

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Katedra politologie

Bakalářská práce

Eva Svobodová

Protiislámský protest v České republice

The anti-Islam protest in the Czech Republic

2019

Vedoucí práce: PhDr. Ondřej Slačálek, Ph.D.

Poděkování:

Chtěla bych poděkovat svému školiteli doktoru Slačálkovi za trpělivost, inspirativní komentáře i nekonečné diskuze nad mou prací.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 9. 5. 2019

Eva Svobodová

Abstrakt:

Bakalářská práce zachycuje protiislámský protest mezi léty 2015-2016, který akceleroval po útoku na pařížskou redakci týdeníku *Charlie Hebdo* 7. ledna 2015 a během tzv. uprchlické krize. Autorka analyzuje krátké rozhovory, které nasbírala na demonstracích pořádaných zejména skupinou kolem facebookové stránky *Islám v České republice nechceme*, polostrukturované rozhovory s vybranými účastníky, a dále zúčastněné pozorování na demonstracích. Pomocí diskurzivní a biografické metody práce vytváří ideologickou mapu hnutí, jejích základních tropů a postojů. Tato ideologická mapa je zachycena do tří perspektiv: V první kapitole obraz *vzdáleného jiného*, který se vytváří zejména prostřednictvím mediální zkušenosti, zahrnující obraz muslimů a islámu. V druhé kapitole obraz *blízkého jiného*, který je konstruován v dlouhodobější perspektivě a v opozici proti vlastní politické a společenské identitě. V druhé kapitole autorka také popisuje způsoby, skrze něž se konstruuje obraz těch, jenž do komunity (národ, stát, Evropa) nepatří. Třetí perspektivou je obraz Západu, který v sobě kombinuje prvky *blízkého* i *vzdáleného jiného*. Perspektiva, která se objevuje v každé z těchto kapitol je genderová perspektiva, tedy jak se v jednotlivých obrazech odrážejí jiné představy o rolích a postavení mužů a žen.

Klíčová slova: Protiislámský protest, islamofobie, islám, orientalismus, sekularismus, hnutí, gender

Abstract:

The thesis captures the anti-Islamic protest between 2015-2016, which accelerated after the attack on the Paris editorial of Charlie Hebdo on 7 January 2015 and during the so-called refugee crisis. The author analyzes short interviews she made at demonstrations organized especially by the group around the Facebook page Islam in the Czech Republic, and from semi-structured interviews with selected participants, as well as from participating observations at demonstrations. Using a discursive analysis and biographical method of work, she creates an ideological map of the movement, its basic tropics, and the attitudes. This ideological map consists of three perspectives: In the first chapter, a image of *distant* another, created mainly through media experience, involving the image of Muslims and Islam. In the second chapter, the image of *close another* created in a longer-term perspective and in opposition to one's own political and social identity. In the second chapter, the author also describes how the image of those who do not belong to the community (nation, state, Europe) is constructed. The third perspective is the image of the West, which combines elements of both *distant* and *close another*. The perspective that emerges in each of these chapters is a gender perspective and how different images of roles and positions of men and women are reflected in each image.

Keywords : Anti-Islamic protest, Islamophobia, Islam, Orientalism, secularism, movement, gender

Obsah:

0.	Úvod.....	8
0.1	Data.....	9
0.2	Úskalí výzkumu.....	10
0.3.	Metodologická východiska.....	11
	0.3.1. Diskurzivní analýza a orientalismus.....	11
	0.3.2. Dva druhy jiných: blízcí a vzdálení.....	12
0.4	Struktura práce.....	13
1.	První kapitola: Obraz islámu a muslimů.....	14
	1.1.Esencialistický obraz islámu.....	14
	1.1.1.Esencialismus, odpovědnost a aktérství.....	14
	1.1.2. Homogenní nebo posunutý čas? Dvě pojetí temporality.....	15
	1.1.3. Jedinec, skupina a osobní zkušenost.....	16
	1.1.4. Islám vs. demokracie?.....	18
	1.2. Náboženství nebo ideologie? Křesťanství a islám.....	19
	1.2.1. Islám jako ideologie.....	19
	1.2.2. „Naše hodnoty“: Sekularizované a sekuritizované křesťanství.....	20
	1.3. Dvě civilizace, dva druhy ženství.....	23
	1.4. Shrnutí první kapitoly.....	24
2.	Druhá kapitola: Obraz „my“.....	26
	2.1. Občanství versus vlastenectví.....	26
	2.1.1. Naučený nacionalismus.....	27
	2.1.2. Národní majetek a suverenita.....	27
	2.1.3. Liberalismus jen pro Evropany.....	28
	2.2. Participace: novost a resentment.....	29
	2.3. Kdo do dému nepatří.....	30
	2.3.1. Poslušnost, nejvyšší občanská ctnost.....	30
	2.3.2. Nepřízpůsobiví.....	32
	2.3.3.Sluníčkáři a jiní neproduktivní.....	34
	2.3.4. Sluníčkářky versus Naštvané matky.....	35
	2.4. Shrnutí druhé kapitoly.....	35
3.	Třetí kapitola: Obraz Západu.....	37

3.1. Návrat na Západ: Češi spasitelé evropských hodnot.....	37
3.2. Dvě pevnosti.....	37
3.2.1. Rezignace na univerzálnost.....	37
3.2.2.Šátky jako symbolická hranice západu.....	38
3.2.3. Příliš zženštilá Evropa.....	39
3.2.4.Resentiment druhořadého Evropana.....	40
3.3. Oběť dějin i mesiáš.....	42
3.4. Shrnutí třetí kapitoly.....	43
4. Závěr.....	44
Použitá literatura.....	47
Příloha: Baterie otázek pro polostrukturované rozhovory.....	48

0. Úvod

Prostředí veřejných manifestací mě vždycky přitahovalo. Nejvíc mě zajímalo, proč se člověk rozhodne vystoupit ze své každodennosti a jde si stoupnout na náměstí s ostatními lidmi. Můj zájem byl patrně způsobený také tím, že jeden z prvních zážitků mého dětství, který si pamatuji, byly televizní záběry ze Sametové revoluce v roce 1989. Během studia politologie jsem se jako tazatelka účastnila výzkumu mého tehdejšího vyučujícího docenta Ondřeje Císaře Protest Survey. Prošla jsem přibližně 10 nejrůznějších demonstrací a politických meetingů, které se během roku 2012 a 2013 v Praze konaly – gay pride, prvomájový meeting komunistů, demonstrace iniciativy ProAlt, veggie pride, demonstrace Holešovské výzvy či setkání krajně pravicové Dělnické strany sociální spravedlnosti.

V roce 2015 jsem zpracovávala v rámci jednoho semináře mediální analýzu začínající uprchlické krize. V reakci na útok na pařížskou redakci *Charlie Hebdo* v Praze se konala manifestace pořádaná iniciativou Islám v České republice nechceme, na kterou jsem se šla původně podívat spíše ze studijních důvodů. Během demonstrace jsem se ale přidala k hrstce protidemonstrantů. Při skandování hesla „Nenávist není řešení“ se proti nám rozeběhla skupinka mužů, kterou až těsně před námi zastavili policisté. Míra intenzity a agresivity mě v tu chvíli hodně překvapila. Něčím se z mého pohledu lišila od demonstrací, které jsem v Praze do té doby zažila. Byl to pro mě první impuls, proč jsem se o tuto iniciativu začala zajímat a proč jsem pár měsíců na to začala toto uskupení zkoumat. Otázka, na kterou jsem toužila získat odpověď, zněla, proč se téma islámu stalo zárodkem tak rozsáhlé a intenzivní mobilizace. V tu dobu jsem ještě netušila, že svou zlatou éru hnutí teprve zažije. Na počátku mého výzkumu neexistovalo příliš informací o desinformační kampani, falešných účtech, ani fake news. V tu dobu jsem islamofobní hnutí považovala za autentické lidové hnutí, kterým z velké části i bylo. Ani dnes, když máme více informací o antiislámských desinformačních kampaních, bych se nerada paternalisticky považovala většinu participace jednotlivých lidí za falešnou kvůli vlivu ruské propagandy. Nechci zkoumat falešnost nebo autentičnost promluv mých narátorů, ale spíše politický kontext a diskurz, do něhož jsou jejich představy zasazené.

Nerada bych také reprodukovala chybu při zkoumání extrémní pravice jako „divokých zvířátek“ liberální demokracie, které je třeba změřit, zvážit a přiřadit do příslušné kolonky. Existuje zde i jisté pokušení vnímat tyto účastníky jako lůzu ohrožující demokracii, nebo je naopak vnímat jako nejnižší třídu, která ve skutečnosti bojuje za větší sociální jistoty, a jen míří na špatné cíle. To

znamená vnímat je paternalisticky, jako děti, jimž někdo ukázat skutečné cíle. Navzdory na české poměry poměrně početné účasti na manifestacích (jednalo se nicméně o stovky, v největších případech o několik tisíc demonstrujících) by také bylo jistě chybné, vnímat toho hnutí jako reprezentanta autentického českého nacionalismu, na základě toho jej zkoumat a sednout tak na lep snaze hnutí prezentovat se jako ztělesnění českého národa.

I vzhledem k intenzitě, mediálnímu prostoru, který svého času toho hnutí dostávalo a také jistému diskurzivnímu úspěchu,¹ by mi výše zmíněná slova neměla zabránit klást si v souvislosti s hnutím širší otázky týkající se celé společnosti. Právě kontextualizace hnutí, a nikoliv jeho pouhá klasifikace může na širší otázky také odpovědět. Proč to byl islám, co mobilizovalo? Co to vypovídá a vztahu účastníků k politice jako takové, k Evropě či ke světu? Proč to bylo velmi často poprvé, kdy lidé začali aktivně participovat na politickém životě?

V průběhu výzkumu jsem musela odolávat pokušení chytat jednotlivá uskupení do sítí a roztřídit je na řády, čeledi a rody. To nebylo dost dobře možné už proto jenom proto, že účastníci, ať už ti řadoví nebo ti na tribunách, se přesouvali z jedné akce na druhou. V jeden den se například konala akce pořádaná Adamem B. Bartošem, s nímž nechtěl na jednom pódiu stát Tomio Okamura,² a opodál shromáždění Bloku proti islámu – nově vzniklé strany z platformy Islám v České republice nechceme. Celá řada řečníků i účastníků se účastnila akcí pořádaných Bartošem i Martinem Konvičkou. Mojí ambicí nebylo ani rekonstruovat koherentní ideologii hnutí či jednotlivých uskupení, protože ta se samozřejmě v průběhu času proměňovala i na základě konfrontace s okolím, ale spíše popsat jakousi ideologickou mapu základních tropů a postojů.

0.1. Data

Sbírat data jsem začala 19. srpna 2015, poslední demonstrací pro mě byl 1. květen 2016. Během této doby jsem navštívila 13 demonstrací převážně hnutí Islám v České republice nechceme, vzniklé kolem stejnojmenné facebookové stránky vzniklé v roce 2009 (dále jen IVČRN). Uskutečnila jsem na 50 krátkých anketních rozhovorů přímo na demonstracích a 11 polostrukturovaných rozhovorů. Natočila jsem také pár krátkých rozhovorů s lidmi z protidemonstrací, kterých jsem se ptala na přímé reakce ze strany účastníků demonstrací.

1 Diskurzivní úspěch se nakonec mohl stát zárodkem jeho neúspěchu politického, neboť jeho agenda dokázala penetrovat do programu již existujících parlamentních stran nebo nově vzniklých.

2 Demontrace konané 6. 2. 2016. Jedna na Loretánském náměstí, druhá na Hradčanském náměstí.

Než jsem se vypravila na první demonstraci, prošla jsem facebookové stránky skupiny Islám v České republice nechceme, blogy a rozhovory s některými hlavními představiteli. Na základě toho jsem vytvořila několik anketních otázek. Hned od první demonstrace jsem oslovovala účastníky k polostrukturovaným rozhovorům, vybírala jsem je tak, aby mezi mými narátory byli rovnoměrně zastoupeni lidé obou pohlaví a všech věkových skupin. Lidé na demonstracích se mnou byli většinou ochotni mluvit. Ochota se ale postupem času snižovala spolu se zklamáním, že média podhodnocují počty účastníků a nereferují podle nich o shromážděních pravdivě.³ Polostrukturované rozhovory jsem ale začala natáčet až po třetí demonstraci, když jsem měla dostatek anketních rozhovorů, na jejichž základě jsem sestavila baterii otázek pro delší rozhovory.⁴ Polostrukturované rozhovory i kratší anketní jsem pak přepsala a podle nejfrekventovanějších tropů jsem sestavila seznam kódů, na základě nichž jsem rozhovory okódovala a poté přistoupila k samotné analýze.

0.2. Úskalí výzkumu

Při rozhovorech jsem občas nepřekonalala nutkání takzvaně uvádět některá fakta na pravou míru. Často mi například někteří narátoři tvrdili, že v islámském světě přeci také kostely nestojí. Upozornila jsem, že na Blízkém východě kostely i křesťanské komunity jsou. Tradičně se také opakoval argument, že „žádné muslimské země uprchlíky nepřijaly“. V tu dobu bylo jen na území Libanonu přibližně 1 milion uprchlíků a dalších 800 000 v Jordánsku. Jak se posléze ukázalo, velká část běženců byla také v Saúdské Arábii, kde ale neměli žádný status uprchlíka a stali se jedněmi z mnoha tamních gastarbeiterů. Přišlo mi neetické jen tak sedět, pozorovat a analyzovat jejich ideologii. Cítila jsem, že i jako výzkumnice jsem součástí společnosti.

Často jsem byla konfrontována s odpovědí, kterou jsem neočekávala, a byla nucena si přiznat, že v rozhovoru dochází ke střetu odlišných sociálních světů. Tyto konfrontace a podvědomá očekávání jsem se snažila v práci co nejvíce přiznat a zároveň analyzovat.

Považuji zároveň za scestí zkoumat, jestli respondent svůj jednotlivý výrok myslel upřímně, anebo instrumentálně. Jednak mi nenáleží právo toto soudit, za druhé si myslím, že to nikdy nejde s přesností zjistit, už jenom proto ne, že to často ani člověk sám v sobě nedokáže jednoznačně pojmenovat. Navíc to z pohledu společenských věd nepovažuji za nejpodstatnější zjištění. Daleko podstatnější se mi jeví, jakým způsobem v rámci politiky výroky fungují, čím se

3 Byť jsem se vždy před každým rozhovorem představovala jako výzkumnice, která píše školní práci, přesto si často lidé mysleli, že jsem novinářka.

4 Baterie otázek je v příloze na konci práce

inspirují, jaký vytvářejí diskurz, jaké jsou mantinely takové politiky nebo jaké jsou její reálné důsledky

0.3. Metodologická východiska

0.3.1. Diskurzivní analýza a orientalismus

V této práci budu analyzovat zejména rozhovory, které jsem se svými respondenty (na demonstracích, značené R 1-10) a narátory (polostrukturované rozhovory, značené N1-11) a protidemonstranti (P1-P3), některé výroky řečníků a poznatky ze zúčastněného pozorování na demonstracích. Nesnažím se prostřednictvím textu či promluvy dozvědět víc o „skutečném“ světě ze textualitou. Nechci potvrdit pravdivost promluv nebo je naopak falzifikovat.⁵ Texty a promluvy mi nejsou médii, ale předmětem zkoumání, a to i s ohledem na to, že vztah k muslimům u drtivé většiny mých narátorů nevychází z osobní zkušenosti s lidmi islámského vyznání. Nenáleží mi hodnotit autentičnost vnímání muslimů a islámu ze strany mých narátorů a poměřovat, jestli je jejich osobní zkušenost dosti hluboká. Mým cílem je zachytit jejich obrazy muslimů a islámu a v případě, že o své osobní zkušenosti mají, popsat, jak svou žitou zkušenost porovnávají s mediálním obrazem. Poukážu na malou zkušenost vysvětlují volbu metodologie, neboť nezkoumám soužití většiny s etnickou menšinou, ale představy, které narátoři mají o skupině lidí, jenž nazývají muslimy.

Z podobného důvodu se v první kapitole často vztahuji ke knize Edwarda Saida *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*. Said v ní ukazuje, jak po staletí západní kultura vytvářela představu o Orientu na základě literárních textů, cestopisů či výtvarného umění. Orient byl podle Saida zejména světem textu.⁶ Tyto představy jsou často vyobrazeny dichotomicky: Západ versus Východ, pokrok versus tmářství, diverzita versus jednodušnost aj. Orient se podle Saida stává antitezí Západu, který do Orientu vkládá své obavy i své touhy.⁷ V první kapitole se pokusím odpovědět, jestli a na základě jakých dichotomií je vytvářen v současném islamofobním hnutí obraz islámu a muslimů. Případně, zda se od doby, kdy Said psal tuto knihu, neproměnila znaménka v případě některých dichotomií.

