



ZÁPADOČESKÁ  
UNIVERZITA  
V PLZNI

1-2/2022



EntropoWebzin

# OBSAH

## STUDIE

<b>Konverze k islámu a formování identity českých muslimek</b> Václava Tlili.....	1
<b>Obraz moslimskej ženy v slovenských audiovizuálnych médiách</b> Lujza Mária Kovalčíková .....	13
<b>Nemecký etnografický výskum huncokárskeho obyvateľstva: Analýza a špecifiká</b> Pavol Krajčovič .....	25

## ESEJE

<b>Podoba a úskalí terénního výzkumu v prostředí radikálních krajně pravicových uskupení</b> Monika Tošnerová .....	35
<b>Paruka: Kulturní domény dragu</b> Ondřej Leba.....	43

## ZPRÁVY

<b>Zpráva ze Studentské antropologické konference v Plzni (11. listopadu 2022)</b> Petr Jiskra a Alice Tyrychtrová.....	52
--	----

# CONTENTS

## ARTICLES

- Conversion to Islam and Formation of Muslim Women's Identity in the Czech Lands**  
Václava Tlili.....1
- Image of a Muslim Woman in Slovak Audiovisual Media**  
Lujza Mária Kovalčíková ..... 13
- German Ethnographic Research of Huncokar Population: Analysis and Specifics**  
Pavol Krajčovič ..... 25

## ESSAYS

- Forms and Pitfalls of Fieldwork in the Environment of Far-Right Radical Groups and Movements**  
Monika Tošnerová..... 35
- Wig: The Cultural Domains of Drag**  
Ondřej Leba..... 43

## BRIEF COMMUNICATIONS

- The Student Anthropology Conference in Pilsen (11 November 2022)**  
Petr Jiskra a Alice Tyrychtrová..... 52

# KONVERZE K ISLÁMU A FORMOVÁNÍ IDENTITY ČESKÝCH MUSLIMEK

Václava Tlili

*Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni  
vaclava.tlili@seznam.cz*

## Conversion to Islam and Formation of Muslim Women's Identity in the Czech Lands

*Abstract*—The present study aims to bring the reader closer to the process of religious conversion to Islam, following the example of several Czech women who have decided to embrace Islam as their faith. Based on long-term field research and obtaining qualitative data through participatory observation, individual and group interviews, the study presents how Muslim practices are integrated into the daily life of Czech converts and how their new identity is constructed. Ali Köse's study *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts* (1999) is used in explaining the data obtained. First, the author deals with a case study of the convert Monika, whose example shows the importance of the social context of conversion. The following chapters deal with the gradual process of accepting a new faith and the way in which the identity of Czech Muslim women is shaped by new practices and influenced by the presence of other Muslims and Czech society. The study concludes with the issue of Christmas and the approach of Czech converts to their celebration.

*Keywords*—religious conversion; Islam; Czech Muslims; conversion process; identity

## ÚVOD

Z ATÍMCO před rokem 2001 se o islámu v České republice zdaleka tolik nediskutovalo a na muslimy bylo nahlíženo spíše jako na něco exotického, události 11. září vnesly nejen do naší společnosti silné emoce. Islám začal být hojně medializován, stal se tématem politického diskurzu a zároveň předmětem mnoha společenských debat. Emocionální polemiky se rozproudily ještě více po migrační krizi v roce

2015 a zájem o porozumění islámu a muslimům lze pozorovat také v rámci samotného akademického bádání. Mezi antropologické a sociologické akademické texty zaměřené na muslimy v České republice řadíme publikaci *Muslimové v Česku: Etablování muslimů a islámu na veřejnosti* (Topinka 2016), studii Markéty Sedlákové „Konstruování identity ženy v kontextu konverze k islámu“ (2014) či publikaci Evy Pavlíkové *Muslimští migranti a český sekulární stát* (2013). Antropologických prací věnujících se samotné konverzi Čechů k islámu, formování jejich nové identity a utváření jejich každodenní reality je stále velmi málo. Domnívám se však, že v době, kdy otázka mezináboženského soužití nejen v České republice nabývá na významu, by antropolog neměl zůstat pasivní. Měl by naopak přispět svým pohledem k hlubšímu porozumění muslimům a způsobu, jak o svém životě sami přemýšlejí.

Častým stereotypním tvrzením o islámu a muslimech se věnuje publikace *Islamofobie po česku: Český odpor vůči islámu, jeho východiska, projevy, souvislosti, přesahy i paradoxy* (Ostřanský 2017), zajímavou analýzu facebookové stránky „Islám v České republice nechceme“ a jejich islamofobních projevů nalezneme ve studii „Kritika islámu na českém internetu – možnosti interpretace“ (Havlíček 2015). Oba texty poukazují na roli hlasité kritiky islámu ze strany zdejších protiislámských aktivistů a rovněž na absenci výrazné zkušenosti české společnosti se zdejšími muslimy. Autoři se zároveň shodují, že odpor vůči islámu a muslimům nemusí být vždy důsledkem zlé vůle či xenofobního myšlení, ale pramení především z nedostatku informací a porozumění.

Předkládaná studie si klade za cíl představit a analyzovat zkušenosti českých žen s konverzí k islámu s důrazem na formování jejich nové identity. Teoreticky se opírá především o práci Aliho Köseho *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts* (1999), který se zabýval náboženskou konverzí k islámu mezi britskou populací a zjistil, že konverze zásadně přetváří konvertitovu koncepci světa. Konverze přitom nemusí nutně vést ke změně identity nového muslima jako takové, ale spíše se mění konvertitovo vnímání a životní priority (ibid., 125). S tím souvisí také odlišný pohled na smysl života a změna vlastní prezentace ve veřejné sféře. Zatímco Virgil Gillespie (1991, 73) připouští tři možné aspekty identity ve vztahu k náboženské konverzi, Köse (1999, 126) je nazývá následovně: přináležení ke komunitě (*organisational affiliation*), redefinice sebe samého na hlubší úrovni (*re-organisation on a deeper level of consciousness*) a smysl pro kosmickou identitu (*sense of cosmic identity*). Zde rovněž poukazuje na koncept celosvětové komunity muslimů (*ummah*), se kterou se konvertité ztotožňují bez ohledu na svou národnost či zázemí, a jejich identita přibírá transnacionální rozměr.

Také skotská antropoložka Nicole Bourque (1998, 17) uvádí, že konvertité vnímají islám jako transnacionální náboženství založené na Koránu a *sunně* (Muhammadově tradici), nikoliv na souboru praktik vycházejících z určité (v případě jejího výzkumu pákistánské či indické) kultury. Náboženská konverze zároveň vyžaduje nové projednání identity genderové (2006, 233) a Bourque upozorňuje na časté vymezování se žen vůči nejistým vztahům mezi oběma pohlavími. Konvertitky z jejího výzkumu byly naopak přitahovány islámským pojetím mužství a ženství a jasně danými morálními pravidly. Bourque (ibid., 242) pozorovala, že určité aspekty islámského pojetí ženy byly podle dotazovaných v souladu s jejich vlastním přesvědčením ještě před konverzí, a teprve konverze jim umožnila jejich vlastní potřeby coby žen lépe rozvinout a zároveň se více respektovat.

Z emocionální perspektivy se náboženská konverze věnovala Chana Ullman (1989, 10), která se zaměřila na dětství konvertitů a jejich výchovu. Svou skupinu konvertitů porov-

návala s kontrolní skupinou nekonvertitů a poukázala na korelaci mezi emocionálními faktory a náboženskou konverzí. Dětství a dospívání konvertitů bylo mnohem více traumatické a stresující, nežli tomu bylo u nekonvertitů. Ullman pak v konverzi spatřovala osvobození od emočního zmatku jedinců a zároveň si všimla, že jejich nové náboženské přesvědčení je silnější než náboženské přesvědčení nekonvertitů. Konverze podle Ullman pomáhá odklonit se od náročných emocionálních zkušeností a navazovat nové sociální vztahy v rámci nového náboženství tak, aby život nabral nový žádoucí směr.

Dnes zároveň převládá pohled na náboženskou konverzi jako na longitudinální proces transformace (Buckser a Glazier 2003; Köse 1999; Lofland a Stark 1965; Poston 1992; Rambo 1993), nikoliv jako na náhlou změnu v životě člověka, a proto se zaměřím na formování identity českých muslimek v dlouhodobé perspektivě. Je zásadní porozumět způsobu integrace islámu do jejich každodenního života, stejně jako komunikaci této změny do vnějšího světa. Zároveň budu zjišťovat, jakou roli v procesu utváření identity hraje sociální interakce s ostatními konvertity a širší českou společností. V antropologickém výzkumu se jedná o významné badatelské oblasti, a to nejen kvůli úsilí antropologů vysvětlovat kulturní rozdíly mezi skupinami lidí, ale také kvůli jejich snaze předcházet rozličným formám diskriminace.

Předmětem analýzy jsou data sesbíraná v průběhu roku 2021 v rámci dlouhodobého terénního výzkumu mezi muslimkami z českého sociokulturního prostředí, s nimiž jsem se účastnila pravidelných každotýdenních setkávání v domácnosti konvertitky Lenky.<sup>1</sup> Do prostředí českých muslimek mne uvedla konvertitka Monika, kterou jsem oslovila jako první přes sociální síť a která byla ochotna na výzkumu participovat. Jako relevantní byly vyhodnoceny tři deskriptivní metody terénní práce: zúčastněné pozorování, individuální polostrukturované rozhovory se čtrnácti konvertitkami (téměř vždy byly rozhovory vedeny vícekrát) a rozhovory skupinové. Do výzkumu byly zahrnuty ženy mezi osmnácti a padesáti

<sup>1</sup> Z důvodu anonymizace byla jejich pravá jména změněna a všechny souhlasily se zveřejněním popisu našich setkání.

pěti lety, které se v čase výzkumu nacházely v různých etapách své náboženské konverze. Některé z nich konvertovaly v období před rokem 1989 a samy sebe označují jako „veteránky“. Další se k islámu hlásí zhruba od nástupu internetu a velkou část tvoří nové konvertitky, kterým především sociální sítě a moderní aplikace umožnily rychlé proniknutí do fungování české komunity muslimů a účastnění se jejich aktivit. Všechny ženy pocházely z nemuslimských rodin a původně různých částí České republiky. V průběhu výzkumu jsem se rovněž seznámila s konvertitkou, k jejímuž přijetí islámu došlo dva týdny před naším prvním setkáním.

Domnívala jsem se, že moje role „pozorovatele“ může být pro ženy do jisté míry nepřijemná, nicméně jejich chování nic takového nevykazovalo. Spíše se rády podělily o své příběhy a těšilo je mé zdůrazňování významu jejich participace ve výzkumu. Domácí atmosféra měla vliv na obsah i sociální dynamiku každotýdenních setkávání a umožňovala bezprostřední komunikaci, vyprávění, náboženské učení a kladení dotazů všech zúčastněných. Po celou dobu jsem si pokorně uvědomovala svou aktuální výsadu – být ženou, před kterou si nejen neváhaly sundat své obvyklé zahalení, ale kterou rovněž nechalý nahlédnout do svých životních, mnohdy velmi intimních příběhů.

První sekce přiblíží konverzi Moniky, která se společně s další muslimkou Lenkou stala pořadatelkou zmíněných setkání českých konvertitek v Lenčině bytě. Případ Moniky poukazuje na důležitý společenský kontext, ve kterém ke konverzi dochází; Monika byla kdysi ještě jako nemuslimka na těchto setkáních muslimkami ovlivněna, zatímco nyní tato setkání vede a má vliv na ostatní přítomné. Další sekce přiblíží proces konverze a formování identity konvertitek, které se těchto setkání účastnily a byly ochotny se o svou zkušenost podělit.

#### SETKÁNÍ S ČESKOU MUSLIMKOU MONIKOU

Můj výzkum v terénu započal kontaktováním jedné z muslimek, která byla aktivní v sociální skupině s náboženskou tematikou na platformě Facebook. Jednalo se o pětapadesátiletou Moniku, která je muslimkou již téměř dvacet let. Delší dobu jsem sledovala její příspěvky, a když

svolila s osobní schůzkou v Praze a účastí na mém výzkumu, okamžitě mě její životní příběh zaujal. Jak sama svérázně pronesla, k její konverzi by nedošlo „*nebýt pádu dvojčat*“. Psalo se léto 2002, když se rozhodla navštívit jedno z pražských islámských center a získat odpovědi na své otázky týkající se události 11. září. Podle jejích slov to byly „*kusé koránské pasáže v novinách a časopisech ukončené třemi tečkami*“, které prohlubovaly její zvědavost. Její touha po pochopení těchto strohých zpráv ji zavedla na již tenkrát probíhající setkání českých konvertitek, které se rozhodly přijmout islám za své náboženství a vítaly mezi sebou každou zájemkyni o porozumění tomuto náboženství. Zapůsobilo na ni jejich „*vřelé přijetí a nevnučování*“. Díky své zvědavé povaze se Monika mezi českými muslimkami objevovala stále častěji, přestože mnohokrát poznamenala, že ona by islámské učení nikdy přijmout nemohla. Později jsem od ostatních žen zjistila, že její konverze byla překvapením pro každého, kdo ji měl možnost poznat.

Vraťme se ale zpátky k období před Moničinou konverzí. Její rodiče nevyznávali žádné náboženství a celé své dětství i dospívání prožila na okraji Prahy. Po nedlouho trvajícím manželství se rozvedla a zůstala sama na výchovu dvou dospívajících synů. Ani její život dlouho nedoprovázela žádná konkrétní víra, přesto se v těžkých časech obracela svými slovy k Bohu o pomoc. Podobné prosby o Boží pomoc zaslechla následně na setkání českých muslimek, jejichž způsob proseb na ni hluboce zapůsobil: „*S nima mi začalo docházet, že když chceš pomoc od Boha, musíš si ji zasloužit. Je to stejný, jako když chceš jídlo – musíš si uvařit, anebo když chceš výplatu – musíš pracovat. A oni pro Boha něco dělali, oni tu věru v Boha neoddělovali od běžných denních aktivit. . . Bylo to něco úplně jinýho, než co jsem do té doby kolem sebe viděla.*“ Zároveň ji oslovil způsob organizování zmíněných setkání, jejichž součástí býval překlad některých anglicky či francouzsky psaných knih o islámu, díky kterému získávala podrobnější odpovědi na své otázky: „*Najednou bylo to všechno negativní pryč. . . protože jsem se kromě jinýho dozvěděla, že ty koránský verše nějak pokračují. . . Všechno mi začalo zapadat a dávat smysl, a ani nevím, jak jsem najednou byla jednou z nich.*“ V jejím

příběhu se opakovaly zmínky o nalezení Boha a důraz na skutečnost, že Bůh je člověku stále nablízku: „*Asi se mi nejvíc líbil ten jednoduchý vztah Já-Bůh. . . že se k Bohu můžu modlit sama a nepotřebuju žádnýho prostředníka. . . že nepotřebuju žádný chrám a vlastně ani mešity. . . že nepotřebuju rozhršení nějakýho člověka v kostele. . .*“ Její studium islámu se rozšířilo také na četbu českého překladu Koránu, který jí konvertitky ochotně poskytly, a svou šahádu (arab. vyznání víry) pronesla ještě během zimy 2002.

Pravidelná setkávání českých konvertitek, během nichž se Monika měla možnost s islámem seznámit již před dvaceti lety, probíhají dosud. Monika se postupně stala jednou z jejich pořadatelek, neváhala mě mezi ostatní „sestry“ přijmout a já měla díky ní možnost zažít tato setkání v roli výzkumníka.

#### KONVERZE ČESKÝCH MUSLIMEK JAKO PROCES

Podle Köeho (1999) je samotný akt vyslovení víry k islámu jen jednou z mnoha etap, jíž konvertita prochází.<sup>2</sup> Počátky utváření muslimské identity je proto nezbytné hledat mnohem dříve. Během svého výzkumu se Köse často setkával se vzpomínkami svých respondentů na období dospívání a upozorňoval na skutečnost, že mnohé niterné dotazy těchto jedinců zůstávaly dlouho bez odpovědi. Mnozí zažívali pocity duchovní prázdnoty a jejich řešení odkládali na neurčito.

Zkušenost některých českých konvertitek účastnicích se mého výzkumu byla obdobná. Monika nebyla vychovávána v konkrétní víře a cítila, že se jí o tématech spojených se životem a smrtí těžko přemýšlí. Těžká zranění, která byla během dopravní nehody způsobena jejím synům, vyústila v nové a intenzivnější kladení otázek, které, ačkoliv skryty uvnitř, ji nikdy neopustily. Ullman (1989, 24) v tomto kontextu odkazuje na hledání úlevy od emoč-

ního stresu jako na významnou predispozici jedince k náboženské konverzi. Monice se jasnějších odpovědí začalo dostávat během roku 2002 na setkáních s českými konvertitkami, aniž by k této víře předem jakkoliv inklinovala. Také Erika, čtyřicetiletá učitelka, popisovala své pocity před konverzí velmi emocionálně: „*Prošla jsem si těžkým obdobím a hledáním sama sebe. Spoustu věcí jsem nechápala a ztrácel se mi smysl života. Jediné, k čemu jsem se mohla obracet, byl Bůh. Ta myšlenka mě mnohokrát zachránila před totálním sebezničením. Často jsem se modlila k Bohu, aby mi pomohl, že už nemůžu dál. Alhamdulillah [díky Bohu], Jeho pomoc přišla za pět minut dvanáct.*“ Ani v jednom případě ženy nezmiňovaly složité vztahy se svými rodiči anebo dalšími příbuznými.

Velká část českých konvertitek, se kterými jsem měla možnost vést rozhovory, se shodla na setkání s muslimy jako na důležitém momentu ovlivňujícím jejich konverzi, aniž by měly s islámem předchozí zkušenost. Dvě z muslimek konstatovaly, že špatný příklad některých muslimů je mohl od konverze k islámu naopak odradit. Necelá polovina z dotazovaných žen konvertovala až po uzavření manželství s muslimem, nicméně konverzi vnímaly jako své svobodné rozhodnutí. Pětadvacetiletá zdravotnice Natálie vzpomíná: „*Vdala jsem se za muslima, ale nechtěla jsem konvertovat kvůli němu. Snažila jsem se studovat a hledat pravdu, až jednoho dne mi došlo, že věřím v jediného Boha. . . Konvertovala jsem, přestože jsem nevěděla, co na to řekne moje rodina, jak se zachová, ani teď o tom ještě neví. . .*“ Jedna z dotazovaných uvedla, že přítelovu víru dlouho neznala, protože ji nijak nepraktikoval. Po zjištění, že je muslimem, se sama začala o islám zajímat, následně konvertovala a zpět k praktikování víry přivedla i svého partnera. Poněkud humorně se k prvotnímu kontaktu s muslimem vyjádřila osmatřicetiletá účetní Šárka: „*Na začátku jsem ani netušila, že příběhy, který mi vyprávěl kamarád v práci a který mě tak zaujaly, jsou vlastně příběhy z Koránu. Když jsem ale zjistila, že ten kolega je muslim, vyděsila jsem se a byla jsem přesvědčená, že mi zbývá možná pět minut života. . .*“ Na příkladu Šárky lze pozorovat další aspekt konverze, a sice že ženy neměly o muslimech před konverzí vždy jen dobré smýšlení.

<sup>2</sup> S důrazem na studium náboženské konverze jako komplexního procesu se setkáváme poprvé v teorii Loflanda a Starka, kteří ve své studii „*Becoming a World Saver*“ (1965) popisují jednotlivé fáze náboženské konverze na příkladu konkrétních křesťanů. Procesní teorii dále rozpracoval Rambo (1993), který navíc předpokládal dynamickou interakci mezi jednotlivými etapami procesu.

Köse (1999) dále objasňuje, že setkávání se s muslimy a podpora z jejich strany jsou klíčovými faktory pro další setrvání v nové víře. I to je dobře patrné na příběhu Moniky, která s nostalgií vzpomínala na své první roky setkávání s českými muslimkami: „*Pokaždé jsem odcházela nabitá a s odhodláním islám dál studovat. . .*“ Naproti tomu Eliška, která se v roce 2019 přestěhovala do zahraničí a se skupinou českých konvertitek kontakt ztratila, své intenzivní praktikování víry podle slov ostatních žen opustila.

Köseho studie rovněž vyzdvihovala pozvolné začleňování muslimských praktik mezi každodenní činnosti konvertitů. Než se konvertité rozhodli k aktu vyznání víry přistoupit, snažili se již nějakou dobu jako muslimové chovat. Nejprve se začali zdržovat vepřového masa a alkoholu, následně se zaměřovali na dodržování zahalení a modlitby. Můj výzkum mezi českými konvertitkami tomuto trendu spíše odpovídá a nejinak tomu bylo v případě Moniky. Nejprve se začala vyhýbat tomu, co je označováno jako zakázané. Přestala pít alkohol, jíst vepřové a snažila se více zapracovat na svém charakteru; omezovala vulgarismy, učila se trpělivosti. Osmnáctiletá Tereza, která konvertovala před dvěma týdny od našeho prvního setkání, pohlíží na praktikování islámu podobně a bere v potaz rovněž reakce svého nemuslimského okolí: „*Snažím se islámské učení přibírat postupně, abych se nepřehltila a neodradilo mě to. Sice se cítím být muslimkou už dlouho, ale jiná věc je ukázat to světu a ustát ty poznámky našeho národa. . .*“ Erika začínala vyloučením vepřového masa a alkoholu, půst během měsíce Ramadánu dodržovala již tři roky před vlastním aktem konverze. Následoval důraz na správné provádění modlitby a učení se z paměti koránským veršům v arabštině. I s devatenáctiletou studentkou Danou to bylo velmi podobné: „*Můžu říct, že moje okolí to [konverzi] očekávalo, protože jsem změny životního stylu přijímala postupně už dlouho předtím.*“ Také Monika s Lenkou se snažily propagovat postupné zařazování muslimských praktik do životů nových konvertitek a ovlivňovat jejich náboženskou praxi: „*Když vidíme novou muslimku, která se do toho žene po hlavě, snažím se jí varovat. . . Vždyť ty holky o islámu ještě vůbec nic neví!*“

Dotaz „Změnila se po konverzi tvoje identita?“ vyústil v zajímavé odpovědi: „*Čím více jsem četla Korán, tím více jsem nacházela sama sebe. Vlastně už jsem byla muslimkou, jen jsem to neuměla popsat.*“ Tato žena pohlíží na svou konverzi jako na logické vyústění svého dosavadního životního příběhu a můžeme jí rovněž porozumět jako redefinici „vlastního já“ z konceptu Gillespieho a Köseho. V jejím případě došlo jen k jistým úpravám dosavadního přesvědčení, kterému konverze k islámu dala jasnější podobu. Obdobné zkušenosti, poukazující na nalezení „vlastního já“, byly patrné také u několika dalších konvertitek. Dáša upřednostňovala svou muslimskou identifikaci, ale také na sebe pohlížela stále stejně: „*Jsem prostě muslimka. . . ale zároveň si nemyslím, že by se nějak změnila moje identita, pořád jsem to já. . . jako před lety.*“ Šárka byla hodně ovlivněna stigmatizováním a nálepkováním muslimů ze strany médií: „*Nemyslím, že by se změnila moje identita. . . Ale všechny ty zprávy o islámu a muslimech, kterých byla jednu dobu plná televize, mě donutily islám poznat ještě líp. . . Donutily mě jednat i na veřejnosti rázněji a bránit se, protože útok na jakéhokoliv muslima na světě vnímám vlastně jako útok na sebe. . .*“ Šárka i některé další ženy projevovaly silný soucit s muslimy po celém světě a několikrát jsem slyšela, že „*muslimská ummah je jako jedno tělo, a pokud si některá část těla stěžuje na bolest, cítí ji všichni.*“ Takové odpovědi poukazovaly na vzájemnou solidaritu a vnímání nadřazenosti islámu jakékoliv národnosti či etnicitě, zatímco ženy neměly potřebu vzdávat se své identity žen žijících na Západě. Nepřestaly nosit místní oblečení a do značné míry vedly stále stejný společenský život jako před konverzí.

Mnoho žen poukazovalo na akt konverze jako na velmi důležitý okamžik, protože od té chvíle měly možnost začít „znovu“. Stejně tak na pronesení *šahády* poukazovala i třidvacetiletá studentka Ema, která jako jediná svou konverzi popisovala jako dramatickou změnu v mnoha ohledech: „*Od té chvíle jsem změnila oblíkání – nosím šátek, změnila jsem svoje aktivity – přestala jsem chodit na párty, ukončila jsem přátelství s muži, odstříhla všechny nonmahram [nepříbuzné jedince opačného pohlaví], vytvořila nový facebook, změnila své*



*myšlení, prostě kompletně jsem se změnila.*“ Ema svou odpověď poukázala na radikální rozchod s minulostí a dosavadními zvyklostmi, které nebyly v souladu s jejími novými představami o smyslu života.

Pocity po pronesení vyznání víry ženy popisovaly následovně: *„Byla jsem pěkně vyklepaná, ale i šťastná, že jsem konečně ‚doma‘. Vím, kdo jsem, kam patřím a kam jdu.“* *„Nevěřitelné a dech beroucí.“* *„Nový začátek.“* *„Příslib nového začátku, řekla bych...“* *„Pocit osvobození.“* *„Jako začátek nového života.“* *„Upřímně jsem se pořád hledala, a konečně jsem se našla. A konečně chápu, proč tu jsem.“*

Ve většině případů tak nedocházelo k drastické přeměně identity, ale měnil se spíše pohled na život a jeho percepce. Svou každodenní realitou ženy sledovaly to, co je v islámu povoleno a tím také docházelo ke změně jejich priorit.

Tuto novou životní etapu stvrdily některé konvertitky změnou svého českého jména. Zatímco Lenka necítila potřebu své jméno měnit, pro Moniku byla změna jména atraktivní volbou a zpočátku její muslimskou identitu posilovala: *„Je fakt, že s konverzí k islámu přišla nová životní etapa a s islámským jménem jsem se na začátku cítila víc jako muslimka... Líbilo se mi, když mi říkaly sestry Hafso... Teď už to tolik neprožívám a dobře se cítím i jako Monika... Islám je náboženství pro všechny lidi...“*

#### FORMOVÁNÍ IDENTITY ČESKÉ MUSLIMKY

Muslimská identita českých konvertitek se silně prolínala s jejich identitou genderovou. Žena má v islámu specifické postavení a s tím souvisí nové role, které konvertitky mohou postupně přijímat. Islám podle Eriky i některých dalších žen vnáší do společnosti řád a ženě přináší především mnoho výhod: *„Ženě i muži jsou v islámu dávány jasná pravidla a jasné hranice. Takový návod pro život, jak žít... Je to důležité, protože jinak žije společnost v chaosu a rodina a manželství se rozpadají, to vidíme všude kolem nás... Já se jako muslimka cítím chráněná, respektovaná, nejsem dostupná pro kohokoliv...“* Třiatřicetiletá lékárnice Radka, toho času na mateřské dovolené, vyzdvihovala role matky a ženy v domácnosti a jejich

postavení v islámu: *„Tady se na ženu v domácnosti kouká skrz prsty a není v tom moc podporovaná. V islámu je to naopak... role ženy, matky, která je doma a stará se o děti, o domácnost, má v islámu nesmírnou hodnotu... Prorok sallalláhu alajhi wa sallam [ať mu Bůh požehná a dá mu mír] řekl, že když se matka správně věnuje svým dětem, bude dobrých sedm dalších generací... Je v tom ohromný dobro...“* Tyto odpovědi poukazují na význam rodiny jako jednu z prioritních oblastí.

Práce versus domácnost byly častým tématem během Lenčiných setkání. Všechny ženy se například shodovaly v tom, že muž je podle islámu zodpovědný za zabezpečení své rodiny a pokud žena sama nechce, do práce chodit nemusí. To bylo novou informací pro Terezu, ale také dvaatřicetiletou Sylvu, která konvertovala před necelým půl rokem a do práce chodila ona i její muslimský manžel. Namítala, že v praxi to v Evropě musí vypadat jinak, protože rodina z jednoho platu nemůže vyžít. Podle Moniky je to hodně individuální, ale vždy záleží na konkrétní situaci manželů a jejich domluvě. Sylvu i Terezu nicméně zaujalo téma natolik, že se Lenka s Monikou rozhodly na příští setkání připravit překlad internetové přednášky, která se jím zabývá. Pro mou informaci znamenaly, že doba, kdy čerpaly znalosti jen z omezeného množství knih, je dávno pryč. Využívání internetu s sebou přineslo možnost vybrat si z velkého počtu učitelů, kteří se věnují výuce islámu online. Díky dostupnosti internetu je možné zapojit se rovněž do islámských kurzů či začít studovat islámskou univerzitu.

Velice oblíbeným učitelem islámu byl pro pozorovanou skupinu konvertitek Nouman Ali Khan, pákistánsko-americký učitel islámu a zakladatel institutu Bayyinah pro výuku arabštiny a koránských studií. Na pozadí jeho přednášky nyní vysvětlovaly specifika pracujících muslimek a závěrem zkonstatovaly, že pokud muslimka použije své vydělané peníze na pokrytí potřeb své rodiny, její odměna v Soudný den bude stejná, jako by rozdávala dobrovolnou almužnu. Přednášky Aliho Khana byly i novými konvertitkami velmi dobře přijímány: *„Ty videa se týkají pro nás aktuálních témat a Nouman mluví takovým jazykem, kterému je, myslím, každé Evropan schopnej*

porozumět.“ Občasné přednášky v mešitách, stejně jako pravidelná kázání byly Sylvou vnímány jako nevyhovující jejím potřebám a opomíjející témata, která jsou pro ni důležitá. Mezi tato témata řadila Sylva, ale i jiné konvertitky takovou problematiku, s níž by byla schopna diskuze o islámu se zdejšími nemuslimskými okolím. Jejich přijetí islámu neznamenal pouze studium nového náboženství, ale také studium argumentů pro případnou obranu svého rozhodnutí.

#### KAŽDODENNÍ REALITA

Většina žen se shodla na tom, že islám významným způsobem ovlivňuje jejich každodenní realitu. Důležité je pro ně takové plánování dne, aby byly schopné uskutečnit každou z pěti denních modliteb. To se týkalo nejen samotného ranního (někdy velmi brzkého) vstávání, ale hlavně dvou až tří modliteb přes den. Ženy v domácnosti s tím problémem neměly. Praktikování islámských modliteb přinášelo značná úskalí především pro zaměstnané konvertitky. Pro Natálii byla domluva se zaměstnavatelem výzva: „*Jsem ráda, že mám hodně tolerantního zaměstnavatele, který se mi ve všem snaží vyjít vstříc. Mám k dispozici volnou místnost, kde se můžu zamknout a v klidu si modlitbu vyřídit.*“ Erika už tak spokojená nebyla a již dopředu se obávala možných potíží, pokud by na pracovišti hovořila o své konverzi otevřeně: „*Mám náročnou práci ve škole a né vždycky se mi daří modlit včas, mít na to klid. . . O mojí konverzi ví zatím jen jedna kolegyně, která se mi snaží všemožně pomáhat. . .*“ Tyto příklady poukazují na skutečnost, že konverze nezůstává jen v osobní rovině nové muslimky, ale ovlivňuje i společnost v jejím okolí. Ženy se rozhodují, jakým způsobem o své konverzi hovořit s ostatními, protože praktikování islámu významně zasahuje do jejich denního programu.

