

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Vietnamské svatby na území České republiky jako projev diasporické svátečnosti
a jejich transnacionální povaha

Ngo Xuan Thang

Bakalářská práce

Vedoucí práce: PhDr. Dana Bittnerová, CSc.
Obor: Studium humanitní vzdělanosti

Praha – Broumov 2021

Čestné prohlášení

že jsem práci „Vietnamské svatby na území České republiky jako projev diasporické svátečnosti a jejich transnacionální povaha“ vypracoval samostatně, že jsem všechny použité prameny a literaturu řádně citoval.

Práce nebyla využita k získání jiného či stejného titulu.

V Broumově, dne 30.7. 2021

.....

Ngo Xuan Thang

Poděkování

Chtěl bych zde poděkovat PhDr. Daně Bittnerové, CSc. jež tuto práci vedla, a bez jejíž rady a pomoci by tato práce jen s těžší našla zdárného dokončení. Děkuji svým láskyplným a obětavým rodičům, bez nichž by se mi o tom jít studovat na vysokou školu mohlo jen zdát. Také bych chtěl poděkovat skvělým učitelům a pracovníkům, které jsem měl za ty roky studia na Fakultě humanitních studií UK možnost pozorovat při práci, svému milovanému bratru, zato, že měl se mnou to strpění v čase, kdy jsem zanedbával své povinnosti být mu nejlepším starším „bráchou“, a pak také Gabriele.

Obsah

Úvod	- 5 -
TEORETICKÁ ČÁST	- 6 -
1) <i>TRANSNACIONÁLNÍ MIGRACE A DIASPORA</i>	- 6 -
1.1. Transnacionální migrace.....	- 6 -
1.2. Lapení mezi dvěma kulturami.....	- 8 -
1.3. Migrační síť	- 9 -
1.4. Diaspora.....	- 9 -
1.5. Vietnamská diaspora v Čechách	- 10 -
1.6. Minulost vietnamské diaspor v ČR.....	- 12 -
1.7. Kolektivní povaha vietnamské migrace do Čech	- 13 -
2) <i>BOURDIEU – VYJEDNÁVÁNÍ POZIC V RÁMCI SOCIÁLNÍ STRUKTURY</i>	- 15 -
2.1. Sociologie Pierra Bourdieua.....	- 15 -
2.2. Pole	- 15 -
2.3. Habitus.....	- 16 -
2.4. Symbolický kapitál	- 17 -
2.5. Svatební strategie v kontextu sociologie kapitálu Pierra Bourdiea	- 18 -
3) <i>RITUÁL A MIGRACE</i>	- 20 -
3.1. O Rituálech	- 20 -
3.2. Svatba jako rituál	- 23 -
3.3. Festivity a jejich místo v životě migranta.....	- 26 -
EMPIRICKÁ ČÁST	- 28 -
<i>METODOLOGIE</i>	- 28 -
<i>Výzkumné otázky</i>	- 28 -
<i>VÝZKUMNÁ STRATEGIE</i>	- 28 -
<i>Techniky tvorby a analýza dat</i>	- 28 -
<i>Popis současné vietnamské svatby v Čechách</i>	- 32 -
<i>Etika výzkumu</i>	- 33 -
VIETNAMSKÁ SVATBA A VIETNAMSKÁ DIASPORA	- 34 -
<i>Svatba jako dočasný domov</i>	- 34 -
<i>Život ekonomický a čas sváteční</i>	- 37 -
<i>Reciprocita jako komunitní praktika</i>	- 38 -
<i>Kořeny vyživují kmen</i>	- 42 -
<i>Peníze jsou štěstí</i>	- 45 -
<i>Viditelné a neviditelné</i>	- 47 -
<i>Čísla a zvířata</i>	- 50 -
<i>Propojené světy</i>	- 52 -
<i>Časy se mění</i>	- 56 -
Závěr	- 59 -
Bibliografie.....	- 60 -

Úvod

V souvislosti s povahou dnešního globálního světa, a zvýšeným zájmem společenských vědců o studium životní stylů migračních skupin a etnických diaspor, se začala pozornost etnologů čím dál více upírat ke studiu svátečnosti migrantů (Bittnerová, Moravcová 2019).

Jak píše Dana Bittnerová a Mirijam Moravcová; „*Sváteční*“ *zprostředkovává člověku vstup do světa, v němž usiluje o uznání, v němž je individualitou i členem skupiny, resp. společnosti s níž se identifikuje* (tamtéž, str. 15). Co tedy může studium svátečního, tj. festivit přinést svému pozorovateli? Odpověděli bychom, že taková snaha nás může přiblížit ke povaze a hodnot a postojů, s nimiž se zúčastněný jedinec ztotožňuje.

Svátečnost, tzv. festivity, zpřítomňuje kulturně dané obsahy skrze to, že se děje. A tím, že se jí její členové účastní zas mezi sebou vytvářejí pocit znovusjednocení s kolektivem, ke kterému přináležejí. Tážeme-li se po svátečnosti, tážeme se po tom, co nám umožňuje prožít pocit lidství (Sokol 2004, str. 90).

Mým výzkumným záměrem této práce bude tázat se po povaze vietnamských svateb, jakožto sociálními poli diasporických Vietnamců žijící na území České republiky.

Pro uzavřený charakter vietnamské společnosti působící zde v Čechách shledávám oblast svátečnosti za vhodný terénní prostředí, o kterém se domnívám, že na něm lze dobře postihnout povahu smýšlení vietnamských přistěhovalců a jejich chování v místním prostředí.

TEORETICKÁ ČÁST

1) TRANSNACIONÁLNÍ MIGRACE A DIASPORA

- 1.1. Transnacionální migrace
- 1.2. Lapení mezi dvěma kulturami
- 1.3. Migrační sítě
- 1.4. Diaspora
- 1.5. Vietnamská diaspora v Čechách
- 1.6. Minulost vietnamské diaspor v ČR
- 1.7. Kolektivní povaha vietnamské migrace

1.1. Transnacionální migrace

Stále více lidí dnes žije svůj každodenní život v sociálních světech, které se souběžně nacházejí na území více národních států (Szaló 2008, str. 108). Předpokládáme tak, že „sociální identity, odkazující k různým formám příslušnosti, jsou schopny zachovat svou relevanci pro sociální aktéry jedině tehdy, když se udrží jako součásti jejich životního světa“ (Szaló tamtéž str. 108).

Vycházím z předpokladu, že lidé, kteří se během života rozhodli migrovat do zahraničí, při procesu migrace primárně neusilují o to, aby se stali příslušníky jednoho či druhého státu, nýbrž o to, žít co nejlepší možný život, oproštěn od strasti a bolesti. „Lidé chtějí v nových zemích žít život se svými rodinami a udržovat kontakty i se svými blízkými, kteří žijí tisíce kilometrů za hranicemi cílové země.“ (Uherek 2008, str. 6).

Toto východisko bychom mohli nazvat transnacionálním přístupem k migraci. Jeho počátky bychom mohli zasadit do devadesátých let minulého století, během nichž začali američtí a britští antropologové a sociologové prosazovat nový přístup k mezinárodnímu přistěhovalectví, jež se vyznačoval soustředěným zájmem k životu migrantů žijících svůj přes-hraniční život začleněný souběžně na území více národních států (Szaló 2008, str. 23).

Jednalo se o radikální myšlenku, která měnila obecně přijímané hegemonní makro-sociologické vysvětlení, podle něhož většina problémů, s nimiž se přistěhovalci potýkali pramenila jednak z jejich třídního postavení, a jednak z rasismu přijímací společnosti, jimž museli čelit (tamtéž, str. 24).

Migrace se přestává chápat jako mechanické přemístování z místa na místo, ale spíše jako proces, během kterého se migrant postupně vyvazuje ze sociálních vazeb domovské země, souběžně s probíhajícím procesem začleňování se do společnosti nové. Přičemž důraz je zde kladen především na to, jakým způsobem tyto kvalitativně odlišné vztahy ovlivňují jednotlivcovu chování (Drbohlav, Uherek 2007).

Zatímco před vznikem teorií transnacionální migrace se zrak antropologie, tak sociologie upínal k tomu, jak přistěhovalci zvládají nové životní podmínky v přijímací společnosti, po transnacionálních teoriích se jejich zájem přesouvá k představě, že během níž jsou přistěhovalci „lapani mezi dvěma kulturami“. Což následně vedlo k přesvědčení, že pro porozumění procesu mezinárodní migrace je třeba odhalení role, jakou v procesu imigrace hraje etnická identita přistěhovalců. Tím se začalo na osudy přistěhovalců nazírat jako na výsledek konstelace toho, co si člověk odnesl ze svého kulturního repertoáru domovské země na jedné straně, a lokálního společenského života a jeho vyjednávání v novém prostředí na straně druhé (tamtéž, str. 24).

Součástí transnacionální interpretační strategie je i předpoklad, že když migrující překračují státní hranice, nezanechávají svůj původní domov úplně, nýbrž spíše naopak. Svou cestou do zahraničí vytváří jakýsi most mezi svou domovskou a přijímací zemí, prostřednictvím kterého vytvářejí a udržují ekonomické, politické a kulturní vazby (tamtéž, str. 25).

Přínosem pro posun v nazírání na přistěhovalce jako na aktivně jednající aktéry obohatila svými poznatky Katy Gardner (1993, 1995), podle níž jsou formování lokálních vzorců migrace vysvětlitelné ve vztahu, k již podniknutým cestám konkrétních jednotlivců, jejich příbuzenským vztahům a sociálním sítím (Szaló 2008, str. 3).

Jako důležitá se zde jeví dualita domova a ciziny, jíž lidi s migrační zkušeností doprovází. Pro mnohé přistěhovalce vytváří živnou půdu pro tzv. život žitý v „mýtu návratu“ (Freidingerová, Nováková 2019, str. 311), s nímž se můžeme setkat u lidí, kteří svůj pobyt v cizině berou jako dočasný a sní o návratu do domů (Szaló 2008, str. 4, 29).

Nedílnou součástí tohoto procesu je tedy obraz domova, který si přistěhovalec uchovává ve své hlavě. Vzpomínky a myšlenky na domov, jež jsou s ním po celou dobu pobytu. Přitom však je pro mnohé z nich cesta zpět do země původu zapovězena, neboť na jejich pobytu v cizině se podílí mnoho faktorů či okolností, které bychom mohli nazvat existenční nutností. Pro spoustu

z nich je totiž život v cizině podmínkou pro to, aby mohli naplňovat své ekonomické cíle (tamtéž, str. 4; Henig, 2009, str.176).

1.2. Lapení mezi dvěma kulturami

Gardner (1993, 1995) byla přesvědčena o tom, že přistěhovalci nejsou pouhými loutkami podléhající vnějším tlakům majoritní společnosti, nýbrž že jde v procesu migrace o aktivní činitele, jejichž podnik do zahraničí často souvisí s již existujícími sociálním zázemím v přijímací zemi.

Svým zkoumáním fenoménu migrace obyvatel venkovské oblasti Sylhet v Bangladeši do Velké Británie a Perského zálivu zkoumala význam imaginace, především představ domoviny, kterou si cizinci sebou nosí, a roli, jakou hraje při utváření povahy migrace „chycené na pomezí dvou kultur“. Poukázala na způsoby, jakými se migrující vypořádávali s každodenností života na „pomezí“.

A také kulturní proměně, která se dělá v důsledku polarizace, která nastávala v během střetů představ obyvatel domovské země a těmi co žili v zahraničí. Gardner (1993) se však nevěnovala pouze imaginárním představám domoviny přistěhovalců, ale také představám ciziny u těch, kteří zůstali v doma v Sylhetu. Tím narážela na nevyřešitelný rozpor mezi zobrazením domova a ciziny, jež může významně ovlivňovat životní podmínky migrace a její neřešitelné rozporuplnosti.

Jak se ukazuje na příkladu těch Sylhet'ánů, kteří zůstali v domovské zemi, cizina je oním místem, kde se nachází ekonomická moc a možnost změny života, zatímco charakteristika života doma, právě ve vztahu k představám o životě v cizině, je spjat s konstantní nejistotou, nepředvídatelností a neustálou „dřinou“, jež nesou význam nesnesitelnosti a beznadějí (Szaló 2008, str. 28-29). Je důležité zmínit, že těm, kteří mají nějaký vztah k cizině se v místní kultuře připisuje vyšší postavení. A opačně, u těch, kteří mají vyšší postavení v místní společnosti se automaticky předpokládá, že mají nějaké vazby do ciziny (tamtéž, str. 28).

Jak Szaló, interpret díla Kate Gardner, dále píše, Velká Británie je v očích Sylhet'ánů kteří zůstali v domovské zemi čistou, bohatou a bezpečnou zemí. Zároveň je to ale místo nemravného a pohanského života, sužovaného alkoholismem, rozvody, nevázanou sexualitou a ztráty úpadku rodinných hodnot. Jak píše: „Právě tyto rozpory v rámci symbolického řádu vysvětlují, jak je možné, že obyvatelé Sylhet, kteří touží po životě v Británii, vůbec netouží po moderní

britské společnosti. Jejich nadějí je spíše stát se součástí společenství bengálských přistěhovalců žijících v Británii“ (tamtéž, str. 29-30).

1.3. Migrační síť

Migrace může být některými vědními přístupy nahlížena v přímé souvislosti s ekonomickou globalizací. Dušan Drbohlav a Zdeněk Uherek (2007) v přehledové studii *Reflexe migračních teorií* uvádějí výčet několika standardně používaných migračních konceptů, mezi nimiž se nachází jedna, k jež pro tuto práci shledávám za přínosnou. Je jí teorie migračních sítí, jež by nám mohla pomoci objasnit podmínky, které podporují migrační tok z Vietnamu (Drbohlav, Uherek 2007, str.7).

Teorie migračních sítí popisuje způsob, jakým je proces migrace umožňován prostřednictvím již existujících sociálních vazeb v přijímací zemi. Jsou jimi rodinné, příbuzenské či přátelské osoby, prostřednictvím nichž mohou nově přistěhovalí lépe překlenout „vzdálenost“ jednotlivých kulturních odlišností. Tím je usnadněn proces migrace do přijímací země.

V souvislosti s teorií migračních sítí se lze často setkat s fenoménem tzv. „risk - diverzification“, strategií chování jednotlivých rodin, kdy jsou jednotliví příslušníci rodinného okruhu rozesláni do různých oblastí, čímž usilují o snížení rizika ekonomického nezdaru všech jejích členů (Massey 1990, in Drbohlav, Uherek 2008).

Migrační síť jednotlivým přistěhovalcům pomáhají při začleňování se do nového prostředí. U těchto lidí, kteří tímto způsobem přicestují do zahraničí za někým, koho již v přijímací zemi „znají“ můžeme předpokládat, že se při začleňování do většinové společnosti budou potýkat s menšími nesnázemi, ať už se to bude týkat shánění ubytování, práce atd. Migrační síť tak mohou pomáhat překonat pocit marginality, ale zároveň mohou marginalitu skupiny působit. Ovlivňují destinaci migrace, ale také počet a složení migrační vlny.

Jejich existence může potenciální migranty přitahovat, ale také odpuzovat.

Po čase tyto migrační síť odumírají, anebo přesouvají své pole působnosti někam jinam (Drbohlav, Uherek, 2007, str. 8).

1.4. Diaspora

V textu Rogera Brubakera 2005, *The „diaspora“* diaspora se o diaspoře mluví jako o symbolické etnicitě (Gans 1979 in Brubaker 2005, str. 12), a o příslušnících diaspory, jako o „nacionalistech na dálku“ (Anderson 1998 in Brubaker, 2005, str. 2). Takovéto úvahy kladou

pozornost jejímu hlavnímu povahovému rysu – snaze se angažovat a ovlivňovat záležitosti zemi svého původu, přičemž v některých ojedinělých případech se může i jednat o účast v teroristických či ultra-nacionalistických hnutí (Brubaker, 2005, str. 2).

Patří do ní lidé a skupiny lidí, kteří jsou rozptýleni za hranicemi země svého původu, jež si uvědomují svou přináležitost (etnická, jazyková, sémiotická) k určitému specifickému místu původu, k němuž její příslušníci uchovávají emociální a sociální pouto.

Jejími hlavními rysy jsou:

- snahy jejích členů o zachovávání kolektivní paměti, a tendence „oživovat“ myšlenku návratu do země původu
- odkazování se k zemi původu jako k jedinému „pravému“ domovu
- kolektivní snaha a úsilí o budovat a zakládat prosperitu země původu
- udržování a uchovávání intenzivních sociálních vazeb s lidmi v zemi původu, a také zvýšený pocit solidarity mezi jejími členy uvnitř přijímací země. (Brubaker 2005, Claire 2017)

Jak píše Brubaker 2005, počátky vzniku pojmu diaspora souvisel s označením určité skupiny lidí, kteří se vyznačovali se zvýšenou komunikací dovnitř, jež, ať už z jakýkoli důvodů museli opustit zemi svého původu. Takto se hovořilo např. o židovské, řecké či arménské diaspoře (Brubaker 2005). Tito lidé spolu sdíleli povědomí o sdílené identitě. Jak dále zmiňuje Brubaker, jedním z účinných způsobů, jakými lze diaspoře porozumět je, že na ní nahlédneme prostřednictvím kategorie vykonávaných praktik, dále také jako „účasti na diasporickém projektu“. Myslí se tím aktivní účast členů diaspory na kolektivním diasporickém životě, jež se v kontextu jednotlivých diaspor může různě lišit.

Avšak stejně tak jako jeden národní celek není tvořen pouze „aktivními účastníky národního projektu“ platí i o příslušnících diaspory, že bychom uvnitř ní mohli nalézt jednotlivce, či skupiny, které se aktivně nepodílejí na aktivním životě diaspory. Nabízí se nám tu prostor zkoumat jednotlivé mechanismy sociální stratifikace uvnitř diaspory, ale to až následující kapitole (kapitola druhá).

1.5. Vietnamská diaspora v Čechách

Chystáme-li se uvažovat o vietnamské diaspoře, musíme mít před očima skutečnost, že se jedná především lidi, které formovala migrační, nebo také post-migrační zkušenost (Freidingerová, Nováková, 2019, str. 307-308, Suralová 2012, str. 33).

Ať už byly důvody k migraci jakékoliv, je třeba uvažovat v kontextu životní zkušenosti změny místa pobytu, jež těmto lidem vtiskla nesmazatelnou stopu, a jež nějakým způsobem je formovala. (Bittnerová, Moravcová, 2019, str. 11). Jak ukazuje výzkum Freidingerové a Novákové, pobyt v Československu se stal významným mezníkem v narativu migrantů, kteří ve vyprávění o svém životě hovoří v rovině „před Československem – po Československu“. (Freidingerová, Moravcová 2019, str. 309).

Pro úvahu nad vietnamskou diasporou žijící v České republice shledávám za užitečné zmínit práci Terezy Freidingerové a Barbory Novákové - *V příhodný čas na příhodném místě, Geografie „Vietnamců a Vietnamek“* (Freidingerová, Nováková, 2019), ve které si autorky textu pokládají otázku po způsobu, jakým Vietnamci a Vietnamky v Čechách zaujímají postoj k prostoru a času (jak jej vnímají, jak o nich uvažují, a jak s nimi pracují). Ve své práci vycházejí z tří obecně platných charakteristik, jimiž jsou tyto tři skutečnosti:

1) Převážně jde o lidi, které formovala migrantská zkušenost

2) Jedná se lidi, kteří pocházejí z oblasti tzv. čínského civilizačního okruhu

3) Jejich pojetí prostoru a času je silně ovlivněno učením *feng-šuej*, a cyklickým pojetím času, vyplývajícím z periodicity dané lunárním kalendářem. (Tamtéž, str. 317)

Zdeněk Uherek vietnamskou diasporu v Čechách charakterizuje jako semknutou a uzavřenou (Uherek, 2008, str. 168). Stejný pohled má i Stanislav Brouček (2005, str. 129-154).

