozorovat, že se k členské skupině „muslimové“ vztahovali a přihlašovali prostřednictvím svého praktikování víry, kontaktu s ostatními spoluvěřci a také osobní zkušenosti z konverze. Na druhou stranu byli konvertité zároveň objektem kategorizační práce participantů-rodilých muslimů, podobně jako tomu bylo v případě vnitroskupinové diferenciaci na „špatné“ a „dobré“ muslimy. Důraz na tuto pozici (perspektivu) výpovědi participanta v rámci dané sociální skupiny nám tak napomáhá porozumět její vnitroskupinové diferenciaci, která je pro popis vnitroskupinové dynamiky zásadní.

Cílem práce bylo představit konkrétní kategorizační práci participantů, jež se identifikují a vřazují do členské kategorie „muslimové“, která je založena na jejich společném náboženství. Z analyzovaných výpovědí vyplynulo, že participanté vnímají postavení této své členské skupiny (v opozici s dalšími nečlenskými skupinami) v České republice jako minoritní a marginální. Přestože na základě analyzovaných dat není možné přímo hovořit o jejich vnímání otevřené hostility ze strany majoritní společnosti vůči „muslimům“, participanté připisovali „Čechům“ jakožto reprezentantům majoritní společnosti vlastnosti, které nevytvářejí prostředí pro jejich přijetí (coby muslimů). Jistou nevyváženost bylo možné vidět i v připisování negativních vlastností – participanté „Čechům“ nepřipisovali natolik negativní vlastnosti, jaké dle nich naopak připisují „Češi“ „muslimům“ (viz konstruovaný obraz „muslimů“ a „islámu“). Participanté vnímáný obraz „muslimů“ ze strany „Čechů“ je tak mnohem více zatížen negativními stereotypy, než obraz „Čechů“ ze strany „muslimů“.

Dalším z důležitých zjištění je i fakt, že někteří z participantů-konvertitů vnímali členskou skupinu „Češi“ jako kolizní s členskou skupinou „muslimové“. Tedy, že není možné, aby participanté mohli zároveň přináležet jak k „muslimům“, tak k „Čechům“. Konvertité byli dle jejich vnímání ze strany „Čechů“ z této skupiny vyčleňováni a v některých případech se v důsledku toho ze skupiny „Čechů“ vědomě vyčleňovali i sami participanté-konvertité, protože zde 1) nevnímali přijetí ze strany majoritní společnosti (reprezentované „Čechy“) a 2) vlivem

konverze u nich došlo k upozadění či odmítnutí těch vlastností, které byly připisovány „Čechům“. Je tedy možné hovořit o vysoké nepropustnosti hranic mezi těmito dvěma skupinami.

Dále se ukázalo, že určitá konkrétní podoba participandy užívaného relačního páru, členského kategorizačního prostředku či inventáře členských kategorií do velké míry předurčovala formu konkrétní kategorizační práce. Můžeme hovořit o významném zasazení do kontextu a vzájemné vztahovosti připisovaných a internalizovaných vlastností. Nejlépe je to vidět na kategorizační práci participantů v případě členské kategorie „islám“, kterou vymezovali jak vůči „Čechům“ a „České republice“, tak vůči jiným náboženským systémům (např. inventář „Lid Knihy“), přičemž se nám v obou případech dostává odlišných sad vlastností připsaných „islámu“.

Z analýzy vyplynulo, že kategorizační práce participantů se dominantně zakládala na konkretizaci obecného relačního páru „my“ a „oni“. Ten strukturuje sociální svět participantů a poskytuje základní výkladový rámec pro jejich každodenní jednání a vnímání sociální reality. Obecně lze říci, že participanté pro vymezení sociálních skupin ve velké míře užívali stereotypizace, přičemž negativní vlastnosti připisované nečlenským skupinám automaticky implikovaly protikladné (pozitivní) vlastnosti, jež participanté připisovali svým členským skupinám. Uzavřenost „Čechů“ tak implicitně evokovala „otevřenost“ u příslušníků členské kategorie „muslimové“ (náboženská identita), „cizinci“ (migrační identita), či konkrétního státu nebo kulturní oblasti, odkud participanté pocházeli (etnická či národní identita).

Výše popsaná zjištění se vztahují především k rovině meziskupinových vztahů. Co se týče vnitroskupinové diferenciaci, je na základě analýzy možné říci, že participanté ve svých výpovědích (a vnímání členských a nečlenských skupin) neulpívali v rámci širokých členských kategorií, ale snažili se je dále členit. Přitom platí, že mnohem podrobnější členění uváděli ve vztahu ke svým členským skupinám („muslim“) než ke skupinám nečlenským. V případě nečlenské skupiny „Čechů“ byla její další vnitřní diferenciaci primárně založena na předpokládaném vztahu členů této skupiny k islámu.

Mám za to, že tato práce naplnila cíle vymezené v úvodu. Doufám, že její poznatky rozšíří zjištění publikovaná v knize *Muslimové v Česku: etablování muslimů a islámu na veřejnosti* (Topinka, 2016a) a mohou obohatit další vývoj zkoumání tématu islámu a muslimů v ČR.

Úplným závěrem bych rád podotknul, že téma této práce a otázky, které si v ní kladu, jsou zaměřeny na vymezení toho, co sledované skupiny odděluje a na základě jakých vlastností se jejich členové vůči sobě navzájem vymezují. Identifikace rozdílů je samozřejmě velmi důležitá

pro orientaci jedince v každodenním světě. Na základě ní víme, kdo jsme, kam patříme (či chceme patřit) a zároveň, kdo nejsme a kam nepatříme či nechceme patřit. Je však zároveň třeba mít na zřeteli, že tento způsob uvažování často nevede k odstraňování předsudků a stereotypů, ale naopak je posiluje a vytváří ještě silnější hradby a hlubší příkopy mezi jednotlivými členskými kategoriemi (skupinami). Důvodem je, že tato identifikace rozdílů často není vnímána jako první krok k poznávání druhého, ale pouze jako jednofázový způsob nálepkování „těch druhých“.

Prvním krokem, jak překonat tuto jednostrannost, je nepojímat identifikované rozdíly a vlastnosti jako axiomy, ale vnímat je jako proměnné, které mohou být v kontaktu s jinými skupinami dále vyjednávány (tj. relativizovat kategorie a připomínat si, že nic není dané). Druhým krokem pak je kromě identifikování rozdílů rovněž hledat a zvýznamňovat ty prvky a vlastnosti, které jsou pro obě skupiny společné. Zjednodušeně řečeno, hledat spíše podobnosti než odlišnosti. Tento přístup ilustruje výpověď jednoho z participantů:

**014\_M\_M:** (...) *to je ten problém u muslimů – oni se prezentují jako jsou – nejsou [pozn. na základě odlišností]. A měli by se prezentovat, co jsou. To znamená, když je oslava, oni říkají, já nepiju, já nejím vepřové, já nejím to a to. A to není dobrý způsob, jak navázat kontakt s ostatními. Můžeš říct třeba: já mám rád knedlík, já mám rád chleba a tak dál, pak vidíš, že máte něco společné. Ale když řekneš, nejím vepřové, nepiji pivo, tak vytvoříš takovou distanci. To je přirozený, člověk se tak postaví sám za sebe a vytvoří takový konflikt občas.*

Pro možnost uplatnění tohoto postupu je však nezbytný ještě třetí – poslední, zároveň však nejdůležitější – krok. V rámci něj musí být tyto společné (i pozitivní) vlastnosti „těm druhým“ přiznány, a to nejen na úrovni jednotlivce, ale i skupiny. Teprve poté se daná osoba či sociální skupina stává v našich očích nám rovnocennou.



## 6 SEZNAM ZKRATEK

CA	Konverzační analýza ( <i>Conversation Analysis</i> )
CBAs	Kategoriálně vázané (založené) aktivity ( <i>Category-bound Activities</i> )
ČR	Česká republika, Česko
ČSSD	Česká strana sociálně demokratická
EU	Evropská unie
IVČRN	Islám v České republice nechceme
MCA	Členská kategorizační analýza ( <i>Membership Categorization Analysis</i> )
MCDs	Členské kategorizační prostředky ( <i>Membership Categorization Devices</i> )
MCs	Členské kategorie ( <i>Membership Categories</i> )
PČR	Policie České republiky
SIT	Teorie sociální identity ( <i>Social Identity Theory</i> )
SPD	Svoboda a přímá demokracie
SRP	Standardizovaný relační pár ( <i>Standardized Relation Pairs</i> )
ÚMO	Ústředí muslimských obcí
ÚOOZ	Útvar pro odhalování organizovaného zločinu
USA	Spojené státy americké

## 7 SEZNAM VYOBRAZENÍ

Obrázek 1 Legenda.....	121
Obrázek 2 Mentální mapa pojmu „Češi“ .....	122
Obrázek 3 Mentální mapa pojmu „Česká republika“ .....	145
Obrázek 4 Mentální mapa pojmu „Muslimové“ .....	161
Obrázek 5 Mentální mapa členské kategorie „islámské sakrální objekty“ .....	196
Obrázek 6 Mentální mapa pojmu „Islám“ .....	200
Obrázek 7 Mentální mapa členské kategorie „Bůh“ (Alláh) .....	212
Obrázek 8 Mentální mapa inventáře „Lid Knihy“ a ti druzí.....	214
Obrázek 9 Mentální mapa pojmu „Cizinec“ .....	222
Obrázek 10 Celková mentální mapa kategorizační práce muslimů .....	227



## 9 SEZNAM LITERATURY

- Abrams, D., & Hogg, M. A. (2008). Collective Identity: Group Membership and Self-Conception. In M. A. Hogg & R. S. Tindale (Ed.), *Blackwell Handbook of Social Psychology: Group Processes* (s. 425–460). Blackwell Publishers Ltd. <https://doi.org/10.1002/9780470998458.ch18>
- Adamick, J. (2010). Islam in Europe: A Research Guide. *Reference & User Services Quarterly*, 49(4), 310–315.
- Ahmad, K. (1974). Islam and the Muslims in Europe today. *European Judaism: A Journal for the New Europe*, 9(1), 6–13.
- Ahmad, K., & Bukhari, Z. (2008). Islam in the West. *Policy Perspectives*, 5(1), 127–133.
- Ali, M. (2011). Muslim American/American Muslim Identity: Authoring Self in Post-9/11 America. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 31(3), 355–381. <https://doi.org/10.1080/13602004.2011.599543>
- Allievi, S. (2005). How the Immigrant has Become Muslim: Public Debates on Islam in Europe. *Revue européenne des migrations internationales*, 21(2), 135–163. <https://doi.org/10.4000/remi.2497>
- Allport, G. W. (2004). *O povaze předsudků*. Prostor.
- Alsultany, E. (2012). *Arabs and Muslims in the media: Race and representation after 9/11*. New York University Press.
- Amin-Khan, T. (2012). New Orientalism, Securitisation and the Western Media's Incendiary Racism. *Third World Quarterly*, 33(9), 1595–1610. <https://doi.org/10.1080/01436597.2012.720831>
- Andriot, A., & Owens, T. J. (2012). Identity. In A. Andriot & T. J. Owens, *Sociology*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/obo/9780199756384-0025>
- Auer, P. (2014). *Jazyková interakce* (J. Nekvapil, Přel.; Vyd. 1). Lidové Noviny.
- Baker, C. (1997). Membership categorization and interview accounts. In D. Silverman (Ed.), *Qualitative Research: Theory, Method and Practice* (s. 130–143). SAGE Publications.
- Baňouch, H. (2000). Erving: Všichni hrajeme divadlo: Sebe prezentace v každodenním životě. *Sociální studia*, 5, 223–227.