Konvertitky také zmiňovaly postní měsíc Ramadán, který doprovází dlouhé noční modlitby a celodenní půst. Náročnost dodržování Ramadánu a současně chození do práce či do školy shrnula Erika následovně: „*Pokaždý je to stejný. Vždycky se bojím, jestli to půjde zvládnout. Netrápí mě ani tak hlad a žízeň během dne jako spíš nedostatek spánku. Pátá*

*denní modlitba může být okolo půl devátý večer a hned potom následuje taráwih [noční modlitba vykonávaná během Ramadánu]. Když se nechci modlit sama doma a jedu na taráwih do mešity, vracím se domů hodně pozdě. Kolem třetí hodiny ráno může následovat začátek dalšího půstu. Mezitím se chci ještě trochu najíst a napít a času pro spánek je málo. Teď, když Ramadán začne přicházet ve studenějších měsících, to bude pro všechny jednodušší.“* Zjistila jsem, že zatímco v muslimských zemích je během postního měsíce pracovní doba upravena a celkově se jedná o měsíc setkávání a společných večerů, u nás se konvertitky snaží brát si během Ramadánu alespoň pár dní dovolenou a vytvářet sváteční atmosféru ve svých domovech pro své rodiny.

Ženy také řešily stravu a nakupování *halál* masa, některé nakupují maso v českých obchodech a vyhýbají se pouze vepřovému, jiné nakupují veškeré maso v *halál* obchodech: „*Říkáme se doma Koránem, a pokud máme možnost nakupovat halál maso, přestože je dražší, je to pro nás jasná volba. Podle některých šejchů je u nás možný jíst i nehalál maso, hodně muslimů ho jí, ale my ne. . . V českých obchodech kupujeme jenom ryby. Halál maso je i chutnější a zdravější.“* V jedné chvíli se rozhořela debata ohledně používání vepřové želatiny, která je obsažena například v některých jogurtech nebo bonbónech. Ženy si navzájem radily, co a kde je možné nakupovat bez obav. Sylva s Terezou postupně zjišťovaly, že s přijetím islámu se bude jejich životní styl měnit možná více, než si myslely. Stále však byly Lenkou i Monikou upozorňovány na to, aby jednotlivým pravidlům nejprve dobře porozuměly a uvědomily si, proč která rozhodnutí dělají. Tyto příklady jejich debaty ilustrují, jakým způsobem je jejich muslimská identita ztělesňována, a všechny zmíněné momenty a aktivity lze chápat jako kontext pro postupně utvářející se identitu českých muslimek. Nejenže ženy přijímaly islámská pravidla tak, aby mohly být dobrými muslimkami, ale rovněž se snažily být dobrými matkami a manželkami, vytvářet dobrou atmosféru pro své muslimské rodiny a připravovat pro ně pokrmy v souladu s islámským učením.

Pro Lenku i Moniku bylo důležité, aby se Sylva s Terezou cítily mezi ostatními dobře,

a dávaly jim prostor, aby se mohly ptát a čerpat ze zkušeností a rad ostatních. Když nastal čas na modlitbu, Tereza se zdráhala připojit k ostatním s tím, že se jí teprve učí. Lenka jí ale vysvětlila, že Bůh jí odmění za její snažení i v případě, že modlitba nebude správně vykonána. Nic nebylo pro Lenku důležité tak, jako modlitba ve správný čas, a to se snažila učit i ostatní. Když jí Tereza upozornila na to, že neumí recitovat Korán, Lenka jí poradila opakovat arabské slovo *subhánallah* (Bůh je oproštěn od všeho, co mu přidružují). Nejprve s ní šla do koupelny a naučila ji správně vykonat rituální očistu. Lenka s Monikou se postupně stávaly pro tuto novou muslimku kamarádkami. Mnoho konvertitek se jim svěřovalo se svými starostmi a ony jim byly pokaždé ochotné k dispozici.

Monika zavzpomínala, jak sama kdysi obdivovala praktikování českých muslimek a jejich společná setkávání a modlitby, zatímco se jí zdálo, že ona by něčeho takového schopna nebyla. Proto když Tereza zmínila své obavy z dodržování pravidelných modliteb a začleňování dalších islámských praktik do svého každodenního života, uklidňovala ji, že „nejdůležitější je víra v srdci“ a že „islám má být pro člověka nenáročný“. Také další konvertitky sdílely své zkušenosti s tím, jak se jim praktikování islámu podařilo zvládnout. Monika připomněla, že „důležité je vše, co děláš, dělat s úmyslem pro Boha: když ráno vstaneš, vzpomeň na Boha a poděkuj za dar probuzení. Než se najíš, vzpomeň Boží jméno, a když dojíš, Bohu poděkuj. Když odcházíš z bytu, žádej Boží ochranu, a když studuješ islám a Korán, žádej Boha, aby rozšířil tvoje vědění. Bůh ti tu cestu in šá'alláh [bude-li Bůh chtít] ulehčí...“. Na těchto příkladech lze pozorovat, že blízká přítomnost muslimek v životě nové konvertitky hraje zásadní roli v mnoha ohledech. Do značné míry může ovlivňovat schopnost začleňování islámských praktik do jejího života a zároveň neustále připomínat a obnovovat její muslimskou identitu. Stejně tak je důležitá přítomnost nových konvertitek v životě ostatních muslimek, které si samy připomínají svou vlastní cestu ke konverzi a rozhodnutí přijmout islám za své náboženství.

Lenčina setkání byla unikátní také v tom, že konvertitky měly možnost probrat jakékoliv

záležitosti, které by jinde řešit nemohly. Zároveň všechny dobře chápaly situace, do kterých se coby české muslimky mohly dostat. Když například Sylva zmínila své obavy z toho, jak se ke konverzi postaví její rodina, se kterou stále bydlí, Lenka ji nejprve nechala vyprávět o svých rodičích. Když zjistila, že její rodiče bydlí nedaleko, navrhla, aby Sylva pozvala na pravidelná setkání také svou maminku. Tyto a podobné diskuze pomáhaly ženám poznávat zkušenosti ostatních konvertitek, přemýšlet o sobě jako o muslimkách v české společnosti, rozšiřovat svůj slovník o potřebné výrazy a učit se argumentaci pro komunikaci s nemuslimy. Během Lenčiných setkání měly ženy možnost své problémy lépe uchopit, formulovat a učily se o nich konstruktivně přemýšlet a zároveň je řešit. Podle Šárky je islám „viditelný v každém aspektu života muslima, každý okamžik je ovlivněný jeho vírou“. Islám je proto možné chápat také jako způsob života, nikoliv jen samotné náboženství.

#### ČESKOU MUSLIMKOU MEZI NEMUSLIMY

Köse (1999) prováděl rozhovory se sedmdesáti britskými konvertitky a upozornil na klíčovou roli interakce konvertitů či potenciálních konvertitů s ostatními muslimy. Jeho výzkum se ale nezabývá širším společenským kontextem, ve kterém se konvertitky jako muslimové učí žít. Na formování nové identity má však vliv také interakce s nemuslimským okolím, která může ovlivňovat konstruování vlastních náboženských hranic. Nemuslimové mohou mít svou předem utvořenou představu o tom, co je islám a kdo je muslim, zatímco konvertitky jsou s těmito představami konfrontovány. Stejně tak i konvertitky mohli mít předsudky o tom, kdo jsou to muslimové a co představuje jejich učení.

Když jsem se o svém probíhajícím výzkumu zmínila před některými Čechy, vyjadřovali své nepochopení vůči ženám, které se rozhodly k islámu konvertovat. Také všechny dotazované konvertitky měly zkušenost s tím, že k nim jejich nemuslimské okolí přistupovalo s předem utvořenou negativní představou o islámu. Dana mi sdělila: „Vadí mi, že Češi vidí islám jinak, než jaký doopravdy je. Vnučují mi něco... že jsem někdo... kdo nejsem.“

*Jenom kvůli šátku na hlavě!* Šárku právě tyto narážky jejího okolí dovedly k hlubšímu studiu islámu, Koránu a arabštiny: „Všechny ty zprávy o islámu a muslimech, kterých byla jednu dobu plná televize, mě donutily islám poznat ještě líp. Chtěla jsem lidem ukázat, že islám znamená mír... a s násilím nemá nic společného... Začala jsem studovat hodně online a celé to mediální dění mělo ten výsledek, že to mojí víru jenom posílilo... Začala jsem uctívat víc než dřív...“ Také u dalších konvertitek jsem zaznamenala, že v nich negativní zkušenosti s českou společností probudily potřebu silnější muslimské identifikace a většího duchovního ukotvení.

Radka začala během mediálních útoků na islám nosit na veřejnosti muslimský šátek: „Tenkrát... to bylo někdy kolem roku 2016... se to všechno změnilo. Prostě jsem se jednoho rána probudila s tím, že jsem chtěla všem lidem ukázat, kdo jsem... Cítila jsem prostě za svou povinnost něco pro islám udělat. Tenkrát jsem začala nosit šátek a dobře jsem si uvědomovala, že všechno, co udělám a řeknu, je vizitkou islámu. Taky jsem cítila soudržnost i s ostatními muslimama po celém světě, který jsou stejně našťvaný jako já.“ Některé z žen však svůj šátek – nejviditelnější aspekt jejich příslušnosti k islámu – ze strachu před verbálními a jinými útoky Čechů na čas odložily. V některých případech je o to požádala jejich česká rodina. Podobně na tom byla také Lucie: „Moje máma mě v době, když to bylo tady nebezpečný ukazovat se v šátku a tak... tak po mně chtěla, abych ho nenosila. Bála se, že mi někdo něco udělá, no... Mě by to samotnou nenapadlo, ale pro její klid jsem ho sundala...“ Monika měla i pro takové situace zřejmé pochopení: „Hodně žen s tím bojuje, samozřejmě, a já to chápu. Vzpomínám na svůj začátek, kdy jsem ho někam nosila a někam radši ne. Bála jsem se, co na to řeknou známí, kamarádi, ale za těch dvacet let jsme spolu vyrostly... Šátek se stal součástí mé osobnosti natolik, že už mě ani nenapadne přemýšlet, jestli ho mám nosit nebo ne... Jsem to já a patří ke mně.“ Tyto ženy cítily tlak na úpravu alespoň viditelných aspektů jejich identity a jejich „bytí muslimkou“ získávalo další význam. Jejich náboženská identita byla ve většině případů posílena, stejně jako solidarita s muslimy po celém světě.

## MOHOU BÝT ČESKÉ VÁNOCE HALÁL?

Pozice muslimky, se kterými jsem se setkala, byla hodně ovlivňována českými zvyklostmi. Zvláště nové konvertitky často zmiňovaly situace, které považují za typicky české a k nimž se jejich postoj po přijetí islámu změnil: „Většinou mých nemuslimských kamarádek vadí, že s nimi nechodím na skleničku...“ „Babička mi doteď nutí zabijačkovou polévku, kterou jíst nechci...“ Jejich nesouhlas s některými českými praktikami je v rané fázi islámu někdy dovedl ke zdrženlivosti vůči svým nemuslimským přátelům: „Prostě jsem se svým kamarádkám – nemuslimkám začala ozývat čím dál míň a míň... už mě nebavilo hrát si na někoho, kdo nejsem... Postupně jsem si k nim ale zase našla cestu...“ Ženy, jejichž konverze proběhla již před delším časem, svou českou identitu zdůrazňovaly: „Jsem Češka a cítím se jako Češka... Je fakt, že ze začátku to bylo těžký, zvyknout si na to, jak na mě lidi venku civí, Češi umí zle reagovat na kohokoliv, kdo je jinej... ale po těch letech jsem si to už zpracovala a s touhle zemí a lidma mě pojí strašně moc.“

Každodenní život v Česku pro konvertitky znamená interakci s ostatními Čechy, z nichž většina islám nevyznává za své náboženství. Tato skutečnost přináší bezpočet výzev a jejich přístup k tradici slavení Vánoc může posloužit jako zajímavý příklad. U všech žen, které byly muslimkami již několik let, bylo možné pozorovat počáteční odmítání participace na slavení Vánoc s jejich nemuslimskou rodinou, zatímco v současnosti se jí tak razantně nevyhýbají: „Když jsem prožívala svojí radikální fázi islámu, rodičům jsem řekla, že už Vánoce slavit nechci a že si nebudeme dávat žádné dárky. Večeři sním, ale se stromkem nechci mít nic společného... přepínala jsem i pohádky... Asi tejden před Vánoci mi to najednou přišlo všechno hrozně líto, takže jsem nakoupila asi dvacet dárků. No co ti budu povídat... naši pro mě neměli nic a byli na mě hrozně našťvaný... Od té doby si dárky normálně dáváme a užíváme si tu společnou domácí pohodičku.“ Tento příklad poukazuje na důležitou funkci svátku a tendenci člověka zachovávat takové rituály, se kterými ho pojí příjemné vzpomínky. Aby některé z konvertitek

nemusely zvyk slavení Vánoc zcela opustit, naučily se je vnímat jiným způsobem a dávat jim nový význam: „*Je to pro mě připomenutí proroka Ježíše, kterého neuctívám jako Božího syna, ale je jedním z Božích proroků, který islám uznává. V každém případě mám ráda tu atmosféru, kdy se celá rodina sejde... hodně vzpomínám na svoje dětství... světylka... Ale na druhou stranu se to nesnažím vnímat jako vysloveně slavení svátků...*“

Lenka dále objasňovala pozici konvertitek, které žijí se svými rodiči a jejichž situaci vnímala jako velmi specifickou a citlivou: „*Povinnost muslimů je dobře se chovat ke svým rodičům, příbuzným... a většina učenců se shoduje na tom, že účast na vánočních oslavách není projevem nevíry, není proto konvertitům zakázána, je to na každém... Právě z toho důvodu, aby mohli posilovat příbuzenské vazby a udržovat dobré vztahy... Jinou věcí je, když konvertita slaví Vánoce ze svého přesvědčení a vychovává s touhle myšlenkou i svoje děti... Ale ani tady není v pořádku takový sestry odsuzovat. Lepší je si s nimi v klidu sednout a v klidu to probrat.*“ Šárka Vánoce neslaví, neúčastní se ani rodinné sešlosti, ale neměla potřebu odsuzovat ty muslimky, které tuto záležitost vnímají jinak: „*Vánoce jsou napodobování nevěřících, a to máme prostě jasně zakázaný... Ale přičít se mi ta vánoční harám policie [odsuzování, zakazování], co se děje každý rok. To mám soudit každou sestru, která má doma stromek? Je to její problém, ne můj.*“

Tolerantně ke konvertitkám, které dělají z jakéhokoliv důvodu každoroční vánoční výzdobu, vystoupila i Erika: „*Podle mě je třeba tragédii hledat někde jinde. Určitě ne v ozdobeném stromku v bytě. Pro většinu z nás je to tradice, se kterou není potřeba spojovat žádné náboženství. Je to jen hezky strávený čas s rodinou, v pěkný atmosféře. Nedělala bych z toho třetí světovou...*“ Lenka nakonec s trochou sebereflexe shrnula, že „*muslim ví, že nemá napodobovat nemuslimy. Ale pokud si doma ozdobí stromek, není to jeho věc? Musí člověk hned a navždy skoncovat s tím, co měl od malička rád? Člověk by se měl zaměřit na šíření míru a lidskosti, nikoliv neustále poukazovat na chyby druhých a soudit. Na druhou stranu je povinností muslima upozornit sestru ve víře na chyby, zvláště v základních věcech.*“

*Otázkou je, zda jsme toho schopni správným způsobem.*“

Monika obrátila pozornost od tématu Vánoce a jejich slavení k dalšímu tématu a poukázala přitom na pro ni mnohem významnější téma k diskuzi, a sice nutnost stálého vzdělávání se v islámu: „*Každý rok je to pořád dokola. A co kdybychom se raději zamysleli nad tím, co doopravdy o islámu víme? Nalik rozumíme tawhídu [víře v Boží jedinnost] a širku [přidružování k Bohu]? Umíme všechny arabsky anebo budeme do konce života číst Korán z transliterace?*“

Tato a další témata byla probírána se zřejmým zaujetím všech přítomných žen, zatímco každá z nich brala v potaz své vlastní role, pozice a očekávání. Velmi přínosné byly diskuze pro nové konvertitky, které měly díky zkušenostem ostatních žen možnost zvážit svá rozhodnutí a přemýšlet, jak se svými novými životními výzvami naloží.

## ZÁVĚR

Předkládaná studie si položila za cíl představit některé aspekty složitého fenoménu konverze českých žen k islámu a utváření jejich nové identity. Zkoumaný vzorek žen nebyl vybrán náhodně a nelze jej proto považovat za reprezentativní. Zároveň je potřeba upozornit na skutečnost, že úmyslem studie nebylo omezit obraz českých konvertitek k islámu na zmíněná témata, ale poukázat na vybrané projevy formování identity několika českých muslimek v jejich specifických podmínkách.

Měnicí se identitu těchto žen bylo možné spatřovat v příběhu, v jehož kontextu dávaly vlastní konverzi smysl, v jejich rozhodnutí coby žen zvolit si právě islám za své náboženství, ale také v atraktivitě tohoto náboženství pro ženu žijící na Západě. Velice často jsem se setkávala s potřebou konvertitek opravovat nesprávně chápaný obraz ženy v islámu a poukazovat na přirozenost a srozumitelnost islámských nařízení. Islámské představy o ženství byly pro konvertitky přitažlivé, a přestože se konvertitky přestaly ztotožňovat s některými typicky českými praktikami, zůstávaly hrdými Češkami. Jejich identita vykazovala, podobně jako ve výzkumech Bourque a Köseho, transnacionální prvky a s tím

související silnou solidaritu s muslimy po celém světě. Nehrála pro ně roli kultura určité muslimské země, ale především idea stejného náboženského přesvědčení a potřeba ho bránit.

Pro všechny konvertitky se jejich nová muslimská identita stala identitou zvolenou, kterou zpočátku žádá z nich nesdílela se svým nemuslimským okolím. Právě toto období bylo identifikováno jako klíčové, protože jim umožňovalo jejich nové vnímání světa dále rozvíjet a posilovat, zatímco se cítily v bezpečí a podporovány ve společnosti ostatních českých konvertitek. Čím silnější vazby byly mezi konvertitkami vytvořeny a čím častější byla jejich setkávání, tím se stávala jejich muslimská identita výraznější. Významné procento žen se za pomoci sledované skupiny konvertitek pokoušelo některé islámské principy praktikovat ještě před vlastním aktem konverze, což jim umožňovalo postupně poznávat muslimský způsob života a zkoušet vlastní hranice v praktikování islámského náboženství.

Pro některé konvertitky se stala jejich muslimská identita rovněž veřejně deklarovanou, což bylo nejvýrazněji patrné na typickém zahalování vlasů, šije a krku. Tyto ženy překonávaly různé intenzivní vnitřní dilemata, která byla nejvýraznější po událostech 11. září a migrační krizi v roce 2015. Zmíněné události měly na ženy hluboký dopad a vyústily v ustálení vlastního názoru ohledně důležitosti muslimské identifikace na veřejnosti. Tomuto kroku vždy předcházela hluboká sebereflexe, čerpání ze zkušeností ostatních konvertitek a učení se potřebné argumentaci. Ženy zmiňovaly pocity strachu a uvědomování si tlaku české společnosti na skrývání viditelných prvků muslimské identity, setkávaly se s odmítáním ze strany vlastní rodiny či přátel. Také tyto okolnosti formovaly jejich identitu a ovlivnily to, jak se jako muslimky cítily a dále projevovaly. Negativní reakce české společnosti měly rovněž vliv na silnou soudržnost pozorované skupiny muslimek. Dopad jejich konverze se přirozeně odrazil na jejich bezprostředním okolí, kdy se blízcí jedinci sami rozhodli o islámu více dozvídat. Tyto chvíle byly všemi ženami vnímány jako prostor pro nabourávání stereotypního myšlení a tišení emocí, které konverze ve společnosti obecně vyvolává. Domnívám se, že pokud by byl Köseho výzkum opakován po roce 2001,

jeho závěry by aspekty nemuslimského okolí konvertitů odrazily mnohem zřetelněji.

Přestože měla konverze k islámu významný vliv na každodenní život realitu pozorovaných žen, ve shodě se závěry Köseho se jejich identita ve většině případů nezdála být drasticky změněna. Ženy obecně neopouštěly svůj sociokulturní způsob života vedený před konverzí a různým způsobem do něho zařazovaly nově přijaté islámské principy. Další výzkum bude zaměřen na rozšíření okruhu informátorek a jejich percepce života v České republice.

#### POUŽITÉ ZDROJE

- Bourque Nicole. 1998. „Being British and Muslim: Dual Identity Amongst New and Young Muslims.“ In *University Lectures in Islamic Studies*, ed. Alan Jones, 9–181. London: Altajir World of Islam Trust.
- Bourque, Nicole. 2006. „How Deborah Became Aisha: The Conversion Process and the Creation of Female Muslim Identity.“ In *Women Embracing Islam: Gender and Conversation in the West*, ed. Karin Van Nieuwkerk, 233–249. Austin: University of Texas Press.
- Buckser, Andrew, a Stephen D. Glazier. 2003. *The Anthropology of Religious Conversion*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Gillespie, Virgil B. 1991. *The Dynamics of Religious Conversion*. Birmingham: Religious Education Press.
- Havlíček, Jakub. 2015. „Kritika islámu na českém internetu – možnosti interpretace: Příklad facebookové stránky Islám v České republice nechceme.“ *Lidé města* 17 (3): 475–511.
- Köse, Ali. 1999. *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*. London: Kegan Paul.
- Lofland, John, a Rodney Stark. 1965. „Becoming a World Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective.“ *American Sociological Review* 30 (6): 862–875.
- Ostránský, Bronislav (ed.). 2017. *Islámofobie po česku: Český odpor vůči islámu, jeho východiska, projevy, souvislosti, přesahy a paradoxy*. Praha: Vyšehrad.
- Pavlíková, Eva. 2013. *Muslimští migranti a český sekulární stát*. Hradec Králové: Pavel Mervart.
- Poston, Larry A. 1992. *Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Rambo, Lewis R. 1993. *Understanding of Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press.
- Sedláková, Markéta. 2014. „Konstruování identity ženy v kontextu konverze k islámu.“ *Sociální pedagogika* 2 (2): 22–37.
- Topinka, Daniel (ed.). 2016. *Muslimové v Česku: Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister & Principal.
- Ullman, Chana. 1989. *The Transformed Self: The Psychology of Religious Conversion*. London: Plenum.



# OBRAZ MOSLIMSKEJ ŽENY V SLOVENSKÝCH AUDIOVIZUÁLNYCH MÉDIÁCH

Lujza Mária Kovalčíková

*Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií, Filozofická fakulta,  
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave  
kovalcikova1@ucm.sk*

## Image of a Muslim Woman in Slovak Audiovisual Media

*Abstract*—The study presents the results of research carried out as part of my master's thesis, which I defended in May 2021. The text is divided into three thematic areas: veiling, the position of women in marriage, and polygamy. I map the attitude of individual media towards Muslim women at the beginning of the migration crisis and in the present. I monitor to which extent the media spreads images about stereotypes, misinformation, or valid information among respondents and how the respondents are affected by them. The migration crisis sparked a wave of information that flooded people every day. Muslim women were increasingly portrayed in the media, emphasizing their way of dressing, their attitude towards men, and their position in society. In Slovakia during the election period, some political parties even built their election campaign on this picture. The research results represent a summary of discursive and content analysis of selected media contributions from 2015 to 2020 and field research conducted in the academic year 2020/2021.

*Keywords*—woman; Islam; media; veiling; polygamy; marriage; migration crisis

## ÚVOD

ŠTÚDIA zachytáva obraz moslimskej ženy v slovenských médiách a jeho vplyv na vysokoškolských študentov. Mediálny obraz moslimskej ženy na Slovensku bol ovplyvnený migračnou krízou, ktorej medializácia veľmi intenzívne vrcholila v roku 2017. Informácie prezentované médiami mali priamy vplyv na verejnosť, mediálny diskurz bol zneužívaný

v rámci politických kampaní ako prostriedok podnecovania šírenia xenofóbnych, stereotypických predstáv a bol zneužívaný na získavanie volebných hlasov. Prevažná väčšina slovenskej verejnosti neprichádzala do priameho kontaktu s moslimskými ženami a informácie sprostredkované médiami sa stali hlavnými zdrojmi informácií pre väčšinu ľudí. Začalo ma zaujímať, do akej miery ľudia veria informáciám v médiách, ako na nich vplyvajú a ako sú moslimské ženy, na základe týchto informácií, vnímané u vysokoškolských študentov.

Vysokoškolskí študenti majú v súčasnosti množstvo možností stretu s rôznymi kultúrami a vycestovania v rámci štúdia do prevažnej väčšiny krajín na svete (prostredníctvom Erasmus pobytov, stáží, mobilít v rámci partnerských univerzít). Študenti vysokých škôl tvoria na Slovensku časť populácie, ktorá si bude o pár rokov zakladať rodiny, vychovávať nové generácie, kariérne rásť v rôznych pracovných odvetviach a aktívne sa podieľať na dianí v našej spoločnosti. V kontexte mediálneho obrazu moslimskej ženy sa zameriavam na tri obsahové okruhy – zahaľovanie, postavenie ženy v manželstve a polygamii. Tento príspevok je výstupom diskurznej analýzy vybraných masmediálnych príspevkov a interpretáciou dát terénneho výskumu, ktorý som prostredníctvom dotazníka a rozhovorov uskutočnila v rámci svojej diplomovej práce v roku 2021.

## METODOLÓGIA

Pre efektívne spracovanie problematiky mediálneho obrazu moslimskej ženy používam



diskurzívnu analýzu, ktorá je jednou z metód obsahovej analýzy médií pri skúmaní predsudkov a stereotypov. Podľa Chlebcovej Hečkovej (2019) je kritická diskurzívna analýza vhodnou metódou výskumu mediálnych textov v súvislosti s témami, akými sú migrácie, menšiny, etniká a ženy. Príspevky analyzujem pomocou štrukturalistickej diskurzívnej analýzy, ktorá sa zameriava na „to, čo spája vety dokopy v pochopení ľudí, čiže o systém systémov, vzory, štruktúru, organizáciu v jednotkách, ktoré sú väčšie ako jedna veta“ (Petrjánošová a Lášticová 2010, 5–6). V analýze sa zameriavam na stratégie, akými médiá opisujú moslimské ženy a situácie s nimi spojené, sledujem výskyt kladných a záporných konotácií v súvislosti s moslimskou ženou a tiež v akých súvislostiach, kontextoch sa o nich píše (ibid., 11). Medzi najčítanejšie printové médiá podľa prieskumu agentúry Median uskutočneného v rokoch 2014 a 2018 patrili *Nový Čas*, *SME*, *Pravda* a *Plus jeden deň*; využívam ich online formu. Medzi najsledovanejšie audiovizuálne médiá patrili televízia Markíza, televízia JOJ a STV 1 (dnes už RTVS); na analýzu týchto médií využívam dáta prístupné v archívoch jednotlivých televízií, zverejňované v rámci programov ako televízne noviny či rôznych debát a rozhovorov, ktoré sú taktiež prístupné v internetovej databáze You Tube (Kovalčíková 2021, 3).

Kvôli opatreniam súvisiacim s COVID-19 tvorí dotazníková metóda zberu dát hlavnú metódu zberu dát v teréne. Dotazníkového výskumu sa zúčastnilo 81 respondentov. Pri získavaní respondentov k dotazníkovému výskumu som využívala metódu „nabaľovania“. Výskumník má spočiatku jedného respondenta a ten ho následne odkáže na ďalších respondentov, ktorí sa postupne nabaľujú (Olecká a Ivanová 2010, 14–15). Dotazník som rozposlala študentom do študentských facebookových skupín a študentom z môjho okolia, ktorí ho následne pridávali do ďalších skupín a taktiež si ho posielali aj medzi sebou; bol anonymný. Dotazník mal 21 otázok,<sup>1</sup> používala som polouzatvorené otázky, ktoré kombinujú výhody, ale aj nevýhody otvorených a uzavretých otázok.

Polouzavretá otázka vzniká pridaním variantu „iné“ k uzavretej otázke, čo je vlastne otvorená otázka a umožňuje respondentovi slobodne vyjadriť svoj názor (ibid., 25).

Dotazník a jeho anonymita je využívanou metódou v súvislosti s výskumom v oblasti diskurzu, propagandy, politických ideológií a masovo šírených informácií. S dotazníkovým výskumom ale súvisí aj viacero problémov, nakoľko je dotazníková metóda na rozdiel od rozhovoru úplne anonymná a prispieva k objektivizácii odpovedí respondentov (Krejčí 1968, 467). K vytvoreniu dotazníku a zberu dát som využila on-line platformu Google Forms. Pri vyhodnocovaní výsledkov som využila možnosti štatistík platformy, zamerala som sa na najčastejšie sa objavujúce odpovede, teda modus (Olecká a Ivanová 2010, 29).

Po rozoslaní dotazníka som kontaktovala študentov za účelom rozhovoru, pomocou ktorého som sa pokúsila preniknúť do hĺbky problematiky, snažila som sa získať čo najvalidnejšie dáta. Samotný problém v snahe získať respondentov v čase pandémie sa odzrkadlil na malom počte respondentov, s ktorými som robila rozhovor. Ďalším problémom, v zmysle snahy o spätné kontaktovanie respondentov za účelom rozhovoru, sa ukázala, z pochopiteľných dôvodov, byť anonymita dotazníkov a aplikácia metódy snowball na dotazníkový výskum. Za účelom on-line rozhovoru som spätné kontaktovala 20 študentov, ktorým som ako prvým rozposlala dotazník, poznala som ich identitu a vedela som, ktoré sú ich vyplnené dotazníky. S rozhovorom však súhlasilo 6 respondentov. Rozhovory prebiehali on-line formou a boli pološtruktúrované, respondentom som kládla otvorené otázky, ktoré vychádzali z dotazníka. V rámci rozhovorov som sledovala, či sa odpovede respondentov zhodujú s odpoveďami v dotazníkoch. Pri vyhodnocovaní rozhovorov som použila metódu zakotvenej teórie, v rámci ktorej som sa zamerala na hľadanie relevantného materiálu v odpovediach respondentov, pozornosť som zameriavala na hľadanie vzťahov, ktoré sa pravidelne opakovali v súvislosti so skúmanými obsahovými okruhmi (Olecká a Ivanová 2010, 39).