Přestože se jedná práce staršího data, nelze tomuto postoji upřít jeho platnost i pro současnost, která se váže k roku 2021.

Několik autorů (Kušniráková, Plačková, Tran 2013; Freidingerová, Nováková 2019; Pechová 2016; Homoláč a Sherman 2020; Homoláč 2020, str. 232) hovoří o postupné diferenciaci Vietnamců, a tedy narušování homogenity diaspory. Stále však platí, že největší podíl vietnamské populace žijící zde na území Čech tvoří lidé s přímou migrační zkušeností a tedy lidé, kteří sem přicestovali v dospělém věku života. Tito lidé jsou pak zapojeni do transnacionálních migračních sítí, a to jak s ohledem na ekonomické aktivity (Hofírek, Nekorjak 2009; Rakoczyová, Trbola 2011) tak na příbuzenské vztahy. (Brouček 2005; Souralová 2012, 2013; Freidingerová a Nováková 2019).

U těchto lidí můžeme předpokládat, že i poté co migrovali do České republiky, udržují úzké vazby ve své domovské zemi, a že prostřednictvím instituce *dočasného domova*, jímž jsou pro tuto práci svatební rituály, si tito lidé připomínají identitu, místo a zvyky mateřské kultury odkud pocházejí.

1.6. Minulost vietnamské diaspory v ČR

Jak píše Stanislav Brouček 2005, současnou vietnamskou diasporu žijící na území Čech tvoří přistěhovalci, které bychom mohli zařadit do ekonomické migrace (Brouček 2005, str. 134-146). Jedná se tak především o lidi, kteří sem přijeli vydělávat peníze, kterými mohou zajišťovat rodinu v domovské zemi.

Nebylo tomu tak ale vždy. Rokem, který je zmiňován, jako počátek přítomnosti Vietnamců na území dnešní České republiky je rok 1950, kdy v rámci Mezinárodního festivalu studentů a mládeže přicestovalo několik Vietnamců a někteří pak zde i studovali. Další datum je rok 1956 a humanitární pomoc tehdejšího Československa, které poskytlo pomoc dětem, které byly odvezeny z Vietnamu v důsledku válečného konfliktu (Martínková 2008, str. 170). Zásadnější však byla migrace, která začíná v 60. letech 20. století. Za důvody migrace od roku 1967 totiž stála snaha pomoci poválečnému Vietnamu získat potřebnou odbornou kvalifikaci jeho obyvatelstva obnovy a rozvoje tamější ekonomiky (Freidingerová a Nováková 2019; Brouček 2005;).

Kolem roku 1980 se z této humanitární pomoci stal ekonomický nástroj tehdejšího socialistického Československa, kterým si zajišťoval tzv. *levnou pracovní sílu*. Tomu tématu se věnuje socioložka Alena K. Alamgir (2013, 2014 in Freidingerová, Nováková 2019) kdy se věnuje podmínkám migrantů za dob bývalého režimu a podmínkám jejich pobytu. Jak poznamenává, v Československém průmyslu, zemědělství a lesnictví, v důsledku masivní rodinné a prenatální politiky režimu (která vedla k odchodu velkého množství žen do domácnosti), byl nahrazen úbytek pracovních sil zastupován vietnamskými zahraničními dělníky, a od roku 1980 i dělnicemi, které na rozdíl od československých žen nesměly otěhotnět (Freidingerová, Nováková, 2019 str. 309-310; Brouček 2005).

V roce 1984 bylo zaznamenáno 274 případů dočasného odjezdu z důvodu porušení kázně, z nichž 119 bylo dále označeno jako těhotenství (Alamgir 2014a:147 in Freidingerová, Nováková 2019, str. 309-310).

Po roce 1989 byly spolupráce mezi Čechy a Vietnamem na určitou dobu vypovězeny ze strany dnešní České republiky, dokud byla spolupráce v roce 1993, kdy byla znovuobnovena platnost diplomatických styků obou zemí (Brouček 2005). Již se však jednalo o ekonomickou migraci, během níž její účastníci mohli využívat již existujících migračních sítí a mostů, jež usnadňovali proud migračního toku proudící do Čech. (Brouček 2005; Freidingerová, Nováková, 2019; Suralová 2012, 2013). Tito migranti již primárně nesměrovali do místního průmyslu, zemědělství a lesnictví, ale objevili pro sebe v místní ekonomice niku, zaměřili se na podnikání v oblasti obchodu.

Povaha Vietnamské diaspory v Čechách se může pro Čechy zdát velmi matoucí a nečitelná. Přestože se může zdát, že tato populační minorita, netvoří nijak zvlášť početné procento populace (oficiálně něco kolem 61 000 lidí, odhadem kolem 100 000 lidí – tedy 0,6% - 0,94% z celkové populace (2019), jedná se takřka o nepřehlédnutelnou součást české společnosti (Česko v datech 2019; Freidingerová, Nováková 2019). Zatímco pro migranti procházející z oblastí bývalého Sovětského svazu je příhodné, že nevykazují tendence se zde usazovat, nýbrž se zde nechat zaměstnat a z peněz vydělaných zde kultivovat domovy doma v domovské zemi, u Vietnamců je pozorována tendence se zde usazovat (Freidingerová, Nováková, 2019, str. 300). Dále je také pro Vietnamce žijící zde v Čechách příhodné, že na rozdíl od migrantů z Ukrajiny a Slovenska (jejich počet na území Čech je v pořadí statistik evidence cizích státních příslušníků před cizinci z Vietnamu) převažuje tendence k podnikatelské činnosti (Brouček 2005, str. 131 Suralová 2012, 2013).

Vietnamci plně užívají výhod volného trhu a jako dravci plující v českých vodách vyplňují mezery, jež lákají vidinou výtěžku.

Počátky vietnamského podnikání v Čechách se datuje ke státnímu převratu roku 1989, kdy se zde vytvořil prostor pro mezera na trhu s nedostatkovým spotřebním zbožím. Vietnamci nejprve začali s podnikáním ve stáncích. Ze stánku se přesunuli do tržnic a z tržnic do kamenných obchodů. (Freidingerová, Nováková, 2019 – str. 313).

1.7. Kolektivní povaha vietnamské migrace do Čech

Jak upozorňuje Freidingerová a Nováková 2019, vietnamská migrace do Čech nese rysy kolektivní povahy. Samotná cesta do Čech je záležitostí širší perspektivy příbuzenských a

jiných vazeb migranta, jež už ze své podstaty předjímají budoucí život jedince zde v Čechách. Není tedy nahodilé, kdo sem do Česka přicestuje. Častokrát se totiž jedná o někoho, kdo byl pro své schopnosti a dispozice a vybrán, za nějakým účelem (Freidingerová, Nováková, 2019, str. 317-321).

Tereza Freidingerová ukazuje na nízké tendence snah diasporických Vietnamců se začleňovat do majoritní společnosti. Jedním z důvodů výskytu této povahové charakteristiky by mohla vysvětlovat i existence zprostředkovatelů (*Dịch vụ*) a zprostředkovatelských struktur vytvořených v rámci diaspory, jež mohou působit a vytvářet jakýsi paralelní svět uvnitř Českého státu (Freidingerová, Nováková 2019).

2) BOURDIEU – VYJEDNÁVÁNÍ POZIC V RÁMCI SOCIÁLNÍ STRUKTURY

2. 1. Sociologie Pierra Bourdieua

2. 1.2. Pole

2. 1.2. Habitus

2. 1.3 Symbolický kapitál

2. 2. Svatební strategie v kontextu sociologie kapitálu Pierra Bourdieua

2.1. Sociologie Pierra Bourdieua

Pro účel této práce je důležité nastínit zásadní koncepty francouzského sociologa Pierra Bourdieua. Jeho badatelská činnost v oblasti sociálního chování mi poskytla užitečné pojmové nástroje, s jejichž pomocí budu nahlížet a interpretovat svatby příslušníků vietnamské diaspory žijících v Čechách, resp. promýšlet tuto instituci *dočasného domova*, jako sociální pole pro sjednávání sociálního uznání.

2.2. Pole

Jedna ze stěžejních koncepcí sociologie Pierra Bourdieua je koncepce tzv. sociálního pole.

Pro koncepci pole je charakteristické vnímat sociální realitu hlediskem její vztahovosti mezi prvky, jimiž je tvořena (Hilgers a Mangez 2014). Bourdieu tento princip připodobňuje k matematice, jejíž primárním zájmem nejsou jednotlivé fragmenty systému, nýbrž zákonité souvztažnosti mezi jednotlivými prvky. (tamtéž)

Sociální realita se utváří ve vztahu symbolického řádu fyzického okolí a objekty, subjekty, v něm umístěnými, a jejich pozicemi (citace), nezávisle na jejich vůli a vědomí zúčastněných. Tímto způsobem v sociálních polích dochází mezi jednotlivými aktéry k utváření silových poměrů a vztahů (Kouchaki 2020, str. 3).

Lidské jednání tak závisí na uspořádání psychologického prostředí dané situace, přičemž je to systém a nikoli jeho prvky, co teorie pole činí předmětem analýzy (Hilgers a Mangez 2014, str. 2, 14, 21-22). Zkoumaná sociální realita v sobě zahrnuje jak účastníka, tak pole. Pole je utvářeno časem minulým a jeho relevancí, souběžně s očekávanou budoucností, z čehož plyne, že se jedná o neustále se měnící proces, který má povahu dočasné a neustálené skutečnosti

(tamtéž, 4, 11,13-14). A tedy, každá sociální situace je tak neopakovatelným a stále se měnícím jevem.

Přičemž Bourdieu na tyto pole nahlíží jako na jako arény, ve kterých jednotliví aktéři bojují o sociální uznání a moc. To je dáno jednak habitem, a také kapitály, skrze něž kulturní třídy usilují o pozici v rámci sociální hierarchie (Hilgers a Mangez 2014).

2.3. Habitus

Teorie pole úzce souvisí s dalším Bourdieuvým konceptem, habitem.

Mohli bychom ho nazvat souborem sklonů k určitému chování jednotlivce, jenž je utvářen z části biologickými predispozicemi jedince, a především pak jeho sociálním prostředím a zkušeností, jež se společně podílely na formování celku.

Když člověk vstoupí do sociálního pole, vzniká o střet dvou odlišných principů (Hilgers a Mangez 2014, str. 16), čímž se má namysli princip vztahovosti pole a souhrnnost atributů člověka, jejichž internalizací je habitus, tj. prvek (tamtéž), v jejichž přímé reakci je konstruována sociální zkušenost (tamtéž, str. 4), při níž probíhá spontánní vyjednávání sociální hierarchie (tamtéž, Bourdieu 2002, 551).

Také prostřednictvím kapitálu, s nímž jednotliví účastníci sociální reality vstupují do „hry“.

Habitus je ztělesnění sociálního prostředí jednotlivce, zatímco struktura sociální vztahů (pole) vytváří a přisuzuje význam našim jednotlivým činnostem které vykonáváme (Noble a Watkins 2003, str. 522; Kouchaki), (Laberge 1995, str. 136).

Sám Bourdieu tento pojem vymezuje jako způsob bytí, obvyklý stav, dispozici, tendenci, sklon k něčemu, jež je utvářen a dotvářen pomocí zažitých, ale i nově nabytých zkušeností jedince (Kouchaki 2020, str. 4-5).

Jednotliví aktéři, kteří vstupující do pole mezilidského jednání (v němž se nachází různé hodnocení a očekávání), člověka vedou k vědomé a intuitivní volbě určitých inklinací a chování, jež mají k dispozici, a role habitu jednotlivce spočívá v tom, že jednotlivým kapitálům (ať už ekonomickému, sociálnímu nebo kulturnímu) vytváří příslušný význam a hodnotu (Kelly a Lusi 2006, str. 833).

Jak o habitu píše Bourdieu, habitus je výplodem struktur, které jeví tendenci sebe sama reprodukovat (Bourdieu 2002, 558).

2.4. Symbolický kapitál

Dále využívám pro své interpretace dnes už klasickou koncepci kapitálu Pierra Bourdieu. Ten tvrdil, že nerovnoměrná distribuce společenského postavení (uznání a moci) se děje prostřednictvím kapitálu, jakou jedinec ve společnosti disponuje (Bourdieu, 1986). A kapitálem je vše, co má v příslušném sociálním poli stratifikační efekt (Růžička 2011).

V ekonomii se můžeme s kapitálem setkat v souvislosti s kapitálem fyzickým a finančním (Bayerová 2017). Francouzský sociolog tyto dva obohacuje o dva, tři další. Ty se dělí na:

a) *Kulturní* – vědomosti, schopnosti a kognitivní dispozice, prostřednictvím nichž člověk může získávat výhodnější pozice ve společnosti. Patří do nich vědění ale také například vkus či postoje typické pro určitou sociální skupinu. Součástí kulturního kapitálu jsou pak i diplomy, které stvrzují objem vědění a kognici, stejně jako vlastnictví artefaktů, které odkazují k vysoké kultuře, resp. jsou ceněny jako kulturní statky.

V souvislosti s kulturním kapitálem hovoří také Jiří Šafr a kolektiv v práci *Mechanismy mezigenerační nerovnosti*, když do kulturního kapitálu zahrnuje i výchovný styl (autoritářská výchova x demokratická výchova x volný výchova), volnočasové aktivity či pro-čtenářské klima, u nichž se předpokládá že svému nositeli přinesou pozitivní účinek při pozdějším zařazování se do společnosti (Šafr 2012).

b) *Sociální* – jimiž má Bourdieu namysli vazby na lidi, které jsou svému nositeli užitečné. (srov. Často zmiňovány v souvislosti s migračními teoriemi transnacionalismu (Field 2003; Henig 2009), především pak v kontextu migrační teorie sítí, (str. 7).

A také, uvažujeme-li ve smyslu, že společenské okolí, ve kterém jsme vyrostli, a to ve kterém žijeme, do velké míry předurčuje budoucí životní úspěch. Platí to jednak o našem společenském postavení, a to zejména tak, že utváří naše vzdělanostní i profesní aspirace (Šafr 2012, str.9). Nutno podotknout, že naše společenské postavení je do značné míry, alespoň ze začátku života, výrazně determinováno společenským postavením našich rodičů a jejich okolím. (tamtéž).

Někteří doplňují kapitál tělesný (Svoboda 2016, str. 535-556), který také hraje roli při vyjednávání uznání a moci.

Z výše uvedených kapitol následně vyplývá kapitál symbolický, jenž lze být vnímán jako souhrnný efekt jednotlivých kapitol, prostřednictvím nichž probíhá „symbolická alchymie. Hodí se zmínit v této souvislosti symbolickou směnu – dar prostřednictvím něhož vzniká vztah – patron/klient. Účastníci této směny vstupují do reciproční „hry“, během níž si navzájem vyměňují dar, jímž jsou k sobě poutáni. Kdo v této symbolické výměně dává „větší“ se stává patronem, zatímco ten druhý zaujímá podřadné postavení, a tím pádem se jedná o klienta (Mauss 1925, 1999 in Bourdieu 1998, str. 121-151).

Člověk tedy se stává člověkem v návaznosti na druhé, a role, jež k nim ve společnosti zaujímá (Bourdieu 1986; Berger 1963, 2017; Berger, Luckmann 1966, 2001). A významným prostředkem, pomocí něhož vyjednává své postavení je kapitál, kterým disponuje.

2.5. Svatební strategie v kontextu sociologie kapitálu Pierra Bourdieu

Následující kapitola vychází ze dvou teoretických přesvědčení;

a) že je sociální realita neustále konstruována během procesu mezilidské interakce (Berger, Luckmann, 1966; 2001),

b) a že člověk se účastní sňatkového trhu za účelem reprodukování, v ideální případě zvýšení svého společenského postavení (Bourdieu 2002, str. 549-558)

Pro dosažení co nejlepší pozice na sňatkovém trhu lidé volí, alespoň ti dobře situovaných rodin, z repertoáru nástrojů a strategií, prostřednictvím nichž usiluje o dobrý sňatek (Bourdieu 2002, str. 550). Vše za účelem vytvoření dobrého manželství, jinak řečeno ve snaze vyhnout se tzv. špatné alianci (Bourdieu 2002, str. 552-553).

Jak uvádí Bourdieu, uvnitř monogamních vztahů probíhá vyjednávání politické autority, symbolické pozice, skrze niž dominantní jedinec uplatňuje exesivní násilí (tamtéž, str. 554). Podle Bourdieu probíhá vyjednávání vedoucí pozice v manželských svazcích prostřednictvím

míry ekonomického a symbolického kapitálu, jež jednotliví aktéři vynakládají do vztahu (Tamtéž, str. 554).

David Henig 2009 ve své práci *Pohledy z druhého břehu: Transnacionalismus, rituál a sociální změna* poukazuje na chování transnacionálních migrantů, kteří si prostřednictvím získaného kapitálu v přijímací zemi zajišťují vzestup na společenském žebříčku ve své domovské zemi (Henig 2009, str.176-188). Cituje i další výzkumy a zmiňuje například marocké transmigrantky, které tradičně využívají organizované svatby pořádané ve své domovské zemi – Maroku k performanci a následnému zisku hierarchicky vyššího statutu tím, že jsou během obřadu oděny do módního italského oblečení a ověšeny drahými šperky (tamtéž, str. 179), čímž demonstrují žádaný kulturní kapitál, odkazující ke globálnímu resp. Západnímu prostoru.

V souvislosti s Pierrem Bourdieem (1986), a Jiřím Šafrem (2012) tedy uvažují o vietnamských svatebních obřadech konajících se na území Čech jako nad sociálním polem, ve kterém jsou Vietnamci účastni společenského života zde v Čechách vyjednávají a reprodukují svá společenská postavení v rámci transnacionálního meziprostoru vietnamské diaspory (Bittnerová, Moravcová, 2019, str. 14; Gardner, Grillo, 2002, str. 187; Bourdieu 2002; Kouchaki 2020).

3) RITUÁL A MIGRACE

3.1. O rituálech

3.2. Svatba jako rituál

3.3. Festivita a její místo v životě migranta

3.1. O Rituálech

Jak píše Jan Sokol (2004) řeč nejspíš nevznikla jako výraz myšlení, ale jako „hlasový pohyb“, „který lidi spojuje a vybízí k opakování, podobně jako tanec a zpěv při společném slavení.“ (Sokol 2004, str. 21). Byla tu jako slavností výraz, od počátku spjata se zpěvem a tancem, něčím, co bychom dnes označili jako obřad či rituál (tamtéž).

Šima (2017, str. 19) v článku *Od rituálů a obyčejů k performacím aneb jak studovat festivity moderní doby* mapuje dosavadní teoretický diskurz k tématu rituálů a festivit. Zmiňuje se o tom, že první společenskovední úvahy o rituálech a jejich podstatě úzce souvisely s oblastí náboženství a mýtu a odkazuje na přesvědčení rumunského religionisty a historika Mircea Eliadeho, že hlavní účel rituálu spočíval v tom, že šlo o společenskou událost, během které mohl člověk znovu prožít mýtické příběhy, jež lidskému jednání dávali smysl (tamtéž, str. 20).