- Barazangi, N. H. (1989). Arab Muslim Identity Transmission: Parents and Youth. *Arab Studies Quarterly*, 11(2/3), 65–82.
- Barth, F. (Ed.). (1998). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference* (Reissued). Waveland Press.
- Bauman, Z. (1966). *Sociologie* (3. vyd). Orbis.
- Bauman, Z. (1996). *Myslet sociologicky: Netradiční uvedení do sociologie* (J. Ogrocká, Přel.). Sociologické nakladatelství.
- Bauman, Z. (2002). *Tekutá modernita*. Mladá fronta.
- Bečka, J., & Mendel, M. (1998). *Islám a české země*. Votobia.
- Beek, M., & Fleischmann, F. (2020). Religion and integration: Does immigrant generation matter? The case of Moroccan and Turkish immigrants in the Netherlands. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 46(17), 3655–3676. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2019.1620417>
- Běhounek, I. (2014). *Děkujeme! Podpora policii ČR v boji proti extremismu v mešitách*. Petice.com. [https://www.petice.com/dekujeme\\_policii\\_za\\_zasah\\_v\\_mesitach](https://www.petice.com/dekujeme_policii_za_zasah_v_mesitach)
- Beránek, O. (2007). *Saudská Arábie: Mezi tradicemi a moderností ; domácí politika, salafijská ideologie a zahraniční vztahy* (Vyd. 1). Volvox Globator.
- Beránek, O., & Ostránský, B. (Ed.). (2016). *Stíny minaretů: Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik* (Vydání první). Academia.
- Berger, P. L. (2018). *Posvátný baldachýn: Základy sociologické teorie náboženství* (I. Lukáš & R. Vido, Přel.).
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1999). *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii věděni*. Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Bernard, J. (2008). Osobní identita v diskurzu společnosti pozdní moderny. In J. Šubrt (Ed.), *Soudobá sociologie II* (s. 120–135). Karolinum. <http://site.ebrary.com/id/10997454>
- Billig, M., & Tajfel, H. (1973). Social categorization and similarity in intergroup behaviour. *European Journal of Social Psychology*, 3(1), 27–52. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2420030103>
- Blatný, M. (2010). *Psychologie osobnosti: Hlavní témata, současné přístupy*. Grada.
- Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method* (1. paperback print., renewed). Univ. of California Press.

- Bourdieu, P. (2002). *Distinction: A social critique of the judgement of taste* (11. print). Harvard Univ. Press.
- Bourdieu, P., & Passeron, J. C. (1990). *Reproduction in education, society, and culture* (1990 ed). Sage in association with Theory, Culture & Society, Dept. of Administrative and Social Studies, Teesside Polytechnic.
- Brauer, M. (2001). Intergroup Perception in the Social Context: The Effects of Social Status and Group Membership on Perceived Out-group Homogeneity and Ethnocentrism. *Journal of Experimental Social Psychology*, 37(1), 15–31. <https://doi.org/10.1006/jesp.2000.1432>
- Braun, V., & Clarke, V. (2012). Thematic analysis. In H. Cooper, P. M. Camic, D. L. Long, A. T. Panter, D. Rindskopf, & K. J. Sher (Ed.), *APA handbook of research methods in psychology, Vol 2: Research designs: Quantitative, qualitative, neuropsychological, and biological*. (s. 57–71). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/13620-004>
- Brighton, S. (2007). British Muslims, Multiculturalism and UK Foreign Policy: „Integration” and „Cohesion” in and beyond the State. *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)*, 83(1), 1–17.
- Brubaker, R. (2004). *Ethnicity without groups*. Harvard University Press.
- Brubaker, R. (2013a). Categories of analysis and categories of practice: A note on the study of Muslims in European countries of immigration. *Ethnic and Racial Studies*, 36(1), 1–8. <https://doi.org/10.1080/01419870.2012.729674>
- Brubaker, R. (2013b). Categories of analysis and categories of practice: A note on the study of Muslims in European countries of immigration. *Ethnic and Racial Studies*, 36(1), 1–8. <https://doi.org/10.1080/01419870.2012.729674>
- Brubaker, R., & Cooper, F. (2000). Beyond „Identity”. *Theory and Society*, 29(1), 1–47.
- Břešťan, R. (2006). Češi mají z islámu strach. *Hospodářské noviny*. [http://hn.ihned.cz/?m=d&article\[id\]=19432250](http://hn.ihned.cz/?m=d&article[id]=19432250)
- Burda, D., & Póč, M. (2014). Arabové chtějí investovat v Rožnově, lidé se bojí. *Deník.cz*. <https://www.denik.cz/zlinsky-kraj/arabove-chtej-i-investovat-v-roznove-lide-se-boji-30141104-wh5w.html>
- Burke, P. J. (1991). Identity Processes and Social Stress. *American Sociological Review*, 56(6), 836–849. <https://doi.org/10.2307/2096259>

- Burke, P. J., & Stets, J. E. (2000). Identity Theory and Social Identity Theory. *Social Psychology Quarterly*, 63(3), 224–237. <https://doi.org/10.2307/2695870>
- Burke, P. J., & Stets, J. E. (2009). *Identity theory*. Oxford University Press.
- Buruma, I., & Margalit, A. (2005). *Okcidentalismus: Západ očima nepřátel* (J. Klíma, Přel.). NLN, Nakladatelství Lidové noviny.
- Buryánek, J. (2005). *Interkulturní vzdělávání II.: Doplněk k publikaci Interkulturní vzdělávání nejen pro středoškolské pedagogy*. Člověk v tísni.
- Bystřičan, I. (Ed.). (2016). *Revue Prostor: Anatomie nenávisti: Roč. XXXIII*. Spolek pro vydávání revue Prostor.
- Cantor, N., & Kihlstrom, J. F. (Ed.). (1981). A Cognitive-Social Approach to Personality. In *Personality, Cognition and Social Interaction*. Routledge.
- Cardini, F. (2004). *Evropa a islám*. NLN, Nakladatelství Lidové noviny.
- Castles, S. (2000). International Migration at the Beginning of the Twenty-First Century: Global Trends and Issues. *International Social Science Journal*, 52(165), 269–281. <https://doi.org/10.1111/1468-2451.00258>
- Center Pew Research. (2006). The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other. *Pew Research Center's Global Attitudes Project*. <https://www.pewresearch.org/global/2006/06/22/the-great-divide-how-westerners-and-muslims-view-each-other/>
- Cerulo, K. A. (1997). Identity Construction: New Issues, New Directions. *Annual Review of Sociology*, 23(1), 385–409. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.23.1.385>
- Ciftci, S. (2012). Islamophobia and Threat Perceptions: Explaining Anti-Muslim Sentiment in the West. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 32(3), 293–309. <https://doi.org/10.1080/13602004.2012.727291>
- Cinalli, M., & Giugni, M. (2013). Public discourses about Muslims and Islam in Europe. *Ethnicities*, 13(2), 131–146.
- Clifton, J. (2009). A Membership Categorization Analysis of the Waco Siege: Perpetrator-Victim Identity as a Moral Discrepancy Device for 'Doing' Subversion. *Sociological Research Online*, 14(5), 38–48. <https://doi.org/10.5153/sro.2002>
- Cooley, C. H. (1902). *Human Nature and Social Order*. C. Scribner's sons.

Cooley, C. H. (1963). *Social Organization: A Study of the Larger Mind* (2nd Printing: 1963 edition). SCHOCKEN BOOKS INC.

Czaika, M., & de Haas, H. (2014). The Globalization of Migration: Has the World Become More Migratory? *International Migration Review*, 48(2), 283–323. <https://doi.org/10.1111/imre.12095>

Černá, K. (2008). První mediální souboj prezidentských kandidátů v Čechách. *Biograf*, 46. <http://www.biograf.org/clanek.php?clanek=v4601>

Černík, M. (2008). *Knížka pro děti od dvou do pěti*. Knižní klub.

Černý, K. (2009). Review of the book *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, by E. W. Said. *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, 45(5), 1132–1136.

Černý, K. (Ed.). (2015). *Nad Evropou pŕlměsíc I. Muslimové v česku a v západních společnostech* (Vyd. 1). Univ. Karlova, Nakl. Karolinum.

Česká televize. (2013). *Konvertovala k islámu a Češi jí začali vyhrožovat*. <https://ct24.ceskatelevize.cz/domaci/1109284-konvertovala-k-islam-a-cesi-ji-zacali-vyhrozovat>

ČTK. (2014a). Šíření radikální islámské knihy? Sánka se necítí vinen. *Týden.cz*. [https://www.tyden.cz/rubriky/domaci/kauzy/sireni-radikalniislamske-knihy-sanka-se-neciti-vinen\\_373652.html](https://www.tyden.cz/rubriky/domaci/kauzy/sireni-radikalniislamske-knihy-sanka-se-neciti-vinen_373652.html)

ČTK. (2014b). Zásah policie v mešitě byl mediálně neadekvátní, říká Chovanec. *Lidovky.cz*. [https://www.lidovky.cz/domov/chovanec-policejni-zasah-pri-muslimske-modlitbe-se-musi-proverit.A140429\\_151735\\_ln\\_domov\\_sho](https://www.lidovky.cz/domov/chovanec-policejni-zasah-pri-muslimske-modlitbe-se-musi-proverit.A140429_151735_ln_domov_sho)

ČTK. (2019, únor 14). *Kauza knihy Základy tauhídu—Islámský koncept boha je definitivně vyřešena*. Romea.cz - Vše o Romech na jednom místě. <https://romea.cz/cz/domaci/kauza-knihy-zaklady-tauhidu-islamsky-koncept-boha-je-definitivne-vyresena/>

ČTK. (2020, květen 5). *Soud začal řešit odškodné za stíhání v kauze islámské knihy. Vladimír Sánka se po státu domáhá přes 9,9 milionu korun*. Romea.cz - Vše o Romech na jednom místě. <https://romea.cz/cz/domaci/soud-zacal-resit-odskodne-za-stihani-v-kauze-islamske-knihy-vladimir-sanka-se-po-statu-domaha-pres-9-9-milionu-korun/>

da Costa, Y. (1994). Muslims in Greater Cape Town: A Problem of Identity. *The British Journal of Sociology*, 45(2), 235. <https://doi.org/10.2307/591494>



- Davidová, M. (2019). *České konvertitky k islámu* [Dizertační práce]. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav etnologie.
- Douglas, M. (2014). *Čistota a nebezpečí: Analýza konceptu znečištění a tabu*. Malvern.
- Duderija, A. (2008). Factors Determining Religious Identity Construction among Western-born Muslims: Towards a Theoretical Framework. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 28(3), 371–400. <https://doi.org/10.1080/13602000802548003>
- Duderija, A. (2010). Research Papers: Historical Influences in the Construction of Religious Identities Among Western Muslims. *Middle East Studies*.
- Duderija, A., & Rane, H. (2019). Immigration and Western Muslims' Identity. In A. Duderija & H. Rane (Ed.), *Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates* (s. 53–76). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-92510-3\\_4](https://doi.org/10.1007/978-3-319-92510-3_4)
- Durkheim, É. (1969). *Pravidla sociologické metody*. Vysoká škola politická ÚV KSČ.
- Durkheim, É. (2002). *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*. OIKOYMENH.
- Eagly, A. H., & Chaiken, S. (1998). Attitude structure and function. In D. T. Gilbert, S. T. Fiske, & G. Lindzey (Ed.), *The handbook of social psychology* (4th ed, s. 269–322). McGraw-Hill.
- Echo24. (2021, březen 17). *Expředseda muslimské obce Sánka dostane dalších 200 tisíc jako odškodné za stíhání*. //echo24.cz/a/SJeJs/expředseda-muslimske-obce-sanka-dostane-dalsich-200-tisic-jako-odskodne-za-stihani
- EIR. (2015). 2015 Reports – European Islamophobia. *EUROPEAN ISLAMOPHOBIA REPORT*. <https://www.islamophobiaeurope.com/reports/2015-reports/>
- EIR. (2019). 2019 Reports – European Islamophobia. *EUROPEAN ISLAMOPHOBIA REPORT*. [https://www.oic-oci.org/upload/islamophobia/2019/SETA\\_European\\_Islamophobia\\_Report\\_2019.pdf](https://www.oic-oci.org/upload/islamophobia/2019/SETA_European_Islamophobia_Report_2019.pdf)
- Elias, N., & Scotson, J. (1994). *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems* (2. vyd.). <https://doi.org/10.4135/9781446222126>
- Epstein, C. F. (1992). Tinker-bells and Pinups: The Construction and Reconstruction of Gender Boundaries at Work. In M. Lamont & M. Fournier (Ed.), *Cultivating differences: Symbolic boundaries and the making of inequality* (s. 232–256). University of Chicago Press.

