

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

FILOZOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA SOCIOLOGIE, ANDRAGOGIKY A KULTURNÍ

ANTROPOLOGIE

PROSOCIALITA A MEZISKUPINOVÉ ZKRESLENÍ U ČESKÝCH
MUSLIMSKÝCH KONVERTITEK VŮČI VNITROSKUPINOVÝM
SEXUÁLNÍM A GENDEROVÝM MINORITÁM

Magisterská diplomová práce

Studijní program: Religionistika / Kulturní Antropologie

Autor: Bc. Tomáš Kypta

Vedoucí práce: Mgr. Silvie Kotherová, Ph.D.

Olomouc 2023

Prohlašuji, že jsem magisterskou diplomovou práci na téma „Prosocialita a meziskupinové zkreslení u českých muslimských konvertitek vůči vnitroskupinovým sexuálním a genderovým minoritám“ vypracoval samostatně a uvedl v ní veškerou literaturu a ostatní zdroje, které jsem použil.

V Olomouci dne

Podpis

Svým participantkám děkuji za obrovskou ochotu a vstřícnost, se kterou do výzkumu šly. Zároveň děkuji participantům, kteří mi pomohli nahlédnout jejich svět, a jejichž výpovědi jsem ve finální formě práce nepoužil. Děkuji i Silvii Kotherové, vedoucí práce, jejíž konstruktivní komentáře byly pro práci naprosto klíčové.

Děkuji svým spolužákům v Olomouci. Všem, kteří mi pomohli v Turku, děkuji za transformativní zkušenosti i znalosti. Děkuji i svému nejbližšímu okolí včetně mé rodiny a přítelkyně. Sám nezvládne nikdo nic.

Anotace

| | |
|---|---|
| Jméno a příjmení: | <i>Bc. Tomáš Kypta</i> |
| Katedra: | Katedra sociologie, andragogiky a kulturní antropologie |
| Obor studia: | <i>Religionistika / Kulturní Antropologie</i> |
| Studijní program obhajoby práce: | <i>religionistika</i> |
| Vedoucí práce: | <i>Mgr. Silvie Kotherová, Ph.D.</i> |
| Rok obhajoby: | 2023 |

| | |
|-----------------------|--|
| Název práce: | Prosocialita a meziskupinové zkreslení u českých muslimských konvertitek vůči vnitroskupinovým sexuálním a genderovým minoritám |
| Anotace práce: | Práce pojednává o vztahu vybraných muslimských konvertitek v česku k LGBTQ+ jedincům. Pro účely analýzy výpovědí konvertitek je použita metoda interpretativní fenomenologické analýzy v kombinaci s teoretickým ukotvením v evolučně-kognitivním paradigmatu. Výzkumník v závěru interpretuje, že participantky při svých výpovědích vychází primárně z vlastní pozicionality ve společnosti, která není nezbytně závislá na jejich interpretaci víry. Při interpretaci postoje islámu k LGBTQ+ se participantky obracejí primárně na příběh Lúta a nespécifikované hadísy. Osobní zkušenost s diskriminací nemá u většiny participantek reflektovaný vliv na zkreslení vůči LGBTQ+ jedincům. Ve výpovědích participantek se nachází konkrétní kognitivní mechanismy, charakteristické pro meziskupinové zkreslení, včetně upravené infrahumanizace. Ve výpovědích se rovněž nachází entitativita, jako jev provázející mezi-skupinové zkreslení empatie. |
| Klíčová slova: | LGBTQ+, islám, české muslimky, sexuální minority, genderové minority, meziskupinové zkreslení, diskriminace, vnitroskupinové zkreslení, mezi-skupinové zkreslení empatie, infrahumanizace, interpretativní fenomenologická analýza, IFA |

| | |
|---|--|
| Title of Thesis: | Prosociality and intergroup bias among female Czech Muslim converts towards intragroup sexual and gender minorities |
| Annotation: | The work examines the views that selected female Muslim converts in the Czech Republic have on LGBTQ+ individuals. For the purpose of analysing the testimonies of the converts, the method of interpretive phenomenological analysis grounded in the evolutionary-cognitive paradigm is used. In conclusion, the researcher interprets that the participants primarily draw upon their own societal positionality in their testimonies, which is not necessarily dependent on their interpretation of their faith. When interpreting the stance of Islam on LGBTQ+, the participants primarily refer to the story of the prophet Lut and unspecified hadiths. The majority of participants do not reflect upon their own experiences with discrimination when approaching LGBTQ+ topics. The testimonies of the participants contain specific cognitive mechanisms characteristic of intergroup bias, including modified inhumanization. The testimonies also exhibit entitativity as a phenomenon accompanying intergroup bias of empathy. |
| Keywords: | LGBTQ+, Islam, Czech Muslims, sexual minorities, gender minorities, intergroup bias, discrimination, intragroup bias, intergroup empathy bias, inhumanization, interpretive phenomenological analysis, IPA |
| Názvy příloh vázaných v práci: | PŘÍLOHA1 – Úvodní dopis do facebookových skupin; PŘÍLOHA2 – Úvodní dopis do mešit; PŘÍLOHA3 – Informovaný souhlas; PŘÍLOHA4 – Polostrukturovaný rozhovor v prvním kole; PŘÍLOHA5 – Polostrukturovaný rozhovor v druhém kole |
| Počet literatury a zdrojů: | 84 |
| Rozsah práce: | 101 s. (181 873 znaků s mezerami) |

Obsah

| | |
|---|----|
| I. Kognitivní mechanismy a zkreslení v meziskupinových a vnitroskupinových vztazích | 13 |
| I.1. Role LGBTQ+ ve zdatnosti náboženských skupin | 13 |
| I.2. Prosocialita, sociální identita, vnitroskupinové vztahy | 16 |
| I.3. Jak infrahumanizace ovlivňuje prosociální jednání vůči vnitroskupinovým sexuálním minoritám uvnitř náboženských skupin?... 19 | |
| I.3.1. Klasický výklad teorie infrahumanizace | 19 |
| I.3.2. Kritika klasické teorie infrahumanizace | 22 |
| I.4. Jak meziskupinové zkreslení empatie ovlivňuje prosociální jednání vůči vnitroskupinovým sexuálním a genderovým minoritám v náboženských skupinách? | 26 |
| II. Interpretace přístupu islámu k LGBTQ+ | 29 |
| III. Metodologie | 32 |
| III.1. Cíl výzkumu, výzkumné otázky | 32 |
| III.2. Interpretativní fenomenologická analýza | 33 |
| III.3. Fáze explorační, úvodní rozhovory a výsledný vzorek | 33 |
| III.4. Reflexe | 35 |
| III.4.1. REFLEXE1 – Subjektivní pozice a předpoklady: Reflexe výzkumníkovy zkušenosti s tématem výzkumu | 35 |
| III.4.2. REFLEXE2 – Zkreslení a hodnoty | 36 |
| III.4.3. REFLEXE3 – Online nebo tváří v tvář? | 37 |
| III.5. Procedurální etika a anonymizace | 37 |
| III.5.1. Anonymita online rozhovoru | 39 |
| III.5.2. Etika v praxi: nezletilá participantka | 39 |
| IV. Analýza a zjištění | 42 |
| IV.1. Profily čtyř vybraných participantek | 43 |
| IV.2. Témata a podobnosti | 45 |
| IV.2.1. Vnímání diskriminace | 45 |
| IV.2.2. Stejnopohlavní vztahy | 54 |

| | |
|--|-----|
| IV.2.3. Transgender..... | 63 |
| IV.2.4. Meziskupinové a vnitroskupinové zkreslení | 68 |
| IV.2.5. Proměna názoru po konverzi – vliv kultury nebo náboženství ... | 73 |
| IV.2.6. Sociální soutěž..... | 77 |
| IV.2.7. Infrahumanizace | 85 |
| Závěry | 87 |
| Diskuze | 92 |
| Seznamy..... | 95 |
| Seznam literatury a zdrojů | 95 |
| Seznam zkratk..... | 108 |
| Seznam obrázků, grafů, schémat | 108 |
| Seznam tabulek..... | 108 |
| Seznam příloh | 109 |
| Seznam použitého softwaru | 109 |
| Přílohy..... | 110 |
| PŘÍLOHA1 – Úvodní dopis do facebookových skupin..... | 110 |
| PŘÍLOHA2 – Úvodní dopis do mešit..... | 111 |
| PŘÍLOHA3 – Informovaný souhlas..... | 112 |
| PŘÍLOHA4 – Polostrukturovaný rozhovor v prvním kole..... | 113 |
| PŘÍLOHA5 – Polostrukturovaný rozhovor v druhém kole..... | 114 |

Cílem práce je charakterizovat meziskupinový a vnitroskupinový vztah českých muslimek k sexuálním a genderovým¹ minoritám v evoluční perspektivě. Při vysvětlování tohoto vztahu v práci pracuji především s interpretacemi islámu a zkušenostmi zkoumaných participantek. Konkrétněji se budu v práci zaměřovat na ženy, sunnitské konvertitky, ve věku 15 až 40. V práci navazuji na zahraniční literaturu zkoumající vztah náboženství² a sexuálních a genderových menšin (Bettinsoli et al., 2020; Campbell et al., 2019; Connaughton, 2020; Graff & Korolczuk, 2022, s. 38–53; Ibrahim, 2016; Janssen & Scheepers, 2019; Poushter & Kent, 2020; Roggemans et al., 2015; Siker, 2007, s. 26–31; Whitley, 2009). Dále navazuji na výzkumy, které se zabývají meziskupinovými vztahy u náboženských jedinců (Johnson et al., 2012; Preston et al., 2010; Rowatt et al., 2009; Verkuyten, 2007). Zároveň aplikuji na vlastní výzkumný vzorek poznatky z nejnovějších výzkumů zasazených v evolučním rámci (Cikara et al., 2014; Enock & Over, 2022; Molenmaker et al., 2023). V práci používám kombinaci evolučního rámce a interpretativní fenomenologické analýzy³ k vytvoření originální perspektivy na zkoumaný problém.

Má otevřená výzkumná otázka je následující: *Jak české muslimské konvertitky rozumí zkušenosti sexuálních a genderových minorit v kontextu vlastní zkušenosti s diskriminací?* (Kostínková & Čermák, 2013, s. 12–13). Mé primární výzkumné otázky jsou následující: *Jak české muslimské konvertitky chápou sexuální*

¹ „Gender“ v této práci definuji jako sociálně konstruovanou kategorii vytvořenou k přisuzování různých vlastností k biologickým pohlavím. Tyto vlastnosti mohou ale nemusí odpovídat realitě jednotlivce, který má právo na sebeurčení (Slovníček pojmů spojený s LGBTI, b.r.). „[I] v kontextu České republiky mluvíme spíše o genderu, než o českém ekvivalentu „rodu“ (Camrdová, b.r.).

² Autor této práce chápe náboženství jako evolučně-kulturní adaptaci založenou na směsi biologických předpokladů. Viz. například: (Liénard & Boyer, 2006; Norenzayan, 2013, s. 2–10; Sosis, 2009, 2019). Hodnota této práce spočívá i v jejím zasazení v evolučně-kognitivním paradigmatu. Takto ukotvené výzkumy, věnující se tématům této práce, v akademickém diskurzu chybí.

³ Nebo také „IFA“; z originálu „IPA“.

a genderové minority z osobního hlediska?; Jak české muslimské konvertitky interpretují postoj islámu vůči sexuálním minoritám a genderovým minoritám?; Jak české konvertitky k islámu diferencují sexuální minority?; Jakou změnu po konverzi české muslimské konvertitky deklarují ve svých postojích k sexuálním a genderovým minoritám?; Deklarují české muslimské konvertitky větší zaujatost vůči vnitroskupinovým sexuálním a genderovým minoritám oproti těm meziskupinovým? Zajímají mě rovněž i sekundární otázky⁴ vycházející ze zaměření na evolučně-kulturní povahu náboženství: Jakým způsobem se objevuje infrahumanizace ve výpovědích českých muslimských konvertitek?; Z čeho pramení názory českých muslimských konvertitek na sexuální a genderové minority?; Mohou české muslimské konvertitky pocíťovat určitý druh sociální soutěže mezi diskriminovanými skupinami v Česku?; Jak se projevuje entitativita u českých muslimských konvertitek vůči sexuálním a genderovým minoritám?

Jedním z primárních důvodů, proč se odborně zabývat LGBTQ+⁵ v Česku je úroveň diskriminace, které LGBTQ+ jedinci čelí. Jde o současný jev, který se

⁴ Zatímco v primárních výzkumných otázkách budu vycházet především z explicitních výpovědí participantek, k zodpovězení sekundárních výzkumných otázek budu používat neexplicitní nepřímé dotazy, které budu interpretovat. V případě sekundárních otázek zároveň platí, že „vzhledem k otevřené povaze sběru kvalitativních dat není jisté, že je bude možné zodpovědět“ (Smith et al., 2009, s. 49).

⁵ Přestože „[t]ermín LGBT doslova znamená lesby, gayové, bisexuálové a transgender, obsahuje jak sexuální orientaci (LGB), tak genderovou identitu (T). Někdy je používán jako zastřešující termín pro všechny, kteří se neidentifikují jako heterosexuální nebo cisgender“ (YE4C, b.r.). Aktuálnějším označením pro ne-heterosexuální a ne-cisgender osoby je např. LGBTQ+. Pitoňák a Macháčková (2023) vysvětlují přidané „Q“: „Původně anglické slovo queer, které se dnes vztahuje nejčastěji ke ‚Q‘ v akronymu LGBTQ+ prošlo z lingvistického hlediska bouřlivým vývojem . . . V angličtině bylo od 16. století užíváno k označování ‚podivnosti‘ či ‚zvláštnosti‘. V průběhu 20. století prošlo sémantickým obratem a začalo být chápáno pejorativně pro zesměšnění a ostrakizaci ‚homosexuálů‘ . . . V roce 1990 využila slovo LGBT americká aktivistická organizace Queer Nation a redefinovala jej, takže se mohlo stát heslem v rámci boje proti útlaku neheterosexuálních lidí, kteří nebyli spokojeni s výsledky dosavadního ‚gay a lesbického aktivismu‘. Nastoupivší queer aktivismus sehrál klíčovou roli v odpovědi na společenskou paniku související s rozmachem pandemie HIV/AIDS . . . [se] stalo slovo queer novým zastřešujícím termínem označujícím sexuální identity lidí, kteří se hlásili k sexuální identitě, jež bude vycházet z nové etapy queer hnutí a nebude zatížena dřívějšími předsudky a nadměrnou výlučností. Dnes je slovo queer používáno bez negativní konotace jako zastřešující a inkluzivní pojem pro lidi, kteří se neidentifikují jako

vyvíjí a který má aktuálně probíhající negativní důsledky na konkrétní skupinu lidí v České republice. Odborný popis⁶ a pochopení tohoto jevu je potencionální cesta k prevenci diskriminace.⁷ Negativní důsledky této diskriminace kvantitativně mapují Pitoňák s Macháčkovou (2022) ve zprávě pro Národní ústav duševního zdraví:

[Z]načná část respondentů (nejvíce 42 % gayů) se na veřejnosti „vždy“ vyhýbá držení za ruce . . . Během posledních pěti let (od počátku roku 2017) se cítilo diskriminováno nebo obtěžováno 43 % LGBTQ+ lidí v Česku. To je nárůst o 5 % oproti zjištěním VOP z roku 2018. Nejčastěji se v posledních 5 letech cítili diskriminováni trans muži (58 %) a NBi+ lidé (57 %), dále pansexuální, queer a asexuální (dále jen PQA) lidé (49 %). Častěji diskriminaci uváděly nejmladší věkové skupiny . . . Zkušenost s fyzickým či sexuálním napadením

heterosexuální a cisgender.“ (Pitoňák & Macháčková, 2023, s. 13). V této práci volím právě zkratku LGBTQ+, přičemž při komunikaci s participantkami používám jednodušší a známější označení LGBT.

⁶ V České republice je v současnosti řada výzkumníků, kteří se LGBTQ+ tématy zabývají. Za zmínku stojí například Michal Pitoňák, který LGBTQ+ témata primárně zkoumá z geografického kvantitativního hlediska (Pitoňák, 2013); Zdeněk Sloboda, který ve článku *Development (Re)Organisation of the Czech LGBT Movement (1989–2021)* mapuje porevoluční dějiny LGBTQ+ hnutí v Česku (Sloboda, 2022); Olga Pechová, která se ve své dizertační práci věnovala diskriminaci na základě sexuální orientace (Pechová, 2009). V oblasti odborných časopisů se v českém prostředí blízko našemu tématu dostaneme skrze odborný časopis *Gender a Výzkum*. Tento odborný časopis se ale věnuje tématům genderu obecně a není přímo specializovaný na sexuální minority a náboženství. Z tematických čísel stojí za zmínku například *Otevřené hranice sexualit* (Sloboda & Marková, 2013). V nedávné době vznikly i dvě právní monografie orientující se na českou legislativu: *Právo na rovné zacházení: Deset let antidiskriminačního zákona* (Šmíd & Czech Republic, 2020) a *Rodičovství a partnerství gayů a leseb v českém právu* (Burešová, 2020). Jedno ze současných knižních děl jsou i *Trampoty s pohlavím, které se dívá na situaci intersex lidí ze sociálněvědního a právního úhlu pohledu* (Dušková et al., 2022). Pro tuto práci je důležitá práce Bártové a Valentové (2012) popisující teorie původu homosexuality (Bártová & Valentova, 2013). V českém prostředí je nedostatečné množství prací, zabývajících se vztahem náboženství a LGBTQ+ jedinců. V tomto ohledu stojí za zmínku také práce *Homosexualita a křesťanství a Křesťanství a homosexualita* (Dočkálková, 2014; Putna, 2012). Obě tyto práce se soustředí na oblasti, které se neprotínají se zaměřením mého výzkumu na meziskupinové vztahy a teoretickém ukotvení v kognitivním paradigmatu.

⁷ „Výzkum psychických jevů a procesů stojících v pozadí meziskupinových interakcí má v budoucnu šanci přispět k lepšímu porozumění a možnému snížení negativních dopadů náležením k různým sociálním skupinám, jemuž se v dnešní multikulturní společnosti nevyhneme.“ (Graf, 2011, s. 22).

a vyhrožováním násilím mělo za posledních 5 let 18 % všech dotazovaných . . . Takovou zkušenost mají pak nejčastěji muži (68 %), dále pak NBI+ lidé (54 %) a trans muži (53 %). V ohledu sexuálního napadení výsledky ukázaly, že . . . k tomuto typu incidentů skutečně docházelo a dotýkalo se nejvíce žen (46 %) a NBI+ osob (42 %). (Pitoňák & Macháčková, 2023, s. 19–21)

Zahraniční studie⁸ poukazují na existenci anti-LGBTQ+ postojů v muslimských komunitách (Röder & Spierings, 2022; Roggemans et al., 2015, s. 265–269; Siker, 2007, s. 128–133). Ve své práci bych rád postihnul dynamiku těchto vztahů v českém muslimském prostředí, na případu konkrétní skupiny muslimských konvertitek v Česku a jejich vztahu k LGBTQ+ jedincům. Zároveň je nutné brát v potaz, že příčinou formování postojů vůči LGBTQ+ komunitě může být nejen doktrína islámu, ale i všeobecný odmítavý postoj rozšířený v české společnosti:

Nejrozšířenějším stereotypem, se kterým se LGBTQ+ respondenti a respondentky v Česku setkávali, bylo transnegativní přesvědčení, že „existují pouze dvě pohlaví – XY muž a XX žena“ - „často“ se s ním setkalo celých 91 % ze všech. S předsudečným názorem že „gayové a lesby by neměli svou sexuální orientaci dávat veřejně na odiv, ale v soukromí si mohou dělat, co chtějí“ se „často“ setkalo 78 % dotázaných . . . Nejméně často se LGBTQ+ lidé

⁸ Ze zahraniční literatury stojí za zmínku kniha *Anti-Gender Politics in the Populist Moment* od polských autorek Graffové a Korolczukové (2022). Toto aktuální dílo se věnuje politickému a kulturnímu kontextu anti-LGBTI+ postojů. Uvádí v něm jak náboženské, tak i sekulární důvody pro odmítání LGBTQ+. Polské autorky v něm dávají zároveň zvláštní důraz na kontext východní Evropy, který je případu České republiky blízký (Graff & Korolczuk, 2022). Bettinsoli, Suppes a Napier (2020) vypracovali kvantitativní výzkum zabývající se proměnnými ovlivňujícími odmítnutí LGBTQ+ lidí napříč dvaceti třemi zeměmi (Bettinsoli et al., 2020). Historii vztahu islámu k LGBTQ+ lidem najdeme ve sborníku *Islamic Homosexualities* (Murray & Roscoe, 1997). Vztah řady církví k homosexualitě nalezneme ve Sikerově (2007) sborníku (Siker, 2007). Na případ mladých, nábožensky založených, Belgičanů se zaměřují Roggemans et al. (2015) ve svém článku *Religion and Negative Attitudes towards Homosexuals: An Analysis of Urban Young People and Their Attitudes towards Homosexuality* (Roggemans et al., 2015).

setkávají s názorem, že „homosexuální pohlavní styk by měl být trestný“, a to v 5 % případů (stejná úroveň jako v roce 2018). (Pitoňák & Macháčková, 2023, s. 17)

Na základě výše zmíněných studií předpokládám, že postoj k LGBTQ+, typický pro českou populaci, bude zároveň reinterpretován za pomoci náboženských postojů a víry. Přestože tedy může být postoj muslimských konvertitek totožný se zbytkem české společnosti, předpokládám, že jejich zdůvodnění budou ovlivněna vírou. Pro tyto účely vytvářím výzkumné otázky: *Jak české muslimské konvertitky chápou sexuální a genderové minority z osobního hlediska?; Jak české muslimské konvertitky interpretují postoj islámu vůči sexuálním a genderovým minoritám?; Jakou změnu po konverzi české muslimské konvertitky deklarují ve svých postojích k sexuálním a genderovým minoritám?; Jak české konvertitky k islámu diferencují sexuální minority?*

I. Kognitivní mechanismy a zkreslení

v meziskupinových a vnitroskupinových vztazích

I.1. Role LGBTQ+ ve zdatnosti náboženských skupin

Historie diskriminace jedinců neheterosexuálních orientací náboženskými skupinami je bohatá. Rozsáhle jí mapuje například Jeffrey S. Siker v knize *Homosexuality and Religion* (2007). Problém se začleněním LGBTQ+ jedinců mají například některé Abrahámovské tradice. V římskokatolické církvi je tradičně chápáno „homosexuální chování“ jako „objektivně nemorální“ (Siker, 2007, s. 191–200). Situace se v tomto případě ze strany papeže římskokatolické církve zlepšuje, ale stále nelze mluvit o plném uznání rovných práv (Associated Press, 2023). V Indonésii, zemi s největším počtem muslimů, pak vyvrcholila vládní perzekuce LGBTQ+ v zákon o zákazu mimomanželského sexu, který de facto kriminalizuje LGBTQ+ vztahy (Indonesia: *Draft Criminal Code Disastrous for Rights*, 2019; Knight et al., 2016; Lovett & Holmes, 2022; Madasari, 2021; Wijaya, 2020, s. 1–10). Většina druhů náboženskosti zároveň často koreluje s vyšší úrovní diskriminace LGBTQ+ jedinců (Poushter & Kent, 2020, s. 14; Preston et al., 2010, s. 577; Rowatt et al., 2009, s. 20; Whitley, 2009).

V této kapitole chci představit téma LGBTQ+ jako adaptace ve světle evolučních teorií.⁹ Pro pochopení výhodnosti role LGBTQ+ jedinců

⁹ Při vysvětlování adaptivních strategií a chování náboženských skupin musíme mít na paměti, že: „Kukačky ani lidé si nemusí uvědomovat důvody svého chování pro to, aby se chovali adaptivně. Pokud je specifická strategie reprodukčně výhodná, bude přírodním výběrem napříč časem favorizovaná.“ (Alcock & Rubenstein, 2019, s. 546). Přestože v práci se zabývám deklarovanými důvody meziskupinového zkreslení vůči LGBTQ+, považuji za důležité uvádět je v kontextu evolučních vysvětlení, která se mohou od deklarovaných důvodů lišit.

v sociálních skupinách musíme v první řadě přijmout predikát vyplývající z evoluční psychologie. Statisticky významná a historicky dlouhodobá existence neheterosexuální orientace a nebinární genderové identity napříč kulturami znamená, že jsou evolučně přenositelné; není ale zcela jasné, jakým způsobem¹⁰ (Barron & Hare, 2020, s. 2; Reardon, 2021; Workman & Reader, 2014, s. 409; Wren et al., 2019, s. 353). Částečně i z tohoto důvodu je, z evoluční perspektivy, heterosexismus¹¹ problematický. Existuje množství teorií, které se původem neheterosexuálních orientací zabývají. Přestože součástí mého výzkumu jsou i postoje vůči transgender jedincům, většina současných evolučních teorií se zabývá primárně homosexualitou jako otázkou reprodukce. Genderová identita je přitom pravděpodobně komplexním znakem, jehož vývoj je ovlivněn mnoha faktory (Wren et al., 2019, s. 355). Jejich původ může být jak v biologické, tak i v sociální evoluci; konkrétnější teorie v současnosti chybí (Wren et al., 2019, s. 357–359). Kvůli absenci přesvědčivých vysvětlení pro původ genderové identity nelze zcela určit roli variabilní genderové identity ve zdatnosti¹² skupiny. Místo toho se chci konkrétněji podívat na případ stejnopohlavní orientace, kde existují konkrétní teorie, se kterými můžeme v této kapitole pracovat.

Množství teorií o původu homosexuality je založeno na předpokladu genetické dědičnosti. Starší teorie navrhuje existenci malého množství konkrétních genů, které determinují sexuální orientaci (Pillard & Bailey, 1998). Realita je ale pravděpodobně komplikovanější a dědičnost sexuální orientace je pravděpodobně ovlivňována kombinací většího množství genů a sociálních faktorů (Lambert, 2019). Podle prominentní teorie zkoumané Zietschem et al.

¹⁰ V případě, že evoluční přenos zahrnuje biologický aspekt, primární otázka je, zda poskytují výhodu ve zdatnosti sami o sobě nebo jsou navázány na znak, který výhodu ve zdatnosti poskytuje (Workman & Reader, 2014, s. 409; Wren et al., 2019, s. 357).

¹¹ „Heterosexismus odpovídá způsobu jakým je heterosexuality viděna jako ‚přirozená‘ a homosexualita je viděna jako deviantní“ (Holmes, 2008, s. 67).

¹² Také jako „fitness“.

(2008) poskytují gay jedinci určitou neznámou reprodukční výhodu svým příbuzným. Tato teorie by částečně vysvětlovala genetický přenos homosexuality skrze podobné sdílené geny rodinných příslušníků (Zietsch et al., 2008). Kirkpatrick (2000) je mezi prvními badateli, kteří navrhuji sociální benefity homosexuality. Konkrétně udržování dlouhodobých stejnopohlavních aliancí (Bártová & Valentova, 2013, s. 62–65; Kirkpatrick, 2000, s. 387–388). Ve své „sociosexuální“ hypotéze Barron a Hare (2020) spekulují, že sexuální orientace je z velké části spojená s prosociálními atributy jedince a konkrétně jeho schopnostmi sociální integrace a tolerance jedince skupinou. Barron a Hare vycházejí z toho, že schopnost prosociality hraje v evoluci důležitou roli a gay jedinci jsou přirozeně prosociálnější. Prosociální jedinec je lépe vybavený pro práci ve skupině, což mu poskytuje reprodukční výhody. Mezi zvířaty můžeme najít příklady například u bonobů, kde stejnopohlavní sex slouží celé řadě prosociálních funkcí (Fruth & Hohmann, 2006; Pillard & Bailey, 1998). Pfau et al. navrhuji novou hypotézu, podle které je specifický chybějící protein důvodem pro stejnopohlavní sexuální chování. Dle tohoto ultimátního evolučního vysvětlení,¹³ před dvaceti pěti miliony let před rozdělením opic a hominoidů, přišel náš společný předek o protein vymáhající rozeznávání a organizování mužských a ženských feromonů (Pfau et al., 2021, s. 2269). Nicméně tyto hypotézy nejsou zatím dostatečně prozkoumané a jejich kritici zdůrazňují uvědomělost a skeptičnost před vynášením finálních soudů o biologické determinovanosti orientace a genderu. Pokud budou tyto teorie špatně pochopeny, mohou mít dalekosáhlé negativní následky pro lidi, které zasahují (Schmitt & Garrett, 2021).

¹³ Z originálu: „ultimate evolutionary explanation“ řeší otázku PROČ? určité chování existuje (Scott-Phillips et al., 2011, s. 1).