Kniha *Orientalismus* byla napsaná 1978. Právem by se mohlo zdát, že její použití je pro zkoumání hnutí v druhé dekádě 21. století zastaralé. Od té doby vyšla celá řada textů, které poznatky ze Saidovy knihy vyvrací, upřesňují či dopracovávají. Pro mě ale v této práci není tolik podstatné, jak přesně Said analyzuje knihu *Popis Egypta*, zachycující Napoleonovo tažení do

5 Srv. Beneš, Vít: Diskurzivní analýza, in Drulák, Petr: *Jak zkoumat politiku. Kvalitativní metodologie v politologii a mezinárodních vztazích*, Praha: Portál, 2008, s. 93.

6 Said, Edward: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, Praha: Paseka, 2008, s. 67.

7 Said, Edward: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, Praha: Paseka 2008.

Egypta, nebo Flaubertovu *Madame Bovary*, a jestli tyto texty mohli ovlivnit český diskurz o islámu a Orientu. Said je pro mě spíš inspirací k analýze mnou nasbíraných dat. To, co cestovatele 19. století a jiné autory Saidem analyzovaných textů spojuje s mými narátory, je totiž silný esencialismus, který uplatňují vůči muslimům.

Předmětem kritiky Saidovy knihy je často zúžení jeho perspektivy na pohled Francie a Velké Británie. Proto jsem se rozhodla vycházet také z knihy *Islám v srdci Evropy*⁸ zaměřující se mimo jiné na přítomnost tématu islámu v konstrukci českého *jiného*. Pro české země nebyl Orient, islám či muslimové historicky příliš silným referenčním bodem, a to i vzhledem k absenci koloniální minulosti (byl přítomen především v 15. – 18. století v podobě „tureckého nebezpečí“). Budu se věnovat českým specifickým, vycházím ale z toho, že hlavní rysy islamofobního diskurzu, který hnutí artikuluje, nejsou specificky české. Představují místní recepci západních islamofobních tropů⁹ a v menší míře také ruské propagandy šířené v rámci tzv. hybridní války.

0.3.2. Dva druhy jiných: blízcí a vzdálení

V jedné části knihy *Islám v srdci Evropy* autoři analyzují konstrukci obrazu Orientu/islámu/muslima na středověkých a raně novověkých textech. V konstrukcích se zjednodušeně objevují dvě perspektivy vytváření *jiného* – náboženská a civilizační – jejichž intenzita se v různých textech a obdobích mění. Oproti Saidově knize, která zkoumá spíše novodobé texty, kniha *Islám v srdci Evropy* nabízí pro i perspektivu vytváření obrazu *jiného* v dichotomii křesťanství vs. jiné náboženství. Zvláště v raně středověkých textech se vždy nevyskytoval termíny islám/muslimové, které se konstruovaly až postupně. Zpočátku se hovořilo např. o pohanech, Saracénech apod., jejichž identita byla sémanticky často rozmlžená.¹⁰ Cílem této práce není zkoumat český obraz islámu a vytváření *jiného* v dlouhé historické trajektorii. Přesto bych si pro účely této práce zkoumající současný protiislámský diskurz vypůjčila dichotomii použitou při analýze středověkých textů, a to konkrétně *Zbraslavské kroniky*. Jedná se o rozdělení na *blízké jiné* a *vzdálené jiné*. *Blízkými jinými* jsou myšleni *naši pohané*, mezi něž během 13. století začali patřit například Tataři, Kumáni, Prusové, Litevci, Rusíni, zejména obyvatelé baltské oblasti a Uherské nížiny, s nimiž přicházeli Češi do styku přímo. *Vzdálení jiní* jsou pak tzv. Saracéni žijící na Blízkém

8 Mendel, Miloš; Ostřanský, Bronislav; Rataj, Tomáš: *Islám v srdci Evropy – Vliv islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*, Academia, Praha, 2007

9 Srv. některé studie v Ostřanský, Bronislav: *Islamofobie po česku. Český odpor vůči islámu, jeho východiska, projevy, souvislosti, přesahy i paradoxy*, Praha: Vyšehrad 2018.

10 Mendel, Miloš; Ostřanský, Bronislav; Rataj, Tomáš: *Islám v srdci Evropy. Vliv islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*, Praha: Academia 2007, str. 255.

východě, o jejichž existenci se Češi dozívají výlučně prostřednictvím informací ze západoevropského prostředí.¹¹

Vycházím z premisy, že jestli ve zkoumání českého protiislámského diskurzu existuje nějaké české, a potažmo středo- a východoevropské specifikum, pak je to právě absence velké muslimské komunity na českém území či v zemích střední a východní Evropy. Konflikt není rámovaný jako například konflikt majority vůči s minoritou, ale vůči islámu jako civilizační hrozbě. Když skupina Islám v ČR nechceme pořádat před mešitou v Brně demonstraci, nešlo o neshody v soužití dvou sociálních skupin v rámci jedné společnosti, cílem terčem protestu byla celá, globálně chápaná islámská civilizace. Proto se chci v první kapitole zabývat konstrukcí *vzdáleného jiného* v mnou zkoumaném hnutí a skupině. Tímto druhým jsou myšleni muslimové a islám. Zároveň si jsem vědoma, že dané pojmové rozlišení neužívám v původním smyslu a nedomnívám se, že by šlo bezproblémově přenášet koncepty rozvinuté pro analýzu středověkých pramenů na současnost. Zejména koncept „blízkých jiných“ budu užívat odlišně od autorů, pro popis druhých v rámci stejné společnosti. Pojmovou dvojici autorů *Islámu v srdci Evropy* tak budu využívat pouze ve volné návaznosti na jejich původní vymezení.

0.4. Struktura práce

Práce se skládá ze tří kapitol. Dichotomii *vzdálených a blízkých jiných* bych volně použila pro rozdělení první a druhé kapitoly. *Vzdálené jiné* představují muslimové a celkově obraz islámu, *blízké jiné* naopak političtí protivníci ve vlastní společnosti, jejichž obraz si narátoři vytvářeli v dlouhodobější trajektorii a v protikladu k vlastní identitě. Třetí kapitola se bude zabývat obrazem Západu, který se ocitá v jistém napětí mezi blízkým a vzdáleným: je pokládán za vlastní civilizační okruh, ale zároveň takový, který selhává a vůči němuž se střední Evropa v důsledku toho odcizuje.

11 Tamtéž, str. 257.

1. První kapitola: Obraz islámu a muslimů

Vzestup islamofobního hnutí, formujícího se zejména kolem facebookové stránky *Islám v České republice nechceme*, akceleroval zejména po útoku na pařížskou redakci týdeníku *Charlie Hebdo* 7. ledna 2015 a během doby, která je běžně označována jako uprchlické krize. Vzhledem k velmi nízkému počtu reálných uprchlíků, kteří do Česka přišli, odehrávala se zde takzvaná uprchlická krize spíše na diskursivní úrovni. V této kapitole se pokusím rekonstruovat myšlenkový svět mnou zkoumaného hnutí a popsat jeho ideovou mapu, tedy jak je v hnutí konstruován obraz nezápadního, potažmo muslimského světa. V této části práce vycházím zejména z rozhovorů a zúčastněného pozorování na demonstracích.

1.1. Esencialistický obraz islámu

1.1.1. Esencialismus, odpovědnost a aktérství

Jedna z otázek, kterou jsem svým respondentům při polostrukturovaných rozhovorech pokládala, byla: „Kdo si myslíte, že je strůjcem problémů na Blízkém východě, kdo je za problémy zodpovědný?“ Očekávala jsem odpověď, která bude cílit na určitou mocenskou strukturu, Američany, Rusy, na teroristické buňky či na místní arabské, perské a turecké vládnoucí elity jakkoliv mlhavě definované. K mému překvapení se mi však velmi často na otázku, kdo je za problémy na Blízkém východě odpovědný, dostávalo odpovědi, že islám. Původcem problémů byl obsah Koránu, případně příběhy v něm vepsané:

„V tom islámu, pokud připustím to, že ho stvořil Mohamed, ač teda v poslední době jsou tendence, že údajně snad korán vznikl dřív, než se narodil Mohamed, ale když si připustím, že Mohamed ten islám stvořil, tak si myslím, že to pramení z jeho života. Když to přenesu do dnešní doby, , tak to byl jakejsi rebel, kterýho nikdo nebral vážně, nikdo ho neposlouchal, on se podle mě cejtil méněcennej, a v něm se probudilo jakýsi zlo, v těch myšlenkách, jak docílil toho, aby ho lidé brali, aby ho respektovali. Dal se na špatnou cestu a bohužel se mu podařilo nějakým záhadným způsobem to vymyslet tak, dotáhnout to do takový dokonalosti, aby se mu podařilo prostě ty lidi tak zmagořit, aby nevnímali a nerespektovali nic jinýho, než to co říká on.“ (N2)

Dějinný moment, který stál u zrodu islámu, do něj vstúpil zlo, které jako by přetrvávalo až do dnešních dnů a otisklo se do každého jednotlivého muslima.

„Bych si troufl říct, že jakoby se jim křivdí, protože oni za to na jednu stranu nemůžou, většina z nich. Ale na druhou stranu to by nám nemělo bránit tomu, abysme se nesnažili bránit.“ (N2)

Muslim se v takové interpretaci postrádá svobodu individuálního aktérství, stává obětí, nesvéprávným „dítětem“, který slovy narátora, za „to“ vlastně ani nemůže.

1.1.2. Homogenní nebo posunutý čas? Dvě pojetí temporality

V knize *Orientalismus*, kterou jsem v úvodu zmínila, Edward Said poukazuje na to, že Orient je homogenizovaný: rozsáhlý region s celou řadou etnik, kultur, jazyků či dialektů je pojímán jako homogenní celek.¹² V důsledku toho, že je muslimský svět pojímán jako homogenní dehumanizovaný blok, může být i jejich vina kolektivní. Od kulturní homogenizace přitom není daleko ke genetické, esencialismus umožňuje skluz k rasismu (jako ke svému vysvětlení) u jednotlivých členů hnutí, ač jej v ideologii hnutí jako celku neobsahuje:

„Tady bohužel. Všichni tvrdí, že není kolektivní zločinnost. Je. A je to tím, že geneticky už jsou špatný, že mají ty mozky zvráceny. A vystupují tak jako před tisíci lety, vystupují tak, jako mělo být už dávno pryč.“ (N5)

Homogenita obrazu islámu se tak neprojevuje jen v prostoru, ale i v čase. V této rétorice je dnes islámský svět stejný nejen jako před třiceti lety, ale i před dvěma sty let. Jak je patrné z výše citované promluvy, jakoby pocit méněcennosti proroka, díky němuž měl dokázat zmanipulovat věřící, přetrvával do dnešních dnů. Muslimům je tak odepřena dějinnost. Každý jednotlivý muslim je zajatcem ve statickém světě idejí, z něhož není úniku, otiskem více než tisíc let starého náboženského textu. Představuje pasivní přijímač víry, jež se po staletí nemění. Současné politické či společenské problémy Blízkého východu i činy každého jednotlivého muslima jsou vysvětlovány na základě náboženského textu ze 7. století našeho letopočtu.¹³

Alternativní pojetí časovosti ve vztahu k islámu a muslimům se objevuje v představě nezbytné posloupnosti dějin, v níž existují určitá vývojová stádia, kterými si každý národ či civilizace musí projít. Stejně jako fáze v životě motýla, kdy se vyvine z housenky larva a z larvy motýl, tak i jednotlivé národy mají daná stádia svého vývoje. V tomto narativu tedy nejsou islám a muslimové navždy statictí. Musí jen projít určitými stádii vývoje.¹⁴ Posunutost jeho vývoje jej nicméně činí trvale podřadným oproti Západu. Teze o tom, že „islám“ je v tuto chvíli na stejné úrovni, jako bylo křesťanství v době křížových výprav, jsme mohli slyšet dávno před tím, než vznikla protiislámská facebooková stránka IVČRN, někdy byl přitom součástí diskurzů, které nebyly protiislámské a poukaz k časovému posunu v nich naopak sloužil k relativizaci esencializujícího pohledu.

12 Said, 102

13 Podobně píše Said, že pokud budeme chtít porozumět Španělsku 16. století nevezmeme si do rukou *Příběhy chrabrého rytíře Amadise Waleského*, stejně jako nevezmeme do rukou bibli v případě, že budeme chtít pochopit fungování britské dolní komory. Said, Edward: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, str. 110

14 Tento narativ může najít paralelu v transformačním pojetí časovosti během přechodu k demokracii, kdy Československé a posléze pouze Česká republika si musí znovu odžít oněch 40 let, než se znovu dostane na úroveň Západu.

1.1.3. Jedinec, skupina a osobní zkušenost

Charakteristika islámu a muslimů v diskurzu islamofobního hnutí má v sobě zakódovanou neřešitelnost situace. Muslim stavící se kriticky proti bezpráví páchanému ve jménu islámu není v této logice skutečný muslim, ale pouze se domnívá, že jím je. Pakliže je dobrý, není skutečným muslimem, neboť ten musí být z definice špatný.

„Já jsem totiž přesvědčen o tom, že v uvozovkách muslim, který odsuzuje v podstatě to, co se kolem islámu po staletí děje, o čem my jsme přesvědčeni, že ve své podstatě islám je a ten člověk to myslí skutečně upřímně, tak vlastně pravý muslim není. Jenom se domnívá, že je muslim.“

A jsou podle vás někteří muslimové nebezpečnější než jiní?

Pokud budeme brát muslimovy tak, jak já to vnímám. Pokud muslim to dobro, který my vnímáme jako dobro, skutečně myslí upřímně, tak ho nepovažuju za pravého muslima. A ti ostatní, který já vnímám, že jsou praví muslimové, tak jsem přesvědčený, že jsou nebezpeční všichni.“ (N2)

Navrhovaným řešením bývá odmítnutí své víry. To je i obvyklá odpověď na to jak pomoci muslimským ženám, jejichž práva jsou porušována: Konverzí. I toto odmítnutí je však v další instanci považováno za instrumentální a neupřímné.

V takto esencialistické představě osobní setkání s muslimem pozbývá významu. Slovy jednoho respondenta, zda má osobní nějakou pozitivní nebo negativní zkušenost s muslimem: „*Ještě ne. To neznamena... s Hitlerem taky nemám žádnou zkušenost a je špatnej člověk. Já tady nebudu čekat, až tady s nima budu mít negativní.*“ (N10) Co víc, mediální „zkušenost“ je velmi často nadřazována té osobní. Jedna z mých narátorek si stěžovala na naivitu syna, jenž několikrát projel Blízký východ a dokonce jednou s miminkem, a jelikož na ně všichni byli milí a pomáhali jim, tak on jim uvěřil. Oproti tomu postavila názory, které získala četbou nejrůznějších internetových zdrojů.¹⁵ Ta sama narátorka mluvila o hezké zkušenosti, kterou zažila během osmdesátých let v Jordánsku na pracovní cestě. Jiná respondenta na otázku, zda má osobní zkušenost, odpověděla, že ne. Pak se na chvíli odmlčela a řekla: „*vlastně mám. Já jsem manažerka v hotelu a oni tam často jezdí. A ty jsou docela v pohodě, ale to asi že tady nemůžou ukázat pravou tvář.*“ (R1) Said takovou situaci komentuje slovy: „*Zdá se, že tu jde o obecnější omyl, spočívající v upřednostnění schématické autority textu před chaotičností přímého kontaktu s člověkem.*“¹⁶

15 „Takovej můj hlavní zdroj je Idnes. Nejdřív si prolitnu co tam píšou, tam vidím ty hlavní body, co se stalo, a pak jdu na ty blogy, který jsou skutečně vynikající. Tam je pár blogerů, který kdyby si ty politici vzali obsahy těch blogů, tak nemusejí vůbec přemejšlet. Stačí, že si z toho sesumírujou a zopakujou si to a mají vystaráno, nemusejí už nic vymejšlet. Pak je ještě pár chytřejch blogerů na Neviditelném psu. Případně v nějakých Parlamentních listech atd. Je pá takovejch moudřejch lidí, který to viděj s velkým nadhledem, protože se o tuhle problematiku zajímali několik desetiletí a znají to mnohem líp než všichni politici. Např. Luděk Frýbort.“ (N3)

16 Said, Edward: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, Praha: Paseka 2008, s. 110.

Podobně tomu bylo, když jsem se po několika hodinovém rozhovoru jednoho narátora zeptala na osobní zkušenost:

„Osobní zkušenost mám jenom tu, že jsem je někde potkal. Naposledy tady v Olympia centru. Seděli jsem v patře v pizzerii a viděl jsem, že přišel nějaký muslim s muslimkou, pravděpodobně pár, přítelkyně se mě na to ptala, hele támhle jsou. Skoro panickéj tón měla v hlase. No jsou tady. A co? Zrovna oni mi nevadí, paní má na hlavě šátek, má normální oblečení. Normálně se chovají. Jediný, co k tomu můžu říct, mě strašně zajímalo, co se jim zrovna odehrává v hlavě. Žádněj jinej pocit jsem neměl.“ (N2)

Moje otázky jak během výzkumu, tak během analýzy neměly za cíl usvědčit respondenty z neznalosti nebo odsoudit jejich postoj jako nerelevantní kvůli absenci osobní zkušenosti s muslimy. Spíše měly pomoci ukázat, že způsob, jakým hnutí vytváří obraz muslima, empirickou zkušenost z povahy věci nepotřebuje. Pohybuje se totiž mezi textem a obrazem. Vnitřní logika muslimství je v diskurzu hnutí natolik koherentní, že nepotřebuje další zkoumání. V této tautologii je muslim vždy ztělesněním zla. Pravda existuje a kdo ji zpochybňuje, buď lže z vlastního prospěchářství, nebo se bojí říkat pravdu v duchu politické korektnosti.