Rudolf Otto se domníval že jádrem náboženství je jakýsi základní „apriorní“ pocit posvátné úcty, hrůzy před nevýslovným a nedotknutelným. (Sokol 2004). Jakýsi základní pud k víře, řekli bychom. Pociť, že je zde něco, co nás překračuje. Účast na rituálu není jenom následování ustáleného normativního chování. Znamená to jednak přijetí a přihlášení se k obsahu rituálu jako k něčemu závaznému, a to v nitru každého z účastných. „*Teprve tento veřejný akt, a nejen „neviditelný a mnohoznačný soukromý pocit“*, je něco, nač se společenství může spolehnout“ (Sokol 2004, str. 25).

V sociologické encyklopedii se o rituálu lze dočíst, že se jedná o nástroj, pomocí něhož společnost udržuje a upevňuje své normativní uspořádání a organizaci, a že jelikož se jedná o přesně stanovený postup, o činnost probíhající krok za krokem, užívá se příležitostně pojem rituál také pro označení určitého druhu nutkavě neurotických činností. (Keller, Nekonečný, Papoušek a Winkler 2020).

Základní členění rituálů bychom mohli provést na základě dichotomie sakrální, tj. náboženské, a světské, tj. profánní (Goody 1961, str. 143).

Catherine Bell dále rozpoznává šest druhů rituálního jednání:

- 1) Přejídací rituály, spjaté s „klíčovým okamžikem života“
- 2) Rituály kalendářní a vzpomínkové
- 3) Rituály výměny a společenství
- 4) Obřady působení trýzně
- 5) Postní obřady, půst a slavnosti
- 6) Politické rituály (1997, str. 94 in Bowie 2000, str. 152)

Jak si ale všíma Jack Goody (1961), rituály obecně, včetně těch světských, v sobě musí mít alespoň částečně kus náboženského rysu (vzdáleného od světa profánního), neboť právě tato část mu dodává jeho fundamentální hodnotu schopnost „vytrhnout“ zúčastněné osoby z každodenní všednosti. (Goody 1961, 2021, str. 146)

Rituál obvykle můžeme zkoumat z jeho hlediska formy a obsahu:

-Obsahem jsou hodnoty a postoje, jež rituál zakládají.

-Formou máme namysli povahu performativity, způsobu, jakým je schopen artikulovat a předvést svůj obsah ve skutečnost, jejíž aspekty mohou připomínat divadelní inscenaci (Turner 1986 in Šima 2017, str. 22).

První úvahy nad rituály a jejich významem pro společnost bývají často připisovány Émile Durkheimovi. Durkheim v rituálu spatřoval způsob, jakým lidská společenství vychovávala k pocitu pospolitosti k takzvané mechanické solidaritě. Měl tím namysli to, že účast na kolektivních obřadech a rituálech v lidech vytvářela a udržovala pocit lidské soudržnosti – sociální koheze (*social cohesion*), jež ústila v pocit altruismu. Jak uvažuje Johnatan A. Lanman (2014), sociální koheze je docilováno prostřednictvím ritualizovaných obřadních úkonů, aktivujících naši sémantickou paměť (Lanman 2014, str. 677).

Durkheim o rituálu uvažoval jako o události, během níž zúčastnění prožívali pocit znovusjednocení s kolektivem, ke kterému přináleželi. Docházelo tak k upevňování kolektivní pospolitosti či komunity. „Předmětem rituální oslavy není Bůh (nebo bohové), ale samotné

společenství. (Šima, str. 20, 2017). „Modelování a stvrzování vzájemných vztahů.“ (Bittnerová, Moravcová 2019, str. 24).

„Jednotliví lidé se rodí a umírají, ale společenství trvá právě tím, že se k nim stále hlásí a udržuje je tak jaksi naživu.“ (Sokol 2004, str. 25)

Jak píše Dana Bittnerová a Miriam Moravcová 2019; festivity, slavnosti, svátky, výjimečné příležitosti (události rituálního charakteru), jejichž synonymem je pojem festivity, jsou nedílnou součástí lidského života, díky nimž má člověk příležitost vymanit se z všednosti každodennosti. „Odrážejí ideje společnosti, stejně jako situují jedince v ní. Jsou nástrojem reprodukce i vyjednávání hodnot stejně tak v kontextu víry a náboženství, jako v kontextu sekulárního života společnosti.“ (Bittnerová, Moravcová 2019, str. 13). Slavnosti a svátky rodiny a příbuzenské skupiny jsou symbolickou scénou, v níž se stvrzuje vědomí příbuznosti, popřípadě příbuzenství (tamtéž, str. 24).

Některými společenskovědními badateli může být rituál nahlížen jako nástroj pro vytváření jiných než dominantních postojů. Bachtin (1975) ukazuje, jak rituály karnevalového typu jsou způsob jak eliminovat společenské napětí. Baumann (2002) naopak zdůrazňuje myšlenku, že rituály jsou zároveň arénou jak či kde prosazovat změny, tedy místa zápasu o nové ideje a hodnoty (Bittnerová, Moravcová 2019, str. 25). Podobně, jeden z hlavních představitelů interpretativní antropologie Clifford Geertz vnímal funkci rituálů jako kulturní jev, který lidem poskytoval symbolické nástroje pro pochopení a vyrovnávání se se svou zažitou zkušeností, resp. kulturním kontextem (Geertz 2000).

Richard Sennet zas jako o instituci, prostřednictvím níž se člověk učil kooperovat s druhými lidmi. Vycházel tak z předpokladu, že kooperace je klíčový prvek pro přežití, a že tato schopnost není nijak samozřejmá, a je nutné se ji naučit – právě skrze účast na rituálech (Sennet 2012 in Šima 2017, str. 30).

O tom, že je rituál účinný nástroj, kterýmž lze nastolovat mír a pořádek v chaosu lidské společnosti se můžeme dočíst již v raných publikacích významných čínských myslitelů, jež se zabývali otázkou po výchově lidské přirozenosti. Věřili, že rituály jsou darem seslaným lidskému pokolení přímo z Nebes, a že jejich správné a upřímné vykonávání člověka činí lepší bytostí (Yao 2000, 2012, str. 18-20, 51, 190-237). To vrací uvažování o rituálu jako o nástroji sdílení hodnot a norem.

Seligman (2008) přidává, že chceme-li zkoumat rituály, musíme je zkoumat především z hlediska toho, co skutečně dělají a jaký mají důsledky. Za důležité považuje dichotomii toho, co považuje za upřímné jednání, a rituální neboli individuální hranici soukromé autonomie vůči veřejné autoritě. Vyzdvihla tím osobní upřímnost a odsunula rituál do symbolického jednání. Problematizuje tak otázku vztahu mezi osobním a kolektivním.

V dnešní pluralitní době ale již všichni nemusí sdílet tytéž rituály. Jedná se v podstatě o otázku individuální, resp. osobní zodpovědnosti (Šima 2017, str. 29-30), což lze některými nahlížet za osvobozující, jinými za projev nástrah moderní společnosti.

3.2. Svatba jako rituál

Více než 90 % známých kultur po celém světě mají nějaký druh rituálu, který bychom mohli rozpoznat jako svatební. Přestože se jejich podoba vzájemně liší, můžeme říct, že je sňatek jevem univerzálním. (Burch 2019)

Svatbu lze zkoumat z dvou hledisek. Jednak z její právní stránky anebo z hlediska rituálu. Nás v této práci zajímá především to druhé.

Svatbu bychom zařadili pod iniciační, tzv. přechodové rituály, jejichž význam spočívá v tranzici z jednoho společenského postavení do druhého. Dle Gennepa (1981) není náhodou, že všechny přechodové rituály (křest, svatba, pohřeb atd.) mají podobný průběh. Aby mohli nejlépe svůj účel, jsou obvykle poskládány ze tří základní fází (odloučení, pomezí, přijetí) (Gennep, 1909, 1996, Turner 1969 str. 94).

Jak doplňuje Victor Turner (1969) Arnolda Van Gennepa (1909, 1996) o své etnografické poznatky, společenský život je pro jednotlivce a skupiny typ dialektického procesu, jenž v sobě zahrnuje postupné prožitky pocitu „vyvrcholení“ a „pádu na dno“, komunity a struktury, pospolitosti a odcizení, rovnosti a nerovnosti. Jak dále píše, během tohoto procesu přechodu z nízkého k vyššímu postavení u člověka dochází k jakémusi limbickému způsobu vědomí, během něhož se na chvíli ocitá bez společenského postavení (Turner 1969, str. 97).

Na takovéto rituály můžeme narazit všude po světě. Ve středověké Evropě bychom se mohli v rámci stavovského systému setkat s obřadem, při němž mohl být člověk pasován do vyššího stavu, v bývalém Československu za bývalého režimu zas probíhalo vítání občánků atd. Dnes

bychom mezi ně mohli zařadit i úspěšné ukončení bakalářského studia, po němž tradičně dochází k promoci.

Život člověka se skládá z etap, které představují očekávané přesouvání z jednoho společenského postavení do druhého. Jsou jimi např. narození, společenské dospívání, sňatek, otcovství, třídní vzestup, specializace zaměstnání a smrt, popřípadě další. A ke každému přechodu se váže příslušný obřad, jehož cíl je vždy stejný. Doprovázet jedince z jedné determinované situace do druhé determinované situace je pak úkolem společnosti. Ta svou přítomností nejen pomáhá jedinci, který mění své společenské postavení, ale i ona bere na vědomí změnu jeho pozice ve společnosti (Gennep, 1996, str. 13).

Jak píše Rebecca L. Burch (2019), svatba v mnohých kulturách po celém světě je tou nejnákladnější záležitostí rodiny. Svatba je reprodukční kontrakt. Dokladem jsou toho kulturní politiky různě po světě a zvyklosti okolo péče o děti. Také většina náboženství nahlížela na manželství jako na způsob legitimizace početí potomka. V některých náboženstvích dokonce platí, že když muž a žena jsou spolu sezdaní a nemají potomka, jejich manželství se tím ruší. (Burch 2019)

Protože se jedná o reprodukční svazek, jež vede k posílení stavu páru, ale také jejich rodin, doprovází ho příslušné rituální praktiky, jež oslavují vzájemné výhody sňatku – plodnost, konsolidace majetku a přechod do nového společenského postavení. (tamtéž)

Zatímco rituální praktiky spjaté s ženichem se týkají majetku, statusu a povinností, rituály týkající se nevěsty zdůrazňují panenství, cudnost a reprodukční životaschopnost (tamtéž).

Jak dále uvádí Burch (2019), děti jsou jistou investicí svých rodičů. Je tedy důležité, koho si zvolí za svého budoucího manžela/nevěstu. Rozhoduje totiž o tom, na kolik se jim tato investice vyplatí. Ženich totiž během rituálních praktik musel prokazovat nejenom to, že se dokázal postarat o svou nevěstu, ale také o její rodinu. (tamtéž)

Proto rodiny volí různé strategie, jak tohohle cíle, úsilí o dosažení „dobrého sňatku svým dětem, dosahovat“. Jedním z častých a účinných způsobů je například skrze reprodukci vlastního pojetí mravu, morálky, výchovy a jejího stylu, při níž si dítě osvojuje rámce svého habitu (Šafr a kol. 2012; Berger, Luckmann, 1966; 2001). Bourdieu dále hovoří o vkusu (Bourdieu 2002, str. 557) či kulturním kapitálu (tamtéž 2002; Kouchaki 2020), jiní zas nástrojích (Vygotskij in Konzulin

1998, str. 34-56). Významným určovatelem setrvačnosti uzavřeného sňatku může do značné míry záviset na tom, z jakých kulturních a sociálních poměrů daní jedinci pochází (Bourdieu 2002).

Pro zachování jistého souladu v mezích struktury kompetencí a symbolické moci uvnitř svazku hraje důležitou roli, jednak velikost oběti, kterou jednotlivci do manželství přinášejí, jednak symbolický kapitál proudící z jednotlivých rodin, který může do určité míry hierarchii svazku a distribuci tzv. politické autority (tamtéž, str. 549-558).

3.3. Festivity a jejich místo v životě migranta

Pojem festivity odkazuje k vybočení ze všednosti každodenního života, k takzvané svátečnosti. Označujeme jím různé slavnostní příležitosti, ať už náboženského či světského významu. Jak píše Dana Bittnerová a Mirijam Moravcová (2019), „*Jsou ukazatelem identity jedince, skupin i širších societ. Jedinci pak dávají možnost posílení a nalezení vlastní identity. Utvvrzují jeho vazby s rodinou, skupinou, národní společností, státem*“ (Bittnerová, Moravcová 2019). Festivity je nutné chápat jako soubor praktik, které představují aktivní jednání jednotlivců v součinnosti s ostatními. (Šima, 2017, str. 45).

Život bez svátků je jako když jde člověk na čundr a nezastaví se v hospodě na pivo (Sokol, 2004). Jak píše Jan Sokol ve své knize Člověk a náboženství (2004) některé archeologické nálezy poukazují na to, že možná prvními „svátečními“ příležitostmi byly pohřby. Smrt a pohřeb jsou dokladem toho, že „svátky“ nemusí znamenat totéž co radovánky, nýbrž jen vykročení z běžného chodu života. Na druhém místě by mohli být sňatky, které však dlouho zůstávaly záležitostí rodinnou, soukromou – a tedy všední. Lidé znali střídání dnů svátečních a všedních už odnepaměti. Tomu napomáhala i skutečnost, že dříve lidé žili v úzkém sejetí s přírodou. „*Střídání léta a zimy, deště a sucha, hojnosti a nouze si samo řeklo, kdy a jak ze všední rutiny vystoupit.*“ (tamtéž)

Svátek byl čas, během kterého člověk zanechával toho, co obvykle dělával. Pro ty, co pracovali na poli nebo v lese to znamenalo přijít mezi lidi a trávit sváteční čas s nimi. Pro moderního člověka, který se v práci setkává s cizími lidmi znamená svátek naopak být doma, pokud možno bez cizích lidí. Pro ty, kteří byli zvyklí hladovět, znamenal svátek se dobře najíst. A naopak pro ty, kteří měli jídla dost, mohl znamenat svátek půst. „*Neznáme žádnou společnost, která by občas neslavila*“. (tamtéž) Oproti každodennímu životu, který se ve starých společnostech odehrával za hranicí domovského příbytku je čas sváteční časem společným a „veřejným“. Účast společných slavností byla takřka povinností, alespoň co se týče všech dospělých mužů. V antických městech, například v republikánském Římě znamenala neúčast na výroční slavnosti očišťování ztrátu občanství. Naopak cizincům byl přístup na slavnosti zakázán (Sokol 2004).

Festivity nesou významy, které se člověka oslovují. Mohou odkazovat k minulosti a mnohé svátky a slavnosti mohou být pokládány za součást kulturního dědictví, jež tvoří součást sociální identity. Účast na diasporických festivitech člověka začleňuje do proudu času kontinua

tradice, jež překlenuje mezigenerační trhliny, a to i přestože se jejich původní významy a podoby proměňují a získávají nový obsah i výklad. Naopak nově zavedené slavnosti slouží ke zpřítomnění současných hodnoty a postojů (Bittnerová, Moravcová 2019, str.13).

- Dnes bychom obecně festivity mohli rozdělit na tři základní druhy (Bittnerová, Moravcová 2019, str. 29):- Rodinné (obřady životního cyklu člověka, oslavy členů rodiny),
- Veřejné (kolektivní, situované do veřejného prostoru)
- Individuální (vycházející ze záměrů a strategií jednotlivců)

Dle Czaby Szaló, jedním ze způsobů, jak přistěhovalci překonávají dualitu domova a ciziny je dočasné ustanovení domoviny v cizině (Szaló 2008, tamtéž str. 5). Toho je dosaženo za pomoci vytváření sociálního prostoru připomínající domov v přijímací zemi. Přičemž je tento domov místem, kde lze rozvíjet sociální vztahy a kulturní praktiky, charakteristické pro domovskou zemi (tamtéž, str. 4). Můžeme předpokládat, že sváteční povaha vietnamských svateb v kontextu úvah o transnacionálním vytváření sociálních polí dočasného domovu v přijímacích zemí přistěhovalců toto kritérium dočasného domova splňuje (Bittnerová, Moravcová, 2019).

EMPIRICKÁ ČÁST

METODOLOGIE

Výzkumné otázky

Výzkumný záměr této práce spočívá v popisu a porozumění povahy vietnamských svateb jako transnacionálního sociálního poli svátečnosti vietnamské diaspory žijící v České republice. Pro obsáhlost zkoumaného tématu jsem si položil dvě výzkumné otázky, prostřednictvím nichž se budu snažit přiblížit zkoumané tématice.

1) Jaký význam a povahu má svatba v kontextu transnacionálních vazeb?

2) Co znamená svatba v souvislosti s vietnamskou diasporou žijící na území Čech?

VÝZKUMNÁ STRATEGIE

Pro zodpovězení výzkumné otázky volím kvalitativní metodologii. Mým záměrem je na základě vytvořených dat porozumět zkoumanému problému do hloubky a ve vzájemných vztazích. Mým cílem je podat interpretaci svatby jako fenoménu, který odkazuje k různým kontextům, stejně jako je utvářen, postaven či propojen se sociálními procesy, které se týkají diaspory, transnacionalismu a sociální hierarchie.

Techniky tvorby a analýza dat

Data pro svůj výzkum jsem se rozhodl vytvářet technikou polostrukturovaného rozhovoru. Pro porozumění sledované reality využívám své dosavadní zkušenosti se zkoumaným terénem, resp. významnou roli ve výzkumu hraje moje pozice insidera.

Svých informátorů jsem ptal nejen na informace, týkající se podoby a průběhu svatby, ale zajímaly mě zejména jejich postoje, hodnocení. Ptal jsem se po subjektivních pocitech a dojmech mých informátorů.

V době, kdy jsem vypracovával svou práci mě omezovala skutečnost, že se v mém blízkém okolí nekonaly žádné vietnamské svatby. Jednak to bylo způsobeno pandemickou situací v souvislosti s koronavirovým onemocněním COVID-19, jinak také známým pod označením SARS-CoV-2, a zvýšenými bezpečnostními opatřeními v rámci styku osob, a obav Vietnamců plynoucích z vidiny možného šíření nemoci. Tedy nemohl jsem realizovat zúčastněné

pozorování, které by rozhodně přispělo k prohloubení popisů, rozšíření interpretace ale především se domnívám, že by mohlo identifikovat specifické interakce, situace a jiné fenomény, jež bych si pak v rámci polostrukturovaného nebo neformálního rozhovoru nechal od účastníků svatby komentovat.

Epidemiologické opatření ovlivnila i samotné rozhovory. Zvolil jsem tedy postup, při kterém jsem mohl obejít bez bezprostředního setkání se svými informátory. Využil jsem telekomunikačních zařízení, tj. telefonních hovorů a video hovorů.

