

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav etnologie a středoevropských a balkánských studií

Diplomová práce

Bc. Magdalena Dušková

**„Mezi mlýnskými koly“: Intersekciónální analýza
zkušeností romských žen v České republice**

"Between the Millstones": An Intersectional Analysis of Experiences of
Romani Women in the Czech Republic

Poděkování

Děkuji zejména všem osmi spoluautorkám výzkumu, díky nimž mohla tato práce vzniknout. Jmenovitě bych také chtěla poděkovat za podporu, cenné rady a trpělivost vedoucí práce Sandře Kreisslové. Za seznámení s některými spoluautorkami výzkumu a konzultace děkuji Saše Uhlové. Za další cenné poznámky k výslednému textu děkuji Ondřeji Medalovi, Karolíně Ježkové a dalším. Pavlu Šplíchalovi pak děkuji za veškerou péči a podporu. Dík patří také mým rodičům za to, že mě při studiu podporovali. Moc děkuji také FF UK za všechno, co mě naučila.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, 4. 8. 2024

Magdalena Dušková

Abstrakt

Tato diplomová práce mapuje zkušenosti romských žen s prostředím *bílé* české majority, místních institucí a také s prostředím vlastní rodiny. Na základě osmi hloubkových a osmi reflexivních rozhovorů jsme se spoluautorkami výzkumu zkoumaly jejich strategie v každodenních situacích a analyzovaly, co tyto strategie vypovídají o strukturách moci, jež ovlivňují jejich životy. Práce je zakotvená v intersekciónálním feminizmu a postkoloniálních teoriích, což určuje některá její metodologická specifika – například aktivní zapojení romských žen do rozhodování o výsledcích výzkumu či svébytnou citační politiku.

Klíčová slova: romský ženy, intersekcionalita, feminizmus, postkoloniální myšlení, rasismus, patriarchální násilí, každodenní zkušenosti

Abstract

This thesis maps the experiences of Romani women with the environment of the white Czech majority, local institutions, and their own families. Based on eight in-depth and eight reflective interviews, we, together with the co-authors of the research, examined their strategies in everyday situations and analyzed what these strategies reveal about the power structures that influence their lives. The work is grounded in intersectional feminism and postcolonial theories, which determine some of its methodological specifics – for example, the active involvement of Romani women in decision-making about the research outcomes and a distinctive citation policy.

Keywords: Romani women, intersectionality, feminism, postcolonial thought, racism, patriarchal violence, everyday experiences

„Nechci, aby mě bral jako cigánku, ale jako člověka.“

(Jana, 36 let, Lokalita 1)

Úvod.....	8
1. Teoreticko-metodologické ukotvení a používaný jazyk	9
1.1 Koloniální dědictví antropologie.....	9
1.2 Postkoloniální teorie.....	10
1.3 Intersekcionalní feminismus	13
1.4 Implikace teorie pro tuto práci	15
1.4.1 Spoluautorství.....	15
1.4.2 Dostupný jazyk.....	17
1.4.3 <i>Citační rebelie</i>	17
2. Cíl práce, metodologie, postup	19
2.1 Proč práce vzniká a jaká je pozice autorky?	19
2.2 Spoluautorky výzkumu a jejich zahrnutí do diplomové práce.....	22
2.3 Rozhovor jako metoda	24
2.4 Průběh rozhovorů a společné vyhodnocení.....	26
3. Zkušenosti romských žen a jejich každodenní strategie – analýza a interpretace rozhovorů	27
3.1 Zásadní oblasti života.....	27
3.1.1 Rodina a romská etnicita	27
3.1.2 Vzdělávání	31
3.1.3 Bydlení, sousedství, komunita.....	37
3.1.4 Pohyb na veřejnosti	45
3.1.5 Práce	47
3.1.6 Rodina a dynamika vztahů	50
3. 3 Nástroje a strategie spoluautorek proti rasismu	57
3.3.1 Vzдор	57
3.3.2 <i>Zbělení</i>	58
3.3.3 Apel na čistotu?	60
3.3.4 Práce odlišnosti.....	61

3.3.5 Odvolání se k institucím	62
3.3.6 Zneviditelnění a odchod se situace	62
3.3.7 Izolace.....	62
3.3.8 Násilí.....	63
3.4 Nástroje a strategie spoluautorek proti patriarchálnímu útlaku	63
3.4.1 <i>Drbárny</i>	63
3.4.2 Vzájemná pomoc	64
3.4.3 Útěk	65
3.4.4 Vzdor	66
3.4.5 Násilí.....	66
3.5 Nástroje a strategie spoluautorek proti třídnímu útlaku	66
3.5.1 Budování komunity a vzájemná pomoc	66
3.5.2 Politická angažovanost	66
3.5.3 Apel na vzdělávání a konec segregace na základních školách	67
Závěr	68
Seznam literatury	70

Úvod

Tato diplomová práce vypráví zkušenosti osmi romských žen z České republiky a odhaluje mocenské dynamiky, které ovlivňují jejich životy. Společně jsme v rozhovorech zkoumaly tři sféry života – zkušenosti romských žen s majoritou, se státními institucemi a také ve vlastním rodinném prostředí. Příběhy žen a strategie, kterými se s konkrétními situacemi vyrovnávaly, pak po vzoru palestinsko-americké antropoložky Lily Abu-Lughod (1990, s. 41–42) sloužily k intersekcionalní analýze a interpretaci útlaku, kterému Romky v České republice čelí.

Práce je kromě intersekcionalního feminismu zakotvená také v postkoloniálních teoriích, což určuje některá její metodologická specifika. Výzkum byl koncipovaný tak, aby romské ženy, které v něm figurují jako spoluautorky, mohly ovlivňovat jeho výsledek. Práce byla zároveň zamýšlena tak, aby komunitě přinesla něco zpátky – kromě této formální části bude dále pokračovat mimo akademický prostor s pomocí spoluautorek, s nimiž plánujeme ženská setkání a tisk zinu. Společně s akademičkami a akademiky z romistiky na Středoevropské univerzitě se tato diplomová práce nezdráhá politického, naopak ho akcentuje jako důležitý faktor v akademické práci.

V první kapitole práce popisují postkoloniální teorii, která ovlivnila mé přemýšlení o výzkumu a také ukotvují intersekcionalní feminismus jako funkční nástroj k přemýšlení nad útlakem. Dále pak v této kapitole vysvětlují, jaké měly obě výše zmíněné teorie implikace pro má vlastní metodologická východiska. Druhá kapitola se věnuje samotné metodologii práce a spoluautorkám výzkumu. Stanovují zde výzkumné cíle a oblasti bádání, připojují reflexi vlastní pozice i důvody, které mě k napsání této práce vedly. Příložené zde jsou krátké biogramy spoluautorek výzkumu i popis, jakým způsobem výzkum a jeho vyhodnocování probíhalo. Třetí kapitola obsahuje analýzu a interpretaci zkušeností spoluautorek v konkrétních oblastech a také následnou prezentaci strategií, které v konkrétních situacích využívaly. V závěru pak popisují, co zkušenosti a strategie spoluautorek vypovídají o strukturách moci, s nimiž se setkávají.

1. Teoreticko-metodologické ukotvení a používaný jazyk

Diplomová práce je ukotvena v postkoloniální teorii a intersekcionalním feminizmu. Ačkoli se oba přístupy do velké míry prolínají a sdílejí mnoho metodologických principů, popíšu je v úvodní kapitole odděleně. Vysvětlím také, proč jsem se v práci rozhodla pro poněkud netradiční metodu participativního psaní nebo *citační rebelii* po vzoru Sary Ahmed (2017, s. 15–16).

1.1 Koloniální dědictví antropologie

Pro osvětlení přístupu této diplomové práce je nejprve třeba stručně reflektovat počátky oboru sociální a kulturní antropologie a to, jaký měly vliv na dnešní podobu disciplíny. Jak od sedmdesátých let minulého století upozorňují postkoloniální výzkumnice a výzkumníci, tyto počátky byly neoddelitelně spjaté s koloniálními projekty světových mocností, což s sebou nese mnoho etických problémů (Asad, 1973, s. 17; Eriksen & Nielsen, 2013, s. 176–179; Lewis, 1973, s. 583; Smith, 1999, s. 66; Wallerstein et al., 1998, s. 64).

Výzkumníci a výzkumnice koloniální éry devatenáctého a dvacátého století sbírali informace výlučně o lidech žijících *mimo civilizaci*, o nichž pak v souladu s modernistickým přemýšlením referovali jako o „primitivních“, případně jako o „divoších“ (Evans-Pritchard, 1951, s. 11; Nadel, 2004, s. 7). Ačkoli antropologové a antropoložky měli se zkoumanými lidmi často dobré vztahy a nebylo jejich záměrem těmto lidem ubližovat, důsledky jejich práce byly pro obyvatele kolonií mnohdy ničivé. Nasbírané informace z výzkumů sloužily koloniálním vládám k dalšímu podrobování a disciplinování těchto lidí, případně k jejich přímé komodifikaci skrze cirkusy, *výstavy* apod. (Asad, 1973, s. 11–19; Lewis, 1973, s. 582–583; Zakaria, 2022, s. 34). Dopad antropologické práce na zkoumané Jiné – v tomto případě původní obyvatele Ameriky – popisuje siouxský právník a politolog Vine Deloria Jr. na konci šedesátých let minulého století takto: „Za každým úspěšným mužem stojí žena a za každou politikou a programem, jímž jsou zmrzačeni Indiáni, když se podíváme dosti pozorně, stojí antropolog“ (Deloria, 1988, s. 81).

Metodologie koloniálních výzkumů, včetně Malinowského zúčastněného pozorování,¹ spočívala dlouho v tom, že *civilizovaný* a *vědoucí* výzkumník či výzkumnice popisoval

¹ Viz monogragii od Eriksona a Nielsena (2013, s. 52–54).

necivilizované a *nevědoucí* objekty a následně z autority *vzdělance* vysvětloval jejich zvyky a chování (Lewis, 1973, s. 582). Ačkoli kolonialismus formálně skončil osvobozením kolonií, jeho dědictví v oboru antropologie podle mnoha antropoložek a antropologů přetrvává. Koloniální přístupy – v současnosti se hovoří o kolonialitě, spíše než o kolonialismu – najdeme dodnes jak v epistemologii a organizaci institucí, tak i v běžně používané metodologii (Bremen & Shimizu, 2005, s. 8–10; Mogstad & Tse, 2018, s. 57; Silverman, 2018, s. 80).

1.2 Postkoloniální teorie

Dědictví kolonialismu začalo být systematicky zpochybňované zejména v druhé polovině 20. století v rámci myšlenkového proudu, který nese název postkolonialismus či dekolonialita. Tento myšlenkový proud se rychle uchytil také v akademickém prostředí (Wallerstein et al., 1998, s. 64; Eriksen & Nielsen, 2013, s. 176–179). Podle postkoloniálních myslitelů a myslitelů se kolonialita v akademii projevuje nadřazenou pozicí *bílých* lidí a institucí ze zemí globálního severu nad těmi z globálního jihu. Větší hodnota je tak přikládána znalostem a zkušenostem vyvěrajícím z *bělosti*. Toto nastavení se následně propisuje do toho, které vědění je skrze citační praxe posilováno a které upadá v zapomnění (Mbembe, 2018; Mogstad & Tse, 2018, s. 57; Todd, 2016, s. 7–11). Termín *bílý* v této práci užívám analyticky, a společně s dekoloniální feministkou Françoise Vergès ho tak odděluji od popisu pigmentu kůže (Vergès, 2021, s. 25). *Bělost* jako analytickou kategorii, zahrnující specifické diskurzy, jazyk i epistemologii, vnímá více dekoloniálních auterek a autorů. Tato *bělost* podle nich vznikla kvůli kolonialismu a přirozeně v sobě nese přímý či nepřímý útlak *nebíých* lidí, institucí a vědění. Pákistánská feministka Rafia Zakaria definuje *bělost* ve feministickém hnutí jako „hegemonickou, regulační moc“ (Zakaria, 2022, s. 147). Ta svou privilegovanou pozicí zároveň láká utlačované *nebílé* lidi k jejímu přijetí ve snaze vymanit se ze svého útlatku (Fanon, 2011, s. 73–78; hooks, 1997, s. 338). Zatímco je *bělost* vnímaná v zemích globálního severu jako norma, kamerunský politolog a historik Achille Mbembe upozorňuje, že na *bělosti* je nejsilnější právě mýtus, že je všudypřítomná a že z ní nejde vystoupit (Mbembe, 2018). Právě o takové vystoupení se postkoloniální autorky a autoři snaží. Britsko-australská feministka s pákistánskými kořeny Sara Ahmed pak v osobnějším popisu své vlastní zkušenosti jakožto *nebílé* akademičky ve světě *bílé* akademie píše:

Můžeme si představit *bělost* jako zeď. Znáte ten pocit, vejdete do místnosti a je to jako moře *bělosti*. Moře, stěna vody. Může to být pocit, že vás něco zasáhlo. Není

to jen o tom, že otevřete dveře a vidíte bělost, ale dveře jako by vám byly přibouchnuty před nosem, ať už jsou nebo nejsou. Není to vždy o tom, že vás nepustí dovnitř. Můžete být dokonce vítáni; koneckonců jste slíbili, že nějaké události přidáte diverzitu. Ale cítíte se nepohodlně. Vyčníváte jako bolavý palec. (2017, s. 146)

Kolonialita a *bělost* je v akademii pevně spjatá s tím, co Achille Mbembe (2018) nazval eurocentrickým kánonem. Hlavní charakteristikou tohoto eurocentrického kánonu je představa objektivní, oddělenosti vědění od člověka, který ho produkuje:

Je to kánon, který připisuje pravdivost jen západním způsobům tvorby vědění (...) který tkví na rozdělení mysli a světa. (...) Vědoucí subjekt je prý schopný znát svět, aniž by ho byl součástí a vědění, které produkuje, je podle všeho univerzální a nezávislé na kontextu. (Mbembe, 2018)

Výzkumník či výzkumnice podle Mbembeho v rámci eurocentrického vědění popisuje univerzální a *objektivní* pravdu. Tím pádem všechny jiné pravdy než tu svou přirozeně opomíjí. V této eurocentrické praxi má zároveň výzkumník či výzkumnice plnou moc a autoritu nad tím, jak popíše *objekt* svého výzkumu. V případě, že jde o lidi ze zemí globálního jihu, případně marginalizované skupiny severních společností, se tito lidé mohou nepřesné či nedůstojné reprezentaci jen těžko bránit a *objektivního vědce* zpochybňovat. Většinu ekonomického, kulturního i sociálního kapitálu, který dnes ovlivňuje mocenské struktury v akademii, drží totiž právě *bílí* výzkumníci a výzkumnice (Clifford, 1986, s. 1–26; Deloria, 1988, pp. 78–100; Lewis, 1973, s. 581–602; Stacey, 1988, s. 21–26; Todd, 2016, s. 7). Pomocí eurocentrického kánonu vznikla také celá *bílá* epistemologie, již výše popisuje Mbembe a pro niž je typické oddělení mysli od těla, ale také přírody od kultury (Mbembe, 2018; Wallerstein et al., 1998, s. 12).

Françoise Vergès (2021) zároveň upozorňuje na neschopnost *bílých* lidí vnímat svou roli v historii a zodpovědnost za utlačivý systém, který jejich společnosti vytvořily:

Co je drahé Evropanům – myšlenka barvoslepeho kontinentu, zbaveného ničivé ideologie (rasismu), kterou tito lidé vyváželi do celého světa. Pocit nevinnosti je

jádrem této neschopnosti vidět sebe samotné jako bílé. To (Evropany) chrání před jakoukoli odpovědností za současný světový řád. (Vergès, 2021, s. 25)

Tato neschopnost (či nechuť) Evropanů vidět rasu pak má za následek vnímání *bělosti* jako neutrální normy a boj proti rasismu znemožňuje. „Nakonec, pokud všichni budeme předstírat, že rasismus neexistuje, že nevíme, co to je nebo jak ho změnit, tak nikdy nemusí zmizet,“ upozorňuje bell hooks (1995, s. 4).

Jak již bylo zdůrazněno, kolonialita přemýšlení se neváže na existenci fyzických kolonií, ale k vnímání *bílé* normy a nadřazenosti. Právě proto jsem se postkoloniálními autorkami a autory inspirovala při rámování této práce. Také v české společnosti jsou společenské hierarchie do velké míry ovlivněny rasovými a etnickými kódy a předsudky (Horváthová, 2002, s. 58; Pospíšil & Trlifajová, 2023, s. 15–39; Sedláková, 2022, s. 27–52). A také proto se mnoho romistek a romistů postkoloniálními teoriím věnuje. Přímo na Karlově univerzitě využili Jan Ort a Tomáš Reichel k analýze zkušeností Romek a Romů dílo Frantze Fanona, jednoho z klíčových postkoloniálních autorů² (Ort, 2021; Reichel, 2022). Postkoloniální perspektivou se zabývá také mezinárodní akademický časopis *Critical Romani Studies*, který vydává katedra romistiky na Středoevropské univerzitě. Skupina akademiček a akademiků, kteří za ním stojí, se začali scházet v roce 2011 v Budapešti, protože cítili potřebu spojit romské a neromské výzkumnictvo, stejně jako maďarské občanstvo se zájmem o sociální spravedlnost a práva Romek a Romů. Postupně tato skupina „začala organizovat workshopy se zaměřením na proměnu romského hnutí, budování koalic s feministickými a queer hnutími, stejně jako s odbory,“ popisuje autorstvo počátky své práce (Bogdan et al., 2018, s. 3). Jejich cesta vedla k postupné publikaci odborných textů o intersekcionalní a postkoloniální romistice, což je nakonec přimělo založit vlastní vědecký časopis postavený na těchto principech.

Akademické texty o Romech a jiných lidech, pokud nezahrnují také hlasy těchto lidí, považujeme za neetické, násilné, urážlivé a metodologicky nesprávné. (...) Věříme, že by toto pole výzkumu nemělo být ukradeno benevolentní skupinou bílých akademiků, kteří se neustále jen citují navzájem, (Bogdan et al., 2018, s. 5–6)

² Jan Ort propojení romistiky a postkoloniálních teorií detailně popisuje v *Romano džaniben* (2023, s. 5–24).

stojí v úvodním textu prvního čísla *Critical Romani Studies*, stejně jako otevřené se přihlášení k feminizmu a postkoloniálnímu přístupu.

Chceme zejména publikovat výsledky participativních akčních výzkumů, v nichž byli romští ‚informátoři‘ zahrnuti ve všech fázích výzkumu a které mají za cíl nejen produkovat vědění, ale také transformovat místní struktury moci, (Bogdan et al., 2018, s. 5)

shrnuje úvodní kapitola přístup, jež bude v maximální možné míře využíván také v této diplomové práci. Autorstvo *Critical Romani Studies* vnímá propojení politického a akademického jako zásadní princip svého fungování a tvrdí, že apel na oddělování aktivismu a vědy slouží hlavně *bílým* západním mužům-akademikům, kteří odmítají vidět svá privilegia a v jejichž zájmu je dále vylučovat utlačované a marginalizované hlasy mimo akademii. Společně s autorstvem *Critical Romani Studies* a s *černou* feministickou ikonou bell hooks se tato práce tedy bude snažit přispět do osvěty kritického vědomí, jež má za cíl proměnit kulturu dominance *bělosti* v akademii i mimo ni (Bogdan et al., 2018, s. 4–6; hooks, 2023, s.149).

1.3 Intersekcionalní feminismus

Společně s postkoloniálními teoriemi bude tato práce zakotvená také v intersekcionalním feminizmu. Výzkum totiž pojednává o ženách, jejichž denní zkušenost ovlivňuje více různých struktur moci najednou. Ženy jiné než *bílé* barvy pleti, stejně jako lesby a chudé ženy, jsou ve společnosti, v níž žijeme, podrobovány hned několika znevýhodněním, která se prolínají a navzájem posilují. Nejde přitom pouze o útlak ze strany mužů, který je často akcentován, ale také o útlak rasistický, třídní, queerfobní... (hooks, 2023, s. 63–64; Lorde, 2021, s. 153–168; Zakaria, 2022, s. 5).

Nutno dodat, že udržování rasových a třídních hierarchií se často účastní i *bílé* privilegované ženy, které se považují za feministky – například se zasazují o stejné platy na manažerských pozicích, ale zároveň se vymezují proti romským matkám *na dávkách* nebo přes agenturu najímají co nejlevnější ženu na úklid, již nízkým platem udržují v prekarizované pozici (hooks, 2023, s. 24–25; Vergés, 2021, s. 1–2; Zakaria, 2022, s. 59). Jinak tomu nebylo ani v minulosti, *bílé* sufražetky začátku dvacátého století například mnohdy odmítaly možnost, aby *černé* ženy

dostaly právo volit, stejně jako mnohé feministky té doby pomáhaly udržovat koloniální nadvládu (Zakaria, 2022, s. 24–36). Jak popisuje Audre Lorde ve své knize *Sister Outsider* (2021), *černé* ženy ji jako lesbu odmítaly kvůli queerfobii. *Bílé* feministky ji zase odmítaly kvůli rasismu (s. 153–168). Právě toto vnímání kombinací různých druhů útlaku a mocenských hierarchií je základem pro intersekcionalní feminismus.

Ačkoli byly vrstvy a kombinace nerovností popisovány mnoha autorkami dvacátého století, ukotvení v akademii se intersekcionalní feminismus dočkal až roku 1991. Právníčka Kimberle Crenshaw tehdy popsala, jak se průnik – intersekce – různých útlaků projevuje u *černých* žen v USA. V textu popisuje strukturální intersekcionalitu (zkušenosti žen v každodenním životě), politickou intersekcionalitu (jak feministické a antirasistické snahy často sloužily k marginalizaci jiných než *bílých* žen) a intersekcionalitu vyobrazení (jak se konstruuje kulturní představa o ženách jiné než světlé barvy pleti) (Crenshaw, 1991, s. 1241–1299).