Souvztažnost mezi Koránem a aktérstvím jednotlivých muslimů ale funguje oboustranně. Tento text definuje podstatu, osobnost a chování každého muslima v každé době. Když ale dojde k teroristickému útoku vedenému ve jménu islámu, ke znásilnění člověkem označeným za muslima, nebo například k dobývání Vídně Turky, potvrdí tyto činy nebezpečí náboženství jménem islám, ale i špatnost zakódovanou v každém muslimovi. Jedná se rovnici, u níž je jen potřeba pouze ověřit výsledku.:

„Znáte třeba když Turci dobývali Vídeň? Co dělali za zvěrstva? Tak proč se mě ptáte? Stačí, když zná člověk dějiny a nemusí dál hledat odpověď.“ (R2)

Ve vztahu k islámu je také zásadní podívat se na to, jak nárátoři obecně pracují se slovem islám a jakou hraje v jejich komunikaci roli. Islám se v různých variantách v promluvách mých narátorů stává spíše aktérem dějin než souborem idejí. Častá jsou slovní spojení typu „Islám dělá...“, „islám porušuje práva žen“, „islám se odmítá asimilovat“ či „islám přichází do Evropy“ „v islámu není možná demokracie“. Jakási blíže neurčená personifikace islámu se tak stává aktérem dějin. Ukazuje také představu epochálního souboje křesťanské kultury s islámskou. Souboj se v představách narátorů stává všudypřítomným, a to i na našem území. Politickým cílem udržet každou z těch „kultur“ ve svém prostoru se budu více zabývat ve třetí kapitole.

Problematičnost tak silného podřazení různých skupin lidí pod takový zevšeobecňující termín nebo myšlenku se zdá být právě ve vztahu k jejich humanitě a celkově lidské individualitě evidentní, protože toto pojetí muslimy dehumanizuje. Z už poměrně odcizené „vlny migrantů“ se stává pouze „islám“. V českém kontextu se přitom nabízí srovnání s esencionalizací přítomnou v některých podobách antikomunismu. Podíváme-li si na některé diskuze nad termínem komunismus

nebo socialismus, mohou nám nápadně připomínat diskuze nad islámem. Pokládám za legitimní, když někdo považuje komunismus či socialismus za nebezpečné ideologie. Když ale hovoříme o „obětech komunismu“ místo abychom hovořili o „obětech komunistické vlády“ otevírají se nám dvě roviny problémů. Za prvé vina padá na „myšlenku komunismu“, místo aby padala na konkrétní aktéry dějin, které jsou za určité kroky odpovědní, za druhé nám tato paušalizace brání najít důvody, proč například k jednotlivým dějinným situacím došlo, kdo je zapříčinil a jak zabránit jejich opakování. Představa o kauzalitě dějin vycházející ze zapovězených textů může vytvořit obraz světa, kde texty či ideje mohou zapříčinit převzetí moci ve státu, kontrolu ekonomiky, médií a univerzit či stavět pracovní tábory pro politické vězně nebo zapříčinit teroristické útoky, způsobit regionální války a potlačit občanská práva.

1.1.4. Islám vs. demokracie?

Klíčová pro kontrast takto esencionalizovaného obrazu islámu a západních společností je evokace vztahu islámu a demokracie. Často se opakoval argument: „*Nemůžeme na Blízký východ dovážet demokracii.*“ (R3) Když ale narátoři své prohlášení dále vysvětlovali, jejich kritika nesměřovala k mocnostem, které třeba i pod záminkou šíření demokracie intervenují do nezápadního světa. Nesměřovala ani proti představě, že můžete jedno společenské uspořádání přenést na druhý konec planety. Tento argument měl naznačit, že v muslimských společnostech není z podstaty islámu demokracie možná.

„V rozporu s islámem je třeba demokracie. Protože prorok Mohamed za něj žádá demokracie nebyla, ani nic v tomhle smyslu a nic takového nezaváděl. Alláh, tady nic takového... To je vlastně rouhání pro ně, demokracie. To jako nemá být. Může to být prostředek, jak dosáhnout prostě převahy islámistů. Může to být tolerovaná věc, když nemají sílu ji svrhnout nebo převolit, ale ten tlak od nich, aby nebyla, to je.... de facto fungující islámská demokracie neexistuje. Jordánsko, jako tam trochu se o něco pokoušej, ale taky v podstatě, musí to tam držet král a jako vobčas tam byly taky horký chvíle.“ (N1)

Tento úryvek z rozhovoru ukazuje hned několik fenoménů, kterými jsem se v této podkapitole zabývala. Jedná se o nejasné struktury moci, esencionalismus vycházející z náboženského textu a časovou homogenitu. Podle této promluvy není liberální demokracie institucí mnoha historických aktérů a okolností, ale je esencí, kterou buď zdědíte, nebo ne. Jelikož v době proroka Mohameda nebyla demokracie, je toto společenské uspořádání muslimům v důsledku jejich podstaty odepřeno. Muslim ztrácí dějinnost i schopnost svobodně jednat. Rovnost levé a pravé strany rovnice platí i v neslučitelnosti islámu/muslimů a demokracie. Důvod, proč se na Blízkém východě nedaří liberální demokracii, narátor nehledá v souhře historických událostí, intervencích nebo třeba v tradici

politického uspořádání, ale v prostém konstatování, že žádná „*fungující islámská demokracie neexistuje*“ (N2). Tím si potvrdí fakt, že demokracie v islámu není možná.

1.2. Náboženství nebo ideologie? Křesťanství a islám

1.2.1. Islám jako ideologie

Jak vypadá v diskurzu narátorů islám, pakliže o něm nehovoří jako o aktéru dějin, ale pouze jako o náboženské nauce? „*Islám není náboženství, ale ideologie*“ je jedno z hesel, které unisono opakovali jak řečníci na tribunách, tak demonstranti na manifestacích. To z praktického hlediska znamená, že se tito lidé jeho dehonestováním nezpronevěřují jednomu ze základních lidských práv, jímž je svoboda vyznání. Mimo právní status má v sobě náboženství také určitou posvátnost. A oproti víře, kterou prostě můžeme ztratit, reflektovat, vzdát se jí nebo ji naopak objevit, ideologie se může jevit jako něco, pod jehož tíhou čehož často jednáme, aniž bychom o tom měli ponětí.

Ideologie v sobě zároveň nese pachut' něčeho falešného. Málokdy potkáte někoho, kdo svůj myšlenkový postoj dobrovolně označí za ideologii. Clifford Geertz v jedné z kapitol své knihy *Interpretace kultur*, kterou věnuje právě ideologii, hned v úvodu zmiňuje: „*Je jednou z drobných ironií moderního myšlení, že samotný termín ‚ideologie‘ byl ideologizován... (...) ...Téměř univerzálně dnes platí já mám sociální filosofii, ty máš politické názory, on má ideologii*“. Geertz zmiňuje, že u W. Straka je ideologie ještě horší než lež: „*Oba se zabývají nepravdou, ale lhář se snaží ošidit myšlení ostatních, zatímco jeho vlastní myšlení zůstává správné, zatímco on sám ví, co je pravda. Naopak myšlení člověka, který se oddá ideologii, je samo oklamáno, a když takový člověk svede ostatní na scestí, činí tak nechtěně a bezděčně.*“¹⁷

V českém kontextu navíc je dominantní sémiotikou ideologie jakožto totalitní. Možná i proto se často objevuje analogie islámu s nacismem či komunismem.

„Čeho se obávám...nese si sebou ten životní způsob islámu. Dokud je to muslim, tak jako sorry, ale neberu. Tady se často uvádí třeba analogie, uprchlíci z Československa za komunismu na Západ. S výjimkou nějakých agentů, který tam byli nasazení a maskovali se jako utečenci, de facto všechny tyhle uprchlíci se toho komunismu chtěli zbavit a nebrali si ho sebou. Samozřejmě tím byli nasáklí. O tom třeba taky píše Luděk Frýbort. Von komunismus fakt nemusel a rád prostě předtím utekl do Německa, ale že vlastně pak zjišťoval na sobě, že jako je tím nasáklej. A i když se tomu chtěl odnaučit, tak chvilku to trvalo a jako předem by to sám ani neuhodl. Takže tyhle ty lidi...(...)..... ty ten komunismus nechtěli. Netáhli ho sebou do spojených států, do Švýcarska, do Německa. A s islámem to vidím stejně. Když de facto v zemi, kde to islám dopracoval tam, kam to dopracoval, když před tím utíkám, tak přeci nebudu trvat, na tý ideologii, která je prostě kořenem toho všeho, přeci na ní nebude trvat v týchle zemi. Když přestane být muslim, tak OK.“ (N1)

17 Geertz, Clifford: *Interpretace kultur*, Praha: Sociologické nakladatelství 2000, s. 219-222

Původcem velmi složité války se stává islám, tak jak jsem o tom hovořila v podkapitole. Esencialistický obraz islámu, kdy se tato náboženská nauka stává rétoricky i aktérem dějiny. V citaci je u výroku „...v zemi, kde to islám to dopracoval...“ onou zemí patrně myšlena Sýrie. V minulé podkapitole jsem popsala ztotožňování muslimů, tedy jednotlivých lidských bytostí s islámem ať už ho nazýváme náboženstvím nebo ideologií. V návaznosti na poslední dvě citace bych ještě ráda poukázala na to, jak narátoři pojmají islám ve vztahu k teritorialitě. Mimo fráze *islám dělá* nebo *přichází* se používají slovní spojení „*V islámu není možná demokracie*“, „*v islámu jsou porušována práva žen*“ apod. Kdybych chtěla být trochu ironická, tak bych se zeptala nejen na to, kdo je pan Islám, který přichází do Evropy, ale také, kde se ona bájná země jménem Islám nachází? Například Orient, tak jak jeho obraz vytvářeli podle Saida spisovatelé, antropologové a různí cestovatelé, je definován výrazně teritoriálně, přestože je to výraz, který metonymicky často označoval i muslimy. Islám z logiky věci není tolik spojený s konkrétním teritoriem Blízkého východu. „*V islámu...*“ není podle mého názoru místo, ale spíš stav. „*V islámu*“, vzhledem ke globalizaci a také k počtu muslimů v západní Evropě, nemusí být jen na Blízkém východě. „*V islámu*“ může být kdekoliv.

1.2.2. „*Naše hodnoty*“: *Sekularizované a sekuritizované křesťanství*

Není-li islám náboženství, ale ideologie, zůstává otázkou, čím je v představách mých narátorů křesťanství, jehož ochrana, respektive ochrana křesťanských hodnot se stala leitmotivem hnutí. Musím přiznat, že z mé strany se jednalo o největší překvapení, které jsem během výzkumu zažila. Když jsem si před úplně první demonstrací připravovala otázky ke krátkým rozhovorům, intuitivně jsem předpokládala, že rétorika účastníků akce bude vedena spíše z pozic nového ateismu a odmítání náboženství jako takového. Vedla mě k tomu často skloňovaná česká vlašnost k náboženství, ale i představa o kritice islámu jako o něčem, co bylo na Západě vedeno ze striktně sekulárních pozic. Byla jsem přesvědčená, že budou padat soudy o náboženství jako o metle lidstva apod. K mému překvapení byla náměstí plná ochránců křesťanských hodnot. V tu dobu mě byl již známý diskurz, který například ve francouzské straně Front National prosazovala Marine Le Pen. Tedy fúzi sekularismu a hodnot republiky a zároveň obhajoby křesťanského původu Evropy v opozici vůči islámu. Překvapením pro mě ale bylo, že se tento diskurz adaptoval i v českém prostředí. Když jsem se nicméně tázala po vztahu k náboženství obecně, část respondentů se přesto držela striktně ateistického pojetí světa, část respondentů připouštěla existenci nějaké síly za hranicemi našeho poznání, téměř nikdo se ale neoznačil za věřícího člověka.

„...že se pomodlej a schovají se za boha. Takže takovýto vymluvení na někoho nemám ráda. Mě vysvětloval kolega, kterej je farář, že nejsem ateista, když v něco věřím. Já se v tom úplně nevyznám. Nechodím do kostela, ani mi to

nedělá úplně dobře, trávit nějak delší čas někde v kostele. Ale v něco samozřejmě věřím. Věřím v to, že když někomu něco ublížím, něco špatně, tak se mi to vrátí. A to už je prej známka toho, že nejsem ateista. Takže mám představu toho, že někde něco...“ (N4)

Většina respondentů se přesto nějakým způsobem ke křesťanství vztahovala. Často křesťanské tradice artikulovali jako dnes již sekularizované zvyky prováděné během původně křesťanských svátků – vánoční stromeček, kapr či pomlázka.

„Jaké hodnoty byste chtěla chránit?

Naše zvyky. Jsme na to zvyklí slavit Vánoce, zabíjet kapra, slavíme velikonoce, jíme prase.” (R4)

O křesťanství mluvili jako o pozitivním návodu na život v profánním světě, o souboru univerzálních etických pravidel s odkazem kupříkladu k desateru:

„Chci chránit hodnoty evropský a křesťanský civilizace. Pravděpodobně nejpřesnější výraz křesťanský, i když jsem ateista, tak desatero vim teda, co je, a myslím si, že to oni to právě neznají.“ (R5)

Jeden narátor, který se označil za ateistu, později řekl: *„Máme to svoje desatero a tím se musíme řídit. Islamisti mají taky určitě něco, jako svoje desatero, křesťani taky, židi mají taky. Vždycky budou nějaký věřit v něco a v nějaký hodnoty.“* (N10) Úryvek ze Starého zákona, tzv. desatero božích přikázání, je náboženským textem hierarchicky odstupňovaných doporučení podle důležitosti – tedy čím vyšší přikázání, tím větší v sobě nese důležitost. Označovat se za ateistu a zároveň se vztahovat k desateru v sobě nese určitý paradox, už proto, že prvními třemi přikázáními se vztahují k víře v boha: Nebudeš mít jiného boha mimo mne, Nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha, a dbej na den odpočinku, aby ti byl svatý, jak ti přikázal Hospodin.¹⁸

V konceptu křesťanských hodnot je důležité nejen slovo křesťanské, ale také hodnoty. Stejně jako je význam slova ideologie negativní, nese v sobě slovo hodnota naopak význam pozitivní. Možná by se v této souvislosti Clifford Geertz dal parafrázovat slovy *„My máme hodnoty, vy máte názor a oni mají ideologii.“* Navíc v diskurzu křesťanských hodnot jako by se už křesťanství prohnalo skrz síto modernity, které ho očistila od tmářství a nahradilo vědou a rozumem.

