

Identitní trhliny češství muslimů druhé generace v České republice: hledání místa přináležení

Zuzana Rendek

DOI: 10.62800/NR.2024.2.02

Identity Cracks of Czechness of Second-Generation Muslims in the Czech Republic: Finding a place of belonging

The article deals with the belonging of the second generation of Muslims to the Czech space. These young people were born in the Czech Republic, they were socialized here, they have Czech citizenship, but the hegemonic discourse of Czech nationality is so specific that they do not always fit into its image. Their parents came to Czechoslovakia, and later to the Czech Republic in the 1970s and 1990s, mostly for study and work reasons from the Middle East, sub-Saharan Africa or the (post-)Soviet region. For this reason, the repertoire of their identity politics is also multi-layered and diverse. I ask, then, how they negotiate their identity in relation to Czechness and what practices they use to fulfill it in light of their parents' migration background. I developed the data based on semi-structured interviews.

Key words: Muslims, Islam, second generation, Czechism, nationality, Czech identity, ethnicity

Acknowledgement: Tento výstup vznikl v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2023–2024 „Krise a nejistoty současného světa: antropologické perspektivy“ – 260 736.

Contact: Mgr. Zuzana Rendek., Katedra sociální a kulturní antropologie, Fakulta humanitních studií UK, Pátkova 2137/5, 182 00 Praha 8 – Libeň, Česká republika; e-mail: Zuzana.Rendek@fhs.cuni.cz, ORCID 0009-0004-7835-4674

Jak citovat / How to cite: Rendek, Zuzana. 2024. Identitní trhliny češství muslimů druhé generace v České republice: hledání místa přináležení. *Národopisná revue* 34 (2): 91–106. <https://doi.org/10.62800/NR.2024.2.02>

Úvod

Součástí našich identit je umisťovat sebe mimo jiné v prostoru. Být odněkud může nabývat různých identitních podob v závislosti na kontextech a sdílených významech, které místům, věcem, idejím a lidem připisujeme. Zjevné je to u migrantů, kteří jsou odjinud, v našich asociacích přicházejí s jinými idejemi a věcmi, přičemž záleží na tom, odkud přicházejí a jaké imaginace s jejich příchodem spojujeme.

U migrantů pocházejících ze zemí Blízkého východu, popřípadě zemí, jejichž původní náboženství je islám, je česká společnost zdrženlivá a muslimové celkově nepatří ve světě v současnosti k privilegované migraci (Bayoumi 2010). Rovněž v západním světě se muslimové potýkají s projevy islamofobie a nepřijetí, často

z důvodů predikované náboženské a kulturní odlišnosti. Obecně se dá říci, že islám v Evropě a USA je reprezentován jako hrozba a zároveň jako opozice západních hodnot (Fassin 2016). Naopak pojem tzv. evropského islámu je něco, co se západními hodnotami podle evropských států slučitelné je. Podle tohoto etnocentrického pohledu by se ovšem nově příchozí měli hostitelským zemím přizpůsobit tak, že ve svých původních národních státech zanechají kulturní prvky považované za neevropské (Hesová 2022).

Muslimové v západní Evropě – a druhá generace obzvláště – jsou také zejména v mediálních zkratkách zpravodajství asociováni s vyloučenými lokalitami, terorismem či nezvládnutou migrací. To se propisuje i do postojů české

majoritní společnosti. Situace muslimů žijících v České republice, vyplývající z nepřijetí mainstreamovou českou společnostmi, je překerní navzdory tomu, že v ČR patří mezi úspěšné mladé lidi a do života české společnosti se aktivně zapojují (Topinka 2016; Rendek 2022).

Následující text je věnován muslimům druhé generace, kteří se v ČR narodili v rodinách migrantů, byli v českém prostoru socializováni a edukováni, většina z nich má české občanství a český jazyk je jejich mateřským jazykem. Česká společnost jim přesto přisuzuje cizost na základě jejich vizuality, etnicity a náboženství. „Muslimové a islám jsou ve veřejném diskurzu stále intenzivně definováni jako „ti druzí.“ (Ostřanský 2016: 25) Islamofobní výroky se objevují hlavně v internetovém prostoru (Černý – Rendek 2022). Ve svém článku se snažím nalézt odpovědi na následující otázky: Jak se tito mladí lidé umisťují ve vztahu k českému prostoru? Jak vyjednávají svou identitu ve vztahu k češtví? Jakými praxemi/praktikami ji naplňují?

Na rozcestí, nebo na křižovatce? Teoretické ukotvení identity druhé generace migrantů

Termín druhé generace migrantů je užíván autory zabývajícími se výzkumy potomků z rodin, které se přistěhovaly do cílové země. Pokud nahlédneme pojem generace teoreticky, výčet definic a konceptů je poměrně široký a nevyhnutelně s sebou nese terminologický zmatek. Obecně si můžeme představit stejnou věkovou skupinu, kterou kolektivně propojuje nějaký společný znak či událost (např. poválečná generace, generace roku 1968, generace Z). Někdy dochází k nepřesnému nahrazení kategorie generace kohortou¹. Generaci lze dále chápat jako vztah rodičů a dětí nebo, jak navrhuje Pilcher (1994), jako sociální dědictví, tedy předávání norem a hodnot z rodičů na děti. Nebo také jako životní situaci a kolektivně sdílené představy společné životní zkušenosti a společného časového rámce (Corsten 2007: 50). Takto o generaci uvažoval rovněž klasický sociolog Karl Mannheim (1952) ve své esejí *Problémy generací*, když se snažil postihnout, jak lidé vytvářejí kolektivně sdílené vědění (Corsten 2007). Je ovšem problematické ohraničit generaci v čase a zároveň určit jaký rozsah zkušenosti by jednu generaci legitimně reprezentoval. Přesto pojem generace má stále analytický potenciál, vyjadřuje premisu o teoreticky podobném

situování lidí v sociální realitě, resp. o jejich podobném zakoušení sdílené sociální reality.

Mnohé současné transnacionálně laděné výzkumy, které se zaměřují na studium druhé generace muslimů žijících na Západě, studují jejich zapojení a roli islámu v cílových zemích/ v Evropě (viz Mandviwala 2020; Acocella – Cataldi – Cigliuti 2016; Pepicelli 2017; Leiken 2012). Druhá generace imigrantů je v zahraniční literatuře spojovaná s pojmy „inbetween“ (Levitt 2009; Richter – Nollert 2014), „inbetweeness“, „betwix“ a „within“ (Barros – Albert 2020). Za tento stav strnulosti, tedy situování mladých muslimů do nekonečné zóny „nonbelonging“ jsou studie na toto téma jinými autory kritizovány (např. Silverstein 2005; Sayad 1999 in Saada 2000). Někteří autoři (Křížek 2017) hovoří dokonce o nebezpečném stereotypu „problémů s identitou druhé generace imigrantů“, na kterém se podílejí sami sociální vědci, když označují děti imigrantů narozených v Evropě za „imigranty druhé generace (Amir-Moazami 2010) a jejich identitu kvůli permanentnímu stavu „mezi“² nahlížejí jako zmatenou či hybridní, tedy nacházející se v krizi. Jsou zde ale i autoři (Seeberg – Gozdziaik 2016; Rysst 2016), kteří koktejl identit mladých lidí vnímají jako možnost proplouvat z jednoho kulturního repertoáru do druhého a nahlížejí mladé s migračním původem jako navigátory vybírající si z nabídek, které jim sociální realita zprostředkovává. Podle tohoto konceptu se tak tito mladí lidé druhé generace nacházejí mnohem spíše v poli pluralitních možností než na rozcestí. Obdobně uvažují autoři píšící o hybridních identitách (Boland 2020; Bhabha 1994), jiní zmiňují třetí prostor (Birani 2017) nebo děti třetí kultury (de Waal – Born – Brinkmann – Frasch 2020). V zahraniční literatuře se pro tento stav ustálil pojem brikoláž nebo také kreativní brikoláž (Mandviwala 2020; Rysst 2016).

Postavení muslimů v České republice, v západní Evropě a v USA

Problematické soužití mainstreamové společnosti s muslimy v západní Evropě je v ČR často předkládáno jako predikce možného budoucího vývoje u nás. Důvody příchodu migrantů do velkých multikulturních evropských zemí však mají diametrálně odlišný kontext a historické okolnosti. Po druhé světové válce byla Evropa otevřená imigraci hlavně z důvodů nedostatku pracovních sil, v 60. letech proto přišlo mnoho přistěhovalců, jejichž

zapojení do tamních společností se ale neřešilo, jelikož byli vnímáni jako imigrace dočasná.

Příchod ropné krize v roce 1973 hospodářskou konjunkturu v Evropě zastavil a země jako Anglie, Francie či Německo začaly uplatňovat restriktivní opatření v přijímání migrantů (Kropáček 1999). V rámci slučování rodin však imigrace stále pokračovala a počet příchozích narůstal. Na rozdíl od první generace, která nekvalifikovanou práci akceptovala, se ale druhá generace, která se v hostitelské zemi narodila a aspirovala vyššími ambicemi ve vzdělání i v profesi, střetávala s nepřijetím mainstreamové společnosti.

Současné studie zabývající se situací v evropských západních zemích referují o muslimech druhé generace jako o generaci se stigmatem, s terorismem, odcizením a s krizí identity (Leiken 2012; Bayoumi 2010; Amir-Moazami 2010; Kabir 2012; Roy 2004), což je dáváno do souvislosti se sociálním vyloučením těchto lidí, resp. s nerovnou distribucí zdrojů uvnitř západních evropských společností. Mladí muslimové žijí na předměstích velkoměst, částečně ve vyloučených lokalitách a v sociálních ghettech, kde narážejí na selektivní školství, projevy islamofobie³ a profesně na pomyslný skleněný strop. Tyto charakteristiky nenaplnují američtí muslimové (migranti ze zemí Blízkého východu, ovšem nikoliv muslimové Afroameričané⁴), kteří jsou víceméně integrovaní a žijí blahobytněji než průměrný Američan (Leiken 2012: 178). V Americe tvoří střední třídu, která zastává profese lékařů, inženýrů a univerzitních profesorů na rozdíl od muslimů v Evropě, kteří představují spíše dělnickou třídu (Armstrongová 2002: 212).

Studie reflektující postavení druhé generace muslimů v zemích západní Evropy a USA k dispozici jsou, na rozdíl od studií, které by v tomto tématu pokrývaly Evropu východní.⁵ I z tohoto důvodu nevztahuji úvahy o muslimech z ČR k uvažování o muslimech ve východní Evropě. Dalším důvodem je fakt, že muslimové u nás jsou mnohými domácími médii a veřejnými činiteli vztahování právě ke geopolitickému prostoru multikulturních zemí na Západě, což se promítá do procesů identifikace.

