

PERCEPCE ŠÁTKU MLADÝCH MUSLIMEK DRUHÉ GENERACE V JEJICH VÝCHODOEVROPSKÉ ZKUŠENOSTI*

Zuzana Rendek

Fakulta humanitních studií UK Praha

 <https://orcid.org/0009-0004-7835-4674>

Perceptions of the Headscarf among Young, Second-generation Muslim Women in their Eastern European Experience

Abstract: This paper focuses on one of the religious practices of second-generation Muslim women in the Czech Republic, namely, wearing headscarves. I draw on Douglas' theory of the dual body: the social body and the individual body. Society as a social body places limits/boundaries on the individual body and reflects its deviation from the norm. Considering the socio-cultural context of young Muslim women whose experience is influenced by dual biographies stemming from their their parents' migrant background and from their socialization in Czech society, I ask how they negotiate the relevance of the headscarf in relation to their biographies, how they make decisions about their bodies in relation to putting on and wearing the headscarf, and how they reflect on how the headscarf completes their bodies. I gathered the data based on semi-structured interviews conducted between 2019 and 2024.

Keywords: *headscarf; Islam; second generation; social/individual body; liminality*

<https://doi.org/10.14712/12128112.5122>

Tento článek je pod licencí CC BY 4.0.

* Text vznikl s finanční podporou projektu Primus „Arabské revoluce: Historicko-sociologická perspektiva.“

Někteří autoři zabývající se postavením islámu v západní Evropě se shodují, že ve zdejším veřejném prostoru není žádný jiný druh oblečení objektem tak protichůdných výkladů jako islámský šátek¹ (Aranguren – Madrisotti – Durmaz-Martins 2021). V evropských zemích tak patří zahalování společně s výstavbou mešit k nejvíce diskutovaným, ale také k nejkontroverznějším společenským tématům, které je v této debatě propojeno s lidskoprávní tematikou, postavením ženy v islámu, případně údajnou neslučitelností islámu a západních hodnot.

Pro českou společnost, podobně jako pro jiné evropské společnosti, je obtížné akceptovat islám. Náboženské symboly na veřejnosti zde jitrí emoce. Spíše než to, co do českého veřejného prostoru patří, reflektuje to, co tam nepatří. Čechům podle autorů (Mendel – Ostránský – Rataj 2007) nevdí cizinci/muslimové, vadí jim viditelný vstup muslimů do veřejného prostoru. Symbolem takového vstupu jsou architektonické prvky mešity nebo muslimský šátek. Česká společnost v minulosti vystoupila nejen proti stavbě mešit,² ale má za sebou i první šátkovou kauzu v roce 2013.³

Tato stať je významná proto, že se zabývá mladými muslimkami druhé generace v Česku. Studie, které by zkoumaly postavení mladých muslimů/muslimek druhé generace ve východoevropských státech, zatím chybí. Tyto mladé ženy se zde narodily, v českém prostoru byly socializovány a edukovány. Kvůli šátku, respektive jejich vizualitě, etnicitě a náboženství, je však česká společnost vnímá jako „jiné“ a jejich češství jim upírá. Musejí se tak vyrovnat s tím, že jsou pro společnost „cizí“.

V rámci širšího tématu konstruování identity etnické, národní a náboženské u druhé generace muslimů v Česku mne zajímalo, jaké identity jsou skrze vyprávění o šátku ustanovovány? Jak tyto mladé muslimské ženy vyjednávají svou vizualitu, respektive tělesnost v českém prostředí, protože znakovost šátku je přivádí do situací, kdy musí vysvětlovat, kým jsou. Celou tuto stať rámuje otázka, jak skrze rozpor, zda vzít, či nevzít šátek, mladé muslimky druhé generace vyjednávají svoji životní dráhu/lifecourse a pocity přináležení.

¹ V textu používám termín šátek, mám tím na mysli hidžáb. Dnes je to zároveň nejčastější forma evropského zahalení a zakrývá vlasy, krk a někdy částečně ramena.

² Strnadová, Tereza. „Proč jsou věřící proti stavbě mešity? diví se šéf brněnských muslimů.“ iDnes.cz, 12. 8. 2009, dostupné z https://www.idnes.cz/zpravy/archiv/proc-jsou-verici-proti-stavbe-mesity-divi-se-sef-brnenskyx-muslimu.A090812_152933_kavarna_bos [cit. 2023-07-30].

³ Dvě studentky zdravotnické školy v Praze byly vyzvány ředitelkou, aby nenosily šátek v rámci výuky. Jedna z dívek odmítla šátek sundat a podala na školu stížnost. Soud osmiletou kauzu definitivně ukončil v lednu 2021. Autoři ČTK. „Soud zastavil kauzu muslimky, které škola nedovolila nosit šátek na hlavě.“ iDnes.cz, 1. 2. 2021, dostupné z https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/muslimka-soud-satek-skola-stredni-zdravotnicka.A210201_093016_domaci_remy [cit. 2022-01-12].

Obraz muslimských žen na Západě, hidžáb v Evropě

Wheatcroft (2003) uvádí, že vnímání muslimů a muslimských žen na Západě odpovídá tomu, jak se v průběhu staletí vyvíjely politické vztahy mezi západními a islámskými společnostmi. Západ si vůči islámskému šátku vytvořil stereotypní narativy, ve kterých jsou ženy viděny buď jako oběti útlaču patriarchální či barbarské společnosti islámu, nebo jsou nahlíženy romantizujícím pohledem orientalismu, tedy jako smyslné a mysteriózní (Ahmad 2017; Hoekstra – Verkuyten 2014).

Abu-Lughodová popisuje tento evropský diskurs sdílených narativů tak, že ženy jsou prezentovány jako ty, které je potřeba zachránit nebo jim vyjádřit lítost jako „fetišizovaným druhým“ (Abu-Lughod 2002). Evropské (ne)porozumění, respektive neochota přijmout muslimskou populaci v Evropě, vychází z postkoloniální přítomnosti, ale i z toho, že islámské státní útvary v částech středověké i novověké Evropy⁴ byly v historii dlouho interpretovány jako vojenské, politické, ideové a kulturní ohrožení.

Autoři zabývající se islámem v západních zemích (Amer 2014; Cesari 2004; Leiken 2012; Kabir 2012) se shodují, že za významný milník ve změně západního vnímání nejen muslimů, ale i zahalených muslimských žen lze považovat datum 11. září 2001. To zdůrazňuje například Cesari (2004). Hovoří o tom, že v USA byli do té doby muslimové vnímáni jen jako menšina s odlišným náboženským vyznáním. Od útoků z 11. září má však společnost tendenci spojovat zahalenou ženu jednoznačně s terorismem. Panuje zde názor, že pokud je žena přinucena se zahalovat, může být přinucena i k teroristickému činu (Amer 2014, 112).

Podle současných statistik je počet žen zahalujících si v Evropě obličej (nikábem a burkou⁵) překvapivě nízký (Moors 2020).⁶ Nejčastější praxí je zakrývání vlasů, popřípadě šije pomocí hidžábu. Jsou pochopitelně také muslimky, které šátek vůbec nenesí. Nicméně jak už bylo zmíněno, autoři se shodují (Almila 2017; Abu-Lughod 2002; Carvalho 2013; Busuioc, Buzoianu a Buzoianu 2015; Afshar 2008), že nošení šátku je v Evropě spojováno s extremismem

⁴ Roku 711 dobyla dynastie Umajjovců Iberský poloostrov a „muslimské státy“ zde přetrvaly až do roku 1492 (Wheatcroft 2003).

⁵ Nikáb zakrývá celý obličej kromě očí. Burka zakrývá obličej celý, v oblasti očí je mřížka, aby bylo přes tkaninu vidět.

⁶ K zákazu zahalení obličej přistoupila jako první Francie (2011), v témže roce ji následovala Belgie, postupně přijaly tento zákaz další státy, například Bulharsko, Rakousko, Španělsko, Dánsko, Švýcarsko. Částečně platí zákaz také v Nizozemsku, Německu, Itálii a Norsku (Moors 2020).

a historickými narativy o podřízenosti ženy. Neuburger (2015, 253) uvádí, že zahalování slouží jako metafora pro vše spojené s Východem a reprezentuje tak kontrast vůči západním normám.

Z toho vyplývá, že zahalení (anglicky *veiling*) dnes není neutrálním nebo jen čistě popisným pojmem. Jak potvrzuje Amerová (Amer 2014: 2), je to pojem, který je hodnotící, spojený s islámem a evokuje strach, úzkost a uvědomění si hrozby. Podle Allieviho (2006) už samotné slovo *veil* drammatizuje debatu v Evropě. Na dnešní debaty o šátcích v Evropě je možno také pohlížet jako na dlouhotrvající globální strach z radikálního islamismu, obavy z budoucího vývoje země, které prošly arabským jarem, či úzkost z migrace.

Šátek jako symbol – jak je o něm uvažováno v akademických textech

Výzkumy zaměřené na situaci a zkušenosti žen – muslimek, respektive žen z muslimských rodin žijících na Západě, analyzují různé aspekty toho, co znamená ne/nosit šátek. Důvody muslimek k nošení šátku jsou přitom jiné než ty, které jsou evokovány Západem, jehož diskurs odkazuje k obrazu žen podléhající mužské hegemonii ve společnosti. Výzkumy uskutečněné v západní Evropě zároveň ukazují, že zdrojem „střetu“ s majoritní evropskou společností nejsou muslimové jako etnická skupina, ale viditelná náboženská praxe těchto věřících, jíž je šátek nedílnou součástí (Helbling 2014).

Badatelé, kteří se zaměřují na mladé muslimky nebo muslimky druhé generace, reflektují jistou nejednoznačnost v rámci náboženských elit. K nošení šátku totiž v rámci islámského světa neexistuje jednotný přístup (Asad 1986; Mernissi 1987). Autoři, kteří se zahalováním na Západě zabývali, našli v rámci svých výzkumů širokou škálu strategií a přístupů a nabízejí několik rovin interpretace.

Někteří autoři (Acocella, Cataldi a Cingliuti 2016; Almila 2017) ve svých výzkumech přišli se zjištěním, že šátek v evropských zemích je věcí osobní volby spjaté s proměnou vnímání islámu u mladých muslimek za posledních několik desetiletí a provází ho projevy individualizované víry. Ty, které šátek nosí, to nedělají kvůli společenským (kulturním) normám či tlaku rodičů, ale z vlastního přesvědčení a vnitřního morálního záměru. Tato intence patří ke globálním trendům „čistého islámu“ tak, jak o něm hovoří Olivier Roy (2004). Jedná se o islám dekulturnizovaný, o novou formu religiozity, kdy je víra oddělena od kulturní roviny, ortopraxe zbavená kulturního dědictví.

Další autoři (Carvalho 2003; Watson 2003; Hamid 2017) spojují nošení šátku s určitou životní fází, jako je například zahájení vysokoškolského studia nebo přestěhování se do většího/jiného města. Jedná se o situace, kdy mladé ženy opouštějí zázemí rodiny, popřípadě komunity. Nošení šátku pak plní funkci náboženského závazku, který nahrazuje náboženské prostředí. Změny v sociálním kontextu totiž mohou vyvolat změny v identitě. Nově nalezená identita má na ženy podle autorů hluboký transformativní dopad. Carvalho (2013) pojednává zahalování jako mechanismus závazku, který snižuje možnost podlehnout pokušení, tedy oddat se nábožensky zakázanému chování.

Litchmoreová a Safdarová (Litchmore – Safdar 2015) a Clarkeová (Clarke 2020), které prováděly výzkumy mezi kanadskými muslimkami, ukazují, že nošení šátku je pro muslimské ženy nejen otázkou svobodné vůle, ale také se váže na určitou životní etapu vyzrálosti, dospělosti spojené s psychickou odolností čelit tlaku sociální kontroly ze strany dominantní společnosti. A zároveň nechtějí nosit šátek jen proto, že to očekává jejich „muslimská komunita“, protože zbožnost vnímají jako osobní vnitřní kvalitu, která nemusí být vidět. Nezáleží jim na tom, že se nošení šátku u zbožných žen očekává.