<sup>1</sup> Otázky boli rozdelené do troch obsahových okruhov: postavenie ženy v manželstve, zahaľovanie a polygamia.

HYPOTÉZY, CIELE, VÝSKUMNÉ OTÁZKY  
A TEORETICKÉ VÝCHODISKÁ

Hlavným cieľom práce je skúmať a analyzovať problematiku mediálneho vyobrazenia moslimskej ženy vo vybraných slovenských masmédiách. Mediálna sféra je pre prevažnú väčšinu slovenských obyvateľov jediným kontaktom s moslimským svetom. Hlavné výskumné otázky sú: ktorý zo stanovených tematických okruhov bol najviac medializovaný – polygamia, zahaľovanie alebo manželstvo? Majú respondenti dôveru v informácie, ktoré sú prezentované v médiách? Aké sú postoje respondentov k moslimským ženám? Budú prevládať negatívne názory na moslimskú ženu? Bude mať vysokoškolské zázemie respondentov vplyv na ich vnímanie a postoj k moslimským ženám? (Kovalčíková 2021, 7)

V kontexte výskumu som si stanovila tri hypotézy. V rámci prvej hypotézy predpokladám, že väčšina analyzovaných článkov bude vyobrazovať postavenie ženy v moslimskej spoločnosti v negatívnom slova zmysle. Túto hypotézu formulujem na základe diel Saida (2008), Karáska (2012) a Letavajovej (2020). Príspevky budú obsahovať najmä negatívne konotácie v súvislosti s moslimskou ženou a stereotypy. Čo sa týka vyobrazovania moslimov v európskej spoločnosti, Said (2008, 71–88) poukazoval na širokú škálu európskej optiky, ktorá popisovala Arabov ako násilných ľudí, ktorí kvôli spoločensky neprijateľnému pocitu hanby páchajú rôzne pomsty, medzi ktoré patria aj krvné pomsty, taktiež nevedia zniesť neúspech a žijú „prirodzene“ a ako ľudia, z ktorých ide strach a sú divokí. Obyvatelia Východu<sup>2</sup> sú v západnom svete vykresľovaní ako necivilizovaní, leniví, nedodržujúci správne hygienické návyky, emocionálni a pudovo konajúci, so sklonom k agresii a násiliu (Karásek 2012, 86). Diskurzívna optika, na ktorú upozorňujú Said a Karásek, súvisí s problematikou vnímania cudzincov a spoločenské polarizácie na skupiny „my“ a „oni“. V súvislosti s migračnou krízou, ktorej začiatok môžeme datovať v roku 2015, môžeme vymedzovanie skupín „my“ a „oni“ pozorovať vo viacerých krajinách Európy (srov. Hojgrová 2019). Podľa

<sup>2</sup> Tj. „Orientu“ a východnej Európy, pričom Karásek do tejto oblasti zaraďuje aj Balkán.

Letavajovej (2020, 214) má migračná kríza veľký vplyv na to, ako majoritné obyvateľstvo krajín Európy vníma cudzincov.

V rámci ďalšej hypotézy na základe Letavajovej (2020) a Ferranovej (2009) predpokladám, že respondenti zachytia z mediálnych kanálov, čo sa skúmanej problematiky týka, prevažne negatívne informácie, stereotypné predstavy a dezinformácie. Každá kultúra, spoločnosť má vytvorené svoje vlastné rodové roly, schémy a stereotypy pre mužov a ženy. Príslušníci jednotlivých spoločností, kultúr sa riadia týmito schémami a rolami a stávajú sa tak spoločensky akceptovateľnými. Väčšinová spoločnosť je v prípade rodových zásad striktná a konzervatívna, preto porušenie alebo odchýlka od sociálnej štruktúry danej spoločnosti je vnímaná ako ohrozenie pevne stanovenej sociálnej štruktúry (Ferranová 2009, 15). Podľa Letavajovej (2020, 214) texty v mediálnych príspevkoch prispievajú k tvorbe a šíreniu stereotypných predstáv medzi skupinami „my“ a „oni“. Texty slovenských médií poukazujú na odlišnosti islamu a stavajú ho do opozície s „kresťanskou“ Európou. Médiá v súvislosti s islamom poukazujú predovšetkým na negatívne skutočnosti a stereotypy, akými sú napríklad znásilňovanie, terorizmus či sexuálne útoky mužov voči ženám.

Poslednú, tretiu hypotézu formulujem na základe Skančana (2017). Predpokladám, že spôsob, akým médiá vyobrazujú moslimskú ženu, bude tvoriť väčšinový postoj respondentov k moslimským ženám. Podľa Skančana (ibid., 16–17) je mediálny diskurz vytváraný transformovaním a následným prenosom informácie prostredníctvom masmédií a technológií slúžiacich k ich prenosu, pričom diskurz sprostredkovaný médiami má priamu schopnosť ovplyvňovať verejnosť.

Téma migrácie na Slovensku nadobudla v rokoch 2015–2016 význam v súvislosti s parlamentnými voľbami. Napriek malému počtu utečencov na našom území veľká väčšina politikov túto situáciu nafúkla a využila vo svoj prospech. Vďaka tejto stratégii sa do parlamentu dostala aj extrémistická strana ĽSNS, ktorá sa prezentovala ako autentický obhajca Slovenska pred utečencami, ktorých označovala za cudzích votrelcov. Radikálne tendencie má tiež politická strana SMER – sociálna

demokracia, ktorá pred voľbami zvolila spôsob rétoriky, ktorá stávala svojou kampaň na tom, že nedovolila utečencom/migrantom vstúpiť na územie Slovenskej republiky (Hlinčíková a Mesežnikov 2016, 9–12).

#### ANALÝZA MEDIÁLNYCH PRÍSPEVKOV

V rámci obsahovej a diskurznej analýzy analyzujem 21 príspevkov. Analyzujem dostupné príspevky, ktoré nevyžadovali predplatné, dali sa na stránkach denníkov a komerčných televízií ľahko vyhľadať a týkali sa troch stanovených okruhov: zahaľovanie, manželstvo a polygamia.

#### *Zahaľovanie*

Prvou stanovenou témou bolo zahaľovanie, táto téma sa vyskytovala v médiách najfrekvencovanejšie. Z celkového počtu 21 analyzovaných príspevkov sa 13 týkalo zahaľovania (Kovalčíková 2021, 39). Príspevky týkajúce sa zahaľovania som vyhľadávala pod heslami moslimská žena, hidžáb, zahalenie a burka. Práve v roku 2016 na Slovensku vrcholila téma utečeneckej krízy, a to aj vďaka už spomínaným voľbám do NR. Najviac príspevkov v súvislosti so zahalením moslimskej ženy v mojej analýze vyšlo v roku 2016.<sup>3</sup>

Denník *Pravda* zverejnil príspevok s názvom „Francúzska ministerka prirovnala moslimské ženy nosiace šatky k černochoch, ktorí sa zmierili s otroctvom“ (Pravda, 31. 3. 2016). Tento článok poukazuje na presvedčenie vtedajšej francúzskej ministerky pre práva žien Laurence Rossingolovej o tom, že hidžáb je znakom otroctva moslimských žien. Ženy sa zahaľujú z povinnosti, sú k tomu donútené. Ďalším príkladom článku, v ktorom sa používa prirovnanie „hidžáb–otročvo“, je článok, v ktorom sa píše o spore francúzskych letušiek so spoločnosťou Air France. Už samotné slovo spor naznačuje negatívnu konotáciu v súvislosti s nosením hidžábu. Hidžáb je opätovne vykresľovaný ako prostriedok, od ktorého boli letušky oslobodené. V rámci článku

bola zverejnená údajná výpoveď jednej z turistiek, ktorá Irán navštívila: „*Povinnosť zahaľiť sa do hidžábu vyvoláva pocit otroctva. Necítila som sa slobodná a tým, kým som, čo je hrozné.*“ (Pravda, 9. 4. 2016) Hidžáb je vykresľovaný v protiklade so slobodou, opätovne sa prirovnáva k otroctvu. Televízia RTVS odvysielala príspevok, v ktorom v Belgicku ľudia, moslimovia aj nemoslimovia, protestovali proti zákazu nosenia moslimských plaviek. Na protestujúcich kričali odporcovia protestu s heslom: „*Kde máte burky?*“ (RTVS Správy, 27. 8. 2016) Reportáž ukazuje dva postoje: na jednej strane zachytáva ľudí, ktorí protestujú za slobodu odievania, vyznania, svojej viery a na druhej strane ľudí, ktorí sú proti zahaľovaniu. Heslo, ktoré kričia odporcovia, poukazuje na to, že nemajú prehľad o moslimských odevoch, a burkiny<sup>4</sup> si zamieňajú s burkou,<sup>5</sup> pričom ide o dva rozdielne odevy. Táto rečnícka otázka v sebe nesie agresívny podtón voči moslimským ženám a nerešpektovanie zahaľovania a ich viery.

Denník *SME* zverejnil článok v súvislosti s módnymi značkami, ktoré začali zaradovať do svojich kolekcií hidžáb a burku. V článku je spomenutá Mariah Idrissi, ktorá bola prvou moslimskou modelkou kampane značky H & M. Na prvý pohľad sa môže zdať, že článok sa snaží o rozšírenie povedomia v kontexte zahaľovania výpoveďou jednej z modeliek: „*Nemyslím si, že modeling je v konflikte s moslimskou vierou. Myslím, že byť zdržanlivý je o tom, ako sa správate a ako vyzeráte.*“ (SME, 8. 7. 2016) V zapätí však článok stavia do protipólov módu a zahalenie moslimiek a poukazuje na prípad, v ktorom bola modelka zavraždená svojím bratom za porušenie pravidiel islamu, išlo o takzvanú vraždu zo cti. Článok teda pôsobí dojmom, že násilie a tresty v súvislosti s „porušením“ pravidiel islamu sú bežnou praxou v moslimskom svete. V súvislosti so zahaľovaním môžeme vidieť, že viaceré články používajú argumentačnú stratégiu, v rámci

<sup>4</sup> Kúpací odev pre moslimské ženy, ktorý bol vo Francúzsku zakázaný (Tayyinen 2017, 112).

<sup>5</sup> Burka je celotelový odev, ktorý zahaľuje ženské telo od hlavy až po päty, súčasťou odevu je tvárový závoj v tvare obdĺžnika pripojený k šatke, ktorá zahaľuje hlavu, oči sú buď odhalené v podobe malého priezoru, alebo zahalené látkou, ktorá žene umožňuje vidieť (Měřinská 2016, 20–21).

<sup>3</sup> V roku 2016 sa téma zahaľovania frekvencovane objavovala v médiách v súvislosti so zákazom zahaľovania sa v niektorých krajinách EÚ, medzi tieto krajiny patrilo aj Francúzsko.

ktorej najprv vyjadria svoj pozitívny, podporný alebo neutrálny názor: „*Závoj cez tvár, ktorý je dnes považovaný za symbol moslimiek, poznali už naše staré mamy.*“ (Pluska, 9. 5. 2015) Následne ako argument uvedú negatívnu informáciu alebo negatívnu situáciu, ako napríklad zákazy súvisiace so zahaľovaním: „*V Nemecku, kde tiež žije niekoľko miliónov moslimov, nesmú učitelia nosiť do škôl náboženské symboly.*“ (Pluska, 9. 5. 2015) Podobnú stratégiu môžeme vidieť aj v článku *SME* v súvislosti s modelingom (*SME*, 8. 7. 2016). Ďalší článok najprv opisuje úspechy modelky a jej talent: „*Talent i mimoriadna usilovnosť ju dostali na štúdiá a neskôr na módné móla.*“ (Pluska, 6. 12. 2020) Následne zdôrazní argument: „*Mama ju totiž pre aktivity v módnom priemysle odmietala.*“ (Pluska, 6. 12. 2020) Text naznačuje, že modelku kvôli jej bezbožnému správaniu, ktoré je proti pravidlám islamu, odmietala matka. A v závere oznamuje, že modelka kvôli svojej rodine ukončila kariéru, lebo bola proti pravidlám islamu.

Podľa Boučeka a Zouhara (2015) sa táto stratégia nazýva strašiak a jej používanie je bežnou praxou v oblasti rôznych druhov diskurzu. Stratégia spočíva v tom, že „argumentujúci sa pokúša získať prevahu nad svojím oponentom tak, že vykreslí oponentovu pozíciu v negatívnom svetle“ (ibid., 210). Rovnaké argumentačné stratégie využívajú aj články „*Známa športová značka predstavila šatky pre moslimské športovkyne*“ (TV noviny, 8. 3. 2017) alebo „*Nový zákon v Rakúsku: Zakázané nie sú iba burky*“ (Pluska 1. 10. 2017). V súvislosti s odievaním sa v médiách vyskytovali články a príspevky v súvislosti s trestaním moslimskej ženy, napríklad v prípade, že si hidžáb nenasadí (Nový Čas, 20. 4. 2018; Blog *SME*, 12. 1. 2017). Ďalšími témami článkov a príspevkov bolo odievanie moslimiek v mešite (Nový Čas, 8. 4. 2015) a protesty moslimiek proti zahaľovaniu (Pravda, 8. 2. 2016). V roku 2017 sa na You Tube objavilo video od dvoch slovenských mužských autorov s názvom „*Moslimské pokrývky hlavy*“: autori vo videu vysvetľujú rozdiel medzi moslimskými zahaľovacími odevmi, robia to však dehonestujúcim spôsobom, celé video má nádych extrémizmu.

Jedinou výnimkou v rámci analyzovaných príspevkov bola debata s názvom „Islam –

ideológia, či náboženstvo?“, ktorú odvysielala STV 1, dnešná RTVS, v rámci svojho rozhlasového cyklu Dejiny.sk. Túto reláciu pripravili a moderovali Peter Turčík a Róbert Kotian, ktorí podnetne reagovali na utečeneckú krízu a snažili sa zodpovedať rôzne otázky súvisiace s islamom. Čerpali z materiálov politológov, historikov, sociológov a z akademických príspevkov. V rámci debaty sa snažili objasniť islamské právo aj tému odievania: „*Zahaľovanie hlavy je niečo veľmi komplexné, čo v spoločnosti zohráva dôležitú úlohu. [...] V prvých fázach moslimskej expanzie Arabky prevzatím zvyku nosenia šatky dávali najavo svoje spoločenské postavenie. Zahaľovanie hlavy môžeme vidieť vo viacerých kultúrach, napríklad bolo prítomné v 20. storočí v Európe, muži nosili klobúk a ženy šatku.*“ (RTVS Dejiny.sk, 12. 2. 2015)

#### *Postavenie ženy v manželstve*

Ďalšou stanovenou témou v tejto práci je manželstvo. Článkov a príspevkov k tejto téme bolo 5. Pri selekcii tejto témy som sa zamerala na vyhľadávanie hesiel ako manželstvo, islam, postavenie moslimskej ženy v manželstve, šaria (čiže islamské právo). Do tejto kategórie patrí aj už spomínaná relácia Dejiny.sk (dnešná RTVS), v ktorej sa nediskutovalo len o zahalení moslimskej ženy, ale aj o jej postavení v manželstve. Tento príspevok, opätovne ako jediný, neobsahoval žiadne negatívne a stereotypné konotácie: „*Moslimská spoločnosť je patriarchálna, ale autori hovoria, že je v podstate istým spôsobom aj matriarchálna, často je hlavou rodiny babička. [...] Na univerzitách študuje viacej žien ako mužov. [...] Situácia nie je v každej krajine jednoznačná ani rovnaká.*“ (RTVS Dejiny.sk, 12. 2. 2015)

Denník *Pravda* vydal článok, ktorý niesol názov „*Islamský štát vraj vydal obsiahlu príručku pre moslimské ženy*“. Samotné použitie slova vraj naznačuje, že autor článku si nie je istý samotnou existenciou dokumentu a článok je napísaný na základe nepodložených informácií: „*Je legitímne, aby sa dievča vydalo v 9 rokoch. Najčistejšie z dievčat budú vydaté, kým dosiahnu 16 alebo 17 rokov, kým sú mladé a aktívne. [...] Ženy majú po sobáší byť doma a vychovávať deti, von môžu len za určitých*

podmienok a náležite zahalené. [...] Ženy môžu chodiť z domu za účelom náboženského štúdia vtedy, ak sú to lekárky alebo učiteľky, alebo ak sú zapojené do svätej vojny náboženským výnosom.“ (Pravda 7. 2. 2015) V tomto prípade článok neobsahuje žiadnu pozitívnu alebo neutrálnu informáciu. Z textu vyplýva, že sobáš v detskom a teenagerskom veku je v islamskom svete bežnou praxou, primárna úloha ženy je byť v domácnosti, starať sa o deti, pričom ženy majú obmedzené vychádzanie z domu.

Postavenie ženy voči mužovi podľa islamského práva rozoberá príspevok denníku *Nový čas*, ktorý píše o prvej mešite na Slovensku. Text sa opäť v úvode snaží vyvracať negatívne informácie v súvislosti s postavením muža a ženy: „Žena a muž sú si v islame rovnocenní, muž či žena, nikto nie je lepší ako ten druhý.“ (Nový Čas, 8. 4. 2015) V zapätí článok poukazuje na možné rozšírenie islamu na slovenskom území. Autor frekventovane poukazuje na pribúdajúci počet konvertovaných slovenských žien: „zahalené slovenské moslimky“, „veľa Sloveniek, ktoré konvertovali na islam“ (Nový Čas, 8. 4. 2015).

Manželský život v islame je téma s pomerne širokou škálou aspektov. „Na severe Mali ukameňovali tento týždeň na smrť muža a ženu, ktorých extrémisti obvinili z mimomanželského vzťahu. [...] Extrémisti začali na severe Mali uplatňovať moslimské právo šaría, kým sa ich podarilo v roku 2013 vyhnúť z ich bášť. Naďalej však predstavujú hrozbu.“ (Nový Čas, 18. 5. 2017). Denník *Nový čas* vydal článok, v ktorom poukazuje na tresty v súvislosti s porušením islamského práva šaría. Článok vzbudzuje dojem, že tresty smrti ukameňovaním za neveru sú súčasťou islamského práva a opätovne pôsobi dojmom, že násilné až smrteľné tresty sú bežnou praxou v moslimskom svete.

Ďalším príspevkom rozoberajúcim manželský a sexuálny život v islame je článok o sexuálnom živote žien z arabských krajín v internetovom periodiku *Plus 7 dní*: „Západ prijal názor, že kresťanky sú sexuálne slobodné, lebo v kresťanskom svete došlo k sexuálnej revolúcii, pokiaľ ide o moslimský svet, moslimky žijú v útlaku.“ (Pluska, 5. 10. 2020) Príspevok stavia západný svet do protikladu moslimskej spoločnosti, v ktorom ženy čelia útlaku.

Článok opätovne obsahuje prevažne negatívne informácie ako „dohodnuté manželstvá“, „vydaj neploletých detí“, „muža rozvedú aj bez toho, aby sa manželka dostavila na súd“, „ženy rekonštruujú panenskú blanu podstupujú, aby boli znovu pannami a mohli sa vydať“ (Pluska, 5. 10. 2020).

### *Polygamia*

Z celkového počtu príspevkov boli v mojej analýze len 3, ktoré sa týkali polygamie: „Mjanmarská vláda zakázala polygamiu. [...] Za porušenie danej legislatívy hrozí páchatelom trest odňatia slobody na maximálne sedem rokov.“ (SME, 31. 8. 2015) Článok upozorňuje na konflikt medzi jakchajnskými budhistami a rohinskými moslimami v Mjanmarsku, pričom opakovane zdôrazňuje tresty v súvislosti s polygamiou a náboženský konflikt medzi skupinami. „Budhistické ženy pod 20 rokov potrebujú tiež súhlas rodičov na manželský vzťah s mužom, ktorý nie je budhistom.“ (SME, 31. 8. 2015) Tresty sa spomínajú iba v súvislosti s islamom, text tak vytvára obraz islamu ako narušiteľa v danej krajine, proti ktorému sa snaží majorita bojovať sprísnením zákonov.

Na stránke denníku *Pravda* vyšiel príspevok v podobe blogu, v ktorom autor píše o polygamii ako o hrozbe pre Nemecko: „Mnohomanželstvo sa v Nemecku stalo realitou – nie pre Nemcov, tí nesmú. [...] V Sýrii musel tvrdo pracovať, aby uživil svoju obrovskú rodinu. V Nemecku to nemusí a môže užívať sladký život z nemeckých peňazí.“ (Blog Pravda, 11. 5. 2019) Autor textu sa snaží poukázať na polygamiu ako na hrozbu pre Nemecko, pričom argumentuje tým, že cieľom migrantov je sa „priziviť“ na štáte a jeho majorite. Polygamiu používa ako prostriedok definovania inakosti, a teda hrozby pre ostatných Nemcov. Napriek tomu, že polygamia nie je frekventovaná v islamskom svete, z autorovho textu pôsobí ako bežná prax v islamskej spoločnosti.

Posledným príspevkom je článok v denníku *Nový Čas*, v ktorom „veľký imám egyptskej mešity al-Azhar Ahmad Muhammad Tajjib označil polygamiu ako „nespravodlivosť voči ženám“ (Nový Čas, 3. 3. 2019). Autor v článku argumentuje tým, že aj samotný

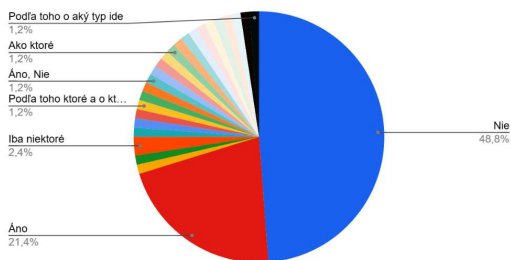
duchovný predstaviteľ islamu sa vyjadruje negatívne v súvislosti s polygamiou. Opätovne tak zdôrazňuje iba negatívne informácie v súvislosti s polygamiou, ktoré potvrdzuje tvrdým imámom.

Prevažná väčšina analyzovaných príspevkov zo všetkých troch okruhov používa už spomínanú stratégiu strašiaka, vyobrazuje islam a postavenie ženy v islame iba z jedného pohľadu, pričom ich stavia ako protiklad európskej spoločnosti a poukazuje na negatívne informácie a udalosti. Téma zahaľovania je spájaná s otroctvom, stratou slobody a trestami. Na postavenie ženy v manželstve sa poukazuje ako na nerovnocenné voči mužovi. Hlavná funkcia ženy je v domácnosti, nemá možnosť slobodnej vôle a za porušenie manželstva jej hrozí trest. Polygamia ako najmenej frekvencovaná téma je spájaná s nespravodlivosťou, neakceptovanosťou so strany väčšinovej spoločnosti a so snahami o jej zrušenie. Príspevky nemajú uvedené mená autorov a taktiež v nich absentujú akékoľvek odkazy na zdroje, z ktorých autori čerpali informácie. Okrem absencie zdrojov chýbajú aj presné časové údaje o udalostiach, ktoré sú nahradené len veľmi nepresnými údajmi, napríklad uvádzajú len rok.

### DOTAZNÍKOVÝ VÝSKUM

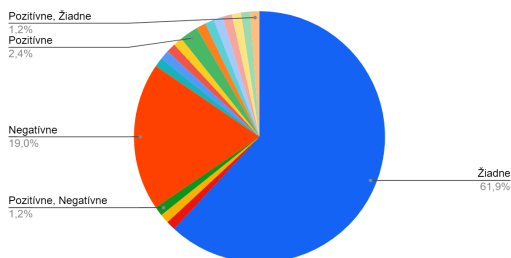
Dotazník vyplnilo 81 respondentov. Čo sa týka ich konfesionalnej skladby, tvoria ju kresťania (47), ateisti (29), agnosticci (4) a 1 sa označil ako nerozhodnutý. Respondenti mali možnosť zaznačiť viacero odpovedí. 90 % respondentov zachytilo medializáciu utečeneckej krízy prostredníctvom masmédií, pričom 76 % uviedlo, že informácie z médií neovplyvnili ich názor na moslimskú ženu. Z grafu č. 1 môžeme usúdiť, že väčšia časť respondentov nemá dôveru v médiá a ich obsah. Respondenti taktiež uprednostňujú overovanie, selektovanie si informácií a ich komparáciu s viacerými zdrojmi: „*áno aj nie, niekedy nie sú informácie podané správne, zle formulované, zavádzajúce*“; „*treba si vedieť vyberať informácie*“ (Kovalčíková 2021, 45).

Väčšine respondentov (87 %) utečenci v Európe neprekážajú, nemajú s nimi problém alebo k nim nemajú žiadny postoj. 13 % respondentov uviedlo, že im utečenci prekážajú, prekáža im zahaľovanie moslimských žien



Graf č. 1: „Považujete médiá za dôveryhodný zdroj informácií?“ (Vlastný dotazníkový výskum 2021)

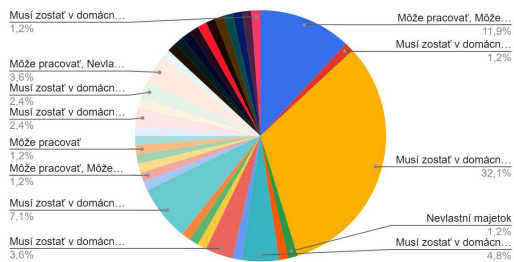
a dôverujú informáciám v médiách. V odpovediach na otázku „Aký je váš postoj k utečencom v EU?“ som zaznamenala viacero odpovedí, v ktorých respondenti uvádzajú, že ich tolerancia voči utečencom je podmienená ich správaním a ochotou začleniť sa do slovenskej spoločnosti a rešpektovať slovenskú kultúru: „*nevadia mi, ak sa správajú spoločensky v norme*“; „*pokiaľ ich integrácia prebehne bez problémov a prispôbia sa kultúrnym normám, do ktorých prichádzajú, tak mi nevadia*“; „*ak nemajú v pláne sa nijako prejavovať alebo ubližovať, tak s nimi nemám žiadny problém*“ (Kovalčíková 2021, 46).



Graf č. 2: „Aké pocity u vás prevažujú, keď vidíte zahaľenú moslimskú ženu (naživo, v médiách)?“ (Vlastný dotazníkový výskum 2021)

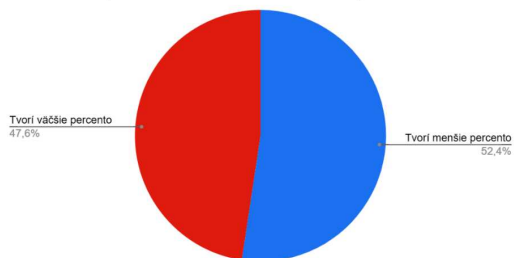
Respondenti najviac z médií zachytili tému zahaľovania. Táto téma bola najfrekvencovanejšia podľa 82 % respondentov. Čo sa týka vyjadrenia subjektívneho názoru k zahaľeniu moslimskej ženy (viď graf č. 2), viac ako polovica respondentov uvádza, že majú k zahaľeniu neutrálny postoj alebo im zahaľenie neprekáža: „*normálne to rešpektujem, je to ich kultúra*“; „*v lete to musí byť obzvlášť nepraktické, ale ich zahaľovanie mi neprekáža*“; „*je to súčasť ich kultúry, akceptujem to, avšak klamal by som, keby tvrdím, že to nezbudí moju*

pozornosť [zvedavosť]“ (Kovalčíková 2021, 49). V dotazníku som položila otázku, ktorej účelom bolo zistiť, ako si respondenti predstavujú mieru zahaľovania u moslimských žien. U respondentov najčastejšie prevažuje predstava, že moslimská žena má zahalené celé telo a sú jej vidno len oči, druhá najčastejšia odpoveď bola, že je to žena, ktorá nosí na hlave šatku a tvár má odhalenú.



Graf č. 3: „Aká je vaša predstava o postavení ženy v moslimskom manželstve?“ (Vlastný dotazníkový výskum 2021)

Napriek značnej tolerantnosti respondentov a nedôvere v médiá sa ukázalo, že diskurz vplýva na ich predstavu o postavení ženy v manželstve (viď graf č. 3). Keď sa povie žena v moslimskom manželstve, respondenti si vybavujú ženu, ktorej hlavná rola je v domácnosti: „nemôže nikdy podať žiadosť o rozvod, to môže len muž“; „musí zostať v domácnosti“; „nevlastní majetok“; „môže podať žiadosť o rozvod v určitých prípadoch“; „žena je mužovi podriadená omnoho výraznejšie než v západných krajinách, moslimské manželstvo je pre ženu z materiálnej a sociálnej stránky citelne menej výhodné“ (Kovalčíková 2021, 50).



Graf č. 4: „Aký je váš názor na polygamiu v islamskom svete?“ (Vlastný dotazníkový výskum 2021)

Čo sa týka zachytenia stereotypov v manželstve, respondenti najfrekvencovanejšie uvá-

dzajú nasledovné odpovede: „svedectvo ženy má polovičnú váhu ako svedectvo muža“; „ženy si nemohli mnoho rokov urobiť vodičák“; „hlavne postoj mužov v ich kultúre, utláčanie žien a ich obmedzené práva“ (Kovalčíková 2021, 47).

Respondenti sú v oblasti polygamie najmenej informovaní. Hoci podľa väčšiny tvoria polygamné zväzky v islamskom svete menšie percento manželstiev, pomerne veľké množstvo respondentov si myslí opak (viď graf č. 4). Čo sa týka odpovedí, respondenti sa k tejto téme vyjadrovali najmenej: „postavenie ženy v moslimskom manželstve je špecifické, avšak treba brať do úvahy, že názor ženy na uzavretie manželstva, uzavretie manželstva s inou ženou a na záležitosti rozvodu je žiadaný a tolerovaný“; „médiá obraz o moslimskom manželstve tendenčne skresľujú“ (Kovalčíková 2021, 51).

## ROZHOVORY S RESPONDENTMI

Ako som už spomínala v metodológii, po rozposielaní dotazníkov som kontaktovala študentov s otázkou, či by som s nimi mohla spraviť rozhovor. S rozhovorom súhlasilo 6 študentov, z toho 2 muži a 4 ženy. V rámci rozhovorov som sledovala, či sa odpovede respondentov zhodujú s odpoveďami v dotazníkoch.

