

**Univerzita Karlova**

**Filozofická fakulta  
Ústav politologie**

**Diplomová práce  
Eva Svobodová**

**Francouzský sekularismus a islám**

**French secularism and Islam**

**Vedoucí práce: Profesor Pavel Barša**

**2021**

**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 31. 7. 2021 Eva Svobodová**

## Abstrakt:

Diplomová práce zachycuje proměnu, jakým prošel od 80. let 20. století francouzský sekularismus/*laïcité* a jak se změnila funkce i významu tohoto principu. Práce vychází z hypotézy, že za proměnou principu *laïcité* nestojí jen příchod většího množství muslimů do země, ale že je také důsledkem širokých změn francouzské politiky a společnosti, které na přelomu milénia probíhají. První část se zaměřuje na proměnu diskurzu označující Araby/muslimy. Druhá část se zaměřuje na mezinárodní kontext, který proměnu *laïcité* mohl ovlivnit. Třetí část se zaměřuje na dynamiku proměn francouzské politiky na ose *laïcité* /politika/muslimové – se vším, co k tomuto značení náleží. Nakonec se snaží analyzovat v roce 2021 schválený zákon o tzv. separatismu prezidenta Emmanuela Macrona a politiky na něj navázané a zasadit je do celkové proměny politického využívání principu *laïcité*.

## Abstract

In my thesis I try to describe transformation of French secularism/*laïcité* from the 1980 and how the function and meaning of this principle has changed. My work is based on hypothesis that the change of *laïcité* is not influenced just by arrival of more Muslims but that is result of deep changes in french politics and society around the turn of the milénium. The first part concentrates on discourse changes denoting Arabs/Muslim. The third part focuses on the changes in french policy on the axis *laïcité* /politics/Muslims. Finally, I analyze the law from 2021 on the so-called separatism of President Emmanuel Macron and policicies related and I put them into overall transformation political use of the principle od *laïcité*.

Klíčová slova: sekularismus, laicité, muslimové, Francie, kulturní válka

Keywords: Secularism, laicité, Muslims, France, culture war

## Obsah:

<b>Úvod</b> .....	<b>5</b>
<b>1. Od Arabů k muslimům</b> .....	<b>8</b>
1.1. Stávky ve francouzských automobilech: Od Arabů k muslimům poprvé.....	8
1.2. První, druhá, třetí generace, koho to zajímá, my jsme tu doma!.....	9
1.3. Aféra šátků. První kulturní válka?.....	13
<b>2. Mezinárodní kontext</b> .....	<b>14</b>
2.1. Od islámské revoluce k intifádě.....	14
2.2. Alžírsko a my.....	15
<b>3. Proměna francouzské politiky</b> .....	<b>17</b>
3. 1. První socialistický prezident a liberální obrat.....	17
3. 2. Vzestup krajní pravice.....	19
3.3. Chirac, kohabitace a 11. září.....	20
3. 4. Zrození předměstí.....	22
3.5. Komunitarismus jako přihlášení se k republice .....	26
3. 6. Nová Front national: Od partikulární křesťanské civilizace k universální obhajobě laického státu.....	28
3. 7. Stejně slovo, noví aktéři.....	30
<b>4. Nástup Macrona</b> .....	<b>31</b>
4. 1. Od komunitarismu k separatismu.....	32
4. 2. Povinné přihlášení se k republice.....	34
4. 3. Kulturalizace terorismu.....	35
<b>5. Dvě genderové strany debaty o laicitě</b> .....	<b>36</b>
5.1. Rozdělené sféry: republikánská a náboženská .....	36
5.2. Hranice soukromého a veřejného.....	37
5.3. Ve jménu žen.....	40
<b>Závěr</b> .....	<b>41</b>

## Úvod

Na konci října 1989 vyloučí ředitel školy v městě Créteil nacházející se na jihozápadě pařížského předměstí tři dívky ze školního vyučování, protože si odmítají sundat z hlavy šátek. Dívky, muslimského vyznání, tím podle ředitele porušují principy laické školy. Zprávu během několika dní převezmou všechna média. Odpověď na otázku, zdali mají být 13-14leté dívky ze školy vyloučeny, rozděluje společnost. Rozděleny jsou i politické strany. Přestává být samozřejmé, co princip *laïcité* představuje. S jednoznačnou odpovědí přichází pouze předseda krajně pravicové strany Front National Jean-Marie Le Pen. Dívky podle něj mají být ze školy vyloučeny.

Když v roce 2003 během svého projevu tehdejší prezident Jacques Chirac vytyčuje zásady principu *laïcité*, hovoří o něm jako o součásti francouzské tradice a jádru republikánské identity, to vše v kontextu národní soudržnosti. V průběhu jeho vlády se téma *laïcité* dostává do středu zájmu. Chirac založí dokonce dvě komise, které mají mimo jiné princip *laïcité* zkoumat a po té dohlížet na jeho uplatňování. O sedmnáct let později prezident Emmanuel Macron ve svém projevu prezentujícím zákon o separatismu nazývá *laïcité* tmelem francouzské společnosti.

Od 90. let se mění nejen význam, ale i političtí aktéři, kteří *laïcité* využívají. Do té doby téma používané spíše levicí se stává doménou pravice, postupem času i té krajní. Kde Jean-Marie Le Pen schvaluje vyloučením dívek ve jménu křesťanské Evropy, jeho dcera Marine Le Pen o dvě desetiletí později argumentuje republikánskými principy.

Jak ukazuje francouzský historik Jean Baubérot,<sup>1</sup> když vytyčuje sedm typů *laïcité*, jasná shoda nad tím, co tento princip představuje, nikdy neexistovala. Zákon, který v roce 1905 ustanovuje oddělení státu od církve, řeší historický spor francouzského státu s katolickou církví. Když se v posledním desetiletí 20. století začíná stále častěji téma *laïcité* zmiňovat, historický kontext a náboženství, s nimiž se francouzský stát konfrontuje, jsou zcela odlišné. Od 50. let přichází do Francie stovky tisíc pracovníků z Maghrebu, kteří, jak si postupem času začne všimnout francouzská společnost, mají i odlišnou víru. Obvyklé vysvětlení spočívá v tom, že principy vzniklé v jiném historickém kontextu přestávají fungovat. Jako by oddělení státu od církve, a tudíž od náboženství obecně, neobstálo tváří v tvář islámu.

V této práci chci dekonstruovat právě představu, že za proměnou významu a funkce *laïcité* stojí jen konfrontace s odlišným náboženstvím, případně střet dvou nespořodných kultur, dvou náboženství představujících dvě civilizace. Chci také popsat historické okolnosti, za kterých pracovníci z Maghrebu do Francie přišli. Jaká byla vzájemná očekávání Francouzů a maghrebských dělníků z jejich pobytu ve Francii? Jaké byly politické aspirace tzv. první generace pracovníků? Jakou roli ve

---

<sup>1</sup> BAUBÉROT, Jean: *Les 7 laïcités françaises*, Paris, 2016.

vzájemném soužití hrála koloniální minulost Francie a konflikt, který se na přelomu 50. a 60 let odehrál v Alžírsku? Odtud totiž pocházela značná část příchozích pracovníků.

V první kapitole se budu snažit popsat právě tyto společenské okolnosti včetně politických aspirací dalších generací. Chci odpovědět na otázku, jakým způsobem se postupem času na diskurzivní úrovni z maghrebských dělníků, případně Arabů, stali muslimové, kteří se v poslední instanci stali ztělesněním *problému islám*. Celou proměnu chci sledovat také na pozadí mnohvrstevnaté změny francouzské společnosti, ekonomiky i politiky. Samotný příchod pracovníků ze severní Afriky je totiž součástí velkého poválečného francouzského příběhu o *Trente Glorieuses* – třiceti letech růstu a pádu poválečné ekonomiky, do níž se pracovníci z Maghrebu zapojili, aby nahradili chybějící pracovní sílu v průmyslu.

Mezistupněm mezi první kapitolou zaměřenou zejména na Arabů/Alžírany/muslimy a celkovou proměnou Francie, bude kapitola druhá – ta načrtne celosvětové události, které jednak ovlivnily diskurzivní přechod z Arabů/Alžíránů na muslimy a zároveň podnítily i politickou změnu Francie.

Právě širší proměnou francouzské politiky od 80. let 20. století se budu zabývat v kapitole třetí. Ropný šok ukončil třicet let růstu hospodářství. Francie se musí navíc vyrovnávat s ekonomikou uvnitř otevřeného evropského společenství a s nástupem Margaret Thatcher a Ronalda Regana. Francouzská politika 80. let projde výraznou paradigmatickou změnou od politiky silného státu k liberalismu, doprovázenou vzestupem krajně pravicové strany. Zásadním milníkem v mé práci je výše zmiňovaná aféra šátku, u níž se snažím odpovědět na otázku, zdali je ve francouzském kontextu první kulturní válkou a jestli rok 1989 znamená pro Francii zásadní zlom. V poslední části se zabývám jednak přechodem *Front national*/Národní fronty k novému typu strany a současně vzestupem současného prezidenta Emmanuela Macrona. Na konci minulého roku předložil Macronu parlamentu návrh zákona, o něm hovoří jako o zákonu o islámském separatismu. Jak je z jeho projevu patrné, chce jím navázat na zákon z roku 1905. Macronův zákon i na něj navázanou politiku se budu snažit zasadit do širší proměny *laïcité*. V poslední kapitole přeruším do té doby lineární vyprávění a zaměřím se na vztah rozdělených sfér, náboženství a genderu.

Mnohvrstevnatou proměnou Francie se snažím pochopit proměnu *laïcité*. Nepůjde mi jen o její význam, protože jak jsem naznačila, jediná interpretace neexistuje, ale zejména o proměny funkce, kterou v politice a společnosti má. Chci se zaměřit i na to, jak se podoba *laïcité* proměně, když ho začnou používat odlišní političtí aktéři. Nechci tedy zkoumat význam *laïcité* pouze jako izolovaný princip, ale jako součást politiky a společnosti. Trojúhelníkem, který bude tvořit východisko mé analýzy, bude politika, *laïcité* a muslimové – se vším, co tohoto spadá. To vše chci zkoumat ve světle důležitých debat a pojmů, okolo nichž se tyto debaty odehrávají. Jedná se o již zmíněné *laïcité*, dále *foulard* /šátek/, zachycující četné francouzské debaty o zahalování žen ve veřejném prostoru,

*communitarianism, separatismus, a banlieue /předměstí/.*

Shrnu-li své výzkumné otázky, zajímá mě, jak probíhal diskurzivní přechod z Arabů/Alžíránů/Maghrebanů na muslimy a posléze jen na *islám*? Jaký měl tento přechod vliv změnu funkce *laïcité* ve Francouzské politice. Jaké historické situace a změny stály za přepsáním politického obsahu *laïcité*. Jak se změnil jeho obsah a funkce po tom, co ho začali používat odlišní političtí aktéři? Proč došlo k jeho politickému přepsání? Důvod, proč téma *laïcité* zejména ve francouzském kontextu vzbuzuje tolik zájmu, souvisí s otázkou, co tato proměna znamená pro francouzskou (liberální) demokracii. To je i jedna z otázek, která mě inspirovala, a jež bych si chtěla v této diplomové práci položit.

Podle mé hypotézy dochází k posunu od univerzálního principu k partikulární součásti identity, jak naznačuje Chiracova argumentace *laïcité* jako součásti francouzské tradice. V průběhu 90. let postupně, ať už vlivem vnitřních francouzských změn či vnějších okolností, dochází k zintenzivnění důležitosti *laïcité*, což se týká mimo jiné výrazně školství. Postupem času se *laïcité* stává symbolem francouzské jednoty a zastřešujícím principem republiky. Hovořím-li o vnitřní francouzské proměně, mám na mysli zejména to, co nazývám kulturalizací politiky, tedy o popisování socioekonomických problémů jako kulturních. Mým cílem bude i zachytit konec celé řady mýtů a utopií. Ať už se jedná o socialistickou utopii, o představu silného státu, o konstrukci křesťanské Evropy, nebo o utopii lidských práv. Zároveň pro mě není dostatečným vysvětlením konkrétní podoby této proměny přítomnost většího množství muslimů v zemi, ale spíše podoba procesu jejich socializace do proměňující se francouzské společnosti.

Rozhodla jsem se pojem nepřekládat z francouzštiny a používat slovo *laïcité* (pro lepší orientaci v textu slovo píše kurzívou, neboť francouzské slovo není možné v češtině skloňovat). Jednak samotní političtí aktéři často zmiňují, že významem přesahuje sekularismus, jednak samotné slovo v politických promluvách plní jinou než například v češtině nebo angličtině.

Svou bakalářskou práci jsem věnovala anti-islámskému protestu v Česku. Celá řada mých narátorů tehdy artikulovala směr odkazu ke křesťanským hodnotám, k náboženství očištěnému od víry, spolu s jednoznačně obhajovanou představou, že náboženství do veřejného prostoru nepatří. To byl asi první moment, kdy jsem se více začala o problém sekularismu zajímat. Byť práce není komparací, chápu, že francouzský příklad je specifický. Nesnažím se jím ale vysvětlit fenomén sekularismu a začlenění muslimů v celé Evropě. Francouzský vztah k integraci historicky spočíval na procesu pofrancouzštění, který na jednu stranu příchozím dával šanci stát se Francouzem, vstoupit do republiky, na druhou stranu po nich vyžadoval asimilaci. Francouzská socioložka tureckého původu Göle Nilüfer ve své poslední knize *Musulmans au quotidien /Muslimové v každodenním životě/* píše, že animozita vůči muslimům je patrná všude po Evropě a nelze jí proto tedy vysvětlit

specifickým francouzským způsobem integrace.<sup>2</sup> Chci mít tuto myšlenku na paměti při psaní svojí práce. Mým cílem je ale pochopit spíše vnitřní dynamiku francouzské politiky.

## 1. Od Arabů k muslimům

### 1.1. Stávky ve francouzských automobilkách: Od Arabů k muslimům poprvé

Poválečné dějiny Francie provází ekonomický boom odehrávající se v celé západní Evropě, pro který se ve Francii vžil název *Trente glorieuse*. Třicet let ekonomického růstu, který začne na počátku 70. let skomírat, definitivně ukončí ropný šok roku 1973. Francouzskou ekonomiku závislou na fosilních palivech těžce zasáhnou zvyšující se ceny ropy. Opakovaně se vynořuje problém růstu nezaměstnanosti, který se od roku 1975 nedaří zastavit a to povětšinou ani ve chvílích, kdy dochází ke zvyšování HDP. Nezaměstnanost disproporčně dopadá spíše na dělníky než na vedoucí pracovníky, spíše na mladé než starší.<sup>3</sup>

Vedlejší linií příběhu o vzestupu a pádu francouzské ekonomiky je zapojení tzv. *gastarbeiterů* z oblasti Maghrebu do budování poválečného francouzského hospodářství. Od druhé poloviny 50. let do Francie přijíždějí na lodích statisíce dělníků z Tunisu, Maroka a zejména z Alžírsko, kde se přitom odehrávala až do roku 1962 značně krvavá válka za nezávislost právě na Francii. Dělníci, z počátku většinou muži, měli v zotavujícím se francouzském průmyslu nahradit chybějící pracovníky. Hospodářská krize a rostoucí nezaměstnanost na tuto skupinu výrazně dopadá už proto, že většina Maghrebánů pracuje v nejvíce zasažených dělnických profesích.

Jejich příchod do země se odehrával spíše v tichosti. Málo viditelná se jevila i jejich religiozita. Jejich status byl rámován spíše původem, tedy tím, že pochází z Alžírsko, nebo jejich etnicitou, tím, že jsou Arabové. Byli-li stigmatizováni, pak kvůli své etnicitě či „*rase*“, nebo kvůli představě civilizační nadřazenosti, kterou Francouzi vůči obyvatelům svých kolonií cítí.

Na počátku 80. let se pohled na ně, do té doby rámovaný alžírskou válkou, začne měnit. Abdellali Hajjat a Marwan Mohammed ve své knize *Islamophobie – Comment les élites françaises fabriquent le „problème musulman“ / Islamophobie – Jak si francouzské elity vytváří „muslimský problém“* popisují, že první politizace muslimské otázky po alžírské válce se odehrávala v kontextu stávek pracovníků proti hromadnému propouštění v automobilovém průmyslu, k němuž od 80. let dochází – tedy dlouho před aférou šátků v roce 1989. Uskuteční se dvě stávky, první v dubnu 1982 v Citroën Aulnay a druhá v květen 1982 v Talbot-Poissy. Jejich obsahem jsou klasické požadavky

---

<sup>2</sup> GÖLE, Nilüfer: *Musulmans au quotidien*, Paris 2016, str. 155–179.