Na marocko-holandské muslimky, které rovněž nenosily šátek, se zaměřili Hoestrová a Verkuyten (Hoestra – Verkuyten 2015). Všimli si také žen, které zatím nebyly na nošení šátku připravené, ale využívaly sociální sítě, aby diskutovaly náboženské otázky a prezentovaly, že jsou „pravými muslimkami“. Sociální sítě byly místem, kde nikdo nezpochybňoval, že nemají šátek. Ženy, které se nezahalovaly, tak bránily svou pozici v komunitě a cítily, že musí představovat akceptovatelnou náboženskou identitu vůči jiným muslimům. Šátek totiž zesiluje hranici mezi muslimy a nemuslimy (McGinty 2014). Tyto ženy náboženskou povinnost⁷ nosit šátek nezpochybňovaly, ale nebyly zatím na jeho nošení připravené.

Pokud se zaměříme na významy, jaké šátku přiřkládají samotné muslimky (Watson 2003), shodují se ve vnímání šátku jako konceptu skromnosti, odkazujícího jak k vnitřnímu stavu, tak k repertoáru chování. V tomto pojetí koncept hidžábu zahrnuje jak materialitu, tak postoj. Tato skromnost vyjádřená jednáním a chováním zasahuje každodennost v životě muslimek (Siraj 2011). Rubyová zdůrazňuje, že ať už žena šátek nosí či nikoliv, střídmost/uměřenost

⁷ Zahalování žen ovšem není islámského původu, neboť podobná praxe běžně panovala na starověkém Předním východě (Ostřanský 2014). Muslimové zahalování převzali od podmaněných národů a dnes je vnímáno jako islámský fenomén (Hoodfar 1993). Nošení šátku praktikovala předislámská elita, odráželo to její společenský status.

a skromnost je základním aspektem hidžábu (Ruby 2006).⁸ Hranice hidžábu se projevují v jednání a chování, přijetí pokory a vyhýbání se domýšlivosti, spíše než ve skromném oblékání. Podle Amerové (Amer 2014) také vyplynulo, že ženy ve Francii se k šátku nevztahovaly jako k ochraně před muži, ale vnímaly ho jako náboženskou povinnost, odevzdání se Bohu. Důležité byly tedy důvody náboženské, nikoliv genderové. Autorka dále poukazuje na značnou mezikulturní pestrost, na kterou u muslimských žen narazila ve vnímání konceptu skromnosti. Co může být vnímáno jako skromné v jednom regionu, vesnici či jen rodině, může být v jiných oblastech/rodinách neakceptovatelné.

Jak je o šátku uvažováno v akademických textech v České republice

Praxe zahalování patří v České republice spíše ke kontroverznějším tématům, ale navzdory tomu je ve studiích věnovaných například islamofobii zmiňována jen sporadicky (Ostránský 2016; Beránek – Ostránský 2017).

Texty zabývající se otázkou zahalování muslimek v Česku pak sledují situaci či pohled samotných žen. Daniel Topinka s kolegy (2016) se ve své monografii *Muslimové v Česku* věnovali zahalování jako viditelné distinkci na veřejnosti. Došli k závěru, že šátek tuto distinkci mění na zřetelnou diferenci, a proto zahalené ženy vyvíjejí strategie, jak zvládnout nevyžádanou pozornost okolí. Některé aktérky reakce okolí ignorovaly, jiné ho ospravedlňovaly, další se rozhodly šátek vůbec nenosit nebo nevycházet ven bez doprovodu. Na samotný šátek pak nahlížely jako na součást náboženství a cti nebo jako kulturní dědictví a tradici.

Otázkou, jak ženy konstruují identitu v kontextu konverze k islámu, se zabývala Markéta Sedláková (2014). Tematizuje tlak společnosti šátek nosit či nenosit, a přestože mluvila jen se třemi respondentkami, bez ohledu na to, jak moc je její vzorek reprezentativní, jejím cílem bylo pomocí diskursivní analýzy interpretovat, jak ženy konvertitky vyjednávají svou náboženskou identitu. Autorka se zabývala rovněž islamofobními uskupeními na sociální síti Facebook. Respondentky, se kterými vedla rozhovory, byly na zmíněné síti objektem stereotypizujících komentářů, a proto nechtěly šátek nosit. Konvertitky sice argumentovaly ve prospěch šátku, ale nenosily ho. Zdůvodňovaly to rasistickým prostředím v Česku, které ještě není připravené.

⁸ Amerová uvádí, že slovo hidžáb je sice v Koránu použito sedmkrát, ale v pěti případech nemá žádnou spojitost s ženami ani způsobem odívání (Amer 2014). Jedná se spíše o oddělení lidí a kategorií, rozdělení mezi nebem a peklem, věřícími a nevěřícími.

Zahalování se věnují také kvalifikační práce, kterých je v poměru k odborným akademickým statím mnoho. Například Davidová (2015) napsala práci *Zahalování českých konvertitek k islámu*. Autorka doložila, že konvertitky jasně artikulovaly, že nejsou českou společností přijímány a mají obavy na trhu práce, jejich vizualita je vytrhává ze sociálního života a brání jim se plně začlenit, přestože jazyková bariéra v jejich případě neexistuje. Autorka přišla se zjištěním, že lidem nevádí islám jako náboženství, ale jeho explicitní projev v nošení šátku, který rodiny konvertitek identifikovaly jako „cizí“. Rozhodnutí konvertovat a nosit šátek nevznikalo pod tlakem, bylo to individuální rozhodnutí žen. Sama autorka využila nevšední metody experimentu, když si sama šátek oblékla a šla na pracovní pohovor, kde byla úspěšná.

Metodologie

Zkušenost muslimek druhé generace je ovlivněna duální biografií vzhledem k migračnímu původu jejich rodičů. To znamená, že dívky se narodily v Česku, zatímco jejich rodiče jsou migranti a ony tedy čerpají z více kulturních repertoárů. S ohledem na tento sociokulturní kontext mě zajímá, jak reflektovaly šátek v procesu konstrukce jejich vlastních identit a jak šátek odkazuje k náboženství, jejich tělu a rodinné tradici. Jak dívky reflektují proces nasazení šátku ve vztahu k tělu?

Hned na začátek bych chtěla zdůraznit, že zde představované závěry platí pouze pro mé informátorky a závěry nejsou generalizací, která by platila pro všechny muslimky druhé generace v Česku. Design výzkumu byl projektován jako kvalitativní, vzhledem k hloubce sledovaného fenoménu ve smyslu jeho jedinečnosti (induktivně-idiografický charakter). Tento typ výzkumu klade důraz na emickou perspektivu, tedy na to, jak danou situaci nahlížíjí sami aktéři, jak jí rozumějí a jak sami svět kolem sebe interpretují (Novotná 2019: 278).

Na začátku výzkumu jsem tedy opakovaně navštěvovala mešitu na pražském Černém Mostě a ostatní modlitebny v Praze, byla jsem i v Teplicích a v Plzni. V náboženských institucích jsem však téměř žádné dívky nepotkávala. Pro ženy není páteční modlitba na rozdíl od mužů povinná. Proto jsem postupovala metodou techniky sněhové koule (*snowball sampling*).

V této studii analyzuji 12 polostrukturovaných rozhovorů s informátorkami, které pocházely ze Sýrie, Jemenu, Súdánu, Egypta, Tuniska, Alžírsko, Čečenska, Dagestánu, Palestiny a Spojených arabských emirátů. Ve mém vzorku bylo pět informátorek, které šátek nenosily. Pro lepší přehlednost a srozumitelnost

označuji ve výpovědích dívky, které šátek nosí, písmenem Š, dívky bez šátku jsou označeny písmeny NŠ (nenosí šátek). Rozhovory jsem s dívkami prováděla v letech 2019–21. Zdálo se mi však, že v této problematice zahalování postrádám některá data z oblastí, jež jsem považovala za zásadní, a tak jsem informátorky v průběhu let 2022 a 2024 kontaktovala znovu. Během této doby se jedna informátorka rozhodla šátek odložit. Věkové rozpětí dívek a mladých žen bylo v době zahájení výzkumu od 16 do 24 let, jedné informátorce bylo 35 let. Dívky, které studovaly vysoké školy, si zvolily obory medicína, právo, farmacie, architektura, psychologie a mezinárodní vztahy. Ty, které byly na střední škole, navštěvovaly zpravidla gymnázium s úmyslem pokračovat dále na vyšším vzdělávacím stupni. Většina informátorek měla zázemí v ekonomicky i sociálně dobře situovaných rodinách. Tyto charakteristiky nespĺňovaly dívky, jejichž rodiče pocházeli z post-sovětských republik.

Tělo jako metafora společnosti podle Mary Douglasové

Způsob, jakým chodíme, oblékáme se, projevujeme se v interakcích s druhými, je odrazem kultury, ve které žijeme. Tělo sice patří nám, ale kontroluje ho společnost. Je klasifikováno a ohraničeno sociální kategorií, mimo hraniční vzhled nebo chování je označeno za nečisté (Douglas 2014).

O nošení šátku uvažuji ve dvou rovinách. V první řadě je šátek spojen s tělesností. Mary Douglasová hovoří o individuálním a sociálním těle, kdy individuální tělo je dohlíženo, kontrolováno a disciplinováno, aby vyhovovalo očekáváním sociálního těla (Douglas 1996). Každé odlišné či neočekávané zacházení s tělem, které jde mimo normu, je reflektováno. Sociální tělo tedy udržuje určitý pohled na společnost, je to vlastně normativní tělo, protože individuálnímu tělu klade limity a hranice. Butlerová v této souvislosti říká, že těla, která se vymykají kategoriím, jsou proto svým způsobem neuchopitelná a zranitelnější než těla normativní (Butler 2016).

Ve druhé rovině individuální tělo není neměnné a sociální tělo na to reaguje, když respektuje různá těla s ohledem na věk, gender, sociální ekonomickou pozici a další kategorie. Jak individuální, tak sociální tělo posiluje kategorie toho druhého těla (Douglas 1996: 69). To znamená, že tato dvě těla mají k sobě relační vztah, reagují na sebe a vzájemně se ovlivňují. Jejich vztah je podle Douglasové tak těsný, že to, co je vtištěno do lidského těla, je obrazem společnosti. Z toho je patrné, že tělo zrcadlí dynamiku společenského řádu. Elias (2006) například tvrdí, že jádrem samotného procesu evropské

civilizace je proces, v němž se z individuálního těla stává tělo společenské, kdy morální normy a definice určují to, co je vhodné a nevhodné, zavrženíhodné a přijatelné.

V teoriích sociálního konstruktivismu je tělo jako takové konstruktem a není neutrální. Existuje určitý způsob, jak je tělo vnímáno, konceptualizováno, klasifikováno, jak se s ním zachází, jak se mu vytyčují hranice, tedy tělo v tomto pojetí není naturalizovanou entitou, je diskursivní. Podle Foucaulta dostává tělo nejen význam prostřednictvím diskursu, ale je jím zcela konstituováno (Foucault 2000). Protože tělo je tím, čím ho konstruuje diskurs, je to spíše diskurs než tělo, co je třeba zkoumat (Shilling 2003). Individuální tělo vyjednává směrem k sociálnímu tělu. Tělo je nástrojem nebo médiem, k němuž se soubor kulturních významů vztahuje zvenku (Butler 2014: 46). Odchytky od standardizované podoby sociálního těla, například těla se šátkem, tedy jsou v řádu diskursu konfrontovány a musí se přizpůsobit.