V kontextu náboženství jako kulturně-biologické adaptace (Sosis, 2009), jejíž nepřímým následkem¹⁴ je mnohdy diskriminace stejnopohlavní sexuální přitažlivosti¹⁵ a genderové variability jedinců (Preston et al., 2010, s. 577; Rowatt et al., 2009, s. 20; Whitley, 2009), mohou být tyto znaky v současné době v určitých skupinách maladaptivní.¹⁶ Nicméně, za předpokladu platnosti teorií Barrona, Harra nebo Kirkpatricka, homosexualita by měla přinášet sociální benefity pro zdatnost skupiny, což by bylo v určitém rozporu s tím, jak jí mnohdy vnímají náboženské skupiny.

I.2. Prosocialita, sociální identita, vnitroskupinové vztahy

V této práci pracuji s chápáním morálky a hodnot jako části prosociálního chování.¹⁷ Ptát se participantek na jejich postoje implikuje odhalení jejich identity ve skupině a způsob jakým nahlíží pro skupinu prospěšné chování jejího člena. Jde o pochopení postojů participantů v plném evolučním kontextu. „Osobní“ postoje tímto způsobem existují v kontextu skupiny, a ne jako vůle jednotlivce: „Většina jednotlivců se chová jako tzv. podmíněně spolupracující – jsou ochotni spolupracovat za předpokladu, že spolupracuje kritický počet dalších lidí.“ (Battu & Rahwan, 2023, s. 1). Prosociální chování

¹⁴ Diskriminace přitom nemusí souviset s konkrétním náboženstvím, jako spíše se sociální kontrolou ve společnosti (Bettinsoli et al., 2020, s. 705). Je proto důležité chápat náboženství a diskriminaci v korelačním, ne kauzálním, vztahu.

¹⁵ Z originálu: „Same sex sexual attraction (SSSA)“ (Barron & Hare, 2020, s. 1).

¹⁶ Maladaptace má negativní následky na zdatnost jedince v jeho prostředí (Workman & Reader, 2014, s. 409).

¹⁷ Vztah pojetí morálky k prosociálnímu chování dobře shrnuje Ondřej Beran (2021) ve své kritice pojetí morálky jako spolupráce: „Morálka je tedy chápána jako určité vehikulum prosociálního chování; de facto je specifickou formou či podpůrným mechanismem prosociálního chování“ (Beran, 2021, s. 11). „„Prosociální chování“ je nicméně pojem širší než jednání morální, neboť z definice předpokládá brát v potaz, a do podstatné míry akceptovat, nejrůznější druhy zvyklostí a pravidel v societě platných a pro její chod a podobu konstitutivních. To zahrnuje také společenské konvence či zákony.“ (Beran, 2021, s. 19). Příkladem může být prosociální krok provedení nákladného rituálu zahrnujícího sebepoškozování jednotlivcem. Tento rituál slouží jako prosociální signalizace (Xygalatas et al., 2021), nebo projev loajality skupině (Haidt, 2013, s. 139).

existuje v kontextu meziskupinového jednání (Graf, 2011, s. 18; Tajfel, 1982, s. 27). Henri Tajfel (1970), autor Teorie Sociální Identity ve slavném experimentu uvádí, že „[k]dyž měli na výběr mezi ziskem všech, cizí i vlastní skupiny a mezi ziskem vlastní skupiny s větším rozdílem zisku proti cizí skupině;¹⁸ byla pro ně důležitá maximalizace rozdílu mezi zisky skupin, ne výsledný zisk“ (Tajfel, 1970, s. 101–102). To znamená, že prosociální akt k vlastní skupině může být i jednání, které poškozuje/diskriminuje skupinu cizí a vylepšuje postavení vlastní skupiny vůči ostatním skupinám (Graf, 2011, s. 18). Prosociální může být chování pouze v kontextu specifické náboženské skupiny, se kterou se člověk identifikuje, ne vůči všem lidem (Preston et al., 2010, s. 577).

Přítom efektivita spolupráce skupiny může být různá.¹⁹ Pro účely této práce je důležité, že efektivitu spolupráce skupiny může sabotovat například i neodůvodněná diskriminace²⁰ (Molenmaker et al., 2023). Molenmaker et al. (2023) ve článku *Discriminatory punishment undermines the enforcement of group cooperation* dokumentují tři experimenty, ve kterých pomocí ekonomické hry distribuce veřejných zdrojů měřily, jakým způsobem identita a trest ovlivňují vnitroskupinovou spolupráci skupiny.²¹ Z výsledků svého výzkumu autoři

¹⁸ Anglicky „outgroup“; v české literatuře také překládána jako „nečlenská skupina“ (Graf, 2011, s. 16).

¹⁹ „[J]edinci imitují sociální chování úspěšných vzorů. K udržení spolupráce potřebujeme mechanismus ke zpomalení šíření černých pasažérů.“ (Battu & Rahwan, 2023, s. 2).

²⁰ Neodůvodněná diskriminace je diskriminace nezaložená na přínosu osoby skupině, ale na její identitě (Molenmaker et al., 2023, s. 1).

²¹ V prvním experimentu se účastníci skládali z akademiků rozřazených do skupin. Z 36 skupin bylo 18 skupin smíšených a 18 skupin homogenních. Akademici byli buď psychologové, nebo pedagogové. Smíšené skupiny byly tvořeny psychology a pedagogy, zatímco homogenní skupiny byly buď čistě psychologické nebo čistě pedagogické (Molenmaker et al., 2023, s. 2). Účastníci poté hráli ekonomickou hru, v níž bylo pro maximalizaci zisku v jejich zájmu přidělovat prostředky sami sobě. Přidělení prostředků sobě představovalo černé pasažerství neboli „freeriding“ (sobecké jednání na úkor skupiny); přidělení prostředků skupině představovalo spolupráci/kooperaci (Molenmaker et al., 2023, s. 2). Účastníci dělali rozhodnutí ve dvou fázích náhodného pořadí po 20 kolech souběžně. Znamenalo to, že se spolupráce mezi účastníky mohla postupně vyvinout. V jedné fázi

odvozují, že trest má ve smíšených skupinách minimální efekt na spolupráci. Zřejmě je to i z důvodu, že tento trest je zjevně odvozen z diskriminace na základě identity trestaného, ne na základě jeho přínosu pro skupinu (Molenmaker et al., 2023, s. 6). Na základě výzkumu Molenmakera et al. vytvářím následující výzkumnou otázku: *Deklarují české muslimské konvertitky větší zaujatost vůči vnitroskupinovým²² sexuálním a genderovým minoritám oproti těm meziskupinovým?* Protože Molenmaker et al. zkoumali tyto procesy ve skupinách, které mezi sebou nemají historii střetů, v případě této práce očekávám silnější zkruslení (Molenmaker et al., 2023, s. 7).

mohli participanti trestat ostatní jedince. Černý pasažér přitom nevěděl, kým byl potrestán (Molenmaker et al., 2023, s. 2). Černé pasažerství zároveň nebylo možné trestat se 100% jistotou. Ve třech ze dvaceti kol totiž participanti nedostali prostředky, o které by se mohli se skupinou podělit. Tuto proměnnou výzkumníci označili jako „hluk“ (Molenmaker et al., 2023, s. 2). V prvním experimentu zjistili, že bez možnosti trestu participanti méně spolupracovali. Zatímco v homogenních skupinách měl trest významný pozitivní efekt na spolupráci, ve smíšených skupinách byl tento pozitivní efekt minimální. Výskyt černého pasažerství byl u homogenních i smíšených skupin bez trestu stejný. V homogenní skupině trest snížil výskyt černého pasažerství více než ve smíšené skupině. Přestože frekvence trestání byla u obou skupin stejná, ve smíšené skupině trestali participanti častěji participanty s jinou akademickou působností. Tento diskriminující trest nebyl kauzálně odvozen od toho, zda trestaný jedinec přidělil zdroje sobě nebo skupině (Molenmaker et al., 2023, s. 2–4). Ve druhém experimentu výzkumníci přidali do podobného experimentu třetí stranu, participanta, jehož úkol byl trestat chování černých pasažérů. Podobně jako v předchozím experimentu, i v tomto případě docházelo k situacím, kde byli participanti trestáni na základě své akademické působnosti/identity. Zároveň byli trestáni přísněji, odejmutím většího množství prostředků. Trestání byli nezávisle na tom, zda se chovali jako černí pasažéři nebo ne (Molenmaker et al., 2023, s. 5–6). Ve třetím experimentu, podobném druhému, znovu figurovala třetí strana. V tomto případě mohla třetí strana udělovat tresty nejen ve smíšené skupině, ale i v obou typech homogenních skupin. Ve smíšených skupinách byly výsledky stejné jako ve druhém experimentu. V homogenních skupinách ale třetí strana nediskriminovala. Diskriminace zřejmě existovala pouze jako způsob vymezení své identity uvnitř smíšených skupin (Molenmaker et al., 2023, s. 6).

²² Je třeba poznamenat, že případ v této práci je oproti případu akademiků odlišný tím, že akademici se navzájem chápali jako akademici. Dotazování muslimové mohou členství LGBTQ+ muslimům v nadskupině islámu zcela odepřít.

I.3. Jak infrahumanizace ovlivňuje prosociální jednání vůči

vnitroskupinovým sexuálním minoritám uvnitř

náboženských skupin?

I.3.1. Klasický výklad teorie infrahumanizace

Jedním z vysvětlení, které se nabízí pro vyčleňování LGBTQ+ souvěrců do speciální kategorie mimo danou náboženskou skupinu, je *infrahumanizace*.²³ Koncept infrahumanizace se tradičně definuje jako přisuzování atributů, které jsou méně než lidské, jedinci nebo skupině lidí. Znamená to chápat člověka jako něco méně než člověka a nepřisuzovat mu některé lidské kvality. (Leyens, 2009, s. 807–808) Kategorii infrahumanizace a jejích projevů je tradičně chápáno hned několik. Haslam (2006) vyděluje hned dvě kategorie infrahumanizace: *zvířecí dehumanizace* a *strojová dehumanizace*.²⁴ Oba typy dehumanizace jsou vizuálně znázorněny na Obrázku 1. Ve své knize

²³ Pojem infrahumanizace, který používám, pochází od Leyense (Leyens, 2009, s. 808). Haslam chápe infrahumanizaci jako další, jemnější typ dehumanizace (Haslam, 2006, s. 255). V této kapitole pojmy infrahumanizace a dehumanizaci záměrně zaměňuji (Haslam, 2006, s. 255; Leyens, 2009, s. 808). Není mým cílem reprodukovat detailní interpretace fenoménu každým z autorů. Místo toho chci představit stručný úvod do konceptu jako celku a jeho chápání před rokem 2020, kdy přišly aktuálnější studie.

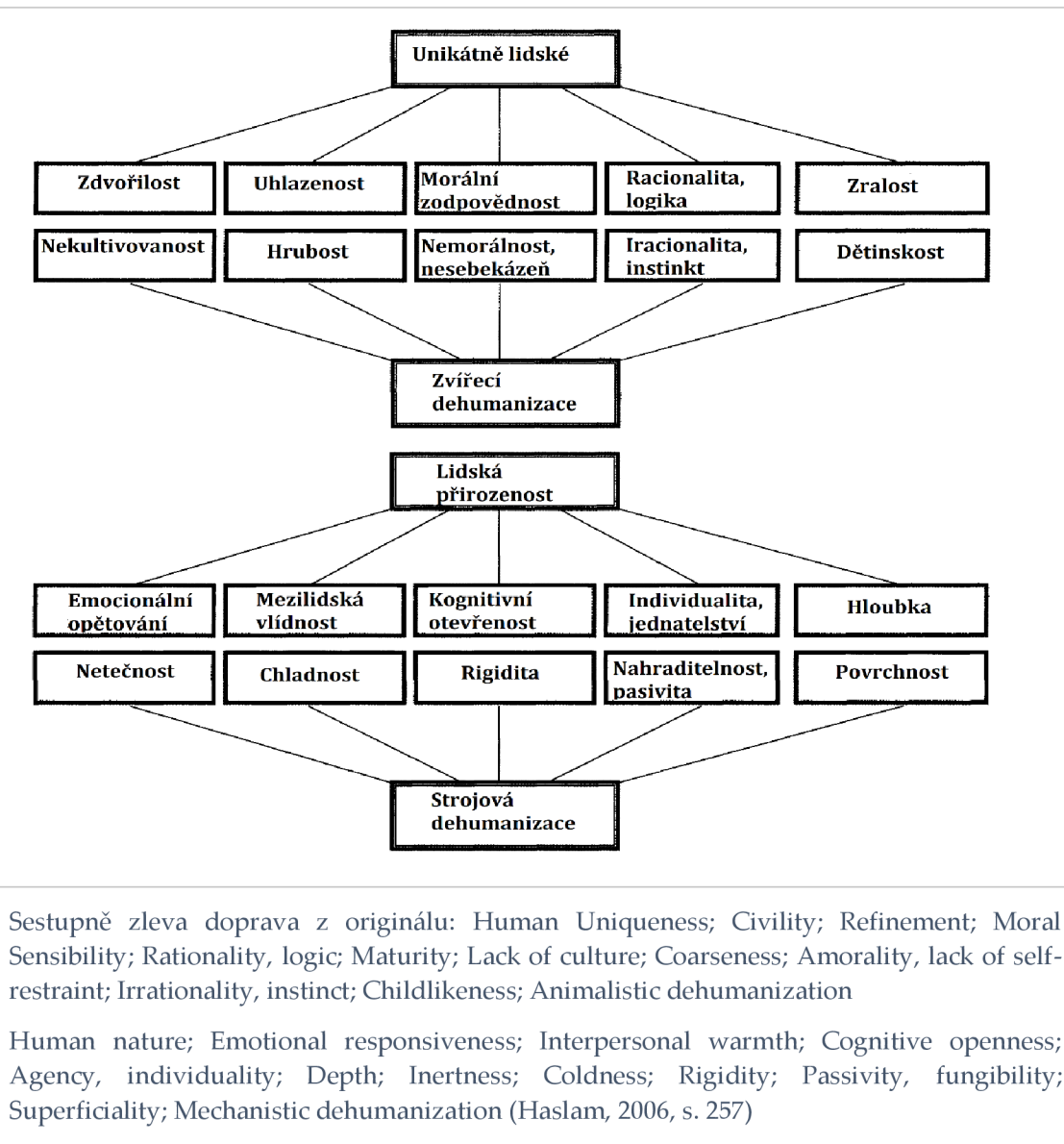
²⁴ Z originálu: „animalistic‘ form of dehumanization“ a “This form of dehumanization . . . described as mechanistic.“ (Haslam, 2006, s. 258). Zvířecí dehumanizace podle Haslama zahrnuje odmítnutí *unikátně lidských* atributů jiné skupině. Typicky jí provází emoce opovržení a znechucení, které odpovídají *vertikálnímu srovnávání* a tendencím vysvětlovat chování ostatních skrze touhy a přání, ne kognitivní stavy. Haslam přitom rozlišuje *unikátně lidské* atributy a *lidskou přirozenost*. *Unikátně lidské* atributy jsou podle Haslama ty atributy, které používáme, když v našem popisu člověka používáme srovnání ke zvířeti; neboli *vertikální srovnávání*. Dalším faktorem *unikátně lidských* atributů je, že by měly být kulturně chápané, získané a nejsou nezbytné. Oproti tomu *lidská přirozenost* je podle Haslama biologicky vrozená a nechápeme jí skrze srovnávání se zvířaty. Strojová dehumanizace, druhý typ dehumanizace, je připoutaná k odmítnutí lidské přirozenosti. Znamená odmítnutí lidských atributů lidem, kteří se zdají být nepřibuzní. Provází jí lhostejnost, absence empatie a abstraktní, odcizený, odindividualizovaný pohled na ostatní. Implikuje horizontální separaci od ostatních a tendenci vysvětlovat chování ostatních kauzálně a bez přisuzování jim vlastní vůle a jednatelství (Haslam, 2006, s. 262).

Dehumanization: An Integrative Review Haslam následně aplikuje své dvě kategorie dehumanizace na Tajfelovu teorii sociální identity. Podle Haslama je Tajfelova *depersonalizace* synonymní se *strojovou dehumanizací*. Depersonalizace vyžaduje pohled na ostatní jako na nahraditelné a postrádající individualitu. Aby se projevila zvířecí dehumanizace, muselo by na skupinu být nahlíženo jako na postrádající unikátně lidské vlastnosti a jako na nebezpečnou. Částečně to může být způsobeno *entitativitou*, pohlížením na skupinu jako na nepluralitní celek (Haslam, 2006, s. 261). Na Haslamovo teoretické rozdělení navazuje Leyens (2009). Haslamovo teoretické rozdělení do jisté míry potvrzuje a infrahumanizaci spojuje se sférou unikátně lidskou (Leyens, 2009, s. 807). Leyens poukazuje na fakt, že výzkumníci nedokážou určit proměnné, které určují, zda bude skupina infrahumanizována nebo ne. Leyens také identifikuje čtyři proměnné/podmínky infrahumanizace (Leyens, 2009, s. 809–813).²⁵

²⁵ První je skupina podmínek, které nejsou nezbytné a nejsou ani dostatečné pro vysvětlení a projevy infrahumanizace; status a známost. Ve výzkumu napříč pěti kontinenty to byl status, který byl jedinou proměnnou nepředikující infrahumanizaci. Pro Leyense je podstatné zjištění, že skupiny s nižším statusem nejsou nezbytně submisivní ke skupinám s vyšším statusem. V případě známosti Leyens tvrdí, že nám známí jedinci z vlastní skupiny (ingroup) mohou být infrahumanizováni stejně jako jedinci nám neznámí. Podmínka, která není nezbytná, ale je dostatečná pro vysvětlení a projev infrahumanizace představuje u Leyense konflikt. Priming relevantním konfliktem je dostatečný pro vyvolání infrahumanizace, neznámá to ale, že nastává výlučně pod podmínkou konfliktu (Leyens, 2009, s. 810). Jako podmínku, která je nezbytná pro infrahumanizaci, ale která není dostatečná pro její vyvolání, Leyens označuje identifikaci. Leyens vychází z pozorování, že ve většině jeho výzkumů to byli jedinci, kteří se vysoce identifikovali s vlastní skupinou, u kterých se objevila vysoká míra infrahumanizace. Naopak jedinci, kteří se se svou skupinou silně neidentifikovali a kteří ji nechápali jako součást své identity, infrahumanizaci neprožívali. Leyens odkazuje na výzkum Gauntové, která zkoumala infrahumanizaci u arabských a židovských izraelitů (Leyens, 2009, s. 810–811). Pokud se jedinci silněji identifikovali s izraelskou identitou jako zastřešující společnou identitou, jejich tendence k infrahumanizaci druhé skupiny klesala (Gaunt, 2009, s. 743–744). Nakonec Leyens spekuluje nad poslední kategorií, která má být nezbytná, ale zároveň i dostatečná pro vyvolání infrahumanizace symbolickou hrozbou. Ta může představovat symbolické ohrožení „hodnot“ skupiny. Leyens tvrdí, že je obtížné určit symbolickou hrozbu jako kauzální proměnnou infrahumanizace. Nevíme totiž, zda není spíše jejím důsledkem. Podle Leyense ale symbolická hrozba, přestože je přesvědčivá, není podpořena výsledky experimentů s *metodou minimálních skupin*.

Obrázek 1

Dva typy dehumanizace



1.3.2. Kritika klasické teorie infrahumanizace

Na konto teorií infrahumanizace/dehumanizace se v posledních letech objevila rozsáhlá kritika. Florence Enocková, Steven Tipper a Harriet Overová (2021) poukazují na několik metodologických chyb v dosavadních výzkumech infrahumanizace. Navazují na práci Overové,²⁶ která poukázala na to, že většina vlastností, které byly zkoumány ve vztahu k infrahumanizaci, byly sociálně žádané.²⁷ Při operacionalizaci emocí by podle autorů měl být důraz zejména na sociální aspekt emocí a dichotomii sociální x antisociální (Enock et al., 2021).

Z toho důvodu se Enocková a Overová (2022) rozhodly vypracovat čtyři různé studie, které měly prozkoumat slabé stránky teorie infrahumanizace. Záměrem první studie bylo replikovat vztah mezi přisuzováním unikátně lidských emocí se záměrem pomoci.²⁸ Na základě předchozího teoretického

²⁶ Harriet Overová (2021) uvádí celkem sedm problémů s teorií infrahumanizace. Podle teorie infrahumanizace mohou být mimoskupinovým jedincům méně často přisuzovány unikátní lidské kvality a místo toho jsou jim častěji připisovány negativní unikátně lidské kvality. Overová tvrdí, že vlastnosti jako je žárlivost, zášť, neupřímnost nebo neloyalita jsou lidské kvality, které bychom k popsání zvířat nikdy nepoužili, ale Haslam se jim ve vytváření svých definic vyhýbá. Haslam podle ní dostatečně nepromyslel proces, jakým běžný člověk definuje lidství. Kategorizace je vždy závislá na kontextu, což podle ní Haslam opomíjí. Overová uvádí i další argumentační problémy infrahumanizačních teorií: srovnávání s nelidskými entitami se neděje pouze v případě mimoskupiny; mimoskupinová jedinci jsou často popisováni způsoby, které jsou aplikovatelné pouze na lidi; asociace jedince s nelidskými entitami nepodmiňuje chápání daného jedince jako nelidské entity; (popsané výše) mimoskupinovým jedincům mohou být odnímány některé mentální stavy, ale jsou jim přisuzovány jiné, zároveň jsou jim přisuzovány unikátně lidské vlastnosti; skupiny jsou často perzekuovány právě proto, že jsou chápány jako lidské; být viděn jako něco méně, než člověk, automaticky neznačí, že jste ve větším ohrožení (Over, 2021).

²⁷ Například vlídnost, racionalita nebo zdvořilost. Navíc některé emoce, jako je zlomyslnost mohou být sice chápány jako negativní, ale nejsou nezbytně negativní pro zkušenost jedince, který je prožívá. Naopak emoce zklamání je negativní pro zkušenost jedince, který ji prožívá, ale ne pro jeho okolí. Stejně tak je to i s vinou nebo lítostí, které nejsou projevem antisociálnosti, naopak poukazují na morální pochybení (Enock et al., 2021).

²⁸ Sběr dat a celý proces probíhal online, pomocí qualtrics.com a prolific.co. Participantů bylo 200, museli to být občané Velké Británie, křesťané a museli se identifikovat jako pravicově smýšlející. To bylo z důvodu, že předchozí výzkumy ukazovaly, že lidé, kteří se identifikují jako pravicově smýšlející, častěji infrahumanizovali ostatní (Enock & Over, 2022, s. 3).

ukotvení vybraly výzkumnice celkem dvanáct emocí, které odpovídaly následujícím kategoriím: unikátně lidské pozitivní; unikátně lidské negativní; ne-unikátně lidské pozitivní; ne-unikátně lidské negativní (Enock & Over, 2022, s. 1–5). Tyto emoce jsou znázorněny v Tabulce 1.

Tabulka 1

Pozitivní a negativní emoce

| | <i>Pozitivní</i> | <i>Negativní</i> |
|------------------------|------------------|------------------------|
| <i>Unikátně lidské</i> | Obdiv | Lítost |
| | Soucit | Smutek |
| | Empatie | Vina |
| <i>Všechna zvířata</i> | Chtíč | Zuřivost ²⁹ |
| | Překvapení | Hněv ³⁰ |
| | Touha | Panika |

(Enock & Over, 2022)

Ve všech případech byli participanti ochotnější pomoci jejich vnitroskupinovým křesťanům než mimoskupinovým muslimům. Přisuzování emocí odpovídalo očekávání podle teorie infrahumanizace. Oboje, pozitivní i negativní unikátně lidské emoce, byly přisuzovány častěji vnitroskupině než mimo skupinu (Enock & Over, 2022, s. 2–5).

Křesťanské participanty nechali hodnotit, jak podle nich křesťanští (vnitroskupinový) a muslimští (mimoskupinový) jedinci prožívali různé emoce a jak vnímali jejich míru lidskosti. Poté měli participanti ohodnotit jejich ochotu darovat peníze potravinové bance příslušné křesťanům nebo muslimům (Enock & Over, 2022, s. 2–5).

²⁹ Z originálu: „Rage“.

³⁰ Z originálu: „Anger“.

Ve druhé studii zkoumaly výzkumnice výzkumný vzorek sestavený na základě stejných kritérií.³¹ Nyní ale emoce rozdělily podle toho, jestli jsou chápány jako prosociální, nebo antisociální na čtyři skupiny, stejné jako v předchozí studii: unikátně lidské pozitivní; unikátně lidské negativní; ne-unikátně lidské pozitivní; ne-unikátně lidské negativní. Tyto emoce jsou znázorněny v Tabulce 2.

Tabulka 2

Prosociální a antisociální emoce

| | <i>Prosociální</i> | <i>Antisociální</i> |
|------------------------|--------------------|---------------------|
| <i>Unikátně lidské</i> | Obdiv | Opovržení |
| | Pokora | Závist |
| | Optimismus | Odpor, zášť |
| <i>Všechna zvířata</i> | Spokojenost | Hněv |
| | Radost | Frustrace |
| | Něha | Podráždění |

(Enock & Over, 2022)

Výsledkem druhé studie bylo potvrzení hypotézy Enockové a Overové na úkor teorie infrahumanizace. Participanti přisuzovali prosociální emoce vnitroskupinovým jedincům více než mimoskupinovým jedincům. Zároveň ale přisuzovali mimoskupinovým jedincům častěji i unikátně lidské

³¹ Podle teorie infrahumanizace by přisuzování unikátně lidských emocí predikovalo větší ochotu pomoci mimoskupinovým jedincům nehledě na sociální aspekt emocí, tedy nehledě na to, jestli jsou emoce vnímány jako prosociální nebo antisociální. Podle teze Enockové a Overové je ochota pomoci určena sociálním aspektem emocí, ne tím, zda jsou mimoskupinová jedinci chápáni skrze unikátně lidské emoce, nebo ne (Enock & Over, 2022, s. 5–7).

antisociální emoce. I v tomto případě byli participanti ochotnější pomoci vlastní skupině (Enock & Over, 2022, s. 7).

Ve třetí studii se zaměřily na zkoumání kauzálního vztahu mezi manipulací emocemi a ochotou pomoci.³² Výsledkem bylo, že lidé častěji vyjádřili ochotu pomoci autorovi/rce, kteří vyjádřili v emailu prosociální emoce.³³ Vyjádření unikátně lidských emocí v emailech nehrálo žádnou roli v rozhodnutí pomoci (Enock & Over, 2022, s. 7–9). Ve čtvrté studii zopakovaly třetí studii s metodou čtení emailu ve čtyřech verzích. V tomto případě studie zahrnovala efekt meziskupinových vztahů. Polovina participantů četla emaily od křesťanského (vnitroskupinového) autora, zatímco polovina četla emaily od muslimského (mimoskupinového) autora. Podle teorie infrahumanizace by měla kombinace přisuzování unikátně lidských emocí a vnitroskupinového cíle predikovat participantovu ochotu pomoci. To se ve výsledcích nepotvrdilo. Participanti byli častěji ochotni pomoci jedincům vlastní skupiny³⁴ (Enock & Over, 2022, s. 9–10).

Výsledkem čtyř provedených studií bylo podpoření alternativního vysvětlení vztahu mezi připisováním emocí druhým a meziskupinovými vztahy. Toto vysvětlení/teorie fungovalo jako alternativa k infrahumanizační teorii, pro kterou autorky nenašly ve svém výzkumu podporu. Podporu nenašly ani pro vysvětlení, že mezi jejich vysvětlením sociální kvality emocí

³² Třetí studie se nezaměřovala na meziskupinové vztahy a byla tak jediná, kde se participanti neskládali z křesťanů (Enock & Over, 2022, s. 8). Tentokrát participanti četli email, ve kterém byly pokaždé vyjádřeny emoce ve čtyřech typech odpovídajících Tabulce 2. Jména autorů v emailu byla genderově neutrální. Mohla být interpretována jako mužská i ženská (Enock & Over, 2022, s. 8). Následně měli participanti vyjádřit jejich ochotu odpovědět a dané osobě pomoci (Enock & Over, 2022, s. 7–9).

³³ Naopak k emailům zahrnujícím antisociální emoce se participanti stavěli odmítavě.

³⁴ Participanti byli také častěji ochotni pomoci jedincům, kteří v emailu projeví prosociální emoce než těm, kteří projeví antisociální emoce. Projev unikátně lidských emocí v emailech neměl vliv na ochotu participantů pomoci. Zároveň i projev emocí sdílených se zvířaty neměl vliv na ochotu participantů pomoci (Enock & Over, 2022, s. 9–10).

a rozdělení emocí podle teorie infrahumanizace může existovat soulad a mohou fungovat paralelně.³⁵ Důležitý byl i zřetelný projev toho, že lidé jsou častěji ochotni pomoci lidem, které vnímají pozitivně (Enock & Over, 2022, s. 10–12).