Intersekcionalní feminismus pronikl také do studií romistiky. K jeho zapojení do akademické i aktivistické a politické praxe vyzývá romská výzkumnice Angéla Koczé (2009).

Je důležité si uvědomit, že nejen jednoosové analýzy – analýzy, které se soustředí na jednu kategorii nerovností a vyloučení – ale také dvouosové analýzy často minou důležité součásti životů romských žen. Výsledná „slepá místa“ způsobují, že konkrétní problémy zůstávají přehlížené. Například antidiskriminační politika se často soustředí na boj proti rasismu a sexismu, ale nehledá řešení na problémy se sociálním vyloučením, které je spojené s chudobou a které se protíná i s rasou/etnicitou, genderem a dalšími vrstvami společenské identity, (Koczé, s. 14)

Koczé, ačkoli intersekcionalní přístup propaguje, zároveň upozorňuje na otázku, do jaké míry je vhodné identity žen zjednodušovat a varuje před možným dalším vzájemným odcizováním a štěpením tam, kde by měly být ženy soudržné. Takovou hrozbu ilustruje na příběhu z konference v Rumunsku, kde debatu o možnostech emancipace znehybnilo vzájemné rozlišování účastnic. Na místě se totiž začaly vymezovat ženy z tradičnějších prostředí, a naopak z městských progresivnějších rodin, samoživitelky, akademičky a tak dále. Problémy každé z těchto žen byly samozřejmě trochu jiné, Koczé (2009, s. 20) však apeluje na to, aby ženy nerezignovaly na širší spojení. Další možné úskalí intersekcionalního feminismu

vidí Koczé v tom, že příslušné debaty mohou odhalit další vnitřní hierarchie. „Otevření debaty o genderových nerovnostech je pak otázka loajality vůči celé romské komunitě,“ píše (2009, s. 21). Stejně jako Audre Lorde (2021), bell hooks (2023) či Kimberle Crenshaw (1991), také Koczé popisuje snahy (nejčastěji ze strany mužů) v rámci komunity utlačovat feministické hlasy. Svědectví o patriarchálním útlaku a násilí může totiž podle mnohých vyvolat jen další stigmatizaci ze strany majority. „Feministická mobilizace mezi Romkami vznikla kvůli tomu, co se děje uvnitř (romského) hnutí, ne venku,“ prohlásila Nicoleta Bitu, jedna z přítomných žen u kulatého stolu, který v Rumunsku v roce 2008 organizoval Institut pro výzkum problémů národnostních menšin (Kozné, 2009, s. 21).

Dva hlavní rámce této práce, tedy postkoloniální teorie a intersekcionalní feminismus, spolu dokáží dobře komunikovat, jak ukazuje práce autorek jako je Rafia Zakaria (2022), Françoise Vergès (2021) či Sara Ahmed (2017, 2014). Oba přístupy jsou totiž kritikami toho, co by bell hooks nazvala „kultury dominance“ (2018, s. 93), oba mají za cíl upozornit na společenské nespravedlnosti a útlak dotýkající se těch, kdo nesplňují normu *bílého* muže. Společně zároveň sdílejí emancipační snahy a také významné zpochybňování dnešní epistemologie a metodologie, a to včetně těch antropologických.

1.4 Implikace teorie pro tuto práci

Na základě četby intersekcionalně feministických a postkoloniálních kritických teorií do výzkumu zařazují několik metodologických nástrojů, které slouží jako narušitelé tradičních nerovných antropologických metod. Právě díky nim by měla být tato práce k romským ženám co nejférovější a nereprodukovat dál nerovnosti v akademickém prostředí.

1.4.1 Spoluautorství

Pro výzkum v této práci bylo zásadní zejména zboření tradiční pozice *vědoucí bílé* výzkumnice a *nevědoucích* romských žen, o jejichž zkušenostech text pojednává. Společně s intersekcionalními feministkami a postkoloniálními autorkami se tato práce pokusila nerovný vztah a metodologii narušit a umožnit tak ženám, které v ní vystupovaly, vlastní rozhodování a aktérství. Inspirací v této oblasti byly španělské autorky Liria Hernández a Paloma Gay y Blasco (2018, s. 39–46). Během let, v nichž Blasco (jako privilegovaná západní akademička) o Hernández (jako o znevýhodněné Gitance) psala, došly obě k názoru, že jim tato dynamika nevyhovuje. Rozhodly se tedy, že by vědění chtěly vytvářet společně a být si rovnocennými

partnerkami – dojít k upřímné demokratizaci vědy. Jak v textu reflektují, spoluautorský přístup s sebou nese některá další etická dilemata. Například to, že se staly přítelkyněmi, znamená, že se Gay y Blasco jakožto výzkumnice v těžkých chvílích přiklání na stranu Hernández, a to i když Hernández narušuje některé kulturní zvyklosti či komunitu v gitanských očích přímo zrazuje (2018, s. 45).

Judith Stacey ve své slavné eseji *Can There Be a Feminist Ethnography?* (1988) podotýká, že snahy o rovnocenný vztah mohou mít i přes dobré úmysly paradoxně ničivější efekt než koloniální antropologické metody, které bývají dnes zpochybňovány. Ačkoli Stacey píše zejména o etnografickém výzkumu přímého pozorování, některé její poznatky by se daly aplikovat také na hloubkové rozhovory. Jako problematické vnímá Stacey dvě roviny – průběh terénního výzkumu a jeho výsledný produkt. Při průběhu výzkumu může podle ní docházet k manipulaci a zradě ze strany výzkumnic. Sama pak dokládá několik situací, kdy si musela vybrat mezi svou výzkumnickou integritou a loajalitou vůči lidem, mezi nimiž výzkum prováděla. Například když se v rámci konzervativní komunity dozvěděla o utajovaném lesbickém vztahu svých respondentek. Stacey tomuto vztahu přisuzovala v rámci výzkumu důležitost, zároveň však nechtěla respondentky zradit a vztah zveřejnit proti jejich vůli (Stacey, 1988, s. 23). Svěřování celkově má podle ní vykořisťovací povahu, kdy se „životy, lásky a tragédie“ stávají pouhými „daty“, které slouží výzkumníkům.

Výsledný produkt je pak podle Stacey vždy v rukou výzkumnice, a to i v případě, že se na vytváření vědění participantky a participantů podílejí. „Je možné (a většina feministek může tvrdit, že je to zásadní) diskutovat a vyjednávat konečný výsledek výzkumu s informanty, tím ale problém autority nezmizí. Naopak může pro feministické etnografky představovat spoustu nových rozporů,“ píše (Stacey, 1988, s. 24). Také v této práci vnímám, že nakonec bylo rozhodnutí o výsledné podobě textu na mém vlastním uvážení. A to už z toho důvodu, že není v možnostech diplomové práce na univerzitě, aby ji odevzdalo najednou více lidí, zejména pokud nedisponují všichni požadovaným předešlým vzděláním. Proto jsem všem spoluautorkám nabídla kromě rozhovoru, v němž jsme rozebíraly výsledky výzkumu, možnost práci před publikací zaslat.

1.4.2 Dostupný jazyk

V akademické sféře nemá většina romských žen možnost mluvit do plánování, realizace, hodnocení nebo veřejné prezentace výzkumných projektů. Tyto projekty bývají formulovány ve vědeckém jazyce, nepřístupném pro laiky, a vycházejí z akademických debat, trendů a priorit,

píše ve svém textu Hernández a Gay y Blasco (2018, p. 44). Jazyk, který ve své práci využívají, je proto přístupný a srozumitelný pro co nejširší skupinu lidí, nejen pro ty vysokoškolsky vzdělané. Aby byl text dostupný pro všechny, odmítají autorky akademický jazyk i složité citační normy. Svou práci pak chápou jako trojrozměrné partnerství mezi autorkami (Lirií Hernández), antropoložkami (Palomou Gay y Blasco) a čtenářstvem (2018, s. 43). Ačkoli není kvůli formálním nárokům na diplomovou práci možné vypustit například citace, které mohou čtení komplikovat, pokouším se psát co nejsrozumitelnějším jazykem. To platí hlavně pro výzkumnou část práce, v níž budou figurovat konkrétní spoluautorky. V textu (zejména ve výzkumné části) tak budou maximálně omezená cizí slova,³ stejně jako dlouhá a nepřehledná souvětí. Cílem je, aby byl text práce dostupný co největšímu počtu lidí.

1.4.3 Citační rebelie

„Citace mohou být feministické cihly: jsou materiálem, skrze který, ze kterého, tvoříme naše obydlí. Moje citace ovlivňují to, jaké obydlí postavím,“ píše Sara Ahmed (2017, s. 16). Právě v knize *Living a Feminist Life*, z níž pochází tato citace, uplatňuje Ahmed radikální citační politiku. Takovou, která necituje žádné *bilé* muže (2017, s. 15). V tomto Ahmed navazuje na velké množství postkoloniální a feministické kritiky, která říká, že se *bilé* a patriarchální vědění v akademii dále a dále reprodukuje a znemožňuje tak vstup jiných typů vědění a zkušeností (Mbembe, 2018; Mogstad & Tse, 2018, s. 54–65; Todd, 2016, s. 11).

Pokaždé, když chcete citovat Velkého myslitele, který jezdí na přednášková turné, zvažte zkoumat hlouběji a najít jiné autorstvo. (...) Systém peer-reviews a nenápadné (a někdy nápadné) násilí evropské akademie má tendence povyšovat jedny hlasy a druhé umlčovat,

³ Některé termíny, které se v práci objevují, nemají vhodnou a jednoduchou alternativu (například *aktérství*), proto bohužel nebylo možné eliminovat cizí slova stoprocentně.

píše métiská antropoložka Zoe Todd (2016, s. 19), poté, co navštívila vystoupení slavného antropologa Bruna Latoura, který v přednášce využíval vědění původních obyvatel Ameriky, zatímco citoval pouze známé *bílé* autory (2016, s. 19).

Stoprocentní citační rebelie podle Sary Ahmed není v diplomové práci možná, už jen protože bych nechtěla vynechat romisty, kteří přede mnou na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy uplatňovali postkoloniální myšlení ve svých výzkumech a na něž volně navazuji s připojením intersekcionalně feministické perspektivy (Ort, 2021; Ort, 2023; Reichel, 2022). Jako cíl jsem si tedy určila, aby *bílí* muži tvořili pouze 25 % užití literatury.

2. Cíl práce, metodologie, postup

Hlavním cílem práce je odpovědět na výzkumnou otázku: **Jaké praktiky a strategie romské ženy využívají k vyrovnávání se s útlakem a co o tomto útlaku jejich strategie vypovídají?** Mezi další podotázky, které práce mapuje, patří to, jaké mají romské ženy zkušenosti s:

- 1/ *bílou* majoritou v České republice,
- 2/ státními institucemi,
- 3/ rodinným prostředím.

Výzkumná část práce sestávala z osmi hloubkových rozhovorů, jejich analýzy a následně dalších osmi reflexivních rozhovorů, v nichž jsme spolu se spoluautorkami probíraly a pozměňovaly výsledky analýzy a interpretací. Zároveň jsme se v druhé sérii rozhovorů společně doptávaly na některé nejasnosti a domlouvaly se na tom, jak by práce mohla být pro komunitu dále užitečná mimo akademii. Celý text je psaný v *ich*-formě, čímž chci zdůraznit vlastní aktérství ve výzkumu. Ten totiž nevzniká sám od sebe ve vzduchoprázdnu, ale díky devíti ženám, z nichž každá je svébytnou aktérkou v sociálním poli.

2.1 Proč práce vzniká a jaká je pozice autorky?

Tento text vznikl na základě uvědomění, že toho vím jen velmi málo o romských ženách. A to všechno, co vím, pochází z knih⁴ či z tematických přednášek. Tato neznalost přitom není mezi pražskou vyšší střední třídou dle mých zkušeností nijak výjimečná – v kolektivech okolo elitních gymnázií a vysokých škol se moc Romů a Romek nepohybuje. A není to náhoda či důsledek toho, že by romské žákyně a žáci byli méně nadaní. Romky a Romové jsou segregovaní od majoritní společnosti už od nástupu na základní školu. Tato segregace pak výrazně komplikuje postup ve vzdělávacích institucích i společenském postavení (Arabadjieva, 2016, s. 35–49; Gargulák et al., 2023). Ačkoli tedy žije v České republice podle odhadů přibližně 250 000 Romek a Romů (Vláda České republiky, 2022), jsou z majoritní společnosti do určité míry odsouváni a segregováni, a to zejména ti chudší z nich. Většina debat v médiích i v akademii pak probíhá *o* Romech, nikoli *s* Romy (Bogdan et al., 2018 s. 5; Sedláková, 2022). Základním cílem této práce tedy bude diskutovat přímo s romskými ženami. Prolomit bariéru společenské segregace a navázat dialog o tom, jak své

⁴ Viz například Olgu Fečovou (2022) či sborník *Slunce zapadá už ráno* (Eliášová et al., 2014).

životy v České republice tyto ženy vnímají. Výběr žen jako spoluautorek výzkumu byl motivovaný snahou porozumět tomu, jak se rasismus protíná s dalšími formami systémů moci. Po vzoru palestinsko-americké antropoložky Lily Abu-Lughod výzkum mapuje různé formy rezistence, skrze které poodhaluje jednotlivé formy útlaku a hierarchie moci (1990, s. 41–42).

Můj přístup k této práci je politický, protože věřím, že politika se nutně promítá do toho, co se ve škole učíme, ale také jaká témata si vybíráme a jakým způsobem je zpracováváme. Osobně věřím, že každý člověk má právo na důstojný život, nehladě na jeho gender, sexualitu, odstín pleti nebo národnost. Společně s prvním vydáním *Critical Romani Studies* se otevřeně hlásím k boji za romské sebeurčení a romskou emancipaci (Bogdan et al., 2018, s. 6). Společně s bell hooks pak věřím, že každý má nárok na život v láskyplné společnosti bez násilí (2000, s. 98).

Jak již bylo naznačeno, stejně jako akademička Lucie Fremlová se vnímám jako *spojenkyně* Romek a Romů (Fremlova, 2018, p. 101). Tento postoj pak přibližují slova brazilského filozofa a pedagoga Paulo Freira (2005):

Utlačovatel je solidární s utlačovanými pouze tehdy, když je přestane považovat za abstraktní kategorii a vidí je jako osoby, se kterými bylo nespravedlivě zacházeno, které byly připraveny o svůj hlas a podvedeny při prodeji své práce. (s. 49–50)

Freirovo „vidět osoby“ v citaci vnímám materiálně. Aby člověk mohl být opravdovou, a hlavně užitečnou *spojenkyní*, je třeba za lidmi, s nimiž solidarizuje, přijít a vyslechnout si jejich potřeby. Také to znamená čelit jejich hněvu, jak připomíná Audre Lorde. „Nemohu potlačovat svůj hněv, abych vás ušetřila vaší viny, natožpak zraněných citů či vašeho následného hněvu,“ píše (2021, s. 166). Situace, kdy byly spoluautorky našťvané, jsem vnímala produktivně jako momenty, kdy jsme spolu mohly přemýšlet nad strategiemi rezistence. Také podle Lorde čelit hněvu marginalizovaných žen znamená „že se rovnocenní lidé setkají na běžné úrovni s cílem řešit vzájemnou odlišnost a změnit pokřivený obraz, který dějiny okolo naší odlišnosti vytvořily“ (2021, s. 165).

Počas rozhovorů i psaní práce jsem se společně s maorskou antropoložkou Lindou Tuhiwai Smith ptala: „Čí výzkum to je? Kdo ho vlastní? Komu slouží? Kdo z něj bude profitovat?“ (1999, p. 10). Díky těmto otázkám jsem se rozhodla o dvě konkrétní specifika práce. Zaprvé

jsem od začátku vnímala hodnotu času a energie spoluautorek, takže jsem jim za rozhovory nabídla honorář. Ten činil dohromady tisíc pět set korun pro každou spoluautorku výzkumu (částka byla limitovaná faktem, že výzkum nehradil žádný grant).⁵ Zadruhé bylo cílem práce, aby sloužila přímo romským ženám i mimo univerzitní prostředí. Tento cíl se díky spoluautorkám rychle začal vyplňovat už během druhého kola rozhovorů a v době odevzdávání této práce plánujeme s Annou, Janou, Ester a Hankou setkání žen, který proběhne v Lokalitě 1 nejspíše už tento podzim. V delším časovém horizontu je také v plánu výzkum ve zjednodušené formě přeložit do romštiny a nechat vytisknout jako česko-romský zine, který bychom rozdistribuovaly do komunitních center.⁶

Přiznat, že je člověk bílý – tedy přiznat, že této barvě pleti byly historicky udělovány privilegia – by byl velký krok. Mám na mysli privilegia tak banální, jako je možnost vstoupit do obchodu, aniž bych byla automaticky podezřívána, že chci něco ukrást. (Vergès, 2021, s.26)

Stejně jako Françoise Vergès vnímám, že je důležité zároveň reflektovat vlastní *bělost*. Uvědomuji si, že mé zkušenosti se od zkušeností spoluautorek výrazně liší. A to už jen tím, že si mohu zajít na nákup, aniž by mě někdo podezíral, že kradu.⁷ Vnímám také vlastní zapojení do systémů moci, které se touto prací snažím poodkrýt. *Bělost* i privilegia z ní plynoucí jsem se snažila reflektovat a po vzoru Paolo Freira sama sebe při výzkumu neustále znovu prozkoumávat (1970/2005, s. 60). Před rozhovory jsem se bála, zda se v mém přemýšlení či chování neobjeví některé zvnitřněné předsudky, o nichž jsem doteď nevěděla. Stal se však spíše opak – místy hrozilo, že v solidaritě ztratím schopnost Romky a Romy také kritizovat, což mi připomněly v návazných rozhovorech hned dvě spoluautorky. Má *bělost* se pak projevovala nejvíce v rozdílném chápání našich životních plánů a trajektorií, zejména ohledně vzdělávání a rodičovství.⁸

⁵ Dvě spoluautorky, Hanka a Emílie, peníze odmítly i přes vysvětlení jejich významu jakožto demokratizačního nástroje. Úvaha za honorářem totiž byla jednak ta, že by spoluautorky měly dostat něco zpátky, když mně a této práci věnují čas a energii, ale také taková, že když nebude spolupráce placená, budou si ji moci dovolit jen movitější ženy, které nemusejí po práci ještě na brigádu. O vylučování chudých a *nebílych* žen z akademie viz Audre Lorde (2021, s. 162).

⁶ Tento plán závisí na dostupnosti vyhovujících grantů, počítá totiž s romskou ilustrátorkou, překladatelkou a zároveň s barevným tiskem.

⁷ Obvinění z krádeže romské spoluautorky výzkumu zažívaly běžně, viz kapitolu **3.1.4 Veřejný prostor**.

⁸ Téma v této práci nebudu rozvíjet z kapacitních důvodů, nicméně by si zasloužilo samostatné probádání.

2.2 Spoluautorky výzkumu a jejich zahrnutí do diplomové práce

Spoluautorky výzkumu, s nimiž jsme společně mapovaly každodenní strategie romských žen proti různým formám útlaku, pocházejí z rozmanitých prostředí. Pro účely práce bylo důležité, aby byly různě staré, měly různé dosažené vzdělání, sociální zázemí nebo fyzickou zdatnost. Tímto způsobem měl výzkum zahrnout co nejširší vzorek zkušeností. Společným jmenovatelem žen pak bylo chápání vlastní identity jakožto Romek. V průběhu psaní práce se ukázalo, že většina spoluautorek má alespoň malou zkušenost s komunitní prací nebo s pomáháním ostatním Romkám a Romům. Tento fakt, ačkoli nebyl plánovaný či úmyslný, jistě do velké míry ovlivnil směřování práce a výsledky výzkumu. Přesto byly tyto aktivity spoluautorek výhodou při odhalování a analyzování typů útlaku, kterým denně čelí.

Všechny ženy, které se na výzkumu podílely, budou uvedeny zcela anonymně, stejně jako budou anonymizovaná místa a další podrobnosti, skrze které by je bylo možné identifikovat. Výzkum probíhal v hlavním městě a ve dvou „sociálně vyloučených lokalitách“⁹ v bývalých uhelných regionech. Tato sousedství pojmenuji pro přehlednost Lokalita 1 (Moravskoslezský kraj) a Lokalita 2 (Ústecký kraj). Další podrobnosti o čtvrtích uvedeny nebudou v zájmu ochrany úplné anonymity spoluautorek. Úplná anonymita je také uvedena v informovaném souhlasu, který jsme spolu se všemi ženami podepsaly. Záznamy rozhovorů, stejně jako jejich přepisy, jsou proto bezpečně uschované v mém archivu a nejsou součástí práce. Jména žen jsou změněná. Pro lepší orientaci v textu však příkládám jejich krátké biogramy:

Květa

Květě je 49 let a žije v Lokalitě 1 v podnájmu. V pozdějším věku vystudovala střední školu a pokračovala dále na školu vysokou, kterou úspěšně dokončila a má tedy bakalářský titul. Pracuje jako komunitní pracovnice. Mluvily jsme spolu v Lokalitě 1 18. června 2024 a pak 26. července 2024.

Marie

Marii je 70 let a také žije v Lokalitě 1 v podnájmu. Dokončila „pomocnou“ základní školu a poté pracovala v průmyslu. Ve stáří začala pomáhat místním komunitním pracovnícím a stala

⁹ Takto místa svého bydliště nazývají samotné spoluautorky, termín jsem hlouběji vysvětlila v kapitole **3. 1. 3 Bydlení, sousedství, komunita**.

se tak aktivní občankou. S Marií jsme vedly rozhovor v Lokalitě 1 18. června 2024 a pak 26. července 2024.