<sup>3</sup> Gaillard, Jean-Michel: *Poslední čtvrtina století od roku 1975 po naše dny*, in: Duby, George, *Dějiny Francie*, Nakladatelství Karolinum, Praha, 2003, str. 784.



dělnických hnutí: týkají se organizace práce, mezd, individuálních a odborových svobod. Navzdory tomu je vyhlášeno masivní propuštění a dělníci obsazují továrny. Politická odpověď spočívá ve snaze rámovat problém jako náboženský a tím protestující stigmatizovat. V lednu 1983 ministr vnitra Gaston Defferre odsuzuje protesty jako „svaté stávky, problém fundamentalistů a muslimů.“ V únoru ve stejném duchu prohlašuje ministr práce Jean Auroux, že: „Konflikt, s kterým se setkáváme, je zjevně náboženský a fundamentalistický a nikoliv výlučně odborový. Jak již bylo řečeno, žijeme v sekulárním/laickém státě a očekáváme, že to tak i zůstane (...) Stavím se proti institucionalizaci náboženství na pracovišti, ať už je jakékoli. Stejně jako jsem proti tomu, aby v podnicích byla politika, jsem proti tomu, aby tam bylo náboženství.“<sup>4</sup> Motivace odvádět pozornost od třídního konfliktu směrem k nebezpečí muslimského fundamentalismu je zřejmá: delegitimizovat protest dělníků. Stejnou motivaci má i vedení podniků. V interním sdělení skupiny PSA, pod níž spadá automobilka Peugeot, je problém analyzován jako manipulace odborů muslimskými dělníky. Strach z „rudé“ je nahrazen strachem ze „zelené“.

Podstatnou roli podle autorů Hajjata a Mohammeda hrála média. Záběry televize ukazovala modlící se dělníky. Vše se navíc odehrávalo na mezinárodním pozadí islámské revoluce v Íránu v roce 1979, s níž média protesty spojovala. Prostřednictvím politických elit, vedení podniků a médií se protesty stanou součástí „problému muslimů“, který se očividně ve Francii odehraje ještě před takzvanou „lepenizací“ politiky.<sup>5</sup> Stávky v automobilkách ve francouzské společnosti podnítí podle autorů změnu, kdy se začne o dělnících z Maghrebu přemýšlet jako o muslimech a začnou být spojováni s problémem islámského fundamentalismu.<sup>6</sup>

## 1.2. První, druhá, třetí generace, koho to zajímá, my jsme tu doma!

Francouzská a v poslední době i česká média ráda v kontextu maghrebské imigrace ve Francii pracuje s termíny první, druhé a třetí generace. První má představovat výše zmíněné dělníky přicházející do Francie do 70. let, druhá generace je pak jejich potomky. Autorka knihy *Constructing Muslims in France: Discourse, Public Identity, and the Politics of Citizenship*, Američanka Jennifer Fredette toto dělení na generace zpochybňuje. Byť, jak sama přiznává, je občas nucena s takovým dělením pracovat, aktéři, kteří pod označení jedné z generací spadají, se s takovou charakteristikou často neztotožňují. Jeden z problémů podle autorky spočívá v tom, že ve francouzštině je výraz

---

<sup>4</sup> HAJJAT, Abdellali; MOHAMMED, Marwan Mohammed, *Islamophobie - Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, 2016, str. 105

<sup>5</sup> Tamtéž, str. 103–109.

<sup>6</sup> Symptomatické je, že tam, kde v češtině použijeme pro popis konzervativního obratu slovo *fundamentalismus*, tedy termín původně popisující protestantské prostředí, je ve francouzštině používán výraz *intégrisme* původně se vztahující ke katolické církvi.

*génération* používaný i pro zvířata a může působit dehonestičně. Dále termín homogenizuje velmi různorodé skupiny obyvatel a je i analyticky nepřesný – kategorie první a druhé generace může do určité míry fungovat, neboť lidé z těchto skupin mohou mít podobné socioekonomické zařazení. Kategorie tzv. třetí generace je podle mého názoru už zcela nepoužitelná. Mladí lidé, kteří dospívají v průběhu 90. let, mohou být dětmi, ale také vnoučaty imigrantů. Navíc do Francie postupně začínají přicházet migranti nejen z Maghrebu. Stejně jako Jennifer Fredette se mi nepodařilo z termínu generací úplně vystoupit, budu ale pracovat jen s termínem první generace a generace jejich potomků.<sup>7</sup>

Další problém používání termínu *génération* spočívá v tom, že mladí lidé ve Francii už narození, zůstávají po celý život cizinci. Právě to se stane jedním z témat protestu tzv. druhé generace. Jejich rodiče přišli do Francie s nejasnou představou o délce svého pobytu. Z dobových výpovědí jejich potomků je patrné, že rodiny často žily s představou svého návratu do Alžírsko.<sup>8</sup> Jejich plány vrátit se domů změnila nejen komplikovaná situace v této severoafrické zemi, ale zároveň i pozdější francouzské zákony, podle nichž důchody vydělané prací ve Francii mohli pobírat pouze lidé žijící na francouzském území. Mladí lidé, kteří se často narodili již ve Francii nebo do země přišli jako malé děti, žijí na jednu stranu v atmosféře potenciálního odchodu ze země, Francie je ale zároveň jediná země, kterou poznali a kde také absolvovali školní docházku. Nacházejí se v určitém sociálním provizoriu. Nejednoznačnost zažívají i ze strany veřejných institucí. Ve školách jsou vychováni jako potomci Galů stejně jako děti francouzských rodičů, jejich občanský status je ale nejasný. Navíc se často setkávají ve škole s diskriminací. Výchovným procesem jsou neustále směřováni zejména k dělnickým profesím. To se děje například prostřednictvím výchovných poradců na školách, kteří děti směřují méně k obecnému a více k technickému vzdělání, a tedy v dlouhodobém důsledku k méně oceňovanému pracovnímu zařazení.<sup>9</sup> Časem mají totiž nahradit své rodiče.<sup>10</sup> Od 70. let se tyto rodiny stěhují do před dekádu vybudovaných sídlišť pro dělníky na předměstí francouzským měst. V těchto čtvrtích nemají mladí lidé ani prostor pro trávení volného času, ani možnost plně se zapojit do společnosti, necítí se být společensky přijímání.<sup>11</sup> Bez větší pozornosti médií přibývá v 80. letech rasově motivovaných vražd Arabů.

Politickou reakcí je pak *Marche contre le racisme et pour égalité / Pochod proti rasismu a za*

---

<sup>7</sup> FREDETTE, Jennifer: *Constructing Muslims in France: Discourse, Public Identity, and the Politics of Citizenship*, TEMPLE UNIVERSITY PRESS Philadelphia, 2014, str. 48.

<sup>8</sup> Dokument *La marche d'après - 30 ans de combats pour l'égalité*, 2013, autoři: François Hume-Ferkatadji, Jenna Le Bras, Lucas Roxo.

Fenomén taktéž analyzuje ve své knize Jennifer Fredette.

<sup>9</sup> FREDETTE, Jennifer: *Constructing Muslims in France: Discourse, Public Identity, and the Politics of Citizenship*, TEMPLE UNIVERSITY PRESS Philadelphia, 2014, str. 87.

<sup>10</sup> AISSOU, Abdel: *Les beurs, l'école et la France*, Paris, 2016, str. 45.

<sup>11</sup> Na omezení možnosti mladých lidí, jejichž počet je na francouzských sídlišťích oproti průměru vysoký, upozorňuje kniha DE JARCY, Xavier: *Les Abandonnés : Histoire des "cités de banlieue"*, Paris 2019.

rovnost/, který 15. října 1983 vyjde z Marseille do Paříže. Výrazným impulzem je tragická vražda Toufika Ouanese, desetiletého chlapce původem z Maghrebu, z léta téhož roku. Mladí lidé z dělnických předměstí již narození ve Francii požadují jasné odmítnutí rasově motivovaných vražd a vyšetření těch nepotrestaných. Poukazují i na policejní násilí. Za konkrétními požadavky stojí požadavky abstraktní: sen o rovnosti, spravedlnosti a otevřené protirasistické společnosti. Drží se republikánské neutrality v duchu *laïcité*, nijak neartikulují religiozitu, jsou ale citliví na nerovnost zapříčiněnou rasismem.<sup>12</sup> Hovoří o nenásilném protestu, vzpomínají jména jako Martin Luther King. Dokáží mobilizovat celou řadu asociací, kulturních i institucionálních aktérů i řadových Francouzů.

Kdy pochod vstupuje 3. prosince do Paříže, čítá kolem 100 000 lidí.<sup>13</sup> Protestující ve svém sídle přivítá i prezident Francois Mitterrand. To se zásadně liší od situace jejich rodičů. Když v jedné z kapitol své knihy Jennifer Fredette porovnává politickou angažovanost první a druhé generace, trefně srovnává jejich možnosti: ještě v roce 1961, tedy během francouzsko-alžírské války, zavede starosta Paříže zákaz večerního vycházení pro dělníky z Alžírsko. Protesty, které tento zákaz vyvolá, skončí zatčením tisíců dělníků. Policie zabije neznámý počet přistěhovalců, v některých případech během brutálně vedených výslechů, a část těl nahází do Seiny.<sup>14</sup>

Podle Fredette je co do politické participace první generace přistěhovalců oproti té druhé spíše pasivní. Žije vidinou návratu do původní vlasti. Jejich pobyt ve Francii se odehrává na oboustranných historických a ještě značně živých křivkách. Přesto, že stigma Arabů, Alžířanů atd. doléhá i na druhou generaci, ta už nechce žít v neustálém mýtu návratu do Alžírsko. „*Première, deuxième, troisième génération, on s'en fout, on est chez nous!*“ /První, druhá, třetí generace, koho to zajímá, jsme tu doma!/ skandují často během pochodu v roce 1983 mladí potomci maghrebských přistěhovalců, pro něž se časem vžije označení *Beur*,<sup>15</sup> a kteří postupně rozvinuli celou vlastní kulturu – vznikne například Beur FM, rádio, které vysílá ve Francii dodnes, objeví se řada hudebních interpretů jako například zpěvák Rachid Taha.

Politicky se pochod promění jednak do feministické organizace *Ni Putes Ni Soumises* /Ani kurvy, ani podobené/ a zároveň do hnutí *SOS rasism* /SOS rasismus/, která ale nemá výrazné politické aspirace. V evropském kontextu je takto signifikantní hnutí potomků poválečných pracovních přistěhovalců raritou. Možná i pro svou výjimečnost se pochod časem stal výrazným historickým

---

<sup>12</sup> FREDETTE, Jennifer: *Constructing Muslims in France: Discourse, Public Identity, and the Politics of Citizenship*, TEMPLE UNIVERSITY PRESS Philadelphia, 2014, str. 53.

<sup>13</sup> CHENCHABI, Hédi: *Les marches pour l'égalité en France: une histoire des luttes sociales*, Dans *Migrations Société* 2015/3-4 (N° 159-160), str. 119.

<sup>14</sup> FREDETTE, Jennifer: *Constructing Muslims in France: Discourse, Public Identity, and the Politics of Citizenship*, TEMPLE UNIVERSITY PRESS Philadelphia, 2014, str. 51.

<sup>15</sup> *Beur* je přesmyčka francouzského slova *Arabe*. Ani toto označení není bez problému: nezapadají do něj totiž například nearabská alžírská etnika. Mezi jinými jeden z nejúspěšnějších představitelů této generace fotbalista Zinédine Zidane, který je kabylského původu.

mezníkem. Na výročí se točí dokumenty, pořádají se diskuzní panely a setkání. Řada tehdejších účastníků má však pocit, že politický potenciál hnutí nebyl využit.

Pro potomky imigrantů se k horšímu promění i politika. Nepodaří se příliš vyřešit ani problém teritoriální segregace, ani segregovaného školství, které je částečným důsledkem prvního. Díky krátké změně volebního systému z dvoukolového na systém proporční, získá poprvé v historii 35 křesel v Národním shromáždění krajně pravicová Národní fronta. Jacques Chirac pak už v září téhož roku navrhuje změnu zákoníku týkající se občanství.

Protest druhé generace Beur stojící na obhajobě univerzálních principů podle Jennifer Fredette selhal. Koncept lidských práv jako poslední utopie, jak je zpětně označuje kniha historika Samuela Moyna,<sup>16</sup> je na ústupu. Mladí lidé s migrantským původem narození od 90. let ve Francii budou napříště využívat podle Fredette spíše strategii tzv. politiky *recognition* – uznání.<sup>17</sup> Méně věří v republikánské hodnoty, hlásají neoddělitelnost náboženství od identity. Vyjadřují silnou víru v tři zásady francouzského občanství svobody, rovnosti a bratrství, formulují je ale odlišně od způsobu, jakým to činí francouzské elity. Zapojují se do občanské činnosti. Jejich občanské aktivity jsou nápadně podobné ostatním francouzským: pořádají pouliční protesty, vládní lobbování, umělecké projekty nebo legální mobilizace.<sup>18</sup>

První generace podle Fredette charakterizuje co do politické participace spíše pasivita, druhá chce univerzální uznání lidské důstojnosti a občanských práv, tzv. třetí žádá i uznání vlastní odlišnosti. Zde bych měla zmínit rozpor mezi tím, co píše Abdellali Hajjat a Marwan Mohammed a co naopak Jennifer Fredette. Autoři první knihy hovoří o zapojení dělníků do stávek, Fredette hovoří o pasivitě. Nakonec i Beur účastníci se protestů popisují nelibost, s jakou jejich rodiče pozorovali politické angažmá svých dětí. Dva typy odlišného politického zapojení odborové versus politicko-občanské odrážejí jednak odlišné motivace, ale také limity první generace politicky se organizovat – policejní represe, komplikovaný vztah k Francii a tudíž menší motivace stát se Francouzem. To, že Fredette označila první generaci za pasivní a opomíjí její odborovou angažovanost, svědčí o převládání kulturní perspektivy, kterou se na politickou participaci první generace dívá.

Linie příběhů první generace odehrávající se v kulisách ekonomického vzestupu a pádu francouzské ekonomiky nám podle mého názoru připomíná, že stigmatizace, které časem začne čelit i druhá generace, nemá původ jen v historickém, etnickém či rasovém původu. Imigranty z Alžírsko a celého Maghrebu stigmatizuje i to, že jsou součástí dělnictva. Nahlédnout do pocitů, které mohou prožívat francouzští příslušníci dělnické třídy, nám mimo jiné pomáhají literární díla například Annie

---

<sup>16</sup> MOYN, Samuela, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Harvard University Press, 2012.

<sup>17</sup> Fredette uvádí příklady konkrétních institucí.

<sup>18</sup> FREDETTE, Jennifer: *Constructing Muslims in France: Discourse, Public Identity, and the Politics of Citizenship*, TEMPLE UNIVERSITY PRESS Philadelphia, 2014, str. 58-59.

Ernaux, Didiera Eribona nebo Édouarda Louise.<sup>19</sup>

### 1.3. Aféra šátků. První kulturní válka?

Mezi polskými polosvobodnými volbami a pádem Berlínské zdi si ke konci října 1989 Francie prožívala svou lokální kauzu, pro kterou se později vžilo označení *aféra šátků*. Ředitel školy v městě Créteil se rozhodl vyloučit ze školy tři dívky ve věku mezi třinácti a čtrnácti lety za to, že si odmítly sundat ve škole šátek. Přítomnost muslimské pokrývky hlavy, pro kterou v tu dobu francouzská média neměla ještě ani označení,<sup>20</sup> měla podle ředitele porušovat pravidla laické školy. Sám martinického původu nemohl budít podezření, že by snad jeho gesto bylo projevem rasismu či nesnášenlivosti. Tři dívky, z toho dvě sestry, nebyly prvními vyloučenými. Jako první se ale staly součástí kauzy, která na několik týdnů plnila titulky všech francouzských médií.<sup>21</sup> Aféra šátků a zejména otázka, jestli je třeba dívky vyloučit, dokázala rozdělit většinu francouzských politických stran – kromě Front National. Předseda Jean-Marine Le Pen jasně hájí záměr ředitele školy. Muslimské šátky do francouzské školy nepatří, neboť ta je součástí dvoutisícileté křesťanské civilizace. „Když někam přijdeme, přizpůsobíme se místním mravům a zvykům. To je nejzákladnější prvek zdvořilosti. A když nejsme schopni to učinit, vrátíme se k sobě domů,“ vzkazuje prostřednictvím médií Le Pen dívkám.<sup>22</sup> Tehdejší ministr školství Lionel Jospin, který za třináct let s Le Penem prohraje o 0,68 % soubor o postup do druhého kola prezidentských voleb, prohlásí, že dívky by do škol šátky nosit neměly. Nad principem *laïcité*, tedy neutrality od náboženství, stojí podle něj ale princip vyšší: „Já se také cítím spojený s touto neutralitou, s *laïcité*. Není třeba stavět ve škole na odiv nejrůznější náboženské symboly. Nad to ale stavím vyšší princip. Francouzská škola musí přijmout všechny děti. Škola není místem odmítnutí nebo vyloučení. Fakt, že si dívky odmítnout sundat šátkem, nesmí být motivem k jejich vyloučení nebo nepřijetí.“<sup>23</sup> Reakce řady socialistů je negativní. Pravolevé štěpení přestává fungovat. Strany jsou rozdělené napříč. Rozdělené jsou i feministické organizace.