Získaná data jsem mohl obohatit o své vlastní zkušenosti, neboť je mi prostředí vietnamských svateb více než známým prostředím. Od malička jsem se těchto událostí účastnil, a to díky prostřednictvím svých rodičů, jež spadají do cílové skupiny, jež jsem zkoumal. Za svůj život jsem byl na desítkách vietnamských svateb, na některých dokonce i jako fotograf/kameraman. Jsem si vědom svého částečného přináležení k výzkumné cílové skupině, jež vytvářejí určité riziko zkreslení analytických a interpretačních schopností výzkumníka. Zároveň ale nutno podotknout, že jsem se během vypracovávání této práce snažil tuto skutečnost neustále držet na paměti a reflektovat ji, tj. držet se zásady sociologické imaginace (Novotná a kol. 2019, str. 262).

Vzorek je účelový a informátoři jsou vybíráni s ohledem na to, že mají se zkoumaným jevem zkušenost. Pro konstrukci vzorku jsem respektoval několik kritérií výběru: migrace do ČR, země původu Vietnam, participace na vietnamských svatbách. Lokalita, kde žijí, zaměstnání, náboženství, životní etapa či sociální postavení při výběru nehrálo roli.

Celkem se do mého výzkumu podařilo zapojit šest lidí: tři muže a tři ženy, ve věkovém rozmezí 30-55 let), kteří byli natolik ochotní, aby se semnou podělili o své zkušenosti, z jinak uzavřeného života vietnamské diaspory. Klíčovým faktorem zde sehrála skutečnost, že jsem některé ze zúčastněných znal osobně, jiní s rozhovorem svolili poté, co se za mě zaručil alespoň jeden z mých rodičů. Dále pak také záruka toho, že po dokončení výzkumné práce zůstane jejich osobní identita skrytá.

1) První osoba, jež mi poskytla rozhovor v rámci výzkumu byla žena, které zde budu říkat práci říkat Phuong. Je jí 50letá podnikatelka, která zde žije již 25 let. Do Čech sem přicestovala za lepšími životními. Má zde svou nejbližší rodinu, tj. manžela a tři děti.

2) Druhou osobou je 35letý muž, jež, zde žije necelých 10 let. Živý se jako podnikatel v pražské tržnici SAPA. Do Čech sem původně přicestoval za svým starším bratrem, který zde pro něj měl práci v oblasti prodeje textilu, jež následně po něm převzal. Již pět let je ženatý a má dva syny. Během výzkumu se o něm budu zmiňovat jako o Anh.

3) Třetí osobou je 57letý pán, jehož zde budu oslovovat jako pana Mai. Pan Mai zde žije něco kolem 25let a živý se prodejem spotřebního zboží u českého pohraničí s Polskem. I on zde má celou svou rodinu.

4) Čtvrtou osobou je zhruba 60letý pán, který Minh zde žije něco kolem 30 let. Pro změnu žije a pracuje u rakouského pohraničí. Má dvě dospělé dcery, které odešli do většího města, žije tedy se svou manželkou, se kterou má obchod s textilem. Budu mu říkat pan Minh.

5) Dále mi poskytla rozhovor paní, již je 55 let a žije v Hradci Králové se svým manželem. I ona je podnikatelkou s textilem. Je matkou dvou dospělých synů, z nichž oba zde vyrůstali od malička, neboť zde žijí již něco kolem 30let. Její starší syn si vzal vietnamskou dívku a přestěhoval se za ní do Vietnamu. Ten druhý, mladší, čeká na to, až přijde řada i na něj. Budu jít říkat Hong.

6) Mým posledním informátorem se stala 36letá paní, zde žije se svým manželem a jejími třemi dětmi. I ona se živý podnikáním v oblasti textilu. Žije zde od svých 19 let, poté, co sem přicestovala za svým tatínkem, který zde podnikal. Se svým manželem se poznali v České republice a z důvodu, níže popsaných, spolu ještě zatím neměli svatbu. Během výzkumu se k ní budu odkazovat jako k Yen.

S každým informátorem jsem vedl zhruba hodinu, hodinu a půl dlouhý polostrukturovaný rozhovor, tj. že jsem měl předem připravený okruh otevřených otázek, navrhnout tak, aby měl zúčastněný příležitost se patřičně vyjádřit a hovořit o tom, co sám považuje za důležité. „*Cílem je vytvořit jednoduchý, neutrální stimul, aby se získávala pravdivá odpověď (údaj) respondenta*“ (Hendl 2005, str. 164). V případě, že se mý informátoři ve svých odpovědích příliš oddálili od položené otázky, převzal jsem iniciativu a doptáváním se na další otázky nasměroval konverzaci zpět k výzkumnému tématu (Zandlová 2019, str. 322). Rozhovory jsem vedl ve vietnamštině. Důvodem byla jak jazyková kompetence mých informátorů, tak pocit

komfortu a důvěry, který jsem jim chtěl poskytnout. To všem zároveň přinášelo jistý diskomfort mě jako výzkumníkovi, v českém jazyce by byl pro mě rozhovor snažší.

Jak o kvalitativní analýze a interpretaci píše Martin Heřmanský: „...zatímco kvantitativní výzkum produkuje spíše data ve formě čísel, kvalitativní výzkum produkuje data spíše ve formě slov“ (Miles, Huberman 1994 in Heřmanský 2019, str. 417-418).

Kvalitativní metoda si klade za cíl nalézt skryté (tzv. tacitní) významy zkoumaného jednání, jež na první pohled nemusí být zřejmé a při tom, pokud možno odpovědět na stanovené výzkumné otázky.

Přestože výzkumník u kvalitativního výzkumu, stejně jako u kvantitativního dbá na pravidelnost vyskytujících se jevů, jakákoliv kvantifikace, byť pouze přibližná by byla zavádějící a odporovala by smyslu kvalitativní analýze. Jak uvádí Heřmanský (2019) kvalitativní analýza se svými výstupy nesnaží postihnout celou populaci (tamtéž).

Kvalitativní analýza a interpretace dat prostupuje celým procesem výzkumu, od jeho počátku až po samotný konec. To je dáno samotnou povahou kvantitativní strategie, během níž je proces tvorby dat souběžně kombinován s analýzou, což výzkumníkovi umožňuje efektivně ubírat směřování tvorby dat tak, aby co nejlépe pronikl ke kořenům zkoumaného problému.

Zatímco analýza nám vytváří příběh, interpretace představuje vodítko, jak takový příběh máme chápat. Taková interpretace úzce souvisí s našimi teoretickými epistemologickými východisky, jež ze své podstaty implikuje, že neexistuje pouze jediná správná interpretace.

Obvykle se uvádí následující postup; výzkumník provede tvorbu dat, jež již během procesu tvorby opoznámkuje – jedná-li se o rozhovory, provede transkripci – pročitání – zapisování – redukce dat – porovnávání, na základě příslušného kritéria (tamtéž).

Jak Heřmanský (2019) dále uvádí, kvalitativní strategie je strategií induktivní logiky. Tj. že výzkumník primárně vychází z dat, ke kterým se snaží nalézt vhodnou teorii, která by mu dopomohla porozumět zkoumanému jevu. Na rozdíl od strategie kvantitativní se kvalitativní metoda nesnaží o potvrzování či vyvracení platnosti nějakých teorií, nýbrž výsledná teorie je dána povahou získaných dat (tamtéž, str. 424). Vše výše uvedené se tak děje za účelem získání celistvého obrazu zkoumaného jevu, tzv. holického obrazu, tj. integrovaného celku, složeného z jednotlivých součástí, jež nese svůj vlastní význam (tamtéž, str. 429).

Při tvorbě dat jsem využíval aplikaci myšlenkový map s názvem *MindNode* (od společnosti IdeasOnCanvas GmbH 2021) v níž, jsem prováděl zvukového záznamu kódování, segmentaci částí rozhovorů, i svůj vlastní poznámkový aparát. Jednotlivé hovory jsem si díky ní mohl poskládat vedle sebe, což mi usnadnilo orientaci v nasbíraných datech, analýzu včetně interpretace. Následně jsem provedl redukci dat. Zbylé výstupy porovnal, a když jsem začal mít bližší představu o tom, jaké témata se mezi odpověďmi mých informátorů opakovala nejčastěji, v rámci výzkumného tématu, převedl jsem výstupy softwaru Microsoft Word tímto začal pátou analytickou činností, kterou Heřmanský nazývá pojmenovávání (Heřmanský 2019, str. 423). Pojmenoval jsem tedy data, která jsem získal, přeskupoval a propojoval s teoriemi.

Popis současné vietnamské svatby v Čechách

V posledních několika desetiletích vietnamská společnost prochází bouřlivými sociokulturními změnami (např. T. Nguyen, Belk W. 2012), které se nevyhnuli ani instituci svateb. Jak mý informátoři sami poznamenávali, vietnamské svatby jsou oproti „těm dřívějším“ jednodušší, a kratší. Jak ale sami uvádějí, jejich jádro zůstalo takřka stejné. Dnes bychom se u Vietnamců, včetně těch, co žijí v ČR, mohli setkat s následujícím obřadním postupem:

1) *Lễ chạm ngõ* (*Lễ nạp tài*) - námluvy. Rodiny ženicha a nevěsty se dohodly na sňatku a na dni uskutečnění zasnub. Rodina z dívčiny strany rodině ženicha poskytla údaje k výkladu horoskopu a následovalo oznámení o zasnubách u oltáře předků. Šlo tak o fázi, během které se sjednávali podmínky sňatku.

2) *Lễ ăn hỏi* (*Lễ vãn danh*) - zasnuby. Při této příležitosti rodina ženicha přinesla do domu nevěsty zasnubní dary, jimiž tradičně byly (betel, arakový oříšek, cukrovinky, čaj, rýžové dorty), jež posloužily jako obětní dary nevěstině předkům na oltáři. Po dokončení řádného obětování rodina nevěsty rozdělila přijaté dary a obdarovala jimi své příbuzené a přátelé, čímž byly zasnuby oficiálně oznámeny.

3) *Lễ cưới* (*Lễ Thân Nghinh*) - odvedení nevěsty do manželova domu a hostina.

Nás především zajímá obřad, jehož se zúčastní i širší okruh známých novomanželů, a tedy svatební hostina, na níž teprve dochází k veřejnému stvrzení sňatku.

V současné době se svatby obvykle konají ve velkých prostorách, jichž se účastní něco mezi 1000 až 2000 lidí. Velmi častým místem konání jsou restaurační prostory Đông Đô v pražské tržnici SAPA. Jejich organizace většinou bývá svěřena do rukou vietnamské profesionální cateringové firmě, jež zajišťuje vše od přípravy pokrmů až po chod hostiny.

Svatba se obvykle koná v páteční či sobotní den, počínaje kolem 18:00. Po postupném zaplnění sálu přijíždí před budovu restaurace auto s novomanželkou, vystupují z auta a vcházejí do sálu. Tím oficiálně začíná obřad. Novomanželé za doprovodu nejbližší rodiny nastupují na podium, zatímco celý sál stojí a přihlíží průvod. Následují k divákům krátké průpovídky z úst novomanželů a jejich rodin a symbolický polibek jako stvrzení uzavření manželství.

Hosté v sálu mezi tím hodují, častokrát ani nevšímajíc si toho, co se právě odehrává na podiu. Následují další průpovídky z řad rodin, poté z úst moderátora, a celý proces je dovršen obvyklým tanečním či hudebním vystoupením. Novomanželé se svými rodiči sestupují z podia a jdou od jednoho konce sálu ke druhému. Musí si s každým přítomným alespoň přituknout skleničkou vína na zdraví. Pochopitelně neupijí, jen symbolicky. Hosté mezi tím dále pokračují v hodování, do té doby, dokavad se k nim nedostane procházející zástup s přípitkem. Jakmile se tak stane, povstanou, poblahopřejí novomanželům k nově uzavřenému manželství, přituknou si a opět se vrací k tomu, co zanechali – k jídlu.

Z pravidla to bývá tak, že lidé zůstávají do té doby, než se k nim dostanou novomanželé s přípitkem. Jakmile se všichni do syta nají, rozloučí se se svými známými, a při odchodu ze sálu vloží do urny s dary svou podepsanou obálku s penězi.

Častokrát jsou návštěvníci z daleka a čeká je ještě náročná cesta domů. Nikdo se neplánuje zdržet příliš dlouho, výjimkou jsou ti nejbližší z okruhu novomanželů.

Etika výzkumu

Během své práce jsem usiloval o to, abych se nedopustil žádných materiálních, či citových škod na straně informátorů. Jak jsem výše zmiňoval, mý informátoři svolili k účasti na výzkumu pod podmínkou, že jejich identita zůstane skrytá. Z tohoto důvodu jsou veškerá uvedená jména účelně pozměněna. Veškeré provedené rozhovory jsem si nahrával na diktafon svého telefonu, za účelem pozdějších analýz, s čímž byli všichni mý informátoři předem obeznámeni. Nutno podotknout, že účastníci výzkumu byli předem obeznámeni i s tím, že mají během rozhovoru možnost kdykoliv od výzkumu přerušit a ukončit.

VIETNAMSKÁ SVATBA A VIETNAMSKÁ DIASPORA

Dříve, u příslušníků etnické skupiny Kinh (nejpočetnější skupina), obvykle probíhala tradiční svatba v následujících šesti krocích (Nguyen 2011):

1) *Lễ nạp tài* - (námluvy/oznámení) - Ze všeho nejprve bylo třeba, aby ženich obeznámil dívčinu rodinu o tom, že se chce ucházet se o dívčinu ruku.

2) *Lễ vãn danh* – formální předání betelu a arekového oříšku (tradiční symboly sňatečnosti a lásky) a nevěstinych údajů (jména, věku, dosaženého vzdělání, údajů o předcích a dalších rodinných okolnostech), jež dále ženich předložil zkušenému vykladači horoskopů aby prověřil, zdali se k sobě ženich a nevěsta hodí.

3) *Lễ nạp cát* – oznámení nevěstiny rodiny o výsledcích výkladu horoskopu. Pokud byl sňatek shledán jako ideální, mohlo se pokračovat v námluvách. V opačném případě bylo svatební rituál zrušen. Ženichova rodina požádala nevěstinu stranu o stanovení dne svatebního obřadu.

4) *Lễ Thỉnh Kỳ* – zasnoubení - ženich rodina přinesla do rodiny nevěsty dary (betel, arakový oříšek, čaj, alkohol a rýžové dorty - tentokrát ve větším množství než tomu je u *Lễ vãn danh*).

Přijetí darů nevěstino rodinou jsou ženich a nevěsta oficiálně zasnoubeni.

Část zasnubních darů jsou navraceny ženichově rodině. Říká se tomu (**opětovný dar**).

Nevěstina rodina pak věnované dary rozdává mezi své příbuzné a známé, čímž jsou zasnuby jejich dcery oficiálně oznámeny.

5) Po čase vzájemné dohody nad zasnubami se uskutečnil svatební obřad.

6) Součástí svatebního rituálu byla také návštěva nevěstiny rodiny, jež se měla odehrát den po svatebním rituálu.

Svatba jako dočasný domov

Skutečnost, že v ČR žije početné skupiny Vietnamců, kteří se sem přistěhovali v průběhu posledních 40 let, je výsledkem kolektivních rozhodnutí jednotlivých vietnamských rodin žijících ve Vietnamu. Freidingerová a Nováková (2019) hovoří o kolektivní povaze vietnamské migrace do Čech (Freidingerová, Nováková, 2019, str. 319-321).

Děje se, že si jednotlivé rodiny na cestu do zahraničí půjčují peníze od svého okolí, což utváří povahu vietnamské migrace do Čech. Spousta z nich tak může svůj pobyt zde omezit na výdělečnou činnost a tím pádem snahu o to, začlenit se do většinové společnosti odsunout do pozadí svého života (Brouček, 2005, str. 129-154).

Nehledě na existenci tzv. zprostředkovatelů (*Dịch vụ*) styku s majoritní společností a téměř výlučnému využívání struktur vytvořených v rámci diaspory, jež prohlubují společenskou izolovanost vietnamské menšiny (Freidingerová, Nováková, 2019, str. 311).

Plnění závazků vůči své rodině v zemi původu může být komplexní a náročné břímě, které si člověk nese na svých bedrech během svého pobytu v přijímací zemi (Martínková 2008; Brouček 2005). Situaci neulehčuje ani skutečnost, že místní podmínky pro život jsou diametrálně odlišné od těch ve Vietnamu. Liší se jazyk, zvyky, klima, státní zřízení, strava a spousta dalšího. Takový člověk, který sem přicestuje se tak velmi snadno zažívá pocit odcizení, s kterým si nemusí umět sám poradit. Jeho jediná opravdová skutečnost může být jeho práce a vzpomínky na místo odkud pochází. Dočasný domov je tak konstruován skrze práci pro rodinu, vzpomínky a projekt návratu.

Svatební rituál představuje most, který nejen spojuje lidi podobné zkušenosti, ale také zprostředkovává vzpomínky na zemi původu, na domov, který byl dočasně zanechán.

Pro moje informátory je svatební obřad, kterého se účastní, ale především dobou, kdy jsou vyvázáni z povinností vůči těm, které živí.

T: „...a také, protože se mohu potkat s přáteli, blíznými“. (Yen)

T: „protože na takové svatbě mohu potkat lidi kterými jsou mými přáteli. Řekla bych, že to tvoří až 50% radosti, protože většina lidí, kteří jsou tady, jsou od sebe z důvodů práce vzdáleni, a někdy se vidí až třeba jednou za rok. No a když pak je svatba, a lidé se takhle na ní sejdou, mám možnost se radovat a bavit. I když teď během pandemie to není možné.“ (Paní Hong)

Je to také příležitost, být sám za sebe jako člověk, který hraje skutečnou roli v životě druhých a je tak i akceptován. Vyjádřit hodnoty, na nichž mu záleží.

„Ze všeho nejvíce poblahopřát novomanželům dětem svých přátel. Tím dostanu možnost se vyjádřit.“ (Paní Hong)

Účast na svátečnosti lidem umožňuje prožít pocit lidství Sokol (2014, str. 90) cituje Rappaporta, když říká, že rituál je „společensky základající akt lidství“, „tichou společenskou smlouvu“ (Rapport 1999, str. 24, 31, 134). Zařadit se do řádu lidského světa a připomenout si kořeny hodnost společenství, ve kterém žijeme (Bittnerová, Moravcová 2019; Lanman 2014).

Takto uvažoval např. pan Anh. Ve své výpovědi nevyjadřuje jen hodnoty, které pro něj svatba představuje, ale v kontextu migrace navíc konstruuje hranici mezi Vietnamci, Čechy a Evropany.

T: „Svatba je jednou za život.“

B: „Myslíte si, že je svatba nějak zvlášť výjimečná pro Vietnamce žijící zde v Čechách?“

T: „Když už se budeme bavit o svatbě, ať už té vietnamské či jinde, bavíme se celoživotním štěstí člověka. Nikdo si někoho nebere proto, aby s ním byl jen nějaký čas. Svatba je svazek, který je trvá navždy. A budeme-li se bavit o lidech, kteří si někoho vzali a pak se rozvedli, tak to se také hodně děje, a ne málo. Vietnamci to mají tak, že když se někdo rozhodne s někým žít, musí tomu předcházet svatba. Není to jak u Čechů nebo Evropanů.“ (Pan Anh)

Dokonce bychom mohli říct, že v kontextu každodenního života Vietnamců v ČR, přestože je neodkladnost výdělečné činnosti velká, protože peněz není nikdy dost (Sokol 2004; Simmel 1896), je instituce vietnamských svateb poměrně účinný způsob, jakým lze mezi Vietnamci žijící na území Čech udržovat pocit soudržnosti s kulturně a etnicky podobnými jedinci.