Lucie

Lucii je 45 let a žije v Lokalitě 1 také v podnájmu. Dříve pracovala v průmyslu, dnes se věnuje komunitní práci a aktivnímu občanství. Rozhovor proběhl v Lokalitě 1 18. června 2024 a pak 26. července 2024.

Jana

Janě je 36 let, bydlí v podnájmu v Lokalitě 2. Má dokončené základní vzdělání. Pracuje v místním komunitním prostoru. S Janou jsme mluvily v Lokalitě 2 24. června 2024 a 22. července 2024.

Ester

Ester je 34 let, bydlí v podnájmu v Lokalitě 2. Má základní vzdělání. V současnosti je vedena na úřadě práce. Rozhovory proběhly 24. června 2024 a 22. července 2024 v Lokalitě 2.

Emílie

Emílii je 68 let, bydlí v hlavním městě na ubytovně. Je vyučená prodavačkou. Dnes si vydělává úklidem. Rozhovor proběhl v Praze 25. června 2024 a 4. srpna 2024.¹⁰

Anna

Anně je 52 let, žije v krajském městě ve vlastním bytě. Má několik prací najednou a do toho studuje vysokou školu. První rozhovor s Annou proběhl 2. července 2024 a druhý 17. července 2024. Oba proběhly v Praze.

Hanka

Hance je 40 let, bydlí v podnájmu v hlavním městě. Dokončila střední školu. Pracuje v neziskové agentuře. První rozhovor proběhl 5. července 2024 a druhý 25. července 2024 v Praze.

¹⁰ Reflexivní rozhovor s Emílií jsme nemohly uskutečnit fyzicky, protože Emílie musela pečovat o blízkou osobu, která byla v nemocnici. Proběhl tedy telefonicky 4. srpna 2024.

Tři spoluautorky výzkumu, Květu, Annu a Hanku jsem našla díky mé kamarádce a kolegyni Saše Uhlové. Právě protože mi kontakty poskytla přímo Saša, stejně jako díky tomu, že spolu pracujeme v progresivně levicovém a otevřeně antirasistickém médiu deník Alarm, bylo jednodušší si s těmito ženami vybudovat vzájemnou důvěru. Jedna ze spoluautorek mi na informaci, že mám kontakt od Saši Uhlové, dokonce odpověděla, že když jsem od „Sašenky“, je její „morální povinnost“ mi s prací pomoci. Loajalita a náklonnost žen k Saše Uhlové tedy zapříčinila, že jsem v jednu chvíli raději vysvětlovala, že opravdu nikdo, kdo nechce, se mnou výzkum dělat nemusí.

Díky Květě jsem získala kontakt na Marii a Lucii. Další ženu, Janu, jsem oslovila přímo v komunitním centru v Lokalitě 2, kam jsem přijela po domluvě se správcem. Kontakt na Ester mi dala právě Jana, protože tušila, že by Ester mohla potřebovat výplatu, kterou ženy za rozhovor dostávaly. Na Emílii jsem pak dostala kontakt přes kamarádku mého otce.

2.3 Rozhovor jako metoda

Od začátku osmdesátých let minulého století se mezi feministickými vědkyněmi a vědci vede debata o etice výzkumu a o tom, jaké metody jsou pro něj vhodné (Stacey, 1988; Oakley, 1981). Tato práce jako metodu využívá rozhovory, o nichž napsala významné pojednání Ann Oakley (1981), která mapovala zejména vzájemný vztah výzkumnice a zkoumaných. V době, kdy její text vznikal, bylo k rozhovorům přistupováno jako k něčemu objektivnímu, hierarchizovanému, a v důsledku maskulinnímu. Oakley připomíná, že na začátku devadesátých let byly mezi chyby při rozhovorech zařazovány faktory jako subjektivita, angažovanost nebo snaha o rovnost. „Ženy jsou vnímané jako citlivé, intuitivní, neschopné objektivitu a emocionální netečnosti. Jako ponořené do vytváření a udržování osobních vztahů,“ píše Oakley (1981, s. 38) a dodává, že právě tyto vlastnosti vnímá jako něco, o co je třeba v rozhovoru usilovat. Sama dokládá potřebu empatie a citlivosti na vlastním výzkumu, který dělala s těhotnými ženami a při kterém si utvořila skrze osobní vztah, citlivost a pochopení mnohá přátelství. Oakley vnímá feministickou metodu jako nutně politickou – jako nástroj posílení participantek, zesilování umlčovaných hlasů a jako bezpečný prostor s minimální hierarchií. Podle Oakley je zásadní, aby se participantky výzkumu mohly ptát výzkumnice zpátky, aby šlo o otevřenou a upřímnou diskuzi, ve které nebude nikdo vykořisťovaný a ze které budou mít respondentky zároveň také užitek (1981, s. 41–58).

Jako hlavní nástroj vnímá Oakley právě vztah / souznění (rapport), který chápe (namísto tradičního výkladu) jako „přijetí výzkumného cíle participantkou a její aktivní snahu poskytnout relevantní informace“ (1981, s. 35). Obě zúčastněné tedy musí vědět, v jaké situaci se nacházejí, a společně se snažit o docílení co nejlepšího výzkumu. Tento typ souznění, ačkoli je ve feministické metodologii pod anglickým názvem rapport často skloňovaný, je však zároveň podle jiné feministické výzkumnice, Rachel Thwaites (2017, s. 1), nedostatečně definovaný a prozkoumaný. Thwaites upozorňuje, že podobné souznění, stejně jako další nástroje, k nimž se přiklání Oakley, mohou představovat skrytá nebezpečí. Například upřímnost a otevřenost dialogu podle ní může být ohrožená, pokud má participantka radikálně jiné názory a hodnoty než výzkumnice. Udržovat souznění v takovém případě znamená nutně v rozhovoru jakožto výzkumnice lhát. Thwaites (2017, s. 3–7) upozorňuje také na to, že vytvoření vztahu může nutně zahrnovat přetvářku ohledně toho, jaké emoce v tu chvíli prožíváme. Přetvářka je podle ní častěji přítomná, když s participantkami nemusíme pracovat dlouhodobě. V situacích, kdy zkrátka potřebujeme sehnat data, je podle ní větší šance, že budeme předstírat přátelství a porozumění a tím pádem participantky vykořisťovat. Thwaites nakonec načrtne dvě možnosti feministického výzkumu, který neignoruje dilemata spojená s upřímností a vzájemnými vztahy. První z nich uznává nedostatek upřímnosti či její nemožnost a pravdivě popisuje předstírání i potlačování vlastních názorů. Jako druhou možnost navrhuje Thwaites upřímnou a pravdomluvnou konverzaci, která má spíše povahu debaty, a v níž mohou vyjít na povrch některé rozdílné názory. Tyto rozdíly se pak mohou přetavit přímo ve spory. V takovém případě riskujeme, že participantka nebo participant rozhovor ukončí a o data zcela přijdeme. „Rozhovor jako metodu je možné zvážit pro hodně explozivní témata, zároveň by však mohl otevřít velmi upřímný prostor pro diskuzi, která může přinést mnoho nových perspektiv a porozumění,“ píše (Thwaites, 2017, s. 8).

Já ve svém výzkumu volím druhou možnost, tedy vést rozhovory upřímně. Jednak kvůli osobním preferencím a zároveň protože se tato diplomová práce snaží o maximální zapojení spoluautorek. Výsledky výzkumu s nimi byly otevřeně sdílené, stejně jako jim byla práce před odevzdáním zaslaná k poznámkování, pokud o to měly zájem. Nečekala jsem, že by mohly vyvstat výraznější problémy. V některých situacích, které mi přišly nejasné, nebo kdy jsem cítila, že by mohly moje osobní hodnoty s hodnotami spoluautorek výzkumu lišit, jsem se doptala a o tématu jsme se pobavily. Například šlo o téma inkluze dětí s postižením ve školách, kdy já osobně mám skvělé zkušenosti se začleněním autistického žáka do kolektivu základní školy. Jedna ze spoluautorek však zastávala názor, že by bylo lepší, kdyby autistické

děti chodily do speciálních škol. Po hlubší debatě jsme si společně objasnily, že na místní škole chodí do každé třídy několik dětí s autismem. Vyučující s nimi neumí pracovat a navíc některé z dětí mají vážnější formy autismu, než můj spolužák ze základní školy. Nešlo tedy o zásadní rozpor ve vnímání problematiky, ale o to, že jsem potřebovala lépe porozumět kontextu, z něž spoluautorka výzkumu vycházela. Výraznější rozpor jsem pak vnímala v dalším rozhovoru, v němž padly některé stereotypy o ukrajinských uprchlících. Naštěstí však šlo jen o malé poznámky, jež jsem vyvrátila vlastní zkušeností s psaním reportáže mezi ukrajinskými ženami. Osobně rozumím tomu, proč bylo pro Romky a Romy náročné sledovat veškerou pomoc, kterou dostali lidé utíkající před válkou z Ukrajiny, proto se debata nestrhla ve větší spor a se spoluautorkou jsme téma brzy opustily.

2.4 Průběh rozhovorů a společné vyhodnocení

Rozhovory probíhaly v rozmezí od 18. června 2024 do 26. července 2024 v Lokalitě 1, Lokalitě 2 a v Praze. Jak jsem již zmínila výše, mezi prvním a druhým rozhovorem jsem zanalyzovala data, která jsem pak spoluautorkám představila, společně jsme je konzultovaly a práci podle návrhů spoluautorek upravovaly. Tato analýza proběhla pomocí zakotvené teorie tak, jak ji popsali Corbin a Strauss (1998). Pro kódování rozhovorů jsem využila systém ATLAS.ti. Poté, co byl text práce zcela hotový, jsem ho nasdílela k poznámkování těm spoluautorkám, které o to měly zájem.¹¹

Jak mě varovala metodologická literatura, rozhovory jsou chaotický a nepořádný proces (Oakley, 1981, s. 41–58; Thwaites, 2017, s. 8). Ne vždy jsme s respondentkami měly úplný klid, občas nám do rozhovorů vstupovali jiní lidé či zvonění telefonu. Jeden rozhovor jsme vedly v hospodě u hlučné televize, další na zahradě, kudy stále někdo chodil. Některé otázky jsem položila tak, že jim ženy nerozuměly, jindy jsme zabloudily do docela nesouvisejících témat. Já do rozhovorů vnášela podle vzoru Ann Oakley i Rachel Thwaites vlastní emoce, zkušenosti i názory a nechala se, jak již bylo zmíněno, spoluautorkami *zkoumat zpátky*. Tento feministický a dekoloniální princip dovedla k dokonalosti Anna, která na úplném začátku našeho prvního rozhovoru prohlásila: „Budu se ptát já vás. Ne vy mě“. Pro toto otočení pohledu jsem ostatně v rozhovorech vždy nabízela prostor.

¹¹ Práci před publikací chtěla zaslat pouze jedna spoluautorka, která ji četla a společně jsme na základě jejích poznámek text na dvou místech upravily. Další ženy řekly, že jim stačila prezentace výsledků analýzy a následná debata a že ve mne mají důvěru a text vidět nepotřebují.

3. Zkušenosti romských žen a jejich každodenní strategie – analýza a interpretace rozhovorů

V první části analýzy se věnuji zásadním oblastem života romských žen z jejich emické perspektivy. V druhé části se pak zaměřuji na jejich strategie vůči útlaku. Tyto strategie následně podle Abu-Lughod (1990) využívám k intersekcionalní analýze prožívaných zkušeností a systémů moci, které životy romských žen ovlivňují.

3.1 Zásadní oblasti života

3.1.1 Rodina a romská etnicita

Téměř každé vyprávění spoluautorky začalo větou: „Narodila jsem se v romské rodině“. Tyto rodiny bývaly zpravidla veliké a čítaly mnoho sourozenců, ale také tet, strýčků a vzdálenějších příbuzných. Pouze dvě spoluautorky pocházely z menších rodinných celků, v nichž byly pouze dvě nebo tři děti. Zejména starší spoluautorky se v dětství, které můžeme datovat do padesátých let minulého století, často stěhovaly za prací rodičů, někdy po celé republice, jindy dokonce mezi Českou republikou a Slovenskem.¹²

„Narodila jsem se ve velkorodinách, jak z otcovy strany, tak z matčiny strany. Ti měli dvanáct až šestnáct sourozenců. Naše rodina čítala 6 dětí,“ začíná vyprávění o svém životě Květa. Později v našem rozhovoru s pobavením zmiňuje, že velikost rodiny ji připravila na komunitní práci, kterou dnes dělá profesionálně ve svém sousedství. Zapojení ve velké rodině s sebou podle ní nese specifický typ emocionální práce.

Já jako malá holka jsem žila v tak velkých rodinách. A vlastně komunitní práce probíhala i v nich. Aniž bych si to jako dítě uvědomovala. A z toho jsem čerpala. Vlastně jak oslovovat ty lidi, jak je motivovat, jak vést rozhovor, co všechno ty lidi by chtěli změnit, jaké vůbec mají potřeby. A vlastně toto všechno se mi propojilo z toho dětství. (Květa, 49 let, Lokalita 1)

Velké rodiny podle spoluautorek kladly nároky zejména na jejich matky, které musely v domácnosti intenzivně pracovat, a tak často samy nemohly vykonávat žádné povolání. Jejich

¹² Pro hlubší porozumění historii Romek a Romů a jejich situaci v Československu počas socialismu viz práci Mileny Hübschmannové (1970, 1999).

osudy byly pevně spjaty s péčí o rodinu, což se později přeneslo také na starší dcery, od nichž byla pomoc také očekávaná. Někdy na úkor dalšího vzdělávání či nastoupení do vlastní práce.

Kromě velikosti rodiny pro některé ženy hrál roli také její původ, ať už etnický, nebo stran povolání, které se zdálo, že do velké míry charakterizuje povahu rodinného soužití. „Muzikantská rodina“ nesla pro spoluautorku Hanku už jasně dané konotace. „To jsou ti muzikanti, neuměj nic,“ vypráví. Řeč byla v tuto chvíli zejména o jejím otci, který byl nejstarším synem v rodině a byl navíc hudebně nadaný, což mu v muzikantském prostředí zajišťovalo podle Hanky výrazná privilegia. Ta se dále propisovala do jeho chování k vlastní rodině. Jako privilegovaný syn, který navíc sklízel za svůj talent uznání i mimo rodinu, si zvykl nepracovat a pouze přijímat péči svého okolí, na něž zároveň kladl vysoké nároky a vůči němuž se místy zároveň choval násilně. Matka musela zabezpečovat rodinu jak po praktické stránce, tak po té finanční. „Táta, no, muzikant. To mluví samo za sebe,“ shrnuje Hanka. Její vyprávění, ač se může zdát předsudečné, však nebylo postavené na stereotypch. Nešlo pouze o to, z jaké pochází rodiny – ostatně jeho mladší bratr je podle Hanky moc pracovitý –, ale zejména o způsob, jakým jeho pozice privilegovaného muzikanta ovlivnila jeho povahu, zvyky a chování k ostatním.

Kromě vnímání rodiny skrze její tradiční povolání, je pro některé Romky a Romy určující také subetnický původ. To se nejprve ukázalo, když mi bratranec jedné spoluautorky před plánovaným rozhovorem začal vysvětlovat, že je slovenský Rom a že ti jsou slušní. Že za všechny ty předsudky a rasismus vůči Romům mohou olašští Romové. Ze spoluautorek to však byla pouze Anna, která mluvila o svém subetnickém původu konkrétněji. Pro její příběh hraje totiž významnou roli.

Já jsem ze smíšeného manželství. Můj tatínek byl olašský Rom a maminka slovenská Romka. Když se řekne Rom, tak to neznámá, že se nedělí na subetnické skupiny a že mají všechny stejnou kulturu, vyznání, zvyky, tradice a blablaba. To tak není. Takže my jsme měli tyhle dva světy. Nejenom dva, my jsme jako děti měly tři světy. Ten vlachický¹³ ten rumunglický,¹⁴ to je jakoby slovenský Romové. A ten gadžovský, ten neromský svět. A vždycky jsme musely

¹³ Samotní olašští Romové používají termín „vlachika Rom“, viz Horváthovou (2002, s. 58).

¹⁴ Označení, jež používají olašští Romové pro neolašské Romy, viz Horváthovou (2002, s. 65).

vědět jako děti, jak se máme chovat v tom olašským světě, v tom rumungrickém světě a v tom gadžovským světě. A řeknu vám, že to je masakr. Každý gesto, pohled, slovo... Musíte vědět kde a jak co použít. Jinak jste kde? V prdeli. (Anna, 52 let, Praha)

Olašští Romové (nebo jak říká Anna, „Olašáci“) jsou podle historičky a etnografky Jany Horváthové (2002, s. 64–65) subetnickou skupinou čítající přibližně 10 % Romů v České republice. Jejich vztah k dalším skupinám Romů vnímá Horváthová jako odtažitý. Tato odtažitost a uzavřenost podle ní může souviset s kočováním, které olašští Romové provozovali až do konce padesátých let minulého století. Samotná Anna, jejíž otec je olašský Rom, vnímá jeho zvyky a kulturu jako tradičnější, konzervativnější a pro ženy více utlačivou.

Útržek rozhovoru s Annou kromě popisu jejího subetnického původu ukazuje ještě další zajímavý jev, který se v konverzacích se spoluautorkami místy objevoval. Anna cítila potřebu mi vysvětlit, že se Romové a Romky dělí do různých skupin – předpokládala totiž, že to jako Neromka nemusím nutně vědět. Potřebu vysvětlovat mi romský svět¹⁵ chápu primárně skrze segregaci, a to jak prostorovou, tak vzdělávací. Spoluautorky, které mi vysvětlovaly romské realie, měly pravdu v tom, že kdybych se o jejich kulturu aktivně sama nezajímala, tak o nich ze svého každodenního života kromě předsudečných stereotypů – mimo jiné podporovaných veřejnoprávními médii (Sedláková, 2022) – opravdu nic nevím.

Další polohu, jež poodhalila spoluautorka výzkumu stran vztahu k vlastní etnicitě, je *zbělení*. To do hloubky promýšlel martinický myslitel Frantz Fanon (2011). *Bělost* – jak bylo vysvětleno výše – v této práci používám jako analytickou kategorii, nikoli pro popis barvy kůže. Spoluautorka Emílie vyrůstala se svou rodinou v relativní izolaci od romských příbuzných, a to v bohatší pražské čtvrti. Emílie měla celý život přátele výlučně mezi majoritou a sama popisuje, že když se ocitla v romské komunitě, měla pocit, že je to „trochu jiná mentalita.“ Emíliino vnímání bělosti jako kvality se projevilo v prvních momentech našeho setkání. „Pardon, já jsem vás nepoznala, máte hrozně světlou pleť,“ řekla jsem zmateně, neobratně a také trochu nevhodně, když jsem pochopila, že žena stojící přede mnou je romská spoluautorka, se kterou jsem mluvila po telefonu. „Děkuju!“ odpověděla mi Emílie. Světlou pleť vnímala jako kompliment. Zakladatelka české romistiky Milena Hübschmannová (1999,

¹⁵ O tomto jevu do hloubky pojednává například Amy L. Best (2003).

s. 3–4) popisuje tento jev jako „ochrannou hodnotu“, kterou utlačovaní lidé s jinou než *bilou* pletí přijali po celém světě.

U tradiční romské nevěsty se cenilo na prvním místě, byla-li sar rakli (jako neromská holka - rozuměj "bílá"), šukar, parni sar te na ul'ahas romano kokal (krásná, bílá jako by nebyla z romského rodu - dosl. "romská kost"), (...) Dříve se tmavá děvčata pudrovala moukou, dnes vydávají peníze za "bělicí" kosmetiku a odbarvují si vlasy. (Hübschmannová, 1999, s. 4)

Tento jev zmiňuje také Fanon (2011, s. 72) v příběhu ženy, jež se snažila vymanit z rasového útlaku tím, že se vymezovala proti *černochoům* a o sobě říkala, že je „*skoro bílá*“. Jak připomíná Fanon (2011, s. 138) i Hübschmannová (1999, s. 4), tuto aspiraci k *bělosti* je třeba vnímat v kontextu staletí rasistického útlaku, jež Romky a Romové v Evropě zažívali. Společně s Emiliiným *zbělením* přicházely také některé předsudky vůči chudším romským rodinám žijícím ve stejné čtvrti. Ve své *Pedagogice utlačovaných* nabízí brazilský pedagog a filozof Paulo Freire (2005) vysvětlení jevu, kdy se utlačovaní (v tomto případě romská žena) připojují k utlačujícím (české majoritě) v rasistických diskurzích.

Utlačovaní, místo aby usilovali o osvobození, (se) sami snaží stát utlačovateli nebo „podutlačovateli“. Struktura jejich myšlení byla podmíněna rozpory konkrétní, existenciální situace, která je formovala. Jejich ideálem je být lidmi; ale pro ně znamená být lidmi být utlačovateli. Toto je jejich model lidství. (...) Neusilují o osvobození, ale o identifikaci se svým protějškem. (Freire, 2005, s. 45–46)

Emílie nechtěla svůj pohled na cizí Romy, s nimiž se setkala ve škole, moc rozebírat. Vytvořila však jasnou distinkci mezi ní a její rodinou, tedy *shušnými Romy*, kde je vše v pořádku, a těmi chudšími, u nichž něco v pořádku nebylo. Snaha se vymezit a přijmout morální hodnoty utlačovatelů (v tomto případě apel na třídní postavení), není podle Fanona (2011), Freira (2005), ale ani dalších spoluautorek ničím vzácným. Jedná se o jednu z možných strategií, jak se vyrovnat s vlastním útlakem v rasistické společnosti.