Muslimové v ČR se svým původem, socioekonomickým statusem nebo sociálním kapitálem výrazně odlišují od evropských komunit západní Evropy. Rodiče druhé generace muslimských migrantů přišli do ČR ve dvou postupných migračních vlnách – v 70.⁶ a 90. letech –

ze studijních nebo pracovních důvodů. Jejich děti dnes představují druhou generaci, která je poměrně ambiciózní, i vzhledem k tomu, že rodiče těchto mladých lidí považují vzdělání za jednu z nejdůležitějších hodnot, kterou chtějí svým dětem dopřát. Muslimové v ČR jsou srovnatelní v úspěšnosti integrace s americkými muslimy (Topinka 2007).

Jak už bylo řečeno, studii, které by mapovaly situaci druhé generace muslimů v ČR, není mnoho. Okrajově je však zmínil Daniel Topinka (2007), který popisuje komplikované umístění druhé generace mezi dvěma životními kontexty v rodině a školním prostředí. Dále o druhé generaci referuje Topinka a jeho kolegové v kapitole „Muslimové o sobě a o nás“ (Čermáková – Janků – Linhartová – Topinka 2016: 299–355). Druhou generaci popisují jako úspěšně začleněnou do české společnosti s tím, že tyto mladí lidé si sami uzpůsobili model náboženské víry do podmínek české společnosti, protože jejich život v ČR musí propojovat různé světy a reality (Čermáková – Janků – Linhartová – Topinka 2016: 344).

Design výzkumu a metodologie

Ve svém textu se zabývám tím, jak se mladí muslimové druhé generace, kteří se v ČR narodili a byli zde socializováni, vztahují k české společnosti a k českému prostoru a jak vyjednávají svoji českou identitu. Zajímá mě, jaké praxe přinášení tyto mladé muslimy z rodin migrantů situují do českého prostoru, resp. jaké praktiky je umisťují do češství, jenž je diskurzivně ustanovováno v rámci české národní (nacionální) společnosti, která konstruuje to, co je „české“.

Design tohoto antropologického výzkumu byl projektován jako kvalitativní, vzhledem k hloubce sledovaného fenoménu ve smyslu jeho jedinečnosti (induktivně-idiografický charakter). Tento typ výzkumu klade důraz na emickou perspektivu, tedy na to, jak danou situaci nahlížejí sami aktéři, jak jí rozumějí a jak sami svět kolem sebe interpretují (Novotná 2019: 278). Metody tvorby dat jsem kombinovala. Využila jsem zúčastněného pozorování a polostrukturovaných rozhovorů, které probíhaly od září 2019 do konce roku 2021. Měla jsem možnost prostudovat i na sociálních sítích umístěné internetové profily některých informátorů, kteří mi k tomu dali souhlas. Pro interpretaci dat jsem použila metody segmentace a kódování (Heřmanský 2019).⁷

Vstup do terénu jsem prováděla pomocí opakovaných návštěv mešity na pražském Černém Mostě a ostatních modliteben v Praze a v Teplicích. Zpravidla jsem přišla ještě před modlitbou, abych se mohla s přítomnými seznámit a vysvětlit svůj výzkumný záměr. Často jsem se potkala nejdříve s rodiči dětí druhé generace, kteří mi pak zprostředkovali kontakt na své potomky. Během modlitby jsem seděla v ústraní v ženské části modlitebního prostoru, po skončení jsem se nezájímala také občerstvení, takže má návštěva se pak odvíjela ve více neformálním duchu. Někdy jsem jen sledovala hemžení malých dětí, které si v modlitebních prostorách hrály, zatímco si ženy během čaje povídaly. Většinu polostrukturovaných rozhovorů jsem pak nahrála podle preference místa informátora – v kavárně, v obchodním domě, ale i u mě doma. Nicméně s informátory jsem nemohla být během dne, proto většina dat vznikla na základě jejich výpovědi, prezentují tak jejich postoje a reflexe různých situací, které zažili, okrajově se pak týkají jejich životních praxí.

Z uvedeného by se mohlo zdát, že můj výzkumný vzorek tvoří nábožensky organizovaní mladí muslimové. V náboženských institucích jsem ovšem potkávala minimum mladých a téměř žádné dívky. Ti, od koho jsem získávala kontakty, byli ale blízcí mých pozdějších informátorů, ať už rodiče, známí nebo přátelé. Kontakty jsem získávala také prostřednictvím sociálních sítí nebo od muslimů, které jsem znala z předešlých výzkumů (metoda sněhové koule – *snow-ball sampling*). Někdy jsem jen zatelefonovala do určitého kraje a zeptala se předsedy náboženské obce, zda nezná někoho z druhé generace muslimů, kdo by mi rozhovor poskytl. Předseda často znal i rodiny, které mešitu či modlitebnu vůbec nenavštěvovaly.

Konstrukce výzkumného vzorku tedy nepotvrdila, že by se tito mladí lidé sdružovali kolem náboženských institucí. Spíše vypovídá o tom, že informátoři znají nebo mají ve svém okolí někoho, kdo forem organizované religiozity využívá. Podmínkou pro výběr informátorů bylo, aby sami sebe vnímali jako muslima, byli narozeni v ČR a aby měl alespoň jeden z jejich rodičů migrační původ. V této studii zpracovávám 21 rozhovorů s informátory druhé generace,⁸ jejichž rodiče pocházejí ze Sýrie, Jordánska, Kuvajtu, Palestiny, Turecka, Iráku, Egypta, Spojených arabských emirátů (dále SAE), zemí Maghrebu, dále ze států subsaharské Afriky a z postsovětských republik.

Velká část informátorů pochází z rodin vysokoškoláků, resp. jejich rodiče lze pokládat za ekonomicky zajištěné. Sami mladí lidé studovali obory, které jsou prestižní, např. v oblasti zdravotnictví, práva, diplomacie nebo architektury. Kromě dvou informátorů, barmana a prodavačky, volí tito mladí lidé společensky vysoce ceněná zaměstnání, čímž naplňují princip sociální reprodukce v rámci rodiny.⁹ Až na jednu třicetipětiletou muslimku byli moji informátoři ve věku 16–26 let. Polovina z nich pochází ze smíšeného manželství, kde matkou je Češka. Všechny informátory jsem dopředu ujistila o anonymizaci, s tím, že jejich křestní jména budou změněna a uváděn bude pouze jejich věk a původ jejich rodičů¹⁰. Navzdory pestrosti životních praxí mých informátorů je třeba zdůraznit, že data a zjištění ilustrují pouze jejich žitou zkušenost a nereprezentují „komunitu“ muslimů v Česku.

Konstruování národní identity češství v koexistenci s náboženskou a diasporickou identitou

Většina autorů se shoduje, že definovat národ nebo národní identitu je téměř nemožné. Podle Smithe (2000) neexistuje v literatuře žádná obecně přijímaná definice národa. Anderson (2016) říká, že národ je imaginární společenství, kterému chybí sofistikované filozofické vysvětlení, a např. Gellner (1993: 65) tvrdí, že „definice národů v pojmech společné kultury je sítí příliš bohatou na úlovky“. Obecně se tito a další autoři (Brubaker 2004; Smith 2000; Jenkins 2014) přiklánějí spíše k pojmu skupinového společenství, příslušnosti ke kolektivu, kde se jedná o sociálně konstruovanou skupinovou identitu. Obecně se však dá národní identita definovat jako směs etnokulturní a občanské identity (Jones – Smith 2001).

Být Čechem znamená mj. mít české občanství, disponovat a dále se s ním ztotožnit určitým kulturním věděním a identifikovat se s geografickým prostorem národního státu. Být občanem určité země je v evropském kontextu spjata především s národním státem, a pokud je občanskost spjata se zájmem o věci veřejné, garantuje aspekt občanství inkluze všech (Banks 2007). Většina informátorů tohoto výzkumu má české občanství, část z nich má občanství dvojí. Narodili se v ČR, prošli českým vzdělávacím systémem, jehož cílem je mj. ustanovovat a reprodukovat národní, resp. státní identitu (Gellner 1993), byli vystaveni českým médiím a veřejným performancím češství (Hroch 2005). Respektují

praxe ustanovené národním státem, a sociální řád, který vychází z imaginace „přirozeného“ rozdělení světa na národní státy (v rámci Evropy převažujícího), jim poskytuje jednu ze základních orientací v sociální realitě.

Zároveň, či právě proto si oslovení mladí muslimové specifickým způsobem osvojovali vědění o zemi původu svých rodičů. Migrační původ a náboženská konfese je svorníkem jejich společného habitu a zkušenosti, ve které se formovalo jejich vnímání světa / sociální reality. Podle Bourdieuho (1984) jsou společné dispozice, na kterých je založené sdílené vědění, výsledkem stejné nebo podobné socializace všech aktérů. Jejich habitus odkazuje k jednotnému principu, který z charakteristických vztahových rysů vlastních určitému postavení vytváří jednotný životní styl (Bourdieu 1984).

Českou národní identitu tedy moji informátoři vyjednávají v koexistenci s náboženskou a diasporickou identitou. Mnohvrstvnatost identit mých informátorů a jejich různé kulturní rámce na pozadí jejich migračního původu je směřují do sociálních prostorů, které překračují hranice národního státu. Tento globalizační proces,

resp. proudění informačních toků, ekonomických aktivit, předmětů a idejí, splétá dohromady nesourodá území a populace (Wimmer – Glick-Schiller 2002).

Životy druhé generace muslimů v ČR směřuje náboženský kurzor, který je umisťuje do lokálních i transnacionálních prostorů. Mladí muslimové přiznávají, jak formativní pro ně byla náboženská transmise. Vzpomínají, jak je rodiče např. vodili do mešity na Černém mostě v Praze 9,¹¹ kde byla možnost navštěvovat každou sobotu program výuky Koránu, učit se arabsky, absolvovat přednášky o životě Muhammada a jeho době. Sdílení víry přispívalo také k vytvoření kontaktů a vazeb v rámci vrstevnické skupiny.

