

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra genderových studií

Bc. Lenka Weinbergerová

Přenesené stigma jinakosti v etnicky smíšených partnerstvích

Transmitted stigma of otherness in ethnically mixed partnerships

Diplomová práce

Vedoucí práce: **doc. Věra Sokolová, Ph.D.**

Praha 2019

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 27. června 2019

.....

Lenka Weinbergerová

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala mé vedoucí práce doc. Věře Sokolové, Ph.d. za její čas, který mi věnovala při konzultacích a její cenné rady, nejen během psaní diplomové práce, ale i během celého studia. Ráda bych také touto cestou poděkovala mé rodině, za jejich emocionální podporu. Hlavně bych chtěla poděkovat mým komunikačním partnerkám za jejich věnovaný čas, ochotu, vstřícnost a otevřenost během rozhovorů.

Abstract

Moje diplomová práce zkoumá na základě intersekcionalního přístupu konstrukci „jinakosti“ v rámci etnicky „smíšených partnerství“ a to, jak se tato konstrukce v rámci smíšeného partnerství projevuje a jak ovlivňuje identifikaci „českých“ žen v rámci partnerství. Dále zkoumám, jak „jinakost“ partnera ovlivňuje pozici žen v rámci české společnosti. V rámci práce pracuji s konceptem přeneseného stigmatu, jelikož etnická „jinakost“ není založena na základě horizontálních rozdílů, ale obsahuje také kategorizační a hodnotící aspekty, na jejichž základě může být smíšené partnerství situované na v rámci různých pozic zne/výhodnění. Pro svůj kvalitativní výzkum jsem si zvolila metodu polostrukturovaných rozhovorů s partnerkami, které se narodily a žijí na území České republiky a jsou nebo byly v etnicky smíšeném partnerství.

Klíčová slova: smíšené partnerství, stigma, jinakost, etnicita, rasa, intersectionalita

Abstract

My diploma thesis on the basis of intersectionality analyzes the social construction of „otherness“ in ethnically mixed partnerships and how does it manifests and influences the self-conception of Czech women that are in the mixed relationships. Further, it analyzes how the partners „otherness“ affects the position of the women in the society. In my thesis I work with the concept of transmitted stigma, because the etnical otherness is not constructed on the horizontal differences, but contains also classifying and assessing aspects, which may situate the mixed partnerships to the positions of dis/advantage. For my qualitative research I have chosen semi-structured interviews with women, that were born and live in the Czech Republic and are or was in ethnically mixed relationship.

Key words: mixed partnership, stigma, otherness, ethnicity, race, intersectionality

1. Úvod	7
2. Teoretická část	9
2.1 Teoretická východiska	9
2.2. Intersekcionalita	10
2.3. Poststrukturalismus, moc a diskurzy	11
2.4 Gender, genredový řád a generové role	12
2.5. Ženy jako symbol národa	14
2.6. Etnicita, rasa a kultura	18
2.7. „Rasa“ jako stratifikační konstrukce	19
2.8. Stigma	25
2.9. Stigma „rasové/etnické“ jinakosti	27
2.10. Přenesené stigma	30
2.11. Smíšená partnerství	31
2.12. Smíšená partnerství v historických kontextech	35
2.13. Smíšená partnerství v současných diskurzech	36
3. Metodologická část	39
3.1. Metodologie	39
3.2. Reflexe vlastní pozicionality	40
3.3. Etika	43
3.4. Rozhovory a zpracování dat a medailonky komunikačních partnerek	43
4. Výzkumná část	51
4.1. „Češství“	51
4.2. Hierarchizace etnické jinakosti	56
4.2.1. Islám jako „hrozba“	56
4.2.2. Islám jako konstrukce „muslimky a muslima“	61
4.2.3. „Romství“	63

4.2.4. „Vietnamci“	67
4.2.5. Barva pleti	68
4.3. Konstrukce smíšeného manželství jako kontextuální proces	69
4.4. Střet s institucemi	71
4.5. Partnerství s „cizincem“ jako prostor možné generové rovnosti	76
5. Závěr	79
6. Bibliografie	81

1. Úvod

Pro svoji diplomovou práci jsem si vybrala téma, které vychází z mé vlastní zkušenosti „smíšeného partnerství“. Přes čtrnáct let jsem žila v partnerském vztahu s mužem, pocházejícím z Demokratické republiky Kongo. Z počátku o našem vztahu moc lidí z mého okolí nevědělo, jelikož jsem měla obavy z jejich reakce. Kamarádky/i si mysleli, že jde o přechodnou záležitost a tudíž z počátku byly spíše zvědavé/i na mého přítele, než že by měly/i k němu negativní postoj. Často jsem se setkala s tím, že když jsem řekla, že můj přítel je černoch, skoro pokaždé se lidé zajímali o velikost jeho intimní partie a výkonnost, zda to odpovídá tomu, co se o „nich“ říká. Na počátku našeho vztahu jsme byli zváni skoro všude, nejdřív jsem si myslela, že ho mé/i přátelé mají rády/i a berou ho, časem jsem si uvědomila, že jsme byli pouhou atrakcí očí zvědavců. Když náš vztah trval již nějakou dobu, postoj některých přátel se změnil, především mé kamarádky mě začaly od našeho vztahu odrazovat, s odůvodněním, že s „českým“ chlapem se budu mít lépe. Rodiče se o „nás“ dozvěděli jako poslední a to několik měsíců, potom, co jsme spolu začali chodit. Jejich reakce se soustředila na to, zda jsme používali ochranu při sexu. Tyto příklady poukazují na určitou představu cizince, „černocho“, který je na jednu stranu přijímán pozitivně, avšak pouze ve své jinakosti-exotičnosti, na druhou stranu tato představa konotuje s obrazem „druhého“ jako sexuálně nezdrženlivého, promiskuitního a pocházející z Afriky, kde „řadí“ AIDS, tedy definovaného „rasou“, kulturou a prostorem. Na základě této zkušenosti jsem se rozhodla pro toto téma a zkušenost žen, které žijí nebo žily ve „smíšeném partnerství“.

Diplomová práce se věnuje konstrukcím „jinakosti“ v rámci etnický „smíšených partnerství“, především přenesenému stigmatu „jinakosti“ v českém kontextu. Toto téma budu analyzovat tematickou obsahovou analýzou na základě rozhovorů se ženami, které se narodily na území České republiky, které jsou nebo byly v etnický smíšeném partnerství. Vycházím z toho, že konstrukt „rasy a etnicity“ v rámci české společnosti může vést k zvýhodňování a znevýhodňování a k uznání či neuznání určité identity a to především ze strany hegemonní „bílé“ společnosti. Téma konstrukce jinakosti v etnický smíšených partnerství je možné zkoumat různými způsoby, avšak na základě vlastní zkušenosti, jsem se rozhodla pro rozhovory, jelikož může být přínosné toto téma zkoumat na základě zkušenosti samotných žen, které se ve smíšeném partnerství nacházejí a skrze jejich osobní ukotvenou zkušenost v určitém společenském a historickém kontextu, zjistit, zda dochází k určitému přenesení konstrukce „etnické jinakosti“ v podobě stigmatu v rámci partnerství

a pokud ano, jak se projevuje a jak se s tím komunikační partnerky vyrovnávají a zda se dá mluvit o smíšeném partnerství jako o určitém stigma. Dále tato diplomová práce si klade za snahu analyzovat jakou roli v konstituování a re-produkci etnicity hraje gender a jakým způsobem gender a etnicita mohou mít vliv na možné přenesené stigma v etnicky smíšených partnerstvích a jak se prolínají gender a etnicita v rámci mocenských vztahů v rámci smíšených partnerství. Jelikož stigma nese určité sociálně konstruované negativní hodnoty v rámci normativní společnosti, můžeme chápat stigmatizaci buď jako diskreditující prvek nebo prostor pro vyjednávání vlastní pozice ve společnosti. Stigma jakékoli jinakosti, stejně jako jinakost sama, představují společensky konstruované kategorie, které mají reálné dopady na životy a možnosti jedinců. Výzkumné otázky v rámci diplomové práce jsou následující:

Jak ženy ve smíšených partnerstvích konstruují „etnickou jinakost“ a jak se tato konstrukce projevuje v jejich vlastním pojetí smíšeného partnerství?

Jakým způsobem ovlivňuje konstrukce „etnické jinakosti“ identifikaci „českých“ žen v rámci smíšených partnerstvích a jakými způsoby tyto ženy vyjednávají vlastní pozici ve společnosti?

Jakou roli v etnicky smíšených partnerstvích hraje gender a jak se navzájem prolínají a ovlivňují kategorie genderu a „rasy“, popřípadě dalších kategorií?

2. Teoretická část

2.1. Teoretická východiska

V prvé řadě považuji za nezbytné definovat několik termínů, s kterými v této práci budu pracovat. To, jakým způsobem nazíráme svět, se odráží v tom, jak svět zkoumáme. To, s jakou ontologií a epistemologií badatel či badatelka pracuje, tedy z jakého paradigmatu vychází, se odráží, jakým způsobem bude nahlížet předmět výzkumu. To, z jakých teoretických východisek budu v této práci vycházet, ovlivňuje to, jak budu nazírat smíšená partnerství a přenesené stigma jinakosti, kterým se zde budu zabývat. Tato diplomová práce je ukotvena v teoriích, vycházejících z feminismu a poststrukturalismu a metodologie vychází z konstruktivistického paradigmatu.

Feminismus se jako myšlenkový proud, životní přesvědčení nebo kontradikční diskurz vůči stávajícím patriarchálním (androcentrickým) diskurzům vyvíjel v rámci historických a geografických kontextů. Když se mluví o feminismu, nelze ho vnímat jako jednotný myšlenkový proud či perspektivu nahlížení světa a skutečnosti¹. Můžeme spíše mluvit o femínismech, které se v rámci jednotlivých vln objevovaly, a skrze vzájemnou kritiku ovlivňovaly a na základě toho vyvíjely své teoretické základny, zaměření a východiska (paradigmata), kterými operují na odkrývání mocenských vztahů v organizaci společnosti a poukazování na to, jakým způsobem moc jedny zvýhodňuje a druhé naopak znevýhodňuje. Pam Morrison vyjádřila feminismus jako „politický pohled odrážející dva základní předpoklady: (1) že rozdílnost pohlaví je základem strukturální nerovnosti mezi ženami a muži, která je příčinou systematické sociální nespravedlnosti vůči ženám; a (2) že nerovnost mezi pohlavími není výsledkem biologické nutnosti, ale vzniká v důsledku kulturní interpretace rozdílů mezi pohlavími“ (Morrison 2000:11).

Feminismus lze rozdělit do základních tří vln². První vlna je obvykle situována do období poslední třetiny 18.století až 30.let 20.století a je charakterizována bojem za přiznání základních práv pro ženy jako právo na vzdělání, na majetek a volební právo. Začátek druhé vlny je spojen s 60.lety 20.století s bojem za občanská práva všeobecně. Hana Havelková (2004) rozděluje druhou vlnu na dva základní proudy, které problematizují nerovnosti a to kulturní, která se soustřeďuje na instituce, jazyk, chování aktérů, a na psychologickou rovinu formování genderové identity. Mimo jiné témata byla

¹ Pam Morrison spíše mluví o vědomě zastávané ideologii, která se staví vůči jiným vědomě zastávaným ideologiím (Morrison 2000:15)

² Někdy se mluví o současnosti jako o 4. vlně

ekonomická rovnoprávnost mezi ženami a muži, přístup ke všem profesím (marxistický a socialistický feminismus), kontrola nad vlastním tělem včetně práva na potrat a (Havelková, 2005). Avšak co je asi nejcharakterističtější je to, že zkoumá kořeny útlaku ve všech rovinách společnosti, symbolické, institucionální a osobní. Na základě poststrukturalistických teorií zkoumá jazyk, v kterém jsou obsaženy různé významy genderové nerovnosti a skrze nějž se genderový řád reprodukuje a naturalizuje. Třetí vlnu feminizmu je možné vnímat jako kritiku „západního“ feminizmu, který v rámci svých teorií pojímal „ženu“ jako univerzální kategorii, kterou pojí dominance mužů v rámci společnosti. Tento obraz byl kritizován feministkami „ne-bílé pleti“, jelikož tento obraz „ženy“ byl podle nich definován bílými, středostavovskými ženami (např. bell hooks 1984, 2000, Patricia Hill Collins 2000, Chandra Talpade Mohanty 1986). Kritika vycházela z toho, že se „ne-bílé“ feministky/ti cítily/í být v tématech akademického i neakademického „bílého“ feminizmu marginalizovány/i a stejně tak i jejich zkušenost, jež nebyla založena pouze na genderové identitě, ale identitě intersekcionalní. Zdůrazňovaly to, že ženy a jejich zkušenost není stejná a že ženy také mají dominanci nad ostatními ženami a to na základě třídy a barvy pleti. Kritika „západního“ feminizmu byla namířena i proti homogennímu konceptu „ženy třetího světa“ jako nevzdělané, chudé, podřízené tradicím a náboženství, oběti socioekonomických systémů a orientované na rodinu (Mohanty 1991). Třetí vlna je tedy spojena s důrazem na další aspekty stratifikace společnosti a ne/rovnosti v rámci společnosti na základě kategorií rasy, etnicity, sexuální orientace, třídy, věku a náboženského vyznání, ne/způsobivosti aj., tedy intersekcionalitou různých identit, kdy genderová identita, ačkoliv zásadní, je vnímána jako jedna z mnoha, které mají vliv na ne/rovnosti v rámci společností³.

2.2. Intersekcionalita

V tom jak jsou smíšené vztahy dominantní kolektivitou nahlíženy a konstruovány ovlivňuje mnoho aspektů jako je například gender, „rasa“, etnicita, geografický původ, socio-ekonomické postavení aj., proto v této práci vycházím z intersekcionalního analytického rámce, kdy nelze analyzovat sociální svět pouze na základě jedné analytické kategorie jako je například gender, jelikož znevýhodnění a možná diskriminace se neodehrávají pouze na jedné ose nerovností, ale je závislá na dalších aspektech, které se navzájem prolínají (Crenshaw 1989). Analytické kategorie jako je například gender, rasa, etnicita, třída, národnost, věk a způsobivost nevyjadřují žádný esenciální základ a nelze je

³ Propojení genderu s dalšími kategoriemi rozvedu v následující části. Pozn. autorky

brát jako statické a přirozené kategorie. Jsou to společenské konstrukty a v určité historické době, geografickém a socio-politickém kontextu mohou mít odlišné významy. Je nutné tedy tyto kategorie vnímat jako s potencionálně flexibilní, kde se dají určité významy přetvářet. Samotné kategorie jsou v neustálé přeměně a stejně tak i intersekcionalita, jelikož bytí je možné chápat jako propojenou síť vztahů asambláží, které jsou v neustálém vztahu a vše se navzájem ovlivňuje (Puar 2013). Nerovnosti proto nelze na základě kategorií brát jako se sčítající znevýhodnění, jelikož nelze jednotlivé skupiny na základě příslušnosti a priori esencionalizovat a vnímat jako znevýhodněné a samotné kategorie na místo toho vnímat jako v neustálém procesu ustavování se. Je nutné vzít v úvahu různé roviny, v jakých se znevýhodnění může projevat, což záleží na kontextu a pozicionalitě (Yuval-Davis 2006: 195). Tyto analytické kategorie mohou pomoci k porozumění vztahu mezi privilegovanými a znevýhodňovanými skupinami a jaké mocenské aspekty a zvýznamnění jsou do toho včleněny.

2.3. Poststrukturalismus, moc a diskurzy

Postrukturalismus vychází z předpokladu, že významy nejsou fixní, ale dynamické, v neustálém procesu změny a proto klade důraz na variabilitu významů dle kontextu, které podle toho mají určitou politickou povahu (Scott 1988). Významy nejsou deskriptivní, tedy reálným odrazem skutečnosti, ale jsou spíše výsledkem procesu konstrukce a legitimizace skrze jazyk a diskurzivní mechanismy, tedy se ustavují v rámci mocenských vztahů. Mimo jiné, koncepty diskurzu, mocenských vztahů a subjektivity představil francouzský filozof Michel Foucault. Jak poukazuje Sara Mills, „diskurz v jeho pojetí vymezuje pole objektů, definuje legitimní perspektivu z hlediska poznávacího aktéra a ustanovuje normy pro tvorbu pojmů a teorií. Diskurz strukturuje realitu tím, že vymezuje za prvé, jaké objekty jsou poznatelné, vhodné zájmu a vůbec reálně existující, za druhé, kdo má právo vytvářet pravdivá tvrzení o realitě a kdo je z takové tvorby vyloučen, a za třetí jaké jsou legitimní způsoby používání a rozvíjení kategorií, jimiž je svět v dané době uchopován“ (Sara Mills 2004 in Zábrodská 2009: 34).

Ve stati *Subjekt a moc* se Michel Foucault (2003) zabývá mocí, respektive mocenskými vztahy, jelikož moc sama osobě neexistuje. „Mocenský vztah je způsob jednání, který na ostatní nepůsobí přímo a bezprostředně, nýbrž působí na jejich vlastní jednání“ (Foucault 2003:215). Podmínkou vykonávání moci, je svobodný subjekt, který má pole možností jednání. Přetváření jedinců v subjekty je podle něj spojeno s mocenskými vztahy a to skrze

mody objektivizace, jednak skrze vědu a vědění, praktiky dělení , ať už v rámci okolí skrze kontrolu a podřízení nebo uvnitř sebe sama prostřednictvím svědomí a sebepoznání (Foucault 2003:202). Pro Foucaulta je moc pevnou součástí našich životů, týká se každého jedince a skupin, přičemž proniká i do neintimnějších věcí (srov. Foucault 1999). Při zkoumání mocenských vztahů je nutné vzít v potaz i kontext a zkoumat i konfrontace moci, jelikož moc není bez odporu. Moc působí z vnějšku a skrze její přivlastnění se subjekty samy kontrolují, disciplinují. V tomto případě se jedná o disciplinační moc (Foucault 1999). Důležitým aspektem je také produktivita moci a diskurzů. Jak shrnuje Zábrodská, Foucault „navrhuje, abychom moc chápali nejen jako represivní, negativně působící sílu závislou na zákazu a trestu, ale také jako sílu produktivní, vytvářející nové objekty sociální reality, nové identity a nové touhy“ (2009:34)

Existuje řada paradigmat a v této práci budu vycházet z paradigmatu konstruktivistického paradigmatu. Hendl popisuje konstruktivismus jako „směr, který se zajímá o způsoby, jakými lidé individuálně nebo kolektivně interpretují nebo konstruují sociální a psychologický svět ve specifických lingvistických, sociálních nebo historických kontextech“ (Hendl 2012:89). Guba a Lincoln definují ontologii konstruktivismu jako relativistickou, kdy skutečnosti jsou chápány jako mnohanásobné, nehmatatelné konstrukce, vzešlé ze společnosti a zkušenosti a jejichž podstata je specifická a lokální, přestože určité prvky mohou být sdílené mezi jednotlivci nebo napříč kulturami a jejich obsah je v závislosti na jednotlivcích nebo skupinách, které udržují tyto konstrukce. Konstrukce nejsou chápány jako statické, ale jako proměnlivé, stejně jako s nimi spojené skutečnosti (Guba a Lincoln 110-111).

2.4.. Gender, genderový řád a genderové role

Gender chápu jako jeden ze základních organizačních principů společnosti a světa⁴, který je založen na zdánlivých rozdílech na základě „pohlaví“, jež prostupuje jak symbolickou rovinu, jako je jazyk, tak institucionální, kterou reprezentuje především dělba práce a osobní, tedy rovinu, kde se subjekty učí jednotlivým genderovým rolím, (Harding 1990) tedy bytí „ženou“ či „mužem“. Gender je na symbolické úrovni produkován a reprodukován v rámci genderového řádu, který strukturuje myšlení do binárních opozic „muž-žena“, „maskulinní-femininní“, přičemž tyto opozice obsahují konotace, které jsou polaritní a hierarchické, kdy „mužské“ je prezentováno jako pozitivní, dominantní, aktivní a spojováno s rozumem, duchem, kulturou a veřejnou sférou zatímco „ženské“ je

⁴ Například rasa, etnicita, sexualita nebo kultura aj. jsou dalšími organizačními principy společnosti

prezentováno jako negativní, druhotné, pasivní, podřízené a je spíše spojováno s emocemi, tělesností, přírodou a soukromou sférou (Harding 1990, Šmausová 2002; Scott 1988; Twine 2001). Tyto opozice jsou genderovým řádem ustavovány jako přirozené, ačkoli se skutečností mají málo společného, jelikož zamlžují vnitřní různorodost těchto kategorií a mocenské vztahy, které se podílejí na jejich konstituování. Jak poukazuje Joan W. Scott, gender je primárním polem, v němž je moc artikulována (1988:45) a Šmausová dodává, že „moc si sama připisuje mužský gender, přičemž hegemonní muži (gender) jakožto „třetí“ subjekt, moc konstruuje diferencí, vládnou nejen nad ženami (pohlaví a gender), ale i nad většinou mužů (pohlaví)“ (2002:18). Tyto vlastnosti nebo spíše tento genderový symbolismus se reprodukuje ve struktuře společenské dělby práce, kde muži mají funkce spojené s produktivitou a ženy spíše s reprodukcí (Šmausová 2002). Obě tyto roviny jsou spojené s osobní, kde se reprodukuje skrze socializaci jedinců do určitých genderových rolí (Harding 1990 in Šmausová 2002).

Podobně jako poststrukturalismus chápe subjekt, ne „jako autentický a plně vědomý zdroj vědění o světě, ale jako výsledek rozmanitých technik disciplinační moci, která jej utváří a kterou subjekt dále reprodukuje“ (Zábrodská 2009:12), můžeme vnímat i identitu a to genderovou. Genderová identita je jednou z částí subjektu nebo ko-konstitutivním prvkem jedince⁵, která je spojena též s regulační a disciplinační mocí a je „utvářena povinnou „citací“ genderových norem, přičemž tato citace je nutnou podmínkou k tomu, aby se subjekt kvalifikoval pro sociálně rozpoznatelný, a tak i žitelný život (Butler 1993 in Zábrodská 2009 :13). Jak poukazuje Gerlinda Šmausová „dělení lidstva na muže a ženy splňuje praktickou pořádkovou funkci“ (2002:15).

Gerlinda Šmausová (2002) pracuje s pojmem rolové výseče, tedy s tím, že gender je pouze jedním aspektem společenské diferenciací a proto genderové role nelze vnímat jako absolutní, ale jako odvislé od určitého společenského kontextu. Každý jedinec se rodí s „normální biografií“, kdy během počátků života dočasně zaujme perspektivu „druhého“ genderu, avšak na základě inherentních společenských tlaků k heterosexuality si volí jednu z genderových identit. Šmausová kritizuje, to jak sociální vědy pracují se statickým binárním pojetím genderu, jelikož se z genderu stává „druhá přirozenost“. Podle ní všichni hrajeme všechny role a gender je fluidním a mnohvrstevnatým vyjadřováním naší pozicionality v rámci různých kontextů. (Šmausová 2002).

⁵ Ko-konstitutivním myslím, to, že jedinec má více jak jednu identitu a to na základě rasy, etnicity, kultury, sexuality, třídy aj. Tyto identity nejsou pouze oddělenými částmi, ale navzájem jsou propojeny různými vztahy dominance a podřízenosti, které jsou vázány na různé kontexty. Pozn. autorky.

Jak už bylo řečeno výše, genderové role jsou odvislé od určitého společenského kontextu a očekávání. Genderové role nelze vnímat jako fixní, ale jako proměnlivé v místě a čase a jako odraz toho, co jednotlivé společnosti přisuzují určitému genderu. Genderové role, ve svém totalizujícím významu⁶, se mohou v rámci rozdílných „kultur“ navzájem diskursivně proměňovat a odlišovat a jsou tedy často na základě těchto diskurzů vnímány jako výraz nebo důkaz kulturní odlišnosti (Menz 2013:107). Podle Menz etnicko-kulturní rozdíly se stávají genderovanými (2013).

V rámci diplomové práce budu pracovat s genderem jako analytickou kategorií, která nám svým dekonstrukčním přístupem odhaluje mechanismy fungování genderu jako vztahové kategorie v rámci stratifikace společnosti, s jejímž využitím může postavit genderové vztahy a významy do centra analytické pozornosti a využívat je jako způsoby kritického nahlížení vybraných otázek. Deskriptivní použití tyto kategorie, vztahy a významu bere jako výchozí skutečnosti.

2.5. Ženy jako symbol národa

Ženy byly a jsou často vnímány a zobrazovány jako matky a ochránitelky národa a na základě jejich přiřazených reprodukčních schopností jsou často též zobrazovány jako nositelky či reprezentantky pokračování národní budoucnosti (Yuval-Davis 2003). Jelikož udržování kontinuity národa je spjato s tímto obrazem ženy jako pokračovatelky národa, vztahy žen s cizími muži byly a jsou často vnímány jako hrozba národní jednoty (Menz 2013). Ženy se též v minulosti potýkaly více se sexuálními zákazy než muži a byly symbolicky sankcionovány, pokud měly intimní vztah s členem jiné kultury a barvy pleti. Mužům pocházejícím z koloniálních mocností naopak sexuální vztahy a manželství s ne-bílými nebo mimoevropskými ženami byly většinou společností tolerovány, jelikož to projektovalo jejich nadřazenost. Nejenže kolonizovali a zmocnili se území, skrze sexuální vztahy kolonizovali i těla žen - národ a utvrzovali svoji civilizační, kulturní a také genderovou nadřazenost. Přestože Možný tvrdí, že Francie, Holandsko a Anglie, jelikož bývaly koloniálními mocnostmi, jsou v dnešní době mnohem tolerantnější ke smíšeným partnerstvím, jelikož koloniální úředníci v koloniích mývali často intimní vztah s tamními ženami a přejímali často zvyky způsobů soužití dané společností (Možný 2002: 113), otázkou může být do jaké míry a na jaké rovině k tolerantnějšímu přístupu dochází – symbolické, institucionální či osobní.

⁶ Zde mám na mysli spíše ideální typy genderových rolí, které jsou v rámci určitého společenského kontextu diskursivně re/produkovány. Pozn. autorky.

Jak poukazuje Lora Windenthal (1996) smíšené intimní vztahy v koloniích byly vždy problematické a v centru kritické pozornosti byly snahy o udržení koloniální nadřazenosti a národní jednoty. V *She is the victor* Windenthal popisuje roli žen v národě, kdy během německé kolonizace v jihozápadní Africe koncem 19.století vznikla potřeba německých žen v tamních koloniích, jelikož mnoho německých mužů, kteří tam odjeli, žili s místními africkými ženami a někteří se s nimi i oženili. Přítomnost německých žen měla zajistit, že německé kolonie zůstanou opravdu německými, a to jak biologicky, tak kulturně. Barva pleti byla definována jako kategorie koloniální nadvlády, která měla být zajištěna sňatkem s německými ženami, které byly do kolonií posílány přes vzniklé Ženské asociace německé koloniální společnosti (Frauenbund der Deutschen Kolonialgesellschaft), které tuto emigraci organizovaly (Windenthal 384). Sňatky s německými ženami měly zajistit nejen německou nadřazenost v koloniích, ale i zachovat „rasovou“ a „kulturní“ jednotu v Německu samotném, jelikož potomci smíšených manželství i samotné partnerky automaticky po otci či manželovi získávali německé občanství (1996:375). Zajímavé je, jak Windenthal ukazuje, že národní otázky a vlastenectví se stalo jedním z prostorů, jak se mohly německé ženy nejen v rámci ženských hnutí, ale i mimo ně podílet na koloniálních aktivitách a tedy na vlastní společenské a politické emancipaci. Manželská a mateřská role byla nahrazena rolí kulturní, společenské a národní. Naopak místní „černé“ ženy byly zcela vyloučeny z privátní sféry a to nejen, aby se zamezilo německým farmářům s nimi navazovat romantické a sexuální vztahy, ale také aby neměly vliv na kulturní výchovu německých dětí. Místní ženy se v očích německých aktivistek staly symbolem primitivnosti, nedostatku civilizace a ohrožení „čisté“ německé kultury.