Zaznívá argument, se kterým budou o deset let později Spojené státy obhajovat svou

---

<sup>19</sup> ERNAUX, Annie: *Místo / Obyčejná žena*, Praha, 1995

ERIBON, Didier: *Návrat do Remeše*, Praha, 2019

LOUIS, Édouard: *Skoncovat s Eddym B*, Praha, 2018

V tomto pořadí vyšly knihy ve Francii. Tito autoři se znají a přiznaně na sebe navazují, tudíž je možné, že silný resentment z dělnického původu od sebe „opisují“. Pro mě bylo nicméně velkým překvapením intenzita tohoto resentimentu pro spisovatele, kteří se později stali příslušníci intelektuální elity.

<sup>20</sup> Občas se objevovalo nesprávné označení čáador. Často právě jen šátky.

<sup>21</sup> KHOSROKHAVAR, Farhad, GASPARD, Françoise: *Le Foulard et la République*, Paříž, 1995.

<sup>22</sup> Rozhovor Jean-Marine Le Pena pro televizi z 24. října 1989, zdroj: INA (Institut national de l'audiovisuel).

<sup>23</sup> Institut national de l'audiovisuel, Národní audiovizuální archiv televize a radia, záznam rozhovoru z 17. října 1989.

intervenci do Afghánistánu: je třeba muslimské ženy osvobodit.<sup>24</sup> Autoři otevřeného dopisu varujícího před „Mnichovem republikánské školy“ zároveň odmítají, „aby ve veřejném prostoru figurovaly symboly dominance jednoho pohlaví nad druhým.“ Znamená to, že jsou tyto symboly dominance v soukromém prostoru tolerovatelné?, ptají se Gaspard a Khosrokhavar v knize *Le Foulard et la République*.<sup>25</sup> Muslimská pokrývka hlavy se stává symbolem útlaku muslimským mužů nad muslimskými ženami. Kniha Gasparda a Khosrokhavara jako jedna z prvních ale ukazuje diverzitu motivací, s nimiž ženy a dívky šátky oblékají.

V celé aféře šátků chybí perspektiva těchto tří mladých dívek. Skutečně mohou nezletilé dívky svobodně rozhodovat o tom, co si berou na sebe? I kdyby dívky nosily šátek pod tlakem rodičů, neměla by právě takovým dětem dána šance učit se právě v republikánské škole? Veřejná diskuze se ale vyznačuje především tím, že se v ní debatuje o principu – o hodnotách republiky a křesťanské civilizaci. Z této perspektivy se tak třináctileté dívky mohou stát ohrožením republikánských hodnot.<sup>26</sup> Z Arabů, Alžířanů či maghrebských dělníků se spolu s jejich dcerami definitivně stanou muslimové.

## 2. Mezinárodní kontext

Důkaz vlivu islámské revoluce v Íránu na podobu a intenzitu aféry šátku je otisknutý v označení, jaké francouzská média používala pro šátky dívek – tedy čádor. V jazykové výbavě dnešního západního novináře už patří, že dokážeme alespoň základně rozlišovat mezi hidžábem, nikábem, burkou či čádorem. Už méně (minimálně v českém kontextu) dokážeme pojmenovat tradiční zahalení v Alžírsku, kterým je haik. Pokrývky hlavy, kterou v roce 1989 nosily do školy tři vyloučené dívky, bychom dnes označili patrně za hidžáb. Francouzská média kromě francouzského slova *foulard*/šátek sáhla po označení čádor. Jde o zahalení typické pro oblast Íránu, které se pokrývce dívek sice nepodobá, ale které se stalo emblémem hrozby islámské revoluce v Íránu.<sup>27</sup>

Proměna vnímání Arabů/Alžířanů v průběhu druhé poloviny 20. století je ve Francii výrazně ovlivněna mezinárodními okolnostmi. Zásadním globálním mezníkem, kdy se islám stává hrozbou, je bezpochyby útok z 11. září 2001 na budovy Světového obchodního centra v New Yorku. Časování francouzského vývoje je ale i s odkazem na koloniální minulost země a specifického sepětí s Alžírskem odlišné.

---

<sup>24</sup> ABU-LUGHOD, Lila: *Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others*, *American Anthropologist*, Sep., 2002, Vol. 104, No. 3 (Sep., 2002).

<sup>25</sup> KHOSROKHAVAR, Farhad, GASPARD, Françoise: *Le Foulard et la République*, Paříž, 1995, str. 25.

<sup>26</sup> Tamtéž, str. 27.

<sup>27</sup> Tamtéž, str. 21

## 2.1. Od islámské revoluce k intifádě

Novinář a mediální analytik Thomas Deltombe ve své knize *L'islam imaginaire – La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005* popisující mediální konstrukce islámu ve Francii, přiřazuje ke každému desetiletí jeden emblém: 80. léta jsou rámovaná právě islámskou revolucí v Íránu. První aféře šátku předchází kauza Salmana Rushdieho, tedy fatwy, kterou na něj uvalí íránský ajatoláh Chomejní.

Devadesátá léta jsou podle Deltombeho poznamenána pádem Berlínské zdi a vznikem nové bipolarity.<sup>28</sup> Protikladem Západu se postupně stává islám. Chomejní ustupuje do pozadí a objevují se jiní nepřátelé, Saddám Husajn, ale především alžírští islamisté.

I když je ve francouzském kontextu časování lehce odlišné (jak se budu snažit ukázat níže na vztahu s Alžírskem), útok na budovy Světového obchodního centra na počátku nového tisíciletí přinese nejen globální změnu paradigmatu, ale výrazně zasáhne i do francouzské politiky. 11. září je americkými politiky v čele s Georgem W. Bushem vnímáno jako útok na americké hodnoty, svobodu a demokracii. Postavení nepřátel je jasné: Bush vyhlašuje válku zlu.<sup>29</sup>

Do Francie se otiskuje i probíhající konflikt mezi Izraelem a Palestinou. Druhá intifáda probíhající mezi roky 2000-2005 vzbudí mediální zájem srovnatelný s 11. zářím. Izrael se v očích řady Francouzů stane ostrůvkem Západu. Konflikt začne rezonovat i na předměstí francouzských měst. Potomci přistěhovalců z arabských zemí se výrazně začnou identifikovat právě s Palestinci. Mezi mladými lidmi z předměstí se začíná objevovat antisemitismus, a to v odlišné formě, než ho Francie znala předtím.<sup>30</sup> Antisemitismus, do té doby spojovaný s Front National, je nově spojován právě s předměstími.

## 2.2. Alžírsko a my

Francouzská poválečná mimoevropská imigrace je oproti imigracím v jiných evropských státech přeci jen odlišná. V této kapitole se budu zabývat specifickým vztahem Francie a Alžírska. Zaměřuji se na tuto zemi a opomímám další země Maghrebu, Maroko a Tunis. Ne že by jejich vzájemný vztah nebyl komplikovaný, nebo že by Francie vůči nim necítila civilizační nadřazenost,<sup>31</sup> Alžírsko

---

<sup>28</sup> DELTOMBE, Thomas: *L'islam imaginaire - La construction médiatique de l'islamophobie*, Paris, 2007

<sup>29</sup> BARŠA, Pavel: *Západ a islamismus, Střet civilizací nebo dialog kultur*, Brno, 2001, str. 7-8

<sup>30</sup> GHILES-MEILHAC, Samuel: *Mesurer l'antisémitisme contemporain: enjeux politiques et méthode scientifique*, Revue d'histoire moderne et contemporaine (1954-), avril-septembre 2015, T.62e, No. 2/3, Antisémitisme(s): un éternel retour? (avril-septembre 2015)

<sup>31</sup> Dnes už ikonická věta na titulní straně deníků Le petit journal z roku 1911 *La France va pouvoir porter librement au Maroc la civilisation, la richesse et la Paix* / Francie bude moci svobodně přinést do Maroka civilizaci, bohatství a mír/ zobrazující Marianne v nadživotní velikosti a pod ní shrbené autochtonní obyvatelstvo,

mělo ale v rámci francouzského koloniálního impéria i v globální koloniální historii výjimečné postavení. Spolu s Jihoafrickou republikou se stalo územím, kde se usídlil větší počet evropských přistěhovalců. Alžírsko bylo pro francouzské kolonizátory domovem.<sup>32</sup> Druhým specifikem je rozsah a krutost dekolonizačního konfliktu. Žádné koloniální tažení nevyžadovalo vyslání tak rozsáhlé armády.<sup>33</sup> Třetím specifikem je občanský status Alžířanů. Memoáry jazzových umělců plní historiky o tom, jak ještě před ukončení segregáčních zákonů v USA mohli po koncertu ve Francii ke svému překvapení jít v restauraci spolu s ostatními, a Francouzi tyto historiky rádi připomínají. Připomínají také, že Francie nikdy neměla zákony segregující na základě rasy. Měla však zákony, které ještě před alžírskou válkou dávaly Alžířanům status občana Francie, jednalo se ale o občanství druhé kategorie.<sup>34</sup> Alžířané tak nebyli plně cizinci, ale ani plně Francouzi.

Repatriace 900 000 francouzských kolónů, kteří se roky snažili přesvědčit metropoli, aby pomohla zachovat francouzské Alžírsko, zůstává národním traumatem. Francouzské kolonizování Alžírská a celého Maghrebu bylo ospravedlněno „civilizační misí“, kterou měli Francouzi do země přivést. Jak ironicky konstatuje ve své knize o Alžírsku Zdeněk Beránek, kolonizátoři i přes své údajné civilizační poslání opustili Alžírsko ještě s větší mírou negramotnosti, než která v zemi vládla před jejich příchodem. Pouze 18% neevropské populace umělo číst a psát, a to většinou jen francouzsky.<sup>35</sup> V takto komplikované konstelaci přijíždí do Francie Alžířané průběžně od 50. let, tedy i během války.

Revoluční nadšení v nezávislém Alžírsku postupem času upadá. Překotná industrializace je financovaná se znárodněného ropného průmyslu. V průběhu 80. let začne Alžírsko trpět řadou problémů, mezi něž patří populační exploze, masivní urbanizace nebo centralizovaná ekonomika závislá na vývozu nerostných surovin. Centralizovaný a zkorumpovaný stát není sto řešit problém nezaměstnanosti, kdy až tři čtvrtě mladých lidí zůstávají bez práce. Řešením bývá často emigrace nebo drobná hospodářská kriminalita – pašování nedostatkového zboží nebo drog. Neutěšená situace vede k většímu zájmu o islám. Například FLN /*Front de libération nationale*/ zpětně kritizuje alžírský stát, že došlo k upuštění od islámských hodnot. Protesty v roce 1988 postupně vedou ke schválení nové ústavy a vypsání voleb. Vítězství islamistické strany FIS /*Le Front islamique du salut*/ ukončí 11. ledna 1989 vojenský puč. Občanský konflikt, který probíhá v 90. letech v Alžírsku, se dostane i na francouzské území. Islámská ozbrojená skupina GIA /*Groupe islamique armé*/, jejíž vznik puč podnítl, zabije při útoku v pařížském metru na stanici Saint Michel 8 lidí a 117 zraní. Útok je

---

naznačuje jednak dobovou koloniální propagandu, ale i představu civilizační nadřazenosti. Images et colonies: Iconographie et propagande coloniale sur l'Afrique française de 1880 à 1962.

<sup>32</sup> V roce 1948 v Alžírsku bydlelo 922 tisíc Evropanů. BERÁNEK, Zdeněk: *Alžírsko, stručná historie států*, Praha, 2007, str. 69.

<sup>33</sup> MANCERON, Gilles: *Marianne et les colonies: Une introduction à l'histoire coloniale de la France*, Paris, 2005, str. 159.

<sup>34</sup> BERÁNEK, Zdeněk: *Alžírsko, stručná historie států*, Praha, 2007, str. 70.

<sup>35</sup> Tamtéž, str. 119.



odvetou za francouzskou podporu oficiální alžírské vlády.<sup>36</sup> Od července do října GIA ve Francii podnikne celkem 9 útoků.

Rok před tím v lednu 1994 vydává pravicový týdeník L'Express speciální číslo s názvem Alžírsko a my. Šéfredaktor Yann de L'Écotais v editoriale s názvem *Konec jedné historie* píše o zdání, že Alžírsko pro Francouze nebude nikdy zemí jako každá jiná. Nakonec si ale posteskuje, že zejména u mladé generace již téma Alžírsko nijak nerezonuje. „Je konec,“ píše novinář. „Alžírsko se pro nás stává zemí naprosto cizí, s níž nesdílíme ani kulturní hodnoty, ani ekonomické zájmy.“ „Hrozbu komunismu, ale nahrazuje hrozba islamismu,“ poznamená závěrem.<sup>37</sup>

Ve francouzském případě se kombinují dlouhodobější resentimenty koloniální minulosti s globálními událostmi. Ačkoliv Spojené státy vynakládaly na vojenské konflikty se zeměmi tzv. osy zla obrovské částky, problém je pro ně spíše geopolitický nebo symbolický. Lidé muslimského vyznání nejsou ve Spojených státech výraznou menšinou. Ve Francii se představa „muslimského zla“ stává o to přesvědčivější, že se nachází jen pár stanic metra od vás.

V následujících letech dojde k řadě mezinárodních událostí, které ve Francii ovlivní diskurz, jakým se o muslimech hovoří, i francouzskou politiku. Tato kapitola neměla být vyčerpávajícím výčtem, ale spíše analýzou zlomu, který „problème musulman“ uvede do centra francouzského děn

### **3. Proměna francouzské politiky**

Francouzská politika 80. let poloviny zažívá řadu zvrátů: vzestup krajní pravice, v 90. letech propad socialistů, oslabení role prezidenta i pravolevého štěpení kvůli kohabitaci, v druhém desetiletí pak rozpad stranického systému. Tato kapitola se zaměří na to, jak dynamika francouzské politiky ovlivnila význam *laïcité* a zároveň jak se tento princip proměnil, když ho začali používat odlišní aktéři.

#### **3. 1. První socialistický prezident a liberální obrat**

Ropný šok v roce 1973 ukončuje růst francouzské ekonomiky. Míra nezaměstnanosti, která se v důsledku otevření ekonomiky v rámci Evropského hospodářského společenství a zvyšující se produktivity práce objevuje už od konce 60. let, začne po ropném šoku nabírat na síle. Opakované snahy pravicových vlád tento trend zvrátit se dlouhodobě příliš nedaří, počet nezaměstnaných a propouštění zaměstnanců se zvyšuje. Mezi léty 1981-1982 se navíc odehraje poslední pokus

---

<sup>36</sup> BERÁNEK, Zdeněk: *Alžírsko, stručná historie států*, Praha, 2007, str. 147.