Prvá časť otázok bola v rozhovoroch zameraná na vnímanie vyobrazenia moslimskej ženy v slovenských masmédiách v spojitosti s migračnou krízou, respondentov som sa pýtala, aké témy si v masmédiách všimli v spojitosti s moslimskou ženou. Respondenti zachytili problematiku zahaľovania a ostatných skúmaných okruhov, pričom ich odpovede korešpondovali s mediálnym diskurzom: „Čo som najviac zachytila, bolo, že médiá riešia, čo majú moslimky oblečené.“ (Respondentka č. 1) „Zaznamenal som veľmi odmietavý postoj zo strany ľudí k vyobrazeniam moslimskej ženy a moslimských tradícií, zvykov, hlavne čo sa týka odevu, zahaľovania po vizuálnej stránke.“ (Respondent č. 2) „Najčastejšie je taký, že žena je tam utláčaná a trpí a nemôže robiť nič, ani mať svoj názor a vnútorný svet.“ (Respondentka č. 3) „V podstate sa médiá z moslimských žien snažia spraviť taký zlý príklad. Respektíve príklad toho, že môžeme byť radi za to, čo tu máme.“ (Respondent č. 5) „Médiá

aj sociálne siete prezentujú, že nemajú žiadne práva, že sú nútené nosiť hidžáb, nútené poslúchať muža. Podľa nich si to ženy dokonca užívajú a chcú to tak, sú týrané, bývajú ukameňované, podľa mňa toto sú viac skôr povery ako pravdy. Asi najviac som v médiách zaznamenala informácie, že moslimské ženy sú prakticky služobníkami muža.“ (Respondentka č. 6) (Kovalčíková 2021, 52–53)

Prevažná väčšina respondentov sa okrem respondentiek č. 3 a 4 nikdy nestrela s moslimskou ženou. Respondentka č. 3 sa stretla s moslimskými ženami v rámci dovolenky v Egypte a respondentka č. 4 vyrastala v Holandsku v meste blízko Amsterdamu, kde bola v každodennom kontakte s moslimskou komunitou, má kamarátky, ktoré sú moslimky. Holandsko bolo v rámci migračnej krízy, ale aj pred ňou jednou z cieľových destinácií utečencov a migrantov z celého sveta. Respondentkine odpovede ponúkajú náhľad z prostredia, v ktorom žijú príslušníci rôznych etník islamského sveta.

Pokiaľ ide o postoje respondentov k zahalovaniu, tak z rozhovorov vyplýva, že respondenti zahalovanie moslimských žien vnímajú ako prejav ich náboženstva, viery. Opäť, rovnako ako v dotazníkoch, sa vyskytli prevažne odpovede, že sa jedná o súkromnú vec ženy, neprekáza im, pokiaľ je to jej rozhodnutie sa zahaliť. Respondenti si ale zároveň uvedomujú radikalizáciu v oblasti islamského náboženstva: „Sú ženy v islamských štátoch, ktoré nie sú zahalené, potom sú také, ktoré to chcú nosiť a potom ešte tie, ktoré musia.“ (Respondentka č. 1) „Ja som sa to naučila vnímať tak, že je to rozhodnutie ženy. Teraz sme v 21. storočí a keď vidíme zahaleného človeka, tak proste, či chcete alebo nie, prvá myšlienka je, že ten človek je terorista a to je strašne zlé. Naučili nás to jednak aj tie média, musíme sa to postupne odnaučiť.“ (Respondentka č. 3) „Ale neviem, nech si každý robí, čo chce, mne osobne to neprekáza.“ (Respondentka č. 4) „Ja chápem, že zahalovanie je súčasť ich vierovyznania, ale postrehol som, že ešte pred nejakým časom, než tam došlo k radikalizácii náboženstva, tak predtým sa na Blízkom východe ženy nezahalovali.“ (Respondent č. 5) „Možno niektoré tie ženy sú nútené do tohto a je na nich vyvíjaný tlak. Ja si ale skôr myslím, že je to také vyznanie ženy, podľa

neho majú takto vyzerať.“ (Respondentka č. 6) (Kovalčíková 2021, 58–59)

Ďalšie otázky v rámci rozhovoru sa týkali manželstva, snažila som sa zistiť, ako vnímajú manželstvo v islame, čo si myslia o postavení moslimskej ženy v manželstve a ako túto tému vnímajú z masmédií. Respondenti v odpovediach opätovne uvádzajú zachytené stereotypy, ktoré si všimli v tejto oblasti, sami však uvádzajú, že ich nepovažujú za pravdivé: „Keď sa povie žena v moslimskom manželstve, ako prvú mi napadla žena, ktorá je nejakým spôsobom utláčaná, nemá svoje práva. Je to žena, ktorá nemá v domácnosti slovo a jediné, na čo je v úvodzovkách dobrá, je starostlivosť o domácnosť. Toto mi napadlo ako prvú to, čo vnímam z médií, ale viem, že to tak nie je.“ (Respondentka č. 1) „Ja som zatiaľ videla asi tri filmy od nich a je tam naznačené, že áno, muž má takú, nechcem povedať, že dôležitejšiu rolu, ale dosť ten vzťah závisí od muža. Manželka potrebuje povolenie a ako keby aj odobrenie, že môže niekde pracovať. Takže podľa mňa tam bude predsa len taká tá väčšia priepasť medzi pohľaviami ako u nás.“ (Respondentka č. 3) Respondentka č. 4 uvádza, že hlavným problémom moslimských mladých žien v Holandsku sú obmedzenia vo výbere partnera: „No je to iné, žena nemôže mať partnera z inej kultúry a krajiny, ale muž môže. Čo sa týka takého, že žena nemôže chodiť sama vonku, také niečo som si nevyšli, tí čo som ja poznala, žili veľmi liberálne.“ (Respondentka č. 4) „Na druhú stranu sú si manželia v manželstve celkom rovní, aj čo sa týka rozvodov a podobne, starostlivosti o deti. V podstate nie je pravda, že každá žena je týraná a nútená k niečomu, čo nechce.“ (Respondentka č. 6)

K otázkam týkajúcich sa manželstva patrí aj polygamia. Respondenti sa v odpovediach nevyjadrujú k tejto otázke negatívne, väčšina z nich reagovala odpoveďou, že je to každého súkromná záležitosť. „Však nech majú. Toto sa ma nijako netýka, je to ich vec, nemám s tým problém, nech si každý robí, čo chce.“ (Respondentka č. 1) „Polygamia je podľa mňa každého súkromná vec.“ (Respondent č. 2) „Je to ich súkromná vec.“ (Respondentka č. 3) „Polygamia nie je bežná vec, nie je taká častá, ako si ľudia myslia.“ (Respondentka č. 6) (Kovalčíková 2021, 57–58)



Čo sa týka vyjadrenia subjektívneho postoja k moslimským ženám, respondenti sa nevyjadrovali negatívne, frekventované boli skôr neutrálne odpovede: „*Vzhladom k moslimskej žene nemám úplne vytvorenú predstavu, snažím sa nevytvárať si predstavy o niečom, o čom moc neviem. S moslimskou ženou sa mi spája skôr taký pocit neznáma.*“ (Respondent č. 2) Podľa respondentky č. 1 je diskurzom ovplyvnená predovšetkým staršia generácia a ľudia, ktorí neštudujú na vysokej škole: „*Neprekážajú mi. Celkovo si myslím, že študenti majú väčší rozhľad a sme zvyknutí si overovať informácie, a ostatní ľudia, ktorí neštudujú, túto potrebu nemajú, lebo v živote to nezažili, že u nás u študentov je overovanie si informácií nutnosť. Veľa ľudí tú nutnosť nemá, v podstate to môžeme vidieť aj na našich rodičoch, ktorí si čítajú niečo v médiách a hneď nad tým začnú rozmýšľať, že panebože, čo to je, a myslia, že islam predstavuje niečo hrozné.*“ (Respondentka č. 1) (Kovalčíková 2021, 55–56)

Tolerantné a neutrálne postoje respondentov môžu okrem ich vysokoškolského zázemia a schopnosti overovania si informácií vyplývať aj z už spomínanej skutočnosti absencie stretu s moslimskou ženou. V tomto prípade je zaujímavá odpoveď respondentky č. 4, ktorá, ako som už spomínala, má dlhoročnú skúsenosť s moslimskými ženami a zmiešaným etnickým prostredím: „*Zatiaľ mi nevidia, lebo tak, kto z nich by chcel prísť sem na Slovensko, úprimne, takí ľudia, čo si myslia, že teraz prídu do krajiny a očakávajú, že sa o nich krajina postará bez toho, aby pracovali, tak nemusím ich. Sú aj takí ľudia, ktorí nemajú naschvál prácu a zneužívajú to, že sú utečenci, živia sa predajom drog. V Holandsku je veľa ľudí, ktorí sa prisťahovali z Turecka a Maroka, kde nie je podľa mňa vojna až taká, a sedia doma a žijú z toho, čo im dáva štát, ale zase je takých aj veľa Holanďanov, zase to je vždy, každý človek je iný.*“ (Respondentka č. 4) (Kovalčíková 2021, 56).

#### ZHRNUTIE VÝSLEDKOV VÝSKUMU

V prvých rokoch migračnej krízy, konkrétne v roku 2015, 2016 a 2017, bolo najviac vyskytujúcou sa témou v masmédiách zahaľovanie sa moslimskej ženy, druhou najvysky-

tovanejšou bolo postavenie ženy v manželstve a najmenej frekventovanou témou bola polygamia. Obraz moslimskej ženy je v masmédiách a jednotlivých médiách do značnej miery skresľovaný a zovšeobecňovaný. Väčšina analyzovaných článkov vyobrazuje postavenie ženy v moslimskej spoločnosti v negatívnom slova zmysle, a to bez práv, menejcennú voči mužom, bez možnosti slobodnej vôle alebo voľby, utláčanú mužmi a nútenú k zahaľovaniu (Kovalčíková 2021, 65). Stereotypy zachytené respondentmi korešpondujú so stereotypmi zachytenými obsahovou a diskurznom analýzou mediálnych príspevkov. Respondenti nedôverujú masmédiám, mediálnym príspevkom, informácie si preverujú, pomocou štúdií a iných zdrojov. Postoj respondentov k médiám je podmienený ich vysokoškolským zázemím a ich potrebou si informácie overovať.

Respondenti si pod pojmom zahalená žena predstavujú najčastejšie ženu, ktorá je celá zahalená, má zahalenú tvár aj postavu a vidno sú len oči; nemajú prehľad o ženských moslimských zahaľovacích odevoch, zahalenie však berú ako prejav moslimskej viery a neprekáža im. Najčastejšie mediálne informácie, ktoré zachytili v tejto oblasti, bol zákaz zahaľovania v niektorých európskych krajinách, tresty žien za porušenie zahaľovania. Respondentom chýbajú relevantné informácie o islamskom práve v súvislosti s manželstvom. V súvislosti s postavením ženy v manželstve najčastejšie zachytili v médiách, že žena nemôže šoférovať, vlastníť majetok, hlavná rola ženy je v domácnosti, žena nemôže v manželstve požiadať o rozvod, nemôže pracovať, iba ak jej to výnimočne povolia muži. Respondenti v oboch výskumných metódach uvádzajú, že medzi mužom a ženou vnímajú väčšiu rodovú priepasť, ako je na Slovensku. Vedia, že moslimská kultúra a náboženstvo sú odlišné od slovenských pomerov, nevyjadrujú sa k téme manželstva negatívne, hlavnú rolu ženy v moslimskom manželstve vidia v domácnosti. Pri otázke polygamie v islamskom svete respondenti nemajú presnú predstavu o jej percentuálnom výskyte v moslimskom prostredí a v oboch výskumných metódach sa na túto tému vyjadrovali len minimálne. V rozhovoroch respondenti uvádzali svoj neutrálny postoj k polygamii, podľa nich je partnerský život zaradený do súkromnej

sféry a je to každého osobná záležitosť, pričom boli ich odpovede veľmi stručné. Opakovaná stručnosť vyjadrovania sa k tejto oblasti problematiky zachytená v oboch výskumných metódach môže súvisieť s faktom, že polygamia bola najmenej medializovanou témou v súvislosti s moslimskou ženou.

Napriek tomu, že má k moslimským ženám väčšina respondentov tolerantný postoj, akceptujú ich po kultúrnej aj náboženskej stránke, je treba podotknúť, že na Slovensku sa nachádza veľmi málo moslimských utečencov, respondenti sa nestretávajú s moslimskými ženami a neprichádzajú s nimi do kontaktu. Preto ťažko povedať, či by sa ich postoje, názor zmenili, ak by na Slovenku žilo viac utečencov. V rámci dotazníku sa vyskytlo niekoľko odpovedí, v ktorých respondenti uvádzajú, že tolerancia voči utečencom je podmienená ich správaním, ochotou začleniť sa do slovenskej spoločnosti a rešpektovať slovenskú kultúru.

#### ZÁVER

Rovnako ako sme mohli vidieť už v Saidovom *Orientalizme* či v Karáskovom „kolonializme imaginácie“, vyobrazenie moslimskej ženy v slovenských médiách podlieha diskurzívnej optike, ktorá je založená na šírení stereotypných informácií. Ako píše Letavajová (2020), diskurzívna optika a stereotypy v súvislosti s islamom boli do značnej miery podmienené medializáciou migračnej krízy, v rámci ktorej sa médiá stali sprostredkovateľmi prevažne negatívnych informácií, dezinformácií a stereotypov. V rámci výskumu došlo k naplneniu prvej hypotézy. Mediálne príspevky prezentujú moslimskú ženu ako ženu bez práv, menejcennú voči mužom v islamskej spoločnosti, bez možnosti slobodnej vôle alebo voľby, utláčanú mužmi a nútenú k zahaľovaniu.

Najviac medializovanou témou bolo zahaľovanie. Najsilnejšia medializácia tejto témy súvisí s inakosťou, zahaľovanie je najviditeľnejším fragmentom inakosti, na ktorý bolo na Slovensku najviac poukazované v období voľieb. Mediá v príspevkoch poukazujú na inakosť moslimských žien, ktorú často prezentujú ako protiklad európskej spoločnosti. V rámci výskumu došlo k naplneniu aj druhej hypotézy. Respondenti so strany médií zachytili prevažne

negatívne informácie a stereotypné predstavy. Najčastejšie predstavy boli, že moslimské ženy sú bezprávne v porovnaní s mužmi, ich hlavnou rolou je byť ženou v domácnosti, v manželstve a spoločnosti majú menejcenné postavenie a sú vo všeobecnosti utláčané mužmi. Tieto predstavy potvrdili aj respondenti v rozhovoroch a zhodujú sa s výsledkami analýzy mediálnych príspevkov. Tretia hypotéza, ktorú som formulovala podľa Skančana (2017) a na základe ktorej som predpokladala, že spôsob, akým vyobrazujú moslimskú ženu médiá, bude tvoriť väčšinový postoj respondentov k moslimským ženám, sa nenaplnila. Výskum preukázal, že respondenti nemajú dôveru k masmédiám a uprednostňujú ďalšie preverovanie informácií. Tento fakt je spôsobený vysokoškolským zázemím respondentov a rozvinutou schopnosťou selektovať mediálne informácie.

#### POUŽITÉ ZDROJE

- Buček, Jaroslav, a Marián Zouhar. 2015. *Argumentácia a médiá*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.
- Ferranová, Eva. 2009. *Kultúra, gender a moc*. Disertačná práca. Praha: Univerzita Karlova.
- Hlinčíková, Miroslava, a Grigorij Mesežnikov. 2016. *Otvorená krajina alebo nedobytná pevnosť*. Praha: Heinrich Boll Stiftung.
- Hojgrová, Kateřina. 2019. „Příčiny relativní kulturní deprivace u italských muslimských imigrantů druhé generace.“ *AntropoWebzin* 1–2/2019: 1–12.
- Chlebcová Hečková, Andrea. 2019. „Metódy obsahovej analýzy médií pri skúmaní predsudkov a stereotypov.“ *Kontexty* 2/2019: 9–15.
- Karásek, Matej. 2012. „Balkán a kolonializmus imaginácie.“ *World Literature Studies* 21 (3–4): 83–96.
- Kovalčíková, Lujza Mária. 2021. *Obraz moslimskej ženy v slovenských audiovizuálnych a printových médiách*. Magisterská práca. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave.
- Krejčí, Jaroslav. 1968. „Konstrukce a interpretace dotazníku jako techniky průzkumu světového názoru.“ *Sociologický časopis* 4 (4): 467–478.
- Letavajová, Silvia. 2020. „My' a oni': Postoje slovenskej spoločnosti k novodobým migrantom a migráciami.“ In *My a oni: Domáci a cizí v lidové tradici*, ed. Petr Číhal, 213–223. Uherské Hradiště: Slovákcké muzeum v Uherském Hradišti.
- Měřinská, Hana. 2016. *Zahaľování v současných muslimských zemích*. Bakalárska práca. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- Olecká, Ivana, a Kateřina Ivanová. 2010. *Metodologie vědecko-výzkumné činnosti*. Olomouc: Moravská vysoká škola Olomouc.

- Petrjánošová, Magda, a Barbara Lášticová. 2010. „Ako analyzovať tlač: Možnosti kritickej diskurzívnej analýzy.“ *Československá psychologie* 54 (3): 290–300.
- Said, Edward W. 2008. *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*. Praha: Paseka.
- Skančan, Juraj. 2017. „Critical Analysis of Media Discourse: Islam, Jihad and Islamophobia.“ *Philosophica Critica* 3 (2): 15–33.
- Tayyen, Sana. 2017. „From Orientalist Sexual Object to Burkini Terrorist Threat: Muslim Women through Evolving Lens.“ *Islamophobia Studies Journal* 4 (1): 101–114.
- ZOZNAM AUDIOVIZUÁLNYCH MÉDIÍ**
- Blog Pravda. 11. 5. 2019. „Mnohomanželstvo sa v Nemecku stalo realitou – nie pre Nemcov, tí nesmú.“ Videné 27. 2. 2021. <https://blog.pravda.sk/>.
- Blog SME. 12. 1. 2017. „Kde sú európski džentlmeni a ich úcta k ženám.“ Videné 27. 2. 2021. <https://blog.sme.sk/>.
- Nový Čas. 8. 4. 2015. „Zábery boli tabu: Slovenská mešita.“ Videné 27. 2. 2021. <https://www.cas.sk/>.
- Nový Čas. 18. 5. 2017. „Kvôli tomuto na smrť ukameňovali muža a ženu!“ Videné 27. 2. 2021. <https://www.cas.sk/>.
- Nový Čas. 20. 4. 2018. „Iránka nemala na sebe hidžáb: Prísny trest!“ Videné 27. 2. 2021. <https://www.cas.sk/>.
- Nový Čas. 3. 3. 2019. „Polygamia je nespravodlivosť voči ženám.“ Videné 27. 2. 2021. <https://www.cas.sk/>.
- Pluska. 9. 5. 2015. „Aj muži a naši predkovia: Šatkami sa nezahaľujú iba moslimky.“ Videné 27. 2. 2021. <https://plus7dni.pluska.sk/>.
- Pluska. 1. 10. 2017. „Nový zákon v Rakúsku: Zakázané nie sú iba burky!“ Videné 27. 2. 2021. <https://plus7dni.pluska.sk/>.
- Pluska. 5. 10. 2020. „O sexuálnom živote žien z arabských krajín krúži veľa mýtov.“ Videné 27. 2. 2021. <https://plus7dni.pluska.sk/>.
- Pluska. 6. 12. 2020. „Priekopníčka: Prvá zahalená modelka ukončila kariéru.“ Videné 27. 2. 2021. <https://plus7dni.pluska.sk/>.
- Pravda. 7. 2. 2015. „Islamský štát vydal obsiahlu príručku pre moslimské ženy.“ Videné 27. 2. 2021. <https://www.pravda.sk/>.
- Pravda. 8. 2. 2016. „Ženy v Bosne protestovali proti zákazu hidžábu na súdoch.“ Videné 27. 2. 2021. <https://www.pravda.sk/>.
- Pravda. 31. 3. 2016. „Francúzska ministerka prirovnala moslimky s hidžábom k otrokom.“ Videné 27. 2. 2021. <https://www.pravda.sk/>.
- Pravda. 9. 4. 2016. „Letušky Air France vyhrali spor: Ak nechcú hidžáb, nemusia lietať do Iránu.“ Videné 27. 2. 2021. <https://www.pravda.sk/>.
- RTVS Dejiny.sk. 12. 2. 2015. „Islam – ideológia, či náboženstvo?“ Videné 27. 2. 2021. <https://www.rtvs.sk/>.
- RTVS Správy. 27. 8. 2016. „Proti zákazu nosenia moslimských plaviek protestovali aj v Belgicku.“ Videné 27. 2. 2021. <https://www.facebook.com/spravysrtvs/videos/>.
- SME. 31. 8. 2015. „Mjanmarská vláda zakázala polygamiu.“ Videné 27. 2. 2021. <https://www.sme.sk/>.
- SME. 8. 7. 2016. „Moslimské modelky sú obdivované i prenasledované.“ Videné 27. 2. 2021. <https://www.sme.sk/>.
- TV noviny. 8. 3. 2017. „Známa športová značka predstavila šatky pre moslimské športovkyne.“ Videné 27. 2. 2021. <https://tvnoviny.sk/>.
- You Tube. 2017. „Moslimské pokrývky hlavy.“ Videné 27. 2. 2021. <https://www.youtube.com/>.

# NEMECKÝ ETNOGRAFICKÝ VÝSKUM HUNCOKÁRSKEHO OBYVATEĽSTVA: ANALÝZA A ŠPECIFIKÁ

Pavol Krajčovič

*Katedra historických vied a stredoeurópskych štúdií, Filozofická fakulta,  
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave  
pavol.krajcovic@ucm.sk*

## **German Ethnographic Research of Huncokar Population: Analysis and Specifics**

*Abstract*—This study is devoted to the special features of the ethnographic research of German speaking lumberjacks – “huncokars” – which took place from the 1920s to the 1940s and was conducted by researchers working in German and Sudeten German ethnographic organizations. At that time, the lay and expert publics were increasingly interested in the living conditions, customs and traditions, and culture of the German population that lived beyond the borders of the Weimar Republic and later the Third Reich. The Huncokars were particularly interesting for researchers because of the fact that they lived apart from the majority (Slovak) population in mountainous regions of western Slovakia. They were an endogamous and ethnically closed community. The main goal of this study is to identify and analyze the most frequent topics of German and Sudeten German research related to the Huncokar population.

*Keywords*—Huncokars; Slovakia; German population; Third Reich; ethnographic research; mountain environment

## ÚVOD

PRAKTICKY neoddeliteľnou súčasťou odborného záujmu bádateľov, predovšetkým z radov historikov, etnológov a etnografů, je výskum rôznych etnografických skupín. K nim je možné zaradiť aj nemecky hovoriacu komunitu drevorubačov – huncokárov. Väčšina odborných štúdií a článkov o tejto špecifickej

skupine obyvateľstva síce pochádza z obdobia prvej polovice 20. storočia, avšak v súčasnosti je možné badať zvýšený záujem o túto tematiku (Panczová, Kiliánová a Kubisa 2021, 73–89; Slobodová Nováková a Krajčovič 2020; Tačovský 2022).

Cieľom mojej štúdie je analýza a identifikácia najčastejších tém sudetonemeckého, resp. nemeckého výskumu huncokárov. Tomuto môjmu zámeru zodpovedajú aj jednotlivé názvy kapitol. V nich sa venujem dobovo najdiskutovanejším témam (pôvod, hrozba asimilácie, resp. slovakizácie), ktoré prepájam s ľudovými rozprávami. Práve ľudové rozprávania, ktoré sú súčasťou folklóru, ako súboru vyjadrovacích prostriedkov danej kultúry, boli mnohými sudetonemeckými, resp. nemeckými autormi vnímané ako akýsi druh kultúrnej genetiky. Tá mala byť dôkazom o etnickom pôvode a územných nárokoch danej národnosti (Kurlander 2017, 198–199). Metodický postup mojej práce pozostáva predovšetkým zo získavania a triedenia historických prameňov a informácií, ich následnej kritickej analýzy a interpretácie. V rámci môjho výskumu je kritickej analýza dôležitým prvkom pri skúmaní objektívnej historickej reality. Väčšina prác sudetonemeckých a nemeckých autorov totiž bola výraznou mierou poznačená prvkami nacistickej ideológie.

K národnostným menšinám a etnickým skupinám, ktoré žili na území medzivojnovovej Československej republiky (1918–1938), patrila aj viac než trojmiliónová nemecká

minorita. Nemecké obyvateľstvo žijúce na Slovensku malo, rovnako ako Nemci obývajúci Čechy, Moravu a Sliezske, svoje vlastné špecifiká. Slovenskí Nemci sa od seba navzájom odlišovali kultúrne, konfesiónálne, jazykovo (hovorili rôznymi dialektmi), hospodársky a politicky (Ďurková 2009). Z historicko-geografického aspektu sa v odbornej literatúre najčastejšie uvádzajú tri hlavné oblasti obývané nemeckým obyvateľstvom: (1) Bratislava (Pressburg) a okolie; (2) Kremnicko-pravnianska oblasť (Hauerland), nachádzajúca sa v okolí banských miest; (3) Spiš (Zips), ktorý sa delil na Horný Spiš (Ober Zips) a Dolný Spiš (Unter Zips). K spišskej oblasti sa radí ešte mierne excentricky lokalizované údoblie Bodvy (Bodwatal) (Kárpáty 2002).

V československom štáte mala nemecká menšina viaceré možnosti, ktoré sa týkali napríklad kultúrneho rozvoja, vzdelávania v materinskom jazyku či spolkových činností. Od začiatku dvadsiatych rokov 20. storočia boli hlavnými protagonistami kultúrno-vzdelávacej činnosti najmä členovia niekoľkých sudetonemeckých národno-vzdelávacích inštitútov (Horváthová 2002, 109). Tí priebežne prichádzali aj na územie Slovenska, konkrétne do oblastí, kde žilo nemecké obyvateľstvo. Ich základnou činnosťou bol historicko-etnografický výskum a usporadúvanie prednášok, ktoré boli zamerané predovšetkým na históriu nemeckého národa, zvyky a ľudové tradície. Okrem vedeckého poznávania slúžili tieto cesty aj na politické ovplyvňovanie slovenských Nemcov (Zückert 2008).

K najznámejším sudetonemeckým inštitúciám, ktoré mali významný dosah aj na územie Slovenska, patrili najmä tieto dve na seba naväzujúce: Sudetonemecký vlastivedný ústav (Anstalt für Sudetendeutsche Heimatforschung) a Sudetonemecký ústav pre výskum krajiny a ľudu (Sudetendeutsche Anstalt für Landes- und Volksforschung). Dôležitým historickým medzníkom vo fungovaní všetkých sudetonemeckých spolkov a inštitúcií boli udalosti prebiehajúce v tridsiatych rokoch 20. storočia. V tomto období totiž boli výraznou mierou ovplyvnené nacistickou ideológiou, prenikajúcou z vtedajšej Tretej ríše (1933–1945) (Josefovičová 2014, 12–13). Dôležitosť kultúrno-vzdelávacieho rozvoja zahraničných

Nemcov si uvedomovali aj odborné kruhy vo Weimarskej republike (1918–1933). Na jej území tak postupne začali vznikať viaceré kultúrne a celonárodné organizácie. Už v roku 1917 bol v Štutgarte založený Nemecký zahraničný ústav (Deutsches Ausland Institut – DAI), ktorého prvoradou úlohou bol zber a následné zhromažďovanie informácií o nemeckom obyvateľstve žijúcom v zahraničí (Kováč 1991, 37–49).

Začiatkom tridsiatych rokov 20. storočia patrili k najdôležitejším inštitúciám, ktoré boli zamerané na výskum zahraničných Nemcov, tzv. Nemecké bádateľské spoločnosti (Volksdeutsche Forschungsgemeinschaften). Na území Československa začali postupne pôsobiť dve ich podriadené organizácie: viedenská Juho-východonemecká bádateľská spoločnosť (Südostdeutsche Forschungsgemeinschaft – SOFG) a berlínska Severo-východonemecká bádateľská spoločnosť (Nord- und Ostdeutsche Forschungsgemeinschaft – NOFG). SOFG mala vo svojej kompetencii aktivity na území Slovenska, južných oblastí Čiech a Moravy. Zvyšné oblasti českých krajín mala na starosti NOFG (Konrád 2011, 73).

V roku 1935 bola zriadená tzv. Kursellova kancelária, ktorá bola neoficiálnou a zároveň tajnou súčasťou nemeckého ministerstva zahraničia. Jej hlavnou úlohou bolo prenášanie vplyvu nacistickej strany a SS do aktivít, ktoré sa týkali zahraničných Nemcov. Táto kancelária okrem iného priamo riadila politickú činnosť Sudetonemeckej strany (Sudetendeutsche Partei – SdP) (Kováč 1991, 101). Neskôr sa však transformovala na tzv. Stredisko na podporu etnických Nemcov (Volksdeutsche Mittelstelle – VoMi). VoMi mala na starosti centralizáciu a dohľad nad všetkými inštitúciami a spolkami, ktoré sa v nemeckej sfére vplyvu týkali nemeckej menšiny v zahraničí. Na riadiacich postoch tejto organizácie pôsobili členovia nacistickej strany NSDAP a ochranných oddielov (Schutzstaffel – SS) (Schmaltz 2008).

Pre potreby splnenia úloh, ktoré si VoMi na Slovensku vytýčila, bol zriadený Inštitút pre výskum vlasti (Institut für Heimatforschung – IHF). Oficiálne sídlo IHF bolo v meste Kežmarok (Käsmark), nachádzajúcom sa na severovýchode Slovenska. Tento inštitút bol koncipovaný ako inštrument kultúrno-politickej

centralizácie slovenských Nemcov. K základným úlohám IHF patrilo zriadenie archívu, zber fotografických materiálov, vydávanie národopisných publikácií (časopisy, monografie) či nadväzovanie spolupráce s organizáciami, ktoré mali podobné zameranie (Schvarc 2013).

V období dvadsiatych rokov 20. storočia sa taktiež začal systematický národopisný výskum huncokárov. Počiatky príchodu tohto obyvateľstva na územie súčasného Slovenska spadajú do obdobia prvej polovice 18. storočia. Vtedy začali zakladať svoje usadlosti v horskom prostredí malokarpatského pohoria (Kantek 2008; Pöss a Fiľo 2017, 5; Slobodová Nováková a Krajčovič 2020). Príchod huncokárov súvisel predovšetkým s privátnou kolonizáciou uhorskej šľachtickej rodiny Pálfióvcov, ktorá bola v 18. storočí najväčším pozemkovým vlastníkom v rámci vtedajšej Bratislavskej stolice (Beranek 1941a, 87). Už v prvej polovici 19. storočia sa najmä v dôsledku preľudnenosti jednotlivých malokarpatských usadlostí presunula časť huncokárov do oblastí iných pohorí. Podľa súčasných akademických výskumov jednotlivé drevorubačské rodiny postupne osídlili Strážovské vrchy, Považský Inovec, Tribeč a Pohronský Inovec (Krajčovič 2020a; 2020b).

