

Krise sekulární republiky a sociologie islamizace

Francouzská sociální věda odpovídá na „aféru šátku“

PAVEL BARŠA*

„Na prvním a druhém stupni základních škol a státních gymnáziích se zakazuje nošení symbolů a oděvů, jimiž žáci dávají okázale najevo náboženskou příslušnost.“

Z článku 1 zákona č. 2004–228, podepsaného prezidentem Jacquesem Chiracem
15. března 2004**

„Myslíme si, že zachráníme republikánskou školu tím, že donutíme ... děvčata sundat z hlavy [islámský] šátek nebo je vyloučíme [ze školy]. Ve skutečnosti se jedná o exorcismus, jehož hlavním účelem je uklidňovat národní vědomí, vystrašené výhledem na vlastní krizi.“

Farhad Khosrokhavar***

Abstract: The Crisis of the Secular Republic and the Sociology of Islamization. The Response of the French Social Science to the Headscarf Affair

The statute of March 15, 2004, that banned religious symbols in the French schools and State high schools, was the last act of the Headscarf Affair which had been regularly returning to the limelight of the French political scene since 1989. The review of several recent sociological books devoted to the phenomena of islamization helps to buttress the main assumption of the article that the Affair is a symptom of a failing integration of the immigrants from the Muslim countries. These populations are disproportionately hit by

* Autor působí na Ústavu politologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Poštovní adresa: FF UK, U Kříže 8, 158 00 Praha 5; e-mail: pavel.barsa@ff.cuni.cz.

** „Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit.“ Loi no. 2004–228 du 15 mars encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.

*** Farhad Khosrokhavar. L'universel abstrait, le politique et la construction de l'islamisme comme forme d'alterité, in Wiewiorka, Michel (sous la direction de): *Une société fragmentée. Le multiculturalisme en débat*, La Découverte, Paris 1997 : 113–151, s. 126.

social and economic marginalization while, at the same time, summoned to assimilate culturally. Dogmatic republicanism conceives of the assimilation as a necessary precondition for the political integration. In the situation of an increasing social exclusion, however, the push to assimilation adds a cultural offense to an economic injury and incites a contrary reaction: a proud self-assertion of the Muslim identity. The statute banning the headscarves only intensifies this vicious dynamic. The analyses in the reviewed books seem to lead to a different solution: a reasonable response would rather be to tolerate the expressions of religious distinctiveness while, at the same time, trying to integrate people of immigrant origins both economically and politically. This would require, however, a reconstruction of the French republicanism which – at least in its dogmatic form – does not distinguish between the cultural and political sides of integration.

Keywords: political integration, muslim identity, islamization, France.

Zákon o zákazu náboženských symbolů ve francouzských školách, jenž se má začít uplatňovat od začátku školního roku 2004/2005, uzavřel další dějství tzv. „aféry šátku“ (*affaire du foulard*). Ta začala v říjnu 1989, když ředitel školy v Creil vyloučil tři školačky druhého stupně za to, že si nechtěly při vyučování sundat muslimský šátek. Reakce politické veřejnosti byla rozpačitá: levicové i pravicové strany byly rozpolceny. Pouze Národní fronta Jean-Marie Le Pena vyjádřila jednomyslnou podporu rozhodnutí ředitele – podle této strany se jím odvážně postavil na obranu evropské civilizace proti islámu. Také veřejní intelektuálové jako Alain Finkelkraut, Régis Debray či André Glucksmann se postavili za ředitele, neboť ošátkovaná děvčata podle nich podkopávají princip sekulárního školství, které je základem republiky. O čtrnáct let později, když se do centra pozornosti médií dostal případ Almy (16 let) a Lily (18 let) Levy – dětí židovského tatínka a berberské maminky – vyloučených kvůli nošení islámského šátku v říjnu 2003 z gymnázia Henri-Wallon v Aubervilliers, byla již situace ve francouzském veřejném mínění radikálně proměněna. Výrazné většiny všech stran s výjimkou Zelených se dostaly na pozici Národní fronty – postavily se za zákaz šátků a posléze v Národním shromáždění a Senátu (v únoru a březnu 2004) podpořily zmíněný zákon.

Vylučování ošátkovaných dívek z druhého stupně základních škol a státních gymnázií jistě nepřispěje k jejich integraci. Místo toho přiměje rodiče, aby hledali soukromé islámské školy. Útok na šátky navíc může u mnoha zbožných muslimů, kteří se doposud považovali za loajální občany Francie, vzbudit pocit, že jejich vyznání je neslučitelné s jejich politickou příslušností k sekulární republice. Rozhodnutí tak může vést k politickému odcizení menšiny, o jejíž integraci by se měla francouzská společnost snažit. Prohloubí propast mezi chudými a kulturně ostrakizovanými přistěhovanci z muslimských zemí a evropskou střední vrstvou. Právě tato propast je podmínkou úspěchu radikálního islamismu na evropské půdě.

Pravděpodobné zvrácené důsledky francouzského rozhodnutí by neměly překvapovat, vezmeme-li v úvahu, že jeho mediální protagonisté (žurnalisté, politikové, veřejní intelektuálové) nechápu aféru šátku jako otázku praktickou, ale principiální. S Weberem řečeno se řídí „etikou smýšlení“, nikoliv „etikou zodpovědnosti“. První etika poměruje čin jeho souladem s vytčenými principy, druhá jeho předpokládanými důsledky. Důsledky rozhodnutí jeho mediální a politické protagonisty nezajímají – hlavně když byl potvrzen sekularismus (*laïcité*) jakožto zakládající princip francouzské republiky. Chvilkové symbolické uspokojení většiny jen zakrývá reálné problémy s integrací menšiny. Přijetí zákona ohlašuje skluz do magického chování předmoderních časů: jakoby slavnostní opakování vznešených gest vyjadřujících

jednotu republiky rovných a svobodných bylo samo o sobě schopné zajistit existenci takové republiky. Skutečně moderní a racionální přístup by se musel méně opírat o filosofii posvátných principů a více o sociologii profánní praxe. Místo transcendentní logiky nebeských idejí by musel zkoumat imanentní logiku pozemských praktik.