<sup>37</sup> L'ÉCOTAI, Yann: *La fin d'une histoire* in L'Express, 10-16. února 1994

zvládnout nezaměstnanost za pomoci do té doby používaných způsobů keynesiánských hospodářských modelů: oživením spotřeby zvýšením průměrné hodinové mzdy, minimální mzdou a přídavky. Neúspěch této politiky byl patrně zapříčiněn nejen slabým hospodářským růstem a nízkou konkurenceschopností podniků. Francie se snažila o autonomní oživení ekonomiky v mezinárodním kontextu, v němž se jiné západní země dávaly na cestu ekonomického liberalismu – v čele s Margaret Thatcher ve Spojeném království a Ronaldem Reaganem ve Spojených státech. Představa Francie jako sociálně a ekonomicky izolovaného útvaru se střetávala s okolní realitou.<sup>38</sup>

V květnu 1981 nastupuje do úřadu první socialistický prezident V. republiky François Mitterrand. Toužebně očekávaný příchod levice, ale provází spíše zklamání. První paradox francouzské politiky, tedy že budování poválečného státu ve Francii se odehrálo během pravicových vlád, střídá paradox jiný: od roku 1983, tedy pod vládou socialistů, probíhá ve Francii ekonomická liberalizace a privatizace. Socialisté od března 1983 začnou modernizovat finanční systém, deregulovat ceny a bankovní kontrolu. Omezili i státní zásahy do veřejných podniků. K obratu u socialistů dojde i na rétorické úrovni: při veřejných vystoupeních se nebojí používat výrazy jako podnikání, iniciativa, produktivita, rentabilita či zisk. To vše ve jménu modernizace. Prezident Mitterrand potvrdí svůj obrat k liberalismu, trh má na příště převzít štafetu od státu, jehož působnost má být omezena. Deregulace, konec reglementace a privatizace jsou pojmy, které budou do budoucna reprezentovat politiku levice i pravice. Jde o ekonomické postupy na hony vzdálené těm, které převládaly po roce 1946.<sup>39</sup>

Liberální obrat z roku 1983 změnil sociální situaci velkého množství Francouzů. Časem získala na síle palčivá otázka financování systému sociálního pojištění a důchodů. Zmenšování sociálních rozdílů, k němuž docházelo během „třiceti slavných let“, se stává minulostí. Nezaměstnanost se dotýká i lidí, kteří měli pocit stabilního postavení. Sen, že děti budou mít lepší postavení než jejich rodiče, se rozpadá. Ve zprávách Státního ústavu statistiky a ekonomického výzkumu se od roku 1977 objevuje termín „noví chudí“. Právě tito vyloučení a řada dalších občanů očekávali od levice, která se v roce 1981 dostala k moci, že situaci zlepší. Opak byl pravdou a od roku 1984 chudoba jen rostla. Pro zimu na přelomu roku 1985 a 1986 bylo potřeba otevřít pro rychle přibývajícím počet lidí bez domova stanice metra. Nemohu posoudit, zdali byly ekonomické změny probíhající od 80. let ve Francii nevyhnutelné,<sup>40</sup> v každém případě šlo o změny do té míry překotné, že poprvé v historii země museli

---

<sup>38</sup> Gaillard, Jean-Michel: *Poslední čtvrtina století od roku 1975 po naše dny*, in: Duby, George, *Dějiny Francie*, Nakladatelství Karolinum, Praha, 2003, str. 785.

<sup>39</sup> Gaillard, Jean-Michel: *Poslední čtvrtina století od roku 1975 po naše dny*, in: Duby, George, *Dějiny Francie*, Nakladatelství Karolinum, Praha, 2003, str. 785 a 792.

<sup>40</sup> Historik Jean-Michel Gaillard, zpochybňuje představu poklesu ekonomiky. Ukazuje, že došlo jen ke zpomalení růstu. Mezi léty 1974-2000 činil růst v průměru 2%, oproti 5% před ropným šokem. K poklesu HDP došlo jen v letech 1980, 1981, 1993.

Lékaři bez hranic zasahovat na francouzském území.<sup>41</sup>

Ve stejném roce, kdy Mitterand nastupuje k moci, vydává svou knihu *Adieux au proletariat* filozof André Gorz. V něm předpovídá nejen konec proletariátu, který podle něj ve skutečnosti neexistoval, ale hlavně mýtu socialismu. Krizi socialismu jako utopie časem začne pociťovat řada evropských zemí, ve Francii je ale liberální obrat i koncem mýtu silného státu, který nebyl ve Francii spojený jen s levicí.

Guy Standing ve své knize *The Precariat: The New Dangerous Class*, vydané v reakci na finanční a hospodářskou krizi probíhající od roku 2008, argumentuje, že propad evropských stran sociálně-demokratického projektu v prvních desetiletích milénia byl způsoben také tím, že během finanční a hospodářské krize akceptovaly neoliberální hegemonii. Francouzský příklad je v tomto ohledu lehce odlišný. Neoliberální diskurz a na něj návazné politiky, které se například snažily shodit vinu na nižší třídy bez práce, a nejrůznějšími způsoby ji disciplinovaly, byly ve Francii realizované pod vládou pravicového prezidenta Nicolase Sarkozyho. To může být i jeden z důvodů, proč jsou volby v roce 2012 novináři často označovány jako referendum o Sarkozyho setrvání v úřadu, proč nakonec zvítězil Holland a proč se levice dokázala na tomto kandidátovi (naposledy) shodnout. Domnívám se, že Standingem popsaný jev, se ve Francii odehrál o pár desetiletí dříve. Francouzští socialisté, kteří od roku 1983 liberalizovali a privatizovali francouzské hospodářství, byli možná avantgardou Standingem popsaného trendu.

### 3. 2. Vzestup krajní pravice

Předpokládat samozřejmou kauzalitu mezi propadem životních podmínek a vzestupem krajní pravice, který má být jen „voláním o pomoc“ deklasovaných, je z mnoha důvodů zavádějící. Elektorát krajně pravicových stran se zdaleka nerekrutuje pouze z lidí, kteří zažili sociální nebo ekonomický propad. Jasná kauzalita mezi chudobou a příklonem ke krajně pravicovým stranám chudé či deklasované občany navíc sekundárně stigmatizuje. Proč by za posun politického spektra doprava měla být odpovědná skupina lidí, která má poměrně malou účast na politickém rozhodování a možná i na vytváření toho, co Antonio Gramsci nazval kulturní hegemonií? Navíc volební program Front National se v 80. letech ve svém ekonomickém programu nezaměřuje na pracující třídy.

Ať už jsou voliči krajně pravicové Front National členové deklasovaných, dříve dělnických tříd nebo jenom lidé, kteří mají pocit ohrožení, časově se vzestup této strany překrývá právě s koncem francouzského ekonomického boomu a začátkem ekonomických a sociálních proměn a také

---

<sup>41</sup> Gaillard, Jean-Michel: *Poslední čtvrtina století od roku 1975 po naše dny*, in : Duby, George, *Dějiny Francie*, Nakladatelství Karolinum, Praha, 2003, str. 794.

problémů.<sup>42</sup> Když zakladatel Front National Jean-Marie Le Pen poprvé v roce 1974 kandiduje do prezidentských voleb, získá pouze 0,62% hlasů. V roce 1981 Le Pen ani nekandiduje, neboť se mu nepodaří posbírat dostatečné množství hlasů nutných na podporu kandidatury. Významnějších výsledků se straně poprvé dostane v regionálních volbách v roce 1982 a v komunálních volbách v březnu 1983, kdy dostane v některých obvodech přes 10% hlasů.

Až do roku 1986 je stranický systém tvořen dvěma pravicovými a dvěma levicovými stranami. Uskupení, které politolog Duveger nazývá bipolární čtverylkou,<sup>43</sup> Le Pen hanlivě označuje jako bandu čtyř. Dvoukolový volební systém s jednomandátovými obvody straně totiž brání ve vstupu do Národního shromáždění, neboť ve druhém kole se strana stává pro mnohé občany nevolitelnou. To se prolomí právě ve volbách do Národního shromáždění v březnu 1986, kdy je na jedno volební období na popud socialistů zaveden proporční systém. Strana Front National se poprvé v historii V. republiky dostává do Národního shromáždění, získává 35 křesel.<sup>44</sup> Úspěch ve volbách je tedy dán změnou institucionálního designu, od počátku 80. let nicméně dochází k vzrůstající oblibě této strany. Ironií osudu zůstává, že François Mitterrand, který změnu volebního systému podnítil, byl po volbách v roce 1986 nucen kohabitovat s pravicovým premiérem Jacquesem Chiracem.

Le Penova antisemitská rétorika byla pro řadu voličů neakceptovatelná a jeho popularita začala klesat. Zpočátku ztrácel i v důsledku zmiňované aféry šátku. Byl obviňován, že konflikt jen rozdmýchává. To se ale během několika let mění. Jak jsem se ale snažila ukázat na příkladu stávek ve francouzských automobilkách, za vynořením „tématu muslimů“ stála na počátku snaha odklonit protesty od ekonomických témat a rámovat je jako kulturní konflikt a hrozbu. Za vzestupem Národní Fronty stojí podle mého dvě dynamiky, je jím bezpochyby sociální a ekonomický propad širokých vrstev obyvatel, ale také právě odklánění debaty od ekonomických problémů a kulturalizace problémů francouzské společnosti.

### **3.3. Chirac, kohabitace a 11. září**

Françoise Mitterranda ve křesle hlavy státu nahrazuje v roce 1995 Jacques Chirac. Byť se jeho protivník Lionel Jospin dostává do druhého kola s náskokem 2,5%, Chirac vítězí. V předchozích dvou podkapitolách jsem se soustředila na ekonomickou proměnu a zároveň na vzestup krajní pravice. Jak jsem ale popsala v kapitole první, 80. léta francouzské politiky se nesou také v duchu přepisování ekonomických problémů na kulturní, což eskaluje v afěře šátků. Chiracovo první volební období

---

<sup>42</sup> PEROTINO, Michel: *Francouzský politický systém*, 2005, Praha, str. 252-255.

<sup>43</sup> Na pravici ji tvoří RPR a UDF, na levici socialisté a komunisté.

<sup>44</sup> PEROTINO, Michel: *Francouzský politický systém*, 2005, Praha, str. 252-255.

poznávaná občanská válka v Alžírsku a tím i obava z islamistů, zároveň ale také 11. září, které zásadně proměňuje světové paradigma. Co se týče francouzské politiky, mezi 4. červnem 1997 a 6. květnem 2002 musí Chirac kohabítovat s vládou Lionela Jospina.

V roce 2002 Francie i svět zažívá šok. Do druhého kola prezidentských voleb se místo kandidáta socialistů Lionela Jospina dostává Jean-Marie Le Pen. Jeho protivníkem je stávající prezident Jacques Chirac. Neúspěch socialistického kandidáta Jospina je často vykládán roztříštěností levice. Lze tím ale vysvětlit, že Jospin v roce 1995 získal v prvním kole 23,30% a v roce 2002 jen 16,18 %? Jiným vysvětlením může být právě výše zmíněná kohabitace. Podle politologa Gérarda Grunberga období kohabitace pravicového prezidenta a socialistického premiéra snížilo význam, který úřad prezidenta do té doby podle neformální interpretace ústavy měl. Rozdíl mezi stranami ve vládě a opozici se stíral a občané navíc mohli získat pocit, že levice a pravice nabízí víceméně totéž. Krize reprezentace vyústila v nejnižší volební účast od počátku V. republiky, kdy k urnám přišlo pouze 72% voličů. U osob mladších 25 let bylo skóre ještě nižší – více než třetina z nich nehlasovala.<sup>45</sup> Za propadem levicového kandidáta může stát i ekonomicky liberální politika, kterou socialisté realizovali od roku 1983. Nízkou volební účast mladých lidí lze podle mého vysvětlit nejen vysokou nezaměstnaností mladších ročníků, ale i nesamozřejmostí politických identit, které mohli zastávat a dědit ještě jejich rodiče, ale oni už ne. Chirac je v roce 2002 podruhé zvolen prezidentem. Problém nástupu krajní pravice se zdá být zažehnán.

Chirac během druhého volebního období poznamenané útokem z 11. září zakládá v červenci 2003 Stasiho komisi – bývá označována podle jejího předsedy Bernarda Stasiho, tehdejšího veřejného obhájce práv. Komise složená z učitelů, výzkumníků, právníků, politiků nebo ředitelů škol se má zaměřit na uplatňování principu *laïcité*. Komise ale nakonec věnuje jednomu tématu. Je jím zahalování dívek ve školách. Komise svou činnost zakončuje 11. prosince 2003. Nadia Marzouki ve své disertaci mimo jiné řeší, jakým způsobem Stasiho komise přispěla k definování nejen toho, co je laïcité ale i „problém islám“.<sup>46</sup>

V reakci na zjištění komise pronesl Jacques Chirac 17. prosince 2003 v Elysejském paláci projev, kterým uvedl zákon zakazující ostentativní náboženské symboly ve veřejných školách.<sup>47</sup> Jednoznačné odmítnutí šátků, které se v roce 1989 zdálo být doménou krajní pravice, teď jako svou agendu přebírá strana pravého středu. Jacques Chirac chytře vyřeší klíčový problém: jak neargumentovat křesťansko-partikularisticky – tak jak to před na přelomu desetiletí činí Le Pen –, ale

---

<sup>45</sup> GRUNBERG, Gérard: *Le système politique français après les élections de 2002 en France* in Source: French Politics, Culture & Society, Fall 2003, Vol. 21, No. 3 (Fall 2003), str. 92

<sup>46</sup> MARZOUKI, Nadia: *L'islam introuvable : la construction de l'objet islam par les sciences sociales et l'expertise publique en France et aux Etats-Unis (depuis la fin du XIXe siècle)*, disertace vedená Olivierem Roy, Sciences Po, 2008.

<sup>47</sup> Platnost zákona od 15. března 2004. článek upravující náboženské symboly ve školách - L.141-5-1.

jak zároveň šátky ze školy vypudit? Řešením je nezakázat náboženské symboly jako takové, ale zakázat jen ty okázalé. Chirac argumentuje univerzálním principem, neodmítá islám ve jménu křesťanské civilizace, ale ve jménu republiky. *Laïcité* se navíc stává méně univerzálním principem a více národní tradicí kterou je třeba chránit: „Debata o principu sekularismu rezonuje v hlubinách našeho vědomí. Odkazuje na naši národní soudržnost, naši schopnost žít společně, naši schopnost spojit se v podstatných věcech. *Laïcité* je součástí našich tradic. Je to jádro naší republikánské identity. Dnes nejde ani tak o jeho překreslení, ani o úpravu jeho hranic. Jde o to udržet *laïcité* při životě a zůstat přitom věrní rovnováze, kterou jsme dokázali stvořit, a hodnotám republiky.“<sup>48</sup>

Těsně před odchodem z úřadu zakládá novou komisi *Observatoire de la laïcité*, která ve Francii existuje dodnes a která dohlíží na uplatňování principu *laïcité*. Zákon schválený 15. března 2004 se zdá být francouzskou reakcí na 11. září. Zároveň nelze vnímat politiku Chiraca související s *laïcité* jako pouze shora nařízenou. Naopak je patrné, že vzniká interakcí různých oborů. Jednoznačně se *laïcité* napříště stane symbolem národní jednoty – minimálně v politických projevech. Otiskne se i do francouzské školy. *Laïcité*, tedy oddělení státu od církve, předtím pro francouzské školství představovalo především způsob vnitřního řízení – to znamená, učitelé nesměli propagovat žádné náboženství. Po zákonu z roku 2004 se stane *laïcité* podstatnou součástí školních osnov. Od negativně definovaného principu dochází k potřebě *laïcité* definovat pozitivně a v novém kontextu institucionálně určit, co přesně *laïcité* představuje. V dalším kroku pak tuto definici vyžadovat.

### 3. 4. Zrození předměstí

Ve veřejném diskurzu se téma Alžířanů/ Arabové/muslimové/případně migranti začne postupně spojovat ještě s jedním výrazným tématem: jsou jimi dělnická sídliště na předměstích velkých francouzských měst. Čtvrtě, o nichž se nejdříve hovoří jako o *cités*/sídlích a později spíše jako o *banlieues*/předměstích, trpí řadou sociálních problémů. Jejich obyvatelé jsou často izolovaní nejen sociálně, ale i teritoriálně. V pařížském kontextu začnou být sídliště, jejichž konstrukce byla započatá v průběhu 60. let, propojována s centrem příměstskými vlaky RER<sup>49</sup> až od roku 1977, kdy budou otevřeny první dvě linky. Poslední pak byla otevřena až v roce 2003. V 90. letech pokračuje růst nezaměstnanosti, která se stává chronickým problémem zejména u mladých lidí. Jak ve své knize *Urban Outcasts* píše Loïc Wacquant, původně dělnická sídliště byla narychlo postavená v 60. letech a jejich problémy dlouho nezajímaly ani politiky, ani média. K obratu došlo až po tom, co nazývá

---

<sup>48</sup> DISCOURS DE M. JACQUES CHIRAC, PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE, SUR LE RESPECT DU PRINCIPE DE LAÏCITÉ DANS LA RÉPUBLIQUE, Paříž 17. prosince.

<sup>49</sup> Réseau express régional.

„morální panika na pařížských předměstích“ probíhající od 90. let.<sup>50</sup> K té přispělo i uvedení filmu *La Haine*/Nenávist režiséra Mathieu Kassovitze zachycující realitu předměstí Paříže. Francie objevila svá předměstí.