Propojení národního cítění a ženských hnutí je možné vysledovat i u prvních českých feministek 19.století, jejichž agenda byla spojena s národnostními a vlasteneckými činnostmi, které se soustřeďovaly na vzdělání žen nejen k osamostatnění a ekonomické a osobní svobodě, ale ve vzdělání viděly jako nástroj k vlastenecké výchově žen a dětí, aby nebyly poněmčeny (Burešová 2003)⁷.

Ženy v rámci národa přebírají roli reprodukce kultury a tím i národa (Windenthal 1996). Jsou i zmocněny střežit, co je vhodné chování a vzhled a co ne a mají kontrolu nad ostatními ženami, které mohou být svým jednáním považovány za deviantní (Yuval-Davis 2003: 37). Podobně ženy fungují i jako tzv. „kolaborantky patriarchy“ udržující

⁷ Vlastenecké a národní otázky se v českém kontextu vymezovaly vůči německé nadřazenosti.

patriarchální hodnoty v genderových vztazích a rolích žen v rámci heteronormativní společnosti⁸.

Kolonizované národy a kolonizovaní muži bývají často v diskurzech kolonialismu feminizováni, což slouží k jejich symbolické podřízenosti a nadřazenosti kolonizátora (Kantola 2015: 926). Tím, že jsou ženy ve smíšeném partnerství, mohou tento obraz určitým způsobem porušovat/narušovat skrze performativní akt (Yuval-Davis 2003). Národy konstituují své subjekty a existence těchto subjektů vyžaduje jejich opakující se akty a performance, v nichž rozdílné části jejich identity hrají centrální roli (Kantola 2015: 925). Tato neustálá performativita skýtá prostor pro přetváření a může tedy poskytnout místo pro vyjednávání nejen genderových vztahů, ale i významu etnické a národní příslušnosti. Podle Menz smíšené páry konstruují svým vyjednáváním etnické a kulturní hranice a proto mohou být vnímány jako možný prostor pro rozvíjení nových a individuálních biografických formací, které zpochybňují dominantní modely a politické struktury (Menz 2013: 113).

Obrazem ženy v národě se zabývá Jitka Malečková v knize *Úrodná půda. Žena ve službách národa* (2002). Přestože se především věnuje osmanské říši, rozebírá obraz ženy v národě i v evropském kontextu a mimo jiné i v českém. Malečková zde poukazuje na to, že se vznikem národního vědomí moderní společnosti se středem pozornosti stávají ženy jako skupina národa a ne jen jako jednotlivkyně. Je důležité upozornit, že Malečková se věnuje konstrukci obrazu ženy z pohledu tehdejších intelektuálů a to především mužů, nikoli tomu, jak samy ženy aktivně tento obraz konstituovaly. Jedná se tedy o určité ideální představy promítané do obrazu ženy a její role v národě. Obraz ženy sloužil ke srovnání a k vymezení vlastní národnosti⁹. Na jedné straně se postavení žen ve společnosti stávalo známkou pokroku národa ve srovnání se západoevropskými národy. Na druhou stranu sloužilo k odmítnutí západoevropských principů, kdy rozdílné postavení „odpovídalo „tradičním“ národním nebo náboženským hodnotám a bylo dokladem morální převahy nad zkaženým západním světem“ (Malečková 2002: 206). Obrazy žen byly promítány jak do minulosti národa, který představoval zlatý věk, což podle ní převažovalo u nevládnoucích národů, tak i do budoucnosti národa jako idealizované představy. Vznikající stereotypy ideální (národní) ženy měly ztělesňovat žádoucí rysy národa. „Úkoly a vlastnosti ženy byly koncipovány ve vztahu k někomu jinému“ jako opora svému

⁸ Tento termín kolaborantky patriarchy si vypůjčuji od doc. PhDr. Blanky Knotkové-Čapkové PhD., která jej používala ve výuce na Karlově Univerzitě

⁹ Toto vymezení a srovnávání vyspělosti národa na základě postavení žen ve společnosti je možné vysledovat i v současnosti. Příkladem může být distinkce obrazu evropské ženy, jako autonomní bytosti, jež je založena na demokratických hodnotách, které značí míru civilizovanosti oproti „ženě třetího světa“, která je reprezentována vlastnostmi a hodnotami, které se jeví jako zaostalé a nedemokratické, čili necivilizované

muži, matka obětující se dětem nebo podpora úsilí mužů v rámci veřejné sféry (Malečková 2002: 207). Jak Malečková dále poukazuje, vyspělejší národy představovaly také určité srovnávací východisko, vůči němuž se definovaly národní hodnoty, kdy například západní ženy, v českém kontextu by se dalo mluvit o německých ženách, které symbolizovaly negativní hodnoty spojené s nedostatkem vzdělání, vlastenectví nebo zálibou v luxusu (2002).

V českém kontextu se vztahu obrazu ženy ve spojení národa a národní reprodukce věnuje také Vendula Prokúpková ve své diplomové práci *Diskurzivní obraz ženy v národě* (Prokúpková 2014). Na základě analýzy dobových textů – fejetonů v periodikách, analyzovala několik motivů zobrazení ženy, reprodukcující národní identitu a její ochranu v době národního obrození. Prvním obrazem ženství v národě je žena umělkyně, u které se opakuje motiv životních těžkostí a mučednictví, jež je možné nahlížet v souvislosti s těžkostmi českého národa utlačovaného a ohrožovaného Němci. Obraz umělkyně-herečky spojuje emotivní stránku s českým jazykem a tedy emocemi s příslušností k českému národu. Jak upozorňuje „prezentace ‚ženských vlastností‘ umocněných ‚češtvím‘ lze interpretovat jako prostředek k zobrazení české ženy jako ideální družky, ideálního sexuálního objektu“, jež vede k „zachování etnické čistoty národní populace a podnícení její reprodukce“ (Prokúpková 2014: 82).

Dalšími identifikovanými obrazy jsou vzdělaná žena a skromná žena (venkovanka). Vzdělané ženy se kombinuje esencialistická představa mateřství a výchovná role ženy, tedy reprodukční role ženy, jež je kompetentní osobou ke kulturní reprodukci národa. Skromná žena zase zobrazuje protiklad k bohatství a materialismu Němců. Tento obraz skromné venkovanky Prokúpková spojuje s husitským hnutím. Tedy narativem a symbolem utvářejícím národní kolektivní identity, vzdoru a českého národa. V protikladu k těmto obrazům ženy jako nositelky národních kulturních vlastností a schopností reprodukovat národní identitu, definovala Prokúpková (2014) obraz poněmčené ženy nebo Němky, která je negativní postavou a bere na sebe roli svůdkyně ze správné cesty nebo roli biblického hada, jež narušuje národní integritu a ohrožení národa jako takového.

Česko-německé či později Československo-německé smíšené svazky byly především stigmatizovány během a poté po skončení 2.světové války. Toto tematizují Mucha a Petrželka v knize *O některých současných problémech národnostně smíšených manželstvích* (1946). Tato útlá publikace se zabývá německo-českými smíšenými manželstvími a to z hlediska dekretů vydaných po skončení 2.světové války (§ 4 ústavního dekretu č. 33 z 2.srpna 1945). Především je pozornost orientována na problematiku

smíšených manželství a legislativy spojené s odsunem Němců z Československa a jaké smíšené páry jsou z hlediska legislativy chtěnými a nechtěnými v Československu. Zahrnuje též jakýsi návod, kdo a jak může požádat o udělení československého občanství, aby ti, co byli ve smíšeném manželství, nemuseli být vystěhováni a mohli zůstat v Československu. Také se tato kniha zabývá majetkovými problémy ve smíšených československo-německých manželstvích a to z hlediska zabavování majetku Němců. Autoři tedy hlavně zkoumají, jak se na tyto národnostně smíšené svazky vztahují předpisy o nabývání a pozbývání státního občanství. Na jedné straně tato publikace dokládá, jak bylo smíšené manželství vnímáno před druhou světovou válkou, v rámci protektorátu a po skončení války a na druhou stranu jelikož byla kniha vydána krátce po skončení 2.světové války ukazuje silně protiněmecký a vlastenecký tón, který v ní je patrný, jež ovšem odpovídá celkové dobové náladě vůči Německu a německým občanům jako celku, tedy obrazu viníků proti obětem.

To, jak je „jinakost“ konstruována a nahlížena, záleží na historickém, geografickém a politickém kontextu. Kontext konstrukce „jinakosti“ zásadně ovlivňuje, jak čteme partnera, celý pár i partnerku samotnou.

2.6. Etnicita, rasa a kultura

V této diplomové práci budu pracovat s koncepty „rasy“, „ethnicity“ a „kultury“, přičemž tyto koncepty vnímám jako sociální konstrukty, které nesou určité historické, geografické a politické významy, hodnoty, které nejsou založeny na „přirozených“ biologických vlastnostech jedinců a kolektivit, ale spíše jako soubor určitých významů, které jsou arbitrárně přisuzovány určitým jedincům a kolektivitám na základě biologických a inherentních vlastností, které vycházejí z rasistických kategorizací a jsou spíše založeny projekci „my“ versus „oni“ než na skutečnosti a jsou diskursivně produkovány, reprodukovány a naturalizovány (Šmausová 1999; Šlesingerová 2014). V rámci práce budu pracovat s těmito koncepty podobně, jelikož nesou podobné společensky připisované významy a hodnoty a navzájem se prolínají a v různých kontextech zastupují. Považuji za důležité nejdříve tyto koncepty vysvětlit.

2.7. „Rasa“ jako stratifikační konstrukce

„Rasa“, jak upozorňuje Šmausová „je společenskou konstrukcí, která z mylného předpokladu biologické existence lidských ras, vyvozuje privilegia pro vlastní skupinu a deprivace pro skupiny cizí“ (1999:433). „Rasa“ je pojem, který se začal používat v průběhu

18. století jako biologický pojem, který představil Georges Louis Leclerc de Buffon, jež rozdělil lidstvo do šesti „ras“ na základě vnějších znaků, které by mohly být hodnoceny spíše jako kulturní než vrozené (1999). Jak dále poukazuje, popularizací jeho myšlenek došlo k tomu, že nejen jednotlivé dělení „ras“ bylo založeno na propojení určitých tělesných znaků, především barvy pleti, s kulturně civilizační úrovní, ale i „s nižším sociálním postavením zkoumaných objektů“ (Šmausová 1999: 434). Pojem „rasa“ byl od svých počátků založen na arbitrárních významech připisovaných určitým tělesným znakům jako je barva pleti nebo tvar lebky, tedy na vnějších znacích a nevykazoval žádný neutrální deskriptivní popis, ale společensky konstruovanou askripci. Klasifikace nevycházela z horizontální kategorizace, ale vertikální a došlo tedy k uměle vytvořené hierarchizaci jednotlivých skupin (Šmausová 1999). Tato kategorizace je spojena s morální a hodnotící kategorizací, kdy „barvě kůže se přisuzuje morální hodnota v podobě společensky odsuzované formy jednání“ (Šlesingerová, Hamar, Szaló 2007: 8) Barva pleti se stala tedy hlavním aspektem stratifikace společnosti, přičemž „barevné rasy“ byly definovány jako stojící blíže přírodě oproti „bílé rase“, která stála na vrcholu a reprezentovala kulturní a civilizační pokrok (Šmausová 1999). Tyto askripce vycházely z podstaty „rasy“ jako rasistické konstrukce. Udržování těchto askripcí a rozdílů založených na rozdílné barvě pleti, etnicity či kultury má proces naturalizace. Podle Šmausové (1999) dochází k tzv. „myšlenkové socializaci přírody“ skrze přenášení společenských kritérií do biologie, které posléze jsou studiem přírody zpětně přenášeny do společnosti, tím tak dochází k „naturalizaci společnosti“ (1999: 435). Dochází tedy k vysvětlování společenské situace a mechanismů na základě dědičných znaků.¹⁰Podle autorek Šlesingerová, Hamar a Szaló (2007) došlo v rámci pojmu rasy k zvěčnění (reifikaci) „a prostřednictvím reifikovaného pojmu rasa se tak vytváří i konceptuální možnost formulování rasistických vyjádření, která se ukotvují v tzv. „přirozeném“ řádu věcí“ (2007:9)

Lze tedy na základě výše zmíněného považovat sociální konstrukci „rasy“ jako diskriminační aspekt v rámci stratifikace společnosti a je tedy vždy důležité ptát se po funkci, kterou údajná nutnost použití a využití kategorie „rasy“ v daném kontextu vykonává. V rámci toho mluví Šmausová (1999) o dvou funkcích rasy jako společenské konstrukce. Jednou je kategorizace, jež má dvě funkce předsudku a to rychlou orientaci v interakci, kdy hraje roli představa, že na první pohled je možné odhadnout identitu

¹⁰ Na základě zdánlivě biologicky daných vlastností se vysvětlují například boje mezi skupinami nebo genderové vztahy

„druhé“ osoby. Dále přiřazení nižšího statutu „ne-bílému“ a naopak povýšení vlastního postavení.

Druhou funkcí je projekce, tedy utváření vlastní „pozitivní“ identity skrze projekci negativních vlastností do „druhé“. „Druzí“ jsou vnímáni jako zcela odlišní, a čím více se nám ve skutečnosti podobají, tím vzniká větší potřeba podobnost negovat a postulovat hlavně rozdíly“ (Šmausová 1999). Tato projekce a naturalizace určitých vlastností na jednu stranu slouží jako mechanismus, skrze nějž se majoritní¹¹ společnost zbavuje zodpovědnosti za sociální, kulturní a politickou marginalizaci menšinových skupin a na druhou i zodpovědnosti za vlastní neúspěchy, které bývají připisovány „cizím“ skupinám, jako jsou například přistěhovalci a uprchlíci (Šmausová 1999).

Pojem etnicita nebo etnikum může nést různé významy, které se mohou během času proměňovat nebo nabývat odlišných významů nebo konotací. Používání tohoto konceptu závisí na mnoha ontologických a epistemologických východiscích, z kterých badatel/badatelka vycházejí. Podle některých, se etnická skupina vztahuje ke skupině lidí, jež je společností rozlišována a odlišována od ostatních primárně na základě kulturních nebo národních charakteristik (Yancey a Lewis, JR 2009: 6).

Etnicita ačkoli může označovat ty ostatní, je vlastní všem, přesto pokud se mluví o etnických skupinách, mluví se převážně o marginalizovaných skupinách nebo utlačovaných, o těch jiných, kteří tvoří součást dominantní skupiny. Slovo ethnos, vychází ze slova ethnikos (ethnikus), jež v dřívějších dobách znamenalo barbar nebo pohan (Raymond Williams 1976 in Eriksen 2012: 21). Angličtina používala tento význam do poloviny 19. století, kdy začal nabývat a označovat spíše „rasové“ vlastnosti (Eriksen: 21). Ve Spojených státech amerických termín ethnics v době druhé světové války označoval Židy, Italy, Iry a jiné skupiny žijící ve Spojených státech, které nebyly Američany anglosaského původu a protestantského vyznání (Eriksen 2012:21). V současné době již tyto skupiny nejsou vnímány jako odlišná etnika, ale staly se součástí bílé americké populace (Yancey a Lewis, Jr 2009).

Jak upozorňuje Yuval-Davis (Yuval-Davis 2003), etnicita je politický proces, který konstruuje kolektivitu a její zájmy, ale je to též i výsledek určitých mocenských vztahů vůči ostatním etnickým kolektivitám. Etnické projekty využívají v rámci vyjednávání svých etnických hranic narativy identity, jako nástroj k odlišení „my“ a „oni“.

¹¹ Majoritní, lze chápat spíše jako dominantní, kdy nejde vyloženě o početnost jedinců, ale spíše o míru moci.

hegemonických etnicit je rozsah, v jakém uspějí v naturalizaci jejich sociálních a kulturních konstrukcí (Yuval-Davis 2003: 44).

„Rasa“, která je založena na vnějších fyzických znacích než na kulturní a společenské příslušnosti, je často přenášena na etnicitu, která je definována, jako souhrn znaků, jež tvoří kulturní hodnoty, normy, jazyk, avšak v mnohém se oba koncepty prolínají. Ačkoli se „rasa“ jako kategorizační prvek již nepoužívá, lze mluvit o procesu rasizace (racialization) a přetrvávání idejí „rasy“ i v nově nahrazených pojmech jako například variace, populace nebo etnika (Šlesingerová 2014: 34). Přestože Gerlinda Šmausová navrhuje opustit od používání kategorie „rasy“ v sociálních vědách (Šmausová 1999: 433), jelikož z biologického hlediska „rasa“ neexistuje, některé/i autorky a autoři používání tohoto konceptu považují za nutné, jelikož je tento koncept silně zakořeněn v diskurzech a společnosti a nese s sebou neustále nové významy a hodnoty, které distribuují ne/rovnosti a mají reálné dopady na životy jedinců a „skupin“, proto je nutné s „rasou“ jako jedním z mnoha konstitučních prvků společnosti nadále pracovat avšak ne v popisném, ale analytickém smyslu (např. Kolářová 2012, Crenshaw 1989, Carbado 2013).

Koncepce „rasy“ se stala konstitutivním rysem modernity, která klasifikuje určité sociální identity na základě různých esencionalizovaných charakteristik, které ovlivňují včlenění či vyloučení z určitého společenství a tato stratifikace vede k distribuci nerovností, jež jsou založeny na rozdílnosti (Šlesingerová 2014: 17). Tyto klasifikace bývají založeny na arbitrárním připisování určitých hodnot k určitým tělesným znakům a identitám, které vedou k hierarchizaci a naturalizaci určitých vlastností určitých skupin. Jak upozorňuje Šmausová odkazování na biologický původ rozdílů mezi lidmi na základě rozdílné etnické příslušnosti, kultury, jež je vnímaná jako neměnná a dědičná, vede k sociální, kulturní a politické marginalizaci (Šmausová 1999: 434).

Přestože česká společnost¹² může být považována za etnicky homogennější kolektivitu, jsou v České republice zastoupeny etnické kolektivity, které jsou určitým způsobem rasizovány, tedy se projektují určité rasizované diskursy, původně založené na rasové klasifikaci lidí a jejich hierarchizaci z pohledu „západní“ společnosti. Jak upozorňuje Yuval-Davis (2003), každá rasistická konstrukce má určitý mytický rozměr „jinakosti“ a ta se může vztahovat k jakékoli části těla a nejen barvě pleti, která se stala základním konstrukčním prvkem mytických ras. „Černost“ (blackness) jako společenská konstrukce¹³ není biologickou součástí určitých těl, ale též součástí konstrukce vlastností ne-černých

¹² Českou společností myslím souhrnně lidi, kteří žijí na území České republiky

minorit jako jsou například židé, muslimové nebo Romové (Yuval-Davis 2003: 49-50). Je to konstrukce jinakosti, která má hierarchickou podstatu. Z tohoto důvodu se domnívám, že „rasa“, jako analytický nástroj, je důležitá v analýze i sebe homogennější národní kolektivitě, jelikož funguje ve vztahu duálních dvojic, jako je mysl – tělo, maskulinní-femininní, subjekt-objekt, civilizovanost-primitivnost, bělost-černost, dobro-zlo atd., reflektujících západní osvícenské myšlení a funguje jako konstrukční prvek „jiné“ etnicity, kultury apod. V české společnosti například dochází na základě tzv. „dědičných vlastností“ Romů k jejich neustálé marginalizaci (Růžička 2006). Avšak marginalizovanými mohou být jakékoli příslušníci/i „jiného“ etnika nebo barvy pleti a to na základě určitých představ o kulturní jinakosti, subjektem jinakosti se může stát jakýkoli jedinec v závislosti na kontextu. Rasa je kategorie vypovídající o vztazích moci a dominance, které stratifikuje jedince do různých pozic ne/zvýhodnění.

Kultura je dalším problematickým termínem nejen v sociálních vědách, ale i ve veřejném diskursu. Jak upozorňuje Hana Horáková (2012), pojem kultura má bezpočet významů a konotací v závislosti na oboru, prostoru (akademický, veřejný) či ontologických a epistemologických východiscích. Původ slova kultura sahá do Antiky, jehož význam byl odvozen z kultivace zemědělské půdy, od *coultere*, jež znamená radlice pluhu. Kořen slova kultura vychází z latinského *colere*, znamenající kultivaci, což odkazuje též ke kultivaci člověka, který formou výchovy a vzdělání má tříbit svého ducha (Horáková 2012:63-64). Raymond Williams rozlišuje tři významy termínu kultura. První v osvícenském duchu odkazuje k civilizaci, jež v sobě obsahuje prvky ušlechtilosti a kultivovanosti, jež stojí v opozici k barbarství. Druhý význam se pojí k umění a intelektuální činnosti a poslední odkazuje na způsob života lidí. Horáková (2012) poukazuje na různé koncepce kultury během osvícenství v Evropě, které ovlivnily to, jak některé dnešní diskursy pracují s „kulturními“ významy. Francouzské pojetí vychází, jak už bylo řečeno výše, z pojmu civilizace a odkazuje k společenskému a intelektuálnímu pokroku. V britské tradici kultura odkazovala ke kulturním hodnotám evropského umění a filozofie. V Německu naopak pojem kultura odkazuje ke kultuře určitého národa. Podle německého filozofa Johanna Gottfrieda Herdera „lidstvo není složeno z atomizovaných jednotlivců, ale z národů, respektive z kultur, jejichž podstata a hodnota tkví v jejich společnosti (Horáková 2012:30).“ Od této chvíle je kladen důraz na kořeny, ty legitimizují

¹³ Zde mám na mysli Západocentrickou představu a významy připisované černé barvě, která značí negativní konotace. Přičemž významy jsou proměnlivé v rámci určitých společenských, časoprostorových kontextů.

identitu jedince jako člena určité komunity, přičemž člověk bez kořenů se stává vylučujícím se elementem. Důležitý moment na definování společnosti a její stratifikace měla Darwinova teorie evoluce. Společnost přestala být definována pouze kulturou, ale nově i biologií, což mělo ten efekt, že kultura začala vytvářet genetické hranice mezi jednotlivými národy, „rasami“ či civilizacemi, jež po vzoru živočišných druhů měly mezi sebou bojovat (Horáková 2012:32-38). Toto esencialistické pojetí kulturní (národní) odlišnosti, které je biologicky dané a neměnné v určitých diskurzech stále přetrvává a odráží se v konstrukci smíšených partnerství a výzkumech o nich.

Všechny tyto tři koncepty „rasa“ etnicita a kultura se v určitých momentech prolínají a navzájem se zastupují, jelikož konstruují identity „druhých“ a stratifikují společnost. Jak už bylo řečeno „rasy/ethnicity/kultury“ nejsou vnímány sobě rovné, ale jsou hierarchizovány. Například kultura, jako univerzální kategorie lidství, byla v době kolonialismu chápána, na základě se rozvíjející sociální evoluční teorie, jako nerovnoměrně rozvrstvena mezi jednotlivými společnostmi, přičemž vrchol kultury byl vnímán jako ne všemi dosažitelný. Vystala tak kultura „zaostalých“ kolonizovaných a „vyspělých“ kolonizátorů. Na to jak byl tento obraz vytvářen, upozorňuje Edward Said v knize *Orientalismus*, kde ukazuje jak Evropa za pomoci vědy a literatury vytvářela obraz Orientu vůči sobě samé (2008). Důležitým aspektem tedy v sebekonstituování a hierarchizování hraje etnocentrismus, kdy pozorovatel „vnímá myšlenky nebo praktiky jiné kultury podle měřítek své vlastní“ (Dohnalová a Malina 2006: 195). Společnosti a sociální skupiny v rámci sebekonstituce promítají určité představy do konstrukce „Druhých“. Stejně jako v rámci genderových vztahů jsou určité vlastnosti promítané do konstrukce „ženy“ jako té „druhé“, jak poukazuje Simone de Beauvoir v *Druhém pohlaví* (1966), kdy „druhé“ má vždy nižší hodnotu a odlišuje se od určité normy. Obraz „Druhých“ je založen na „rasový“ předpoklad o ne-západních národech a identitách, které jsou stavěny blíže přírodě a tím jsou pojímány hegemonní androcentickou západní společností jako prostor pro kolonizaci ať už přímo či symbolicky (Twine 2001). „Rasa“ a gender jsou založeny na dualistickém pojetí mysli a těla vycházejícím z Osvícenství, přestože rasovost (rasismus) existovala již dávno předtím, jelikož Evropané od roku 1492 promítali do kolonizovaných národů obraz méněcennosti a necivilizovanosti (Taylor 2001: 42).

„Rasa“, etnicita a kultura nejsou výhradně aspekty, které formují pouze životy jedinců „nebílé“ pleti či etnických menšin, ale formují životy všech jedinců a to v závislosti na historickém, geografickém a politickém kontextu. Autorky jako například Ruth

Frankenberg (1993), Sara Ahmed (2010), Cherrí Morraga (2002), které ačkoli vycházejí z jiného kontextu než je u nás, tedy z českého a středoevropského kontextu, se snaží upozornit na to, že „rasa“ a etnicita nejsou pouze otázkou dané minoritní (diskriminované, menšinové) skupiny, ale že se týkají i majoritní nebo dominantní skupiny. Frankenberg (1999) se zabývá tím, jak „bělost“ (whiteness) na různých úrovních strukturuje životy „bílých“ žen na různých úrovních. Frankenberg definuje bělost jako společenský konstrukt, který odkazuje na určitý soubor lokací, diskurzů a materiálních vztahů, které jsou historicky, společensky, politicky a kulturně produkovány a spojené se vztahy dominance. Podle ní, je „bělost“ za prvé pozice strukturální privilegovanosti. Za druhé je to výchozí bod, skrze nějž „bílé“ nahlíží na sebe, „druhé“ a společnost. A za třetí „bělost“ podle ní odkazuje na soubor kulturních praktik, které jsou obvykle nepříznačné a „nejmenované“ (1999:1-6). Jak uvádí Richard Dyer, vzhledem k všudypřítomnosti „bílé“ v rámci „Západním“ kontextu se tato „bílá“ identita jeví jako neutrální (Dyer). „Češi“¹⁴ například spíše hovoří o národní přináleživosti než o etnické přináleživosti, označení etnické skupiny v rámci české republiky je spíše soustředěno na menšiny¹⁵. Poukazují na to, že dominantní hodnoty jsou pouze výsledkem hegemonie určité etnické skupiny. Tyto hodnoty jsou silně zakořeněné ve společnosti a jejích praktikách, že se některé jeví jako přirozené a tudíž normativní., přičemž privilegovaná pozice „bílých“ značí její neviditelnost a nepříznačnou. Na základě toho často dominantní společnost nevnímá svojí „eticitu“ a nepřikládá své barvě pleti privilegovanou pozici. „Rasa“ jako analytická kategorie umožňuje kriticky zhodnotit a odkrývat společenské a kulturní hodnoty ve společnosti, které jsou formovány viditelně či skrytě rasistickými podtexty.