Smysl znaku je dán jeho použitím

Právě takovou profánní perspektivu zaujímá několik nedávných i dřívějších knih francouzských sociologů a politologů věnujících se afěře šátku a obecněji postavení muslimů ve Francii. Tyto studie vycházejí z empirických výzkumů, nikoliv z filosofických spekulací. Pod ideologickou clonou dichotomie mýtických esencí – Republika vs. Islám, Emancipace žen vs. jejich Podrobení – odkrývají různost konkrétních aktérů, jejich situací a strategií. Analytické postřehy Françoise Gaspardové a Farhada Khosrokhavara v knize *Le foulard et la République* (La Découverte, Paris 1995) neztratily nic na své aktualitě. Autoři provedli v letech 1992 až 1994 stovku rozhovorů s ošátkovanými muslimkami arabského, berberského, kurdského a tureckého původu. V knize předkládají pět paradigmatických biografických portrétů, v nichž se podle nich kondenzují nejdůležitější obecné rysy mladých zahrnujících se muslimek. Autoři především odmítají naivní představu, že nošení muslimského šátku má jeden závazný smysl, odvoditelný z náboženských textů a vnější konkrétním situacím – tedy tomu, kdo, v jakém postavení, za jakých okolností a s jakým vědomým či nevědomým záměrem si ho nasazuje. Jako by následovali metodické pravidlo pozdního Wittgensteina, podle něž nelze význam určitého znaku odvodit z principů abstraktního systému, nýbrž ze způsobu jeho použití v daném kontextu. Ani význam šátku nelze odvodit z doktríny islámu, ale z konkrétních situací, v nichž se šátek objevuje. Podle Khosrokhavara a Gaspardové můžeme ve Francii 90. let odlišit tři takové situace. V každé z nich má šátek jiný smysl pro aktéra i jeho sociální okolí.

V *první situaci* se ocitají přistěhovalkyně, které pokračují ve Francii v oděvní tradici své země. Většinou se jedná buďto o ženy v domácnosti (přijely za mužem, aby s ním měly a vychovaly děti), nebo pracující v pomocných a manuálních zaměstnáních, kde jejich šátek nezpůsobuje žádný problém. Ani většinou společnost tento typ zahalení nikterak neprovokuje k odvetné akci. Ve *druhé situaci* se ocitají mladá děvčata, která si často šátek nasazují na přání či nátlak rodičů, někdy však i o své vůli. Ve většině případů to nesignalizuje úpadek do tradice, ale kompromisní řešení napětí mezi tradičním imperativem cudnosti a segregace ženy od muže a modernitou, která naopak vyzývá ženy k rozvinutí jejich sexuality a ke vstupu do pohlavně smíšeného společenského světa. Dívka si nenasazuje šátek proto, aby zůstala poslušně sedět doma, nýbrž právě proto, aby mohla jít ven a přitom dát jistou záruku rodičům strachujícím se o její čest, o níž je podle tradičního pojetí opřená také čest jejich rodiny.

Třetí situaci definuje méně vztah k rodině a více adolescentní krize osobní identity napojená na pociťované znehodnocení islámské kultury: přihlášení se k islámu obrací hodnocení většinové společnosti a přebíjí tak znejistění ohledně vlastní skupinové identity. Ani v tomto případě nelze hovořit o zavržení modernity a podrobení se pohlavní segregaci, neboť šátek dává dívkám psychologickou i kulturní sebe-jistotu, která jim umožňuje participovat na obvyklých aktivitách jejich evropských vrstevnic a vrstevníků. Tato situace je typická pro zahrnující se starší gymnazistky a vysokoškolské studentky – tedy mladé ženy zhruba od 17 let výše. Zahalením na jedné straně potvrzují samy sebe proti opovržení okolní společnosti. Na druhé

straně zaplňují vakuum smyslu, způsobené jednak rozvratem tradičního způsobu života jejich předků a jednak nedostatečnou ideologickou nabídkou ze strany většinové společnosti. Díky odumírání klasických moderních ideologií nenabízí evropská společnost vylučovaným žádný ideový systém, jenž by mohl dát smysl jejich situaci tak, jak toho v případě evropských pracujících mas 19. a 20. století byl schopen socialismus a v případě kolonizovaných společností či utlačovaných etnických menšin nacionalismus.

Chyceny mezi kultem materiální spotřeby většinové společnosti a tradicionalismem svých rodin našly tyto mladé ženy v islámu alternativu, která toto vakuum zaplňuje a dává smysl jejich existenci. Rozhodly se zahalit často ke zděšení svých rodičů, kteří si navzdory svému tradicionalismu přejí jejich úspěšnou ekonomickou integraci a obávají se, že ostentativní zdůraznění islámské identity jí může bránit. Jak ukazuje kniha rozhovorů s nimi z podzimu a zimy 2003–2004 *Des filles comme les autres. Au-delà du foulard. Entretiens avec Véronique Giraud et Yves Sintomer* (La Découverte, Paris 2004), do této kategorie patří i Alma a Lila Levy z pařížského předměstí Seine-Saint-Denis, jejichž medializované vyloučení bylo jedním z podnětů nového zákona. Alma, Lila i dívky zpovídané o desetiletí dříve Khosrokhavarem a Gaspardovou nesdílejí islamistickou ideologii s jejím projektem politické reorganizace společnosti podle zásad islámu. Jedná se u nich spíše o příklon k puritánské formě zbožnosti, kterou považují za slučitelnou s respektem k sekulárním zásadám republiky a nárokuje si ji z odkazem na své občanské právo na svobodu svědomí a vyznání.