„Jsem pokřtěnej katolik, dokonce jsem dělal ministranta, ale nehlásím se k žádnému náboženství dneska... (...) Myslím si, že z dnešního vědeckého pohledu je to voblbování lidí. V 5. století po Kristu to samozřejmě jistě význam mělo. Náboženství má význam jednotící ideí, která je nadstátní z hlediska boje a vývoje světových konfliktů, ale já preferuju vědeckej pohled na svět. Ani si nemyslím, že by se nám islám podařilo zvládnout tím, že se všichni připojíme ke křesťanství a začneme prostě chodit do kostela, to určitě cesta není.“ (N7)

18 Bible svatá, Deuteronomium, pátá kniha starého zákona

Islám oproti křesťanství takovou modernizaci ještě neprošel. Vráťím-li se k pojetí časovosti v první části kapitoly, projevují se zde obě podoby časovosti. V první variantě se křesťanství vyvíjí směrem k pokroku, jehož časovost je z podstaty vnímána lineárně, oproti tomu islám buď stagnuje na místě, protože posunu není z podstaty schopen, anebo na své očištění od tmářství ještě čeká. V obou případech přináležitost ke křesťanským hodnotám znamená pocit civilizační nadřazenosti.

„Ano určitě. Zcela zásadně. Je naprosto nesnášenlivej. Je naprosto nepružnej. Naprosto vylučuje jakejkoliv vývoj. Proto... proto je tak v konfliktu s dnešní dobou, říká se, že islám a demokracie nejdou dohromady. Ty postuláty jsou prostě neměnný, nelze o nich diskutovat. Kdybyste o nich diskutovala, tak jste špatnej věřící, a dokonce můžete být za to velice těžce postižená. A tudíž to vylučuje vývoj a je to prostě v konfliktu s dnešní dobou. A na rozdíl od křesťanství, který prošlo velikým vývojem a neustále se ty výroky modulují s dnešní dobou, a já bych řekla, že nejsou v konfliktu s moderní dobou.“ (N3)

Said ve své knize píše o dichotomiích, na nichž obraz Orientu stojí. Orient je antitezí Západu, který do něj vkládá své obavy a touhy.¹⁹ Dichotomie, která mezi představou křesťanských hodnot a islámu figuruje, spočívá právě v sekularizaci křesťanství, jeho přetavení v etickou nauku a oproti fanatickému dogmatickému islámu. Což je také jedna z dichotomií, u nichž se přehodila znaménka – dříve křesťanská Evropa s pevnou a opravdovou vírou stála proti neopravdovému náboženství, které je pouze instrumentální.²⁰ V dnešní dichotomii je civilizační nadřazenost křesťanské Evropy dána právě vědeckostí, odstupem od náboženství

Podobnou přeměnu křesťanství jako víry v sekularizovanou kulturu popisuje na případu západní Evropy Rogers Brubaker termínem christianism (křesťanismus). Jakkoliv severoevropští i západoevropští národní populisté z křesťanství vychází, jedná se spíše o sekularizovanou kulturu a civilizační identitu než o náboženství. Podstatná není víra, ale přináležitost ke skupině na ose „my“ a „oni“, kde křesťanství jako kulturní identita nabývá na významu právě v momentě, kdy je pocíťována potřeba vymezit se vůči muslimským druhým. Když se například politická Liga severu bojuje proti tomu, aby byly z italských školních tříd odstraněny kříže, snaží se podle Brubakera o ochranu symbolů značící sounáležitost. Výhoda takovéto kulturalizace náboženství podle Brubakera spočívá v tom, že jako kultura může být křesťanství snadněji než jako náboženství označené za privilegované a za symbol evropské kultury a identity. Naopak kulturalizace islámu pak představuje kulturu pro Evropu nepůvodní.²¹

19 Said, Edward: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, Praha: Paseka 2008

20 Tamtéž. s.76

21 Brubaker, Rogers: *Between nationalism and civilizationism: the European populist moment in comparative perspective*, *Ethnic and racial studies review*, 2017

1.3. Dvě civilizace, dva druhy ženství

Muslimská nebo islámská hrozba se v představách narátorů stává apokalyptickou hrozbou, civilizačním střetem dvou kultur, v němž jde o všechno. Z toho vyplývá i naléhavost, s níž se účastníci angažují. Je podle nich třeba chránit naši kulturu, naši vlast a také naše ženy. Práva žen, se stala jedním z hlavních témat agendy hnutí. Oblast práv a postavení žen se stalo ale také bojištěm, na základě něhož se tyto dvě civilizace oddělují. *V islámu* ženy práva nemají, v Evropě naopak ano, a tyto práva je třeba před islámem uchránit. Vznikají tu ale dva obrazy žen, které mají v diskurzu hnutí jiný význam i účel. Není třeba v Evropě a potažmo v Česku chránit jen práva, ale i samotné ženy. Když ženská sekce skupiny IVČRN Naštvané matky pořádaly demonstraci s názvem Tichý pochod žen, na transparentu nesly nápis „Burka chrání před muslimem, naši muži chrání ženy před islámem.“²²

Sousloví *České ženy* není v diskurzu hnutí pouze označením skupiny lidských bytostí ženského pohlaví žijících z České republiky. *České ženy* se stávají národním pokladem, podobný například Národnímu divadlu, který je zkrátka nutné chránit. Oproti tomu zahalená žena, která je patrně nejvýraznějším obrazem protislámského protestu, stává se metaforou zkázy, kterou sebou islám přináší:

Jak vnímáte zahalování žen?

Mě jako by to mohlo bejt fuk. Když to chtějí, ať to mají. Problém je ten, že když islám převládne. (N1)

Žena, které koukají z nikábu jen oči, je dehumanizovaná tím, že ztrácí tvář, stává se pouze symbolem ztrácejícím svou subjektivitu. Na elektronických letácích, které skupina IVČRN vyrobila, aby je sympatizanti vytiskli a šířili dál, je na čtyřech z šesti letáků zobrazeno porušování práv žen. Problémy jako jsou dětské sňatky, kamenování, nebo domácí násilí jsou na letáčku odůvodňovány citací z Koránu. Ani na jednom obrázku ale není vidět tvář některé z žen. Muslimská žena, člověk bez tváře, se místo subjektu hodného soucitu mění v instrument, s nímž je možno děsit na počkání.

Ženská práva jsou na Západě bezpochyby mnohem větší než ve státech Blízkého východu. V diskurzu hnutí je ale rovnost mužů a žen nejen před zákonem vysvětlována esencí evropské, a potažmo křesťanské kultury, nikoliv dlouhotrvajícího boje za práva žen. Naopak atributy násilí na ženách patří v promluvách narátorů vždy islámu či muslimům. Když jeden z respondentů popisoval své dojmy z muslimů srocujících se v Mecce jako dojem z fanatiků. Ptala jsem se, jestli ale nemá podobný pocit, když vidí na Letné fanoušky Sparty, a on odpověděl: „ale fanoušek Sparty nepřijde domů a nezmlátí svou manželku.“ Podobným způsobem je přisuzováno

22 Text na transparentu nesený skupinou Naštvané matky, demonstrace s názvem Tichý pochod žen, Praha 19.srpna 2015

znásilnění vždy jen muslimským mužům. Ti jsou potenciální hrozbou pro svou neschopnost se kontrolovat.

Při hloubkových rozhovorech nebylo téma znásilnění příliš často skloňované. Oproti tomu na sociálních sítích a při konfrontaci s protidemonstranty je toto téma značně hypertrofované. Často se objevují výrazy jako vlny migrantů a hordy muslimů. Muslimští muži jsou odsuzováni za to, že místo, aby chránili svou vlast, zbaběle utekli do ciziny. Jsou jim navíc přisuzovány atributy jako chlípnost či sklon k sexuálnímu násilí. Znásilnění má různé významy. Buď je metaforou hrozby muslimské civilizace (v případě našich žen) nebo se může o znásilnění za vyučenou (v případě politických protivnic). Politickým oponentkám na demonstracích bylo často vyhrožováno znásilněním, které zakusí v případě příchodu muslimských migrantů.

Časté zvolání demonstrací začínalo slovy: „Až vás budou znásilňovat.....“, „Ať vás znásilní hordy migrantů,“ (P1) případně „My z tebe to sluníčko vyšukáme.“²³

Vizuální zobrazování muslimských žen z pláten Eugèna Delacroixa *Les femmes d'alger/ Alžírské ženy* z roku 1849, kde v erotickém obrazu leží trojice lehce odhalených žen na poduškách, se úplně obrací k obrazu muslimské ženy zakryté od hlavy až k patě. Dichotomie dříve cudné Evropy a eroticky zvrhlého Orientu se úplně obrací. Teď je naopak třeba chránit sexuálně uvolněnou Evropu před bigotním islámem. O to se snažil například svou performancí Martin Konvička v Brně, kde se před mešitou na pódiu procházely dívky ve spodním prádle.²⁴ Podle Meydy Yegenoglu jsou ale i tyto zahalené ženy sexualizované. Autorka píše o fascinaci Západu zahalenými muslimskými ženami. Zároveň ukazuje, že reprezentace kulturní odlišnosti je spojená s reprezentací odlišné sexuality.²⁵ Což může být důvodem, proč je pro řečníky na tribunách i pro mé narátory téma postavení žen, případně nošení šátku a zahalování tolik podstatné téma.²⁶

1.4. Shrnutí první kapitoly

Rámeček, na němž se vytváří další představy a příběhy v souvislosti s islámem a muslimy, spočívá ve esencionalizaci jejich každodenního veškerého bytí a konání. Podstata muslimů je úzce spjata s náboženským textem, který se stává zpětně i důkazem o špatnosti samotných muslimů a

23 Vycházím z krátkých rozhovorů s zejména s demonstrantkami, které chodily na protiakce.

24 Shromáždění Bloku proti islámu v Brně před mešitou, 5.17.2016.

25 Yegenoglu, Meyda: *Colonial Fantasies*, Cambridge University Press, Cambridge University Press, 1998

26 Způsob, jakým mohou představy odlišných sexualit vytváří kulturní hranice, pojednává text z středověkého Španělska, kde se setkávaly židovská a křesťanská komunita: „Nirenberg, David : *Conversation, sex and segregation: Jews and Christians in Medieval Spain*, *Oxford Journals, The American Historical Review*, Vol. 107, No. 4 (October 2002)

islámu. Hranice mezi individuální aktérstvím a islámem, ať už naukou či antropologickou živou realitou, se stírají. Islám je často personifikován, a stává se tak aktérem dějin.

Muslimům jako individuálním lidským bytostem je ale dějinnost a tedy i svobodné aktérství odepřeno. Žijí v jakém si bezčasí, bez možnosti osobní volby, která vychází z Koránu. Jejich chování je stejné dnes jako před stovkami let. Důraz na absenci dějinnosti podle mého názoru souvisí i s pojetím teritoriality. Oproti Orientu, jehož hranice s Evropou bylo třeba chránit, je islám trojským koněm, který byl už do Evropy vpuštěn spolu s přistěhovalci z nezápadního světa. „*V islámu...*“ jak už jsem naznačila, má znamenat více stav než teritorium. Proto je hrozba islámu všudypřítomná. Proti sobě totiž nestojí Evropa a Blízký východ, nebo křesťanství a islám. Vzniká zde dvojitý střet. První principiální jako střet dvou sekularizovaně pojatých civilizací, s křesťanskými hodnotami na jedné straně a islámskou ideologií na straně druhé. V druhé střetu pak proti sobě stojí Evropa jako teritorium a islám jako všudypřítomné nebezpečí.

2. Druhá kapitola: Obraz „my“

V první kapitole jsem nastínila, jakým způsobem si narátoři vytvářejí obraz *vzdálených jiných*, tedy zejména islámu a muslimů. V této kapitole se oproti tomu zaměřím na takzvané *blízké jiné*. Kdo jsou blízcí jiní? Budu nejdříve vycházet ze vztahu narátorů ke komunitě, jejíž se cítí být součástí, ať už se jedná o kategorii jako hnutí, národ, stát. Na základě toho bych se pak snažila rekonstruovat, kdo jsou oni blízcí jiní, političtí nepřátelé a protivníci, co je spojuje a naopak odděluje od mých narátorů.

Distinkce mezi vzdáleným a blízkým jiným spočívá i v charakteru vztahu. Zatímco vztah ke *vzdálenému jinému* se odehrává spíše na diskurzivní úrovni, k *blízkému jinému* si vytváříte vztah na základě jiné zkušenosti, kterou mohu volně nazvat osobní. I když je toto označení zavádějící, protože jak ukazuje Benedict Anderson ve své knize *Představy společnosti*, národní identita se konstruuje na základě pocitu sounáležitosti s lidmi, s nimiž se fyzicky většinou nikdy nepotkám.²⁷ Téma islámu zvýšilo v českém kontextu svou intenzitu důležitosti nejprve po 11. září 2001, a hlavně v roce 2014 spolu s útokem na pařížskou redakci *Charlie Hebdo* a tzv. *uprchlickou krizi*. Jedná se o postoj, který se nemusel vytvářet v dlouhodobém horizontu. Oproti tomu chci v této kapitole zkoumat politickou identitu, kterou si narátoři vytvářeli dlouhodobě a to na základě svého životního příběhu a jeho reflexe. Proto se nechci striktně držet diskurzivní analýzy, ale obohatit metodologii o biografickou metodu, která by zachytila politickou participaci narátorů v širší životní trajektorii.

2.1. Občanství versus vlastenectví

Benedict Anderson vznik národů vysvětluje vytvářením imaginace vzájemnosti. Přiřazuje ale nacionalismus spíše do skupiny jako rodina, příbuzenství či přátelství, než do kategorie jako je liberalismus či fašismus, tedy ideologie. Jedná se podle něj spíš o způsob konstrukce komunity než o myšlenkový proud nebo ideologii. Anderson se na druhou stranu vymezil proti názorům některých teoretiků o falešném původu fakticky neexistujících národů: „*Společnost je třeba rozlišovat nikoliv podle jejich falešnosti či pravdivosti, nýbrž podle toho, v jakém stylu je představivost vytváří.*“²⁸

Ani mou ambicí není dokazovat smyšlenost představ příslušnosti k národu, ale chtěla bych v této podkapitole zachytit tři způsoby, jakými účastníci popisují představu národa.

27 Anderson, Benedict: *Představy společnosti*, Praha: Karolinum, 2008, s. 41

28 Anderson, Benedict: *Představy společnosti*, Praha: Karolinum, 2008, s. 22.

2.1.1. Naučený nacionalismus

Jeden z hlavních cílů, které si antiislámské hnutí ve svém politickém boji vytyčilo, byla ochrana „našich hodnot“, ať už se jejich vyzyvatelem měl stát, islám či místní elita, jež se je snaží zaprodat. Řečníci hnutí na náměstích slibovali, že naši civilizaci, kulturu i křesťanské hodnoty ubrání. O to větším překvapením pro mě bylo, že to byla právě otázka „Jaké jsou podle vás hodnoty, které je třeba chránit?“, na niž se mi vždy dostávalo velmi vágní odpovědi. Během mých snah se dále doptat, které to jsou ty národní hodnoty, se odpovědi točili kolem popisování odkazu Žižky, Karla IV. či jiných národních hrdinů, lehce připomínající zmatené vzpomínky na hodiny dějepisu. V odpovědích často existovala představa korelace mezi národními hodnotami a znalostí národní historie:

„Nemám až tak konkrétní názor nebo postoj v tomhle směru. Nikdy ani ve škole jsem jakoby nevynikal v nějaké historii, nebo to, ale mám v sobě určitý věci jako praotec Čech, Jan Žižka, mám to nějak jakoby v sobě, ale abych to dál rozváděl... Nemám potřebu, vidím tam nějaký náš původ, kterej si myslím, že by neměl vymizet, neměl by bejt zapomenutej a měl by se chránit.“ (N2)

Důvodem jsou podle mého názoru nejasné kontury toho, co by se dalo označit za národní hodnoty. Jedná se o národní narativy, které dnes ve skutečnosti ve společnosti nejsou živě artikulovány a rozvíjeny prostřednictvím umění, kultury nebo politických projevů. Jsou spíše frázemi, které se ve vhodnou chvíli zopakují. Je to velmi často prostředí základního nebo středního školství, kde stále ještě převládá primordialistická interpretace národa a národní identity a repetitivní způsob vyprávění příběhů, které navíc vytváří představu odvěkého a přirozeného původu národa. V tomto způsobu konstrukce představy komunity je cítit určitý rozpor – láska k národu, je líčena jako něco co na jednu stranu dané a přirozené, na stranu druhou je to něco co se učíme ve škole.

S tím související je silná estetizace a vizualizace představ o hranicích mezi „mojí“ komunitou a „jejich“, které jsou často vykreslovány pomocí obrazů české krajiny a měst.