Co tyto výsledky znamenají pro vysvětlení meziskupinových vztahů k LGBTQ+ jedincům a skupině? Je zřejmé, že teorie infrahumanizace, tak jak byla popsána Leyensem (2009) a Haslamem (2006) v jejích různých podobách, již nepředstavuje přesvědčivý způsob interpretace přisuzování emocí v meziskupinových vztazích. V případech, kdy se při analýze výpovědí infrahumanizační tendence u participantů projeví, jde spíše o specifický projev meziskupinového zkreslení. Tedy spíše o přisuzování antisociálních emocí než odnímání lidství. V této upravené perspektivě jde o specifický způsob vyjádření, který chci při analýze rozhovorů sledovat: *Jakým způsobem se objevuje infrahumanizace ve výpovědích českých muslimských konvertitek?*

I.4. Jak meziskupinové zkreslení empatie ovlivňuje prosociální jednání vůči vnitroskupinovým sexuálním a genderovým minoritám v náboženských skupinách?

Ve článku *Their pain gives us pleasure: How intergroup dynamics shape empathic failures and counter-empathic responses* se Cikara et al. (2014) zaměřují na takzvanou meziskupinovou zaujatost empatie.³⁶ Meziskupinovou zaujatost empatie definují jako cítění větší míry empatie³⁷ k cizincům, kteří patří

³⁵ Autorky upozorňují, že socialita emocí tak, jak jí vybraly a popsaly ve svém výzkumu, není dostatečným popisem přisuzování emocí a je třeba dalšího rozsáhlého výzkumu zahrnujícího různý kontext pro přisuzování emocí (Enock & Over, 2022, s. 11–12).

³⁶ Z originálu: „intergroup empathy bias“.

³⁷ Empatii autoři chápou jako „afektivní reakci způsobenou nebo v souladu s odvozenými nebo předpokládanými emocemi druhé osoby“ (Cikara et al., 2014, s. 2; Eisenberg et al., 1991).

k vlastní skupině, oproti cizincům, kteří patří k jiné skupině. Meziskupinovou zaujatost empatie přitom zasazují do kontextu Tajfelových teorií sociální identity a meziskupinových vztahů (Tajfel, 1982). Toto kognitivní zkreslení prozkoumávají v pěti experimentech „jako funkci vztahové struktury mezi skupinami (spolupráci, soutěž, nezávislost) a dynamických vlastností skupin a členů skupin: sebekategorizace, relativní postavení skupiny, vnímaná skupinová entitativita.“ (Cikara et al., 2014, s. 1–2).

Z výsledků vyplývá, že v kontextu soutěže participanti uváděli větší míru empatie k vlastní skupině oproti skupině cizí a větší míru zlomyslné radosti³⁸ (Cikara et al., 2014, s. 8–12). Ve druhém experimentu autoři zjistili, že participanti cítili podobnou míru empatie vůči jedincům nezařazeným do skupin a jedincům vlastní skupiny oproti jedincům cizí skupiny. Vyvrátili tak tezi o empatickém zkreslení způsobeném cítěním mimořádně vysoké míry empatie vůči vlastní skupině v soutěživém prostředí. Meziskupinové zkreslení empatie je lépe vysvětleno spíše jako antipatie vůči cizímu týmu (Cikara et al., 2014, s. 13–15). Další dva experimenty ukázaly, že participanti pociťovali meziskupinové empatické zkreslení i vůči skupinám, které v soutěživém prostředí „porazili“ a které pro ně již nepředstavovali hrozbu (Cikara et al., 2014, s. 15–17). V pátém experimentu Cikara et al. potvrdili, že meziskupinové zkreslení empatie je ovlivněno entitativitou³⁹ a lze ho utlumit pomocí umenšení fyzického/symbolického rozlišování mezi skupinami (Cikara et al., 2014, s. 18–20).

³⁸ Z originálu: „Another, potentially more pernicious manifestation of intergroup empathy bias is counterempathic responses. An out-group member's pain can elicit perceivers' pleasure, a feeling referred to as Schadenfreude“ (Cikara et al., 2014, s. 3).

³⁹ Entitativita je ovlivněna dvěma faktory: fyzickým rozlišením a sdílenými cíli. V kontextu výzkumu to znamenalo, že místo použití specifického loga pro skupinu, autoři ukázali participantům barevně rozlišené tečky představující různé týmy (Cikara et al., 2014, s. 18).

V případě výzkumu vypracovaném v rámci mé práce, diskriminace ze strany muslimských konvertitek může být způsobena tím, že mohou mít pocit určité sociální soutěže.⁴⁰ Očekávám, že v kontextu této sociální soutěže by mohly diskriminované muslimské konvertitky cítit menší empatii vůči LGBTQ+ lidem jako další diskriminované skupině. V kontextu výzkumu Cikary et al. u muslimských konvertitek rovněž předpokládám větší míru antipatie vůči LGBTQ+ jedincům účastnícím se akcí jako je Prague Pride, kde je vidět silné fyzické/symbolické vydělení, a je tudíž potencionálně umocněna i entitativita. Na základě těchto předpokladů navrhuji tyto výzkumné otázky: *Mohou české muslimské konvertitky pociťovat určitý druh sociální soutěže mezi diskriminovanými skupinami v Česku?; Jak se projevuje entitativita u českých muslimských konvertitek vůči sexuálním a genderovým minoritám?*

⁴⁰ V tomto případě by to byla soutěž o řešení problémů diskriminované skupiny většinovou společností. Tzn. muslimské konvertitky by pociťovaly, že by se měl řešit spíše problém diskriminace muslimů ve společnosti, než problém diskriminace LGBTQ+ lidí. Dalším potencionálním důvodem mohl být u participantek pocit, že se jim většinová společnost dále vzdaluje od jejich vlastních postojů a vnímaných postojů islámu.

II. Interpretace přístupu islámu k LGBTQ+

Pro pochopení otázky, „jak české muslimské konvertitky interpretují postoj islámu vůči sexuálním minoritám a genderovým minoritám“, je třeba nejprve pochopit její kontext. Konkrétně, jaké jsou možné interpretace, ke kterým se mohou participantky vztahovat. Vztah islámu k LGBTQ+ je literárně a historicky bohatý.⁴¹ Pro účely této práce tento vztah významně redukuji a budu se orientovat pouze na nejčastěji interpretovaný případ v primární literatuře, Koránu.⁴² Nemám přitom ambice určovat pádnost interpretací. Mým cílem je pouze představit dvě opozitní interpretace na škále rozličných přístupů. První představuje interpretaci „hlavního proudu“, druhá představuje alternativní interpretaci, která je vůči gay jedincům vstřícnější.

Nejčastěji se anti-LGBTQ+ muslimské interpretace odkazují na příběh Lútův⁴³ (Abdul-Wahid, 2017; Boellstorff, 2005, s. 576–578; Murray & Roscoe, 1997, s. 88–90). Podle tohoto příběhu, obsaženém v Koránu, přišel prorok Lút do Sodomy, aby předal učení Alláha. Lid toto učení ale odmítl a nezřekl se „zvrácených způsobů“ svého života. Tyto činy bývají tradičně interpretovány jako homosexuální styk (Murray & Roscoe, 1997, s. 88–90). Lút se modlil za potrestání lidu a následkem toho ho navštívili andělé. Když přišel dav Lútovi andělské hosty znásilnit, andělé odkryli svou identitu, dav se vyděsil a utekl. Andělé poté Lúta varovali před zkázou, jež měla následovat. Lút opustil město

⁴¹ Jedním z přehledových děl, které se mu rozsáhle věnují, je například *Islamic Homosexualities* (Murray & Roscoe, 1997). Další literatura k tématu islámu a sexuality viz. například: (Boellstorff, 2005, 2006; Davies, 2010; Gutiérrez, 2012; Tabatabaie, 2015; Wijaya, 2020).

⁴² Tento případ se vztahuje výhradně ke stejnopohlavnímu sexuálnímu styku. Případ transgender jedinců je v islámu rovněž určitým způsobem zakotven mimo Korán. Transgenderu v této části nevěnuji prostor, protože se participantky neodkazovaly při chápání transgenderu na konkrétní zdroje. Pro informace ke transgenderu v islámu odkazují viz například: (Alipour, 2017; Davies, 2007; Kugle, 2011, s. 299–339; Murray & Roscoe, 1997, s. 233–243; Rowson, 1991).

⁴³ V bibli a tóře také jako „Lot“.

s dalšími věřícími; beze své ženy, která hosty udala. Následovala Bohem způsobená zkáza Sodomy (Kathir, b.r., s. 63–66; Murray & Roscoe, 1997, s. 88–90; Ostránský, 2009, s. 118).

Existují ale i islámské proudy, které interpretují náboženské texty, jako je příběh Lúta, bez diskriminace vůči LGBTQ+ lidem. Sociolog Abdessamad Dialmy (2010) označuje dosažení reformy ve formě reinterpretace náboženských textů za „jediné řešení“ (Dialmy, 2010, s. 160). V podobném duchu Suzanne Brenner (2005) uvádí příklad mladé ženy v Indonésii, která se v roce 1996 stala vůdkyní *Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia*, islámského studentského hnutí, aby došla lepšího teologického vzdělání a zlepšila pozici žen pomocí reinterpretací islámských textů (Brenner, 2005, s. 101–102).

Největším soudobým analyticky zpracovaným dílem v oblasti interpretací primárních textů neodmítajících LGBTQ+ je kniha islamologa Scotta Kugla (2011), *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. Ve své knize Kugle přichází s argumentací založenou přímo (nejen)⁴⁴ na Koránu. Jeden z řady jeho argumentů aplikovaný na případ příběhu Lúta shrnuji následovně: Kugle zastává názor, že v případě lidu z Lút to byla jejich *shahwa*/touha po hostech a zároveň znesvěcení pravidla pohostinství, které bylo hříšné (Kugle, 2011, s. 78–79). Podle Kugla jsou to až pozdější interpretace, kdy za hříšný čin, který přinesl lidu z Lút zkázu, byl považován takzvaný *liwat*. Termín *liwat* se v Koránu nenachází, byl vytvořen až v následných interpretacích jako obdoba sodomie (Kugle, 2011, s. 72–74). Kugle tento svůj argument zároveň staví na tradici; argumentaci juristy Ibn Hazma. Tento jurista byl podle Kugla toho názoru, že není možné, aby byli

⁴⁴ Kniha je rozdělená do šesti kapitol, kde Kugle staví argumenty pro přijetí LGBTQ+ jedinců jak v rozboru Koránu a Hadíthů, tak i islámského práva a zasazuje je do vlastní zkušenosti soudem zvoleného poradce v otázkách udělení politického azylu pro gay muže (Scott Siraj Al-Haq Kugle, 2011, s. 6).

lidé z Lút zničení primárně za homosexuální styk, protože Lútova žena byla zničena společně s dalšími ženami a dětmi. Lid byl podle něj zničen primárně za odmítnutí Lúta jako proroka a za násilí na hostech (Kugle, 2011, s. 76–77). Kugle zakončuje svou argumentaci výzvou, že *naskh* jako zjevení v čase, je jeden z nejdůležitějších principů Islámu. Muslimové nemusí tvořit zákony rigidně, protože interpretace se mohou měnit jako nová zjevení. Islám tedy podle Kugla není v písmu nezbytně rigidní, jak ho fundamentalisté často interpretují (Kugle, 2011, s. 86–89).

III. Metodologie

III.1. Cíl výzkumu, výzkumné otázky

Primárním cílem výzkumu je popsat vliv interpretací islámu a zkušeností muslimských konvertitek na jejich vnímání sexuálních a genderových minorit. Výpovědi chci zároveň interpretovat pomocí popsaných teorií. Má otevřená výzkumná otázka je následující: *Jak české muslimské konvertitky rozumí zkušenosti sexuálních a genderových minorit v kontextu vlastní zkušenosti s diskriminací?* (Kostínková & Čermák, 2013, s. 12–13). Mé primární výzkumné otázky jsou následující: *Jak české muslimské konvertitky chápou sexuální a genderové minority z osobního hlediska?; Jak české muslimské konvertitky interpretují postoj islámu vůči sexuálním minoritám a genderovým minoritám?; Jak české konvertitky k islámu diferencují sexuální minority?; Jakou změnu po konverzi české muslimské konvertitky deklarují ve svých postojích k sexuálním a genderovým minoritám?; Deklarují české muslimské konvertitky větší zaujatost vůči vnitroskupinovým sexuálním a genderovým minoritám oproti těm meziskupinovým?; Zajímají mě rovněž i sekundární otázky⁴⁵ vycházející ze zaměření na evolučně-kulturní povahu náboženství: *Jakým způsobem se objevuje infrahumanizace ve výpovědích českých muslimských konvertitek?; Z čeho pramení názory českých muslimských konvertitek na sexuální a genderové minority?; Mohou české muslimské konvertitky pociťovat určitý druh sociální soutěže mezi diskriminovanými skupinami v Česku?; Jak se projevuje entitativita ve výpovědích českých muslimských konvertitek vůči sexuálním a genderovým minoritám?; Zatímco sekundární výzkumné otázky**

⁴⁵ Zatímco v primárních výzkumných otázkách budu vycházet především z explicitních výpovědí participantek, k zodpovězení sekundárních výzkumných otázek budu používat neexplicitní nepřímé dotazy, které budu interpretovat. V případě sekundárních otázek zároveň platí, že „vzhledem k otevřené povaze sběru kvalitativních dat, není jisté, že je bude možné zodpovědět“ (Smith et al., 2009, s. 49).

budou z výpovědí výzkumníkem silně interpretované, primární výzkumné otázky budou zodpovězené spíše přejímáním explicitních odpovědí participantek na otázky v polostrukturovaném rozhovoru.

III.2. Interpretativní fenomenologická analýza

Metoda interpretativní fenomenologické analýzy (IFA), kterou se ve své práci řídím, je popsána v *Interpretative phenomenological analysis: theory, method and research* od Smithse, Flowerse a Larkina (Smith et al., 2009) a v kapitole *Interpretativní fenomenologická analýza* od Kostínkové a Čermáka (Kostínková & Čermák, 2013). Doménou IFA je zejména detailní reflexe nejen interpretovaného případu, ale i interpretujícího výzkumníka. Důležitý je co nejdůležitější popis výzkumníkových myšlenkových pochodů, které vedly k rozhodnutím provádějícím výzkum. V analýze případu je přitom důraz na subjektivní interpretaci (Kostínková & Čermák, 2013, s. 10–12, 21–22). Jonathan Smith (2009) v kapitole „Odvážné designy“ popisuje dvoufázový návrh výzkumu, který je tvořen úvodním interview, které vytváří nové podněty a následně dodatečným rozhovorem (Smith et al., 2009, s. 53). Takový přístup mi přišel pro moji studii nejvhodnější, protože mi zároveň dal prostor k opravě potenciálních chyb v prvním rozhovoru a doptání se na množství opomenutých otázek.

III.3. Fáze explorační, úvodní rozhovory a výsledný vzorek

Úvodní výzvy pro participaci na výzkumu jsem poslal na adresu dvou významných českých mešit. Prvotní výzvy jsou v plném znění v PŘÍLOZE2 této práce. Mešity měly sloužit jako logický krok pro kontaktování muslimské komunity a potenciálních participantů/tek. Tento způsob se ale ukázal jako neefektivní. Z jedné z mešit se mi nedostalo odpovědi. Zástupce druhé mešity

v emailu vyjádřil, že mi nemůže pomoci⁴⁶ a že postoj islámu k homosexualitě je mi znám a „praktikování“ homosexuality a LGBT je „považováno za hřích harám“. Nábor participantů/tek tak proběhl za pomoci online facebookových skupin. Ve svém výzkumu jsem rekrutoval pouze participanty/ky, které oslovil můj příspěvek ve čtyřech veřejných facebookových skupinách. URL facebookových skupin společně s úvodní výzvou do výzkumu jsou v PŘÍLOZE1 této práce. Úvodní výzva do facebookových skupin vyvolala v některých skupinách relativně bohatou diskuzi.

V počátečním kole⁴⁷ jsem se rozhodl provést dvojnásobek polostrukturovaných rozhovorů, než jsem pro účely interpretativní fenomenologické analýzy zpočátku potřeboval. Bylo to primárně opatření proti přirozenému úbytku⁴⁸ participantek; zároveň šlo o běžné metodologické specifikum IFA, kdy je potřeba vybrat pro výzkum specifický vzorek. Výsledkem bylo celkem sedm rozhovorů a jeden vyplněný dotazník.⁴⁹ Participantky jsem zároveň požádal, aby můj kontakt předaly svým známým, u kterých si myslí, že by byli ochotni se rozhovoru zúčastnit. Tento pokus o metodu „snowball“ nezafungoval v žádném z případů (Given, 2008, s. 562). Dva ze sedmi provedených rozhovorů jsem provedl prezenčně, pět jsem provedl online. Výsledný výzkumný vzorek tvořily české⁵⁰ sunnitské

⁴⁶ V kontextu emailové komunikace to znamenalo, že mi neumožní přístup k muslimům navštěvujícím modlitebnu.

⁴⁷ Osnova prvního kola polostrukturovaného rozhovoru je PŘÍLOHA4 této práce. Osnova druhého kola polostrukturovaného rozhovoru je PŘÍLOHA5 této práce.

⁴⁸ Přirozený úbytek, neboli „attrition bias“, představuje zároveň zkreslení jakéhokoliv výzkumu o více kolech, kdy navazující kola rozhovorů mohou ve výzkumu proběhnout pouze se spolehlivými participanty (Nunan et al., 2018).

⁴⁹ Participantka se nechtěla účastnit rozhovoru, místo toho navrhla, že otázky zodpoví písemně. Vytvořil jsem pro tento účel zvláštní otázky, které jsem jí zaslal a které poslala rozsáhle zodpovězené zpět.

⁵⁰ Narozené v České republice, popř. Československu; národní příslušnost v práci chápu jako případ Tajfelovy skupiny: „Skupina je definována na základě externích nebo interních kritérií . . . Interní kritéria jsou kritéria tvořící identifikaci se skupinou. Aby dosáhl jedinec úrovně identifikace, dvě části jsou nezbytné a jedna je s nimi často spojovaná. První nezbytnou částí je ta kognitivní, tedy uvědomění si členství. Nezbytná je i část hodnotící, ta implikuje určité

konvertitky k islámu ve věku 15 až 40 let.⁵¹ Výsledný výzkumný vzorek jsem vybral pro jeho dostupnost.⁵²

III.4. Reflexe

III.4.1. REFLEXE1 – Subjektivní pozice a předpoklady: Reflexe

výzkumníkovy zkušenosti s tématem výzkumu

Mé fixní pozice při práci byly následovné: věk 25, cisgender muž⁵³ ze střední třídy se zkušeností s tíživou socioekonomickou situací, české národnosti, nevěřící. Pochopitelně tyto fixní pozice mají vrstvy, v následující části detailně popisují ty nejdůležitější subjektivní pozice (Sunstein & Chiseri-Strater, 2012, s. 112). Motivace ke zpracování tématu a předchozí zkušenost s objekty témat studie popisují Kostínková a Čermák (2013) jako výchozí bod jakékoliv fenomenologické analýzy:

Je možné jej vnímat jako nultou fázi v procesu analýzy. Abychom byli schopni pracovat ve fenomenologické perspektivě a zároveň být jako výzkumník transparentní v celém výzkumném procesu, je užitečné reflektovat, jaký vztah máme k tématu výzkumu. Součástí toho je nejen uvědomění si vlastní motivace pro práci s daným tématem, ale i vlastních prekonceptů souvisejících s tématem. Reflexe vlastní zkušenosti s tématem představuje především nástroj uvědomění si interpretativní role ve výzkumném procesu,

hodnotové konotace, které uvědomění si členství má. Třetí částí je emoční investice v uvědomění a v hodnocení.“ (Tajfel, 1982, s. 2).

⁵¹ Rozsah věku participantek byl užší, ale z důvodu zachování anonymizace ho detailně neuvádím.

⁵² Výzkum, v jeho teoretickém ukotvení, bylo možné provést s účastí jakýchkoliv muslimských participantů/tek. Na výzvu se ozvaly, kromě jednoho případu, výhradně ženy. Tři muži, se kterými jsem navázal kontakt, účast odmítli nebo se po domluvě k rozhovoru nedostavili.

⁵³ „Pojmem cisgender tak označujeme osoby, jejichž genderová identita odpovídá pohlaví, které jim bylo zapsáno po narození“ (Pitoňák & Macháčková, 2023, s. 6).

díky němuž jsme schopni užitečně pracovat s daty a zajistit přitom validitu naší analýzy.

(2013, s. 16–17)

Moje vlastní zkušenost s LGBTQ+ komunitou je ojedinělá a můj postoj k ní chápu jako indiferentní. Můj zájem budí téma utlačované minority jako skupiny, která je diskriminovaná na základě čistě osobního rozhodnutí. Tento zájem zároveň pravděpodobně plyne z mé vlastní zkušenosti s diskriminací.⁵⁴

Při kódování práce jsem pracoval s některými sebereflexivními otázkami pro práci s kvalitativními daty: Co mě překvapilo? (pro sledování mých předpokladů); Co mě zaujalo? (pro sledování mé pozicionality), Co mě rozhodilo? (pro sledování mých postojů a systému hodnot) (Saldaña, 2013, s. 21–22; Sunstein & Chiseri-Strater, 2012, s. 115). Reflexe k některým těmto otázkám popisují v následující kapitole.

III.4.2. REFLEXE2 – Zkreslení a hodnoty

Prvním problémem všech rozhovorů byla má obava, že jsem jako výzkumník přistupoval k problému, kde pro mě osobně hodnotově existuje pouze jediné východisko; nulová diskriminace lidí na základě jejich orientace nebo genderu.⁵⁵ Jistým způsobem to podmiňovalo určitý nevyřčený názorový konflikt, ten jsem vědomě reflektoval a aktivně si při rozhovorech připomínal svou chápající roli výzkumníka. Musím říct, že uchopení této role mi všechny participantky ulehčovaly svou přístupností, vřelostí a ochotou mé otázky zodpovědět.

⁵⁴ Zároveň jsem vycházel z osobní zkušenosti s diskriminací založené na barvě mé kůže. Aniz bych byl součástí minoritního etnika, s diskriminovanými minoritami kvůli tomu určitým způsobem soucítím. Tato skutečnost je nejenom velkou částí mé motivace, ale je to i mé primární interpretační zkreslení.

⁵⁵ Nebo také: „biasy“ nebo „zaujatost“.

III.4.3. REFLEXE3 – Online nebo tváří v tvář?

Mým původním metodologickým záměrem bylo, za předpokladu, že to bude možné, provést všechny rozhovory fyzicky. Většina participantek ale preferovala online rozhovor, často z důvodů větší časové flexibility nebo rodinné situace. Výhodou online rozhovoru oproti rozhovoru tváří v tvář⁵⁶ byla i genderová dynamika. Vzorek participantů, který se na mou výzvu ozval, byl veskrze ženský. Domnívám se, že v online rozhovoru se mohly ženy cítit bezpečněji a uvolněněji než ve fyzické přítomnosti neznámého muže.

Ve článku *Conducting Qualitative Research Online: Challenges and Solutions* uvádí Carterová et al. (2021), že online sběr dat snižuje časové a finanční zatížení výzkumníka i participantů. Zároveň se otevírá přístup lidem, pro které z různých důvodů není fyzické setkání vhodné. Pro pochopení výzkumného vzorku je ale třeba chápat, že online sběr dat nepostihuje participanty, kteří z jakéhokoliv důvodu nemají přístup k technologiím. Toto specifikum výzkumného vzorku vzniklo už mou samotnou volbou rekrutovat participanty na facebookových skupinách (Carter et al., 2021, s. 713). Zároveň rekrutování v online prostoru často postihuje aktivnější participantky s vyhraněnými názory, které je chtějí sdělit.

III.5. Procedurální etika a anonymizace

Zvolené téma je ve veřejném prostoru a politickém diskurzu silně saturované a je často naplněno negativními názory veřejnosti vůči LGBTQ+ (Novotná, 2021; Pitoňák & Macháčková, 2023, s. 17). Určitým způsobem to

⁵⁶ Celkově hodnotím vysokou spokojenost s výsledky rozhovorů v online prostředí. Zároveň díky tomu, že jsem část rozhovorů provedl fyzicky, vyhodnocuji, že v online prostředí jsem nebyl ochuzen o možné inherentní fenomenologické kvality vjemů, které bych vnímal při fyzickém rozhovoru. Ve fyzických situacích jsem si totiž žádných takových vjemů nebyl vědom. Ať už to o mých výzkumnických schopnostech vypovídá cokoliv.

znamenal vcházet do terénu vyhledávajíc konflikt. Konflikt, který byl o to umocněn volbou náboženské skupiny jako zkoumaného vzorku. Tohoto konfliktního tématu jsem si byl vědom, a proto jsem usiloval o dodržení etických pravidel tak, aby participantkám nebyla způsobena žádná újma. Spolu s tím byla úzce spojena i důsledná anonymizace participantek.

K realizaci informovaného souhlasu jsem v online prostoru přistoupil tak, že jsem zásady uvedené v informovaném souhlase v PŘÍLOZE3 participantkám nahlas přečetl. Jejich souhlas jsem potom nahrál do stejného záznamu jako celý rozhovor. Participantkám jsem přislíbil, že po dokončení práce audio nahrávky smažu. Proto po finálních úpravách práce a její obhajobě z nahrávek ponechám pouze jejich informovaný souhlas. Do té doby jsou rozhovory uloženy a zálohovány offline na pevných discích mimo cloudové uložení z důvodů vyšší bezpečnosti (Carter et al., 2021, s. 714).

Anonymizace se týkala všech participantek, které byly zahrnuté v závěrečné analýze dat. Pro určení údajů, které budou anonymizovány, jsem se řídil zejména teoretickou prací Saunderse et al. (2015). Autoři určují šest oblastí anonymizace: jména, místa, náboženské a kulturní pozadí, práce, rodinné vztahy a další potenciálně identifikovatelné údaje (Saunders et al., 2015, s. 620). Jména jsou anonymizována a participantkám byla změněna. Jakákoliv další jména byla z výpovědí zcela vymazána. Místa jsem anonymizoval vynecháním konkrétních českých měst a lokací. V případě míst mimo Českou republiku určuji úroveň anonymizace případ od případu. V případě této práce není náboženské a kulturní pozadí faktor, který by byl vhodný pro anonymizaci. U práce a rodinných vztahů jsem se snažil citlivě anonymizovat různě v jednotlivých případech. Další potenciálně identifikovatelné údaje v práci byly: věk, který jsem roztrídil do rozsahů deseti let; doba konverze, kterou jsem uvedl pouze orientačně.

III.5.1. Anonymita online rozhovoru

Saunders et al. (2015) ve svém článku *Anonymising interview data: challenges and compromise in practice*, uvádí, že anonymita je často zaměňovaná s důvěrností.⁵⁷ Anonymitu označují jako „jednu formu důvěrnosti – držení identit participantů v utajení“⁵⁸ (Saunders et al., 2015, s. 617). Přitom „hloubkový kvalitativní výzkum nemůže být proveden bez porušení takto definované anonymity: výzkumníci nejen, že znají identitu participantů, ale často se s nimi setkají tváří v tvář“ (Saunders et al., 2015, s. 617). Jednou z výhod online rozhovorů bylo, že samy participantky si upravovaly pro ně pohodlnou míru anonymity. Ze čtyř rozhovorů o dvou kolech si participantky zapnuly kameru ve dvou případech. K zapnutí kamery jsem participantky přitom nijak nevybízěl. Vlastní kameru jsem měl přitom zapnutou po celou dobu rozhovoru. Dodnes je mi fyzická identita části participantek skryta. Kvůli této výhodě online rozhovorů byla anonymita naplněna výrazně více, než by tomu bylo možné u fyzických rozhovorů (Saunders et al., 2015, s. 617).

III.5.2. Etika v praxi: nezletilá participantka

Anonymizace byla v tomto výzkumu důležitá i z toho důvodu, že jedna z participantek byla mladistvá. Tohoto faktu jsem si nebyl vědom až do začátku prvního rozhovoru. Důvodem byla má nedůslednost při vytváření úvodního představení do facebookových skupin, kdy jsem nspecifikoval požadovaný věk participantů. Vhodné podmínky pro zahrnutí mladistvé participantky do výzkumu jsem dodatečně konzultoval se členem etické

⁵⁷ Z originálu „confidentiality“. Důvěrnost Saunders et al. definují jako „obecný pojem, který označuje všechny informace, které jsou utajené ode všech až na výzkumný tým“ (Saunders et al., 2015, s. 617).

⁵⁸ „Idealizovaný pohled anonymity je ten, že participanta nebude nikdy možné dohledat skrze zveřejněná data . . . garantování kompletní anonymity participantům je ‚nenaplnitelný cíl‘ v kvalitativním výzkumu“ (Saunders et al., 2015, s. 617).

komise FF UP. S ohledem na to, že je participantka mladistvá, nese sama za své jednání trestní odpovědnost a je zároveň považována za dostatečně zodpovědnou na tolik, aby mohla být zahrnuta do výzkumu. Zahrnutí mladistvé participantky však s sebou přineslo hned několik dalších etických rozhodnutí. Hlavním rozhodnutím bylo, zda po participantce požadovat nejen její souhlas, ale i souhlas jejích rodičů pro účely rozhovoru. Jednalo se o případ tzv. *etiky v praxi*⁵⁹ a řešil jsem ho intuitivně v reálném čase. Buď participantka o rozhovoru rodičům řekla, anebo nechtěla se svými rodiči informaci o účasti na rozhovoru z jakýchkoliv důvodů sdílet. V takovém případě bylo pro mě prioritou respektovat rozhodnutí participantky (Schelbe et al., 2015, s. 514–515).