„Ta mešita na Černém mostě, to je moje dětství. Tam jsem vyrůstala s ostatními. Všichni mě tam znají.“ (Lily, 17 let, Alžírsko)

„... byli jsme dobrá parta těch mladých, společně jsme vyrůstali, jezdili jsme na tábory¹²...“ (Malika, 17 let, Súdán, Česko/ Súdán)¹³

Díky vrstevnické skupině z mešity mohli informátoři sdílet nejen pochyby a otazníky ve své víře s přáteli,



Muslimské modlitební centrum v Praze 9. Foto Zuzana Rendek 2019

se kterými se znali od dětství, ale pojítkem byla i znalost arabštiny. Díky ní se část informátorů společně opakovaně zúčastnila v Kataru soutěžních debat pro středoškoly: „...dostanete politické, sociální, zdravotní nebo pedagogické téma a musíte vypracovat argumenty pro i proti. Deset minut před začátkem se dozvíte, proti komu soutěžíte. Bojujete za něco, co ani není váš názor, ale stejně se tam musíte postavit a obhájit to.“ (Malika, 17 let, Súdán, Česko/Súdán)

Součástí jejich socializace byla i bilingvální výchova. Informátoři vypověděli, že jejich rodiče měli enormní zájem na tom, aby je naučili jazyk země svého původu. Schopnost precizně argumentovat pak zapadala do jejich vzdělávacího žebříčku priorit¹⁴ i vzhledem k tomu, že někteří do budoucna uvažovali o prestižních povoláních v oblasti práva či práce v diplomatických službách. Arabština jim přinášela také pocit spojenectví („spiklenectví“), ve chvílích, kdy nechtěli, aby jim někdo jiný rozuměl. Mnozí z nich jsou také součástí různých internetových fór a skupin, jejichž společným jmenovatelem je islám. Sdíleli zde např. vtipy, které mohou pochopit jen lidé ze stejného sociokulturního prostředí: „Jsem v jedné [internetové sociální] skupině, kde jsou vtipy o islamu. Když to ukážu mámě, tak se taky zasměje, protože ona to taky chápe, když v tom vyrůstala. Vlastně ty mámy ze Středního východu jsou víceméně stejny.“ (Ajúb, 18 let, Sýrie, Turecko)

Zdáleka ne všichni informátoři ale měli zkušenost společně prožitých okamžiků z dětství v mešitě. Byli i taci, kteří ve svém životě měli mnoho přátel, ale žádného kamaráda muslima: „My se vůbec nestýkáme s muslimskou komunitou, ani trošku. Táta nechce, nelíbí se mu koncept organizovaného náboženství.“ (Aisha, 18 let, Sýrie/Palestina, Česko/SAE)

Pro některé informátory bylo obtížné splynout s českou mainstreamovou společností a zároveň udržovat vztahy napříč náboženskou „komunitou“. Proto část z nich preferovala mezinárodní prostředí střední školy, kde studium bylo v angličtině, což přirozeně vedlo k tomu, že na škole studovalo větší množství cizinců. Některé informátorky chtěly také vypadat evropsky, nosit krátké sukně a rozpuštěné vlasy a modlit se v soukromí ve chvíli, která byla příhodná pro ně, nikoliv podle předkázaných pěti modliteb, ke kterým nabádá Korán. Nicméně navzdory tomu, s jakou „komunitou“ se informátoři identifikují, nebo s jakou sdílejí svou životní praxe,

náboženská identita je pro ně směrodatná a ovlivňuje všechny další segmenty jejich života. Islám je pro ně návod, jak žít, průvodce, který je všudypřítomný: „Cokoliv co dělám, tak přemýšlím, jestli je to v souladu s islámem.“ (Aladin, 20 let, Čečensko); „Já žiju v takové jakoby ohrádce, kde jsou hlavně pravidla, jak žít správným životem, a když se té ohrádce vymknu, vím, že bych udělala špatnou věc.“ (Jasmína, 19 let, Dagestán)

Zároveň informátoři přiznávají, že být muslimem v ČR je těžké, a to zejména pro druhou generaci, protože je vedená k islámu hlavně rodinnými příslušníky, navíc ve smíšeném manželství, může být otec nakonec jediný, který víru svému dítěti zprostředkovává, pokud nevyužítvá forem organizované religiozity.

„Mamka není muslimka a taťka není důsledný. Navíc v Česku jsou samý ateisti. Do čtrnácti let jsem se modlil, dělal jsem to, co dělal táta. V patnácti jsem se oddálil. Dneska jsem byl výjimečně,¹⁵ chtěl jsem vyhovět taťkovi.“ (Faríd, 16 let, Libye, Česko)

Hledání vlastní cesty k Bohu popisují informátoři jako mimořádně náročné životní mezidobí, kdy sice přejali víru, kterou jim zprostředkovali jejich rodiče, ale v evropském a nezdělaným islamofobním prostředí to s sebou nese rizika, napětí a otázky, jak praktikování přizpůsobit společnosti, ve které žijí. Informátoři tak ve snaze „zapadnout“ experimentují s alkoholem, nikotinem, chodí se svými vrstevníky do klubů na diskotéky a navazují první vztahy s opačným pohlavím. Po „nasycení“ a poznání těchto zkušeností, které jsou zpravidla v přímém rozporu s islámem, zjišťují, že to není způsob života, ve kterém by se cítili dobře, protože být muslimem znamená mj. dodržovat pravidla. „To bylo to období, kdy jsem cítila víc tu českou stranu, nebyla jsem úplně stoprocentní muslimka. Tak od těch nemuslimek, co mě nějak kazily nebo měnily, jsem se odtrhla a nechala jsem si jenom ty, co mě respektovaly, jaká jsem.“ (Lily, 17 let, Alžírsko)

Neznamená to, že všichni informátoři prošli bouřlivou etapou odklonu od víry, aby ji pak znovu našli. Někteří se prostě jen uzavřeli do sebe a hledali odpovědi u evropských imámů na YouTube kanálu nebo v knihách. Individualizovaná forma víry, kterou informátoři praktikují, odpovídá soudobému trendu ve všech monoteistických náboženstvích, a sice přizpůsobit víru do podmínek moderní společnosti, ve které muslimové žijí. To, co se mění, je vztah k náboženství, nikoliv náboženství samotné (Roy 2004: 29).

Náboženská identita ovšem nevyklučuje koexistenci identity národní. Někteří informátoři se tak vztahují stejně tak k identitě muslima, jako k identitě Čecha či další národní identity. Ukazují to i odborné studie z jiných zemí. Např. podle Rosse Bonda (2022: 154) se zdá, že navzdory diskurzu, který se soustředí na nekompatibilitu mezi islámem a evropskými hodnotami, většina muslimů v Evropě nevidí radikální rozpor mezi identifikací s jejich vírou a evropským národem, ve kterém žijí. „...jsem Češka a jsem zároveň i Jemenka a zároveň i muslimka a jsem zároveň i feministka a to jsou věci, za který bojuju, a není to ve sporu, i když třeba hodně lidí mi řekne, nemůžeš být muslimka a zároveň feministka, ale já můžu.“ (Támar, 21 let, Jemen, Česko)

Jak je patrné z výpovědi výše, individuální identita mladé muslimky narozené v ČR má hybridní povahu. Vztahování se k náboženské a národní identitám není exkluzivní, informátorka se ztotožňuje se všemi. Je to souhrn všech jejích životních zkušeností, které jsou stále v pohybu, mísí se a vytvářejí identity nové, v závislosti na situačním kontextu či sociální skupině. Touto optikou nahlíží etnický charakter sociální interakce Thomas Hylland Eriksen (2001: 46), když mluví o situační a relační etnicitě.

Praktikování „češství“

Vztah místa a identity je klíčový pro procesy identifikace, známé místo vytváří bezpečný bod, ke kterému se můžeme upnout. Český prostor je zároveň emocionálně i teritoriálně spjat s národem. Stejně tak, jako jsou vynalézány národy (Gellner 1993), jsou vynalezeny i tradice (Hobsbawm 1983), které „prastarý“ původ národa umocňují. Výchovná infrastruktura prostřednictvím vzdělávacích soustav vštěpuje od dětství členům národa především vysokou kulturu, která podle Gellnera (1993) už nemůže být rozrůzněná, místně vázaná nebo nevzdělaná jako kultura nízká, resp. lidová. Proto jsou i tyto mladí lidé ovlivněni hegemonním národním diskurzem státu, v němž žijí.

Česká národní identita je specifickou formou identity, která je diskurzivně ukotvena a neustále konstruována pomocí různých prvků, sociálních praktik, struktur a funkcí (Kolaříková 2020). Český stát je spojován s důležitými místy, která jsou vnímána jako symboly národní historie a zároveň ČR reprezentují. Samozřejmým symbolem češství jsou pro informátory např. Praha, Hrad-

čany, hora Říp nebo Karlštejn. Místa paměti se s kategoriemi historické paměti úzce prolínají a odpovídají prvkům, které tvoří národní identitu (Kolaříková 2020). Místa paměti jsou využívána k symbolizování naší minulosti a jejího významu pro naši současnost (Nora 1998: 12). O těchto místech pak referují média, objevuje se jejich vizualizace na předmětech denní spotřeby, a zapisují se tak do podvědomí. „*Václavák je můj oblíbený. To je místo, které miluju. Proč? Protože mně se v Praze líbí, jak je ta kultura na každém rohu, prostě to na mě dýchá, ať jdu do jakékoliv uličky. [...] tam je Národní muzeum, taková obrovská majestátní budova, zároveň je tam obrovský prostranství a je tam hodně lidí. A když si sednu doprostřed, nejsem v nějakém obrovském davu, ale mám velký rozhled okolo sebe.*“ (Reem, 20 let, Sýrie)

Mladí lidé, kteří v ČR vyrostli, se vztahují k českému prostoru a mohou ho zahrnovat pod kategorie domov. Pallasmaa (1994: 6) ho vnímá jako sadu rituálů, osobních rytmtů a rutin každodennosti. Stejně jako informátoři, kteří se pravidelně scházejí na Václavském náměstí „u koně“ jsou určitým způsobem svázáni s tímto místem, dodává jim časovost a kontinuitu, přinášení. Dovey chápe domov jako emocionálně založený vztah mezi místem a jeho obyvateli (1985: 34), jedná se o vztah tektutý a proměnlivý. Zároveň se tímto stavem domova, podle Pallasmy komplexní a rozostřenou situací (Pallasmaa 1994: 7), prolínají místa paměti historicky významná pro českou národní identitu. Právě takovým místem je již zmíněné Václavské náměstí se sochou sv. Václava na koni coby výrazným symbolem českého národa. Slouží jako populární místo setkávání a shromažďování. Je to také místo symbolizující sociální spravedlnost (Trnka 2020), právě zde proběhl nespočet shromáždění během tzv. Pražského jara, jde o místo spjaté s tryznou za Jana Palacha či se „sametovou“ revolucí.

Pověst praví, že pokud budou české země někdy v ohrožení, socha dobrého knížete a jeho oře ožije a vyřítí se dolů z náměstí a shromáždí mnoho skrytých rytířů, než dovede Čechy k vítězství (Trnka 2020: 26). Informátoři se nejčastěji vztahovali právě k tomuto místu (ovšem bez odkazu na zmíněnou pověst), kromě setkávání se s přáteli zmiňovali i sledování tepajícího života kolem: „*Mám hodně ráda Václavák. Což je taky jeden z mých koníčků, že ráda takhle chodím na procházky po Praze. A třeba jenom tak koukám, obzvlášť když jsem sama.*“ (Hafida, 24 let, Tunisko, Slovensko) Je známou

skutečností, že historie – ať už ji poznáme, nebo ne – tkví v místech, obývá budovy, je v ulicích dlážděných památnými kameny. Trnka (2020: 28) Jsou místa, ke kterým vedou stezky dobře prošlapané někým před námi, cítíme jejich přítomnost a podobný pocit zimy nebo tepla, tzv. simulacrum minulosti, nutně nekompletní, utvořené ze sedimentace času pod našima nohama (ibid 2020: 31).

