Univerzita Karlova v Praze
Pedagogická fakulta
Katedra psychologie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Strategie akulturace a vyjednávání identity u jedinců s migrační zkušeností

Acculturation strategies and negotiation of identity in individuals with migration experience

Bc. Martina Holčáková

Vedoucí práce: Mgr. Kateřina Machovcová, Ph.D.
Studijní program: Psychologie
Studijní obor: Psychologie

2018

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci na téma *Strategie akulturace a vyjednávání identity u jedinců s migrační zkušeností* vypracovala pod vedením vedoucího práce samostatně s použitím v práci uvedených informačních zdrojů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, 12. dubna 2018 Bc. Martina Holčáková

……..……

Poděkování

Na tomto místě bych velmi ráda poděkovala vedoucí práce Mgr. Kateřině Machovcové, Ph.D., za odborné vedení, konzultační činnost, trpělivost, podporu, zájem o věc a cenné připomínky. Své rodině a partnerovi bych chtěla poděkovat za podporu a trpělivost v rámci celého studia. A především pak děkuji respondentům, kteří měli chuť sdílet své příběhy bez kterých by tato diplomová práce nemohla vzniknout.

ABSTRAKT

Cílem mé práce je zachytit jaké akulturační strategie v rámci dlouhodobého kontaktu s majoritní společností využívají mladí dospělí, kteří jsou druhou generací vietnamských migrantů v České republice. Dalším výzkumným cílem je zachytit, jakým způsobem dochází k vyjednávání vlastní identity u mladých dospělých, kteří pochází z rodiny s migrační zkušeností. Jakým způsobem reflektují své minulé a aktuální zkušenosti a jaký význam připisují určitým momentům a událostem ve svém životě. V teoretické části se budeme zabývat vymezením základní terminologie, jednotlivými strategiemi akulturace, vývojem identity jedince, etnickou identitou, kontextem etnické komunity. Dále se budeme zabývat řadou významných souvislostí, které mají na formování identity mladých dospělých vliv jako je rodinné prostředí, postoje k vlastní kultuře, životní zkušenosti, jazykové dovednosti, osobnost jedince, kontext majoritní společnosti.

V empirické části práce nahlédneme prostřednictvím autobiografických vyprávění na způsob každodenního vyjednávání vlastní identity mladých dospělých etnických Vietnamců, kteří se zde narodili. S využitím metody biografického designu budeme zjišťovat strategie akulturace, pohled aktérů a subjektivní významy momentů v jejich životě. Hlavní výzkumnou metodou jsou biografické narativní rozhovory s respondenty.

KLÍČOVÁ SLOVA

akulturace, strategie akulturace, identita, etnická identita, národnostní menšina, majorita, Vietnamci v ČR

ABSTRACT

The diploma thesis focuses on the acculturation strategies which are used by young adults belonging to Vietnamese ethnic minority in long-term contact with majority. The main goal of the study is to analyze negotiation of identity in young adults from families with migration experience. The research question is how they reflect own previous and recent experiences and I strive to understand what meaning it has for them.

In the theoretical part, I introduced the basic concepts and theories of acculturation psychology, acculturation strategies, development of identity, ethnic identity, context of ethnic communities, etc. Furthermore I deal with a number of significant links which have influence to formation of identity, for example family background, attitudes towards their own culture, possibilities for cultural transmission, language skills, context of majority.

Thanks to autobiographical narratives we can see the way of daily negotiation of the identity at the young adult ethnic Vietnamese. By using the biographical design method, we will look at the strategies of acculturation, the view of actors and the subjective meanings of moments in their lives. The main research method is biographical narrative interviews with the participants.