Další speciální postupy, které jsem v případě nezletilé participantky použil, byly inspirované článkem *Youth participation in qualitative research*. Jednalo se například o poslání celého transkriptu participantce ke kontrole a opětovné ujištění, že může z výzkumu odstoupit a že je takové rozhodnutí pochopitelné a zcela v pořádku. Schelbe et al. (2005) zároveň mluví o vyslovení co nejkonkrétnějšího způsobu, jak může participant/ka od výzkumu odstoupit. Způsoby k odstoupení od výzkumu jsem participantkám popsal už v prvním kole rozhovorů. V případě mladistvé participantky jsem vyslovení zopakoval, když jsem jí bezprostředně před odevzdáním práce naposledy nabídl možnost odstoupit z výzkumu (Schelbe et al., 2015, s. 513). Schelbe et al. zároveň popisují další doporučení pro takový výzkum, jako je například úprava mluveného projevu, tak aby zohledňoval věk participantky (Schelbe et al., 2015, s. 513). V tomto případě jsem svůj mluvený projev nijak neodlišoval od zbytku participantů. To bylo z důvodu, že jsem si byl vědom značné mocenské

⁵⁹ „Jsou to (a) procedurální etika, jež obvykle zahrnuje získání souhlasu příslušných etických komisí k provedení výzkumu s lidmi a na lidech; (b) ‚etika v praxi‘, neboli běžné etické otázky, které vyvstávají v průběhu výzkumu“ (Guillemin & Gillam, 2004).

nerovnosti, kterou jsem chtěl profesionálním přístupem a atmosférou umenšit. Mladistvá participantka byla rovněž jedinou participantkou, u které jsem získal souhlas se sdílením záznamů s vedoucí mé práce, v případě, že by vzniklo pochybení v mých postupech a vznikl tak dodatečný kontrolní mechanismus.

IV. Analýza a zjištění

V IFA existuje možnost pracovat s důkladnější analýzou projevu, než kterou jsem v této práci realizoval. Přestože jsem transkriboval doslovně, u některých výpovědí jsem některé části vynechal.⁶⁰ Vynechané části v transkriptu představují tři tečky s mezerami. Anonymizované části v transkriptu představují čtyři hvězdičky bez mezery.

V této kapitole zároveň přidávám mřížku „#“ a číslo za jméno každé participantky při její první výpovědi k danému tématu. Je to za účelem lepší orientace v elektronické verzi práce. Pro všechny výpovědi dané participantky tedy stačí vyhledat její příslušné číslo.

Profily čtyř participantek, vybraných pro účely výzkumu, představuji ve stručných datech v následující Tabulce 3. Tabulka obsahuje nejen základní demografické údaje, ale i některé z odpovědí na méně prioritní otázky v polostrukturovaných rozhovorech, které měly ukázat širší kontext pro postoje participantek.

Výňatky z rozhovorů rozdělují dle témat v kapitole IV.2 Témata a podobnosti. Na začátek vybraných kapitol přidávám dílčí závěry/shrnutí orientované na obecná témata. Finální závěry vztažené k výzkumným otázkám uvádím v kapitole Závěry.

⁶⁰ Důvodem byla především lepší čitelnost výpovědi, když neměla část výpovědi informativní hodnotu. Důsledný badatel IFA by mi mohl vytknout, že tím zasahuji do určitého specifického projevu a že tím mohu ovlivnit interpretaci transkripce. Příklad IFA analýzy jazyka najdeme například v *Kvalitativní analýza textů: čtyři přístupy* (Kostínková & Čermák, 2013, s. 27). Primárním důvodem byl etický aspekt práce. Většina participantek vyslovila žádost, že chtějí výslednou práci poslat. V případech, kdy byl výklad zvlášť nesouvislý, jsem u participantek nechtěl vyvolat negativní pocity. Zároveň jsem detaily způsobu vyjadřování nepovažoval za zásadní pro výsledky výzkumu.

IV.1. Profily čtyř vybraných participantek

Tabulka 3
Profily
participantek

| | Soňa#01 | Lenka#02 ^a | Jitka#03 | Tereza#04 |
|---|--|--|--|---|
| Věk | 20+ | 30+ | 30+ | 15+ |
| Bydliště | Česko | zahraničí | Česko, evropská země | Česko |
| Dokončené vzdělání | středoškolské | vysokoškolské | vysokoškolské | **** |
| Konverze ^b | 20+ | 20+ | 20+ | **** |
| Rodinné pozadí | křesťanské/nevěřící | ateistické | křesťanské | křesťanské |
| Romantická vazba | vdaná | vdaná | v romantickém vztahu | **** |
| Manželství | preference muslima; negativní pohled na vztahy v Česku | preference muslima; negativní pohled na vztahy v Česku | islám u partnera není důležitý; negativní pohled na vztahy v Česku | **** |
| Socializace s muslimy ^c | internetová popularizační angažovanost | internetová popularizační angažovanost | internetová popularizační angažovanost | **** |
| Islámský proud, právní školy ^d | sunna, syntéza | sunna, syntéza | sunna, syntéza | sunna/ salafíja, syntéza ^e |
| Kontakt s gayi/lesbami | škola | práce | rodina, přátelé | ano |
| Kontakt s transgender jedinci | škola | práce | ne | ne |
| Změní se islám? ^f | muslimové možná, islám ne | ne | dlouhou dobu ne | muslimové možná, islám ne |

 Poznámky:

^a Lenka se rozhodla zúčastnit výzkumu, protože nesouhlasila se způsobem, jakým směřovala diskuze ve facebookové skupině pod mým příspěvkem. Chtěla sdílet svůj názor, který viděla jako odlišný od názorů sdílených pod mou pozvánkou. Tato deklarovaná motivace je dobrým důkazem specifčnosti výzkumného vzorku, tedy vzorek lidí, kteří chtějí o svých názorech diskutovat a sdílet je.

^b Téma, které se ve výpovědích o konverzích opakovaně u participantek objevovalo, nazývám „prozření z kulturní lži“. Popisují tak určité překonání kulturního meziskupinového zkreslení. Participantky poukazovaly na kulturně zaujaté představy vůči náboženskému systému, který se v české kultuře většinou lidí zdá cizí. To se ukazuje i v průzkumech veřejného mínění: v roce 2014 84 % lidí uvedlo, že souhlasí, že „Islám je naprosto neslučitelný s naší kulturou“ (Topinka, 2016, s. 238). Toto vyjádření u participantek postihuje jejich pocit, že něco vlastně není tak, jak jim bylo celý život popisováno.

^c Téma socializace s muslimy zahrnují zejména za účelem zjistit, jakým způsobem se mohou muslimské narativy o LGBTQ+ šířit v komunitách. To znamená, jestli tato témata mezi sebou participantky diskutují a pokud ano, do jaké míry mohou být ve svých skupinách navzájem ovlivněny. U výpovědí tří participantek jsem interpretoval, že udržují spíše menší skupiny muslimských přátel a témata LGBTQ+ mezi sebou diskutují, přičemž ve svých skupinách mají spíše pluralitní názory. Podobná byla u participantek snaha navázat vztahy v jejich místních komunitách v mešitách; tyto snahy se ve všech případech ukázaly jako neúspěšné. To bylo mnohdy způsobeno sociální nepřístupností modliteben. V jejich případech tedy nelze mluvit o šíření interpretací islámu skrze např. české modlitebny. Tento kontext považuji za důležitý pro pochopení pozicionality participantek v kontextu meziskupinových vztahů.

^d Všechny participantky ve výpovědích uvedly tendenci neorientovat se na jedinou právní školu nebo se právními školami nezabývat. Svě poznatky určitým způsobem spíše syntetizují z různých online zdrojů hlásících se k sunnitskému islámu. Když jsem participantky vyzval k odkázání se na konkrétní primární zdroje zabývající se LGBTQ+, všechny participantky se odkázaly na příběh proroka Lúta a tři participantky se odkázaly na blíže neurčené hadisy. Připomínám, že příběh proroka Lúta je tradičně interpretován pouze v kontextu stejnopohlavních vztahů, ne transgender jedinců.

^e Tereza byla po prvním rozhovoru ochotná mi poslat texty a interpretace, ze kterých při své interpretaci islámu vychází. Zajímavý byl například text konkrétně interpretující Korán a v odsouzení transgenderu a homosexuality, obracející se na pasáž proroka Lúta. V této interpretaci autor vycházel nejen z Koránu, ale vyjadřoval se i k verzím příběhu v Tóře a Genesis. Finální stanoviska vyvozoval primárně z vlastního úsudku na základě toho, co mu přišlo přirozené a co ne (Abdul-Wahid, 2017). Z příspěvků, které mi Tereza poskytla, jsem vyvodil závěr, že se orientuje primárně na Salafiju, specifické sunnitské hnutí. Například autor výše uvedené stránky a interpretace Lútova příběhu věnuje Salafije celou sekci svého blogu. Tereza zároveň několikrát citovala Salafijské učence. V některých ze zdrojů, které mi Tereza zaslala, bylo zároveň uvedeno hnutí Barelvi. Je tedy možné, že místy Tereza vytváří jistou interpretační syntézu. Terezin deklarovaný vztah k islámským školám je podobný jako u ostatních participantek, kdy poukazuje na správnost čtyř sunnitských právních škol.

^f Tématem proměny islámu v čase jsem zamýšlel nepřímě odkrýt, do jaké míry mohly participantky pociťovat ohrožení norem skupiny dalšími muslimskými skupinami. Očekávání budoucnosti islámu se u participantek silně podobaly.

IV.2. Témata a podobnosti

IV.2.1. Vnímání diskriminace

Přestože se dle svých výpovědí participantky s diskriminací obecně setkávaly, často jsem pozoroval jejich snahu diskriminaci spíše umenšovat. Tři participantky se do nějaké míry s diskriminací střetly na základě jejich fyzické jinakosti ve formě šátkování. Výjimkou byla participantka, která šátek nenosila. I ta se ovšem setkala s naprosto zásadní diskriminací. Projevy diskriminace byly různé; zahrnovaly osobní vztahy i diskriminaci od cizích lidí.

Soňa#01 popisuje reakci rodiny, kterou sama popisuje jako pozitivní. Nicméně z výpovědi tuto reakci interpretuji spíše jako negativní. Přecházení takové zásadní životní změny mlčením, nevnímám jako pozitivní reakci na konverzi. Negativní vnímám i Sonin problém se v přítomnosti rodiny ke své víře vyjádřit. Zvláště pak, když popisuje slovo Alláh jako v jejich rodině nežádoucí:

No rodina, většina rodiny na to nereagovala jinak to prostě jenom tak přešli mlčením ale jako v pozitivním slova smyslu . . . A jediná jako negativní reakce tak byla od mé/ho *rodinný/á příslušník/ce*, ale to se jako dá dalo předpokládat, protože ta/ten měl/a hlavně strach skrz nošení šátku. Že jako to bude pro mě nebezpečný, když v tom půjdu na ulici. A co v budoucnu potom moje děti. A že na nás můžou zaútočit. A a prostě takovýhle takže jako to byly spíš takový opodstatněný starosti, protože to jako neznal/a . . . až třeba po tři čtvrtě roce se mě jako vlastně opatrně zeptal/a, jestli muslimové vlastně věří v Boha, že o tom vlastně nic nevěděl/a . . . Takže jako jediná negativnější reakce byla od ní/něj, ale *rodiče* maj vždycky strach o svoje děti, takže to bylo spíš skrz to, že prostě měl/a strach no . . . Dokonce, jako upřímně když jako jsem konvertovala a potom o čtyři měsíce pozdějc

jsem začala nosit ten šátek což jako žejo potom viděli všichni, že jako su muslimka. Tak, tak jsem upřímně čekala, že jako se někdo, kdokoliv na něco zeptá. Ale prostě tam to všichni přeli mlčením. Jakože chovali se tak jako normálně ke mně, že jako žádná změna tam jako nebyla, ale prostě čekala jsem, že se na něco zeptaj. A v podstatě jedinej kdo se jako zeptal po čase na něco, tak byl/a *rodinný příslušník/ce* A jako ta měla největší problém jako se šátkem jo . . . Že to je všechno jako doporučení. Takže jako ty ten šátek jako nemusíš nosit . . . když se mě na něco zeptá a já tam jako musím zmínit nějaký slova jako je právě jako Bůh nebo nedej bože Alláh žejo, protože prostě to je zakázaný slovo u nás doma (smích) . . . Tak prostě cítím, že se na mě začne dívat tak jako kdyby jako kdyby říkal/a tyjo ta se úplně zbláznila, jak to mluví? A v okamžiku, jak jak začnu cítit tenhle pohled, tak mě to jako strašně jako znervózňuje a začnu se zakoktávat a prostě nějak přestanu mluvit. (smích)

Jako negativní reakci ze strany jednoho z jejích rodičů označuji i určitou míru tzv. obviňování oběti⁶¹ v návaznosti na její rozhodnutí nosit šátek. To reflektuje i sama Soňa:

Že jako kdybych měla šátek někde na ulici a někdo mě napadl. Ať už slovně nebo fyzicky. Tak to vlastně bude moje chyba. Protože já jsem ho provokovala tím šátkem. A ne jeho chyba, že on neudržel svoje emoce a napadl úplně bezbrannou holku, která si jde po ulici. Že to jako takhle vnímal/a, že to je moje chyba. Moje rozhodnutí, že já prostě budu dráždit lidi šátkem. Ale tak jako zatím se mi nic nestalo, takže jako už už jako je dneska s tím úplně v pohodě.

Soňa popisuje verbální napadání na veřejnosti. Přitom ho dává do kontrastu s napadáním fyzickým. Kontrastem slovní x fyzický jako by umenšovala

⁶¹ Anglicky pod známějším výrazem „victimblaming“. Jde o obviňování oběti z činu, který na ní byl spáchán.

chování české společnosti k ní; Sonino vnímání normálního se v tomto ohledu posunulo. Dále popisuje záchvaty úzkosti, které jí jímaly následkem útoků, když poprvé konvertovala. V její současné situaci dává důraz na ochranu dcery a tomu, že je kvůli útokům nucená vyhýbat se centru města:

Tak jako nějaký slovní útoky tam byli. Nic jako fyzickýho. To jako díky Bohu . . . Jako teďka už mám aj *dítě*. Já si teda už si do centra města netroufám s *dítětem* jít samotná. Jako když tam jdu já sama a někdo na mě pokřikuje, tak samozřejmě to není v pohodě žejo, to není jako úplně nejslušnější a nejhezčí, ale prostě já to nějak překousnu. Já tomu už rozumím a všechno, ale kdybych tam byla jako s *dítětem*, *které* má rok a půl, tak asi jako se nebudu cítit úplně dobře. No ale takže jako nic fyzickýho nebylo. A ty . . . No a prostě to bylo jako pokřikování, že třeba já nevím, jdu z nákupu plný ruce tašek s nákupem a někdo prostě přes celej přes celej obchod na mě řve sprostý slova (smích) . . . Jo. Nějakej pán, kterej kouřil a schválně jako ten kouř vyfoukne mě do obličeje . . . Ten třeba první rok, když jsem ten šátek nosila, tak jakmile jako někdo řekl něco nebo si na mě divně díval a něco si šuškal. Tak jsem se jako roztřásla strachem (smích), že jako nevím, co mám dělat a tak.

Zároveň popisuje osobnostní posun, kdy se naučila jít útokům vstříc. Zdá se, že největší frustraci jí působí situace, kdy jí útočníci nedávají možnost se jim postavit:

A teďka teďka už jako když mě daj tu možnost . . . jako zastanu se sama sebe nějak. Ale ve většině, v drtivé většině případů mi to šanci vůbec nedávaj. Jo prostě někdo jede strašně rychle na kole okolo mě, zařve něco na mě, že se mám vrátit tam odkad' pocházím . . . já než se, než bych jako řekla větu, tak von už je půl kilometru pryč . . . nemůžu ani nijak zareagovat.

Soňa diskriminaci, kterou je obětí, dává do kontextu celkově nesnášenlivé nálady společnosti proti jinakosti, kterou zaznamenává. Tyto nesnášenlivé tendence vidí především na internetu a skrze ně si chování, které se na ní lidé dopouští, racionalizuje:

Oni muslimové jako celkově tady si myslí, že lidi nemaj rádi jenom je. Ale jako já, co se tak dívám na internet, jo prostě. Na nějaký dokumenty a takhle prostě kdokoliv kdo nějak vyčnívá, tak má nějaký hejty . . . Ať už je to někdo potetovanej nebo s dreadama nebo (smích) s jinou barvou pleti nebo má jiný názor, tak prostě, tak taky ho jako. A to dělaj takový jednodušší lidi, který prostě nepřemýšlí.

Na příkladu popularizátorky islámu Soňa ukazuje nedůvěru v český justiční systém následkem vnímané systémové diskriminace:⁶²

Protože ona jako vystupuje veřejně ona právě podporuje homosexuály a nejenom to prostě . . . že jako, že kolik let se tahá po soudech, že ju prostě někdo vyhrožuje smrtí jo nebo že jako hele já vim kde na jaké adrese bydlíš. A vim kolik máš dětí a jako prostě sleduju ty děti. Jo? . . . Víte co, kdyby vyhrožovali Vám, kdyby nadávali Vám, to je úplně něco jinýho než když vyhrožujou vašim dětem a vaší rodině. No a ona prostě u těch soudů nějak jakože moc nepochodila jo, že prostě tam dostala zprávu, že jí někdo já nevím teďka jak zněla ta zpráva myslim, že jako, že si může rovnou urvat tu hlavu sama . . . Soudce jako verdikt jí řekl no, ale to nebylo žádný vyhrožování, on vám dal jenom na výběr, jestli si tu hlavu useknete sama nebo ne . . . A to skončilo jako, žádněj trest za tu zprávu, nic jako takovýho.

⁶² Tato nedůvěra se objevila i u další participantky mimo čtyři analyzované případy. Z výpovědi této participantky existují skupiny muslimských konvertitek na sociálních sítích, kde si do nějaké míry střety s diskriminací sdílejí a členky těchto skupin sdílí hlubokou nedůvěru v český justiční systém. Přestože toto téma není předmětem práce, považuji ho za vysoce zajímavý případ, kdy se potencionálně může objevovat intersekcionalní diskriminace na základě ženského pohlaví a příslušnosti k islámu.

Zároveň vidí v české společnosti dvojitý metr při obviňování obětí; muslimští muži jsou podle ní vystavováni bezvýchoďným, inherentně násilným situacím:

Když Vám třeba někdo takhle v šalině nějakýmu borcovi muslimovi nebo ženské, to je, to je fuk takhle jako vyhrožuje jo? Nadává mu smrtí a takhle. Nebo ho aj jako fyzicky napadne. A s tím, že ten člověk si myslí, že jako muslimové jsou hrozně agresivní lidi. A teďka jako ho, toho muslima jako vyprovokujete, že třeba ohrožuje vaší manželku, která jako jede s váma nebo něco, tak ten manžel jako prostě se začne bránit . . . A tohle jenom utvrdí, řekne. Jo tyjo ty muslimové to jsou strašně agresivní lidi ale on se jenom brání. Přitom kdyby to nebyl muslim, tak by to bylo úplně jako v pohodě . . . Takže jako co vlastně jako my máme dělat? Jo? Nemůžeme se bránit, protože v okamžiku, kdy se bráníme, tak jsme prostě ještě ti horší . . . Že aj aj já, když prostě na mě někdo pořvává v šalině a já prostě se na toho člověka obrátím a slušně mu jako něco řeknu jako odpovím, tak je to hned. No a tady jako tady panička odpovídá . . . prostě když se, když se nějak jako začnu bránit, tak jako hned to je vlastně ještě hůř ještě víc špatně než předtím.

Soňa mě dodatečně kontaktovala, aby svou výpověď k diskriminaci doplnila. Znovu jsem zaznamenal snahu svou zkušenost s diskriminací spíše umenšovat. Soňa dává najevo, že diskriminace v podobě verbálních a fyzických útoků není věcí celé společnosti, ale pouze její nesnášenlivé části:

Ale každopádně bych k tomu ještě chtěla dodat, že to, že to rozhodně nevnímám tak jako, že by většina lidí, který potkám, tak byli nějak útoční nebo že by, že by se ke mně chovali špatně, a proto jsem měla strach jako s ní někam chodit. Ono jako třeba tak 80 procent lidí možná aj víc, který já potkám, tak většina z nich jako, z těch osmdesáti, většina z těch 80 procent jsou jako fakt milý lidi nebo minimálně aspoň tak působí.

Lenka#02 stručně popisuje svoji zkušenost, kdy v pracovním prostředí diskriminaci nezažila. Ve veřejném prostředí byla ale běžná, okrajově zmiňuje i diskriminaci v rodině:

Já jsem třeba měla vždycky štěstí na práci, kdy vlastně první práci jako zahalená jsem získala díky kamarádce . . . Takže já jsem třeba nezažila diskriminaci na pracovním trhu. Nicméně, setkávala jsem se vlastně do poslední chvíle, než jsme odletěli prostě s nepříjemněma komentářema na veřejnosti. Ať už člověk jde nakoupit, nebo se jde projít po městě. Prostě může to přiletět odkudkoliv a lidi vobčas jako nevybíravě komentujou jinakost člověka . . . já vim, jaký to je, když mi lidi nadávaj kvůli šátku nebo když se mnou rodina nemluví nebo část rodiny nemluví, kvůli tomu, že jsem muslimka

Jedním ze specifík **Jitka#03** střetu s diskriminací bylo, že na rozdíl od ostatních třech participantek, nenosí šátek.⁶³ Podle Jitky tato skutečnost mohla ovlivnit reakce jejího okolí na její konverzi:

Byli z toho takoví rozpačití. Zas na druhou stranu já tím, že jsem nezměnila ten styl oblékání, tak to na mě nebylo vidět. Ono by bylo něco jinýho, kdybych já začala nosit šátek a nějaké zahalující oblečení. Neboli, že by to působilo negativně i na okolí kolem mě, nejen na tu rodinu, ale i třeba sousedi by se jich začali vyptávat, jejich známí by se jich začali vyptávat, to by bylo daleko horší.

Kvůli tomu, že Jitka nenosí šátek, mohl být ovlivněn i druh diskriminace, kterému Jitka v životě čelila. V pracovním prostředí Jitka vidí svou víru spíše jako výhodu, kdy jí její znalosti spojené s její vírou poskytují v zaměstnání užitek. Toho si jsou vědomy, dle její výpovědi, i její kolegové:

⁶³ Toto mé zjištění vyvozují převážně z výpovědí participantek. Pouze v jednom ze čtyř případů měla participantka zapnutou kameru a šátek na sobě.

Někteří ano, někteří to vědí. Nicméně v práci já se nemodlím, ale vnímaj to spíš, tak jako vtipně, že například když máme zákazníky z Blízkého východu, Pákistánu či dalších zemi, kde je Islám jako majoritní náboženství, tak vlastně mě pozvou a například mi řeknou ať jdu já s těmi zákazníky na oběd, že si popovídáme spíš . . . A tím, že vlastně když ti muslimové zjistí, že jsem muslimka, tak většinou jsou takoví uvolněnější ty zákazníci a líbí se jim to (smích) . . . Takže takové výhody to má, stejně tak jsem ve firmě zařizovala modlitební koutek právě tady pro ty zákazníky

S diskriminací se Jitka setkávala především na sociálních sítích. Před lety popularizovala islám a svou zkušenost s konverzí. Následkem toho má dodnes kontakty s lidmi, kteří hlasitě projevují nesouhlas s její vírou.

No semtam s islamofoby, kteří si mě kdysi popřídávali na sociální sítě třeba kvůli tomu blogu, tak dodneška je tam mám a semtam třeba když je nějaký útok nebo něco, tak oni mi to ještě třeba pošlou do zprávy, abych to viděla ještě jednou, abych se k tomu vyjádřila, tak to platí dodneška. A tyhle lidi mám na Facebooku třeba 6, 7 let a dodneška vlastně sem tam přijdou s nějakou takovouhle bombou a ať se k tomu člověk vyjádří . . . Že jim je to asi jedno co člověk napíše.

Tento speciální vztah zjevně zahrnuje určitou diskriminaci vůči Jitce. Zároveň se mi zdá, že Jitka k tomuto kontaktu přistupuje jako k pokračování její předchozí popularizační činnosti a aktivně nevyhledávala jeho ukončení například v podobě smazání si těchto osob z listu přátel nebo jejich zablokování.

No myslím si, že máme nějaký vztah o level výš . . . Ale že už bych jim asi chyběla, kdybych je smazala, protože kolikrát třeba už se i svěří s nějakým osobním problémem, což si myslím, že by mi nedávali taková esa v rukávu, kdyby mě nepovažovali za nějakou důvěryhodnou osobu . . . Přátelské to asi ještě není, protože sem tam si ještě rejpnout dost

ostře, ale zároveň už je to nějaký druh vztahu a není to vyloženě nenávist nebo něco negativního. Protože jak říkám, občas se svěří i s nějakým osobním problémem, který se islámu netýká.

Skrze sociální sítě se Jitka setkala i s daleko vážnějším případem projevu diskriminace, kdy jí anonym posílal výhružky smrtí, a které řešila i s policií:

Mám tam teda jednoho, kde to nenávist je (smích), ale to už i policie to řešila. Ten jako jel hodně agresivně včetně různých výhružek, a tak, a nakonec se ukázalo, že to je nějaký dědeček. Tomu bylo snad 68 před těmi 7, 8 lety, ale píše doteďka. Jenom už si dává pozor na ty výhružky. Tedka už jenom sdílí teda nějaký komentář nebo něco ve stylu vyjádří se k tomu a dá tam nějaký útok nebo něco a čeká, ale není, tam vím, že to není přátelství a že kdyby mohl, tak prostě někde visím. (smích) . . . Já už moc nekomunikuju. Maximálně občas napíšu, něco třeba je mi to líto, nebo jenom takovou jednu větu, ale to je člověk, který šíří ty různé řetězové emaily, takže mě to chodí standartně furt všechno od něj.

Jitka dále popisuje svou zkušenost s krádeží svých osobních dat a jejich uvedením na nacistickém webu White Media.⁶⁴ Následkem toho se stala obětí výhružek smrti, které jsou uvedeny výše. Zajímavá je v Jitčině zkušenosti zmínka, že na tomto nacistickém listu byli i gay lidé. Znamená to, že svou intenzivní zkušenost s diskriminací zažívala bok po boku těchto LGB lidí:

Tohoto člověka mám na emailu, protože kdysi dávno, kdy jsem měla ten blok, tak někdo ukradl mé údaje jako bylo telefonní číslo, email, právě Facebook a možná ještě nějaké další.

Vím, že i bydliště, ale to tam bylo snad jenom **** a dal to na White Media. Což byl docela

⁶⁴ „Server White Media existoval přibližně od roku 2009, usiloval o vznik autoritativního režimu a uskutečnění nacionální revoluce. Známý byl publikováním seznamů lidí s odlišnými názory. Objevovali se na nich lidé, kteří se veřejně zastávali obětí rasistických útoků, pomáhali uprchlíkům, měli partnera cizince nebo podporovali stejnopohlavní sňatky, s tím, že jde o vlastizrádce.“ (Dragoun, 2019)

diskutovaný portál, kde se veřejně ukrádali informace takzvaných vlastizrádců a byli takhle volně k dispozici . . . Jo, a ještě moje fotografie tam teda byla. A vím, že i kvůli tomu mě tenkrát kontaktoval nějaký novinář a chtěl si mě právě i nějak pozvat do televize, že zrovna ty White Media řeší. Oni tam byli totiž i některé známé osobnosti. Hlavně třeba právě gayové. To vím, že ti, co třeba vyznávali nebo co chodili na Prague Pride . . . Takže nebylo to jenom pro muslimy. . . Ale těch gayů tam bylo dost

Ze strany svého nejbližšího okolí se Jitka setkala s případem diskriminace ze strany nejlepší kamarádky, která měla obavu, že se Jitka změní a ukončila s Jitkou kontakt. Tento případ je zajímavý v kontextu Jitčina celkového profilu, kdy Jitka opakovaně v různých případech deklaruje, že konverze pro její postoje neznamena zásadní změnu v jejím životě:

Moje nejlepší kamarádka z gymnázia ještě, ze střední školy, tak ta to vzala asi nejtragičtěji, ta mě smazala ze všech sociálních sítí (smích) protože právě měla obavu, že se úplně změním. To se nakonec sice nestalo, ale už jsme k sobě cestu nenašli.