- Eriksen, T. H. (2007). *Antropologie multikulturních společností: Rozumět identitě* (T. Kuldová & M. Jakoubek, Přel.; Vyd. 1). Triton.
- Erikson, E. H. (1999). *Životní cyklus rozšířený a dokončený*. Lidové noviny.
- EUMC (Ed.). (2006). *Muslims in the European Union: Discrimination and islamophobia*. EUMC.
- European Union: European Agency for Fundamental Rights. (2006). *Muslims in the European Union. Discrimination and Islamophobia*. Refworld. <https://www.refworld.org/docid/49997affd.html>
- Fábry, D. (2012, listopad 11). Interview s Bronislavem Ostránským. [www.shekel.cz](http://www.shekel.cz). <https://www.shekel.cz/25377/interview-s-bronislavem-ostranskym>
- Ferguson, N. (2011). Social Identity Theory. In D. J. Christie (Ed.), *The Encyclopedia of Peace Psychology* (s. wbepp254). Blackwell Publishing Ltd. <https://doi.org/10.1002/9780470672532.wbepp254>
- Fernando, M. (2005). The Republic's „Second Religion”: Recognizing Islam in France. *Middle East Report*, 235, 12–17. <https://doi.org/10.2307/30042443>
- Fine, G., & Sandstrom, K. (2011). *Symbolic Interactionism* (s. 9780199756384–0061) [dataset]. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/obo/9780199756384-0061>
- Fiske, S. T. (1998). Stereotyping, prejudice and discrimination. In D. T. Gilbert, S. T. Fiske, & G. Lindzey (Ed.), *The handbook of social psychology* (4th ed, s. 357–411). McGraw-Hill.
- Fleischmann, F. (2011). *Second-generation Muslims in European societies: Comparative perspectives on education and religion*. Ridderkerk.
- Foucault, M. (2000). *Dohlížet a trestat: Kniha o zrodu vězení* (Č. Pelikán, Přel.). Dauphin.
- Foucault, M. (2002). *Archeologie vědění*. Herrmann & synové.
- Francis, D. W., & Hester, S. (2004). *An invitation to ethnomethodology: Language, society, and social interaction*. Sage Publications.
- Freud, S. (1999). *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920-1924* (M. Kopal & J. Pechar, Přel.). Psychoanalytické nakladatelství.
- Garfinkel, H. (1984). *Studies in ethnomethodology*. Polity Press.

- Gerges, F. A. (2003). Islam and Muslims in the Mind of America. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 588, 73–89.
- Giddens, A. (1999). *Sociologie*. Argo.
- Glock, C. Y. (1962). On the Study of Religious Commitment. *Religious Education*, 57(4), 98–110. <https://doi.org/10.1080/003440862057S407>
- Goerzig, C., & Al-Hashimi, K. (2014). *Radicalization in Western Europe: Integration, public discourse, and loss of identity among Muslim communities* (1. vyd.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315817118>
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life* (1. Anchor Books ed., rev. ed). Anchor Books.
- Goffman, E. (1999). *Všichni hrajeme divadlo: Sebe prezentace v každodenním životě* (M. McGrathová, Přel.). Nakladatelství Studia Ypsilon.
- Goffman, E. (2003). *Stigma: Poznámky k problému zvládnání narušené identity* (T. Prášek, Přel.). Sociologické nakladatelství.
- Gombárová, J. (2017). *Islámská kultura a její reflexe v Českých zemích: Jana Gombárová* (Vydání první). Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum.
- Gómez Del Tronco, C. (2023). Searching for the „Muslims" in Czech Islamophobia and the Effects of Intergroup Contact in Challenging the „Fear of the Unknown". *Czech Sociological Review*, 59(3), 315–338. <https://doi.org/10.13060/csr.2023.037>
- Graf, S., & Kováčová, S. (2016). Jak snižovat předsudky? Teorie meziskupinového kontaktu. *Československá Psychologie*, 60(2), 185–196.
- Grillo, R. (2004). Islam and Transnationalism. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(5), 861–878. <https://doi.org/10.1080/1369183042000245589>
- Hájek, V. (2014). *Otevřený dopis PČR ve věci zásahu v Islámské nadaci 25.4.14*. Petice.com. [https://www.petice.com/dopis\\_pcr\\_zasah\\_v\\_islamske\\_nadaci\\_25\\_4](https://www.petice.com/dopis_pcr_zasah_v_islamske_nadaci_25_4)
- Hála, M. (2005). Střet generalizací. Orientalismus, okcidentalismus a kulturní kliše. In I. Buruma & A. Margalit, *Okcidentalismus: Západ očima nepřátel* (s. 5–16). NLN, Nakladatelství Lidové noviny.
- Hamar, E. (Ed.). (2008). *Vyprávěná židovství: O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit* (Vyd. 1). Sociologické Nakl. (SLON).

- Hamar, E., & Szaló, C. (2005). Vytvoření etnokulturních minoritních identit a jejich sociální inkluze. *Sociální studia / Social Studies*, 2(1), Article 1. <https://doi.org/10.5817/SOC2005-1-67>
- Hamilton, D. L., & Gifford, R. K. (1976). Illusory correlation in interpersonal perception: A cognitive basis of stereotypic judgments. *Journal of Experimental Social Psychology*, 12(4), 392–407. [https://doi.org/10.1016/S0022-1031\(76\)80006-6](https://doi.org/10.1016/S0022-1031(76)80006-6)
- Hartl, P. (1996). *Psychologický slovník* (3. vyd. v ČR). Budka.
- Hásová, V., & Váně, J. (2018). Metodologické přístupy při zkoumání islámu v České republice. In P. Rosůlek, *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“* (s. 19–69). Dokořán.
- Havlíček, J. (2015). Kritika islámu na českém internetu – možnosti interpretace. Příklad facebookové stránky Islám v České republice nechceme. *Lidé města*, 17(3), 475–511.
- Havlík, M. (2009). Diskurzní praktiky křesťanských kazatelů při konstituování standardního relačního páru „my“ – „oni“. *Slovo a slovesnost*, 70, 83–99.
- Hedges, P. M. (2021). *Understanding Religion: Theories and Methods for Studying Religiously Diverse Societies*.
- Herz, J. (Ředitel). (1968). *Spalovač mrtvol*.
- Hester, S., & Eglin, P. (Ed.). (1997). *Culture in action: Studies in membership categorization analysis*. International Institute for Ethnomethodology and Conversation Analysis & University Press of America.
- Hewstone, M., & Stroebe, W. (2006). *Sociální psychologie: Moderní učebnice sociální psychologie*. Portál.
- Hirschfeld, L. A. (1998). *Race in the Making: Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds*. A Bradford Book.
- Hnilica, K. (2010). *Stereotypy, předsudky, diskriminace: Pojmy, měření, teorie* (Vyd. 1). Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum.
- Hogg, M. A. (2001). A Social Identity Theory of Leadership. *Personality and Social Psychology Review*, 5(3), 184–200. [https://doi.org/10.1207/S15327957PSPR0503\\_1](https://doi.org/10.1207/S15327957PSPR0503_1)
- Hogg, M. A., & Abrams, D. (1988). *Social identifications: A social psychology of intergroup relations and group processes*. Routledge.
- Hogg, M. A., & Abrams, D. (1990). *Social identifications: A social psychology of intergroup relations and group processes*. Routledge.

- Hogg, M. A., Abrams, D., Otten, S., & Hinkle, S. (2004a). The Social Identity Perspective: Intergroup Relations, Self-Conception, and Small Groups. *Small Group Research*, 35(3), 246–276. <https://doi.org/10.1177/1046496404263424>
- Hogg, M. A., Abrams, D., Otten, S., & Hinkle, S. (2004b). The Social Identity Perspective: Intergroup Relations, Self-Conception, and Small Groups. *Small Group Research*, 35(3), 246–276. <https://doi.org/10.1177/1046496404263424>
- Holubec, S. (2009). *Sociologie světových systémů: Hegemonie, centra, periferie* (Vyd. 1). Sociologické Nakl. (SLON).
- Holubová, K. (2016). Koncept identity na poli sociologické teorie. *Acta Universitatis Carolinae Philosophica et Historica*, XXII(2), 31–49.
- Homoláč, J. (2006). Diskurz o migraci Romů na příkladu internetových diskusí. *Czech Sociological Review*, 42(2), 329–352. <https://doi.org/10.13060/00380288.2006.42.2.06>
- Horák, J. (2019, leden 7). Senior ,terorista‘ se přiznal a lituje. Nechal srazit vlaky se stromem, aby pošval Čechy proti muslimům | Domov. Lidovky.cz. [https://www.lidovky.cz/domov/senior-terorista-se-priznal-a-lituje-nechal-srazit-vlaky-se-stromem-aby-postval-cechy-pro-muslimum.A190104\\_100312\\_In\\_domov\\_jho](https://www.lidovky.cz/domov/senior-terorista-se-priznal-a-lituje-nechal-srazit-vlaky-se-stromem-aby-postval-cechy-pro-muslimum.A190104_100312_In_domov_jho)
- Horák, M. (2009). Národní strana plánuje protest před brněnskou mešitou. *iDNES.cz*. [https://www.idnes.cz/brno/zpravy/narodni-strana-planuje-protest-pred-brnenskou-mesitou.A090826\\_110141\\_brno\\_krc](https://www.idnes.cz/brno/zpravy/narodni-strana-planuje-protest-pred-brnenskou-mesitou.A090826_110141_brno_krc)
- Horáková-Novotná, H. (2007). Kolonialismus a postkolonialismus. In J. Tomeš, D. Festa, & J. Novotný (Ed.), *Konflikt světů a svět konfliktů: Střety idejí a zájmů v současném světě* (s. 46–76). P3K.
- Hornsey, M. J. (2008). Social Identity Theory and Self-categorization Theory: A Historical Review: Social Identity Theory and Self-categorization Theory. *Social and Personality Psychology Compass*, 2(1), 204–222. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2007.00066.x>
- Hornsey, M. J., & Hogg, M. A. (2000). Assimilation and Diversity: An Integrative Model of Subgroup Relations. *Personality and Social Psychology Review*, 4(2), 143–156. [https://doi.org/10.1207/S15327957PSPR0402\\_03](https://doi.org/10.1207/S15327957PSPR0402_03)
- Housley, W., & Fitzgerald, R. (2002). The reconsidered model of membership categorization analysis. *Qualitative Research*, 2(1), 59–83. <https://doi.org/10.1177/146879410200200104>

- Housley, W., & Fitzgerald, R. (2009). Membership categorization, culture and norms in action. *Discourse & Society*, 20(3), 345–362. <https://doi.org/10.1177/0957926509102405>
- Housley, W., & Fitzgerald, R. (2015). Introduction to Membership Categorisation Analysis. In R. Fitzgerald & W. Housley, *Advances in Membership Categorisation Analysis* (s. 1–22). SAGE Publications Ltd. <https://doi.org/10.4135/9781473917873.n1>
- Hughes, A. W. (2013). *Muslim identities: An introduction to Islam*. Columbia University Press.
- In IUSTITIA. (2015). *Zpráva o násilí z nenávisti v České republice 2014*. In IUSTITIA. <https://in-ius.cz/wp-content/uploads/2021/04/znn2014cz.pdf>
- In IUSTITIA. (2016). *Zpráva o násilí z nenávisti v České republice 2015*. In IUSTITIA. <https://in-ius.cz/wp-content/uploads/2021/04/znn2015-web-def.pdf>
- IVČRN. (2015). *Podrobný popis. Islám v české republice nechceme*. [https://www.facebook.com/ivcrn/info/?tab=page\\_info](https://www.facebook.com/ivcrn/info/?tab=page_info)
- Jacobson, J. (1997). Religion and ethnicity: Dual and alternative sources of identity among young British Pakistanis. *Ethnic and Racial Studies*, 20(2), 238–256. <https://doi.org/10.1080/01419870.1997.9993960>
- James, W. (1950a). *The Principles of Psychology, Vol. 1*.
- James, W. (1950b). *The Principles of Psychology, Vol. 2*.
- Janda, V. (2014). Politická varuje před rozpínáním muslimů. Přestřelila, říká jejich šéf. *iDNES.cz*. [https://www.idnes.cz/praha/zpravy/mistostarostka-se-vyjadruje-k-muslimskemu-pohrebisti.A140716\\_2082561\\_praha-zpravy\\_bur](https://www.idnes.cz/praha/zpravy/mistostarostka-se-vyjadruje-k-muslimskemu-pohrebisti.A140716_2082561_praha-zpravy_bur)
- Janků, T. (2013). Analýza přiznání (zvláštních) práv muslimské náboženské obci v ČR. In J. Benák (Ed.), *Církev a stát: Sborník příspěvků z 19. Ročníku konference* (s. 83–110). Masarykova univerzita.
- Janků, T. (2018a). Editorial: Konstrukce islámu. *Sacra*, 16(1), 5–6.
- Janků, T. (2018b). Ší'itské kulturní centrum v Brně: Nová podoba boje o mešity v ČR?. *Sacra*, 16(1), 40–55.
- Janků, T. (2019, listopad 7). *Antiislámská uskupení v ČR v letech 2006 až 2018: Vývoj, podoby a transformace* [Konfrenční poster]. Česká a slovenská islamologie, České Budějovice.