Republikánská integrace: asimilace a vyloučení

Tím, že nemíní své oděvní zvyky ve veřejných institucích přizpůsobovat oděvním zvykům francouzské většiny, žádají tyto mladé ženy více, než jim dogmatické pojetí francouzského republikanismu je ochotno nabídnout: toto pojetí totiž vykazuje náboženství do soukromí občanů a upírá mu jakýkoliv veřejný status. Ve škole, na pracovišti, schůzi politické strany či politické demonstraci by měl občan vystupovat a oblékat se pouze jakožto občan, tedy jako nositel homogenizované a unitární národní identity, nikoliv jakožto muslim, Žid či křesťan nebo jako Okcitanec, černoch či Arab. *Kroje* zvláštních skupin mají být nahrazeny jednotnou národní *uniformou*. Pro mladé zbožné muslimky však je jejich víra natolik neodmyslitelnou součástí jejich osobní identity, že ji odmítají při vstupu do republikánského prostoru rovnosti a svobody odložit. Tím, že do něj chtějí vstoupit jakožto muslimky, prohřešují se proti dogmatickému výkladu francouzské republikánské kultury, jenž si nedovede představit občanskou *integraci* jinak než jako kulturní *asimilaci* zvláštních skupin. Svým vstupem do veřejného prostoru symbolizují zahalené mladé ženy naopak požadavek *integrace bez asimilace*: místo *unitární* veřejné identity chtějí rozvíjet identitu *duální*. Příslušnost k republice podle nich nevylučuje muslimské ctnosti a opačně ani příslušnost k islámské ummě nevylučuje občanské ctnosti.

I když náboženský světový názor, vyjadřovaný zahalením, je sekularistům nesympatický, nezbyvá jim podle Khosrokhavara a Gaspardové z hlediska ústavou zaručené svobody vyznání a přesvědčení než obhajovat právo těchto žen oblékat se ve veřejném prostoru tak, jak si to zvolí. Poněkud jiný problém představují ty případy druhé kategorie, kde je zahalení skutečně důsledkem diktátu otce. Vyloučení dcery však znamená potrestat oběť místo viníka. Její ponechání ve škole jí naopak umožňuje, aby navzdory patriarchální represi komunikovala se světem a získávala znalosti a dovednosti, které jí po opuštění otcovského domu otevřou možnost

k autonomnímu zapojení do francouzské společnosti. Pro fundamentalistického otce nebude vyloučení jeho dcery žádným trestem, neboť jen potvrdí jeho sektářský postoj. Naopak její zapojení do vzdělávacího procesu dlouhodobě ohrožuje jeho úsilí o její výchovu k sektářství a k podřízenosti mužům.

V knize *Musulmans et citoyens* (PUF, Paris 2004) Nancy Venelová zjemňuje, rozvíjí a doplňuje postřehy a vhledy Khosrokhavara a Gaspardové. Venelová se ve svém zkoumání neomezuje na problém šátků. Vypracovává širší teoretickou osnovu sestávající ze čtyřech weberovských ideálních typů vztahu muslimské a občanské identity. Empirický materiál jí poskytly hloubkové rozhovory s šestatřiceti mladými Francouzi a Francouzky severoafrického původu mezi 18 a 36 lety. Výzkum se odehrával mezi květnem 1999 a listopadem 2000. Čtyři typy nazývá praktikujícími Francouzi, „akomodátory“, kontrahenty a neokomunitaristy. Typ akomodátorů pokrývá třetí a částečně i druhou situaci zahalení popisovanou Khosrokhavarem a Gaspardovou.

Unitární identita aneb praktikující Francouzi

Tito mladí Francouzi arabsko-muslimského původu prožívají svou příslušnost k Francii přesně v intencích dogmatického republikanismu: občanskou příslušnost ztotožňují s příslušností k silné a exkluzivní národní identitě – kolektivnímu „my“, definovanému historií, tradicemi a územím. Účast na politických rituálech považují za občanskou povinnost, nikoliv za občanské právo. Díky quasi-náboženskému prožívání svého pouta k republice a klíčové roli, kterou v navazování a udržování tohoto pouta hraje škola, pokládají pronikání náboženských symbolů do školy za svatokrádež a podkopávání základů republiky. Jako každé jiné náboženství má být také islám prožíván v soukromí, nikoliv na veřejnosti. Jeho vstup do veřejné sféry považují za nepřípadnou „politizaci“ islámu zřejmě právě díky implicitnímu „ponáboženštění“ svého vztahu k republice. Čím více dodržují rituály republiky, tím méně se cítí vázání k dodržování muslimských zásad *halal* (dovoleného) a *haram* (zakázaného). Spolu s ostatními Francouzi slaví sekularizované a komercializované Vánoce (jí se krůta *halal*) i Velikonoce. Muslimské rituály jako ramadan dodržují selektivně a podle okolností. Nošení muslimských šátků ve veřejných prostorech kritizují jako nemístné upozorňování na skupinovou odlišnost, která má být naopak účinná soukromou a politicky irelevantní. Spíše než vztahem k ostatním věřícím v rámci ummy je pro ně islám individuálním a intimním vztahem k Bohu. Jedinou kolektivní a veřejnou příslušností má být vztah k republice.

Praktikující Francouzi mezi muslimy druhé generace jsou příkladem úspěchu specificky francouzské koncepce integrace a sekularismu. V této koncepci předpokládá občanství jakožto veřejná role – *citoyenneté* – silnou identifikaci se zvláštním francouzským národem jakožto skupinovou identitou – *nationité*. Občanství jakožto právní status – *nationalité* – pak úředně stvrzuje spojení dvou předchozích rysů. Národní identita je vymezená kulturou, geografii, historií, jazykem a společným projektem tváří v tvář jiným národům. Z jejího spojení s občanstvím tedy plyne, že nezbytnou součástí občanské integrace je kulturní a identitární asimilace. Protože hranice veřejného prostoru jsou zároveň hranicemi jedné kultury a jednoho „my“, etnická či regionální příslušnost občanů nemůže mít žádný veřejný status. Dokonce i její přetrvávání v soukromé sféře je považováno za nebezpečné, neboť potenciálně konkuruje identitě francouzského národa. Mobilizace a veřejná profilace etnických a jiných kulturních skupin se

považuje za skluz „zpět“ do kmenového myšlení a „komunitarismu“. Instruktivní je příklad emancipace a integrace francouzských Židů v průběhu 19. století. Francouzská republika se s jejich duální identitou smířila jedině tak, že upozadila etnický a podtrhla náboženský aspekt židovství, aby jej mohla jakožto „vyznání“ spolu s katolictvím a protestantstvím vykázat do čistě soukromého prostoru. Na rozdíl od etnické či regionální příslušnosti se náboženská příslušnost nemusí vylučovat s národní příslušností, neboť se jedná o identitu jiného řádu. Podmínkou *sine qua non* této komplementarity však je důkladná privatizace náboženství. Ve veřejné sféře je dovoleno praktikovat jen náboženství francouzské republiky. Právě takovou „konfesionalizaci“ svého vztahu k islámu přijímají praktikující Francouzi.