KEYWORDS

acculturation, acculturation strategy, identity, ethnic identity, ethnic minority, majority, Vietnamese in the Czech Republic

Obsah

1 Úvod ... 8

I. Teoretická část

2 Akulturace ... 10

2.1 Vymezení akulturace ... 10

2.2 Strategie akulturace ... 13

2.2.1 Jednodimenzionální a multidimenzionální modely akulturace ... 13

2.2.2 Berryho model akulturace a jeho kritika ... 18

2.2.3 Interaktivní akulturační model ... 20

2.2.4 Balanční teorie ... 21

2.2.5 Modely získávání druhé kultury ... 22

2.2.6 Bikulturní kompetence ... 23

2.2.7 Kritika psychologie akulturace ... 25

3 Identita ... 26

3.1 Etnická identita ... 31

3.2 Vztah etnické identity a akulturace ... 34

3.3 Etnický obraz Vietnamců ... 38

4 Vietnamská komunita v ČR ... 41

4.1 Historie ... 41

4.2 Vznik komunity ... 42

4.3 Třetí největší skupina cizinců v ČR ... 44

4.4 Národnostní menšina ... 46

4.5 Vietnamci a rodina ... 48

4.6 Tradice a zvyky ... 50

II. Empirická část

5 Metodologie ... 53

5.1 Kvalitativní výzkum ... 53

5.2 Volba výzkumného problému a výzkumné otázky ... 54

5.3 Design výzkumu ... 55

5.4 Metody sběru dat ... 56

5.5 Etická stránka výzkumu ... 57

5.6 Výzkumný soubor a jednotliví respondenti ... 58

5.7 Průběh sběru dat ... 61

5.8 Postup při analýze a interpretaci dat ... 62
6 Výsledky výzkumu – analýza a interpretace dat ... 63
6.1 Záruky lepší budoucnosti ... 63
6.2 Roviny vztahů ... 64
6.2.1 Vztah k rodičům a pomoc v rodině ... 64
6.2.2 Hierarchické vztahy v rodině ... 67
6.2.3 Reakce na tyto vztahy ... 68
6.2.4 Vztah ke vzdělání a posilování studijních ambicí ... 71
6.2.5 Utajovaní partneři ... 73
6.2.6 Vztah k tradicím a zvykům ... 75
6.3 Mluvíme stejnou řečí? ... 78
6.3.1 Mladí Vietnamci a jejich vnímání jazykových dovedností rodičů ... 78
6.3.2 Mateřština ... 81
6.3.3 Bariéra nebo otevřené dveře? ... 82
6.4 Kdo jsem? ... 85
6.4.1 Každý vyprávíme svůj příběh ... 85
6.4.2 Sebeobraz ... 86
6.4.3 Nikdy se neschováš ... 90
6.5 Kde domov můj? ... 92
6.6 Budoucnost ... 96
7. Diskuze ... 99
8. Závěr ... 107
9. Seznam použité literatury ... 109

1 Úvod

Problematika fenoménu akulturace je stále aktuálnějším a diskutovanějším tématem především v kontextu narůstající globalizace. Nejenom u nás, ale i ve světě existuje tendence k bližšímu pochopení této problematiky. Dosavadní pozornost výzkumných studií byla věnována především důvodům příchodu a způsobům adaptace první generace přistěhovalců (např. Brouček, 2003; Pechová, Martínková, 2011; Kušniráková, Plačková, Tran Vu Van Anh, 2013). Existují i studie zabývající se obdobím povinné školní docházky vietnamských dětí (např. Souralová, 2014; Jirasová, 2006; Kocourek, 2002; Kocourek, Pechová, 2006). Generace mladých dospělých etnických Vietnamců je ovšem opomíjena, a proto bychom v této práci rádi věnovali prostor právě této skupině. Když je potkáte automaticky si pomyslíte, že se jedná o cizince. Nenechte se ovšem zmást, tito lidé prožili celý svůj život zde a Česká republika je pro ně tím pravým domovem. Jsou členy nejen naší kulturní skupiny, ale orientují se i v pro nás vzdálené kultuře jejich původu, tedy ve vietnamské komunitě. Balancují tak na hranici dvou kulturních světů.