## PŮVOD

Jednou z najčastejších tém výskumu huncokárskeho obyvateľstva bola otázka ich pôvodu. Ako prvý sa k tejto problematike vyjadril v roku 1926 sudetonemecký etnosociológ Eugen Lemberg. Vo svojom krátkom článku s názvom „Národopisný prehľad“ (Volkskundliche Übersicht) uviedol, že v lesnom prostredí malokarpatského pohoria žila skupina drevorubačov a horárov, ktorej členovia pochádzali zo severnej Moravy, Sliezska a stredného Nemecka. Lemberg taktiež naznačil, že časť vtedajších bádateľov sa domnievala, že táto komunita mohla mať súvis s nemeckými hovoriacimi Heanzenmi (Hienzen, Hüenzen), žijúcimi v danom období predovšetkým na území rakúskeho Burgenlandu. Avšak podľa neho bola táto hypotéza nesprávna. Identický názor ako Lemberg (moravsko-sliezsky pôvod huncokárov) mal aj sudetonemecký geograf Gustav Fochler-Hauke (1937, 174).

V roku 1929 uskutočnil rakúsky historik Wilhelm Bier krátky výlet na Slovensko, počas ktorého navštívil aj niektoré sídla malokarpatských huncokárov. Počas konverzácie s jednotlivými členmi ich komunity zaznamenal aj informácie o pôvode ich predkov. Tí podľa ich vlastných tvrdení pochádzali z alpských oblastí Štajerska a Horného Rakúska. Zaujímavé je aj huncokárske vysvetlenie jednotlivých kolonizačných etáp. Podľa nich sa prvým prišielcom natoľko páčili životné podmienky v Malých Karpatoch, že o tom podali správu svojim príbuzným. Bier však k týmto poznatkom pristupoval kriticky, keďže nemal prístup do matric príslušných farností a taktiež do archívu Pálfióvskej rodiny (Bier 1930a; 1930b).

Odlíšne informácie o pôvode huncokárov zaznamenal nemecký historik a etnograf Walter Kuhn. V jeho štúdií z roku 1933 je však možné badať výrazný vplyv nacistickej ideológie. Dokazuje to jeho tvrdenie o tom, že predkami huncokárov boli príslušníci germánskych kmeňov Bajuvarov a Alamanov. Ich nemeckosť bola podľa Kuhna zachovaná vplyvom lesného prostredia.

Vo svojej neskoršej práci z roku 1941 však Kuhn už uviedol viac-menej realistickejší názor na huncokársky pôvod. Podľa neho huncokári pochádzali najmä z okrajových pohorí Čiech, akými boli Chebsko a Šumava (Egerland und Böhmerwald). Časť kolonistov však prichádzala taktiež z východných Álp (Ostalpen), konkrétne zo Štajerska a Salzkammergut (Kuhn 1941, 24). Možný štajerský pôvod jednotlivých huncokárskych rodín spomenul taktiež nemecký historik Hans Kaser (1934, 47) a rakúsky kartograf Walter Neunteufl (1944, 14).

Najrozsiahlejší výskum huncokárskej komunity je spojený s osobou sudetonemeckého etnografa Franza Josefa Beraneka. V roku 1930 publikoval v poradí druhý článok s názvom „Nemeckí drevorubači v Malých Karpatoch“ (Deutsche Holzhacker in den Kleinen Karpathen), v ktorom zaznamenal aj informácie týkajúce sa ich pôvodu. Beranek sa pri svojom výskume snažil využiť aj antroponomastiku. V rámci tejto metódy skúmal jednotlivé huncokárske rodové mená, aby tak bol schopný zistiť pôvod jednotlivých rodín. Napríklad rodina Langerovcov mala podľa jeho názoru sliezsky

pôvod, Reisenauerovci pochádzali z Moravy, Hirnerovci a Hoferovci prišli z Tirolska. Okrem toho Beranek zapísal aj tradíciu o huncokárskom pôvode, ktorá bola živá u väčšiny členov ich komunity. Podľa nej ich predkovia prišli zo Štajerska v dôsledku vojnového konfliktu medzi rakúskou a uhorskou panovníčkou Máriou Teréziou a pruským kráľom Fridrichom II. Veľkým. V neskorších prácach však Beranek (1937; 1941a, 87) tvrdil, že táto hypotéza (vojnoví utečenci) bola nesprávna a okrem toho sa domnieval, že niektoré huncokárske rodiny pochádzali z oblastí Dolného Rakúska.

V období štyridsiatych rokov 20. storočia sa huncokárskej problematike venovala aj Beranekova manželka a zároveň sude-tonemecká etnografka Hertha Wolf-Beranek (1943a; 1943b). V periodiku *Nemecké hlasy* (Deutsche Stimmen) uverejnila text, v ktorom napísala, že huncokári prišli na Slovensko predovšetkým z dolnodunajsko-štajerského pohraničia (niederdonauisch-steirischen Grenzgebiete) a Sudet. Niektorí členovia komunity však mohli pochádzať aj z bavorsko-rakúskych rodov (bairisch-österreichischen Stammes).

#### HROZBA SLOVAKIZÁCIE

Značnú pozornosť venovali viacerí sude-tonemeckí a nemeckí teoretici tematike asimilácie (Umvolkung) či odnárodnenia (Entvolkung) nemeckého obyvateľstva žijúceho mimo hraníc Nemeckej ríše. Proces asimilácie bol podľa ich názoru spôsobený predovšetkým uzatváraním zmiešaných manželstiev (Mischheiraten) Nemcov s nenemeckým obyvateľstvom (Konrád 2011, 236; Leuschner 1942, 18). Tento trend pôsobil v konečnom dôsledku negatívne predovšetkým na demografickú a biologickú situáciu tzv. rozptýleného Nemectva, ku ktorému boli zaraďovaní aj huncokári (Kuhn 1934, 30).

Hrozbu asimilácie huncokárov s majoritným slovenským obyvateľstvom zaznamenal ako prvý Wilhelm Bier (1930a; 1930b). Podľa neho to bolo spôsobené predovšetkým tým, že nemeckým drevorubačom už viac nebolo umožnené vyučovať svoje deti prostredníctvom tzv. potulného učiteľa (Wanderlehrer). Po prvej svetovej vojne bol tento typ vyučovania zakázaný československými úradmi a huncokárske deti boli nútené chodiť do slovenských

škôl. Kvôli tomu už mladšia generácia huncokárskej komunity nebola schopná dostatočne komunikovať v nemeckom jazyku. Záchranu jazyka podmieňoval Bier predovšetkým tým, že huncokárom bude umožnené, aby bola otvorená nemecká škola v osade Na Piesku.

Nemecký geograf a orientalista Hugo Grothe, ktorý sa o huncokároch zmienil vo svojej publikácii z roku 1943, však uvádza odlišné informácie. Podľa neho čelila asimilácií len tá časť huncokárskej populácie, ktorá nemala k dispozícii finančné prostriedky na zaplatenie potulného učiteľa. Tým pádom boli takéto nemajetné rodiny vystavené slovenskému živlu (Slowakentum). Okrem toho sa Grothe nevyhol implementácii nacistickej ideológie. Keďže podľa neho sa začala národnostná opatera (völkischer Betreuung) o toto rozptýlené Nemectvo (Streudeutschums) až v roku 1933 (ibid., 44).

Hrozbu asimilácie z dôvodu absencie nemeckej školy zdôrazňovali aj iní autori. Nemecká etnografka Ilona Schewitz vo svojej práci s názvom *Bratislava a okolie: Poloha, hospodárstvo a Nemectvo* (Pressburg und Umgebung: Lage, Wirtschaft und Deutschum) vyjadrila svoje obavy nad osudom huncokárskeho obyvateľstva. Podľa nej smerovala celá komunita k úplnej slovakizácii (völlige Slowakisierung). Okrem absencie nemeckej školy uviedla ako dôvod postupnej asimilácie taktiež zmiešané manželstvá. Kvôli tomu dokonca niektoré drevorubačské usadlosti úplne zanikli (holzhauergemeinden völlig verloren gegangen) (Schewitz 1932, 80).

Veľkú pozornosť asimilačným procesom venoval aj Franz Josef Beranek. Ten však na rozdiel od svojich kolegov pristúpil k tejto problematike dvojznačne. Vo svojom článku z roku 1929 vyjadril obavu nad postupnou slovakizáciou všetkých skupín nemeckého obyvateľstva, ktoré žili na západnom Slovensku. Rečnícky sa pýtal, či práve lesné územie Malých Karpát (kde žili huncokári) nepredstavovalo pre Nemcov miesto posledného útočiska pred postupujúcou asimiláciou.

Na ďalšom mieste textu emotívne apeloval na odbornú aj laickú verejnosť. Ľudia si mali položiť otázku, či je pre nich skutočne dôležitý osud drevorubačov, ktorým hrozilo to, že sa ich nemecká identita rozplynie v slovenskom

mori. Podľa Beraneka však huncokári ešte stále mali čisté nemecké charakteristiky. Spôsobené to bolo vplyvom špecifického horského prostredia, ktoré ich chránilo pred slovenským kultúrnym vplyvom. Na konci článku sa Beranek nevyhol implementácií prenikajúcej nacistickej ideológie. Napísal, že huncokári dodávali celému vnútrozemiú malokarpatského pohoria čisto nemecký ráz (rein deutsches Gepräge). To Beranek považoval za úlohu, ktorú nemecky hovoriaci drevorubači plnili v rámci nemeckého vyslania na východ (deutsche Ostsendung). Pod týmto slovným spojením mal pravdepodobne na mysli postupnú germanizáciu východnej Európy.

O rok neskôr, v článku s identickým názvom, Beranek (1930) vysvetľoval, prečo huncokári neboli asimilovaní. Nemeckú identitu si zachovali tým, že boli uzavretou (kastentartigen) komunitou, ktorá ešte v 18. storočí neakceptovala žiadne zmiešané manželstvá. Milostné vzťahy medzi slovenským a huncokárskym obyvateľstvom boli podľa Beraneka výnimkou ešte aj v časoch písania jeho textu. Napriek tomu však časť huncokárskej komunity čelila asimilácií. Týkalo sa to predovšetkým drevorubačských rodín, ktoré žili v severovýchodnej časti malokarpatského pohoria. Podľa názoru Beraneka to bolo spôsobené aj tým, že v tejto oblasti museli huncokárske deti navštevovať slovenské školy. Lepšie podmienky mali huncokári žijúci v juhozápadnej časti Malých Karpát. V roku 1929 bola otvorená nová nemecká škola v osade Na Piesku a okrem toho na niektorých huncokárskych usadlostiach prebiehalo aj súkromné vyučovanie. Slovakizácia časti drevorubačov bola podľa názoru Beraneka spôsobená aj tým, že hustota ich sídiel na severovýchode bola menšia než v južnej a centrálnej časti pohoria. To viedlo k tomu, že huncokári na severovýchode Malých Karpát boli postupne vo väčšom styku so slovenským obyvateľstvom než s členmi svojej komunity.

Text článku končí emotívnym rozhovorom Beraneka s istou huncokárskou starou, ktorá mu povedala, že sa jej vôbec nepáči zaobchádzanie s nemeckou rečou. Tým mala zrejme na mysli čoraz menšie používanie nemčiny v rámci drevorubačskej komunity. Beranek ešte s pátosom dodal, že slová tejto ženy zneli ako výkrik z najhlbšej duše ľudu, ktorý chce aj

naďalej žiť a uvedomuje si hroziace nebezpečenstvo (slovakizáciu). V článku z roku 1937 zaznamenal Beranek aj opačný trend asimilácie. Podľa neho boli huncokári schopní ponemčiť niekoľko slovenských rodín (Czermak, Jurisch, Matejovitsch, Okruhliža). Odôvodňoval to tým, že mali obdivuhodnú asimilačnú silu.

Možnej asimilácii huncokárskeho obyvateľstva sa Beranek venoval aj v štyridsiatych rokoch 20. storočia. V roku 1941 vydal monografiu s názvom *Nemecké osídlenie bratislavského kraja* (Die deutsche Besiedlung des Pressburger Grossgaus). V nej opäť vyslovil znepokojenie týkajúce sa budúcej existencie huncokárskej komunity. Naznačil, že môžu dopadnúť ako nemecky hovoriaci habáni. Po tomto obyvateľstve totiž v dobe písania jeho práce ostali už len relikty v podobe rodových mien a tri habánske dvory (Sobotište, Moravský Svätý Ján, Veľké Leváre) s istou formou vlastnej samosprávy (Beranek 1941a, 85). Podľa Beraneka predstavovala pre huncokárov najväčšiu hrozbu najmä postupná slovakizácia, ktorá smerovala zo severnej strany Malých Karpát. Kontrastom toho bola situácia v južných oblastiach pohoria, kde malo dochádzať k opaku (gegenteil), čiže ponemčovaniu niektorých slovenských rodín (ibid., 88).

Vo vedeckej štúdií z roku 1943 Beranek spomenul aj postupnú slovakizáciu huncokárov žijúcich na území pohoria Považského Inovca. Spolu s nimi boli ohrození aj drevorubači, ktorých sídla sa nachádzali v okolí mesta Myjava. Asimilačný proces však mali zastaviť v tej dobe novovznikajúce nemecké školy. Tie mali podľa Beraneka zariadiť to, aby sa z krvi (vom Blute) tejto veľmi malej rozdrobenej skupiny (winzigen Splittergruppe) v budúcnosti nestratila ani jedna kvapka (nicht ein Tropfen verlorengelie). Na druhej strane Beranek vyzdvihoval schopnosť vitality a životodarnej sily nemecky hovoriacich drevorubačov, ktorí častejšie germanizujú slovenských drevorubačov. S týmto tvrdením úzko súvisí časť textu, kde Beranek huncokárov označil za jednu z najzaujímavejších (interessanten), najsilnejších (kraftsvollen) a najzdravších (gesundesten) častí nemeckého národa. Všetky tieto výroky je však nutné brať s rezervou, keďže Beranek v štyridsiatych rokoch 20. storočia pôsobil na vedúcej pozícii v rámci IHF (Hutton



1999, 213; Morrisey 2005; Steinweis 2008, 155). V tomto období taktiež niekoľkokrát prednášal pred publikom, ktorého súčasťou boli aj poprední nacistickí pohlavári (Beranek 1942).

Postupnú asimiláciu huncokárov na území Považského Inovca zaznamenal v roku 1937 taktiež neznámy autor, ktorý svoje poznatky publikoval v periodiku *Nemecké hlasy* (Deutsche Stimmen). V článku s názvom „Zanikajúci jazykový ostrov“ (Untergehende Sprachinsel) uviedol, že huncokári boli najprv zasiahnutí maďarizáciou (Magyarentum), ktorá prebiehala ešte počas existencie Rakúsko-Uhorska. Niekoľko čisto nemeckých (rein deutsch) rodín žilo podľa autora v dobe písania jeho textu len na drevorubačskej usadlosti Stará Hora. Na lokalite Biela Bukovina žili zmiešané (Vermischung) nemecké a slovenské rodiny. Avšak mladá generácia žijúca na tejto lokalite sa už považovala za súčasť slovenského národa (Untergehende Sprachinsel 1937).

#### ĽUDOVÉ ROZPRÁVANIA

Esenciálnou súčasťou sudetonemeckého a nemeckého etnografického výskumu bol taktiež zber ľudových rozprávání. Poprední etnografovia pôsobiaci v období tridsiatych a štyridsiatych rokoch na Slovensku považovali ľudové rozprávania (Volkssagen) za dedičnú výbavu/genotyp (Erbgut) nemeckého obyvateľstva. Tá sa podľa nich dedila z generácie na generáciu a predstavovala akési spojenie nemeckého obyvateľstva žijúceho v zahraničí s domovinou ich predkov (Dubetzky 1943; Wolf-Beranek 1943c; Zeisel 1943).

Tematika ľudových rozprávání bola aplikovaná aj v rámci výskumu huncokárskej komunity. Ako prvý ich začal zapisovať Walter Kuhn. V roku 1932 uskutočnil krátku výskumnú cestu po malokarpatskej oblasti, počas ktorej navštívil aj samoty nemeckých drevorubačov (deutschen Holzfäller-Einzelhöfen). Okrem iného sa mu podarilo zapísať niekoľko huncokárskych ľudových rozprávání a povier. Avšak poznámky zo všetkých jeho ciest, medzi ktorými sa nachádzali aj tieto rozprávania, sa podľa jeho vlastných slov stratili v roku 1945 (Camann a Karasek 1981, 42).

Časť Kuhnom zozbieraných ľudových rozprávání sa však predsa len zachovala. Niektoré

z nich ešte pred ich stratením publikoval Franz Josef Beranek v prvej časti svojej dvojdielnej štúdie s názvom „Príspevky k poznaniu národnej povahy nemeckých drevorubačov v Malých Karpatoch“ (Beiträge zur Kenntnis des Volkstums der deutschen Holzhacker in den Kleinen Karpathen). Zaznamenané rozprávania Beranek (1941b) nepublikoval v huncokárskom nárečí, ale v spisovnej nemčine (Hochdeutsch). Tematicky sú rozdelené nasledovne: (1) bosorky a čarodejníci (Hexen und Zaubere); (2) zmok (Heinspiegel); (3) zakopané poklady (Vergrabene Schätze); (4) potrestané zločiny (Vertrafter Frevel); (5) duchovia a strašidlá (Geister und Totenspuk).

Motívy jednotlivých rozprávání patria k všeobecne zdieľaným v stredoeurópskej tradícii. Väčšinou sú lokálnymi variantmi poverových rozprávání, ktoré sú známe aj v prostredí slovenského etnika. Sú však špecifické tým, že sú v nich zakomponované huncokárske reálie (Panczová 2011).

Rozprávanie o bosorkách a čarodejníkoch vo všeobecnosti ilustruje dobové stereotypy v medzietnických vzťahoch. Ústredným motívom tohto príbehu je magické odoberanie kravského mlieka, ktoré bolo pripisované bosorkám. Istý Slovák pooral drevorubačovi pole a po vykonaní práce si vypýtal pol litra mlieka, ktoré chcel dať svojej žene. Keďže drevorubač toľko mlieka nemal, dal mu aspoň tri deci. Na druhý deň však drevorubač nebol schopný získať mlieko od žiadnej zo svojich kráv. Neskôr sa zistilo, že dobytka začarovala manželka Slováka, ktorá bola zároveň bosorkou (Beranek 1941b).

Povešť o zmokovi (Heinspiegel) je príbehom o nadprirodzenej postave, ktorá koná v prospech svojho vlastníka (Panczová 2011). Získať zmoka bolo možné z vajca čiernej sliedky. Avšak to vajce muselo byť prvé, ktoré zniesla v noci počas splnu. Človek, ktorý chcel, aby sa z tohto vajca vyliahal zmok, musel splniť niekoľko postupov. Musel toto vajce nosiť deväť dní pod ramenom, nesmel jesť nič iné okrem chleba a nesmel sa modliť. Ak toto dotýčny splnil, na deviaty deň sa vyliahal zmok, ktorý mal podobu psa. Jeho majiteľ sa však nemohol nikdy modliť, inak by ho tento pes roztrhal. Pre svojho majiteľa bol zmok schopný vykonať akúkoľvek prácu, avšak za

jeho služby mu zapredal svoju dušu. Aj v rozprávaní o zmokovi sa nachádzajú etnické stereotypy. Keď sa chcel drevorubač zbaviť zmoka, bolo mu poradené, aby si ho nechal ukradnúť. Zlodejom sa napokon stal miestny žid Mojše (Beranek 1941b).

V rozprávaníach o zakopaných pokladoch je možné badať dôsledky, ktoré prináša nepoctivé zbohatnutie. Podľa povesti boli niekde nad huncokárskou usadlosťou Panský dom (Herrenhaus) zakopané peniaze. Jedného dňa prišiel k huncokárovi Josefovi Czermakovi muž, ktorý o sebe tvrdil, že je mlynárom. Od Czermaka žiadal nocľah a krompáč. Oboje mu bolo poskytnuté. Krátko pred polnocou sa vydal s krompáčom do lesa, ale už sa nikdy nevrátil. Po čase našli krompáč a po širokom okolí taktiež roztrhané mlynárove šaty. Podľa rozprávania ho roztrhal neznámy zlý duch (ibid.). Tento príbeh môže slúžiť ako poučenie o tom, že aj nadprirodzené a temné sily sa riadia určitými morálnymi zásadami. Akákoľvek nepoctivá snaha zbohatnúť si vypýta svoju daň (Panczová 2011).

Motívom rozprávania o potrestanom zločine je urážka Boha. Istému mladíkovi z obce Píla bola ukradnutá krava. Keď ju išiel hľadať, pristavil sa pri jednom kríži a snažil sa nadviazať komunikáciu s Bohom. Mladík povedal, že ak existuje Boh, tak ten musí vedieť, kde má hľadať svoju kravu. Postava ukrižovaného Ježiša však neodpovedala. Mladík vzal kameň a hodil ho do Spasiteľa (Heiland). Po tomto čine však mladík už viac nebol schopný normálne chodiť a do konca života kríval (Beranek 1941b).

Ústredným motívom rozprávania o duchoch a strašidlách je smrť. Viera v to, že mŕtvi sa snažia nadväzovať kontakty so živými, je doložená na celom svete. Sprievodným javom takýchto kontaktov sú fyzické prejavy zosnulých, ktoré priamo ohrozujú živých ľudí. Ide najmä o duše ľudí, ktorí zomreli násilnou či predčasnou smrťou (Panczová 2011). Riziko drevorubačského povolania so sebou častokrát prináša ťažké úrazy, ktoré sú v niektorých prípadoch až smrteľné. Takáto situácia je zaznamenaná aj v rozprávaní o drevorubačovi Mitschneiderovi, ktorý počas práce nešťastnou náhodou zabil svojho kamaráta Webera. Duša nebohého však nenašla pokoj, keďže jeho vdova po

skončení pohrebu počula každú noc medzi jedenástou a dvanástou hodinou výkrik Ulte (Beranek 1941b). Podľa všetkého tento kontinuálny jav predstavoval akési posmrtné zvolanie nebohého na svoju manželku.

Miestom nadprirodzených javov boli podľa huncokárskej tradície aj cintoríny. Dôkazom toho je rozprávanie o kaplnke nazývanej Altar, ktorá sa nachádzala v blízkosti Kolárskeho vrchu (Wagnerberg). Na tomto mieste sa nechávali pochovávať baníci, ktorí kedysi pracovali v bani na zlato (Goldbergwerk). Podľa rozprávania sa stávalo, že keď niekto popri tomto pietnom mieste prechádzal, tak bol vystrašený jedným alebo dvoma duchmi zosnulých baníkov (ibid.).

Tematike huncokárskych ľudových rozprávání sa venovala aj Hertha Wolf-Beranek (1943a). Tá sa v rámci svojho výskumu zamerala na ľudové príbehy drevorubačov žijúcich v Považskom Inovci. Rozprávania, ktoré Wolf-Beranek uverejnila v periodiku *Nemecké hlasy* (Deutsche Stimmen), je možné rozdeliť nasledovne: (1) čarodejnica (Hexe); (2) zmok (Heinsspiegel); (3) pes s veľkými horiacimi očami (Hund mit grossen glühenden Augen); (4) strašidlo (Gespenstern).

Rozprávanie o bosorke je príbehom o tom, ako sa istá žena chcela naučiť čarovať. Toto umenie ju začal učiť jeden muž. Sotva začala, do vnútra jej domu cez zatvorené okno neprestajne skákal čierny pes. Tento jav natoľko vystrašil ľudí, ktorí žili spolu so ženou v tomto dome, že sa dali na útek. Nastrašila sa aj začínajúca čarodejnica a aby zistila o čo ide, tak odišla do obce Hrádok za svojím učiteľom. Medzitým jej manžel, ktorý nevedel o jej aktivitách, odišiel za istým mužom, ktorý žil na Morave. Chcel od neho získať pomoc. Tento Moravan ho informoval o tom, že jeho manželka sa čoskoro stane čarodejnicou. Príbeh sa končí tým, že muž prišiel domov a svoju manželku za čarovanie potrestal bitkou (ibid.).

Postava zmoka bola známa aj pre drevorubačov žijúcich na území Považského Inovca. Wolf-Beranek poznamenala, že od dôveryhodného zdroja zistila, že zmok je služobníkom diabla. Bol malého veku a bol schopný sa schovať na nečakaných miestach. Motívom rozprávania je kôň, ktorý zo dňa na deň prestal počúvať svojho majiteľa – kočiša. Kočiš robil

čo mohol, avšak kôň išiel neustále opačným smerom, než chcel. Keď kočišovi došla trpezlivosť, tak sa snažil zistiť, čo sa deje. Napokon zistil, že v uchu jeho koňa sa usadil zmok, ktorý ho riadil (ibid.).

Príbeh o psovi s veľkými horiacimi očami získala Wolf-Beranek priamo od drevorubačov, ktorých navštívila na rúbanisku počas ich popoludňajšej prestávky. Tí jej opísali, ako jedného dňa ležali a zrazu k nim prišiel jeden veľký čierny pes s veľkými horiacimi očami a huňatým chvostom. Drevorubači sa z prvotnej hrôzy rýchlo spamätali a dali sa na útek. Rozprávanie o takejto kreatúre (veľký čierny pes s horiacimi očami) je rozšírené po celom svete (Altrichter 1931; Peuckert 1928; Stone 2005). Niektorí sa domnievajú, že má spojitost s diablom a zároveň je poslom blížiacej sa smrti (Simpson a Roud 2000, 25).

V poslednom príbehu, ktorý Wolf-Beranek zaznamenala, vystupuje strašidlo. Jedného dňa išli dvaja mladíci z obce Hrádok do drevorubačskej usadlosti Biela Bukovina. Zrazu sa však oproti nim zjavila starena s bielou šatkou na hlave. Jej postava menila výšku. Raz bola vysoká tridsať metrov a vzápätí bola malá. Tento cyklus sa opakoval celkovo tri razy. Mladíci si spomenuli na zásadu, že ak niekto stretne strašidlo, tak nesmie zísť z cesty. Rozhodli sa pokračovať v kráčaní, ale strašidlo nezmizlo. Odrazu mladíci pocítili ľadový chlad a každý jeden z nich dostal ranu dvoma prstami po nose. Keď sa z tohto fyzického útoku spamätali, príšerný zjav už bol preč (Wolf-Beranek 1943a).

## ZÁVER

Analýza národopisných prác sudetonemeckých a nemeckých autorov priniesla niekoľko zistení. Podľa tém jednotlivých kapitol mojej štúdie je evidentné, že bádatelia pôsobiaci v dvadsiatych až štyridsiatych rokoch 20. storočia sa v rámci svojho výskumu huncokárskej komunity venovali predovšetkým otázke ich pôvodu, hrozbe slovakizácie a taktiež zberu ľudových rozprávání.

Pri zisťovaní pôvodu nemecky hovoriacich drevorubačov u výskumníkov neapanovala jasná zhoda. Ako logické sa však javí byť zhodnotenie Franza J. Beraneka, ktorý vo svojom

článku z roku 1930 uviedol, že jednotlivé huncokárske rodiny sa od seba navzájom odlišovali rozdielnym pôvodom ich predkov. Z tohto tvrdenia vyplýva, že huncokárska identita sa neodvodzovala od jednej konkrétnej domoviny, ale od ich profesie (drevorubačstvo), nemeckého jazyka a života v lesnom prostredí.

Dôležitou tematikou v rámci národopisného výskumu bola slovakizácia. Výskumníci sa v podstate jednotne zhodli v tom, že časť huncokárskeho obyvateľstva už podľahla asimilácii s väčšinovým obyvateľstvom. Tento spoločenský jav pripisovali predovšetkým nedostatočnému vzdelávaniu drevorubačských detí v ich materinskom (nemeckom) jazyku. Jazyk je totiž dôležitým etnoidentifikačným prvkom a od miery jeho používania závisí zachovanie identity jednotlivých národnostných skupín a etník. Pre viacerých výskumníkov bolo zastavenie slovakizácie nemecky hovoriacich drevorubačov dôležité aj z ideologických príčin. Huncokárov pokladali za súčasť germanizačných procesov, ktoré mali viesť k nacistickému ponemčeniu východnej Európy.

Za neoddeliteľnú súčasť národopisného výskumu je aj v súčasnosti považovaný zber ľudových rozprávání. Sudetonemeckí a nemeckí národopisci považovali ľudové rozprávania za nehmotné dedičstvo nemeckého obyvateľstva, ktoré ich priamo spájalo s krajinami pôvodu ich predkov. U jednotlivých bádateľov (najmä Beranek) je navyše možné pozorovať ich sklon využívať folklór k tomu, aby istým spôsobom ospravedlňovali postupné plánovité začleňovanie etnických Nemcov do Tretej ríše. Toto je hlavnou príčinou logického prepojenia mnou skúmaných tém (pôvod, asimilácia/slovakizácia, ľudové rozprávania) v rámci dobového diskurzu. V jednotlivých huncokárskych príbehoch, ktoré zaznamenali a zapísali manželia Beranekovci, je možné postrehnúť niekoľko prvkov. Niektoré nadprirodzené postavy (stará žena, veľký čierny pes s horiacimi očami), ktoré vystupujú v drevorubačských rozprávaniach, je možné nájsť aj v slovenskom či celosvetovom folklóre. Okrem toho majú rozprávania často poučný charakter a odrážajú medzietnické vzťahy.