„To češství, to je ta láska k tý rodný hroudě prostě a všechno, co v tý rodný hroudě stojí. Heleďte se..... Je to svým způsobem kýčovitý pohled, ale ty louky, ty stráně, ty řeky, ta česká krajina, teď samozřejmě ty český lidi, který tam žijou a který tu krajinu zvelebovali přes všechny nesnáze a problémy toho minulýho století řekněme, dál nevidím, a k tomu mám vztah.“ (N11)

Nejsilněji je to patrné s vizualizací zahalené ženy. Tomu jsme se detailně věnovala v první kapitole. Pro dokreslení jedna citace, co představuje zahalená žena uprostřed rakouských alp:

„Naše kultura, kterou jsme si tady po staletí budovali. Já když pojedu do Rakouska a budu tam chtít vidět hezkou rakouskou vesničku a paní v dirndlu, tak aby se mi do toho nepletl černoš a nějaká muslimská paní zahalená do černýho šátku, z kterýho budou koukat jenom voči. To mě prostě absolutně zničí veškerý dojem. Ta paní ať si hodí v černým šátku jak chce, ale doma, né u nás.“ (N3)

2.1.2. Národní majetek a suverenita

Partikulárně idealistické odkazování k padlým hrdinům z první světové války či výčet českých spisovatelů střídalo partikulárně materialistické zklamání z krachu či privatizace státem vlastněných podniků. Materiální konsekvence ztráty kontroly nad strategickými podniky, jako například ve vodárenství, jsou v promluvách vsazována do kontextu celkového úpadku české společnosti a kultury.

„Tak mě napadlo, že vlastně my tady v Čechách už nemáme žádnou elitu, čeho se držet...jo a vlastně ani nic nevlastníme, všechny ty firmy, to co nám dělaly tu čest tomu národu, jsme prodali.“ (N10)

Zároveň vlastnictví podniků zahraničními silami sebou nese ztrátu suverenity.

„Jinak privatizace, když to vezmeme do důsledku, tak to je jenom zločin, to je vlastizrádněj zločin, že se vzdáváte zisku a peněz ve prospěch někoho jiného. Tady a to není jen tady, v Německu všude, chybí prachy na sociální zabezpečení, zdravotní zabezpečení a podobně, protože ty prachy odtékají nějak jinam, někým jiným do jiných kanálů.“ (N5)

2.1.3. Liberalismus jen pro Evropany

Mimo partikulární národní hodnoty se menšinově v odpovědích objevovaly odkazy k univerzálním hodnotám, jako je svoboda či rovnost. Mezi zmiňovanými individuálními lidskými právy výrazně převládal důraz na svobodu slova a ženská práva. Jak už jsem v minulých kapitolách naznačila, jistý konflikt univerzálních hodnot s partikulárními vzniká ve chvíli, kdy se tyto liberální hodnoty stávají de facto hodnotami evropskými, a jak ukážu později, jejich hlavními strážci se mají stát Češi.

V průběhu výzkumu jsem si začala klást otázku, zda moje zklamání z vágních odpovědí na otázky po hodnotách, jež je třeba chránit, nevychází z toho, že jsem se pídila právě po oněch univerzálních hodnotách. Když mi jeden z respondentů při rozhovoru odpověděl „*Víte co, já svému synovi neverím, že by byl nějakéj vlastenec, kdyby o něco šlo, tak tyhle ty mladý chlapci, ty se o nic nevemou*“, (N11) začala jsem přemýšlet, jestli se vlastenectví v pojetí hnutí v určitých rysech nepřekrývá s tím, co má řada z náš tendenci nazývat občanskou angažovaností. I u ní je nutnost určit kdo do demu patří a kdo ne.

Esencialistický pohled na komunitu ale přináší představu něčeho přirozeného, co nelze zpochybnit. Stává se samozřejmou kategorií, a její zpochybňovatelé vlastizrádci. Jak ukazuje Ladislav Holý ve své knize *Malý český člověk a skvělý český národ*, je součástí českého narativu o vlastní historii právě představa liberálního občanského národa oproti kmenovému nacionalismu Slováků, případně Poláků. Podle Holého ale byla například sametová revoluce daleko více nacionálně laděný protest za vlastní suverenitu než revoluce požadující liberální práva.²⁹

29 Holý, Ladislav: *Malý český člověk, skvělý český národ*, Slon, Praha, 2010, s. 43

2.2. Participace: novost a resentment

Začnete-li se s účastníky demonstrace bavit na téma jejich angažovanosti, obvykle zjistíte, že se o politiku dosud příliš nezajímali, drtivá většina z nich je na demonstraci poprvé v životě a petice nepodepisovali. Jejich motivace jít na demonstraci je ale protkána nutkáním už konečně něco udělat, postavit se za dobrou věc:

„Ted' konkrétně v souvislosti s tím, co se děje v Evropě, se mi zdálo, že je v podstatě takovým slaboštvím furt si jenom s někým psát, přeposílat si emaily: podívej vono je to hrůza, co se támhle děje nebo si povídat o tom v hospodě, to umí každé, to je strašně laciný. Tak, když jsem si přečetla, co nabízí ten Blok proti islámu, tak jsem si říkala, to se nedá nic dělat. Nemůžu tady jen sedět a tak nějak si tady kecat a vzdychat a s někým si povídat. Tak jsem prostě podala přihlášku, že jdu k nim a že se chci zúčastnit těch demonstrací a chci dělat něco aktivního. To bylo v červnu.“

„, jenom takovej ten, co jenom si to povídá doma, nebo mezi kamarádama...(…)… Alespoň něco, že už to není takový to, jak bych to řekl lidově, mluvení u toho piva.“ (N3)

Účasti na protiislámském protestu znamenala pro účastníky iniciační moment, kdy narátoři poprvé politicky participovali. Účastníci začali dělat to, co obvykle považujeme za nástroje občanské společnosti. Řada z nich chodila na demonstrace, podepisovala petice, rozdávali tiskoviny v neděli večer v mrazu u metra, psaly e-maily poslancům, do České televize nebo řediteli Teplického gymnázia, kde studuje muslimka zakrývající si své vlasy šátkem. Účastníky demonstrací jsem ale po čase začala potkávat i na akcích jejich politických odpůrců – chodili do knihovny Václava Havla na diskuzi o islámu, na přednášku Člověka v tísní, na koncert k příležitosti Havlových narozenin či na shromáždění před pražským autonomním centrem Klinika při hledání bomby. Všude tam jsem své narátory potkávala. Vstupují do veřejného života, v němž se cítí být účastni. Cítí radost z participace a z toho, že „se Češi konečně semkli“ (R6)

Nutkání něco udělat jsem v předešlých kapitolách vysvětlovala představou islámu jako apokalyptické hrozby a možného fatálního střetu civilizací. Existuje ale i další rozměr nutkání něco udělat, který se pojí spíš s dlouhodobou nespokojeností s polistopadovou politikou. Téma ukradené revoluce bylo velmi silně patrné na demonstraci konané na 17. listopadu 2015 na Albertově, kde vystoupil i prezident Miloš Zeman. Toto je projev Miroslava Lidinského, člena strany Úsvit – Národní koalice, která se stala spoluorganizátorem této akce:

„Připomínáme si dnes výročí 17. listopadu 1989, normální lidé viděli věci úplně jinak, než viděly tyhle věci politické elity země. Elity země, které byly zcela odtržené od toho, co chtěli obyčejní lidé. Normální lidé věděli, že se věci dělají špatně a tak si v listopadu vynutili změnu. My dnes prožíváme to samé. Stojíme před tím, že jsou elity opět odtržené od reality a že dělají úplně něco jiného, než si přejí obyčejní občané. Ale je tu jedna čestná výjimka. Je to prezident Miloš Zeman.“

Na otázku, zda lidé chodí na demonstrace často, velmi často padala odpověď „od 17. listopadu jsem nikde nebyl/a.“ Když jsem se pak doptávala, jaké to 17. listopadu bylo, zjistila jsem, že se ve skutečnosti narátoři Sametové revoluce v Československu nezúčastnili:

„Jaké to bylo v 89?“

V 89? Já jsem tady původně z Malé strany. Byla jsem na mateřské s dětma doma s dcerou, jenom jsem to sledovala. Brácha byl tady v Praze na Fildě, takže na Národní třídě byl, ale nepředpokládala jsem, že skoro za pár let, že budeme znova muset řešit nějaké hranice a tohle. To nikdo nečekal, že jsme bojovali za tu svobodu, abysme mohli cestovat, atd. Ale spíš se obávám o to bezpečí a tyhle věci.“ (N6)

Jiná narátorce bylo v době protestů dvanáct let. Když jsme se doptávala, ani ona fyzicky na demonstraci nebyla. Mým cílem tu není usvědčovat mé narátory ze lži, ale spíš ukázat, jak silný referenční bod 17. listopad a sametová revoluce jsou. Nejde tedy jen o konkrétní místo a čas, ale celkové ztotožnění s tímto datem jako novým počátkem. Často jsem se na fyzickou participaci v době tzv. Sametové revoluce nedoptávala. Odpověď „*přiznám se, že jsem od revoluce na první takové akci,*“ (N4) tak nemusí nutně znamenat, že účastník tvrdí, že na demonstraci byl přítomen. Velmi pravděpodobně to ale znamená, že 17. listopad je mezníkem, od něhož se vše počítá. Proto byla participace narátory tak často líčená jako moment rekapitulace a zároveň zúčtováním s politikou po listopadu 1989 i s tím, kdo do komunity patří a kdo ne.

2.3. Kdo do dému nepatří

6.3.1. Poslušnost, nejvyšší občanská ctnost

U tří typů obrazů národa a národních hodnot je patrné, že některé nejsou pro dnešní formování představy druhých příliš živé. V následující částech kapitoly bych se chtěla zaměřit na to, na základě jakých dichotomií, narativů a obrazů je narátory vytvářený obraz *blízkých jiných*.

Největší kritikou pražského autonomního centra Klinika, které se uspořádáním sbírky pro uprchlíky stalo jednou z os zla islamofobního hnutí, bylo nedodržování zákonů. Při policejním zásahu na Klinice u příležitosti nahlášení bomby v prostoru centra se mimo příznivců Kliniky sešli i její odpůrci, někteří z řad protiislámského hnutí. Jeden z nich pak křičel: „*Dodržovat zákon je jediná cesta ke svobodě.*“ Výrazným distinktivním znakem odlišující dobré od zlých je v imaginární hnutí dodržování pravidel. Ti dobří pravidla dodržují, ti špatní je porušují. Pravidla se stávají hodnotou, o kterou bychom mohli přijít například v důsledku nejasného systému přijímání uprchlíků. Imigranti podle narátorky nemusí dodržovat pravidla:

„A které jsou podle vás hodnoty, které bychom měli chránit?“

Jsme si vytvořili pravidla, tak aby platila pro všechny stejně. To je základ.

Máte obavu, že by pro ně neplatily?

Pro ně už neplatí teď. Co se děje v Řecku, v Německu. Jaká pravidla? Nemají evidenci, nic. My máme pasy, občanky, dáváme otisky prstů, evidence prostě, to je správné. Když uděláš průser, tak jdeš prostě. Ale takhle to neplatí a je třeba to zarazit zavčas.“ (N6)

Velmi obvyklá byla až sebemrskačská snaha demonstrovat dodržování zákonům za každou cenu.

Jeden řečník na demonstraci IVČRN³⁰ hovořil o tom, že on jako expat v Japonsku přesto, že miluje Vánoce, si ani nedovolil žádat o den volna na Štědrý den či Boží hod, neboť on respektuje místní kulturu, oproti tomu muslimové chtějí úlevy v době Ramadánu. Jiná narátorka zase vyprávěla příběh matky, která pracuje za 30 Kč na hodinu a nestěžuje si, oproti tomu imigranti brečí, protože k snídani dostali rohlík a malou kostičku másla.

„Ona dělá v zelenině, ráno přijde a vytáhá těžký bedny, kolik byste řekla, že za to má? 40 Kč. A to do toho nemá započítanou tu přípravu, takže jí to vyjde ve finále na 30 Kč. Ale dělá za to. Já bych za to dělala taky, kdybych tam byla...(…)… Ale proto já jsem našťvaná, když vidím jak uprchlíci brečejí, jak se mají hrozně špatně, že dostávají denně, já nevím...a když jsme si to spočítala, tak moje máma by na to musela dělat 23 h. Takže já když tohleto vidím, tak já takový lidi nedokážu ani litovat. Teď jsem četla, že tam brečeli, že už nechtějí v životě Vyšní Lhoty, nebo Českou republiku nechtějí vidět, protože k snídani dostali rohlík a malou kostičku másla. Uprchlíci jsou prostě nevděčný.“ (N4)

Člověka by možná napadlo, že stěžovat si na práci, kde vyděláváte méně, než je minimální mzda, a tudíž vás tam patrně zaměstnávají načerno, nebo požádat o volno v době Vánoc, byť se teritoriálně nevyskytujete v křesťanské zemi, je v pořádku. Nadřazovat zájmy komunity nad své zájmy jistě může být občansky ctnostné, v mnoha případech se ale spíš jednalo o rezignaci na své zájmy, která pak byla vyzdvihována jako ctnostná.

Během rozhovorů pak dochází k tomu, že se žena, kterou před dvaceti lety jako devatenáctiletou a těhotnou opustil partner a ona byla matka samoživitelka, ospravedlňuje, že už dávky, které si od státu tenkrát vzala, jistě na daních splatila. Tradiční hanbu nemanželského dítěte hravě přebije hanba spojená s pobíráním dávek. To je spíše pojímáno jako individuální selhání, z něhož je třeba pomoci si sám.

Hněv je pak veden na nejasné cíle často v antipolitickém duchu obecně proti politikům, kteří toho příliš pro obyčejné lidi nedělají. „Vážená vládo, vážení politici, dámy a pánové,

Dovolte mi, abych Vám touto cestou pogrataloval k vašemu velkému úspěchu, protože se dá říci, že ve své podstatě v širokém úhlu pohledu jste vždy, v celé naší novodobé historii, dosáhli téměř všeho, co jste chtěli, včetně vašeho osobního úspěchu. Když se ohlédnu, co vše se vám za posledních 25 let demokracie a svobody podařilo, mohu jen žasnout.“³¹

Tyto nejasné struktury moci fungují trochu podobně jako v případě islámu, kdy se strůjcem zla stává několik set let starý náboženský text. Vágní vymezení nepřítelů (jako kdyby tu byla pětadvacet let jedna „vláda“) dává bezbřehou možnost imaginace, ale zároveň bere vítr z plachet při reálné politice a zejména v boji za sociální práva. Tak jako není hlavním problémem v „islámu“ zmiňován například vliv nedemokratického režimu Saudské Arábie, ale esence muslimství, jež je zakotvená v koránu, stejně tak obecně jsou definováni politici. Politika je spíš určitá třída, než konkrétní aktéři. Tím, že většina účastníků se aktivně, pasivně ani nepřímo do té doby politiky

30 1. 2. 2016 Letenská pláň

31 Z videa Jiřího Jiskry . Jednoho z videoblogerů a častého návštěvníka i řečníka skupiny IVČRN

neúčastnila, proměňuje se dlouhodobá rezignace na účast v politice během protestu v naději, kdy naopak slovy Evy Hřindové účastníci protestu dostávají pocit, že „mohou změnit politiku“.³² To odráží nadšení lidí z politické participace na protiislámském protestu. Nebojují však vůči jasnému nepříteli, ale proti „politikům“ a čtvrt století stejné „vládě“.

Na druhou stranu důraz na dodržování pravidel nemusí nutně vycházet se sebestmrskačského popření vlastních zájmů a podřízení se. Může zde platit, že přání je otcem myšlenky a vystihuje tedy, jak by chtěli být narátoři viděni, spíše než aby byla důkazem jejich sociální submisivity. Jak jsem zmiňovala v úvodu, bylo by totiž chybou vnímat účastníky protestu jako sociálně degradované vrstvy, které se snaží emancipovat a jen míří na špatné cíle. Přesto, že tam tento sociální moment je nepochybně přítomný, často se podle mého názoru jedná také o paternalismus, o nadřazenost, kterou narátoři kárají příliš zpupné druhé. Slovo, které tento paternalismus vystihuje, je vděk, který by měli například imigranti vyjadřovat. Představa „nás“, kteří jsme se podřídili a „jich“, kteří se nechtějí přizpůsobit, může být snahou performovat vlastní morální nadřazenost.