„Organizovali jsme si různé výlety jednou za čas, třeba na Karlštejn, tam jsme byli několikrát.“ (Támar, 21 let, Jemen, Česko)

Na otázku, proč byli opakovaně na Karlštejně, informátorka odpověděla, je to tam hezké místo. Jiný informátor zase uvádí, že s rodiči pravidelně navštěvovali hrady a zámky a na Karlštejn jezdili grilovat. Neříkají sice, že na Karlštejn jezdili proto, že to je významné místo, které obývala jedna z nejvýznamnějších osobností českých dějin, nicméně je to důsledek národního diskurzu fixujícího praxe a významy, které český prostor reprodukuje jako významné, a tedy členy národní (nacionální) společnosti sdílené.

a) Kulturní praktiky spojené s češtvím

Mladí muslimové, kteří prožili své dětství v ČR, reflektují jak jeho každodenní, tak sváteční kulturu. Vztahují se ke stravování, trávení volného času, masmediální kultuře, českým svátkům a politice. Deklarují, že mají rádi omáčky s knedlíkem, řízek a bramborový salát, výlety po hradech a zámcích, chalupaření a houbaření, znají filmové zpracování Popelky s Libuší Šafránkovou nebo osobnosti české hudební scény, chodí na demonstrace i k volbám.

„Milovala jsem chodit na houby do lesa, to pořád chodíme. To je takový český zvyk, hodně. (Hafida, 24 let, Tunisko, Slovensko) Sběr hub si informátoři stejně jako Češi spojují s bramboračkou a se smaženicí. Skrze jídlo vnímají také domovy svých rodičů, připravují společně jídla pocházející z jejich původní vlasti, které vnímají i jako vítanou změnu a obohacení. „Jsem ulitlá na české jídlo. Rajskou, guláš, řízek, ryby, bramborový salát miluju. Těším se celý rok na bramborový salát o Vánocích. (Malika, 17 let, Súdán, Súdán/Česko)

Dále přiznávají, že v českých školních stravovacích zařízeních se jí poměrně hodně masa, proto bylo mnohdy těžké vyhnout se vepřovému, respektive vůbec zjistit, zda je v jídle obsažené. Pokud to ale jde, snaží se náboženské pravidlo neporušovat. „Největší zlo potkávám každý

den v bufetu, jelikož nějaký ty sendviče mívají šunku. Tam, kde je šunka, se už ani neptám, jestli je to vepřový maso nebo jiný. Bývá to hodně namíchaný, oni to vůbec neřeší. Paní v jídelně třeba ani nevěděla, jaké maso tam dávají, prostě nějaký mix masa. Takže když si vybírám, vždycky jdu rovnou k tomu kuřecímu nebo hovězímu.“ (Noor, 19 let, Sýrie)

Češství si mladí muslimové spojují s tradicemi, jsou to pro ně třeba zvyky spjaté s náboženskými svátky, které slaví podobně jako Češi, byť bez náboženského obsahu. „My třeba normálně slavíme Velikonoce, i když podle islámu ukřižování Ježíše Krista se úplně neslaví, nebo nevěří se v to úplně. Tak Velikonoce slavíme a bereme to jako svátky jara. Takže spíš tradičně. Nebo je hrozně hezký, když 24. prosince napadne sníh, je rozsvícený stromeček a jsou ty trhy a jdete si pohladit ovečky na náměstí, to jako úplně miluju. (Najat, 19 let, Egypt, Česko)

Např. vánoční svátky představují pro část informátorů obdobné obrazy jako pro světskou část české společnosti. Stromeček, cukroví, kapr, zpívání koled či vánoční trhy. Ve smíšených rodinách slaví Vánoce a Velikonoce ze solidarity, protože čeští příbuzní se zase naopak zúčastňují islámských svátků, např. po skončení ramadánu, tedy ukončení třicetidenního půstu Íd al-Fitr. Někteří informátoři si dokonce postesklí, že právě v období vánočních svátků probíhá každoroční Zimní kongres, velké setkání všech muslimů v ČR, a oni pak stojí před volbou, zda slavit Vánoce s českými příbuznými, nebo jet na jedno z největších shromáždění muslimů, které pořádá náboženská obec v Teplicích. „Máme normálně stromeček, jdeme na večeri, ale nechceme to dělat přímo 24. prosince, aby to nebylo víc blbé, než to je. Slavíme to s tetou, ona s námi také slaví naše svátky. My jsme její jediná rodina, ona také nikoho nemá. To je teta mamky, sestra babičky. (Malika, 17 let, Súdán, Česko/Súdán)

Praktikování češtví se u informátorů realizuje rovněž skrze vysokou kulturu: chodí do divadel, čtou české beletristické autory, např. Karla Čapka. Konzumují i populární filmovou kulturu a hudbu. „...když se dívám na filmy, tak se dívám na český teda. Poslední byl Tmavomodrý svět. Baví mě filmy od Svěráka docela.“ (Aisha, 18 let, Sýrie/Palestina, Česko/SAE) „Chodím do divadla hodně. Znáte Klub mladého diváka? To je na školách, oni vyberou pět lidí a ty pak chodíš pravidelně do divadla na maturitní četbu, nebo tak něco. (Ajúb, 19 let, Sýrie, Turecko)

Někteří informátoři neměli k hudbě žádný vztah, nebo naopak vypovídali, že nesnášejí arabské pomalé písně, které poslouchají jejich rodiče, kde se neustále zpívá *ja habíbi*¹⁶, a jmenovali třeba proslulou syrskou zpěvačku Fairuz. Když jsem na podzim 2019 začala s nahráváním rozhovorů, zemřel právě Karel Gott, ikonická postava nejen na poli české populární hudby, ale i dalších žánrů masové kultury (pohádky, filmy, zábavné TV pořady). Jeho hudbu i úmrtí zaznamenali i moji informátoři. I když jsem se explicitně na tohoto zpěváka neptala, v rozhovorech jeho jméno zaznělo: „*Kája. Škoda ho. I když dnes mají lidé vůči němu výhrady kvůli té antichartě, ale nešpinil bych jeho památku. Byl to národní umělec.*“ (Nabil, 26 let, Tunisko, Česko)

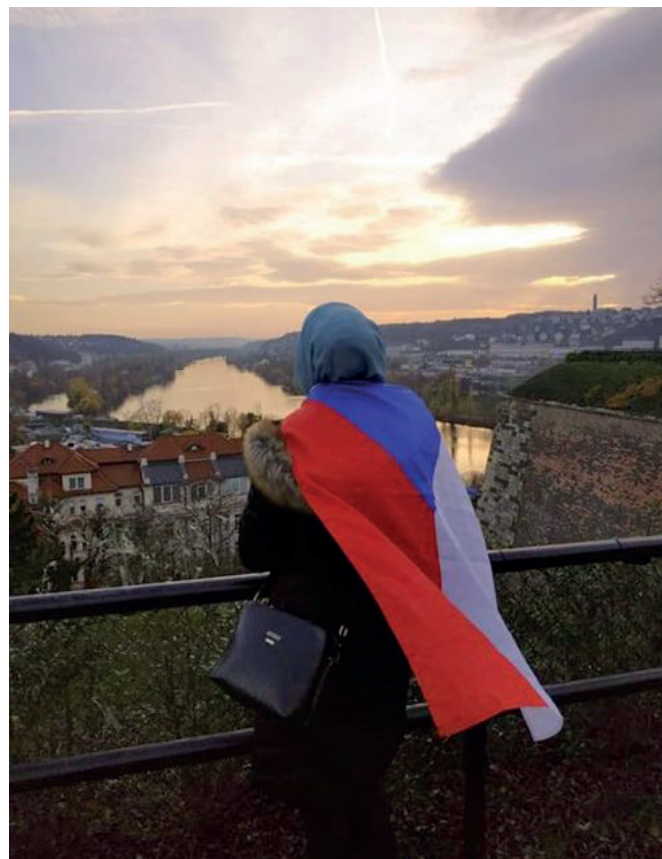
K referenčnímu rámci státu, tedy politické instituci, nejsou informátoři pasivní. Zúčastňovali se v té době např. masových demonstrací za rezignaci tehdejšího premiéra Andreje Babiše, organizovaných spolkem Milion chviliek pro demokracii. „*Jo, byla jsem i na Václáku na té velké demonstraci proti Babišovi.*“ (Samira, 16 let, Sýrie, Česko) „*Měl by odejít. Pan premiér se pokusil překopat legislativní zákony této země, aby uchwátíl co největší moc, a mám pocit, že se mu to všechno bortí pod nohama.*“ (Nabil, 26 let, Tunisko, Česko)

Část těchto mladých lidí sledovala politické dění v ČR, diskutovala o politice s rodiči a při čerpání informací využívala různé zdroje. Kromě českých TV kanálů to byla nejčastěji TV stanice Al-Džazíra, kterou sledovali v arabštině, a dále BBC a CNN v angličtině. Zatímco oni sledovali zpravodajství v ČR, jejich rodiče permanentně poslouchali zprávy o tehdejší situaci v Sýrii a dalších zemích arabského poloostrova. I díky tomu mají informátoři větší geopolitický přehled než jejich čeští spolužáci. Směrem k české politické scéně hodnotili kriticky tehdejšího prezidenta Miloše Zemana za jeho postoj k menšinám,¹⁷ vyslovovali nedůvěru k hnutí ANO v čele s Andrejem Babišem, komunistům a straně SPD vedené Tomiem Okamurou. „*SPD, oni nemají v podstatě program, řeší jen pohádky o uprchlících, nehledě na to, že pan Okamura se několikrát nepokrytě mimo záznam přiznal k tomu, že kdyby měl 10 % voličů, kteří by chtěli stavět mešity, tak jde stavět mešity.*“ (Nabil, 26 let, Tunisko, Česko)

Zájem informátorů o demonstrace a další politické události odráží jejich potřebu zasahovat do českého politického života a podtrhuje jejich české občanství spjaté s národním státem. Z občanství plynou určitá práva, např.

právo volit. Pokud je občanskost spjata se zájmem o věci veřejné, zaručuje občanství inkluzi všech (Banks 2007). Během státního svátku (17. 11. – Dne boje za svobodu a demokracii) umisťovali někteří informátoři na své sociální profily komentář či svou fotografii s českou vlajkou na Letné, Vyšehradě nebo Národní třídě – tedy na místech, která jsou spojena s politickým bojem za demokracii české společnosti.¹⁸ V případě Vyšehradu (viz foto) se jedná o místo, ke kterému se váže řada pověstí z počátku českých dějin. V rozhovorech informátoři uváděli, že chodí k volbám nebo se po dovršení plnoletosti plánují aktivně voleb účastnit. „*Ano, chodím k volbám, byl jsem i ve volební komisi. Snažím se volit lidi, kteří mají rozum a nezacházejí do extrémů.*“ (Džafar, 20 let, Sýrie, Česko)

Na otázku, jaký typ zpravodajského kanálu volí, když si chtějí zjistit, co je v ČR nového, odpovídali v poměrně