3.1.2 Vzdělávání

Všechny spoluautorky výzkumu mají dokončenou minimálně základní školu. Její dokončení však nebylo pro některé z nich jednoduché kvůli jazykové bariéře. A to zejména pro ty, které byly doma zvyklé mluvit pouze romsky nebo slovensky. Marie šla právě z tohoto důvodu na takzvanou „pomocnou“ základní školu, kterou hodnotila ze všech spoluautorek nejkladněji. „Ta škola byla fantastická, ve třídě nás nebylo ani moc, bylo nás tam asi tak devět. Jsme si tam rozuměli. Vlastně já jsem byla jediná Romka. A super škola, super,“ vzpomíná Marie během našeho rozhovoru. Po ukončení základní školy chtěla dále pokračovat do učení, její rodiče jí to však ze strachu nedovolili. V době, kdy Marie chtěla studovat byla podle ní jediná možnost vyučení na internátní škole. Otec ji však odmítl pustit kvůli vzdálenosti, měl prý o děti strach. „Oni se hrozně báli o nás jako, že by... Že by se něco stalo a že nás nebudou celý týden vidět, že bychom přicházeli jen na ten víkend, takže to se mu nelíbilo. Ne. „Já vás chci mít na očích!““ vypráví.

Všechny základní školy, do nichž spoluautorky výzkumu docházely, měly spíše menší zastoupení romských dětí. Většina spoluautorek byla alespoň na nějaký čas jedinými romskými dětmi ve třídě. V době, kdy chodily tyto ženy do školy, totiž ještě nebylo základní vzdělání tak segregované, jako dnes (Hůlová, 2007, s. 6).¹⁶ Jako jediné Romky v kolektivu byly některé ze spoluautorek výzkumu diskriminovány ze strany vyučujících či spolužáků. Hanka vypráví o tom, že se s ní děti z majority nechtěly držet za ruku, že s ní nechtěly být v týmu při tělocviku nebo že předstíraly, že se jí štítí. Chování jiných starších žáků popsala přímo jako šikanu, kterou škola nedokázala řešit. Vyřešil ji až její otec, když jednoho dne přišel do školy a oněm žákům pohrozil fyzickým násilím, pokud nepřestanou jeho dceru obtěžovat. Vynadáno za svou toleranci šikany dostala od otce také učitelka, a to během vyučování před celou třídou. Od té doby měla Hanka podle svých slov ve škole klid. Sedala si sama v poslední lavici a ačkoliv se s ní děti z majority nechtěly kamarádit, byla dle svých slov ráda, že ji dále nešikanovaly. Vyloučení z kolektivu je nicméně pro tak malé dítě traumatizující, což se propisuje i v povaze našeho rozhovoru nad tímto tématem.

Trochu jinou zkušenost s institucí základní školy popsala Anna, která se s rasismem setkávala zejména na prvním stupni, a to i ze strany vyučujících. Jelikož doma mluvili romsky, ve škole

¹⁶ Pro hlubší pochopení problematiky viz výzkum PAQ Research (Gargulák et al., 2023) nebo výzkum Arabadžievj (2016, s. 33–54).

se na začátku špatně orientovala, za což ji učitelé shazovali. „Tam jsem napsala básničku a oni mi nevěřili, že jsem ji napsala já,“ popisuje jednu z mnoha traumatizujících zkušeností. Přechod na druhý stupeň a lepší seznámení se spolužactvem mělo za výsledek, že ji nakonec děti z vlastní třídy bránily proti rasismu jiných. Ačkoli rasismus mezi spolužačkami a spolužáky po lepším seznámení s Annou vymizel, do vztahů společenské předsudky dále prokapávaly. Anna si například nemohla chodit hrát ke kamarádce domů, protože její rodiče nechtěli mít doma Romku. Později se s ní kamarádka nechtěla nechat vidět ani na ulici z obavy, co by si lidé mysleli, kdyby zjistili, že se kamarádí s někým z romské komunity. Útlak Anna zažívala kvůli škole ale také doma. Její otec, který se vzděláváním principiálně nesouhlasil, ji i její sestru bil. „Táta, když viděl, že se učíme, on nás za to mlátil,“ vypráví Anna. „Co tam děláš u toho psacího stolu, co tam študuješ? Co si myslíš, co z tebe jednou bude? Profesorka? ... Tamhle koukej, vypadnout pomoci mámě vařit, uklízet,“ citovala, co jí otec v dětství říkával. Násilná povaha jejího vyrůstání vedla podle Anny k tomu, že předčasně dospěla. Dnes své dětství popisuje jako „ukradené“ tímto mužem. Anna je jednou ze tří spoluautorek, které otevřeně mluvily o zkušenosti s násilím ze strany rodiče.

Vzdělávání žen tak bylo částečně omezované tradiční představou o tom, jaká má být jejich role ve společnosti. Zdaleka více však bylo omezované všeobjímajícím rasovým útlakem a diskriminací. Ženy často popisovaly nadávání do „cigánek“ a další projevy rasismu ze strany dětí i vyučujících. Když jsem se spoluautorek dále ptala, jak tuto diskriminaci řešili jejich rodiče, sešlo se několik odpovědí naznačujících, že řešením může být tvrdá práce. Tento přístup shrnují vzpomínky Jany.

Máma mě vždycky učila, že se nemám za to stydět, když mi někdo vynadá, že jsem cigánka. Že mám říct: „Jo, jsem cigánka a jsem na to hrdá, jsem na to pyšná.“ Já si pamatuju mamku, vždycky mi říkala: „Musíš být lepší. Musíš být lepší, musíš víc se učit, musíš být víc vidět než ty ostatní holky.“ (Jana, 36 let, Lokalita 2)

Konkrétně na zkušenostech žen z prostředí základní školy se poprvé ukazuje něco, co pro účely tohoto textu pojmenuji – s odkazem na Saru Ahmed a její „diversity work“ – *práce odlišnosti*. *Práce odlišnosti* je podle Ahmed práce, kterou lidé, kteří automaticky nesplňují normy nějakého prostředí – v tomto případě romské děti, které nesplňují standardy *bílých* škol – musejí udělat navíc. „Práci odlišnosti lze považovat za práci vůle: musíte být ochotni přizpůsobit se světu, který vás neakceptuje,“ ukotvuje tento pojem Ahmed (2014, s. 146–147).

Právě pro svou odlišnost od *bílé* normy základních škol, do nichž docházely, musely některé spoluautorky v dětství pracovat tvrději než jiné děti, aby dosáhly těch samých výsledků. To ve svém příběhu popisuje také Květa: „Měla jsem pocit, že na mě byly kladeny větší nároky.“

S tímto úkolem, touto prací navíc, pomohla Květě místní družinářka, která se jí individuálně věnovala. Později, na konci základní školy, Květu pozvedla další žena, tentokrát třídní učitelka. Ta ji ocenila dárkem pro premianty, ačkoli Květa sama premiantkou nebyla. Toto gesto považuje Květa dodnes za zdroj svého dětského sebevědomí, díky kterému později dodělala střední i vysokou školu. Tyto dvě *spojenkyně* jí pomohly dodělat základní školu i přesto, že měla těžší vstupní podmínky než děti z majority. Na základní škole se kromě podpory *spojenkyň* a prvního uznání setkala Květa poprvé také s *bělostí*. Její náklonnost k *bělosti* jakožto privilegovanému postavení ve společnosti ukazuje její popis vztahu s kamarádkou z majority:

Takže jsem se učila od ní. Když přišli její rodiče, tak jsem vlastně viděla, jak se baví, jaký mají vztah. A my jsme měli taky nějak pěkné vztahy, jako v rodině s mamkou a tak, ale toto mi přišlo úplně jiné. Takže jsem říkala: „Já bych též tak chtěla umět takové to mluvení, tu rétoriku.“ (Květa, 49 let, Lokalita 1)

O tomto jevu, kdy se lidé z marginalizovaných skupin snaží osvojit *bílé* způsoby mluvy, gestikulace či vkusu, pojednává do hloubky Fanon (2011, s. 72–73). Jak již bylo zmíněno, Fanon chápe touhu po *zbělení* jako následek rasismu, který lidem vštěpuje pocit méněcennosti. Ne však ve smyslu komplexu, ale spíše ve smyslu touhy po tom být vidět *bělochem* jako rovný člověk (2011, s. 190) a získat tak zpět svou individuální humanitu, která je Romkám a Romům v českém dominantním diskurzu často upírána. Jazyk je pak jedním z klíčových nástrojů při snaze překonat rasismus a útlak a být přijatý mezi *bílé*. „Antilský černocho bude tím bělejší, jinými slovy se tím víc přiblíží pravému člověku, čím lépe si osvojí francouzský jazyk,“ píše Fanon (2011, s. 52). Také podle Paulo Freira (2005, s. 45–46) je běžné, že si marginalizovaní lidé spojují *lidství*, tedy humanizaci, s jejich utlačovateli. Květa však své *zbělení* využila strategicky. I když až později v životě.

Pak jsem nešla nikde studovat žádný obor, i když jsem chtěla být sestřička, že bych pomáhala na dětském oddělení nebo prostě nějak rostla ve zdravotnictví. A to se mi prostě nesplnilo, protože mamka vycházela ze zkušenosti mých sourozenců.

Že když ani oni nešli studovat a vlastně šli hned do práce, tak proč bych měla lelkovat někde já, když ze mě stejně nic nebude. A vlastně musela jsem zůstat doma. Byla jsem vedená na úřadě práce a starala jsem se o své mladší sourozence. (Květa, 49 let, Lokalita 1)

Květa si střední vzdělání dodělala až později v dospělosti, a pak pokračovala na vysokou školu. „Nikdo mi nedával šanci, že jsem prostě slabá, že to nezvládám,“ vypráví. Těmto lidem však Květa ukázala, že se pletou a že ji podceňují. Vysokou školu dodělala a dnes veškeré znalosti a zkušenosti využívá k pomoci komunitě. I přesto, že její vzdělání dnes pomáhá Romkám a Romům, však tato cesta do *bilého* světa zhoršovala její vztahy se sourozenci.

Nechápali, proč to dělám. Proč chci být jako černá gadži? To prostě přicházelo a v postupném čase jsem se uvědomila, že jsem mezi dvěma mlýnskými koly a vlastně nepatřím nikde. To byl strašný pocit. (Květa, 49, Lokalita 2)

Stejný pocit uvězněnosti mezi dvěma světy popisuje Frantz Fanon, když píše: „Chtěl jsem být typickým negrem – nebylo to možné. Chtěl jsem být bělochem – to bylo spíš k smíchu“ (2011, s. 126).

Vzdělávání bylo ve více případech spojené s *gadžovstvím*, tedy s *bělostí*. Také Anna, s jejímž učením nesouhlasil otec už na základní škole, vyprávěla, že později vadilo její pokračování ve studiu také manželovi. Poté, co jim povyroستly děti, se rozhodla najít si práci. Byla sice vyučená jako strojní mechanika, nicméně chtěla pracovat v sociálních službách, na což potřebovala specializované středoškolské vzdělání. Přihlášku na další střední školu si podala ve 36 letech.

To bylo šílený, on fakt nesouhlasil. Úplně výslovně prostě šlel. My jsme se až prali kvůli tomu. S manželem. Říkal mi: „Nikam nechod', ty když poznáš gadžovskou školu, tak tě změní a zgadžovatíš a nebudeš ta Romka, kterou známe. Ty prostě ztratíš tvoje romství a jsi v prdeli“. A já jsem mu vždycky říkala, že to je právě naopak, že čím víc se člověk posouvá, tak tím víc si je vědom svého romství. Já to tak mám. No a tak to byly prostě boje, to byly boje, ale stejně jsem si udělala po svém. (Anna, 52, Praha)

Anny manžel tedy vnímal, stejně jako rodina Marie, střední školu jako místo, kde člověk *zbělá*, neboli *zgadžovatí*. Tento proces by měl podle něj za důsledek, že by Anna přišla o své *romství* a změnila se. Že by si už nerozuměli. Právě kvůli manželově nevoli musela Anna splňovat mnoho nároků, když se rozhodla, že vystuduje další střední školu.

A takže já než jsem odjížděla, tak muselo být doma uvařeno, vypráno, uklizelo. Prostě nesměl najít takhle malinkou chybu, aby mi to mohl vyčíst. „Ty si jedeš do školy a není vyžehleno...“ K tomu jsem mu nedala žádnou příčinu. (...) Potom jsem jezdila do práce. A zároveň jsem studovala. A... To byl masakr. (Anna, 52, Praha)

Anna se rozhodla všechny tyto komplikace překonat a v době psaní této práce dodělává magisterské vzdělání na vysoké škole.

Já teďka mám pět prací, vnoučata... Rodina a všechno musí být tip-t'op. A musím fungovat, když chci studovat. „Tak si studuj, ale musíš dělat to, co musíš.“ Teda já nemusím nic. „To, co bys měla jako matka a jako babička.“ (Anna, 52, Praha)

V příběhu Anny se setkává hned několik bariér. Spojování vzdělávacích institucí s *gadžovstvím*, tedy *bělostí*, ale také patriarchální představa, podle níž je první povinností ženy starat se o rodinu a o domácnost. Třetí bariéra je pak třídní, kdyby Anna nemusela pracovat, mohla by se více věnovat škole a snížit tak svou stresovou zátěž.

Pro účely diplomové práce je třeba zmínit vyprávění ještě jedné spoluautorky, a to Emílie, která vyrůstala se svou rodinou v *bílém světě* lepší čtvrti hlavního města. Mluvily jsme spolu také o základní škole a o tom, jestli tam Emílie někdy zažila rasismus.

Vlastně tady bylo třeba jenom pár – dvě, tři – děti, který byly... myslím si, že byly na tom jakoby... jak to řeknu... hůř než my sociálně. A to byly právě tyhle ty děti. Ty, co to měly v hlavě v pořádku, tak ani jeden (neměl problém s rasismem). Spíš co byly níž nebo hloupější než my, tak ty měly... takovýhle problém. (Emílie, 68 let, Praha)

Emílie si *bělost* narozdíl od jiných spoluautorek v majoritní čtvrti zvnitřnila a identifikovala se s ní, o čemž pojednávám v dřívější kapitole **2. 1. 1. Rodina a romská etnicita**. Jiné romské děti z okolí tak vnímala jako osoby, proti nimž se vymezit, spíše než jako přátele. O tomto jevu také pojednává Fanon (2011, s. 196), když píše, že Antilané jsou determinováni srovnáváním: „Vždy přitom dojde na to, že ten druhý je hloupější než já, černější než já, horší než já. Jakékoli vymezení já, jakékoli ukotvení já závisí na zhroucení toho druhého.“

Ke konci kapitoly vzniká prostor také na reflexi současného českého vzdělávacího systému, a to zejména jeho základních škol, kam dochází děti některých spoluautorek. Zatímco školy střední a zejména vysoké zůstaly nositeli oné *bělosti*, základní školy, které mají jako jediné povinnou školní docházku, začaly být čím dál více segregované (Hůlová, 2007, s. 6). Segregace ve školství se pak pojí s prostorovou segregací Romek a Romů do takzvaných sociálně vyloučených lokalit (Toušek et al., 2018, s. 26). Segregaci škol často jako problém zmiňovaly také spoluautorky výzkumu, zejména v kontrastu s jejich vlastními zkušenostmi z doby před segregací. Ester například vnímala, že je segregovaná škola v Lokalitě 2 málo kvalitní, a proto trvala na tom, aby její děti docházely do školy majoritní:

Tomu dítěti se to třeba může líbit. Třeba bude víc přizpůsobený, že tam jsou Romové, protože moje děti jsou. Ale nedokážu to posoudit, protože mi tam nechodí a to, co vidím, tak si nemyslím, až že by to byla tak dobrá škola. Já bych řekla, že je to asi ta nejposlednější. (Ester, 34 let, Lokalita 2)

Marie má na segregovanou školu na druhém konci republiky podobný názor:

Já mít děti, tak je tam fakt nedám. Teď v dnešní době. Jinak děti mi chodily tady do školy. Ale teď bych je tam nedala. Já vždycky říkám, ani psa. Opravdu. Je tam 99 %... je to romská škola. Ale jako přístup učitelek, hrozná. (...) Ony ty děti berou vesměs jako takové tupce. (Marie, 70 let, Lokalita 1)

Již na segregovaných základních školách se podle spoluautorek určuje budoucnost romských dětí z „vyloučených lokalit“. Některé z žen se proto snaží s poměry na školách něco dělat. Například Marii se podařilo zbavit nevhodného ředitele, který o dětech ošklivě mluvil a měl problémy s alkoholem. Kromě facky si tak od Marie a dalších nespokojených žen vysloužil stížnost až na ministerstvu vzdělávání. „Měly jsme i nějaké fotografie. Takže, my jsme

takový... Nám říkají tady místní kamery, že jsme kamery jako," směje se Marie. Později se ukázalo, že tento ředitel segregované školy dokonce zpronevěřil vyšší stovky tisíc korun. Díky zásahu místních žen však na jeho místo nastoupila nová ředitelka, která je podle Mariiných slov „skvělá“ a snaží se poměry ve škole zlepšit.

3.1.3 Bydlení, susedství, komunita

Jedním z přítomných témat se v našich rozhovorech stalo bydlení. A to hned v několika směrech – spoluautorky mluvily o nedostatku dostupných bytů, o rasismu, segregaci i o komunitní práci. Jako jedny z hlavních problémů, které je podle nich potřeba změnit, zmiňovaly ženy nedostatek dostupných (ideálně městských) bytů a také to, že si Romky často nemohou najít pronájem kvůli své etnicitě a jsou tak slovy Lucie „zakonzervované“ ve „vyloučených lokalitách“.

Termín „sociálně vyloučená lokalita“, který spoluautorky výzkumu samy používají, je odborně definován jako „(místa, jež) jsou spojována se sociálním úpadkem, chátráním bytového fondu, nepořádkem, kriminalitou a pocitem ohrožení. Tímto se vytváří dojem, že by v těchto oblastech nikdo kromě společenských ‚vyvrhelů‘ nebydlel“ (Toušek et al., 2018, s. 26). Převážná část „vyloučených lokalit“ byla vytvořena po roce 1989 a jejich vznik je úzce spojen s přechodem k tržnímu hospodářství. „Restituce, privatizace a deregulace nájemného se spolu s předlužením podepsaly na nedostupnosti standardního bydlení pro znevýhodněné skupiny obyvatel,“ vysvětluje vznik „vyloučených lokalit“ kolektiv výzkumnic a výzkumníků ze Západočeské univerzity v Plzni (Toušek et al., 2018, s. 26). Také podle urbanisty Petera Marcuse a sociologa Davida Maddena se „segregace a chudoba společně s vymíst'ováním a nedostupností (...) staly charakteristickými znaky dnešních měst“ (2020, s. 11). Stalo se tak kvůli neoliberálním politikám privatizace a související financionalizaci trhu s bydlením. „Bydlení může poskytovat materiální základnu útlaku,“ pokračují autoři v analýze (Marcuse & Madden, 2020, s. 66). Majitel nebo majitelka domu má nad nájemnictvem vždy moc, o to pak větší, když jsou nájemníci či nájemnice členy marginalizované skupiny. Pokud jde o soukromého investora, může tak lidem vyhrožovat vyhozením či zdražením nájmu, může si určovat neférové podmínky a zanedbávat péči o nemovitosti (Marcuse & Madden, 2020, s. 66). Se všemi těmito jevy se setkaly také spoluautorky výzkumu.

Podle Maddena a Marcuse (2020) nedopadá krize bydlení na všechny stejně. V jejich intersekcionalním pojetí se více dotýká žen, lidí jiné barvy pleti, chudých nebo osob s postižením:

Bydlení také ovlivňuje systémový rasismus. U ne-bílých komunit se může bydlení stát nástrojem, jak jim upřít základní složky moderního demokratického občanství, které ostatní považují za samozřejmé, jako jsou důstojné možnosti vzdělávání, zaměstnanost, dostupná doprava a férové zacházení ze strany policie a soudů. (2020, s. 73)

Problémy, jež popisuje Madden a Marcuse (2020), výrazně dopadaly také na spoluautorky výzkumu. V městském bytě získala bydlení pouze jedna z osmi spoluautorek, Květa, která byla po 25 letech vystěhovaná bez poskytnutí náhrady. Město se totiž rozhodlo domy prodat. Také dnes je pro ni ohrožení ztrátou bydlení a rasismus na trhu s byty palčivým tématem.