2.8. Stigma

Pro tuto práci jsem si vybrala téma přeneseného stigmatu a to na základě knihy od Ervinga Goffmana *Stigma: Poznámky o způsobech zvládnutí narušené identity* (Goffman, 1963), který se společenským stigmatem zabýval. Přestože Goffman ve svém pojetí vychází z normativní pozice „my normální“ vůči které je vyjádřena „jinakost“, myslím, že koncept stigmatu lze využít ke kritické analýze toho, jak jsou společností re/produkovány kategorie „normativity“ a „jinakostí“, jež některé zvýhodňuje a druhé diskriminuje.

¹⁴ Zde mám namysli většinovou skupinu obyvatelstva bílé pleti, kteří se označují sami za Čechy

¹⁵ Szaló a Hamar zmiňují, že pokud se jedná například o multikulturní akce, které mají ukázat kulturní diverzitu určitého místa (města, regionu), jsou vždy zastoupeny různé etnické, národnostní, kulturní a náboženské (ne-křesťanské, „východní“) menšiny, přičemž „česká“ nebývá zastoupena. Diverzita bývá reprezentována jako „etnokulturní“ a soužití pak je segregováno do dvou prostorů, kde na jedné straně stojí „my“ (většinová společnost) a na druhé „oni“ (menšiny) (Szaló, Hamar 2005).

Goffman definuje stigma jako „silně diskreditující atribut“, který se neslučuje se stereotypem vnímání normativní sociální identity (Goffman 2003: 11). Smíšené partnerství může být vnímáno jako takové, které se nemusí slučovat se společenským očekáváním genderové a národní reprodukce. Diskreditujícím atributem v tomto případě může být „jinakost“ na základě národnosti, etnicity, kultury nebo náboženství partnera.

Jak poukazuje Goffman (2003) slovo stigma původně pochází z řečtiny a znamená značku udělanou ostrým nástrojem nebo žhavým železem, které mělo ukazovat na špatný morální status označovaného. Nositeli těchto znamení byli často otroci, zločinci, zrádci, tedy ti, co byli považováni za nečisté. V době křesťanství se tento pojem vztahoval jednak na znamení svatosti, která se objevovala na těle a odkazovala na místa Kristova zranění, v lékařské terminologii se termín přenesl na tělesné znaky fyzické poruchy. Pro Goffmana se dnešní význam vztahuje „spíše k hanbě samé než k jejímu tělesnému důkazu“ (2003:9). etiketizování a dochází k tzv. labellingu. Stigma jako diskreditující atribut může být cokoli, co se neslučuje s hodnotami a normami dominantní společnosti. Goffman rozděluje stigma na tři druhy a to za prvé tělesné vady, za druhé vady charakteru, třetí jsou kmenová stigmata, která zahrnují rasu, národ a náboženství (Goffman 2003: 12). Kmenová stigmata se mohou přenášet skrze rodinné vazby a mohou zasáhnout všechny členy rodiny (Goffman 2003: 12). V této práci budu Goffmanova kmenová stigmata nazývat rasová/etnická stigma, jelikož pojem kmenová již v sobě obsahuje určité významy nemodernosti, tradice a přírody, jež jsou s opozicemi zahrnujících určitou hierarchie v utváření „druhého“. Hierarchizaci zahrnují, jak bylo řečeno již dříve i kategorie Rasy a etnicity, avšak vzhledem k tomu, že tyto kategorie používám jako analytický nástroj k odkrývání ne/rovností v rámci společnosti, budu pracovat s pojmem „rasové/etnické stigma“.

Každá společnost kategorizuje jedince a konstruuje tím kategorie „normálnosti“ a „jinakosti“ a to například na základě určitého tělesných, duševních, intelektuálních kvalit nebo vlastností nebo na základě určitého jednání, které je vnímáno jako nežádoucí. Někdy může být stigma konstruováno též na základě genderu, sexuality, věku, způsobilosti nebo také rasy/etnicity a to vždy v závislosti na kontextu. Stigmatizováni mohou být také určité vlastnosti nebo jednání. Stigmatem může být vlastně jakýkoli symbol, atribut, který je pro jeho nositele diskreditující (Goffman 2003).

Červenka (2004: 216) chápe proces stigmatizace jako „vy-místění, pře-místění a u-místění určitých symbolů, problémů nebo osob z jedné souřadnic symbolického universa do jiných souřadnic ... z žádoucí oblasti do oblasti nežádoucí“, přičemž praktiky vymístění mohou provádět ti, kteří mají dostatek moci. Tento proces konstituování určitých kategorií a jejich významů a hodnot není statickým procesem, ale je v neustálém vyjednávání. Určité identity, které byly vnímány jako nenormální a deviantní v dřívějších dobách, mohou být dnes považovány za běžné, avšak vše záleží v závislosti na kontextu, jelikož v určitých kontextech a společenských úrovních ještě zcela za „normální“ a rovnocenné jako ostatní identity považovány být nemusí. V rámci politických procesů a společenských kontextů se může tedy různě měnit samotná kategorie „normálnosti“ a „jinakosti“. Goffman tento proces konstituování kategorií stigmatu vnímá relačně, mluví o vztahu atributů ke stereotypu. Záleží na vztahu dané společnosti k určitým hodnotám, které jsou vnímány jako stigmatizující, jelikož ne pro každou společnost a skupinu lidí jsou určité atributy diskreditujícími a značícími nižší status jedince (Goffman 2003: 11).

Atributy připisované osobě se mohou odrážet do určitých stereotypů o dané skupině jedinců. Goffman v tomto ohledu mluví o vytváření teorie stigmatu, skrze níž se vysvětluje méněcennost osoby se stigmatem a objasňuje nebezpečí, které v rámci společnosti představuje. To je založené na projekci negativních vlastností a představ o dané osobě, která je reprezentována celou řadou nedokonalostí na základě jedné původní (2003:13). Tyto atributy nebo stereotypy nemusejí být vyloženě negativní, ale mohou nabývat i pozitivní podoby jako například „šestý smysl“, avšak stále odkazují ke konstrukci „jiného“. Tyto stereotypy mohou fungovat jako a priori stigmatizující prvek. Stereotypy fungují jako určitý regulační a stratifikační mechanismus v rámci společnosti, které produkují a reprodukují zdánlivě „inherentní“ vlastnosti skupin nebo jedinců. Přestože stereotypy mají často iracionální charakter, nelze je jednoduše vyvrátit, jelikož jsou skrze naturalizaci chápány jako dané ať jsou to stereotypy týkající se genderu nebo pojící se k určité národnosti nebo etnicitě.

Jak upozorňuje Goffman (2003), stigma sebou může nést různé pocity. Podle něj čas od času „stigmatizovaný“ přijme měřítka společnosti, na základě čehož si je „vědom toho, v čem druzí spatřují jeho vadu, následkem čehož nevyhnutelně, byť i třeba jen chvilkově, souhlasí s tím, že vskutku nesplňuje požadavky na to, čím by měl být. Rozhodující situací se stává hanba, vyvěrající z toho, že vnímá jeden ze svých vlastních atributů jako něco poskvřujícího“ (2003: 15-16). Jak upozorňuje Michael Warner (1999) stigma je úzce

propojeno s pocitem studu. Přestože se Warner věnuje sexuálnímu studu a tomu jak je sexualita regulovaná společností, lze tento koncept implementovat i na jiné formy studu, které vycházejí z toho, co společnost vnímá jako normu a normativní chování. Stud je podle něj politickou záležitostí a ne jen osobní, vycházející z vlastních selhání. Společenské normy vymezují určité mantinely, jejichž překročení je následováno trestem, jež se materializuje v pocitu studu, který vychází z internalizace těchto norem, které jsou naturalizovány neustálým oběhem informací, tedy hegemonními diskurzů. Politika studu zahrnuje tiché nerovnosti, nezamýšlené důsledky izolace a nedostatek přístupu do veřejného prostoru (Warner 1999:7), který může být nejen na institucionální rovině, ale též osobní a symbolické jako konformita zaručující anonymitu, jelikož otevření se může způsobit opovržení nebo ostudu. Neodhalení může být způsobeno i určitými zájmy (stakes) v rámci společnosti, kdy odhalení by způsobilo jejich ztrátu dosažení. Warner poukazuje na umlčující efekt sexuálního studu, v tomto případě „rasového studu“ (racial shame). „Rasový“ stud „poskvřňuje“ a ti co symbolicky stojí na špatné straně hierarchie, jsou v rámci společnosti stigmatizováni. „Rasový“ stud se nemusí týkat pouze těch, kteří jsou konstruováni jako „rasově“ odlišní, ale i těch, kteří jsou s nimi určitým způsobem spojeni a spojováni.

2.9. Stigma „rasové/etnické“ jinakosti

Jak už bylo řečeno výše, konstrukce „rasy“ je spojeno se „západní“ osvícenskou klasifikací lidských „ras“, který je založen na arbitrárním přisuzování hodnot připisovaných určitým tělesným znakům a identitám a jejich hierarchizací. Podle Šmausové (1999) pojem „rasa“ má diskriminační potenciál¹⁶. Caroline Howarth (2006) se přiklání k definici „rasy“ jako stigmatu a to ze čtyř důvodů. Za prvé, jelikož se pojí k tělesnosti, kdy „rasa“ ať už je vnímána jako prostupující sociálními prostory, lingvistickými styly nebo módou, je primárně spojena s tělem a to především s povrchem těla, tedy kůží. Dále podle ní konceptualizace „rasy“ jako stigmata zdůrazňuje dehumanizující povahu diskurzů a praktik, které „rasizují“ (race). Poukazuje tedy na to, že identity jsou redukovány na „rasové“. Za třetí podle Howarth fungování „rasy“ může být chápáno pouze ve vztahu k materiálnímu kontextu nerovných mocenských vztahů. Jinak řečeno, že určité historické nadvlády, kolonialismus a globální ekonomie vytvářejí významy „rasy“. Za čtvrté rasa existuje jako stigma skrze pozorovatele, který vytváří

¹⁶ V kapitole „Rasa“ jako stratifikační konstrukce poukazují na to jak „rasa“ funguje jako předsudek, jak to definovala Gerlinda Šmausová(1999)

rozdíl mezi „my“ a „oni“, tedy skrze projekci (Šmausová 1999). Určité kolektivity mohou být na základě příslušnosti k určitému etniku anebo mající jinou barvu pleti než „bílou“ znevýhodňováni či diskriminováni, jak symbolicky, tak i v reálném životě. „Rasové“ stigma lze chápat jako negativní významy, které jsou arbitrárně připisované určitým tělesným znakům nebo tělům (Loury 2002: 59), tedy určitým identitám. Stigmatizovaná etnická/rasová skupina může být považována za identitu, která je spojena s nežádoucími a údajně neměnnými vlastnostmi (Eriksen 2012). „Rasové“ stigma vychází i z konstrukce národa a jeho specifické kulturní integrity, kdy kultury podléhají hierarchizaci a může spočívat v neuznání či zneuznání určité „rasizované“ či etnické identity. Podobné neuznání může představovat i přenesené stigma „jinakosti“.

Stigma „jinakosti“ mohou představovat určité stereotypy o daném genderu, etnicitě, kultuře, národu či náboženství. Jde o paušální přisuzování určitých vlastností všem členům dané skupiny. Stereotypy přiřknuté partnerově národnosti, etnicitě, náboženství či barvě pleti mohou jako konstrukce „jinakosti“ a rozdílnosti zásadním způsobem ovlivňovat smíšený pár v reálném životě a to ve třech rovinách jako konstrukce jinakosti partnera, jako konstrukce „smíšeného páru“ a „jinakosti“ samotné partnerky v rámci majoritní společnosti. Na základě „rasových/etnických“ stereotypů může být „smíšené partnerství“ vnímáno jako odlišné - nenormativní.

Zásadní roli na utváření etnické/národní odlišnosti měli nacionální hnutí v 19. a počátkem 20.století., které produkovali národní identity. Tyto národní identity byly definovány na herderovském pojetí kultury jako údělu konkrétního národa (Horáková 2012: 29). Na základě tohoto významu kultury národy a společnosti začali sebe sama definovat jako homogenní útvary skládající se z jedinců, kteří mají společný původ, kulturu, jazyk, zvyky a hodnoty. Národy konstituují sami sebe jako kolektivitu, jejíž jádro je založeno na inkluzi určitých identit a exkluzi jiných, které mohou být vnímány jako potencionálně nebezpečné, jelikož mohou narušovat homogenní představu o daném národě či společnosti. Kulturní „druhý“ ať imigrant nebo člen jiného etnika, který nemá stejný původ je v rámci určitého národa konstruován jako cizí a jako potencionální nepřítel ohrožující kulturně národní integritu a jedinečnost (Yuval-Davis 2001: 64). Koncept kulturní jinakosti je založen na dvou perspektivách, na univerzalistickém pojetí kultury a na relativistickém pojetí kultury, které v rámci národní, etnické kolektivity přetrvává do současnosti, přestože tyto perspektivy jsou některými teoretiky a teoretičkami kritizovány (např. Bhaba, Yuval-Davis, Hall). Univerzalistické paradigma předpokládá jedinou

všeobecnou lidskou kulturu v rámci níž určité kolektivity, národy a etnika se nacházejí na určitých stupních kulturního vývoje (Yuval-Davis 2001: 59-60). Relativistické paradigma kultury předkládá, že svět je rozdělen do určitých civilizací, které mají rozdílné kultury, které jsou svébytné a musí být posuzovány na základě jejich vlastních hodnot (Yuval-Davis 2001: 60). Obě perspektivy vnímají kulturu esencialisticky a homogenně a jejíž hranice lze fixně ohraničit a nerozlišují vnitřní heterogenost národů a etnických skupin (Yuval-Davis 2001: 60). Kultura by měla být tedy vnímána jako dynamický sociální proces neustálého vyjednávání, kdy určité diskursy jsou více či méně hegemonické a kulturní homogenita může být tedy na základě toho vnímána jako výsledek nadvlády určitého diskursu (Yuval-Davis 2001: 60).

Csaba Szaló a Eleonóra Hamar pracují s pojmen etnokulturní identity, které jsou podle nich stvrzovány jak v rámci politických a veřejných diskurzech, tak také ve „zdravém rozumu“ a představují výsledek mocenských vztahů než striktní popis společenské reality (Szaló a Hamar 2005: 68). V rámci institucionálních a diskurzivních mechanismů dochází k utváření dominantní(ch) a menšinových etnokulturních identit, které jsou konstruovány v hegemonních diskurzech (Szaló a Hamar 2005). Dochází tedy k určité hierarchizaci etnokulturních identit. „Některé etnokulturní identity jsou považovány za rovnocenné s „naší“ etnokulturní identitou, ale jiné jsou chápány jako kvalitativně odlišné“ (Szaló a Hamar 2005:72). Autorky poukazují na to, že v diskursu, kdy „Západ“ a „Evropa“ představují určitou normu, jsou i některé středoevropské národní identity v moderních narativech vnímány ne jako ty, které jsou na vrcholu, ale které se spíše k vyspělosti pomalu blíží (Szaló a Hamar 2005). To jak jsou různé etnokulturní identity vnímány může záviset na kontextu. Richard Dyer upozorňuje, že i koncepce „bílé“ hegemonie nebo dominance závisí na společenském a politickém kontextu, jelikož někteří bývají vnímáni v závislosti na kontextu více „bílí“ než jiní (Dyer 1997) ¹⁷.

Hierarchizace etnokulturních a „rasových“ identit vyžaduje určitou orientaci v attributech, vlastnostech, které vedou k diferenciaci a distinkci. Podle Szaló a Hamar (2005) jsou lidé socializováni pro rozlišování vlastní a cizí etnokulturní identity a příslušnosti skrze diskurzy a instituce, jako jsou například rodina, vrstevnické skupiny, škola nebo média. Jedinci získávají určitý soubor obrazů reprezentace, které slouží

¹⁷ Dyer na příkladech některých etnokulturních identit jako jsou Britové, Poláci, Italové nebo židé mluví o „bílé“ etnicitě (white ethnicity) tedy o variacích etnicity založené na znaku bílé pleti, které však mají jiný kulturní původů, přičemž některé jsou vnímány společností jako více „bílé“ než jiné (Dyer 1997: 4). Tím však nezpochybňuje to, že v rámci „západních“ hegemonních diskurzivních praktik existuje určitá hegemonie „bělosti“(whiteness).

k rozeznávání určitých atributů osob a objektů, které se jeví jako etnokulturně relevantní. Tyto praktiky rozeznávání a rozpoznávání etnokulturních identit autorky považují za praktiky stigmatizace (Szaló a Hamar 2005).

Szaló a Hamar (2005) poukazují na to, že ve středoevropském kontextu je etnokulturní identita rozpoznávána skrze jazyk, vzezření jedince jako je oděv, účes a vzhled, ne jenom barva kůže, a nebo skrze symbolické reprezentace původu, které může odrážet jméno, sebevyjádření k přináležitosti k určité etnokulturní identitě nebo administrativní informace. V závislosti na těchto attributech je posuzováno etnická přináležitost jedince a jeho nebo její vztah k hegemonní, dominantní společnosti nebo spíše vztah společnosti k tomuto jedinci.

2.10. Přenesené stigma

Přenesené stigma může být vnímáno jako určitý stigmatizující aspekt, který je symbolicky přenesen na blízkou osobu. Goffman to popisuje jako propůjčené stigma, kdy jedinec – zasvěcený, je „ se stigmatizovaným spojen skrze sociální strukturu“ a společnost vnímá oba jedince stejně nebo přinejmenším zasvěcený/á nese určitou část stigmatu (Goffman 2003:41). Partnerka s přeneseným stigmatem jinakosti může tedy být vnímána svým okolím jako nesoucí určitou část jinakosti a hodnocena skrze určité charakteristiky svého partnera, které dominantní společnost považuje za „jiné“, jež má určitý negativní význam či hodnotu právě v rámci dominantní společnosti. „Rasová/etnická jinakost“ sebou nese negativní vlastnosti, jež jí dominantní skupina připisuje. Toto přenesené stigma „jinakosti“ se může projevat v určitých situacích a interakcích v rámci společnosti, ale též může být diskursivně internalizováno a produkovat „etno-kulturní střety“ v rámci smíšených partnerství a nebo vnímat určité vztahové problémy či situace ne jako intersubjektivní, ale jako interetnické/rasové/kulturní. Toto přenesené stigma se může projevit v různé intenzitě v závislosti na dalších kategoriích jako je gender, třída, společenský status, způsobilost či sexualita a ovlivňovat životy jedinců, kteří jsou definováni jako „smíšené partnerství“.

Koncept přeneseného stigmatu lze určitým způsobem aplikovat na smíšené páry, jelikož oba partneři jsou ustaveny v jejich „jinakosti“, kdy „jiná“ kultura se stává nejvýznamnější a zdánlivě jedinou rovinou vysvětlení (Menz 2013: 101). Přestože tato „jinakost“ nemusí být vyloženě negativní a může nabývat podobu osvobození, jednodimenzionální cizorodost je diskursivně konstituována jako odvislá od kulturní jinakosti (Menz 2013: 102). Etnicky

smíšené páry bývají často posuzovány skrze „kulturu“ partnera, a skrze tuto kulturu též konstruovány jako jiné. To jakým způsobem je „etnická/kulturní jinakost“ konstruována určitou společností ovlivňuje to, jak jsou smíšené páry jako určitý typ partnerství konstruovány společností a to jakým způsobem ustanovují samotné páry samy sebe a jaké diskurzy v rámci sebekonstruování produkují, reflektují, re-konstitují nebo přeformulovávají. Stigma tedy vyplývá z připsání kulturní jinakosti jako nejdůležitějšího a nejvíce rozhodujícího „rozdílu“ ve „smíšených partnerstvích“ nebo jejich nejdůležitějším aspektem. To může být vnímáno jako odmítnutí plného a nezpochybnitelného přináležení k většinové společnosti (Menz 2013: 103). Dominantní instituce a diskurzy dávají přednost kategoriím jako je „rasa“, „etnicita“ a „kultura“ jako konstitutivním prvkem identity před jinými společenskými identitami.

2.11. Smíšená partnerství

Koncept smíšeného partnerství představuje široce definovanou kategorii s velice elastickými okraji, jelikož může být velice flexibilní v její konstruovanosti a v tom, co je zamýšleno jako smíšené, jelikož vždy se jedná o určitý smíšený svazek dvou rozdílných identit¹⁸. Jak upozorňuje Štrosová „definice smíšeného manželství v globálně platném měřítku neexistuje. Záleží vždy na konsenzu a na zvolených definičních attributech“(21). V rámci této práce budu smíšená partnerství chápat jako intimní partnerské vztahy mezi dvěma jedinci jiné národnosti, etnicity, kultury, náboženství nebo barvy pleti ať už jsou v manželském svazku nebo spolu intimně žijící nebo udržují intimní vztah. V této diplomové práci se budu věnovat smíšeným heterosexuálním párům, jelikož jak bylo naznačeno v předchozích kapitolách, představují určité ohrožení a to v rámci reprodukce „národní“ kultury, na jejíž „čistota“ je kladen v rámci hegemonní společnosti důraz. Původně jsem měla v plánu zkoumat kategorie genderu a „rasy“/etnicity/kultury ve spojení s mechanismy udržování národního či etnického kolektivního přináležení a jejich důsledků na smíšená partnerství. Avšak v rámci rozhovorů vyvstalo jako podstatnější aspekt to jak jsou různé diskurzy jinakosti konstruovány v rámci smíšených partnerství a jak se tyto diskurzy projevují v rámci konstrukce „smíšeného partnerství“ skrze konstrukci jinakosti partnera, a to jak konstrukce jinakosti ovlivňuje sebepojetí a pozici partnerky v rámci společnosti. Podle Strohsové (2014), to jak jsou smíšená manželství (partnerství) definována, je odrazem společenské diferenciacce a hierarchizace v dané společnosti, s tím,

¹⁸ Smíšená partnerství mohou být například i na základě třídy, statusu, politického přesvědčení, náboženství, jazyka i regionu v rámci jednoho státu.

že některé „charakteristiky mohou být potlačeny, jiné naopak vyzdviženy jako důležité“(21).

Smíšená partnerství některé studie rozdělují na intermanželství (intermarriage) (Lucassen a Laarman 2009), interrasová partnerství (Childs 2005), interetnická (Mutarak 2004), interkulturní (Loučimová 2006), internáboženská a mezinárodní partnerství (cross-national). V této diplomové práci jsem se rozhodla pro zastřešující termín smíšená partnerství a to z důvodu, že jednotlivé kategorizace se překrývají a v sobě mohou obsahovat různé koncepty. Interrasová jsou založena více méně na barvě pleti a „rasizovaných“ charakteristikách založených na zdánlivě biologických vlastnostech, avšak „rasa“ může zahrnovat mnoho etnik, národností a odlišných náboženství, které sebou nesou rozdílné vnímání kulturních a společenských hodnot. Interetnická partnerství mohou v sobě zahrnovat jak různé národnosti, náboženství, kultury. Interkulturní partnerství mohou v sobě zahrnovat rozdílné ale i stejné etnicity, náboženství a mohou být diverzifikovaná na základě rozdílných představ o kultuře. Internáboženská partnerství může v obě zahrnovat stejnosti i rozdílnosti na základě etnicity, národnosti i kultury a barvy pleti. Dalším důvodem proč používám tento termín, je z proto, že nechci redukovat zkoumané stigma pouze na určité národnosti, etnické, náboženské skupině nebo pouze skupině, jež je charakterizována jako jiná na základě barvy pleti, ale naopak různorodost partnerství je možné analyzovat, jakým způsobem jsou určitá etnika, národnosti, kultury či barva pleti rasizovány a jakou tato rasovost může hrát roli v konstrukci a stigmatizaci smíšeného partnerství.

Jak poukazují některé/í autorky/ři (např. Možný 2002, Loučimová 2006, Nováčková 2014), v Českém prostředí není příliš rozvinutá debata týkající se smíšených partnerství na základě příslušnosti k jinému národu, etnicitě, kultuře a barvě pleti. Tato absence může být dlouholetou snahou komunistického režimu „odstraňovat“ společenské rozdíly v Československu. Jak upozorňuje Věra Sokolová (2008), po druhé světové válce s nástupem komunistického režimu došlo u nás, ale i v jiných komunistických státech ke snaze vyloučit společenské rozdíly ať už třídní či etnické. Homogenizace české společnosti byla také podpořena vyhnáním etnických Němců a Maďarů po skončení 2.světové války. V takto utvořené společnosti byla příslušnost k socialistickému občanství definována na základě vhodného chování. Podle Sokolové se koncept slušnosti a normality stal stratifikačním aspektem v rámci české společnosti, jejíž občané byli na základě chování ne/zvýhodňováni. Tento koncept se především projevuje v postoji státu a společnosti vůči

Romům, kteří v rámci socialistického Československa nebyli považováni za etnickou menšinu. Jejich vyloučení bylo na základě „neslušnosti“ a ne etnicity samotné. Vhodné chování bylo regulováno jak společností, tak i státem (Sokolová 2008). V českém kontextu tedy chybí rozvinutá debata týkající se „smíšených partnerství“, na kterou by současní badatelé a badatelky mohly/i kriticky navazovat.

Asi nejvíce je debata rozvinuta ve Spojených státech amerických¹⁹, kde smíšené vztahy a především manželství mezi některými etniky a „rasami“ bylo společensky neakceptováno a i právně zakazováno (Yancey a Lewis, Jr 2009). Jednou z prvních studií právě z prostředí Spojených států o smíšených manželstvích inicioval Merton (1941), který tvrdil, že neúměrná moc „bílých“ vůči lidem jiné pleti hluboce ovlivňuje smíšené vztahy a vstup jedinců do nich. Jelikož „bílé“ mají vyšší společenský status než „barevní“, jsou schopni využít svůj status k obchodu v jejich vztazích s menšinami. Podle něj muži obvykle touží po nejatraktivnější ženě a ženy upřednostňují finanční schopnosti svého partnera (Yancey a Lewis, Jr 2009: 37-38). Merton zjistil, že „ačkoli je daleko větším porušením uznávaných kulturních norem, má-li sex běloška s černochem, než když má sex běloch s černoškou, je“ paradoxně více smíšených manželství, kde je černocho a běloška než naopak (Merton 1941 in Možný 2002: 113). Mertonova teorie statusové výměny ve smíšených manželstvích byla kritizována a vyvrácena (Wang 2006, Rosenfeld 2005).