Tereza#04 ve své výpovědi popisuje spíše blíže nespecifikované poznámky svého okolí. Nepopisovala žádné konkrétní traumatické situace. Diskriminace se dle její výpovědi projevovala důsledkem její náhlé jinakosti. Zároveň jsem měl u Terezy, stejně jako u ostatních participantek, pocit, že diskriminaci spíše umenšuje. Zdálo se mi rovněž, že zkušenost s verbální diskriminací nepopisuje plně:

[T]o bylo spíš z toho jako, že to není obvyklé, než že by prostě byli nějakí nenávistní vůči mně nebo něco takového . . . No, jako bylo tam pár třeba nějakých poznámek takových právě od lidí na ulici nebo tak, ale ne nějak moc, že jako jenom párkrát se mi to stalo. Aaaa nebylo to vyloženě, že bych se bála prostě, že by mi mohl někdo jako ublížit, ale spíš jenom to bylo takové nepříjemné a mmm . . . Ale nic nějak extra hrozného. Víam, že aj ve škole jsem slyšela pár takových poznámek . . . učitele starší a ono teda vždycky když je něco co

jako se týká něco islámu, tak vždycky zdůrazňuje, jak je to pro Evropu nebezpečné (smích)
 . . . Ale jako ti učitelé nemyslím si, že by vyloženě byl někdo na mě nějak jako špatně, jako že by se ke mně choval hůř než k jiným ve třídě

Tereza mi rovněž popsala jednu konkrétní situaci, kdy ji učitel potencionálně verbálně „ve vtipu“ napadl. Sama jeho poznámku nezaslechla, byla jí dodatečně sdělena jejím okolím. Výňatek neuvádím, protože by bylo obtížné ho efektivně anonymizovat.

IV.2.2. Stejnopohlavní vztahy

Mezi participantkami panovalo přesvědčení, že islám přistupuje k sexuálním minoritám primárně negativně. Ze všech výpovědí o těchto tématech jsem nabyl pocitu, že v tomto ohledu islám popisují sebejistě, normativně a jako nepřiliš pluralitní celek. Vesměs bylo ale znát, že se názor participantek na gaye a lesby liší od toho, jak chápali, že se na gaye a lesby dívá islám.

Soňa#01 stejnopohlavní vztahy nepodporuje a dle její výpovědi byla jejich odpůrkyní i před konverzí. Zároveň interpretuje stejnopohlavní vztahy jako hříšné z perspektivy islámu. Sexuální orientaci zřejmě chápe jako rozhodnutí. Dle své výpovědi je ke gay jedincům v mezích tolerantní:

Co se týče homosexuálních párů nebo prostě homosexuálů obecně, tak i předtím i teď mám na to názor, že já to nepodporuju. Jako prostě neuslyšíte ode mě, že jako jo dobrý, prostě podporuju je ve všem a tečka. Ale zároveň se jako se k nim nechovám jinak než k jiným lidem, že prostě jde to tak nějak mimo mě . . . A jako jsou to prostě lidi tak jako každé jiné jo? Prostě nějak se rozhodli. Je to jejich život. Jo. Já tím, že už jako teďka znám jako ten pohled islámu, tak prostě můžu říct, že je to hřích

Když se Soňa vyjadřuje v kontextu komparace muslimského a českého prostředí, interpretoval jsem z její výpovědi preferenci pro držení stejnopohlavních vztahů v tajnosti a soukromí. To se ale dá přičíst tomu, že by Soně potencionálně vadily veřejné projevy náklonosti obecně:

A v tom *převážně muslimská země* . . . Jako není to tam rozhodně častý a spíš si myslím, že tam si to jako ty lidi nechávají na doma. Že prostě jako, jo dobrý tak, tak prostě su homosexuál, ale prostě budu si to praktikovat doma, že tam je to spíš takhle. Kdežto tady se to, jako praktikuje aj veřejně. I pusa a takhle.

Soňa také popisuje vnímanou situaci v Česku ohledně různých specifických typů vztahů a sexuálního chování, u kterých ji přijde, že by se neměly ve společnosti normalizovat. Ve výpovědi se zároveň částečně dotýká svých postojů vůči LGBTQ+:

Já nevím, mě přijde, že tady. Jako v Česku minimálně, že se začíná normalizovat strašně moc věcí, který z mého pohledu nejsou úplně jako normální . . . Jo že, já nevím jako ani ani ne jako ty homosexuální vztahy jo, to taky, ale třeba jako už na internetu viděla spoustu holek, který řekli, jakože jak se tam vztahům říká, když máte aj přítele aj přítelkyni

Ve druhém kole Soňa zdůrazňuje generační rozdíly a co vidí jako normalizování nenormálního:

Ted' je to jako asi stejný. Samozřejmě jako s obouma-jako s obouma jako homosexuálníma párama jako nesouhlasím. Ale nechovám se k nim nijak jako jinak než k jiným lidem . . . Tyhle lidi prostě maj fakt obrovskou, (zkoušku) takže věřím, že to maj prostě jako těžký . . . úplně mladá generace jako třeba má jiný názory jo, protože je vychovávána k tomu, že je to normální úplně. Ale i co já znám jako osobně svojí generaci a starší generaci . . . jako prostě vnitřní, vnitřně měli ten pocit, že to je něco jako špatnýho, něco nepřírozenýho. Což je. (smích) Z mého pohledu teda.

Lenka#02 popisuje, jak se vypořádává s tím, že osobně stejnopohlavní vztahy přijímá, zatímco je dle její interpretace islám nedovoluje:

Já to беру tak jako podle sebe, když mám někoho ráda a jako nemohla bych s ním být, to je přece jako utrpení, takže já i přes to, že islám vlastně jako vystupuje proti fyzickým stejnopohlavním vztahům, tak já jsem asi jako velmi otevřený člověk a přeju každému ať může být s tím koho má rád no. Ať už to jsou dvě holky, dva kluci nebo když má někdo pocit, že prostě je jeho identita jiná, než je jeho biologický pohlaví, tak. Jako ať můžou žít tak jak je prostě jim pohodlný no.

Lenka dále reflektuje diskriminaci vůči LGBTQ+ jedincům v kontextu diskriminace, kterou sama pociťuje. Je zároveň jedinou participantkou, která diskriminaci v tomto vztahu reflektovala:

Mě zároveň asi k tomu vede i to, že prostě v České republice je homofobie. Homofobie je i mezi muslimy ve velké míře bych řekla, a mě to prostě vadí z toho ohledu, že já vim, jaký to je, když mi lidi nadávají kvůli šátku nebo když se mnou rodina nemluví nebo část rodiny nemluví, kvůli tomu, že jsem muslimka . . . homofobie prostě ani z hlediska islámu není v pořádku, protože je to nějaká nenávist vůči lidem, která prostě v islámu nemá co dělat . . . vadí mi, když prostě muslimové rozvíjejí teorie o tom, že jsou homosexuálové nemocní nebo že by se měli nějak jako léčit a podobně. Strašně mi to jako vadí. Takže se snažím . . . ty lidi z té LGBT komunity ať nějakým způsobem jako podpořit no . . . Protože za každým LGBTQ+ si představím ty lidi, který znám . . . Ten islám asi jako ze mě udělal jako takhle tolerantního člověka no.

Lenka popisovala, jak vnímá perspektivu muslimského okolí na problematiku. Přitom se mi zdálo, že spíše popisuje idealizovanou argumentaci tolerantního prostředí než skutečnou perspektivu, kterou v muslimském okolí vnímá:

žijeme v České republice a nemůžeme tady na nikoho uplatňovat šariú. Nemůžu říct, hele já jsem muslimka, takže jsem proti tomu, aby ty sis támhle jako abys chodil támhle se svým klukem. Prostě žijeme v demokratickém právním státě uprostřed Evropy a je potřeba prostě nějak asi zachovávat tu svobodu, která tady prostě je a podporovat jí no. Já třeba rozumím tomu, že muslimové to berou tak, že jako třeba říkají hele ale já nemůžu podporovat něco, co Bůh zakazuje. Já jsem s tím naprosto v pohodě jako já tohle přijímám, je to oukej, ale vadí mi prostě, když se zdůrazňuje, že jako LGBT lidi jsou nějakým jakoby nebezpečím pro společnost, nebezpečím pro islám a pro muslimy. Jako tohle mi přijde úplně jako na facku.

Jitka#03 ve výpovědi ukazuje vesměs tolerantní pohled, přičemž vyděluje „seriózní“ a „neseriózní“ vystupování gayů:

Co se týče mého pohledu na ně, tak to beru tak, že to je jejich věc . . . Svým způsobem je mi líto, že nemají takové pravomoce i jako heterosexuální lidi. Tuto to mi přijde, že opravdu jsou utiskováni. I třeba v médiích je o nich, mluví se o nich posměšně. Je to i způsobeno tím, že třeba ti herci či další známé osobnosti, které se hlásí k homosexualitě, tak působí bohužel ne úplně seriózně, a to vrhá světlo potom na všechny a například i *rodinná/ý příslušnice/k* . . . Dívám se na to i z toho pohledu, kdybych jednou měla dítě, které mě řekne, že je gay nebo lesba, nezbylo by mi nic jiného než to respektovat. Ač nebudu lhát, nadšená bych nebyla, ale to spíš kvůli tomu, že by mi bylo jasné, že se asi nedočkám vnoučat (smích).

Jitka ve výpovědi popisuje pro-LGBTQ+ postoje jiné muslimky a z islámské perspektivy se proti nim vymezuje, přičemž jí vyjadřuje osobní obdiv. Místy však není zřejmé, zda se jedná o její názor nebo názor jejího okolí:

Výjimečně ano, sice málo, ale rozebíráme. Například pokud znáte i muslimku **** na svém profilu veřejně právě dává různá prohlášení a mimo jiné se hodně věnuje i té LGBT

komunitě a tam lze vyzpozorovat, že spousta muslimů tam píše negativně o tomto tématu a třeba když se sejdem my, tak nadhodíme téma, že **** na profilu sdílela to a to, že to je hrůza, jak ona to podporuje . . . Z hlediska islámu je to všechno špatně tadyto. To je z hlediska všech náboženství, nejen islámu . . . Takže třeba i co se týče i té LGBT komunity, tak ona to podporuje celkem dost, byla i na Prague Pride. Ale zkrátka islám to nedovoluje. A hledat si nějaké výmluvy nebo nějaké ospravedlnění tady proto, tak to zkrátka člověk nenajde. Ať hledáte, jak hledáte, tak nenajdete . . . A myslím, že i hodně muslimů si proti sobě poštvá práve tady tím. No a asi jí nemůžou přijít na jméno. Já jí vnímám pozitivně. Myslím si, že je skvělé, že Česká republika má někoho, kdo vůbec je takhle vidět . . . Takže za mě je lidsky super, jenom co se týče toho islámu, tak tam některé ty představy jsou trošku zkreslené. Ale zas chápu, že veřejnost na to reaguje pozitivně. A je to zkrátka to, co chce současná Evropa slyšet.

Tereza#04 stejně jako ostatní participantky interpretuje stejnopohlavní vztahy v islámské perspektivě jako hříšné. Přitom deklaruje osobní toleranci stejnopohlavních vztahů. Výpověď je zároveň heterosexistická a Tereza ji odůvodňuje neschopností reprodukce ve stejnopohlavních vztazích:

Tak jako já samozřejmě to беру jako z toho islámského hlediska. A jakoby v podstatě jako nesouhlasím se stejnopohlavními jako vztahy nebo . . . ale to neznamena, že vyloženě mám nějaký jako, nějakou nenávisť třeba jako k lidem, kteří to takhle mají nebo jako, neberu to jako správné, ale není to, že bych je nějak prostě diskriminovala nebo prostě bych jim to musela pořád nějak jako říkat, že prostě to není správné a tak, prostě jako (smích) není to úplně moje věc . . . no to už je brané vlastně jako hřích. Je to vlastně zakázané. Jako je to brané, že to není vlastně přirozené, a protože jako stejné pohlavní páry třeba nemůžou prostě mít děti . . . jako biologicky to prostě není přirozené

IV.2.2.1. Rozdíl mezi myšlenkou a činem byl u některých participantek důležitý pro rozlišování toho, zda daný člověk porušuje participantkami vnímané normy islámu. Tzn. participantky primárně rozlišovaly, zda jsou gay muslimové ve stejnopohlavních vztazích a zda praktikují stejnopohlavní sexuální styk nebo zda jsou projevy jejich lásky pouze platonické. Podobných rozlišování bylo ale více, například Jitka chápala tuto dichotomii spíše v závislosti na tom, zda je takový vztah veřejný, nebo ne.

Soňa#01 interpretuje homosexualitu v islámu jako nedovolenou na základě vykonaného sexuálního aktu, nikoli na základně stejnopohlavní sexuální přitažlivosti. Zároveň ji chápe jako „zkoušku“, tedy jako určité rozhodnutí, ne jako biologickou dispozici:

Ne ani být homosexuálem, to jako není hřích. Jako smýšlet takhle, ale potom jako konat. Mít ten homosexuální styk. To jako je hřích . . . V islámu je homosexualita povolená dokad se nepraktikuje. Jo až když dojde k homosexuálnímu sexu, tak to už je zakázaný jo. Takže můžete mít pocit, jakej chcete jo, to prostě každej člověk má svojí vlastní zkoušku.

I Lenka#02 dává důraz na rozdíl mezi city a činem. Tedy za city vůči osobě stejného pohlaví nemůže být, dle její interpretace, muslim trestán. Přitom Lenka popisuje i vnitřní nesoulad, který v sobě vede, kvůli svému pozitivnímu přístupu k LGBTQ+ lidem a kvůli své interpretaci Koránu, která podle ní stejnopohlavní vztahy neschvaluje:

Jo. Musím říct, že jako orientace jako taková není svým způsobem nijak špatná. To že se holkám líběj holky je oukej i podle islámu, protože islám . . . hlásá to, že člověk jakoby není nebo nemůže bejt trestanej za svoje pocity, za svoje emoce. Jakmile už jim ale nechá až takovej volnej průběh, že prostě dojde k nějakýmu třeba, k nějakým intimitostem fyzickéjm mezi stejným pohlavím, tak pak už to je prostě proti tomu, co učí islám. A já s tím jako doteď mám nějakou jako svádím takovej jako vnitřní boj, že bych měla

respektovat to, co vlastně se píše v Koránu a vlastně nejsem toho schopná jako vnitřně. Takže třeba když mi **** nedávno, my jsme zároveň jako kamarádi, řekl, že má nového přítele, tak já prostě za něj mám radost no . . . Já chci, aby tak jako já si přeju bejt šťastná, tak chci, aby i ostatní byli lidi šťastný . . . jestli můj **** si přitáhne domu jako holku nebo chlapa přeci nijak jako ani pozitivně ani negativně neovlivní můj život.

Lenka také zmiňovala princip, kdy by muslimové neměli konkretizovat svou nenávist vůči LGBTQ+ menšinám na konkrétní jedince a komunitu, ale na to, co vidí jako hřích samotný:

Já jsem si vlastně ještě vzpomněla na to, co jsem taky několikrát taky psala ****, že v islámu platí takovej princip, že když člověk dělá hřích, tak druhej člověk má jakoby právo nenávidět ten hřích samotnej. Ale ne toho člověka, kdo ho páchá. . . No a prostě zapomíná se na ten princip, že můžu jako nenávidět hřích, ale člověka prostě vždycky musím mít v nějaký úctě a chovat se jako slušně.

Lenka zároveň provazovala popis rozdílu mezi myšlenkou a činem s jevem, blízkým infrahumanizaci. Výňatek uvádím v kapitole IV.2.7. Infrahumanizace.

Jitka#03 ve své výpovědi rozděluje spíše veřejnou a soukromou sféru, než myšlenku a čin:

A homosexualita jako taková v islámu sice zakázaná není a není ani trestně postihnutelná. Trestně postihnutelné je až potom ten reálný svazek a zveřejnění takového svazku. Pokud je někdo lesbička či gay a je někde úplně v klidu. Jo nikdy se tím nechlubí, nezveřejňuje, oukej. To postihnutelné není tam jako není co řešit. Ale v okamžiku třeba právě těch Prague Pridů, tak to už je bohužel neislámské

Tereza#04 stejně jako Soňa a Lenka dělá rozdíl mezi myšlenkou a činem. Zároveň přidává kritérium rozlišování toho, zda daný muslim ví, že určená

pravidla porušuje. Zajímavá je i Terezina výpověď o tom, že pokud muslim porušuje normy, přičemž chápe své činy jako z hlediska islámu povolené, stává se nemuslimem. V takovém případě ho Tereza posouvá z kategorie vlastní skupiny do skupiny cizí a vnitroskupinový vztah se defacto proměňuje v meziskupinový. Homosexualitu zároveň, podobně jako Soňa, popisuje jako zkoušku:

Ono jako je, je branné jako hřích, když člověk podle toho jako jedná . . . Že ono v podstatě, pokud ten člověk to bere, že to je v pořádku a povolené a jako že s tím není nic špatného, tak ono vlastně tohle už z něho v podstatě dělá nemuslima . . . Je to v podstatě, že ten člověk mění to náboženství v podstatě podle sebe . . . my jako muslimové nemůžeme říct, jakože tento člověk prostě není muslim, protože tohle dělá, to jako už není na nás . . . protože my nevíme, jestli třeba z toho jako, jestli jak on právě to vidí . . . třeba neprosil o odpuštění nebo něco takového. To prostě už není na nás jako soudit . . . Že jakoby může se to brát třeba jako nějaká taková zkouška v podstatě pro toho člověka

V podobném duchu jako Jitka, Tereza zmiňuje, že by si člověk měl nechat svou sexuální orientaci pro sebe:

A ono v podstatě ten člověk by to neměl tak nějak jako veřejně jako prohlašovat, že já jsem gay . . . ten člověk to může mít, ale bereme to jako něco, co by prostě neměl být takhle veřejně jako dáváno najevo . . . je to spíš něco takového, co by si ten člověk měl nechat pro sebe a měl by prostě se s tím snažit nějak jako pracovat

IV.2.2.2. V otázce rozlišování vztahu dvou mužů a vztahu dvou žen jsem chtěl na základě studie Bettinsoliové et al. (2009) zjistit, zda participantky diferencují gay muže a gay ženy a pokud ano, jaký pro to bude udaný důvod (Bettinsoli et al., 2020). Z výpovědí některých participantek vyplývá, že přestože si jsou předsudků vůči gay mužům oproti gay ženám vědomy, tento zvláštní předsudek nesdílí a gay muže a gay ženy zvlášť nediferencují. Výjimkou je Soňa.

Soňa#01 byla jedinou participantkou, u které se potvrdilo větší zkreslení/předsudek vůči gayům oproti lesbám. Soňa toto rozlišení neukotvovala plně v islámu, i když interpretaci islámu nakonec přidává. Z hlediska islámu Soňa zdůrazňuje roli análního sexu jako zvláštní zakázané kategorie v islámu. Primárně ale Soňa vysvětluje zkreslení vnitřním pocitem:

Ale pohlížela jsem, neměla jsem k tomu důvod, prostě jsem to tak jenom nějak cítila. Nebylo v tom nic jako určitýho, ale pohlížela jsem na to, že jako je v uvozovkách jako lepší, nebo přijatelnější, když jsou dvě lesby jako dvě holky spolu. Ale když jsou dva kluci spolu, tak mě to tak nějak jako víc mě to nesedělo, víc, byl to bylo to takový jako odpuzující nebo nevim jak to říct. Prostě takový ještě víc nepřírozenější . . . A tak-takže jako vlastně, vlastně i teď je to stejný jako po tom přijetí islámu že prostě víc mě vadí když, když prostě vidím dva, dva kluky spolu jo . . . A co se týče z pohledu islámu, s čímž já jako taky souhlasím, tak ten, ten samozřejmě zakazuje taky jako jakékoliv homosexuální vztah nebo jakékoliv nepřírozenej vztah, když máte třeba já nevim, žijete jako tři partneři, ne dva . . . Ale víc, o něco víc, se odsuzuje mužská homosexualita . . . islám se dívá na mužský homosexuální vztah hůř, protože je v islámu je taky zakázanej anální sex. Což u chlapů v podstatě jde jenom tady toto. Kdežto u ženských, ženský si to můžou udělat nějak jinak žejo. Zařídít. Takže tam, tam je to, jakože braný jako ještě, ještě horší než než ten ženskej.

Lenka#02 dle své výpovědi takové rozlišení nedělá, přestože si uvědomuje, že bývá takové rozlišení lidmi děláno:

Ať už to jsou dvě holky, dva kluci nebo když má někdo pocit, že prostě je jeho identita jiná, než je jeho biologický pohlaví, tak. Jako ať můžou žít tak jak je prostě jim pohodlný no . . . No, tak mě obecně přijde, že sex mezi ženama je něco, co může svým způsobem přitažlivýho, ale jak jde o dva chlapi, tak je to nechutný. To je takovej jako obecněj pohled, kterej vnímám v Český republice

Jitka#03 rozlišování ve svém okolí rovněž vnímá, sama ho však nedělá:

Já to vnímám úplně stejně. Vim, že třeba někteří muži bez ohledu na jejich náboženství to vidí tak, že lesbičky tolerujou, ale gaye nikdy (smích). To vím, že je takový docela častý názor. To má i můj partner mimochodem. Ale pro mě je to prašť, jak uhod'. Nevnímám to nijak zásadně rozdílně. Homosexuál jako homosexuál. Mě to je asi jedno, jestli lesbička nebo gay.

Terezina#04 odpověď na otázku ohledně rozlišování gayů a leseb zněla: „Ne. Je to stejné.“

IV.2.3. Transgender

Z výpovědí participantek interpretuji tendenci se v souvislosti s transgenderem neodkazovat na primární literaturu tolik, jako tomu bylo v případě stejnopohlavní sexuální přitažlivosti. Participantky místo toho dávají větší důraz na vlastní názory. Všechny participantky interpretují islám jako transnegativní náboženství. Dvě participantky spojovaly transgender s psychickými poruchami. Kromě Lenky participantky vyjadřovaly určitou míru tolerance transgender lidí s absencí jejich podpory. Pouze Lenka mluvila o podpoře transgender lidí.

Soňa#01 shrnuje svůj odmítavý názor, přičemž implikuje touhu změny pohlaví jako důsledek celkově problematického psychického stavu. Postoj islámu k transgender jedincům přirovnává k fyzickému zásahu do těla, jako je tetování:

Ale můj názor i před před tím, než jako jsem začala věřit v Boha prostě, že by to jako lidi neměli dělat. Že. Je blbý to napsat, to popsat jako nějakou psychickou poruchu . . . Jako jsou na světě jako spousta příkladů kdy třeba osm let po změně pohlaví ten člověk spáchal sebevraždu, protože vlastně nebyl šťastnej ani v tomhle těle ani jako to druhý pohlaví . . . Já nevím jak se ten člověk cítí jako fakt v té hlavě a jak se cítí ve svém těle, ale asi bych asi bych jim jako doporučila prvně hledat jako fakt jiný pomoci jiný druhy pomoci. Aby se jako cítili sami se sebou líp . . . A z pohledu islámu to je v podstatě jako stejnej názor jako tam, tam je že jako se to nemá dělat, že prostě tak jak Vás Bůh stvořil, tak prostě je to za nějakým účelem a prostě jako nemáte se svým tělem takhle nic dělat. Jako v islámu byste se neměl nechat ani tetovat, protože to je jako, jako kdyby ubližujete svému tělu. Natož, natož měnit pohlaví . . . kdyby za mnou přišla moje dcera, v osmnácti třeba, že jako chce být kluk. To nevím jak bych reagovala teda. Jako (smích) nevyhodila bych ji z domu teda to určitě ne. Ale. Asi bych se ji jako snažila prvně nabídnout všechny jako různý pomoci.

Přestože Soňa má k transgenderu odmítavou odpověď, ve své výpovědi o své bývalé spolužačce se opraví, aby ji nedeadnamovala⁶⁵:

A pak se, jakože mu změnilo pohlaví no. A jak se má jako dneska to to netuším, protože on si vymazal facebook nebo ona (smích) si vymazala facebook, změnila si jméno, takže já ani nevím jak se jmenuje teďka, nevím nic.

⁶⁵ Oslovení trans* osoby jménem, který používala před tranzicí a se kterým už se neidentifikuje (Oxford English Dictionary, 2022).

Soňa se k tématu vrací, přičemž z výpovědi interpretuji, že má Soňa o celé téma transgenderu zvýšený zájem.⁶⁶ Tématu se věnuje skrze videa i podcasty zaměřující se na negativní aspekty a zkušenosti spojené s tranzicí:

[U]ž jsem viděla pár videí jako třeba z Ameriky, kde prostě se lidi začínaj přiznávat, že to bylo jako chyba to udělat a že už to nejde vrátit. A od jednoho Čecha, jakože na YouTube tak tam byl taky jako podcast, že jako kdyby přerušil v půlce tu, tu proměnu . . . A takže mě to přijde spíš jako takovej buď, že byli nějak jako problémy v dětství nebo prostě psychický problémy, nebo si myslí, že se to jako vyřeší tady tímhle. Jako za mě prostě nějak jsme se narodili a prostě je to z nějakýho důvodu. Jo. A prostě jestli nejste jako spokojenej ve svém těle nebo tak, v takové té situaci, v jaké jste, tak prostě je třeba něco změnit . . . Jako můžete změnit prostředí, můžete se odstěhovat, můžete se začít stýkat s jinýma lidma, já nevím, změnit svoji postavu, já nevím cvičení nebo tak, ale jako ani před konverzi ani po konverzi jsem jako ten můj názor se na to nezměnil.

V **Lencíně#02** výpovědi se objevuje interpretace islámu jako transnegativního náboženství, přičemž se její vlastní postoj liší a transgender jedince přijímá. Zároveň přisuzuje důležitost osobnímu setkání, které podle ní v diskriminaci transgender jedinců hraje roli:

Tak islám se na to dívá, on prostě nebere žádný trans. Prostě pokud se trans žena narodila jako muž, tak jí islám jí vnímá jako muže. To znamená, že bysme asi i trans ženu měli neustále oslovovat jako mužským rodem. Prostě z pohledu islámu je to muž. Takže já bych třeba jako zahalená muslimka před trans ženou měla zůstat zahalená, protože islám jí vnímá jako muže. Tim, oukej. Já to jako respektuju nebo takhle to prostě je. Nicméně já si nedokážu představit, že člověka, ktorej sám sebe nějak vidí, já budu naschvál oslovovat

⁶⁶ Výši zájmu nelze definitivně určit bez kontextu toho, jak často Soňa kouká na videa a poslouchá podcasty obecně, přesto jsem měl pocit, že běžně se člověk tématu v takové míře nevěnuje.

jako jinak. Jo, pro mě to, že jí budu oslovovat jako ženu je absolutní jako minimum, co pro ní můžu udělat a vlastně mě to nic neudělá, mě to neublíží . . . ona řada muslimů ani nemá jako zkušenost s . . . islám je bere podle toho jako biologickýho pohlaví, ale myslím si, že už přeci jenom by asi měli problém jako předstoupit před transženu a říkat jí jako mužským rodem. Jo, že ona samozřejmě ta osobní zkušenost pak taky leccos změní a obrousí ty hrany. Ale zase musím říct, že já tyhlety diskuze mezi muslimama o LGBT nevyhledávám, protože mě to hrozně sere s prominutím. To je něco jako, to je prostě přehlídka homofobie a stereotypizace a mě to strašně vadí.

Jitčina#03 výpověď je striktně transnegativní nezávazně na tom, jak Jitka vnímá postoj islámu. Problém s transgender lidmi by měla především v momentě, kdy by šlo o její blízkou rodinu:

To vnímám už trošičku kontroverzněji, a když si například představím, že moje dítě ke mně přijde, že je kluk a chce být holka a teďka jako už začne podnikat kroky k tomu, aby se... nebo na začátku se třeba bude oblékat jinak, a tak a potom už bude podnikat kroky k tomu, aby se z něj stal někdo jiný, tak to už bych se asi ozvala. Já znám jenom dvě pohlaví, a to chromozomy XY a XX nebo YY a tak. A víc zkrátka ne. (smích) A i medicína to tak má, takže já nevidím důvod, proč mít tady X dalších pohlaví a nevidím důvod, proč by se někdo, kdo se narodí s XY měl měnit na něco, co podle mě ani lékařsky stoprocentně ani nejde. Jde to plasticky. Vizáží a tak dále. Budiž, ale to tělo zůstává v tom pohlaví, ve kterém se člověk narodil. Takže tohleto bych asi nesla hůř a snažila bych se to řešit třeba přes nějakého psychologa, který by si s tím dítětem popovídal, aby to s ním vyřešil pokud možno, no aby ho od toho nějak odradil . . . To transgender už je trošičku moc medializované na můj vkus

Postoj islámu zmiňuje spíše okrajově, kdy je podle ní islám vůči LGBTQ+ odmítavý:

Výzkumník: „A ten transgender? Vidíte to nějak třeba v těch muslimských zemích?“

Ale v arabských zemích, jak se toto řeší, to nevim, ale myslím si, že jako to, ne že to úplně neexistuje, ale že to je fakt tabu. Že by nějakí rodiče dovolili dceři změnit se na kluka mmmm, nemyslím si, že by se to setkalo s podporou. Je to i způsobeno i tím, že tam jsou ty rodiny, jsou hodně pospolu a všiml by si toho tím pádem větší okruh lidí. Tady v Evropě maximálně třeba vaši přátelé a vaše rodina, ale furt je to okruh třeba 10ti, 20ti lidí max. Ale v těch arabských zemích to máte tak širokou rodinu, že prostě by to bylo strašný průser . . . Z hlediska islámu je to všechno špatně tadyto. To je z hlediska všech náboženství, nejen islámu.