Cílem studie je odhalit způsob, jakým naši účastníci výzkumu vyjednávají svou identitu v duální kulturní situaci a jaké akulturační strategie volí při svém každodenním fungování. Tato práce usiluje o porozumění fenoménu akulturace skrze subjektivní prožívání a interpretaci životních příběhů samotných mladých dospělých etnických Vietnamců druhé generace. Zajímá nás, jakým způsobem jedinci fungují ve dvojím kulturním prostředí, tj. v kultuře původu reprezentované jejich rodiči a komunitou a v kultuře dominantní, reprezentované školou, vrstevníky, českou potažmo evropskou kulturní skupinou. Dále si klademe za cíl odhalit vztah mezi akulturační strategií a uchováním jejich etnické identity.

K porozumění životní zkušenosti aktérů studie byl zvolen biografický narativní přístup, díky němuž můžeme nahlédnout zkoumanou problematiku optikou samotných osob. Respondenti vyprávějí svůj osobní životní příběh, který je subjektivní reprezentací světa, prožívání a zkušeností. Odhaluje se nám perspektiva samotného jedince a získáváme přístup k jeho hodnotám, postojům, chování a prožívání (Čermák, 2006). Jak jedinec konstruuje a vypráví svůj životní příběh tak ho zároveň internalizuje a prostřednictvím toho získává odpověď na zásadní otázku v životě, tj. *Kdo jsem? Kam směřuji?* (McAdams, 2001). Náš výzkumný soubor má ztížené podmínky při cestě za hledáním odpovědi na tuto otázku,

jelikož se nachází v bikulturní situaci, která jim odhaluje široké možnosti identity a volby definice vlastního self (Bačová, 2003).

V práci je respektována klasická forma diplomových prací a je tak rozdělena na část teoretickou a empirickou, přičemž těžiště tkví v části druhé. Přechod mezi těmito částmi zaujímá důležitá kapitola, která je věnována metodologii výzkumu. V teoretické části jsou rozpracována témata, která jsou relevantní k výzkumným zjištěním.

V **teoretické části práce (I.)** se zabýváme fenoménem akulturace a jejich možných strategií, problematikou akulturačního stresu a následnou kritikou některých teoretických východisek. Dále je rozpracováno téma identity a jejího formování, etnické identity a jejího vztahu k akulturaci a v neposlední řadě se dostáváme ke kapitolám o vietnamské komunitě v ČR. Zde se zabýváme její historií, vznikem, hodnotami, postoji, tradicemi a zvyky.

Empirická část práce (II.) zahrnuje texty věnované metodologii výzkumu (Kapitola 5), které byly věnovány způsobu ustanovení výzkumného problému a designu výzkumu. V této části jsou popisovány metody a průběh sběru dat, výzkumný soubor a jednotliví respondenti, etická stránka výzkumu. Dále je čtenář seznámen s procesem analýzy a postupem při interpretaci dat. Empirická část práce (Kapitola 6) se dále zabývá tématem dvojí kulturní situace, ve které se nachází mladá generace etnických Vietnamců, kteří se narodili v Čechách. Zajímá nás, jak funguje tato specifická skupina mladých lidí, kteří celý svůj dosavadní život prožili v zemi diametrálně kulturně odlišné od kultury jejich rodičů. Kde se cítí doma? Jaká je jejich odpověď na otázku po identitě? Kdo jsou? Ovlivňují rodiče jejich rozhodování a životní směřování? Jaké jsou jejich hodnoty a postoje? Dodržují vietnamské tradice a zvyky? Odpovědi na tyto otázky jsou pro nás odpovědí na otázku po identitě a strategiích akulturace jaké volí v bikulturní situaci. Popisovány jsou biografické zkušenosti mladých dospělých jedinců. V rámci studie byly vedeny narativní rozhovory, které byly následně podrobeny procesu kódování, analýze a interpretaci. Při analýze byly kombinovány metody *strukturálního přístupu* a *kategorické analýzy obsahu*, která je blízká zakotvené teorii. Rozhovory tak byly podrobeny otevřenému kódování, ze kterého následně vykrystalizovalo několik kategorií. Tyto kategorie pak byly vztahovány k sobě a doplněny o autentické formulace z vyprávění respondentů. Posledním krokem analýzy bylo propojení jednotlivých příběhů a kategorií do jednoho interpretačního rámce, tzv. *kolektivního analytického příběhu*. Smyslem analýzy bylo zachytit, jak respondenti chápou své životní události a porozumět jejich významům a interpretacím životního příběhu.