## POUŽITÉ ZDROJE

- Altrichter, Anton. 1931. „Aus dem Iglauer Sagenbuche.“ *Neues Pressburger Tagblatt* 2: 4.
- Beranek, Franz J. 1929. „Deutsche Holzhacker in den Kleinen Karpathen.“ *Tagesbote* 79: 3–4.
- Beranek, Franz J. 1930. „Deutsche Holzhacker in den Kleinen Karpathen.“ *Neues Pressburger Tagblatt* 1: 3–4.
- Beranek, Franz J. 1937. „Deutsche Holzhacker in den Kleinen Karpathen.“ *Volksdienst* 6: 3–5.
- Beranek, Franz J. 1941a. *Die deutsche Besiedlung des Pressburger Grossgaus*. München: Max Schick Verlag.
- Beranek, Franz J. 1941b. „Beiträge zur Kenntnis des Volkstums der deutschen Holzhacker in den Kleinen Karpathen.“ *Karpatenland* 12: 148–155.
- Beranek, Franz J. 1942. „Die Sprache der Habaner in der Westslowakei.“ *Karpatenland* 13: 139–149.
- Beranek, Franz J. 1943. „Die deutsche Besiedlung der Westslowakei.“ In *Deutschtumsfragen im Nordkarpatenraum*, ed. Franz J. Beranek, 56–77. Käsarak: Roland-Verlag.
- Bier, Wilhelm. 1930a. „Von deutschen Holzfällern in den Kleinen Karpathen.“ *Der Auslanddeutsche* 13: 8–9.
- Bier, Wilhelm. 1930b. „Von den deutschen Holzfällern in den Kleinen Karpathen.“ *Karpatenland* 3: 28–30.
- Camann, Alfred, a Alfred Karasek. 1981. *Volkszerählung der Karpatendeutschen – Slowakei*. Teil I. Marburg: N. G. Elwert Verlag.
- Dubetzky, Eugen. 1943. „Die Entstehung der deutschen Siedlung von Unter-Derschkowitz.“ *Deutsche Stimmen* 10: 4.
- Ďurkovská, Mária. 2009. „Proces maďarizácie spišských Nemcov a ich postoj ku vzniku Československej republiky.“ *Slezský sborník* 107: 1–14.
- Fochler-Hauke, Gustav. 1937. *Deutscher Volksboden und Deutsches Volkstum in der Tschechoslowakei: Eine geographisch-geopolitisch Zusammenschau*. Heidelberg: Kurt Vowinkel Verlag.
- Grothe, Hugo. 1943. *Das Deutsche Volkstum der Slowakei in Vergangenheit und Gegenwart*. München: Verlag Dr. Hugo Grothe.
- Horváthová, Margaréta. 2002. *Nemci na Slovensku: Etnokultúrne tradície z aspektu osídlenia, remesiel a odievania*. Komárno: Fórum inštitút pre výskum menšín.
- Hutton, Christopher M. 1999. *Linguistics and the Third Reich: Mother-Tongue Fascism, Race and the Science of Language*. London – New York: Routledge.
- Josefovičová, Milena. 2014. *Německé vědecké instituce v Liberci 1923–1945: Od vlastivědy k nacistickému bádání o zemi a lidu*. Praha: Masarykův ústav a Archiv AV ČR.
- Kantek, Karol. 2008. „Život späť s lesom: Osudy zabudnutej nemeckej komunity v Malých Karpatoch.“ *História* 8: 33–35.
- Kárpáty, Peter. 2002. „Karpatskí Nemci a nemecká otázka na Slovensku.“ *Folia geographica* 38: 41–53.
- Kaser, Hans. 1934. *Der Volks- und Kulturboden des Slowakeideutschtums: Beiträge zur Siedlungsgeographie*. Breslau: Verlag Priebeatsch's Buchhandlung.
- Konrád, Ota. 2011. *Dějepisectví, germanistika a slavistika na Německé univerzitě v Praze 1918–1945*. Praha: Karolinum.
- Kováč, Dušan. 1991. *Nemecko a nemecká menšina na Slovensku 1871–1945*. Bratislava: Veda.
- Krajčovič, Pavol. 2020a. „Sídla huncokárov na území Považského Inovca, Strážovských vrchov a Tribeča vo svetle písomných prameňov.“ *Etnologické rozpravy* 27: 49–75.
- Krajčovič, Pavol. 2020b. Sídla Huncokárov v Malých Karpatoch na kartografických materiáloch z 18. až 19. storočia. *Antropowebzín* 1–2/2020: 37–48.
- Kuhn, Walter. 1933. „Die Bedeutung der geographischen Schutzlage für Kremnitz, Deutsch-Proben und andere deutsche Sprachinseln.“ *Geographischer Jahresbericht aus Österreich* 17: 8–26.
- Kuhn, Walter. 1934. *Deutsche Sprachinselforschung: Geschichte, Aufgaben, Verfahren*. Plauen im Vogtland: Verlag Günther Wolff.
- Kuhn, Walter. 1941. *Die deutschen Siedlungswellen im Osten*. Posen: Karl Jacob Papierdruck.
- Kurlander, Eric. 2017. *Hitler's Monsters: A Supernatural History of the Third Reich*. New Haven: Yale University Press.
- Lemberg, Eugen. 1926. „Volkskundliche Übersicht.“ In *Die Deutschen in der Slowakei und in Karpathorussland*, ed. Eduard Winter, 41–43. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Leuschner, Egon. 1942. *Nationalsozialistische Fremdvolkpolitik*. Berlin: Rassenpolitischen Amt der NSDAP.
- Morrisey, Christof. 2005. „Ethnic Politics and Scholarly Legitimation: The German Institut für Heimatforschung in Slovakia, 1941–1944.“ In *German Scholars and Ethnic Cleansing, 1919–1945*, ed. Ingo Haar, 100–110. New York – Oxford: Berghahn Books.
- Neunteufl, Walter. 1944. *Das Deutschtum im Pressburger Raum: Mit drei Karten, drei Schaubildern und einem Ortsverzeichnis*. Graz: Südostdeutsches Institut Graz.
- Panczová, Zuzana. 2011. „Zaniknutý svet malokarpatských Huncokarov v odraze poverových rozprávání.“ In *Zaoštréné na kultúrne dedičstvo: Priezvisť starostlivosťou o kultúrne dedičstvo malokarpatského regiónu*. Zborník príspevkov odborného seminára, ed. Peter Buday, 14–21. Svätý Jur: Academia Istropolitana Nova.
- Panczová, Zuzana, Gabriela Kiliánová a Tomáš Kubisa. 2021. *Národopis na Slovensku v službách Tretej ríše*. Bratislava: Marenčin PT.
- Peuckert, Will E. 1928. „Siedlungskunde.“ *Der Wanderer im Riesengebirge* 48: 139.

Pöss, Ondrej, a Rastislav Fišo. 2017. *Huncokári – ľudia z našich hôr: Sprievodca po expozícii*. Bratislava: Slovenské národné múzeum – Múzeum kultúry karpatských Nemcov.

Schewitz, Ilona. 1932. *Pressburg und Umgebung: Lage, Wirtschaft und Deutschtum*. Tübingen: Günthers Buchdruckerei.

Schmaltz, Eric. 2008. „The Long Trek: The SS Population Transfer of Ukrainian Germans to the Polish Warthegau and Its Consequences, 1943–1944.“ *Journal of the American Historical Society of Germans from Russia* 31: 1–23.

Schvarc, Michal. 2013. „Kulturraub alebo záchrana kultúrneho dedičstva? Evakuácia archívov a kultúrnych pamiatok nemeckými orgánmi zo Slovenska koncom 2. svetovej vojny.“ *Muzeológia a kultúrne dedičstvo* 1/2013: 75–82.

Simpson, Jacqueline, a Steve Roud. 2000. *Oxford Dictionary of English Folklore*. Oxford: Oxford University Press.

Slobodová Nováková, Katarína, a Pavol Krajčovič. 2020. „Rozšírenie kultu sv. Vincenta na Slovensku a v Rakúsku ako výsledok migrácií alpských drevorubačov v priebehu 18. storočia.“ *Slovenský národopis* 68: 7–28.

Steinweis, Alan E. 2008. *Studying the Jew: Scholarly Antisemitism in Nazi Germany*. Cambridge: Harvard University Press.

Stone, Alby. 2005. „Infernal Watchdogs, Soul Hunters and Corpse Eaters.“ In *Explore Phantom Black Dogs*, ed. Bob Trubshaw, 36–56. Loughborough: Heart of Albion Press.

Tačovský, Ladislav. 2022. *Kronika rodu Hirner na pozadí huncokárskej tradície*. Trenčín: Tlačiarne Paridon TN.

„Untergehende Sprachinsel.“ *Deutsche Stimmen* 4: 9.

Wolf-Beranek, Hertha. 1943a. „Aus dem Sagenschatz der Inowetzdeutschen.“ *Deutsche Stimmen* 10: 3–4.

Wolf-Beranek, Hertha. 1943b. „Volkskundliches aus Deutsch-Salzburg.“ *Deutsche Stimmen* 10: 4.

Wolf-Beranek, Hertha. 1943c. „Vom weihnachtlichen Brauchtum der Deutschen in der Slowakei.“ *Deutsche Stimmen* 10: 11–12.

Zeisel, Richard. 1943. „Wie Sagen entstehen.“ *Deutsche Stimmen* 10: 4.

Zückert, Martin. 2008. „Veda a riadenie identity: Sudetonemeckí etnografi a ich vzťah k Slovensku na príklade časopisu Karpathenland (1928–1938).“ *Historický časopis* 56: 147–160.

# PODOBA A ÚSKALÍ TERÉNNÍHO VÝZKUMU V PROSTŘEDÍ RADIKÁLNÍCH KRAJNĚ PRAVICOVÝCH USKUPENÍ

Monika Tošnerová

*Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni  
tosnerovam@gmail.com*

## ÚVOD

V ÚVODU textu je třeba zmínit, že své výzkumné zkušenosti jsem získala primárně v terénu při realizaci výzkumných aktivit během studia na Katedře politologie Fakulty mezinárodních vztahů VŠE v Praze. Výzkumy, kterých jsem se účastnila, byly tedy z hlediska cílů zaměřeny čistě politologicky a nikoliv etnologicky/antropologicky. Tato okolnost však nemá vliv na etnologickou/antropologickou relevanci tohoto textu, jelikož článek je zaměřen metodologicky a jeho přidanou hodnotou má být sdílení výzkumných zkušeností získaných během terénního výzkumu ve specifickém prostředí, tj. v prostředí krajně pravicových skupin či hnutí.

Své výzkumné cesty mezi lety 2015 a 2016 jsem podnikala jako členka výzkumného týmu v rámci projektu s názvem „Strategie a taktiky současné české krajní pravice: Vzkříšení „černé internacionály““. První cestu jsem realizovala do regionu Lazio v Itálii, jejímž cílem bylo neúčastněné pozorování akcí v rámci výročí historické události „Pochodu na Řím“ a navázání kontaktu se skupinou Casa Pound. Dále jsem v rámci programu ERASMUS strávila zimní semestr 2015 na Boloňské univerzitě. Během tohoto pobytu jsem měla možnost provádět terénní výzkum v severní i střední Itálii (zejména v regionech Emilia-Romagna, Abruzzo a Lazio), a to jak v univerzitním prostředí, tak mimo něj. Výzkumný fokus zde směřoval na politickou stranu Lega a hnutí Casa Pound. Účastnila jsem se také několika ohlášených

demonstrací v České republice (zejména v městech Praha a Brno).

Cílem tohoto textu je nejen popsat úskali a specifika terénního výzkumu ve zvoleném prostředí, ale i představení vybraných aspektů tohoto typu výzkumu a konfrontace jejich ustálených definic či zásad s vlastní výzkumnou zkušeností. V rámci článku zazní i polemika s ohledem na pojetí a etiku terénního výzkumu: část článku bude věnována otevřenosti výzkumu a etickému aspektu ve spojení s daty kriminalizující povahy. Dále bude pozornost zaměřena na specifika vstupu do prostředí krajně pravicových hnutí. Závěr článku bude věnován zásadám a partikularitám vedení rozhovorů ve zmíněném terénu.

Vzhledem k tomu, že v textu hojně zaznívá termín „krajně pravicová uskupení“ (konkrétně pak skupiny či hnutí), dovoluji si zde připojit stručný teoreticko-politologický exkurz. V současné politické a historické vědě nacházíme pro zmíněná uskupení množství terminologických vymezení. Můžeme se setkat s širokým spektrem pojmů a atributů spojovaných (nikoliv však výlučně) s těmito uskupeními. Jedná se o přívlastky jako „extrémistická“, „radikální“, „antisystémová“, „populistická“, „neofašistická“, „postfašistická“ nebo „neonacistická“ (viz např. Ignazi 2003; Mareš 2003; Mudde 2002; Sartori 2005). Tento terminologický pluralismus je příznačný právě pro pravděpodobně nejpůvodnější termín „krajní pravice“. Ten je nejvšeobecnější, nejméně normativní a umožňuje tak badatelům největší flexibilitu s ohledem na výběr zkoumaného uskupení. I náš výzkumný

tým se k využití tohoto termínu v rámci výše zmíněného výzkumného projektu uchýlil. V odborné literatuře je popsáno mnoho definičních rysů a charakteristik krajní pravice, od její ideologie, přes důvody vzestupu jednotlivých stran, až po profilaci jejích členů a přívrženců. Do výzkumu jsme zařadili uskupení, která z hlediska ideologie bylo možné označit za radikální krajní pravici, v některých případech se jednalo i o uskupení otevřeně antisystémová.

Pro dokreslení kontextu článku zde ve zkratce uvedu i cíl původního politologicky zaměřeného projektu. Výzkumným záměrem našeho týmu bylo provedení analýzy, která by byla schopná rozebrat existující spolupráci a možnosti, či překážky spolupráce krajně pravicových subjektů na evropské úrovni. Výzkum si kladl za cíl odpovědět na otázku, zda byl v době výzkumu (převážně v roce 2015) prostor pro hlubší spolupráci mezi krajně pravicovými stranami na evropské politické scéně. Z toho vyplývaly následující podotázky: Je možné, aby se soudobá parlamentní krajní pravice, tj. jak její radikální proudy, tak antisystémové proudy, sjednotila? Jaké jsou podstatné rozdíly, a kde jsou průniky z hlediska ideologie, programu či strategie? Jaké jsou hlavní překážky hlubší spolupráce?

Zároveň jsem se však badatelsky zajímala (i po skončení výzkumného projektu) o další skupiny a hnutí, tj. nikoliv pouze strany, jež byly relevantní pro výzkumný projekt. Příkladem takového uskupení je hnutí Casa Pound. Jedná se neofašistické italské hnutí, jež inspiroje i mladé aktivisty české radikální a antisystémové pravice, kteří se pokoušejí znovu hledat své vzory v Itálii a přebírat úspěšné aktivistické strategie a taktiky (Dlouhý 2015).

### TERÉNNÍ VÝZKUM

Jak je patrné již z úvodu, výzkum využívající kvalitativní metody v terénu není v dnešní době už zdaleka příznačný pouze pro etnologii či kulturní a sociální antropologii. Terénní výzkum je využíván i v rámci jiných humanitních disciplín (politologie, sociologie apod.). Existují výzkumné cíle, které není badatel schopen naplnit takřikajíc „z pohodlí vlastní židle“, a je zapotřebí vyrazit do terénu

nehledě na vědní disciplínu. Podle Touška (2012, 25–26) je terénní výzkum za využití primární metody zúčastněného pozorování tradičně chápán jako to, co odlišuje antropologii od ostatních sociálně-vědních disciplín. Pro dovysvětlení svého tvrzení Toušek s nadsázkou dodává, že zatímco sociolog měří od svého pracovního stolu abstraktní souvislosti mezi kvantitativními daty (trochu nepatříčně též nazývanými „tvrdá data“), jejichž „sběr“ sám neprováděl, a vytváří závěry o lidech či sociálních jevech, které nikdy neviděl či nezažil, tak antropolog, resp. etnograf provádí převážně interpretace kvalitativních dat (velmi nepatříčně též nazývaných „měkká data“) o lidech, se kterými byl dlouhodobě v přímé a blízké interakci, a jevech, které sám zažil či se stal jejich svědkem. Dle mého názoru (a tento text jej dokládá) se ale v dnešní době, kdy se v akademickém diskurzu humanitních věd upírá stále větší pozornost k „jednání lidí“, kvalitativní metody terénního výzkumu (dříve výsostně antropologické/etnologické) stále častěji využívají i v rámci jiných společensko-vědních disciplín (viz např. Dlouhý 2015).

V této části textu bych ráda upřela pozornost na samotný pojem „terénní výzkum“. Podle Pavláskova a Noskové (2013, 11) panuje kolem tohoto pojmu jistá nejednoznačnost. Je jím totiž označován jak dlouhodobý stacionární výzkum, tak je v současnosti běžně používán pro jakékoliv získávání dat „mimo domov“. První varianta (tj. dlouhodobý stacionární výzkum), obnášející i dlouhodobé zúčastněné pozorování, resp. etnografii, je bohužel často jen věčným přáním a prázdnou deklarací než důsledně aplikovanou praxí. Jako by heslo „čas jsou peníze“ bylo i heslem současných antropologů/etnologů (ibid., 12). Hirt (2012, 11) také hovoří o dlouhodobém stacionárním výzkumu jako o metodologickém konceptu postaveném na „zúčastněném pozorování“. Dodává však, že obnáší práci s primárními daty, čili s informacemi získanými samotným badatelem v rámci přímého kontaktu s informátory. Stejný problém s termíny existuje například i v němčině. O nejednotnosti používání tohoto termínu svědčí i to, že Brenich (2001, 87–95) zahrnuje do „terénního výzkumu“ jak interview a zúčastněné pozorování, tak písemné dotazování.

Vzhledem ke zmíněné nejednoznačnosti pojmu „terénní výzkum“ cítím potřebu specifikovat, jak je chápán v tomto textu. V rámci mých výzkumných cest do terénu bylo jedním z cílů zmapovat a pochopit vnímání světa (i historie) vybranými krajně pravicovými komunitami. Využívala jsem při tom zejména metody zúčastněného pozorování a vedení rozhovorů (většinou polostrukturovaných, ale i neformálních), tj. pouze metody spojené se získáváním informací samotným badatelem přímo v terénu a v přímém kontaktu s informátory/respondenty. V mém případě se nejednalo o dlouhodobý stacionární výzkum, ale spíše o řadu výzkumných cest. Jednotlivé pobyty v lokalitě se pohybovaly v řádech dnů, týdnů, ale i měsíců.

#### VSTUP DO PROSTŘEDÍ

Obecně lze tuto fázi výzkumu označit za zcela klíčovou, jelikož výrazně ovlivní možnosti realizace výzkumu, kvalitu získaných dat a potažmo i výsledky výzkumných aktivit. Je tedy bezpodmínečně nutné, aby této fázi přecházela důkladná příprava. V první řadě by se mělo jednat o přípravu v podobě studia dostupných pramenů, literatury i digitálních zdrojů o krajně pravicové skupině, se kterou se badatel chystá přijít do kontaktu. Tyto materiály by měly zahrnovat jak informace ohledně proklamovaného ideologického zaměření skupiny, tak historického exkurzu s ním souvisejícího. Badatel by měl mít maximální povědomí o tom, na co skupina historicky navazuje (strana/hnutí/osobnost apod.) a jaká je její interpretace dějin. Nesmí být opomenuto ani důkladné studium v oblasti proklamovaného ideologického směřování, tj. velká pozornost by měla být věnována nejen zmíněné historické oblasti, ale i té politické. Dalším důležitým aspektem by mělo být také studium webových stránek a profilů jednotlivých uskupení (nebo jejich členů) na internetu a sociálních sítích (mají-li je). Posledně zmiňované velice přispívá k tomu, aby badatel lépe odhadl „uzavřenost“ a případnou agresivitu vůči nečlenům konkrétní skupiny. Lze to též odhadnout na základě způsobu komunikace či sebe prezentace skupiny na webových profilech. Neméně důležitou informací, kterou lze z internetu také

často vyčíst, je adresa sídla uskupení nebo přinejmenším jméno kontaktní osoby, na kterou se badatel může obrátit.

V rámci „předvstupní“ fáze doporučuji kromě výše zmíněného studia také kontakt s dalšími badateli (je-li to možné), kteří mají již se zvoleným krajně pravicovým uskupením zkušenost. Podobně jako v mém případě kontakt se zkušenějšími výzkumníky výrazně pomůže vyvarovat se chyb, které například jiný badatel udělal a znemožnilo mu to (či velice ztížilo) vstup do prostředí. Badatel se dozví, zda je skupina vstřícná, na co si dát při svém vystupování pozor, jakým tématům se vyhnout a nač dbát, než se výzkumník rozhodne vyrazit do přímého kontaktu se členy zvoleného uskupení.

Posledním aspektem, na který by se měl výzkumník v průběhu „předvstupní“ fáze zaměřit, je vlastní osoba. A to z hlediska dosavadní akademické činnosti (především publikační), vzhledu, sexuální orientace i původu. V tomto ohledu je důležité předem zjistit, o jakou skupinu se z ideologického hlediska jedná, tj. zda jde o skupinu (neo)nacisticky/nacionalisticky či (neo)fašisticky laděnou. Od toho se pak často odvíjí i relevance zmíněných oblastí týkajících se vlastní osoby.

Rasový původ a s tím související možné židovské kořeny jsou pro badatele relevantní především při vstupu do skupin, které kladou ideologicky důraz na čistotu krve národa (objevují se pojetí na úrovni státu či celé Evropy). Například u skupin, které považují židy za „škůdce“, je pak zapotřebí dát si pozor nejen na vlastní původ, ale i na značky oblečení, které badatel bude mít při kontaktu s takto vyhraněnou skupinou na sobě. Některé značky oblečení mohou mít ve světě zvolené komunity tzv. „židovský cejch“ s ohledem na svou vlastnickou strukturu uskupením označenou za židovskou. Vzhledem k náročnosti a nemožnosti dohledávání či zjišťování informací ohledně vlastnické struktury jednotlivých značek oděvu, bot apod. je pro badatele výhodnější vydávat se do terénu v nenápadném a značkami neoznačeném oděvu.

Hovoříme-li o vzhledu badatele při vstupu do terénu, zahrnuje nejen již výše zmíněný oděv, ale i skutečnost, zda je badatelem muž či žena. Ženy mohou být při výběru zkoumané



krajně pravicové skupiny omezeny. Některá uskupení mohou být tradičně konzervativně laděna a mohou ženě přisuzovat pouze roli matky a ochránitelky domácnosti (což je ale v očích členů takto laděných skupin úctyhodná a důležitá role). To však znamená, že ženě nepřísluší zapojovat se do politického života, nepotřebuje být příliš vzdělaná apod. Ze strany členů některých uskupení tak může dojít minimálně k despektu vůči badatelce nebo přímo k její ignoraci a odmítnutí komunikace s ní. V souvislosti se vzhledem badatele zmíním ještě jednu důležitou oblast a tou jsou dnes velice rozšířená tetování. V případě, že má badatel viditelné tetování, je potřeba dát si pozor, zda jeho symbolika není v rozporu s ideologií zkoumané skupiny. Zároveň by měl být výzkumník připraven, že není-li symbolika tetování na první pohled zjevná, bude na ni dotazován. Je tedy dobré se na podobné dotazy předem připravit.

Krátce se zde zmíním i o relevanci sexuální orientace badatele. V případě, že badatel není „tradičně heterosexuální“, je lepší se o orientaci nezmiňovat. Krajně pravicové skupiny a hnutí jsou zpravidla konzervativně založené a vůči LGBT+ komunitě značně netolerantní. Každý výzkumník by se měl tedy zamyslet i nad vlastním aktivismem v této oblasti, který by mohl být jednoduše dohledatelný na internetu či v rámci profilů na sociálních sítích (např. v podobě proklamované účasti na různých akcích/průvodech nebo účasti v podobně tematicky zaměřených skupinách). Při zanedbání zmíněného by se výzkumník v prostředí některých konzervativních krajně pravicových uskupení mohl ocitnout i v přímém ohrožení.

Posledním aspektem „předvstupní fáze“, který nesmí žádný badatel opomenout před kontaktem s jakoukoliv krajně pravicovou skupinou či hnutím, je vlastní předchozí publikační činnost. Badatel musí počítat s tím, že v počáteční fázi kontaktu s vybraným krajně pravicovým uskupením bude jeho publikační činnost důkladně lustrována a posuzována. Zmíněné může zásadně ovlivnit ochotu členů uskupení s výzkumníkem komunikovat a zároveň hrozí, že s ním kontakt zcela ukončí. Autoři, kteří se krajní pravici věnují dlouhodobě, musí často počítat s tím, že terénní výzkum mohou realizovat pouze jednou až dvakrát,

a mělo by tak být ideálně na počátku jejich výzkumné činnosti, když ještě nenesou „nálepku“ přidělenou krajně pravicovou komunitou jako autorů „píšících bludy“ či „nepravdy“, které zpravidla nekorrespondují s populisticky proklamovaným postojem jednotlivých krajně pravicových skupin. Nejedná se však o pravidlo, je pouze důležité sledovat ohlas krajně pravicové komunity na vlastní předchozí publikační činnost a být si případně vědom, že vyvolala-li vlnu kritiky, bezpečný vstup do terénu může být výzkumníkovi navždy znemožněn.

Jak je patrné z výše zmíněného, i pouhá příprava před samotným vstupem do terénu vyžaduje ze strany výzkumníka nemalé nároky. Poté následuje samotný moment vstupu do prostředí a kontakt se zvoleným krajně pravicovým uskupením. Na základě vlastních výzkumných zkušeností doporučuji následující způsoby vstupu do terénu: (a) pomocí tzv. gatekeepera, (b) díky své vlastní vynalézavosti nebo (c) díky dovednosti, která je danou skupinou ceněna a badatel ji ovládá.

(a) Ke vstupu do terénu za pomoci gatekeepera není potřeba nic zásadního dodávat. Jedná se o kontakt s uskupením za pomoci člověka, který je přímo členem vybrané skupiny, nebo člověka, který je s ní v těsném kontaktu, a má její důvěru. Gatekeeper badatele představí a případně se za něj zaručí. Najít gatekeepera je však v prostředí krajně pravicových skupin či hnutí velice vzácné a nesnadné, proto je úspěšný vstup do terénu nejčastěji spojený s velkou dávkou štěstí badatele.

(b) V souvislosti s tímto bodem se výzkumníkovi vyplatí zejména důkladná předchozí příprava, díky níž bude moci členy uskupení zaujmout (projevením znalosti historie státu, ve kterém skupina působí; otevřeným přístupem; projevením upřímného zájmu o aktivity skupiny apod.).

(c) Posledním z výše zmíněných způsobů vstupu do terénu je znalost dovednosti, již výzkumník ovládá a jež je danou skupinou oceňována. Tato dovednost následně zaručí badateli získání respektu v očích členů zvolené krajně pravicové skupiny/ hnutí. Za tyto dovednosti můžeme v případě zahraničních výzkumů označit např. vysoký stupeň znalosti místního jazyka nebo ovládání sportu, kterému

se členové vybrané skupiny věnují (např. bojové sporty, veslování).

#### OTEVŘENÝ VS. SKRYTÝ VÝZKUM A ETIKA VÝZKUMNÍKA

V následující části textu bych se ráda krátce věnovala problematice volby výzkumníka mezi otevřeným a skrytým výzkumem v prostředí krajně pravicových uskupení. Zároveň se zde budu také okrajově zabývat etickým aspektem výzkumu v případě, že se badatel setkává s daty kriminalizující povahy.

Formalizované procedury a pravidla výzkumné etiky vedou dnes výzkumníky jednoznačně k provádění otevřených výzkumů (např. TCPS 2018). Hovoříme-li o výzkumu v terénu krajně pravicových skupin či hnutí, jsem zastáncem spíše otevřeného či polo-skrytého výzkumu. V tomto ohledu lze použít i termín tzv. selektivní informovanosti (Bernard 2006, 358) nebo parciální pravdy (Barton 2011; Thorne 1980).

Identita výzkumníka nemůže zůstat utajena z důvodů již zmíněných v předchozí části textu. Vzhledem k tomu, že je výzkumník při vstupu do terénu v drtivé většině případů prověřován, je jednoznačně žádoucí, aby (i s ohledem na svou bezpečnost) neskrýval svou identitu a oznámil svůj záměr dozvědět se o skupině více. Otázkou je, zda je žádoucí seznamovat jednotlivé informátory i s detaily výzkumného projektu (konkrétními cíli apod.). Zde bych volbu ponechala na jednotlivých badatelích. Výzkumník by měl důkladně promyslet, zda je tento krok bezpodmínečně nutný a nevytvoří v konkrétním případě spíše více překážek. Zpravidla má badatel na výběr mezi dvěma variantami. Prvním řešením je rozhodnutí, že si zachová své výzkumně-etické svědomí a nebude vybočovat z trendu etiky otevřených výzkumů. V rámci druhé varianty badatel volí méně otevřený přístup, aby neriskoval znemožnění vstupu do některých terénů či vznik překážek s ohledem na použití metody zúčastněného pozorování. Na toto hrozící riziko otevřeného výzkumu v terénu ve svém textu upozorňují i Hejnal a Lupták (2013, 139), nikoliv však ve vztahu ke konkrétnímu prostředí, ale s ohledem na jakýkoliv terén.

Hovoříme-li o etických dilematech, je vhodné zmínit v této části také etiku výzkumníka ve vztahu k datům kriminalizující povahy, se kterými může výzkumník přijít v průběhu svého pobytu v tomto typu terénu do kontaktu. Prostředí krajně pravicových skupin či hnutí nelze jednoznačně označit za prostředí deviantních skupin. Nelze však ani vyloučit, že by výzkumník v rámci zúčastněného pozorování mohl přijít do styku s eticky problematickými daty. Adler (1985) popisuje tři typy takovýchto dat: „provinilé vědění“ (guilty knowledge), „provinilé pozorování“ (guilty observation) a „provinilé jednání“ (guilty action). V prvním případě má badatel pouze povědomí, že byl spáchám trestný čin či přestupek. V druhém případě je výzkumník přímým svědkem tohoto činu a ve třetím případě se pak páchání zmíněných činností přímo účastní. V této souvislosti musím souhlasit s vědecko-etickým přístupem, který ve svém textu hájí Hejnal a Lupták (2013, 141). Ti radí tento typ dat vůbec nezmiňovat nebo přísně anonymizovat. Výzkumník by se neměl stavět do role soudce, jeho jediným cílem by mělo být porozumět.

#### ZÁSADY VEDENÍ ROZHovorŮ (NEJEN) V PROSTŘEDÍ RADIKÁLNÍCH SKUPIN

Bez ohledu na zvolený typ vedeného rozhovoru (bibliografického, strukturovaného, polostrukturovaného, zaměřeného atd.) existuje v odborné literatuře množství autorů, kteří radí v podobě mnoha pouček i doporučení, jakým způsobem rozhovory realizovat (např. Ritchie a Lewis 2003; Schütze 1999; Toušek 2012; Vaněk, Mücke a Pelikánová 2007). Někteří autoři zároveň radí, čeho by se měl výzkumník naopak vyvarovat. Dle mého názoru je však „univerzálních zásad“ obecně aplikovatelných na vedení rozhovoru jen velmi málo. Výzkumník by se měl samozřejmě na samotnou realizaci vždy připravit v maximální možné míře. Zároveň by ale měl předem počítat s nejrůznějšími scénáři a předem si promyslet své jednání alespoň v nejvíce kritických variantách (odmítnutí ze strany informátora, agresivního jednání apod.). Na základě svých zkušeností z terénu krajně pravicových uskupení se do značné míry mohu ztotožnit s výčtem doporučení vedení

polostrukturovaných rozhovorů (mnou nejčastěji využívanou metodou), která ve svém textu uvádí Toušek (2012, 69–70):

(a) Jde-li o individuální rozhovor, zamezte přítomnosti dalších osob, pokud je to možné.

(b) Vždy respondenta/informátora ujistěte, že neexistují dobré nebo špatné odpovědi, ale pouze odpovědi.

(c) Rozhovor zkuste začít obecnou nepřímou otázkou, která aktéra „rozpovídá“.

(d) Otázky nečtěte z papíru, ale formulujte je vlastními slovy, dle kontextu měňte jejich pořadí a pokládejte nové otázky vyplývající z průběhu rozhovoru.