Jitka zároveň mluvila o tom, že by její negativní postoje nehrály v osobním kontaktu s cizími LGBTQ+ lidmi žádnou roli:

Vůbec bych se nedívala na to, v co ten člověk věří a ani jestli má partnera nebo partnerku, bylo by mi to úplně jedno. Mě zajímá, jestli si s tím člověkem mám co říct a jestli jsme naladěni plus mínus na stejnou vlnu, ale ani by mi nevadilo, kdyby třeba proti mně stál nějaký transgender, já bych to nejspíš ani nepoznala v ten moment. (smích) Protože dneska už jak jsem viděla některé fotky opravdu na první pohled to poznat není. Mě by to bylo opravdu fuk, kdybychom si měli co říct. Řešila bych to asi jenom v okamžiku, kdyby šlo o nějakou moji blízkou rodinu nebo moje vlastní děti třeba.

I v konverzaci uvedené v kapitole IV.2.2 Stejnopohlavní vztahy Jitka poukazovala na své rozlišování transgender a gay lidí.

Ale je fajn, že se mluví o tématu homosexuálů, ale už bych tam do toho nezahrnovala ten zbytek. To transgender už je trošičku moc medializované na můj vkus. A nemyslím si, že nějaká další podpora je potřeba.

Tereza#04 odpovídá, že osobní kontakt s transgender lidmi nikdy neměla a transgender jedince nepodporuje. Dle její interpretace transgender není v islámu „správný“:

[T]aky to není brané jako správné prostě. A nevím jakože, jako já to vyloženě nijak neřeším . . . já takového nikoho neznám teda osobně . . . Jako k tomu mojemu chování k těm lidem prostě jako je to stejné jak ke všem ostatním, ale jakoby prostě nesouhlasím s tím no . . . nepřijde mi to správné jako prostě z pohledu islámu prostě to není správné a je to už takové prostě upravování to podle sebe. Jakože prostě jsou pro to jako, nevím, důkazy nebo něco, že prostě v islámu toto není správné.

IV.2.4. Meziskupinové a vnitroskupinové zkreslení

Mým cílem bylo zjistit, jaký vliv má členství LGBTQ+ jedinců ve skupině muslimů na diskriminaci, které mohou mezi muslimy čelit. Participantek jsem se tázal na otázky, ve kterých měly komparovat vnímané porušování norem u LGBTQ+ jedinců na základě svých členstvích ve skupinách.

IV.2.4.1. Zda „je jim hodnotově blíží člověk stejnopohlavní orientace, stejné víry, nebo člověk víry odlišné“ byla otázka, se kterou jsem ve výzkumu spíše experimentoval. Tato otázka se hodí spíše pro ekonomické hry, kde se odkryjí skrytá zkreslení, u kterých se očekává, že je nebudou participanti nezbytně chtít deklarovat nebo je nebudou reflektovat (Willard, 2017, s. 5). Téma, které se u dvou participantek odkrylo, byla deklarovaná preference vůči věřícím lidem obecně spíše než vůči muslimům konkrétně. V **Jitčíně#03** případě jsem otázku opomněl.

Soňa#01 dává důraz na odmítnutí nepraktikujících muslimů. Oproti tomu deklaruje preferenci křesťana, který dává ve své víře důraz na bibli:

Pokud bysme se bavili o praktikujícím křesťanovi jako podle bible. Jakože kterej jakože fakt praktikuje to, co je v bibli, jakože si nevybírám, tak asi bych jako se přiklápěla k tomu křesťanovi . . . A pokud' pokud' je to muslim, kterej jako nepraktikuje vůbec, tak tak od toho ruce pryč. Jako těch i těch je jako strašně strašná velká spousta. Jako v muslimských v zemích tak asi jako aj u nás. Takže jako asi jakože takhle bych si víc co měla říct s tím křesťanem, pokud' by se jako choval tak jako aspoň bible říká. Jako podle Ježíšova učení, tak bych se měla víc co říct s tím křesťanem než jako než s tím muslimem.

Lenka#02 ve své odpovědi dávala důraz na individuální osobnost člověka, ne na jeho příslušnost ke skupině:

Tak to by se vidělo prostě až bych s těma lidma mluvila. To nemůžu vůbec takhle hodnotit jenom na základě toho v co někdo věří a jaký pohlaví se mu líbí. Stejně tak jako ten muslim LGBT může bejt idiot, tak takhle jako ten idiot může bejt i ten křesťan straight jo? . . . Jo jenom na základě toho, že má někdo nějakou identitu nebo víru, to přece nevyovídá nic o kvalitách toho člověka, takže nemůžu to zhodnotit.

Terezina#04 odpověď byla navázaná na výňatek v kapitole IV.2.2.1. Rozdíl mezi myšlenkou a činem. Tereza dává důraz na roli, kterou má víra v životě člověka, ke kterému se vztahuje:

[N]ení to vyloženě, že bych si vždycky vybrala muslima před třeba křesťanem nebo někým. Ale záleží asi fakt jako jak, jak tu víru berou vážně. Jako tak bych to řekla, protože prostě když člověk svojí víru bere jako vážně a tak je mi to bližší, než člověk, který svojí víru prostě nebere vážně i když je to muslim.

IV.2.4.2. Dotázání se, zda participantky cítí nějaké rozdíly mezi gay/transgender muslimy a nemuslimskými gay/transgender jedinci bylo dalším přímým způsobem, jak vnitroskupinové zkusení zmapovat. Tímto způsobem jsem v druhém kole lépe uchopil předchozí otázku a nabídl participantkám diferencování pozic vůči gayům a transgender jedincům. Zároveň jsem tímto způsobem doplnil Jitčinu chybějící odpověď.

U **Soni#01** se zdálo rozhodujícím faktorem, zda daný člověk vidí homosexualitu ve víře jako špatnou.⁶⁷ Toto pravidlo aplikovala na křesťany i muslimy. U ateistů takové očekávání nemá a myslí si, že by jim to mělo být vysvětlováno zvláště, přičemž u muslimů a křesťanů si stačí přečíst a pochopit primární literaturu:

Vnímám tam trochu rozdíl, protože většinou se předpokládá, že a jak vidím jako okolo sebe, tak to tak je aspoň ve většině případů, že, že minimálně jako ten ateista- křesťan by asi měl mít nějaké informace, protože v bibli je to taky zakázaný. Tak minimálně ten ateista je vychovávaný v tom ateismu . . . ten ateista nemá ty informace třeba, a ne jakože se mu jenom řekne no dobrý takhle, to je zakázaný, ale prostě nějak jako víc mu to vysvětlit nebo se o tom s nim pobavit nebo jako nějak jako víc do hloubky žejo, ne jenom prostě to je zakázaný a tečka. Tomu nic neřekne žejo. A když je, takže jako tam to chápu víc, protože jsou prostě vychovávaný k tomu, aby si prostě dělali, co chtějí a že být gayem nebo lesbou je úplně normální v dnešní době . . . No ale jako u muslimů víc jako předpokládám, že mají ty informace. Že četli Korán, že ví, proč je to zakázaný. Znaj tu logiku a všechno. Samozřejmě jako muslim je člověk jako každé jiné, takže i on může mít ty, nebo ona, to je jedno může mít to cítění, že prostě ho víc přitahuje jako to stejný pohlaví. Ale jak už jsem řekla, jako každé člověk má svojí vlastní zkoušku . . . prostě každé má jinou zkoušku

⁶⁷ Podobné kritérium vytváří Tereza v části IV.2.2.1 Rozdíl mezi myšlenkou a činem.

a každej člověk je zkoušenej dobrej a aj zlem . . . Takže, takže u muslima jako když to praktikuje, ten homosexuální vztah, tak tam to vnímám hůř. Jakože, že se jako nechal pohlit, když má ty informace samozřejmě jo. Když prostě neví vůbec, tak to je v podstatě jak, jak u ateismu. Že se jako, takže když má informace, tak to vnímám hůř, že se jako nechal jako pohlit tadytimhle světem, protože žejo. Všecko jako co děláme, tak se snažíme prostě dostat do nebe. Kde jako bude věčnej život potom. A když se jako necháte pohlit timhle světem, kterej prostě pro Vás trvá třeba osmdesát, devadesát let, nějak jako každýho jinak, tak toto je potom jako už špatný no.

Výzkumník: [K]dyby byl transgender muslim, tak vidíte nějaký rozdíl s tím, že třeba je transgender nemuslim?

No v podstatě ta odpověď je taky skoro stejná. . . Jenom prostě ten hřích je v podstatě pro toho muslima o to větší, jestli měl ty informace. Že prostě věděl, prostě do čeho jde, co prostě islám říká a věděl prostě všechno a stejně to udělal. Takže jako tam je to ještě jako o trošičku horší než ta homosexualita.

Další Sonino vnitroskupinové zkreslení bylo znatelné i při její obecné kategorizaci muslimů v komunitě:

Přímo jako muslimek po celé republice. A prostě některý z nich jako veřejně podporujou jako homosexualitu. Což na jednu stranu mě to mrzí, protože to jako poškozuj je jméno nebo ne jméno ale, že prostě potom lidi maj jako ateisti, který prostě o islámu nic neslyšeli a první věc co slyší je, že prostě ona je muslimka a plně podporuje jako homosexuály . . . Že prostě dávaj špatnej příklad. Ale prostě zase. Jakože to podporujou veřejně jako jejich věc . . . Jako tady v Česku máte strašně moc holek, strašně moc konvertitek který, který ten islám prostě pojaly jinak . . . A úplně stejně to je takhle jako s těma homosexuálama, že prostě některý ví, že jako, ví ten pohled toho islámu. Ale řeknou si pravděpodobně hele

mě to je úplně jedno, já je prostě budu podporovat, veřejně a hotovo. Pak holky jako jsou já třeba, který řeknou prostě jo dobrý tak jako já to nepodporuju, ale nijakou jako zášť k nim nechovám.

Lenka#02 vyjádřila obdiv pro LGBTQ+ lidi, kteří jsou zároveň muslimové na základě toho, že nějakým způsobem vědomě překonávají překážku motivováni vlastním vztahem k víře:

Já si spíš tak jako říkám, že je obdivuhodný, že vlastně přijali víru nebo se identifikují vírou, která vlastně to, co dělaj, zapovídá. To mi přijde zajímavý, dobře když se do toho někdo narodí a je rodilej muslim, tak oukej, ale že někdo vyloženě konvertuje k islámu a zároveň ví, že třeba s tou třeba homosexualitou je tam prostě problém. Tak já ty lidi hrozně obdivuju a vlastně nedávno jsem se bavila s jednou transgender paní, která konvertovala k islámu a právě říkala, že na islámu se jí strašně líbí ta etika a ta laskavost v tý víře. A vlastně islám se ale na transgender dívá jejich biologickým pohlavím. Tak je vlastně zajímavý, že si vyberou víru, která vlastně je nepřijímá tak, jak oni se identifikují. To je zajímavý jako mě by to asi lámalo srdce. Ale možná že prostě věřej, že Bůh je jakoby milosrdný a milostivý a má je rád, takový jaký jsou, a to mi přijde obdivuhodný zas jako na jednu stranu.

Jitka#03 nijak skrze osobní preference nekategorizovala. Zároveň vyjádřila zvědavost vůči příběhům gay muslimů. V případě transgender lidí rovněž nekategorizovala, ale znovu dala najevo své odmítnutí těchto jedinců:

Mě osobně je to úplně jedno (smích) . . . Jo, to není můj život, takže mě to je jedno a nemám k těm lidem jako různé přístupy . . . Jenom třeba u těch muslimů, tak tam dejme tomu, když bychom měli nějakou bližší konverzaci třeba kdyby byla ta šance, tak bych se jich třeba zeptala na to, jak to vnímá ta jejich komunita a zda se někomu svěřili . . . Ze zvědavosti.

Výzkumník: [C]ítíte nějaké rozdíly mezi transgender muslimem a transgender člověkem jako nemuslimem?

To asi nevnímám ten rozdíl. To je mi jedno, jestli je transgender muslim nebo nemuslim. Ale zde ještě nejsem v té fázi, kdy to respektuju . . . Ano, tohleto mi už přijde moc trochu, ale třeba jednou dospěju i do té fáze kdy budu respektovat i toto. Ale myslím si, že zde už je ve hře i jako vícero věcí třeba příroda, rodina, a tak no, tohle už mi přijde zatím moc (smích)

Tereza#04 poukazuje na rozdělení, které dělá i v kapitole IV.2.2.1 Rozdíl mezi myšlenkou a činem. V Terezině pojetí je problematický muslim, který porušuje normy, ale který zároveň pracuje s interpretací islámu, podle které nevidí své činy jako špatné. Zároveň Tereza vyjadřuje preferenci věřícího jedince před nevěřícím:

Jako já třeba zase chápu to, že někdo třeba jako s tím může to mít nějakou takovou zkoušku prostě, jako každý máme něco jiného . . . Ale pokud ten člověk to uznává, že jako je to hřích, ale stále to dělá, protože prostě jako je to pro něho těžké, ale jako uznává, že to je hřích, tak pro mě pořád je to asi lepší než vlastně člověk, který není muslim, což není jenom v případě homosexuálů . . . pořád vlastně člověk, který věří, tak je to prostě trochu jiné než člověk, který nevěří.

Na otázku, jak to vidí v případě transgender lidí, Tereza reaguje: „Jakože nevidím v tom úplně nějaký rozdíl no.“

IV.2.5. Proměna názoru po konverzi – vliv kultury nebo náboženství

Participantky deklarovaly spíše oddělení svého názoru na LGBTQ+ jedince od názoru islámu. To platí především v případě Soni a Jitky. Tereza reflektovala své křesťanské okolí, které LGBTQ+ jedince vnímalo negativně

a to, že názor okolí jistým způsobem přejímala. Výjimkou je Lenka, která popisuje určitou navázanost jejího názoru na její konverzi. V tomto případě se ale neřídila interpretací islámu, ale diskriminací, která provázela její konverzi.

Soňa#01 vypovídá, že změna v názorech u ní nenastala. Přijetí LGBTQ+ lidí chápe jako projev současné doby. Svůj názor přisuzuje pocitu, který ji provází od narození. Tímto způsobem ho přisuzuje spíše biologii než okolní kultuře:

Začala bych, jak jsem se na to dívala předtím, než jsem přijala islám. Jak už jsem říkala jako minule, tak se ten můj pohled jako v podstatě nezměnil . . . neměla jsem k tomu důvod, prostě jsem to tak jenom nějak cítila . . . i teď je to stejný jako po tom přijetí islámu že prostě víc mě vadí když, když prostě vidím dva, dva kluky spolu jo . . . já jsem tak už jako od narození nastavená, že prostě mě to přišlo všechno jako nepřírozený, prostě jenom takový jako výmysly moderní doby. Jo, že prostě se tady někdo identifikuje jako kočka nebo já nevím jo, prostě. No a ty transgender, to je úplně to stejný no.

Lenka#02 přisuzuje proměnu svých názorů konverzi k islámu a zejména pak střetem s diskriminací po konverzi. Tento střet částečně popsala v kapitole IV.2.2. Stejnopohlavní vztahy. Jitka zároveň vyjadřuje rozpor mezi tím, jak vnímá pravidla islámu a jak vnímá své tolerantní postoje. Důležitost přitom připisuje svým dřívějším rasovým stereotypům:

No, já jsem po tý konverzi a po tom co jsem si zase zažila, jak lidi najednou mě začali pomlouvat a vlastně začali mít vůči mně jako obrovský předsudky pro tu mojí víru, tak jsem vlastně díky tomu se stala mnohem tolerantnějším člověkem, protože nechci, aby to samý zažíval někdo jinej. Víím, jak je to hrozný, když vás lidi nepřijímaj jenom na základě nějakých svých zcestných představ, aniž byste jim dali nějakou reálnou záminku k tomu vás nemít rád. Takže právě islám mě vlastně přivedl k týdletý mojí otevřenosti, která často až jako hraničí s tím, s těma jakoby islámskejma předpisama. Takže jo, takže jsem se stala

daleko otevřenější a tolerantnější k různým menšinám, protože vím sama, jaký to je, když vás lidi prostě neberou nebo nedejbože šikanují.

[P]řed tou konverzí jste taková teda nebyla, myslíte?

Ne. Já to na sobě vidím třeba v otázce Romů. Protože já jsem nevyrostla v úplně přátelském prostředí vůči Romům . . . Padali tam jako hrozně nenávistný hesla a podobně a vlastně k té době já už jsem byla muslimka a říkala jsem si, když tohle je špatně prostě jako, když to je hrozný, co ty lidi říkaj. A potom když vlastně jsem se sama začala setkávat s tím, že mě lidi vodsuzují nebo na mě pokřikují, tak jsem si říkala no, tak teď vím, jaký to je. Tak prostě nemůžu takhle se chovat k druhým. Vím, jak je to hrozný a musím si na to dát o to větší prostor, protože jsem muslimka a už vím, jak to bolí prostě. A navíc jsem věděla, že islám prostě je přísně proti nějaký nenávisti vůči druhým lidem. Nebo vůči nějaký šikaně nebo pomluvám. Takže to mi hodně jako pomohlo se nějak jako srovnat a zlepšit se jako člověk.

Dále vypovídá, že dříve LGBTQ+ jedince velkým způsobem nediskriminovala, ale po jejím názorovém zlomu se začala o problémy LGBTQ+ menšin více zajímat:

Já si nějak nevzpomínám, že bych někdy měla nějaký negativní postoj vůči lidem ze sex-
s menšinovou sexuální orientací nebo identitou, ale vím, že třeba se mě začalo mnohem víc dotýkat jakoby to, že vlastně nemaj stejný práva jako heterosexuální lidi . . . Že opravdu potom fakt reálně nastane ta situace, kdy ta biologická matka zemře a ta druhá partnerka vlastně, která ty děti taky vychovávala od samýho začátku, tak vlastně na ně právně nemá vlastně žádný nárok. Což je strašný . . . Jako víc bych to asi pochopila v nějaký Saudský Arábii nebo v Íránu ale ne uprostřed Evropy v zemi která se snaží směřovat na západ a snaží se nějakým způsobem jako bejt demokratickou zemí, která chrání lidský práva. Tak tohle mi jako nepříjde v pořádku no.

Jitka#03 nepřisuzuje změnu svého názoru islámu, ale osobnímu růstu. Znovu vyděluje svou otevřenost vůči lidem stejnopohlavní sexuální orientace od svého názoru na transgender lidi, který byl podle ní vždy stejný. Zároveň ho ale otevírá jako věc, která by se rovněž měnila osobním růstem:

Pohled se změnil, ale nemohl za to islám, byl to spíš takový můj vnitřní vývoj. Na začátku jsem to vnímala tak, ne negativně ale posměšně. Že jsem si říkala no bože, oni jsou teplí, nebo ježiš to jsou lesbičky no jako to je strašné a tak. Spíš takhle jako ironicky. A postupně jak stárnu (smích), tak to vnímám jednoduše tak, že nemám právo soudit příběh někoho jiného nebo život někoho jiného, ale za tohle nemůže islám, to bych spíš nazvala nějakým svým vnitřním vývojem. Jo, vůbec to nesouvisí s žádným náboženstvím . . . Ale můžeme říct, že ten můj vývoj byl od jakýchsi posměšků až po, ne vyloženě ignor, ale po respekt.

Výzkumník: Máte pocit, že přijetí islámu nějak změnilo ten Váš postoj k transgender jedincům?

To asi ne, to jsem měla vždycky stejný . . . Tam ještě, no, tam se to ještě nezměnilo nijak . . . Ale kdyby se to někdy změnilo, tak to asi opět nebude kvůli islámu, ale spíš nějaké vnitřní nastavení.

Tereza#04 na toto téma, dle její výpovědi, před konverzí neměla názor. Zároveň reflektuje negativní přístup křesťanského okolí vůči LGBTQ+ jedincům:

No já si myslím, že jsem úplně neměla na to nějaký moc názor . . . Takovej v těch pubertálních letech, ale jako spíš tak, moc jsem o tom nepřemýšlela, ani jsem se s tím moc nesetkala jakoby. Spíš i tady v té mojí, jako jak to říct, komunitě, tak to bylo hlavně křesťané, takže oni jako asi jsem to brala, že to je jako špatně, ale nějak jsem se nad tím nezamýšlela.

Při totožné otázce namířené na transgender jedince Tereza reaguje: „Já myslím, že to je to samé“

IV.2.6. Sociální soutěž

Téma sociální soutěže zahrnují jako sledování způsobu, jakým členství v diskriminované minoritní skupině jakéhokoliv druhu může ovlivňovat postoje vůči členům jiné diskriminované minoritní skupiny.

IV.2.6.1. Dotaz na vnímaný vztah české společnosti k LGBTQ+ sloužil k otevření tématu a zároveň poskytl participantkám příležitost reflektovat zkušenost LGBTQ+ jedinců nezatíženou komparací s muslimy.

Soňa#01 přiřazovala neshody ohledně LGBTQ+ lidí generačnímu posunu:

Ale jako čím jdete prostě do vyššího věku, jo, třeba já nevím, šedesátiletí, sedmdesátiletí . . . tam je asi jako taky zase větší procento, který už to nepodporují, který už na ně nadávaj nebo také říkaj, že to je prostě nepřírozený a takhle. Takže myslím, že to je prostě spíš otázka prostě těch mladých lidí nebo mladších lidí, který jako je podporují jako ve větší míře. Anebo to praktikují sami.

Lenka#02 vidí v české společnosti jasnou diskriminaci vůči LGBTQ+ lidem:

[O]byčejní lidi jim často jako neváhají dát najevo, že je jim jejich sexuální orientace vlastně odporná. Ať už je to člověk, na kterým je vyloženě vidět, že třeba je gay, i se tak obléká, i se prezentuje velmi jako zženštile. Tak prostě lidi mu nadávaj, opravdu jako na ulici na potkání. Nebo je to potom člověk, kterej třeba až tak jako nevypadá na první pohled, ale jde třeba se svým přítelem. A už je terč. Takže ono se na jednu stranu říká, jak je Česká republika tolerantní, ale pak prostě člověk vidí a čte od svých známých, co se jim děje a je to prostě smutný, takže bych neřekla, že česká společnost je otevřená sexuálním menšinám . . . Jenomže voni maj pocit, že jim to někdo vnucuje už tím, že jde se svým přítelem za

ruku po ulici. A už maj pocit, že jsou nějakým způsobem jako dívat a nucený jim to jako schvalovat . . . Lidi prostě jenom chtějí jít za ruku s tím koho mají rádi, aniž by na ně prostě někdo pokřikoval nebo jim někdo nadával.

Jitka#03 popisovala, jak se jí po diskuzích s příbuznými rozbily iluze o Češích jako lidech, kteří jsou vůči LGBTQ+ jedincům tolerantní:

No třeba z mého pohledu, já si myslím, že už je to pozitivní, protože ta osvěta za poslední třeba 3, 4, roky byla velká, takže měla jsem zato, že ta podpora tu je a že je to tolerované. A z omylu mě vyvedli právě mí příbuzní, kteří jsou lesbičky a gayové. A kteří sami říkali, že se jako cítí šikanovaní tou společností. Jo, že třeba sousedi se na ně dívají divně, nezdraví je a tak. A to mě osobně docela překvapilo a trošku jako změnilo ten můj pohled. Protože opravdu já jsem měla za to, že ten pokrok tady nastal . . . Ale evidentně ta společnost je strašně rozdělená. No a asi souhlasím s tím, že teda to jednoduché nemají. Že tam nějaký ten tlak okolí bude.

Tereza#04 vidí ve vnímání LGBTQ+ lidí především generační rozdíly. Přitom kategorizuje křesťany na vážné a nevážné, vážní se k LGBTQ+ podle ní staví odmítavě:

Já myslím, že jako asi záleží, jakože podle mě je to jako víc a víc jakože přijímané a podporované a jako hlavně mladší generací prostě asi v mém věku a takových mladých lidí. A jako ti starší si myslím, že asi jako častěji to spíš odmítají . . . Myslím si, že třeba i ti křesťané, jakože opravdu jako věřící křesťané jakože, kteří to berou tak nějak vážně, že taky často se v tom staví tak jako odmítavě pořád, ale jako už vím, jako vím, že i tam jsou prostě, kteří to podporují a tak. Jako myslím si, že jako čím dál více to přijímá a podporuje a tak.

IV.2.6.2. Skrze srovnání diskriminace jsem chtěl odhalit potencionální vnímání určité sociální soutěže mezi diskriminovanými skupinami.

Soňa#01 popisuje hned několik argumentů na základě kterých věří, že diskriminace vůči muslimům je v české společnosti výrazně větší než diskriminace vůči LGBTQ+ lidem. Důležitými faktory jsou podle ní fyzické znaky muslimů, které LGBTQ+ lidé nemají i neznalost islámu v české společnosti obecně:

Muslimové čelí větší diskriminaci, srovnatelný to určitě není, zvlášť co se týče ženských, protože na nich to jde vidět, že pokud má šátek, kdyžto takže na ní jde vidět, že je prostě muslimka, na chlapovi případně, že to je cizinec nějaký třeba snědší pleti nebo má vousy nebo nosí ten islámské jako, ty šaty nebo čepičku nebo něco tak, pak už to taky jde poznat teda. Ale většinou ten chlap chodí úplně normálně oblíkaněj jako každěj druhej. Takže většinou to nepoznáte. Co se týče leseb, tak u nich nepoznáte vůbec jako když jdou já nevím do obchodu, nebo se prochází někde samozřejmě když se jako zrovna třeba nelíbaj (smích), tak prostě nepoznáte, že to je lesba nebo že to je, že má jinou orientaci. Takže k nim se si myslím jako se společnost nechová jinak . . . Co se týče chlapů, jako gayů, tak tam asi většina, u většiny to taky nepoznáte . . . Ale říkám jako, myslím si že většina jako společnosti v dnešní době už, už ty homosexuály tak nějak jako bere nebo se maximálně na ně jako podívá jako blbě . . . Kdyžto nás aspoň já mám takovej pocit, kolikrát neberou ani jako lidi. Že prostě nás berou jako, jako teroristy, který maj vymytej mozek a prostě všude, ze všech stránek špatně a automaticky se k nám tak aj chovaj. A je jim úplně jedno, jestli máme třeba s sebou děti. Jo. Takže chování k muslimům si myslím, že je mnohonásobně horší než než k homosexuálům.

Výzkumník: Řekla byste, že je to jiný u, u transgender lidí?

No to se přiznám, že tak úplně nevím, protože nejsem v kontaktu s žádným transgender člověkem . . . Ale myslím si, že když, když to není poznat na tom člověku, tak takhle jako na veřejnosti, tak žádnou diskriminací netrpí. Protože to prostě není poznat, že je transgender. A když to, když to je poznat, tak je to asi jako dost podobný s těma homosexuálama. Že tím, že jako je to zase víc jako znormalizovaný a už jsem se jako na internetu teda jako setkávala s tím, že je, je třeba lidi spíš litovali . . . Takže samozřejmě zase ta starší generace to asi jako bude mít víc jako to, že jako to bude vnímat přirozený, ale prostě čím níž půjdete jako s věkem, tak, tak si myslím, že jako tam, tam diskriminace nebude.

Lenka#02 naopak vidí diskriminaci LGBTQ+ vyšší, protože neexistují legislativní překážky, které by muslimům zabraňovali praktikovat islám, zatímco u LGBTQ+ lidí taková systémová diskriminace v české společnosti existuje:

Myslím si, já bych snad řekla, že i větší. Protože nám třeba nikdo nezakazuje praktikovat naší víru . . . Ale přeci jenom když třeba chce gay jít darovat krev a chce bejt upřímněj a nelhat, tak prostě nemůže darovat krev. Protože patří do rizikový skupiny. Nebo nemůžou uzavírat sňatky, my je uzavírat můžeme. Dobře jako třeba sňatek v mešitě není uznanej jako církevní sňatek, takže my pak musíme znovu uzavřít oficiální sňatek úřední, ale můžeme ho uzavřít. No ale vlastně lidi v párech stejného lidí tohle nemůžou, takže tam je opravdu jako systémová diskriminace těch lidí, což si myslím, že u muslimů úplně neplatí.