I. Teoretická část

2 Akulturace

2.1 Vymezení akulturace

Termín *akulturace* byl v této podobě poprvé použit v roce 1880 ve zprávě z Úřadu americké etnografie. O tři roky později byl autorem Powellem vysvětlován skrze psychologické změny, které jsou vyvolané interkulturním napodobováním (Rudmin, 2009). Akulturaci tak bylo možné chápat jako výměnu určitých kulturních vzorců důsledkem setkání různých kulturních skupin. Prvním psychologem, který psal o akulturaci byl G. Stanley Hall na nějž v roce 1918 navázali Thomas a Znaniecki svou první psychologickou teorií akulturace. Autoři teorie předpokládali, že zvolený druh akulturace je propojen s osobnostními rozdíly v biologické dimenzi jako je strach a zvědavost, což následně vedlo k vývoji typologie jedinců. Byly tak charakterizovány tři typy sociálního charakteru: 1) *Filištín*, který se vyznačuje velmi nízkou zvědavostí a velkým strachem, preferuje stabilitu a odolává změnám, je v sociokulturním kontextu neadaptivní. 2) *Bohém*, je přesným opakem se svou vysokou mírou zvědavosti a absencí strachu, je charakterizován spontánním chováním a touhou po nových zkušenostech, snadněji se přizpůsobuje novému prostředí. 3) *Kreativec*, tento typ sociálního charakteru má optimální míru zvědavosti a strachu, je aktivní a dobře se přizpůsobuje novým podmínkám a sám je schopný vyvolávat sociální změny. Lépe řečeno si tvořivý jedinec upravuje existující kulturní schéma tak, aby rozšířil kontrolu nad svým sociálním prostředí, a aby si přizpůsobil neustále měnící se sociální realitu (Rudmin, 2009). Tato typologie ovlivnila mnoho dalších teoretiků. Od té doby bylo publikováno více než sto rozličných teorií, které se snažili definovat a pochopit tento fenomén.

Velmi významnou teorii postulovali autoři Redfield, Linton a Herskovits, ve které se snažili vysvětlit fenomén prostřednictvím psychologických mechanismů selekce a integrace. Rozhodujícím aspektem se stává buď přijetí či odmítnutí kulturních znaků dominantní skupiny. Akulturace tedy zahrnuje jevy vznikající v situacích, kdy odlišné kulturní skupiny jedinců přicházejí do kontaktu s majoritní kulturou. Tento kontakt je kontinuální, a proto zde dochází ke změnám v původních kulturních vzorcích jedné nebo obou skupin. Vzniká tak psychický konflikt, kdy se jedinec pokouší sladit různé společenské jednání a normy.

Největší psychický konflikt vzniká u jedinců, kteří se aktivně zapojují do bikulturní adaptace na rozdíl od jedinců, kteří odmítají akulturační změnu. V konečném důsledku se utvářejí tři možné varianty akulturace: *akceptace*, kdy jedinci přijímají nové kulturní vzorce a hodnoty; *adaptace*, kdy dochází ke kombinaci původních a nových kulturních prvků a zakládá se tak nová kulturní mozaika; *kontra akulturace*, tedy negativní odezva směřující k opozičním tendencím (Redfield, Linton, Herskovits, 1936). Přicházejí tak se zcela novou myšlenkou, a to sice že akulturace neprobíhá pouze jedním směrem ve formě asimilace, nýbrž že existují různé cesty, jak se vypořádat s nároky obou kultur.