Fotografie vzniklá v souvislosti s oslavou 17. listopadu. Facebook jedné z informátorek, 2019. Foto archiv autorky

široké škále od veřejnoprávních médií po média bulvár-
nějšího typu využívající zkratkovité nebo stereotypní
popisy reality. Ti, kteří sledovali politické události v zemi
pravidelně, zmiňovali, že zprávy jsou často depresivní
a vyčerpávající. Protiislámská rétorika oproti rokům migrační
krize (2014–2016) sice mírně opadla, z veřejného
prostoru ale nezmizela.¹⁹

*„Jsem pohoršen a znechucen. Občas si dám i pár dní
pauzu, abych si odpočinul, protože to, co je schopen říct
prezident a premiér, aby dostali další hlasy... A ještě víc
mě rozčiluje, když někdo řekne na adresu muslimů: ‚My je
tady nechceme.‘ Oni si neuvědomují, že je tady asi deset
tisíc lidí, co jsou jako Češi, mají české občanství a jsou
taky muslimové. A on mluví také o nich, že je tady nechce.
Nikdo nemá právo říct, že je tady nechce. Já taky můžu
říct, že nechci slovenskou menšinu. Jak může být členem
vlády Japonec a Slovák a společně nadávají na cizince,
tak to mi přijde trochu trapné.“* (Džafar, 20 let, Sýrie, Česko)

b) Být tak trochu Čech: Čech s výhradou aneb vylepšený Čech

Moji informátoři o sobě v řadě ohledů uvažují jako
o Češích, ale tzv. o Češích s výhradou. Někteří mladí
muslimové, kteří se v ČR narodili a vyrostli, nechtějí být
ztotožňováni se stereotypizovaným češtvím a jsou rádi,
že vizuálně nevypadají jako Češi. Vědomě se distancují
od atributů, které pokládají za nedůstojné, zesměšňující,
ale zároveň představují typický obraz Čecha. Využívají
své jinakosti, aby se mohli vyvázat z tohoto obrazu. *„Ten
Egypt je fajn a všechno, ale co týče toho, jakou mám men-
talitu a na co jsem zvyklá, tak se cítím víc česky. Ale za-
se typický Čech s pivním převisem v tílku a v sandálech
s ponožkami, to je něco, s čím nechci být ztotožňována.
Ale říkám si, že na první pohled na mně není vidět, že
jsem Češka.“*²⁰ (Najat, 19 let, Egypt, Česko)

I další informátoři při identifikaci s češtvím pouka-
zují na stereotypy. Vymezují se vůči nim, ale zároveň je
i připouštějí. Svůj mix identit a jinou zemi původu pre-
zentují jako bonus ke svému češtví. Interpretují sebe
sama jako „jiného“ Čecha, který je atraktivní díky svému
původu, jenž má v rodinné anamnéze. *„Mám v sobě im-
printovaný kus jiné kultury. Češi jsou takoví bezpohlavní,
netemperamentní, občas nudní. Za poslední dobu jsem
hrozně zčeňovatěl, říkám, že mám možná africké geny,
ale jsem Pražák. Cítím se jako atypický Čech, je to nějak
namixované.“* (Nabil, 26 let, Tunisko, Česko)

Někteří informátoři vnímají Čechy jako nudné nebo
nezajímavé, ale jak je patrné z výpovědi výše, sami se
zahrnují do stavu „zčeňovatění“ či „počeňtění“, který im-
plikuje tyto již citované kvality, protože jejich přitažlivost
tkví v zemi původu jejich rodičů, kterou staví na odiv.

Část informátorů uvádí, že se cítí být Čechy jen „napůl“,
tedy zčásti, v české kultuře jim chybí normy, podle kterých
by se Češi chovali, vytykají jim, že nemají náboženskou
ortopraxi. Čechy v tomto ohledu vnímají jako „jiné“, zá-
roveň se ale nedokážou úplně identifikovat ani se zemí
původu svých rodičů. Princip či povaha etnické identity jim
brání být Čechy stejně jako Dagestánci atd. Reflektují, že
Čechům nerozumí, neboť ti podle nich mají jiné vědění
a praktiky, konstruují vůči nim hranice, jak je patrné z vý-
povědi níže. Někteří autoři (Crul – Lelie – Schneider 2012)
v tomto kontextu mluví o přechodné pozici druhé genera-
ce, kdy jsou potomci součástí migračního projektu rodičů
mnohem více než třetí nebo další generace, a přesto má
druhá generace bezpodmínečnou účast na sounáležitosti
s mainstreamovou společností. *„Třeba některý věci mi při-
jdou nepochopitelný, třeba některý vztahy mezi lidma [...],
jak Češi žijou [...]. Třeba dvě rodiny jedou na dovolenou
k moři a pak se před sebou klidně svlíknou. [...] mají moc
blízké vztahy s cizími lidmi. [...] že nemají určité hranice,
to mi přijde divný. Nebo ten český zvyk dávat si pusy na
tvář.“* (Fatima, 35 let, Sýrie, Česko)

Odlišnost vrstevníků si informátoři uvědomovali rov-
něž v oblasti rodiny, která je z hlediska hodnotového
rámce v islámu na jedné z nejvyšších příček a také je
chápána mnohem širěji než rodina evropská, resp. rodi-
na na Západě. *„Pro mě byl šok, když mi spolužáci řekli,
že jedí sami v pokoji. Mamka nás vychovávala v čečen-
ské kultuře, kde je velký respekt ke starším, stoupnu si
například, když vejde starší. Taky jak spolužáci s rodiči
mluvili, bylo jiné. Kdykoliv mamka řekla, že něco bude
takhle, tak mě by vůbec nenapadlo ji neposlechnout.“*
(Aladin, 20 let, Čečensko)

c) Pocity nepřináležení: „Nezapadáme...“

Na otázku, kým se cítí být z hlediska národnosti, se
neodpovídalo mým informátorům snadno. Nebyli jistí
a cítili se zaskočeně: *„Nikdy nevím, kam patřím, když
nikam úplně nezapadám. V Česku je to na denním
pořádku, nosím totiž šátek. A lidí na to: ‚Ó vy mluvíte
dobře česky.‘ A jsou překvapeni. A já na to, že jsem se
tu narodila, ale strávila jsem čtyři roky v uprchlickém*

táboře a do pěti let jsem nemluvila, protože kolem mě bylo hodně cizinců.“ (Jasmína, 19 let, Dagestán)

Tito mladí lidé vnímají svou identitu jako nedostačující a uvažují o tom, že nepatří nikam. Ve hře je nejen jejich migrační původ, ale zejména viditelné znaky jejich jinakosti – jméno, fyzická vizualita, popř. náboženská praxe. Cítí, že ne zcela zapadají. Jak píše Eriksen, „*děti a vnuci přistěhovalců trvají na definici ‚své vlastní identity‘. Když však vystrčí hlavy ze dveří domu, uslyší od okolí, které již vše samo stihlo definovat, že jejich identita je sice dosti autentická, bohužel však méněcenná“* (Eriksen 1999²¹). Jejich okolí jim dává najevo, že nezapadají. Naopak jejich sociální sítě a skupiny, se kterými se identifikují, jim dávají najevo, že akceptováni jsou. Prezentují se tedy podle toho, s kým se setkají, protože česká mainstreamová společnost je neztotožňuje s etnickými Čechy.

„Vím, že jsem ve velké sociální bublině, kterou opusťm, až odmaturuji, a že se dostanu zpátky do toho reálného světa. To je podle mě ten největší problém, [že zase budu muset vysvětlovat, kdo jsem].“ (Aisha, 18 let, Sýrie/Palestina, Česko/SAE)

„Cítím, že jsem přijímaný svým okolím, které jsem si kolem sebe vybudoval, ale jsem v takové bublině. Ale když jdu ven, tak mi přijde, že narážím na mantinely. Jako když jedete v autě a je tam příčný práh. Je to takové nepříjemné. [...] Když jdeme ven s kamarády a jeden přivede kamarády, kteří mě vůbec neznají, tak se strašně diví, že si nedám pivo. Nebo tam přijde někdo, kdo říká, že uprchlíci jsou všichni špatní, že Zeman a Babiš jsou nejlepší. Ty jsi prostě výjimka, protože ty znáš Jirku, ty jsi ten dobrý, který není terorista, ale všichni ostatní jsou ti špatní. Uráží mě to. Hodně. Stojí mě to spousty energie.“ (Džafar, 20 let, Sýrie, Česko)

Někteří informátoři tedy vnímají, že budou muset znovu a znovu budovat svůj sociální prostor a vysvětlovat, kým jsou. Norská badatelka Mari Rysst (2016: 159) tento sociální prostor, ovlivněný migračním původem, definuje jako sociálně konstruovanou subjektivitu migranta, kterou jemu/jeho tělu připisuje širší společnost obecně. Tato zkušenost může mít mnoho podob. Informátoři mluvili o různých zkušenostech, které je konfrontovaly s jejich jinakostí, cizostí, ba přímo je ostentativně vylučovaly z prostoru ČR. „*My jsme takhle byly s [...] a ještě dalšíma čtyřma kamarádkama v Táboře a někdo na nás zavolal cizineckou policii. Bylo to na podzim a my jsme si tam fotily strašně trapný fotky v listí, rozhazovaly jsme to listí*

a dělaly různé obličejy a najednou tam přijde cizinecká policie a řekne: ‚Tak občanky. Tak my jsme vyndaly občanky, všechny jsme měly občanství a dvě holky trvalý pobyt, mluvily jsme perfektně česky, a policie jen řekla: ‚Tak nashledanou.‘ Byla to hrozně absurdní situace.“ (Najat, 19 let, Egypt, Česko)

Tyto zážitky mají nutně formativní charakter, který se propisuje do sebepečení mladých muslimů, jejichž rodiny migrovaly do ČR ještě před jejich narozením.