A moje vnímání je, že jsem budoucí potenciální bezdomovec, protože to riziko je. Nemám stálé bydlení a několikrát jsem podávala žádost na město a všechny ty byty, když jsem přišla na prohlídku... Tak samozřejmě nebyla jsem tam sama na té prohlídce, vybírala jsem si pěkné lokality s dostupností služeb, obchodů, školy, školky, abych mohla dceři jako pomoci a tak... A ani jeden byt nám nevyšel. Takže představa o tom, že by město ubytovávalo romské rodiny, je tu pořád předsudečná a je to těžké. Já chápu, že nikdo nechce mít souseda Roma. Já taky bych třeba nechtěla takovou rodinu mít vedle sebe, která každý den vyhrává – jestli je to ráno nebo večer, nebo že chlašťou nebo že neudrží pořádek... My jsme v domě takové měli, ale nebyla to romská rodina, byla to majoritní rodina, která z okna zvracela a podobně. (Květa, 49 let, Lokalita 1)

Bydlení v tzv. vyloučených lokalitách s sebou nese více nejistot než bydlení v majoritních čtvrtích – a to jak ze strany pronajímatelů, tak ze strany další stigmatizace majoritou nebo sníženým pocitem bezpečí (Toušek et al., 2018, s. 64). Zároveň však podle spoluautorek život mezi majoritou také přináší specifické komplikace, a to zejména rasismus ze strany sousedů, ale také neochotu neromských majitelů Romkám a Romům byty pronajímat. Na to ve svém vyprávění vzpomíná Lucie:

Co teď zjišťujeme jako komunitní pracovníci, je, že si Romové mění příjmení z romského na neromské. Jo. A kvůli bytu. Že třeba z pana Baláže – klasické romské jméno – se najednou stane, dávám příklad, pan Novák. Někteří majitelé, kteří tady mají svoje nemovitosti, tak třeba poskytují smlouvy jenom přes telefon. A když se pán jako ozve, že je pan Novák, oni nevidí, že má tmavou pleť. Okamžitě pak má byt. (Lucie, 45 let, Lokalita 1)

Rasismus v oblasti bydlení popisuje také Ester, která po odchodu od násilného partnera bydlela nějakou dobu na ubytovně a poté se s novým přítelem přestěhovala mezi majoritu do města v bývalém uhelném regionu. V sousedství se však cítila tak nepříjemně, že se nakonec společně s přítelem rozhodli přestěhovat do „vyloučené lokality“, v níž nehrozilo, že by ji někdo obtěžoval jen na základě toho, že je Romka:

Bydleli jsme teda ve Městě, ale tím že jsem cigánka, tak tam byly konflikty. Že lidi chtěli, abych šla prostě pryč, že se jim to nelíbí... Takže dluhy, tyhle věci, nebyly, bylo všechno v pořádku, ale odešla jsem dobrovolně, abych měla klid. (...) Pořád tam prostě něco bylo, někdo něco udělal a oni to shodili jakoby na mě. Až se to tak vyhrotilo, že vlastně přítelovi dali facku a řekli, že se máme odstěhovat, že nás tam prostě nenechaj. (Ester, 34 let, Lokalita 2)

V Lokalitě 2, kde dnes žije, se však Ester také necítí úplně bezpečně, a to zejména kvůli segregaci a velkému množství nově příchozích nezakořeněných Romů a Romek.¹⁷ Tyto nově příchozí a *cizí* lidi zmiňují všechny ženy bydlící v segregovaných čtvrtích. Podle Ester, ale také podle Lucie, která bydlí ve „vyloučené lokalitě“ na opačném konci České republiky, mohou být nově příchozí lidé problémem jak kvůli stavu místních bytů, tak také stran soudržnosti komunity. Nově příchozí lidé zpravidla podle žen nemají vazbu na daná místa a kvůli horšímu sociálnímu postavení občas nejsou schopni platit nájem a další potřebné složenky. „Ty lidi se neumějí chovat, jsou prasata a ničejí ty byty, většinou jsou zaštěnicované, šváby, bordel, odpadky, tak se nedivím,“ odpovídá Ester na otázku, proč je ta trocha obyvatel z majority v její čtvrti nespokojená. Dále si povídáme o tom, zda se s nově příchozími snažila o problémech mluvit.

¹⁷ Problematice symbolické distance mezi „starousedlíky“ a skutečnými či domnělými „novousedlíky“ se věnuje kolektiv Brizolit (Toušek et al., 2018, s. 50–53).

Nezkouším to, protože to nemá cenu. Já vám to řeknu narovinu, dostat přes držku od jiných lidí bych nechtěla. Ani nadávky. Prostě si udělám svoje a zavřu dveře. Když to bude známej, že se mi něco nelíbí, tak ještě zaklepu, ještě slušně řeknu. A pokud to bude takový člověk, který vím, že na mě vlítne, tak si to ani netroufnu. (Ester, 34 let, Lokalita 2)

Ester vnímá agresivitu i problémy s nově příchozími lidmi jako důsledek špatné výchovy a celkově jejich horších životních podmínek. Sama vnímá právě péči v dětství a kvalitní zázemí jako určující pro to, jak člověk bude později žít. Jiná spoluautorka pak kriminalitu přímo spojuje s třídou.

Romové se teď jako začali selektovat a někde se řadí do nějaké sociální vrstvy. Ne každý chce bydlet vedle rodiny romské, kterou vnímá ta daná rodina, že je strašně nízko sociálně. Jak to mám říct, že je prostě chudý... Takže i Romové si teď vybírají, (...) koho by chtěli za souseda. (...) A to je jako problém, když ten, který nedosahuje těch nějakých norem těch romských rodin, (...) tak v tu chvíli se ho snaží nějak vyčlenit, protože náhodou je problémový, pije, bere drogy a to sousedství ho tam jako nechce. (Květa, 49 let, Lokalita 1)

Vykořenění obyvatelé, násilí a kriminalita jsou podle Ester v sousedství Lokality 2 relativně nové. Když byla malá, tak zde prý bylo bezpečno. Soužili tu lidé z majority s Romkami a Romy, sousedé se navzájem lépe znali a žili tím pádem více komunitně. Tento posun zachycuje také Janino vyprávění.

My jsme měli dobrý vztahy (...) V každém vchodě bydlely tři romský rodiny a ostatní vlastně byli bílý, ale my jsme s nima vycházeli. Fakt jsme s nima jako dobře vycházeli. Jsme měli sousedku, který jsme chodily vytírat, vynášet smetí, ta nám pekla koláče za to. Za barákem jsme grilovali s ostatníma lidma... Fakt jako jsme se měli rádi, protože nás znali ty lidi od mala. Pak když už jsem byla v pubertě, tak jsem jim hlídala děti, vodila je do školky. Bylo to takový... já nevím... dneska už to takový není. Lidi se fakt nemají rádi a nezajímají se o ostatní, o ty děti. A tím, že se stěhují a chodí pořád noví rodiny, tak je vlastně ani ty lidi neznáte. Není to takový to hezký. (Jana, 36 let, Lokalita 2)

Snahu o to nově příchozí poznat popisuje Marie:

Akorát se nám tady přistěhovalo více lidí, tak ještě nejsme s nima tak hodně ve styku, no... Ale teď budeme v sobotu vyžadovat, aby přišli (na grilování), že se seznámíme blíž. Prostě aby se nám nestěhovali. Byla tu strašně velká migrace. Oni přišli, vydrželi tady dva měsíce a odešli, jo. Takže my jsme nemohli nějak se ani seznámit spolu, nemohli jsme jich tu připoutat. (...) Neplatili nájem, nebo se jim to tu nelíbilo. (Marie, 70 let, Lokalita 1)

Lokalita 1, v níž Marie, Lucie i Květa žijí, má díky aktivní komunitní práci místních žen výrazně větší soudržnost než ta, v níž bydlí Jana a Ester. Kromě mnoha zábavných akcí pro místní děti i dospělé organizují ženy také společné uklízení čtvrti nebo financování podomácku postaveného hřiště. Firma, která vlastní místní pozemky, o veřejný prostor totiž nepečuje a celkově se snaží na místním obyvatelstvu co nejvíce ušetřit. Vzhledem k prekérní situaci Romek a Romů se její vedení nemusí bát, že by se lidé odstěhovali za lepším. Kvůli krizi bydlení a rasismu si totiž většina místních žádné lepší a jistější bydlení nesežene. Lucie přístup majitele domů vysvětluje pomocí příběhu, kdy bylo potřeba vyměnit okna a místo normálních oken dostali všichni místní nájemníci „chodební okna, druhá jakost“.

Dostali jsme to nejlevnější. Tady tyhle okna patří na chodbu. (...) Tam otevřete vlastně jenom ten prostředek. Ty boky už otevřít nejdou. A tady byli důchodci a říkali: „Ježišmarja, jak já to budu mýt? Jak já se tam dostanu? Jak já to mám umýt z té vnější strany?“ (...) A byla tady nějaká schůzka a když se ptali, co s tím... „Zavolejte si hasiče“, řekl majitel. (Lucie, 45 let, Lokalita 1)

Na tuto radu, kterou vnímala jako arogantní a zcela přehlížející opodstatněné stížnosti nájemníků, zareagovala jiná žena tak, že majiteli sprostě vynadala. Lucie se s majiteli domů však i po této zkušenosti snaží vycházet dobře. „Z nepřátel si dělat přátele,“ znělo poučení, které v rozhovoru několikrát zopakovala. A to dokonce přesto, že Lucie zpočátku dlouho odmítala možnost veřejného zapojení. „Říkala jsem, že prostě ne, tady nejde ta změna udělat, se nikdo zapojovat nebude...“ Po několika letech a také několika úspěšných intervencích, se Lucie přeci jen komunitní práci naklonila a začala ji dokonce sama profesně vykonávat.

Intenzivně se v rámci práce věnovala například výstavbě dětského hřiště, které v sousedství nebylo ani jedno:

Shodou okolností v nějaké jiné lokalitě, kde žije jenom majorita, tak tam postavili hřiště, opravdu nechci kecat... To hřiště stálo asi dva miliony. A jak jsme to zjistili... Prostě já jsem řekla: „Ježiš, to je ale krásné, že jste jim tam udělali to hřiště, to je fajn, tak já našim maminkám v naší lokalitě řeknu, aby si chodily s dětmi hrát tam. Když my poblíž nic nemáme, tak já jim prostě řeknu.“ A toto jak slyšeli zastupitelé plus starostka, že romské maminky s romským dětma by si někde chodily hrát na hřiště za dva miliony mezi majoritu, tak okamžitě jsme měli dětské hřiště i tady. Je to trapné, ale je to tak prostě. (Lucie, 45 let, Lokalita 2)

Hřiště, které město postavilo, však bylo malé a nestačilo podle žen pro potřeby komunity. Bylo zároveň umístěné ve vzdálenější části domové zástavby, takže bylo pro mnoho rodičů hůře přístupné. Všechna místa, kde by mohlo být vybudované další hřiště, však vlastnil majitel domů, který neměl podle Lucie zájem pro komunitu nic stavět. Protože komunita potřebovala hřiště také ve spodní části sousedství, rozhodl se přítel Lucie, že ho postaví sám, nezávisle na majiteli či na městě. Finance na tento projekt nejprve bral z rodinného rozpočtu, což po nějaké době začala Lucie vnímat jako problém. „To nebyla jako třeba stovka, tisícovka jo... To fakt byly tisíce,“ vzpomíná a směje se. Když se rozhodla, že to tímhle způsobem dál nejde, zorganizovali společně setkání celé komunity.

Tak jsem si vzala ten mikrofon do té ruky a říkám: „Jste rádi že máte tady hřiště?“ Ty dospělí jakože: „No jasné!“ Já říkám: „Víte, ale ono to něco stálo a byli bychom rádi... Ten, kdo nemá, prostě nemá. Ale jestli můžete dvacetikorunou, prostě přispějte na to hřiště, to hřiště budeme potřebovat i do budoucna... Dojde tam lano, je třeba doplňovat písek, kupujeme tam hračky do pískoviště, prostě já jezdím autem... A takhle jsem vzala mému tatkovovi ten klobouk, jak měl na hlavě, ten slaměný, protože jsem zrovna neměla žádnou pokladnu u sebe. Tak jsem takhle na zem dala ten klobouk a čekala jsem, co bude jako, jo. Já jsem netušila, že během chvíličky tam budou čtyři tisíce! (Lucie, 45 let, Lokalita 2)

Příběh hřiště, ale také improvizované sbírky, kterou Lucie na místě založila, je v mnoha ohledech pro komunitu dodnes důležitý. Lidé ze sousedství se totiž naučili podobným

způsobem přispívat také na další komunitní aktivity a potřeby. Ty si tímto způsobem často zajišťují sami nezávisle na veřejných institucích.

Co však komunity nedokáží samy zajistit, je občanská vybavenost ve formě obchodů, lékařů, dopravní dostupnosti a dalších služeb. V tomto ohledu i dobře fungující společenství podléhá systémovému rasismu, jak ho výše popsal Madden a Marcuse (2020, s. 73). Tento jev ve své analýze shrnuje Květa, která mizení základních služeb spojuje s procesem postupného „vyloučení“ lokality.

A vnímám, že jsou strašně zanedbávané právě ty části obvodů, kde jsou vytvářené právě ty „sociálně vyloučené lokality“. Tady kdysi byl pediatr, praktický lékař, měli tu zubaře, kadeřnictví, cukrárnu, řeznictví. A fakt jak na běžném náměstí. Dnes tu postavili, nebo nově zrekonstruovali, prostor na krematorium pro zvířata. V lokalitě je jeden obchod, druhý je za kolejemi na druhé straně. Nekoupíte si tu a nenabijete ani jízdenku, nebo tu kartu na jízdenku. (Květa, 49 let, Lokalita 2)

Také v Lokalitě 2 sledovaly ženy podobné jevy. „Dřív jsme tady měli... Měli jsme tady knihovnu, masnu,, lékárnu... Lékárna už není. Je tady jenom pošta,“ vzpomíná v rozhovoru Jana. Po kratší rozpravě o změnách v sousedství se dostáváme k otázce, kdy k nim začalo docházet.

My jsme tady měli... Tady vlastně tenkrát (v druhé polovině nultých let) vypukla taková válka mezi bílými a mezi cigánama a v té době vlastně přišel takový strach, jo (...) Tam byly fakt obavy, že se něco stane. (Jana, 36 let, Lokalita 2)

Jana v průvodu *bílých* příznivců neonacismu, neboli, jak říká, „*skinů*“, před přibližně patnácti lety, zpozorovala také některé své spolužáky, kteří tou dobou v sousedství také bydleli. Jednoho později konfrontovala.

Říkám: „Pěťo, dyť se známe“. Říkám: „A proč jako... Ty tady prostě žiješ celou dobu a pak jako jdeš proti nám, když jsme kamarádi? Máš tady dost známých se kterými se vídáš... Jako proč?“ „Protože mi za to zaplatili.“ (...) Říkám mu, „tak to nejsi můj kamarád“. (Jana, 36 let, Lokalita 2)

Postupná segregace čtvrtí a tvorba takzvaných „vyloučených lokalit“ navazuje na rostoucí rasismus v české společnosti, k němuž docházelo zejména v devadesátých a nultých letech, a který doprovázela řada útoků na Romky a Romy. Právě na konci nultých let, po zmíněném pochodu neonacistů, začala Jana registrovat kromě rasismu spoluobčanů také otevřeně rasistické politiky.

A pak to přišlo z ničeho nic... Lavičky nám vzali. „Teď tady bude parkoviště a vy nebudete sedět venku“. Tak jsme si sedli na patník s těmi dětmi u toho baráku. „Nebudete sedět ani na patníku, za to dostanete pokutu.“ Tak jsme to bojkotovaly. „Tak já si lehnu doprostřed silnice, a co mi uděláte? Když nemůžu sedět na patníku, tak budu ležet na trávě... To taky nemůžu?“ My jsme byly prostě nuceny být fakt jako doma. A nevycházet na to sídliště. (Jana, 36 let, Lokalita 2)

Onomu odstraňování laviček, dětských hřišť a celkově „politikám nulové tolerance“ se věnují akademici Filip Pospíšil a Lucie Trlifajová (2023). Ti společně zpracovali obsáhnou analýzu, v níž monitorují jak vývoj rasistického diskurzu o „nepřízpůsobivých“,¹⁸ tak jeho konkrétní aplikace a politiky. Také výzkumníci počátky těchto legislativních změn zasazují do druhé poloviny nultých let. Roli podle nich pak hraje geografie. Rasistické „politiky nulové tolerance“ zasahující do veřejného prostoru byly typické pro postindustriální obce, v nichž po roce 1989 klesala kvalita života a rostla nezaměstnanost (2023, s. 33). Tyto politiky si Trlifajová a Pospíšil vysvětlují jako snahu najít viníka za strukturální problémy postindustriálních regionů, jako je například nerovnoměrný regionální rozvoj, nedostupné bydlení nebo nedostupnost služeb a práce. Shazování viny na Romky a Romy navíc podle výzkumníků nasedá na již zakořeněné stereotypy a narozdíl od strukturálního řešení problémů daných obcí „nevyžaduje rozsáhlejší zdroje státu ani narušení stávajících mocenských vzorců“ (2023, s. 34).

Oběťmi rasismu v oblasti bydlení se tedy Romky stávají na dvou rovinách. První z nich je, že i když mají dostatek peněz, majitelé jim nechtějí pronajímat byty, a když už byt do podnájmu dostanou, hrozí jim, že na ně budou sousedé rasisticky útočit. Druhým pak je segregace ve „vyloučených lokalitách“, kde není dostatek dostupných služeb a kde mohou být byty

¹⁸ Slovo „nepřízpůsobivý“ vnímala velmi negativně také Jana. V rozhovoru změnu rasistického jazyka popisuje takto: „Dřív to bylo ‚cigáni do plynu‘, dnes je to ‚ten je nepřízpůsobivej‘“.

zanedbávané a ohrožovat tak zdraví nájemnic. Útlak stran bydlení se kromě etnicity nutně setkává také s genderem a třídou. Matka samoživitelka bez většího kapitálu se ocitá ve výrazně překérnější situaci než rodina, která si může dovolit koupit vlastní nemovitost. Přitom, jak říká Anna: „Bydlení je základ. Když nebudu mít střechu nad hlavou, budu se zajímat o vzdělání? Budu se cítit dobře? Když vím, že děti nemají kde spát? Všechno se odvíjí od bydlení... I zdravotní stav!“

3.1.4 Pohyb na veřejnosti

Ve svých vyprávěních spoluautorky výzkumu zdůrazňovaly také situace, v nichž se staly oběťmi rasismu ze strany úplně cizích lidí. Šlo přitom o každodenní situace jako například tu z cukrárny, kterou v našem rozhovoru popsala Ester.

Já jsem byla v cukrárně a nikomu jsem nic nedělala. A prostě chlap na mě vyplázne jazyk a řekne: „Já mám tři balkony. Ty jsi cigánka, ty máš co?“ Já mu říkám: „Já vůbec nic nemám. Jako a co, říkám, já jsem ráda za to, co mám. A vůbec, vy jste cizí, takže na mě nemluvte nebo zavolám policii“. Říkám: „A už mě nechte si nakoupit ten dort a ty zákusky. Já jsem přišla do cukrárny a ne za vámi... A to je prostě všude. To máte i v autobuse... (Ester, 34 let, Lokalita 2)

Ester, která bydlela nějakou dobu v majoritní čtvrti v bývalém uhelném regionu popsala také situaci, kdy ji prodavačka v obchodě podezírala, že krade:

Jednou jsem byla v krámě a ona, jakože jsem cigánka, jo, a šla ke mně a že kradu. A já jí říkám: „Proč bych měla krást? Vy jste mě viděla? Nebo proč si to myslíte? Že jsem cigánka, že tady nikdo není?“ Říkám: „Já nekradu, já mám peníze, já slušně nakupuju. A to, že jsem si sahala do tašky pro mobil, to není krádež, to je prostě můj mobil“. (Ester, 34 let, Lokalita 2)

Podobné situace popsala drtivá většina spoluautorek. Některé ženy tyto situace řešily s co největší opatrností, aby nevzbuzovaly podezření, kdy například Hanka při testování voňavek naschvál pokládala tašku na zem, aby si nikdo nemohl myslet, že chce danou voňavku ukrást. Marie, Emílie i Ester naopak podezřívavé hlídače konfrontovaly:

Tak jsem ho požádala, jestli po mě něco chce, ať mi to řekne rovnou a nemusí za mnou slídit. A on říká: „Já vás ale nešpehuju“. A já říkám: „Jaktože ne? Vždyť jste mi pořád v patách a mě to znervózňuje. Já si chci v klidu nakoupit a ne abych za sebou měla nějakého bachaře...“ No a tak se mi omluvil. Tak jsem mu řekla: „Díky za omluvu, ale už to nedělejte, mě to znervózňuje“. (Květa, 70 let, Lokalita 2)

Zkušenosti s tímto typem rasismu měly ženy zejména ve městech. Právě lokalita, kde se člověk nachází, hraje podle Ester roli. Situace, kdy ji prodavačka obvinila z krádeže, se odehrála ve městě v postindustriálním regionu. Právě tam se – jak již bylo zmíněno – politická reprezentace snažila pomocí podněcování nenávisti k Romkám a Romům zakrýt hlubší systémové problémy (Pospíšil & Trlifajová, 2023, s. 34). Na převážně romském sídlišti, kde Emílie v současnosti bydlí, se jí takové rasistické útoky už nestávají. „Tady většinou v tom obchodě se známe, že jo...“, shrnuje.

Lokaci i to, zda nás lidé znají, vyzdvihuje ve svém vyprávění také Emílie, která žila celý život v bohaté pražské čtvrti pouze mezi majoritou. Její rodina byla podle ní v sousedství oblíbená a tak se vyhnula mnoha úskalím, kterým čelily jiné spoluautorky. V některých momentech, kdy sousedství však opustila a dostala se do anonymního prostoru, se setkala se stejnými problémy jako Ester. Například s obviněním z krádeže při zcela běžné činnosti.

Byli jsme na vystoupení těch příbuzných, který měli v Podniku tenkrát angažmá (...). Já jsem zvyklá, že prostě vezmu kabát jako i manžela... A oni jako proč to беру, odkad' jdu a takhle. Takže oni registrujou, že když si vezmu víc kabátů, tak si myslí, že jdu krást. Ale já říkám: „To je manžela“. A manžel přišel. „To je můj manžel.“ A oni řekli: „No to určitě, to jako tady nám nebudete jako lhát...“ Ale dobrý, pak se to vysvětlilo. (Emílie, 68 let, Praha)

Podle Emílie se takové situace dějí kvůli tomu, že jí lidé osobně neznají. Důraz na osobní seznámení a vytváření vztahů v boji proti rasismu zmiňovala také Anna, které se několikrát podařilo rasistické předsudky přetavit v dlouholetá přátelství. Romské ženy vyzdvihují přátelství s dalšími dívkami z majority a ukazují tak, že rasismus není nutnost, ale spíše

neznalost a dehumanizace druhého podnícená rasistickými diskurzy. „Nechci, aby mě bral jako cigánku, ale jako člověka,“ shrnuje Jana.

Rasismus, který v České republice vrcholil neonacistickými pochody a rasově motivovanými vraždami devadesátých a nultých let, se propsal také do toho, že se některé z žen dodnes necítí bezpečně například ve veřejné dopravě.