V roce 1954 byla komisí *Social Science Research Council* navržena definice akulturace jako procesu splynutí dvou a více autonomních kulturních systémů vedoucích k dynamickým procesům, tj. adaptace hodnotového systému, transformace ve vztazích a osobnostních rysech. Na akulturaci tudíž začíná být nahlíženo nejen skrze změny sociální a kulturní, ale jde o větší apel na chápání procesů, které přímo ovlivňují osobnost jedince. Tyto změny jsou nepřímé a nemusí se projevit ihned. Jedná se o vnitřní adaptaci kulturního a psychologického charakteru, což vyžaduje delší časový horizont. Dále tato definice navazuje na výše zmíněnou teorii Redfielda a kol. a upozorňuje, že asimilace není jediným východiskem při setkání různých kulturních skupin. Dále poukazuje na akulturaci jako na selektivní proces, který může způsobit změny v jedné oblasti lidského chování, ale zdaleka již ne v oblasti druhé. (Chun, Balls Organista, 2003). Je proto důležité nepoužívat termín akulturace a termín asimilace promiscue. Jak již upozorňoval Berry (1983). Etnické či kulturní skupiny si mnohdy vybírají určitou část prvků z dominantní kultury, která svou podobou odpovídá původní kultuře, ale zároveň se snaží zachovat si známky své tradiční kultury. Bartlett například hovoří o vlivu dominance majoritní kultury a submisivity minoritní kultury a jejich stupni kulturní podobnosti. Může se stát, že dojde k modifikacím v novou formu kulturního společenství. K této změně by ovšem došlo za předpokladu, že obě kultury budou mít dostatečně pozitivní postoj k utvoření společného partnerství a také pokud bude existovat adekvátní kulturní podobnost (Bartlett, 1923/1970).

Významný sociální psycholog Kurt Lewin také zásadním způsobem ovlivňuje pohled na vnímání akulturace. Na základě studie s židovskými přistěhovalci v USA obhajuje myšlenku, že každá kulturní skupina má *centrální* a *periferní* vrstvu. Centrální vrstva odkazuje na důležité kulturní hodnoty, tradice, zvyky a ideje. Pro soudržnost kulturní skupiny je důležitá určitá pozitivní míra centrální vrstvy. Avšak imigranti volí různé

strategie. Objevují se i tendence opustit svou původní kulturní skupinu a přijmout hodnoty a postoje dominantní kultury. Ovšem existuje i tzv. stav *dvojí loajality*, kdy je jedinec součástí dvou kulturních skupin bez větší nejistoty či konfliktního vztahu. Takový stav považuje autor nejen za přirozený, ale i nezbytný (Lewin, 1948).

Následující definice je jednou ze současných definic, která se snaží o komplexní chápání akulturace. Akulturace je vnímána jako proces kulturní a psychologické změny, které nastávají v důsledku kontaktu mezi kulturními skupinami (Berry, 2003). Tyto změny probíhají v obou skupinách a u všech jedinců. Ačkoliv je jedna skupina dominantní nad ostatními, bezproblémový a plnohodnotný kontakt vyžaduje vzájemné přizpůsobování všech skupin a jedinců žijících dohromady v rozmanité společnosti. Kulturní změny zahrnují změny společenských zvyků, změny v ekonomickém a politickém životě. Psychologické změny znamenají proměnu postojů k akulturačnímu procesu, proměnu kulturní identity a změnu sociálního chování ve vztahu k dalším kulturním skupinám (Phinney, 2003).

Kdybychom měli určit základní charakteristiky akulturace, jistě bychom nemohli pominout *adaptaci* a *změnu*. V každé psychologické teorii akulturace se pracuje s těmito principy. Ovšem neméně důležité je uvažovat i o individuální rovině jako jsou osobní preference, touha po etnické příslušnosti a nejrůznější proměnné, které proces ovlivňují. Jednoduše řečeno, akulturace jako konstrukt nezahrnuje změny pouze v sociokulturní rovině, ale také v rovině individuální či psychologické. Je tudíž zřejmé, že změna sociálního, kulturního a životního prostředí ovlivňuje vývoj individuálních hodnot, postojů, emocí a chování jedince (Chun, Balls Organista, 2003). Jak již zmiňoval Ward, existují dva odlišné způsoby adaptace: *psychologická* a *sociokulturní*. Dobrá psychologická adaptace je určována skrze osobnostní proměnné, duševní zdraví, psychickou pohodu, události a proměny v životě a skrze podporu sociální skupiny. Zatímco sociokulturní adaptace je ovlivňována mírou znalostí kultury, intenzitou kontaktu, sociálních kompetencí a pozitivními interskupinovými postoji (Ward, 1996). Z toho také vyplývá problematika selhávání akulturačních procesů, kdy adaptaci na nové kulturní prostředí nemusí bránit pouze neochota přijímat cizí kulturní hodnoty, ale zároveň i nechuť se o vlastní hodnoty dělit. Dále také může některá nová hodnota narušovat již vytvořený systém hodnot, a proto její integrace není možná (Devereux, Loeb, 1943).