V mém vzorku byly zahalené i nezahalené muslimky a k tělu se šátkem se vztahovaly různým způsobem. Způsoby vztahování se k tělu nejsou výlučné a mohou platit současně s jinými. Identifikovala jsem následující roviny vztahování:

1. Cesta k jinému tělu. Změnou individuálního těla, které se vymyká tělu sociálnímu, podstupují dívky transformaci, ne nepodobnou přechodovému rituálu. Začít nosit šátek je rozhodnutí, kterým informátorky mění či avizují svůj nový status. Některé informátorky si šátek nevzaly, ale čekaly, až přijde „jejich životní moment/zlom“, kdy bude jejich individuální tělo schopno vzdoru směrem k sociálnímu tělu dominujícímu v Česku. Konstruovaly morální tělo, které by je mělo chránit. Vzít si šátek je morální a svobodná věc a ony ho vyjednávají ve vztahu ke všem sociálním tělům. V náboženské rovině sloužil šátek jako korektor jejich chování, jako sociální tělo (*umma*) náboženského společenství.
2. Šátek, který dotváří jejich individuální tělo, spojovaly informátorky s atributy krásy. Tematizovaly vlasy a péči o sebe v rámci diskursu jejich morálního těla i západního sociálního těla (v mediálním diskursu). Žádná z informátorek nezacházela se svým tělem tak, aby bylo atraktivní pro „druhé“. Některé informátorky akceptovaly imaginaci vzhledu sociálního těla západního a evropského, a neměly potřebu nosit šátek.

a) Šátek jako cesta k novému tělu

O oblečení (nasazení) šátku ve veřejném prostoru informátorky/dívky uvažovaly jako o mezníku. Zásadně odděloval jejich život před šátkem a po něm. Den, kdy si informátorky řekly, že dozrál čas a jsou připravené šátek nosit i s tím, jaké zatížení v Evropě zahalení nese, je pro ně zlomovým okamžikem a informátorky jeho vynesení na veřejnost vnímaly určitým způsobem jako rituální praktiku přechodu do jiné životní etapy. Momenty a příběhy ze života informátorek nejsou objektivní realitou, ale je to reflexe toho, co prožily a jak své vzpomínky reflektují. Událost reflektují jako formativní zkušenost vlastní dospělosti a přerodu do ní, je spojená se změnou jejich statusu. Některé dívky si dokonce pamatují konkrétní datum, kdy proměnily vizualitu svého těla.

Oblékla jsem si ho v pondělí 1. 1. 2018, byla jsem na muslimském táboře, a tam byli samí Arabové a já jsem z *Čečny*, tak jsem taková světlejší, tak jsem ho chtěla nosit dál. Byla jsem nadšená, ale měla jsem i strach. Ve středu jsem byla ve škole a měli jsme fyziku, a ten fyzikář mi řekl, ať ho sundám. Brečela jsem, ale vedení školy se mě zastalo a do ředitelny šel fyzikář, asi to s ním řešili. (...) Cítila jsem se dobře od první chvíle, akorát občas mi někdo něco řekl. (...) Babička mi řekla, že jsem na to ještě moc malá, a nebyla si jistá, že to ustojím, ty komentáře, a já jsem to ustála. V patnácti jsem ten šátek začala nosit napořád. (Karima, 16 let, Čečensko)

Z výše citované výpovědi vyplývá, jak moc je šátek mnohoznačný a rozporuplný, protože dívky muslimky žijí v kontextech, které se vzájemně nepodporují. Informátorky musí vyjednávat se sociálním tělem, které tvoří dominantní diskurs normativity vzhledu. Je to majoritní společnost, která na ně tlačí, aby šátek sundaly. Šátek je ale jejich sociální volbou, jíž formují své tělo fyzické. Jejich pocity jsou ambivalentní, střídá se nadšení i obavy, stejně jako významy generované sociálním tělem, viz odlišné reakce ve škole ze strany učitelů. Reflexe, v níž mladé ženy mluvily o tom, že ustály nošení šátku, odkazuje nejen k sociálnímu nepřijetí, kterému čelily, ale také asociuje tělo vzpřímeně odolávající tlaku, které si zvědomují. Rezonoval v nich imperativ: Nehrbit se! Dokážou ten tlak společnosti ustát, a tak se znovu stávají individuálními těly, ale jen pro určitou vybranou skupinu, která akceptuje jiné sociální tělo.

Informátorky přemýšlely o tom, kdy si šátek vezmou, zda přijdou do nového prostředí (nová škola) jako nové bytosti, nebo si šátek prostě vezmou spontánně a okamžitě, aniž by k němu pojily nějaký přechod / datum / nové prostředí.

Jedna informátorka začala nosit šátek během karantény v období covid-19. Čas strávený doma jí umožnil přijmout svoje „nové“ tělo a cítit se v něm bezpečně.

Byla karanténa v tu dobu a věděla jsem, že to je dobrý čas si ten šátek vzít, a když jsem přišla do školy, spolužáci mi neříkali nic, až na moji kamarádku, která o mě měla starost. Já jsem se s těmi spolužáky v té době moc nebavila. (Kásima, 19 let, Jemen)

Ty, které si vzaly šátek uprostřed roku, zažívaly zkušenost, která byla pro jejich integritu zátěžová, protože jejich individuální tělo přestalo ze dne na den korespondovat s tělem sociálním v české společnosti (vrstevníků). Zda se šátek rozhodnou nosit, či nenosit podle jejich výpovědi ovlivňovalo přináležení k různým sociálním a kulturním okruhům či skupinám. Tato tělesná změna znamenala začlenění i vyloučení. Dívky, respektive mladé ženy, žijí v situaci, kde jsou přítomna dvě sociální těla, jedním je dominantní společnost, jejich vrstevníci v Česku, a druhým je sociální tělo náboženského společenství, včetně kontextové, menšinové praxe z rodiny ze zemí původu. Ve společnosti, která je citlivá na náboženské projevy na veřejnosti nebo je zaujatá proti muslimům, nosit šátek vyžaduje odvahu.

Morální tělo⁹

Na dívky muslimky česká společnost netlačí, aby si vzaly šátek. Není to tlak sociálního těla, ale v důsledku individualizované víry tlak morálního těla. Schisma dvou těl, sociálního a individuálního, nakonec produkuje tělo morální, které je nad nimi. Morální tělo je kategorie, která vystihuje situaci dívek, když si vezmou šátek a mluví o svém těle z pozice náboženské identity. Je to tělo, které performuje morální hodnoty, je to forma individuálního těla, které hledá opory v hodnotách mimo individuální tělo a opírá se o určité vyšší principy, umísťované do sociálního prostoru. Přitom se ale primárně nevztahují ke kontrole sociálního těla „komunity“ (*ummy*). Způsob, jakým dívky dohlížejí na své tělo, jde z jejich vnitřku, svou kontrolu mají internalizovanou, vědí, jak se mají chovat, když mají šátek. Podobně uvažuje i Foucault (2000), když mluví o disciplinaci těla. Nejde o to, co mají na sobě, nekontrolují se z vnějšku.

⁹ Termín morálního těla jsem převzala z textu *Shaping a moral body in family dinner*, který se zabývá socializací tělesných projevů dětí během stolování. Při společném stravování se děti učily nejen „ovládnout“ své tělo, ale osvojovaly si i obecnější kulturní a morální zásady (Caronia – Colla 2024).

b) Šátek jako mravní princip

Informátorky, ať zahalené či nezahalené, jsou ve shodě s tím, že šátek je korektorem jejich chování. Ty, které ho nosí, říkají, že díky němu cítí bezpečí, byť je to ve skutečnosti v Česku právě naopak, šátek je stresovým situacím naopak vystavuje. Pocit bezpečí však odvozují z toho, že když ho mají, nemohou se „provinit“ nebo udělat špatný skutek. Šátek jim to nedovolí, a proto se s ním cítí bezpečně, pomáhá jim držet morální tělo morálním.

Šátek mi stále připomíná, jaká jsem vevnitř a co pro mě ta víra znamená. Šátek se promítá do mého chování. Je to ochrana před mnou samotnou, chodila bych třeba na místa, kam muslimové nechodí. Ten šátek je jasná stopka a uvědomění si, jak se chovat. (Najat, 19 let, Egypt, ČR)

K podobným závěrům docházejí i jiné autorky, které vedly rozhovory se zahalenými muslimkami. Například Sirajová uvádí prostorový rozměr šátku, který informátorky směřuje na místa, která jsou pro ně vhodná, a naopak jim omezuje vstup do míst, jež s šátkem slučitelná nejsou (Siraj 2011). Nejde však jen o mobilitu prostorovou. Droogsmaová popisuje informátorku, která se díky šátku stala lepší hráčkou amerického fotbalu, když přestala nadávat a naučila se lépe snášet prohru (Droogsma 2007).

Spolužačky, když udělají zkoušky, jdou do baru a já si říkám, nemůžu, mám ten šátek, styděla bych se, že tam jsem. Kdybych ten šátek neměla, měla bych víc příležitostí k pokušení. Ale jak jsem starší, tak už nepotřebuju být středem pozornosti. Vy si můžete kolem té hlavy omotat, co chcete, to nezáleží na tom, ale důležité je to, jak se chováte. (Rana, 16 let, Sýrie, Česko)

c) Šátek jako přechodový rituál

Akt vstupu nebo postupné vstupování do stavu zahalení a zjevné náboženské viditelnosti lze chápat jako přechodový rituál. Van Gennepe (2018) se zaměřuje na charakteristiku rituálů, které umožňují jedinci přejít z jedné definované pozice do jiné. Mezi sociální přechody se dá počítat například narození, dospívání, manželství, rodičovství a smrt. Přechodový rituál je ve vazbě k tělu chápán jak v těle sociálním, tak v těle individuálním. U informátorek se jedná pouze o individuální rituál (není to rituál v rámci kolektivního společenství), chybí totiž

dominantní společnost, která by na ně vytvářela tlak a jejich přechod ocenila. U přechodového rituálu v rámci společenství (van Gennepe 2018) tlačí na jedince společnost, aby svůj sociální status změnil, a jedinec fáze přechodu akceptuje jako adekvátní proces změny, kterou je ochoten nejen podstoupit, ale očekává uznání ze strany okolí.

Mladé ženy zkušenost (nasazení šátku) popisují jako významnou osobní tranzici, kdy jednotlivé kroky lze připodobnit van Gennepeovým fázím přechodového rituálu:

1. *Separace*: jejich referenční skupina, tedy vrstevníci, se od nich odvrací, protože si na sebe vzaly symbol představující nemístnou, respektive opovrhovanou odlišnost.
2. *Liminalita*: fáze, kdy se dostaly mimo „vyznačené hranice evropského sociálního těla“ a setrývaly v ní do té doby, než jejich vrstevníci pochopili, že jejich vztahy se nemění.
3. *Přechod/návrat* do „obvyklých“/uznávaných sociálních kategorií. Tedy jsou již vnímány jako spolužačky se stejným věděním a zkušenostmi, kamarádky s obdobným habitem.

Fáze přechodu, tedy přijetí ze strany vrstevníků a dalších významných druhých, není nic pasivního. Informátorky reflektovaly, že svoji pozici ve třídě / ve škole a často i doma musely znovu vyjednávat. Takto uvažuje literatura (Kristeva 2008) o migrantech/cizincích jako o lidech bez statusu: jsou nikým a nikam nepatří, protože společnost nemá normy, které by jí pomohly s nimi zacházet.

A pak byl pro mě šok, jak se změnil ty věci. Oni vás všichni najednou viděli strašně radikálně. Někam jsem třeba chodila pravidelně a ty lidi mě znali, třeba někde na recepci, a tak najednou se chovali úplně jinak. Předtím se usmívali a všechno a najednou měli všichni úplně jiný přístup ke mně. Jedna učitelka, ne že by to myslela nějak špatně, ta mi pořád říkala, jak jsem strašně ošklivá v tom šátku, a křičela na mě přes celou chodbu, ať to sundám. Já jsem vždycky chodila s těmi dlouhými kudrnatými vlasy. To bylo 2014. Pak začaly všechny tyhle světové události, co se děly. (Hafida, 24 let, Tunisko, Slovensko)

Informátorky reflektovaly, že jejich individuální tělo přestalo splňovat normu vizuality, kterou vyžaduje sociální tělo dominantní společnosti. Ve výše citované výpovědi vyjadřuje učitelka školy jasný nesouhlas s takovým individuálním

tělem, které má na hlavě šátek. Normativitě ženského sociálního těla rozumí některé informatorky skrze rodiče, protože to jsou ti, kteří je od nošení šátku v České republice zrazují. Tlak rodiny je totiž ambivalentní, nenarušovat normativitu sociálních těl a ani se neoddálit od specifčnosti jejich těl individuálních, respektive neztratit kulturní a náboženské kořeny.

Rodiče své děti sice k islámu vedli od dětství, ale obávali se o své dcery a nechtěli, aby nosily šátek v období, ve kterém byli muslimové silně rámováni diskursem terorismu a jinakosti. Topinka et al. (2016) a Levittová (Levitt 2009) uvádějí ambivalentnost v přístupu rodičů, kteří si přejí, aby jejich děti tzv. zapadly, ale zase ne moc, aby neztratily kontakt se svou kulturou a náboženstvím. Následující výpověď ilustruje, že informatorka dopředu předjímá, že jedno tělo vylučuje druhé a riziko nesplynutí se sociálním tělem dominantním filtruje i skrze rodiče.