Vždycky, když jsem nastupovala do metra, tak jsem nejdřív koukla do vagónu... tak jsem to měla vlastně debilně nastavený... A když jsem viděla skupinku, třeba plešatý, holohlavý... Já jsem šla do druhýho. Protože taky od nás z rodiny, takhle právě v metru docházelo k incidentům, kdy se pomlátili. Že chodili taky zmlácený od těch nácků. A dodneška mám takovej pocit, že právě protože jsem Romka, že mě kvůli tomu někdo napadne. Je to blbej pocit takovej. Že člověk furt musí bejt ve střehu. (Anna, 52 let, Praha)

Stejně jako Anna, tak pocítují strach lidé v Lokalitě 1, kdy aktivity místního fotbalového klubu přímo určují jejich pohyb na veřejnosti. „Oni sledují, kdy má ten klub zápas doma a už vědí, že nepůjdou nakupovat. Protože mají strach,“ vypráví Lucie.

„Četl jsem správně. Byla to nenávisť; byl jsem nesnášen, nenáviděn, nikoli sousedem odnaproti nebo bratrancem z matčiny strany. Byl jsem vystaven něčemu iracionálnímu,“ popisuje Frantz Fanon (2011, s. 116–117), jak prožíval rasismus svého okolí. Rasismus jako fenomén pak ve své analýze přisuzuje kolektivnímu nevědomí, jež pracuje s historicko-rasovým schématem. Toto schéma „vytvořil (...) ten druhý, běloch, který mě utkal z tisíce drobností, historek a příběhů“ (Fanon, 2011, s. 112). Kolektivní nevědomí v pojetí Fanona se výrazně liší od toho Jungova, nejde totiž o geny či dědičnou mozkovou strukturu, ale o soubor předsudků, mýtů a kolektivních postojů konkrétní skupiny. Jeho chápání rasistického kolektivního nevědomí je tudíž tvořeno skrze výchovu, společenské normy a politiku (Fanon, 2011, s. 161).

3.1.5 Práce

„Vždycky jenom jsem chodila do práce, domů do práce, domů. Nic moc zábava, v životě jenom... fakt ta práce,“ vypráví Hanka, která kvůli potřebě vydělávat peníze musela opustit

vysokou školu. Třídní původ v jejím příběhu určil, že i přes velkou vůli a odhodlání nemohla školu dokončit a musela místo toho pracovat.

Celá ta situace byla těžká, protože my jsme neměli bohaté rodiče, kteří by nám něco dali... Jakože tady máš sto, dvě stě, tři sta tisíc. Tady máš byt... A my jsme v té době ještě studovali, takže to bylo těžký, náročný. Když nemáte bohatý rodiče, je to těžký. Takže ta starost potom – ta existenční starost – je potom ta důležitější.
(Hanka, 40 let, Praha)

Hanka měla, stejně jako další spoluautorky, podle svých slov většinu života alespoň tři práce. Pracovala odmala, od dvanácti let pomáhala matce uklízet v nemocnici. Právě potřeba mladých lidí co nejdříve vydělávat peníze je podle jiné spoluautorky, Jany, důvodem, proč mladí lidé nepokračují ve vzdělání. Nutnost pracovat a vydělávat peníze podle ní přímo limituje jejich další rozvoj a budoucí možnosti.

V rámci mnoha zaměstnání, které vystřídala, se Hanka setkala jak s důvěrou, tak s rasismem. Stejně jako mnoho dalších spoluautorek výzkumu. Popisuje například situaci, kdy přišla na pohovor na úklid, a manažeři se jí ptali na extrémně těžké otázky.

Tam seděli nějaký dva chlapíci, kteří mě zpovídali. Ale takový pohovor jsem v životě nikdy nezažila. To bylo fakt vtipný. (...) No oni mě zkoumali. Oni se mě ptali, jestli vím, jak se míchá dezinfekce a jak se to teda uklízí... A takové otázky, které jsem v životě nikdy (...) Oni mi ty otázky pokládali schválně takový, protože oni po telefonu to (že jsem Romka) nepoznali, takže mě pak viděli a asi z toho chtěli vycouvat. Já jsem to cítila. Takže to bylo fakt vtipný, že jsem měla jít uklízet nějakou kancelář někde a oni na to udělali jako složitej chemickéj test... To je nesmysl... (Hanka, 40 let, Praha)

Podobnou zkušenost s pohovorem měla skoro každá žena – nejprve bylo vše v pořádku, tak žena přišla, potenciální zaměstnavatel viděl, že je Romka, a najednou byl problém. Jana se svým mužem už tedy raději předem říkali, že jsou Romové, aby neztráceli zbytečně čas s chozením na pohovory. Emílie zase jednou přišla na pohovor, kde jí hned řekli, že je místo obsazené. Tak se rozhodla na daný inzerát zavolat znovu s kamarádkou.

Říkám Bětko, oni mě nevzali, protože viděli, že jsem tmavá. A ona říká: „Já to jdu zkusit“. Takže tam zavolala a oni řekli, že jo, že mají volné místo a že potřebují prodavačku. (Emílie, 68 let, Praha).

Když jsme si povídaly o tom, jak v takovém případě postupují, tak Emílie i Hanka sdělily, že danou událost dále nijak neřešily. Naopak Anna, když se setkala s podobnou diskriminací jako sociální pracovnice – diskriminace byla namířena na jejího klienta –, tak kontaktovala ombudsmana. Anna zároveň v momentech, kdy komunikovala za klienty a domlouvala jim pracovní pohovory, naschvál nezmiňovala jejich jména, aby nebylo poznat, že jsou Romové.

Podle Anny většina Romek a Romů diskriminaci nenahlašuje, protože si nemyslí, že by to mohlo něco změnit.

Největší průšvih je, že třeba lidi, který někdo nasměruje, poradí jim... Oni nevěří a nedoufaj v to, že by mohla nastat nějaká spravedlnost. Nebo prostě že by někdo mohl říct: „Ano, ty máš pravdu, on tě neměl tímhle způsobem odmítnout“. (...) Ty lidi nedoufají a nevěří v to, že by mohlo dojít k nějaké nápravě. Tak od toho dávají ruce pryč. (Anna, 52 let, Praha)

Anna patří mezi ty spoluautorky, které pracují v sociálních službách. Když jsme se bavily o její kariérní cestě, tak ji shrnula tak, že chtěla „pomáhat Romákům“. Spoluautorky v těchto typech zaměstnání vnímaly hodnotu v tom, že pomáhají druhým. „Tuhle práci mám ráda. Není to práce do který jdete s nechutí,“ shrnuje své pocity Jana, která pracuje v komunitním prostoru.

Ester, která je v tuto chvíli vedená na úřadě práce, vnímá, že kvůli tomu, že má hotovou pouze základní školu, jsou její možnosti hodně omezené. „Mám základní, ale chci pracovat! Ale nemůžu nic jinýho, jenom uklízečka. Kam zase půjdu? Nic neumím...“ přemýšlí v našem rozhovoru. Podle svých slov měla dříve uspěchaný život, ve kterém vzdělání nebyla priorita. Dnes se zároveň stará o šest dětí, což jí znemožňuje se na další studium soustředit.

Možnosti žen pracovat pak nebyly ovlivněné pouze rasismem potenciálních zaměstnavatelů či nedostatečným vzděláním, ale místy také jejich partnery. Tento fenomén rozebírám v následující kapitole.

3.1.6 Rodina a dynamika vztahů

Rodina se zdá být pro romské ženy často zásadní hodnotou, zejména pak, když jde o děti. Téma rozhovorů často sklouzávalo právě k dětem, o něž ženy pečovaly, ale také k těm cizím a k jejich blahu. Péči o děti a domácnost si přitom ženy v rozhovorech neromantizovaly a často akcentovaly její náročnost. Bylo pro ně nicméně zvykem vyrůstat ve velkých rodinách, takže intenzivní pečující práci spoluautorky považovaly za běžnou součást života. I přesto však některé z nich toužily po životě mimo zajištění domova. Popisuje to například Ester, když otevřeně říká, že se jí ulevilo, když nastoupila na pár měsíců do práce. „Já jsem konečně byla šťastná, že jdu od dětí pryč, protože opravdu jako pět dětí doma...“¹⁹ vzpomíná a směje se. Ester je jednou ze dvou spoluautorek výzkumu, které si adoptovaly děti zesnulých příbuzných, což vyžadovalo speciální typ emocionální práce, kdy bylo třeba nové děti začlenit a zároveň jim pomoci vyrovnat se se ztrátou vlastních matek. Obě spoluautorky, které tento krok udělaly, měly doma podle svých slov podporující a pečující muže, kteří se o děti také starají.

Pečující muži však dlouho nebyli v romských – a ani neromských – rodinách běžným jevem. U Romů se podle spoluautorek navíc drželo patriarchální uspořádání domácnosti déle než v majoritě, a do určité míry se drží dodnes, což bylo také téma, které se do rozhovorů propisovalo. „Romka ženská by měla být doma. Vařit uklízet. A ten manžel by se měl starat o tu práci a zabezpečit rodinu,“ popisuje Jana, jak chápe dominantní nastavení vztahů v komunitě. „Ti chlapi ztrácí půdu pod nohama, když nemají kontrolu nad tou ženou,“ tvrdí zase Květa. Vyprávění všech osmi žen pak vykresluje obrázek, v němž hraje patriarchát a s ním spojený útlak podstatnou roli. Silně patriarchální vztahy navíc občas zahrnují také fyzické násilí, a to jak na ženě, tak také na dětech.

V centrech pomoci pro oběti domácího násilí v Indianě, nejprve jako klientka a o sedm let později jako právnička, jsem si nemohla nevšimnout, že neexistuje žádné bílé násilí, hnědé násilí ani černé násilí. Je to prostě jen násilí. Stejně odporné vzorce misogynie, pocitu nadřazenosti a dominance se opakovaly znovu a znovu v jazyce a chování násilníků. (Zakaria, 2022, s. 140)

¹⁹ Počet dětí v příběhu Ester se v různých částech vyprávění liší, protože nedávno přijala do péče ještě dceru svého partnera z jeho předchozího vztahu.

Tato práce nepíše, stejně jako Rafia Zakaria, o *romském* násilí, ale o *patriarchálním* násilí, které pociťují ženy neohledně na barvu pleti. V romské komunitě však není genderově podmíněné násilí téměř vůbec zmapované. Nezisková organizace Slovo 21 tento fakt připisuje tomu, že jsou některé Romky přesvědčené, že jde o běžnou součást života a že „drobné násilí“ ze strany mužů patří mezi romské tradice. Jako druhý důvod Slovo 21 udává, že mluvit o domácím násilí může být pro ženy ostuda (Slovo 21, n. d.). Také mnoho spoluautorek výzkumu vnímalo, že se ženy o tématu stydí mluvit, aby neměly ostudu. My se spoluautorkami jsme se nicméně rozhodly tématu domácího násilí v diplomové práci nevyhýbat. V textu ho však tematizují s maximální odpovědností a snahou násilí kontextualizovat. Násilné vztahy totiž rozhodně nejsou univerzálním modelem soužití všech romských rodin v České republice. Jak upozorňovaly téměř všechny spoluautorky, je čím dál více žen, které se rozhodly uzpůsobit své životy jinak – ostatně jedna ze spoluautorek výzkumu od násilného přítele utekla –, stejně jako čím dál více mužů, kteří nevnímají tradiční rozdělení rolí nebo násilí jako spravedlivé či vhodné.

Mluvit nebo psát o útlaku či násilí, které páchají muži z etnické minority, není pro antirasistky a antirasisty snadné. A to z důvodu, který zmiňovala už Kimberlé Crenshaw (1991, s. 1251–1261) v devadesátých letech. Jeho tematizace může být zneužita k podněcování stereotypů a může tak vést k ještě většímu rasismu. Tuto obavu ostatně zmiňovala v našem rozhovoru také Anna, která zároveň stojí za tím, že rasisté si stejně vždy najdou důvod Romy nenávidět. Anna také zní, že je patriarchální násilí v komunitě velký problém, před kterým nejde zavírat oči. Jevy jako sociální kontrola a domácí či sexuální násilí existují samozřejmě také mezi majoritou. Jak dodává Anna, nepodléhají však dnes takovému tabu jako u Romů, díky čemuž mají neromské ženy lepší povědomí o tom, co se dá definovat jako násilí a jaké existují nástroje, kterými se z násilných vztahů vymanit. Mnoho romských žen podle Anny tyto informace nemá a neví, že to, co doma zažívají, je například trestné a že to nemusejí snášet. Proto chce Anna mezi Romky tuto osvětu přinášet, ačkoli předpokládá, že to bude mít negativní odezvu. Tabu je však podle ní třeba prolomit.

Nikdo se tím nezabývá, a proč? „Ježiš my padneme ve velkou ostudu. A to bude ostuda, co řeknou tamty Roma? (...) To musíme uchránit jako rodina...“ Já o tom otevřeně mluvím, ať si o tom myslí každé co chce. Protože mám vlastní zkušenosti. (...) Ať se to otevře, ať se o tom mluví, ať se to hlídá. Ať vědí, co je zákon a co je trestnej čin! (Anna, 52 let, Praha)

Druhý rozhovor s Annou byl pro tuto část práce určující. „A musí se o Romech psát vždycky pozitivně?“ ptala se, když jsem se dostala k patriarchálnímu násilí a opatrně vysvětlovala, že vím, že jde o citlivé téma a že se snažím, aby tato kapitola nedopadala na Romy špatně. Anna však jedná podle principu Audre Lorde (2021, s. 79): „Jeden útlak nemůže ospravedlňovat druhý útlak“. Pokud se o násilí, které některé romské ženy zažívají v domácnosti, nebude mluvit, násilí bude pokračovat. Proto tato práce pojedná také o zkušenosti, kdy Anny blízká osoba zažívá týrání ze strany muže a kdy se ten samý muž pokusil sexuálně zneužít svou pětiletou sestru. S otázkou, jak o tomto typu násilí mluvit či psát, může napovědět Crenshaw (1991), která v souvislosti s útlakem ze strany černých Američanů tvrdí, že „problém (...) není tolik svědectví o násilí samo o sobě, ale spíše absence jiných narativů a obrazů znázorňujících široké pole černé zkušenosti“ (s. 1256).

V příbězích se často u těch mužů, které bychom mohly označit za utlačivé a které některé spoluautorky označovaly za „patriarchy“, objevovala především potřeba kontroly žen. Anna tuto kontrolu označovala za *sociální kontrolu*, čímž situace sdílené spoluautorkami vystihla zcela přesně. Tato sociální kontrola se nejvíce projevovala zejména v otázkách práce, komunitního organizování a trávení volného času s kamarádkami. Často v příbězích převládala víra, že žena musí být doma a starat se o děti – to se pojilo také s žárlivostí na jiné muže –, a že by měla být pasivnější. Zdá se, že práce, stejně jako komunitní organizování, podléhá sociální kontrole mužů pro svůj emancipační potenciál. To ostatně naznačuje ve svém vyprávění také Lucie.

Ona se třeba s náma spojila, chodila s náma na tu drbárnu, jak se říká, nebo na tu lokální skupinu originálně, a teďka třeba tam jsme mluvily o jistých věcech, o úřadech, o tom... A třeba když se zmínila tomu muži, o čem jsme si povídaly – protože ona musela mu říct, o čem jsme si povídaly – tak tomu muži se to přestalo líbit, protože... Co kdyby ta žena vyrostla někde a opustila ho? Že to myšlení ti muži takhle mají. U těch Romů. (Lucie, 45 let. Lokalita 1)

V případě, že by se žena začala organizovat spolu s dalšími ženami, nebo v případě, že by měla dobře placenou práci²⁰ by nebyla na daném muži tolik závislá a mohla by o svém osudu svobodněji rozhodovat. To byl podle Lucie důvod, proč se danou ženu její partner pokusil omezit a podobné aktivity jí zakázat. Další rovinou podobných zákazů nebo projevů nevole zde byla úcta, kterou muž od ženy požadoval a o níž měl pocit, že přichází, když se žena rozvíjela nebo když třeba vydělávala více peněz. To byl také případ Jany, jejíž muž vykonává těžkou práci v průmyslu, která ho nebaví. Jana mezitím pečuje o komunitní prostor, setkává se s lidmi a svou práci si užívá (ačkoli je také náročná).

Že i třeba jako žárlí a chtěl by vlastně být on ten, který má víc peněz a který prostě... Že by mě prostě chtěl mít víc doma. Chtěl by mě mít pro sebe, chtěl by, abych jenom vařila, uklízela, (...) abych na něj čekala, abych mu připravila ten oběd, abych byla taková ta nenápadná, tichá. A všechno, co řekne, aby byla pravda. Abych nebyla vlastně ani chytrá, jo, abych byla ta hloupější, co ho poslouchá... (Jana, 36 let. Lokalita 2)

„Chlapy mají radši ty hloupý ženský, ale to není jen u Romů,“ říká Marie a poukazuje tak společně s Rafiou Zakariou na důležitý faktor, že patriarchální útlak nemá *barvu*. Důležité je také podotknout, že tradiční rozdělení rolí a patriarchálně uspořádanou domácnost nevnímaly všechny spoluautorky výzkumu jako něco negativního. Emílii například domácí práce baví a je dle svých slov ráda, když může někomu posloužit. Péče o rodinu ani o domácnost ji neunavují. S tímto vědomím je třeba nahlížet na dané situace. Některé ženy se chtějí zapojovat v komunitě a přenechat některé domácí povinnosti mužům, jiné ne. Neznamená to, že by byly méně statečné či silné než ženy, které se z domácích povinností vymanily. Vůli žen je pak třeba respektovat i v situaci, kdy má útlak násilnou formu, jak připomíná Marie. „Jsme tu měli jednu holku a on ji hrozně bil. Já se pak ptala: ‚A proč si to necháš líbit?‘ A ona: ‚Čím víc mě bije, tím ho mám raději‘. Tak jsem řekla: ‚No tak ať tě zabije,‘“ vypráví. V situaci, kdy žena nechce z násilného vztahu odcházet, má podle některých spoluautorek největší smysl zdůrazňovat blaho dětí.

²⁰ V přemýšlení nad emancipačním potenciálem práce je třeba společně s bell hooks (2023, s. 75) zdůraznit, že levná a prekarizovaná práce neosvobozuje. Když v tomto textu pojednávám o práci jako nástroji emancipace, mám na mysli stabilní a důstojně ohodnocenou práci.

Když v tom ty děcka žijou, tak vlastně se z nich může stát to samý. Protože si myslí, že to patří k tomu životu nebo k té lásce. A není to dobré. Není ani dobré, když ty sousedi to nehlásí. Mělo by se řešit i to. Jasně, je to o hubu se do toho vměšovat, ale může tam dojít fakt k neštěstí. (Marie, 70 let, Lokalita 1)

O reprodukci násilných vzorců mluví také Hanka, která zažívala v dětství násilí ze strany otce. „Ty děti jsou pak zakřiknutý anebo naopak se v nich probudí ta zlost, ta nenávisť. (...) My to samy na sobě se ségrou vidíme, že nás to nějak poznamenalo.“ bell hooks píše, že se děti tímto způsobem učí, že láska může existovat společně s útlakem a násilím (2018, s. 9). Zároveň Hanka vnímá, že je otcovo chování silně ovlivněné výchovou. Jeho otec byl „patriarcha, který nešel pro ránu daleko. Že je prostě zbombil doma po jednom...“ Patriarchální útlak tedy její otec znal od dětství a tak ho reprodukuje také v dospělém věku.

Normy romských vztahů se nicméně podle několika spoluautorek výzkumu pomalu proměňují a ženy se začínají více emancipovat. Spoluautorky mluvily o férovějším rozdělení domácích prací i o tom, že poslední dobou častěji vídají otce pečovat o děti, což se podle nich dříve nedělo. Když se s Květou bavíme o tom, proč se čím dál více žen zapojuje do práce či komunitních aktivit, vysvětluje si to potřebou změny v romské společnosti.

Myslím si, že samy chtějí bořit něco i ve vlastních řadách, ve svých rodinách, a ukazovat, že nechtějí kopírovat tu špatnou historii toho násilí ve vztazích, toho nedání možnosti studovat... (Květa, 49 let, Lokalita 1)

Změnu, o níž Květa mluví, během svého života cítila většina spoluautorek. Například manžel Anny také dělá některé domácí práce, a to i přesto, že se mu za to jeho mužští přátelé posmívají. Spoluautorky výzkumu byly zároveň zvyklé, že si navzájem pomáhaly a když měly pocit, že je některá žena z komunity svým mužem omezovaná, tak se s ním snažily promluvit. Podobnou situaci popisuje Lucie, jejíž známá se chtěla zapojit do komunitních aktivit, ale muž jí to zakázal:

Samozřejmě, že jsme se sebraly, šly jsme ho navštívit, vysvětlit mu... Ne, tam to prostě neprojde. „Nee, doma bude...“ A už má prostě tu odpověď. My to akceptujeme a je to v pohodě. Jako mně to nevadí, pokud není nijak týraná nebo

tak... Tak radši at' ji nechá takhle žít, než prostě... aby dostala. (Lucie, 45 let, Lokalita 1)

Lucie pod slovem „dostat“ chápe domácí násilí. To se nejen vůči dětem, ale také vůči ženám, jak už bylo zmíněno, ve vyprávění spoluautorek také objevovalo. Ester kvůli němu odešla ze vztahu, a to s tříměsíčním novorozencem a zároveň těhotná s druhým dítětem. Jelikož nepocházela z bohaté rodiny, nemohla si dovolit důstojný pronájem a musela jít na ubytovnu, kde pak druhé dítě porodila.

Byla jsem teda sama a bylo to těžký. Peníze, finance, jsem neměla. Řeknu přímo, že jsem teda chodila na železo. S kárkou. Postel měla plíseň, bylo to strašný. Neměla jsem prostě nic. (Ester, 34 let, Lokalita 2)

Právě tuto spoluautorku dle jejích slov vysvobodil z bídy přítel, který jí nabídl, aby bydlela s ním v zařízeném bytě. „Teď jsem poznávala byt že jo, pračka, to jsem neznala. Klíče, vaření, prostě klid, děti byly šťastný, malý,“ popisuje Ester, jak jí druhý vztah pomohl se znovu postavit na nohy. V jejím vyprávění se zrcadlí intersekcionalita zkušenosti romských žen – jednotlivé útlaky jako je ten rasový, třídní nebo genderový, se navzájem doplňují a posilují.