Dnes má pojem akulturace nepřeberné množství definic s mnoha významy a synonymy, a právě tento fakt dále štěpí chápání této problematiky na několik škol jejího

pojetí. Akulturační psychologie je založena na teoretické a metodologické základně multikulturní psychologie a interdisciplinaritě s dalšími obory jako je sociologie, antropologie, ekologie, biologie a lingvistika. Existuje tak předpoklad, že probíhá reciproční proces determinace a adaptace mezi socio-kulturním, politickým kontextem a intrapsychickými entitami (osobnostní rysy, motivace, genetické předpoklady), tedy že dochází ke kultivaci psychologických charakteristik prostřednictvím kulturního backgroundu. Psychologie akulturace potřebuje rovnováhu k pochopení, jak biologických, tak i kulturních faktorů chování s respektem k univerzálním osobnostním charakteristikám a ke kulturnímu specifickému kontextu (Ozer, 2013).

2.2 Strategie akulturace

V psychologii byla akulturace zkoumána především ze dvou důvodů. Prvním důvodem byla snaha mít kontrolu nad sociálními a kulturními změnami ve společnosti, které by mohly zasahovat do psychologických fenoménů (hodnoty, postoje, kognitivní schopnosti). Druhým důvodem bylo studium akulturace jako takové, jelikož se jedná o soubor psychologických jevů, které vznikají na křižovatce dvou kultur. Akulturace se stala nedílnou součástí interkulturní psychologie ovšem s mnohými rozdíly v jejím pojímání a zkoumání. Výzkumníci si kladli otázky typu: *Ovlivňuje akulturace všechny kulturní skupiny, které jsou v kontaktu (jak dominantní, tak minoritní), tudíž jde o vzájemný proces? Je akulturace ze své podstaty jednodimenzionální a jednosměrná či multidimenzionální s různými komplexními proměnnými?* (Berry, in Chun, Balls Organista, 2003).

2.2.1 Jednodimenzionální a multidimenzionální modely akulturace

Akulturační proces byl zpočátku chápán jako jednosměrný proces kulturní změny, který nakonec vyústí v úplnou asimilaci. Jednalo se o jednodimenzionální model akulturace, kdy imigrant postupem času ztrácí svou vlastní kulturní přináležitost a kompletně přijímá kulturu dominantního společenství (Gordon, 1964). Tato teorie byla později ovšem kritizována mnoha odborníky včetně Berryho (1983), který poznamenává, že přistěhovalci nemusí být asimilováni dominantní společností, a tudíž finální akulturační strategií nemusí být nutně asimilace. K přehodnocování dosavadních teorií vedla především zkušenost se selháním těchto teoretických modelů v praxi. Na základě takového poznání se rozšířil přístup, který chápe akulturaci jako multidimenzionální proces, kdy k pravé asimilaci nikdy

nedochází a jedinci si volí různé strategie adaptace a reakce na změnu (například Barth, 1969; Eriksen, 1994; Padilla, 1980; Sanchez, Fernandez, 1993). Autoři tak pracují s dlouhodobým kulturním kontaktem různých etnických skupin bez přítomnosti asimilačních procesů.