(e) Respondentovi/informátorovi nechte dostatečný prostor a čas na jeho vlastní odpověď, zbytečně mu neskákejte do řeči a nespěchejte na něj.

(f) Nebojte se zakročit, když se příliš vzdálí od tématu.

(g) Je-li to možné, použijte nepřímou otázku spíše než přímou.

(h) Stimulujte respondenta/informátora k rozvíjení odpovědi prostřednictvím sondování (tj. různými způsoby rozvíjení odpovědi do hloubky).

(i) Vyvarujte se používání odborných termínů, cizích a slangových slov, pokud je nepoužívá sám respondent/informátor.

(j) Věnujte pozornost vlastní intonaci a dikci, stimulujte dynamiku rozhovoru vhodným neverbálním chováním.

(k) Prokazujte zájem, pochopení, ale nebojte se říct vlastní názor, vyžaduje-li to situace.

Budeme-li v souvislosti s výše uvedeným výčtem dále hovořit již pouze ve vztahu k terénu krajně pravicových uskupení, je potřeba zdůraznit, že s ohledem na bod (k) musí být výzkumník velice opatrný a spíše rezervovaný. Vyjadřování vlastních soudů a názorů ze strany výzkumníka je lepší (pokud to lze) se zcela vyhnout. Na základě zkušeností získaných ve zmíněném specifickém terénu uvádím následující rozšíření seznamu doporučení pro toto prostředí:

(l) Otevřenost a vřelý přístup ze strany badatele: je dobré projevovat názorovou nezáujatost, nesoudit, nevyjadřovat nesouhlas (např. s ideologií respondenta/informátora), jakkoliv by badatel mohl s tím, co zazní během rozhovoru,

vnitřně nesouhlasit. Cílem badatele by mělo být vyvolat u členů uskupení dojem, že by mohl aspirovat na budoucího člena skupiny (nikoliv však vyslovením tohoto záměru nahlas). Akademici bývají v mnoha krajně pravicových skupinách/hnutích poměrně „žádaným zbožím“. A není málo případů, kdy výzkumník podlehne fascinaci krajně pravicových ideologií právě během pobytu v terénu. Je tudíž žádoucí, aby si badatelé hlídali udržení určitého (i vnitřního) odstupu.

(m) Neočekávat uniformitu v přístupu k respondentům/informátorům. Ke každému je třeba přistupovat individuálně a počítat s vysokou heterogenitou členů jednotlivých skupin (s ohledem na věk, stupeň dosaženého vzdělání, sociálně-ekonomickou situaci apod.). Heterogenita respondentů je pak přímo úměrná heterogenitě jednotlivých uskupení.

(n) Projevovat znalost i neznalost tématu zároveň: znalost by měla být projevována v oblasti národních dějin konkrétního státu a historie obecně. Badatel tak získá v očích členů zkoumaného uskupení větší respekt. Zároveň by měl výzkumník projevovat neznalost a zájem s ohledem na způsob, jakým chápou dějiny členové dané skupiny (např. koho považují za stěžejní osobnosti dějin).

(o) Badatel musí být připraven, že je rozhovor zpravidla zahájen důkladným dotazováním ze strany informátorů/respondentů. Souvisí to s již výše zmíněnými specifiky vstupu do prostředí. Výzkumník může čelit množství formálních i méně formálních dotazů, jejichž zodpovězení podmiňuje další kontakt se zkoumanou skupinou. Výzkumník by měl odpovídat velmi obezřetně a pravdivě. Obvykle totiž po tomto úvodním seznámení dochází k odložení pokračování rozhovoru do doby, než dojde k ověření získaných informací o badateli. V případě, že badatel neuvedl pravdivé informace nebo něco (co by mohlo skupinu popudit) záměrně zatajil, nedoporučuji mu se na další setkání dořizovat. Výzkumník by se mohl ocitnout v ohrožení a čelit agresivnímu chování ze strany členů zkoumané skupiny.

(p) Dávat si během rozhovoru pozor na slovník užívaný ze strany členů některých krajně pravicových uskupení. Na straně badatele pak hrozí nepochopení a desinterpretace. Dlouhý (2021) na základě svých výzkumů

zaznamenal, že členové některých krajně pravicových uskupení využívají zástupné termíny k nahrazení některých slov, která by mohla být pejorativně zabarvena nebo vzbuzovat negativní emoce. Jedná se například o slovo „komunitarismus“, které je v krajně pravicovém slovníku běžně používáno namísto termínu „segregace“. Dalším hojně užívaným souslovím je „organická demokracie“, jež bývá synonymem pro „autoritářský režim“. Během rozhovorů se badatel v rámci některých uskupení může setkávat například i s odvoláváním se na řecké antické státy. Je však potřeba si uvědomit, že tyto státy neměly nic společného s demokratickým uspořádáním. Obecně lze tedy tvrdit, že je žádoucí se v případě některých abstraktních termínů dále hlouběji nepřímě doptávat, aby badatel správně pochopil jejich význam prizmatem zkoumaného krajně pravicového uskupení.

#### ZÁVĚR

V tomto textu byla nastíněna z mého pohledu nejvýznamnější specifika a úskalí realizace terénního výzkumu v prostředí krajně pravicových uskupení. Cílem bylo představit vybrané oblasti terénního výzkumu, které považuji za nejvíce odlišné či specifické ve srovnání s „běžným terénem“. V textu jsem uvedla získané poznatky z prostředí krajně pravicových uskupení v podobě rozšíření a/nebo konfrontace s obecnými definicemi, radami či doporučeními z učebnic nebo jiných textů zaměřených na terénní výzkum. Podrobně jsem popsala náležitosti, kterými je potřeba se jako výzkumník krajně pravicových uskupení zabývat před i během vstupu do prostředí. Jednalo se o rozšíření a popis specifík této fáze výzkumu, které není v etnologickém/antropologickém diskurzu věnována zvláštní pozornost vyjma toho, že je tato fáze obvykle zmíněna v rámci struktury výzkumu společně s krátkou definicí. Zpravidla jde pouze o zmínku v oblasti „přípravy výzkumníka formou studia vybraného prostředí“ a zkratkový seznam možných způsobů vstupu do terénu, čímž autoři obvykle končí (srov. např. Budilová 2015, 17; Soukup 2011, 251–274). Já jsem tuto fázi v rámci výzkumu v prostředí krajně pravicových uskupení naopak označila za klíčovou a věnovala jí zaslouže-

nou pozornost. Vstup do prostředí jsem v textu dále rozdělila do dvou sub-fází, tj. „předvstupní fáze“, kam jsem zařadila předchozí důkladnou přípravu výzkumníka v oblasti znalostí a informovanosti o zvoleném uskupení (tj. historie, ideologie apod.) a vlastní osobu výzkumníka (tj. jeho vzhled, sexuální orientace, rasový původ a předchozí publikační činnost). Za druhou sub-fázi jsem označila samotný způsob „vstupu do terénu“ a i tento aspekt jsem podrobněji specifikovala ve vztahu k vybranému prostředí (tj. pomocí gatekeepera; díky vlastní vynalézavosti; díky dovednosti, které si cení členové vybraného krajně pravicového uskupení).

V další části textu jsem vycházela z Touškových (2012) doporučení vedení polostrukturovaných rozhovorů, jejichž výčet jsem rozšířila o další zásady relevantní pro specifické prostředí krajně pravicových uskupení. Zároveň jsem zpochybnila aplikovatelnost jedné ze zásad. V rámci této zásady Toušek doporučuje, aby výzkumník prokazoval zájem, pochopení, ale zároveň se nebál říci vlastní názor, což nemusí být pro výzkumníka v tomto specifickém prostředí vždy vhodné.

Zastavila jsem se i u polemiky nad otevřeností výzkumu a výzkumnou etikou. Tato polemika se zabývá úskalími v oblasti rozhodování výzkumníka ohledně otevřenosti výzkumu a nakládání s daty kriminalizující povahy. Vystávají zde následující otázky, které by si měl každý badatel před vstupem do terénu zodpovědět: Jak by měl výzkumník s ohledem na etiku výzkumu zacházet s daty kriminalizující povahy? Jaká je role výzkumníka během jeho pobytu v terénu ve vztahu k pozorovaným věcem? Jak moc/zda je „etický, plně otevřený výzkum“ přínosný ve smyslu kvality i kvantity získávaných dat v terénu? Zodpovězení zmíněných otázek usnadní badateli pohyb (nejen) ve specifickém terénu krajně pravicových uskupení.

Relevanci tohoto textu spatřuji nejen v jeho přidané hodnotě v metodologické oblasti, ale i v souvislosti se stále rostoucím fenoménem migrace v Evropě (mezi jednotlivými státy i té proudící z jiných kontinentů), který je zároveň jedním z významných témat v oblasti krajně pravicové komunity a její politické agendy. Lze tak s vysokou pravděpodobností

očekávat, že dojde i k rostoucí tendenci v počtu zastánců/členů krajně pravicově orientovaných uskupení. Věřím, že by tento trend mohl mít zároveň vliv na růst poptávky po výzkumné činnosti v oblasti krajně pravicového prostředí. Nabízí se například nezodpovězené otázky typu: Co přivádí členy takto vyhraněných uskupení ke krajně pravicovým myšlenkám a netoleranci? Jakou optikou hledí na okolní svět? Doufám, že výše popsaná doporučení a zásady s ohledem na různé aspekty vybraných metod terénního výzkumu v prostředí krajně pravicových uskupení ulehčí realizaci výzkumu v tomto specifickém prostředí nejednomu badateli.

#### PODĚKOVÁNÍ

Ke vzniku tohoto článku výrazně přispělo skvělé vedení a výzkumné zkušenosti Mgr. Miloše Dlouhého, PhD., který mi umožnil zapojení do výzkumného projektu zaměřeného na prostředí krajně pravicových uskupení a který se ujal mého odborného vedení.

#### ZDROJE PODPORY

Výzkum byl podpořen IGS projektem (č. F2/32/2015) s názvem „Strategie a taktiky současné české krajní pravice: Vzkříšení ‚černé internacionály‘“, který byl realizován na Katedře politologie Fakulty mezinárodních vztahů VŠE v Praze.

#### POUŽITÉ ZDROJE

Adler, Patricia. 1985. *Wheeling and Dealing*. New York: Columbia University Press.

Barton, Bernadette. 2011. „My Auto/Ethnographic Dilemma: Who Owns the Story?“ *Qualitative Sociology* 34: 431–445.

Bernard, Russel H. 2006. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Oxford: AltaMira Press.

Brenich, Rolf W. 2001. „Quellen und Methoden.“ In *Grundriß der Volkskunde: Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, ed. Rolf W. Brenich, 77–100. Berlin: Reimer.

Budilová, Lenka J. 2015. „Etnografie a terénní výzkum.“ In *Kapitoly z kvalitativního výzkumu*, eds. Laco Toušek et al., 9–21. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.

Dlouhý, Miloš. 2015. „Casa Pound Italia: Návrat a nástup historického fašismu.“ *Politologická revue* 2015/2: 65–89.

Dlouhý Miloš. 2021. Projev ku příležitosti křtu knihy Jan Rataj, Miloš Dlouhý a Antonín Háka, *Proti systému! Český radikální konzervatismus, fašismus a nacionální socialismus 20. a 21. století*. 10. 11. 2021, Masarykův ústav vyšších studií ČVUT v Praze.

Hejnal, Ondřej, a Lubomír Lupták. 2013. „Když výzkum, tak skrytý: Serpentinami formalizované etiky.“ In *Když výzkum, tak kvalitativní: Serpentinami bádání v terénu*, eds. Michal Pavlášek a Jana Nosková, 133–147. Brno: Masarykova Univerzita a Etnologický ústav AV ČR.

Hirt, Tomáš. 2012. „Teoretický a institucionální rámec aplikované antropologie: Úvod do problematiky.“ In *Vybrané kapitoly z aplikované sociální antropologie*, eds. Tomáš Hirt et al., 7–23. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.

Ignazi, Piero. 2003. *Extreme Right Parties in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press.

Mareš, Miroslav. 2003. *Pravicový extrémismus a radikalismus v ČR*. Brno: CDK.

Mudde, Cas. 2002. *The Ideology of the Extreme Right*. Manchester: Palgrave.

Pavlášek, Michal, a Jana Nosková. 2013. *Když výzkum, tak kvalitativní: Serpentinami bádání v terénu*. Brno: Masarykova Univerzita a Etnologický ústav AV ČR.

Ritchie, Jane, a Jane Lewis, eds. 2003. *Qualitative Research Practice: A Guide for Social Science Students and Researchers*. London: Sage.

Sartori, Giovanni. 2005. *Strany a stranické systémy*. Brno: CDK.

Schütze, Fritz. 1999. „Narativní interview ve studiích interakčního pole.“ *Biograf* 20: 36 odst.

Soukup, Václav. 2011. *Antropologie: Teorie člověka a kultury*. Praha: Portál.

TCPS. 2018. „Tri-Council Policy Statement: Ethical Conduct for Research Involving Humans.“ Viděno 28. 3. 2022. [https://ethics.gc.ca/eng/policy-politique\\_tcps2-eptc2\\_2018.html](https://ethics.gc.ca/eng/policy-politique_tcps2-eptc2_2018.html).

Thorne, Barrie. 1980. „You Still Takin' Notes? Fieldwork and Problems of Informed Consent.“ *Social Problems* 27: 284–297.

Toušek, Laco. 2012. „Vybrané aspekty metodologie aplikované antropologie.“ In *Vybrané kapitoly z aplikované sociální antropologie*, eds. Tomáš Hirt et al., 25–73. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.

Vaněk, Miroslav, Pavel Mücke a Hana Pelikánová. 2007. *Naslouchat hlasům paměti: Teoretické a praktické aspekty orální historie*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.

# PARUKA: KULTURNÍ DOMÉNY DRAGU

Ondřej Leba

*Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni  
ondrej.leba@gmail.com*

R OZDÍLY mezi muži a ženami mají vrozený, hormonálně podmíněný základ, na který socializace do genderových rolí pouze navazuje. Jenže časem se lidská mysl stane obětí vlastní genderové stereotypizace a jisté morfologické znaky začne považovat za pravé ukazatele pohlaví a genderu. Zcela stereotypně se pohybujeme na poli genderově binárním, přičemž jak lidské chování, tak fenotyp jsou nejčastěji fúzí domněle mužských anebo domněle ženských znaků. Fúze fenotypových pohlavně specifických znaků se nám přitom zdá nepravděpodobná (naše stereotypy nepočítají s existencí intersexuality, genderového nesouladu a jiných situací). Náš fenotyp považujeme obecně za stálý, přirozený a primordiální. Vladimír Blažek (2011, 51–62) ovšem upozorňuje například na potvrzení proměnlivosti obličeje. U některých jedinců se maskulinní rysy mění na feminní, což je vykládáno jako reakce na přirozený výběr. Ženy sice v období ovulace podvědomě vyhledávají maskulinní muže (pro kvalitu genomu), ovšem pro dlouhodobé vztahy si vybírají muže s jemnějšími rysy, tzv. „pečující muže“. Taková fúze ve fenotypu mužských samců je nesporným důkazem, že primordiální maskulinní anebo feminní znaky neexistují a nejsou neměnné. Samo striktní rozlišování mezi mužstvím a ženstvím je fenomén s vlastní historií, je podpořeno rozvojem medicíny (psychologie), ale i prvními debatami o ženských právech a roli žen v době osvícenství (srov. Badinter 2005, 21–23; Heller 2004).

Opustíme-li myšlenku pohlaví (angl. *sex*) a zaměříme se na gender, tak dojdeme k závěru, že ani ten není primordiálně daný, vždy v souladu s binárně chápaným fenotypem, natož neměnný. Gender zahrnuje veškeré atributy maskulinit a feminit získané jedincem

během socializace do společnosti. Tyto atributy nejsou vrozené, ale reprodukované, a jejich náplň se postupně vlivem módy, nových vědeckých poznatků a jiných vlivů mění. Pouze daná kultura a společnost určují povahu těchto genderových rysů, a proto se napříč historií a společnostmi různí (Oakleyová 2000, 79–98). Jinými slovy tyto atributy, stejně jako kategorie, k nimž odkazují, jsou fluidní v čase a prostoru. Tato myšlenka je základem „kacírské teze“, že gender je sociálním konstruktem.<sup>1</sup> Je sdílenou představou, která nám pomáhá identifikovat a definovat role jednotlivých účastníků kultury a strukturu jejich vztahů na sociálním poli. Gender je klíč k sebeidentifikaci a rovněž způsob, jakým naplňujeme představu společnosti o mužství a ženství. Gender není stálý stav, jedná se o proces, který denně probíhá v kontextu sociálních interakcí – gender se tvoří (West a Zimmerman 1987, 137–140). Skrze tento náhled tak musíme být schopni akceptovat fluiditu a individualitu genderu. Pokud to dokážeme a akceptujeme i zdánlivě prostý fakt fenotypové proměnlivosti (biologické evoluce), zjistíme, že nic jako primordiální ryze mužský anebo ryze ženský fenotyp, natož gender (jakožto sociální konstrukt – produkt), neexistuje. Nejčastěji se v takovém případě odkazuje na intersexualitu. Tedy stav, kdy se v karyotypu jedince objeví chromozomální aberace pohlavních chromozomů a jeho

<sup>1</sup> Tato teze je často překrucována a s jistou dávkou morální paniky interpretována jako stav, kdy si jedinec ráno otevře skříň a rozhoduje se, jaký gender bude ten den hrát, jako by se jednalo o nějaký libovolný kostým, který nepodléhá vnějším tlakům. Například Jiřina Bohdalová, rozčilující se v pořadu Prostor X, že jí nikdo nechce „ukázat ta pohlaví“, se stala se svým projevem o pohlavích hvězdou sociálních sítí (Reflex 2021).

fenotypové znaky tak jednoznačně nesměřují k jedné ze dvou stereotypně nabízených kategorií pohlaví (Kočárek 2008, 80).

Ústředním tématem tohoto textu je drag. I když záleží na čtenáři samotném, kolik korelací své každodennosti si do jednotlivých myšlenek této eseje promítne, já se budu věnovat výhradně svébytné skupině queer cross-gendering popkulturního pole – dragu. „Prostřednictvím imitace genderu drag implicitně znázorňuje imitativní strukturu genderu jako takového, stejně tak jeho nahodilost.“ (Butler 1990, 137) *Drag queens* jsou (většinou) cis-gender muži, kteří se stylizují do ženské podoby. Líčí se a převlékají do kostýmů za účelem pobavení publika (srov. Barták, Vebrová a Rychlá 2008, 343; Carman 2009). V momentě performance přebírají feminní genderové role, které následně zveličují a přehánějí, aby je zparodovali. Nejlépe by se drag dal přirovnat k dramatické performanci. V dnešním světě se drag pomalu stává součástí mainstreamové zábavy a je čím dál oblíbenější u masového publika, přestože terénní výzkum značí, že si vystupující rádi uchovávají dojem undergroundu (viz Leba 2021).

Odpověď na otázku „Kdo je to *drag queen*?“ nabízí má informantka ChiChi Tornado: „*Stačí, když se blíže zaměříme na slovo drag. Doslovný význam anglického slova drag je přesunout nebo přetáhnout, ovšem nesmíme se tím nechat zmást. Drag je vlastně složenina dress as a girl. No to už dává smysl, ne? A queen? Všechny jsme královny!*“ Na následujících řádcích bych rád popsal svou snahu o odhalení těch aspektů, které dopomáhají co nejvíce feminnímu výrazu performerů. Budeme-li předpokládat, že feminní vizáž je podstatou dragu, vyvstává otázka: „Nakolik feminní?“ Díky svému předešlému výzkumu vím, že *drag queens* ve svém alteregu zcela zrcadlí subjektivní vnímání genderových stereotypů (Leba 2021). Některé se snaží o znázornění dokonalé ženskosti, sexappealu, jejich cílem je tedy ženská krása a noblesa. Jiné zase vytvářejí komediální alterega imitující misogynní stereotypy. U nich nejsou krása a noblesa na prvním místě, naopak se snaží o zesměšňování stereotypních ženských rolí. Nacházíme také inovativní a alternativní umělce, u nichž se nedá hovořit o přímé parodii či snaze o ztělesnění

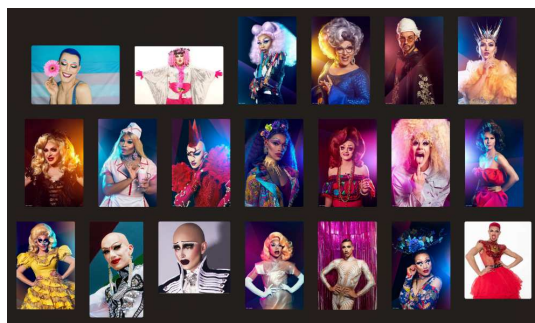
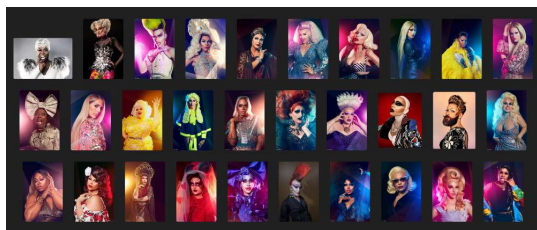
elegance. Tito umělci si pohrávají s fluiditou genderu a pohlaví. Setkáváme se s nalíčenými performery s plnovousy či s pleší, na niž není usazena žádná paruka. Taková vizáž musí v každém pozorovateli nutně vzbudit hluboké pocity, které vyplývají z tendence lidského mozku kategorizovat okolní svět. V takovém momentu jsme nuceni se rozhodnout, do které z nabízejících se kategorií předváděný obraz zařadíme.

Mou snahou je analyzovat percepci publika, tedy do jaké míry publikum chápe performovaný obraz jako feminní a do jaké míry ho chápe jako maskulinní. Mimo performativnost genderu hraje totiž důležitou roli i vizáž. Vycházím ze zážitků v terénu, kdy se publikum cítilo zmateno a stěží chápalo předváděný obraz. V praxi tak docházelo k situacím, kdy heterosexuální mužské publikum hodnotilo krásu performerů na stejné úrovni, jako hodnotí krásu svých partnerek, a srovnávalo vystupující s cisgender ženami. Publikum v mém výzkumu odhaluje, do jaké míry je vnímání ženskosti a mužnosti podmíněno vizáží. V našich hlavách se stále uchovávají stereotypy, jež definují ženský a mužský vzhled a na jejichž základě definujeme svět kolem nás. Kde se tedy nachází onen klíč k pochopení hranice mezi tím, kdy jsou *queens* vnímány feminně, kdy maskulinně a kdy androgynně? Na tuto otázku se pokusím odpovědět. Samozřejmostí je, že výsledný feminní dojem je mozaikou více prvků, které musejí být v daný moment v souladu. Obraz genderu se tvoří, předvádí a je chápán v jednom okamžiku za pomoci nespočtu jednotlivých aspektů (hlasu, chování a pohybu, vizáže) a já nejsem schopen postihnout tyto aspekty v plné analytické šíři. Nicméně vynasnažím se popsat základní staticky pozorovatelné klíčové ingredience, které performeré vynášejí na jeviště a které pomáhají k recepci jejich feminního alterega publikem.

„V analýze kulturních domén nás zajímá, jak lidé ve skupině přemýšlí o jevech, které v jejich emické perspektivě patří k sobě.“ (Fatková 2015, 58) Následující analýza si tedy klade za cíl odhalit, které fenotypové prvky znázorňované a prezentované účastníky dragu řadí jejich publikum do kategorií feminních a maskulinních konstruktů. Zjistíme tak, jaký z prvků líčení, kostýmů a dalších fenotypových

prvků, které *queens* vynášejí na jeviště, je kulturní doménou podmiňující jejich feminní vzhled a především recepci tohoto feminního *message* publikem.

Rozhodl jsem se sestavit výzkumný design založený na metodě analýzy kulturních domén, konkrétně třídění karet. Jedná se o techniku strukturovaného dotazování, jehož výsledkem by měl být vzhled do principů strukturace kulturní domény (mužství a ženství jsou jedny z nejvýznamnějších kulturních domén, které používáme pro třídění lidí). Informanty jsem vyzval k tomu, aby podle svých sémantických kritérií roztrídili soubor karet s obrázky. Během následující analýzy jsem sledoval četnost výskytu jednotlivých položek ve stejné skupině (více viz Bernard 2016, 299, 311–315, 494–495 a 522). V praxi jsem vytvořil soubor padesáti karet s fotografiemi padesáti *drag queens* (viz obrázek č. 1) a svými informanty je nechával rozdělovat do dvou souborů podle toho kritéria, zda na ně interpreti na fotografiích působí spíše feminním či maskulinním dojmem. Jednalo se tak o naprosto intuitivní třídění na základě subjektivního vnímání maskulinity/feminity. Soubor informantů zahrnoval deset osob – pět mužů a pět žen oslovených na základě kvótního výběru. Konkrétně tedy tři osoby ve věku osmnáct až třicet čtyři let, tři osoby ve věku třicet pět až čtyřicet devět let, tři osoby ve věku padesát až šedesát čtyři let a jedna osoba starší šedesáti pěti let. Další zohledněnou kvótou bylo vzdělání. Čtyři informátoři byli vyučení, čtyři měli středoškolské vzdělání završené maturitní zkouškou a dvě osoby byly vysokoškolsky vzdělané. Další podmínkou bylo, aby všichni informátoři měli osobní zkušenost s *drag show* a naplnili tak podmínku publika. Tímto způsobem jsem získal primární data pro následující analýzu.



Obrázek č. 1 (zdroj: Monath, *The Top Drag Queens and Queer Legends*)

Po zohlednění četnosti, se kterou se jednotlivé položky vyskytly spolu ve stejné skupině, bychom mohli popsat tzv. ideální reprezentanty domény. Představíme-li si obraz maskulinity a feminity jako dvě strany jednoho kontinua, byly odhaleny obrázky, které jasně ležely na samotných koncích kontinua. Všichni respondenti zařadili do hromádky „feminní“ obrázek č. 2, který lze tedy považovat za jeden z ideálních reprezentantů. To, že se tato fotografie nacházela vždy v hromádce feminních zástupců, není překvapením. Jedná se o performerera s úzkým obličejem, jehož štihlost je zvládnutě vysokou parukou s dominantní vlasovou vlnou. Nos je zeštíhlený pomocí líčení a v kombinaci s výraznými rty a doširoka líčenými očima utváří dokonalý obraz ženskosti, který je v současné době proklamován masmédiem. Pracovní název, který jsem zvolil, „královna plesu“, je více než vypovídající.

Na druhou stranu nebyla žádná fotografie striktně vždy na hromádce maskulinní. Žádný z nabízených obrázků nepredikoval stereotypně maskulinní obraz, přesto devět z deseti informantů zvolilo za maskulinní obrázek č. 3. Tento performer sice svou pózou značí domněle feminní gender, jeho vizuál tomu ale odpovídá nedostatečně. Přiznaný knír, krátké vlasy a výrazné kontury obličeje, stejně jako upnutý kostým odhalující jeho maskulinní postavu (bez vycpávek boků a ňader) přesvědčil zřejmě mé informanty, že tento obrázek patří na druhou stranu kontinua. Přestože má naznačená ňadra líčením a výrazné oční stíny, nepůsobil na informátoři příliš feminně. Jedná se tedy o téměř ideální reprezentaci maskulinní kategorie *drag queens*.





Obrázek č. 2

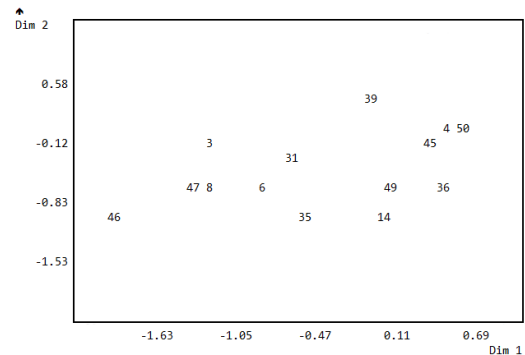


Obrázek č. 3

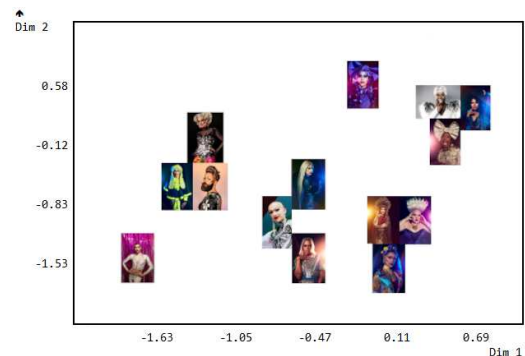
Svět kolem nás ovšem není složený z ideálních reprezentantů kulturních domén, a tak jsem se rozhodl získaná primární data podrobit další analýze. Napříč sociálními vědami panuje otázka: „Jak X souvisí s Y?“ V klasické antropologii se třeba ptáme: „Jak souvisí počet ulovené zvěře s počtem manželek?“ Já se v tomto textu zamýšlím nad tímto: „Jak souvisí vizuál se stereotypy a symboly pohlaví?“ Abychom mohli takové otázky zodpovídat, musíme odhalit souvislosti mezi proměnnými. K tomu slouží vytvoření matic blízkosti obsahujících míry blízkosti mezi jednotlivými položkami. Matice odlišnosti pak logicky obsahují míry vzdálenosti mezi položkami. Taková data se nejčastěji přirovnávají ke čtení v mapách. Pokud se například vzdálenosti mezi městy přenesou do tabulky, získáte matici odlišnosti. Čím vyšší jsou čísla v tabulce, tím jsou od sebe města vzdálenější. Osobně jsem pro svou analýzu využil matici blízkosti, jelikož ta je

potřebná pro další krok analýzy (Bernard 2016, 451–481).

Jako prostředek k vizualizaci výše popsaných vztahů jsem zvolil multidimenzionální (vícerozměrné) škálování. Vztahy mezi entitami jsou zde převedeny do 2D geometrické reprezentace. Jednotlivé obrázky se tak vztáhly k sobě podle přítomnosti jednotlivých kulturních domén. Na dvourozměrném poli vytvořily obrázky shluky podle výše zmíněné matice blízkosti. Nejprve se tedy jednalo o prostá čísla, jež byla použita jako zástupci fotografií. Znázornily se položky, které měly míru podobnosti do 0,69 (viz graf č. 1). Celá tato analýza byla provedena v programu Anthropac (Borgatti, Everett a Freeman 2002). Čísla byla následně nahrazena odpovídajícími fotografiemi, z čehož vznikla zajímavá sémantická mapa (viz graf č. 2). Tuto mapu lze podrobovat další analýze a sledovat symboly spojující jednotlivé shluky.