Jitka#03 projevuje spíše ambivalentní názor. Podobně jako Soňa zmiňuje fyzické znaky muslimů jako je šátek, zároveň ale označuje i procházku s partnerem u LGBTQ+ za fyzický znak, na základě kterého jsou LGBTQ+ lidé

rovněž diskriminovaní. Rozdíl, o kterém Jitka mluví, spočívá v tom, že LGBTQ+ jedinec není o samotě rozeznatelný a ve dvojici diskriminaci lépe čelí:

No to asi ne, já, když si vzpomenu na období, kdy jsem nosila šátek například venku na veřejnosti normálně, byť v Praze v hlavním městě, tak ty poznámky byly zhruba stejné, jako asi zažívají stejnopohlavní páry. Jo, snad jen s tím rozdílem, že když jde gay či lesbička o samotě, tak to na nich není vidět. Musí být v tom páru a v páru jsou lidi vždycky trochu silnější, než když jde muslimka v šátku sama někam. Jo, to bych viděla jako jediný rozdíl . . . Oni jsou aspoň dva . . . Takže je to trošku aspoň lepší, ale prostě ty narážky slyšají tak jako tak, tak jako muslimky.

Tereza#04 poukazuje především na geografickou determinovanost diskriminace. Ve své odpovědi inklinuje spíše k vidění větší diskriminace muslimů:

Já myslím, že hodně záleží jako v jakém místě České republiky, že se to asi liší. A jako já samozřejmě moc nevím, jakože nemám zkušenost někoho LGBT, takže nevím, ale myslím si, že asi jako ti muslimové podle mě to je trošku asi horší . . . Že jako hodně lidí má takový názor, že jako ten islám je prostě nebezpečný a že jako je to může nějak ohrozit. Takže mi přijde, že jako se toho víc bojí než jakože LGBT, protože jako v tomto, že jako si myslí, že islám je nebezpečný a že prostě my tady přijdem ty lidi zabít a jako změnit jejich tradice úplně jako ve všem. A jakože LGBT jako samozřejmě taky jako tam jako neříkám, že nemaj, nemaj žádnou diskriminaci nebo tak, ale myslím, nebo asi fakt záleží kde no, jako někde to může být jako opravdu špatné . . . ale no myslím si, že asi jako v tomto je to, trošku horší pro ty muslimy, ale zase jsou určitě i jako lidé, kteří jako islám přijímají jako víc než LGBT.

IV.2.6.3. Ke sledování míry entitativity sloužila otázka „Jaký mají názor na akce na podporu LGBTQ+ lidí jako je např. Prague Pride?“ jako na konkrétní vydělenou skupinu v LGBTQ+ komunitě, se kterou byly všechny participantky do určité míry obeznámeny.

V případě **Soňi#01** bylo zřetelné odmítnutí Prague Pride, ale v Sonině výpovědi nenacházím explicitní vydělení Prague Pride z hlediska fyzického aspektu entitativity. Soňa Prague Pride popisuje spíše jako důsledek celistvého společenského jevu normalizace chování a identity, které nepovažuje za pozitivní. Automatické spojování Prague Pride s propagací považují za naplnění faktoru sdíleného cíle entitativity:

No zaprvý se takhle propaguje ta normalizace a dobře jako zrovna o Prague Pride prostě to je normalizace homosexuality nebo těch transgender a prostě těch všechny pohlaví . . . Naše účast jakoby tam samozřejmě být neměla nebo naše podpora. A vnímám to ale jako smutný, pro další generace nebo pro třeba děti, protože se z mého pohledu prostě normalizuje něco, co by jako nemělo být. Co by se nemělo normalizovat. Co, a ty děti, tím, že to vidí už od, od prostě narození v podstatě, tak o to víc v nich bude zakořeněný, že to je úplně normální věc, že to můžou praktikovat. Nebo že, což já znám taky, jeden osobně jako případ, že si to jako můžou třeba měnit. Jo, že prostě jednou budu lesba, pak budu heterosexuální. Tam se se mnou rozejde, tak se stanu zase lesbou.

Soňa zároveň vidí přijetí LGBTQ+ jako potencionální ohrožení budoucího šíření islámu:

A o to hůř se jim bude třeba vysvětlovat právě ten islám třeba. Jo, nebo křesťanství, který má na to jako stejnej pohled, že jako je to něco, něco špatnýho. Něco nepřírozenýho. Že prostě lidi maj tu přirozenost se rozmnožovat, abychom nevymřeli a tam to není možný že . . . Takže o to hůř by se jim jako vysvětlovalo prostě ten, ten pohled, ten druhej pohled no.

Lenka#02 znovu mluví o vnitřním nesouladu a boji mezi tím, jak vnímá normy islámu a mezi vlastní přístupností:

Já jako muslimka s tím mám problém v tom, že tam špatně jako hledám tu rovnováhu mezi mým osobním postojem, kterej je jako velmi otevřenej vůči těmhletěm menšinám a prostě mezi tím islámem, kterej vlastně jakoby tyhle akce nejsou prostě v souladu s islámem . . . Takže já jsem, já mám jedinej problém s tímhle, že tam špatně nacházím tu rovnováhu a že si myslím, že v tomhle ohledu, když prostě jsem přítomná třeba na těch akcích **** tak si myslím, že už překračuju toho svého náboženství v tom. Ale na druhou stranu myslím si, že tyhle akce jsou potřeba.

Přitom je v Lenčině případě zřetelná větší znalost akce Prague Pride, kdy Lenka zdůrazňuje i osvětové části nezávislé na pochodu. Tímto způsobem reflektuje viděnou entitativitu *společného cíle* poukazováním na pluralitu akce. Pochod Lenka sice přijímá, ale poukazuje na fyzické znaky pochodu, které u jeho odpůrců zvyšují vnímání fyzické entitativity:

Protože není to zdaleka jenom ten už jakoby karnevalovej průvod v sobotu, ale je to celotýdenní osvětová akce, která přináší různý ať už promítání filmů nebo různý zajímavý diskuze, besedy a podobně . . . který si myslím, že prostě v naší společnosti jsou potřeba . . . Mě přijde, že naprostá většina naší společnosti vnímá jenom ten sobotní pochod a už vůbec neviděj ty další akce, který zároveň nejsou vlastně ani mediálně tolik pokrývaný a tolik protlačovaný jako potom vždycky ten pochod. A potom prostě když lidi si spojej ten Prague Pride jenom s tím pochodem, kde prostě lidi už maj i různý kostýmy, který se jim často prostě nelíběj, tak si opravdu řeknou, že to je akce nějakých magorů a deviantů. Bohužel. Přitom ta akce celá má jako velikej smysl a je opravdu si myslím velmi užitečná.

Výzkumník: Proč si myslíte, že to vadí těm lidem, vlastně ty, třeba ty obleky a podobně?

Já nevím. Asi jim to vadí ze stejného pohledu jako třeba můj šátek, prostě je to něco jiného. Něco, co přeci normální člověk jako nedělá. Proč se na to jako mám dívat? Vadí jim to z nějakýho jako principu tý jinakosti. Jinak vlastně to že někdo projde Prahou v nějakým třeba psím oblečku jako komu to vadí? A že se oháněj třeba já nevím výchovou dětí. Já si myslím, že některý heterosexuální rodiče se na svých dětech podepsali daleko víc než nějaký člověk, kterej jednou za rok dvě hodiny se producíruje prostě s nahým zadkem v Praze.

V **Jitčíně#03** výpovědi interpretuji značnou entitativitu a odmítnutí lidí účastnících se Prague Pride na základě jejich fyzických projevů. Vyjadřuje přitom preferenci pro LGBTQ+ lidi, kteří se fyzicky nevydělují a Prague Pride vidí jako něco co má negativní konečné důsledky pro LGBTQ+ jedince z hlediska posilování entitativity u jejich odpůrců:

Já se neúčastním. A upřímně řečeno mi to přijde jako trošku taková zbytečná akce. No. Zas, jako respektuju to v tom smyslu, že pro mnoho lidí je to příležitost pro to, jak se potkat se stejně smýšlejícími lidmi, to mi jako nevadí . . . Jo, prostě lze se scházet i jinak . . . než v barevných oblečcích a s transparenty. Ale to je jen můj názor, který nemusí být zrovna tolerantní, on tak tolerantně nezní, ale jako vycházím i z toho, co mi řekl/a můj/moje *rodinný příslušník/ce*, který/á je gay/lesba a těchto akcí se neúčastní, jelikož mi řekl/a, že to gay komunitu poškozuj. Jo, že potom si lidi myslí, že on/a jako gay/lesba by taky měl/a chodit v barevných oblečcích **** a prostě to není pravda. Na něm/ní by to člověk vůbec nepoznal. A já v tomhleto s ním musím souhlasit, že to poškozuj ty normální homosexuály . . . i před lidma jako jsem já. Poškozuj je to v těch očích, že člověk si potom řekne. Hele to jsou oni a potom nedokáže pochopit, že třeba někdo je i takový jako, jak to říct, takový introvertní homosexuál, že se neprojevuj navenek tak extravagantně. Jo a lidem to potom nesedí, takže myslím si, že to je spíš na škodu než na užitek.

Tereza#04 odmítá Prague Pride jako veřejný projev LGBTQ+ identit a orientací. U Terezy interpretuji výraznou míru entitativity:

Já to nepodporuju. A nemyslím si, že by to tak mělo být jako právě i jsem viděla muslimy, kteří tam chodí jako podporovat a já samozřejmě vyloženě neodsuzuju, že ten člověk má takové . . . to veřejné jako rozhlašování o tom tak s tím nesouhlasím, a navíc i jakoby mi to přijde, že tam už to přechází do takových hodně extrémů občas. Jakože i třeba pokud je člověk, který prostě jako žije v takovém vztahu, ale prostě jako nerozhlašuje to tak do společnosti a nechce, aby všichni jako s tím souhlasili a podporovali ho . . . No prostě myslím si, že je to jako moc, nesouhlasím vylož-právě i jako takhle s tím veřejným rozhlašováním jako aby to bylo tak na očích. Jakože dáváno na oči jako lidem.

IV.2.7. Infracumanizace

Blízko se k infracumanizaci dostáváme v rozhovoru u **Soni#01**, která popisuje svůj střet s diskriminací. Soňa zmiňuje, že má pocit, že se na ní lidé nedívají jako na člověka. Tato výpověď by byla podle teorie infracumanizace Haslama a Leyense interpretována tak, že daní aktéři Soně odpírají lidskost (Haslam, 2006; Leyens, 2009). Soňa ve výpovědi dále umenšuje prosociální schopnost empatie a inteligenci lidí, kteří jí diskriminují a napadají. Nemáme přítom výpovědi aktérů diskriminace, abychom viděli jejich zdůvodnění, nicméně nám tato výpověď může sloužit jako příklad interakce, kde infracumanizace hraje roli určitého obranného mechanismu:

A to dělaj takový jednodušší lidi, který prostě nepřemýšlí. Neberou toho člověka, jako člověka. Vůbec se na něho nedívaj jak na člověka. Vůbec nepřemýšlí, že jako vlastně když to řeknu, tak jí by se to vlastně mohlo dotknout a může o tom přemýšlet další týden. Jim je to úplně jedno . . . Kdyžto nás aspoň já mám takovej pocit, kolikrát neberou ani jako lidi.

Že prostě nás berou jako, jako teroristy, který maj vymytej mozek a prostě všude, ze všech stránek špatně a automaticky se k nám tak aj chovaj.

Lenka#02 vnímala, že jsou LGBTQ+ lidé viděni specifickou optikou, která jim určitým způsobem odnímá emoce lásky a přisuzuje jim pouze sexuální chtíč.⁶⁸ Lenka tedy vnímá infrahumanizační tendence vůči LGBTQ+ lidem u ostatních muslimů i nemuslimů:

To je zajímavý, a to se třeba u tý homosexuality nebo u otázky LGBT jako na to se strašně zapomíná a lidi opravdu jako odsuzujou nevybíravě ty lidi za ten hřích. Navíc vlastně i muslimové prostě se jim to nevyhejbá, stejně jako komukoliv jinýmu. Viděj LGBT lidi optikou sexu. Jo prostě každej, kdo je homosexuál, tak automaticky provozuje anální styk jo a už se ale nebere v potaz nějaká rozmanitost, nebo to, že jsou homosexuálové, kteří třeba sex ještě nikdy neměli, ale věděj o sobě, že jsou homosexuálové. A navazujou různý třeba romantický vztahy, ale ještě neměli sex. Jo? Takže, nevim. Vadí mi tohleco, co se prostě mezi muslimama i mezi prostě většinovou společností objevuje. Ta, to neustálý jakoby sexuální vnímání těhletých lidí. . . Jako by se vůbec nebralo v potaz, že taky chtěj bejt zamilovaný a zažít nějaký takový to vzrušení, když někoho zajímavýho potkám a podobně. Jo tohle jako kdyby tam nebylo, jako kdyby tam šlo jenom o ten čistě anální sex.

Ve výpovědích **Jitky#03** a **Terezy#04** jsem infrahumanizační tendence nebo jejich percepce v jejich okolí nezaznamenal.

⁶⁸ Podle Haslama (2006) je součástí infrahumanizace i „tendence vysvětlovat chování ostatních v kategoriích touhy a chtění, spíše než pomocí kognitivních stavů“ (Haslam, 2006, s. 262).

Závěry

Jak české muslimské konvertitky chápou sexuální a genderové minority z osobního hlediska? a Jak české muslimské konvertitky interpretují postoj islámu vůči sexuálním minoritám a genderovým minoritám? U všech participantek interpretuji různou míru odchýlení osobních názorů na LGBTQ+ jedince od toho, jak participantky interpretovaly postoj islámu. Mezi participantkami panovalo přesvědčení, že islám přistupuje k LGBTQ+ jedincům negativně; v případě transgenderu transnegativně. Ze všech výpovědí jsem ve vztahu k LGBTQ+ tématům nabyl pocitu, že v tomto ohledu participantky islám popisují sebejistě, normativně a jako nepřiliš pluralitní celek. V případě stejnopohlavních párů se participantky odkazovaly na příběh Lúta v Koránu a blíže neurčené hadísy. Tyto příběhy všechny participantky interpretovali způsobem, který odmítá stejnopohlavní vztahy. Jejich názory byly vůči stejnopohlavním párům spíše tolerantní, přičemž některé participantky v pohledu na LGBTQ+ témata patrně ovlivnil i osobní styk s LGB jedinci. Zároveň ale platilo, že Soňa s Terezou mluvily o účasti na stejnopohlavním vztahu jako o zkoušce nebo rozhodnutí. Porušení norem pro ně bylo to, že gay jedinci na takovém vztahu participují, přestože ví, že není správný. V Jitčině případě bylo důležité, zda LGB jedinci splňují určité jí chápané normy „serióznosti“. Z výpovědí participantek interpretuji v případě transgenderu důraz na vlastní názory a pocity oproti interpretování islámu. Lenka vyjádřila plnou podporu transgender lidem. Soňa a Jitka spojovaly transgender s psychickými poruchami, přičemž participantky kromě Lenky vyjádřily různou míru minimální tolerance transgender lidí s absencí jejich přímé podpory.

Jak české konvertitky k islámu diferencují sexuální minority? V návaznosti na výzkum Bettinsoli et al. (2020) jediná Soňa, která deklarovala preferenci gayů

před lesbami (Bettinsoli et al., 2020), jako hlavní důvod uváděla pocity nesouvisející s islámem. V souvislosti s interpretací islámu uváděla jako důvod anální sex, který interpretovala z pozic islámu jako hříšný, přičemž lesbický sex podle ní hříšný být nemusí. Ve výzkumu islámu existuje množství literatury zabývající se detailním rozlišování různých sexualit a dimenzí ve kterých jsou naplňovány (Dialmy, 2010). Až na výše zmíněnou výjimku se ve výpovědích participantek kategorizace sexuálních aktů, založené na interpretacích islámu, neobjevovaly.

Odpovědi na výzkumné otázky: *Jakou změnu po konverzi české muslimské konvertitky deklarují ve svých postojích k sexuálním a genderovým minoritám? a Z čeho pramení názory českých muslimských konvertitek na sexuální a genderové minority?* spolu zřejmě souvisejí. Z výpovědí, které byly součástí konverzace o konverzi, rodině a socializaci participantek interpretuji, že postoj participantek k LGBTQ+ patrně nemusel pramenit z islámu jako spíše ze silnějšího vlivu dalších faktorů.⁶⁹ Faktory zahrnovaly okolí/rodinu participantek a současné postoje/kulturu celkové české společnosti. V případě Jitky se patrně jednalo o gay rodinné příslušníky, kteří měli formativní vliv na její perspektivu v těchto tématech. V případě Lenky to bylo patrně její pracovní prostředí v kombinaci s reflexí diskriminace, kterou jí přinesla samotná konverze k diskriminované skupině. V případě Terezy se Soňou interpretuji jako formativní jejich rodinné pozadí. Ve vzorku se objevovala určitá pluralita, která ovšem obsahově nijak nevybočovala z nejpůvodnějších postojů české společnosti prezentovaných ve studii *Být LGBTQ+ v Česku* (Pitoňák & Macháčková, 2023, s. 67). Má výsledná interpretace odpovídá

⁶⁹ Participantky patrně nebyly zasaženy šířením muslimských narativů skrze lokální/české mešity jako spíše narativy obsaženými na internetu, skrze které mnohdy k islámu přistupovaly.

chápaní jednotlivce jako podmíněného spolupracujícího (Battu & Rahwan, 2023, s. 1).

Deklarují české muslimské konvertitky větší zaujatost vůči vnitroskupinovým sexuálním a genderovým minoritám oproti těm meziskupinovým? Na úrovni interpretací islámu vytvářely participantky specifická dělení muslimů porušujících jimi vnímanou normu jako např. LGBTQ+ muslimů. U Soni s Terezou jsem zároveň interpretoval, že navazují mezináboženské vztahy, které u některých posouvaly jejich chápání skupiny spíše k dynamice věřící x nevěřící než muslim x nemuslim. Soňa a Tereza také rozlišovaly, zda je daný LGBTQ+ muslim obeznámený s jejich interpretací islámu. Tereza mu na základě této kategorie odníkala členství v ní chápané skupině muslimů. Soňa toto rozdělení, na základě znalosti jí vnímané chybnosti stejnopohlavních vztahů, přisuzovala nejen muslimům, ale věřícím obecně.

Jakým způsobem se objevuje infrahumanizace ve výpovědích českých muslimských konvertitek? Infrahumanizaci jsem zaznamenal u dvou participantek. Lenka infrahumanizaci sama nepoužívala, místo toho jí vnímala v české společnosti u lidí se zkrácením vůči sexuálním a genderovým menšinám. Teorii infrahumanizace jako by sama používala k vysvětlování určitého druhu diskriminace. Soňa vnímala silnou infrahumanizaci u lidí, kteří jí a další muslimy diskriminují; zároveň tyto lidi sama infrahumanizovala jako součást něčeho, co bych nazval obranným mechanismem. V případě tohoto obranného mechanismu nešlo o zvířecí nebo strojovou infrahumanizaci. Spíše šlo o typ infrahumanizace, kdy Soňa těmito lidem umenšovala prosociální emoce (Enock & Over, 2022). Infrahumanizace fungující jako obranný mechanismus byla zajímavým objevem. Domnívám se, že kdybych takto konceptualizované infrahumanizaci věnoval v otázkách větší prostor, mohl bych odhalit více takových případů.

Mohou české muslimské konvertitky pociťovat určitý druh sociální soutěže mezi diskriminovanými skupinami v Česku? a Jak se projevuje entitativita u českých muslimských konvertitek vůči sexuálním a genderovým minoritám? Při konceptualizaci sociální soutěže je obtížné určit kauzální faktory. Z výpovědi participantek interpretuji potencionální ovlivnění sociální soutěží zejména u Soni. Lenka a Jitka zaznamenávaly v české společnosti vysokou diskriminaci LGBTQ+ jedinců. Soňa a Tereza diskriminaci reflektovaly, zejména skrze generační rozdíly v přístupu. Soňa viděla diskriminaci muslimů v české společnosti jako výrazně vyšší, než je tomu u LGBTQ+ jedinců. K tomu inklinovala i Tereza. Jitka projevila rozpolcený názor a uváděla diskriminovaná specifika obou skupin. Lenka viděla diskriminaci LGBTQ+ v české společnosti jako podstatně vyšší. Všechny participantky s výjimkou Lenky projevovaly určitou míru entitativity vůči účastníkům akce Prague Pride spojené s LGBTQ+ tématy. Kromě Lenky všechny participantky rovněž projevily tendence LGBTQ+ akci odmítat vesměs z důvodů projevů chování, které vnímají jako porušení určitých blíže nespecifikovaných norem.

Jak české muslimské konvertitky rozumí zkušenosti sexuálních a genderových minorit v kontextu vlastní zkušenosti s diskriminací? Přestože se participantky s diskriminací setkávaly, často jsem pozoroval jejich snahu diskriminaci umenšovat. Z toho důvodu bylo obtížné určit rozsah diskriminace, která participantky zasahovala a skutečný dopad na ně. Míra zažité diskriminace, podle mého názoru, u participantek nezbytně nezpůsobovala radikálnější vyjádření o LGBTQ+ jedincích. Místo toho se pro postoje participantek nabízela jiná vysvětlení vycházející z jejich životní zkušenosti. U Soni jsem interpretoval významný zásah diskriminace; meziskupinové zkruslení vůči LGBTQ+ jedincům bylo v jejím případě rovněž poměrně vysoké. Zároveň vnímala silnější diskriminaci muslimů než u LGBTQ+ jedinců v české společnosti. Oproti tomu Lenka nepopisovala diskriminaci tak rozsáhle jako

Soňa, což ale připisuji spíše stručné povaze jejího vyjadřování. Lenka byla jediná participantka, která reflektovala zkušenost LGBTQ+ jedinců ve světle vlastní zkušenosti s diskriminací. LGBTQ+ jedince plně podporovala. Jitka se nesetkávala s diskriminací ve fyzické bezprostřední míře, jako například Soňa. I přesto byla obětí trestných činů na základě své víry. LGB jedincům vyjádřila nejen toleranci, ale i malý stupeň podpory, za předpokladu, že naplňovali určité Jitkou chápané normy chování. V Jitčině případě hrála, dle mého názoru, rozhodující roli zkušenost s LGB rodinnými příslušníky. Vůči transgenderu projevila transnegativní postoj, osobní zkušenost s transgender jedinci neměla. Tereza nevyjádřila, že by měla zkušenost s výraznou diskriminací. Její názor k LGBTQ+ lidem byl z hlediska islámu silně normativní a heterosexistický. Z jejího osobního hlediska byl vesměs tolerantní.

Diskuze

Výzkum Molenmakera et al. (2023) o neodůvodněném trestu má zajímavé implikace pro zdatnost sociálních skupin, kde takový trest probíhá. Neodůvodněný/diskriminující trest může především ohrožovat kohezi skupiny, protože trest ztrácí funkci kontroly spolupráce (Molenmaker et al., 2023). Spolupráce skupiny bez efektivního trestu potom funguje pouze za určitých podmínek, které může být obtížné naplnit (Battu & Rahwan, 2023). V našem případě je jako neodůvodněný trest možné chápat vnitroskupinovou zaujatost vůči osobnímu rozhodnutí, které nemá vliv na míru prostředků, které jedinec přinese skupině nebo činů, které do skupiny investuje. Budoucí vývoj tohoto vnitřního konfliktu v náboženských skupinách, nejen mezi muslimy, bude zajímavé sledovat.

Téma infrahumanizace se v práci ukázalo jako obtížný problém k řešení. Způsob, jakým se infrahumanizace ve výpovědích participantek objevovala, místy připomínal teorii infrahumanizace Haslamem a Leyensem. Souběžně se ale nabízela vysvětlení pomocí antisociálních/prosociálních emocí, která jsem se rozhodl při vyvozování závěrů použít. Jak Soňa, tak i Jitka spojovaly transgender s problematickými psychickými stavy. Tato prohlášení jsem se rozhodl do projevů infrahumanizace nezařadit. Podle mého názoru nenaplňovaly kategorii přisuzování antisociálních emocí. Zároveň, podle mého názoru, nenaplňovaly ani definici Haslamovské strojové nebo zvířecí dehumanizace. V perspektivě Soni a Jitky bylo rovněž zajímavé jejich zaštiťování se vědou, jak ji chápaly. V tomto ohledu tedy mohlo jít o pouhou reprodukci zastaralých vědeckých stanovisek, která nejsou opřena v kvalitních metodách a definicích.

Kvůli citlivosti témat bylo v práci důležité uvádět některé výpovědi, v kontextu vědeckých poznatků. Součástí zastřešující zkratky LGBTQ+ jsou

ale různé skupiny a jedinci, jejichž kontext v práci uvedený není. To je z důvodu, že množství řešených témat by bylo příliš rozsáhlé na formu diplomové práce. Proto jsem se v práci soustředil zejména na veřejnosti nejčastěji nepochopené evoluční koncepty jako je například přirozenost/nepřirozenost stejnopohlavní sexuální přitažlivosti.

Metodologické limity práce spočívaly ve způsobu, jakým jsem dostatečně nevydělával otázky na LGBTQ+.⁷⁰ Tento metodologický nedostatek se projevil v největší míře v mém prvním rozhovoru se Soňou. Způsob, jakým byly otázky pokládány, proto mohl mít ve výzkumu důsledky na obsah výpovědí participantek. Jako kontrolní faktor mi sloužilo druhé kolo, ve kterém jsem se mohl dodatečnými otázkami na chybějící obsah doptat. Ve druhém kole jsem otázky pokládal systematictější způsobem.

Autor metody IFA varuje před „glorifikací metody“. Zásady metody fungují spíše jako doporučení než neflexibilní preskripce (Smith et al., 2009, s. 10). Toto specifikum výrazně napomohlo realizaci mého výzkumu, který z důvodu vytváření syntézy evolučního rámce a IFA, mnohdy nevyužíval plného potenciálu metody. Větší důraz mohl být kladen například na jazyk a interpretaci pocitů participantek při popisu jejich postojů vůči LGBTQ+ jedincům.

Sporným bodem práce je úspěšnost propojení evoluční perspektivy a interpretativní fenomenologické perspektivy. Po absolvování výzkumu věřím, že toto propojení mělo své benefity. Určitá témata jako byla například infrahumanizace je, podle mého názoru, možné zachytit pouze skrze interpretaci výpovědí spojených s nepřímými otázkami. V případě infrahumanizace nevěřím, že by bylo explicitní dotazování přínosné. V tom spočívala silná stránka interpretativní metody. Problémem spojeným

⁷⁰ Otázku na postoj islámu k LGBTQ+ a osobní postoj k LGBTQ+ jsem kladl současně.

s nepřímými otázkami byla především délka rozhovorů. Zároveň jsem v těchto nepřímých otázkách neměl plnou úspěšnost v získání potřebných odpovědí. V budoucích výzkumech bych věnoval výrazně více času precizování otázek a jejich nazkoušení v simulovaném rozhovoru.

Kvůli povaze metody, včetně malého výzkumného vzorku, charakteristického pro metodu IFA, nelze vytvářet závěry o celé muslimské komunitě v Česku. Místo toho jsem popsal narativy, které část muslimských konvertitek v Česku při vysvětlování svých osobních postojů, a postojů islámu používají. Zároveň jsem aplikoval nové poznatky v oblasti kognitivních věd na výpovědi vztahující se k meziskupinovým vztahům jako způsob lepšího porozumění chování participantek. Zvláště zajímavé byly způsoby, jakými participantky diferencovaly ostatní LGBTQ+ muslimy x nemuslimy. Tyto způsoby dobře charakterizovaly vnitroskupinové, popř. v některých případech meziskupinové⁷¹ vztahy českých muslimských konvertitek k LGBTQ+ jedincům.

⁷¹ Participantka chápala muslimy, kteří za specifických podmínek porušují normy jako nemuslimy.