Podle sociologa Loïca Wacqanta se téma postupem času stalo posedlostí politiků, novinářů i expertů na městské plánování. Francouzská předměstí se začala spojovat s ghetty amerického typu. Veřejné bydlení na periferiích francouzských měst se spojovalo s obrazy amerických černochoů uvězněnými v opuštěných centrech měst. Objevovaly se dva typy představ: v tvrdé verzi se již z *banlieues* stala „etnická ghetta“, v měkké verzi jsou teprve na cestě se jimi stát. Obě verze byly s menšími nuancemi sdíleny médii, vedoucími pracovníky státu, některými zástupci dotčených populací a dokonce i některými výzkumy. V novinách začaly vycházet články s alarmistickými titulky typu Ghetto Stories či Long Live the Ghetto. Pro popsání se používala slova jako vzpoura, povstání, skutečná městská guerilla, válka. Deník Le Monde v únorovém vydání v roce 1991 věnovaném dokumentu „Město a jeho Banlieues“, se obává „špatně řízeného přistěhovalectví, které má podobu „etnických ghett“, píše o skupinách mladých lidí, kteří vyrůstají po vzoru dospívajících z Los Angeles nebo Harlemu. Ministr vnitra mluví o „bronxizaci“ francouzských měst.

Proč je srovnávání totožných fenoménů na opačných stranách Atlantiku nerelevantní, ukazuje Wacquant jednak na jejich zdánlivých podobnostech, ale zejména na hlubokých strukturálních rozdílech. Francouzská *banlieue* a ghetta amerického typu spojuje (1) že jsou domovem „menšiny“ nebo těch, kteří mají nálepkou nějaké etnicity. V případě Francie dětmi přistěhovalců mimoevropského původu. (2) V obou případech došlo k poklesu obyvatel. (3) Jak v USA, tak ve Francii oblastech bydlí v těchto výrazně více mladých lidí – téměř polovina obyvatel v ghettech v USA je mladší 20 let. Žije tam i více seniorů než v černé populaci v metropolitní oblasti. V La Courneuve (v městě na severně od Paříže) mladí lidé představují kolem 46% populace oproti 30% v celém městě. Vysoká míra mladých obyvatel je způsobená ještě jedním faktorem – kromě neobvykle vysokého počtu dětí na domácnost se v rodinné struktuře objevuje pozoruhodně nadměrné zastoupení neúplných rodin a to na obou stranách Atlantiku. (4) Tyto oblasti nejvíce odnesly zvyšující se nezaměstnanost. (5) Rezidence v těchto typech oblastí na obou stranách Atlantiku sebou nese velké stigma, související s tím, že být rezidentem v těchto oblastech je považované za sociální selhání, život v bídě a kriminalitu. Indikátorem úspěchu je naopak dostat se z těchto míst.

To, co *banlieue* a ghetta naopak odlišuje, je často míra těchto problémů. Přes řadu společných rysů, které oba fenomény spojují, zde existují hluboké strukturální a funkční rozdíly. Rozdíl se týká:

---

<sup>50</sup> WACQUANT, Loïc: *Urban outcasts, Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Cambridge, 2008, str. 138.

(1) velikosti těchto míst a zároveň hustoty zalidnění. V historickém ghettu v Chicagu stále žije asi 300 000 obyvatel; ghetta v New Yorku v oblastech jako Harlem, Brownsville a East New York v Brooklynu a v jižním Bronxu pojmu téměř milion obyvatel. Oproti tomu největší francouzské předměstské lokality mají mnohem méně obyvatel. Žádné francouzské *cit*é/sídliště nedosahuje podle Wacquanta ani desetiny velikosti amerických ghett. To se promítá do funkčních a ekonomických rozdílů mezi *cit*é a ghetttem. Americké ghetto není jen čtvrtí s vysokou koncentrací chudých rodin odsunutých do zchátralého a izolovaného prostředí, což je částečně případ francouzských *cit*é, ale místem vybaveným vlastní sociální dělbu práce a (relativní) institucionální autonomií. Místo funguje do značné míry jako soběstačná jednotka. Vznikají tak „černá města ve městě“. Obchody a směnárny, školy a kostely, média a sdružení vzájemné pomoci, kliniky a politické organizace – i když jsou ve značně horším stavu než služby a instituce v bílých čtvrtích, a mnohé jsou v konečné fázi rozkladu, zajišťují tyto instituce uzavírání ghetta do sebe. Většinu každodenních činností obyvatelé realizují v rámci své sítě. Majorita z nich má pouze malý kontakt s vnějším světem.

(2) Strukturální odlišnost se výrazně týká i etnicko-rasového složení těchto míst. Zatímco *banlieues* ve Francii jsou v zásadě multi-etnická – což někdy vede k řadě třenic –, americké ghetto je z etno-rasového hlediska homogenní. (Podle Wacquanta je to ve Francii výsledek i snahy agentur, které přerozdělují bydlení – aby nevznikala „imigrantská ghetta“ s etnickou homogenitou.)

(3) Třetím faktorem je míra chudoby a rasové vyloučení. Navzdory neustálému nárůstu nezaměstnanosti téměř polovina dospělých obyvatel La Courneuve počátkem 90. let pracovala. V Quatre mille (sídliště v Seine-Saint-Denis, severní předměstí Paříže) činil podíl zaměstnanosti 48%. Většina rodin z této oblasti se tak podílela na hospodářském a společenském životě, což na americké straně Atlantiku zdaleka neplatí. Ve čtvrti Grand Boulevard, v samém srdci chicagského ghetta, mělo v 90. letech sotva 16% z 50 000 obyvatel placenou práci. Téměř polovina domácností žila pod oficiální hranicí. Navíc v USA je stále mnohem vyšší počet rodin bez otce. USA je navíc v těchto čtvrtích daleko horší dostupnost zdravotní péče.

(4) Byť se téma násilí a kriminality stalo jedním z motivů sdělovacích prostředků, ve Francii podle Wacquanta jde kvantitativně i kvalitativně odlišné měřítko. V černošských amerických ghettech na počátku 90. let násilná kriminalita dosáhla podle Wacquanta úrovně epidemie hodné začínající občanské války. Ve Francii se násilí týká spíše agresivního chování na hranici zákona, drobných krádeží, vloupání do vozidel, krádeže automobilů a motocyklů a později mobilních telefonů, ničení veřejných zařízení, vloupání a pouličního obchodu s drogami, nebo např. potyček mezi teenagery. Ozbrojené loupeže jsou vzácné a nejzávažnější trestné činy vedoucí k úmrtí jsou mimořádné. Výskyt krádeží vloupáním a jiných majetkových trestných činů je výrazně nižší než celkově v Paříži. Oproti



tomu v ghettech v USA je násilí hmatatelnou sociální realitou.

Obyvatelé ghetta si organizují své každodenní rutiny tak, aby se co nejvíce vyhnuli opouštění svých domovů, jízdě ve veřejné dopravě nebo přejezdu veřejnými místy. Frekvence loupeží, útoků a vražd je tak vysoká, že způsobila v podstatě zmizení veřejného prostoru. Neustálé střety mezi gangy a drogovými dealery jsou způsobené také velkým množstvím střelných zbraní. V ulicích ghetta není těžké najít pistole, brokovnice a dokonce ani samopaly. V roce 1990 míra vražd překonala astronomickou hodnotu 100 na 100 000 obyvatel, což je desetinásobek celostátního průměru a 75násobek míry pro Francii nebo sousední evropské země. Vražda je hlavní příčinou úmrtí mladých černochů ve městě. V Harlemu je průměrná délka mužského života 35 let, a je tedy nižší než průměrný věk muže v Bangladéši. Ve velkých ghettech je střelba tak častá, že se děti brzy naučí vrhat se na zem a plazit se, aby se vyhnuly kulkám. Veřejná zařízení, jako jsou školy, nejsou násilí ušetřena. Dokonce ani instalace detektorů kovů u vchodu do zařízení, prohlídky těla a policejní hlídky na chodbách nedokázaly zabránit šíření násilí: každý rok je na dvorech nebo v okolí jejich školy zastřeleno několik desítek studentů.

(5) Posledním tématem je pro Wacquanta městská politika a degradace prostředí. 25 let po velkých rasových nepokojích v letech 1965–1968 mají afroamerické čtvrti v New Yorku, Chicagu, Filadelfii a Detroitu vzhled „válečných zón“ – to je termín používaný jejich obyvateli. Tisíce opuštěných nebo rozpadajících se budov, torza vyhořelých obchodů, hnijící nebo zrezivělé továrny a zabedněné domy lemující kilometry ulic posetých volnými pozemky pokrytými odpady a sutinami. Silnice, mosty, tunely, kanalizace a železniční tratě, stejně jako hasičské zbrojnice, policejní stanice, nemocnice a školy jsou v extrémně špatném stavu. Na počátku 90. let byla většina veřejných programů podporujících ghetta pozastavena nebo zrušena.

Ve Francii jsou veřejné politiky do určité míry opačné. V zemi je správa *cité* a populací chudých obyvatel předmětem přísného (až dusivého) zásahu politicko-administrativního dohledu, který mobilizuje hustou síť místních, regionálních a národních agentur a za něž jsou odpovědní veřejní činitelé. Celá řada politických kroků může podle Wacquanta vést k větší kontrole marginalizovaných oblastí, vyjadřuje ale určitou snahu o kolektivní vůli a pocit politické odpovědnosti, která je diametrálně odlišná od postoje, který zaujímají amerických úřady.

Wacquant poukazuje na to, že k panickému diskurzu ve Francii přispěli i sociální vědci, a to tím, že podporovali právě analogii se Spojenými státy. Například demograf Hervé Le Bras hovořil o „americké pasti“. Sociolog Alain Touraine o „americkém syndromu“: „Rychle se posouváme k americkému modelu. (...) Míříme k segregaci v její nejtvrďší podobě, ghettu. (...) S ohledem na obecnou logiku růstu segregace můžeme očekávat, že se naše velká města vydají cestou Chicaga.“

Podle Wacquanta tak tvrdí bez sebemenšího empirického výzkumu nebo statistických údajů, vycházejí pouze z proklamací novinářů, politiků a správních úředníků.<sup>51</sup>

Od počátku 90. let nebyla předměstí francouzských měst spojována jen s problémy amerických ghett, ale také s problémem *islám*. K výraznému propojení „problému předměstí“ a „problému islám“ dojde podle mediálních analýz právě na základě série útoků alžírské islámské ozbrojené skupiny GIA v roce 1994. Během několika měsíců se islám stane fenoménem předměstí a předměstský kvazi-fenomén se stane islámským.<sup>52</sup> Obavy z útoků alžírských islámských radikálů se přenesou na vyloučená předměstí francouzských měst. Frustrace mladých lidí z neutěšené socioekonomické situace se projeví ve fenoménu, který začne být od 90. let mediálně s předměstími spojován. Jsou jimi *émeute*/nepokoje. Nejrozsáhlejší Francii zažije v roce na přelomu října a listopadu 2005, tedy rok poté, co se Jacques Chirac rozhodl dohlédnout na to, zdali je princip *laïcité* ve francouzských školách správně uplatňován. Předměstí, kdysi izolované fyzicky, je izolováno sociálně. Být z *banlieue* se stává stigmatem.

### 3.5. Komunitarismus jako přihlášení se k republice

*Communitarianism*/komunitarismus – zásadní slovo francouzské politiky 90. let – není, jak by se mohlo zdát, překladem anglického slova. Jeho význam sahá do 19. století, kdy znamenalo součást komunity, žití pospolu. Od druhé poloviny 20. století představuje označení pro státní uspořádání různých, zejména odlišných konfesních skupin. Příkladem jsou země jako Libanon, Mauricius nebo bývalá Jugoslávie. Slovo, které nemá primárně negativní konotace, se v kontextu francouzské politiky stane na počátku 90. let ryze pejorativním.<sup>53</sup> Těžko byste našli ve Francii člověka, který by se hrdě hlásil ke komunitarismu. Komunitarismus může znamenat mnohé: nadřazování komunitní identity nad tu velkou, francouzskou, uzavírání se příliš do své komunity, nerespektování principů republiky. To, co tento pejorativní význam v každém případě spojuje, je nadřazování náboženské či etnické komunity na komunitu francouzského národa a tudíž i republiky.

Pro vnějšího pozorovatele může být francouzské pojetí komunitarismu kontraintuitivní – být spjat se svou komunitou znamená být zapojený do věcí veřejných. V tomto pojetí jde ale o přílišné přilnutí ke své partikulární komunitě ohrožující univerzálněji chápanou přináležitost k republice. Kritika komunitarismu v sobě nese zároveň kritiku amerického multikulturalismu, kterou začnou v tomto období Francouzi více artikulovat. Multikulturalismu anglosaského světa stojí proti

---

<sup>51</sup> WACQANT, Loïc: *Urban outcasts, Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Cambridge, 2008 135-163

<sup>52</sup> DELTOMBE, Thomas, *L'islam imaginaire - La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paříž, 2007.

<sup>53</sup> MARWAN, Mohammed; TAPIN, Julien: *Communautarisme?*, Paris, 2020, str. 13.

francouzskému republikanismu, proti něčemu francouzsky autochtonnímu. Byť se opět komunitarismus používá jako univerzální princip, komunita, na níž pojem míří především, je zřejmá: jedná se o „communauté musulmane“.

„Rachide, ty jsi jediná arabská rocková star,“ říká během televizní show v roce 2005 moderátor celosvětově známému zpěváku alžírského původu Rachidu Tahovi. „Arabové, to představuje 500 milionů osob,“ odpovídá zpěvák. „Máš pravdu. Navíc ty nesnášíš tuhle myšlenku komunity.“ „Nesnáším komunitarismus,“ odpovídá Rachid Taha, i když o pár minut později pozitivně hovoří o islámu. Nezáleží na tom, co v intimní rovině prožíváte nebo v co věříte, odmítnutí komunitarismu znamená přihlášení se k republice a tedy i k možnosti být Francouzem. Zpěvák, bojovník proti rasismu, v jehož hudbě se nesporně otiskl původ jeho rodičů jak hudebními motivy, tak i tím, že zpíval často arabsky, veřejně deklaruje, že navzdory tomu, co prožívá v soukromé rovině, je na veřejnosti náboženství prost.

Četnost používání tohoto slova od roku 1996 roste jak na mediální úrovni, tak v Národním shromáždění. Nejvíce se komunitarismu dostává mediální pozornosti v roce 2003 – tedy v době představení zákona o *laïcité* ve školách. V poslanecké sněmovně četnost použití dosáhla vrcholu o rok později – právě v souvislosti se schvalováním zákona, který mimo jiné zakázal nošení muslimské pokrývky hlavy ve školách.<sup>54</sup>

S komunitarismem se pojí ještě další termín a tím je integrace. Jacques Chirac (při rozhovoru pro televizi France 2 na výročí pádu Bastily 14. července) na otázku redaktora, jak řešit vzrůstající komunitarismus, odpovídá: „Odmítáme jakoukoliv podobu komunitarismu, což znamená, že musíme především rozumět dobovému významu imigrace a přítomnosti mnohých imigrantů z druhé generace, aktivní integrační politice. A je třeba uznat, že několik let tato politika stagnovala nebo jsme ji dostatečně neuváděli v činnost. Teď se nacházíme v situaci, kdy integrace nefunguje.“<sup>55</sup>

Minimálně do poloviny 80. let přitom můžeme stěží mluvit o nějaké systematické oficiální integrační politice. Jak už jsem výše zmínila, dlouho nebylo jasné, zdali se pracovníci nevrátí do země svého původu. A to se netýká jen Francie, ale například i Německa, odkud nakonec výraz *der gastarbeiter* – v doslovném překladu hostující pracovník – pochází. Což nakonec přiznává i Chirac, když říká, že integrační politika stagnovala. Tak jako nutné odmítnutí komunitarismu znamená přihlášení se k republice, podobně je nutné veřejně uznat, že integrace selhala. Integrace se více než selháním veřejné politiky stává osobní volbou. Komunitarismus se stává osobní pýchou jednotlivce, který se nechce stát Francouzem. Nechce být pozván do „království republikánského“. To přesně odmítají autoři knihy *Communautarisme?*, podle nich etnický nejhomogennější jsou naopak čtvrtě

---

<sup>54</sup> MARWAN, Mohammed; TAPIN, Julien: *Communautarisme?*, Paris, 2020, str. 1619.

<sup>55</sup> Rozhovor pro televizi France 2: Jacques Chirac 14. července 2004

nejbohatší. Komunitarismus má totiž i rozměr geografický, uzavírání se do komunit se má odehrávat i na teritoriální úrovni, jeho projevem mají být právě velká předměstí.

### **3. 6. Nová Front national: Od partikulární křesťanské civilizace k universální obhajobě laického státu**

Když někam přijdeme, přizpůsobíme se místním mravům a zvykům. To je nezákladnější prvek zdvořilosti. A když nejsme schopni to učinit, vrátíme se k sobě domů.

#### **Je normální nosit kříž?**

To je úplně jiná situace. Zaprvé, ti, kdo nosí kříž, jsou u sebe doma, my jsme součástí dvoutisícileté křesťanské civilizace, a zároveň, když nosíte kříž, nenosíte ho na své hlavě.