- Janků, T. (2024). Kategorie „Češi“ jako příklad konstrukce „druhého“ ze strany muslimů v ČR. In K. Černý (Ed.), *Nad Evropou půlměsíc II. Muslimové v Česku a v sousedních německy hovořících zemích*. Nakladatelství Karolinum.
- Janoušek, A. (2014). Arabové skupují u Teplic parcely, chtějí si postavit vlastní kolonii. *iDNES.cz*. [https://www.idnes.cz/usti/zpravy/arabove-modlany-teplicko-vlastni-kolonie.A140821\\_200033\\_domaci\\_maq](https://www.idnes.cz/usti/zpravy/arabove-modlany-teplicko-vlastni-kolonie.A140821_200033_domaci_maq)
- Janoušek, A., & Veselý, J. (2014). Sřet kultur v Teplicích. Řeší, jak vyjít s arabskými hosty. *iDNES.cz*. [https://www.idnes.cz/usti/zpravy/stret-kultur-v-teplicich-resi-jak-vyjit-s-arabskymi-hosty.A140807\\_195025\\_usti-zpravy\\_js](https://www.idnes.cz/usti/zpravy/stret-kultur-v-teplicich-resi-jak-vyjit-s-arabskymi-hosty.A140807_195025_usti-zpravy_js)
- Jayyusi, L. (1991). Values and Moral Judgement. In G. Button (Ed.), *Ethnomethodology and the human sciences* (s. 227–251). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511611827>
- Jayyusi, L. (2014). *Categorization and the moral order* ([Nachdr. der Ed.] Routledge & Kegan Paul, Boston [u.a.], 1984). Routledge.
- Jenkins, R. (2004). *Social Identity* (2. vyd.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203463352>
- Jenkins, R. (2008). *Rethinking ethnicity* (3rd ed). SAGE Publications.
- Jenkins, R. (2014). *Social Identity* (4. vyd.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315887104>
- Jenkins, R. (2016). Rekonstrukce etnicity: Identita, kategorizace a moc. In M. Jakoubek, L. Jakoubková Budilová, P. L. Burzová, M. Fousková, D. Henig, L. Lupták, G. Ůzel Volfová, L. Valenta, & M. Vaňková (Ed.), *Teorie etnicity: Čítanka textů* (s. 383–414). Slon.
- Jurka, M., Martinková, P., & Roubínková, M. (2014). *Konverzační analýza (nejen) po česku*.
- Kaderka, P., & Svobodová, Z. (2006). Jak přepisovat audiovizuální záznam rozhovoru? Manuál pro přepisovatele televizních diskusních pořadů. *Jazykovědné aktuality*, 43(3–4), 18–51.
- Karásková, I. (2014). Motol odmítá sestry v hidžábu, porušovaly by provozní řád nemocnice. *iDNES.cz*. [https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/motol-odmita-sestry-v-muslimskem-satku.A140930\\_230849\\_domaci\\_jj](https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/motol-odmita-sestry-v-muslimskem-satku.A140930_230849_domaci_jj)
- Kastoryano, R. (2004). Religion and Incorporation: Islam in France and Germany. *The International Migration Review*, 38(3), 1234–1255.

- Katto, J. (2021). *WOMEN'S LIVED LANDSCAPES OF WAR AND LIBERATION IN MOZAMBIQUE: Bodily memory and the gendered... aesthetics of belonging*. ROUTLEDGE.
- Keller, J. (1996). Předsudek. In M. Petrušek (Ed.), *Velký sociologický slovník. 2: P - Ž* (Vyd. 1, s. 875). Karolinum.
- Kerouac, J. (2002). *Dharmoví tuláci* (J. Rauwolf, Přel.). Mat'a.
- Khalid, M. (2011). Gender, orientalism and representations of the 'Other' in the War on Terror. *Global Change, Peace & Security*, 23(1), 15–29. <https://doi.org/10.1080/14781158.2011.540092>
- Kirsi, J. (2004). Talking Back to Stigmatized Identities: Negotiation of Culturally Dominant Categorizations in Interviews with Shelter Residents. *Qualitative Social Work*, 3(3), 259–275. <https://doi.org/10.1177/1473325004045665>
- Klapetek, M. (2008). Sociální projekty muslimských organizací v ČR. *Sociální práce*, 4, 100–105.
- Klapetek, M. (2011). *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku: Význam náboženství jako identifikačního prvku při integraci do západních společností* (1. vyd). CDK, Centrum pro Studium Demokracie a Kultury.
- Klusáková, L. (1997). Prostředí a identita. In I. Hlaváček & V. Marek (Ed.), *Obraz druhého v historické perspektivě* (Vyd. 1, s. 59–78). Univerzita Karlova.
- Kohoutová, I. (2013). *Vyjádření ředitelky SZŠ. SZŠ Ruská*. <http://www.szs-ruska.cz/aktuality2/20131110>
- Kouřilová, S. (2011). Jedinec v meziskupinových vztazích: Od sociální kategorizace k předsudkům. *Československá psychologie*, 55(1), 12–24.
- Koyuncu-lorasdaği, B. (2013). „Ethnicization of Islam" and Headscarved Dutch-Turkish Students' Identity Politics in the Netherlands: The Case of Amsterdam. *Uluslararası İlişkiler / International Relations*, 10(38), 57–75.
- Kramer, M. (1993). Arab Nationalism: Mistaken Identity. *Daedalus*, 122(3), 171–206.
- Kropáček, L. (1993). *Duchovní cesty islámu* (Vyd. 1). Vyšehrad.
- Kropáček, L. (2002). *Islám a Západ: Historická paměť a současná krize* (Vyd. 1). Vyšehrad.
- Kropáček, L. (2008). *Súfismus: Dějiny islámské mystiky* (Vyd. 1). Vyšehrad.



- Krotký, J., & Vašečka, M. (2017, červen 8). Autostereotypy a heterostereotypy. *Encyklopedie Migrace*. <https://www.encyclopediaofmigration.org/multikulturalismus-vs-melting-pot-2/>
- Křížková, M. (2007). Neviditelná menšina. Analýza mediálního obrazu českých muslimů. In E. Burgetová & M. Černá (Ed.), *Cizinci, naši a média: Mediální analýzy* / (s. 48–53). Multikulturní centrum ve spolupráci s UNHCR,.
- Kubátová, H., Znebežánek, F., & Univerzita, P. (2008). *Základy sociologie* (2., přeprac. vyd). Univerzita Palackého v Olomouci.
- Kubištová, P. (2015). Teplíčtí Arabové chtějí utlumit vášně. Uklidili park a rozdali letáky. *iDNES.cz*. [https://www.idnes.cz/usti/zpravy/arabov-uklizeji-park-v-teplicich.A150805\\_181318\\_usti-zpravy\\_pku](https://www.idnes.cz/usti/zpravy/arabov-uklizeji-park-v-teplicich.A150805_181318_usti-zpravy_pku)
- Kučera, R., & Power, M. (2012). Úvod: Kategorie identity v současné historiografii. In R. Kučera (Ed.), *Identity v českých zemích 19. A 20. Století: Hledání a proměny* (s. 9–26). Masarykův ústav a Archiv AV ČR, v. v. i.
- Kusat, A. (2001). The Influence of Minority Feelings on the Formation of Religious Concept and Individual Identity: The Case of Bulgarian Muslims. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 21(2), 363–372. <https://doi.org/10.1080/1360200120092914>
- Labischová, D. (2005). *Čech závistivec, Rakušan byrokrat? Proměny obrzu Čechů, Rakušanů a jejich minulosti ve vědomí studující mládeže*. Ostravská Univ. Ostrava, Filoz. Fak.
- Lamont, M., & Molnár, V. (2002). The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology*, 28(1), 167–195. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.28.110601.141107>
- Lamont, M., Pendergrass, S., & Pachucki, M. C. (2015). Symbolic Boundaries. In *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences* (s. 850–855). Elsevier.
- Lathion, S. (2008). Muslims in Switzerland: Is Citizenship Really Incompatible with Muslim Identity? *Journal of Muslim Minority Affairs*, 28(1), 53–60. <https://doi.org/10.1080/13602000802011077>
- Lebdušková, Z. (2014). Bosí muslimové protestovali modlitbou na Letné. *Echo24.cz*. <https://echo24.cz/a/iQSra/bosi-muslimove-protestovali-modlitbou-na-letne>
- Leudar, I., & Nekvapil, J. (1998). On the Emergence of Political Identity in the Czech Mass Media: The Case of the Democratic Party of Sudetenland. *Czech Sociological Review*, 34(1), 43–58. <https://doi.org/10.13060/00380288.1998.34.11.06>

- Leudar, I., & Nekvapil, J. (2000). Presentations of Romanies in the Czech Media: On Category Work in Television Debates. *Discourse & Society*, 11(4), 487–513. <https://doi.org/10.1177/0957926500011004003>
- Lewis, B. (2000). The Question of Orientalism. In A. L. Macfie (Ed.), *Orientalism: A reader* (s. 249–270). New York University Press.
- Lhoťan, L. (2013). Jihočeský džihád za islamistku v mateřské školce [Blog]. *blog.iDnes.cz*. <https://lukaslhotan.blog.idnes.cz/blog.aspx?c=326629>
- Lhoťan, L. (2014). Neislámské vlády je nutno upřímně nenávidět, píší muslimové v knize vydané v Česku. *Reflex.cz*. <https://www.reflex.cz/clanek/zpravy/55342/neislamske-vlady-je-nutno-uprimne-nenavidet-pisi-muslimove-v-knize-vydane-v-cesku.html>
- Limage, L. J. (2000). Education and Muslim Identity: The Case of France. *Comparative Education*, 36(1), 73–94.
- Linton, R. (1964). *The study of man: An introduction*. Appleton-century-crofts.
- Lippmann, W. (1922). *Public opinion*. Harcourt, Brace and Co.
- Lippmann, W. (2015). *Veřejné mínění* (L. Köppl, Přel.).
- Livi-Bacci, M. (2014). *A Short History of Migration*. John Wiley & Sons.
- Loewenstein, B. (1997). *My a ti druzí: Dějiny, psychologie, antropologie* (Vyd. 1). Doplněk.
- Lorcerie, F., & Geisser, V. (2012). *Muslims in Marseille*. Open Society Foundations.
- Losh, S. C., & Nzekwe, B. (2017). Social Identity Theory. In B. S. Turner (Ed.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social Theory* (s. 1–10). John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781118430873.est0809>
- Manning, P. (2005). *Migration in World History*. Psychology Press.
- Mareš, M. (Ed.). (2015). *Ne islámu! Protiislámská politika v České republice* (1. vydání). Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Marques, J. M., & Paez, D. (1994). The ‘Black Sheep Effect’: Social Categorization, Rejection of Ingroup Deviates, and Perception of Group Variability. *European Review of Social Psychology*, 5(1), 37–68. <https://doi.org/10.1080/14792779543000011>
- Marx, K. (1978). *Třídní boje ve Francii, 1848-1850: Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*. Svoboda.