Některé studie se zabývají důvody, s kterými jedinci vstupují či nevstupují do smíšených partnerství, kdo vstupuje do smíšených partnerství. Jakou roli v rámci smíšených manželství hraje například vzdělání, a to v rámci statusové výměny nebo vzdělání jednotlivých partner, dopady vzdělání na akceptaci těchto vztahů nebo postavení tohoto vztahu v rámci společnosti. Pro tuto práci jsou důležité zejména studie, které zkoumají, jaké důsledky smíšená partnerství mají v rámci příbuzenských vztahů, veřejnosti a společnosti a jak tyto důsledky ovlivňují oba partnery, dále studie, které analyzují kontextuální reprezentaci etnické jinakosti a smíšených partnerství.

V současné době se smíšená partnerství analyzují v mnoha zemích i mimo Spojené státy nebo státy s koloniální minulostí z důvodu narůstající migrace a imigrace a globalizačních procesů, turismu či studijními cestami nebo na základě rozličných důvodů vzhledem k určitému historickému, společenskému a politickému kontextu (Lucassen a Laarman 2009, Menz 2013, Refsing 1998, Mutarak 2004).

¹⁹ Je to dáno kontextem, kolonialismem a otroctvím

V českém prostředí se tématu smíšených partnerství zabývá několik autorů a autorek a to především v rámci bakalářských a diplomových prací především v psychologii a komunikaci mezi partnery, kteří mají odlišné mateřské jazyky, kulturu, náboženství nebo mají jiný etnický původ či jinou barvu pleti (Loučimová 2006, Nováčková 2014). Tyto studie se především zabývají smíšenými manželstvími, kde jedním z partnerů je Čech nebo Češka, žijící buď na území České republiky nebo na území svého partnera/partnerky nebo na jiném území z důvodu zaměstnání jednoho z partnerů. Některé studie se zabývají výchovou dětí ve smíšených rodinách a analyzují vnitro-vztahové interakce mezi partnery, způsobené jejich kulturní a etnickou „odlišností“ (Svozilová 2011). Vztahy mezi jedinci pocházejících z různých etnik, ale stejné národnosti je možné též vysledovat a to v studiích zaměřených například na smíšená romsko-česká manželství (Innemanová 2007). Některé studie se soustřeďují na genderovou rovinu a to buď na manželství Češky s cizincem (Nováčková 2014) nebo na manželství Čecha s cizinkou (Nováčková 2014). Některé studie se zabývají institucionálním a legislativním rámcem smíšených manželství v České republice (Šobáňová 2016).

V českém odborném prostředí jsou smíšená partnerství především analyzována skrze demografickou či historickou perspektivu a zaměřená na tzv. příhraniční manželství jako česko-němcká (Novotná 2003), česko-polská (Siwek 2003) a česko-slovenská (Šrajerová 2003) nebo v rámci evropského kontextu (Strohsová 2014), která se zabývá česko-bulharskými manželstvími. V rámci odborné debaty jsou i nábožensky smíšená manželství v rámci historiografických prací (Soukupová 2003) nebo kanonického práva (Kašný 2006).

Většina prací však pracuje s kategoriemi národa, etnické skupiny, náboženské komunity jako se statickými kategoriemi, přičemž příslušnost je definována vzájemnou rozlišností. Smíšená manželství (partnerství) jsou na základě toho zkoumána na základě „odlišnosti“ partnerů. Málo které se zabývají tím, jak je tato odlišnost diskurzivně produkována, institucionálně legitimizována a skrze „smíšená partnerství“ reprodukována.

Jelikož reprodukce hraje důležitou roli v reprodukci a kontinuitě národa a etnicity je důležité v rámci analýzy současných smíšených partnerství, vzít v potaz vnímání smíšených partnerství v rámci různých historických kontextů a jaké mechanismy stály v jejich společenském akceptování či potlačování a jakou roli hrál a hraje gender v reprodukci národa.

2.12. Smíšená partnerství v historických kontextech

V různých historických, geografických, politických a ekonomických momentech byla smíšená manželství vnímána na základě rozdílných perspektiv a plnila rozdílné funkce. Jak už bylo řečeno, debata okolo smíšených partnerství je značně rozvinuta ve Spojených státech a to na základě složité historie od objevení Ameriky a její kolonizaci, přes otroctví k „přílivu“ emigrantů z různých zemí Evropy a světa v 19. a v první polovině 20.století až po současné globalizační procesy. V počátcích koloniální nadvlády představovala nadvládu, jak nad územím, tak i nad těly jejich obyvatel a především místních žen. Během proměny historického kontextu, omezení svazku a intimních vztahů bylo namířeno proti smíšeným partnerstvím z důvodu údajného poskvrnění čistoty „rasy“ a tím narušení nadřazenosti majoritní „bílé“ společnosti. Omezení nebo neakceptování ze strany dominantní společnosti platila nejen pro původní obyvatele Ameriky a Afroameričanky, kteří byly z počátku považováni za majetek a ne za autonomní subjekty, ale později v 19.století i namířena proti jedincům pocházejícím z jižní a východní Evropy, kteří byli považováni za etnicky a kulturně odlišné od „bílých“ Američanů, kteří osídlili Ameriku. Tudíž jedinci pocházející ze severní a západní Evropy byli preferováni před ostatními imigranty (Yancey a Lewis, Jr 2009). Postupem času se však i dříve odmítaní jedinci a jednotlivkyňe asimilovali a v současné době nejsou na základě své etnicity a národnosti považovány za „jiné“, ale součástí „bílé“ euro-americké majoritní společnosti. Ve spojených státech zákaz smíšených partnerství byl plně uzákoněn až v druhé polovině 20.století. Přestože již právně neplatí zákazy uzavření manželství mezi „etniky“ a na základě barvy pleti ve Spojených Státech jako volba jedinců, jsou některá smíšená partnerství často v rámci společnosti nadále určitým způsobem stigmatizována (Yancey a Lewis, Jr 2009, Childs 2005). Důležité je poukázat na genderový rozměr v akceptovatelnosti intimních vztahů v historii americké společnosti. V rámci Spojených států neakceptování smíšených vztahů vycházelo z historicky a geograficky specifického kontextu, který odkazoval na kolonialismus a otroctví. Kolonialismus a udržení kulturní a „rasové“ čistoty je možné vysledovat v rámci různých národních narativů (Windenthal 1996, Malečková 2002).

2.13. Smíšená partnerství v současných diskurzech

Smíšená partnerství mohou být nahlížena v několika rovinách a jsou součástí několika diskursů, které jsou v současnosti nejvíce zastoupeny tzv. asimilačním diskursem (Alba a Nee), barvoslepým diskursem (color-blind), multikulturalismem nebo na základě kulturní odlišnosti. Tyto diskurzy poté doplňují poststrukturalistické a konstruktivistické, které se

snaží poukázat na konstruovanost kulturních, rasových a etnických rozdílů a společenskou konstruovanost i samotného „smíšeného páru“ jako takového (Childs, Menz 2013). Tyto autorky a autoři se nezabývají pouze smíšenými páry na základě odlišných „kultur“, „rasy“ a etnicity, ale zkoumají je z více perspektiv, jednou z nich je i genderová a jak „smíšená“ partnerství odrážejí mocenské vztahy v rámci určité společnosti.

Smíšená partnerství mohou být z různých důvodů společensky odmítána. To jak jsou přijímána nebo odmítána určitým způsobem reflektuje, jak jsou tato partnerství vnímána dominantní společností. Odmítavý postoj ke smíšeným manželstvím může být vnímán jako legitimní prostředkem potřebný k udržování segregované společnosti (Yancey a Lewis, Jr 2009: 13). Přijetí či odmítnutí smíšených partnerství společností může mít zásadní vliv na životní zkušenosti jedinců, kteří jsou či byli v takovém intimním vztahu. Přijetí či odmítnutí může být nahlíženo jako faktor asimilace migrantů či etnických menšin do dominantní společnosti a zároveň může záviset na stupni asimilace určité skupiny v rámci dominantní společnosti a přijetí její kultury a hodnot. Avšak aby se skupiny mohly asimilovat skrze smíšené partnerství, vztah mezi skupinami musí být široce akceptován (Yancey a Lewis, Jr 2009: 12). A to oběma stranami. To jak se skupiny jsou schopny asimilovat, záleží na tom, jak jsou si dané skupiny blízké. Někteří autoři tedy vnímají počet smíšených manželství jako prostor, který může popsat, jak velká nebo malá je společenská a kulturní propast mezi jednotlivými přistěhovaleckými skupinami a rodilou populací (Alba a Nee in: Lucassen a Laarman 2009). Na jednu stranu jsou smíšená partnerství vnímána jako pokroková a snižující kulturní propast mezi jednotlivými skupinami a schopnost se přizpůsobovat a asimilovat ze strany přistěhovalců. Na druhou stranu stojí smíšená partnerství ve středu, kde se prolínají genderové a etnické vztahy, které mohou mít vliv na akceptování či odmítnutí těchto vztahů vnímány jako potencionální hrozba rozkladu společnosti (Menz 2013).

Smíšená partnerství jsou v určitém smyslu vnímána jako bořící hranice a někdy představují určité politické stanovisko, že „rasové“ odlišnosti jsou již překonané. Tento diskurs barvosleposti (color-blind) je především ve Spojených státech amerických. Tento diskurs představuje ideu překonání rasových rozdílů a znevýznamění rasových rozdílů, které mají vést k politické korektnosti, jelikož poukazováním na rasové rozdíly by mohlo vést k dalšímu rozdělení společnosti (Childs 2005). Jak Childs poukazuje, barvoslepy diskurs je problematický, jelikož zakrývá mocenské vztahy a privilegia, která jsou silně

zakořeněna ve společnosti a vycházejí z normativní nepříznakové pozice „bělosti“ (Childs 2005).

Opačným diskursem je multikulturalismus a diskurs pracující s kulturní a etnickou odlišností. Multikulturalismus uznává jakou roli v rámci životů jednotlivců hraje „rasová“ či etnická příslušnost k určité kolektivě (Childs 2005). V tomto směru je v rámci smíšených partnerství důležitá jejich kulturní, etnická a „rasová“ příslušnost, která je analyzována na základě jejich vzájemné odlišnosti. Tento diskurs může být kritizován z důvodu, že odlišnosti bývají často vnímány esencialisticky, jako biologicky dané a fixní k určité kolektivě a nepracuje s rozdíly jako společensky konstruovanými a etnocentricky podmíněnými (Childs 2005, Menz 2013). Smíšená partnerství na základě rozdílných kultur bývají v rámci partnerství samotnými jedinci či jednotlivkyněmi nebo okolím v tomto duchu, vnímány jako „střet dvou kultur“ a ne vztah dvou subjektů a potlačuje to dynamiku vztahů (Metz 2013: 107).

Mimo tyto diskursy stojí i ty, které vycházejí z konstruktivistického či postmoderního pozadí, které se snaží analyzovat smíšená partnerství z různých perspektiv, které zahrnují společenskou konstrukci „rasy“ a etnicity a soustřeďují se na širší společenské a politické kontexty, které mají vliv na smíšená partnerství nebo zkoumají vlastní dynamiku a sebekonstrukci smíšených vztahů a jejich etnických hranic a jakým způsobem ovlivňuje smíšená partnerství ať už diskursivně nebo fakticky gender, etnicita, kultura, třída apod (Childs 2005, Metz 2013). V tomto diskurzu i smíšené partnerství nebo lépe řečeno myšlenka, že pár je smíšený, se stává společenským konstruktem, který je odlišný od normy tedy endogamního páru (Childs 2005).

V tom jak jsou určité etnické skupiny akceptovány či stigmatizovány závisí mnoho faktorů, ať už je to jiná kultura, náboženství nebo barva pleti. Relevance těchto charakteristik závisí na určitém historickém, společenském a politickém kontextu, kde smíšená partnerství žijí. Jak poukazují autoři Lucassen a Laarman (2009) na rozdíl od Spojených států amerických a Kanady, kde důležitou roli v počtu a tendenci v navazování smíšených partnerství ovlivňuje dle autorů rozdílná barva pleti (autoři v tomto kontextu mluví o racial differences), v západoevropském prostředí hraje v navazování vztahů zásadní roli náboženství a to především s mimo evropskou tradicí, jako je například Islám nebo Hinduismus. Vnímání těchto náboženství je založeno na kulturním rasismu a

Západocentrismu, kdy ne-křesťanská náboženství jsou vnímána jako zpátečnická a jako hrozba západních demokratických hodnot (Menz 2013).

3. Metodologická část

3.1. Metodologie

V této diplomové práci vycházím z aspektů feministického výzkumu, který se odráží do metodologie výzkumu. Než přistoupím k definici feministické metodologie a výzkumu, považuji za důležité vůbec definovat, co to metodologie je a jaké aspekty zahrnuje. Metodologie podle Ramanzonglu a Holland (2004) v sobě zahrnuje pravidla, jak přistupovat k vědeckému bádání. Zahrnuje otázku ontologie, tedy otázku o povaze předmětu zkoumání a dále otázku epistemologie, tedy vztahu mezi badatelkou/lem a předmětem zkoumání. Zásadním je též paradigma, z kterého badatel / badatelka vychází, jelikož to ovlivňuje přístup k metodologickým otázkám.

Paradigma je základní myšlenkový systém založený na ontologických, epistemologických a metodologických předpokladech. Paradigma můžeme vidět jako jakousi perspektivu, kterou badatel/ka nahlíží podstatu světa, místo jaké v něm sám/a zaujímá a řadu možných vztahů k světu jako takovému nebo jeho částem (Guba a Lincoln 1994 : 107). Ontologická otázka se týká formy a povahy reality a co o ní může být známo. Epistemologická otázka se zabývá podstatou vztahu mezi badatelem/ kou a toho co může být známo. Metodologická otázka zahrnuje, jakým způsobem může badatel/ka postupovat k hledání toho, čemu věří, že může být poznáno (Guba a Lincoln 1994: 108). Jak jsem již na začátku uvedla, tato práce vychází především z konstruktivistického paradigmatu. Existuje řada paradigmat a v této práci budu vycházet z paradigmatu konstruktivistického paradigmatu. Konstruktivistická epistemologie je definována jako subjektivní, kdy vědění je vytvářeno během interakce mezi badatelem/kou a respondentem/kou a metodologie je dialektická a směřuje k rekonstrukci dříve chápaných konstrukcí (Guba a Lincoln 1994: 111-112).

Feministický výzkum vychází z kritiky pozitivistického přístupu k vědění a jeho produkci, jež je založena na nerovných mocenských vztazích. Moc hraje důležitou roli v tom, kdo vědění produkuje a jaké vědění má být produkováno a považováno za všeobecně platné. Feministická kritika, jak poukazuje Matonoha (2005), se snaží určitými způsoby přístupu k vědění poukázat na to, že neexistuje univerzálně platné a objektivní vědění a „že věda není něco nezajímavého, neutrálního, čistého, vyvázaného z komplexních procesů politického a společenského rozhodování“ (2005: 26). Kritika pozitivistické vědy byla často definována jako kritika vědy dělané muži, kdy byly ženy z produkce vědění vylučovány, vědění bylo založeno na zkušenosti mužů a i některá témata byla z vědění vylučována či marginalizována. Podle Matonohy feministická kritika je spíše zaměřena na „komplexní nastavení vědeckého obrazu i provozu, který se vyznačuje výrazně maskulinními rysy či „ctnostmi“ (dobyvačný charakter vědy, orientace na zvládnutí/ovládnutí přirozeného okolí, důraz na striktní pravidla, neosobnost poznání, zjednodušeně a nekontextově používaný koncept „pravdy“, „zákonitosti atd.)“, přičemž i tyto dichotomie jsou feministickou kritikou podrobeny dekonstrukci (2005: 30). Nejde tedy tak o zvyšování participace žen ve vědě,

ani o „feminizaci“ vědy, ale o „celkovou proměnu vědeckého paradigmatu, o inkorporování pluralitního spektra jednotlivých, alternativních a vědomě parciálních, situovaných způsobů uvažování a vypovídání o světě kolem/v nás“ (2005: 34).

Feministický výzkum poukazuje na to, že některé stávající teorie, vycházející z pozitivismu a esencialismu jsou založeny na genderových nerovnostech a zprostředkovávají heteronormativní hodnoty a společensko-ekonomicko-geografické hierarchie. Na základě toho bývá feministický výzkum definován jako politicky zaměřený, se zájem o marginalizovaná témata, které kriticky nahlíží společnost a mocenské vztahy, a je cíleno na změnu. Tedy na „zpochybňování a dekonstrukci tradičního konceptu vědy na poli gnoseologie a historie poznání“ (Matonoha 2005: 26) a zvýznamňování světa a reality, která nás obklopuje.

Feministický výzkum byl spojován s odklonem od kvantitativního výzkumu, reprezentujícího pozitivismus a „maskulinní“ vědu a příklonem ke kvalitativnímu způsobu produkce vědy. Kvalitativní výzkum a jeho zásady lze shrnout do několika kritérií, na které upozorňuje Yvonne S. Lincoln (2001). Těmito kritérii jsou komunita, hlas, reflexivita, reciprocita, posvátnost a sdílení výhod. Feministický kvalitativní výzkum se snaží o rozrušení hranic badatel / ka – komunikační partner/ka a zapojit je aktivně do výzkumu a produkce vědění, což souvisí s dalším aspektem, což je dát možnost vlastního vyjádření a hlasu komunikačním partnerům/kám, jako těm, kterým byl hlas a sebevyjádření odepřeno.

3.2. Reflexe vlastní pozicionality

Již na počátku psaní této diplomové práce se potýkám s několika výzkumnými problémy. Jedním z nich je to, jakou pozici v rámci své práce mám a jak ji tato pozice může ovlivnit. Edward Said ve smyslu studia Orientu, ale i „jiných“ kultur a národů, upozorňuje na to, že práci vědce/vědkyně nelze oddělit od jeho/její životní zkušenosti a pozice, ze které vychází a přistupuje k svému předmětu bádání (Said 2003: 21). To, jaké má jedinec národní, kulturní ukotvení, se může odrazit do toho, jakým způsobem svůj předmět bádání vnímá a přistupuje k němu a může to ovlivnit jeho mocenskou pozici a paternalistický přístup. Ať už vědomě či nevědomě naše pozice hraje důležitou roli, jakým způsobem přistupujeme a v jakém mocenském vztahu jsme k předmětu bádání. Je pro to nutné vlastní pozici reflektovat. Nejde pouze o pozici genderovou, ale i socio-ekonomickou, etnickou apod. To, že jsem heterosexuální „bílá“ žena z české národnostní majority, pocházející ze střední třídy, žijící v hlavním městě, studující obor genderových studií, která byla v dlouholetém vztahu s heterosexuálním „černým“ mužem, pocházejícím

z Demokratické republiky Kongo, kontextualizuje, jakým způsobem je výzkum v rámci mé diplomové práce o smíšeném partnerství realizován.

Vzhledem k tomu, že jsem sama byla po několik let ve smíšeném partnerství, nechci předkládat, že každé „etnicky“ smíšené partnerství může vést ke stejným zkušenostem a tedy i určité stigmatizaci, jak ji zde nazývám přenesenou stigmatizací jinakosti. Jak poukazuje Lincoln pozicionalita a standpoint epistemologie uznává poststrukturalní a postmoderní argument, že jakékoli texty jsou vždy částečné a neúplné a že jsou sociálně, kulturně, historicky, rasově a genderově situované a nemohou produkovat univerzální ani generalizující vědění (Lincoln 2001: 112-13). Tato práce nehledá objektivní teorie, jelikož zaprvé žádné objektivní teorie obzvláště v sociálních vědách nelze produkovat, ale za druhé ani nelze univerzalizovat určité zkušenosti a apriori předkládat, že ve smíšených partnerstvích dochází k automatickému přenesení jinakosti, stigmatizaci nebo že by etnicita a priori implikovala znevýhodnění v rámci společnosti a tím se dopouštět esencionalizování a determinování určitých skupin a jedinců.

Esencionalizace a naturalizace určitých kategorií byla dalším problémem, nad kterým jsem se zamýšlela. Především tím, jak pojmout tuto práci a objekt svého výzkumu, tedy přenesené stigma jinakosti tak, abych neesencionalizovala určité identity a nereprodukovala stereotypy a neohraničovala jednotlivé kategorie. V této práci nechci produkovat další genderové znevýhodnění ani nechci homogenizovat a esencionalizovat určitá etnika a ani reprodukovat rasové/etnické kategorie jako ohraničené a statické entity. Ani tímto výzkumem bych nechtěla znevýhodňovat či jakýmkoli způsobem diskriminovat smíšená partnerství. Menz (2013:105) poukazuje na to, že některé výzkumy zaměřené na „smíšená partnerství“ reprodukují kulturní/etnické odlišnosti, které reprezentují jako jeden z nejdůležitějších aspektů v rámci partnerství a tím přehlížejí ostatní aspekty v rámci partnerství a možná ne/zvýhodnění. Tímto se některé výzkumy podílejí na re/produkci etnických/kulturních rozdílů jako inherentně daných určitému etniku. Podle Menz (2013:108) je nutné vyvinout kulturně konstruktivistický model interpretace, který by více reflektoval to, jak jsou esencionalistické perspektivy zahrnuty v diskurzu o smíšených partnerstvích. Znevýhodnění a diskriminace může být na základě různých kategorií a také v rámci různých společností, času a místa.

V této práci vycházím z konstruktivistického paradigmatu a poststrukturalismu a vnímám koncepty a kategorie genderu, rasy, etnicity, identity aj. jako sociálně, historicky a

diskursivně konstruované a v nichž se odrážejí různé hodnoty a významy, které jsou zakořeněny ve společenských představách, tvrzeních a praktikách. Tyto představy nevnímám jako univerzální a esenciální, ani přirozeně dané. Pro odstranění nerovností „je nutné tyto kategorie rozvolnit, dekonstruovat, a tím destabilizovat nerovnosti, které jsou na nich založeny (Zábrodská 2009: 11).

Jelikož analýza rozhovorů se bude zabývat tím, jak jsou v rámci rozhovorů různé diskurzory konstruovány, může vzniknout určité etické dilema, o kterém se zmiňuje i Kateřina Zábrodská (2009:95). Jedná se o „dodání hlasu“ v rámci analýzy, kdy jsou analyzovány výroky konkrétních lidí, jež mohou vést k stigmatizaci mluvčích, kritikou jejich výroků. Upozorňuje však, že „poststrukturální analýza neinterpretuje výroky mluvčích z hlediska jejich záměrů a individuálního charakteru, ale z hlediska diskursivních možností a limitů, kterými lze v dané historické době konstituovat sebe sama jako specifickou identitu“ a že kritická analýza „není kritikou jedince, ale existujících diskursů a praktik“ (Zábrodská 2009: 95).

Dále bych ráda upozornila na to, že jsem si vědoma, s ohledem na kritiku Menz o jednodimenzionálnosti některých výzkumů soustředěných na smíšená partnerství o reprodukci kulturních rozdílností a soustředěnosti na rozdíly vyplývající z etnických/kulturních rozdílů, že pokud komunikační partnerky vyzdvihují nebo se v rozhovorech soustřeďují na takovéto momenty, kde se tato „jinakost“ objevovala nebo působila v jejich partnerstvích, může to být dáno tím, že věděly, že výzkum je zaměřen na smíšená partnerství a s touto znalostí již vstupovaly do rozhovorů. Proto v žádném ohledu nechci a priori implikovat, že kulturní rozdíly jsou jedinou dimenzí, která hraje roli v tom, jak sebe sama komunikační partnerky konstituují a jak jsou konstruovány jejich partnerství, ale vyplývá z tématu diplomové práce. Jak poukazuje Zábrodská (2009), komunikační partnerky vstupují do určitého typu sociální interakce a jsou i určitým způsobem emočně zainteresovány, jelikož v ní mají určité sázky, které se vztahují k jejich vlastní identitě a zároveň se chtějí prezentovat jako spolupracující účastnice výzkumu (Zábrodská 2009). To však nijak nedevalvuje validitu a nezpochybňuje jejich pohled. Spíše je možné tyto aspekty vnímat jako další prostor pro vyjednávání určitých diskursů, kde ty dominantnější nebo zásadnější se mohou více projevovat než ostatní.

3.3. Etika

Feministický výzkum věnuje pečlivou pozornost etickým otázkám v rámci výzkumu. Jednou z nich je dodržení plné anonymity komunikačním partnerkám/rům a plný souhlas a informovanost o výzkumu. Před počátkem a svolením k rozhovoru byly komunikační partnerky informovány o tom, čeho se tento výzkum týká a jak dlouhý rozhovor přibližně bude. Na počátku každého rozhovoru jsem požádala a mám nahrány souhlasy o tom, že souhlasí s podílením se na mé diplomové práci. Součástí souhlasu bylo zajištění plné anonymity komunikačních partnerek, tak aby nemohla být odhalena na základě různých jmen a názvů jejich identita. V úryvcích obsažených v této práci byla veškerá jména změněna a jsou používány pouze fiktivní jména popřípadě iniciály těchto smyšlených jmen, podobně jsou smyšlené i názvy měst kromě hlavního města Prahy, jelikož Praha jako hlavní město se často objevovalo v rozhovorech jako zásadní informace o prostoru.

3.4. Rozhovory, zpracování dat a medailonky komunikačních partnerek

K výzkumu přeneseného stigmatu jinakosti jsem si vybrala metodu sběru dat polostrukturovanými rozhovory se ženami, které jsou nebo byly v etnicky smíšeném partnerství. Rozhovory kvalitativní metodou sběru dat a ve feministickém výzkumu jsou často oblíbené, jelikož zkušenost jednotlivých žen je vyjádřena jejich slovy, dává jim hlas, který by jinak mohl být umlčen a umožňuje přístup k myšlenkám, vzpomínkám a názorům komunikačních partnerů/tek (Reinharz 1992: 19). Jak podotýká Reinharz rozhovory především se ženami jsou významné pro feministický výzkum, jelikož ženy a ženská zkušenost byla po dlouhá léta ignorována nebo reprodukována především mužskými badateli (Reinharz 1992: 19). Gayle Letherby argumentuje, že historicky vědění na akademické půdě bylo dominováno muži a skrze jazyk byly do určité míry ženy marginalizovány a na základě svého genderu vyloučeny z produkce vědění (Letherby 2003) Feminismus a feministické bádání je rezistence mužsky definované epistemologie vědění (Letherby 2003: 20). Rozhovory se snaží o rovnější přístup k výzkumu, kdy komunikační partner/ka je aktivní součástí výzkumu a hierarchický vztah mezi badatelem/kou a komunikačním partnerem/kou je do určité míry negován.

Polostrukturovaný rozhovor je částečně hierarchický, jelikož badatel/ka vytváří otázky a dále je zpracovává a vnáší ze své pozice určitou moc s daty manipulovat. Feministický výzkum přestože pracuje s mnoha tradičními výzkumnými metodami, snaží se je transformovat ať už je snahou dehierarchizovat vztah mezi jednotlivými zúčastněnými nebo využití kvalitativních metod, které umožňují důkladnější přístup k pochopení

společenských vztahů ať na rovině genderové, kulturní, symbolické či institucionální a jejich prolínání. Z tohoto důvodu budu používat termín komunikační partnerky, který je tuto hierarchizaci badatel/ka versus předmět výzkumu, snaží negovat.