Duální identita aneb „akomodátoři“

Jak bylo řečeno, tato kategorie Venelové odpovídá třetímu a částečně i druhému typu zahalení u Khosrokhavara a Gaspardové (to v případě, že se mladé dívky zahalují bez výslovného nátlaku svých rodičů). Na rozdíl od exkluzivní příslušnosti k republice a privatizaci náboženství u praktikujících Francouzů se tito potomci severoafrických přistěhovalců snaží o „akomodaci“ – tedy spojení a vzájemné uzpůsobení – náboženské a občanské identity jako dvou stejně silných kolektivních a veřejných příslušností. V protikladu k Francouzům praktikujícím republikanismus praktikují tito Francouzi islám. Unitární skupinová identita prvních je vystřídána duální identitou druhých. První identita odpovídala jakobínskému modelu asimilacionistické integrace, druhá britskému modelu pluralistické integrace. Příslušnost k islámu již nemá být učiněna veřejně neviditelnou, ale naopak. Přání praktikujícího Francouze, aby byl *uznán jako stejný*, nahrazuje akomodátor přáním, aby byl *uznán jako jiný*. Tyto dva sklony odpovídají dvěma základním strategiím příslušníků stigmatizovaných skupin charakterizovaným Ervingem Goffmanem ve studii *Stigma. Poznámky o způsobech zvládnutí narušené identity* (SLON, Praha 2003) jako popření nebo naopak pozitivní zhodnocení stigmatu. V protikladu k touze první kategorie po skrytí rysu, opovrhovaného většinou, z něj druhá kategorie činí vystavovanou přednost. Zahalením na veřejnosti mladé ženy „odhalují“ své stigma (tj. příslušnost k islámu), dávají mu kladný význam a žádají respekt vůči němu ze strany většiny.

Vstup do veřejného prostoru a přijetí národně-občanské identity již nemají být podmíněny opuštěním náboženské identity. Muslimové mají být naopak ve francouzském veřejném prostoru uznáni jakožto příslušníci zvláštní kulturní skupiny. Toto odmítnutí „privatizace“ či „konfesionalizace“ náboženské příslušnosti tedy tlačí na proměnu francouzské identity – kulturní homogenita „jednoho a nedělitelného národa“ má být vystřídána pluralitou kulturních skupin uvnitř tohoto národa.

V analýze zahalování u příslušnic této kategorie potvrzuje Venelová vhledy Khosrokhavara a Gaspardové o druhé situaci zahalení v jejich typologii. Také podle ní je nošení šátku často řešením napětí mezi represivními tradicemi rodiny a permissivním životním stylem modernity. Šátek děvčatům umožňuje „koupit“ si u rodiny dovození vycházet ven do pohlavně smíšeného veřejného prostoru, což by bez šátku mohlo u rodičů vzbuzovat obavy. Tento vnější „obchod“ je často doplněn obchodem vnitřním – také děvčeti samotnému může šátek dovolit zbavit se zvnitřněných zábrán a participovat bez pocitů viny a obav o ztrátu své cti na vzdělání a sociálním životě. *Symbolické potvrzení* tradičního postavení ženy prostřednictvím zahalení tak často mladé ženě paradoxně umožňuje vykročit na cestu *reálné emancipace*, neboť jí dovoluje

vtoupit do veřejného a pohlavně smíšeného prostoru, v němž se odehrávají kulturní události, vzdělání a profesionální kariéra.

Transnacionální občanství aneb kontrahenti

Praktikující Francouzi činí z národně-občanské příslušnosti výlučnou kolektivní příslušnost. Akomodátoři respektují tuto příslušnost jako doplňující politický rámec jejich náboženské příslušnosti. V obou případech je národní identita nezbytným kadlubem občanských ctností, které se jednotlivci ohlašují jako povinnosti vůči národnímu kolektivu, nikoliv jako individuální práva. Toto prostoupení občanství a národní identity je zrušeno u třetí kategorie mladých francouzských muslimů. Ti chápou občanství jako participaci ve veřejném prostoru definovaném univerzalistickými principy, nikoliv národní příslušností. Občanská role ve veřejném prostoru (*citoyenneté*) i právní status francouzského občana (*nationalité*) jsou odděleny od příslušnosti ke kulturnímu národu (*nationité*). Ve vědomí a jednání kontrahentů jsou tyto tři vztahy seřazeny podle morální důležitosti sestupně od občanství jako role přes občanství jako právní status až k národní příslušnosti jako kulturní identitě. Morální relevanci má první vztah, třetí vztah je morálně nerelevantní a druhý zaujímá střední pozici mezi nimi. Sociální povinnosti – včetně občanských – vznikají teprve na základě svobodného vstupování jednotlivců do sociálních vztahů – jejich zdrojem je vždy explicitní či mlčenlivá „dohoda“. Kontrahenti jsou protikladem „dědiců“. Zatímco dědicové vážou svou občanskou ctnost na zvláštní, geograficky, historicky a kulturně vymezenou kolektivní identitu, referenčním rámcem občanských ctností kontrahentů je obecné lidství.