S fyzickým násilím ze strany muže má zkušenosti také již zmíněná Anna, která se snaží dělat o tématu osvětu. Jednak jako dítě sama zažívala násilí ze strany otce, a zároveň teď její blízká osoba zažívá ve vztahu týrání. Muž této blízké osoby zároveň v minulosti sexuálně obtěžoval svou pětiletou sestru.

Já jsem si dělala takovej mini výzkum i mezi kamarádkama. (...) Já jsem začala třeba s tématem incest, zneužívání dětí, týrání... Magdi, vy mi to nebudete věřit. Každý, s kým jsem mluvila: „Jo, máš pravdu, u nás v rodině to taky bylo, a víš, jak to dopadlo? My jsme toho chlapa domlátili a strejda za něho šel sedět.“ V každé rodině. To je to to tabu. (...) A já seru na nějaký nácky, jestli toho budou zneužívat, mně jde o jednu věc, aby Roma se nad tím zamysleli. (Anna, 52 let)

Když Anna týrání nahlásila na policii a sociálním službám, podle jejích slov se nic nestalo. U romské rodiny to prý instituce odmítly řešit. „A proč já bych měla tolerovat pedofilii, kdy sociálka nic nedělá, kriminálka nic nedělá?“ ptá se. Celá situace vyeskalovala tak, že se Anna

s daným mužem sama poprala, kdy jí prý bouchal hlavou o zem, a ještě dva týdny poté jí z toho bylo zle. Policie, ačkoli měla záznamy z kamer, znovu situaci odmítla řešit. Podle Anny policisté předpokládali, že si romská komunita vyřeší *své problémy* sama. Takové zkušenosti dále prohlubují nedůvěru vůči *bílým* institucím. Ta je přitom jedním z důvodů, proč se lidé na policii někdy raději vůbec neobrací a patriarchální násilí nebo rasově motivovaný útlak zůstává nenahlášený.

3.2. Intersekciónální analýza útlaku a strategie emancipace

Životy romských žen ovlivňuje v každodenním prožívání hned několik systémů útlaku, z nichž nejcitelnější byl ve výzkumu útlak rasový, třídní a patriarchální. Tyto tři systémy dominance se přitom v příbězích překrývaly a navzájem a posilovaly. Kvůli rasistickým předpoklům bylo pro romské ženy náročnější sehnat si práci i bydlení. Bez dobré práce s důstojnou mzdou pak byla těžší třídní mobilita. Nedostupnost bydlení zároveň některé ženy vytlačovala do takzvaných vyloučených lokalitách, s nimiž se pojí další stigmatizace a zároveň nekvalitní a zdraví ohrožující bydlení. Snahy o emancipaci některých žen také znemožňoval patriarchální útlak. Některým mužům vadí představa větší nezávislosti, kterou umožňuje střední či vysoké vzdělání, lepší práce nebo i zapojení do komunitních aktivit. Od žen bylo zároveň často očekáváno, že se budou věnovat rodině a domácnosti, což jim nechávalo na emancipační aktivity jen minimum času a mentální energie. Do životů žen se promítalo také patriarchální násilí. Kvůli chudobě, která se podněcuje s rasismem, bylo pro ženy těžší opustit násilné vztahy s muži.

Podle jedné ze spoluautorek rasový a třídní útlak zároveň přispívá k útlaku ze strany mužů. „Já si myslím že je to nějaký generační trauma. (...) Od příchodu Romů z Indie do Evropy. Samá persekuce, druhá světová válka, koncentrák nebo furt hlad, bída,“ vypráví Anna svou teorii o tom, proč romští muži páchají násilí. O této snaze někoho dominovat, když jsme samy utlačované, psal Paolo Freire²¹, ale také Rafia Zakaria (2022, s. 16) ve svém pojednání o *bílých* feministkách. Tento typ reprodukce útlaku Audre Lorde (2021, s. 79) přisuzuje mylné představě, že existuje pouze limitovaná míra svobody. Proto se utlačovaní lidé cítí ohrožení emancipací jiných, jako když britské sufražetky odmítaly možnost osvobození kolonií (Zakaria, 2021, s. 25). Podle Lorde je přitom násilí *černých* mužů pro jejich vlastní emancipaci kontraproduktivní:

²¹ Viz kapitulu 2.1. Proč práce vzniká a jaká je pozice autorky?.

Černošští muži si musí uvědomit, že sexismus a nenávisť vůči ženám jsou v boji za jejich vlastní osvobození zoufale dysfunkčním nástrojem, protože vznikají z těžké konstelace, která plodí rasismus a homofobii. (Lorde, 2021, s. 79)

Některé Romky jsou přítom – slovy Lucie – v mnoha ohledech „zakonzervované“ ve svých situacích. Velký vliv na to má segregace, chudoba a neoliberální politiky (Pospíšil & Trlifajová, 2023, s. 31), stejně jako *lidový* každodenní rasismus ze strany *bílé* majority nebo představa muže o tom, že žena má být jen doma. Všechny formy útlaku přítom dopadají jak na fyzické, tak také na psychické zdraví romských žen, jak zdůrazňovalo několik spoluautorek. Ačkoli je náročné proti rasismu, patriarchátu a chudobě bojovat, byla by chyba vnímat tyto ženy jako pasivní objekty, které jednoduše podléhají hierarchiím moci. Všechny spoluautorky měly specifické strategie, jak s tímto společenským nastavením bojovat, ať už na systémové nebo na individuální rovině. Právě o těchto strategiích pojednávají další tři kapitoly.

3. 3 Nástroje a strategie spoluautorek proti rasismu

3.3.1 Vzдор

Vzdor se projevuje jak v osobní, tak politické rovině. „Když nemůžu sedět na patníku, tak budu ležet na trávě,“ popisovala Jana svůj „bojkot“ rasistických politik z konce nultých let. Stejně tak mnoho dalších spoluautorek reagovalo na rasismus vzdorováním. Vzpomeňme na Lucii, která když se dozvěděla, že její město postavilo hřiště za dva miliony korun, zatímco romské děti v Lokalitě 1 neměly, kde si hrát, tak zavolala na radnici a oznámila, že si na drahé hřiště pro majoritu budou chodit hrát se svými dětmi i romské matky. Za určitý typ politického vzdoru se dají vnímat také komunitní aktivity jako uklízení Lokality 1 či složení finančních prostředků na dětské hřiště. Díky těmto aktivitám se totiž komunita stává méně závislou na institucích a buduje vlastní svébytnou radost a hrdost ze společného života. Znovu tak získává důstojnost a možnost ovlivňovat vlastní budoucnost, kterou se jí pokusila rasistická *bílá* majorita vzít.

Vzdor proti rasismu se projevuje také na individuální rovině. Když prodavačka v obchodě neprávem nařkla Ester z toho, že krade, tak se jí Ester zeptala, proč si něco takového myslí. Odmítla přijmout prodavaččin předpoklad a postavila se za sebe, stejně jako to udělala ve stejné situaci Marie a Emílie. Také Jana se postavila spolužákovi, který pochodoval s neonacisty jejich společnou čtvrtí. Vzдор proti rasismu projevila i Květa, když se postavila svému

sousedovi na schodech rodinného domu nebo otec Anny, když seřval učitelku před celou třídou. Nakonec byla projevem vzdoru také situace, v níž Marie vynadala manažerům firmy poté, co Lokalitu 1 opakovaně zanedbávali. Vzdor bývá pak často podporován hněvem. Právě o hněvu jako nástroji emancipace píše ve své eseji Audre Lorde (2021):

Každá žena má v sobě nahromaděný slušný arzenál hněvu, který se dá proti tomuto (rasovému) útlaku případně využít – ať již osobnímu, či institucionálnímu, dle okolností, které tento jev vyvolaly. Pokud svůj hněv přesně zacílí, může se stát silným zdrojem energie, která bude sloužit pokroku a změně. (s. 162)

Lucie nicméně připomíná, že tento vzdor a hněv musí být dobře namířený. Jinak je podle ní možné, že agresivita (ačkoli třeba pochopitelná) *bílé* utlačovatele akorát utvrdí v jejich predsudcích. „Oni na to čekaj, že vy takhle budete reagovat,“ říká mi Lucie. Proto sama vzdoruje strategicky, a to s úsměvem a milým tónem.

3.3.2 Zbělení

„Bohužel, když se člověk chce nějak posouvat, tak se musí nějak vyčlenit od svého (romství),“ vysvětluje Květa další nástroj, který se u spoluautorek a jejich blízkých objevoval. Jde o zbělení – neboli *zgadžovatění* – o němž ve své práci pojednával také Frantz Fanon. „Existují pro něj jediné dveře ven, a ty vedou do bílého světa,“ (2011, s. 73) vnímá Fanon možnosti *černých* lidí získat zpět svou lidskost. „Dobrý a milosrdný Bůh nemůže být černý, je to běloch s pěkně růžovými tvářičkami. Člověk je bílý, stejně jako je bohatý, krásný a chytrý,“ (Fanon, 2011, s. 73) popisuje dále nastavení *bílé* normy, která dnes Romkám a Romům znemožňuje emancipaci a limituje jejich možnosti na důstojný život.²² Také proto se některé Romky a Romové rozhodli tuto *bílou* normu ve větší či menší míře přijmout.

Snaha přiblížit se *bělosti*, tedy *zgadžovatět*, se v příbězích odehrávala ve třech rovinách – ve strategické, formální a nevědomé. První z nich, tedy *zgadžovatění strategické*, je snaha přijmout řeč, gesta a způsoby majority, aby člověk zvýšil své šance na přijetí v rasistické společnosti. Tuto strategii zvolila například odmala cílevědomá Květa, protože tušila, že jí přijetí *slušné bílé* mluvy a chování zjednoduší cestu za vzděláním a změnou ve společnosti.

²² Viz kapitolu 1. 2. Postkoloniální teorie.

Právě za to ji zároveň odsuzovali její sourozenci a dostala se tak do prostoru „mezi mlýnskými koly“ romské a *bílé* kultury, jak popisuje. Také v dalších vyprávěních bylo *zgadžovatění* spojené se vzdělávacími institucemi, které Romové vnímali jako nositele *bělosti*. Bylo tak třeba u Anny, jejíž otec ani manžel s jejím vzděláváním z tohoto důvodu nesouhlasili.²³

Bělost je – jak bylo již několikrát zmíněno – intenzivně vnímaná mimo jiné ve spojitosti s jazykem. To ukazuje například vyprávění Marie, když popisuje, jak se společně s dalšími ženami pokoušely propojit rodiče romských dětí a bílé vyučující ve škole:

Ty rodiče se neotevrou těm učitelům, ale nám se otevrou, jo. Protože my mluvíme jiným jazykem, nemyslím jako romsky, to ne, ale my jim to podáme tak všeobecně, tak normálně. Což oni (vyučující) spisovně, nebo takovým jazykem, který oni nepochopí. Tady je to hodně o tom chápaní těch slovíček. (Marie, 70 let, Lokalita 1)

Proto Květa, když se snažila zapadnout mezi majoritu ve škole, zmiňovala hlavně onu *hezkou mluvu*. Jazyk jakožto nástroj na přiblížení *bělosti* – a tedy lidství a důstojnosti – popisuje také Fanon (2011): „Antilský černoch bude tím bělejší, jinými slovy se tím víc přiblíží pravému člověku, čím lépe si osvojí francouzský jazyk“ (s. 3).

Do *strategického zgdžovatění* pak patří také lidé, kteří naschvál zapírají své romství. Takový byl příběh sestry a neteře Marie:

Byla taková odlišná od nás a kde mohla, tak to zapřela. Moje neteř taky: „Fuj cigáni“. A já říkám: „Vždyť ty jsi!“ A ona: „To nejsem, já jsem napůl“. Její otec nenáviděl cigány. Říkám: „Vždyť žiješ kurva s cigánkou“. A on na to říkal: „No vy do toho nepatříte!“ (Marie, 70 let, Lokalita 1)

Některé *strategické zgdžovatění* s sebou tedy nese také úplné distancování se od Romů jako takových. Věta muže, který říká, že Marie není Romka, že „tam nepatří“ je pak typická pro rasisticky smýšlející lidi, kteří se s některými Romkami či Romy sblíží.²⁴

²³ Viz kapitolu 3.1.2 **Zbělení**

²⁴ O tomto jevu do hloubky mluvila také Hanka, která prý často slyší, že „ona je jiná (než ostatní Romové).“ Načež vždy odpoví: „Ne, nejsem“.

Dalším možným *zgodžovatěním*, které se v příbězích objevilo, bylo *formální zgodžovatění*. Konkrétně šlo o situace, kdy si lidé úředně měnili příjmení z těch romských na generická česká. Podle Lucie a Anny taková změna člověku může zajistit i byt do podnájmu nebo další potřeby, které jde vyřídit po telefonu. Jako *formální zgodžovatění* se dá také vnímat Anny strategie, kdy naschvál nezmiňovala jména svých klientů, aby potenciální zaměstnavatelé nemohli vycouvat z případných nabídek práce. Tyto změny nevyžadují po lidech, aby si osvojili *bílou* rétoriku či kulturu, jsou tedy v mnoha ohledech jednodušší a mohou odstranit některé bariéry, které v životech lidí rasismus vytváří.

Třetí typ *zbělení*, tedy *zgodžovatění*, může být zcela neúmyslný a týká se těch jedinců a rodin, kteří žijí mimo romskou komunitu. Ze spoluautorek výzkumu ho do určité míry zažila Emílie, která až do pokročilého věku neměla téměř žádný kontakt s Romy mimo svou nukleární rodinu. Všichni její přátelé byli z majority, stejně jako její muž. Sama Emílie popisuje, že pro ni byl první intenzivnější kontakt s romským prostředím, ke kterému došlo až v seniorním věku, překvapení. „Pro mě tak trochu jiná mentalita,“ vzpomíná. Hanka pak vnímá, že *neúmyslné zgodžovatění* zažívaly také děti z dětských domovů, které poznala. Z prostředí institucionální *bílé* výchovy si podle ní romské děti odnáší majoritní rasistické názory, stejně jako zapření vlastního vnímání jakožto Romek a Romů.

3.3.3 Apel na čistotu?

„Kdyby k nám někdo přišel a viděl, že není dobře uklízeno, tak by si řekl: ‚no jo, vidíš no, cigáni, tak co chceš,‘“ vysvětluje Emílie, proč měli doma vždy naklizené. Uklizená domácnost se zdála být pro mnoho spoluautorek důležitá a celkově byl úklid často probírané téma. Jedním z běžných stereotypů totiž je, že jsou Romky a Romové špinaví. Ostatně malé Hance se už ve školce děti smály, že jako Romka smrdí.

Při snaze tento stereotyp rozvrátit jedna ze spoluautorek zdůrazňovala negativní zkušenosti s nečistotnými *bílými* sousedy a říkala, že většina romských rodin, které zná, má doma naklizené. Čistá domácnost pak sloužila také jako vymezení se vůči *degešům*, tedy špinavým a chudým romským rodinám, které jsou vnímané jako problémové. Toto vymezení tedy mohlo být mířené jak dovnitř komunity (nejsme *degeši*), tak vně („jsme čistotní, i když jsme Romové, naopak naši *bílý* sousedé...“).

Jedna ze spoluautorek, Anna, nicméně nevnímá uklízení jako nástroj, kterým by něco dokazovala *gadžům* nebo jiným Romkám a Romům. Čistotu vnímá jako svou zásadní vnitřní hodnotu, což do určité míry přisuzuje matce, která hodně uklízí. „Lidi jako moje máma nebo třeba můj manžel, který pocházej ze slovenských osad, mají určitý stigma, nebo až úzkostnou nemoc, obsedantně kompulzivní poruchu,“ vysvětluje Anna, odkud si myslí, že pochází matčiny úklidové návyky.²⁵

3.3.4 Práce odlišnosti

Vyvracení stereotypů o *špinavých Romech* je volně propojeno také s dříve zmíněnou *prací odlišnosti*, tedy prací, kterou Romky a Romové musí v různých *bílých* prostředích vynaložit jen kvůli své etnicitě a kvůli předsudkům, které v těchto prostorech panují. Sara Ahmed popisuje *prací odlišnosti* jako snahu vměstnat nepasující klíč do klíčové dírky utvořené *bílou* normou:

Pokud je potřeba méně úsilí k odemknutí dveří klíčem, který pasuje do zámku, pak je také potřeba méně úsilí k průchodu institucí pro těla, která do nich pasují. Sociální privilegium je jako úsporné zařízení: k průchodu je potřeba méně úsilí. (2014, s. 148)

Ve vyprávěních spoluautorek šlo například o vynaložení větší snahy ve škole, aby vyučující viděli, že daná žena je *jiná* – tedy lepší – než rasistická představa o *hloupých* romských dětech. *Práci odlišnosti* charakterizuje věta, kterou opakovala matka Ester: „Musíš být lepší, musíš víc se učit, musíš víc být vidět než ty ostatní holky“. Je to také prožívání Květy na základní škole, kde vnímala, že pro ni bylo všechno těžší než pro ostatní děti.²⁶ Za *prací odlišnosti* se dá také považovat Hanky opatrný a specifický pohyb v obchodech, kdy se snaží všemi gesty dát najevo, že rozhodně nekrade a že je pouze na běžném nákupu. Také *strategické zgadžovatění* je určitou formou práce odlišnosti, kdy se ženy snažily napodobit *bílou* normu a zjednodušit si tak přístup vzdělávacími institucemi.

²⁵ Ve vyprávění Anny se začne mísit uklízení a rituální čistota. O té se do hloubky bavíme také s Hankou, která vnímá, že od svého otce nechtěně přijala některé návyky. Mezi ně třeba patří, že se štítí jíst a pít na mnoha místech, například u přátel doma.

²⁶ Viz kapitolu 3. 1. 2 **Vzdělávání**.

3.3.5 Odvolání se k institucím

Jednou z dalších strategií, jak čelit rasismu, bylo také odvolávání se k oficiálním státním strukturám. Ester, když na ni cizí muž začal vyplazovat jazyk v cukrárně, se ohradila a řekla, že pokud ji bude dále obtěžovat, zavolá policii. Každodenní rasismus a diskriminaci (jako například, když vám nedají po první schůzce práci jen kvůli etnicitě) je pak třeba řešit komplikovanější cestou. Pro takové řešení se rozhodla Anna, když byl její klient diskriminován při výběrovém řízení a ona napsala stížnost ombudsmanovi. Jak ovšem sama připomíná, hodně lidí systému nevěří a nemají pocit, že by takové odvolání mělo smysl. Zároveň procesy, které řeší diskriminaci například na pracovišti, trvají dlouho a stojí hodně energie. Je k nim také potřeba určitá orientace v prostředí institucí, tedy vědět, kam napsat email, umět splnit všechny jeho formální náležitosti a podobně. Jde proto o strategii s hodně bariérami.

3.3.6 Zneviditelnění a odchod se situace

Mnoho spoluautorek se raději konfrontacím s rasisty zcela vyhnulo. U Hanky to například znamenalo snahu „být neviditelná“ a co nejrychleji odejít v momentech, kdy v devadesátých a nultých letech potkávala neonacisty ve veřejném prostoru. U jiných spoluautorek však šlo i o opouštění pracovních pozic, kde cítily, že nejsou jako Romky vítané. „Když jsou hádky nebo takhle, tak já se toho varuju a jdu pryč. A hledám si něco, kde se cítím dobře,“ shrnuje Ester svůj odchod ze zaměstnání.

3.3.7 Izolace

Další z možností, jak uniknout rasismu, je úplná společenská izolace od *bilé* a rasistické majority. Ta nejčastěji probíhá v takzvaných vyloučených lokalitách. V sousedstvích, kde žijí většinou Romové, totiž tolik nehrozí, že by v obchodě někdo člověka podezíral z krádeže nebo že by děti byly ve škole šikanované za svou barvu pleti. Ostatně tento faktor zmiňovaly i spoluautorky. Ona izolace, i když je dobrovolná, s sebou nicméně nese nevýhody v podobě nekvalitních (a někdy dokonce zdraví ohrožujících) bytů, méně kvalitních škol, nedostatku občanské vybavenosti a také další stigmatizace a „zakonzervovanosti“.

3.3.8 Násilí

„Mou odpovědí na rasismus je hněv,“ píše Lorde (2021, s. 159). Také Milena Hübschmannová popisuje, že když ji jednou v restauraci neobsloužili, protože je Romka, „pocítila (...) nesmírnou nenávist a nával agresivity“ (1999, s. 1). Tento hněv se v některých momentech pak může přetavit až v násilí.

Květa měla kdysi za souseda *bílého* muže, který podle ní zásadně neudržíval společné prostory a měl problém s alkoholem. Jednoho dne se muži udělalo uprostřed dne zle, což vyřešil tak, že začal zvracet z okna. „Vyzvracel se přímo na moje auto v den mých státnic. Já už jsem byla oblečená, to znamená, že kdybych vyšla o minutu dřív, tak jsem celá (od zvratek),“ vypráví Květa. O pár dní později Květa potkala souseda na chodbě a zeptala se ho, jak je možné, že se mu něco takového stalo.

On to zapřel, že to neudělal. A v tu chvíli prostě se mi zvyšovaly ty nervy. (...) A pak řekl, že s cigánama nechce nic společného. V tu chvíli, jak to řekl, tak jsem ho tak drapla, stáhla jsem si ho k sobě (naznačuje facku) a řekla jsem, toto máš za to, že jsi mě nazval, že jsem cigánka a tu druhou (opět naznačuje facku) máš za to, že tě nevychovali tvoji rodiče! (Květa, 49 let, Lokalita 1)

Podobnou situaci zažila Marie, jejíhož vnuka urážel místní ředitel školy. „Tak pak já osobně jsem mu dala facku,“ vypráví.