Graf č. 1



Graf č. 2

Pokud přijmeme pohled kontinua, na jehož dvou koncích se nacházejí ideální typy maskulinity a feminity, tak lze toto kontinuum

sledovat i v této mapě. Pohledem zleva doprava dochází k postupnému mizení maskulinních atributů. Fotografie v levém shluku obsahují jasně maskulinní symboly. Dvě ze tří fotografií v tomto shluku sdílejí atribut vousů, třetí z nich obsahuje atribut velkého výrazného nosu, který dominuje tváři performerera. Jsou ozdobeni parukami nebo účesy, které jsou stylizované do šířky, což v praxi opět nekoreluje s ideálem ženského vzhledu prezentovaného západními masmédií, kdy je předpokládán značný objem, hustota vlasů, ale stylizovaných do výšky anebo ponechaných splývavě položených na ramenou a zádech v domněle přirozené pozici. V levém dolním rohu se objevuje fotografie, kterou jsem již výše představil jako ideální typ maskulinního výrazu.

V pravém dolním rohu nalézáme fotografie zdánlivě nejvíce heterogenní. V tomto shluku se nachází *drag queens* velmi ektomorfního somatotypu, *drag queens* spíše endomorfního somatotypu a korpulentní *drag queens*; tato odlišnost je navíc podpořena různými pigmentacemi kůže v závislosti na etnickém původu performerů. Jejich spojitostí je velmi feminní gestikulace a mimický výraz, které podtrhují jejich stereotypně feminní vzezření. Další spojitostí je pak výrazná paruka (včetně ozdob) stylizovaná do výšky.

Účesy stylizované do výšky v minulosti reflektovaly hierarchicky významné postavení ženy ve společnosti, a i dnes se s nimi u žen setkáváme v souvislosti s významnými událostmi. Je tedy možné, že si vysoký účes žen podvědomě spojujeme s jejich krásou a noblesou. Navíc výhodou takto objemného účesu je, že prodlužuje tvar obličeje a tak zjemňuje celkové vzezření, což nahrává dalšímu stereotypu spojovanému s ženstvím, a to je jemnost a v posledních letech v západní kultuře i štíhlost. Nutno podotknout, že i korpulentním *drag queens* se pomocí vysoké paruky a konturování obličeje podařilo vytvořit iluzi štíhlejšího obličeje. Dalším prvkem spojujícím tyto tři performery je výrazné a barevné líčení s velmi výrazným konturováním nosu, lícních kostí a brady. Na jednu stranu to podporuje extravaganci, která je jednou z nejvýznamnějších esencí dragu, na stranu druhou to opět pomáhá dosažení více stereotypně feminního vzezření. Rozšíření a optické zvětšení očí je

dosaženo vysokým líčením a výraznými linkami prodlužujícími linii oka. Kontury nosu zase způsobují jeho optické zúžení.

V pravém horním rohu se nacházejí fotografie zřejmě nejvíce homogenní. Jedná se o performery afroamerického původu, tmavé pigmentace pleti. Dva ze tří performerů mají zvláštní „zábavný“ výraz, který jednoznačně zkresluje identifikace genderu podle obličeje, proto se zřejmě informanti o to více zaměřovali na jasnější atributy feminního genderu. V tomto případě se jedná o objemné paruky, v jednom případě o paruku krátkého střihu, zatímco ve zbylých dvou případech jsou paruky velmi dlouhé a stylizované do výšky. Jeden z mých insider informantů, performer vystupující pod pseudonymem Octavia Heavenly, takové velmi vysoké a zároveň dlouhé paruky upřednostňuje. Vysvětlil mi, že pokud máte široký a hranatý obličej v kombinaci s výškou celkové postavy, je jedinou možností, jak opticky zjemnit a zároveň zmenšit obličej, nasadit si velmi výraznou, vysokou a širokou paruku, v jejímž objemu a orámování se obličej zdá menší. Takovou taktiku zřejmě zvolili i performeři na fotografiích. Zároveň tyto performery spojuje jakási „oplácanost“ anebo „baculatost“. Tento fenomén „baculatosti“ je v posledních letech masmédií vytlačován z veřejného povědomí jako fenomén ženské antikrásky. Přesto se zřejmě v hlavách mých informantů tato „baculatost“ spojila s obrazem hojnosti a mateřství, známým z předešlých dob a podpořila tak feminní kategorizaci těchto performerů. Nehledě na fakt, že geneticky podmíněné uložení tuku v obličeji je podstatným druhotným pohlavním znakem sexuálního dimorfismu. Ženský obličej v průběhu života poměrně značnou dobu vykazuje znaky dětského obličeje. Ženský obličej je kulatější, má menší nos a širší oči. Tuková tkáň na rtech nebývá tak výrazně (Jones 1996). Zároveň existuje souvislost mezi plností ženského obličeje a působením estrogenu (Sforza et al. 2012). Nezbyvá než soudit, že obličej se silnou vrstvou tukové tkáně se pozorovateli zdá více feminní než maskulinní, ať již patří muži, nebo ženě. Dalším aspektem vhodným ke zvážení je afroamerický původ performerů, se kterým české publikum nemá žitou zkušenost, proto je možné, že byl klíčován stejným způsobem.

Vpravo nahoře nám zůstává fotografie *drag queen*, která naplňuje podobné atributy jako shluk performerů v pravém dolním rohu. Jedná se o performeru světlé pleti s výrazným líčením očí, výrazným konturováním obličeje a plnými rty, jehož paruka je stylizována do výšky. Myslím, že právě stylizace paruky přispěla k tomu, že byl přiřazen blíže ke shluku afroamerických performerů. Tím propojujícím symbolem je výrazná mašle zasazená do středu dlouhé, objemné paruky. Symbol mašle není na místě podceňovat. Jedná se o výrazně feminní symbol spojený v jednoduchém příkladě s ozdobou. Ve složitější úvaze můžeme symbol mašle nalézt na tradičních krojích, dámských šatech, dámském spodním prádle, na pomlázce, již jsou ženy tradičně „omlazovány“. Mašle je tedy velmi feminizovaný symbol, který je nejčastěji spojován s mladickostí a dívčí nevinností. Mašle jakožto symbol juvenility dokonale dokresluje stereotypní ideál feminity. Není tedy divu, že se *drag queens* nesoucí paruku s mašlí objevují na feminní straně pomyslného kontinua.

Při hledání odpovědi na otázku „Podle jakého klíče se rozhodujeme při kategorizaci domnělého, subjektivně vnímaného obrazu genderu?“ zaujímá právě paruka v hodnocení respondentů významné místo. Paruka je mimo jiné i jedním z klíčových symbolů dragu. Moji insider informanti považují své paruky za své největší materiální bohatství ve spojitosti s dragem. Zároveň je téma paruk zásadním tématem vnitřních konverzací, ale i sporů. O své paruky se starají s největší opatrností a právo na manipulaci s nimi si vyhrazují jen oni osobně. Současně jejich stylizaci obětují zřejmě největší díl času vyměřeného na přípravu své performance. To, že je paruka klíčovým symbolem subkultury dragu, nutně znamená, že by nemohla být současně klíčem obsahujícím spojení s feminním či maskulinním vzezřením, právě naopak (srov. Ortner 1973).

Získané informace a dojmy je třeba podruhé ověřit. Původní soubor fotografií je velice nesourodý a v případě podobné intuitivní analýzy je taková nesourodost nežádoucí. Rozhodl jsem se proto vybrat deset původních karet *drag queens* a upravit je, aby nesly atributy, které považují na základě předvýzkumu za

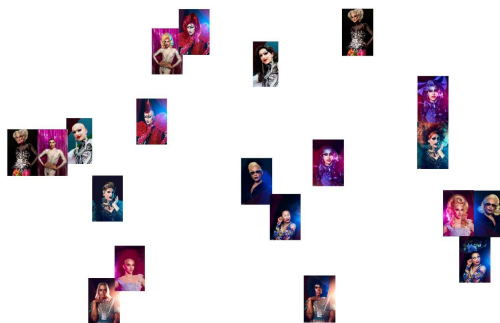
signifikantní. Obrázky jsem upravit, aby obsahovaly anebo postrádaly atributy vousů, okázalého líčení a paruky (viz obrázek č. 4).



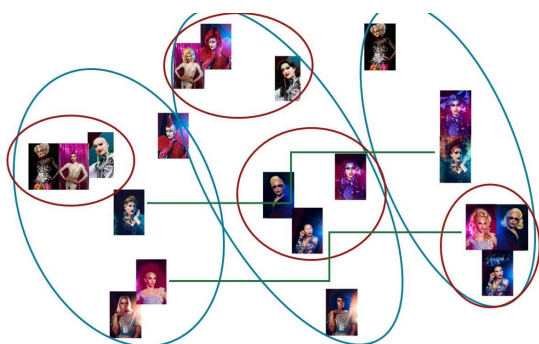
Obrázek č. 4

Z těchto upravených fotografií vzniklo dvacet karet, které byly informatory analyzovány stejným způsobem jako předchozí soubor karet. Výsledek byl podroben stejné analýze, tentokrát v programu Ucinet (Borgatti, Everett a Freeman 2002). A stejně jako v předchozím případě bylo nutné původní body nahradit odpovídajícími fotografiemi a vytvořit druhou sémantickou mapu (viz graf č. 3).

Oproti původní mapě zpracované v programu Anthropac se v této mapě zpracované pomocí programu Ucinet promítla kompletní dvacítko karet. Proto považují za vhodné doplnit mapu o vodící čáry a usnadnit tak orientaci v ní (viz graf č. 4). Vlastní interpretace bude čtenář lépe hledat v mapě původní, proto zde přikládám obě mapy.



Graf č. 3



Graf č. 4

Budeme-li sledovat shluky ve velkých oválech, můžeme sledovat zleva doprava shluky, které směřují stále více k přítomnosti konvenčních atributů spojených s feminitou. Takové shluky mohou nasvědčovat dojmu kontinuálního sílení feminity směrem doprava. Za důležité shluky považuji ty, které jsou vyznačeny v červených kruzích.

Začněme (červeně vyznačenou) kumulací vlevo. Tato kumulace slučuje vystupující s atributy konvenčně spojovanými s maskulinitou (vousy, absence vlasů). Ve dvou případech se jedná o přítomnost vousů a rovněž absenci paruk. Přestože vždy jeden z vystupujících ve shluku má buď paruku anebo oholenou tvář, můžeme sledovat, že ani jeden z nich nemá stylizaci vlasů takovou, jaká by se očekávala od zcela napravo reprezentovaného feminního vzezření. Další shluk směrem vpravo slučuje účinkující, kterým byla uměle přidána paruka, což samo o sobě považuji za zajímavý fakt. Samotné přidání paruky má tedy takovou sémantickou moc, že odklání shluk „maskulinních performerů“ do středové části, a přitom je ponechává téměř v původní sestavě. Podobnou sílu vidím i ve shluku třetím a čtvrtém. Třetí shluk obsahuje *drag queens*, které byly zbaveny významných domén, konkrétně pak vlasových ozdob anebo alespoň dlouhých vlasů. Přesto si tyto vystupující ponechali velmi feminní vzezření. Ve čtvrtém shluku následně pozorujeme vystupující s nejfeminnějším vzezřením s výraznými parukami, výrazným líčením a štíhlou tvář.

Na co bych se chtěl soustředit, je vzdálenost mezi původní a upravenou fotografií. Je překvapivé a zároveň uspokojivé, že fotografie zbavená některého z klíčových atributů

kulturní domény se oproti fotografii nesoucí jiný z analyzovaných atributů (vousy, okázalé líčení a paruka) na sémantickém poli zobrazuje poměrně daleko. To samozřejmě odkazuje na sémantickou vzdálenost původní a upravené karty a tím pádem sílu vybraných atributů. Akcentuji v grafu karty spojené zelenou vodící čarou. Tyto karty se po odstranění paruky a výrazného líčení objevily na zcela opačných stranách dvourozměrné vizualizace. Jednoznačně to svědčí o tom, že jedna tvář zbavená atributů vousů, okázalého líčení nebo paruky se sémanticky výrazně vzdálí od stejné tváře nesoucí jeden či více těchto atributů. Právě takové sledování odlišností potvrzuje validitu sledovaných kulturních domén i jejich atributů.

Antropologie, zvláště pak symbolická antropologie, se symbolikou vlasů tradičně zabývá. Vlasy prozrazují sociální status, ekonomický status, gender a popravdě jsou zřejmě naším nejsilnějším symbolem signalizujícím individuální i skupinovou identitu (srov. Synnott 1987). Leach (1958) ve snaze propojit antropologické a psychologické perspektivy předložil důkazy z prostředí hinduistů v Indii a buddhistů na Srí Lance prokazující vztah mezi sexualitou a délkou (úpravou) vlasů. Zvláště pak přináší symbolický obraz hlavy (symbolizující falus) a vlasů (symbolizujících semeno). Vychází z práce Berga (2022), který jasně interpretuje vztyčené vlasy jako obraz vztyčeného falu a přímo tím spojuje objem vlasů s erekcí mužského přirození. Oproti tomu můj skromný výzkum ukazuje, jak je tato falická hypotéza omezená. Jak bylo několikrát zmíněno, do výšky stylizované paruky naopak symbolizují feminitu. Pokud tedy objemné a do výšky stylizované paruky a vlasy mají něco symbolizovat, pak jistě aktivní sexualitu, a to nejen její maskulinní projevy.

Antropologové sledují vlasy a jejich symboliku v různých společnostech po celém světě. Vlasy v sobě mimo genderový význam skrývají i význam ideologický. Například Delaney (1994) se mimo jiné věnuje rozporu mezi stylizací vlasů (zakrýváním vlasů šátkem) a ideologickými proudy v turecké společnosti. K ústřednímu tématu mého textu se v zajímavé analýze dokumentárních filmů přibližuje Singh (2021). Věnuje pozornost vyobrazením

queer osob v dokumentárně orientovaných filmech s akcentací symboliky vlasů. Komplikované významy, které skrze vlasy zprostředkováváme, pomáhají, podle jejich závěrů, LGBTIQ+ osobám signalizovat jejich genderovou identitu, osobnostní charakter i sexuální identitu a preference. Fascinujícím tématem její práce je pak způsob, jakým vlasy vyjadřují sexuální represi, úzkost a následně osvobození u transgender osob v průběhu tranzice. Přináší bravurní interpretaci kulturních, sociálních a politických motivací pro způsob úpravy vlasů u queer osob. Tyto osoby aktem veselé až spektakulární stylizace vlasů, tj. strategií každodenního života, kladou nezbytný odpor vůči dominantním politickým, sociálním a kulturním normám. Není tak pochyb o tom, že právě stylizace vlasů a paruk je klíčovým symbolem subkultury dragu.

Tam, kde paruky absentují anebo jsou málo výrazné, dochází nejčastěji k největším rozporům mezi klasifikací, nebo rovnou k zařazení do kategorie s výraznější přítomností maskulinních atributů. Jak jsem popsal výše, právě vhodně zvolená paruka nejenže dokresluje performovaný gender, nejenže uspokojí po extravaganci lačného diváka, ale zároveň dokresluje iluzi feminity. Vhodně zvolená paruka dokáže opticky zjemnit, zmenšit a zeštíhlit obličej performerera a tím feminizovat jeho vzhled. Další dovedností paruky je dosažení iluze juvenility. Mladickost je rovněž důležitým aspektem dragu a jelikož jsou vystoupení často silně sexualizovaná (erotizovaná), jedná se o symbolické podtržení feminity. Budeme-li předpokládat, že feminní vizuál je cílem dragu, tak bez paruky ho lze jen těžko dosáhnout.

Jsem si vědom toho, že předložená analýza se může jevit jako silně subjektivní. O to více jsem se snažil ji postavit na metodologicky silných základech a své závěry opakovaně ověřovat. Stejně tak si uvědomuji její nedokonalost ve smyslu opomenutí performativnosti genderu *in real time and space* (srov. West a Zimmerman 1989). Proto jsem se ji také nesnažil interpretovat jako všeobjímající fakt, ale pokusil jsem se analyzovat vizuální, statickou stránku *drag queen* performance. Osobně mě láká myšlenka analýzy vztahů obklopujících jednotlivé kulturní domény a skrze ně popisu svěbytné subkultury

*drag queen* performance. *Drag queen* účinkující svou „pomezností“ a neutuchající „transgresí“ představují dokonalé pole ke studiu (vyjevujících se) atributů mužství a ženství. Právě tato „pomeznost“, přecházení hranic mužství a ženství, způsobuje, že se nám tyto hranice vyjevují a my můžeme pozorovat jejich existenci. Objektivně žádné hranice neexistují, nacházejí se jen v hlavách jedinců a pro demonstraci těchto hranic je třeba tyto jedince náležitě stimulovat. Bez stimulace tyto hranice fungují latentně, jsou neuvědomované, a právě *drag queen* účinkující umění být tím správným stimulem. Tento text budiž inspirací pro každého, kdo by se chtěl pustit do daleko hlubší a systematické sémantické analýzy subkultury dragu.

#### PODĚKOVÁNÍ

Za popud k napsání této eseje děkuji doc. Ladislavu Šmejdrovi, jemuž je text i věnován.

#### POUŽITÉ ZDROJE

- Badinter, Elizabeth. 2005. *XY: Identita muže*. Praha: Paseka.
- Barták, Matěj, Jitka Vebrová a Renata Rychlá. 2008. *Nový slovník cizích slov pro 21. století*. Praha: Plot.
- Berg, Charles. 2022. *The Unconscious Significance of Hair*. New York: Routledge.
- Bernard, H. Russel. 2016. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Oxford: AltaMira Press.
- Blažek, Vladimír. 2011. *Komunikace a lidské tělo: Antropologie chování*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- Borgatti, Stephen P., Martin G. Everett a Linton C. Freeman. 2002. *Ucinet for Windows: Software for Social Network Analysis*. Harvard, MA: Analytic Technologies.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Carman, Edward C. 2009. „Drag queen.“ In *Encyclopedia of Gender and Society*, ed. Jodi O'Brien, 228–229. London: SAGE.
- Delaney, Carol. 1994. „Untangling the Meanings of Hair in Turkish Society.“ *Anthropological Quarterly* 67: 159–172.
- Fatková, Gabriela. 2015. „Analýza kulturních domén v kvalitativním výzkumném designu: Metoda volného jmenování.“ In *Kapitoly z kvalitativního výzkumu*, eds. Laco Toušek et al., 58–74. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.

Heller, Daniel. 2004. „Maskulinita a feminita v dějinách psychologie.“ In *Svět žen a svět mužů: Polarita a vzájemné obohacování. Sborník z konference Psychologické dny Olomouc 2004*, eds. Daniel Heller, Jana Procházková a Irena Sobotková. Olomouc: Univerzita Palackého.

Jones, Doug. 1996. *Physical Attractiveness and the Theory of Sexual Selection: Results from Five Populations*. Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan.

Kočárek, Eduard. 2008. *Genetika: Obecná genetika a cytogenetika, molekulární biologie a biotechnologie, genomika*. Praha: Scientia.

Leach, Edmund R. 1958. „Magical hair.“ *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 88 (2): 147–164.

Leba, Ondřej. 2021. *Antropologické aspekty české drag queen scény*. Bakalářská práce. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.

Monath, Matt. The Top Drag Queens and Queer Legends. Viděno 10. 10. 2022. <https://www.out.com/photography/2018/10/09/40-sickening-portraits-most-dazzling-drag-queens-and-queer-legends>.

Oakleyová, Ann. 2000. *Pohlaví, gender a společnost*. Praha: Portál.

Ortner, B. Sherry. 1973. „On Key Symbols.“ *American Anthropologist* 75: 1338–1346.

Reflex. 2021. Bohdalová: Svět je nemocnej a naše zemička taky. Několik pohlaví, MeeToo... Lidé jsou trošku blbí. Viděno 10. 10. 2022. <https://www.reflex.cz/clanek/rozhovory/107222>.

Sforza, Chiarella, et al. 2012. „Anthropometry of Facial Beauty.“ In *Handbook of Anthropometry: Physical Measures of Human Form in Health and Disease*, ed. Victor R. Preedy, 593–609. New York: Springer.

Singh, Satnam. 2021. „Queer Hair Semiotics: Analysis of the Select LGBTIQ Documentaries.“ *Dialog* 38: 30–48.

Synnott, Anthony. 1987. „Shame and Glory: A Sociology of Hair.“ *The British Journal of Sociology* 38 (3): 381–413.

West, Candace, a Don H. Zimmerman. 1987. „Doing Gender.“ *Gender & Society* 1 (2): 125–151.

## Zpráva ze Studentské antropologické konference v Plzni (11. listopadu 2022)

Petr Jiskra a Alice Tyrychtrová

*Katedra antropologie*

*Fakulta filozofická*

*Západočeská univerzita v Plzni*

DNĚ 11. 11. 2022 se na Katedře antropologie Západočeské univerzity v Plzni sešel hojný počet začínajících i již zkušených sociálních vědců a akademiků, aby prezentovali a diskutovali svá výzkumná témata v rámci tradiční studentské antropologické konference. Tematické rozpětí příspěvků bylo pestré, od tradičních etnologických témat až po problematiku, jíž se zabývá současná antropologie. Stejně pestrý byl letošní ročník konference i v zastoupení institucí, oborů i výzkumných přístupů. Celkem zaznělo 12 příspěvků, které byly rozděleny do 4 tematických bloků.

Úvodního slova se ujal vedoucí katedry Petr Lozoviuk, přičemž připomněl, že důležitou funkcí konference není pouze prezentace vlastních výzkumů, ale také vzájemné setkávání a propojení studentů napříč univerzitami. Následně přivítal všechny účastníky hlavní pořadatel Jan Kapusta a k zahájení prvního bloku pozval Jiřího Woitsche z Etnologického ústavu AV ČR.

První blok byl věnován oblastem tradiční etnologie a nesl název „Etnická identita a kulturní dědictví“. Z původně plánovaných čtyř příspěvků byly z důvodu absence jednoho z příspěvů předneseny pouze tři. Jako první prezentoval výzkum masopustních obyčejů ve své rodné Ostrožské Nové Vsi František Miklíček (Ústav evropské etnologie, FF, MUNI). Diskuze se stejně jako téma příspěvku týkala zejména proměny tradic masopustu a jejich pojetí. O navazující příspěvek se postaral kolega Petr Drastil (Ústav evropské etnologie, FF, MUNI) se svým výzkumným tématem zaměřujícím se na komparaci funkcí obnovených obyčejů královniček ve dvou moravských obcích. Otázkou soužití Čechů a Slováků v Praze pokračovala Kateřina Paterová (Katedra kulturních a náboženských studií, PdF,

UHK), která prezentovala svůj kvalitativní výzkum, v němž se věnovala analýze vztahu Slováků a české majority, tendenci utváření sociálních sítí a vlivů socio-ekonomického prostředí na jejich příchod do Prahy. Následovala debata o aktuálním tématu asymetrie vzájemných jazykových bariér.

Po krátké pauze na občerstvení se ujala moderace druhého panelu, jenž zahrnoval témata genderu, sociálního vyloučení a násilí, Gabriela Fatková z hostující katedry. Panel zahájil Ondřej Leba (Katedra antropologie, FF, ZČU) se svým živelným přednesem příspěvku „Paruka: Kulturní domény dragu“. Leba se zdařile pokusil uchopit téma performativnosti genderu skrze vizáž za využití metod pile-sortingu a proximity matrix. Při interpretaci symbolů vedoucích ke kategorizaci se přitom soustředil na klíčový symbol paruky. O aktuálnosti a potřebě výzkumů na toto téma svědčila mimo samotný příspěvek i následná živá diskuze. S problematikou patriarchy, sexualizovaného násilí a s nimi spojených stereotypů i efektivitě právního systému pokračoval Matěj Divíšek (Katedra sociální a kulturní antropologie, FF, UPCE), který ve své prezentaci vycházel z kvalitativního výzkumu provedeného v rámci bakalářské práce. Následujícím tématem aplikace Castelovy teorie sociální exkluze na prostředí bezdomovectví v Plzni navázaly kolegyně Kateřina Štancová a Nikol Kubátová (Katedra sociologie, FF, ZČU). Účastníky konference zaujala jak konkrétní zjištění, tak volba respondentů jako „zjevných“ bezdomovců.

Po obědové pauze zahájila panel témat životního prostředí a rozvojové pomoci Karolína Pauknerová (Centrum pro teoretická studia, UK a AV ČR). První prezentované téma představila studentka magisterského oboru Antropologie populací minulosti (Katedra antropologie, FF, ZČU) Yuaheniya Hryb, jež své badatelské zájmy uplatňuje nejen v oblasti antropologie, ale také v odvětví funerální archeologie. Zúčastněnému obecnstvu představila výsledky svého výzkumu, jehož cílem bylo detekovat chemické složení sedimentů zasažených uložením lidských ostatků a odhalit potenciální negativní vlivy a dlouhodobá rizika jednotlivých druhů pohřbů na okolní prostředí. V následné diskusi mimo jiné studentka seznámila přítomné s dalšími variantami ekologič-

tějších způsobů pohřbívání. Tématem životního prostředí se zabývá také studentka Helena Böhmová (Katedra kulturních a náboženských studií, PdF, UHK), která ke konferenci přispěla prezentací na téma „Cesta antropo-CZémem: Etnografie proměn české krajiny“. Böhmová pro svůj terénní výzkum zvolila oblast Krušných hor, jež se v důsledcích vlivu tamějšího těžkého průmyslu výrazně potýká s mnohými environmentálními a sociokulturními změnami. Skrze prezentované výsledky výzkumu představila danou oblast optikou místních obyvatel, jejichž život je těmito změnami značně ovlivněn. Na závěr třetího panelu vystoupila Layla Bartheldi (Institut sociologických studií, FSV, UK), jejíž příspěvek přiblížil současnou situaci na poli humanitární pomoci a rozvoje, které se ve své teoretické i praktické rovině neustále vyvíjí. Bartheldi kriticky nastavila zrcadlo rozvojové pomoci na příkladu pěstování avokáda v Libanonu a názvem svého příspěvku „Koho rozvíjí rozvojová pomoc?“ položila do prostoru velmi důvtipnou otázku k zamyšlení všem přítomným.

Závěrečný blok byl tematicky zaměřen na oblast médií, techniky a umění. Role průvodce se zhostil Nikola Balaš z Etnologického ústavu AV ČR. Prvního výstupu se ujal Karel Němeček (Katedra sociologie, FSS, MUNI), který za svůj cíl pojal představení myšlení filozofa Bernarda Stieglera skrze interpretaci některých jeho myšlenkových konceptů (např. farmakon, gramatizace ad.). Němeček publiku představil své chápání Stiegleryovy filozofie a přispěl kritickým komentářem směrem k recepci jeho teorií v anglofonní literatuře. Následující příspěvek k tématu médií a techniky zazněl od Víta Pokorného a Jana Švestky (Katedra filosofie a humanitních studií a Katedra politologie, FF, UJEP). Za využití etnografických metod se pokusili odpovědět na předem stanovené otázky vztahující se k praktickému užívání médií a komunikačních technologií. Právě etnografické metody a výzkumný design byl hlavním předmětem následné diskuze. Poslední výstup dne konference patřil Lauře Kolačkovské, která se ve své odborné činnosti zabývá tématem lidových tanců v současné společnosti. Ve svém příspěvku se zaměřila na fenomén *folklore show*. Kolačkovská skrze osobně sesbíraná vizuální data a výzkum úspěšně prezentova-

la proměny a způsoby využívání lidové kultury a její místo ve sféře turismu. Kromě výzkumu způsobů praxe a forem lidových tanců ve specializovaných restauracích se Kolačkovská rozhodla provést na dané téma řadu rozhovorů mezi majiteli zmíněných provozoven a také samotnými tanečnicíky.

Plzeňská studentská konference byla úspěšně zakončena přátelským večerním posezením všech zúčastněných v restauračním zařízení, kde již nastala neomezená příležitost vzájemně prodiskutovat prezentovaná témata a dojmy nastřádané z průběhu celého dne. Závěrem lze jen poděkovat za zdařilý den plný nových poznatků a přátelské atmosféry. Díky patří všem prezentujícím, moderátorům, organizátorům i posluchačům. Již nyní mnozí z nás vyhlízejí a doufají v další ročník studentské antropologické konference plné inspirativních příspěvků a setkání s kolegy a přáteli.



# AntropoWebzin

1–2/2022

## Šéfredaktor / Editor-in-Chief:

Mgr. Jan Kapusta, Ph.D. (Katedra antropologie, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

## Redakční kruh / Managing Editorial Board:

Doc. Mgr. Petr Lozoviuk, Ph.D. (Katedra antropologie, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

Mgr. Karolína Pauknerová, Ph.D. (Centrum pro teoretická studia Univerzity Karlovy a AV ČR)

PhDr. Jiří Woitsch, Ph.D. (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)

## Redakční rada / Editorial Board:

Prof. PhDr. Petr Charvát, DrSc. (Katedra blízkovýchodních studií, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

Doc. Mgr. Lenka Jakoubková-Budilová, Ph.D. (Ústav etnologie, FF, Univerzita Karlova, Praha)

Doc. PhDr. Petr Janeček, Ph.D. (Ústav etnologie, FF, Univerzita Karlova, Praha)

Doc. RNDr. Leoš Jeleček, CSc. (Katedra sociální geografie a regionálního rozvoje, PřF, Univerzita Karlova, Praha)

Prof. Mgr. Milan Kováč, Ph.D. (Katedra porovnávací religionistiky, FF, Univerzita Komenského v Bratislave)

Doc. Mgr. Martin Páček, Ph.D. (Katedra filozofie a společenských věd, FF, Univerzita Hradec Králové)

Prof. Mgr. Vladimír Penčev, Ph.D. (Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia)

Doc. PhDr. Lydia Petráňová, CSc. (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Mgr. Barbora Spalová, Ph.D. (Katedra sociologie, FSV, Univerzita Karlova)

Prof. PhDr. Pavol Tišliar, Ph.D. (Katedra historických vied a stredo-európskych štúdií, FF, Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave)

Mgr. Petr Vašát, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Časopis AntropoWebzin je otevřeně přístupný odborný recenzovaný časopis, zařazený do mezinárodních databází DOAJ, Ulrich's a ERIH PLUS. / AntropoWebzin is an open access peer-reviewed scientific journal indexed by Directory of Open Access Journals (DOAJ), Ulrich's database, and ERIH PLUS.

Vychází dvakrát ročně. / Published biannually.

**Vydává / Published by** Západočeská univerzita v Plzni, Fakulta filozofická, Katedra antropologie

## Kontakt/Contact:

Časopis AntropoWebzin

Katedra antropologie

Sedláčkova 15

306 14 Plzeň

<http://www.antropoweb.cz/webzin/>

e-mail: [redakce@antropoweb.cz](mailto:redakce@antropoweb.cz)

**Sazba/Typographyy:** Jan Kapusta

**Obálka/Cover:** David Švanda

ISSN 1801-8807



AntropoWebzin vychází pod licencí Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.

<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>