Na rozdíl od *unitární* kolektivní příslušnosti praktikujících Francouzů a *duální* příslušnosti akomodátorů je pro tento typ charakteristická příslušnost *plurální*. Ta není fixní a zděděná, nýbrž založená na kontextu a volbě. Zvláštní skupinová vazba je nahodilým způsobem, jak na jedné straně realizovat obecné morální principy lidského soužití a na straně druhé pak vlastní jedinečnost. Vztah k Francii, k islámu i k zemím původu jejich rodin je chápán těmito muslimy jako podmíněný a zvolený, nikoliv jako daný osudem či faktem narození. Víra je pojata jako osobní vztah k Bohu. Občanský aktivismus vyhledává flexibilní a institucionálně minimalistické podoby, v nichž veřejně prospěšná činnost není spjata s obětí, ale naopak s realizací vlastního já. Konkrétní občanské iniciativy, v nichž si aktivisté uchovávají svou autonomii, mají přednost před zapojením do politických stran či jiných byrokratizovaných organizací, které ruší prostor svobodného jednání. Starost o veřejný zájem a pěstování občanských ctností jsou motivovány prvotně závazkem k obecnému lidství, nikoliv ke zvláštnímu národu. Lze tedy říci, že občanský nacionalismus prvních dvou kategorií je u této kategorie vystředán světoobčanským humanismem. (Venelová nepoužívá těchto výrazů.)

Islám považují kontrahenti spíše za svou „kulturu“, relativizovanou ostatními kulturami, než za absolutistický „kult“, za nějž ho považují neokomunitaristé (viz dále). Přesto patří někteří z kontrahentů mezi praktikující muslimy: dodržují *halal* a *haram*, mají-li možnost, modlí se vícekrát denně a chodí k pátečním modlitbám do mešity. Jádrem islámu vidí v humanistické vizi spravedlnosti a soucitu, nikoliv v proselytismu a boji s křesťanstvím nebo judaismem. Dívky mezi kontrahenty nenosí šátek, avšak některé z nich obhajují jeho povolení ve veřejných prostorech (včetně škol) s poukazem ke svobodě svědomí a vyznání.

Fundamentalistická umma aneb neokomunitaristé

Praktikující Francouzi ukotvují své veřejné já ve zvláštním kolektivu republiky. Akomodátoři doplňují tuto politickou příslušnost veřejnou příslušností k islámu. Pro kontrahenty není posledním referenčním rámcem jejich veřejné role jejich sounáležitost s republikou, ani s islámem, nýbrž s lidstvem. Neokomunitaristé sdílí s kontrahenty universalismus, nikoliv však individualismus. Nepřekračují rámec zvláštní republiky a její národní identity jménem jednotlivce jakožto příslušníka lidstva, nýbrž jménem společenství věřících – ummy. Na rozdíl od obvyklého vztahu mezi partikulární etnickou komunitou a univerzálnější republikou není tato nová „komunita“ partikulárnější, nýbrž univerzálnější než republika. Úzké a doslovné pojetí observance a Koránu a snaha přiblížit se vzoru, jenž představují život a zvyky Mohameda, rozbíjí nejen moderní rámec republiky, ale také tradiční zvyky přistěhovaleckých rodin.

Podobně jako akomodátoři, také neokomunitaristé vycházejí z jedné ze dvou základních strategií stigmatizovaných skupin, popisovaných Goffmanem: proměňují islám z prostředku svého ponížení na nástroj svého povýšení. Také oni odmítají republikánské umenšení své víry na pouhé soukromé „vyznání“. Na rozdíl od akomodátorů však jim nejde o uhájení duální identity, ale o vystřídání unitární a exkluzivní příslušnosti k partikulárnímu společenství občanů – republice – neméně unitární a exkluzivní příslušností k univerzálnímu společenství věřících – ummě. V protikladu omezením republiky územními, kulturními a politickými hranicemi je umma neomezená. Z hlediska jejich příslušníků je zapojení do ekonomických, sociálních či politických institucí Francie něčím čistě nahodilým a nerelevantním. Žijí ve Francii, ale mohli by také žít jinde. Jejich přechodné místo pobytu není důležité: ať jsou kdekoliv, stejně neopouštějí svou ummu. Do francouzského veřejného prostoru vstupují pouze proto, aby obhájili vlastní náboženské zájmy a svůj způsob života, nikoliv kvůli nějakému širšímu zájmu, sdílenému i s nemuslimskými spoluobčany.

Dualismus kultu proti pluralismu kultur

Ve své práci *L'islam mondialisé* (Ed. du Seuil, Paris 2002) upřednostňuje Olivier Roy pro kategorii „neokomunitarismu“ označení „neofundamentalismus“. Neofundamentalisté považují náboženské zvyky oddělující čisté a dovolené (*halal*) od nečistého a zakázaného (*haram*) za bezprostřední výraz kosmického řádu, a proto lpí na jejich striktním dodržování. Doslovné pojetí náboženských textů a absolutistické pojetí náboženských praktik je v ostrém kontrastu se symbolickým a relativistickým pojetím těchto praktik u observujících kontrahentů. Proti kosmické *dichotomii* kultu u prvních stojí historická *pluralita* kultur u druhých. Neofundamentalisté se náboženskými praktikami napojují na absolutno a oddělují od zbytku sociálního světa, jenž zůstává nadále zakletý v relativnu. Kontrahenti chápou islámské praktiky jako svou cestu k absolutnu, respektují však i jiné cesty ostatních. Přistupují proto bez problémů na pluralitu občanské společnosti rámovanou nábožensky a světonázorově neutrálními pravidly republiky. Pro neofundamentalisty by takové přistoupení znamenalo odpadnutí od víry. Ta není soukromým „vyznáním“ vedle mnoha jiných a už vůbec ne jednou z mnoha „kultur“, ale jedinou a absolutní pravdou. Jedině ona tudíž může být základem jejich kolektivní identity. Nošení šátku a dodržování dalších pravidel segregace pohlaví (například zákaz podávání ruky cizímu muži) je pak pro mladé neofundamentalistky základem jejich sebeúcty, neboť jimi potvrzují svou vazbu na absolutno.