Odborníci pracují především s dvourozměrnými či multidimenzionálními perspektivami. Mnoho výzkumníků, kteří jsou autory pokrokových teorií, potvrzují fakt, že akulturace je proces, ve kterém jsou zachovány a internalizovány prvky dominantní kultury, ale i nově příchozí kultury (Mendoza, 1984; Sodowsky, Lai, Plake, 1991 In Chun, Balls Organista, 2003). Trimble (1989) je přesvědčen o tom, že způsob, jakým jedinec reaguje, záleží na jeho individuální situaci. Tento fenomén můžeme nazvat jako *situační akulturace*. Jde o komplikovaný proces interakce, který ovlivňuje kognitivní a percepční hodnocení, a následně i jedincovo chování a jeho důsledky. Mendoza hovoří o jedincích v akulturačním procesu, kteří mohou odmítat náboženské tradice, asimilovat styl oblékání, integrovat zvyky ve stravování a oslavy určitých svátků (Mendoza, 1984). Jde tedy o dynamický flexibilní proces, kdy individuum zachází s jednotlivými prvky kultury nejrůznějším způsobem a vyjednává svou identitu prostřednictvím rozdílných strategií. U všech jedinců tyto procesy neprobíhají stejně (vstup do interakce, míra participace, nejrůznější změny). V rámci procesu akulturace existují nesmírně velké individuální rozdíly, dokonce i mezi jedinci, kteří žijí ve stejné oblasti, na stejném místě, či volí stejné akulturační strategie.

Podobnou myšlenku již rozpracoval Ichheiser (1949), který argumentoval tím, že problémy s akulturací vznikají kvůli existenci dvou zdrojů kulturní identity. Jeden zdroj je vnitřní, trvalý, jedná se o jádro osobnosti a druhý zdroj je internalizací sociálních atribucí, které jsou založené na vnějších znacích jedince (Boski, Rudmin, 1989). Asimilace napodobováním je pak jedna z nejvíce stresujících akulturačních strategií, poněvadž jedinec musí potlačit nebo skrýt své základní kulturní rysy, aby se objevily rysy dominantní skupiny. David Born prováděl v roce 1970 zevrubnou rešerši antropologické literatury, díky které by bylo možné zkoumat akulturační stres a jeho vliv na psychologickou adaptaci a vývoj jedince. Odhalil čtyři způsoby přizpůsobení tomuto akulturačnímu stresu. Přičemž klíčové jsou tradiční a nové vzorce chování s nimiž jedinec nakládá dle své zvolené strategie, která mu pomáhá zvládnout akulturační stres. Za prvé jsou přijaty nové vzorce chování a vědomě odmítnuty tradiční vzorce. Druhý způsob je návrat nebo vědomé uchování tradičních vzorců chování a zároveň odolnost vůči novým vzorcům. Třetí druh je kombinace tradičních a

nových vzorců, snaha o koexistenci či nalezení zlaté střední cesty. A v neposlední řadě jde o jasné odmítnutí jak tradičních, tak nových vzorců chování. Tradice nadále ovlivňují chování, ovšem tento vliv je minimální nebo to jedinec popírá (Born, 1970). Berry a jeho kolegové přináší také koncept *akulturačního stresu*. Akulturační stres chápou jako specifický stres (má různou podobu, může být ekonomický, sociální, psychologický, fyziologický), který způsobuje kulturní rozdíly mezi dominantní a minoritní kulturou. V konečném důsledku může stres vyústit v závažnější obtíže, jako je například narušení duševního zdraví (zmatenost, úzkost, deprese, psychosomatické symptomy), pocity méněcennosti, odcizení a nejistota identity (Berry et al., 1987). Berry a Kim (1987) se pokoušeli najít vliv akulturačních postojů na akulturační stres. Zahrnut byl vliv druhu kulturní skupiny, její ideologie, demografické, sociální a psychologické charakteristiky. Berry byl ovšem přesvědčen, že významným ukazatelem akulturačního stresu je především postoj k akulturaci. Pomocí Lickertovy škály byl prováděn výzkum, kdy byly měřeny kulturní postoje, chování a psychologický stres (Berry, 1997). Na základě výzkumu bylo argumentováno, že asimilace a separace se pojí se středním napětím, marginalizace byla spojena s vysokou úrovní akulturačního stresu, zatímco integraci odpovídala nejmenší úroveň stresu (Berry a kol., 1987, Berry, 1997). Proto Berry považuje integraci za nejlepší alternativu ze všech akulturačních strategií.