Nedodržování pravidel je distinktivním znakem, ale také výsadou privilegovaných. Mezi ně v imagináru hnutí patří sluníčkáři, politici, novináři, lidé z nevládních organizací, Romové a imigranti. Ti všichni jsou v promluvách mých aktérů od dodržování pravidel osvobozeni, i když každý jiným způsobem. To co tedy politické nepřátel hnutí spojuje, je jejich privilegium.

2.3.2. *Nepřizpůsobiví*

Nepřizpůsobivý je označení, kterým se v českém kontextu často označují Romové. Slovo je má označovat jako ty, kdo nepřijali pravidla společnosti (proto také umožňuje rétorickou distanci od rasismu a tvrzení, že označuje pouze některé Romy na základě jejich chování). Romové ale nejsou *nepřizpůsobení* či *neintegrování*. Jak nedokonavý vid napovídá, změna není možná. Objekty daného označení jsou nepřizpůsobiví ze své podstaty. Není tak cesty ven z bludného kruhu vyloučení. Stejně jako v případě muslimů, hlavní těžiště argumentu se od staré xenofobie stavící na představě biologicky dané rasy přesouvá k nové xenofobii, která vychází z etnicko-kulturního základu a tím i částečně z principu volby.³³ Odlišná a často velmi tristní situace, v níž se Romové nachází, tak představuje důsledek jejich chování a vědomých voleb:

„A proč vnímáte Romy odděleně?“

Jo to rozhodně. Ale díky tomu, že oni mají oddělený dávký. Třeba. To je díky tomu, že oni se takhle vyhranili. Že mají třeba jiný dávký sociální, podporu dostávají a proč?“ (N4)

Spojuje se zde neměnnost kulturní esence s osobní vinou:

32 Citace z filmového dokumentu *Český alláh*, režie: Zuzany Piuissi, producent: Petr Kubica

33 Barša, Pavel: *Nová xenofobie*, in *Dingir*, vol.1, 2016

„To jim vsunou do hlavy ty rodiče, dělají bordel, že neudrží pozornost 20 minut, to jsou prostě negativně vychovávaný lidi v jiný míře hodnot. Takže se to nedořešilo, ve Švýcarsku tam je to lepší, protože tam musejí makat, ne jako tady. Je to neřešitelný, jenom jak říkám sebrat jim děti a učit je normálnímu chování.“ (N5)

Velmi podobným spojením kulturní esence a volby jsou označování i muslimové či uprchlíci. V českém kontextu jsou často skloňováni Vietnamci a Ukrajinci jako příklad správné migrace:

„V čem se muslimové nechtějí přizpůsobovat našim hodnotám?”

Nevím. Já mám třeba docela dobrou zkušenost s Vietnamcema. Poněvadž když kluk začal hrát šachy, tak já jsem je školil a kupodivu do našeho kroužku taky začali chodit nějaký Vietnamci. A od těch jejich rodičů je vidět zájem, že chtějí, aby ty jejich děti vlastně.....dokonce chtějí víc než ty český rodiče, aby byli dobrý, ale chtějí, aby zapadly. A i když támhle někdy bydlí v Sapě a někde pohromadě obchodují a je jich a je jich plná Libuš a jeden by řekl že prostě tam dělají nějaký ghetto, tak jako samozřejmě ano, bydlejí tam pohromadě a tak dále, ale já jsem tam z té strany, kde ty Vietnamci jsou a tam byli třeba takový akce, že ty vietnamský rodiny poněvadž chtěli, aby ty děti zapadly a to, tak si najímali český babičky. Já nevím, jestli si slyšela o tomhleto fenoménu. A tahle u těch muslimů samozřejmě nejsem žádný specialista, kterej by měl nažito někde ve Francii vedle muslimského ghetta, ale prostě co sem viděl, tak prostě není, jo. Maximálně, když nám stát něco nanutí, tak se toho povinně zúčastníme, ale pak stejně to pak radši zapomeneme a budeme chodit do mešity. Samozřejmě je to o srovnání a asi by se našel ještě někdo, kdo je daleko méně integrovatelný než muslimové. Ale pokavaď máme někoho integrovat, jako fakt si vezmu Vietnamce, Ukrajince a nevím, proč bych si měl brát muslimy, se kterými to bude problém větší.“ (N7) ³⁴

I v této citaci je patrné, že sociální vyloučení, kterému čelí lidé žijící na pařížských předměstích, je jejich volba. Jak v jejich případě, tak v případě Romů úplně chybí například slovo chudoba nebo reflexe sociálního postavení. Anticiganistický diskurs pravděpodobně byl v určitém směru předobrazem diskurzu antiislámského. Na následující citaci je na druhou stranu také patrný rozdíl, který tyto dva obrazy druhých odlišuje. Zatímco Romové jsou spíše drobnými zlodějíčky a lenochy, v případě muslimů žijících na předměstí Paříže byt' už se jedná už o konkrétní sociální skupinu, žijící na konkrétním místě a v konkrétním čase, nejen o imaginární představu muslima vsazeného do nekonečného příběhu střetu civilizací, tak jak jsem ho popsala v první kapitole. I tak ale představují pro narátory tuto muslimové hrozbu jiného typu než Romové:

„A vy si myslíte si, že problém těch pařížskej předměstí je problém islámu?”

No jistěže, čeho jinýho?! Čeho jste myslela?

No Vy jste mluvila o nějaké sociální otázce?

Ne, ne, né. To je problém islámu Ten sociální problém vzniká na základě toho islámu, těch vykořeněnejch lidí, který se odmítají v tej společnosti integrovat, odmítají se s ní sžít, izolují se, to jsou gheta. To je podobný jako ty naši cikáni, ovšem v mnohem horší míře. Cikán jsou nebezpečný akorát tím, že vás vokradou, třeba že jo. Nebo dělají někde nějaký binec, že jo, ale nic horšího neprovedou.“ (N3)

Paradoxně jsou i tyto skupiny žijící často na okraji společnosti v sociálním a ekonomickém vyloučení považovány za privilegované tím, že jsou osvobozené od dodržování určitých pravidel.

³⁴ Na této části citace je zajímavý jistý pohrdavý tón, kterým o Vietnamcích mluví přesto, že se je snaží dávat jako pozitivní případ.

Jedná se o diskurz, podle něhož se muslimům v západní Evropě příliš ustupuje. Nikdy není skloňováno znevýhodnění ať už na trhu práce, s bydlení či v přístupu ke vzdělání. Což je něco, co bez pochyby trápí obyvatelé pařížských předměstí i české Romy. Odpovědnost za případné problémy či v tomto případě útoky je na straně minority.

„To jste mě přivedl na jednu otázku. Někdy před půl rokem někdo vymlátí okna mešitě v Brně. Jak se k tomu stavíte? Pořád to není zmrzačené dvouleté dítě uvnitř, ale nemáte strach z eskalace násilí?“

To si myslím, že se může určitě stát. To záleží taky na tom, jak se budou ty muslimové tady chovat k té většině. Jestli se budou fakt snažit nějak chovat, přizpůsobit, tak to bude v pořádku, tak si myslím, že by neměl být problém.“ (N10)

Privilegovaní jsou Romové i muslimové ale podle narátorů i tím, že nemusí pracovat. To se projevuje i v diskurzu o sociálních dávkách. Jejich pobírání často znamená z podstaty jejich zneužívání. Analogicky je pobírání sociálních dávek spojené s uprchlíky. Důvodem proč chodí do Evropy, jsou sociální dávky. Proto chtějí zejména do Německa.

2.3.3. Sluníčkáři a jiní neproduktivní

Obraz nezaměstnaných Romů pobírajících sociální dávky za daně té dobré části národa se přesouvá na zbytek nepřátel. Další z jejich distinktivních znaků je, že vykonávají neproduktivní práci či práci, jež je placená z „našich daní“. Ať už se jedná o novináře, kteří píšou „něco jiného, než si myslí 90% národa“³⁵, politiky i tzv. sluníčkáře:

„Většinou jsou to studenti, asi takový ty filozofové. Prostě týpci, co si žijou v náky svém světě. Ale tyhle ty lidi, si podle mě...já osobně si myslím, že nemají ani právo na tom Václaváku protestovat. To jsou lidi, většinou, který nedali ani korunu na daně, kteří si někde studují, filozofují a votvírají náruč. Ať si jdou pracovat ve svém volném čase... Ať si udělají sbírku, ať si jednou ve svym volnym čase pomáhat, můžou tam jít uklízet pomáhat, cokoliv, tohle ať si dělaj. Ale aby vykřikovali, my chceme uprchlíky. Jak my, oni neplatí daně, oni na to nemají právo.“ (N4)

Vstupenkou do veřejného prostoru a do dému se stává produktivní práce. Právo účastnit se věcí veřejných mají jen ti, kteří řádně platí daně. Sluníčkář se zároveň stává prototypem naivního člověka, nosícího růžové brýle a v dobré víře páchajícího zlo. Tito lidé se v zajetí svých scestných představ dopouštějí zrady a páchají tak zkázu nás i naší civilizace. Sluníčkářství se stává utopií vzájemného soužití „odlišných kultur“. Oproti tomu se xenofobie stává přirozenou reakcí, pudem sebezáchovy. Dostává tak rozměr evoluční nutnosti:

„Začali se takhle nazývat lidi, který vidí všechno v uvozovkách růžově, že jsou přesvědčeni o tom, že každé s každým se může snést a všichni si můžou rozumět. Ale to nejde, to je proti přírodě. To je na jednu stranu proti přírodě.“

„Xenofob, slovníková definice přesně nevím. Někdo říká, že je to chorobný, neopodstatnitelný strach z cizího, někdo říká jenom z cizího. Kdyby se to bralo z cizího, tak ano, já jsem xenofob, tak jo. Já jsem xenofob. Protože nějaká opatrnost...de facto biologický druh, který nebyly.... dávno je sežralo něco jinýho. Strach z neznámýho je vždycky potřeba spíš opatrnost než hurá do toho.“ (N10)

35 Zaznělo ze strany účastníků protiislámského hnutí na přednášce Člověk v tísni.

Sluníčkář je označení, které patrně vymyslel novinář z týdeníku *Reflex* Jiří X. Doležal v souvislosti s kauzou únosu dvou dívek na Blízkém východě Antonie Chrástkové a Hany Humpálové. Výraz se začal masivně užívat během uprchlické krize. Často jím byli označováni lidé pomáhající uprchlíkům nebo aktivní účastníci protidemonstrací svolávaných k akcím protiislámského hnutí. Sluníčkář má ale daleko širší význam. Je také způsobem myšlení. V různém kontextu jím můžou být označováni nejrůznější aktéři, kteří v naivitě a někdy z prospěchářství zpochybňují vážnost islámské hrozby.

2.3.4. Sluníčkářky versus Naštvané matky

V diskurzu sluníčkářů či sluníčkářek hraje důležitou roli popis jejich maskulinity, či feminity. Muži jsou příliš zženštilí,³⁶ ženy zase ještě nedorostly své společenské důležitosti, neboť nejsou ještě matkami. Jedna z účastnic protidemonstrací má opakované zkušenosti s verbálními útoky týkající se právě mateřství: „Proč jste tady, proč nerodíte děti.“ „Kolik máš dětí ty krávo? Seš neplodná?“ (P3). Během protestu vznikla i ženská sekce IVČRN Naštvané matky. Jejich legitimita spočívala právě v jejich mateřství. Jejich mateřství má sekuritizační funkci – vystupují z pozice matek, které chrání své děti a zemí pro své děti před islámem. Skupina ale řeší jen „ženská témata“. Byť tato zkušenost mohla být pro řadu žen emancipační tím, že poprvé participovaly ve veřejném prostoru, paternalistická struktura zůstává zachována. Když pak na jedné demonstraci jedna z těchto matek vystupovala, skupina mužů v průběhu jejího projevu křičela „matky do toho nemají co kecat“. Maternalistická hierarchie, kterou používali proti sluníčkářkám se podobá té paternalistická, jež dotýká jich samotných

2.4. Shrnutí druhé kapitoly

Přesto, že jsem v této kapitole zkoumala konstrukce tzv. blízkých jiných, politický boj se nevede proti menšině muslimů žijících v Čechách. Rozdíl je patrný, když situaci porovnáme s protesty v Šluknovském výběžku v roce 2011. To co od nich odlišuje protiislámský protest, je právě epochální rozměr boje o celou civilizaci. Již se nedemonstruje proti hrstce nepřizpůsobivých na náměstích provinčních českých měst. Protesty se naopak odehrávají na nejposvátnějších místech národní historie,³⁷ jako je Václavské náměstí, Pražský hrad, nebo Letenská pláň a to během nejčastěji během státních svátků odkazující k významným historickým milníkům.³⁸ Nepřátelé jsou

36 Když jsem dělala rozhovory s mužskými protidemonstranty, všichni zmiňovali, že se od účastníků protiislámského protestu dočkali gesta mužského orálního sexu. To má patrně odkazovat k jejich homosexualitě/nemužnosti.

37 Jak píše Ladislav Holý o protivládních protestech v roce 1989. „Pražské demonstrace se nekonaly v centrech politické moci, jakými jsou sídla stranických, úřadů vlády nebo policejního velitelství, ale jako všechny demonstrace kdekoli na světě v centrech symbolických.“ Holý, Ladislav: *Malý český člověk, skvělý český národ*, Slon, Praha, 2010, s. 43.

38 Výjimkou byla například malá demonstrace 4. září 2015 před úřadem vlády, v den, kdy zástupci V4 jednali o řešení uprchlické krize. Na demonstraci se sešlo maximálně 100 lidí.

ti, kteří nějakým způsobem zpochybňují muslimskou hrozbu a tím zrazují vlastní zájmy. Konstrukce osy „my“ a „oni“, se nevede jen na civilizační bázi, tak jak jsem to představila v první kapitole, ale kdo do dému patří, se odvíjí často od toho, kdo v představách narátorů dodržuje pravidla.

3. Třetí kapitola: Obraz Západu

3.1. Návrat na Západ: Češi spasitelé evropských hodnot

Při zkoumání, jak si účastníci hnutí proti islámu vytváří obraz druhého, nelze opomenout vztah k tzv. Západu. Rok 1989 měl znamenat nejen znovunabytí svobody a demokracie, ale také návrat do Evropy. Ačkoliv vztah k Evropě (myšleno Evropě západní) byl ambivalentní, pro jedny byla země zaslíbenou, druzí ji spojovali s obavami, jednoznačně byla ale referenčním bodem. Západní Evropa byla po dlouhou dobu zaklínadlem pro prosazení celé řady politik i měřítkem správných rozhodnutí. Jak ve své knize píše Boris Buden, po pádu Berlínské zdi na Západě už neexistovala pevná víra nebo nekritické přesvědčení o uspořádání, v němž se Západ nacházel. Západoevropané byli podle Budena naopak fascinováni bezvýhradným nadšením Východoevropanů.³⁹

Během protestu jsem ale pozorovala spíše obrat. Západ se postupem času stal spíše odstrašujícím příkladem než vzorem hodným následování. Západní Evropa je v očích hnutí ztracena nejen proto, že po jeho ulicích se procházejí jako „časovaná bomba“ (R7)⁴⁰ příslušníci muslimské komunity a jiní lidé patřící do nezápadního světa. Je třeba chránit liberální práva před *islámem*, který jich není schopen, na druhou stranu ale příliš liberální Evropa není s to ubránit sama sebe.

3.2. Dvě pevnosti

3.2.1. Rezignace na univerzálnost

Civilizační nadřazenost západní kultury nad islámem tkví právě v jejích liberálních právech. Západní národně populistické hnutí přijalo (i když selektivně) liberální pozici a s ní chce hájit Evropu před islámem.⁴¹ Známý proces takzvané dediabolizace (destigmatizace) francouzské krajně pravicové fašistické strany Front National, která byla dříve napojená na nejkonzervativnější kruhy katolické církve, spočíval v příklonu k republikánským hodnotám sekularismu (*laïcité*) a zároveň k obhajobě ženských a gay práv proti islámským a nezápadním imigrantům.⁴² To je případ i řady jiných krajně pravicových stran, které se staly na po přelomu milénia díky obhajobě práv žen, kterou používaly ve své protimigrantské nebo protimuslimské kampani, mnohem úspěšnějšími a přijatelnějšími pro mainstreamové voliče.⁴³

Obhajoba liberálních hodnot s důrazem svobodu slova a ženská práva se stala podstatnou

39 Buden, Boris: *Konec postkomunismu. Od společnosti bez naděje k naději bez společnosti*, Praha: Rybka Publishers 2013.