Roy považuje rozvoj tohoto typu religiosity za jeden z výsledků snahy druhé generace přistěhovalců vyrovnat se se sociální a kulturní nejistotou v novém prostředí, kde neexistují úřední islámské autority řídící náboženský a duchovní život a obyvatelstvo je v hledání smyslu své situace a rekonstrukci své identity odkázáno samo na sebe a imámy-samouky ze svého středu. Neofundamentalismus je jednou z možných odpovědí na situaci menšinového postavení a sociálního i kulturního vyloučení. Tato odpověď dává vyloučení smysl vyvolení. Výchozí gesto okázalého potvrzení muslimské příslušnosti sdílí neokomunitaristé s akomodátory. U těch je však toto veřejné přihlášení se k islámu motivováno úsilím o dialog – chtějí dosáhnout akceptace své menšinové příslušnosti jako legitimní součásti širší identity francouzského občanského národa. U neofundamentalistů míří toto gesto k odmítnutí dialogu a autistickému uzavření do sebe. Nejde již o rovné veřejné uznání, nýbrž o potvrzení vlastní výjimečnosti.

Přeznamenáním stigmatu – příslušnosti k islámu – ze známky zavržení na známku vyvolení se komplex méněcennosti proměňuje na pocit nadřazenosti. *Reálná společnost* – francouzská republika – námi opovrhuje a jsme v ní neúspěšní, *imaginární společnost* – umma – nás přijímá a zaručuje nám spásu. Pozemská dobra (v podobě spotřebního blahobytu) nám jsou odpírána, o to větší rozkoš však budeme mít z dober nebeských. Toto „zázračné“ převrácení je krajním případem psychologického mechanismu „trpkých plodů“, systematicky rozebraného Jonem Elsterem v *Sour Grapes* (Cambridge University Press, Cambridge 1983). Člověk odmítá něco, co *nemůže* získat, s odůvodněním, že to ani *nechce* získat. Frustrace, způsobená nedostupností žádaného dobra, je překonána tím, že je prohlášeno za dobro falešné, ne-li přímo za zlo. Nedosažitelné plody nejsou sladké, nýbrž trpké. Z nuceného vyloučení ze spotřebního blahobytu se u neofundamentalistů stává svobodně zvolená ctnost. Nedosažitelná dobra modernity jsou zavržena jménem pravého dobra věčné blaženosti. Ponižení v obci ďábově je pochopeno jako známka povýšení v obci boží.

Společenství volby proti společenství osudu

Venelová i Roy podtrhávají rozdíl mezi tímto *fundamentalistickým* neokomunitarismem druhé a třetí generace přistěhovalců a *tradicionalistickým* komunitarismem první generace. Neokomunitarismus nepovstává ze setrvačného pokračování v tradicích země původu, ale ze svobodného rozhodnutí rozejít se jak s některými zvyky přistěhovalcké komunity (rozpoznanými jako „pohanské“), tak s některými institucemi hostitelské společnosti. Tradiční komunita je společenstvím osudu, nová komunita je společenstvím volby. První je regionálně, etnicky či jazykově partikularistická. Druhá je univerzalistická – zahrnuje muslimy z různých zemí původu a mluví se v ní převážně francouzsky. První je opřena o pokračování v zavedených praktikách, druhá o přerušení těchto praktik a jejich vědomou rekonstrukci. Proti praktikismu a „automaticismu“ první stojí intelektualismus a „technicismus“ druhé. Z toho plyne také přechod od etnické endogamie tradicionalistů první generace k náboženské endogamii neokomunitaristů druhé a třetí generace – ti jsou otevřeni i k Evropanům za předpokladu, že konvertovali k islámu. V rodinách zakládaných neofundamentalisty se nepředávají zvláštní etnické tradice, nýbrž obecné náboženské hodnoty. V původních rodinách se pak často přijetím fundamentalismu převrací vztah autority – dcery, které se zahalují podle racionálně odůvodněných a vědomě přijatých pravidel, se cítí nadřazené matkám, zahalujícím se bezmyšlenkovitě podle tradice.

Zahalení jako emancipace?

Akomodátorky i neokomunitaristky činí dobrovolným přijetím pravidel zbožnosti z dodržování svobodnou volbu. Akceptací patriarchálně definované ženské role tak realizují svou individuální autonomii. Tento paradoxní smysl nošení islámského šátku vyzorovala také u zahalujících se vysokoškolských studentek Turecka 80. let Nülfir Göleová, jejíž průkopnická kniha *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie* (La Découverte, Paris 1993) byla s novou předmluvou a doslovem znova vydána roku 2003. Přes všechny rozdíly mezi Tureckem a Francií vystupují v otázce islámských šátků a obecněji vztahu náboženství k veřejné sféře najevo spíše podobnosti. Také sekularismus turecké republiky je založen na vyloučení náboženských symbolů z veřejného prostoru. Vzdemutí islamistické mobilizace v Turecku osmdesátých let bylo vyprovokováno zákazem šátků na univerzitách. Tento zákaz byl reakcí na rostoucí počet zahalujících se vysokoškolaček.

Emancipace žen (a kritika jejich zahalování a segregace pohlaví) byla od počátků turecké republiky ve 20. letech nedílnou součástí Attatürkova projektu modernizace. O to podivněji působilo rostoucí množství vysokoškolských studentek – tedy budoucích kvalifikovaných „profesionálek“ –, které svým zahalením dávaly najevo příklon k tradičnímu pojetí ženy jako pečovatelky o domácí krb. Tato pečovatelka nemá podle tradičního islámského učení vycházet na veřejnost jinak než tak, že si v podobě závoje stále se sebou nese svou uzavřenost ve sféře rodinné intimity – *mahrem*. Oproti šátkům jejich matek a babiček, které poslušně následovaly mlčenlivou tradici toho, co *se dělá*, však byl u těchto studentek šátek výrazem svobodného a intelektuálně zdůvodněného rozhodnutí o tom, co *se má dělat*. Smyslem šátku v tradičním islámském pojetí je činit ženu neviditelnou. V kontextu úředního sekularismu a moderních měst turecké republiky 80. let však dodržení tohoto příkazu vysokoškolskými studentkami znamenalo prakticky pravý opak – připoutávalo k nim pozornost a zviditelňovalo je. Můžeme ostatně dodat, že k podobnému efektu zviditelnění dochází na ulicích Paříže, Londýna či Vídně. Navíc v kontextu moderní módy s nekonečnými variacemi na ženské odhalování, poodhalování i zahalování nemusí vůbec zahalující se muslimky působit tak asexuálně, jak by to plynulo z doktrinního smyslu jejich gesta.