#### **Ony jsou ale u sebe doma, tyto dívky jsou Francouzky.**

To si nemyslím, že by tyto dívky byly Francouzkami. Staly se jimi na základě zákona o občanství, který je naprosto zcestný a já bych ho rád změnil.

#### **Jste věřící?**

Ano

#### **Nepředpokládá realizování náboženských ctností náboženskou tolerancí?**

Když jedu do muslimských zemí, striktně respektuji místní pravidla a zvyky země, do níž jsem přišel.<sup>56</sup>

To je celý rozhovor, který na podzim 1989 poskytne během tzv. aféry šátku Jean-Marie Le Pen francouzské televizi. Když jeho dcera Marine Le Pen kandiduje v roce 2011 (a pak ve volbách v roce 2017), její rétorika se zásadně mění. Již nehájí křesťanskou identitu, ale republikánské hodnoty a *laïcité*. V průběhu svého předsednictví započne proces francouzskými médii často označovaný *dédiabolisation* /oddémonizování/ strany. Snaží se skoncovat s antisemitskými názory, z průvodů vytlačí neonacistickou estetiku, její argumentace se točí kolem univerzálních principů. Vše završí tím, když otec v roce 2015 vyloučí ze strany, kterou založil,<sup>57</sup> jako definitivní skoncování se starou Front National. Stranu pak v roce 2018 přejmenuje z *Front National* /Národní fronta/ na *Rassemblement national* /Národní shromáždění/.

Jaká ale byla motivace političky oddémonizovat stranu svého otce? Jedním z důvodů je jistě francouzský volební systém. Dvoukolový systém jednomandátových obvodů má tendenci vytlačovat extrémní. To znamená, že strana musí být přijatelná i pro voliče, pro něž není číslo jedna. Krajně pravicová antisystémová strana, kterou vedl její otec, kde se ventilovaly antisemitskými názory, sice dokázala přitáhnout množství ať už protestních hlasů, nebo hlasů identitně spojených s krajní pravíci,

---

<sup>56</sup> Poměrně ironicky může znít, když předseda strany, která ještě donedávna bojovala za francouzské Alžírsko, což je v jednoznačné kontradikci s výše zmíněnými slovy, dnes hlásá respektování pravidel teritoria.

<sup>57</sup> Tak to bylo prezentováno mediálně. De facto Jean-Marie Le Penovi pozastavila členství,

nepodařilo se jí ale získat hlasů v prvním kole adekvátně proměnit v mandáty v kole druhém. Snahou Marine Le Pen je tak přiblížit stranu politickému středu. K tomu potřebuje zbavit se fašistické nálepky. To odpovídá na otázku, proč předsedkyně FN opustila antisemitskou rétoriku a krajně pravicovou estetiku, ale jen částečně na to, proč se strana od partikulární obhajoby křesťanství přesunula ke kvazi-univerzalistické obhajobě *laïcité*.

Důvod, proč opouští rétoriku křesťanské civilizační mise svého otce, souvisí podle mého názoru s tím, že tato rétorika přestává fungovat. Francie prošla procesem sekularizace a katolicko-konzervativní identita napojená v některých případech na krajní pravici už není politicky příliš atraktivní. Strana pod vedením Marine Le Pen svůj program mnohem více zaměřila na severovýchodní regiony trpící právě postupnou deindustrializací než na oblasti jihu Francie. Jak jsem naznačila výše – během Chiracovy kohabitace dochází mezi voliči k pocitu, že rozdíly mezi levicí a pravicí se stírají. Druhá kohabitace zasáhne stabilitu politiky mnohem více než ta, kterou zažil Mitterrand v polovině 80. let. Politické identity, jež byly ještě v 80. letech dány socioekonomickým postavením, už v 90. letech přestávají být tak samozřejmé. To trefně ve své eseji *Návrat do Remeše* vyjádřil francouzský historik a filozof Didier Eribon: intenzita politické vazby jeho příbuzných, kteří poslední léta volí FN, není tak silná, jako bylo spojení s komunistickou stranou. Volba komunistické strany byla danost, která se dědí.<sup>58</sup>

Front National, nikoliv starobylá strana, ale přeci jen strana s desítky let trvajícím fungováním a členskou základnou, jako by se vymykala novým krajně pravicovým hnutím, které můžeme v posledních letech vidět po celé Evropě. Přesto by bylo chybou nevidět, kolik má s těmito uskupeními Front National – dnes Rassemblement national – společného: nepotismus a často nedemokratické vnitřní fungování, ale hlavně nestabilní elektorát stojící na poměrně fluidních identitách. To se mimo jiné potvrdilo na nedávných regionálních volbách.<sup>59</sup> Exemplárním příkladem nového typu politiky, outsidera, který se z ničeho nic vynoří a zvrátí celou podobu francouzské politiky, je bezpochyby současný prezident Emmanuel Macron. Vstup Marine Le Pen do druhého kola prezidentských voleb v roce 2017 je podle mého názoru symptomem jiných politických okolností, než postup jejího otce v roce 2002. Úspěch Rassemblement national v posledních letech není nevyhnutelným důsledkem symetricky odrážejícím rozrůstající se řady francouzského prekariátu a jeho strádání. Je také výsledek politického umu jedné političky adaptovat se.

Odklon od křesťansko-civilizační rétoriky Národní Fronty, jež je jednou linkou příběhu o metamorfóze jedné politické strany, odhaluje ve francouzském kontextu širší proměnu. Částečnou

---

<sup>58</sup> ERIBON, Didier: *Návrat do Remeše*, Praha, 2019, str. 104.

<sup>59</sup> Strana Rassemblement national získala v obou kolech kolem 19 %, oproti volbám před 6 lety, kdy získala v obou kolech kolem 27 %.

odpovědí je otázka, kterou v titulu své knihy položil politolog Olivier Roy: *L'Europe est-elle chrétienne ?/ Je Evropa křesťanská?* Kniha začíná anekdotou o zakladatelích Evropského společenství. Ač všichni čtyři křesťané, nezmínili se v preambuli evropské ústavy nic o křesťanství. Podle Roy tak neučinili proto, že pro ně představa křesťanské Evropy byla samozřejmá. Právě nesamozřejmost Evropy křesťanské vede o několik desetiletí později k nutnosti veřejné deklarace. Když papež Benedikt XVI hovoří o „křesťanských kořenech“, ptá se Roy, proč nehovoří prostě o křesťanské Evropě?<sup>60</sup>

Předmětem častých konfliktů je přítomnost náboženských symbolů ve veřejném prostoru, který by jich měl být prostý. Ve skutečnosti je ale francouzský veřejný prostor vzhledem k historii křesťanských symbolů plný: sochy svatých, státní svátky atd. Znamená to, že do veřejného prostoru nepatří jen muslimské symboly?, ptají se často muslimové. Křesťanské symboly ale v této rétorice přestávají být symbolem víry, stávají se symboly kulturní tradice (což nelibě nesou místní katolíci). Ubývání praktikujících křesťanů je podle Roy na druhou stranu provázeno naopak přibýváním křesťanských symbolů či deklarací, např. jesliček s ježíškem na radnici. Není tedy problém hlásat oddělení státu od náboženství a zároveň mít na radnici jesličky. Toto gesto totiž není náboženské, ale kulturní.<sup>61</sup> V této rétorice jsou pak z veřejného prostoru vytlačovány jen symboly islámské, které se nemohou na kulturní spojitost s evropskou tradicí odvolávat.

### 3. 7. Stejně slovo, noví aktéři

Jaká je tedy odpověď na otázku, jak se proměnila podoba *laïcité*, když se stalo součástí agendy jiných politických aktérů? Zákon z roku 1905 chtěl na jednu stranu zúčtovat s klerikalismem, na druhou stranu bylo cílem nemít ve Francii státní náboženství, nemít vyznání, které má lepší postavení než jiné. Byť by bylo zavádějící představit si, že kdy existovala nějaká forma *laïcité*, která neměla alespoň skryté vylučovací tendence, a byla jen univerzálním principem,<sup>62</sup> současná podoba debaty kolem *laïcité* značně vylučující charakter má zcela zřetelně, nejen skrytě. Je oddělovacím principem toho, kdo do společenství republiky patří a kdo ne. Aby jednotlivec mohl do prostoru republiky vstoupit, musí nejprve odložit svou partikulární identitu. V duchu neoliberální hegemonie – jako by příslušnost k politice byla jen individuální volbou, kterou člověk buď učiní, nebo pyšně odmítne. Ve skutečnosti chtěl Chirac svým zákonem z roku 2004 učit republikánské hodnoty mladé lidi, kteří se často nemusí cítit být její součástí.

---

<sup>60</sup> ROY, Olivier: *L'Europe est-elle chrétienne*, Paris, 2019, str. 8.

<sup>61</sup> Tamtéž, str. 167.

<sup>62</sup> Jak v jedné ze svých knih naznačuje Bauberot, typů laicismu může být celá řada, některé ryze antináboženské. BAUBÉROT, Jean: *Les 7 laïcités françaises*, Paris, 2016.

Výrazný posun spočívá ve funkci, kterou ve francouzské politice v 90. letech začne *laïcité* zastávat. Stává se symbolem republiky i jejích hodnot. Není ale jednou z mnoha republikánských hodnot nebo, jak Francouzi občas říkají, ctností. Je zastřešujícím pojmem. Samozřejmě existuje celá řada univerzálních principů, které mají bezpočet interpretací a v jejich jménu strany obhajují řadu svých politik – svoboda, rovnost, solidarita, slušnost. Těžko byste ale – minimálně ve Francii – našli komisi, která by se snažila určit, co to je rovnost, svoboda nebo solidarita a dále navrhla institucionální nástroje, jak tuto interpretaci vyžadovat.<sup>63</sup> Jean Baubérot jednu z mnoha svých knih o francouzském sekularismu pojmenoval *La laïcité falsifiée* /Zkreslené, případně zfalšované laïcité/, v níž píše o instrumentalizaci *laïcité*. Každý univerzální pojem je někdy využíván jako politický instrument, ve Francii v posledních desetiletích je ale pozoruhodná institucionalizace principu *laïcité*. V používání termínu zfalšované či překroucené jsem ale opatrnější. Když Benedict Anderson ve své knize *Představy společenství* kritizuje Ernsta Gellnera, píše: „Společenství je třeba rozlišovat nikoliv podle falešnosti či pravdivosti, nýbrž podle toho, v jakém smyslu je představivost vytváří.“<sup>64</sup>

A dochází k „lepenizaci“ principu *laïcité*? Je bezpochyby evidentní, že od 90. let začíná být politika obhajovaná *laïcité* ve Francii mnohem více součástí agendy pravicových stran. Front National, s velmi explicitním proti-migračním a proti-muslimským programem, která zároveň téma přijala za své, jistě vychýlila téma směrem k pravému kraji. Jedná se ale spíše o vzájemnou dynamiku, Front National se k tématu uchýlila také právě proto, že v rámci politiky dostalo jinou funkci. *Laïcité* jako symbol národní soudržnosti je snadno použitelná jako nástroj, na jehož základě je možné někoho vyloučit.

#### 4. Nástup Macrona

Když se Jacques Chirac ocitne v roce 2002 v prezidentském klání proti Jean-Marie Le Penovi, tradiční televizní debata obou kandidátů se nekoná. Chirac nechce s Le Penem debatovat. Situace voleb v roce 2017 je ale zásadně odlišná. Šok z postupu Jeana-Marie Le Pena do druhého kola prezidentských voleb v roce 2002 vystřídalo reálné očekávání, že se v prezidentském klání objeví jeho dcera Marine Le Pen. Jejím protivníkem se stal do té doby relativně outsider francouzské politiky Emmanuel Macron se svým hnutím s optimistickým názvem *La République En Marche!* – volně přeložitelné jako Republika kupředu, který nakonec úřad získal. Do druhé kola se tudíž nedostal ani jeden z kandidátů tradičních stran. Fenomén propadu tzv. tradičních stran, zejména pak stran

---

<sup>63</sup> Mimo jiné posledních letech se na Francouzských vysokých školách mimo např. objevuje, ombudsman dohlížející na dodržování *laïcité*.

<sup>64</sup> ANDERSON, Benedict: *Představy společenství*, Karolinum, Praha 2006

socialistického projektu, a vzestup aktérů bez masivní stranické struktury, kteří sami sebe často nazývají hnutím, je do určité míry fenomén objevující se po celé Evropě. Přesto má každý stát svou specifickou trajektorii.

Jak je ve Francii dobrým zvykem, Macron během vyhlášení svého vítězství slibuje, že bude prezidentem všech Francouzů. Zasadí se také za to, aby se napříště už voliči nemuseli uchýlovat ke krajní pravici. Během jeho volebního období přibývá násilných útoků ve jménu islámu a také útoků na policisty. Macron se rozhodne zvýšit daň z pohonných hmot, v reakci na to v regionech propukne protest žlutých vest, který přeroste na celonárodní úroveň.

V projevu z 2. října 2020 Macron představí připravovaný zákon o separatismu – pár dní před tragickou vraždou učitele Samuela Patyho. Zákona je od počátku komunikován slovníkem boje proti islámskému separatismu. Politický kontext se zdá být jasný. Prezident Macron v roce 2017 vyhrál volby proti krajně pravicové kandidátce a lze očekávat, že se s ní znovu utká i v nadcházejících volbách. Zákon je proto mnohými považován za zejména performativní politický akt, úlitbu, kterou se snaží Macron dát krajně pravicově smýšlejícím voličům, jako ukázkou politické síly úřadujícího prezidenta. Zákon a politiky na něj navázané jsou tudíž považovány za instrumentální.

Podle mého názoru nemá smysl se ptát po tom, zdali Macronova motivace byla pouze instrumentální. Macron ve svém projevu zákon představuje jako rozšíření toho z roku 1905. Chci se proto spíš ptát, jakým způsobem jeho projekt zapadá do výše zmíněné proměny politiky, jak na ni navazuje a jak se proměňuje význam *laïcité* právě v politické konfrontaci Macrona s Marine Le Pen.

Zákon, o němž politici v médiích hovoří jako o zákonu proti separatismu<sup>65</sup>, nese název *Le projet de loi confortant le respect des principes de la République* (Návrh zákona potvrzující dodržování zásad republiky). Zákon prezident Emmanuel Macron uvádí projevem z 2. října 2021. Brutální vražda učitele Samuela Patyho pár dní poté patrně akceleruje přijetí zákona, byť s mnohými pozměňovacími návrhy. Přibývá navíc útoků na policisty. Francouzský parlament zákon definitivně přijímá 23. července 2021.

#### 4. 1. Od komunitarismu k separatismu

„Problém není *laïcité*. *Laïcité* je svoboda věřit nebo nevěřit. *Laïcité* je neutralita státu a v žádném případě neznamená vymazání náboženství ve společnosti a ve veřejném prostoru. *Laïcité* je tmel jednotné Francie. Pokud je spiritualita doménou každého jednotlivce, *laïcité* je věc společná.“ Často zmiňované dělení – náboženství reprezentující sféru soukromou a sféru veřejnou náboženství prostou – Macron v projevu posunuje ještě dál: náboženství je partikulární věcí jednotlivce, *laïcité* je

---

<sup>65</sup> Projet de loi contre le séparatisme.



věc společná. Přechod od *laïcité* jako univerzálního principu k *laïcité* jako národní tradici, který jsem popsala u Chiraca, v Macronově rétorice získává ještě jiný rozměr. Macron hovoří o *patriotisme républicain*/republikánském vlastenectví:<sup>66</sup> „Radikálnímu islamismu se musíme postavit republikánským vlastenectvím a jít dál.“ Bylo by chybné předpokládat, že kdysi dávno bylo k republikánských hodnotám ve Francii přistupováno pouze jako k univerzálnímu principu. Republikánské principy a hodnoty jsou součástí francouzského národního příběhu. Přesto, že dnes není příliš využíván, ve Francii existuje například civilní (někdy nazýván též republikánský) křest – obřad, při němž se rodiče na radnici zavazují, že budou své děti vést k republikánským hodnotám.<sup>67</sup> Nesnažím se zjednodušeně naznačovat, že francouzské přilnutí k republikánským hodnotám je nové náboženství. V tomto ohledu se držím Hannah Arendt, podle níž nelze jednotlivé ideologie považovat za náboženství jen proto, že plní podobnou společenskou funkci.<sup>68</sup> Jen se snažím říct, že výrazný posun není pouze v tom, že republikánské hodnoty jsou zmiňovány v národních konotacích, ale že symbolem sjednocené Francie a tedy i republiky se stává *laïcité*.