Jinakost, která je mj. potvrzovaná v interakcích v rámci sousedství či veřejného prostoru, se pak propisuje i do budování pocitu přináležení k zemi původu jejich rodičů. Tento vztah konstruují, tematizují, situují do dětství, propojují jej se svými občasnými návštěvami příbuzných a známých v Alžírě, Egyptě, Jemenu atd. Emoční pouto, které je váže k zemi jejich rodičů mimo ČR, je ukotveno ve vzpomínkách z dětství, tedy období, které je v moderní společnosti diskurzivně ustanovováno jako šťastné a bezpečné, spojené s jednoznačným sociálním přijetím (Aries 1960). Informátoři asociují tyto země jako „dobrá“ místa, a to navzdory tomu, že si uvědomují jejich současné politické, ekonomické a sociální problémy a vylučují možnost tam žít. Vzpomínky z dětství nevykreslují realitu takovou, jaká byla, ale jak si ji informátoři zapamatovali, nějakým způsobem ji idealizovali, romantizovali. „*Když vyslovím Čečensko, cítím domov, byl jsem tam dvakrát, jako malý a jako teenager, je tam strašně krásná příroda a větší svoboda než v Česku, myslím na úřadě třeba, v Česku je všechno na dlouho. Ale jinak mě štve, že tam vládne vrah.“* (Aladin, 20 let, Čečensko)

Portfolio těchto mladých lidí by tedy mohlo vypadat následovně: Prožili šťastné dětství, obklopeni svou „komunitou“ v mešitě nebo uprostřed široké rodiny či společenství souvěrců. V rámci náboženské nauky spolu jezdili na výlety, vzájemně se svěřovali, trávili společně čas. Během dospívání se ale museli vyrovnat s „dědictvím“ víry a přetransformovat ji do svého světa vrstevníků ze školy a do podmínek evropské moderní společnosti. Druhou překážku, kterou museli začít překonávat (spíše se dá nazvat během na delší trať), je skutečnost, že z různých důvodů nezapadají – vizuálně, etnicky, nábožensky. Součástí identity je totiž i to, jak se na mě dívají druzí (Jenkins 2014: 56). Velká část jejich života se pak točí kolem toho, aby byli přijati v rámci své vrstevnické skupiny, aby byli sociálně relevantní. Často proto mění školy, protože jsou šikanováni, mění si jména, aby nebyli

asociováni s islámem, který má v Evropě anticivilizační charakter. Stěhují se a žijí životem současných mileniálů. Chodí do posiloven, na demonstrace, hrají počítačové hry, tráví čas v obchodních domech, natáčejí videa, provozují youtubering. Většina z nich je atraktivního vzhledu, má tmavé oči, působí exoticky, ale v Sýrii nebo Egyptě už zase vypadají moc evropsky. Přes své rodiče mají obrovské množství příbuzných, ale část z nich znají jen z telefonu. Někdy za nimi jezdí během prázdnin. Svě rodiče popisují během těchto návštěv jako afektované a hysterické, protože se snaží navštívit třeba padesát nebo sedmdesát příbuzných. Druhý týden nakonec všichni skončí v hotelu na druhém konci města, aby si odpočinuli. Zkrátka během dospívání si tito mladí lidé musí vybudovat dostatečně silnou hroší kůži a najít si své „místo“.

d) Vylučování z češství alias z etnicity

Informátoři sdílejí představu o etnicitě, která je budovaná na kulturních atributech, jež ustanovují hranici mezi skupinami (Barth 1969). Mají esencialistickou představu o povaze etnicity (Kanovský 2009), která je jasná a „přirozeně“ distribuovaná. Představují si, že přináležení k etnické skupině je vázáno na stabilní repertoáry vědění a performancí, kterým ale oni sami nemohou zcela dostát, a to ve vztahu k jakékoliv skupině. Toto např. popisuje koncept dětí třetí kultury, pro které je přináležení k zemi složité vzhledem k přechodu mezi zeměmi (de Waal – Born 2021). Proto reflektují, že nemohou být „opravdovými“ Čechy, Dagestánci atd. Tím ovšem zároveň potvrzují, že jsou součástí daných prostorů a znají jejich normy. Na druhou stranu odkazují i k neznalosti kultur, které jim jsou připisovány jako „zdeděné“. „*Nemůžu říct, že jsem Češka, vymykám se normám, ale i v Dagestánu, nemám ty tradice.*“ (Jasmína, 19 let, Dagestán)

V mém vzorku byli informátoři, kteří se v určitých momentech vyčleňovali z možnosti přináležení k češství. Refletovali, že nemohou být Češi, protože sami pro sebe nenaplnují určité představy, které o Češích mají. Někteří vnímají neslučitelnost české etnicity a náboženství jako odpověď na nepřijetí ze strany české společnosti, která jim dává najevo, jak jsou tyto kategorie nepropojitelné. „*Být Češkou a muslimkou není úplně kompatibilní. Možná kdyby to bylo Švédsko, nebo tak něco, tam je to víc přizpůsobené. Myslím si to proto, že Česko trpí extrémně na rasismus, xenofobii a ateismus. Nejde o to, aby ta země byla muslimská, ale člověk ve chvíli, kdy má to nábožen-*

ství, tak má respekt vůči ostatním náboženstvím, aspoň z velké části.“ (Malika, 17 let, Súdán, Súdán/Česko)

Vyloučení vnímají mladí muslimové v ČR právě v souvislosti s nekompatibilitou kulturních prvků, které odkazují k různým etnickým (náboženským) identitám. Uvažují, že kombinace kulturních prvků, které vyznačují etnické hranice, jsou vnímány jako matoucí a v podstatě toto zmatení interpretují jako vlastní nepatřičnost. Reflektují tak např. neslučitelnost svého vzhledu s plynulou češtinou. Děje se tak proto, že mají osvojené normy, kulturní prvky, na nichž je budována česká identita, resp. identita většiny lidí, kteří žijí v České republice: „*Asi to na vás působí jinak, když přijde někdo tmavší a začne na vás plynule mluvit česky, tak to tu komunikaci změní k lepšímu, myslím. [...] Ale nebudu se modlit ve škole nebo na brigádě, nechci ze sebe dělat ještě většího exota, než jsem.*“ (Noor, 19 let, Sýrie)

Mladí muslimové, kteří se v ČR narodili, sami sebe interpretují jako cizince v rodné zemi. Navzdory tomu, že disponují jazykem, orientují se a ovládají kulturní normy a jejich kulturní praxe jsou navázány na každodenní rutiny českého prostoru, česká společnost je podle jejich názoru vnímá jako cizince a oni tento pohled registrují. V tomto směru lze uvažovat o jejich neukotvenosti, která je směřuje do hledání míst, kde jsou přijímáni.

Na základě znalosti kulturně-historických realit země, ve které žijí, zároveň reflektují své nepřijetí českou mainstreamovou společností, protože tato společnost prožila dlouhé období relativní homogenity v politickém režimu, který jinakost neuznával. Mnoho informátorů proto deklaruje, že nejméně otevřenou skupinou obyvatel jsou starší lidé, kteří prožili život v komunismu. „*Češi jsou xenofobnější než ostatní národy, a to je hlavně tím komunismem, že vlastně my jsme neměli úplně možnost se dostat ven a ani ostatní národy nemohly k nám.*“ (Ajúb, 19 let, Sýrie, Turecko) Je zajímavé, že i když ze svého nepřijetí mladí muslimové vinní zkušenosti majority z doby života v nedemokratickém režimu, sami se do tohoto stavu intolerance zahrnují, respektive vnímají se jako součást sociokulturního prostoru ČR, když říkají „MY“, byť v tomto případě to není zrovna pozitivní konotace.

Informátoři sami sebe ukotvují v identitách, které na jednu stranu nekladou na jedince nároky ve smyslu kulturních kompetencí, čistého původu, vyhraněných etnických identit, na stranu druhou jim umožňují pobývat a cítit se adekvátně v prostoru ČR.

Ukotvení k prostoru – lokální identity

Místo (město), ve kterém lidé tráví zásadní zkušenosti svého života, totiž dětství a dospívání, vytváří zásadní emoční pouto, sounáležitost s prostorem, který lidé v budoucnu nechtějí opustit. Proto je lokální identita více spjata s emocemi/zkušenostmi než např. identita regionální, která je tvořena více institucemi, médii nebo kolektivní pamětí (Keating 2007).

„Někdy mám pocit, jako bych nikam nepatřila. Necítím se být ani jako Tunisanka, ani Češka, možná Slovenka, ale nejspíš Pražanka. Tunisko je pro mě moře a dovolená, pomerančovníky a ovečky, arabský zvyky, to nevím opravdu, ale vaříme doma tuniskou kuchyni a z Tuniska mám akorát jeden hrnek. Jinak nezapadám, tady jsem pro ty lidi moc arabská nebo muslimka a v Tunisku zase moc evropská. Pro mě je doma tady v Praze.“ (Nadžma, 204 let, Tunisko, Slovensko)

Moji informátoři se vztahují k lokálním identitám jednoho města, ale je zde i přesah do identity kosmopolitní, protože metropole hlavních evropských měst mají obdobnou infrastrukturu, žijí v nich lidé s rozmanitými národnostmi, hovořící různými jazyky.

Kosmopolitní identity

Někteří informátoři se identifikují s evropanstvím, které nevyklučuje jejich víru a zasazuje je do sociálního prostoru, který znají. Neexistuje tu nějaký reálný Čech, který by jim něco upíral, ale jsou to jejich zkušenosti transformované do imaginace toho, co je a není v tomto prostoru přijatelné. Série zkušeností, které informátory vedou do náruče kosmopolitismu, může být reakce na nepřijetí v mainstreamové české společnosti, protože ne všichni jsou přijati stejně (Hannerz 2007). Zkušenost s migračním původem může relativizovat a omezovat zakořeněnost, zároveň – jak podotýká Hannerz – mít kořeny neznamená být zakořeněny navždy, ale odložení kořenů umožňuje znovu zakořenit, východiskem může být právě kosmopolitismus (ibid: 11).

„Radši bych měl jenom české občanství, protože já necítím, že bych měl vlast někde. Narodil jsem se tady, žiju tady, ale nejsem Čech. Když se řekne vlast, tak se všem vybaví nějaký stát, třeba, kde se člověk narodil, ale moje máma je z Turecka a táta ze Sýrie, takže co si mám vybrat. Já myslím, že neexistuje nic jako stát nebo občanství. Podle mě jsou všichni z Evropy tak nějak stejný. Dějiny Česka chci poznat asi stejně jako třeba dějiny Hondurasu. Zajímají mě lidi, ne státy. Nikdy nebudu

stejný jako Čech, Turek nebo Sýřan, protože se necítím být ani jedním z nich.“ (Youssef, 18 let, Turecko, Sýrie)

Národní identity nenabízejí informátorům rámec, jak sami o sobě uvažovat, naopak vznášejí otázku, kam tedy vlastně patří. Národní identita, jak ji konstruuje český národní stát, stále vychází z nacionalistických diskurzů 19. a 20. století a nezahrnuje rozmanitost. To ovlivňuje ty, kteří zde žijí a vyrůstají a kteří sami sebe skrze tuto optikou vnímají. Absence jiného pojetí národní identity vázané na (český) stát pak vytváří v mladých lidech pocity nezahrnutí. Naopak náboženská identita toto zahrnutí umožňuje, tím ale zároveň právě tato náboženská identita umísťuje tyto mladé lidi do prostoru mimo hranice státu a posiluje jejich kosmopolitní identity. Informátoři zároveň reflektují, že pro generaci jejich rodičů byla země původu důležitá z hlediska sociálních vztahů, které se utvářely díky stejnému sociokulturnímu prostředí. Druhá generace však na „etnické infrastruktuře“ pracovních příležitostí a sociálních sítí není závislá (Crul – Lelie – Schneider 2012).