T: „Tyhle dva roky nás nikdo na žádnou svatbu nezval, ale jinak jsme takhle po svatbách jezdili každý měsíc někam. Furt jsme byli někam zvaní, Praha, Brno, všude možně...“

B: „Chodíte rád na vietnamské svatby?“

T: „To je velmi hezká otázka. Je to něco, co mě často znepokojuje.“

B: „Tohle je můj osobní názor.“

B: „Kdybych měl mluvit o Vietnamských lidech obecně, jsou to takzvaně vesnická kultura, kterou si přináší sem do Evropy. Jestli tomu rozumíš, to znamená například, jak jsem mluvil o svatbách, je zvykem zvat na svatbu celou vesnici, a tím, že tady už žádná vesnice není, zvou se přátelé známí. Tím chci vysvětlit, že ona starost o lokální věci si lidé přinášejí a uplatňují i tady, jen v malinko upravené podobě. Takže stejně tak jako doma (ve Vietnamu) se na svatbu zve příbuzenstvo, lidé z okolí, tak tady k tomu ještě přibývají známí, známý známých, lidé, kteří se

znají, nebo spolu pracují, takže je to trochu jinačí. Takže zatímco doma se zvou hlavně lidé z okolí, tady přátelé a známí. Je to trochu jiné, ale ne moc.“ (Pan Minh)

Můžeme se domnívat, že zvláště u migrantů může mít taková etnická svátečnost přidanou hodnotu o zvýšenou potřebu být součástí nějakého společenství, uvnitř národního státu. V našem případě se jedná o transnacionální sociální pole vietnamské diaspory žijící zde v Čechách.

Svatba v ČR je pro migranty z Vietnamu svátkem, který dává jejich životu smysl. Onen smysl je artikulován ve vztahu ke společenství migrantů. Supluje něco, co bychom mohli nazvat komunitní život. Uvažujeme-li o Vietnamcích tak, že jim zde chybí komunitní život na lokální úrovni, o němž hovoří pan Minh jako o specifiku povahy Vietnamců žijících zde v Čechách, můžeme říct, že rituál plní svojí rituální funkci.

Udržuje a reprodukuje v rámci diaspory pocit příslušnosti ke společenství, ve kterém je oslavována společná vietnamská identita. Svatbu bychom mohli zároveň chápat jako praktiku, která je i jedním ze způsobů, jak se jednotliví Vietnamci vypořádávají se steskem po domově. Právě skrze udržování komunitních vztahů. Tyto události tzv. *dočasného domova* (Szaló 2008, str. 28-29) umožňují zúčastněným navozovat pocit komunitního života, který jim nahrazuje společenský život lokálního typu typický pro život ve Vietnamu (Hlavatá 2008, str. 9).

Život ekonomický a čas sváteční

„Život bez svátků je jako dlouhá cesta bez hospod“, říká jinak spíše skeptický Démokritos“, píše v díle Člověk a náboženství Jan Sokol (2004, str. 63). A pokračuje v úvaze, jak důležitý je svátek pro člověka, který pracuje. Odkazuje v podstatě na myšlenky Eliadeho (2006) o posvátném a profánním, který umisťuje konání člověka do času svátečního, posvátného a každodennosti. Přičemž právě čas posvátný je určen věcem, které překračují jeho existenční problémy člověka a dávají jeho životu vyšší smysl.

Svatba v ČR je pro migranty z Vietnamu takovým svátkem, který dává jejich životu smysl. Vytváří čas, kdy se nepracuje, kdy jsou jinak lidé, pro které je migrace v podstatě ekonomickým zdrojem (viz výše), vyvázání z povinnosti kapitalizovat svůj pobyt v cizí zemi.

Informátoři nejen účast na svatbě nepopisují jako marně vynaložený čas, ale dokonce jak bylo zřetelné v ukázce výše, je to svátek, který mají rádi a nechtějí si ho nechat ujít. Svátečnost se

pak projevuje nejen tím, že nepracují, ale také např. oblečením, které opět v kontextu ekonomické povahy migrace, potvrzuje ono vyvázání z každodennosti.

T: *„Kdybych teď měla mluvit podle pravdy, to, na co se na svatbách těším nejvíc je, že je to jedna z mála příležitostí, na které se mohu hezky obléknout.“* (Yen)

O odkazem na předchozí kapitolu pak lze uvažovat, že praktika svatby ukazuje, že dichotomii každodennost x svátečnost ve vztahu k svatbě vietnamské diaspory je možné interpretovat i jako dichotomii práce versus komunita (srov. Brouček, který popisuje specifickou individuální cestu integrace vietnamských rodin v ČR).

Reciprocita jako komunitní praktika

Komunita je v podstatě společenství lidí, mezi nimiž existují vztahy, jež se budují mimo jiné na principu vzájemných závazků. O závazku v antropologii se uvažuje v kontextu daru (Mauss, 1925, 1999), resp. dar, obdarování je nástrojem, jak závazek manifestovat, ustanovit a upevnit. Jestliže bylo výše řečeno, že svatba je příležitost praktikovat komunitu, pak podstata utváření komunity je reciprocita v participaci na svatbě.

T: *„Když přijdu, přijdou. Nikdo nikomu nedává nic zadarmo. Když přijdeme na svatbu poblahopřát Bac Tho, tak ona pak přijde na svatbu nám. A ne, že pozveš kohokoliv, kdo tě napadne.“*

B: *„Co se stane, když někdo z pozvaných nepřijde?“*

T: *„Bud' jsou zaneprázdnění až tak moc, že nemohou přijít, v takovém případě nám dají vyrozumění později, a stejně většinou i tak pošlou alespoň dar. Ale jinak se nic neděje, neboť když jsou příliš zaneprázdnění, tak se nedá nic dělat.“*

B: *„Necítíte se pohoršeně?“*

T: *„Ne. Když dají později vědět, nezlobím se. Když by nedali ani vědět, tak trošku ano, ale není to zloba, spíše je to podnět do budoucna je příště nikam nezvat. Někdy jsou lidé zaměstnaní, někdy ale mají starost z nákladů nebo jináčích důvodů, například. Hodně lidí si řekne: Tak když půjdu, bude mě to stát pohonné hmoty, k tomu dar, a tak z celé události nakonec opustí – lakomci. Nad takovýma lidmi je třeba mávnout rukou a nebrat je příliš na zřetel. Protože kdyby měli, byli by takový, a kdyby ne, tak také. Člověk by si měl nejprve ujasnit, kdo je opravdu blízký a že na pozvání přijde, neboť když někdo nepřijde i přes pozvání, musí to také o něčem vypovídat. Když už si ale někdo dá ten čas a prostředky k tomu, aby mohl přijít, tak my si dáme*

tu námahu a čas cestu opětovat. A když už se takhle za někým jede, vždy je třeba mít s sebou dar, a ne že se někam přijedeš najíst a jedeš zase nazpět.“ (Phuong)

Během tvorby dat se ve mě neustále vytvářel pocit, že přijít někomu na svatbu je povinnost, kterou nelze zanedbat. Přičemž právě terminologie spojená s darem často byla používána jako jedno z zdůvodnění, proč se svatby účastnit.

T: *„Lidé tomu říkají splatit dluh.“* (Paní Hong)

T: *„ale kvůli času stráveném na cestě, když už tam člověk přijde, tak jí a pije, a pak musí zas řídit cestou zpátky, je to celé náročný.“*

T: *„Jak se říká „Có đi có lại“ – přijdeš, přijdou. Přijmeš pozvání na něčí svatbu a na oplátku je zas pozveš, až budou tvé děti mít svatbu. Je to jako kruh. Je tu bod A, pak bod B a takhle to pokračuje nekonečně dál, pokud ho někdo z vaší generace nenaruší, pokud se něco nezmění. Například má dcera Nga si nepřeje vietnamskou svatbu. Jednak proto, protože je to pro rodiče náročné, zahrnuje to spoustu zařizování kolem, a navíc na takovéto svatby chodí lidé, kteří nemají nejmenší ponětí o tom, kdo jsou novomanželé. A od takovýchto lidí se očekává, že tam přijdou, usmívají se, zdravít ostatní atd. Ne že by na tom něco bylo, ale myslím si, že pro účel postačí i jednoduchý obřad. A protože se jedná o nejdůležitější okamžik v lidském životě, měli by na takové události být jen ti nejbližší lidé.“* (Pan Minh)

Dar a dluh se ale nevztahuje jen k vzájemné účasti na svatbě. Týká se i ekonomické stránky věci.

B: *„Co svatebčané nosí novomanželům, když přijdou na jejich svatbu?“*

T: *„obálky, peníze. Když lidi pozveš na svatební hostinu, lidé při přinesou obálku. Když někam přijdeš na hostinu, je zvykem, že přineseš dar.“* (Mai)

B: *„Jaká by byla tvá reakce, kdyby někdo přišel bez daru?“*

T: *„Takové věci se takřka nedějí. Přinést dar je samozřejmost.“* (Mai)

Významné je, že dar na svatbě není jen „platbou“ za pohoštění. Jedná se o záležitost vzájemného vztahu mezi dárcem a obdarovaným. Přičemž je žádoucí udržovat vyvážený reciproční vztah, aby nedošlo k pocitu sociální nerovnosti, podřízenosti či nedocenění. Právě proto, jak informátoři, kteří již svatbu organizovali, uvádějí. Dary, tedy obálky s hotovostí,

které se vhazují do svatební urny, se otevírají pod kontrolou a částky se evidují, aby byly ve vhodný čas „vráceny“.

T: „*Jakým způsobem jsi otevíral obálky, které jsi dostal na své vlastní svatbě? Všiml jsi si, kdo a kolik dal?*“

B: „*Samozřejmě! Zapisoval jsem si poznámky abych věděl, co kdo dal... a pak také kvůli počtům. Je třeba takovouto věc udělat, neboť pak alespoň člověk ví, komu má na oplátku přijít na svatbu, křtiny apod., rozumíš? Takzvaně oplatit rituál.*“ (Mai)

Lidé se obdarovávají dary po celém světě. Ať už za tím stojí lidový obyčej, cit, lidská povaha anebo vše dohromady, můžeme si povšimnout, že za sebou zanechává vztah, který může nabývat reciproční povahy (Bourdieu, 1998, 121-151). Mauss (1925) věřil, že důvod, proč si lidé odjakživa dávají dary má svou příčinu v jeho účinku vytvářet mezi dvěma a více lidmi symbolický svazek darujícího a obdarovaného, během nějž si zúčastnění vyměňují role (Mauss, 1925, 1999).

- Bourdieu (1998) to nazývá hrou, závazkem, ve kterém prostřednictvím velikosti daru probíhá přetahování o symbolickou dominanci jednoho nad druhým (Bourdieu 1998, 121-151).

- Bourdieu mezi klasické rysy daru, jimiž jsou:

- neexplicitnost ceny daru

- vědomá nevědomost nezištnosti (tamtéž)

ještě přidává časovou prodlevu, jenž funguje jako clona, která napomáhá tomu, aby byl dar opravdu vnímán jako něco nezištného (tamtéž).

Ve skutečnosti se toho zde odehrává mnohem více než jen symbolické přetahování o symbolickou dominanci. Právě prostřednictvím instituce daru se totiž utváří povaha a charakter jednotlivých pozic zúčastněných v sociálním poli. Nikoliv na základě finanční částky, jak by se mohli někteří domnívat. Obvykle totiž platí úzus, co se týče toho, kolik se má dávat peněz, nýbrž prostřednictvím samotné účasti na události.

Zúčastnit se na svatbě pro Vietnamce znamená, že byla uznána jejich příslušnost ke skupině.

Na tom by nebylo nic neobvyklého. Byl jsem pozván, jsem tu, patřím mezi vás.

Jenže celá věc jde mnohem dále. Jak bývá pro mnohé hierarchicky uspořádané společnosti (Bourdieu 1998), na společenském postavení záleží, a to velmi. Od vašeho místa v hierarchii se odvíjí to, jak vás lidé oslovují, jak vás lidé berou na zřetel vaše jednání, co si k vám druzí

dovolí, nebo také, kdo se vám může během konverzace dívat se do očí. Nutno podotknout, že se nejedná o banální věci, ba naopak, Vietnamcům na tom všem velice potrpí. Porušení těchto nepsaných pravidel je považováno za projev neúcty.

Zatímco některé věci, které člověku určují jeho místo v přísné hierarchii sociálních vztahů nelze ovlivnit (častokrát v souvislosti s příbuzenskými vazbami jako například věk jedince, ale zejména těsnost návaznosti k patrilineárnímu předku rodinného klanu, k němuž přináleží), některé věci, které určují jeho postavení, ovlivnit lze. A to prostřednictvím kulturního, zejména pak ekonomického kapitálu. Jak může i nepozorný pozorovatel všimnout, obecně lze říct, že dnešní moderní svět je značnou měrou poháněn ekonomickými pohnutkami, vietnamskou společnost nevyjímaje.

Události vietnamských svateb jsou pro vietnamské migranty příležitostí, jak oslnit ty, zde, ale i ty doma ve Vietnamu. Lidem záleží na tom, jakým způsobem je vnímá jejich okolí. Mohli bychom také říct, že u národů kolektivistického rázu to platí obzvláště. Pozvat někoho na svatbu, stejně jako přijmout pozvání je věcí cti. Přičemž čest je být pozván, stejně jako pozvání přijmout a zúčastnit se. Přijít někomu na svatbu znamená stvrdit své místo v pomyslné hierarchii sociálních vztahů, v ideálním případě svým působením zaujmout a oslnit přítomné obecenstvo (Goffman 1999) svým symbolickým (kulturním, sociálním) kapitálem nebo také i kapitálem ekonomickým, a povýšit tak v očích diváků svou pozici v sociálním poli diaspory (Bourdieu 1986). Vracím se k principu reciprocity, jako způsobu manifestace vztahu.

T: „Když chci pozvat třicet lidí, tak jich pozvu jen patnáct. Patnáct z nich jsou bližní a těch druhých patnáct jsou známý, které když pozdravím a pozvu, tak nepřijdou, a tak pozvu jen těch patnáct nejbližších. A těchto patnáct nejbližších nepozvu tak, že jim zatelefonuji. Když někoho zvu, tak mu osobně do ruky předám obálku, a tím prokážu, že to myslím vážně. Teprve poté přijdou. Tohle je projev vychovanosti. I když jsou tyto lidé vzdálení 200-300 kilometrů, a ty tu cestu urazíš, můžeš si být jistý, že jim bude záležet na tom, aby dorazili také. A to samé se potom opakuje, když pak pořádají svatbu oni.“ (Phuong)

Někdy ale vztah sám je důvodem se svatby zúčastnit. Nečeká se na pozvání, které rozbíhá kola reciprocity a v podstatě vztah zakládá a udržuje.

T: „Když jsem zařizovala svatbu svému synovi ve Vietnamu, snažila jsem se, aby se to moc nerozkřiklo po okolí. Protože jsem přijela z ciziny jen na krátký čas, abych oženila svého syna,

a ani jsem se nezdržela na to potkat se se všemi přáteli, známými, jít jejich dětem na svatbu, a tak jsme měli menší svatbu ve velmi úzkém kruhu bližních, kteří, když jsem je pozvala, všichni přišli. Protože když už někoho pozvete, lidé z pravidla přijdou. Ale byli i lidé, který jsem nepozvala a kteří o svatbě věděli. A ptali se mě, proč nebyli pozvaní. Někteří bližní dokonce přišli i bez pozvání poblahopřát.“

B: „Opravdu přišli?“

T: „Ano, přišli.“

B: „Jak jste na to reagovala?“

T: „Myslím, že to od nich bylo hezké gesto. Velmi hezké gesto! Že mají vřelé srdce a že to od nich bylo upřímné gesto. Neboť mohli tušit, že to často není jednoduchá situace pro člověka, když jde o svatbu a pozvánky, a i přesto jim záleželo na tom, aby semnou mohli sdílet radostný moment.“ (Paní Hong)

T: „Jsou případy, kdy si lidé stěžují, že nebyli pozvaní, přitom třeba ještě nepřišel čas na rozesílání pozvánek. Je takové rčení: *Cuòì la hay trật* – když je svatba, lidé si stěžují. To, protože není možné na svatbu pozvat všechny lidi co znáš, anebo při zvaní někoho nevynechat. Obvykle člověk zve ty nejbližší, a to se někdy nemusí potkat s reakcí druhých, kteří vás třeba považují za více bližního než vy jeho.“ (Mai)

Není tedy náhodou, kdo se svateb účastní a kdo ne. Sociální pole vietnamských svateb je uzavřené a směřuje se ho účastnit pouze ti, kteří jsou účastni reciproční instituce daru, o níž píšou Mauss (1925, 1999) a Bourdieu (1994, 1998), skrze níž je zajišťována a posilována exkluzivní tendence této diasporické praxe v rámci transnacionálního prostoru Vietnamců v ČR.

Kořeny vyživují kmen

Svatba je také rámec, který propojuje hodnoty situované do země původu, odkazující k předkům, k nimž se Vietnamci obrazejí s úctou. Svatba je performace paměti, která má být zachována, reprodukována.

T: „Ze všeho nejprve se seznámí rodiny ženicha a nevěsty. Když se rodiny poznají a dají svolení ke sňatku. Uskuteční se obřad *Lễ ăn hỏi*, jehož podmínkou je, že musí obsahovat veškeré náležitosti jakými jsou betel, arekový ořech, alkohol...“ (Pan Minh)

Kořeny vyživují kmen. Proto si jich Vietnamci cení vysoko. Člověk pátrá v minulosti, když potřebuje oporu na to pevně stát. Jak píše Freidingerová a Nováková (2019, str. 301) Vietnamci minulost nepovažují za něco apriorně zaostalého či zpátečnického, ale jako důležitý zdroj současnosti. Povaha současnosti čerpá z minulosti. Z toho pramení potřeba se tázat po minulém.

B: „*Svatba je dědictví, které nám tady zanechali generace před námi. Teprve po svatbě člověk mohl s někým sdílet domácnost. Takže když lidé do sebe milovali, tak byla svatba. Tím se dozvěděla rodina, a okolí, že si já si беру tohohle a tohohle člověka. Bez svatby by přišlo odmítnutí od okolí.*“ (Phuong)

Nedílnou součástí vietnamské kultury jsou pozůstatky konfuciánské tradice. Konfucius nebyl autorem nového, nýbrž archivář a interpretátor starého/správného. (Yao, 2000, str. 21-26). To by mohlo implikovat vysvětlení toho, proč někteří autoři hovoří o zemích východní Asie jako o zemích, pro které je příznačné chovat hlubokou úctu k vzorům pozůstatků minulých dob. Minulost a tradice je něco, čeho si Vietnamci váží. Stejně tak je pro vietnamskou společnost příznačné, že v ní lidé staršího věku těší z úcty mladších. Může to být také způsobeno obecným přesvědčením, že paměť starších je daleko obsáhlejší, a tedy moudřejší, než tomu je u mladších.