Já si myslím, že táta by mi ten šátek ani nedovolil nosit, protože bych už v téhle společnosti nebyla přijímaná vůbec. Protože by už bylo vidět, že jsem jiná. (Latifa, 18 let, Sýrie/Palestina, S.A.E./Česko, NŠ)

Hlavním důvodem, proč rodiče své dcery od nošení šátku spíše odrazovali, byl jejich strach z nepřijetí v dominantní české společnosti. Informátorky uváděly, že pokud chtěly šátek nosit, musely na to být připravené. „Mamka mě nenechala nosit šátek, dokud jsem nepochopila, o čem to je“ (Karima, 16 let, Čečensko, Š).

Informátorky jsou si vědomy toho, jakou optikou jsou v Evropě / České republice nahlížena těla s černým šátkem, dominantní společnost symbol šátku vnímá jako znakový, a to potvrzuje jejich ostrakizaci a vyloučení. Proto nenosí černý šátek, protože ten je v očích Západu spojován s terorismem, ale i s jiným kulturním věděním, a ony se od tohoto pohledu nemuslimské společnosti chtějí distancovat. Jsou si rovněž vědomy kontextu, v němž je šátek spojován s radikálním islámem. Česká debata o islámu byla od vzniku Islámského státu a propuknutí migrační krize (2014) živená i různými tuzemskými událostmi,¹⁰ nehledě k teroristickým útokům v Evropě.¹¹

¹⁰ Rok 2019 začal kontroverzními volbami do Islámské nadace v Praze. Zvítězivší nový předseda v reakci na protimigrační terorismus na Novém Zélandu vyzval české muslimy k vyzbrojování. Janouš, Václav. „Šéf pražských muslimů vyzval k vyzbrojování. Ústředí se od něj distancuje.“ iDnes.cz, 19. 3. 2019, dostupné z https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/leonid-kushnarenko-vzkaz-zbrojni-pas-reakce-teroristicky-utok-muslimska-obec-cr.A190319_123736_domaci_cern [cit. 2024-01-20].

¹¹ Několik útoků ve Francii v roce 2015: Střelba v redakci Charlie Hebdo za karikatury Proroka, útok

Zahalená hlava je vyřazuje z českého prostoru, protože jejich vizualita je řadí k lidem s jiným sociálním tělem. Šátek je českou veřejností ztotožněn s islámským sociálním tělem. Dominantní společnost na ně tímto způsobem reaguje a mladé muslimky to registrují. Jsou překvapené z toho, že nasazení šátku z nich v očích jejich okolí činí jiné. Imaginace cizího sociálního těla bezprostředně intervnuje do jejich individuálních těl, tedy do možnosti nosit šátek.

Reakce lidí ve mně vyvolala strach, ne každý reaguje na ten šátek hezky. Kulí oči nebo řeknou něco vulgárního. Vypadáš jak jeptiška. Ve škole se celý můj okruh spolužáků rozdělil na dvě půlky. Někteří se se mnou bavili a někteří se se mnou bavit přestali. Oni mi kromě toho šátku nemohli nic vytknout, a protože jsem srdečná a vřelá, šátek si spojovali s terorismem, ptali se mě na moje názory ohledně arabského jara. (Jasmína, 19 let, Dagestán)

Z výše uvedené výpovědi vyplývá, že do diskursu západního sociálního těla nezapadá ani tělesná vizualita těch, kteří slouží církvi. Celkově vzato jakákoliv religiozita nekoresponduje s tímto evropským sociálním tělem. Individuální tělo jeptišky získává v této konotaci stejně negativní prizma jinakosti jako tělo muslimky. Byť přítomnost křesťanství byla minimálně od 10. století v českých zemích hlavním náboženským proudem a trvalou konstantou, která do období sekularizace, respektive do 18. století řídila a ovládala celou společnost.

Ze strany nemuslimské společnosti panuje normativní představa o tom, jak vypadá nebo by měla vypadat „univerzální“ muslimka. Mladé muslimské ženy jsou tak tlačeny do pravidel jednoho sociálního těla, a tento tlak přichází z míst, kde by jej čekaly nejméně, například od spolužaček/kamarádek. Hovoří tak o moralizování a konfrontaci, o tom, že jsou obviňovány ze selhání, a to paradoxně ze strany těch, s nimiž si musely vyjednat, že si ten šátek vezmou, tedy ze strany nemuslimských vrstevnic.

Měla jsem tři nejlepší kamarádky a jely jsme na výlet a já jsem měla na hlavě copánky a celou hlavu zapařenou, a tak jsem si ten šátek trochu posunula a byly mi vidět vlasy, a ta kamarádka (nemuslimka; pozn. autorky) jedna mě celou tu

v pařížském klubu Bataclan, kamion, který najel do lidí v roce 2016 v Nice v den národního svátku, a další útoky v letech 2016 až 2017, v Belgii, Švédsku, Berlíně a Barceloně. ČTK. „Připomeňme si největší teroristické útoky, spáchané v posledních třech letech v Evropě.“ iRozhlas.cz, 17. 8. 2017, dostupné z https://www.irozhlas.cz/zpravvy-svet/pripomente-si-nejvetsi-teroristicke-utoky-spachane-v-poslednich-trech-letech-v_1708172145_per [cit. 2024-05-20].

dobu kritizovala, že ten šátek mám mít pořádně, když jsem muslimka. (Málika, 17 let, Súdán, Česko/Súdán)

Informátorky chtějí svoje tělo přerámovat do jiného diskursu (náboženského) a učit okolí (vrstevníky / významné druhé), že jejich nové morální tělo je výrazem jejich individuální svobody v kontextu současného života. O nošení šátku dívky mluvily jako o něčem, co je odlišuje od druhých, a zároveň osvobozuje, protože to nepokrytě demonstuje jejich specifčnost. Přiznávají, že jsou jiné a jinakost nechťejí skrývat.

d) Začátek tranzice / šátek na zkoušku

Některé dívky nasazení šátku, a tedy svou jinakost, situovaly již do dětství, jiné až do mládí / věku teenagerů.

Všichni měli nějakou svou identitu, tak jsem ten šátek vzala a řekla jsem si, koukejte, to jsem já. Byly mi asi čtyři roky. Ten šátek jsem si přivlastnila, bylo to pro mě hrozně velký. Mamka se o mě bála. Vždycky jsem se cítila jiná. (Málika, 17 let, Súdán, Česko/Súdán)

Informátorky vyprávěly, že chtěly sdělit okolí, že jejich nové morální tělo je výrazem jejich individuální svobody. Vzít si šátek je osvobozuje, protože to nepokrytě demonstuje jejich specifčnost. Přiznávají, že jsou jiné a jinakost nechťejí skrývat. Jsou jiné a plně s tím souzní. Hledání jinakosti bylo pro některé jako hledání sebe sama, to se od ostatních čeká, že budou samy sebou, a šátek k tomu přispěl. Některé s tím takto zacházejí, ale pro jiné je to cesta k náboženství.

Některé informátorky se se šátkem seznamovaly postupně. Reflektují, že nejdříve si třeba jen zkusily matčin šátek před zrcadlem doma. Nebo si ho oblékly, když šly do parku nebo do mešity na hodinu arabštiny. Tohle testování individuálního těla dívky učilo zkoušet, jak zažívaly své fyzické tělo v ne/souladu s tělem sociálním. Zároveň téma šátku patřilo i k rodinným rozhovorům. Rodiče, kteří své dcery v jeho nošení podporovali, byli ale spíše v menšině.

Poprvé jsem si zkusila šátek, když mi bylo 13 let. Bylo to z náboženských důvodů, v rodině ho nikdo nenosil. Ale jak člověk přichází do puberty, tak jsem řešila, kdo jsem. A ta první reakce byla negativní. Někdo do mě strčil, lidi se na mě ošklivě dívali. Tak jsem si řekla, že ho budu nosit, až budu starší a silnější, fyzicky i mentálně. (Hafida, 24 let, Tunisko, Slovensko, Š)

Některé vyjednávaly nošení šátku s dominantní společností už skrze své matky, jejichž vizuálně jiná těla byla konfrontována a komentována jejich vrstevníky, protože neladila se sociálním tělem dominantní společnosti.

Děti se mě ptaly, proč má tvoje mamka ten šátek a proč je v černým a takový ty blbý otázky, což když je vám 12 a nemáte odpovědi, ani sílu reprezentovat tu komunitu, je těžké. Tím si asi prochází každý muslim v Čechách, kterej v tom vyrůstá, pokud teda nemá strašně silný sebevědomí a silnou osobnost. (Zahra, 21 let, Jemen, Česko, Š)

Motiv silného, dospělého těla individuálního, které vzpřímeně ustálo tlak požadavku konformity dominantního těla sociálního, jsem už zmiňovala. Touto výpovědí bych chtěla jen demonstrovat, že dívky zkoušely vzdorovat dominantnímu sociálnímu tělu na prahu puberty, a když nevydržely jeho tlak, počkaly, až se budou schopny vyrovnat s komentáři ze strany vrstevníků a okolí. Odložily nasazení šátku, který potvrzoval jejich nově nalezenou identitu, do doby, kdy na to budou lépe připravené. Jejich morální tělo je inspirovalo k tomu, že si vzaly šátek, i když je k tomu nikdo nenutil.

e) Odložit šátek

Během mého výzkumu se našla jedna informátorka, která se rozhodla šátek v roce 2024 sundat. Z důvodů zachování anonymity neuvádím u následující výpovědi ani její fiktivní jméno, které jsem v tomto textu zatím používala.

Kvůli šátku jsem se oddalovala od Boha. Mamka totiž ten šátek používala jako nástroj zakazování. Bylo to takové ve stylu: ‚Nemůžeš tam jít, máš na hlavě šátek, všichni hned uvidí, že jsi muslimka, nebo tohle nemůžeš dělat, máš šátek.‘ Měla jsem ten pocit už dlouho, a to mi tak znechucovalo tu víru. Když jsem ho pak sundala, uvědomila jsem si tu důležitost, nebyla to zátěž, ale spíš to zviditelňování a konfrontace, která z toho plynula. Cítila jsem se pak nesvá, byla to součást mého těla, chybí mi ten šátek. Teď nosím šátek jen do mešity. ... začala jsem tím, že jsem si dala fotku bez šátku na sociální síť. Pak jsem přišla na takové setkání, kde bylo opravdu hodně muslimů, a neměla jsem šátek. Když mě viděli přicházet, všichni ztichli, bylo takové ticho, že by člověk slyšel špendlík spadnout. Tak to bylo fakt náročný, byla jsem z toho na nervy. Lidi měli různé komentáře. Ale hodně lidí to vzalo a řekli mi, že jsem udělala dobře, kvůli bezpečnosti. Už to udělalo spousty holek, že si sundaly šátek. Jen jedna paní, známá mojí mamky, mi řekla, že jí

zemřelo její dítě, jako já. A pak hned začala říkat mojí mamce, která tam taky byla, jak je jí to hrozně líto. No a já jsem tam furt stála a ona se bavila s mojí mamkou o mně, jako bych tam nebyla.

Tento inverzní proces má v sobě opět prvky konceptu přechodového rituálu. Tyto mladé ženy si budovaly své postavení v nejistém období přechodu, kdy si vzaly šátek a vyjednávaly se sociálním tělem dominantní společnosti, respektive se spolužáky a zaměstnanci školy, nyní změnu svého statusu znovu vyjednávají se svými souvěrci, sociálním tělem *ummy* a islámským sociálním tělem, tedy rodinou. Musejí vyjednat, že sundání šátku, jako pro tuto informatorku, neznamená odklon od víry, ale její přimknutí se k ní. Jak vysvětluje informatorka ve výpovědi, dostala se do situace, kdy ji šátek svou viditelností od Boha oddaloval, proto se ho rozhodla sundat. Islám vyžaduje totiž spíše koncept skromnosti¹² než zahalování samotné. Je tedy možné nosit šátek uvnitř, a nikoliv na hlavě.