Původní předpoklad bylo uskutečnit alespoň osm rozhovorů se ženami ve smíšeném partnerství. Nakonec se mi podařilo se domluvit se sedmi komunikačními partnerkami na rozhovorech, s tím že jsem v práci pracovala pouze se šesti a to z důvodu jedné nekvalitní nahrávky. Komunikační partnerky jsem nejdříve sháněla ve svém okolí. Bohužel některé z nich se nechtěly výzkumu zúčastnit hned, jak jsem jim o tomto tématu řekla, jiné mi přislíbily účast, bohužel postupem času si to rozmyslely a spolupráci odmítly. Pravděpodobně nízký zájem je dán choulostivostí tématu. Další komunikační partnerky jsem se snažila kontaktovat přes známé a samotné komunikační partnerky, což se ukázalo pozitivní a některé komunikační partnerky mě nakonec kontaktovaly samy. Jsem si vědoma, menšího počtu rozhovorů než bylo zamýšleno, avšak pro rozsah této práce a analytický výstup, si myslím, že je tento počet dostačující.

Co se týče specifikace výzkumného specifikace výběru, zaměřila jsem se na „Češky“, narozené a žijící v České Republice, které jsou nebo byly v heterosexuálním partnerství s mužem jiné etnicity, národnosti, barvy pleti či náboženského vyznání. Kategorie „češství“ a to, jak ji partnerky samy definují, bylo předmětem zkoumání. Hned u prvního rozhovoru mi moje komunikační partnerka sdělila, že její manžel o jejím zapojení do mého výzkumu neví a ráda by to takto nechala. Rozhodla jsem se to respektovat a opustit od myšlenky zahrnout do výzkumu i partnery a soustředit se pouze na ženy partnerky. Také aspekt, že jsem chtěla dělat rozhovory i se ženami, které měly v minulosti partnera jiné etnicity, národnosti, barvy pleti či náboženství a již spolu nejsou v kontaktu nebo každý žije v jiné zemi, bylo by nereálné dělat rozhovory s oběma partnery. V průběhu začátku práce na výzkumu jsem zvažovala zahrnout i ženy jiné etnicity, národnosti, barvy pleti nebo náboženského vyznání, které měly za manžela muže „Čecha“ (zde jsem plánovala nechat vyjádřit muže samotné, co to pro ně znamená a jak „Češství“ sami definují), narozeného a žijícího v České Republice. Bohužel jeden rozhovor proběhl, ale kvalita nahrávky byla bohužel velice špatná a nedovolila mi tento rozhovor v práci použít. Další přislíbené rozhovory se též nekonaly a to ze zdravotních důvodů další komunikační partnerky. Proto jsem se rozhodla tento rozhovor neuskutečnit a použít tedy rozhovory s „Češkami“ ze smíšených partnerství. Zajímavé by bylo určitě do výzkumu zapojit i Čechy s opačnou zkušeností, tedy s těmi, které mají nebo měli vztah s ženou jiné etnicity,

národnosti, barvy pleti nebo náboženského vyznání nebo neheterosexuální smíšené páry, avšak pro rozsah diplomové práce jsem zvolila jednu variantu rozhovory s ženami, jelikož ženy byly v různých historických narativách, jak jsem se snažila poukázat v teoretické části, prezentovány jako symboly reprodukce národa.

Všechny komunikační partnerky žijí momentálně v České republice čtyři v Praze, jedna v menším městě nedaleko Prahy a další v menších městech na severu Čech. Kromě Prahy jiná města zmiňovat nebudu, abych zachovala anonymitu komunikačních partnerek. Prahu nebudu anonymizovat jednak proto, že se jedná samo osobě o velké město, které může poskytnout anonymitu, a také z důvodu, že Praha hraje určitou roli v rozhovorech žen jako determinant míry přijetí nebo vnímání národní příslušnosti. Komunikační partnerky pocházely a žijí v České republice, byly ve věkovém rozmezí 26 až 42 let, kromě jedné jsou vysokoškolsky vzdělané. Tři stále mají vztah a žijí se svým partnerem, ostatní měli partnera v minulosti s odstupem několika let po téměř dvě dekády nebo měli partnera jiné etnické příslušnosti či národnosti. Dvě jsou za své partnery provdány a jedna z komunikačních partnerek je rozvedená²⁰.

Pilotní rozhovor jsem uskutečnila s Marií, s kamarádkou, která svolila k rozhovoru. Na tomto rozhovoru jsem zjišťovala především, jaké otázky a pořadí mi pomůže získat dostatečně relevantní informace. Vzhledem k tomu, že byla mojí kamarádkou, jsem si mohla uvolněněji vyzkoušet, jak budu schopna vést rozhovor.

Rozhovory probíhaly ve třech případech v domácnosti žen, ostatní probíhaly v restauraci a kavárně. Jeden proběhl po pracovní době komunikační partnerky na místě, které bylo na cestě domů a další v obědové a pracovní pauze komunikačních partnerek. Snaha byla vybrat místo, kde se budou komunikační partnerky cítit dobře a budou moci mluvit otevřeně, bez toho, aby nás někdo mohl slyšet. Restaurace a kavárny byly vybrány, tak abychom mohly sedět někde stranou a nebyly příliš rušeny. Naštěstí ve většině případů nebyly plně obsazené, takže jsme měly dostatek prostoru k rozhovoru. Myslím, že i v kavárně obchodního centra toho bylo docíleno, přestože bylo dosti frekventované nám umožnilo nerušený rozhovor a neovlivnilo kvalitu nahrávky. Myslím, že výběr místa ve veřejném prostoru, dodal komunikačním partnerkám pocit bezpečí, vzhledem k tomu, že se měly sejit s neznámou osobou. Snažila jsem se jim vyjít vstříc ve výběru místa i času. Ženy byly velmi vstřícné a pohostinné, když jsem byla u nich v domácnosti, pozvaly mě

²⁰ Více o jednotlivých komunikačních partnerkách v jednotlivých medailoncích

poté na večeři. Při rozhovorech v kavárnách jsem za některé komunikační partnerky zaplatila účet, jelikož jsem cítila zodpovědnost za naši schůzku.

První rozhovor proběhl na konci léta 2016 a jak bylo řečeno, byl pilotní. Další rozhovory se uskutečnily na podzim 2016, v létě 2017 a dva na jaře 2018 a poslední dva během roku 2019. Časové rozpětí je jednak způsobené tím, že nebylo pro mě jednoduché sehnat komunikační partnerky, za druhé osobními záležitostmi a zaměstnáním.

Jelikož se jednalo o polostrukturované rozhovory, připravila jsem si otázky, avšak po prvním rozhovoru jsem je přepracovala, některé byly moc konkrétní a jiné zase moc vágní, některé byly mimo téma, avšak měly vést k větší otevřenosti, některé naopak vyplynuly z rozhovoru samotného. Pro další rozhovory byly otázky již podobné, v některých případech některé nebyly položeny, jelikož ne všechny komunikační partnerky byly provdány a měly děti. Často byly pokládány dodatečné otázky, které vyplynuly z rozhovorů. Na závěr rozhovoru jsem komunikačním partnerkám poděkovala a dala prostor, jestli by chtěly k jednotlivým otázkám a tématům, o kterých jsme se bavily něco dodat nebo zda by se rády zeptaly na něco mne. Většinou se spíše zajímaly o téma diplomové práce, jak to vzniklo a jakou zkušenost se smíšeným partnerstvím mám já osobně. Diskuze se často odehrávala i po rozhovoru, respektive poté, co jsem vypnula nahrávání. Nálada při rozhovorech myslím, byla dobrá a po souboru počátečních demografických otázkám se komunikační partnerky rozpovídaly a byly více otevřené.

Nahrávky jsem dělala pomocí několika nahrávacích zařízení. První rozhovor jsem dělala s Marií a to na tablet, jelikož jsem zjistila, že záznam nelze přenést do počítače, práce při přepisu se mi tím zkomplikovala, ale jelikož jsem neměla v té době jinou volbu, zvolila jsem tento přístroj i pro další rozhovor. Druhý rozhovor jsem dělala s Lídou, bohužel když jsem dojela ke komunikační partnerce, zjistila jsem, že zařízení nefunguje. Komunikační partnerka byla velice vstřícná a umožnila mi uskutečnit nahrávku přes její notebook a následně mi poslala soubory přes on-line službu. Na další dvě setkání s Annou a Katkou a jsem si přivezla už svůj počítač. Na rozhovor s Ditou jsem si přivezla pracovní počítač, jelikož byl lehčí. Předtím jsem na něm žádný záznam nezkoušela a věřila jsem, že nahrávání bude probíhat jako předtím u Anny a Katky. Bohužel, když jsem několik dní po rozhovoru začala pracovat na přepisu zjistila jsem, že nahrávka je velice nekvalitní, na hodně místech byl zvuk tak zkreslený, že nebylo rozumět celým úsekům. V půli přepisu jsem to vzdala. Vzhledem k tomu, že se jedná o Češku hlásící se k romské etnicitě, použiji

pouze část z rozhovoru k dokreslení určitých momentů analýzy k podpoře tvrzení spojených s obrazem „romství“ v české společnosti. Poslední dva rozhovory s Pavlou a Veronikou jsem dělala s pomocí svého telefonu, kdy jsem si pro jistotu, několikrát vyzkoušela kvalitu nahrávky a během počátku rozhovoru zkontrolovala, zda se opravdu vše nahrává. Jsem si vědoma, že jsem s výběrem nahrávacího zařízení nebyla plně připravena a bylo to pro mě ponaučení do budoucnosti, nepodceňovat jeho výběr.

Přepisy rozhovorů byly provedeny přibližně tři týdny až dva měsíce od samotného rozhovoru, avšak poznámky o rozhovoru, jeho průběhu, popřípadě diskuze jsem se snažila napsat v co nejkratší době po rozhovoru, někdy hned po návratu od komunikační partnerky. Přepisy jsou doslovné, pokud se nějaké slovo opakovalo, tak jsem ho nezapisovala. Do závorek jsem zmiňovala „smích“ pokud se někdo z nás zasmál nebo jsem si dělala poznámky o tom, co se v daný moment událo jako vyrušení servírkou nebo číšníkem, hluk nebo otazníky, když něčemu nebylo rozumět. Pokud jsem při přepisu narazila na nějaké zajímavé místo v rozhovoru, tak jsem si ho zvýraznila, aby mi to pomohlo poté při analýze a kódování. Úryvky z rozhovorů jsou upraveny do čtivé češtiny a tak, aby dávaly čtenářkám a čtenáři lepší smysl, ale ne tak, aby se změnilo vyjádření a význam výroku.

Katka

Katka se narodila v České republice, má vysokoškolské vzdělání. Pochází z Prahy, kde také žije. Je IT analytička, zabývá se genderovou tematikou ve vlastní konzultační společnosti a vede neziskovou organizaci. V době rozhovoru jí bylo 40 let. Je svobodná a nemá děti. V době rozhovoru žádného stálého partnera neměla. Její rodiče jsou stále manželé. Má jednu sestru, ale vzdálenější rodina je dle jejich slov široká. Rozhovor byl o jejím bývalém partnerském vztahu s mužem „ne-bílé“ barvy pleti, který pocházel z Kostariky. Pablo žil ve Spojených státech, kde byl deset let ženatý. Skrze sňatek získal americké občanství, což se podle něj projevilo během rozvodu, kdy mu to bývalá žena vyčítala, že dostal díky ní občanství. Z toho důvodu byla otázka povolení k pobytu pro oba, Pabla i Katku velké téma. Spolu se seznámili skrz salsu. Když spolu začali chodit, její partner byl v České republice přibližně tři týdny, začal pracovat v bance, kde po čase skončil. Poté měli společně firmu na pořádání eventů. Její partnerský vztah prošel několika fázemi reakcí blízkého okolí, přes zdánlivou mlčenlivost o jejich vztahu, šok, po přijetí jeho osoby, ne identity, jež pravděpodobně nebyla v celku přijata. Pro Katku byl jejich

vztah pozitivní zkušeností, především to, že spolu komunikovali v anglickém jazyce, tedy třetím jazyce, který jim umožnil explicitnější způsob komunikace, jelikož nebyl zatížen skrytými významy. Během vztahu se setkali s různými situacemi a komentáři ohledně barvy pleti Pabla, ať už v blízkém okolí či na veřejnosti. Vzhledem k tomu, že Pablo odešel z banky, ztratil právo na pobyt na základě pracovní smlouvy. Dlouhou dobu se snažili získat povolení k pobytu na základě podnikání, což se jim nakonec nepodařilo. Emoce s tím spojené se odrážely do vnitřního fungování vztahu. Nakonec se rozhodli pro žádost o povolení na základě soužití s občanem/kou EU, které jim bylo schváleno. Krátce na to se rozešli.

Anna

Anna se narodila v České republice a vnímá se jako Češka. Pochází z Prahy, kde také též žije se svým současným partnerem, který je české národnosti. Má vysokoškolské vzdělání a pracuje v nadnárodní korporaci. V době rozhovoru jí bylo 27 let. Několik let měla vztah s mužem „bílé“ pleti, francouzské národnosti, s kterým se seznámila na studentském výměnném pobytu Erasmus ve Finsku, kde spolu začali chodit. Po návratu z Erasmu do Prahy asi rok udržovali vztah na dálku a poté se Anna přestěhovala do Belgie za Louistem, který tam dostal práci a studoval vysokou školu. V Bruselu spolu žili asi dva roky. Po dvou letech se Anna vrátila do Prahy, půl roku spolu udržovali vztah na dálku, ale nakonec se rozešli, jelikož nenašli shodu, kde budou společně žít. Podle Anniných slov se rozešli v přátelském duchu a doteď spolu udržují kamarádský vztah. Anna má momentálně partnerský vztah s Čechem. Podle ní si rodiče a okolí (přátelé) oddychli, že se s Louistem rozešli, ale prý kvůli tomu, že se vrátila domu a je jim na blízku.

Marie

Marie pochází sama ze „smíšeného partnerství“ české romské ženy a českého partnera. Její rodiče se v jejím dětství rozvedli. Otec před pár lety zemřel. Se svojí matkou není v současné době v kontaktu. Má jednu sestru, dvojče, která se před několika lety odstěhovala do Německa, kde v současné době žije se svým německým manželem a dětmi. V době rozhovoru Marii bylo 35 let, 18 let vdaná za manžela, který pochází z Maroka a hlásí svým vyznáním k Islámu. Marie konvertovala k Islámu, ale nenosí šátek ani se nezahaluje. Seznámili se přes dnes již bývalého přítele Marie. Její manžel Al přijel do české republiky jako atlet sportovat, po zranění nohy, musel se sportem přestat. Po roce chození se rozhodli pro svatbu. Rodina dodržuje základní muslimské svátky, nejedí

vepřové maso a nepijí alkohol. Mají dva syny, staršího 16 let a mladšího 8 let. Marie pracuje momentálně jako pečovatelka v domě pro seniory a její manžel v době rozhovoru pracoval několik let jako prodejce v centru Prahy. Nyní pracuje ve směnárně. Žijí v Praze v pronájmu. Marie má základní vzdělání a nedodělanou katolickou rodinnou školu, kde si nedávno dodělala kurz pečovatelský, který jí opravňuje k práci pečovatelky. Má kurz kadeřnice, ale jako kadeřnice už nepracuje. Její manžel nemá České občanství a má pouze status trvalého pobytu, několikrát se snažil o získání občanství, ale po několikátém odmítnutí, přestal žádat.

Mariin vztah se setkal spíše s nepřijetím jejího partnera (manžela) v rámci rodiny a v práci. Její otec mu dával najevo, že on je tady doma, a její manžel že je cizinec. Otce vztah se k jejímu manželovi během let nijak nezměnil.

Lída

Lídě je 42 let a pochází z města na východě Čech. Momentálně žije s manželem a rodinou v městě na severu Čech. Lída pracuje jako středoškolská učitelka angličtiny. Má vysokoškolské vzdělání. Na vysoké škole se seznámila se svým budoucím manželem. Její manžel je ze „smíšeného partnerství“, české romské ženy a českého partnera. Na rozdíl od Marie se od své rodiny nedistancuje a jeho rodinné pozadí je možné definovat jako veřejně známé. Lídy manžel pracuje v mediálním sektoru. Mají spolu dvě děti, starší dcera chodí na střední školu a syn na základní školu. Obě děti mají problémy s chronickými onemocněními.

Pavla

Pavle je 42 let, žije v menším městě poblíž Prahy. Pracuje jako středoškolská učitelka angličtiny. Má vysokoškolské vzdělání. V devatenácti letech se seznámila se svým budoucím manželem, který původem pocházel z Vietnamu a žil v České republice. Ve městě, kde Pavla žila, vlastnil několik obchodů a babička Pavly v jednom z obchodů vypomáhala. Pavly partner byl o třináct let starší než ona. Po třech letech chození, se vzali, narodila se jim dcera, která má zdravotní potíže a po třech letech manželství se rozvedli. V současnosti nejsou v kontaktu.

Veronika

Veronice je 39 let. Pochází z menšího města na západě Čech a momentálně žije se svým partnerem a dcerou v Praze. Veronika má bakalářské vzdělání. Momentálně pracuje pro neziskovou organizaci s genderovou tematikou. Její partner pochází z Nigérie a je „ne-

bílé“ barvy pleti a momentálně pracuje v internetovém obchodě. Před svým stávajícím partnerem chodila s mužem národností z Barbadosu, který byl také „ne-bílé barvy pleti“. Se současným partnerem se seznámili před čtrnácti lety v klubu přes jejich společné známé. Společně spolu vlastnili bar a po porodu ho zavřeli. Mají spolu dceru, které je osm let.

4. Výzkumná část

V rámci výzkumné části budu zkoumat následující otázky: *Jak ženy ve smíšených partnerstvích konstruují „etnickou jinakost“ a jak se tato konstrukce projevuje v jejich vlastním pojetí smíšeného partnerství? Jakým způsobem ovlivňuje konstrukce „etnické jinakosti“ identifikaci „českých“ žen v rámci smíšených partnerství a jakými způsoby tyto ženy vyjednávají vlastní pozici ve společnosti? Jakou roli v etnicky smíšených partnerstvích hraje gender a jak se navzájem prolínají a ovlivňují kategorie genderu a „rasy“, popřípadě dalších kategorií.*

4.1. „Češství“

Smíšené partnerství jak poukazuje Childs se „skládá“ z minimálně dvou „etnických/rasových“ identit, které se v rámci hegemonních společenských diskurzů o „jinakosti“ mají od sebe navzájem „odlišovat“ (Childs 2005). To, jakým způsobem je konstruována identita partnera a jak partnerek, může ovlivňovat to, jak je daný pár vnímán nejen samotnými partnerkami, ale i okolím. V první části analýzy se zabývám sebeidentifikací partnerek, jelikož konstrukce „jiného“ je založena na tom, vůči čemu se vymezuje, v rámci rozhovorů mě zajímalo nejen, jak je konstruována identita partnera, ale i jak je konstruováno komunikačními partnerkami „češství“.

Když jsem se během rozhovoru ptala komunikačních partnerek, co pro ně znamená „češství“ nebo česká národnost obecně, nejenže definovaly, co to pro ně znamená, ale také vyjádřily svoji sebeidentifikaci na základě tohoto vztahu k češství. Anna spolu s Pavlou svoji identitu vyjádřily vymezením míry přináležení, *„nejsem velkej nacionalista, jako nejsem úplně velkej české srdcař“* *„nejsem rozhodně nacionalistka, nejsem nějaká hrdá vlastenka“*. Veronika se s *českým národem docela ztotožňuj[e]* a vadí jí, když se *„Češi necítí být Čechami“*. Katka *„na nějakých delších pobytech, kde jsem vlastně pyšná na to, že jsem Češka“* a kromě Marie a Lídy to nijak neproblematizovaly.

Vnímání češství komunikačními partnerkami lze rozdělit do několika rovin a to prostorové a emoční. Prostorovou rovinu bych vymezila jednak jako geografický prostor, území České republiky spojený s určitými společensko-ekonomickými podmínkami, jako prostor spojený s bydlištěm, a dále jako prostor vztahů, rodiny a přátel.

Pro Annu je češství spojeno s Prahou, která pro ni znamená především rodinu, domov a přátelé.

A: A pro mě jakoby Čechy jsou jako rodina a domov a jako v tom zahraničí v Erasmu i když jsem bydlela v Belgii, tak jsem si potvrdila, jak ráda jsem v Praze, ale prostě musím říct, že pro mě jsou Čechy prostě Praha. Jsem v tomhle tom strašně omezenej Pražák, ale Prahu mám strašně ráda, mám tady všechno, kamarády, rodinu a zázemí, nikde jinde bych bydlet nechtěla v Čechách.

Pro Veroniku češství spíše značí socio-ekonomické zázemí, které se pojí s životem na území české republiky.

Veronika: No tak pro mě je to obrovská otázka, protože já se právě jakoby s českým národem docela ztotožňuju a vadí mi to, že ty český lidi, se s tím moc jako neztotožňuju a mám to asi kvůli tomu, že já hrozně ráda cestuju. Jsem dělala pro český aerolinie, takže jsem zcestovalej člověk, cestování mě hrozně baví ... a byla jsem na hodně projektech Erasmu, takže spoustu národností. A jako vždycky když se právě vrátím, tak jako vidím, že my se tady máme hodně dobře a nevážíme si toho, což mi jako vadí a je to tím, že lidi nevyjedou a nevidí ten rozdíl. Takže to, že se Češi necítí být Čechami, mi vadí hodně.

Kromě geografického vymezení hrála významnou úlohu i emocionální rovina vymezení češství a vyrovnávání se s ním. Vztah komunikačních partnerek k vlastní národnosti, etnické příslušnosti nebyl vždy jednoznačný. V určitých případech byl rozporuplný a zahrnoval různé emoce jako zklamání nebo hrdost.

Anna: „No já nevím, já si myslím, že nejsem velkej nacionalista, jako nejsem úplně velkej český srdcař a nemám o Čechách zase hrozně špatnej názor, nevnímám Čechy jako národ pokažených závistivých lidí. Myslím, že člověk má ty pocity občas jako kolem těch voleb nebo v momentě, kdy je tím národem nějak zklamanej, ale myslím si, že Češi se trošku hledají a já tu nacionalistickou povahu neberu vždycky jako plus“.

Katka: „no teda teď nad tím trošku začínám přemýšlet po posledních volbách, protože si nemyslím, že žiju v zemi, ve který jsem žila, ale myslím si že Češi jako obecně jsou velmi schopnej národ, jsme velmi chytrí, umíme se prosadit v zahraničí, ale něk se to tady zkazilo, protože máme ještě druhou vlastnost a to je pohodlnost a lenost a svádění viny na všechny okolo jenom ne na nás a to se bohužel nemění. Jinak vnímám svoje češství když jsem v zahraničí na nějakých delších pobytech, kde jsem vlastně pyšná na to, že jsem Češka, když porovnávám ostatní expaty tam žijící a

když se vrátím do Čech, tak po čtrnácti dnech dostanu těžkou depresi a vlastně nechci být součástí týhle společnosti a mám tendenci, že by bylo lepší odjet, že ze zahraničí mi ta česká republika připadá hezčí než, když tady žiju a nevím, co to pro mě znamená. Spoustu úspěchů, ale i spoustu alibismu.

Skoro všechny komunikační partnerky kromě Marie a Lídy tedy spíše vyjadřovaly to, co pro ně češství ne/znamená, než co je a svoje „češství“ nijak nezpochybňovaly. Marie, která má matku Romku, na rozdíl od ostatních, v rámci rozhovoru konstruovala svoji identitu češství vůči romství.

Marie“ „díky tomu jaká ona je moje máma povahy, tak já se za cikány stydím, za Romy. Musím říct teda, že Romy vnímám jako. Já jich moc dobrejch neznám a když je dobrý, tak se divím. Tak jsem z toho překvapená, že může být i dobrý a já je vnímám jako neskromný, sebevědomí hodně lidí, kteří nemaj na co být tak sebevědomí, nevím jak to říct to slovo, ale jsou takový. Hodně přeceňujou se, nemaj skromnost v sobě žádnou jako Romové. A jsou drzí.

„Jako jsem vděčná Bohu, že jí nejsem podobná a stydím se za to, protože kdyby byla máma asi dobrá, dobrý člověk a byla hodná, tak bych možná to mohla dát jako přednost, že je Romka. Ale proto, že je taková, jaká je, že není dobrá, jako že není hodná, tak se za to spíš stydím a neříkám to.“

Romství v tomto výroku je konstruováno jako soubor vrozených negativních vlastností, které stojí vůči vlastní „pozitivní“ identitě, v tomto případě „češství“. Jak poukazuje Šmausová důležitou funkcí konstrukce „ras“ je projekce, pomocí níž se vytváří představa o vlastní identitě skrze odštěpení nežádoucích vlastností od vlastní osobnosti a k jejich projekci do „druhých“ (1999: 439). Romové jsou konstruováni negativně jako špatní, neskromní, ne-hodní vůči bezpříznakové opozici češství, jež je implicitně konstruována pozitivními hodnotami jako dobro, skromnost, pokora a slušnost. Marie k odlišení využívá opozice „slušný - neslušný“, tyto kategorie, o nichž hovořila Sokolová (2008) sloužili za komunistického režimu v Československu i jiných komunistických státech k odlišení hegemonní společnosti od romské menšiny, kdy požadavek „slušnosti“ byl považován za hlavní prvek společenského občanství. Pro Marii není odvrhnutí romství dáno „etnicitou“ jako takovou, ale nesplněním požadavku „slušnosti“ a „normálnosti“ v dobrém chování, protože kdyby byla máma „dobrý člověk a byla hodná, tak bych možná to mohla dát jako

přednost, že je Romka“. Tato projekce a výslovný odvrát od romství, může v tomto případě sloužit jako praktika příslušnosti k majoritní společnosti.

Lída popisovala vlastní etnickou identitu jako proces, který se mění v čase a kontextu. Její pojetí etnicity se pojí s konstruktivistickou představou sociálních kategorií jako společensky utvářených, které nejsou statickými esenciálními identitami, ale které jsou produkovány na základě narativů a mají charakter udržování představovaného společného národa (Yuval-Davis 2003). „Nic“ v tomto případě může odkazovat k odmítnutí sociální kategorie národa, jako inherentní součásti vlastní identity.

L: dneska momentálně v podstatě nic (smích). Ale jako, třeba když jsem byla mladá, mladší, dítě, tak vůbec jako dítě jsem vyrůstala před rokem osmdesát devět, že tak to češství jsem prožívala jako hrdost, jako že jsem v té době příslušnice jo husitského nebo Žižkova národa, jako vopravdu jo nebo ty konotace s tou druhou světovou válkou, prostě já jsem ještě žila nebo dětství jsem prožila v době, ... že jsme byli porobeni zlými nacisty a osvobozeni dobrými sověty, že jo. No a v těchle dimenzích jsem žila to svoje češství jako dítě, prostě jo a pozdějc. Já pocházím z rodiny, která byla pro komunistická, můj otec byl komunistickéj funkcionář, takže třeba češství potom v době revoluce a jakoby nějaká národní příslušnost v době, kdy lidi nosili trikolóru, tak to já jsem zase zůstala stát mimo, jo jako já jsem byla na té druhý straně a dlouho mi vlastně trvalo než jsem si jako vůbec v tom národě jako našla místo, pak jsem si myslela, že jsem našla místo, ale teď s tím [studiem] myslím, že jsem ho zase ztratila. (smích) Jo prostě, takže tak v tom čase se to tak jako proměňovalo. Já věřím, že proměňovat zase bude. Nevím no, dříve jako hrdost, dneska jako věc, která mi přijde v globalizovaném světě nebo v celým světě jako nepotřebná.