40 Označení druhé generace přistěhovalců na Západě dle jedné respondentky

41 Brubaker, Rogers : *Between nationalism and civilizationism: the European populist moment in comparative perspective*, *Ethnic and racial studies review*, 2017

42 Fariss, Sara: *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*, Duke university press, Durham and London, 2017 s. 33-34

43 Tamtéž, s. 28.

částí rétoriky i českého protiislámského protestu.⁴⁴ To, co český a západní islamofobní diskurz spojuje, je esencialistické vnímání muslimů, podle něhož nejsou respektováni těchto práv ze své podstaty schopni. Proto podle narátorů nemá smysl snažit se zavádět principy liberální demokracie na Blízký východ. Je třeba spíše udržet kulturní hranice uzavřené.

3.2.2. Šátky jako symbolická hranice Západu

Právě představu dvou pevností bych ráda diskutovala na percepci zahalování vlasů muslimských žen svými narátory. Francouzskou společnost začaly Aféry šátků provázet od devadesátých letech 20. století a vyvrcholily roku 2004, kdy vznikl zákon, zakazující dívkám od druhého stupně základního školství zakrývat si své vlasy, přijatý s odkazem na sekulární školství a hodnoty republiky.⁴⁵ V roce 2016 některé západní metropole ve svých vyhláškách zakázaly na svých plážích nosit tzv. burkiny.⁴⁶ Média pak referovala o případech, kdy v polovině srpna 2016 městská policie v Cannes nutila ženě na pláži sundat „nevhodné“ oblečení. Mojí ambicí není popsat aféry spojené s muslimskými šátky či střet republikánských a liberálních principů. Chtěla bych spíš zachytit, jak o tomto diskuzivně celoevropsky silném tématu moji narátoři referují a co pro ně tento symbol politicky znamená.

Při každém polostrukturovaném rozhovoru jsem se narátorů zeptala, jaký mají názor na zahalování muslimských žen. Téma zahalování ale bylo často zmiňováno i tehdy, když jsem se na něj přímo netázala. Obraz ženy v nikábu je, jak jsem v první kapitole naznačila, jen metaforou hrozby, kterou sebou islám nese. Zároveň je nejvýraznějším vizuálním prvkem oddělující Západ od islámu. Takto své pocity z dovolené v Indonésii popsala jedna z narátorek:

„My jsme tam seděli v takový malý vesnička a bylo půl páté ráno. V půl pátý tam začínají řvat mešity. A my jsme tam čekali na nějaký autobus a od půl pátý do pěti řvala mešita. A od těch pěti tam byl hroznej ruch, tak tam běhali zahalený, tak tam chodili, ani se nebavili. Bylo to tam takový depresivní a já jsem tam tak seděla a říkala jsem si: Pane Bože, ještě že jsem se narodila tam, kde jsem. A teďko kamarádka to vyslovila nahlas, a říkám: teď na to myslím. A za pár měsíců se bojím, aby to tady nebylo mezi náma.“ (N4)

Jak je patrné z první kapitoly: Evropa má v tomto diskurzu jasně danou teritorialitu a hranice, které nepřekračuje, islám se oproti tomu ze svých břehů vylil a snaží se postupovat dál. Ačkoliv narátoři přiznávají, že šátek jako takový není největší problém, povolení jeho nošení pro ně znamená nebezpečné překračování kulturních hranic.

“Vnímám to jednak jako útlak jejich práv. A i kdybych byl ochotnej to přijmout nebo v uvozovkách jim dovolit, aby tady chodili takhle zahalený, tak to vnímám jako obrovský riziko naší společnosti, protože logicky pokud by tohleto bylo povolený, tak už je jenom malinkatej krůček k tomu, aby to někdo zneužil k nějakým nepravostem. Jestli mi

44 Slačálek, Ondřej, Svobodová, Eva: The Czech Islamophobic movement: beyond ‘populism’?, *Patterns of Prejudice*, 2018

45 Barša, Pavel: Francouzská aféra šátku, in *Orientálcova vzpoura*, Dokořán, Praha, 2011, s.37.

46 Plavky zakrývající celé tělo včetně vlasů.

rozumíte. Regulérně může být skrytá identita, nikdo nevidí kdo to je, svým způsobem ani co má na sobě, nevidíte mu ani do očí, nevidíte žádné výraz. Nevidíte co se chystá.⁴⁷

A v případě, že by se jednalo pouze o obyčejný šátek nezahrývající obličej a v případě, že by ho žena nosila dobrovolně?

Oni na jednu stranu to všechny nosej dobrovolně, ale neuvědomují si, že ne tak dobrovolně jak by měli.” (R8)

Žena, která nosí šátek, je vždy obětí. A to i v případě, že žije v liberální demokracii.⁴⁸

Přesto, že celá řada antropologických studií ukázala, že motivace nosit tuto pokrývku hlavy je různá, pro narátory je šátek buď znamením oprese, o níž ženy ani nemusí vědět, nebo nerespektování kulturních hranic.

“A vám vadí to zahalování i v případě, že si to ta žena rozhodne sama?”

Ano, myslím, že když je tady, tak by měla dodržovat alespoň....to já právě nevím, jestli je na tom zákon nebo ne, alespoň podle našich zvyků.” (N10)

Často zmiňovaný argument „v Saudské Arábii také nemůžete nosit bikiny,“ ukazuje rezignaci na univerzálních práva. Podstatné není chránit individuální svobody žen, ale spíše kulturní čistotu jednotlivých civilizací a hlavně pevnost jménem Evropa.

„A vadí vám, i když mají tady šátek přes hlavu?”

Mě to nevadí vůbec. Já když přijedu do islámské země, tak jsem tam úplně happy. Nedávno jsme se dívali s manželem na dokument o Ománu, je to úžasné půvabná země. Ráda bych se tam podívala. Podobnej dokument třeba o Iránu, ráda bych se tam podívala...(…) Takže v těchto zemích je to naprosto normální a v pořádku. Pokud to uvidím tady, tak mě to vadí, mě to ruší. Tak jako je ruší, když já tam chodím v tričku s úzkejma ramínkami, to tam prostě nepatří a sem to taky nepatří.“ (N3)

3.2.3. Příliš zženštilá Evropa

Téma muslimské hrozby je v představách narátorů tolik naléhavé, protože jasné hranice kultur byly už přerušené přítomností početné muslimské komunity v západní Evropě. Všudypřítomná hrozba je o to naléhavější, že jejím nositelem nemusí být samotný muslim. Vinny jsou podle narátorů západní elity, Evropská unie, místní elity či „sluníčkáři“, kteří problém islámu zastírají. Západní elity se staly terčem kritiky narátorů i řečníků hnutí proto, že nehájily zájmy Evropy, do které pustily imigranty z nezápadního světa.

Na jednu stranu je třeba chránit liberální práva, jako jsou zmiňovaná práva žen či svoboda slova, kterých muslimové ze své podstaty nejsou schopni. Na druhou stranu se příliš liberální Evropa nezvládá bránit. To se projevuje například v jistém obdivu k politice Saudské Arábie jako země, která si umí své kulturní i politické hranice střežit. Oproti tomu příliš zženštilá Evropa nezvládá v důsledku přílišného humanismu chránit svou kulturu. „*Ne totalitě v rouchu*

47 Obraz teroristy, který je schovaný pod burkou, je motiv, který použil ve své performace v Brně před mešitou i Martin Konvička.

48 Různorodost motivací nosit šátek shrnuje text Pavla Barši Aféra Šátku in: *Orientálcova vzpoura*, Praha: Dokořán, 2011, s. 37

humanitárním“⁴⁹ stálo na jednom transparentu. To může být jedním z důvodů, proč se v promluvách řečníků tak často objevuje téma znásilnění. Obrací se tím znaménka dichotomie zženštilého Orientu a maskulinního Západu. Více než obraz Kaddáfího žen, jež přicházejí dobýt Evropu svými dělohami,⁵⁰ se hrozbou stává penis muslimského muže, který nás přichází znásilnit.

Zrada západních elit spočívá i v tom, že nedokáže situaci jednoznačně vyřešit:

„Já to řeknu ještě jinak v té Libyi tam to bylo během 14 dnů rozhodnuto, na to naletěli, rozbombardovali Libyi s eto táhne 3 měsíce a nejsou schopni nic udělat.“ (R9)

Západ tak „jak ho známe“ se proměnil i po stránce geopolitické. Unipolární uspořádání světa s jasným hegemonem Spojených států tak jak tomu bylo po pádu železné opony se změnil.

Rozpad jasného uspořádání světa činí západ v očích narátorů nejasný a nebezpečný:

„No to už je rozlezlý všude, to už je řízený dávno, to už je připravovaný hromadu let. Prostě takhle to chtějí, no, těžko proti tomu něco dělat, no. Nevím jak to dopadne. To je strašně faktorů v tom. Amerika, Rusko, nerostný bohatství, islamismus, nadnárodní elity, globalizace, to nikdy nebylo.“ (R10)

3.2.4. Resentiment druhořadého Evropana

Naléhavost vyjít do veřejného prostoru na demonstraci byla velmi často motivovaná úsilím bránit Českou republiku před tím, co se děje v západní Evropě

„A co byl pro vás ten impuls, proč jste se rozhodl angažovat?“

Že vidím, co se děje momentálně v Evropě a jsme z toho znechucený a myslím, že to překračuje veškeré hranice, to co dělá paní Merkelová Německu. Na to se fakt už nedá koukat.

No to už je rozlezlý všude, to už je řízený dávno, to už je připravovaný hromadu let. Prostě takhle to chtějí, no, těžko proti tomu něco dělat, no. Nevím, jak to dopadne. To je strašně faktorů v tom. Amerika, Rusko, nerostný bohatství, islamismus, nadnárodní elity, globalizace, to nikdy nebylo.“ (R10)

Některá témata se více opakují při krátkých rozhovorech a některá v delších polo-strukturovaných rozhovorech. To se týkalo třeba zmiňovaného znásilnění, které se na tribunách od řečníků a pak také od účastníků demonstrace často opakovala, oproti tomu při delších rozhovorech toto téma nikdy nepadlo. Podobně je to u tématu jako zrada západních elit. V delších rozhovorech narátoři mluvili o ghettech, o nepřizpůsobivých, kteří v nich žijí, o tzv. no-go zónách. Protest proti západním elitám logicky patří na demonstraci.

Boris Buden ve své knize píše, že během posttransformačního období se v očích Západu vznikající východoevropské demokracie stávaly mladšími bratry, které je třeba řádně proškolit. Objevovaly se podle něj bizarní metafory a slovní spojení jako výchova k demokracii, zkoušky z demokracie, demokracie, která je ještě v plenkách: „*Lidé, kteří během demokratických revolucí let 1989/1990 právě osvědčili svou politickou zdatnost, se přes noc stali dětmi. Přitom včera se jim podařilo svrhnout totalitní režimy, v jejichž trvalý charakter a jejichž neotřesitelnost celý takzvaný*

49 Stálo na transparentu na demonstraci 17. listopadu 2015

50 Kaddáfího citát: Evropu dobijeme dělohami našich žen.

svobodný a demokratický svět až do poslední chvíle věřil a bál se jich jako příšery z jiného světa.“⁵¹

Protiislámský protest je jedním z momentů, kdy Evropa přestává být zemí zaslíbenou, ale spíše odstrašujícím případem. Protievropský postoj eskaloval v době, kdy Evropská unie požadovala kvóty na přerozdělení uprchlíků, jako solidární gesto zejména s jižními státy. Odmítnutí těchto kvót je gestem nejen záchrany, ale i důkazem vymanění se z nadvlády EU, která se v očích respondentů stává reprezentantem západních elit.⁵²

Čeští emigranti, kteří v západní Evropě pracovali, a rozhodli se přinést správu o stavu Západu. Projev Petra Hlaváče nastiňuje problém resentimentu z pozice druhořadého občana Evropské unie, z pozice Budenova mladšího bratra, který vždy pokorně poslouchal. Na jedné z demonstrací⁵³ přednesl dopis pro Angelu Merkel:

„Vážená vládo Německé kancléřky Merkelové. Chci Vás oslovit jménem občanů Česka, Slovenska, Maďarska a Polska. Chci vám připomenout doby, kdy tyto země Visegrádské čtyřky měly být přijaty do EU. Vzpomínáte si na toto období? Vzpomínáte si na fenomén těch časů; fenomén známý pod vtípnou zkratkou „polský instalatér“? Země EU, a jejich občané, tehdy vyjadřovali obavy, zda po připojení zemí V4 k EU nedojde k masivnímu zaplavení vašeho pracovního trhu našimi občany. Pro země posttotalitní, postkomunistické, opravdu vaše výše mezd znamenala dost značný příjem v očích obyvatel těch zemí. Pokorně naše čtyři země respektovaly vaše obavy, přijali jsme fakt, že se obáváte o obsazení vašich pracovních pozic „polskými instalatéry“. Chápali jsme trpělivě, že když tyto obavy vysloví němečtí občané, říkají to díky pocitům, na které má každý právo, když přichází něco nového. Nemohu nezmínit, že tehdy jste své občany za vyjádření pochopitelných obav netrestali, a nehanobili je nadávkami xenofobů. Vyslovení obav, a diskuze nad nimi, bylo tehdy v Německu legální.

S respektem k tomu, že někteří vaši obyvatelé nás mohou považovat za hrozbu, přijali jsme vámi stanovená nařízení. Na volný pohyb pracovních sil jste nám nakázali přechodné období 7 let, chápali jsme vás a beze všeho souhlasili. Otevření našich hranic Schengenskému prostoru po přechodné období čtyř let jsme také nekomentovali, a přizpůsobili se. Do EU jsme vstoupili s takovou opatrností, s jakou jste si přáli, a to jen z toho důvodu, abychom rozptýlili vaše obavy, že k vám ihned přijdeme pracovat za rovnocenných podmínek, za jakých pracují vaši instalatéri! Nic víc jsme nechtěli, jen práci, a i toho jste se obávali.

Umíte si představit náš pocit ponížení? Umíte si představit, jak se asi musí cítit občan V4, když dnes přihlíží tomu, jak lidé kdoví odkud, neidentifikovatelní, bez totožnosti, k vám, k mama Merkel, mohou přicházet v nekončících prouděch, bez ohledu a respektu k jakýmkoliv našim pravidlům upravujících přechod hranice Schengenu, a pohyb po něm... a zcela v rozporu se zákony o řádném azylovém řízení?

Víte, jak ponížení se cítíme, když jsou jim okamžitě přiznány dávky mnohem vyšší, než by činil plat „polského, pracujícího instalatéra“?

Vaše občany jste nechali kritizovat nás beze všeho, a my jsme věděli, že v úctě ke svobodě slova, které jsme si vážili, protože byla pro nás nová, je naší povinností toto o sobě poslouchat.

Hordy bezejmenných cizinců však dnes Vaši občané kritizovat nesmí. Nesmí nesouhlasit se štědrými dary, které jsou jim ze svých daní povinni odevzdat.

A po takovém ponížení, kterého se na nás beze všeho dopouštíte tím, že jste s námi jednali tak rozdílně, mnohem, MNOHEM přísněji, si ještě dovolujete v europarlamentu proti našemu nesouhlasu odhlasovat kvóty, aby nám vznikla povinnost tyto lidi do našich čtyř zemí přizvat také, a žít je stejně štedře, jako vy?

Nemohu to shrnout jinak, než že nám německá vláda a europarlament plivly do tváře!

Naše přátele v Německu chci tímto na závěr srdečně pozdravit, a požádat je, aby se vcítili do myslí občanů V4, a všemi

51 Tamtéž, str. 35

52 Prokúpková, Vendula: *Two Mobilization Waves of the Czech Anti-Islam Movement. Collective Actors and the Identity Change of the Movement 2015-2016*, in: *Intersections. East European Journal of Society and Politics*,

53 Předneseno na demonstraci 6.2.2016 Loretánské náměstí

demokratickými prostředky ukončili vládu Angely Merkel, která nás takto potupuje. Děkuji. Petr Hlaváč, Czech Republic“

Křivda je prohloubená tím, že z pozice řečníka „my“ jsme tehdy tuto ponižující pozici přijali, byli jsme Evropě oddáni, vždy jsme jí hájili, a teď přicházejí jiní, kteří takovému druhu ústrku čelit nemusí. Pocit zrady staršího bratra umocňuje fakt, že se jedná o příslušníky nezápadního světa.