Závěr

V textu jsem se ptala, jakým způsobem se muslimové druhé generace umísťují ve vztahu k českému prostoru, jak je vyjednávaná identita ve vztahu k češství, jakými praxemi ji naplňují. Přináležení k češství praktikují tito mladí lidé různými způsoby, např. svým nevšedním češtvím s exkluzivním původem, někteří jsou Čechy jen „napůl“ a z české etnicity vybírají jen kulturní prvky, se kterými se můžou hodnotově ztotožnit, nebo které vnímají jako důležitou součást české identity (chození na houby, pečení cukroví, návštěva hradů a zámků). To potvrzuje jejich hybridní identitu v podobě shluku selektivních kulturních prvků, synkretismu, kreolismu. Zahrnují se do českého prostoru, ale vyjednávají přitom svoji specifčnost. Jejich hybridita se projevuje v přepínání jazyka podle toho, kde a s kým mluví, jejich elasticita pak v praktikování individualizované víry, v jejich životních stylech ne nepodobných jejich spolužákům (youtubering, chození do posilovny, scházení se v obchodních nákupních domech). Na druhou stranu vnímají v ČR, kterou považují za svůj domov, sociokulturně-náboženské rozdíly. Odlišný je rodinný způsob stolování, soužití s nejstarší generací, partnerské vztahy. Díky mnohosti kulturních repertoárů jsou tito mladí lidé hybridní, nestojí před volbou buď, anebo. Jako problém vnímají, že česká společnost očekává homogenitu, ustálené kategorie češství nebo

sdílený český nacionalismus, v němž by měli být všichni kulturně identičtí. Čerpají mnohé prvky z české kultury sváteční i každodenní, byť konzumace piva je např. z tohoto lidového (banálního) nacionalismu vylučuje.

Navzdory tomu, že tito mladí lidé disponují hybridními identitami, diskurzy nacionalismu je konfrontují s nutností zařadit se a čelit otázkám nacionální příslušnosti, protože jsou ve vztahu k těmto diskurzům nejednoznační – cítí ruptury a neakceptování ve svých vlastních pocitech přináležení. Osvojili si obraz „správného Čecha“, kterému se nepodobají, proto sami sebe vylučují, stejně ja-

ko je vylučují ti, kteří s nimi sdílejí stejné vědění. Vzhledem k tomu, že oplývají viditelnými odlišnostmi, je plná participace na češství těmto lidem upírána, zároveň jsou zde další etnické identity, které vstupují do hry a vytvářejí z nich „exoty“. Muslimové druhé generace v ČR nemluví o osobních specifikách vlastních individualit, ale naopak odkazují na dané etnické identity, které jsou umístovány mimo český nacionální prostor – a to je činí jedinečnými. Ovšem nezapadají do mainstreamové české společnosti. Jejich vícevrstevnatost či neukotvenost je situuje k přináležení do lokálních nebo kosmopolitních identit.

POZNÁMKY:

1. Kohorta (věková) – soubor osob, u nichž v určitém kalendářním roce došlo ke stejné demografické události, např. sňatku, narození prvního dítěte, rozvodu apod. (Kalibová 1996).
2. Termín „mezi“ označuje zděděnou kulturu po rodičích a kulturu mainstreamové společnosti, ve které jedinec vyrůstá.
3. Paradoxně odborné studie (Kalmar 2018) ukazují, že vyšší míře islamofobie čelí muslimové ve východní části Evropy, resp. v zemích Visegrádu, a to navzdory faktu, že jsou v tamních společnostech úspěšně zapojeni.
4. Afroameričané nebo černí muslimové nejsou v USA takto úspěšní, čelí dvojitě stigmatizaci, být černý a muslim (Khalifa – Gooden 2010). Američané mají navíc v paměti černošské separatistické hnutí Nation of Islam (NOI) z 60. a 70. let. A přestože Malcolm X založil po odchodu z NOI hnutí Americká muslimská misie, NOI je stále připomínáno, protože více odpovídá negativním stereotypům, které si vytvořil Západ o islámu jako o náboženství netoleranční a fanatismu (Armstrongová 2002).
5. Islámem ve východní Evropě se zabývá Egdunas Račius, ani jedna z jeho nedávno vydaných prací (Račius 2017, 2020) však nezkoumá fenomén mladých muslimů nebo druhé generace.
6. V 70. letech přicházeli studovat hlavně lidé z arabských zemí, které byly v období studené války spřátelené s tzv. socialistickým blokem (Sýrie, Egypt, Libye, Irák, Palestina). Věnovali se zejm. studiu medicínských oborů, architektury, inženýrství atd. (Mendel – Ostrfanský – Rataj 2007).
7. Segmentace je postup, jehož pomocí rozčleníme analyzovaný text na dílčí části, tzv. jednotky analýzy. Jako tematické jednotky se označují části textu, které pojednávají o jednom identifikovaném tématu. V rámci kódování potom přidělíme vytvořeným segmentům popisek, kterým jej charakterizujeme (Heřmanský 2019: 429–430).
8. Jeden informátor je reprezentantem spíše generace jedenapůlité, nicméně od 6 let žije v ČR, strávil zde tedy většinu života.
9. Tuto charakteristiku vysokého socioekonomického statusu nenaplnují informátoři z postsovětských republik, ale usilují o ni. I když např. nestudovali vysokou školu, v rozhovoru zmiňovali, že ve budoucnu studovat chtějí.
10. V případě, že každý z rodičů pochází z jiné země, týká se první údaj vždy otce. Pokud sami rodiče pocházeli ze smíšených manželství,

- je jejich původ uváděn přes lomítko (např. Súdán/Česko znamená, že matka informátorky je súdánsko-českého původu). Je zajímavé, že žádný z informátorů neměl otce Čecha.
11. Mimo Prahu fungovala stejná praxe lekcí (dars) i v Brně a Teplicích.
12. Islámská nadace v Praze, která je součástí Ústředí muslimských obcí (UMO), pořádá každoročně týdenní letní tábory pro mladé muslimky a muslimy či zimní kongres (setkávání muslimů v Teplicích). Srov. <<https://islam.cz/2017/12/29/jak-bylo-na-zimnim-kongresu/>> (cit. 10. 4. 2024).
13. Malika má jednoho rodiče ze Súdánu a druhý má česko-súdánský původ (značeno lomítkem). V případě Česka je to vždy matka, která z této země pochází.
14. Jedna z vysoce deklarovaných hodnot hned po islámu a rodině bylo vzdělání. Společně s náboženstvím to bylo něco, co informátoři uváděli jako prioritu svých rodičů. „*Já myslím, že mamka to nasačila, když nám od malička četla, že to vzdělání je důležité. A tatka nám vždycky říkal: „Já jsem byl tak blbej, že jsem nedodělal ty práva, nedělejte moji chybu a studujte, studujte a studujte.“*“ (Zuzka, 19 let, Egypt, Česko).
15. Informátorka jsem potkala v mešitě.
16. *Ja* se užívá v arabštině v oslovení (v českém jazyce je to 5. pád), *habíbí* znamená miláček.
17. Proslulé se staly především Zemanovy teze o tom, že islám je anti-civilizací a nejagresivnějším ze všech náboženství. Nebo o tom, že sice není každý muslim terorista, ale každý terorista je muslim. Tato tvrzení Zeman pronesl na mezinárodní konferenci „Evropa sjednocená a svobodná?“ již v roce 2011, nicméně stejný názor zastával i v době mého výzkumu. Srov. <<https://ct24.ceskatelevize.cz/domaci/1253679-zeman-vztah-k-zenam-doklada-anticivilizacni-risy-islam>> (cit. 15. 4. 2024).
18. Do roku 1962 zde stál obří komunistický pomník k poctě sovětského diktátora J. V. Stalina, po roce 1989 zde bylo vybudováno kyvadlo jako memento odkazující k nové cestě k demokracii.
19. V roce 2020 např. někdo posprejoval brněnskou mešitu výhrudným nápisem „*Nešiřte islám v ČR! Jinak vás zabijeme.*“ Srov. <<https://romea.cz/cz/domaci/v-brne-nekdo-posprejoval-mesitu-hrozi-zabitim-siritelumu-islam>> (cit. 15. 3. 2024). Debata o islámu je totiž dlouhodobě ovlivňována životy muslimů v západní Evropě a na Blízkém