Zákon provází ještě jeden paradox. Macron přichází se staronovým výrazem – separatismus. Ve francouzském kontextu se slovo do té doby používalo například pro korsický separatismus. U starších ročníků může vyvolávat vzpomínky na baskickou separatistickou organizaci ETA, případně irskou IRA. Obě organizace měly na svém kontě řadu teroristických útoků. Ačkoliv jsou v současnosti konotace slova komunitarismus ve Francii ryze negativní, jeho původní použití pejorativní není a někdo by snad mohl váhat. U separatismu pochyby nejsou. Jeho negativní význam spolehlivě pozná i mezinárodní publikum. Komunitarismus značí spíše uzavírání se do sebe, zavrženíhodné odmítnutí být součástí republiky. Separatismus už obsahuje politické aspirace na odtržení. Islámští separatisté nejenže pyšně odmítají být pozváni do království republikánského, tak jak to činili komunitaristé, separatisté ale chtějí sebrat kousek republiky. Separatismus v sobě nese téměř vše z obsahu slova komunitarismus, je ale navíc mnohem naléhavější. Ve svém projevu Macron 2. října 2021 představí zákon jako součást boje proti islamistickému separatismu. Samotný termín separatismus, ale v textu zákona chybí. Je jen značkou, která provází politické kroky.

---

<sup>66</sup> Projev prezentující zákon „o separatismu“ z 2. října 2020.

<sup>67</sup> V Česku existuje podobný obřad pod pojmem vítání občánků – absentuje tam ale právě to slovo křest/Baptême a zároveň i vyhraněnější hodnotově ideologický obsah

<sup>68</sup> „Vhodným příkladem je přesvědčení, dnes ve svobodném světě rozšířené, že komunismus, i když vyhláší ateismus, je novým náboženstvím, protože plní stejnou sociální, psychologickou a emocionální funkci, jakou vykonávalo a dosud ve svobodném světě vykonává tradiční náboženství. Společenské vědy se nezabývají tím, co je bolševismus jako ideologie a forma vlády, ani tím, co si jeho mluvčí musí sami namlouvat; to není předmětem jejich zájmu. V těchto oborech mnozí vědci věří, že mohou pracovat, aniž by studovali to, co historické vědy nazývají primárními prameny. Zajímají se pouze o funkce a všechno, co může fungovat stejně, lze také podle jejich názoru stejně nazvat. Je to tak, jako bych měla právo nazývat podpatky své boty kladivem, protože ho používám jako většina žen k zatloukání hřebíků do zdi.“  
ARENDOVÁ, Hannah: *Mezi minulostí a budoucností*, Praha, 2019, str. 111.

Marine Le Penová reaguje na zákon negativně. „Islamističtí fundamentalisté nechtějí separatismus, jejich cílem není apartheid. Nechtějí žít podle muslimských zákonů vedle Francouzů, kteří žijí podle republikánského práva. Jejich cílem je vnutit nám své zákony, vnutit nám šariú i jejich náboženská pravidla,“ odpovídá Marine Le Pen v rozhovoru z 6. října 2021<sup>69</sup>.

#### 4. 2. Povinné přihlášení se k republice

„Zákon posílení respektu k zásadám republiky“ číslo 641 mezi jinými upravuje způsob financování sdružení, zakazuje vydávání certifikátů panenství,<sup>70</sup> de facto zakazuje ženám v jakýchkoliv veřejných funkcích nosit pokrývku hlavy, znemožňuje lidem žijícím v polygámii získat ve Francii jakékoliv doklady.<sup>71</sup> To a řadu dalších zákazů a nařízení chce francouzský stát případně vyžadovat soudní cestou. Překvapivou věcí ale zůstává to, že celá řada nařízení je podmíněná jistým druhem republikánského slibu. Republikánskou pracovní smlouvu je například potřeba podepsat, vstupujete-li do vojenské služby. Podobně je tomu u policie: „Před nástupem do úřadu každý veřejný činitel policie nebo četnictva slavnostně prohlašuje, že bude důstojně a věrně sloužit republice, jejím zásadám svobody, rovnosti a bratrství a její ústavě přísahou.“<sup>72</sup> Problém tzv. islámu ambasád, kdy jsou jednotlivé mešity financované z peněz cizích států, chce zákon vyřešit omezenou možností financování se zahraničí. Chtějí-li sdružení ale čerpat jakékoliv peníze z francouzských zdrojů, musí podepsat republikánskou smlouvu, v níž se se zavazují k respektování francouzských hodnot a principů: „Jakékoli sdružení požadující poskytnutí subvence od správního orgánu nebo orgánu, se zavazuje k podepsání smlouvy o republikánské angažovanosti: (1) Respektovat zásady svobody, rovnosti, bratrství a lidské důstojnosti, jakožto i symboly republiky ve smyslu článku 2 ústavy (2) Nezpochybňovat světský charakter republiky (3) Zdržet se jakéhokoli jednání narušujícího veřejný pořádek.“<sup>73</sup>

Je celkem běžné, že zákony a zejména ústavy jsou plné hodnot, jejichž dodržování státy po svých občanech vyžadují, ať už se týkají lidských práv, rovnosti žen a mužů, diskriminačních zákonů atd. Jistě mezi takové hodnoty můžou patřit i hodnoty republikánské, je však s podivem, že zákon nařizuje nejprve přijmout určité hodnoty. Právní státy vyžadují nepřekračování hranic práva, obvykle ale nevyžadují vyznávání konkrétních hodnot.

V čem se ale zákon a politiky na něj navázané liší od dřívějších debat *laicité* spočívá v jistém

---

<sup>69</sup> Rozhovor s Marine Le Pen 6. října 2021, zdroj AFP

<sup>70</sup> Článek 16 - Zdravotnický pracovník nemůže vydat osvědčení k potvrzení panenství osoby.

<sup>71</sup> Článek 14 - Cizinci žijícímu ve Francii ve stavu polygamie nelze vydat žádný doklad o pobytu. Jakýkoli doklad o pobytu držený cizincem v takové situaci je odebrán.

<sup>72</sup> Článek 1. bis A.

<sup>73</sup> Článek 6 bis A zákona 641.

překročení dichotomie soukromé a veřejné. Soukromá sféra je v republice prostorem vyhrazeným pro náboženství (jak ukáží níže, hranice soukromého či veřejného nemusejí být vždy jednoznačné). Ženy, které odteď nesmí ve veřejných funkcích nosit svůj šátek, nikdo v jejím soukromí nepřesvědčuje, aby nevěřily islámu. Zákon ale dichotomii překračuje tím, že výrazně komplikuje přístup rodičů k domácímu vzdělávání, které je podmíněné splněním jedním z těchto bodů: „(1) zdravotní stav dítěte nebo jeho postižení (2) praktikování intenzivních sportovních nebo uměleckých činností (3) zeměpisná vzdálenost od jakékoli veřejné školy (4) existence situace specifické pro dítě, která ospravedlňuje vzdělávací projekt, za předpokladu, že osoby odpovědné za dítě musí prokázat schopnost zajistit jeho výuku v rodině při respektování nejlepších zájmů dítěte. V tomto případě žádost o autorizaci obsahuje písemnou prezentaci vzdělávacího projektu, závazek poskytnout tuto výuku převážně ve francouzštině a dokumenty odůvodňující schopnost poskytovat rodinnou výuku.“<sup>74</sup> Jak ve své knize zmiňuje Jennifer Fredette, americký republikanismus v domácím vzdělávání problém nevidí. K republikánským hodnotám mohou děti vést i rodiče. Francouzské republikánství dokáže ale správně předat jen stát.<sup>75</sup>

#### 4. 3. Kulturalizace terorismu

V textu několikrát zmiňuji slovo kulturalizace. Používala jsem ho spíše pro označení politiky, které rámuje socioekonomické problémy kulturně. Jak jsem naznačila, některé politiky provázející tento zákon mají čistě performativní charakter – například debata o separatismu. Zákon se zároveň snaží vypořádat s nelehkými úkoly, kterým Francie bezpochyby čelí: útoky na policisty, teroristickými útoky na civilisty i reálným uzavíráním do komunit. Problém spatřuji i v tom, že zákon snažící se vyrovnat s takto složitými problémy provází přebujelá politická hra kolem. Jako by se domácí terorismus určitým způsobem napojený na globální hnutí dal porazit tím, že se zakáží určité symboly.

Jistě, Francie má svou specifickou představu republiky, která v lecčem stojí v juxtapozici proti anglosaské představě liberální demokracie, na druhou stranu stále chápe samu sebe právě jako liberální demokracii. Tzv. zákon o separatismu má ale i svou výraznou iliberální rovinu, která spočívající v tom, že po některých svých občanech vyžaduje přihlášení se ke specifickým hodnotám.

---

<sup>74</sup> Článek 21.

<sup>75</sup> FREDETTE, Jennifer: *Constructing Muslims in France: Discourse, Public Identity, and the Politics of Citizenship*, TEMPLE UNIVERSITY PRESS Philadelphia, 2014, str. 63.

## 5. Dvě genderové strany debaty o laïcité

„Na rozdíl od USA, Spojeného království nebo i Německa, Francie nevznikla jako dohoda různých komunit nebo kmenů, které se společně rozhodly vytvořit velkou komunitu, jako obří patchwork. Když se podíváte na mapu New Yorku, vidíte tam čínskou čtvrť, korejskou, židovskou atd. Tito lidé se dohodli, že spolu budou žít společně podle sdílených pravidel. Ta opravdu původní Francie se rozhodla, že její stát bude naopak jako tkalcovský stav. Lidé spolu žijící měli respektovat na jednu stranu soukromou sféru – svou spiritualitu, možnost věřit nebo nevěřit – na druhou stranu když vstupovali do veřejné sféry, ta situace byla zcela odlišná – každý dodržovat stejná republikánská pravidla.

**To je jasné, teď jste představil systém oddělených sfér....**

(...) Ještě jasnější to bude s novým zákonem. Když budete pracovat pro francouzský stát, nesmíte si oblékat žádné náboženské oblečení ani žádný náboženský symbol.“

Říká poslanec za La République En Marche! Bruno Bonnell v debatě BBC, jejímž tématem je nový zákon „o separatismu“. Poslanec odpovídá na otázku moderátorky, co pro něj dnes *laïcité* znamená. Náboženství s naprostou samozřejmostí vyčleňuje místo v soukromém prostoru. Používá argument, který je ve francouzském prostředí častý. V první části kapitoly se chci zaměřit právě na vysvětlení, proč je náboženství tak samozřejmě vyhrazen prostor sféry soukromé a proč má debata o rozdělených sférách ve vztahu k náboženství historicky i svůj genderový rozměr.

Rozdělené sféry jsou zároveň místem, kde se odehrává debata kolem šátků/muslimského zahalení/hidžábu. Jako náboženské symboly mají mít tyto pokrývky hlavy své místo pouze v soukromém prostoru. Problematické určování hranic soukromého chci ukázat na příkladu tří výrazných kauz týkající se zákazu zahalování, které se od přelomu milénia ve Francii objevují.

### 5.1. Rozdělené sféry: republikánská a náboženská

Koncept rozdělených sfér, tedy soukromé a veřejné sféry, ustálený během 19. století, má obvykle přiřazené genderové atributy: veřejný prostor patří mužům, soukromý ženám. Muži reprezentují svět, ženy domov. Dichotomie spočívá i v ose rozum vs. nerozum. Jak píše americká historička Joan Wallach Scott ve své poslední knize *Sex and Secularism*, spojování ne s ženstvím s nerozumem, existovalo již před velkou francouzskou revolucí, po roce 1789 se ale vznikajícím sférám začnou navíc přiřazovat atributy ve vztahu k náboženství. Náboženství bude od té doby postupně přiřazováno ke sféře soukromé, a tudíž ženské. Republikanismus se spolu s racionalitou stane doménou mužského veřejného prostoru. Spojování žen s náboženstvím má několik důvodů. Ženy jsou na jednu stranu na diskurzivní úrovni „náchylné“ k víře. Pověřivost je pro ně přirozená. Celkově roste i rozdíl mezi počtem mužských a ženských věřících. Prakticky navíc dochází od 19. století k obrovskému nárůstu počtů řádových sester i vzniku nových řeholních kongregací, které zajišťují vzdělávání mladých dívek. Francouzský republikanismus se spolu s liberálními hodnotami

svobody a rovnosti od počátku staví proti katolicismu.<sup>76</sup> Spojení žen a náboženství se stalo synonymickým.

Joan Wallach Scott cituje ve své knize práci antropoložky Saba Mahmood, podle níž koncept rozdělených sfér přinesli kolonizátoři do kolonií. Došlo k rozdělení rodinného a smluvního práva. Rodinné právo patřící do podle evropské logiky do soukromé sféry se soudilo podle místních náboženských tradic. Například dodnes se v Libanonu soudí rodinné právo podle příslušnosti k jednotlivé konfesi.

Historicky máji tedy jednotlivé sféry podle Wallach Scott jasné atributy. Dnes už bychom soukromou sféru jednoznačně neoznačili na ženskou a veřejnou za mužskou. To co ale minimálně ve francouzském kontextu zůstává, je atribut sféry soukromé jako náboženské a veřejné jako republikánské. Byť, jak se budu snažit níže ukázat, jsou hranice těchto sfér často nejasné.

## 5.2. Hranice soukromého a veřejného

Když autoři zmiňovaného otevřeného dopisu v aféře šátku odmítají, „aby ve veřejném prostoru figurovaly symboly dominance jednoho pohlaví nad druhým,“ ukazuje jejich promluva podle mého názoru dvě věci. Za prvé, jak už jsem výše zmínila a jak píší autoři knihy *Le foulard et la république*, jako by utlačování žen v soukromém prostoru nebyl problém. Kritika vnímání veřejného prostoru jako jediného prostoru politického není výlučně francouzskou záležitostí. Heslo *The private is political* /soukromé je politické/ bylo jedním z hlavních hesel, mířící mimo jiné na problém domácího násilí odehrávající se právě v soukromé sféře.

Za druhé podle mého tato promluva neproblematizuje, že ženy jsou ve veřejném prostoru ponižovány, ale že se v něm objevují symboly reprezentující toto ponížení. Jak už bylo patrné u první výrazné kauzy tzv. *aféry šátku*, francouzské veřejné kauzy o šátky, jsou vždy také nebo zejména bojem principiálním. Muslimský šátek je často prezentován jako symbol patriarchální islámské oprese par excellence. To navzdory tomu, že sociologické výzkumy probíhající od 90. let po celé Evropě ukazují různorodost motivací, s nimiž si ženy šátek nasazují a že se nejedná vždy o donucení ze strany manžela či komunity. Nutně se nemusí jednat ani o projev tradiční společnosti.<sup>77</sup>

Na příkladu následujících kauz, které se ve Francii odehrály v posledních letech, chci ukázat

---

<sup>76</sup> Jiná situace je podle Scott v protestantských zemích, kde je sekularismus vnímán jako aspekt křesťanské tradice, definovaný jako liberální alternativa katolicismu.

<sup>77</sup> Například zmiňovaná kniha *Le foulard et la république*, nebo kniha GÖLE, Nilüfer: *Musulmans au quotidien*, Paris 2016.

problematickou hranici mezi veřejným a soukromým prostorem, kde má ve Francii své místo právě náboženství.

### **I. Aféra soukromých jeslí Baby Loup**

Soukromé jesle *Baby Loup* ve městě Chanteloup-les-Vignes fungovaly od roku 1991 až do roku 2013. Specifické byly i tím, že měly otevřeno 24 hodin denně, 7 dní v týdnu. Fatima Afif, pracující v jeslích jako vychovatelka a zástupkyně ředitelky od roku 1992, odešla v květnu 2003 na rodičovskou dovolenou. Před jejím návratem zpět do práce v roce 2008 ji ale ředitelka školy upozornila, že podle nových interních pravidel, které začaly platit 15. července 2003, nesmí již do školy chodit s šátkem na hlavě, jak činila do té doby. Fatima Afif sundat šátek odmítla a posléze byla propuštěna. Proti tomu se v roce 2009 odvolala k pracovnímu soudu v Mantes-la-Jolie. Otázka tedy spočívala v tom, zdali může soukromý zaměstnavatel takto omezovat svobodu vyznání.