- Massey, D. S., & Denton, N. A. (2003). *American apartheid: Segregation and the making of the underclass* (10. print). Harvard Univ. Press.
- McCall, G. J., & Simmons, J. L. (1966). *Identities and interactions*. The Free Press.
- McCall, G. J., & Simmons, J. L. (1978). *Identities and interactions: An examination of human associations in everyday life*. The Free Press.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist*. Univ. of Chicago Press.
- Mead, G. H., Fafejta, O., & Madzia, R. (2017). *Mysl, já a společnost* (Vydání první). Portál.
- Meer, N. (2014). Islamophobia and postcolonialism: Continuity, Orientalism and Muslim consciousness. *Patterns of Prejudice*, 48(5), 500–515. <https://doi.org/10.1080/0031322X.2014.966960>
- Melichárek, T. (2011). *Islám v Brně: Muslimská komunita očima médií a Brňanů* (1. vyd. brož). Lukáš Lhotán [u.a.].
- Mendel, M., Ostránský, B., & Rataj, T. (2007). *Islám v srdci Evropy: Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí* (Vyd. 1). Academia.
- Mendel, M., Tureček, B., & Rovenský, J. (Ed.). (2018). *Mezi mýty a minarety: Kmoníček, Mendel, Pelikán a Tureček v rozhovorech o islámu a muslimském světě* (Vydání první). Filosofía.
- Merton, R. K. (1957). *Social theory and social structure*. Free Press.
- Merton, R. K. (2000). *Studie ze sociologické teorie* (J. Ogrocká, Přel.). Sociologické nakladatelství.
- Mervis, C. B., & Rosch, E. (1981). Categorization of natural objects. *Annual Review of Psychology*, 32, 89–115. <https://doi.org/10.1146/annurev.ps.32.020181.000513>
- McHoul, A. W., & Watson, D. R. (1984). Two Axes for the Analysis of „Commonsense” and „Formal” Geographical Knowledge in Classroom Talk. *British Journal of Sociology of Education*, 5(3), 281–302.
- Miko, V. (2009). *Anticikanismus v Čechách*. Nová Forma.
- Mill, J. S. (1890a). *Poddanství žen. Oddíl 1*. Vydavatelstvo Časopisu českého studentstva. [http://arl.uhk.cz/arl-hk/cs/detail-hk\\_us\\_cat-m0321392-Poddanstvi-zen/](http://arl.uhk.cz/arl-hk/cs/detail-hk_us_cat-m0321392-Poddanstvi-zen/)

- Mill, J. S. (1890b). *Poddanství žen. Oddíl 2*. Vydavatelstvo Časopisu českého studentstva. [http://arl.uhk.cz/arl-hk/cs/detail-hk\\_us\\_cat-m0321392-Poddanstvi-zen/](http://arl.uhk.cz/arl-hk/cs/detail-hk_us_cat-m0321392-Poddanstvi-zen/)
- Mishra, S., & Shirazi, F. (2010). Hybrid identities: American Muslim women speak. *Gender, Place & Culture*, 17(2), 191–209. <https://doi.org/10.1080/09663691003600306>
- Mlynář, J. (2014). Vztah paměti a identity v soudobé sociologii. In N. Maslowski, J. Šubrt, A. Kvasničková, H. Kubátová, V. Kadlečková, & J. Serých (Ed.), *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám* (s. 257–276). Karolinum. <http://site.ebrary.com/id/11052071>
- Mlynář, J. (2016a). *Identita mezi pamětí a vyprávěním: Sociologická analýza* [Dizertační práce]. Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Katedra sociologie.
- Mlynář, J. (2016b). Pluralita identit v autobiografickém vyprávění československých Židů žijících v zahraničí. *HISTORICKÁ SOCIOLOGIE*, 2016(1), 33–51. <https://doi.org/10.14712/23363525.2016.2>
- Mlynář, J. (2017). Co máme na mysli, když říkáme my? Kolektivní identita, identifikace a kategorizace. In J. Mlynář, M. Paulíček, & J. Šubrt (Ed.), *Člověk v teoretické perspektivě společenských věd* (První vydání, s. 60–76). Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum.
- Moosavi, L. (2015). White privilege in the lives of Muslim converts in Britain. *Ethnic and Racial Studies*, 38(11), 1918–1933. <https://doi.org/10.1080/01419870.2014.952751>
- Muhič Dizdarevič, S. (2019). Islamophobia in the Czech Republic. In B. Enes & F. Hafez (Ed.), *European Islamophobia Report*. SETA. [https://www.islamophobiaeurope.com/wp-content/uploads/2020/08/2019eir-CZECH-REPUBLIC.pdf?fbclid=IwAR3GuySW9IcuIeyKKnT8Act7jL7KeecqP1684rV\\_fq74A0VTdt3FpexYSy0](https://www.islamophobiaeurope.com/wp-content/uploads/2020/08/2019eir-CZECH-REPUBLIC.pdf?fbclid=IwAR3GuySW9IcuIeyKKnT8Act7jL7KeecqP1684rV_fq74A0VTdt3FpexYSy0)
- Müllerová, O., Hoffmannová, J., & Schneiderová, E. (1992). *Mluvená čeština v autentických textech* (Vyd. 1). H & H.
- Nakonečný, M. (1996). Identita. In M. Petrušek (Ed.), *Velký sociologický slovník I. A-O*. Karolinum.
- Navrátil, P. (2003). *Romové v české společnosti* (Vyd. 1). Portál.
- Nayak, M. (2006). Orientalism and ‘saving’ US state identity after 9/11. *International Feminist Journal of Politics*, 8(1), 42–61. <https://doi.org/10.1080/14616740500415458>

Nekvapil, J. (1997). Die kommunikative Überwindung der tschechisch-deutschen ethnischen Polarisierung. Deutsche, deutsche Kollegen, Expatriates und andere soziale Kategorien im Automobilwerk Skoda. In M. Nekula & S. Höhne (Ed.), *Sprache, Wirtschaft, Kultur. Deutsche und Tschechen in Interaktion* (s. 127–145). Iudicium.

Nekvapil, J. (1999). Etnometodologická konverzační analýza v systému encyklopedických hesel. *Češtinář*, 10, 80–87.

Nekvapil, J. (2000). Sociální kategorizace v interkulturním kontaktu: Základní výklad, cvičení a diskuse dvou scén z podnikové komunikace. *Češtinář*, 11(2), 38–52, 72–84.

Nekvapil, J. (2010). Úvodem k monotematickému číslu „Etnometodologické inspirace“. *Sociologický Časopis / Czech Sociological Review*, 46(4), 497–503.

Nekvapil, J. (2017a). Členská kategorizační analýza. In P. Karlík, M. Nekula, & J. Pleskalová (Ed.), *CzechEncy—Nový encyklopedický slovník češtiny*. <https://www.czechency.org/slovník/%C4%8CLENSK%C3%81%20KATEGORIZA%C4%8CN%C3%8D%20ANAL%C3%9DZA>

Nekvapil, J. (2017b). Etnometodologie. In P. Karlík, M. Nekula, & J. Pleskalová (Ed.), *CzechEncy—Nový encyklopedický slovník češtiny*. <https://www.czechency.org/slovník/ETNOMETODOLOGIE>

Nekvapil, J. (2017c). Konverzační analýza. In P. Karlík, M. Nekula, & J. Pleskalová (Ed.), *CzechEncy—Nový encyklopedický slovník češtiny*. <https://www.czechency.org/slovník/KONVERZA%C4%8CN%C3%8D%20ANAL%C3%9DZA>

Nekvapil, J., & Leudar, I. (2002a). On Dialogical Networks: Arguments about the Migration Law in Czech Mass Media in 1993. In S. Hester & W. Housley (Ed.), *Language, Interaction and National Identity* (s. 60–101). Ashgate. <https://doi.org/10.4324/9781315250885-4>

Nekvapil, J., & Leudar, I. (2002b). Sekvenční struktury v mediálních dialogických sítích. *Sociologický Časopis / Czech Sociological Review*, 38(4), 483–500. <https://doi.org/10.13060/00380288.2002.38.4.06>

Nekvapil, J., & Leudar, I. (2003). O českých masmédiích z etnometodologické perspektivy: Romská identita v dialogických sítích. *Slovo a Slovesnost*, 64, 161–192.

- Nekvapil, J., & Leudar, I. (2006). Presentace událostí 11. 9. 2001: Bush, bin Ládín a jiní v interakci / Presenting the Events of 9/11: Bush, Bin Laden and Others in Interaction. *Sociologický Časopis / Czech Sociological Review*, 42(2), 353–377.
- Nekvapil, J., & Leudar, I. (2010). 9/11 Revisited: „Doing history" in political discourse. *Czech Sociological Review*, 46(4), 619–642. <https://doi.org/10.13060/00380288.2010.46.4.06>
- Nekvapil, J., & Zeman, J. (2000). K verbální strukturaci Hradce Králové v každodenní komunikaci. In Z. Uherek & L. Bazac-Billaud (Ed.), *Slova města* (s. 19–37). Francouzský ústav pro výzkum ve společenských vědách ve spolupráci s Etnologickým ústavem AV ČR.
- Niethammer, L., & Dossmann, A. (2000). *Kollektive Identität: Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Ning, W. (1997). Orientalism versus Occidentalism? *New Literary History*, 28(1), 57–67.
- Nohejl, M. (2001). *Lebenswelt a každodennost v sociologii Alfreda Schütze: Pojednání o východiscích fenomenologické sociologie* (Vyd. 1). Sociologické nakl.
- Novotná, E. (2010). *Sociologie sociálních skupin*. Grada.
- Novotná, H. (2020). Kvalitativní výzkum. In H. Novotná, O. Špaček, & M. Šťovíčková Jantulová (Ed.), *Metody výzkumu ve společenských vědách*. (s. 257–443). <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=2656973>
- Oakes, P. J. (1987). The salience of social categories. In J. C. Turner, M. A. Hogg, S. D. Reicher, & M. S. Wetherell, *Rediscovering the social group: A self-categorization theory* (s. 117–141). Basil Blackwell.
- OHCHR. (2021). *Report on Countering Islamophobia/Anti-Muslim Hatred to Eliminate Discrimination and Intolerance Based on Religion or Belief*. OHCHR - UN Human Rights Office - United Nations Human Rights. <https://www.ohchr.org/EN/Issues/FreedomReligion/Pages/HatredAndDiscrimination.aspx>
- Ostřanský, B. (2017). Islamofobie po česku: Český odpor vůči islámu, jeho východiska, projevy, souvislosti, přesahy i paradoxy. In B. Ostřanský (Ed.), *Islamofobie po česku: Český odpor vůči islámu, jeho východiska, projevy, souvislosti, přesahy i paradoxy* (Vydání první, s. 33–104). Vyšehrad.