Poukazem k rozporu mezi tradičním a doktrinním smyslem muslimského šátku a jeho často opačným či alespoň značně posunutým smyslem v prostředí modernizující se společnosti relativizuje Göleová obvyklé automatické rovnítko mezi zahalením a podmaněním žen. Turecké vysokoškolačky 80. let se zahalením potvrzovaly jako svobodné aktérky schopné odolat společenskému tlaku. Na druhé straně však Göleová neskryvá reálnost konfliktu mezi tradičně islámským a moderním pojetím vztahů dvou pohlaví. První pojetí je charakterizováno představou hierarchických komplementárních rolí, odpovídajících kosmickému řádu. Druhé je založeno na ideji rovnosti, která se postupně z právní sféry rozšiřuje do sféry ekonomické, kulturní a v posledku i rodinné. Tak jako modernita delegitimizovala nerovnost stavů a tříd i ras a národů, delegitimizovala také nerovnost mezi starými a mladými i mezi muži a ženami.

K této dynamice všeobecné rovnosti, podtržené Tocquevillem, se přidává dynamika všeobecné viditelnosti, podtržená Foucaultem: vše, co má z tradičně islámského hlediska být skryto a zůstat nevysloveno – především rodinná a sexuální intimita –, je v modernitě osvětčováno a rozebíráno. Nic není posvátné, nic neunikne světlu analýzy. O všem se může mluvit, nic není

tabu. Fixace na odkrývání a vyznávání tajemství, včetně (či dokonce hlavně!) těch sexuálních, vede ve svých důsledcích k rozbití zdí oddělujících veřejné od soukromého, politické od osobního, společně sdílené od intimního. Každý má být vystaven pohledu všech i v těch nej-soukromějších detailech.

Tocquevillovská dynamika všeobecné rovnosti i foucaultovská dynamika všeobecné viditelnosti se sbíhají ve sklonu k zaměnitelnosti sociálních pozic: každý sociální vztah je chápán jako vztah zvrtný – tedy jako vztah, jehož pozice si aktéři mohou vyměnit. Touto symetrizací sociálních vztahů míří oba principy také k relativizaci rozdílného postavení žen a mužů v rodině i společnosti. Západní spotřební kultura posledních dvaceti let jasně dokládá vzrůstající promiskuitu dříve permanentních – neboť údajně na kosmický řád vázaných – pozic mužství a ženství. Z tohoto hlediska by hlasatelé neslučitelnosti islámu a modernity měli pravdu. Paradoxem však je, že právě tuto promiskuitu rodových rolí dokládaly turecké islamistky 80. let, které místo aby zasvětily svůj život péči o dítě a o muže, se na univerzitách připravovaly na profesionální kariéry lékařek, právníček, učitelek či vědkyň, v nichž měly mužům konkurovat. V protikladu k tradičnímu vykázání ženy do domácnosti byly také mnohé z nich aktivní v mužské činnosti *par excellence* – totiž politickém aktivismu v rámci islamistického hnutí.

Podřízení se Bohu jako osvobození z patriarchátu

Jedno z možných vysvětlení naznačeného paradoxu nabízí Amel Boubekerová v knize *Le voile de la mariée. Jeunes musulmanes, voile et projet matrimonial en France* (L'Harmattan, Paris 2004). Činí tak na základě kvalitativního výzkumu čtrnácti francouzských vysokoškolských studentek mezi 20 a 27 lety – dcer maghrebských přistěhovalců nosících islámský šátek (10 soustavně, 4 občas). Autorka řadí své respondentky mezi „neo-komunitaristky“, chápe však tento koncept daleko šířeji než Venelová: zařazuje pod něj všechny důsledně praktikující muslimky, tedy i ty, které jsou v typologii Venelové akomodátorkami. Podle Boubekerové nemá šátek pro tyto mladé ženy prvotně význam poslušnosti muži (otci, bratrovi, manželovi), nýbrž poslušnosti Bohu. Ta nestvrzuje poslušnost muži, ale umožňuje jim se z ní vymanit.

Boubekerová potvrzuje tezi Venelové i Göleové, že k rozhodnutí se zahalit vede budoucí „profesionálky“ intelektualizovaný islám. Toto rozhodnutí je tedy vzpourou jak proti nereflexivním tradicím přistěhovalecké rodiny, tak proti modernímu životnímu stylu obklopující společnosti. Obě odmítané životní formy podtrhávají tělesnost bytí ženy na úkor její duchovnosti – tradice definuje ženu rozením, modernita sexualitou. Zahalení nastavuje hráz tomuto společnému sklonu tradice i modernity, neboť přivádí pozornost od těla ženy k její duši. Šátek signalizuje vládu duše nad tělem, a tedy schopnost ženy kontrolovat svou sexualitu. Žena jím dává najevo, že se stala vlastním pánem, a nepotřebuje se tedy již podřizovat muži. Je mu rovna tváří v tvář Bohu jako jejich společnému pánu.

V Bohu získávají zahalené muslimky alternativní autoritu, která jim dává sílu jít proti sociálnímu tlaku přistěhovalecké menšiny i francouzské většiny. Na rozdíl od jejich matek, které často byly provdány v rané adolescenci a na základě dohody zainteresovaných rodin bez možnosti vyjádřit souhlas či nesouhlas, jsou tyto mladé ženy rozhodnuty provdat se z lásky. Podmínkou ovšem je, že jejich budoucí partner je sám praktikujícím muslimem. Jeho tradiční povinnost přinést do manželství věno je redukována na symbolický rituál. Místy navazování

kontaktů potenciálních snoubenců jsou kulturní události a přednášky islámských asociací, *chats* na serveru oumma.com či seznamovací (resp. dohazovací) zprostředkovatelé operující uvnitř muslimské „neokomunity“.