Po sérii protichůdných soudních rozhodnutí nakonec plenární shromáždění kasačního soudu z 16. června 2014 rozhodlo v neprospěch Fatimy Afifové. Její výpověď byla oprávněná. V rozhodnutí soudu stálo, že podle zákoníku práce může soukromá společnost nebo sdružení omezit svobodu náboženského přesvědčení svého zaměstnance, pokud je to odůvodněno „povahou úkolu, který má být splněn“. Vnitřní předpis *Baby Loup* stanovily, že „zásada svobody svědomí a náboženství každého člena personálu nemůže bránit dodržování zásad sekularismu a neutrality, které platí při výkonu všech činností“. Kasační soud se domníval, že toto omezení svobody projevu náboženského vyznání nebylo „obecné povahy, ale bylo odůvodněné povahou prováděných úkolů a přiměřené sledovanému cíli“. Podle soudu zásada laičité není obecně použitelná na veškeré zaměstnance, kteří neplní veřejnou službu.<sup>78</sup>

### **Burkini vs republika**

Když australsko-libanonská návrhářka Aheda Zanetti žijící s rodinou v Austrálii v roce 2004 navrhla plavky s názvem burkiny, její motivace byla emancipační: chtěla umožnit věřícím muslimkám, které se do té doby na veřejnosti nekoupaly nebo se koupaly v běžném oblečení, pohodlné plavání. Plavky měly být řešením problému, jak skloubit moderní západní sociální život s požadavky víry. Nápad vznikl, když její neteř chtěla začít hrát volejbal, ale neměla k tomu správný oděv. Zanetti začala o problému muslimských žen a sportu přemýšlet. Svůj úspěšný byznys projekt pojmenovala burkini –

---

<sup>78</sup> Baby-Loup : *la Cour de cassation confirme le licenciement de la salariée voilée*, článek v deníku Le monde, 25 juin 2014.

spojením slova bikini a burka (byť plavky nezakrývají obličej).<sup>79</sup> Plavky se postupem času staly populární po celém světě.

Během letní sezony 2016 radnice 30 francouzských obcí pomocí městských vyhlášek zakázala na svých plážích nošení právě těchto burkin. Radnice argumentovaly především rizikem narušení veřejného pořádku a to v kontextu nedávných útoků a vyhlášení výjimečného stavu. Na státní svátek připomínající pád Bastily najel 14. července kamion do davu slavících občanů. Během útoku zemřelo 87 lidí a více než 400 jich bylo zraněno. Tehdejší prezident Hollande o tři měsíce prodloužil výjimečný stav, trvající v zemi od útoků na redakci Charlie Hebdo v roce 2015. Nejvyšší správní soud (ve Francii Conseil d'État) nakonec 26. srpna zrušil vyhlášku obce Villeneuve-Loubet, v níž zakazuje burkini na svých plážích.<sup>80</sup> Jurisdikce pak měla sloužit pro další města. Vyhláška starosty korsického města Sisco ze dne 16. srpna 2016 zakazovala „přístup na pláže a koupání pro kohokoli, kdo nemá správné oblečení, respektuje dobré mravy a sekularismus“. Správní soud v Marseille v roce 2017 vyhlášku korsického starosty schválil.

### Školní výlety a zahalené matky

Ve Francii je zvykem, že pořádá-li škola nějakou aktivitu mimo budovu školy, jako výlet nebo návštěva kina, doprovází třídu i někteří rodiče. Činí tak dobrovolně, zdarma a ve svém volném čase. Na základě stížností některých rodičů, že se těchto aktivit účastní matky s „muslimským“ šátkem, vydal francouzský ministr školství Luc Chatel v roce 2012 oběžník, v němž mimo jiné stojí, že rodiče doprovázejících děti na školních výletech se stávají účastníky plnění mise veřejné služby. Což předpokládá, že nebudou nosit okázalé náboženské symboly. Školám se pak doporučuje přijmout tato nařízení ve svých předpisech.

Když se v rámci legislativního procesu dostává zákon o posílení respektu k zásadám republiky, tedy tzv. zákon o separatismu do senátu, připojí senátoři k zákonu dva schvalovací návrhy. Jeden z nich zakazuje doprovázejícím rodičům nosit na školní výlety náboženské symboly.

**Případ I. Aféra soukromých jeslí Baby Loup:** v této dichotomii soukromé vs. veřejné představuje rozdíl mezi zaměstnáním v soukromém či veřejném sektoru. Byť kasační soud úplně nepřekročil hranice, podle níž by principům *laïcité* musel podléhat jakýkoliv zaměstnanec, výjimečnost poslání jeslí dovoluje zaměstnavateli nadřadit princip *laïcité* nad svobodu vyznání jednotlivého zaměstnance.

**Případ II. Burkini vs republika:** Situace, kdy je s argumentem sociálního smíru či ve jménu *laïcité*

---

<sup>79</sup>Zanetti Aheda, Článek autorky Burkin v deníku *Guarden I created the burkini to give women freedom, not to take it away*, 24. srpna, 2016.

<sup>80</sup> Č. 402742, 26. srpna 2016.

dospělým ženám na základě městské vyhlášky nařizován vhodný oděv, ve většině případů ukončil soud. Přesto nám politické rozhodnutí starostů odhaluje další rovinu dichotomie soukromého a veřejného ve vztahu k muslimským ženám. V této logice je rozhodování o ženském těle buďto věcí soukromou, pakliže se v té chvíli fyzicky nachází u sebe doma, nebo věcí veřejnou, pakliže je tělo ženy fyzicky přítomno na veřejnosti.

**Případ III. Školní výlety a zahalené matky:** Spolu s rozostřenými hranicemi soukromého a veřejného prostoru, se stejně jako v prvním případě rozostřuje i hranice školy. Školou je i jakoukoliv školní aktivita odehrávající se i fyzicky mimo prostor školy. Nejde tedy jen o výchovu dětí v laické neutrální škole, tak jak to ustanovuje zákon z roku 2004 zakazující ostentativní náboženské symboly. Disciplinace a sociální kontrola dětí, která v kontextu školy dává určitý smysl, se najednou vztahuje i na rodiče.

### 5.3. Ve jménu žen

Tři francouzské aféry neměly být vyčerpávající typologií, měly být spíš ukázkou určité nepředvídatelnosti hranic soukromého a veřejného prostoru. Kauzy šátků a zahalování nejsou často problémy vzájemného soužití, ale spíše problémy principiální. Každá žena se zahalenou hlavou vstupující do nekonzistentně ohraničeného veřejného prostoru, může překračovat hranice *laïcité* a tím celkově ohrožovat republiku.

Muslimské ženy navíc nejsou ve veřejném diskurzu stigmatizované tím, že symbolizují hrozbu. Jak už jsem naznačila, stávají se zároveň cílem osvobození. Sara Farris ve své knize *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism* v kontextu celé Evropy ukazuje, že často i krajně pravicové strany, které nemají konzistentní program zaměřený na rovnost mužů a žen, zaštiťují svou proti islámskou agendu jménem žen.<sup>81</sup> Vzhledem k četnosti a intenzitě debat kolem šátků se tak může zdát, že pozornost disproporčně dopadá na ženy či dívky. Podle Farris ale ve Francii existuje dlouhá historie používání dvojího standardu v reprezentaci muslimských mužů a žen. Zatímco muži představují násilníky a sexisty, v pojetí arabského chlapce, muslimské mladé zahalené ženy představují submisivní oběti. Když politici hovoří o *jeunes des banlieues* /malých z předměstí/ velmi pravděpodobně se nejedná o generické maskulinum, ale pouze o mladé muže či chlapce z *banlieues*, které představují jiný druh hrozby než zahalené ženy.

---

<sup>81</sup>FARRIS, Sara: *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*, Duke University Press, 2017, str. 26



## Závěr

Proměny francouzské politiky, které mohly zásadním způsobem ovlivnit význam, intenzitu a funkci *laïcité*, začínají na počátku 80. let. Svůj původ mají ale už v roce 1973, kdy dochází k ropnému šoku. Ekonomika závislá na levné naftě prochází hlubokou krizí. Rostoucí nezaměstnanost, zasahující disproporčně dělnické profese, kontinuálně stoupá. Dotkne se nejen rodilých Francouzů, ale zejména právě dělníků z Maghrebu, kteří během ekonomického boomu měli nahradit chybějící pracovní sílu v průmyslu.

Stěžejní pro mou otázku není jen samotný ekonomický propad, ale zejména politická reakce na něj. Poprvé v historii V. francouzské republiky je v roce 1981 zvolený dlouho očekávaný socialistický prezident Francois Mitterrand. Paradox poválečné francouzské politiky je dvojitý: silný poválečný stát budovaly pravicové vlády, levice naproti tomu od roku 1983 začne privatizovat státní podniky nebo bankovní sektor znárodněný často po druhé světové válce. Základní proměna východisek směrem k ekonomickému liberalismu se odehraje během vlád socialistů. Socialistické vlády přestanou subvencovat podniky s ekonomickými problémy.

Propuštění, které nastane v několika francouzských automobilkách, vyvolá protesty maghrebských dělníků v těchto podnicích zaměstnaných. Snaha politiků i vedení továren je protesty delegitimizovat, proto je začnou rámovat jako problém islámského fundamentalismu. Celá aféra se odehrává na pozadí islámské revoluce v Íránu, kterou svět netrpělivě sleduje a která zásadně ovlivní debatu o islámu ve Francii. Z protestů za požadavky typické pro dělnická hnutí se stává kulturní hrozba. Dělníci do té doby stigmatizovaní kvůli etnickému původu jsou poprvé stigmatizováni jako muslimové.

Mitterrand ale nezklame jen dělníky, ať už ty z Maghrebu nebo rodilé Francouze. Emancipující se tzv. druhá generace Beur přistěhovalců z Maghrebu zorganizuje pochod proti rasismu a za rovnost, který se stane ve Francii celonárodní záležitostí. Mitterrand protestující přijme ve svém sídle. Požadavky generace Beur zůstanou ovšem nevyslyšeny. Ve Francii kolem roku 1986 rapidně vzrůstá chudoba i bezdomovectví.

Zásadní událostí, kterou vše eskaluje, je tzv. aféra šátků, kdy jsou ze školy kvůli nošení muslimské pokrývky hlavy vyloučeny tři dívky – ve jménu republiky a *laïcité*. Tato událost odhalí, že nad tím, co tento republikánský princip představuje, nepanuje shoda. Naopak otázka, jestli mají být dívky vyloučené, rozdělí všechny francouzské politické strany. Pravolevé štěpení přestává v aféře šátků hrát roli.

Předseda krajně pravicové strany Front National Jean-Marie Le Pen zastává jednoznačně názor dívky vyloučit, muslimský šátek stojí proti křesťanské civilizaci. Je to argumentace, která bude o desetiletí později jeho dceři Marine Le Pen cizí. Už se nebude ohánět křesťanskou civilizací, ale

republikánským principem. *Laïcité*, které bylo doménou spíše levicových stran, začnou od 90. let používat zejména strany pravicové. A to zejména UMP v čele s Jacquesem Chiracem, který se v roce 1995 stane francouzským prezidentem. Jeho druhé prezidentské období zasahuje 11. září útok na Světové obchodní centrum, které vytvoří novou bipolaritu – proti Západu už nestojí dávno rozpadlý východní blok, ale *islám*. V roce 2004 ohlašuje Chirac nový zákon o školství a *laïcité*. Mediální pozornost se upne na zmínku o zákazu ostentativních náboženských symbolů ve veřejných francouzských školách. Zákon ale celkově pozvedne význam *laïcité* ve školních osnovách. Více než systém organizace školní výuky, se stane něčím, co je třeba vyučovat. Obsah *laïcité* do značné míry určují Chiracem ustanovené komise fungující ve Francii dodnes.

Spolu se zákonem se do francouzského diskurzu silně otiskne slovo, které v průběhu 90. let získá ryze negativní konotace – *komunitarismus*, který mimo jiné představuje nadřazování své partikulární identity nad univerzální francouzskou. Tato komunitarizace, tedy uzavírání se do komunity, je spojována často s předměstími francouzských měst, s *banlieues*. V duchu liberální hegemonie, kterou už v tu dobu francouzská politika absorbovala, jsou opomíjeny dlouhodobé problémy předměstí akumulující se od příchodu maghrebských dělníků v 70 letech. *Komunitarismus* naopak představuje možnost volby vstoupit do republiky, kterou někteří obyvatelé předměstí pyšně odmítnou ve jménu své „komunity“, ve jménu islámu. Republikanismu představuje identitu universální a náboženství partikulární. Alespoň tak dichotomii rozdělí prezident Emmanuel Macron ve své projevu z roku 2020 prezentujícím zákon o tzv. islámském separatismu (ve skutečnosti *zákon posílení respektu k zásadám republiky*). Rozšíří tak atributy, které se přiřazují jednotlivým sférám – sféra soukromá je místem náboženství, sféra veřejná místem republiky. Byť, jak ukazují na příkladech jednotlivých afér kolem zahalování žen, hranice těchto sfér jsou zejména ve francouzském kontextu značně rozostřené.

Od Chiracovy vlády se změnila funkce, kterou *laïcité* do té doby ve francouzské politice zastával. Stává se ústředním symbolem republiky i vylučujícím kritériem. Jako tmel francouzské jednoty, jak princip ve zmíněném projevu označil Macron, se *laïcité* stává ztělesněním republiky. Od vlády Chiraca do dnešních dnů probíhá také institucionalizace *laïcité*, ať už prostřednictvím komisí, či zákonů. Zákonem je vyžadováno, co je laické. Současný prezident ale instrumentální používání *laïcité* posouvá ještě dál. Svým zákonem o *posílení respektu k zásadám republiky* vyžaduje od určitých politických aktérů, aby deklarovali svou sounáležitost k republikánským hodnotám – policisté či vojáci nastupující do služby nebo sdružení žádající státní subvenci. Dochází tak k posunu od státu, který vás sankcionuje, když překračujete zákon, ke státu, který po vás žádá, abyste deklarovali svou loajalitu k němu.

## Bibliografie:

- AISSOU, Abdel: Les beurs, l'école et la France, Paris, 2016, str. 45
- ARENDOVÁ, Hannah: Mezi minulostí a budoucností, Praha, 2019
- ANDERSON, Benedict: Představy společenství, Karolinum, 2006
- BERÁNEK, Zdeněk: Alžírsko, stručná historie států, Praha, 2007
- BARŠA, Pavel, Západ a islamismus, Střet civilizací nebo dialog kultur, Brno, 2001
- BAUBÉROT, Jean: Les 7 laïcités françaises, Paris, 2016
- DELTOMBE, Thomas: L'islam imaginaire - La construction médiatique de l'islamophobie, Paris, 2007
- DUBY, George: Dějiny Francie, Nakladatelství Karolinum, Praha, 2003, str. 784
- FARRIS, Sara: In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism, Duke University Press, 2017
- FREDETTE, Jennifer: Constructing Muslims in France: Discourse, Public Identity, and the Politics of Citizenship, TEMPLE UNIVERSITY PRESS Philadelphia, 2014
- GHILES-MEILHAC, Samuel: Mesurer l'antisémitisme contemporain: enjeux politiques et méthode scientifique, Revue d'histoire moderne et contemporaine (1954-), avril-septembre 2015, T. 62e, No. 2/3, Antisémitisme(s): un éternel retour? (avril-septembre 2015)
- GÖLE, Nilüfer: Musulmans au quotidien, Paris 2016
- GRUNBERG, Gérard: Le système politique français après les élections de 2002 en France in Source: French Politics, Culture & Society, Fall 2003, Vol. 21, No. 3 (Fall 2003),
- HAJJAT, Abdellali; MOHAMMED, Marwan Mohammed, Islamophobie - Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »,
- JARCY, xavier: Les Abandonnés : Histoire des "cités de banlieue", Paris 2019
- CHENCHABI, Hédi: Les marches pour l'égalité en France : une histoire des luttes sociales, Dans Migrations Société 2015/3-4 (N° 159-160)
- KHOSROKHAVAR, Farhad, GASPARD, Françoise: Le Foulard et la République, Paříž, 1995.
- MANCERON, Gilles: Marianne et les colonies: Une introduction à l'histoire coloniale de la France
- MARWAN, Mohammed; TAPIN, Julien: Communautarisme?, Paris, 2020,
- MARZOUKI, Nadia : L'islam introuvable : la construction de l'objet islam par les sciences sociales et l'expertise publique en France et aux Etats-Unis (depuis la fin du XIXe siècle), disertace vedená Olivierem Roy, Sciences Po, 2008
- PEROTINO, Michel: Francouzský politický systém, 2005, Praha
- ROY, Olivier: L'Europe est-elle chrétienne, Édition du seuil, Paris, 2019
- ROY, Olivier: La Sainte Ignorance, Édition du seuil, 2016

RUTY, Erwan: *Macron et la banlieues*, 2017

SCOTT, Joan Wallach: *Sex and Secularism*, Princeton University Press, 2017

TRUONG, Fabien: *Loyautés radicales*, La découverte, 2017

WACQANT, Loïc: *Urban outcasts*, *Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Cambridge, 2008