3.4 Nástroje a strategie spoluautorek proti patriarchálnímu útlaku

3.4.1 *Drbárny*

Zejména ženy žijící v komunitě Lokality 1 jsou zvyklé se spolu scházet a *drbat*. Jak připomíná italsko-americká feministka a akademička Silvia Federici (2018), aktivity dnes často shazované jako *drbání*, hrají v komunitě důležitou roli a pomáhají posilovat ženy, kterým vytváří svébytný a nezávislý bezpečný prostor. Federici také upozorňuje na to, že anglická verze slova (gossip) dříve označovala blízkou společnici a důvěrnou kamarádku. Muži středověké Anglie však vnímali v takových přátelstvích ohrožení a začali je postupem času znevažovat a trestat. „Termín běžně označující blízkou ženskou přítelkyni se změnil na

označení pro neužitečné, pomlouvačné řeči, tedy řeči, které potenciálně zasévají neshody, což je opak solidarity, kterou ženské přátelství implikuje a generuje," píše Federici (2018, s. 35).

Drbání romských žen slouží mnoha účelům – ženy se mohou svěřit s tím, co je trápí, ale také upozornit na některé důležité jevy v komunitě. Právě díky *drbárnám* se mohou přítelkyně dozvědět o problémech ve vztazích i některých patologických jevech, které se v okolních domácnostech objevují. Další ženy mohou díky takovým informacím zakročít, když se dozví o nějakém problému. *Drbárny* jsou pak podpořené také *kamerami* (tak svou roli vnímá Marie, která často sedává v epicentru sousedství a sleduje vše, co se na místě děje). *Drbárny* a *kamery* zajišťují ženám přehled o dění v komunitě. Jde v podstatě o alternativní nástroje kontroly a pomoci. Právě *kamera* Marie vypráví o mnoha situacích, v nichž zakročila, když viděla, že některá žena trpí ve vztahu nebo v rodině.

3.4.2 Vzájemná pomoc

Když Marie zjistila, že se má jedna patnáctiletá žena vdávat za svého strýce, okamžitě se do situace vložila a začala rodině sňatek rozmlouvat. „Říkala jsem jim, že ta patnáctiletá dívka nic necítí k tomu pánovi. A oni říkali, že to přejde, když se spolu vyspí,“ vzpomíná. Všechny spoluautorky výzkumu vnímaly, že je důležité nepřehlížet útlak jiných žen. Jejich řešení se pak lišila podle toho, o jakou formu útlaku šlo a jak dobře dané ženy znaly. U nenásilných forem sociální kontroly se spoluautorky snažily řešit situaci přímo s partnerem a domluvit mu, aby ženě třeba povolil nějaké aktivity, které mu vadily. Případně se ženy za emancipační snahy svých kamarádek postavily jiným způsobem. U násilných forem patriarchálního útlaku pak nejčastěji volaly policii – a to ačkoli věděly, že mnoho Romek a Romů vnímá volání policie kvůli domácímu násilí jako tabu.

Naučila jsem se to. Nikdy jsem to nedělala, ale teď, čím jsem starší a třeba vím, že tam jsou děti a že ta ženská brečí... Tak radši zavolám ty policajty. (Jana, 36 let, Lokalita 2)

Také mnoho dalších spoluautorek trvalo na tom, že je nutné v podobných situacích přivolat policii. Zároveň však vnímaly několik úskalí tohoto řešení. Prvním z nich bylo, že mnoho žen násilí nevnímá jako veliký problém, nebo že ho dokonce vnímají jako přirozenou součást

života.²⁷ Některé ženy se zase mohou bát, aby zásah policie ještě více nenaštval muže nebo jeho rodinu. Mnoho Romek a Romů navíc nevěří, že by policie dokázala pomoci. To se odráží ve vyprávění Květy:

My jsme tu měli ženu, která byla hodně mladá, chlap jí ostříhal vlasy, prováděl s ní sex na veřejnosti, takové malé děcka se na ně dívaly... A když jsme to probírali se sousedama, proč na to nereagovali, tak strach jim nedovolil zvednout ten telefon a zavolat tu policii. A taky zkušenost, že když zavolají, tak stejně nepřijedou. „On je nafetovaný a ty policisté přesně ví, co se tam děje.“ Když ti, co mají zasáhnout, nezasáhnou, tak dál utvrzují lidi v tom, že to nemá smysl. (Květa, 49 let, Lokalita 1)

Strach z muže, ale také nedůvěra v policii, možnosti pomoci v tomto ohledu omezují. Situace, v nichž muž ženě či dětem ubližuje, se tedy podle spoluautorek častěji řeší uvnitř komunity. A to buď domlouváním ze strany jiných mužů, nebo vyloženě násilím.²⁸

3.4.3 Útěk

Některé z žen, které čelily silnému patriarchálnímu útlaku, ze situací utekly. Anna tak učinila v momentě, kdy jí rodina domluvila za manžela vlastního bratrance proti její vůli. „Já jsem utekla s vědomím tím, že prostě přijdu o rodinu, ale chci žít svůj život. Aby mi ho nikdo nevedl. Já sama si ho chci víst,“ vypráví o svém rozhodnutí. V útěku jí pomohl její současný muž, do kterého byla zamilovaná a kterého rodina neschvalovala, protože nebyl olašský Rom. Také Ester, jejíž příběh jsem popsala v kapitole **3. 1. 6 Rodina a dynamika vztahů**, utekla od přítele, který začal brát drogy a být násilný. Chudoba pak útěk výrazně komplikovala, protože Ester musela prožít těhotenství a výchovu úplně malých dětí na ubytovně s nedostatečným hygienickým zázemím (včetně plesnivé matrace) a shánět peníze pomocí sběru železa. Materiální podmínky proto mohou být pro variantu útěku nepřekročitelnou bariérou.

²⁷ Viz kapitolu **3. 1. 6 Rodina a dynamika vztahů**.

²⁸ Viz kapitolu **3. 1. 6 Rodina a dynamika vztahů**.

3.4.4 Vzдор

Ženy, které zažívaly v domácnosti sociální kontrolu (například jim muži nechtěli dovolit další vzdělávání či lepší práci) občas na jejich nesouhlas zkrátka nebraly ohled. Vnímaly se totiž jako svébytné aktérky, které mohou o svém životě samy rozhodovat. Tato jejich rozhodnutí zároveň neznamenal, že by zanedbávaly domácnost nebo péči o rodinu. Naopak se podle nich rodinný život a emancipace doplňovaly, protože s vyšším vzděláním nebo lepší prací měly větší sebevědomí, byly šťastnější a někdy měly také více peněz.

3.4.5 Násilí

Také žena může vůči utlačivému muži použít násilí. Tyto situace popisuje Anna, která nejprve vedla „bitky“ se svým manželem, když ji nechtěl nechat studovat střední školu, a následně se poprala s mužem, který týrá její blízkou osobu.

3.5 Nástroje a strategie spoluautorek proti třídnímu útlaku

3.5.1 Budování komunity a vzájemná pomoc

Bojovat s třídními nespravedlnostmi pomáhalo ženám komunitní organizování. Díky komunitním sbírkám si například v Lokalitě 1 ženy vylepšovaly veřejný prostor nebo organizovaly společná grilování. Po vzoru amerického docenta práva a trans aktivisty Deana Spadea pak tyto aktivity provázela analýza nespravedlností a nerovností systému, jež Romky a Romy s pomocí rasismu a segregace žene na svůj okraj (Spade, 2020, s. 7–12). Taková fungující komunita zároveň nabízí široké možnosti poradenství, ať už formálního (pokud je organizovaná s pomocí nějaké instituce), nebo neformálního. To se ostatně ukázalo i během jednoho z rozhovorů v Lokalitě 2, kdy se mladá žena přišla zeptat na radu ohledně možnosti jít na brigádu a nepřijít přitom o státní podporu.²⁹

3.5.2 Politická angažovanost

Jiné ženy vnímaly jako nástroj proti třídnímu útlaku politickou angažovanost. Jana například poukazovala na to, že nedává smysl, aby o celé Lokalitě 2 rozhodovalo pár *bílých* obyvatel, když v ní žije drtivá většina Romů. Vnímá také, že je potřeba větší komunitní soudržnost, která by lidem pomohla vybojovat si lepší životní podmínky. „Kdyby stáli při sobě,

²⁹ Vztah romských žen a sociálních dávek zpracovala ve své diplomové práci Tereza Dvořáková (2009).

chodili by víc na osadní výbor a chtěli by něco změnit... Kdyby chodili třeba volit a sebrali by se všichni a šli..." přemýšlí Jana. Podle ní však lidé často neví, jak na to. Důležitost politické angažovanosti Romů pak vyzdvihuje také Anna, která však vnímá, že majorita Romy k zásadnějším funkcím odmítá pustit. Podle ní je pro *bílou* majoritu stále nepřijatelné, aby Romky a Romové o něčem v zemi rozhodovali, a to i v situaci, kdy mají potřebné vzdělání a zkušenosti. Sama Anna ve veřejné sféře pracovala, protože chtěla pomáhat lidem. Musela nicméně práci opustit, protože podle svých slov nedokázala sledovat nespravedlnosti toho, jak byl systém nastavovaný v neprospěch nejchudších.

3.5.3 Apel na vzdělávání a konec segregace na základních školách

Jedním ze zásadních problémů, které limitují možnosti Romek a Romů vymanit se z chudoby, je podle spoluautorek segregace ve školách. Tím, že děti nedostanou kvalitní základní vzdělání, často nemají možnost ve studiu pokračovat a zvýšit své šance na důstojně placenou práci, lepší bydlení a celkově lepší život. Většina žen řešila tuto otázku individuálně, a to zejména tak, že své děti posílaly do nesegregovaných škol nebo apelovaly na blízké dospívající, aby se vzdělání věnovaly. Zároveň však všechny ženy chápaly problém segregovaných škol také v jeho politické rovině, kdy jsou ony i jejich děti „konzervovány“ ve „vyloučených lokalitách“.

Závěr

Chci být vnímaná jako člověk, rezonovalo v mnoha rozhovorech, které jsme se spoluautorkami vedly. Dehumanizující rasismus, neoliberální politika, ale také patriarchální násilí do velké míry ovlivňovaly jejich každodenní prožívání svého *lidství*, potažmo *aktérství*. Ať už šlo o pohyb v obchodě, studium na střední škole nebo komunitní participaci.

Se ženami jsme ve výzkumu společně rozplétaly struktury moci a dominance, které jim jejich *lidství* symbolicky berou a snaží se z nich udělat pasivní objekty něčí nadvlády. V intersekcionalní analýze zkušeností osmi žen vyvstaly tři takové utlačivé struktury moci – rasová, třídní a patriarchální. Tyto tři druhy útlaku se pak navzájem kombinovaly a posilovaly. Disciplinovat a umlčet ženy se jim však nepodařilo. Každá ze spoluautorek měla širokou škálu strategií, jak se s marginalizací a útlakem vyrovnávat a jak proti němu bojovat. Příběhy, které jsme si vyprávěly, byly i přes šed' mnoha nespravedlností přitom často radostné a zábavné. Celý výzkum byl rámovaný jako zcela rovnocenný dialog, ve kterém mě ženy mohly *zkoumat zpátky* i ovlivňovat výsledky analýzy. Nejde tedy o mou práci, ale práci dohromady devíti žen, bez jejichž vědění a času by text nemohl vzniknout. Stejně jako by nemohla vzniknout další část práce, která bude pokračovat mimo akademické prostředí. Kombinace intersekcionalního feminismu s postkoloniálních teorií pomohla všem těmto snahám a ideálům vytvořit funkční rámec. Díky němu práce obsahuje „jiný druh autority, takový, který je založený na žité zkušenosti“ (Zakaria, 2022, s. 8).

Závěrem bych chtěla poukázat na to, jak málo je v české akademii zpracované téma patriarchálního násilí v romské komunitě. A to navzdory faktu, že toto téma spoluautorky zmiňovaly jako jeden ze zásadních problémů, kterým romské ženy čelí. Další výzkum, ale také aktivistická a politická práce, by mohla být věnována také queer a trans* Romkám, o nichž je stále napsáno jen velmi málo a jejichž zkušenosti by mohly podhalit další skryté bariéry či *zdi*.

Akademický opar visí také nad kategorií třídy,³⁰ což komplikuje intersekcionalní analýzu. Třída je třeba vymezit, pojmenovat a hlavně zahrnout do akademického bádání. Třidu ve spojitosti s Romkami a Romy do určité míry dnes zastupuje termín „vyloučení“, který vytvářejí dojem, že tito lidé nejsou součástí *naší společnosti*. Její součástí Romky i Romové nicméně

³⁰ Viz Nedbálkovou (2012, s. 85–100).

jsou, každý den se na nich *naše*, tedy *bílá* politika, stejně jako *lidový* rasismus podepisují. A my, jakožto *bílí* utlačovatelé, se slovy o vyloučení nemůžeme vyhýbat odpovědnosti. „Dokud nejsou osvobozené ostatní ženy, nejsem ani já,“ píše Audre Lorde (2021, s. 169).

Seznam literatury

Abu-Lughod, L. (1990). The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women. *American Ethnologist*, 17(1), 41–55.

<https://jstor.org/stable/645251?origin=JSTOR-pdf>

Ahmed, S. (2017). *Living a Feminist Life*. Duke University Press

Ahmed, S. (2014). *Willful Subjects*. Duke University Press

Arabadjieva, K. (2016). Challenging the school segregation of Roma children in Central and Eastern Europe. *The International Journal of Human Rights*, 20(1), 33–54. <https://doi.org/10.1080/13642987.2015.1032266>

Asad, T. (Ed.). (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. Humanity Books

Blasco, P. G. & Hernández, L. (2018). Životní zkušenosti romských žen: kolaborativní přístup k jejich studiu v *Romano džaniben*, 25(2), 38–46.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10469098>

Bogdan, M., Dunajeva, J., Junghaus, T., Kóczé, A., Rostas, I., Rövid, M. & Szilvasi, M. (2018). Introducing the New Journal Critical Romani Studies. *Critical Romani Studies*, 1(1), 2–7. <https://doi.org/10.29098/crs.v1i1.19>

Bremen, J. V. & Shimizu, A. (Eds.). (2005). *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*. 8–10. Routledge

Clifford, J. (1986). Introduction: Partial Truths. In J. Clifford, G. E. Marcus & M. Fortun (Eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. 1–26. University Of California Press.

Corbin, J. M. & Strauss, A. L. (1998). *Basics of Qualitative Research : Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. Sage Publications

Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299.

<https://www.jstor.org/stable/1229039>

Deloria, V. (1988). *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*. 78–100. Norman: University of Oklahoma Press

Dvořáková, T. (2009). *Zasloužená rovnost: Romové a systém sociálních dávek ve městě Skála*. [Diplomová práce, Univerzita Karlova]. Digitální repozitář UK.

<http://hdl.handle.net/20.500.11956/30260>

Eliášová, I., Hejkrliková, J., Kokyová, I. & Danišová, E. (2014). *Slunce zapadá už ráno*. Knihovny Václava Havla.

Erikson, T. H. & Nielsen, F. S. (2013). *A History of Anthropology*. Pluto Press

Evans-Pritchard, E. (1951). *Social Anthropology*. Cohen and West.

Gargulák, K., Prokop, D., Kunc, M., Fabšíková, N. & Komárek, J. (2023, 25. května). *Segregace přetrvává. Jak Česko odpirá romským dětem vzdělání*. PAQ Research.

<https://www.paqresearch.cz/post/segregace-romu-vzdelavani/>

Fanon, F. (2011). *Černé kůže, bílé masky*. Tranzit

Federici, S. (2018). *Witches, Witch-Hunting, and Women*. PM Press

Fečová, O. (2022). *Den byl pro mě krátkej: Paměti hrdé Romky*. Kher

Freire, P. (2005). *Pedagogy of the Oppressed*. Continuum

Fremlova, L. (2018). Non-Romani Researcher Positionality and Reflexivity: Queer(y)ing One's Own Privilege. *Critical Romani Studies*, 1(2), 98–123.

<https://doi.org/10.29098/crs.v1i2.25>

Hernández, L. & Gay y Blasco, P. (2018). Životní zkušenosti romských žen: kolaborativní přístup k jejich studiu. *Romano džaniben*, 25(2), 39–46.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.10469098>

hooks, b. (1995). *Killing Rage. Ending Racism*. Henry Holt and Company

hooks, b. (1997). Representing Whiteness in the Black Imagination. In Ruth Frankenberg (Ed.). *Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism*. 338–346. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822382270>

hooks, b. (2018). *All about love: New visions*. HarperCollins Publishers

hooks, b. (2023). *Feminismus je pro všechny: Politika vášně*. Broken Books

Horváthová, J. (2002). *Kapitoly z dějin Romů*. Nakladatelství Lidové noviny

Hübschmannová, M. (1970). Co je tzv. cikánská otázka? *Sociologický Časopis*, 6(2), 105–120. <https://www.jstor.org/stable/i40049375>

Hübschmannová, M. (1999). Několik poznámek k hodnotám Romů. (Skica). In *Romové v České republice (1945-1998)*. Socioklub.

Hůlová, K. (2007). Dopad společenských změn po roce 1898 na život Romů. In T. Nikolai (Ed.), *Příběhy ze špatné čtvrti aneb jak pracovat s tématem segregace nejen ve školství*. Člověk v tísni.

Lewis, D. (1973). Anthropology and Colonialism. *Current Anthropology*, 14(5), 581–602.
<https://jstor.org/stable/2741037>

Lorde, A. (2021). *Sister Outsider*. Tranzit.

Madden, D. & Marcuse, P. (2020). *Na obranu bydlení: Politika krize*. Neklid

Mbembe, A. (2018). Decolonizing knowledge and the question of the archive. *Africa is a Country*. <https://worldpece.org/content/mbembe-achille-2015-%E2%80%9Cdecolonizing-knowledge-and-question-archive%E2%80%9D-africa-country>.

Mogstad, H. & Tse, L. S. (2018). Decolonizing Anthropology. Reflections from Cambridge. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 36(2), 53–72.
<https://doi.org/10.3167/cja.2018.360206>

Nadel, S. F. (2004). *The Foundations of Social Anthropology*. Routledge.

Nedbálková, K. (2012). Tak daleko, tak blízko: Dělnická třída v České republice. *Sociální studia*, 3(1), 85–100. <https://doi.org/10.5817/SOC2012-3-85>

Oakley, A. (1981). Interviewing women: a contradiction in terms. In H. Roberts (Ed.), *Doing Feminist Research*. Routledge and Kegan Paul

Ort, J. (2021). Romové jako místní obyvatelé? Přináležení, cikánství a politika prostoru ve vesnici na východním Slovensku. *Sociologický časopis*, 57(5), 581–608.
<https://doi.org/10.13060/csr.2021.040>

Ort, J. (2023). Sociální mobilita Romů z dekolonizační perspektivy. Úvod k tematickému číslu Romano džaniben. *Romano džaniben*, 2(1), 5–24.
<https://www.dzaniben.cz/files/a418559c47677a6273b848f543d532e4.pdf>

Reichel, T. (2022). *Všední zkušenosti Romů v světě dominance neromské normality*. [Bakalářská práce, Karlova univerzita]. Digitální repozitář UK.
<https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/178044>

Pospíšil, F. & Trlifajová, L. (2023). Sekuritizace zespodu. Jak politiky nulové tolerance utvářely český sociální systém. *Romano džaniben*, 30(2), 15–40.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.10461869>

Sedláková, R. (2022). Zprávy o Nás i o Nich – zpravodajský diskurz televize veřejné služby o Romech. *Romano džaniben*, 29(1), 27–52. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10321795>

Stacey, J. (1988). Can there be a feminist ethnography? *Women's Studies International Feminist Forum*, 11(1) 21–27, <https://doi.org/10.1080/07407709008571138>

Silverman, C. (2018). From Reflexivity to Collaboration: Changing Roles of a Non-Romani Scholar, Activist, and Performer. *Critical Romany Studies*, 1(2), 76–97.
<https://doi.org/10.29098/crs.v1i2.16>

Slovo 21. (n. d.). *Mluv nahlas*. <https://slovo21.cz/projects/mluv-nahlas>

Smith, L. T. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. University of Otago Press.

Spade, D. (2020). *Mutual Aid: Building Solidarity During This Crisis (and the Next)*. Verso

Thwaites, R. (2017). (Re)examining the Feminist Interview: Rapport, Gender “Matching,” and emotional Labour. *Frontiers in Sociology*, 2(1), 1–9.
<https://doi.org/10.3389/fsoc.2017.00018>

Todd, Z. (2016). An Indigenous Feminist’s Take On The Ontological Turn: ‘Ontology’ Is Just Another Word For Colonialism. *Journal of Historical Sociology*, 29(1), 4–22.
<https://doi.org/10.1111/johs.12124>

Toušek, L., Walach, V., Kupka, P., Tvrda, K., Brendzová, A., Lupták, L., Dvořáková, T., Plachý, O. & Vanková, K. (2018). *Labyrintem zločinu a chudoby: kriminalita a viktimizace v sociálně vyloučených lokalitách*. Doplněk

Koczé, A. (2009). *Missing Intersectionality. Race/Ethnicity, Gender, and Class in Current Research and Policies on Romani Women in Europe*. Central European University.

Vergés, F. (2021). *A Decolonial Feminism*. Pluto Press

Vláda České republiky. (21. října 2022). *Romská národnostní menšina*.
<https://vlada.gov.cz/cz/ppov/rnm/mensiny/romska-narodnostni-mensina-16149/>

Wallerstein a kol. (1998). *Kam směřují sociální vědy. Zpráva Gulbenkianovi komise o restrukturaci sociálních věd*. Sociologické nakladatelství

Zakaria, R. (2022). *Against White Feminism*. Penguin Books