Morální versus islámské tělo

Dívky neberou ohled na sociální tělo, ale berou ohled na morální tělo, které samy konstruují, je to tedy jejich rozhodnutí, kdy promění svá těla. Přechodem k novému statusu se z nich stávají mladé ženy, které mají sebevědomí, silnou osobnost i odvalu. Podle nich šátek není pro malé holky, nosí ho dospělé mladé ženy, které dokážou naložit se svým tělem. Vztah k šátku si budují od dětství, je jejich osobní volbou, zda si ho vezmou či nikoliv. Podle následující informatorky někteří rodiče o šátku mluví od raných let svých dcer. V mém vzorku však rodiče, kteří chtěli, aby jejich dcery šátek nosily, patřili k menšině. Pocházeli ze zemí, které moje informatorky nazývaly zeměmi kulturního islámu, například z Jemenu nebo ze Súdánu. Je zde existence islámského sociálního těla (dalo by se nazvat též etnickým tělem), které produkují rodiče. Je to především poslušné tělo, a je to také tělo arabské, žijící v patriarchálním systému. Islámské tělo čerpá z islámské tradice arabských zemí a udržuje při životě kulturní prvky, s nimiž se druhá generace mladých žen muslimek neztotožňuje, protože je považuje za kulturu, a nikoliv za náboženství.

Moje mamka by to nedala, kdybych sundala šátek. (...) Rodiče připravují tu dívku na to, že nošení šátku je běžná věc, taková normalizace arabského šátku. Ale není

¹² Koncept skromnosti se dá přeložit jako *hidžáb*, ovšem nejde o pokryv hlavy, ale o vnitřní stav, chování a morální jednání, které z takového stavu vyplývá, jak bylo už uvedeno v části Šátek jako symbol.

to jen šátek, je to mentální zátěž, náročná na psychiku, to náboženství u sebe nosíte i fyzicky. Ta víra je celoživotní cesta a je psychicky strašně náročná, takže každý si tím musí projít sám a nikdo by neměl nikoho soudit. Prostě si chceme vybrat, jestli si ten šátek vezmeme nebo ne. Protože se řešily šátky v Íránu, všichni se mě ptali minulý rok, proč ten šátek nosím, že utlačuje ženy. Denně jsem se s tím setkávala, tady to lidi řešili strašně moc. A já říkala, ty holky mají mít právo ho nenosit, jako já mám právo si ho vzít. Bojujeme za stejnou věc. (Málíka, 17 let, Súdán, Česko/Súdán, Š)

Individuální tělo se šátkem je výrazem svobody, pro informátorky to znamená nenechat nikoho naklídat s jejich tělem. Šátek je metafora pro to, že o mně nebudou rozhodovat jiní lidé nebo že o mně nebude rozhodovat nikdo jiný. Z výše citované výpovědi vyplývá také fakt, že šátek v islámských zemích ovlivňuje jeho vnímání na Západě, šátek je globalizovaný. Ve výpovědi rovněž zaznívá slovo soudit, ve smyslu nikdo by neměl nikoho soudit v případě, že šátek nenosí. Totéž si všimla ve svém výzkumu nezahalujících se žen Clarkeová, která poukazuje na fakt častého používání slova *soudit* v rozhovorech (Clarke 2020). Nezahalené muslimky vyjednávaly svou pozici v rámci náboženského společenství, protože jejich individuální těla kolidovala se sociálním tělem *ummy*. Sundaly šátek, protože byly vystaveny intersekcionalitě, tedy mnohonásobné diskriminaci, nemohly si například najít práci, byly hanobeny na ulici, odříznuty od společnosti a klasifikovány jako cizinky.

f) Životní fáze informátorek. Vzít, či nevtít šátek

Změnu individuálního těla vnímaly informátorky také jako ultimátní přijetí závazku a zodpovědnosti za své rozhodnutí, svůj deklarovaný postoj. Nechtěly selhat tím, že by šátek nevydržely nosit. Informátorky, které ho nenosily, čekaly, až pro ně nazraje správný čas, jejich rozhodnutí nenosit šátek ale neznamenalo, že o něm neuvažují nebo že ho nechtějí nosit nikdy. I ty informátorky, které ho nenosily, o šátku uvažovaly stejně. Také mluvily o závazku, o tom, zda šátek nosit, či nikoliv. Vnímají morální tělo.

Já nenosím šátek, byla jsem tak vychovaná v té české kultuře a nepotkala jsem nikoho, kdo by mi řekl, musíš nosit. V tom Alžíru bych ho asi pravděpodobně na 100 % nosila, protože tam mám tu rodinu, která je taková trošku striktnější v tomhle. Prostě celkově je to Alžír, není to Evropa. Tady mi rodiče dali ty svoje poznatky nebo ty rady a tak. A já si s tím mohla dělat, co chci, a teď nejsem

připravená se zahalovat nebo dělat něco, co je proti mé vůli, protože potom se dostáváme k tomu, že ty holky si ho dají a potom za rok, dva zjistí, že ho vlastně nechtějí nosit nebo že támhle někdo na ně zakřičel „Jdi do své země“, tak ho hned sundaly, protože se bojí nebezpečí. To není, protože se bojí nebezpečí, nebo že by se bály, že je někdo zabije. To je proto, že ony uvnitř sebe nejsou s tím ztotožněny. Nejsou s tím srovnány, a to musí přijít opravdu zevnitř. Já čekám, až přijde ten pocit, a potom si ho dám. Neříkám, že si ho třeba nikdy v životě nedám, to nemůžu říct. Ale až já budu sama vědět, že jsem na to připravená a že vím, že když ho dám, tak ho nesundám. Nic mě v tom nezastaví. (Nadžma, 24 let, Alžírsko, NŠ)

Tato dívka reprezentuje skupinu těch, které o šátku uvažovaly takto. Také pro ně bylo stěžejní vnímat své tělo jako přesah vlastních postojů a hodnot. Je pro ně stěžejní jednota těla a mysli. Aby byla sama sebou, musí být obě složky v souladu. Jak už bylo několikrát zmíněno, informatorky zažívaly vyhocené období přesunů obyvatelstva, o kterém média informovala v synonymech migrant/muslim. Všechny tedy zažily negativní zkušenost verbálního charakteru ze strany české veřejnosti. Pro svůj zevnějšek bývají terčem urážek. Ony samy se ve společnosti cítí bezpečně, tlak chápou jako individuální zneuctění a vnímají jej i v rovině uznání. Toto uznání ztrácejí, ale vědí, že si ho znovu vybudují. Ty, které šátek nenosí, čekají na lepší sociální klima ve společnosti, svoji životní fázi připravenosti, nechtějí na sebe strhávat pozornost. „Nenosím šátek, necítím se na to připravena, jsem introvert, mám ráda svůj klid“ (Laila, 21 let, Sýrie).

Douglasová a její myšlenka sociálního těla společnosti, které určuje, jakým způsobem je vnímáno tělo fyzické, polarizuje vztah těchto dvou těl a vzdálenosti mezi těmito dvěma těly odpovídá tlak a rozdělení ve společnosti (Douglas 1996: 77). Společenské krize, v nichž jsou ohroženy národní hranice, a migrační krize měla tento charakter, podněcují obavy o zachování stávajících tělesných hranic a čistoty těl.

Šátek: „Chovej se slušně a buď krásná vevnitř i navenek“

Bourdieu popisuje sociální konstrukci pohlaví v rámci maskulinního řádu, který připisuje jiný sociální status mužům a jiný ženám. Dále uvádí, že cílem socializačního úsilí je vytyčit ženě hranice a vytyčit je hlavně jejímu tělu. Způsob, jakým je žena socializována, se propisuje do jejího těla. Tato výchova určuje, jak se ženy učí pohybovat, zatahovat břicho, nedávat nohy od sebe, klopat oči, usmívat se a nechat si skákat do řeči (Bourdieu 2000: 29).

Mladé muslimky reflektovaly, že jsou rodinou ve svém chování tlačeny do určitých mantinelů hodnot, prestiže a postavení, kterou jejich rodiny reprezentují. Od jejich chování je totiž odvozována úcta, které se určitá rodina těší. Na to, jak mají být performována těla mužů, takový tlak vytvářen není. Lépe řečeno, tlak na ně sice vyvíjen je, ale v poněkud jiných oblastech. Muž si musí získat postavení, uznání a uživit rodinu. Některé mladé ženy byly tlačeny do podoby islámského sociálního těla rodiči. Informátorky z tradičnějších zemí (zemí s kulturním islámem) však tematizovaly i tlak ze strany sociálního těla *ummy*, který pro ně byl neúnosný, protože redukoval jejich autenticitu coby muslimek na vizualitu jejich těl se šátkem jako jediných možných. Sociální tělo *ummy* (komunity) je však tělem s jinými zkušenostmi a věděním. Je generační a reprezentuje první generaci.

Jsi holka, tak se chovej slušně. Ale proč bych se měla chovat slušně, když můj brácha nemusí. Tím myslím, ne že bych měla nadávat uprostřed ulice, ale já nevím, to bylo pořád, měj nohy u sebe, když sedíš a neříkej moc nahlas tyhlety věci... Proto si nerozumím s někým, kdo je z arabský země... A že žena musí poslouchat muže, což je pro mě naprosto nepřijatelné. Je to takový globální problém celého světa si myslím, protože se nikdo nedokáže smířit s tím, že žena nebude kontrolovaná mužem... třeba i ze strany islámský komunity. Islámská komunita se furt jenom soustředí na to, jestli má holka šátek nebo nemá šátek. Protože když holka nemá šátek, tak řeknou, je to špatná muslimka, což je strašně neislámský, nikdo nemá právo říkat o někom jiným, jestli je dobrý muslim, nebo ne, protože je to strašně osobní věc. Přijde naprosto odporný říct o někom, že je horší muslimka, jen proto, že nenosí šátek, ta látka na hlavě je poslední část celého pojmu (hidžábu jako konceptu skromnosti; pozn. autorky), a že smyslem toho šátku je, že člověk nemá vypadat atraktivně a má přitahovat lidi na svou osobnost, a ne na to tělo. A že jsou mnohem podstatnější ty morální zásady, že se má člověk nějak chovat k lidem, a když má někdo šátek a pomlouvá ostatní, tak ten šátek na hlavě je úplně irelevantní. Ale pro muslimky v Čechách je důležitý ten šátek nosit, protože to je to jediný, na co se ta celá společnost (česká společnost; pozn. autorky) soustředí. Když jsem byla v Čechách, tak jsem si říkala, že nikdy nesundám šátek, protože to jediný, na čem záleželo, byl ten šátek na hlavě. A to je tím, že furt někdo chce (česká společnost; pozn. autorky), abysme ho sundaly. (Zahra, 21 let, Jemen, Česko, Š)

Výše zmíněnou výpověď jsem záměrně ponechala v této délce, aby bylo zřetelné, že zde probíhá jakýsi souboj sociálních těl, které si uzurpují tělo individuální.

Není zde pouze sociální tělo dominantní společnosti, ale také sociální islámské tělo rodiny a sociální náboženské tělo *ummy* (komunity). Morální tělo je pak konstruováno průsečíkem těchto těl. Informátorky chtějí mít morální tělo, ale nechťejí a nepotřebují tlak těchto sociálních těl. Berou si šátek jako výraz morální a svobodné věci, chtějí jeho nošení vyjednat ke všem sociálním tělům. Tlak sociálního těla *ummy* ilustruje následující výpověď.

Teď jedna moje kamarádka, která je docela konzervativní, sundala šátek. Tak jsem jí ptala, protože jsem se bála i reakce té komunity tady, a prej, že odezva byla v pohodě. Ale tomu já vůbec nevěřím. Všichni to berou tak, že opouští víru, starší generace to vůbec nepochopí. Ten šátek se bere strašně vážně. Ale víra je celoživotní cesta a psychicky je strašně náročná a každý si tím musí projít sám, nikdo by neměl nikoho soudit. Se šátkem je hrozně moc propojená arabská kultura. (Málika, 17 let, Súdán, Česko/Súdán)

Sundat šátek znamená znovu ustanovit individuální tělo. Je k tomu potřeba stejného odhodlání a odvahy jako k tomu, si šátek nasadit, protože jsou zde tlaky sociálních těl, a ta jsou vůči sobě antagonistická.

Globalizovaný šátek

Právě okamžitá viditelnost šátku jako náboženského symbolu, který je dominantní českou společností identifikován jako znakový, má politický náboj. Situuje jeho nositelky nikoliv do prostoru intimní sféry, kde je víra privatizovaná záležitost mezi věřícím a Bohem, ale jak potvrzují mnohé studie (Janmohamed 2016; Clark 2020), v případě islámu i mezi věřícím a celým světem. To je ten tlak, který musí individuální těla ustát, pokud ho chtějí nosit. Znakovost šátku tlačila některé informátorky do globálního prostoru celé světové *ummy* věřících a ony za to cítily zodpovědnost.