V rámci sebedefinování na v rámci položené otázky, komunikační partnerky využívaly spíše k popisu. Avšak v rámci rozhovorů češství bylo konstruováno různými praktikami. Jednou z nich byla projekce určitých vlastností do „druhého“ tedy do partnera, přičemž češství jako normativní identita byla nepříznaková. Anna v rámci rozhovoru vypracovala praktiku vyjednávání vlastní identity, skrze projekci negativních vlastností „francouzství“ jako opozice nejmenovaného „češství“.

Anna měla partnera Francouze, který je „bílý“ pleti, podobného vzdělání a socio-ekonomického postavení, jež pochází z Evropy. Tyto aspekty pro ní představovaly spíše

podobnosti než rozdíly. Toto fungovalo do doby, než její „stejnost“ byla zpochybněna jeho rodiči.

Anna: ...Louisovi rodiče jsou trošku starší než moje rodiče, už jim oběma bude přes šedesát. Takže v té době jim bylo třeba kolem šedesáti a o existenci Český republiky teda jako vůbec neměli (smích) jako šajnc. Já si pamatuju, že jsem tam přijela, tak tatínek prostě vytáhl atlas z roku asi šedesátsedm a tam si našel, že je to Československo a nás furt přesvědčoval, že Česká republika jako není, že je to Československo, že je to tady v tom atlasu. A snad do té doby, než jsem tam přijela a řekla, že to opravdu tak není, tak oni vůbec nevěděli, že Československo už není Československo. A jako já to nedokážu asi tak posoudit, protože jsem měla jistou bariéru vůči nim, ale pro ně jako nechci říct, že by jsem nebyla rovnocenný partner, ale prostě pro ně ta Evropa končí tím Německem a to co je prostě na východ od toho Německa, tak to je prostě strašně neprobádané území a myslím, že nečekali, že by si někdy někoho od tamtaď našel (smích).

Po tomto úseku, kde byla jeho rodinou konstruována jako ta „jiná“ z východní Evropy, se najednou v rámci rozhovoru objevovaly momenty, které jako „sebeobrana“ začaly vyjednávat svoji pozici konstrukcí „francouzství“ skrze negativní vlastnosti a tím znovu konstituovat svoji „pozitivní identitu. „Francouzy“ se najednou stávají „typickými“, „tradičními“ z kterých „srší francouzská povaha“ a kteří „si vyskládaj pětibodový menu a nestyděj se to vyhodit“. Oproti tomu „Češi maj dobrou vlastnost a tou je, že vůbec neplýtvaj“ a „jsou ekologicky“.

Tento úryvek také poukazuje na to, že vlastní sebeidentifikace a konstrukce jinakosti je odvislá od kontextu. Chápání sebe sama jako Evropana nebo Evropany, pocházející z jednoho z členských států Evropské unie v rámci konstrukce etnicity nemusí neznámenat, že je „česká“ etnická identita vnímána stejně jako třeba západoevropská identita. Hierarchická konstrukce národních, etnokulturních identit může být i v rámci tzv. evropských národů. Jak jsem již uvedla dříve a jak poukazuje Szaló a Hamar (2005) ne všechny etnokulturní identity států Evropy jsou si rovnocenné nebo vnímány jako na stejném žebříčku ekonomické, politické a společenské vyspělosti (národy) nebo jak poukazuje Dyer (1997) ne všichni jsme vnímáni stejně bílí. V tomto případě může hrát roli nejen národnost, ale také gender²¹.

²¹ Ženy pocházející z východní Evropy jsou v rámci západoevropských států, často považovány za levnou pracovní sílu a spojovány s tradičně genderovanými zaměstnáními ve službách.

Přijatelnost párů tedy nelze vnímat pouze ze strany české společnosti a blízkým okolím, ale také rodinnou partnera. Toto se především projevuje u komunikační partnerky Anny, jejíž partner pocházel z Francie. V rámci smíšených vztahů, může docházet v různých kontextech k symbolickým či diskursivním přesunům vnímání sebe jako normativní identity a projekce „druhého“.

4.2. Hierarchizace etnické jinakosti

Jak jsem se snažila představit v teoretické části, mnoho výzkumů a studií zdůrazňuje, že ne všechny etnické skupiny jsou vnímány stejně a nejsou stejným způsobem v rámci určitého kontextu přijímány, někdy dochází k vyloučení či diskriminaci na základě příslušnosti k určité etnicitě. V rámci rozhovorů vyplynulo téma hierarchizace určitých etnických skupin v rámci české společnosti na základě odlišné „kultury“ či ascripci negativních vlastností určitým etno-kulturním skupinám.

V rozhovorech je možné vysledovat různé konstrukty „rasové/etnické jinakosti“, které se objevují v tvrzeních komunikačních partnerek, přičemž to jak jsou tyto konstrukty konstituovány, poukazují na to, jak jsou různá etnika, národnosti a kultury hierarchizovány a vnímány v českém kontextu. Tyto tvrzení poukazují na to, jak jsou někteří jedinci na základě jiné barvy pleti, etnického původu či kultury vnímání více či méně odlišně, což odráží, to jak jsou společností či okolím jednotlivá „smíšená partnerství“ uznávána, tolerována nebo odmítána.

4.2.1. Islám jako „hrozba“

Aniž bych se zaměřovala na náboženství a Islám, většina komunikačních partnerek v různém kontextu zmiňovala islám jako jeden z aspektů nepřijetí. Islám je tvrzeními objevujícími se v rozhovorech definován jako problematický hned u několika komunikačních partnerek, přičemž pouze jedna má za manžela Muslima, který se hlásí k Islámu a v rámci možností ho aktivně praktikuje²². Komunikační partnerky poukázaly na to, že je v rámci české společnosti velký odpor k Islámu, který se projevuje značnou vlnou islamofobie.

Podle Pavla Barši, se v Evropě a i České republice zvedá vlna odporu proti jedincům přicházejícím z „blízkého východu“. Nenazývá to xenofobií či klasickým rasismem, ale spíše „islamofobií“, která jak říká, „se v prvním desetiletí stala pro některé evropské

²² Aktivní praktikou mám na mysli, že se pokud mu to dovolí čas a místo, pomodlí, dodržuje a slaví hlavní muslimské svátky jako například Ramadán a čas od času dochází do mešity.

národy tím, čím pro ně před sto lety byl antisemitismus: tmelem, jímž má držet pohromadě „my“ prostřednictvím vylučování neevropského „oni““(13). Islám v Evropě a české republice. Islám je považován v rámci kulturního esencialismu jako homogenní náboženství, které prostupuje celou strukturou společnosti, přes institucionální po kulturní a osobní rovinu.²³ Zostření a radikalizace evropské společnosti, která je na jedné straně spojená s migrací do Evropy a „uprchlickou krizí“, která je mimo jiné spojená s fundamentalistickými odnožemi islámu a ne samotným islámem. Radikalizaci české společnosti zmiňují komunikační partnerky skrze poznámky: *No vzhledem k tomu, co tady probíhá...Jako to zmagoření Islámem, je prostě obrovský (Katka); někdy se bojím právě říct, že mám muslima, araba, protože co se teď děje (Marie); já jako vůbec nesouhlasím s nějakou takovouhle panikou nebo s tím názorem, který více než polovina týchle populace zastává (Anna)*. Tyto výroky poukazují nato, že je Islám (muslimové, arabové) ve veřejném diskurzu diskutován a je to „téma“, které je prostoupeno všemi strukturami společnosti.

Pro Marii, která má za manžela Maročana tyto diskuze jsou neustálou součástí jejího života. V práci se jí neustále vyptávají, co na to říká její manžel, co se zrovna děje na blízkém východě. *„Každě se zeptá, jako kdyby on u toho byl, jako kdyby o všem musel vědět“*. Náboženství se zde stává homogenizujícím prvkem, který spojuje všechny „muslimy“ do jedné kategorie, jež zakrývá vnitřní heterogenost islámského vyznání i národnostní složení věřících a míru náboženského citění i jeho nevyznávání.

Islám je v rámci současných diskurzů vnímán jako hrozba evropských hodnot, morálky, způsobu života, institucí, symbolických hranic mezi veřejným a soukromým a národních hranic, které vyznačující Evropu jako takovou (Lewis 2013). Podle kritiků migrace v současné době dochází k islamizaci Evropy, jež je neustále re/produkována v rámci veřejného diskurzu. Tyto představy nejsou podporovány pouze zespoda, tedy nižšími vrstvami a tzv.dělnickou třídou, ale spíše elitami (srov. Barša , Lewis 2013), čímž dochází k určité legitimizaci islamofobie, jako odůvodnitelného mechanismu proti „islamizaci“ evropského (českého). Důsledkem těchto praktik je internalizace islámu jako hrozby, jež vzbuzuje strach, jak o tom vypovídá Katka.

K: „No vzhledem k tomu, co tady probíhá, tak bohužel, musím říct, že moje rodina, když měla tu možnost potkat lidi okolo mě, který jsou jiný, jim to obrovsky prospělo, takže opravdu už nejsou ti Češi, který prostě „ Jinak barevnej člověk, co to je? Vyfotím

²³ Zde mám na mysli propojení státu a náboženství v „muslimských“ státech

si ho, nebo uteču nebo?“. Ale nesmíme otvírat náboženství. Jako to zmagoření Islámem, je prostě obrovský, jo a tam neprojdou ani mé sestry, oni mají opravdu strach. A když jsme o tom diskutovali, Pabla používám jako argument, protože oni mají strach z těch tmavých lidí, co sem přijdou a hrozně se vždycky pohádáme.“

Pro Katky rodinu islám představuje reálnou hrozbu. Strach z „cizího“, ať už v podobě islámu či přistěhovalců, se materializuje v „tmavých lidech“. „Tmavá“ v tomto případě nemusí odpovídat skutečné barvě pleti, ale odkazuje ke konstrukci „jiného“ a představuje tak askripci negativních vlastností. Jak upozorňuje Yuval-Davis (2003) „černost“ (blackness) je součástí konstrukce vlastností „nečerných“ menšin jako jsou například židé, romové nebo muslimové. V 19. a počátkem 20. století byly například i některé národy přistěhovalců z jižní a východní Evropy ve Spojených státech konstruovány jako „rasově odlišné“ a tedy „ne-bílé“, jelikož představovaly „cizí“ element v rámci hegemonní společnosti (Yancey, Lewis Jr. 2009). V konstrukci „jiných“ těl a vlastností jim připisovaných je důležitý kontext a diskurzy, kterými jsou re/produkováni. Romové jsou konstruováni v rámci rasistického diskurzu jako „černí“, ale vzhledem k tomu, že se jedná o „naši“ již známou skupinu, jsou definováni na základě opozic, jak už bylo řečeno výše, „slušný-neslušný“, jež v rámci české společnosti plní funkci vyloučení a ospravedlnění socio-ekonomických rozdílů ve společnosti. Naproti tomu nově příchozí, představují neznámý „cizí“ element, který je konstruován jako hrozba ať už společenské integrity, jako hrozba násilí v podobě „teroristů“, a nebo skrze medicínský diskurz, jako zdraví „ohrožující“ „naše“ těla.

V rámci diskuzí se svojí rodinou Katka často používala svého přítele jako argument, že jejich strach je neopodstatněný, založený na stereotypních představách.

K: [Pabla] používám jako argument, vždycky jde o to, co je to za člověka, ne jakou má barvu. Jo a je pravda, že tenhle ten argument pomáhá. Jo že oni si uvědomí, „ale Alex je náš“ mi vždycky říkali. „Ale Alex je náš“. Já říkám, „to je sice v pořádku, ale Alex má maminku, má bratrance a další velkou rodinu a ty všichni, kdyby sem přišli“. „Ale Alex je náš“.

„Věřím tomu, že by moje rodina časem akceptovala toho člověka [muslima], ale začala by říkat zase ten je náš. A on vlastně nedodrží tu víru, nepraktikuje, prostě s náma obědvá, ale myslím, že by si tam našli tenhle argument, ale nezobecnili by ho na všechny“.

Přijetí zde znamená přijetí pouze jednotlivce na základě osobní zkušenosti a za předpokladu asimilace. Přijetí jednoho neznámá, odmítnutí stereotypních představ a nálepkování ostatních jednotlivců a jednotlivkyň určité „etnokulturní skupiny“.

Přes veškeré Katky snahy o otevřenost její rodiny vůči ostatním, islám zůstává „problematický“. Přestože má Katka ve svém okolí mnoho přátel jiné národnosti a barvy pleti, náboženství se stává v rámci rodiny tabu. Při různých setkáních ať už u ní doma nebo na veřejných akcích, kde byla i s rodinou, byli také její přátelé muslimové. Avšak jak podotýká, „rodina se to nedozvěděla“. A po každé když se pozná s novým možným přítelem, tak hned zjišťuje, zda není muslim, aby věděla, „jestli odchází s ním do jiné země nebo jestli to tady bud[e] zkoušet“.

M: Anebo v práci my teď s tebou budeme radši kamarádit, že mám manžela muslima a jsme všichni kamarádi, tak je nezabijou

Pro Marii současná reprezentace islámu jako hrozby představuje vnitřní rozpor, na základě čehož vyjednává vlastní pozice ve společnosti.

M: „To právě se stydím, někdy se bojím právě říct, že mám muslima, araba, protože co se teď děje. Každý je zavrhuje. Kdyby byli chválený, tak člověk nemá strach to říct. Ale právě, jak je tahle doba vnímá a proto, co se děje, tak se člověk s tím moc nechlubí, aby se vyvaroval zbytečných otázek.“

Na jednu stranu z této reprezentace vylučuje sebe sama jako muslimku a tím se distancuje od „zavržené skupiny“ a konstruuje tak svoji „pozitivní identitu“ a „jinakost“ Marie vztahuje na manžela. Obraz „muslima“ či „araba“ jako nositele negativních vlastností, zde představuje negativní aspekt, který by jí mohl v rámci okolí stigmatizovat. Tento rozpor je umocněný pocitem studu, který zde funguje jako regulační mechanismus udržování hegemónních představ skrze jejich internalizaci (Warner 1999). „Rasový“²⁴ stud „poskvřňuje“ a ti, co symbolicky stojí na špatné straně hierarchie, jsou v rámci společnosti stigmatizováni. Warner (1999) proto poukazuje na umlčující efekt studu, jelikož neodhalení může zaručit podržení si určitých zájmů či výhod v rámci společnosti.

Konstrukce jinakosti neovlivňuje pouze samotná „smíšená partnerství“, ale také děti, které z nich pocházejí. To, jak jsou jednotlivá etnika v rámci určitého kontextu konstituovány, se může projevat internalizací, jak jsem výše poukázala na příkladu

²⁴ Warner (1999) ve své práci pracuje ne s „rasovým“, ale sexuálním studem.

Marie, která na základě konstrukce „romství“ a jeho neustálým společenským zneuznáním, nejen tuto identitu odmítla v rámci sebeidentifikace, ale zároveň tuto hegemonní konstrukci svým postojem diskurzivně potvrdila. Na druhé straně, konstrukce „jinakosti“ se může projevit jako externí síla, která diskriminuje jedince, kteří jsou skrze tuto „jinakost“ stigmatizováni. V rámci procesu stigmatizace lze také mluvit o procesu etiketizování (labeling), jak jsou nálepky v rámci společnosti konstruovány, kontrolovány a přiřazovány určitým jedincům či skupinám, jež slouží k ponížení a ostrakismu. Marie mluvila o tom, jak je konstrukcí jinakosti zasažen starší syn ve škole, kde mu děti „řikaj, že je terorista, že má zbraně“. Marie popisovala, jak ho ve škole šikanovali spolužáci.

„Napadali [ho] a třeba do něj kopali a házeli mu knížky do odpadkového koše. Brali mu kapesný, peníze mu brali, kružítko mu ničili a házeli mu s penálem. Nadávali mu, mlátili ho, což potom Honza měl problémy i s učením a byl vynervovanej a brečel doma“.

Marie se situaci snažila sama sobě vysvětlit, že nejde o šikanu z důvodu, že Honzy otec je jiného náboženského vyznání, a že Honza dodržuje náboženská nařízení s tím spojená²⁵, ale spíše tím, že si spolužáci vybrali prostě toho slabšího, kterého mohli šikanovat, „ty děti to vycítí, že ten kluk má slabost ňákou a už mu to dávaj sežrat“. Na popud Marie se situace začala řešit a na konec zlepšila. Pro Marii bylo podle mě situování problému do „obyčejné“ šikany, než s islamofobním podtextem, jelikož tato šikana se dá určitým způsobem řešit a také časem pomine. Zatímco šikana na základě etnické jinakosti, je nedílnou součástí těla a tedy s bezvýchodným řešením, kdy jediným východiskem je společenská změna, kterou sama na základě vlastních zkušeností v blízké budoucnosti nevidí. Variantou by mohla být změna kontextu, v kterém je tělo „konstruováno“. Na rozdíl od Katky pro Marii hrozba nevychází z obrazu menšiny, ale naopak většinové „bílé společnosti“.

4.2.2. Islám jako konstrukce „muslimky a muslima“

V rámci rozhovorů se objevilo několik rovin, jak je konstruována identita „muslima“ a „muslimky“. Jak bylo zmíněno v předchozí části, islám je v současné době především spojován s hrozbou, a to především v podobě „islamistického“ terorismu. To se projevuje v tom, že muž-muslim je konstruován jako „terorista“. Proto například u Marie, když mluvila o tom, že se stydí, říci, že má za manžela muslima, stud neodkazoval jenom k

²⁵ Marie mi po dokončení rozhovoru během diskuze, zmínila, že celá rodina dodržuje některá náboženská nařízení, nejí vepřové maso, nepijí alkohol a oba synové mají obřízku.

„jinakosti“ založené na rozdílné kultuře, etnicitě, ale především na představě „muslima“ jako „teroristy“.

Islám není konstruován pouze jako hrozba národa či demokratických hodnot. Islám je také charakterizován jako tradiční náboženství, které bývá spojováno s diskriminací žen, což je v rámci západní společnosti prezentováno především skrze jejich zahalování a vyloučení z veřejné sféry.²⁶ Společnost často očekává, že pokud je žena muslimka, měla by automaticky nosit šátek, který se stal symbolem islámu. Pokud toto očekávání nesplňuje, její osobní identifikace a vyznání je na základě toho okolím zpochybňována. Marie, která po svatbě přijala islám jako vyznání své víry, se ve svém okolí často setkává s různými reakcemi, když řekne své jméno nebo, že má za manžela Maročana. Často se podivují nad tím, že nenosí šátek a že se nezahaluje. Marie pracuje jako pečovatelka v domově důchodců a jak popsala, obléká se tak, aby jí to v jejím výkonu práce vyhovovalo. Když je léto nosí kraťasy a tričko, jako mnoho lidí kolem ní. Její kolegyně jí to vytýkají, jelikož se to neztotožňuje s jejich představou „muslimky“.

M: Jaká prej ty seš muslimka, ty si z toho vezmeš jenom to, co se ti hodí. Říkám: „Prosím tě je horko, přece nebudu chodit zahalená. Meju lidi.“

A dále k tomu Marie dodává:

M: „...šátek nenosím, do mešity nechodím, ale jako modlím se, měla bych se modlit třeba pětkrát denně, ale modlím se tak, jak to cítím já. [N]epotřebuju k tomu chodit zahalená nebo dodržovat ty pravidla. Možná je to proto, že to říkám, že [se] chci [toho] uchránit nebo se toho nechci účastnit toho šátku nebo některých pravidel proto, že Islám je styl života, že člověk když něco miluje a v něco věří, tak by měl přistoupit se vším všudy na to, ale myslím, že v týhle společnosti to není tak jednoduchý, aby to přijala.“

Marie svým jednáním narušuje společenskou konstrukci ženy muslimky, která je symbolicky spojená se zahalováním. Vzniká zde diskrepance mezi tím, co společnost očekává a vlastní biografii. Na jednu stranu je to společnost, která očekává dodržení genderové role, na druhou stranu je to právě tatáž společnost, která jí v tom zabraňuje. Disciplinace, mantinely stud.

²⁶ Ačkoli se nebere v potaz, jak samotné muslimky zahalování vnímají. Pro některé může šátek symbolizovat otázku identity (BKČ)

Hierarchizaci skupin na základě etnické, kulturní, náboženské či náboženské zmiňovala i Anna. I u ní se objevuje reference na náboženství a to islámu, který představuje dle jejích slov „úplně jinou dimenzi“.

Anna: „Myslím, že zase úplně jiná dimenze jsou nábožensky rozdílné páry, kde jako například muslimský nebo jakkoliv kombinovaný páry to mají podle mě strašně těžký a já jako vůbec nesouhlasím s nějakou takovouhle panikou nebo s tím názorem, který více než polovina této populace zastává a myslím si, že to mají jako těžký, že prostě když je třeba Češka v páru s nějakým muslimem, tak se automaticky předpokládá, že on jí mlátí, že zůstává doma s patnácti dětmi a vůbec nikdo neuznává, jestli si to ta ženská vybrala, jak to doma mají. Takže strašně záleží na tom, jaký svazek to je, když to prostě bude Češka s Němcem, tak to ty lidi budou brát v pohodě, když to bude Češka s Afgháncem.“

Výrok Anny představuje to, jak je v rámci smíšených partnerství, kde je partner muž konstruována jeho „jinakost“ Na jedné straně lze pozorovat konstrukci jinakosti na základě sexuality, kdy „muž muslim“ je konstruován jako despotický, majetnický, s násilnickým chováním a nespoutanou sexualitou, která se projevuje „nadměrnou“ plodností a polygamií, což stojí v protikladu „západní“ heteronormativní sexuality, která je definována jako zdrženlivá, monogamní. Marie se často vyptávají, jestli „si [je] jistá, že v Maroku nemá ještě ženu“. Stereotyp islámu jako mnohoženství se projevuje především v sexualizované identitě „druhého“.

Oproti tomu stojí představa „muslimské ženy“, jež je definována jako podřízená, poslušná, mlčenlivá a odkázaná do domácí sféry, jejíž rolí je péče o děti a domácnost. Stereotypní představy orientální ženy a muže se formovaly již několik století skrze Západní projekci (Said 2008, Malečková 2002). Na jedné straně se jednalo o výše zmíněný obraz poslušné ženy, na druhou stranu se vytvářel i obraz exotické a sexuálně nespoutané ženy, jež se v rámci rozhovorů nevyskytl.

4.2.3. „Romství“

Vzhledem k tomu, že jedna komunikační partnerka má manžela Roma, jak ho sama definovala, tak mě v rámci analýzy rozhovorů zajímalo, jak je komunikačními partnerkami konstruováno romství. Přestože jsem se komunikačních partnerek na romství výslovně neptala, kromě Lídy a Marie, kde otázky vyplynuly během rozhovoru, opět v různých kontextech zazněly výroky o Romech i u některých dalších komunikačních partnerek. Tyto

výroky reprodukovaly hegemonního obrazu romství jako nežádoucího elementu v rámci české společnosti.

Romové patří po několik století v rámci nejen českého kontextu, ale i evropského k etnické skupině, která byla soustavně vylučovanou kolektivitou nejen diskursivními a společenskými praktikami, ale i legislativními nařízeními²⁷, skrze něž byly produkovány stereotypní obrazy Romů jako například „kočovníků“, „zlodějů“, „zneužívajících sociální dávky“ a vlastností jako „líní“, „špinaví“ a „sexuálně lascivní“. Romové byli vylučováni těmito nařízeními nejen ze společnosti, ale i z nároku na plnohodnotné občanství. Na základě „své“ etnicity, jež je často konstruována na základě odlišné kultury či barvy pleti, bývají diskriminováni jak na institucionální rovině, symbolické rovině i na základě osobních interakcí.

V rámci rozhovorů se objevují reprezentace romství jako negativního elementu v rámci české společnosti. Romové jsou v rámci výroků konstruováni na základě výše zmíněných obrazů jako „špinavých“, sexuálně nezdrženlivých (čtete extrémně plodných)“. Jak poukazuje Yuval-Davis (2003) etnicita je politický proces, který konstruuje kolektivitu a její zájmy. V tomto případě je česká etnicita konstruována oproti „romství“. Úspěch hegemonických etnicit je rozsah, v jakém uspějí v naturalizaci jejich sociálních a kulturních konstrukcí.

To, že jsou Romové často v rámci společnosti prezentováni negativními obrazy, dokládá níže uvedený úryvek Lídy, která komerční televizi považuje „*hlasnou troubou proti imigrantům a proti romskému hlasu*“.

Lída: „když nedávno proběhla analýza tohoto zpravodajství, byly vyhodnocovány jednotlivé reportáže kolik jich bylo vlastně pozitivních a kolik jich bylo negativních a které to konkrétně byly a v jakém smyslu byly pozitivní, tak můj manžel byl autorem těch dvou jediných pozitivních“.

V rámci vyjednávání a udržování etnických hranic využívají etnické projekty různé narativy identity, jako nástroje odlišení „my“ od „oni“. Tyto narativy jsou reprodukovány hegemonními diskurzemi, které cirkulují v rámci společnosti nejen sociální interakcí, institucemi, ale i v rámci masmédií.

²⁷ Jedním ze zákonů, který re/produkoval je například „Zákona o potulných cikánech a podobných tulácích“ z roku 1927. Více např. Fafejta (2007)

Yuval-davis (2003) jak jsem uvedla výše, považuje etnicitu jako politický proces, který slouží k prosazování zájmu vlastní etnické skupiny. Konstrukce romství jako jinakosti má v rámci společnosti několik funkcí. Projekce a kategorizace jsou mechanismy, na základě čehož jsou skupiny na jednu stranu vylučovány. Na druhou stranu tyto mechanismy slouží jako regulativní proces udržování společenských hodnot, tedy toho, co daná etnická skupina konstruuje jako normální chování a co nežádoucí. Jak jsem ukázala na příkladu Marie, která na základě askripce negativních vlastností romství, definovala svoji pozitivní identitu, projekce slouží jako regulativní praktika konstrukce „normativního“ chování. Vyloučení negativních vlastností do konstrukce „druhého“, můžou sloužit i jako normativní představa genderových identit.

Lída: ...moje máma se rozčilovala, že si budu brát cikána a moje máma se rozčilovala, že jsem prdlá a že určitě do pěti let, určitě všichni jeho příbuzní budou u nás bydlet na balkoně a ať se teda připravím, že s dětma si užiju, protože to prostě jsou lidi, který mají podle ní problémy, a dodnes třeba ona si s ním vyká.

Jak poukazuje Sokolová (2008), v době komunismu byly „československé“ ženy (neromské) kontrolovány zaměřením státu na „romské“ sexuální, reprodukční a rodičovské chování, jež se projevovalo v stereotypních přirovnáních. Ve výše uvedeném úryvku, je možné tento diskurz vysledovat na základě interpretace matky Lídy, která na tomto místě může být chápána jako „dohled“ nad vhodným chováním dcery. Tvrzení jako „do pěti let, určitě všichni jeho příbuzní budou u nás bydlet na balkoně“ nebo „dětma si užiju“ odkazuje k obrazu nadměrné reprodukční schopnosti romských žen plodnosti a Romů jako nevychovaných členů společnosti. Nesouhlas matky s jejich partnerstvím, tedy manželstvím, je vyjádřen vykááním.