B: „*dříve když byla svatba, musela se na ní přinést vepřová hlava s ocáskem. Musela obsahovat všechno – hlavu a ocas (v Čechách bychom mohli říct hlavu a patu). Tím se myslelo, že svatba musí obsahovat vše náležité – nic nesmělo chybět. Stejně tak jako příběh má hlavu a ocas (hlavu a patu), tak si lidé přáli, aby skutečňovaný sňatek měli hlavu a ocas (hlavu a patu) – všeho dostatek, aby mu nic mu nechybělo. Hlava znamená začátek a ocásek konec – zánik. Manželství muselo mít hlavu a ocas (hlavu a patu), aby nic nepřebývalo, zároveň aby bylo všeho dostatek. A to platilo i pro rituální praktiky (námluvy...), včetně obětí, které se k nim váží (betel, arak), což dnes tak úplně neplatí, neboť doba je taková, že se vše zjednodušuje a zkracuje, i tradice.*“ (Pan Minh)

O tradicích se nelze bavit, ve smyslu zpochybňovat je a nedodržovat je. Je jasné, jak se věci mají dělat. Stačí se podívat kolem sebe (Sokol 2014). Během zúčastněného pozorování jsem sledoval, že účastníci rozhovoru si velmi cenili ústní tradice, především se obraceli k lidovým příslovím a pranostikám jakožto zdroji správného, normativního. Ostatně i ty jsou jistou formou

dědictví, tradice, kořenů, jež nám po sobě zanechali generace před námi., tedy paměti, která má být zachována.

B: „*kde jsi čerpal inspiraci pro svou vlastní svatbu?*“

T: „*To je tradice. Není to, jakože si volíš mezi tím jít doleva nebo doprava. Tradice nelze porušovat. Je to něco, co si lidé předávají. Jako tady když se na Vánoce jí kapr. Když jsou Vánoce, tak třeba 80 % si dá kapra, a ne krávu nebo králíka, ale kapra. Je to otázka znalosti své kultury.*“

B: „*a kde jsi teda čerpal znalosti o své kultuře?*“

T: „*Během života. Potkával jsem se s lidmi. Byl jsem na spoustu svateb. Prostě jsem žil a čerpal ze zažitého. Navíc svatební postupy jsou ustálený. Nevěsta jde do manželovy rodiny. Hezky to popisuje vietnamské rčení: *Dâu là con, rê là khách* – nevěsta je dítě a zeť je host. A proč se to říká? Protože když už se dívka provdá, odchází z rodiny, otec tím pádem přichází o dceru. Takovíto věci jsou všem jasné. Vietnamci sledují své kořeny, a ne cizí. Kořeny má člověk jen jedny, a na ty musí člověk vždy myslet. Myslet na to, odkud pochází.*“ (Mai)

I přestože se většina účastníků rozhovoru shodla, že nejdůležitější je na svatbě láska, kterou měla dvojice sdílet, jedna účastnice rozhovoru semnou sdílela obavy toho, že v případě smíšených manželství mezi Vietnamci a Čechy mohou nastat potíže v přímým důsledku kulturního odlišností.

T: „*Kdyby si můj syn vzal Češku, pokud by se opravdově a šťastně milovali, nevidilo by mi to. Ale přesto bych si přála, a to je moje osobní přání, aby si vzal Vietnamku. Vietnavec by si měl brát Vietnamku.*“

B: „*Protože tradice anebo štěstí?*“

T: „*Kvůli štěstí. Protože vše... řekla bych, že vše souvisí s porozuměním. A lidé často říkávají, že stejná krev znamená porozumění. A některé vietnamské zvyky týkající se vietnamského života mohou ve vztahu vést k srozumitelnosti. Obsahují více porozumění. Mezi člověkem ze západu a Vietnamcem takové není porozumění jako mezi Vietnamcem a Vietnamcem. Uvedu příklad. Kdyby byl manžel a nevěsta Vietnamci. Čistě příklad. Dám příklad svého staršího syna. Otec s matkou chřadnou, nebo se jim finančně neprosperují, pandemie a tak podobně, zkrátka se jim nedaří, tak muž se svou ženou začne mluvit o tom, že chce poslat nějaké peníze svým rodičům, aby se jim lépe přečkala tato doba. Má snacha je Vietnamka a tak by se svým mužem svolila okamžitě. Ano, pošli svým rodičům tolik a tolik, anebo podle mě by to mělo být tolik a tolik. Ale*

kdyby to bylo po Česku, kdyby si můj syn vzal Češku, určitě by s tím nesouhlasila. Řekla by: proč bys měl posílat své matce peníze? Tvůj otec má přeci důchod, nebo něco podobného. Přeci mají co jíst. Tak něco takového. Souhlasíte?“ (Paní Hong)

Peníze jsou štěstí

O migrantech z Vietnamu se píše, že se jedná o kulturu peněz. Peníze jsou měřítkem úspěchu, cílem i prostředkem jak úspěch a cíle dosahovat. Viz níže. Peníze legitimizují i rozhodnutí.

T: *„Se svým mužem máme každý horoskopické znamení, které spolu nevychází, ale co se týče živlů, tak tam je velmi dobrý předpoklad k prosperitě. Zatímco já jsem dřevo, on je voda, a to jde k sobě. To je dobré pro vydělávání peněz. Voda vyživuje strom.“ (Yen)*

Peníze logicky vstupují i do pořádání svatby. A právě zde jsou v první řadě měřítkem ekonomické zdatnosti rodin novomanželů, resp. ženicha.

T: *„Dříve vše zařizovali příbuzní, rodina, lidé z okolí, kteří také přišli přiložit ruku k dílu. Nebylo to tak, že by se najímal někdo, kdo by to udělal za vás. Když jsem se ženil, tak to byla záležitost rodiny a jejího okolí kdo se staral o hostinu. Nebylo to tak, že sis zaplatil firmu, která ti přišla vše zařídit. Vše sis dělal sám. Vše, co bylo, bylo po domácku. Dnes si lidé raději vše zaplatí. A čím bohatší jsou, tím pečlivější a větší svatbu mají.“ (Anh).*

Peníze jsou chápány jako zcela adekvátní dar. Neproblematizuje se vyčíslenost daru (Bourdieu 1999). Naopak v kultuře peněz je peněžní dar žádoucí.

T: *„Lidé na vietnamských svatbách nejčastěji obdarovávají ženicha a nevěstu penězi. A to kolik, kdo dává, souvisí s tím, jak moc si jsou blízký s novomanželi. Žádný dary jako se dávají tady už dnes nikdo moc nedává.“*

B: *„Proč si myslíš, že tomu tak je?“*

T: *„To je přeci jednoduché. Protože nikdo moc vlastně netuší, co by ženichovy a nevěstě dali. A tím, že jim dají peníze, tak jim vlastně dávají možnost, aby si za ty peníze koupili, co sami chtějí.“ (Yen).*

To, že se během vietnamských svateb dávají novomanželům především peníze, nemusí být jen z čistě praktických důvodů. Jak píšou Tuyen Thanh Nguyen a Graeme Johanson (2008), vietnamská společnost v uplynulých několika desetiletích zažívala bouřlivé změny, co se týče změn nazírání na peníze a jejich vydělávání (Nguyen, Johanson 2008, str. 5). Píšou, že zatímco ještě před několika lety bylo na hromadění majetku a vydělávání peněz nahlíženo jako na „zlo“, dnes je situace opačná. „Peníze nejsou špatné.“

Jak dále píšou Nguyen a Johanson (2008, str. 10), peníze jsou v dnešním Vietnamu vlivným hybatelem. S příchodem tržní ekonomiky začalo být vše poměřováno peněžní hodnotou.

Toho si všímají i T. Nguyen a Belk W. (2012) v práci *Vietnamese weddings: From Marx to market*, věnující se vietnamské ekonomické reformě z roku 1986 a jejímu vlivu na konzumní praktiky spojenými s vietnamskými svatbami konanými ve Vietnamu.

T: *„Když člověk nemá peníze, tak je chuděj.*

Musíš mít peníze!“

Peníze jsou štěstí. Vietnamci říkávají – Peníze jsou štěstí.

A štěstí je Phât (budha).

Peníze jsou odolnost pružiny.

Když máš peníze, můžeš si jimi naklonit štěstěnu.“ (Phuong)

Drummond (2003) se ve své práci *Consuming Urban Culture in Contemporary Vietnam* věnuje současné kinematografii a jejími náměty, skrze něž zachycuje a interpretuje současné kulturní změny, jež sužují vietnamskou společnost. V jedné z kapitol popisuje výrazný motiv vietnamského filmu, jímž je rozpor mezi rurálním a městským prostředím, mezi starým, dobrým, a novým, nejistým, v němž, romantické vyobrazení vesnické, rurální společnosti ztělesňuje tradiční hodnoty, národní identitu, v protikladu k materialistickému a povrchnímu světu města, kde v lidské vztazích dochází k nahrazování emocí penězi (Drummond 2003, str. 8).

Zaměření na materiální statky a peníze, jsem zaznamenal i v odpovědi pana Thanga, která hovořil o (dle jeho slov) tendenci Vietnamců se chlubit svým majetkem, což následně dává do souvislosti s okázalostí svateb.

T: „*Povaha Vietnamských lidí je taková, že si ve Vietnamu třeba postaví barák, který je třeba strašně vysoký, velkolepý, ale ve uvnitř je úplně prázdný. To je jeden z rysů zdejší kultury, který je jiný, než tomu je tady v Čechách. Pak jsou zase baráky, které jsou stavěny do výšky, ale žije se jen v jedné místnosti. Přitom ti lidé, kteří to dělají si musí půjčovat různě po bankách a tak podobně, aby mohli stavět. A často tihle lidé nemají peníze ale i přesto se nutí k tomu pořídit luxusní auto ve kterém mohou jezdit.*

Naše kultura a místní se liší v tom, že zatímco my se rádi chlubíme, západáci spíše zahalují. Když třeba mají sto, tak třeba utratí šedesát, sedmdesát, zatímco naši lidé mají třeba sto a dalších sto si ještě půjčí, aby něco mohli udělat. Je to úplně stejně jak se svatbami. Na každé svatbě musí být fakt hodně lidí, čím víc, tím líp – ne z obchodních důvodů, kvůli užitečným kontaktům, jak by si někdo mohl myslet, ale proto, aby lidé ukázali svůj majetek, svůj vliv. Pramení to z logiky, že tím že tam je hodně lidí, tak to musí vyplývat ze skutečnosti, že rodiče mají hodně známých. Aby si pak lidé, co na svatbu přišli řekli: Páni! Na té svatbě bylo tisíc lidí! A řeknou si, páni! To musí být ale velice vážení, důležití lidé! Někteří mý známí si myslí, že takovýto velké svatby jsou výsledkem podnikatelských záměrů rodičů novomanželů, ale já osobně si to nemyslím.“ (Minh)

Nesmíme ale upustit zřetele skutečnost, že jsou vietnamské svatby záležitostí lidí s migrační zkušeností, jež sem z většiny přicestovali z ekonomických důvodů. Peníze a to, jak je obstarávat je jedním z hlavních důvodů, proč tu jsou. To pak přispívá k jejich okázalosti, protože tito lidé nedokazují okolí pouze svůj osobní úspěch ale také svůj naplněný migrační projekt. Bohatá svatba přináší uznání, resp. podle teorie Pierra Bourdieu symbolický kapitál.

Vietnamské svatby tak mohou, i prostřednictvím mechanismu reciprocitu peněžního daru, navozovat pocit příslušnosti k širší sociální struktuře rodiny, s níž migrant během cesty do České republiky ztratil pravidelný fyzický kontakt.

Viditelné a neviditelné

Jak o konfuciánské společnosti píše Jan Sokol ve své knize Člověk a náboženství (2004, str. 42); „*Sňatek má spojit dvě rodiny a zajistit služby v chrámu předků pro minulost a pokračování rodiny pro budoucnost.*“ Svatební rituál nemá jen svou sekulární podobu, jíž jsem dosud popisoval. Je řízen náboženskými představami a pravidly. Ústřední v náboženství velkého počtu Vietnamců je kult předků (Phan, 1993).

T: „*Jakmile mají novomanželé možnost navštívit Vietnam, první, co by měli udělat je pomodlit se nejstarším předkům – a to jsou mrtví. Dále pak navštívit jejich hroby a rodinné oltáře, chrámy a zapálit jim obětní tyčinky. Pak by měli obejít všechny členy rodiny a představit jim jejich muže/ženu. Ale ze všeho nejdůležitější je postarat se o mrtvé. Ti jsou důležitější, než živí...*“ (Pan Anh)

Vietnamci hovoří o zesnulých v přítomném čase. Jako by tu někde mezi námi žili prodlévali.

T: „*Když se tady (v Čechách) lidé berou, již od začátku probíhají modlitby k předkům (žádost o svolení se sňatkem atd.). Když pak se člověk přiblíží k místům, kde tito předci odpočívají, je třeba tyto modlitby a praktiky ještě jednou stvrdit. To je nutnost.*“ (Mai)

Jak vyjadřují obavy pana Anh a Minh, je obecně známým zvykem, že když někomu zemřel člen blízké rodiny, měl by se zdržovat jakýchkoliv veselých událostí, zejména pak někomu přijít na svatbu. Prý z toho nevěstí nic dobrého pro novomanžele.

Jak píše autorka práce *Životní cyklus vietnamské rodiny* – Marta Zatloukalová, život Vietnamce se pohybuje někde v rozmezí narození, svatby a své smrti (Zatloukalová 2009).

Autor článku: *The Vietnamese Concept of the Human Souls and the Rituals of Birth and Death* (1993), Chánh Công Phan zkoumá význam smrti pro Vietnamce. Jednou ze základních charakteristik vietnamského způsobu myšlení je vnímání životního cyklu v kruhu, během kterého, stejně tak jako u ročních období, něco vzniká a směřuje k zániku (Phan 1993).

Jedná se o vliv *feng-šuej*, pojetí vesmírného pohybu *yin-yang*, jež důkladně rozpracovává taoistická nauka. V takovémto duchu lze na pohyb všech věcí nazírat jako na neutuchající proměnu všech viditelných věcí, jež přišli z prostoru neviditelného (*yang*), prostoru smrti, do oblasti viditelného (*yin*), jehož přirozeným pohybem je návrat zpět do neviditelného, a tak pořád dokola. Život v tomto pojetí, jež je silně zakořeněno v myslích Vietnamců, je jen pobyt, který spěje ke svému zániku, aby se mohl opět vrátit. Je třeba podotknout, že podobně rozpracování konceptu vesmírného procesu vznikání a zanikání můžeme nalézt různě jinde po světě.

Jak autor dále píše, mezi Vietnamci panuje silné přesvědčení v to, že lidský život je přímý důsledek příbuzenských pokolení, v jehož světle lze říct, že jen z člověka, člověk se rodí. Tito

zemřelý předci jsou stále přítomni někde v jiném prostoru, odkud se starají o záležitosti nás živých (Phan 1993).

Viditelné je přímým důsledkem neviditelného. Život řádného Vietnamce se vztahuje k vykonávání správných rituálů, jimiž je uskutečňována péče o zesnulé. Mrtví nejsou absolutně pryč, jsou stále někde poblíž, připraveni naslouchat a chránit své živé potomky (tamtéž).

T: *„Duchové dokážou být na živé nahněvaní. Kdysi dávno ve Vietnamu jsem se svým švagrem byla navštívit maminku mé maminky (babičku). Častokrát, když jsem tam chodívala, ze všeho nejprve jsem chodívala zapálit obětní tyčinku k hrobu jiné osoby. K babičce jsem chodívala až jako k druhé. Jednoho dne jsem však nemohla najít její hrob. Přitom jsem věděla, že jsou oba hroby takřka vedle sebe. Hledala jsem třeba hodinu. Toulala jsem se sem tam. Požádala i švagra, aby mi ji pomohl najít, ale hrob nikde. Jako kdyby ho někdo zakryl závojem. Po čase jsme to se švagrem vzdali, zapálili jsme tyčinky u onoho prvního hrobu a chystali se jít domů, když v tom znenadání jsme ho spatřili. Byl přímo vedle! Myslím, že to bylo proto, protože babička žárlila, že jsem někoho jiného upřednostňovala před ní.“ (Phuong)*

Jak už bylo uvedeno v kapitole „Kořeny vyživují kmen“, Vietnamci mají v sobě hluboce zakořeněnou představu země, kde odpočívají jejich předkové. Život je pouze přechodné období mezi narozením a smrtí. Jak ale u mých informátorů často zaznívalo, člověk se ke konci života vrací ke svým kořenům, a tedy do míst svého původu, míst, kde odpočívají jeho předkové. Přestože se jedná o tendenci, která je obzvláště silná zejména u lidí staršího věku, nelze tuto skutečnost nezmínit v souvislosti se snahou pochopit povahu vietnamského smýšlení. Jak říkal pan Thang, na správné svatbě by neměla chybět prasečí hlava a ocásek.

Prasečí hlava je počátek a ocásek musí jistě označovat smrt.

Mezi Vietnamci žijící v Čechách je obecně známé, že pokud zde někdo nečekaně zemře, obvykle se jeho blízké okolí snaží za každou cenu dopravit tělo nebožtíka do Vietnamu, ať to stojí, co to stojí. Nikdo nechce být pochovaný tisíce kilometrů daleko od svých předků. Nikdo nechce zůstat věčně v cizí zemi, daleko od chrámu předků. Nikdo se nestará o mrtvé v cizí zemi, daleko od všech předků. Domov je tam, kde odpočívají ostatní předci. A sen každého řádného Vietnamce, alespoň tedy co se mužů týče, je jednoho dne spočinout v okruhu své rodiny. Jak říká např. pan Tung, svatba je spolu se svátkem Tet nejdůležitějším okamžikem života, ale je to právě smrt, na čem spouště Vietnamců ve skutečnosti doopravdy záleží.

Čísla a zvířata

T: „*Ve Vietnamu, když už se koná svatba, tak se pro ni musí určit hezký datum, hezký měsíc, a hezký čas. A na to si člověk musí najmout někoho, kdo se tím zabývá, a poradí ti – mistr.*“
(Anh)

B: „*Mohla by jste mi popsat vaší svatbu?*“

T: „*Já jsem neměla svatbu, jen Lê ãn hoi.*“

B: „*Aha. A proč?*“

T: „*Protože byl v tu dobu můj současný manžel nemocný. A pozvánky, které jsme si nechali vyrobit ve Vietnamu dorazili se zpožděním. A pak, v ten jediný den, kdy připadlo v úvahu uskutečnit obřad, tak měli v Dong Do (obřadní místnost, kde se koná většina vietnamských svateb v Praze) měli přerušžený provoz. A tak se to nějak všechno nahromadilo, že jsem ještě neměla svatbu.*“ (Yen)

T: „*Obvykle, když lidé pořádají svatbu, vybírají si na to dobré dny. A také dbají na to, zdali jsou horoskopické zvířata nevěsty a ženicha v souladu. Tak, aby se muž se ženou k sobě hodili. Důležité byla přesnost, s jakou se určité věci dělali. Tak aby byli v souladu s vesmírem. Pamatují si, že když si má dcera brala svého muže, tak k nám do města přijeli s předstihem, a tak musela celá rodinná výprava čekat u vlakového nádraží na správný čas, na to si přijít pro nevěstu.*“ (Phuong).