Třeba v metru na mě všichni koukali a ta společnost je taková, že lidi na to nejsou zvyklí a teď třeba budu mít blbou náladu a budu na někoho hnusná a bude to reprezentovat všechny muslimy na světě, protože ty lidi v metru už třeba nikdy neviděj muslima. Tak to byl strašnej nátlak. A teď, co jsem tady (v zahraničí; pozn. autorky), a je tady víc muslimů, tak cítím, že jako nereprezentuju všechny muslimy na světě, nebo je reprezentuju jen do té míry, jako reprezentuju všechny Čechy, Jemence a všechny ženy. A že je to takový normální, cítím, že můžu být víc sama

sebou a chovat se, jak chci, a ne jenom proto, abych se zalíbila lidem, aby se nebáli muslimů. (Zahra, 21 let, Jemen, Česko, Š)13

V této výpovědi symbolizuje šátek tělo celé skupiny/komunity, podle slov informátorky dokonce všech muslimů na světě. Z tohoto sevření se informátorka vyvazuje, obává se ho, nechce být reprezentantkou všech, protože ten tlak je příliš velký, vyvozuje z toho zodpovědnost k ostatním muslimům. A aby mohla být sama sebou, zvolila si místo (stát) s větší populací muslimů. I jiné informátorky vnímaly šátek jako reprezentativní znak světové komunity, nevnímaly jej však jako zátěž, ale výzvu.

Chci vypadat slušně, cítím, že prezentuju tu komunitu globálně, všechny muslimy. Ale nemyslím si, že ten šátek je důležitý, muslim se vyjadřuje tím, jak se chová, ne tím, co má na hlavě. (Kásima, 19 let, Jemen, Š)

Informátorky si byly rovněž vědomy toho, že i barva šátku hraje ve veřejném prostoru svou roli, a s jejími významy také pracovaly. Barvu šátku volily podle ročního období, módních stylů, ale vytvářely s jeho pomocí i blízkost nebo distanci ve vztahu k dominantní společnosti.

Ta barva dělá to, že nevypadám tak uzavřeně. Šátky si šiju sama, teď mám větší styl, jdu s módou. Nosí se pastelové barvy, mám ráda béžovou, krémovou, hnědou. Když mám černou, jsem středem pozornosti a říkám si, že dělám něco špatně. Přitom v islámu je černá barva cenná, ale tady si to lidi spojují s různými radikálními skupinami. Takže když se nechci s nikým bavit, беру si tmavé oblečení. (Jasmína, 19 let, Dagestán, Š)

Šátek s etiketou britské královny a nehmotné tělo

Některé informátorky šátek habitualizovaly do podoby kultivovaného i diplomatického ženství. Šátek považují za distinktivní znak vyjadřující jejich sociální status, vkus i životní styl. Mluví o něm jako o symbolu, který pozvedl jejich ženskost.

¹³ Tato informátorka se v průběhu mého výzkumu přestěhovala za studiem a prací do zahraničí.

Je to etiketa elegantní dámy, když už něco děláme, aby to vypadalo hezky, abych nedupala nebo nekřičela, nesmála se nahlas a kontrolovala se. Šátek povyšuje ženskou energii. Můžete se cítit i jako princezna, když ho správně nosíte. (Jasmína, 19 let, Dagestán, Š)

Douglasová uvádí, že silná sociální kontrola je tam, kde se očekává formální chování. Je tedy nutné se ptát, jaká jsou ta sociální těla, jejichž tlakům jsou muslimky vystaveny, protože jich je více. Pokud se podle této teorie smršťují a rozšiřují v přímé závislosti na zesilování a uvolňování sociálních tlaků (Douglas 1996: 77), je zřejmé, že tak činí s ohledem na osobní a veřejnou zbožnost, respektive viditelnou demonstraci víry. Tento tlak je silnější na místech, kde by jako muslimky neměly být, jako je například vinárna. Vycházíme-li tedy z teze, že lidé jsou pod určitým tlakem normativních sociálních těl, pak logicky existují určitá prostředí, kde jsou tyto tlaky silnější. Jsou to sociální prostory, ve kterých se informátorky pohybují, kde jsou klasifikovány jako muslimky, kde je přítomná sociální kontrola, protože šátek a muslimská žena má nějak vypadat a reprezentuje své náboženství.

Zároveň jsou jako muslimky identifikovány dominantní společnostmi, která se řídí jinými diskursy. Vynořuje se zde konflikt jejich těla jako cudného/„neviditelného“ a sexuálního/atraktivního. Tento tlak byl zároveň jedním z důvodů, proč se některé informátorky rozhodly šátek nenosit. Negativní konotace šátku v evropském diskursu, který jeho nositelky vnímá pouze buď jako oběti, nebo teroristky, pro ně byly neúnosné.

Šátek já nosit nikdy nebudu a myslím si, že v dnešní Evropě můžou tyhle věci člověku akorát přitížit. Ty ženy, co nosí šátek, tak mají hodně problémů, třeba kolikrát se bojí jet v metru. Jako tady ty lidi jsou fakt zlí. Kdybych žila v nějaké islámské zemi, tak by to bylo asi jiné, ale tady fakt ne. (Huda, 35 let, Sýrie, Česko, NŠ)

Autoři popisují, jak jsou individuální těla na veřejnosti, v institucionálním i běžném životě, usměrňována a disciplinována, jak je skrze tělo ovládána jejich mysl (Douglas 1996; Bourdieu 2000; Elias 2006; Foucault 2000). Společenská hierarchie vyžaduje určitou formu beztělesnosti, tedy odhmotnění. Čím více kultivovanosti, tím méně mlaskání, žvýkání, méně zvuků při dýchání a chůzi, pečlivě modulovaný smích a kontrolované projevy hněvu odkazují k posvátně aristokratickému obrazu (Douglas 1996: 77–78). Douglasová se zároveň ptá, kam až sahají hranice těchto pólů formálních a neformálních projevů,

jež pojmenovává jako „hladké a košaté“. Jak se sociální tělo propisuje do těla fyzického, lze vyjádřit výstižnou citací Bourdieho: „Způsoby držení těla, hluboce spjaté s mravním chováním a zdrženlivostí, ženy bezděčně zachovávají, i když je k tomu nenutí oděv“ (Bourdieu 2000: 58). Řečeno s Foucaultem, tělo „mizí“, mysl zůstává.

Existují ale i momenty, kdy si muslimky od „disciplinace oděvem“ potřebují oddechnout i na veřejnosti a vědomě šátek odkládají. Takový příklad ukazuje Clarkeová (Clarke 2020), která vedla rozhovory s kanadskými muslimkami. Autorka zdůrazňuje, pod jak velkým drobnohledem se nacházejí muslimky s šátkem, jak ze strany dominantní společnosti, tak ze strany náboženské komunity. Součástí této dvojí optiky je i tělesná kontrola, sebeovládání, kultivace vnějších projevů těla. Clarkeová v této souvislosti zmiňuje jednu informátorku, která vypověděla, že když jde do bistra a chce se v klidu najíst, šátek si sundá. Nemůže si ho pobryndat, a zároveň nemusí dbát na kultivované způsoby konzumace, protože je žena muslimka, její tělo je řízeno jiným kulturním očekáváním než tělo muže, a to i v oblasti náboženské. To se ovšem netýká mého výzkumu. V návaznosti na tento výzkum jsem se ptala na možnost takové situace jedné z informátorek a odpověděla mi následující:

Sundat si šátek v bistru kvůli jídlu? Asi o tom šátku nebyla moc přesvědčená nebo už ho nosit nechtěla vůbec, jinak to nedává smysl. To je, jako byste řekla, že si sundáte na koupališti plavky, abyste se mohla najíst. (Málíka, 17 let, Súdán, Česko/Súdán, Š)

Moje tělo je „boží“ a kromě Něj nikomu nepatří

Podle Bourdieuho je ženská zkušenost těla krajní zkušeností těla pro druhého, těla neustále vystaveného objektivizaci, skrze pohled a diskurs těch druhých (Bourdieu 2000: 59). Nicméně vzhledem k tomu, že až na jednu informátorku všechny dívky šátek vnímají jako součást svého těla, považují za neakceptovatelné, že v jeho nošení (v souladu s diskursem evropského liberalismu) nemohou mít plnou autonomii.

Já jsem to prostě nechápala, co těm lidem vadí, že mám kus hadru na hlavě, jako můžu ukazovat zadek a všechno, tak mám snad právo neukazovat to, co nechci ukazovat. Já nevím, že je to takový strašný problém. (Hafida, 24 let, Tunisko, Slovensko)

Informátorky si uvědomují normativitu ženského evropského vzhledu a snaží se tak najít balanc uvnitř prolínajících se diskursů, světských i profánních, kterých jsou součástí. Nesouhlasí s reprezentací západní ženy v popkultuře a médiích jako té, jejíž tělo je neustále objektivizováno a posuzováno. Nevymezují se vůči mužům, ale směrem k dominantní společnosti, která takto zachází s ženským tělem. „Žena je ve všech směrech fetišizovaná. Strašně se teď fetišizuje a na internetu se prodávají fotky ženských aktů“ (Jasmína, 19 let, Dagestán).

Informátorky říkají, že když nosí šátek, nezacházejí se svým tělem tak, aby ho zatraktivnily pro druhé, aby se líbily svému okolí, ale tak, aby vypadaly upraveně, z hlediska etikety spíše jako dámy než jako teenagerky. Zároveň si ale uvědomují, že jsou ženy, že jejich tělo je odsouzeno k tomu, být krásné. S touto krásou ale diskutují a vyjednávají. V šátku vidí jinou rovinu estetiky. Nicméně západní tělesnou estetiku vnímají jako nemístnou a snaží se ji oslabit. Tělo má být podle nich krásné, ne však v západním slova smyslu.

Od 15 do 30 let je takový největší trend dělat všechno pro krásu – nosit vysoké podpatky, malovat se, nosit hezké oblečení. Neženu se za krásou už, necítím tolik hormony. Řasy a růž na tvář si dám, a to stačí. Díky tomu se na mě lidi rádi obrací, vypadám vstřícně, je to upřímnost a přirozenost. Většinou mě lidi chválí, jak jsem oblečená, i mě zastavují, že vypadám elegantně. (Jasmína, 19 let, Dagestán)

Žena odhalená, respektive spoře oděná, není pro mladé muslimky žena osvobozená. Ukazování nebo zdůrazňování ženské sexuality je pro ně spíše vyjádřením slabosti. Podobně jako jejich spolužačky pečují o svá těla, ale s jiným záměrem, jiným pohledem na to, komu je pomyslná atraktivita těl určena. Spolužačky informátorek se chtějí líbit především svým vrstevníkům. Informátorky však do své péče zahrnují náboženský aspekt a zdůrazňují, že tělo jim bylo dáno od Alláha, nepatří proto přímo jim a musí se o něj pečovat. Tady opět vstupuje do hry jejich vztah k morálnímu tělu, chovají se a jednájí v souladu se svou vírou a stejně tak o svá těla i pečují.

Soustředíme se na to, co je věčné, a to tělo nebude. Pečuju o své tělo, tělo má svoje práva, naše těla nejsou přímo naše. Alláh nám ty těla dal a máme se k nim chovat hezky. Sebepoškozování není možné. Třeba sportovat a navonět se je dobrý skutek. Máme se nepřejídat a chodit spát hned po noční modlitbě. Musíme se o své tělo starat. Za to tělo jsme zodpovědní a budeme se zpovídat, až přijde soudný den. (Jasmína, 19 let, Dagestán)

Informátorky nevztahovaly péči o sebe jen na kategorii žen a kategorii muslimek. Sousedství péče o tělo rozuměly ve smyslu řeckého pojmu *kalokagathia* a usilovat by o tento stav měli všichni lidé. V tom spočívá jejich vnímání atraktivity. Informátorky se šátkem vnímaly svou atraktivitu skrze atraktivitu své osobnosti, k níž patří vkusně a střídě upravené tělo, které nestrhává pozornost k tělesnosti. Atraktivita tedy spočívá v tom, že jsou pro své okolí přitažlivé pro navázání kontaktu a ocenění jejich osobnosti.

Fyzicky krásné tělo vystavené na odívání v západních společnostech spojeno se sexualitou. Sexuální podtext fyzicky atraktivního těla informátorky z estetiky svých těl vytěšňují. Tlačí je k tomu morální tělo. Atraktivita jejich těl spočívá v náboženském kontextu, přestože žijí v západním světě.