- Outhwaite, W. (2006). Interpretativismus a interakcionismus. In A. Harrington (Ed.), *Moderní sociální teorie: Základní témata a myšlenkové proudy* (s. 161–188). Portál.
- Owens, T. J. (2003). Self and identity. In *Handbook of social psychology* (s. 205–232). Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Owens, T. J., Robinson, D. T., & Smith-Lovin, L. (2010). Three Faces of Identity. *Annual Review of Sociology*, 36(1), 477–499. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.34.040507.134725>
- Panagopoulos, C. (2006). Trends: Arab and Muslim Americans and Islam in the Aftermath of 9/11. *The Public Opinion Quarterly*, 70(4), 608–624.
- Patton, M. Q. (2002). *Qualitative research and evaluation methods* (3 ed). Sage Publications.
- Pavlíková, E. (2012). *Muslimští migranti a český sekulární stát*. Mervart.
- Pavlincová, H., & Horyna, B. (Ed.). (2003). *Judaismus, křesťanství, islám* (Vyd. 2., podstatně přeprac. a rozš., (v nakl. Olomouc vyd. 1.)). Nakladatelství Olomouc.
- Payne, C. (1976). Making a lesson happen: An ethnomethodological analysis. In M. Hammersley & P. Woods (Ed.), *The process of schooling: A sociological reader* (s. 33–40). Routledge & Kegan Paul.
- Peek, L. (2005). Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity. *Sociology of Religion*, 66(3), 215–242. <https://doi.org/10.2307/4153097>
- Petrusek, M. (1996a). Skupina členská. In M. Petrusek (Ed.), *Velký sociologický slovník. 2: P - Ž* (Vyd. 1, s. 990–991). Karolinum.
- Petrusek, M. (1996b). Skupina referenční. In M. Petrusek (Ed.), *Velký sociologický slovník. 2: P - Ž* (Vyd. 1, s. 993–994). Karolinum.
- Phalet, K., Fleischmann, F., & Stojčić, S. (2012). Ways of ‘being Muslim’: Religious identities of second-generation Turks. In M. Crul, J. Schneider, & F. Lelie (Ed.), *The European Second Generation Compared* (s. 341–374). Amsterdam University Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt46mz12.12>
- Philips, A. A. B. (2012). *Základy tauhídu (jedinečnosti Alláha): Islámský koncept Boha*. Muslimská obec v Praze.
- Poliakov, L. (2003). *The History of Anti-Semitism, Volume 1: From the Time of Christ to the Court Jews* (R. Howard, Přel.). University of Pennsylvania Press.

- Polonský, F., & Novotný, J. (2015). Znalosti o islámu a subjektivní postoje k islámu a muslimům: Dotazníkové šetření mezi českými a slovenskými vysokoškoláky. In K. Černý (Ed.), *Muslimové v Česku a západních společnostech* (s. 202–231). Univ. Karlova, Nakl. Karolinum.
- Prentice, D. A., Miller, D. T., & Lightdale, J. R. (1994). Asymmetries in Attachments to Groups and to their Members: Distinguishing between Common-Identity and Common-Bond Groups. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 20(5), 484–493. <https://doi.org/10.1177/0146167294205005>
- Průcha, J. (2010). *Interkulturní psychologie: [Sociopsychologické zkoumání kultur, etnik, ras a národů]*. Portál.
- Radimská, R. (2018). Sociologie cizince: Prožitek jinakost. *AUC PHILOSOPHICA ET HISTORICA*, 2001(1), 59–72. <https://doi.org/10.14712/24647055.2018.37>
- Ramberg, I. (2004). *Islamophobia and Its Consequences on Young People: European Youth Centre Budapest, 1-6 June 2004*. Council of Europe.
- Rapley, M., McCarthy, D., & McHoul, A. (2003). Mentality or morality? Membership categorization, multiple meanings and mass murder. *British Journal of Social Psychology*, 42(3), 427–444. <https://doi.org/10.1348/014466603322438242>
- Rataj, T. (2007). „My“ a „oni“ v českých středověkých a raně novověkých textech o islámu“. In M. Mendel, B. Ostránský, & T. Rataj (Ed.), *Islám v srdci Evropy: Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí* (Vyd. 1, s. 247–332). Academia.
- Recmanová, I. (2014). Brutální zásah v pražské mešitě. *Deník Referendum*. <https://denikreferendum.cz/clanek/17891-brutalni-zasah-v-prazske-mesite>
- Richardson, R. (2013). Definitions and manifestations. In *Islamophobia in the Czech Republic and Europe* (INSAAN). <http://insaan.cz/docs/Robin%20Richardson.pdf>
- Ritzer, G. (2003). *Mcdonaldizace společnosti*. Academia.
- Ritzer, G., & Stepnisky, J. (2018). *Sociological theory*. SAGE.
- Robinson, L. (2009). Sebe-utváření online: O symbolické interakci v digitální éře. *Biograf*, 50, 33–51.
- Rosch, E. (1975). Cognitive reference points. *Cognitive Psychology*, 7(4), 532–547. [https://doi.org/10.1016/0010-0285\(75\)90021-3](https://doi.org/10.1016/0010-0285(75)90021-3)



- Roubal, O. (2003). Skupina-základní sociologický pojem. *SOCIOweb*, 1(6), 4–5.
- Runnymede Trust (Ed.). (1997). *Islamophobia: A challenge for us all; Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia*. Runnymede Trust.
- Řezníková, L. (2014). Identita / Alterita. In L. Storchová (Ed.), *Koncepty a dějiny: Proměny pojmů v současné historické vědě* (s. 233–243). Scriptorium.
- Sacks, H. (1972a). An initial investigation of the usability of conversational data for doing sociology. In D. Sudnow (Ed.), *Studies in Social Interaction* (s. 31–74). Free Press.
- Sacks, H. (1972b). On the analyzability of stories by children. In J. J. Gumperz & D. H. Hymes (Ed.), *Directions in sociolinguistics: The ethnography of communication* (s. 325–345). B. Blackwell.
- Sacks, H. (1995). *Lectures on Conversation, Volumes I and II* (G. Jefferson & E. A. Schegloff, Ed.).
- Sa'di, A. H. (2021). Orientalism in a globalised world: Said in the twenty-first century. *Third World Quarterly*, 42(11), 2505–2520. <https://doi.org/10.1080/01436597.2020.1788935>
- Şafak-Ayvazoğlu, A., Künüröğlu, F., Van de Vijver, F., & Yağmur, K. (2021). Acculturation of Syrian Refugees in the Netherlands: Religion as Social Identity and Boundary Marker. *Journal of Refugee Studies*, 34(1), 555–578. <https://doi.org/10.1093/jrs/feaa020>
- Said, E. W. (2008). *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*. Paseka.
- Saint-Exupéry, A. de. (1998). *Malý princ* (M. Sasák, Přel.). Cesty.
- Salnikova, M., & D'Arcus, B. (2019). Spaces of Muslim Identity in Inverness, Scotland. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 39(1), 106–117. <https://doi.org/10.1080/13602004.2019.1575022>
- Samiei, M. (2010). Neo-Orientalism? The relationship between the West and Islam in our globalised world. *Third World Quarterly*, 31(7), 1145–1160.
- Sealy, T. (2017). Making the “Other” from “Us”: The Representation of British Converts to Islam in Mainstream British Newspapers. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 37(2), 196–210. <https://doi.org/10.1080/13602004.2017.1339500>
- Sedláková, R. (2002). Menšiny v denním tisku. In T. Sirovátka (Ed.), *Menšiny a marginalizované skupiny v České republice* (Vyd. 1, s. 109–160). Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií : Nakl. Georgetown.

- Shadid, W. A. (1991). The Integration of Muslim Minorities in the Netherlands. *The International Migration Review*, 25(2), 355–374. <https://doi.org/10.2307/2546292>
- Schegloff, E. A. (2007). A tutorial on membership categorization. *Journal of Pragmatics*, 39(3), 462–482. <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2006.07.007>
- Schneiderová, S. (2016). *Analýza diskurzu a mediální text*. <http://proxy.uqtr.ca/login.cgi?action=login&u=uqtr&db=ebSCO&ezurl=http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&AN=1194896>
- Schoofs, K., & Mieroop, D. V. D. (2018). Social categories, Standardized Relational Pairs and identity work in World War II-narratives. *Lodz Papers in Pragmatics*, 14(2), 227–248. <https://doi.org/10.1515/lpp-2018-0012>
- Schutz, A. (1962). Stranger. In A. Schutz, H. L. van Breda, M. Natanson, A. Brodersen, I. Schütz, A. Gurwitsch, H. R. Wagner, G. Psathas, L. Embree, M. D. Barber, & A. Schutz, *Collected Papers, Vol. 2: Studies in Social Theory*. Martinus Nijhoff.
- Schutz, A. (2012). Každodenná a vedecká interpretácia ľudského konania. In D. Alijevoová & M. Tížik (Ed.), *Príspevok Alfreda Schütza k sociologickej teórii* (s. 278–330). Sociologické nakladateľství ; Sociologický ústav SAV.
- Silverman, D. (1998). *Harvey Sacks: Social science and conversation analysis* (1st pub). Polity Press.
- Simmel, G. (1997). *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Sociologické nakladateľství.
- Sirin, S. R., & Fine, M. (2007). Hyphenated Selves: Muslim American Youth Negotiating Identities on the Fault Lines of Global Conflict. *Applied Developmental Science*, 11(3), 151–163. <https://doi.org/10.1080/10888690701454658>
- Smith, E. R. (1993). Social Identity and Social Emotions: Toward New Conceptualizations of Prejudice. In *Affect, Cognition and Stereotyping* (s. 297–315). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-088579-7.50017-X>
- Spiegler, O., Schmid, K., Saleem, M., Hewstone, M., & Benet-Martínez, V. (2021). Dual identity, bicultural identity integration and social identity complexity among Muslim minority adolescents. *Self and Identity*, 1–21. <https://doi.org/10.1080/15298868.2021.1912819>
- Stark, R., & Glock, C. Y. (1968). *American Piety: The Nature of Religious Commitment* (First edition). University of California Press.

Statham, P. (2004). Resilient Islam: Muslim Controversies in Europe. *Harvard International Review*, 26(3), 54–60.

Stejskalová, M. (2012). Vylučujúca povaha utvárania českej národnej identity v súvislosti s rómskym obyvateľstvom. *Sociální studia / Social Studies*, 9(4), Article 4. <https://doi.org/10.5817/SOC2012-4-45>

Stephan, W. G., & Renfro, C. L. (2002). The role of threats in intergroup relations. In D. M. Mackie & E. R. Smith (Ed.), *From prejudice to intergroup emotions: Differentiated reactions to social groups* (s. 191–208). Psychology Press.

Stephan, W. G., & Stephan, C. W. (1993). Cognition and Affect in Stereotyping: Parallel Interactive Networks. In *Affect, Cognition and Stereotyping* (s. 111–136). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-088579-7.50010-7>

Stephan, W. G., & Stephan, C. W. (1996). Predicting prejudice. *International Journal of Intercultural Relations*, 20(3–4), 409–426. [https://doi.org/10.1016/0147-1767\(96\)00026-0](https://doi.org/10.1016/0147-1767(96)00026-0)

Stephan, W. G., & Stephan, C. W. (2000). An integrated threat theory of prejudice. In S. Oskamp (Ed.), *Reducing prejudice and discrimination* (s. 23–45). Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

Stephan, W. G., Ybarra, O., & Bachman, G. (1999a). Prejudice Toward Immigrants. *Journal of Applied Social Psychology*, 29(11), 2221–2237. <https://doi.org/10.1111/j.1559-1816.1999.tb00107.x>

Stephan, W. G., Ybarra, O., & Bachman, G. (1999b). Prejudice Toward Immigrants. *Journal of Applied Social Psychology*, 29(11), 2221–2237. <https://doi.org/10.1111/j.1559-1816.1999.tb00107.x>

Stephan, W. G., Ybarra, O., & Rios, K. (2016). Intergroup threat theory. In *Handbook of prejudice, stereotyping, and discrimination, 2nd ed* (s. 255–278). Psychology Press.