Seznamy

Seznam literatury a zdrojů

- Abdul-Wahid, A. K. (2017). Islam and Homosexuality: What happened in Sodom and Gomorrah? The Prophet Lot (Lūt) and his Daughters: In the Bible and the Qur'an. *ABUKHADEEJAH.COM*.
<https://abukhadeejah.com/homosexuality-transgender-quran-bible-sodom-lot/?fbclid=IwAR0F8h462i2AxCj7IJC3scDt-CskaZaNMegfWTdqPT2nhr-iBqWyhIOX47Y>
- Alcock, J., & Rubenstein, D. R. (2019). *Animal behavior* (Eleventh edition). Oxford University Press.
- Alipour, M. (2017). Islamic shari'a law, neotraditionalist Muslim scholars and transgender sex-reassignment surgery: A case study of Ayatollah Khomeini's and Sheikh al-Tantawi's fatwas. *International Journal of Transgenderism*, 18(1), 91–103.
<https://doi.org/10.1080/15532739.2016.1250239>
- Associated Press. (2023, leden 25). Pope Francis calls for end to anti-gay laws and LGBTQ+ welcome from church. *The Guardian*.
<https://www.theguardian.com/world/2023/jan/25/pope-francis-calls-for-end-to-anti-gay-laws-and-lgbtq-welcome>

- Barron, A. B., & Hare, B. (2020). Prosociality and a Sociosexual Hypothesis for the Evolution of Same-Sex Attraction in Humans. *Frontiers in Psychology, 10*(2955). <https://doi.org/doi: 10.3389>
- Bártová, K., & Valentova, J. V. (2013). *EVOLUTIONARY PERSPECTIVE OF SAME-SEX SEXUALITY: HOMOSEXUALITY AND HOMOSOCIALITY REVISITED*.
- Battu, B., & Rahwan, T. (2023). Cooperation without punishment. *Scientific Reports, 13*(1), 1213. <https://doi.org/10.1038/s41598-023-28372-y>
- Bettinsoli, M. L., Suppes, A., & Napier, J. L. (2020). Predictors of Attitudes Toward Gay Men and Lesbian Women in 23 Countries. *Social Psychological and Personality Science, 11*(5), 697–708. <https://doi.org/10.1177/1948550619887785>
- Boellstorff, T. (2005). Between Religion and Desire: Being Muslim and Gay in Indonesia. *American Anthropologist, 107*(4), 575–585. JSTOR.
- Boellstorff, T. (2006). *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400844050>
- Brenner, S. (2005). Islam and Gender Politics in Late New Order Indonesia. In A. C. Willford & K. M. George (Ed.), *Spirited politics: Religion and public life in contemporary southeast Asia* (s. 93–118). Southeast Asia Program, Cornell University.

- Campbell, M., Hinton, J. D. X., & Anderson, J. R. (2019). A systematic review of the relationship between religion and attitudes toward transgender and gender-variant people. *International Journal of Transgenderism*, 20(1), 21–38. <https://doi.org/10.1080/15532739.2018.1545149>
- Carter, S. M., Shih, P., Williams, J., Degeling, C., & Mooney-Somers, J. (2021). Conducting Qualitative Research Online: Challenges and Solutions. *The Patient - Patient-Centered Outcomes Research*, 14(6), 711–718. <https://doi.org/10.1007/s40271-021-00528-w>
- Cikara, M., Bruneau, E., Van Bavel, J. J., & Saxe, R. (2014). Their pain gives us pleasure: How intergroup dynamics shape empathic failures and counter-empathic responses. *Journal of Experimental Social Psychology*, 55, 110–125. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2014.06.007>
- Connaughton, A. (2020). *Religiously unaffiliated people more likely than those with a religion to lean left, accept homosexuality*. Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2020/09/28/religiously-unaffiliated-people-more-likely-than-those-with-a-religion-to-lean-left-accept-homosexuality/>
- Davies, S. G. (2007). *Challenging gender norms: Five genders among Bugis in Indonesia*. Thomson Wadsworth.
- Davies, S. G. (2010). *Gender diversity in Indonesia: Sexuality, Islam and queer selves*. Routledge.

- Dialmy, A. (2010). Sexuality and Islam. *The European Journal of Contraception & Reproductive Health Care*, 15(3), 160–168.
<https://doi.org/10.3109/13625181003793339>
- Dragoun, R. (2019, leden 14). Poskytovatel vypnul xenofobní server White Media, který vedl seznamy „zrádců“. *Aktuálně.cz*.
<https://zpravy.aktualne.cz/domaci/provozovatel-po-letech-vypnul-xenofobni-web-white-media-zver/r~ab10d5c6180e11e9beedac1f6b220ee8/>
- Eisenberg, N., Shea, C. L., Carlo, G., & Knight, G. P. (1991). Empathy-related responding and cognition: A „chicken and the egg“ dilemma. In *Handbook of moral behavior and development, Vol. 1: Theory; Vol. 2: Research; Vol. 3: Application*. (s. 63–88). Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Enock, F. E., & Over, H. (2022). Reduced helping intentions are better explained by the attribution of antisocial emotions than by ‘infrahumanization’. *Scientific Reports*, 12(1), 7824.
<https://doi.org/10.1038/s41598-022-10460-0>
- Enock, F. E., Tipper, S. P., & Over, H. (2021). Intergroup preference, not dehumanization, explains social biases in emotion attribution. *Cognition*, 216, 104865. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2021.104865>

- Fruth, & Hohmann. (2006). Social grease for females? Same-sex genital contacts in wild bonobos. In Sommer & Vasey (Ed.), *Homosexual Behaviour in Animals* (s. 294–315). Cambridge University Press.
- Gaunt, R. (2009). Superordinate Categorization as a Moderator of Mutual Infrahumanization. *Group Processes & Intergroup Relations*, 12(6), 731–746. <https://doi.org/10.1177/1368430209343297>
- Given, L. M. (Ed.). (2008). *The Sage encyclopedia of qualitative research methods*. Sage Publications.
- Graf, S. (2011). Individual in intergroup relations: From social categorization to prejudice. *Ceskoslovenská psychologie*, 55.
- Graff, A., & Korolczuk, E. (2022). *Anti-gender politics in the populist moment*. Routledge.
- Guillemin, & Gillam. (2004). Etika, reflexivita a „eticky důležité okamžiky“ ve výzkumu. *Biograf*, 35. <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=3502>
- Gutiérrez, R. A. (2012). Islam and sexuality. *Social Identities*, 18(2), 155–159. <https://doi.org/10.1080/13504630.2012.652840>
- Haslam, N. (2006). Dehumanization: An Integrative Review. *Personality and Social Psychology Review*, 10(3), 252–264. https://doi.org/10.1207/s15327957pspr1003_4

Holmes, M. (2008). *Gender and Everyday Life*.

Ibrahim, N. A. (2016). Homophobic Muslims: Emerging Trends in Multireligious Singapore. *Comparative Studies in Society and History*, 58(4), 955–981. <https://doi.org/10.1017/S0010417516000499>

Indonesia: Draft Criminal Code Disastrous for Rights. (2019). Human Rights Watch. <https://www.hrw.org/news/2019/09/18/indonesia-draft-criminal-code-disastrous-rights>

Janssen, D.-J., & Scheepers, P. (2019). How Religiosity Shapes Rejection of Homosexuality Across the Globe. *Journal of Homosexuality*, 66(14), 1974–2001. <https://doi.org/10.1080/00918369.2018.1522809>

Johnson, M. K., Rowatt, W. C., & LaBouff, J. P. (2012). Religiosity and prejudice revisited: In-group favoritism, out-group derogation, or both? *Psychology of Religion and Spirituality*, 4(2), 154–168. <https://doi.org/10.1037/a0025107>

Kathir, I. (b.r.). *Stories of the Prophets (Peace be upon them)*. <https://www.kalamullah.com/Books/Stories%20Of%20The%20Prophets%20By%20Ibn%20Kathir.pdf>

Kirkpatrick, R. C. (2000). The Evolution of Human Homosexual Behavior. *Current Anthropology*, 41(3), 385–413. <https://doi.org/10.1086/300145>

- Knight, K., Harsono, A., & Bauchner, S. (2016). „*These political games ruin our lives*”: Indonesia’s LGBT community under threat. Human Rights Watch.
- Kostínková, J., & Čermák, I. (2013). Interpretativní fenomenologická analýza. In T. Řiháček, I. Čermák, & R. Hytych (Ed.), *Kvalitativní analýza textů: Čtyři přístupy* (1. vyd, s. 9–43). Masarykova univerzita.
- Kugle, S. S. A.-H. (2011). *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. Oneworld Publications.
- Lambert, J. (2019). No ‘gay gene’: Massive study homes in on genetic basis of human sexuality. *Nature*, 573(7772), 14–15.
<https://doi.org/10.1038/d41586-019-02585-6>
- Leyens, J.-P. (2009). Retrospective and Prospective Thoughts About Infrahumanization. *Group Processes & Intergroup Relations*, 12(6), 807–817. <https://doi.org/10.1177/1368430209347330>
- Liénard, P., & Boyer, P. (2006). Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior. *American Anthropologist*, 108(4), 814–827. <https://doi.org/10.1525/aa.2006.108.4.814>
- Lovett, L., & Holmes, O. (2022). Indonesia passes legislation banning sex outside marriage. *The Guardian*.
<https://www.theguardian.com/world/2022/dec/06/indonesia-passes-legislation-banning-sex-outside-marriage>

- Madasari, O. (2021). Shall We Dance? Defining Sexuality and Controlling the Body in Contemporary Indonesia. *Religions*, 12(4), 264. <https://doi.org/10.3390/rel12040264>
- Molenmaker, W. E., Gross, J., De Kwaadsteniet, E. W., Van Dijk, E., & De Dreu, C. K. W. (2023). Discriminatory punishment undermines the enforcement of group cooperation. *Scientific Reports*, 13(1), 6061. <https://doi.org/10.1038/s41598-023-33167-2>
- Murray, S. O., & Roscoe, W. (1997). *Islamic homosexualities: Culture, history, and literature*. New York University Press.
- Norenzayan, A. (2013). *Big gods: How religion transformed cooperation and conflict*. Princeton University Press.
- Novotná, K. (2021, březen 20). LGBT komunita je terčem útoků a politizace častěji, než si Češi myslí. *iDNES.cz*. https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/lgbt-komunita-sexualita-predsudecna-nenavist-utok.A210302_144821_domaci_knn
- Nunan, D., Aronson, J., & Bankhead, C. (2018). Catalogue of bias: Attrition bias. *BMJ Evidence-Based Medicine*, 23(1), 21–22. <https://doi.org/10.1136/ebmed-2017-110883>
- Ostřanský, B. (2009). *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Libri.

- Over, H. (2021). Seven Challenges for the Dehumanization Hypothesis. *Perspectives on Psychological Science*, 16(1), 3–13. <https://doi.org/10.1177/1745691620902133>
- Oxford English Dictionary. (2022). „deadname, n.". In *Oxford English Dictionary*. Oxford University Press. <https://www.oed.com/view/Entry/64200197>
- Pfau, D., Jordan, C. L., & Breedlove, S. M. (2021). The De-Scent of Sexuality: Did Loss of a Pheromone Signaling Protein Permit the Evolution of Same-Sex Sexual Behavior in Primates? *Archives of Sexual Behavior*, 50(6), 2267–2276. <https://doi.org/10.1007/s10508-018-1377-2>
- Pillard, R. C., & Bailey, J. M. (1998). Human sexual orientation has a heritable component. *Human Biology*, 70(2), 347–365.
- Pitoňák, M., & Macháčková, M. (2023). *Být LGBTQ+ v Česku* [Výzkumná zpráva]. Národní ústav duševního zdraví. http://lgbt-zdravi.cz/WEB/wp-content/uploads/2023/02/BytLGBTQvCesku2022_report.pdf
- Poushter, J., & Kent, N. (2020). *The Global Divide on Homosexuality Persists*. Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/global/2020/06/25/global-divide-on-homosexuality-persists/>

- Preston, J. L., Ritter, R. S., & Ivan Hernandez, J. (2010). Principles of Religious Prosociality: A Review and Reformulation: Principles of Religious Prosociality. *Social and Personality Psychology Compass*, 4(8), 574–590. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2010.00286.x>
- Reardon, S. (2021). Genetic patterns offer clues to evolution of homosexuality. *Nature*, 597(7874), 17–18. <https://doi.org/10.1038/d41586-021-02312-0>
- Röder, A., & Spierings, N. (2022). What Shapes Attitudes Toward Homosexuality among European Muslims? The Role of Religiosity and Destination Hostility. *International Migration Review*, 56(2), 533–561. <https://doi.org/10.1177/01979183211041288>
- Roggemans, L., Spruyt, B., Droogenbroeck, F. V., & Keppens, G. (2015). Religion and Negative Attitudes towards Homosexuals: An Analysis of Urban Young People and Their Attitudes towards Homosexuality. *YOUNG*, 23(3), 254–276. <https://doi.org/10.1177/1103308815586903>
- Rowatt, W. C., LaBouff, J., Johnson, M., Froese, P., & Tsang, J.-A. (2009). Associations among religiousness, social attitudes, and prejudice in a national random sample of American adults. *Psychology of Religion and Spirituality*, 1(1), 14–24. <https://doi.org/10.1037/a0014989>
- Rowson, E. K. (1991). The Effeminate of Early Medina. *Journal of the American Oriental Society*, 111(4), 671. <https://doi.org/10.2307/603399>

- Saldaña, J. (2013). *The coding manual for qualitative researchers* (2nd ed). SAGE.
- Saunders, B., Kitzinger, J., & Kitzinger, C. (2015). Anonymising interview data: Challenges and compromise in practice. *Qualitative Research*, 15(5), 616–632. <https://doi.org/10.1177/1468794114550439>
- Scott-Phillips, T. C., Dickins, T. E., & West, S. A. (2011). Evolutionary Theory and the Ultimate–Proximate Distinction in the Human Behavioral Sciences. *Perspectives on Psychological Science*, 6(1), 38–47. <https://doi.org/10.1177/1745691610393528>
- Schelbe, L., Chanmugam, A., Moses, T., Saltzburg, S., Williams, L. R., & Letendre, J. (2015). Youth participation in qualitative research: Challenges and possibilities. *Qualitative Social Work*, 14(4), 504–521. <https://doi.org/10.1177/1473325014556792>
- Schmitt, C. A., & Garrett, E. C. (2021). De-Scent with Modification: More Evidence and Caution Needed to Assess Whether the Loss of a Pheromone Signaling Protein Permitted the Evolution of Same-Sex Sexual Behavior in Primates. *Archives of Sexual Behavior*, 50(6), 2301–2307. <https://doi.org/10.1007/s10508-019-01583-z>
- Siker, J. S. (Ed.). (2007). *Homosexuality and religion: An encyclopedia*. Greenwood Press.

- Smith, J. A., Flowers, P., & Larkin, M. (2009). *Interpretative phenomenological analysis: Theory, method and research*. SAGE.
- Sosis, R. (2009). The Adaptationist-Byproduct Debate on the Evolution of Religion: Five Misunderstandings of the Adaptationist Program. *Journal of Cognition and Culture*, 9(3–4), 315–332.
<https://doi.org/10.1163/156770909X12518536414411>
- Sosis, R. (2019). Do religions promote cooperation? Testing signaling theories of religion. In D. J. Slone & W. W. McCorkle (Ed.), *The cognitive science of religion: A methodological introduction to key empirical studies*. Bloomsbury Academic.
- Sunstein, B. S., & Chiseri-Strater, E. (2012). *Fieldworking: Reading and writing research* (4th ed). Bedford/St. Martins.
- Tabatabaie, A. (2015). Childhood and adolescent sexuality, Islam, and problematics of sex education: A call for re-examination. *Sex Education*, 15(3), 276–288. <https://doi.org/10.1080/14681811.2015.1005836>
- Tajfel, H. (1970). Experiments in Intergroup Discrimination. *Scientific American*, 223(5), 96–103. JSTOR.
- Tajfel, H. (1982). Social Psychology of Intergroup Relations. *Annual Review of Psychology*, 33(1), 1–39.
<https://doi.org/10.1146/annurev.ps.33.020182.000245>

- Verkuyten, M. (2007). Religious Group Identification and Inter-Religious Relations: A Study Among Turkish-Dutch Muslims. *Group Processes & Intergroup Relations*, 10(3), 341–357. <https://doi.org/10.1177/1368430207078695>
- Whitley, B. E. (2009). Religiosity and Attitudes Toward Lesbians and Gay Men: A Meta-Analysis. *International Journal for the Psychology of Religion*, 19(1), 21–38. <https://doi.org/10.1080/10508610802471104>
- Wijaya, H. Y. (2020). *Intimate assemblages: The politics of queer identities and sexualities in Indonesia*. Palgrave Macmillan.
- Willard, A. K. (2017). Religion and prosocial behavior among the Indo-Fijians. *Religion Brain & Behavior*, 8(2), 227–242. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2016.1267032>
- Workman, L., & Reader, W. (2014). *Evolutionary psychology: An introduction* (Third edition). Cambridge University Press.
- Wren, B., Launer, J., Reiss, M. J., Swanepoel, A., & Music, G. (2019). Can evolutionary thinking shed light on gender diversity? *BJPsych Advances*, 25(6), 351–362. <https://doi.org/10.1192/bja.2019.35>
- YE4C. (b.r.). What Does LGBT Mean? Know the Basics. *Youth Engaged 4 Change*. <https://engage.youth.gov/resources/what-does-lgbt-mean-know-basics>

Zietsch, B., Morley, K., Shekar, S., Verweij, K., Keller, M., Macgregor, S., Wright, M., Bailey, J., & Martin, N. (2008). Genetic factors predisposing to homosexuality may increase mating success in heterosexuals☆. *Evolution and Human Behavior*, 29(6), 424–433. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2008.07.002>

Seznam zkratk

IFA – Interpretativní fenomenologická analýza; v angličtině „IPA“ – Interpretative Phenomenological Analysis

LGBT - „Termín LGBT doslova znamená lesby, gayové, bisexuálové a transgender, obsahuje jak sexuální orientaci (LGB), tak genderovou identitu (T). Někdy je používán jako zastřešující termín pro všechny, kteří se neidentifikují jako heterosexuální nebo cisgender“ (YE4C, b.r.)

LGBTQ+ - Lesby, gayové, bisexuální, trans, queer a další sexuálně a genderově rozmanité osoby (Pitoňák & Macháčková, 2023, s. 16)

Seznam obrázků, grafů, schémat

Obrázek 1 – Dva typy dehumanizace

Seznam tabulek

Tabulka 1 – Pozitivní a negativní emoce; Tabulka 2 – Prosociální a antisociální emoce; Tabulka 3 – Profily participantek

Seznam příloh

PŘÍLOHA1 – Úvodní dopis do facebookových skupin; PŘÍLOHA2 – Úvodní dopis do mešit; PŘÍLOHA3 – Informovaný souhlas; PŘÍLOHA4 – Polostrukturovaný rozhovor v prvním kole; PŘÍLOHA5 – Polostrukturovaný rozhovor v druhém kole

Seznam použitého softwaru

Zotero 6.0.26 – Citační software; OBS Studio 29.0.2 – Použit za účelem nahrávání online rozhovorů; VLC 3.0.18 Vetinari – Použit za účelem vypracování transkripce. S transkripce jsem pracoval manuálně, VLC mi umožňovalo relativně kvalitní poslech zpomalené lidské řeči pro její snazší transkripci; OPENAI Chat GPT-3 – Použit za účelem počátečních rešerší do oblastí, ve kterých jsem se neorientoval; Messenger, Teams, Skype - Telekomunikační software pro komunikaci s participanty.

Přílohy

PŘÍLOHA1 – Úvodní dopis do facebookových skupin

Kam (jména skupin upravená pro lepší čitelnost):

Muslimové a přátelé <https://www.facebook.com/groups/402925143912702>

Muslimové v Brně <https://www.facebook.com/groups/1624119574472804/>

Čeští muslimové, Šíření islámu <https://www.facebook.com/groups/IslamCZ>

Islám v srdci Evropy <https://www.facebook.com/groups/183441885094702>



Tomáš Kypta

1 February · 🌐



Zdravím všechny,

momentálně píšu diplomovou práci o muslimech v Česku. Jsem studentem religionistiky a kulturní antropologie na univerzitě v Olomouci. Chtěl bych požádat o rozhovor ty, kteří budou ochotní dát mi chvíli svého času. Zajímá mě, jak jste se k Islámu dostali, jestli se setkáváte s diskriminací a třeba i jak vidíte ostatní muslimy (další právní školy atd.). Také bych se ptal na otázky spojené s vaší náboženskou, národní a sexuální identitou a orientací. A také na to, jak vidíte roli muslima/ky v sekulární společnosti plné lidí s různými vyznáními a různými typy romantických vztahů.

Pro tyto účely sháním muslimské participanty/ky jakéhokoliv věku, pohlaví, původu.

Něco o mě: Tématy Islámu se ve svém studiu zabývám dlouhodobě. V minulosti jsem dělal například bakalářskou práci o Islámu a muslimech v učebnicích základních škol od roku 1990. V té jsem došel k zjištění, že se zvláště po revoluci učilo o muslimech nedostatečně a byli často stereotypizováni (velice negativní popis práv žen; šátky jako automatický symbol útlaku ne jako náboženský projev; křesťanství jako evropské dědictví, zatímco Islám jako náboženství cizí; atd...). Nyní jsem se rozhodl ve svém zkoumání Islámu v Česku pokračovat a tentokrát se zaměřuji zejména na nejsoučasnější téma stejnopohlavních svazků.

Budu vděčný za odpovědi. Pro rozhovor bych za Vámi z Olomouce mohl dojet, popřípadě bych byl vděčný i kdybyste si se mnou sedli online. Ve výsledné práci byste byli zcela anonymní a práce bude psána pouze pro akademické účely. V případě, že byste explicitně chtěli v práci své pravé jméno, tak by to samozřejmě nevadilo.

Díky i za přijetí do vaší skupiny, doufám, že jí tento můj „vpád“ příliš nenaruší.

PŘÍLOHA2 – Úvodní dopis do mešit

Komu: ****

Předmět: Student UP - Rozhovory pro diplomovou práci

Zdravím,

jmenuji se Tomáš Kypta a jsem studentem Religionistiky a Kulturní antropologie na univerzitě v Olomouci. Momentálně píšu diplomovou práci na muslimy v Česku a jejich vztah k homosexualitě a sháním participanty. Proto se obracím na vás a chci vás požádat o to, jestli neznáte někoho, kdo by byl ochotný se se mnou sejít a pro mou práci mi poskytnout rozhovor. Šlo by o hodinu, dvě, kdy bych se ptal na otázky spojené s jejich vlastní náboženskou a národní identitou a na jejich vztah k tématům sexuální orientace a identity. Pro to sháním muslimské participanty/ky jakéhokoliv věku, pohlaví, původu.

Něco o mě: Tématy Islámu se zabývám během studia dlouhodobě. V minulosti jsem dělal například bakalářskou práci na Islám a muslimy v učebnicích základních škol od roku 1990. V té jsem došel zjištění, že se zvláště po revoluci učilo o muslimech nedostatečně a byli často stereotypizováni (velice negativní popis práv žen; šátky jako automatický symbol útlaku ne jako náboženský projev; křesťanství jako evropské dědictví, zatímco Islám jako náboženství cizí; atd...). Nyní jsem se rozhodl ve svém zkoumání Islámu v Česku pokračovat a tentokrát se zaměřuji na ty nejsoučasnější témata. Vztah k stejnopohlavním sňatkům je jedním z nich.

Nejsem si jistý, jak je vaše stránka strukturovaná, ale předpokládám, že máte kontakty a tak „rozhazuji sítě“. Budu vděčný za odpověď a extravděčný za pozitivní odpověď. Na rozhovory bych samozřejmě dojel, rád bych je dělal osobně, protože tohle může být pro někoho osobní téma.

Díky,

s přáním dobrého dne,

Tomáš Kypta

PŘÍLOHA3 – Informovaný souhlas



UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
 FILOZOFICKÁ FAKULTA
 KATEDRA SOCIOLOGIE, ANDRAGOGIKY A KULTURNÍ ANTHROPOLOGIE
 Tř. Svobody 26, Olomouc
 telefon: +420 724 940 536, E – mail: tomas.kypta01@upol.cz

SOUHLAS s účastí na rozhovoru

Jméno a příjmení

Prohlašuji, že souhlasím s účastí na rozhovoru v rámci diplomové práce, kterou realizuje Tomáš Kypta pro Univerzitu Palackého v Olomouci. Dávám tímto souhlas s tím, aby během rozhovoru byl veden písemný záznam/využívána technika záznamu.

Dále prohlašuji, že jsem byl výzkumníkem předem seznámen s rozsahem a cílem výzkumu.

Výzkumník se zavazuje tomu, že:

- Bude chránit Vaše soukromí.
- Bude dbát etických pravidel a jednat tak, aby Vám nezpůsobil žádnou škodu či újmu.
- Výstupy z rozhovorů bude uvádět tak, aby nebylo zřejmé, s kým byl rozhovor veden.
- K poskytnutému rozhovoru bude mít přístup pouze výzkumník provádějící analýzu.
- Záznamy z rozhovorů neposkytne žádné neoprávněné osobě.
- Bude zajištěno, aby výzkumné údaje nebylo možné zneužít.
- **Kdykoliv můžete rozhovor přerušit či ukončit, Vaše přání respektuji.**

V dne

Účastník rozhovoru:

podpis

Výzkumník:

podpis

V případě jakýchkoli dodatečných dotazů kontaktujte Tomáše Kyptu:
 tomas.kypta01@upol.cz, tel.: 724 940 536

PŘÍLOHA4 – Polostrukturovaný rozhovor v prvním kole

Úvod rozhovoru

- ❖ představení se
- ❖ vyjádření vděčnosti
- ❖ seznámení s prací
- ❖ seznámení s anonymitou
- ❖ informovaný souhlas

VŽDY SE DOPTÁVAT JAK? PROČ? KDY?

1. Životní příběh (volná narace)

- ❖ *V muslimských rodinách: příchod rodiny do oblasti, příběhy rodinných příslušníků, dětství, škola*
- ❖ *U konvertitů: jak se k Islámu dostali, kdo jim ho předal*

2. Společenský život

- ❖ *Mají pocit, že se k nim Češi dobře chovají? Setkávají se s diskriminací?*
- ❖ *Jak aktivní jsou v komunitě? Chodí do mešity, socializují se s ostatními muslimy?*
- ❖ *Jak aktivní jsou v mezináboženském diskurzu? Socializují se s věřícími nemuslimy? Je pro ně náboženství téma, které řeší? Třeba s ohledem na politiku?*
- ❖ *Cítí nějakou sounáležitost s abrahámovskými náboženstvími oproti dalším náboženstvím, popř. nevěřícím?*

3. Vnímání autorit (imám, zahraniční osobnost, někdo z osobního života, právní škola)

- ❖ *Kdo utváří jejich názor na islám? Jaký k nim mají vztah?*
- ❖ *Angažují se nějak v diskusi o právních školách islámu?*

4. Češi a sexualita

- ❖ *Jak vnímají romantické vztahy v Česku obecně? Jak podle nich má vypadat manželství?*

5. Osobní vztah k LGBT

- ❖ *Znají někoho gay ve svém okolí? Jaký mají vztah ke gay lidem?*
- ❖ *Dělají nějaké rozlišení mezi ženami a muži?*
- ❖ *Jaký mají vztah k transgender lidem? Znají někoho takového ve svém okolí?*
- ❖ *Jsou stejnopohlavní manželství tématem, které nějak rozebírají?*
- ❖ *Znají ve svém okolí nebo slyšeli o muslimech, kteří jsou transgender nebo gay?*
- ❖ *Odkud z Islámu chápou, že jejich vztah k LGBT pramení? Existuje nějaká primární literatura, na kterou se odkazují?*
- ❖ *Kdo jim je hodnotově bližší, člověk stejnopohlavní orientace stejné víry nebo člověk víry odlišné?*

Na konci rozhovoru: zeptat se, jestli se k nim můžeme znovu vrátit a doptat se na vykódované informace; zeptat se, zda nemají nějakou otázku na mě; demografické údaje (kde žijí momentálně; úroveň vzdělání)

PŘÍLOHA5 – Polostrukturovaný rozhovor v druhém kole

Úvod rozhovoru

- ❖ *velice krátké připomenutí kontextu práce*
- ❖ *informovaný souhlas*

VŽDY SE DOPTÁVAT JAK? PROČ? KDY?

1. Specifické otázky pro participantky

- ❖ *Soňa: Diferencuje lesby a gaye?; Kam by mě odkázala na pasáže proti LGBT? V kolika letech konvertovala?; Jaké má dokončené vzdělání?*
- ❖ *Lenka: V kolika letech konvertovala?*
- ❖ *Jitka: Kam by mě odkázala na pasáže proti LGBT?*
- ❖ *Tereza: Konverze?; Muslim – ještě komunikují? Kam by mě odkázala na pasáže proti LGBT?; Zeptat se zda zná nějaké transgender lidi*

Meziskupinové a vnitroskupinové zkreslení:

- ❖ *Cítí nějaké rozdíly mezi gay muslimy a nemuslimskými gayi?*
- ❖ *Cítí nějaké rozdíly mezi transgender muslimy a nemuslimskými transgender jedinci?*
- ❖ *Myslí si, že se islám v čase proměňovat ve svém přístupu k LGBTQ+ lidem?*
- ❖ *Myslí si, že postoj islámu k LGBTQ+ může některé lidi od islámu odrazovat?*

3. Kultura vs. náboženství

- ❖ *Mají pocit, že přijetí islámu nějak změnilo jejich postoj k stejnopohlavním párům?*
- ❖ *Mají pocit, že přijetí islámu nějak změnilo jejich postoj k transgender jedincům?*

4. Sociální soutěž

- ❖ *Jak se podle participantek česká společnost dívá na LGBTQ+ lidi?*
- ❖ *Pokud negativně: Jaká je podle nich úroveň diskriminace LGBTQ+ jedinců v české společnosti v porovnání s úrovní diskriminace vůči muslimům?*
- ❖ *Jaký mají názor na akce na podporu LGBTQ+ lidí jako je např. Prague Pride?*

Na konci rozhovoru: *poděkovat*