... že by se měla žena o sebe starat, neznamena, že by měla nosit tunu make-upu a bude chodit na drahé kosmetiky, botox a bude se hrozně snažit, aby se líbila chlapům. Ne, měla by dodržovat nějakou osobní hygienu, čistotu, měla by vypadat upraveně, ale to si myslím, že by měli vypadat všichni lidi, a ne jenom zvenku, ale i zevnitř. (Najat, 19 let, Egypt, Česká republika)

Většina informátorek se šátkem se cítila ve svém individuálním těle atraktivně a spokojeně. Reflektovaly, že jejich spolužačky svá těla řeší mnohem víc, protože je pro ně těžké dostat ideálům krásy produkováným sociálním tělem dominantní společnosti. „Setkávám se s kamarádkami, které trpí, že nevypadají skvěle. Mě tohle třeba neovlivňuje, ten diktát krásy, ale mrzí mě, že to trápí ostatní lidi“ (Jasmína, 19 let, Dagestán).

Konstrukce ženství

Informátorky chtějí být vnímány skrze svůj intelekt a osobnost, chtějí působit sofistikovaně, nikoliv sexuálně. Šátek jim v tomto aspektu pomáhal, když odváděl pozornost od jejich tělesnosti a ženství, pomáhal jim ustanovit morální tělo. Jsou si vědomy západní „kategorie“ žen a ženství, ale interpretují ho odlišně než jejich spolužačky. Jak uvádí Butlerová, ženství není komplexní a nic takového jako „kategorie ženy“ nepřetrvává v čase a nedisponuje sjednocenou, stále stejnou identitou. Neexistuje identita, kterou je možno z této kategorie odvodit (Butler 2014).

Ženství se nedá nijak zakrýt, je to to, co jsme. Ale záleží, jestli interpretujeme ženství jako tělesnou atraktivitu, nebo jestli ženství bereme jako osobnostní atraktivitu ... šátek pro mě znamená takový statement, že nechci, aby lidi, když mě vidí, aby to první, co vidí, bylo to atraktivní. Takže nejenom ten šátek, ale i celkově, jak se oblékám, že se snažím, aby to bylo volný a dlouhý. Nechci, aby si mě lidi pamatovali podle toho, jaký mám vlasy, jak mám nebo nemám velký prsa a tohle. Chci, aby mě lidi vnímali takovou, jaká jsem. (Najat, 19 let, Egypt, Česká republika)

Zahalené informátorky konstruují svoje ženství jako sofistikované, elegantní, nezávislé na druhých (nejen na mužích). Manévrují mezi sociálními těly a jejich svoboda tkví do jisté míry v tom, že odmítají uznat schémata, jež jsou na jejich těla (těla žen) aplikována. Vzduroují islámskému sociálnímu tělu, tělu náboženské *ummy* a tělu sexuálnímu, které je reprezentováno dominantní společností. Jejich vzor ženství vychází sice také z imaginace těla „beztělesného“ (což je podle Douglasové tělo bez nepatřičných zvuků, pachů a jiných negativních projevů), nicméně vychází hlavně z náboženských premis. Z těla „pro druhého“ se mění v tělo pro sebe samé. Jak uvažuje Bourdieu (2000), jen žena neženská má nadvládu nad vlastním tělem. Zahalené informátorky mají nad svými těly kontrolu a jsou se svými těly spokojeny.

Šátek ženství podtrhuje, a to oblečení k tomu je ženské, třeba šaty, tunika. V ničím krátkém bych ale nevylezla. Jsem hodně namalovaná, chci vypadat atraktivně, třeba rtěnku používám, ale ne červenou. (Málíka, 17 let, Súdán, Česko/Súdán, Š)

Mladé ženy, které šátek nenosí, podléhají tlaku sociálních těl jiným způsobem, protože svému tělu rozumějí jinak a také proto, že přijaly estetiku Západu. „Šátek nenosím a mám ráda krátký sukně a chci ukazovat svoje vlasy“ (Aisha, 18 let, Sýrie/Palestina, Česko/SAE).

Jsou tu informátorky, které sice nenosí šátek a chtějí „splynout“ s trendem západní módy, neznamená to ovšem, že by svému tělu nepřikládaly žádné morální hodnoty. Šátek reflektovaly informátorky v předešlých výpovědích jako korektor jejich chování. Jinými slovy, koncept hidžábu, který zde byl již zmíněn jako koncept zdrženlivosti a střídmosti zejména v chování, ale také v oblékání, v sobě nosí i informátorky bez šátku. Jak ilustruje následující výpověď, své vnitřní morální tělo v sobě internalizovaly i ženy bez zjevného zahalení.

Měla jsem přítele a on mě vytáhl z nějaké depky. Začala jsem se usmívat a začala jsem se těšit, když jsem jela za ním. Přestože mě rodiče nikdy nepustili k němu domů, byli rádi, že někoho mám. Mně ale třeba vadilo, jak na mě sahal. Pro mě sex nebo nějaký dotyky přichází až úplně na konci. Není to něco, na čem se staví vztah, ale něco, co přichází až potom, taková třešnička na dortu, ale tady to tak není (v Česku; pozn. autorky), a to je taky důvod, proč se bojím hledat nějaký vztah. Jak na mě sahal, tak mi to bylo nepříjemné a on to vůbec nebyl schopen pochopit a myslel si, že se tak jako česky upejpám, a že to je jen, abych nevypadala, a pak mi i řekl, že je zvyklý od holek, že říkají ne a myslí jo. A já jsem říkala ne, a myslela jsem ne. A holky ze školy (nemuslimky; pozn. autorky) říkaly, to je normální, že ti sahá na prsa a na zadek. Ale já jsem nechtěla, brečela jsem kvůli tomu a byl to jeden z důvodů, proč jsme se spolu rozešli. (Aisha, 18 let, Sýrie/Palestina, Česko/SAE)

Jsou zde také informátorky, které ve vztahu k šátku zastávají ambivalentní postoj a podléhají kontextu, ve kterém se nacházejí. Podle kontextu se vztahují k různým sociálním tělům. Jejich významnými druhými jsou jejich spolužáci, a ti jsou referenční skupinou, pro niž některé informátorky přizpůsobily svá těla, protože chtěly být sociálně relevantní. Jiná informátorka v následující výpovědi uvádí, že šátek nosí jen v případech kontaktu s komunitou věřících. Tedy jiná referenční skupina, jiné sociální tělo pro ni znamená transformaci jejího individuálního těla.

Šátek nosím, jenom když jdu do mešity. Nechci, aby mě spolužáci posuzovali podle šátku. Je jedno, že jsi muslimka, důležité je, že jsi v pohodě. (Džamila, 16 let, Sýrie, Česko)

Závěr

V této stati jsem se zabývala zahalováním žen, konkrétně šátkem nošeným v Evropě / České republice. Zajímalo mne, jak s šátkem zacházejí mladé ženy z rodin migrantů muslimů, co pro ně znamená, a zároveň jak vyjednávají své sociální identity, respektive k jakým sociálním identitám se ne/zahalené dívky vztahují. Mladé muslimky ve svých výpovědích rozkrývaly, jak se k šátku vztahují. Skrze tento vztah vyjednávaly a ne/potvrzovaly identity, které je definují. Konstruuji tak svou identitu (1.) náboženskou, (2.) genderovou, (3.) identitu, kterou vyjednávají se svými vrstevníky, a (4.) identitu etnickou/rodinnou.

V prvé řadě je to náboženská identita ve formě individualizované víry. Tyto ženy žijí v situaci, kdy je přítomno několik sociálních těl – tělo dominantní společnosti, náboženské tělo *ummy*, islámské tělo (rodiny/rodičů), a to vše v kontextu globálního islámu. V napětí i v dialogu s těmito sociálními těly konstruuji své tělo morální, které je přítomno, když mají šátek, a vyjednávají své tělo individuální. Vzhledem k tlakům sociálních těl je hranice jejich individuálního těla fluidní a křehká. V tomto případě se jedná o informatorky, které vyjednávaly svou identitu / své individuální tělo podle potřeb kontextu daného vrstevnickou skupinou. Nosily šátek do mešity, nikoliv už ale do školy.

Ve své performanci / vyjádření individualizované víry usilují o nezávislost, chtějí se oprostít od tlaků sociálních těl. Jejich těla tvoří různé významy a ony vědí, že když si vezmou šátek, budou identifikovány jako muslimky, a proto podle nich šátek není pro malé holky, ale žádá si silnou osobnost. Jejich individuální tělo se utváří a dotváří v průběhu času v dialogu tlaků sociálních těl a individuálních preferencí ve vztahu k tělu, aby posléze bylo jejich tělo argumentováno jako morální a svobodné, které má být respektováno. Je to jejich vlastní cesta a projev náboženské identity v individualizované formě, každá z žen potřebuje pro nasazení šátku jiný čas a své vlastní životní období, kdy se v něm cítí svobodné a akceptované.

Uvědomují si, že jejich těla se mohou vztahovat k různým významům, k různým sociálním okruhům/tělům. Když si vezmou šátek, je to individualizovaná víra, ale zároveň vědí, že šátek odkazuje k sociálnímu tělu *ummy*. Ony vědí, že vzít si šátek znamená vzít si na sebe „label“. Není to ale sociální tělo, co je zavazuje, nýbrž tělo morální. A proto vyprávějí, že vzít si šátek není jen tak, je to cesta. Tlak sociálního těla Západu využívají k tomu, aby prověřily své vlastní morální tělo. Myšlenka svobodného těla je pro ně morální tělo, které není objektivizováno. Jsou to ony samy, a je-li toto tělo něčím formováno, pak pouze jejich uspokojením z toho, že se samy sobě líbí. Jejich vizualita naplňuje jejich vlastní očekávání, ne očekávání druhých. Chtějí být esteticky krásné, ale jejich tělo není určeno nebo definováno sexuálně. V mém výzkumu se rovněž ukázalo, že koncept skromnosti/zdrženlivosti, který představuje šátek, tedy hidžáb, aplikují i ženy, které šátek nenosí. Koncept skromnosti a morální tělo v sobě nosí i bez šátku.

Jsou zde mladé ženy, které svoje individuální tělo prezentují v náboženské rovině a v rovině svobody. Šátek je výrazem jejich svobody a v tomto kontextu i vzdorují vůči sociálnímu tělu dominantní společnosti. Šátek je rovněž součástí repertoáru životního stylu mých informatorek, nicméně to, zda ho nosí, či

nikoliv, je výrazem jejich svobodné vůle. Snaží se vyjednat, že šátek není arbitrární kvality víry, a vymezují se proti všem, kteří přikládají šátku přílišnou důležitost, protože to, co reprezentuje, totiž jejich víru, nosí ony uvnitř sebe. Šátek se stává součástí jejich života už během dospívání, je přítomný v krajině jejich dětství, a to, zda si jej nasadí a budou jej nosit, je jejich rozhodnutí.

Než ho začnou nosit, procházejí dlouhým obdobím přemítání a osvojování si toho, jaká náboženská praxe je se šátkem spojená. Tuto cestu osobní tranzice, respektive to, čím si musely projít a co musely ustát, než si šátek nasadily, lze vnímat jako přechodový rituál. Ten je individuální, nikoliv kolektivní. Sociální tělo dominantní společnosti na ně totiž netlačí, aby šátek nosily. Tlak mohou vnímat spíše v rámci sociálního těla *ummy*, proti němu ony ale rovněž vzdorují. Jedná se o specifickou situaci, protože i když na ně sociální tělo *ummy* výslovně netlačí, ony se vůči němu stejně vymezují. Celý proces vedoucí ke změně statusu a rozhodování o tom, zda obléci či neobléci šátek, si dívky řídí samy.

Vzít si šátek je pro ně morální a svobodná věc a ony ji vyjednávají ve vztahu ke všem sociálním tělům tak, aby je tato různá těla respektovala. Jejich pozice je komplikovaná, protože se jedná o dívky, které vyrostly ve dvou různých prostorech, vůči nimž se nyní snaží vyjednat své individuální tělo. Pomáhá jim v tom tělo morální, kterým je „zákon“ v nich. Právo být samy sebou, aniž by byly zpochybněny. I když s tím také počítají a jsou si vědomy toho, že se stanou „jinými“. Nechtějí to ale přijmout, i když vědí, že ta situace nastane.