Stockemer, D., & Moreau, S. (2021). Muslim immigrants' sense of identity and belonging in the Western world: A comprehensive review. *Nations and Nationalism*, 27(1), 223–237. <https://doi.org/10.1111/nana.12691>

Stokoe, E. (2012). Moving forward with membership categorization analysis: Methods for systematic analysis. *Discourse Studies*, 14(3), 277–303. <https://doi.org/10.1177/1461445612441534>

- Stokoe, E. H. (2003). Mothers, Single Women and Sluts: Gender, Morality and Membership Categorization in Neighbour Disputes. *Feminism & Psychology*, 13(3), 317–344. <https://doi.org/10.1177/0959353503013003006>
- Stryker, S. (2008). From Mead to a Structural Symbolic Interactionism and Beyond. *Annual Review of Sociology*, 34(1), 15–31. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.34.040507.134649>
- Stryker, S. (holu1968). Identity Saliency and Role Performance: The Relevance of Symbolic Interaction Theory for Family Research. *Journal of Marriage and the Family*, 30(4), 558. <https://doi.org/10.2307/349494>
- Stryker, S., & Burke, P. J. (2000). The Past, Present, and Future of an Identity Theory. *Social Psychology Quarterly*, 63(4), 284–297. <https://doi.org/10.2307/2695840>
- Stryker, S., Serpe, R. T., & Hunt, M. O. (2005). Making Good on a Promise: The Impact of Larger Social Structures on Commitments. In S. R. Thye & E. J. Lawler (Ed.), *Social Identification in Groups* (Roč. 22, s. 93–123). Emerald Group Publishing Limited. [https://doi.org/10.1016/S0882-6145\(05\)22004-0](https://doi.org/10.1016/S0882-6145(05)22004-0)
- Sumner, W. G. (2007). *Folkways: A study of mores, manners, customs and morals*. Cosimo Inc.
- Svačinová, I. (2014). Co to znamená být beatnickým buddhistou? Buddhismus jako členský kategorizační prostředek při vymezení skupinové identity beatníků. *Religio: Revue pro religionistiku*, 22(2), 151–178.
- Szaló, C. (2003). Sociologie formování sociálních identit. In C. Szaló & I. Nosál (Ed.), *Mozaika v re-konstrukci: Formování sociálních identit v současné střední Evropě* (1. vyd, s. 13–36). Masarykova Univ., Mezinárodní Politologický Ústav.
- Šanderová, O. (2008). Jak se dělají sociální nerovnosti diskurzivně. In J. Šafr (Ed.), *Sociální distance, interakce, relace a kategorizace: Alternativní teoretické perspektivy studia sociální stratifikace* (1. vyd, s. 99–123). Sociologický Ústav AV ČR.
- Šmídová, O. (2007). Kvalitativní přístup ke zkoumání sociální struktury. In J. Šanderová (Ed.), *Sociální nerovnosti v kvalitativním výzkumu: Sborník z konference* (s. 89–102). Institut sociologických studií Fakulty sociálních věd Karlovy univerzity.
- Šotola, J., & Topinka, D. (2015). Konceptualizace islámu a muslimů v ČR: perspektiva aktérů státní správy, samosprávy a neziskových organizací. *Pantheon*, 10(2), 58–74.

- Šubrt, J. (1994). Civilizační teorie Norberta Eliase. *Sociologický Časopis / Czech Sociological Review*, 30(2), 191–200.
- Šubrt, J. (1996). *Civilizační teorie Norberta Eliase* (Vyd. 1). Univerzita Karlova.
- Šubrt, J. (2001). Dramaturgický přístup Ervinga Goffmana. *Sociologický Časopis / Czech Sociological Review*, 37(2), 241–250.
- Šubrt, J. (2015). *Individualismus a holismus v sociologii: Jak překonat teoretické dilema?* (Vydání první). Sociologické nakladatelství (SLON).
- Šubrt, J., & Balon, J. (2010). *Soudobá sociologická teorie*. Grada.
- Tajfel, H. (1959). Quantitative judgement in social perception. *British Journal of Psychology*, 50(1), 16–29. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8295.1959.tb00677.x>
- Tajfel, H. (1969). Cognitive Aspects of Prejudice. *Journal of Social Issues*, 25(4), 79–97. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1969.tb00620.x>
- Tajfel, H. (1972). Social Categorization. In S. Moscovici (Ed.), *Introduction a la Psychologie Sociale, Vol. 1* (s. 272–302). Larousse.
- Tajfel, H. (1974). Social identity and intergroup behaviour. *Social Science Information*, 13(2), 65–93. <https://doi.org/10.1177/053901847401300204>
- Tajfel, H., Billig, M. G., Bundy, R. P., & Flament, C. (1971a). Social categorization and intergroup behaviour. *European Journal of Social Psychology*, 1(2), 149–178. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2420010202>
- Tajfel, H., Billig, M. G., Bundy, R. P., & Flament, C. (1971b). Social categorization and intergroup behaviour. *European Journal of Social Psychology*, 1(2), 149–178. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2420010202>
- Tajfel, H., & Turner, J. C. (1986). The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. In W. G. Austin & S. Worchel (Ed.), *Psychology of intergroup relations* (2nd ed, s. 7–24). Nelson-Hall Publishers.
- Terry, G., Hayfield, N., Clarke, V., & Braun, V. (2017). Thematic Analysis. In C. Willig & W. S. Rogers, *The SAGE Handbook of Qualitative Research in Psychology* (s. 17–36). SAGE Publications Ltd. <https://doi.org/10.4135/9781526405555.n2>

- Tesařová, K. (2016a). Krystalizace historického okamžiku v mediální dialogické síti: Etnometodologická analýza kauzy lhaní politika Haška. *Studie z aplikované lingvistiky - Studies in Applied Linguistics*, 7(2), 86–106.
- Tesařová, K. (2016b). Role členské kategorizace v diskuzi o kvótách pro přijetí uprchlíků v českém politickém diskurzu. *Lingvistika Praha* 2015. <http://lingvistikapraha.ff.cuni.cz/node/566>
- Thomas, W., & Znaniecki, F. (1996). *The Polish Peasant in Europe and America: A CLASSIC WORK IN IMMIGRATION HISTORY* (Student edition). University of Illinois Press.
- Tiskové centrum islámské nadace v Praze. (2014). *Prohlášení k policejnímu zásahu ze dne 21. 4. 2014*. islam.cz. <http://islam.cz/content/prohlaseni-kpolicejnimu-zasahu-ze-dne-2542014>
- Todorov, T. (1996). *Dobytí Ameriky: Problém druhého* (K. Lukešová, Přel.). Mladá fronta.
- Todorov, T. (2011). *Strach z barbarů: Kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací*. Paseka.
- Tomek, I. (1996). Stereotyp. In M. Petrušek (Ed.), *Velký sociologický slovník. 2: P - Ž* (Vyd. 1, s. 1229–1230). Karolinum.
- Topinka, D. (2008). *Integrace muslimů do české společnosti* [Disertační práce]. Univerzita Palackého v Olomouci.
- Topinka, D. (2010). Integrace imigrantů/muslimů do „české“ společnosti. In D. Lužný & D. Václavík (Ed.), *Individualizace náboženství a identita: Poznámky k současné sociologii náboženství*. Malvern.
- Topinka, D. (2015a). Muslim Immigrants in the Czech Republic: Changing Practices. In U. Swadzba, B. Pactwa, & M. Zak (Ed.), *PRACA — WIĘŹ — INTEGRACJA. Wartości i więzi społeczne* (s. 163–176). Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego,.
- Topinka, D. (2015b). Role religiozity a etnicity v procesu integrace muslimů-imigrantů do české společnosti. In K. Černý (Ed.), *Muslimové v Česku a západních společnostech* (Vyd. 1). Univ. Karlova, Nakl. Karolinum.
- Topinka, D. (2016a). Muslimové a islám v perspektivě veřejného mínění. *Pantheon*, 11(2), 86–104.
- Topinka, D. (Ed.). (2016b). *Muslimové v Česku: Etablování muslimů a islámu na veřejnosti* (První vydání). Barrister & Principal.

- Topinka, D., Čermáková, E., Janků, T., & Linhartová, L. (Ed.). (2016). Muslimové o sobě a o nás. In *Muslimové v Česku: Etablování muslimů a islámu na veřejnosti* (s. 299–359). Barrister & Principal.
- Topinka, D., & Janků, T. (Ed.). (2018). *Cizinci v Brně: Vztahy, vazby a sítě podpory*.
- Trachtenberg, J. (2002). *The devil and the Jews: The medieval conception of the Jew and its relation to modern antisemitism*. Jewish Publication Society.
- Trusínová, R. (2015). Hierarchie sociálních identit – které sociální identity jsou pro Čechy důležité? In K. Plecítá (Ed.), *Národní identity a identifikace Česká republika—Visegrádská čtyřka—Evropská unie* (s. 13–32). Sociologické nakladelství (SLON).
- Tuastad, D. (2003). Neo-Orientalism and the new barbarism thesis: Aspects of symbolic violence in the Middle East conflict(s). *Third World Quarterly*, 24(4), 591–599. <https://doi.org/10.1080/0143659032000105768>
- Turner, J. C. (1975). Social comparison and social identity: Some prospects for intergroup behaviour. *European Journal of Social Psychology*, 5(1), 1–34. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2420050102>
- Turner, J. C., Hogg, M. A., Oakes, P. J., Reicher, S. D., & Wetherell, M. S. (1987). *Rediscovering the social group: A self-categorization theory* (s. x, 239). Basil Blackwell.
- Turner, J. H. (1986). *The structure of sociological theory* (4th ed). Dorsey Press.
- Uhlíková, L. (2001). In M. Toncrová (Ed.), *Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů* (s. 49–56). Etnologický Ústav Akademie věd České republiky.
- United Nations. (2020). *International Migrant Stock 2020*. <https://www.un.org/development/desa/pd/content/international-migrant-stock>
- United Nations, Department of Economic and Social Affairs, & Population Division. (2019). *International migration 2019: Report*.
- Urbánek, E. (1989). *Kritika fenomenologické sociologie* (Vyd. 1). Univerzita Karlova.
- Vaculík, R. (2015). Policie má usvědčující posudek na islámskou knihu. *Novinky.cz*. <https://www.novinky.cz/krimi/clanek/policie-ma-usvedcujici-posudek-na-islamskou-knihu-265093>
- Valtrová, J. (2011). *Středověká setkání s „jinými“: Modloslužebníci, židé, saraceni a heretici v misionářských zprávách o Asii* (vyd. 1). Argo.

- Varisco, D. M. (2007). *Reading Orientalism: Said and the Unsaid* (2. vyd.). University of Washington Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvcwnwb7>
- Ventura, L. (2017). The “Arab Spring” and Orientalist Stereotypes: The Role of Orientalism in the Narration of the Revolts in the Arab World. *Interventions*, 19(2), 282–297. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2016.1231587>
- Verkuyten, M., & Martinovic, B. (2012). Social Identity Complexity and Immigrants’ Attitude Toward the Host Nation: The Intersection of Ethnic and Religious Group Identification. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 38(9), 1165–1177. <https://doi.org/10.1177/0146167212446164>
- Veřejný ochránce práv. (2014). *Zpráva o šetření ve věci zákazu nošení pokrývek hlavy ve střední zdravotnické škole*. Veřejný ochránce práv. [http://www.ochrance.cz/fileadmin/user\\_upload/DISKRIMINACE/Kauzy/vzdelavani/173-13-DIS-EN.pdf](http://www.ochrance.cz/fileadmin/user_upload/DISKRIMINACE/Kauzy/vzdelavani/173-13-DIS-EN.pdf)
- Větrovec, L. (2019, 8). Kníry kraťte a plnovous nechte růst. *E-islam.cz*. <http://www.e-islam.cz/content/kn%C3%ADry-kra%C5%A5te-plnovous-nechte-r%C5%AFst>
- Vláčil, J. (1996). Postoj. In M. Petrušek (Ed.), *Velký sociologický slovník. 2: P - Ž* (Vyd. 1, s. 812–813). Karolinum.
- Vojtíšek, Z. (2007). Český boj o mešity. In M. Mendel, B. Ostránský, & T. Rataj, *Islám v srdci Evropy: Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí* (Vyd. 1, s. 392–406). Academia.
- Vokurka, M. (2007). Lázně odmítly invalidu s asistenčním psem. *Mostecký deník*. [https://mostecky.denik.cz/zpravy\\_region/lazne\\_odmitly\\_invalidu32007071.html](https://mostecky.denik.cz/zpravy_region/lazne_odmitly_invalidu32007071.html)
- Vyhlídal, M. (2010). *Československá pomoc při výstavbě vojenského školství v arabském světě v letech 1948–1989* [Masarykova univerzita, Filozofická fakulta]. <https://theses.cz/id/lrk47b/>
- Wallace, R. A., & Wolf, A. (1995). *Contemporary sociological theory: Continuing the classical tradition* (4th ed). Prentice-Hall.
- Wallace, R. A., & Wolf, A. (1999). *Contemporary sociological theory: Expanding the classical tradition* (5th ed). Prentice Hall.
- Watson, D. R. (1978). Categorization, Authorization and Blame—Negotiation in Conversation. *Sociology*, 12(1), 105–113. <https://doi.org/10.1177/003803857801200106>



Watson, D. R. (1997). Some General Reflections on „Categorization" and „Sequence" in the Analysis of Conversation. In S. Hester & P. Eglin (Ed.), *Culture in action: Studies in membership categorization analysis* (s. 49–76). International Institute for Ethnomethodology and Conversation Analysis & University Press of America.