S poukazem na Malečkovou (2002) a Windenthal (1996), diskurzivní praktiky a negativní obrazy romství, mohou v rámci české společnosti fungovat jako mechanismus udržování etnické „čistoty“ české společnosti a národa.

V rámci smíšeného vztahu se může „jinakost“ partnera přesunout nejen na partnerku, ale i celou rodinu. V tomto případě lze mluvit o přeneseném stigmatu „jinakosti“, jelikož skrze tuto optiku je nahlížena celá rodina. Lída vzpomínala, na situaci, která se odehrála v jejich domě.

L: „ Víš co, tady nastala třeba situace v domě našem, že se tady objevily štěnice ... byli jsme furt poštipáný.... No a zjistili jsme, že prostě pani nahoře, už to tři měsíce

řešila nad náma, ale protože to neřešila podle toho, jak se to řešit má, tak oni se rozlezly k nám, slezly dolů. No a my jsme to začali řešit, protože se to musí řešit. Musí se to řešit systematicky a musí se udělat zásah v celých těch bytech okolo... No a pak jsme se dozvěděli, že my jsme ty prasata, který to sem zatáhli, že jo prostě..... A potřebuješ, aby ty lidi okolo s tebou spolupracovali, jo že jo a prostě tahle ta na schůzi nepřišla, protože, říkala sousedka, že my jsme ty prasata, který doma neuklízíme, tak ať si to vyřešíme. ...Voni jsou ty, von je černej, voni jsou prasata, neuklízej doma, maj tam furt hluk, protože maj dvě děti“.

Etnicita a barva pleti se stala diskriminujícím a označujícím atributem, která měla označit původce problému. V rámci domu tedy došlo k oddělení „my“ od „oni“. „Oni“ černí“ byli konstruováni jako původ zanesení štěnic, jelikož jsou to „ti“ Romové, kteří neuklízíjí.

Jak jsem se snažila poukázat, hegemonní diskurzy mají regulační moc, skrze niž dochází k internalizaci určitých představ o konstrukci „jinakosti“, která slouží k udržování normativních hodnot společnosti. To, jakým způsobem fungují konstrukce jinakosti „romství“ v rámci společnosti, závisí na kontextu.

V níže uvedených úryvcích je možné vysledovat, že „jinakost“ nejen že kategorizuje, slouží ke konstrukci vlastní identity a reguluje společenské normativní hodnoty, ale ta ale také slouží jako kategorie, do které jsou symbolicky vylučovány veškeré „cizorodé“ prvky. Na druhou stranu, také poukazují, že stigmatizujícím, není ani tak jiná národnost nebo barva pleti, ale označení dotyčného/né nálepkou „cikán“.

Katka, která měla za partnera Kostaričana, zmiňovala, jak se jim kolikrát stalo, že ho okolí konstruovalo na základě vzhledu, jako Roma.

Katka: A česká společnost obecně, obzvlášť jako na malejch vesnicích, ho považovali za černocho, v menších městech ho považovali za cikána, takže my jsme měli hodně často problémy s tím, že ho slovně napadali nebo jsme měli problémy se vstupem třeba do klubů a podobně, furt nikam ho nechtěli pustit, protože je cikán a vůbec respektive, měla bych říkat Rom, ale oni to takhle nepoužívali a vůbec nepomáhalo to, že jim nerozumí česky a že mluví anglicky“.

Veronika: „U [dcery] jsem měla asi tři takový [vystoupení], když byla maličká, hodně maličká. Ale ona je relativně světlá, ona má ty rysy, má ty vlásy, takovej ten

nos, ale ona je světlounká. Takže kolikrát když byla malá, tak vypadala trošku jako cikán a to si myslím, to byl jako problém.“

Veronika, několikrát zmiňovala, že se neseťkává s tím, že by měla mnoho negativních zkušeností sama osobně nebo její partner na základě jeho národnosti nebo barvy pleti. Negativních postojů společnosti si začala všimát až s příchodem dcery. Přičemž zmínila tři situace, které považovala za diskriminační. V těchto momentech se však podle ní jednalo o diskriminaci založenou na tom, že její dcera vypadá jako „cikán“. Tento výrok poukazuje na to, jak je konstruováno romství jako vylučující prvek, který opět zde má funkci konstrukce „pozitivní“ identity a to dcery a ukazuje, jak jsou internalizovány kategorie „jinakosti“.

Podobná situace nastává také ve výroku Lídy níže. Lída je členkou rodičovské rady na jedné ze škol svých dětí. V úryvku popisuje přístup školy a ostatních rodičů k zákonu o integraci.

Lída: “ Pak jsem slyšela ředitele, jak se rozčiluje nad tím novým školským zákonem, nad novou integrací, že je to hlavně kvůli těm romským dětem, že v podstatě nejde tak o ty postižený, ale že je to hlavně kvůli těmhle těm a že teda on nemá žádnou možnost jak, prostě, že je to nařízený zákonem a on je tam bude muset prostě pustit a co s tím jako bude dělat...a že jediný, co on může udělat je, že v rámci toho zápisu do první třídy jim může doporučit těm rodičům školu, která, jako na které těch romských dětí bude nejvíc, že by se tam jako cítili líp. Za celou dobu neřekl, romský děti, ale „víte, který myslím“.

Tento úryvek ukazuje, jak jsou děti na základě nálepkování jako romské“ institucionálně vylučovány a opět, jak je důsledek zaměňován za příčinu. Na jednu stranu, jsou Romové kategorizováni jako „nevzdělaní“, na druhou stranu jsou v rámci společnosti marginalizováni a vylučováni do speciálních škol. To, že nebyla etnicita dětí jmenována, ale přesto identifikována všemi přítomnými na schůzce, koresponduje s tím, co probíhalo za komunistického režimu a stále funguje dál a to konstruování romství na základě konstrukce a použití jazyka, jež definuje „je“(Sokolová 2008).

4.2.4. „Vietnamci“

V rámci rozhovorů vystalo téma Vietnamců v České republice pouze u dvou komunikačních partnerek a to u Pavly, která měla za manžela muže, pocházejícího z Vietnamu a Lídy, která zmiňovala vietnamské děti v rámci vzdělávacího systému.

Vietnamci jsou v rámci rozhovorů konstruováni jako „schopní obchodníci“ a „slušní“. Tím, že jsou konstruováni na základě chování, jsou i v rámci rozhovorů interpretováni jako přijatelní partneři. Jak zmiňuje Pavla, její rodina jejího partnera přijala a její vztah podpořila.

Pavla: „Můj manžel stejně jako spousta jiných Vietnamců a Vietnamek pracoval jako obchodník právě [u nás ve městě]. S tím, že to byl takovej hodně schopnej člověk, který v té době vlastnil spoustu obchodů a zaměstnával tam další lidi a tak dále. Působil jako hodně výrazná osobnost, takže jsme se seznámili díky tomu, že i moje babička mu pomáhala jako brigádnice a začali jsme se vídat, když mi bylo asi devatenáct let a tam se začal nákej vztah formovat.“

„Moje rodina to věděla dá se říct skoro od začátku, protože jak tam byla teda i ta babička. Všichni měli tehdy mého budoucího manžela rádi, říkali to je hodnej jako kluk“.

Jak Pavla poukazovala, nejen rodina ho vnímala pozitivně, ale i okolí, *leckomu dal práci*. Když se s manželem rozváděli, tak sociální pracovnice, která u rozvodu zastupovala dceru, řikala, že se hrozně diví, proč vlastně jdeme od sebe, že ten pán působí hrozně mile a elegantně“.

Konstrukce „jinakosti“ je konstituována na vlastnostech „snaživosti“ a „výkonnosti“, „pracovitosti“, jež stojí v protikladu obrazu „romství“ jako neslušných, líných a nedisciplinovaných. To jak jsou v rámci hegemonních diskurzů re/produkovány je možné vysledovat v níže uvedeném úryvku, který se týká kategorizace na základě jinakosti v rámci instituce školství.

Lída: „separace dětí romských z těch českých škol a vlastně to jak třeba vnímáme odlišně vietnamské děti a jak vnímáme odlišně romské děti. A ty vietnamský děti většinou u nás vlastně studují dobře a bez problémů obvykle vzhledem k tomu, že prostě je moje škola, kde pracuju, je důležitý výkon a hodně se připravují děti tam, že prostě se čím víc se toho našrotěj a čím víc toho zopakují, tím líp“

Na jednu stranu jsou Vietnamci v rámci společnosti na základě svého slušného chování a pracovitosti přijímáni, avšak to neznamená, že nejsou v rámci společnosti marginalizováni. Marginallizace v tomto případě může být definována na základě konceptu neúcty, která snižuje status jedince nebo jednotlivkyne v rámci společnosti.

Ta se může projevovat jako například tykání, což je jeden aspekt, který degraduje a zbavuje jedince či jednotlivkyně jeho či její kulturnosti (Fanon 2011). Tykání nebo v případě Lídiny matky, která do současnosti svému zeti vyká, slouží jako praktika opovržení a degradace postavení jedince nebo skupiny ve společnosti. Níže popisuje Pavla svoji návštěvu u lékaře. Jméno zde mělo funkci přiřazení etnicity, jež vedla k neúctě.

Pavla: „[P]řišla [jsem] na gynekologii a pan doktor mě neviděl, protože jsem čekala v tý kabině a říkal sestřičce a já to slyšela „ Tak sestřičko, zavolejte toho Duonga, jakože viděl to příjmení, myslel, že jsem Vietnamka, pak jsem se objevila já a on byl velmi překvapen, že jsem Češka, že jsem mu rozuměla a že teda mě ponižil, dobře věděl, že jsem to slyšela. A tam jsem si i vyzkoušela to opovržení téma Vietnamcema na vlastní kůži, že tím, že jsem vystupovala pod tím jménem, tak jsem cítila, to co asi cítí oni.“

4.2.5. Barva pleti

Jak už jsem se snažila naznačit výše konstrukce jinakosti je založena na připisování určitých vlastností, hodnot a kvalit určitým tělům nejen na základě etnicity a kultury, ale především na základě barvy pleti. Barva se stává jedním ze zásadních stratifikačních praktik společnosti, která určitá těla na základě konstrukce jejich barvy je situuje do různých pozic zne/výhodnění. To jak jsou jednotlivé sociální kategorie jako je národ, etnická skupiny či kultura definovány, se odráží v tom, jak je daná skupina v rámci určitého kontextu ne/přijímaná. Barva pleti v rámci rozhovorů byla konstruována jako princip přijetí smíšeného partnerství okolím na symbolické, institucionální či osobní rovině. Níže uvedené pasáže ukazují, jak je toto přijetí definováno na základě barvy pleti a ne/podobnosti.

Anna: „Myslím si, že kdybych si přivedla z Erasmu nevím Švéda nebo Němce, tak by byl podobnej přístup k tomu a kdybych si přivedla Japonce, tak by to bylo asi trochu jiný.“

P: „Podobné postoje Češi mívají i ke smíšeným manželstvím, a zajdu ještě dále, pokud se provdáš za někoho z takzvaného "Západu", nejspíš ti tvou volbu daleko více schválí, než když si vybereš někoho z východní země, natož třeba Asiata či Afričana jiné barvy pleti než bílé. je to proto, že si Západ spojují s vyspělostí, a bohužel také s kapitálem.“

Smíšená partnerství složená z jedinců a jednotlivkyň s evropskou národní příslušností, jež mají „bílou“ barvu pleti je reprezentováno jako přijatelnější než partnerství, kde je jedním z partnerů jedinec „orientální“ národnosti nebo ne-bílé barvy pleti.

4.3. Konstrukce „smíšeného partnerství“ jako kontextuální proces

Vzhledem k tomu, že rozhovory byly vedeny pouze s partnerkami a ne partnery, etnická příslušnost partnera je konstruována výroků partnerek a jejich pojetím. To jak partnerky chápou a prezentují etnickou příslušnost jejich partnerů, nemusí odpovídat tomu, jak se samotní partneři identifikují. To, jak komunikační partnerky konstruují „etnickou/rasovou jinakost“ ovlivňuje to, jak je chápán jejich vztahu jako „smíšeného partnerství“.

Frankenberg a Childs hovoří o „smíšeném partnerství“ jako o konstruktivě založeném na rozdílnosti obou partnerů. Tyto rozdíly jsou konstituovány na základě barvy pleti, etnicity, národnosti a kultury v rámci společnosti na různých rovinách ať už institucionální, symbolické nebo osobní. Tyto arbitrárně vybrané rozdíly jsou chápány společností jako zásadní, jež mají vliv na fungování vztahu. „Smíšený pár“ je často vnímán jako „střet kultur“, který má jak pozitivní (obohacující rozměr), tak i negativní reprezentace, v obou případech však dochází ke konstrukci jinakosti, jež se promítá do vnímání partnerství.

V rozhovorech je možné vysledovat různé perspektivy na to, jak je konstruován „smíšený partnerský“. Přestože většina komunikačních partnerek definovala smíšený vztah jako pozitivní zkušenost, objevují se různé diskurzy a obrazy „jinakosti“, které re/produkují smíšený vztah jako problematický. To, jak je smíšený pár vnímán okolím, často reflektuje to jak je konstruována „jinakost“ partnera. Avšak „jinakost“ je vztahová kategorie a její konstrukce závisí na kontextu

To, jak je smíšené partnerství akceptováno či nikoli může mít vliv několik aspektů, jedním z nich je prostor. V rámci rozhovorů komunikační partnerky vytvořily opozice město – venkov jako prostory s rozdílnou mírou přijatelnosti smíšených partnerství. Tato opozice obraz města jako moderního, pokroku, otevřenosti, zatímco venkov je konceptualizován jako místo spojené s tradicemi, zaostalostí a menší otevřeností vůči „cizímu“. Podobnou opozici ztělesňuje i Západ (tím mám na mysli Západní Evropu a Spojené státy, které v tomto směru definovaly komunikační partnerky jako pokrokové a vstřícné) a Česká republika, která je definována jako uzavřenější vůči „cizímu“ či smíšeným partnerstvím.

Prostor je dalším prvkem, který byl definován v rámci rozhovorů, jako aspektem ne/akceptování či míry přijetí smíšeného partnerství. Je možné prostor definovat buď na širší globální úrovni jako na opozice „západ – východ“ nebo v užším smyslu jako „město-venec“. Když tedy vezmu první variantu „západ“ ve smyslu západní státy Evropy, je

často mluvčímu konstruován jako místo multikulturní, zvyklé na větší populaci jiných státních občanů, etnicit a kultur. Oproti tomu Česká republika, jež je v tomto kontextu vnímána jako „východ“ je konstruována jako méně otevřená, více homogenní tedy etnicky a kulturně jednotná²⁸, i jako nenávistná a hostilní vůči „druhým“. Podobně funguje i druhá opozice „město-vesnice“. Město je definováno jako modernější, kosmopolitnější a tím pádem více otevřené, zatímco vesnice je konstruována jako prostor založený na tradicích, s omezeným přístupem „druhých“, jež se v rámci tohoto diskursu tváří jako méně otevřené a „etnická jinakost druhých“ má nádech exotična. Jelikož většina komunikačních partnerek žije v hlavním městě nebo ve městě, jedná se spíše o určitou představu vycházející z dualistického hegemonního diskursu.

Kulturní a sociální kapitál může mít také zásadní roli na to jak je „smíšený pár“ definován, ale i na to jak je etnicita jako ukazatel upřednostňována či určitým způsobem přehlížena. Manžel L je televizní reportér a okolí je s jeho povoláním obeznámeno, jak rodina, přátelé, tak kolegové a kolegyně jeho manželky, tak i sousedé. V rozhovoru s komunikační partnerkou vyvstalo to, že v jejich blízkém okolí a to především jejich přáteli, kolegy a kolegyněmi v zaměstnání si nikdy nevšimla toho, že by někdo poukazoval nebo problematizoval v rámci interakcí jeho etnicko-kulturní identitu. Jak poukazují níže uvedené odpovědi Lídy, hrálo větší roli jeho zaměstnání a prestiž, který toto povolání představuje.

Lída: „...když jsme se poznali, tak to byli moje spolužačky, který ho znaly jako spolužáka a tam tenkrát neřešil nikdo nic. A dneska jako, já mám tím, že jako žijeme každý ten svůj volný čas jako i částečně separovaně, on ho moc nemá, protože furt pracuje a já, já mám to divadlo loutkový s těma svýma kamarádama, tak ty ho vnímaj především jako, spíš ty komentáře směřujou k tý jeho práci, třeba jo od těch mých kamarádek než k jeho romství nebo polovičnímu romství prostě to tam jakoby nikdo neřeší, to tam není vůbec žádný problém.“

„Etnická jinakost“ je odvislá od určitého kontextu. V určitých momentech může být společenským postavením, které zde reprezentuje vzdělání a prestižní zaměstnání, „dočasně“ negována nebo potlačena. V jiných kontextech může nabývat opačných, tedy stigmatizujících projevů. Spolupůsobení genderu, třídy a sociálního statusu, může

²⁸ Oproti tomuto chápání homogenity, které lze nalézt v různých nacionalistických diskurzech, kde je prezentována spíše homogenita české společnosti a Českého státu, poukazuje Szaló a Hamar (2005) na skutečnost, že Česká společnost byla a je stále multietnická, multináboženská a mnohojazyčná.

produkovat momenty disrupce představy či diskurs o „etnické jinakosti“ a též jako opozice nebo konfrontace v tomto případě „proti romského diskurzu“.

4.4. Střet s institucemi

V rozhovorech se nejvíce objevují jako místa, kde se projevuje etnicita partnera především v rámci rodiny, blízkého okolí nebo v rámci institucí jako je stát.

Jednou z oblastí, která má vliv na to jakým způsobem jsou smíšená partnerství uznávána či symbolicky zneuznávána veřejností, blízkým okolím či konceptualizována samotnými páry, je stát. To jakým způsobem stát legislativně ovlivňuje smíšená partnerství, se odráží v diskursivní konstrukci smíšených párů. Šobáňová (2016), která se zabývala ve své diplomové práci smíšenými manželstvími a jejich zkušenostmi s cizineckou policií a přístupem a konceptualizací cizinecké policie k smíšeným manželstvím, poukázala na diskurs „proti smíšeným manželstvím“ a na to, že legislativní zákroky směřujících k národnostně smíšeným manželstvím, mají odhalit falešná manželství, směřovaná pouze k získání trvalého pobytu či českého občanství. Tudíž práce cizinecké policie spočívá v odhalování takových to praktik. Z pohledu státu jsou tedy některá smíšená partnerství podezřelá a jsou založena na ekonomických, politických a společenských ziscích vyplývajících ze statutu, který manželství přináší. Obraz falešných manželství je spojen s obrazem „Druhých“, jako přicházejících z rozvojových zemí „třetího světa“, z chudých poměrů.

Jak výstižně vyjádřil Beck, „manželství se sice uzavírají před bohem na nebesích, ale binacionální manželství musejí nejprve projít předpeklím byrokracie“ (Beck; Beck-Gernsheim 2014: 41). Stát – a státní rétorika ovlivňují to jak partnerky a partneři přistupují k svému partnerství, či potencionálnímu manželství pokud je založeno na rozdílné národnosti a to především neevropské, kde jeden z partnerů pochází z tzv. „třetího světa“ nebo „globálního jihu“.

Jak už bylo řečeno v medailoncích, Marie má manžela jiné národnosti, jež je z Maroka a Pavla měla za manžela Vietnamce. Jedna komunikační partnerka sice nebyla provdána za partnera jiného státního příslušenství, ale měla zkušenost s cizineckou policií pro získání povolení k trvalému pobytu. Přestože zkušenosti s cizineckou policií měly dvě komunikační partnerky a to Katka, jejíž partner pochází z Kostariky a Marie., jejíž manžel pochází z Maroka, v rámci rozhovoru se o binacionálních manželstvích zmínila i Anna, přestože se svým bývalým partnerem pocházejícím z Francie o svatbě nepřemýšleli, Anna narážela

však na podobný diskurz „proti smíšeným partnerstvím“. Získání povolení k trvalému pobytu přes partnera/ku souvisí s mnoha náležitostmi, dokumenty a často i kontrolou, která sebou nese určité emocionální zátěže pro oba partnery, což můžu mít za následek různé postoje. V rámci „smíšených partnerství“, kde jeden z partnerů je jiné než České národnosti, je sňatek určitou volbou, nesoucí sebou různé postoje, názory, ale hlavně je to proces, který sebou nese mnoho problémů. Je to časově náročný úkol, jelikož se musí počítat s dlouhými frontami na cizinecké policie, několika návštěvami, obstarávání náležitých dokumentů a překladů, které musí být přeloženy, notářsky ověřeny s náležitými kolkami. Pro Katku získání povolení k pobytu²⁹ na ní, bylo morální záležitostí.

Katka se se svým partnerem snažila získat povolení k pobytu na základě podnikání, jelikož nechtěla, aby jejich vztah a budoucí manželství bylo okolím a hlavně jimi samotnými chápáno jako uzavřené za účelem získání trvalého pobytu, jelikož to podle ní může vést k případným výčtkám, hádkám a hlavně k nerovnému mocenskému postavení v rámci vztahu.

Katka: „ ...nechtěli jsme, aby měl povolení na mě. Jo chtěli jsme, a tak jsme to i vzali, řekli jsme „Hele já nechci být jednou v podezření, že jsi se mnou byl jenom kvůli povolení k pobytu. On říká „Já to chápu, že já jsem takhle získal papíry a občanství v Americe a když jsme se rozcházel, tak to bylo prostě téma, „Díky mě ty jseš Američan“ a já v té situaci znova nechci být.“

Katce se se svým partnerem nepodařilo získat povolení za účelem podnikání, ale za účelem soužití. Dlouhodobé docházky a neustálé odevzdávání dalších a dalších dokumentů a potvrzení, podávání opakovaných žádostí vedlo k rozhodnutí, zažádat o to, co oba považovali za možnou překážku v jejich vztahu. **Disciplinační moc. Moc v rámci vztahu. Stigma vyplývající z označení falešné. Stud a přijetí internalizace hegemonního diskurzu.**

Uvědomění si toho, že pokud se dva lidi vezmou, můžou spolu zůstat a zjednoduší jim to život, je součástí vyjednávání jejich pozice v rámci politiky České republiky vůči národnostně smíšeným partnerstvím. Přestože si partnerky uvědomovali fakt, že manželství, znamená získání povolení k trvalému pobytu, museli se s tímto faktem vypořádat, ať už se přizpůsobit nebo hledat alternativní cestu, k tomu, aby mohli spolu být a žít v České republice.

²⁹ povolení přechodného pobytu partnera nebo partnerky, jako rodinného příslušníka občana EU, resp. ČR

Marie se se svým partnerem rozhodla, že se spolu vezmou, jelikož to pro ně znamenalo menší stres z toho, že její partner Al (dnes manžel) by nedostal prodloužení víza a tím pádem, by musel Českou republiku opustit. To by mohlo znamenat konec jejich partnerského vztahu. Jelikož spolu chtěli zůstat, jediným východiskem bylo, aby spolu uzavřeli sňatek.

Marie: „No to bylo spíš takový praktický to požádání o ruku, protože on měl tady vízum a my jsme vlastně (spolu) chodili rok, měl vízum a dohodli jsme vzájemně, že se vezmeme, že to bude jednodušší. Že prostě nemusí každý rok žádat o vízum a ty fronty u policajtů a hromadu papírování, tak jsme si řekli, že se milujeme, takže se vezmeme...je mi to blbě říct takhle. No dostane tak trvalej pobyt a že se nemusí nervovat s těma papírama a chceme bejt spolu, hotovo a tak jsme se vzali.“

Výše uvedený úryvek představuje manželství jako praktiku vyjednávání vlastní existence na území České republiky. Zároveň však také slovy „je mi to blbě říct takhle“ poukazuje na diskurs proti smíšeným manželstvím, kdy Marie si je vědoma, že jejich manželství může být vnímáno ne jako založené na „skutečných“ citech, ale jako krok k získání trvalého pobytu a tedy jako „falešné“.

Krátce po svatbě následovala jedna kontrola cizinecké policie, která měla zhodnotit platnost manželství.

Marie: „A potom vlastně, potom následovalo i to, že nám přišla kontrola domu a policajti přišli a ptali se mě, kde jsme se seznámili, kde manžel pracuje a jestli máme spolu společnou ložnici a takový se vyptávali a jinak to bylo všechno... Bylo to takový nepříjemný, dotíravý, ale jinak problémy nebyly, nic.“

Pro Marii a Ala kontrola proběhla v pořádku, jelikož vše v jejich soužití se zdálo v pořádku, vzhledem k tomu, že měli společně pronajatý byt a hlavně společnou ložnici. Jinou zkušenost zmiňovala Katka v rozhovoru, kdy její kamarádka, má za partnera také Kostaričana, s kterým má dvě děti, kteří žádali o povolení k pobytu na základě soužití. V tomto případě však povolení bylo odmítáno a to na základě nenormativního soužití.

Katka: „Mám kamarádku, která žije taky s Kostaričanem, ... mají spolu dvě děti, ale z finančních důvodů on žije v Praze a ona na Severu u rodičů, kvůli baráku, kvůli práci, pomoci rodičů a podobně a on je tady, tam by nenašel práci, kvůli angličtině, tak je tady v Praze. A tomu dítěti byly tři roky, pořád neměli povolení, protože ty co

to prověřovali, říkali, že mají problém, protože nežijí pohromadě. Že on žije tady a ona tam. Ona říkala, to je kvůli práci... z ekonomických důvodů to řešili... každý víkend prostě jezdí za nima, nevím, jestli to povolení už má, mají dvě děti, že jo, prostě milují se. No a my jsme ho dostali za tři tejdny a ani tam děti nebyli. Ty pravidla nejsou jasné.“

Veronika se svým partnerem nejsou manželé. Její partner má trvalý pobyt, který si každých pět let obnovuje. O svatbě nijak zvlášť nepřemýšleli a pro ni samotnou, svatba neznamená funkčnost vztahu, ale spíše získání určitých výhod. Vzhledem k tomu, že její partner nemusí řešit legální způsoby, aby mohli být a žít spolu v České republice, není postavena do podobné pozice jako Katka.

Veronika: „Tak ale on pak začal podnikat, tady měl všechno IČO, bar atd, takže si vlastně obstaral svoje papíry, takže má trvalej pobyt, všechno má udělaný, po pěti letech se to prodlužuje nemá tady žádnou kriminální činnost nic tak v podstatě, já jsem po tom nikdy netoužila, nevím prostě to tam jako nemám, je to divný, ale nemám...Spíš si říkám, jestli o něco nepřicházím, jestli to není nějaký wau, co bych měla misovat. Asi ne (smích) A vím vlastně, jednou říkal, že asi to jako nebylo úplně kvůli papírům, to se asi fakt měli rádi a říkal, že vlastně to manželství mu nedalo tu garanci, že ten vztah jako fungoval a že ta láska tam byla pořád, takže to jako nepotřebuje do toho života...A já teda taky nepotřebuju ten svazek stvrzovat papírama, ale jako občas nad tím, přemýšlím, ale jako asi tam nemám žádnou tu emoci jako, že bych se z toho hroutila nebo že nic.“

Na zkušenost se svatebními formálními potvrzeními a podklady má zkušenost i Pavla. S partnerem se braly v roce 1999 a jedním z dokumentů k povolení ke svatbě bylo potvrzení o zdravotním stavu jejího budoucího manžela.