(Ad 2.) Šátek se podílí na konstrukci jejich genderové identity. Interpretují ho jako výraz sebevědomí, samostatnosti, nosí ho dospělé ženy, které už dokáží dělat se svým tělem, co chtějí. Šátek pomáhá říci ženám, kým jsou, ale diskursy s ním spojené se různí: šátek ve vztahu k vlastní kultuře, šátek ve vztahu k vlastnímu tělu... chápou jej jako součást svého těla, ale to, jak šátek jejich těla dotváří, je rozmanité. Některé ho spojují s ženstvím, estetikou, ženským tělem, ale usilují o to, abych jejich ženství bylo vnímáno jako osobní atraktivita, spíše než atraktivita objektivizovaná muži. Jiné ženy pečují o své tělo duchovně i fyzické a věří, že jejich tělo nepatří přímo jim, nýbrž Alláhovi.

(Ad 3.) Skrze šátek (s šátkem i bez šátku) vyjednávají svou sociální identitu, přinášení k určité skupině vrstevníků. Ať ho nosí nebo nenosí, vyrovnávají se se svou jinakostí, vírou a tělesností. Argumentují, že chtějí „zapadnout“ a jejich významnými druhými jsou spolužáci, kteří šátek „čtou“ ve stereotypním mediálně šířeném významu hrozby. Nicméně jak některé z nich samy přiznávají, mít nebo nemít šátek neznamená absolutně zapadnout, protože je tady koncept skromnosti, který řídí jejich individuální tělo. I když nejsou svým okolím

okamžitě identifikovány jako muslimky, koncipují a v praxích uplatňují své tělo individuální v konturách těla morálního.

Koncept skromnosti však aplikují navzdory tomu, že nejsou svým okolím (sociálními těly) okamžitě identifikovány jako muslimky. A proto jsou zde i ty, které si šátek nevzaly. Tyto dívky reagují na tenzi sociální těl jiným způsobem, svému tělu rozumějí jinak, protože přijaly estetiku západního těla. Jsou zde ale také muslimky, které jsou ambivalentní a podléhají kontextu, v němž se nacházejí, neboť chtějí být akceptovány dominantní společností.

(Ad 4.) Skrze šátek vyjednávají i svou etnickou identitu. Ta sice nevystupuje jako zásadní, ale objevuje se v případě rodinných identit. Rodiče byli jejich průvodci v debatách o nošení šátku. Své dcery v jeho nasazení povzbuzovali i odrazovali. Obávali se, aby byly jejich dcery i s šátkem stále akceptovány dominantní společností, nebo naopak aby bez šátku neoslabila jejich víra.

Nošení šátku je tedy otázkou sebepojetí a sociální volbou. Informátorky reflektovaly to, že procházejí složitým obdobím rozhodování, zda a kdy šátek začnou nosit. Zda jsou na to už připravené a zda mají dost síly na to, aby v tom dokázaly pokračovat i v případě, že se okolnosti v jejich životě změní. Byly si vědomy toho, že ve vztahu s nemuslimskou společností pro ně bude těžké ustát reakce okolí. Jedná se zde o přechodový rituál završující proces tranzice, jehož součástí je porozumění sama sobě jako muslimce v evropské společnosti. Je to vyjednávání individuální identity při vědomí dalších sociálních identit, k nimž se vztahují. Fakt, že některé z žen už šátek nechtějí sundat, když ho jednou začaly nosit, je pro ně vyjádřením osobnostního růstu. Nedělají to kvůli sociálním tělům dominantní společnosti / *ummy* / vrstevníků, chtějí být autentické a jdou pevně za svým cílem – do nebe.

Zuzana Rendek je doktorandkou obecné antropologie na Fakultě humanitních studií UK. Věnuje se migračním studiím, konkrétně druhé generaci muslimů, a zabývá se také antropologií islámu. Absolvovala kulturní a sociální antropologii na Filozofické fakultě Západočeské univerzity v Plzni a následně studia občanského sektoru na FHS UK.

Kontakt: Zuzka.Burgerova@seznam.cz

Literatura

- Amer, Sahar. 2014. *What is Veiling?* Chapel Hill: UNC Press.
- an el-Messiri, Saws. 1978. „Self-images of Traditional Urban Women in Cairo.“ Pp. 522–540 in *Women in the Muslim World*. Cambridge – London: Harvard UP.
- Aranguren, Martin – Madrisotti, Francesco – Durmaz-Martins, Eser. 2023. „Anti-Muslim Behaviour in Everyday Interaction: Evidence from a Field Experiment in Paris.“ *Journal of Ethnic and Migration Studies* 49, 2023, 3: 770–794.
- Asad, Talal. 1986. „Medieval Heresy. An Anthropological View.“ *Social History* 11, 1986, 3: 345–362.
- Bourdieu, Pierre 2000. *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum.
- Butler, Judith. 2016. *Závažná těla. O materialitě a diskursivních mezích „pohlaví“*. Praha: Karolinum.
- Butler, Judith. 2014. *Trampoty s rodom. Feminizmus a podrývanie identity*. Bratislava: Zájumové združenie žien Aspekt.
- Caronia, Letizia – Colla, Vittoria. 2024. „Shaping a Moral Body in Family Dinner Talk. Children’s Socialization to Good Manners Concerning Bodily Conduct.“ *Appetite* 2024, 199: 107502.
- Carvalho, Jean-Paul. 2013. „Veiling.“ *The Quarterly Journal of Economics* 128, 2013, 1: 337–370.
- Cesari, Jocelyne. 2004. *When Islam and Democracy Meet. Muslims in Europe and in the United States*. New York: Palgrave Macmillan.
- Čermáková, Eva et al. 2016. „Muslimové o sobě a o nás.“ Pp. 299–359 in Daniel Topinka et al.: *Muslimové v Česku: etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister & Principal.
- Davidová, Michaela. 2015. *Zahalování českých konvertitek k islámu*. Rkp. diplomové práce obhájené na Filosofické fakultě UK v Praze.
- Douglas, Mary. 1996. *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London: Routledge.
- Douglasová, Mary. 2014. *Čistota a nebezpečí. Analýza konceptu znečištění a tabu*. Praha: Malvern.
- Droogsma, Rachel Anderson. 2007. „Redefining Hijab. American Muslim women’s Standpoints on Veiling.“ *Journal of Applied Communication Research* 35, 2007, 3: 294–319.
- El Guindi, Fadwa. 2005. „The Veil Becomes a Movement.“ *Women and Islam: Critical concepts in Sociology* 2, 2005: 70–91.
- Elias, Norbert. 2006. *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie. Proměny chování světských horních vrstev na Západě I*. Praha: Argo.
- Hoodfar, Homa. 1992. „The Veil in Their Minds and on Our Heads. The Persistence of Colonial Images of Muslim Women.“ *Resources for Feminist Research* 22, 1992, 3/4: 5.
- Hoekstra, Myrte – Verkuyten, Maykel. 2015. „To Be a True Muslim. Online Discussions on the Headscarf among Moroccan-Dutch Women.“ *Gender, Place & Culture* 22, 2015, 9: 1236–1251.
- Janmohamed, Shelina 2017. *Generation M*. London – New York: L. B. Tauris.

- Kabir, Nahid A. 2012. *Young British Muslims. Identity, Culture, Politics and the Media*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Kristeva, Julia. 2024. *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia UP.
- Leiken, Robert. 2012. *Europe's Angry Muslims. The Revolt of the Second Generation*. Oxford: Oxford Publishing.
- Levitt, Peggy. 2009. „Roots and Routes. Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally.“ *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35, 2009, 7: 1225–1242.
- Litchmore, Rashelle – Saba, Safdar. 2015. „Perceptions of Discrimination as a Marker of Integration among Muslim-Canadians. The Role of Religiosity, Ethnic Identity, and Gender.“ *Journal of International Migration and Integration* 16, 2015: 187–204.
- McGinty Mansson, Anna. 2014. „Emotional Geographies of Veiling. The Meanings of the Hijab for Five Palestinian American Muslim Women.“ *Gender, Place & Culture* 21, 2014, 6: 683–700.
- Mendel, Miloš – Ostránský, Bronislav – Rataj, Tomáš. 2007. *Islám v srdci Evropy*. Praha: Academia.
- Mernissi, Fatima. 1987. *Beyond the Veil, Revised Edition. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Bloomington: Indiana UP.
- Moors, Annelies. 2020. „Covering the Face. The Complexities of Gendered Racialization in Europe.“ *Implicit Religion* 23, 2020, 4: 337–362.
- Negrea-Busuoioc Elena – Daba-Buzoianu, Corina – Cirtita-Buzoianu, Cristina. 2015. „Unveiling Romanian Muslim Women. An Inquiry into the Religious and Identity-building Meanings of the Hijab.“ *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 14, 2015, 42: 147–171.
- Neuburger, Mary. 2014. „Difference Unveiled. Bulgarian National Imperatives and the Re-dressing of Muslim Women, 1878–1989.“ Pp. 252–266 in *Anti-Veiling Campaigns in the Muslim World*. London: Routledge.
- Novotná, Hedvika. 2019. „Kvalitativní strategie výzkumu.“ Pp. 257–289 in Hedvika Novotná – Ondřej Špaček – Magdalena Štovičková (eds.): *Metody výzkumu ve společenských vědách*. Praha: FHS UK.
- Ostránský, Bronislav. 2017. „Islamofobie jako koncept i kolbiště.“ Pp. 30–104 in *Islamofobie po česku. Český odpor vůči islámu, jeho východiska, projevy, souvislosti, přesahy i paradoxy*. Praha: Vyšehrad.
- Ostránský, Bronislav. 2014. *Atlas muslimských strašáků, aneb Vybrané kapitoly z „mediálního islámu“*. Praha: Academia.
- Roy, Olivier. 2004. *Globalized Islam. The Search For a New Ummah*. New York: Columbia UP.
- Ruby, Tabassum F. 2006. „Listening to the Voices of Hijab.“ *Women's Studies International Forum* 29, 2006, 1: 54–66.
- Sedláková, Markéta. 2014. „Konstruování identity ženy v kontextu konverze k islámu.“ *Sociální pedagogika* 2, 2014, 2: 22–37.
- Shilling, Chris. 2012. *The Body and Social Theory*. London: Sage.
- Siraj, Asifa. 2011. „Meanings of Modesty and the Hijab amongst Muslim Women in Glasgow, Scotland.“ *Gender, Place & Culture* 18, 2011, 6: 716–731.

- Watson, Helen. 2003. „Women and the Veil. Personal Responses to Global Process.“ Pp. 149–168 in Akbar Ahmed – Donnan Hastings (eds.): *Islam, Globalization and Postmodernity*. London – New York: Routledge.
- Wheatcroft, Andrew. 2006. *Nevěřící. Strěty křesťanstva s islámem v letech 638–2002*. Praha: BB/art.

Elektronické zdroje

- ČTK. „Soud zastavil kauzu muslimky, které škola nedovolila nosit šátek na hlavě.“ iDnes.cz, 1. 2. 2021, dostupné z https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/muslimka-soud-satek-skola-stredni-zdravotnicka.A210201_093016_domaci_remy [cit. 2022-01-12].
- ČTK. „Připomeňme si největší teroristické útoky, spáchané v posledních třech letech v Evropě.“ iRozhlas.cz, 17. 8. 2017, dostupné z https://www.irozhlas.cz/zpravy-svet/pripomente-si-nejvetsi-teroristicke-utoky-spachane-v-poslednich-trech-letech-v_1708172145_per [cit. 2024-05-20].
- Strnadová, Tereza. „Proč jsou věřící proti stavbě mešity? diví se šéf brněnských muslimů.“ iDNES, 12. 8. 2009, dostupné z https://www.idnes.cz/zpravy/archiv/proc-jsou-verici-proti-stavbe-mesity-divi-se-sef-brnenskych-muslimu.A090812_152933_kavarna_bos [cit. 2023-07-30].
- Janouš, Václav. „Šéf pražských muslimů vyzval k vyzbrojování. Ústředí se od něj distancuje.“ iDNES.cz, 19. 3. 2019, dostupné z https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/leonid-kushnarenko-vzkaz-zbrojni-pas-reakce-teroristicky-utok-muslimska-obec-cr.A190319_123736_domaci_cern [cit. 2024-01-20].