3.3. Oběť dějin i mesiáš

V představě dvou pevností se ale západní diskurz od toho českého liší právě v percepci role Západu. Zklamání, které řada Čechů zažívala po pádu železné opony z toho, že Západ není dost evropský, popisuje ve svém textu Evropa Evropanům Pavel Barša. Čekali, že Západ bude vypadat tak, jak ho po válce opustila jak si jeho obraz uchovali ve svých představách. Svět ale od té doby prošel nejen procesem dekolonizace, Západ s ním také reflexí své koloniální minulosti, kterou liberální křídlo veřejné debaty podrobovalo od 60. let kritice. Barša ve svém textu popisuje, že české elity, mezi nimi například prezident Václav Havel, často hájili vehementně západní elity před nezápadními aktéry. Důsledkem pak byl selektivní přístup Havla k otázce lidských práv: *„Idea rovnosti všech lidí nezávisle na barvě jejich kůže, náboženství či kultuře byla u něj přebita civilizačním kmenovým vědomím.“*⁵⁴

Na jedné konferenci pořádané v Dolních Počernicích,⁵⁵ jeden z řečníků poznamenal, že přijímání uprchlíků Angelou Merkelovou je jako třetí úder Německa. Němci se podle řečníka snaží očistit svou nacistickou minulost. Obyvatelé západního světa i tamní elity jsou označováni za příliš servilní vůči nezápadním přistěhovalcům. Důvodem mají být výčitky svědomí ze svou koloniální minulosti, kterou jsme ale „my“ neměli. Západní Evropa v tomto kontextu ztrácí svou pravou evropskost.

Francoise Mayer ve své knize *Češi a jejich komunismu* ukazuje, že národní narativ českých dějin je příběh těch slabých, které vždy semlel vír světových dějin. Komunistická minulost je s jednoznačností předkládána jako import z vnějšího světa.⁵⁶ Časté odpovědi mých respondentů: „v muslimském světě také nejsou kostely“ „my přeci také u nich nestavíme kostely“ mě přivedly k otázce, zdali by takto vypadaly odpovědi například Francouzů či Britů. Dle mého názoru v českých dějinách absentuje výraznější reflexe imperiálního narativu, i ku příkladu ve vztahu ke Slovensku. Čech v představách narátorů zůstává za každých okolností holubičí povahou. Nebo je to podobně

54 Barša, Pavel: Evropa Evropanům in Hlaváček, Petr: *České vize Evropy? Manuál k naší evropské debatě*, Academia, Praha, 2014, s. 110

55 Na konferenci 27.10. 2015, která se původně měla konat v senátu České republiky, ale kvůli tlaku veřejnosti byla přesunuta do kulturního v Dolních Počernicích

56 Mayer, Francoise, *Češi a jejich komunismus*, Argo, Praha, 2009

jako v případě dodržování pravidel spíše touha být takto vnímán. Nicméně podobnou perspektivou je pak nahlížena i civilizace, jejíž se cítí být součástí – pevnost Evropa, která se asymetricky drží ve svých mantinelech (a nezvládá je uhájit), oproti islámu, který hranice neustále překračuje.

Češi jsou v této rétorice ale odhodláni bránit Evropu pro Evropany. Stávají se tak evropštější než západní Evropa upadající ve stínu muslimů. Jsou to naopak země bývalého sovětského bloku, které se na protimuslimských tématech mobilizují zdaleka nejvíce. Na protiislámských demonstracích byli velmi často přítomni zástupci hnutí napříč Evropou, případně byly online přenášeny záznamy z paralelních demonstrací z Německa, či zemí V4. To má odkázat jednak na masovost protiislámského hnutí napříč Evropou, ale zároveň ukazuje, že „Češi“ se stávají spoluvůdci dějin. Český boj se dostává do kontextu boje světového. Za národním bojem, jsou skryty mesianistické ambice zachraňující celou Evropu, jež mohou být zároveň emancipační vyhlídkou na osvobození se od staršího bratra.

3.4. Shrnutí třetí kapitoly

Vztah k Západu je silně definován představou dvou oddělených světů. Přesto, že stávající podoba Západu narátory zklamala, v civilizačním uspořádání v „pevnosti Evropa“ se vidí spolu s Evropou západní. Tentokrát ale už ne v roli Budenových mladších bratrů, ale spíše v roli vidoucích, a tedy vedoucích. Západní Evropa v jejích očích selhala tím, že svou přílišnou liberálností zájmy Evropy a její samotnou evropskost ohrozila. „Naše“ konkurenční výhoda by měla spočívat v tom, že se na otázku *islámu* nedíváme zakalenými brýlemi výčitek svědomí ze své koloniální minulosti. Namísto výčitek svědomí vůči obětem evropského imperialismu vnímá tato perspektiva (analyzovala jsem ji u Čechů, ale patrně ji lze rozšířit na celý středoevropský prostor) sebe samotné jako oběti dějin. Tuto pomyslnou nevinnost pak rozšiřuje na obraz Evropy, která se v této perspektivě (se zneviditelněnou koloniální minulostí) na rozdíl od islámu drží ve svých hranicích.

4. Závěr

Je těžké odpovědět jednoznačně na otázku, která stála u zrodu této práce, tedy *proč to bylo téma islám, které dokázalo mobilizovat tolik lidí?* V závěrečném textu pokusím navrhnout odpověď prostřednictvím shrnutí ideologické mapy a hlavních tropů protestního protiislámského hnutí.

Islám a muslimové, které jsem nazvala *vzdálenými jinými*, se stávají obrazem hrozby, která Evropu čeká. Vzdálení nejsou jen tím, že by byli daleko, ale že je od *nás* dělí distance, kterou nepřekoná ani osobní zkušenost. Jejich obraz je v představách narátorů natolik celistvý, že nemůže být žádnou empirií napadnutelný. Hranice mezi muslimy jako lidskými bytostmi a islámem jako náboženstvím se stírá. Každý muslim je cele definován náboženským textem koránu. Není schopný samostatného aktérství. Naopak zločiny páchané muslimy jsou odůvodňovány obsahem koránu, ať už se jedná o pár let starý teroristický útok nebo staletí staré útoky Turků. Spolu s individuálním aktérstvím muslimů přichází celá *islámská civilizace* o svou dějinnost. Zůstává neproměněná v toku dějin a stává se jen *islámem*, který nemá ani dějinnost ani teritorium. Oproti Saidovu Orientu, který byl alespoň přibližně umístěn někde za průplav Bospor a Dardanely, *islám* je už jen všudypřítomnou hrozbou či stavem, kam je možné se dostat (V islámu je...). Proti sobě tak nestojí Evropa a Blízký východ (případě Orient), ale dvě konkurenční civilizace. Oproti *islámské civilizaci*, která se pohybuje cyklicky a nevyvíjí se, *evropská civilizace* jde v duchu pokroku stále kupředu. V druhém případě proti sobě stojí Evropa jakožto jasně ohraničené teritorium oproti islámu jako hrozbě, která se i díky selhání západních elit vylila z břehů a dostala se do Evropy v podobě nezápádních migrantů. Nejsou to ale jen muslimové, kteří mohou být nositelem této hrozby. Nositelem můžou být všichni, kteří dost razantně proti islámu nevystupují.

V práci se několikrát objevilo téma nejasných struktur moci, které jsou za jednotlivé politiky zodpovědné. Problémy, kterým různé skupiny muslimů po světě čelí – ať už se jedná o komunity přistěhovalců v západní Evropě, přes miliardu lidí různých kultur a etnik od Magrebu až po Pákistán – jsou vždy způsobené *islámem*. Tím se diskurzivně stává islám aktérem dějin („islám přichází do Evropy“, „islám dělá“). Personifikace myšlenky rozměňuje odpovědnost aktérů k jednotlivým politickým krokům. Odpovědnost tak nestojí například na vládách režimů na blízkém východě, ale spíše na *islámu* jako ideologii a na jednotlivcích, který se do něj narodili nebo jsou jím „načichlí“ (novináři, sluníčkáři, politici, elity).

Konflikt islámu a křesťanství není narátory definován jako konflikt dvou věrouk. Většinou nebyli věřícími křesťany. Proti sobě stojí sekularizované *křesťanské hodnoty* a islám, který byl z náboženství deklasovaný na ideologii, která má oproti hodnotám negativní konotace.

Diskurzivní transformací obou náboženství na kulturní systémy se křesťanské hodnoty stávají civilizačně nadřazené jednak tím, že jsou autochtonním, ale také tím, že už se díky pokroku přeměnily z náboženství na kulturu.

Hranice mezi dvěma civilizacemi je velmi často demonstrována na příkladu postavení žen ve společnosti. Práva, kterým se ženy v Evropě těší, jsou vysvětlována podstatou křesťanské civilizace, nikoliv jako historický emancipační proces. Naopak porušování ženských práv a násilí (jako je znásilnění nebo domácí násilí) na ženách je přisuzováno muslimským mužům. Muslimská žena je vždy pasivní obětí. Evropské i muslimské ženy jsou redukovány na jiný obraz s jiným významem. Muslimské ženy, byť je deklarováno porušování jejich práv, se minimálně ve vizuální rovině stávají symbolem hrozby, kterou sebou *islámská ideologie* nese. Výraz „české ženy“ představuje objekt národního bohatství, který je třeba chránit. Podobné vytyčování hranic platí na tématu zahalování si vlasů u muslimských žen. Šátek je zvyk, který patří za hranice Evropy. Byť často narátoři přiznávají, že jim samotný šátek nevádí, považují ho za první nebezpečný krůček. Jiní naopak nošení šátku úplně odmítají s odkazem na dodržování kulturních pravidel.

Dodržování pravidel je trop, kterým velmi často narátoři, respondenti i řečníci na tribunách vytvářejí dichotomii mezi „my“ a „oni“. Lidé, kteří patří do skupiny, jejíž se narátoři cítí být součástí, pravidla dodržují, političtí protivníci, které v druhé kapitole volně označují jako *blízcí jiní*, oproti tomu pravidla porušují. Ve druhé kapitole zkoumám konstrukci *druhých* právě ve vztahu k vlastní komunitě a identitě. Byť je rétorika silně nacionalistická, národní příběhy o českých osobnostech či dějinných momentech podle mých poznatků nehrají konstitutivní úlohu pro vytváření obrazu druhého. Mnohem silnějším konstitutivním prvkem je pocit resentimentu z polistopadových událostí a zároveň z pocitu vlastní neúčasti na politickém rozhodování.

Třetí kapitola zachycující obraz Západu, v sobě zahrnuje prvky blízkého i vzdáleného. Obraz *Západu* se překrývá s obrazem Evropy, které se cítí být součástí, zároveň si již nejsou jisté, že by měl být *Západ* vedoucí silou v Evropě. Hledání svého místa v Evropě se v promluvách narátorů nese v duchu resentimentu. Evropa a celý Západ nejsou zemí zaslíbenou, tak jak se mohlo po pádu železné opony zdát. Západ naopak trpí celou řadou problémů. Budu-li se držet metafory, kterou použil ve své knize Boris Buden, tedy pozice mladšího bratra, kterou země bývalého bloku po roce 1989 získaly, je toto odmítnutí staršího bratra spojené s procesem emancipace. Namísto vzoru se z něj stal odstrašující příklad: Západ podle diskurzu mých narátorů není tak dobrý, jako se nám někteří snažili tvrdit. Příliš liberální Evropa totiž není schopná ubránit evropskou civilizaci. V tomto příběhu se Češi získávají dějinnou úlohu – chránit pravou Evropu. Zrada západních elit spočívá v tom, že navíc porušují nepsanou kmenovou sounáležitost a chovají se lépe k příslušníkům nezápadního světa. V textu se několikrát opakoval důraz na dodržování pravidel. Kdybych měla

tento trop okomentovat, pocit celkově resentimentu vychází z toho, že toto dodržování pravidel ve skutečnosti nikdo neoceníl. Evropa se novým zemím podle řečníka, jehož jsem citovala, za jejich věrnost neodvděčila, ba naopak je ponížila vstřícným zacházením vůči uprchlíkům.

Mám-li se vrátit ke své výchozí otázce, lze říct, že esencionalizující obraz islámu jako totálního a apokalyptického zla poskytl v kontextu migrační krize silný motiv k mobilizaci. Ta se zároveň netýkala jen islámu, ale artikulovala řadu dalších dlouhodobějších problémů (vztah k EU, přehodnocování sametové revoluce, pocit rozpadu pravidel). Kontext boje o přežití civilizace poskytl pocit historického momentu i atraktivní vlastní roli zachránců Evropy.

Použitá literatura

Anderson, Benedict: *Představy společenství*, Praha: Karolinum, 2008

Beneš, Vít: Diskurzivní analýza, in Drulák, Petr: *Jak zkoumat politiku*. Kvalitativní metodologie v politologii a mezinárodních vztazích, Praha: Portál, 2008, s.93

Barša, Pavel: Evropa Evropanům in Hlaváček, Petr: *České vize Evropy? Manuál k naší evropské debatě*, Academia, Praha, 2014

Barša, Pavel: Francouzská aféra šátku, in *Orientálcova vzpoura*, Dokořán, Praha, 2011

Barša, Pavel: Nová xenofobie, in *Dingir*, vol.1, 2016

Buden, Boris: *Konec postkomunismu. Od společnosti bez naděje k naději bez společnosti*, Praha: Rybka Publishers 2013.

Brubaker, Rogers: *Between nationalism and civilizationism: the European populist moment in comparative perspective*, Ethnic and racial studies review, 2017

Fariss, Sara: *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*, Duke university press, Durham and London, 2017 s. 33-34

Geertz, Clifford: *Interpretace kultur*, Praha: Sociologické nakladatelství 2000

Holý, Ladislav: *Malý český člověk, skvělý český národ*, Slon, Praha, 2010

Mendel, Miloš; Ostránský, Bronislav; Rataj, Tomáš: *Islám v srdci Evropy. Vliv islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*, Praha: Academia 2007,

Nirenberg, David : Conversation, sex and segregation: Jews and Christians in Medieval Spain, Oxford journals, The American Historical Review, Vol. 107, No. 4 (October 2002)

Said, Edward: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, Praha: Paseka, 2008

Slačálek, Ondřej, Svobodová, Eva: The Czech Islamophobic movement: beyond 'populism'?, Patterns of Prejudice, 2018

Yegenoglu, Meyda: *Colonial Fantasies*, Cambridge University Press, Cambridge University Press, 1998

Příloha: Baterie otázek pro polostrukturované rozhovory

Kdy jste se o islám začal zajímat?

Co byl pro vás první impuls, kdy jste se rozhodl angažovat?

Které jsou podle vás hodnoty, které je třeba chránit?

V čem se podle vás muslimové nechtějí přizpůsobovat našim hodnotám?

Jaký máte postoj k zahalování muslimských žen?

Jste věřící, hlásíte se k nějakému náboženství?

Jaký máte vztah obecně k náboženství?

Čím se podle vás islám liší?

Co pro vás znamená být Čech?

Cítíte se být aktivním členem nějaké organizace, která se staví proti islámu?

Jakým způsobem se o demonstracích dozvídáte?

Co pro vás osobně znamená účast na těchto demonstracích, případně jiná aktivita v organizaci?

Účastnil jste se v minulosti už nějaké demonstrace?

Byl jste tímto způsobem v minulosti aktivní, i když v jiném problému?

Jak vnímáte zprávy v médiích referující o IVČRN?

V čem jsou podle vás zprávy zkreslené?

Může být muslim Čechem?

Může být Rom Čechem?

Co pro vás znamená rovnost mužů a žen?

Jaká je role ženy ve společnosti?

Jaké je role muže ve společnosti?

Čím se postavení mužů a žen v muslimských státech liší od Evropy?

Jsou podle vás někteří muslimové nebezpečnější než jiní?

Existují podle vás muslimové, s nimiž byste si dovedl představit soužití?

Co by museli muslimové změnit, abyste byl ochoten je mezi sebe přijmout?

Měla by ČR přijmout nějaké uprchlíky?

Znáte konkrétní příběh nějakého uprchlíka? Např. prostřednictvím rozhovoru v médiích.

Považujete uprchlíky za hrozbu, jestli ano, tak proč?

Máte osobní zkušenost s muslimy?

Jaký postoj zaujímá k uprchlíkům vláda?

Koho jste v minulosti volil a koho volíte nyní?

Co vás přimělo ke změně postoje? (*Pakliže ke změně postoje došlo*)

Kdo je podle vás xenofob?

Kdo je podle vás neonacista?

Kdo je podle vás sluníčkář?

Jakému problému Francie podle vás čelí?

Jaký je problém pařížských předměstí?

Váš věk?

Vaše nejvyšší dosažené vzdělání?

Jaké je vaše zaměstnání?

Region, v němž bydlíte?

Jste ženatý?

Máte děti?