Přestože až na výjimky respektují pravidlo předmanželské sexuální čistoty, neredukují mladé zahalené ženy své místo v rodinném svazku na rození dětí a péči o domácí krb, ale pojmají manželství jako vzájemný vztah, v němž si muž a žena mají v souladu s božím přáním přinášet štěstí – včetně sexuálního blaha. Nemají také problém s používáním antikoncepce, neboť plánované rodičovství je podle nich předpokladem zajištění náležitých materiálních i duchovních podmínek pro výchovu dítěte. Zatímco šátek symbolizuje potlačení sexuality v sociálním styku, ta se může a má plně realizovat s vyvoleným v intimitě manželského lože. Na rozdíl od jejich matek, jež měly sklon přenechávat v posteli všechnu aktivitu muži, jsou tyto ženy v různé míře otevřeny k zaujímání aktivních sexuálních rolí a k vnitromanželské ko-keterii. (Jedna respondentka Boubekerové například chodí se svým vousatým chotěm vybírat prádlo). Také v ostatních rodinných činnostech a vedení domácnosti upřednostňují symetrii, někdy s poukazem k první Muhammadově ženě Chádídže, která byla obchodnicí a sama navrhla Muhammadovi manželství.

Ve srovnání s tradičně-patriarchálním modelem vztahu mezi pohlavími, dodržovaným jejich rodinami, vykračují tedy tyto zbožné muslimky k modernímu pojetí. To jen potvrzuje závěry Venelové, Roy, Khosrokhavara a Gaspardové: v protikladu k rozšířenému klíše není zaujetí vyhraněně náboženského vztahu ke světu u mnoha zahalených Francouzek výrazem odmítnutí modernity a zavržení individualizace, ale naopak zvláštním způsobem jejich přijetí. Tradice je kritizována jménem svobody jednotlivce založené v jeho bezprostředním vztahu k Bohu. Potvrzení sebe sama jako tvora, který patří Bohu dřív než patří mužům (a jimi řízeným strukturám jako je rodina, klan, etnické společenství), činí z ženy autonomního aktéra. Podřízení se autoritě nebeského otce slouží k vymanění se z autority pozemského otce (a jeho nástupce v manželovi), podřízení se autoritě *náboženství* slouží k vymanění se z autority *tradice*. Ačkoliv to Boubekerová nezmiňuje, toto ukotvení autonomie v bezprostředním vztahu k Bohu nese silnou podobnost s protestantským pojetím víry, jež je jedním ze zdrojů moderního individualismu.

Poučení z integrace Židů

Závěry zmíněných studií se sbíhají v tezi, prosazované od raných devadesátých let Olivier Royem: různým fenoménům islamizace adekvátně neporozumíme, budeme-li je předem chápat jako výraz odporu vůči modernizaci. Intelektuálně i politicky plodnější je pochopit je naopak jako projevy modernizace a odpovědi na ni, pokusy o řešení jejích napětí a rozporů – psychologických, sociálních a kulturních. Ani „aféra šátku“ není symptomem boje „pokroku“ s „reakcí“, osvíceného sekularismu s náboženským tmářstvím, západní svobody s orientálním podmaněním. Nepovstala ze zápasu nebeských esencí, nýbrž z rozporů pozemské praxe. Jejím zdrojem jsou potíže s integrací kulturně a nábožensky odlišného obyvatelstva, disproporčně ohroženého sociálním vyloučením a s ním souvisejícími patologiemi (chuligánstvím, drogami, delikvencí). Arabští a jiní muslimové se čím dál tím více koncentrují v panelákových předměstích. V těchto ghettech probíhá daleko nebezpečnější typ islamizace, než jaký lze identifikovat u většiny zahalených gymnazistek a vysokoškolaček – ten skutečně roubuje na

fundamentalistickou zbožnost agresivní politický program a v některých případech slouží mladým rozzlobeným muslimům jako přestupní stanice k teroristickým organizacím.

V protikladu k magickým gestům nábožných republikánů, k nimž patří i zákon zakazující šátky ve školách, vede střízlivá sociologie islamizace ke zjištění, že prevencí proti tomuto nebezpečí může být jen soustavný boj proti sociálnímu a ekonomickému vyloučení potomků přistěhovalců doplněný úsilím o jejich kulturní a politickou integraci. Ta by neměla jednotlivce zbavovat jeho zvláštních skupinových rysů, ale měla by ho přijmout i s těmito rysy, pokud jsou slučitelné se základními principy republiky. Jak ukazuje francouzská historička židovského původu Esther Benbassová ve své knize *La République face à ces minorités. Les juifs hier, les musulmans aujourd'hui* (Mille et une nuits, Paris 2003), při obohacování francouzského republikanismu o prvky skupinového pluralismu je možné se poučit z úspěchů i porážek dvoustleté historie emancipace a integrace francouzských Židů. Také úsilí o jejich integraci bylo napjato mezi sklonem představitelů republiky redukovat židovství na čistě soukromé vyznání a protikladným sklonem Židů udržovat etnické společenství jako důležitý životní rámec, jenž je *slučitelný* s občanskou příslušností k Francii. Tato analogie ovšem přivádí pozornost i k další podobnosti: bylo-li základním předpokladem úspěšné integrace francouzských Židů potírání antisemitismu, je základním předpokladem integrace francouzských muslimů potírání islamofobie.

Literatura:

- Benbassa, Esther. 2003. *La République face à ces minorités. Les juifs hier, les musulmans aujourd'hui*. Paris: Mille et une nuits.
- Boubekeur, Amel. 2004. *Le voile de la mariée. Jeunes musulmanes, voile et projet matrimonial en France*. Paris: L'Harmattan.
- Elster, Jon. 1983. *Sour Grapes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaspard, Françoise a Khosrokhavar, Farhad. 1995. *Le foulard et la République*. Paris: La Découverte.
- Goffman, Erving. 2003. *Stigma. Poznámky o způsobech zvládnutí narušené identity*. Praha: SLON.
- Göle, Nilüfer. 2003 (1993). *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*. Paris: La Découverte.
- Lévy, Alma a Lila. 2004. *Des filles comme les autres. Au-delà du foulard. Entretien avec Véronique Giraud et Yves Sintomer*. Paris: La Découverte.
- Roy, Olivier. 2002. *L'islam mondialisé*. Paris: Ed. du Seuil.
- Venel, Nancy. 2004. *Musulmans et citoyens*. Paris: PUF.