Watson, R. (2015). De-Reifying Categories. In R. Fitzgerald & W. Housley, *Advances in Membership Categorisation Analysis* (s. 23–50). SAGE Publications Ltd. <https://doi.org/10.4135/9781473917873.n2>

Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology*. University of California Press.

Weber, M. (1998). *Metodologie, sociologie a politika* (Vyd. 1). Oikoymenh.

Weinerová, R. (2014). *Romové a stereotypy: Výzkum stereotypizace Romů v Ústeckém kraji*. Univ. Karlova, Nakl. Karolinum.

Weiss, H. (1993). *Soziologische Theorien der Gegenwart: Darstellung der grossen Paradigmen*. Springer.

Wike, R., & Grim, B. J. (2010). Western Views Toward Muslims: Evidence from a 2006 Cross-National Survey. *International Journal of Public Opinion Research*, 22(1), 4–25. <https://doi.org/10.1093/ijpor/edq002>

Wimmer, A., & Schiller, N. G. (2003). Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. *The International Migration Review*, 37(3), 576–610.

Wirnitzer, J. (2013). Z prodejen Billa zmizí halal kuře, prodej jídla pro muslimy budil vášně. *iDNES.cz*. [https://www.idnes.cz/ekonomika/domaci/prodej-halal-kurete-v-bille.A131005\\_163924\\_domaci\\_jw](https://www.idnes.cz/ekonomika/domaci/prodej-halal-kurete-v-bille.A131005_163924_domaci_jw)

Younis, T., & Hassan, G. (2017). Changing Identities: A Case Study of Western Muslim Converts Whose Conversion Revised Their Relationship to Their National Identity. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 37(1), 30–40. <https://doi.org/10.1080/13602004.2017.1294377>

Younis, T., & Hassan, G. (2019). Second-generation Western Muslims: A qualitative analysis of multiple social identities. *Transcultural Psychiatry*, 56(6), 1155–1169. <https://doi.org/10.1177/1363461518804554>

- Zedník, V. (2012). Muslimové chtějí ve Varech postavit mešitu. Zatím se schází v Thermalu. *iDNES.cz*. [https://www.idnes.cz/karlovy-vary/zpravy/muslimove-zalozili-obec-v-karlovy-ch-varech-chteji-tady-postavit-mesitu.A120813\\_101249\\_vary-zpravy\\_sou](https://www.idnes.cz/karlovy-vary/zpravy/muslimove-zalozili-obec-v-karlovy-ch-varech-chteji-tady-postavit-mesitu.A120813_101249_vary-zpravy_sou)
- Zerubavel, E. (1999). *Social Mindscales: An Invitation to Cognitive Sociology*. Harvard University Press.
- Zídek, P., & Sieber, K. (2009). *Československo a Blízký východ v letech 1948-1989*. Ústav mezinárodních vztahů.
- Zimmerman, D. D. (2014). Young Muslim women in the United States: Identities at the intersection of group membership and multiple individualities. *Social Identities*, 20(4–5), 299–313. <https://doi.org/10.1080/13504630.2014.997202>
- Znebežánek, F. (1997). *Sociální hnutí: Teorie, koncepce, představitelé* (Vyd. 1). Sociologické nakl.
- Zuriet, J., & Lyausheva, S. (2019). Muslim identity in the conceptual field of modern religious studies. *SHS Web of Conferences*, 72, 02008. <https://doi.org/10.1051/shsconf/20197202008>

## 10 Anotace

Disertační práce se zabývá konstrukcí sociální identity muslimů v České republice, zkoumá jejich vztah k „těm druhým“, proces sociální identifikace a kategorizace. Cílem dizertační práce je zjistit, jakým způsobem „muslimové“ (členská skupina) při konstruování standardizovaného relačního páru „my“ – „oni“ ve svých výpovědích kategorizují „ty druhé“ (nečlenské skupiny) a jaké relační páry „my“ a „oni“ skrze své výpovědi vytvářejí. Teoretická část práce se nejdříve věnuje obecně konceptu identity, jeho konceptualizaci a nastiňuje přehled teoretického uchopování tohoto konceptu v sociologii. Dále podrobněji představuje vybrané významné teoretické přístupy, které akcentují individuální charakter identity a/nebo zdůrazňují vzájemnou interakci individuální a kolektivní složky identity. Následně je pozornost přesunuta k tématu sociální identity, kdy po vymezení členských a nečlenských skupin se zaměřuje na teorii sociální identity, která popisuje vztahy mezi jednotlivými sociálními skupinami a proces sociální kategorizace a sociálního srovnávání. Praktická část práce spočítá v analýze kategorizační práce muslimů žijících v ČR zachycené prostřednictvím jejich promluv. Výsledná zjištění se zakládají na analýze 67 rozhovorů s muslimy žijícími v ČR, které byly realizovány v letech 2014 a 2015 kvalitativní metodou polostrukturovaných rozhovorů. Jako nástroj pro analýzu konverzační praxe „muslimů“, skrze kterou se konstruují kategorie „my“ a „oni“, dizertace využívá metodu členské kategorizační analýzy. Na příkladu muslimů v ČR práce poukazuje na složitost a dynamiku sociálních identit, které se neustále vyvíjejí v interakci s okolním sociálním prostředím. Tato práce přispívá k hlubšímu porozumění vnitroskupinových a meziskupinových vztahů v kontextu české společnosti.

**Klíčová slova:** sociální identita, islám, muslimové v ČR, meziskupinové vztahy, členská kategorizační analýza, „my“ a „oni“

## 11 Annotation

The dissertation deals with the construction of social identity of Muslims in the Czech Republic, examining their relationship to the “others”, the process of social identification and categorization. The aim of the dissertation is to find out how “Muslims” (a member group) categorize “them” (non-member groups) in constructing a standardized relational pair “us” - “them” in their statements and what relational pairs of “us” - “them” they create through their statements. The theoretical part of the thesis first discusses the concept of identity in general, its conceptualization and outlines an overview of the theoretical approach to this concept in sociology. Then it presents in more detail selected major theoretical approaches that emphasize the individual character of identity and/or emphasize the interplay between the individual and collective components of identity. The focus then shifts to the topic of social identity where, after defining member and non-member groups, it examines social identity theory which describes the relationships between different social groups and the process of social categorization and social comparison. The practical part of the thesis consists in the analysis of the categorization carried out by Muslims living in the Czech Republic, as captured through their speeches in interviews. The resulting findings are based on the analysis of 67 interviews with Muslims living in the Czech Republic which were conducted between 2014 and 2015 using the qualitative method of semi-structured interviews. The dissertation uses the method of member categorization analysis as a tool for analysing the conversational practices of “Muslims” through which the categories of “us” and “them” are constructed. Using the example of Muslims in the Czech Republic, the thesis highlights the complexity and dynamics of social identities that are constantly evolving in interaction with the surrounding social environment. This work contributes to a deeper understanding of intra- and inter-group relations in the context of Czech society.

**Keywords:** social identity, Islam, Muslims in the Czech Republic, intergroup relations, membership categorization analysis, “us” and “them”

## 12 Ediční poznámky

V dizertační práci byla použita citační norma APA (American Psychological Association, Seventh Edition). U citací z anglických textů jsou užity autorské překlady do českého jazyka.

Část textu dizertační práce byla již přijata k publikaci jako kapitola v odborné knize (Janků, 2024).

### Vyjádření nositele výzkumného projektu

Tato disertační práce vznikla jako jeden z výsledků výzkumného projektu „Islám v ČR: etablování muslimů ve veřejném prostoru“ (VG20132015113), který byl realizován v rámci Programu bezpečnostního výzkumu České republiky v letech 2010–2015, jehož byl autor disertace spoluřešitelem.

Po celou dobu trvání výzkumného projektu byl Tomáš Janků součástí výzkumného týmu, a to na pozici výzkumného pracovníka a koordinátora daného výzkumného projektu.

Během své pracovní náplně se aktivně podílel na všech krocích daného výzkumného projektu, a to od navržení výzkumných témat a oblastí, tvorby a zajištění výzkumného vzorku, realizace kvalitativních rozhovorů, jejich analýzy a následné publikace v podobě odborných článků, kapitol knih, certifikovaných metodik nebo jako aktivní účastník odborných konferencí.

Analytická část předkládané disertační práce vychází z datového korpusu, který vznikl v rámci tohoto výzkumného projektu, na jehož tvorbě se doktorand přímo podílel. Zároveň metodologické uchopení zpřístupněného datového korpusu autorem disertace představuje jeho nové uchopení, přičemž autor zpracovává jiný výzkumný problém, než který byl zkoumán v rámci výzkumného projektu.

Já, Daniel Topinka, jakožto hlavní řešitel výzkumného projektu, svým podpisem stvrzuji výše uvedené a uděluji souhlas pro využití datového souboru pro účely této dizertační práce.

V Olomouci, dne 24. 02. 2024

.....  
doc. PhDr. Daniel Topinka, Ph.D.

## **Svolení spoluautorů již publikovaných částí dizertace**

Kapitola 2.5.2 *Islamofobie* vychází z textu „Muslimové o Čechách: anketa mezi muslimy“, který byl publikován v knize *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti* (Topinka, 2016b, s. 367–381). Autory tohoto textu jsou Tomáš Janků a Lenka Špáková (roz. Linhartová).

Já, Lenka Špáková (roz. Linhartová) svým podpisem uděluji souhlas k užití tohoto textu pro účely této dizertační práce.

V Brně, dne 24. 02. 2024

.....  
Mgr. Lenka Špáková

Kapitola 9. *Datový soubor* vychází z textu „Muslimové o sobě a o nás“, který byl publikován v knize *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti* (Topinka, 2016b, s. 299–359). Autory tohoto textu jsou Tomáš Janků, Eva Čermáková, Lenka Špáková (roz. Linhartová) a Daniel Topinka.

My, níže podepsaní svým podpisem uděluji souhlas k užití tohoto textu pro účely této dizertační práce.

V Olomouci, dne 24. 02. 2024

.....  
doc. PhDr. Daniel Topinka, Ph.D.

V Brně, dne 24. 02. 2024

.....  
Mgr. Lenka Špáková

V Brně, dne 24. 02. 2024

.....  
Mgr. Eva Čermáková, Ph.D.

Kapitola 10. *Kontext kategorizování* vychází z textu „Polistopadový islám: muslimové v České republice“, který byl publikován v knize *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti* (Topinka, 2016b, s. 23–35). Autory tohoto textu jsou Tomáš Janků, Eva Čermáková a Lenka Špaková (roz. Linhartová).

My, níže podepsaní svým podpisem uděluji souhlas k užití tohoto textu pro účely této dizertační práce.

V Brně, dne 24. 02. 2024

.....  
Mgr. Lenka Špaková

V Brně, dne 24. 02. 2024

.....  
Mgr. Eva Čermáková, Ph.D.