Jinačí pojetí výkladu přírody a jejího řádu, obsažené také v odlišném pojetí kalendáře, vedou k odlišnému pojetí času a prostoru (Freidingerová, Nováková 2019). Mezi Vietnamci panuje víra v sílu prostoru, jež je nahlížena prizmatem čínské tradice *feng-šuej*. A znalost obecně platných zákonů přírody a vesmíru lidem umožňují uspořádat své životy v souladu s nimi a tím tak do svého života přilákat větší objem štěstí, zdraví a prosperity, což je pro většinu lidí žádoucí. I když ve Vietnamu oficiálně platí gregoriánský kalendář, kterým se lidé řídí i u nás v Evropě, významné události, jakými jsou svátky a různé jiné kulturně zakotvené momenty se řídí lunárním kalendářem (tedy na základě oběhu Měsíce kolem Země) (tamtéž).

Z lunárním kalendáře se také odvozují již několikrát zmiňované dobré/krásné dny, dobré pro zahájení stavby domu, založení firmy nebo také uskutečnění svatby, jelikož podle vietnamských tradic předurčuje výběr příznivého data začátku libovolného podniku jeho budoucí jeho úspěch či neúspěch. Jsou jím také určovány dny vykonávání obětí předkům a

božstvům a naopak dny, během níž některé činnosti – jako například konzumace olihní, psiho masa či nákup briket, mohou člověku přinést smůlu (tamtéž, str. 321-324).

T: *„Dříve jsem na žádné horoskopy a šťastné dny nevěřila.*

Vše se řídilo tím, kdy měl člověk práci a kdy volno, takže víkendy.

Ale jak jsem starší, cítím, že na tom něco je. Věřila jsem v to, že jediné, na čem ve vztahu záleží je láska, ta je nadevše. Dříve jsem tomu nedávala jediné procento, ale dnes si myslím, že znamení může mít vliv na člověka, takových až 40 %.“

B: *„Co kdyby si váš syn rozhodl vzít někoho, s kým by nebyl v souladu se znamením? Svolila byste k tomu?“*

T: *„Ano, požehnala bych mu. Protože zde ještě zbývá oněch 60 %. A oněch 60 % připadá lásce, zatímco těch 40 % souvisí s vaším znamením.*

Dobře to jde vidět na dlouholetých vztazích, když se pak podíváte na znamení jednotlivých lidí. Je tam vidět, že některé vztahy, kterým se daří jsou v souladu, zatímco některé vztahy trpí a opravdu tomu tak je co se týče znamení.“ (Paní Hong)

I přes většinové přesvědčení, že numerologie a astrologie horoskopu má ve světě místo, shodovala se většina zúčastněných, že hlavním předpokladem uzavření manželství má být opravdová láska k druhému.

B: *„A vy na to věříte?“*

T: *„Kdybych řekla že ne, tak by to nebyla pravda, ale že bych na to nějak zvlášť věřila, to se také nedá říct. Když jsem si brala svého manžela, tak jsem to vůbec neřešila. Prostě jsem se vdávala. Ale třeba otec mého manžela na to dbal velmi.“ (Phuong)*

T: *„Pro Vietnamce je důležité, aby měli na všechno správný datum a čas. A také, aby byli v souladu se svými znameními. Protože když se to nerespektuje, tak se to může dlouhodobého hlediska projevit. To jsou vietnamské tradice.“*

B: *„A vy v to věříte?“*

T: *„Já myslím, že respektovat zákony Nebes znamená štěstí (překlad rčení). Myslím, že na to nelze úplně spoléhat, ale že je dobré se tím řídit. A že je důležité se řídit správnými dny v souladu se svým znamením.“ (Yen)*

Z toho plyne, že znalost klasické moudrosti, ať už v oblasti *feng-šuej* či výkladu horoskopů bychom mohli zařadit do kulturního kapitálu (Bourdieu 1986), jenž je úzce spjat s běžným životem Vietnamců, a za jejichž profesionální vyklad jsou Vietnamci ochotni i zaplatit.

Mohli bychom říct, že obliba Vietnamců znalců a vykladačů klasické moudrosti může plynout z tradice odkazující ke konfuciánským mudrcům, jež se vyznačovali znalostí velkého objemu kodifikovaných vědomostí, také důležitých pro uplatnění ve státní sféře prostřednictvím státních úřednických zkoušek (Pham 2005, str. 79). Stejně tak jako jsou dnes profesionální vykladači horoskopů a poradci v záležitostech *feng-šuej*, byly konfuciánští vzdělanci znalci správných rituálů. Stejně tak podobně bychom mohli mluvit o budhistických či taoistických vzdělancích.

Propojené světy

Důležitý vynález, který lidem v dnešní době umožňuje udržovat sociální vztahy na dálku je obecná dostupnost telekomunikačních zařízení. Lidé tak mohou na sebevětší vzdálenosti řešit záležitosti, na které by jinak bylo zapotřebí jejich fyzické přítomnosti. Tím je usnadněna transnacionální migrace, ve smyslu, podstata transnacionální migrace spočívá v tom, že migrant při odchodu ze země původu nepřerušuje své lokální sociálních vztahů, nýbrž usiluje o jejich zachování, což se děje souběžně s procesem vytváření nových sociálních vztahů, v zemi přijímací.

Pro teorii transnacionální migrace je charakteristické, že jí zajímá především to, jakým způsobem dochází k vytvoření a zachovávání transnacionálních sociálních polí, v nichž migranti zprostředkovávají komunikaci, a směnu nejrůznějších objektů se svými známými a příbuznými žijícími v jejich zemi původu, a jež také umožňují transnacionální kulturní a politickou participaci (Szaló 2008, str. 105). Nepleťme si ale pojem transnacionálního sociálního pole a transnacionální sítě. Jedná totiž o tematicky podobné, nikoliv však stejné významy. Zatímco transnacionální sociální pole odkazuje k prostoru, jež si migranti utvořili v cizině, za účelem sdružování s lidmi, často nepříbuzenského poměru, kteří spolu sdílejí podobné zkušenosti a zájmy v zemi přijímací, bavíme-li se o transnacionálních sociálních sítích, častokrát se nám jedná o sociální pole, ve kterém hraje velkou roli sdílená příslušnost k domovu. Častokrát v rámci příbuzenských vazeb (srov. Teorie migračních sítí, str. 8) (Szaló, str. 105).

Přestože v dnešním světě globalizovaného trhu už není téměř nic, co by si člověk nemohl objednat z pohodlí svého příbytku prostřednictvím některé z prostřednických firem, jak se během rozhovorů ukázalo, u některých věcí mým informátorům stojí za to, když si je nechají přivést až z Vietnamu.

B: Nechali jste si na svou svatbu něco přivést speciálně z Vietnamu?

T: Nic zvláštního...“

B: Opravdu nic?

T: Když se nad tím zamyslíš, všechno, co chceš, na co máš chuť, vše se už dnes dá pořídit i tady v Čechách. Ať je to rybí omáčka, jiné omáčky, různé ovoce vše. Jediné snad co mě napadá byly pozvánky a obálky.

B: To je zvláštní

T: Nikdo ti jich neudělá tolik. Navíc by ses nedoplatil. A ještě k tomu by ti je vytiskly špatně (Mai)

B: „Když jste zařizovala svatbu své dceři, bylo něco, co jste si nechala přivést z Vietnamu?“

T: „Obálky“

B: „Proč zrovna obálky?“

T: „Protože ve Vietnamu je levnější je vyrobit.“

B: „A nic víc?“

T: „Boty, šaty, zlato...“

B: „A dále?“

T: „Jen tohle. Vše ostatní pořídíš tady. Dokonce i betel a arekový ořech!“

B: „A proč zrovna tohle? Copak tohle v Čechách nemají?“

T: „Doma je všechno levnější. Navíc, když chceš třeba boty, které si vezmeš jen jednou na sebe, tak nemá cenu utrácet za nějaké drahé, značkové boty. A pak taky velikost. Ve Vietnamu pořídíš lepší velikosti na vietnamskou nohou. Co se týče šatů, tak tady ti jen tak někdo neušije na míru Áo dài.“

B: „A proč to zlato?“

T: (Smích). „Protože ve Vietnamu je přeci všechno levnější!“

B: „I zlato?“

T: „I zlato!“ (Phuong)

Je také třeba připomenout, že současná povaha dnešní migrace z Vietnamu do Čech je byla velkou měrou ovlivněna a usnadněna existencí migračních sítí (str. 8), jež zde zanechaly migrační vlny minulého režimu. Vietnamci, jak kteří sem jezdili po roce 1989 již přijížděli s omezenou představou toho, co od zdejších podmínek lze očekávat, měli „někoho“, kdo jim pomohl se zajištěním potřebných věcí souvisejících z příchodem do ciziny, mohli se začlenit do již existujícího komunitního života diasporických Vietnamců (Brouček 2005; Freidingerová, Nováková 2019; Suralová 2012, 2013).

T: *„Doma mám jistě přes deset Áo dài.“*

B: *„Páni!“*

T: *„Výhodou je, že my (Vietnamci) je nenosíme jen na svatbu, ale také na různé svátky a jiné komunitní sešlosti. A já je ráda nosím! Vždy když jedu do Vietnamu, alespoň jedny si nechám ušít, abych si je pak mohla přivést sem do Čech a vytáhnout je, když pak je nějaká příležitost v rámci vietnamských sešlostí.“*

Áo dài jsou tradiční vietnamské šaty, které je se tradičně nosí při významných událostech. Nosí je také dívky na univerzitách, či učitelky, profesorky. Stejně tak i v Čechách lze občas vidět, že jsou do nich oděny dívky při významných událostech (svatební ceremonie, významné svátky).

T: *„Když Hai chystal vzít mou dceru. Museli jsme s mým mužem poprosit příbuzný ve Vietnamu, aby nám pomohli sehnat dobrého vykladače horoskopů. Tady v Čechách není radno nikomu důvěřovat. Ve Vietnamu jsou prostě lepší. Navíc, jich tam je víc a lidé moc dobře ví, za kým jít.“*

Je běžnou praxí, že když Vietnamci cestují do Vietnamu, obvykle si při návratu zpět vezou kufry plný věcí. Častokrát se jedná o čerstvé suroviny, které by zde v Čechách pořídili dráž, anebo ne v takové kvalitě. Občas můžeme setkat s jedinci, kteří si z Vietnamu nechávají přivážet léky, různé bylinky a preparáty čínské medicíny, často také semena, osiva a sazenice. Zaměstnanci Letiště Václava Havla by semnou jistě souhlasili. Setkal jsem se i s případy, kdy si lidé do Čech z Vietnamu vozili i spotřební elektroniku. Někdy za tím stojí nižší cena, jindy osobní přesvědčení, že to, co pochází z Vietnamu může mít pro Vietnamského člověka blahodárný účinek. V souvislosti s transnacionálním tokem zboží by bylo dobré uvést pasáž Czaba Szalo (2008, str. 28-30) kde odkazuje na Kate Gardner (1993) když hovoří o tom, že pro bengalský migranty ze Silhet, kteří migrovali do zahraničí bylo příhodné, že v symbolickém

řádu duality domova a ciziny, bylo pro ně území domova místem, odkud pocházelo to nejlepší jídlo, zdroj léčivých elementů, stejně tak jako místo skutečných emocí, a především objektem touhy po návratu (Gardner 1993 in Szaló 2008, str. 29).

T: *„Čistě příklad. Dám příklad svého staršího syna. Otec s matkou chřadnou, nebo se jim finančně neprosperují, pandemie a tak podobně, zkrátka se jim nedaří, tak muž se svou ženou začne mluvit o tom, že chce poslat nějaké peníze svým rodičům, aby se jim lépe přečkala tato doba. Má snacha je Vietnamka, a tak by se svým mužem svolila okamžitě.*

Ano, pošli svým rodičům tolik a tolik, anebo podle mě by to mělo být tolik a tolik.

Ale kdyby to bylo po Česku, kdyby si můj syn vzal Češku, určitě by s tím nesouhlasila. Řekla by: proč bys měl posílat své matce peníze? Tvůj otec má přeci důchod, nebo něco podobného. Přeci mají co jíst. Tak něco takového. Souhlasíte?“ (Paní Hong)

V souvislosti s transnacionální povahou svateb stojí zmínit převody peněz, tzv. *remittances*, (Rouse 1990, 1992 in Szaló 2008, str. 31), které probíhají mezi zemí přijímací a zemí původu. *„Hranice určitého společenství a určité kultury již v současnosti nejsou identifikovatelné (nepřekrývají se) s teritoriálními hranicemi místních či národních sociálních prostorů“* (tamtéž, str. 31). Když jde o svatbu, je běžné, že v rámci transnacionálních styků probíhají peněžní transfery i opačným směrem, a tedy ze země původu do země přijímací, kde se svatba uskutečňuje. Příbuzní a bližní tímto způsobem prokazují svou ochotu udržovat styk s dotyčnou rodinou na dálku.

Mezi Vietnamci to často bývá tak, že rodina ve Vietnamu osloví někoho blízkého, koho „má“ v Čechách, aby za ní předal „obálku/dar“. Někdy, když zrovna má ve svém okolí někoho, kdo se v chystá letět z Vietnamu do Čech, pošle přímo fyzickou obálku, kterou pak dotyčný doručí příslušnému člověku zde v ČR. Lidé se snaží vyhnout bankovním transakcím, jak jen to jde, a ne naopak jak by se mohlo na první pohled zdát.

Lze tedy hovořit o neutuchajícím obousměrnému toku věcí, informací a peněz, protékajícím mezi Českem a Vietnamem, jež utváří transnacionální povahu migrace, v němž má instituce svatby své nezastupitelné postavení. Den konání svatby je totiž dnem, který celý proces toku může jednak spouštět, a také měnit povahu jeho směřování. Tj. vietnamské svatby jsou rituálem transnacionální povahy, jež jednak propojují obě strany, co se týče vyjednávání rodinných politik a příprav souvisejících s rituálem, ale i směny svatebního zboží.

Časy se mění

Doba se mění. Tady i tam. Jak připouštějí účastníci rozhovoru, je na první pohled patrné, že v uplynulých několika desetiletích se celkem rychle změnila životní úroveň života ve Vietnamu. Nepochybně to má na svědomí i reformy 80.let (*Đổi Mới*), které otevřeli Vietnam světu. Země tak po vzoru Číny přijala některé principy západních tržních ekonomik, a souběžně si přitom zachovala svou socialistickou tvář.

B: *„Kdyby vám vaši rodiče nepožehnali, uskutečnila by se svatba i bez jejich svolení?“*

T: *„Kdysi se říkalo, bô mẹ đăt đâu ngòì đố, – Kam tě rodiče posadí tam si sedneš. To znamenalo že sis musel vzít člověka, kterého ti vybrali rodiče. Ale časy se mění, a v době, kdy jsem si bral svou ženu, tak už to bylo na nás, zdali se vezmeme či ne. Nikdo nám nic nezakazoval nebo bránil. Dnes se postupně odpovědnost přenáší z rodičů na jednotlivce.“* (Pan Anh)

Tyto změny se brzy rychle promítly do všech společenských vrstev vietnamské společnosti, což pochopitelně vedlo k přehodnocování dosavadního přístupu k životu a kladení důrazu na individuální svobodu (Nguyen, Belk W 2012; 2013; Nguyen, Johanson 2008). T. Nguyen a Belk W. (2012) například poukazují na změny vietnamského přístupu k rodičovské autoritě nad svými dětmi, jež bývá oslabována pod vlivem zahraničních vlivů do Země.

T: *„Často jsem svého syna (25let) učila, že když někam jde, musí mi to oznámit, a stejně tak aby to bylo i s jeho příchodem domů. Ale postupně se tento zvyk vytrácel až se ztratil úplně. Dnes třeba někam jde a neřekne mi vůbec nic. Prostě zabouchne dveře a jde. A já pak nemám ani tušení, kam zmizel. Nejde mi o to, abych nad ní měla naprostou kontrolu kde, co dělá, ale když prostě někam odejde a neřekne mi nic, bere mi to na klidu. Jen když jde někam na více dní, tak mi to oznámí, jinak ne. Pak když třeba odejde před jídlem, ani neřekne, jestli s ním mám počítat na večeři, a to není správné. Kdybych ho to neučila, ale já ho to učila, odmalička. Jak je starší, stává se z něj čím dál víc Čech.“* (Paní Hong)

T: *„Chtěl jsem ti jen říct, po pravdě, že když je někdo pozvaný, tak prostě musí přijít, Ale kdybych měl mluvit za sebe, tak si myslím, že většina lidí, co takhle přijdou na svatbu v sobě nemají špetku upřímné radosti z celé záležitosti. Ne kvůli výdajům, které jsou s tím spjaté, ale kvůli času stráveném na cestě, když už tam člověk přijde, tak jí a pije, a pak musí zas řídit cestou zpátky, je to celé náročný. Ale není to tak že každá svatba je taková.“*

A pak také druhá věc, o které si myslím, že by měla postupem času zmizet z vietnamských svateb je to, jak lidé přijdou, nají se dosyta, a nezajímá je, jak se cítíte, zdali se dobře bavíte a tak podobně. Jestli spolu budou ženich s nevěstou šťastní, vůbec nic je nezajímá.

Možná že když pak dorazí domů, mohou přemýšlet nad tím, zdali bylo jídlo chutné, zdali na svatbu přišlo hodně lidí a tak podobně. Prostě budou řešit věci, které by neměli být tak důležité, tak je budou zajímat právě ony. Takže zatímco ty se staráš o to, aby se dobře bavili, tak je zajímá jen to, co budou jíst a pít, a ani doopravdy nepoblahopřejí, ne tak jako na Českých svatbách, kde je to vše takové opravdovější. Tahle vietnamská tradice, která má svůj původ ve vesnickém komunitním životě, kde se všichni znají, je tohle uplatňováno na jiných podmínkách v Českém prostředí, kde nefunguje tak jak by úplně mělo. A myslím, že se to postupem času změní.“ (Pan Minh)

Změny neunikly žádné oblasti života, ani svatbám, o čemž hovoří například Paní Hong a další. Svatební rituál byl zkrácen a zjednodušen, a podle některých také odosobněn. Je zde zřejmé porovnávání s českou svatbou a návrhy vietnamskou svatbu přizpůsobit české. Což souvisí s mírou integrace do společnosti.

T: *„Moje svatba byla jiná než svatba mé dcery. Čechách jsou ty svatby trochu jiné. Jakoby velkolepější. Ale to je také tím, že tady mají lidé více peněz, a tak si mohou dovolit dělat větší svatby. Člověk se má přizpůsobovat podmínkám, ve kterých žije.“ (Phuong)*

Na jedné straně se ozývají hlasy svatbu přizpůsobit české, což vlastně znamená, udělat ji komornější. Na druhé straně informátoři skrze svatbu komentují sociální vzestup rodin. Zatímco dříve se celý svatební rituál připravoval v režii, většinou hlavy rodiny, u budoucích novomanželů doma, dnes se tato praktika přesunula do restaurací a jiných komerčních prostorů.