- východě. Česká veřejnost hodnotí islám a muslimy právě tímto prizmatem a skrze mediální obrazy spjaté s globální válkou s terorismem. Nikoliv podle početně marginálních a ve veřejném prostoru spíše „neviditelných“ českých muslimů (Černý – Rendek 2020).
- LITERATURA:**
- Acocella, Ivana – Cataldi, Silvia – Cingliuti, Katia 2016. Between Tradition and Innovation: Religious practices and everyday life of second-generation Muslim women. *Fieldwork in Religion* 11 (2): 199–216. <<https://doi.org/10.1558/firn.29964>>.
- Amir-Moazami, Schirin 2010. Avoiding “Youthfulness?": Young Muslims negotiating gender and citizenship in France and Germany. In: Bayat, Asef – Herrera, Linda (eds.). *Being Young and Muslim: New cultural politics in the global South and North*. Oxford: Oxford University Press. 199–205.
- Anderson, Benedict 2016. *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London – New York: Verso.
- Aries, Philippe 1960. *Centuries of Childhood: A social history of family life*. Transl. Robert Baldick. New York: Vintage.
- Armstrongová, Karen 2002. *Islam*. Bratislava: Vydavateľstvo Slovart.
- Banks, James A. (ed.) 2007. *Diversity and Citizenship Education: Global perspectives*. John Wiley & Sons.
- Barros, Stephanie – Albert, Isabelle 2020. Living In-Between or Within? Cultural identity profiles of second-generation young adults with immigrant background identity. *An International Journal of Theory and Research* 20 (4): 290–305. <<https://doi.org/10.1080/15283488.2020.1832491>>.
- Barth, Fredrik (ed.) 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little Brown and Co.
- Bayoumi, Moustafa 2010. Being Young, Muslim, and American in Brooklyn. In: Bayat, Asef – Herrera, Linda (eds.). *Being Young and Muslim*. New Cultural Politics in the Global South and North. Oxford: Oxford University Press. 161–174
- Bhabha, Homi K. 1994 *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Birani, Aisha 2017. *Toward an Inclusive Islamic Identity? A study of first- and second-generation Muslims in Canada*. Dissertation Theses. The University of Western Ontario.
- Boland, Colleen 2020. Hybrid Identity and Practices to Negotiate Belonging: Madrid’s Muslim youth of migrant origin. *Comparative Migration Studies* 26/8 (1): 1–17. <<https://doi.org/10.1186/s40878-020-00185-2>>.
- Bond, Ross 2022. *Understanding International Migration: Social, cultural and historical context*. Palgrave Macmillan.
- Bourdieu, Pierre 1984. *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. London: Routledge.
- Brubaker, Rogers 2004. In the Name of the Nation: Reflections on nationalism and patriotism. *Citizenship Studies* 8 (2): 115–127. <<https://doi.org/10.1080/1362102042000214705>>.
- Corsten, Michael 2007. Čas generací [The Time of a Generation]. *Sociální studia* 4 (1–2): 46–65.
- Crul, Maurice – Lelie, Frans – Schneider, Jenny 2012. *The European Second Generation Compared: Does the integration context matter?* Amsterdam University Press.
- Čermáková, Eva – Janků, Tomáš – Linhartová, Lenka – Topinka, Daniel 2016. Muslimové o sobě a o nás. In: Topinka, Daniel (ed.). *Muslimové v ČR. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister and Principal. 365–378.
- Černý, Karel – Rendek, Zuzana. 2020. Czechia. In: Akgönül, Samin – Nielsen, Jørgen S. et al. (eds.). *Yearbook of Muslims in Europe*, vol. 12. Leiden: Brill. 186–203.
- Černý, Karel – Rendek, Zuzana. 2022. Czechia. In: Akgönül, Samin – Nielsen, Jørgen S. et al. (eds.). *Yearbook of Muslims in Europe*, vol. 14. Leiden: Brill. 197–213.
- de Waal, Monika F. – Born, Marise – Brinkmann, Ursula – Frasch, Jona 2020. Third Culture Kids, their Diversity Beliefs and their Intercultural Competences. *International Journal of Intercultural Relations* 79: 177–190. <<https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2020.09.002>>.
- Dovey, Kimberly 1985. Home and Homelessness. In Altman, Irwin – Werner, Carol M. (eds.). *Home Environments*. Boston, MA: Springer US. 34–64.
- Eriksen, Thomas Hylland 1993. *Kulturterrorismen*. Oslo: Spartacus.
- Eriksen, Thomas Hylland 2001. Ethnic Identity, National Identity, and Intergroup Conflict: The significance of personal experiences. In Ashmore, Richard D. – Jussim, Lee – Wilder, David (eds.). *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*. Oxford University Press. 42–68.
- Fassin, Didier 2016. Vnější hranice, vnitřní hranice. Současná obsese. In: Sitek, Pavel (ed.). *Pohyb a začlenění. Francouzská perspektiva*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON). 147–156.
- Gellner, Ernest. 1993. *Národy a nacionalismus*. Praha: Josef Hříbal.
- Hannerz, Ulf 2007. Cosmopolitanism. In Nugent, David – Vincent, Joan (eds.). *A Companion to the Anthropology of Politics*. Blackwell Publishing Ltd. 69–85.
- Heřmanský, Martin 2019. Analýza a interpretace dat v kvalitativním výzkumu. In: Novotná, Hedvíka et al. *Metody výzkumu ve společenských vědách*. Praha: FHS UK. 415–445.
- Hesová, Zora 2022. Je tzv. evropský islám možný? Kritický i konstruktivní pohled ze západního Balkánu. In: Lomová, Olga – Malečková, Jitka – Šima, Karel a kol. *Setkávání kultur. Identity, ideologie, jazyky*. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta. 165–187.
- Hobsbawm, Eric 1983. Introduction. In Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge–New York: Cambridge University Press, s. 1–14.
- Hroch, Miroslav 2005. Národ jako kulturní konstrukt? *Lidé města* 17 (3): 7–38.
- Jenkins, Richard 2014. *Social Identity*. London – New York: Routledge, Taylor and Francis Group.
- Jones, Frank L. – Smith, Philip 2001. Individual and Societal Bases of National Identity: A comparative multi-level analysis. *European Sociological Review* 17 (2): 103–118. <<https://doi.org/10.1093/esr/17.2.103>>.
- Kabir, Nahid A. 2012. *Young British Muslims: Identity, culture, politics and the media*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Kalibová, Květa 1996: Analýza kohortní. In: Maříková, Hana – Petrušek, Miloslav – Vodáková, Alena (eds.). *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum. 61.
- Kalmar, Ivan 2018. Islamophobia in the East of the European Union: An introduction. *Patterns of Prejudice* 52 (5): 389–405. <https://doi.org/10.1080/0031322X.2018.1512467>.
- Kanovský, Martin 2009. Esencializmus a etnicita: sociálno-kognitívne vysvetlenie reprezentovania sociálnych skupín. *Sociologický časopis* 45 (2): 345–368. <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/6856>.
- Keating, Michael 2007. National and Regional Identities in Europe. *Contemporary European History* 16 (3): 407–412. <https://doi.org/10.1017/S0960777307004006>.
- Khalifa, Muhammad – Gooden, Mark A. 2010. Between Resistance and Assimilation: A critical examination of American Muslim educational behaviors in public school. *The Journal of Negro Education* 79 (3): 308–323. <https://dx.doi.org/10.2307/20798351>.
- Klvaňová, Radka 2009. Nejasné způsoby přináležitosti a nepatření migrantů v transnacionálních sociálních polích. *Sociální studia / Social Studies* 6 (1): 91–111. <https://doi.org/10.5817/SOC2009-1-91>.
- Kolaříková, Veronika 2020. Czech National Identity and the Elements through Which Is Constructed. *Czech-Polish Historical and Pedagogical Journal* 12 (2): 66–96. <https://doi.org/10.5817/cphpj-2020-023>.
- Kropáček, Luboš 1999. *Variace na Korán. Islám v diaspoře*. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR.
- Křížek, Daniel 2018. Vývoj západních představ o islámu a muslimech: O stereotypch a předsudcích. In: Ostřanský, Bronislav (ed.). *Islamofobie po česku: Český odpor vůči islámu, jeho východiska, projevy, souvislosti, přesahy i paradoxy*. Praha: Vyšehrad. 105–154.
- Leiken, Robert 2012. *Europe's Angry Muslims: The revolt of the second generation*. Oxford: Oxford Publishing.
- Levitt, Peggy 2009. Roots and Routes: Understanding the lives of the second generation transnationally. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35 (7): 1225–1242. <https://doi.org/10.1080/13691830903006309>.
- Mandviwala, Tasneem 2020. Private revolutions of second-generation Muslim American women. *Current Opinion in Psychology*, 35, 26–30.
- McRobbie, Angela 2006. *Aktuální témata kulturních studií*. Praha: Portál.
- Mendel, Miloš – Ostřanský, Bronislav – Rataj, Tomáš 2007. *Islám v srdci Evropy*. Praha: Academia.
- Nora, Pierre 1998. Mezi pamětí a historií: Problematika míst. In: Mayer, Françoise (ed.). *Politika paměti (Antologie francouzských společenských věd)*. *Cahiers du CEFRES* (13). Praha: Francouzský ústav pro výzkum ve společenských vědách. 8–18.
- Novotná, Hedvika 2019. Kvalitativní strategie výzkumu. In: Novotná, Hedvika et al.: *Metody výzkumu ve společenských vědách*. Praha: FHS UK. 257–588.
- Ostřanský, Bronislav 2016. Islám a muslimové českýma očima – dialog, nebo míjení? In: Beránek, Ondřej – Ostřanský, Bronislav (eds.). *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných politik*. Praha: Academia. 14–57.
- Pallasmaa, Juhani 1994. Identity, Intimacy and Domicile. *Finnish Architectural Review* (1): 1–16.
- Pepicelli, Renata 2017. Young Muslim Women of Bengali and Moroccan Origin in Italy: Multiple belongings, transnational trajectories and the emergence of European Islam. *International Review of Sociology* 27 (1): 61–79. <https://doi.org/10.1080/03906701.2017.1303971>.
- Pilcher, Jane 1994. Mannheim's Sociology of Generations: An undervalued legacy. *British Journal of Sociology* 45 (3): 481–495. <https://doi.org/10.2307/591659>.
- Portes, Alejandro – Rumbaut, Rubén 2011. *Legacies: The story of the immigrant second generation*. Berkeley: University of California Press.
- Račius, Egdūnas 2020. *Islam in Post-Communist Eastern Europe: Between churchification and securitization*. Leiden: Brill.
- Račius, Egdūnas 2017. *Muslims in Eastern Europe*. Leiden: Brill.
- Rendek, Zuzana 2022. The Drama of Social Identities: How second-generation Muslims in the Czech Republic cope with otherness and negotiate their acceptance. *Český lid* 109 (1): 59–81. <https://doi.org/10.21104/CL.2022.1.03>.
- Richter, Marina – Nollert, Michael 2014. Transnational Networks and Transcultural Belonging: A study of the Spanish second generation in Switzerland. *Global Networks* 14 (4): 458–476. <https://doi.org/10.1111/glob.12044>.
- Roy, Olivier 2004. *Globalized Islam: The search for a new ummah*. New York: Columbia University Press.
- Rysst, Mari 2016. I Think of Myself as Norwegian, Although I Feel that I Am from Another Country: Children constructing ethnic identity in diverse cultural contexts in Oslo, Norway. In: Seeberg, Marie Louise – Gozdziaik, Elżbieta (eds.). *Contested Childhoods: Growing up in migrancy, migration, governance, identities*. IMISCOE, Norway. 159–178.
- Saada, Emmanuel 2000. Abdelmalek Sayad and the Double Absence: Toward a total sociology of immigration. *French Politics. Culture & Society* 18 (1): 28–47. <https://doi.org/10.3167/153763700782378193>.
- Seeberg, Marie Louise – Gozdziaik, Elżbieta 2016. Contested Childhoods: Growing up in Migrancy. In: Seeberg, Marie Louise – Gozdziaik, Elżbieta (eds.). *Contested Childhoods: Growing up in migrancy: Migration, governance, identities*. Springer – IMISCOE. 1–22.
- Silverstein, Paul 2005. Immigrant Racialization and the New Savage Slot: Race, migration, and immigration in the new Europe. *Annual Review of Anthropology* 34: 363–384. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120338>.
- Smith, Anthony D. 2000. *The Nation in History: Historiographical debates about ethnicity and nationalism*. UPNE.
- Topinka, Daniel (ed.) 2007. *Integrační proces muslimů v ČR*. Výzkumná zpráva. Praha: Ministerstvo vnitra ČR.
- Topinka, Daniel (ed.) 2016. *Muslimové v ČR. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister and Principal.
- Topinková, Helena – Topinka, Daniel. 2016. Muslimové v číslech. In: Topinka, Daniel (ed.). *Muslimové v ČR. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister and Principal. 36–50.
- Trnka, Susanna 2020. *Traversing: Embodied lifeworlds in the Czech Republic*. Cornell University Press.
- Vlachová, Klára 2019. "This Country Is Not for Anyone": Explanations of low national pride in the Czech Republic. *Nationalities Papers* 47 (6): 1000–1012. <https://doi.org/10.1017/nps.2018.22>.
- Wenden de, Catherine Wihtol – Benoit-Guyod, Madeleine 2020. *Atlas migrace. Hledání nové světové rovnováhy*. Brno: Nakladatelství Lingea s.r.o.
- Wimmer, Andreas – Glick Schiller, Nina. 2002. Methodological Nationalism and Beyond: Nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks* 2 (4): 301–334. <https://doi.org/10.1111/1471-0374.00043>.