Pavla: „probíhalo tradičně, nicméně tak jako svatby probíhají, ale byl tam jeden rys, na který si vzpomínám, který byl docela ponižující. Manžel musel být docela ponižujícím způsobem vyšetřen po zdravotní stránce a pamatuju si že, jel kvůli tomu vyšetření někam do Prahy. Byl to rok devatenáctsetdevadesátdevět, na začátku roku a vím, že si mi tenkrát stěžoval, že mu prohlíželi i genitálie, zřejmě kvůli pohlavně přenosným nemocem a zřejmě mu odebírali testy na HIV.“

Biomoc o které mluví Foucault zdraví populace a prostoupení medicínského diskurzu. Sexualita jako obraz „druhých“ – projekce ne-normativní sexuality, nezdravé. Těla

druhých jsou nejen genderovaná, ale i rasizovaná.

Jinou perspektivu je možné vysledovat u jiné komunikační partnerky a to Anny, kde ve výrocích mohou být smíšená partnerství vnímána jako komodifikace ženského těla a jako směna za jiný společenský status. Avšak i v tomto případě je smíšené partnerství definováno jako „nepřirozené“ a vycházející z ekonomických, politických a statusových důvodů.

Anna: „Podle mě hodně funguje škatulkování v tom jako, když je ta ženská od někudy a když je ten muž od někudy, tak ty lidi mají hroznou tendenci si to nějak zařadit ... když si chlap najde Rusku nebo Vietnamku, tak mají všichni pocit, že si jí někde sehnal, koupil někde, přesně a že ona přijela tranzitem po něm, jako skočila. Zase když ženská si najde někoho z té západní Evropy nebo prostě Američana, tak je to takový jako, že šla někam za lepším.“

Všechny výše uvedené úryvky poukazují na to, jak v rámci hegemonního diskurzu o smíšených manželstvích (falešných manželstvích) zdraví populace fungují stereotypy založené na národní, etnicko-kulturní identitě a genderu. Dále ukazují, jak je v určitých kontextech tento hegemonní diskurz internalizován, tedy vepsán do praktik a výroků komunikačních partnerek.

Ve výpovědi Anny je žena a ženské tělo v rámci heterosexuálních vztahů komodifikováno a objektivizováno mužským subjektem.

Lída: A asi jako já a L, když jsem někde... Bylo zajímavý to, že vždycky L říkal, když jsme jezdili právě na to Slovensko nebo když jsem jeli do zahraničí, tak říkal hele počítej s tím, že mě určitě budou kontrolovat. Jo a to je pravda. Jo prostě v tomhle tom ohledu ano. Ne konflikt, ale že jsme byli vždycky kontrolovány, vlastně celej autobus jel, tak nás vytáhli.

L: No a Simča se dostala do konfliktu na hřišti v čtvrtý třídě, čtvrtý stý třídě se prostě se zastávala nějaký romský holčičky na hřišti a vlastně došlo to do takový situace, že ona si s ní hrála, že ty děti se jí tam nějak posmívaly ty romský holčičce a Simča se otevřeně postavila proti a ona se pak celá ta třída semkla proti J a byl tam určitej prvek šikany, kdy paní učitelka to řešila jako, že Simona je velmi specifická a že ona má prostě problém s lidma

4.5. Partnerství s „cizincem“ jako prostor možné genderové rovnosti

V rámci toho je možné vysledovat různé mocenské vztahy v rámci smíšených partnerství. Někteří autoři (Beck; Beck-Gernsheim 2014) hovoří o tom, že v rámci smíšených partnerství dochází k přesouvání moci v rámci genderových vztahům.

K: A mám ráda rovnocenné postavení, bohužel v tomhle nejsem typická Češka, moje maminka vždycky říká, že měla to pravidlo, spíš s těma chlapíkama manipulovat a být tím krkem, tak vzhledem k tomu, že jsem feministka, vzhledem k tomu, že dělám hodně aktivismu, jsem napojená na zahraničí, vnímám to jinak a hledám partnera kterej je ke mně, bere mě rovnocennou a to ať je soukromá sféra nebo pracovní sféra, ono je to někdy u těch českých partnerů obzvlášť zakuklený, v tom, že říkaj jasně můžeš všechno a jsem moje partnerka a jsme si rovni, ale pak se v průběhu mateřství, lidi konzultantky nebo když pořádám workshopy pro ženy, se to postavení poněkud změní a ty ženy jsou posazený do té role krkem, já jsem tou hlavou, rozhoduju já, a pokavaď chceš, aby se rozhodlo podle tebe, tak si mě tam dostaň. No a tohle to já bohužel neumím, nechci a programově jsem to vyřadila. Protože pro mě je teďkon těžký najít si partnera jako Čecha, nefunguje mi to.

V: „Někdy často nesouhlasím s takovýma těma celospolečenskýma tendencemi, co jako Češi a Češky máme s tradicionalismem, který nám tady panuje ohledně vztahů a ohledně, takzvaně tradiční rodiny. Takovýty věci, co si Češi rádi prosazujou. Možná teď znám hrozně negativně, ale tím, jak jsem právě z toho malýho města, tak tam se tohle to právě hodně drží. Takže někdy jsem až taková hmmm výjimečná, mám často odlišný názory než třeba lidi, se kterýma pracuju v práci no a (smích) možná někdy až taková černá ovce“.

A: „To je zas s tím vařením, ale Louis třeba hodně rád vaří a i peče a co mě teda hodně bavilo i, že on třeba vůbec ani nedokážu říct, ...že absolutně ho nezajímají stereotypy, typu kdo bude vařit, kdo bude žehlit nebo uklízet a to mimochodem ve vztahu co mám teď, teda neplatí (smích)... Louis je typ, kterej třeba plete a to teda je už docela hardcore podle mě pro český publikum“.

Obvykle rozpad páru nebo problémy a dispute mezi partnery nejsou vnímány jako interpersonální, ale jako interkulturní problémy (Menz 2013: 107).

Širší okolí

Zajímavé je, že v případě L etnicita partnera nehraje takovou roli v jejím okolí, co se týče některých přátel, kolegyně či širšího okolí, při prvotním kontaktu. Na jedné straně je to dáno

zaměstnáním jejího manžela na druhé straně i jeho vzhledem a příjmením, které působí Francouzsky, tedy národnostně přijatelnějším dojmem než romská etnická příslušnost.

Co na vás říkali kamarádi a kamarádky tvoje?

L: „...on se jmenuje tím přídavným jménem, to má francouzský kořeny, takže pokud on má tmavý černý vlasy, dneska už skoro šedý, což je sranda a má prostě tmavší pleť, tak oni si lidi o něm myslí, že je cizinec, jakoby nepřisuzují mu tu romskou národnost.“

L: „...lidi když se bavíme třeba, že jo se seznámíme a teďkon se ptaj[na]to jméno, to je zajímavý jméno a odkud to pochází a váš manžel je teda cizinec? No můj manžel je Rom a teď tam nastene vždycky ta nebo napůlkurom a teďkon tam nastane ta trapná chvílka (smích) co bude dál, teď jak se k tomu ty lidi postaví.“

M „... v čechách[jsme] moc nebyli ...ale je to samozřejmě člověk, který prostě je stejného věku, podobného vzdělání, je prostě bílý, mluví anglicky a francouzsky, není to podle mě náročný na to okolí.“

Prozření, otevření očí

„Kdo má bílou barvu kůže, nevidí privilegia, kterých díky ní zcela samozřejmě požívá – a jak se daří těm, kterým se jich nedostává...bude bělochovi udělena nejedna lekce speciální vlastivědy, o vlasti stranou turistických průvodců a nostalgického přikrašlování; kde jsou menšiny dennodenně vystavovány vyloučení a diskriminaci“ “(Beck; Beck-Gernsheim 2014:37).

Prozření pro sebe o svém okolí

K: „...až s ním mi došlo, že jsme rasistická společnost. Protože to, že jsem to do té doby neviděla, jak bych to mohla vědět, že jo? Jsem bílá, že jo? A mě to vlastně došlo až vedle něho, že nejsme tak skvělí, protože já jsem si myslela, že nejsme tak hrozný no a chodit vedle něho znamenal takový vhled do reality, která mě vlastně hrozně šokovala, opravdu jako šokovala a intenzivně mě bolela, protože jsem se s tím neuměla vyrovnat. Jako takovýto pohled na společnost, jsem prostě nechápala.“

K: „Taky nemám ráda úplně jako, ten druhý extrém, jako nemám ráda, ale je pravda, že takhle vedle barevného cizince, jsem si občas uvědomila, o svých přátelích, kteří jsou vzdělaní, že jsou rasisti. Když si to neuvědomovali tak dobrý, ale některý z nich ale

vědomě. To už bylo hodně, jako hodně pro mě jako bolestivý v tomhle tom to zjištění, to prozření.“

Prozření nebo pozitivní vliv pro okolí.

K: „Poprvé se setkali s cizincem, většina mý rodiny nemluví anglicky. Byla to pro ně úplně nová zkušenost, překvapivá zkušenost, vůbec to nechápali, viděli, že spolu vůbec neumíme mluvit, vůbec nechápali, jak to může fungovat, pak viděli, že ten náš vztah se vyvíjí, že spolu normálně komunikujeme a hodně jim to prospělo v tom, že já jsem jim jednou řekla, že Alex není černej, že je na to extrémně citlivý, že není černocho, na to jsou extrémně latinos citliví. A že je prostě hnědej a že by to měli rozlišovat, že jeho se to extrémně dotýká. Tak se moje rodina díky němu naučila rozlišovat různé odstíny pleti, pochopila, že není jenom bílej a černej, ale že mezi tím je spousta lidí.“

5. Závěr

Cílem mé diplomové práce bylo představit, jakým způsobem se konstrukce „etnické jinakosti“ projevuje v rámci smíšeného partnerství v pojetích komunikačních partnerek a jak tato konstrukce ovlivňuje jejich sebeidentifikaci jako „českých„ žen. Dále jsem v rámci práci, chtěla představit, jakým způsobem jsou smíšená partnerství ovlivňována kategoriemi genderu, „rasy“, etnicity a dalšími kategoriemi, jako je sexualita, geografická lokace či třída. Ve svém empirickém výzkumu jsem využila polostrukturované rozhovory se šesti komunikačními partnerkami, ve kterých jsme hovořili o jejich zkušenosti ve „smíšených partnerstvích“. Důležitým aspektem bylo také zjistit, jakým způsobem je konstruována etnická „jinakost“ jejich partnerů a to především v rámci jejich interpretace. V rámci rozhovorů mě také zajímalo, jak ženy samy vnímají „češství“.

V rámci výzkumu jsem pracovala s konceptem přeneseného stigmatu jako zne/výhodňujícím aspektem, jelikož etnická „jinakost“ není založena na základě horizontálních rozdílů, ale obsahuje také kategorizační a hodnotící aspekty, na jejichž základě může být smíšené partnerství situované na v rámci různých pozic zne/výhodněno

V rámci rozhovorů vyplynulo, že „jinakost“ je konstruována na základě hegemonních diskurzů o „jinakosti“ stereotypními představami, které se pojí k určitým etnickým skupinám na základě barvy pleti či kultury. Na základě analýzy vyvstaly různé konstrukty jako například, že muslimové jsou prezentováni především jako hrozba a to na základě odlišného náboženství, které je konstituováno jako násilné a despotické. Z toho vycházejí dvě roviny konstrukce etnické jinakosti. Na jednu straně je islám reprezentován jako hrozba západních demokratických hodnot, na druhou stranu i samotného života. To je re/produkováno v obrazech muslimů jako teroristů a jako zpátečníků, jejichž životy jsou strukturovány na základě náboženství, to se projevuje v obraze muslima jako despotického, ovládajícího, majetnického, promiskuitního a ženy muslimky jako poslušné, vyloučené a utlačované, což se materializuje v symbolu šátku, jako útlatku.

V rámci rozhovorů vyplynulo, že Romové jsou také konstruováni na základě běžně se objevujících stereotypů v hegemonních diskurzech v rámci české společnosti. Jejich identita je konstituována především na základě nežádoucího chování v diskurzu „slušnosti“ a „normálnosti“ nastaveném během komunistického režimu, který neměl společnost rozdělovat na základě třídních nebo etnických rozdílů, ale na základě společenského normativního chování. Tyto stereotypy konstruují Romy jako „špatné, neskromné, problémové, líné, špinavé, nevzdělané a sexuálně nezdrženlivé“. Tyto konstrukty v rámci společnosti fungují jako vylučující mechanismus v rámci společnosti. Dochází zde k záměně důsledků za příčiny, které mají zakrývat socioekonomické nerovné vztahy ve společnosti. Konstrukce romství v rámci rozhovorů také představuje mechanismus, který bych nazvala „totální vyloučení“, kdy vše co je ve společnosti negativně hodnoceno – jednání, vlastnosti je projektováno do obrazu „Roma/ky“ a „romství“ jako takového. Konstrukce romství jako vůči konstrukci ne-romství funguje jako praktika ustanovení vlastní „pozitivní“ identity. Oproti tomu Vietnamci tvoří opak vůči romství, avšak to neznamena, že by v rámci české společnosti nebyli diskriminováni. Konstrukce Vietnamců je prezentována také na základě diskurzu „ne/slušnosti“ avšak jsou prezentováni jako „pracovití, slušní, snaživí“. To se projevuje v rámci smíšeného partnerství a jeho větší míře přijatelnosti.

Jak jsem zmínila v teoretické části, téma etnicky smíšených partnerství není v rámci české odborné debatě příliš rozvinuto. Touto prací jsem chtěla přispět k této kritické debatě o „smíšených partnerstvích a tomu jak je v rámci nich konstruována „jinakost. Proto si myslím, že v rámci současných společenských kontextů způsobených globalizačními procesy jako je turismus, migrace a studijní pobyty a obchodní styky, kdy dochází ke zvýšenému pohybu lidí z různých částí světa je nutné analyzovat, jakými mechanismy a praktikami je konstruována „jinakost“, která na základě esenciálních představ situuje jednotlivce a jednotlivkyně do různých pozic znevýhodnění.

6. Bibliografie:

Ahmed, Sara (2010). *“Feminist Killjoys”, The Promise Of Happiness.* Durham [N.C.] : Duke University Press, 2010.

Beauvoirová, Simone (1966). *Druhé pohlaví.* Praha: Orbis.

Beck, Ulrich a Beck-Gernsheim, Elisabeth (2014). *Dálková láska: životní formy v globálním věku.* Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

Burešová, Jana (2003). „Společenské postavení ženy na konci 19.století a na začátku 20.století souvislosti proměn“. Pp 257-70 In: Macháčová, J. a Šrajerová, O. (eds) *Sociálně a národnostně smíšená rodina v industriální a postindustriální společnosti v českých zemích a ve střední Evropě od druhé poloviny 19. století do současnosti: sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 21. a 22. října 2003 ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě.* Opava: Slezské zemské muzeum, Slezský ústav.

Collins, Patricia Hill (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment.* 2nd ed. New York: Routledge.

Carbado, Devon W. (2013). „Colorblind intersectionality“. In: *Signs* 38(4): 811-45.

Crenshaw, Kimberlé Williams (1989). „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist politics.“ *University of Chicago Legal Forum* 1989: 139-167.

Dohnalová, Marie a Malina, Jaroslav (2006). *Slovník antropologie občanské společnosti.* Brno: Akademické nakladatelství CERM.

Dyer, Richard (1997). *White: Essays on race and culture.* London: Routledge

Nalezeno 5.5.2019 http://ls-tlss.ucl.ac.uk/course-materials/ANTH3030_73696.pdf

Eriksen, Thomas Hylland (2012). *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy.* Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

Fafejta, Martin (2007). „Cikáni“ – rasa, nebo způsob života?“. In: *Sociální studia* 4/ 2007. S. 93-111.

Frankenberg, Ruth (1993). “Growing Up White: The Social Geography of Race.” White women, race matters: the social construction of whiteness. University of Minnesota Press. 1993, 43-70.

Frantz Fanon (2011) *Černá kůže, bílé masky.* Praha: Tranzit.

Foucault, Michel (1999). *Dějiny sexuality I.* Praha: Hermann & synové.

Foucault, Michel (2003). *Myšlení vnějšku.* Praha: Hermann & synové.

Goffman, Erving (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity.* Englewood Cliffs, N.J: Prentice-Hall

Goffman, Erving (2003). *Stigma: Poznámky o způsobech zvládnání narušené identity.* Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

Guba, E.G., a Lincoln, Y.S (1994). „Competing paradigm in qualitative research“. In: Denzin, N.K., a Lincoln, Y.S. *Handbook of qualitative research.* London: Sage publications.

Hall, Stuart (2013 a) „Lokální a globální: Globalizace a etnicita“ In: *Postkoloniální myšlení IV.* pp 36-55. Praha: Tranzit.

- Hall, Stuart (2013 b) „Staré a nové identity, staré a nové etnicity“ In: *Postkoloniální myšlení IV*. pp 56-83. Praha: Tranzit.
- Harding, Sandra (1990). *"Feministische Wissenschaftstheorie." Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht*. Hamburg.
- Havelková, Hana (2004). „První a druhá vlna feminismu: podobnosti a rozdíly“ In: *Abc feminismu*. Pp169-182. Brno: Nesehnutí.
- Hendl, Jan (2012). *Kvalitativní výzkum. Základní teorie, metody a aplikace*. Praha: Portál.
- Hooks, bell (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Cambridge, MA: South End Press.
- hooks, bell (2000). *Feminism is for everybody. Passionate Politics*. Cambridge, MA: South End Press.
- Horáková, Hana (2012). *Kultura jako všelék? Kritika soudobých přístupů*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Childs, Erica Chito (2005). *Navigating Interracial Borders: Black-white Couples and Their Social Worlds*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Innemanová, Petra (2007). *Přenos tradičních hodnot Romů ve smíšených manželství romsko-českých*. Bakalářská práce. Praha: ETF UK.
- Kantola, Johanna (2015). „State/Nation“. In: *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Lisa Disch and Mary Hawkesworth (eds). Oxford University Press.
- Kašný, Jiří (2006). *Manželství v západní tradici: soubor kanonických studií*. České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2006.
- Kolářová, Kateřina (2012). "Jinakost–postižení–kritika." Společenské konstrukty nezpůsobilosti a hendikepu. Antologie textů z disability studies. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Letherby, Gayle (2003). *Feminist research in theory and practice*. Philadelphia: Open University Press.
- Lewis, Gail (2013). „Unsafe Travel: Experiencing Intersectionality and feminist Displacements“. In: *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 38(4): 869-892.
- Lincoln, Yvonna.S (2001). „Emerging Criteria for Quality in Qualitative and Interpretive Research“. In: Denzin, N.K., a Lincoln, Y.S. *The American Tradition in qualitative research*. London: Sage publications.
- Loučimová, Bohumila (2006). *Psychologické aspekty interkulturních partnerských vztahů*. Diplomová práce. Praha: FF UK.
- Loury, Glenn C. (2002). *Anatomy of Racial Inequality*. Cambridge, MA, USA: Harvard University Press.
- Lucassen, Leo, a Laarman, Charlotte (2009). „Immigration, intermarriage and the changing face of Europe in the post war period“ in *History of the Family* 14/2009, 52-68
- Malečková, Jitka (2002). *Úrodná půda: žena ve službách národa*. Praha: ISV
- Menz, Margarete (2013). „By Tenderness and Flattery': Construction and Reconstruction of 'Cultural Difference' in Research on Intermarriage. *Journal of Comparative Family Studies*. 2013, 44(1), 99

- Mohanty, Chandra Talpade (1986). „Under the Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses.“ *Boundary 2* 12(3): 333-358.
- Mohanty, Chandra Talpade (1991). „Under the Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses.“ Pp 51-80 in: Mohanty, Ch. T., Russo, A, Torres, L. (eds.) *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Moraga, Cherríe, and Anzaldúa, Gloria. “Preface 1981”, xvi-i. *This bridge called my back: writings by radical women of color*, Berkeley, CA : Third Woman Press, 2002
- Moravcová, Mirjam (2003). „Projekce etnický smíšených partnerství v postojích dvou současných generací Čechů (na příkladu tří měst)“. Pp 29-42 In: Macháčová, J. a Šrajerová, O. (eds) *Sociálně a národnostně smíšená rodina v industriální a postindustriální společnosti v českých zemích a ve střední Evropě od druhé poloviny 19. století do současnosti: sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 21. a 22. října 2003 ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě*. Opava: Slezské zemské muzeum, Slezský ústav.
- Morrison, Pam (2000). *Literatura a feminismus*. Brno: Host.
- Možný, Ivo (2002). *Sociologie rodiny*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Mutarrak, Raya (2004). *Marital asimilation: Interethnic marriage in Britain*. Population and society: issues, research, policy Canberra: Australian Population Association.
- Nováčková, Miroslava (2014). *Smíšená manželství – sňatek mezi ženou Češkou a mužem cizincem*. Diplomová práce. Plzeň: FF ZČUP.
- Novotná, Hedvika (2003). „Debaty o česko-německých smíšených manželstvích na stránkách týdeníku Dnešek v letech 1946 a 1947“. Pp 206-10 In: Macháčová, J. a Šrajerová, O. (eds) *Sociálně a národnostně smíšená rodina v industriální a postindustriální společnosti v českých zemích a ve střední Evropě od druhé poloviny 19. století do současnosti: sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 21. a 22. října 2003 ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě*. Opava: Slezské zemské muzeum, Slezský ústav.
- Ottův slovník naučný (1906). XXIV sv. Praha
- Plumwood, Val (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. New York: Routledge.
- Prokúpková, Vendula (2014). *Diskurzivní obraz ženy v národě*. Diplomová práce. Praha: FHS UK
- Puar, Jasbir K. "I would rather be a Cyborg than a Goddess": Becoming-Intersectional in Assemblage Theory." *philoSOPHIA* 2.1 (2012): 49-66.
- Ramazanoglu, Caroline, Holland Janet (2004). *Feminist methodology: challenges and choices*. London: SAGE.
- Reinharz, Shulamit (1992). *Feminist methods in social research*. New York: Oxford university press.
- Rosenfeld, Micheal (2005). „A Critique of Exchange Theory in Mate Selection“ in *American Journal of Sociology*, Vol. 110, Issue 5, p. 1284-1325.
- Růžička, Michal (2006). „Geografie sociální exkluze“ In: *Sociální studia*. Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 2/2006. S.117-132.
- Said, W. Edward (2008). *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*. Praha: Paseka.
- Scott, W. Joan (1988). *Gender and the politics of history*. New York: Columbia University Press.

- Siwek, Tadeusz (2003). „Smíšená manželství Poláků v Česku v historické a geografické perspektivě“. Pp 54-60 In: Machačová, J. a Šrajeroová, O. (eds) *Sociálně a národnostně smíšená rodina v industriální a postindustriální společnosti v českých zemích a ve střední Evropě od druhé poloviny 19. století do současnosti: sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 21. a 22. října 2003 ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě*. Opava: Slezské zemské muzeum, Slezský ústav.
- Sokolová, Věra (2008). *Cultural politics of ethnicity: discourses on Roma in communist Czechoslovakia*. Stuttgart: Ibidem
- Soukupová, Blanka (2003). „Křesťansko-židovské sňatky – ohrožení identity nebo běh života? K židovské reflexi tzv. smíšených sňatků“. Pp 197-205 In: Machačová, J. a Šrajeroová, O. (eds) *Sociálně a národnostně smíšená rodina v industriální a postindustriální společnosti v českých zemích a ve střední Evropě od druhé poloviny 19. století do současnosti: sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 21. a 22. října 2003 ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě*. Opava: Slezské zemské muzeum, Slezský ústav.
- Strohsová, Klára (2014). *Česko-bulharská manželství v etnologické perspektivě*. Plzeň: Vydavatelství Západočeské univerzity v Plzni.
- Svozilová, Martina (2011). *Romsko-česká smíšená manželství a způsob výchovy v nich*. Bakalářská práce. Zlín: FHS UTBZ
- Szaló, Csaba a Hamar, Eleonóra (2005). „Vytváření etnokulturních minoritních identit a jejich sociální inkluze“. In *Sociální studia*. 1/2005. S. 67-83.
- Šlesingerová, Eva, Hamar, Eleonóra, Szaló, Csaba (2007). „Konceptualizace pojmů rasa a rasismus: Sociologický pohled“. In *Sociální studia*. 4/2007. S. 7-21.
- Šlesingerová, Eva (2014). *Imaginace genů: sociologická perspektiva*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Šmausová, Gerlinda (1999). „Rasa jako rasistická konstrukce“. In: *Sociologický časopis* 35/4.
- Šmausová, Gerlinda (2002). „Proti tvrdošíjně předstávě o ontické povaze gender a pohlaví“. In *Sociální studia 7: Politika rodu a sexuální identity*. Brno: 15-28.
- Šobáňová, Hana (2016). „Normální lidi jezdí na líbánky, my jsme jezdili na cizineckou policii.“: *Analýza reflektované zkušenosti s binacionálním sňatkem*. Diplomová práce. Praha: FHS UK
- Šrajeroová, Olga (2003). „Slováci v České republice – národnostně zmiešané rodiny“. Pp 162-8 In: Machačová, J. a Šrajeroová, O. (eds) *Sociálně a národnostně smíšená rodina v industriální a postindustriální společnosti v českých zemích a ve střední Evropě od druhé poloviny 19. století do současnosti: sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 21. a 22. října 2003 ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě*. Opava: Slezské zemské muzeum, Slezský ústav.
- Taylor, Charles (2001). „Politika uznání“. In *Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání*. Praha: Filosofie.
- Richrad T. Twine, "Ma(r)king Essence-Ecofeminism and Embodiment", In: *Ethics and the Environment*, vol. 6 no. 2 (Autumn 2001)
- Yuval-Davis, Nira (2003). *Gender and Nation*. London: Sage Publications.
- Yuval-Davis, Nira (2001). Chapter 4: The narration of difference. In: *Inclusions & Exclusions in European Societies* (pp. 59-70). Taylor& Francis Ltd / Books.

Yuval-Davis, Nira (2006). „Intersectionality and Feminist Politics“. In: *European Journal of Women's Studies*; Vol. 13 Issue 3, p193-209, 17p

Wang, Yujun (2006). "A Critique Of The Status Exchange Theory Of Merton And Davis In Mate Assorting." *Conference Papers – American Sociological Association (2006): 1. Supplemental Index*. Web. 28 Dec. 2016.

Warner, Michael (1999). *The trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Cambridge: Harvard University Press

Windenthal, Lora (1996). „She is the Victor: Bourgeois Women, nationalist Identities, and the Ideal of the Independent Woman Farmer in Germany Southwest Africa“. Pp 371-95 In: *Geoff, E (ed) Society, Culture and the State in Germany 1870-1930*. University of Michigan Press.

Zábrodská, Kateřina (2009). *Variace na gender: poststrukturalismus, diskurzivní analýza a genderová identita*. Praha: Academia, 2009