T: *„Dnes jsou svatby oproti dřívějšímu kratší, zjednodušenější. A tady v Čechách ještě výrazněji, neboť každý je zaneprázdněn vydáváním peněz a nikdo nemá čas na to, aby chodil na svatbu, která trvá několik dní. Vše se smršlo do jednoho dne, aby to lidem příliš nenarušovalo plány.“ (Pan Anh)*

Někteří Vietnamci během rozhovoru semnou sdíleli své obavy o ztrátu kořenů pod vlivem svého pobytu zde v Čechách. Jiní zas vycházeli z přesvědčení, že je správné, aby se člověk přizpůsoboval prostředí, kde kterého přichází:

T: „*Jak říkají Vietnamci, když jdeš, musíš se změnit. To je přeci povinnost – a tak si myslím, že je důležité, aby se vaše generace přizpůsobila místním podmínkám, je to tak správně když tu žijeme.*“ (Pan Minh)

B: „*To je celkem pokrokový způsob přemýšlení.*“

T: „*Jsmo se ženou otevření. Nejsme jak ostatní, co se snaží za každou cenu držet obyčejů a způsobů. Hlavní je, aby ve vztahu bylo štěstí a láska, jinak nebudu nikoho k ničemu nutit. Je mi jedno, jestli bude dotyčný chudý nebo bohatý, ošklivý nebo hezký, či úspěšný. Záleží mi jen na tom, aby žil upřímně a miloval mou dceru. To je důležité. Není pro mě důležité, jestli je to „západák“ nebo „našinec“, to není má starost. Jediné, co mě zajímá je to poslední, a to, zdali to bude šťastné a láskyplné spojení. Není to o tom, že bych se nestaral o blaho svých dětí. Každý má svůj život ve svých rukou a člověk nemůže žít život za ty druhé.*“ (Pan Minh)

Za Jedno z možných vysvětlení zdrojů a hnacího mechanismu soudobých sociálních a kulturních změn nám poskytuje Czaba Szaló, když zmiňuje interpretační rámce antropolog Rogera Rouse, jež ve svých výzkumech (1990, 1992) sledoval pohyb přistěhovalců přes hranice Mexiko-USA.

Jak Szaló v textu uvádí, Rouse ve své práci přijímá Jamesonovu (1992) diagnózu dnešní doby, jakožto dobu pozdního kapitalismu a přejmenovává ji na kapitalismus transnacionální.

Odmítá tím tak implicitní předpoklad blížícího se překonání kapitalismu, jež vyplývá z označení „pozdní fáze“, jednak také proto, že tím Rouse zdůrazňuje tendence dnešního světa, jež se nese v duchu transnacionální formy organizace obchodu velkých korporací, a nové podoby mezinárodní dělby práce. „*V neposlední řadě nové globální sociální sítě založené na nových komunikačních a dopravních technologiích*“ (Szaló 2008, str. 32-33).

Narážíme tím na skutečnost, že přes-hraniční cirkulace informací, peněz, lidí a zboží už není pouhou doménou lidí, kteří se rozhodli migrovat do zahraničí s vidinou lepšího živobytí, nýbrž celého světa, řízeného duchem tržní ekonomiky (tamtéž).

Závěr

Co se nám tady naskytne, ocitneme-li se na vietnamské diasporické svatbě, můžeme se ptát. Přejívací rituál, během něhož dva lidé před zraky stovek přihlížejících stvrzují své nové společenské postavení, řekli by někteří.

Jiní by mohli dodat, že jde se jedná o bitevní pole, na kterém jednotliví účastníci vyjednávají svá společenská postavení, ve smyslu Bourdieovo (1986) symbolického kapitálu.

Další zas, že jde komunitní sešlost, při které cizinci, tisíce kilometrů vzdálení od své domovské země oslavují svou sdílenou příslušnost k jedné kulturní identitě.

Každá z uvedených odpovědí má ve své podstatě svou pravdu. Teprve ale když tyto pohledy vezmeme a dáme dokupy, vznikne nám celistvý obraz toho, co vietnamská svatba v Čechách skutečně je.

Pravdou ale také je, že je sociální pole vietnamských svateb polem uzavřeným, a to zejména pro příslušníky majoritní společnosti, tedy Čechy. Ne, že by pro ti nim Vietnamci něco měli, to ne. Situace nám začne dávat smysl v momentě, kdy na takovou událost začneme nahlížet v souvislosti s jejím původním charakterem, a tedy charakterem náboženským, kdy v dřívějších dobách pro rituály platilo, že se jich směli účastnit pouze příslušníci úzce vymezeného kmene. Taková přítomnost cizince se jednak nelíbila, přítomným duchům, pak také, protože mohla působit rušivým dojmem.

V této podobě lze plně pochopit rituální povahu vietnamských svateb, tj. sociálního pole, ve kterém se jeho účastníci navracejí k prameni své identity, ke svým kořenům, do Vietnamu. V souvislosti s několikrát zmiňovaným pojmem *dočasného domova* (Szaló 2008) lze říct, že účast na vietnamských svatbách poskytuje vietnamským migrantům, kteří sem přišli hledat, nebo také vytvářet blahobyt pro sebe, i své příbuzné doma ve Vietnamu, přístřeší duševní „náplastí“ stesku po domově. Je to právě svatba a její aura „nejvýznamnějšího okamžiku života“, která ze svatby činí efektivní způsob, jak těžce pracující migranty vyvázat z jejich každodenní rutiny. Chodit na svatby je výsadou, jež přesahuje sociální pole Čech, a pokračuje až do Vietnamu, jehož dění tamějšího života je pro příslušníky diasporu stejně tak naléhavé jako to zde v Čechách. Život transnacionálního migranta, a tedy Většiny, není jen starostí o své bezprostřední okolí, nýbrž a zejména to v zahraničí, ve Vietnamu.

Bibliografie

- Alamgir, K. A. Race is elsewhere:: State-socialist ideology and the racialisation of Vietnamese workers in Czechoslovakia. *Race & Class* [online]. 2013, 2013, , 67-85 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z:
https://www.researchgate.net/publication/258182732_Race_is_elsewhere_State-socialist_ideology_and_the_racialisation_of_Vietnamese_workers_in_Czechoslovakia/link/56699a6a08ae1a797e375e64/download
- BAYEROVÁ, Nataša. 30. *Bayerová 2017 - sociologická encyklopedie: Kapitál* [online]. 2017 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z:
<https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Kapit%C3%A1l>
- BERGER, Peter a Thomas LUCKMANN. *Sociální konstrukce reality*. 1. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001. ISBN 978-80-7364-062-0.
- BERGER, Peter. *Pozvání do sociologie*. 1. Praha: Barrister & Principal, 2017. ISBN 978-80-7364-062-0.
- BOURDIEU, Pierre. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum, 1998. ISBN 80-7184-518-3.
- BOURDIEU, Pierre. *THE FORMS OF CAPITAL* [online]. , 241-258 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: https://home.iitk.ac.in/~amman/soc748/bourdieu_forms_of_capital.pdf
- BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, 2008. ISBN 8073673789.
- BROUČEK, Stanislav. INTEGRACNÍ TENDENCE VIETNAMSKÉHO ETNIKA V ČESKÉM LOKÁLNÍM PROSTŘEDÍ. *Český lid* [online]. Etnologický ústav Akademie věd České republiky, 2005, 2005, , 129-154 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z:
https://www.jstor.org/stable/42639900#metadata_info_tab_contents
- BRUBAKER, Rogers. The ‘diaspora’ diaspora. *Ethnic and Racial Studies* [online]. 2005, 2005, **28**(1), 1-19 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z:
https://www.academia.edu/5099879/The_Diaspora_Diaspora
- CLAIRE, Alexander. Beyond the “The ‘diaspora’ diaspora”:: a response to Rogers Brubaker. *Ethnic and Racial Studies* [online]. 2017, 2017 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z:

https://www.researchgate.net/publication/317347822_Beyond_the_The_'diaspora'_diaspora_a_response_to_Rogers_Brubaker

- DRUMMOND, Lisa B. W. a Mandy THOMAS. *Consuming Urban Culture in Contemporary Vietnam* [online]. Taylor & Francis e-Library, 2003 [cit. 2021-7-30]. ISBN 0-203-98794-2. Dostupné z:
<http://ndl.ethernet.edu.et/bitstream/123456789/35979/1/52.pdf>
- FREIDINGEROVÁ, Tereza a Barbora NOVÁKOVÁ. V příhodný čas na příhodném místě / Geografie "Vietnamců a Vietnamek." OSMAN, Robert a Lucie POSPÍŠILOVÁ. *Geografie "okrajem": Každodenní časoprostorové zkušenosti* [online]. 1. Praha: Karolinum, 2019, s. 299-330 [cit. 2021-7-30]. ISBN 978-80-246-4255-0. Dostupné z:
https://www.academia.edu/40384285/V_p%C5%99%C3%ADhodn%C3%BD_%C4%8Das_na_p%C5%99%C3%ADhodn%C3%A9m_m%C3%ADst%C4%9B_geografie_Vietnamc%C5%AF_a_Vietnamek
- GARDNER, Katy a Ralph David GRILLO. Transnational Households and Ritual: An Overview. *Global Networks* [online]. 2002, 2002, , 179-190 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z:
https://www.researchgate.net/publication/229542750_Transnational_Households_and_Ritual_An_Overview
- GARDNER, Katy. Space, Age and Gender among Bengali Elders in East London. *Oral History* [online]. 1999, 1999, 27(1), 65-74 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z:
<https://www.jstor.org/stable/40179595>
- GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur*. SLON, 2000. ISBN 80-85850-89-3.
- GOFFMAN, Erving. *Všichni hraje divadlo: Sebe prezentace v každodenním životě*. Nakladatelství Studia Ypsilon, 1999. ISBN 80-902482-4-1.
- GOODY, Jack. *Religion and Ritual: The Definitional Problem* [online]. 1961, , 142-164 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/586928>
- HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum: Základní metody a aplikace*. 1. Praha: Portál, 2005. ISBN 80-7367-040-2.
- HENIG, David. Pohledy z druhého břehu: Transnacionalismus, rituál a sociální změna. *Ethnologia Actualis* [online]. Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 2009, 2009, 19, 175-192 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z:
https://journals.muni.cz/socialni_studia/article/view/5693/4788

- HLAVATÁ, Lucie. *Dějiny Vietnamu: Dějiny států*. Nakladatelství Lidové noviny, 2008. ISBN 9788071069652.
- HOFÍREK, Ondřej, Radka KLVANOVÁ a NEKORJAK. *Boundaries in motion: rethinking contemporary migration events* [online]. 2009 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/47040234_Boundaries_in_motion_rethinkin_g_contemporary_migration_events
- Karel Sima. STUDIA ETHNOLOGICA PRAGENSIA: Evropská etnologie dnes. *STUDIA ETHNOLOGICA PRAGENSIA* [online]. Ústav etnologie FF UK, 2017 [cit. 2021-7-30]. ISSN 2336-6699. Dostupné z: https://is.muni.cz/el/phil/jaro2020/ETBB101/um/Studia_Ethnologica_Pragensia_1-2017.pdf
- KELLER, Jan, Milan NEKONEČNÝ, Dalibor PAPOUŠEK a Jiří WINKLER. Rituál. *Sociologická encyklopedie* [online]. 2020 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Ritu%C3%A1l>
- KELLY, Philip a Tom LUSIS. *Migration and the transnational habitus: evidence from Canada and the Philippines* [online]. 2004 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/23539680_Migration_and_the_Transnationa_l_Habitus_Evidence_from_Canada_and_the_Philippines
- KOUCHAKI, Marzieh. *The Field of Marriage: Cultural Capital and Women's Submissiveness in the Light of Pierre Bourdieu* [online]. 2020 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: <https://hrcak.srce.hr/file/361394>
- Kozulin, A. (1998). *Psychological tools: A sociocultural approach to education*. Cambridge: Harvard University Press.
- KUŠNIRÁKOVÁ, Tereza, Andrea PLAČKOVÁ a Van Anh TRAN VU. *Vnitřní diferenciacie Vietnamců: pro potřeby analýzy segregace cizinců z třetích zemí* [online]. Praha, 2013, 2013, , 1-75 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: https://www.cizinci.cz/documents/551336/568661/diferenciace_vietnamcu.pdf/f74b07fc-2d09-eda5-31dc-cce67c339d9b
- L. BURCH, Rebecca. The Wedding as a Reproductive Ritual. *Review of General Psychology* [online]. 2019, 2019 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/331623160_The_Wedding_as_a_Reproducti ve_Ritual

- LABERGE, Suzanne. *Toward an Integration of Gender into Bourdieu's Concept of Cultural Capital* [online]. 1995 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/248126412_Toward_an_Integration_of_Gender_into_Bourdieu's_Concept_of_Cultural_Capital
- LANMAN, Johnatan A. a Harvey WHITEHOUSE. The Ties That Bind Us. *Current Anthropology* [online]. 2014, , 674-695 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/280323028_The_Ties_That_Bind_Us
- Martínková, Š. 2008. „Sociabilita vietnamského etnika v Praze“. In. Uherek, Z.; Korecká, Z.; Pojarová, T. (ed.): *Cizinecké komunity z antropologické perspektivy*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- MAUSS, Marcel. *Esej o daru, : podobě a důvodech směny v archaických společnostech* [online]. 4. Praha, 1999 [cit. 2021-7-30]. ISBN 80-85850-77-X.
- NEWCOMBE, Hannah. Ethnos to ethos. *Peace Research* [online]. 2002, , 103-105 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/23608031>
- NGUYEN, Tuyen Thanh a Graeme JOHANSON. CULTURE AND VIETNAM AS A KNOWLEDGE SOCIETY. *Electronic Journal of Information Systems in Developing Countries* [online]. 2008 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/228711217_Culture_and_Vietnam_as_a_Knowledge_Society
- NOBLE, Greg a Megan WATKINS. *So, how did Bourdieu learn to play tennis? Habit, consciousness and habituation* [online]. 2003, , 520-539 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/248996162_So_how_did_Bourdieu_learn_to_play_tennis_Habit_consciousness_and_habituation
- NOVOTNÁ, Hedvika, Ondřej ŠPAČEK, Magdalena ŠTOVÍČKOVÁ JANTULOVÁ, Markéta ZANDLOVÁ, Gabriela SEIDLOVÁ MÁLKOVÁ, Iva POLÁČKOVÁ ŠOLCOVÁ, Martin HEŘMANSKÝ a Karel MÜLLER. *METODY VÝZKUMU VE SPOLEČENSKÝCH VĚDÁCH* [online]. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, 2019 [cit. 2021-7-30]. ISBN 978-80-7571-052-9.
- PECHOVÁ, Barbora. *Demografická struktura vietnamské menšiny v ČR: případová studie Plzeňského kraje* [online]. Plzeň, 2016 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: <https://dspace5.zcu.cz/handle/11025/23506>. Bakalářská práce. ZÁPADOČESKÁ

UNIVERZITA V PLZNI FAKULTA EKONOMICKÁ. Vedoucí práce RNDr. Jiřímu Preisovi, Ph.D.

- PHAM, Nghia. *Confucianism and the conception of the law in Vietnam* [online]. 2005 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/331595486_Confucianism_and_the_conception_of_the_law_in_Vietnam
- PHAN, Chánh Công. The Vietnamese Concept of the Human Souls and the Rituals of Birth and Death. *Southeast Asian Journal of Social Science , Social Constructions of Death in Southeast Asia* [online]. 1993 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/24491690>
- Pierre Bourdieu on Marriage Strategies. *Population and Development Review* [online]. 2002, s. 549-558 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/3092841>
- RŮŽIČKA, Michal. *Časoprostorové a infrastrukturní aspekty procesu sociální exkluze* [online]. Praha, 2011, , 273-295 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: <https://sreview.soc.cas.cz/pdfs/csr/2011/02/03.pdf>
- SIMMEL, Georg. *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje. 2.* SLON, 2006. ISBN 80-86429-59-8.
- SOKOL, Jan. *Co jsou peníze* [online]. 2004, , 509-518 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: https://www.jstor.org/stable/41132051?seq=1#metadata_info_tab_contents
- SOKOL, Jan. *Člověk a náboženství. 1.* Portál, 2004. ISBN 80-7178-886-4.
- SOKOL, Jan. *Etika, život a instituce: Pokus o praktickou filosofii. 1.* Praha: Nakladatelství Vyšehrad, 2014. ISBN 978-80-7429-223-1.
- SOURALOVÁ, Adéla. *Vietnamské rodiny a jejich české chůvy: Vzájemná závislost v péči o děti* [online]. 2012, 2012, , 31-50 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/256966844_Vietnamske_rodiny_a_jejich_ceske_chuvy_Vzajemna_zavislost_v_peci_o_deti
- SVOBODA, Arnošt. *Sportovní hvězda jako výsledek akumulace sportovního kapitálu* [online]. 2016 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: <https://sreview.soc.cas.cz/pdfs/csr/2016/04/03.pdf>
- SZALÓ, Csaba. *Transnacionální migrace. 1.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. ISBN 978-80-7325-136-9.

- Šafr, J. (ed.), T. Bariekzahyová, M. Goráňková, J. Häuberer, V. Patočková, O. Špaček. 2012. *Mechanismy mezigenerační reprodukce nerovností*. Praha: Sociologický ústav AV ČR, v.v.i. 166 s. ISBN 978-80-7330-188-0.
- T. NGUYEN, Thuc-Doan a Russell BELK. Vietnamese Weddings: From Marx to Market. *Journal of Macromarketing* [online]. 2012, , 109-120 [cit. 2021-7-30].
Dostupné z:
https://www.researchgate.net/publication/254117949_Vietnamese_Weddings_From_Marx_to_Market
- T. NGUYEN, Thuc-Doan a Russell W. BELK. Harmonization Processes and Relational Meanings in Constructing Asian Weddings. *Journal of Consumer Research* [online]. Oxford University Press, 2013 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z:
<https://www.jstor.org/stable/10.1086/671464>
- THI HUONG LIEN, Nguyen. Traditional wedding customs of Vietnam. *Vietnam Law & Legal Forum* [online]. Institute of Folk Culture, 2011 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z:
<https://vietnamlawmagazine.vn/traditional-wedding-customs-of-vietnam-4142.html>
- TRBOLA, Robert a Miroslava RÁKOCZYOVÁ. Koordinace sociální integrace přistěhovalců z hlediska interakcí mezi jednotlivými úrovněmi veřejné správy. *Fórum sociální politiky* [online]. Sociologický ústav AV ČR, 2011, , 15-19 [cit. 2021-7-30].
Dostupné z: https://www.vupsv.cz/wp-content/uploads/2021/04/Trbola-Robert-Koordinace-soc.-integ.-pristehovalcu-z-hlediska-interakci-mezi-jednot.-urovnemi-verejne-spravy.-FSP_c.-5-2011.pdf
- TURNER, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Routledge, 1996. ISBN 9780202011905.
- UHEREK, Zdeněk a Dušan DRBOHLAV. REFLEXE MIGRACNÍCH TEORII. *Sborník České geografické společnosti* [online]. Praha: Nakladatelství České geografické společnosti, 2007, 112(2), 125-141 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z:
https://geografie.cz/media/pdf/geo_2007112020125.pdf
- UHEREK, Zdeněk. *Cizinecké komunity z antropologické perspektivy: vybrané případy významných imigračních skupin v České republice*. 1. Praha: Etnologický ústav AV ČR, 2008. ISBN 978-80-87112-12-0.
- UHEREK, Zdeněk. Etnografie. *Sociologická encyklopedie* [online]. 2018 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Etnografie>

- VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*. NAKLADATELSTVÍ LIDOVÉ NOVINY, 1996. ISBN 80-7106-178-6.
- YAO, Xinzhong. *An Introduction to Confucianism*. 11. United Kingdom: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2012. ISBN 978-0-521-64430-3.
- ZATLOUKALOVÁ, Marta. *Životní cyklus vietnamské rodiny* [online]. Praha, 2009 [cit. 2021-7-30]. Dostupné z: <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/29629>. Bakalářská práce. Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav Dálného východu. Vedoucí práce Ing. Binh Slavická.