Nicméně mnoho studií akulturace ukazuje, že integrace není spojena s nejnižší hladinou akulturačního stresu, nýbrž spíše naopak (Rudmin, 2003). Jak uvádí například Child ve své studii s druhou generací italských Američanů, která byla založená na Lewinově paradigmatu dvojího přístupu. Tato koncepce pracuje s předpokladem, že psychický konflikt a frustrace přetrvávají, dokud není rozhodnuto o jedné variantě na úkor druhé. Child tak popsal čtyři typy akulturace: rebelská reakce (asimilace), dvojí odpověď (integrace), in-group reakce (separace), apatická reakce (marginalizace, dekulturace) (jednotlivé strategie jsou blíže popsány níže). U rebelské a in-group reakce dochází k preferování vždy jedné kultury na úkor druhé. Kdežto u apatické reakce tak vzniká jakýsi kompromis, který je součástí obou kultur a nedochází tak k jasnému vymezení. Jedinec se tak plně neztotožňuje ani s jednou kulturní skupinou. Podobný, ovšem pozitivnější kompromis se děje i u dvojí odpovědi, tedy u integrační strategie, kdy má jedinec integrovány postoje a hodnoty obou kultur a střídá tak své chování v závislosti na situaci. Jelikož nedochází k výběru jednoho postupu, ale roli v jedincově životě hrají obě kulturní skupiny, mezi kterými se snaží

vyjednávat, v takovém přístupu pak nutně přetrvává kulturní konflikt a psychická frustrace (Child, 1943/1970).

Psychologové Bailyn a Kelman (1962) přinášejí další model akulturace, který se skládá ze čtyř možných strategií. Ve své teorii se zaměřují na individuum a hlavním tématem se stává sebeobraz jedince. Kladou si otázku, zda je sebeobraz vnitřně strukturovaný nebo externě ukotvený v sociálním systému a zda je sebeobraz vlivem akulturačního kontaktu měněn či udržován. ***Identifikace*** zahrnuje externě ukotvený sebeobraz, který se proměňuje podle aktuálního sociálního prostředí. Jedinec tak přijme nové vzorce chování, protože splňují očekávání nových sociálních skupin. ***Rezistence*** neboli *odolnost*, nastává v případě, kdy se člověk zaměřuje na původní sociální skupinu a tím si zachovává svůj sebeobraz. V akulturačním kontextu pak dochází k separaci, tedy k minimálnímu kontaktu s ostatními kulturními skupinami. U ***konfirmace***, tzn. *potvrzení*, má sebeobraz vlastní vnitřní strukturu, a proto si při kontaktu s majoritou dokáže udržet svou esenciální podobu. Tito jedinci mají bezpečnou identitu, která jim dovoluje zapojit se do nových zkušeností a spolupracovat s jinými kulturními skupinami. Takový kontakt potvrzuje a posiluje jejich sebeobraz, na rozdíl od problematiky *identifikace*, která jedincův sebeobraz ohrožuje, jelikož hrozí ztráta vlastní identity. ***Internalizace*** pak odkazuje na sebeaktualizaci, díky které vedou akulturační zkušenosti ke změně a ta utváří schopnost větší sebereflexe a nezávislosti jedince na vnějších kulturních normách a očekáváních. Jedinec přijímá výzvu nových zkušeností a znovu zkoumá vlastní sebeobraz ve světle nových informací (Bailyn, Kelman, 1962). O něco méně rozpracovanou teorii přináší Ruth Johnston (1963), která vznikla na základě psychologické studie s polskými imigranty v Austrálii. Cílem bylo obhájit argument, že existují dva druhy asimilace a sice ***subjektivní*** a ***externí***. ***Subjektivní asimilace*** je pojímána jako druh přizpůsobení, kdy se imigrant vnitřně identifikuje s novou společností a přijímá jazyk, způsob oblékání, chování atd. Kdežto takzvaná ***externí asimilace*** znamená, že imigrant přijal za své vnější atributy chování, ovšem neidentifikoval se s novou společností a neinternalizoval nové kulturní vzorce.

Ve stejném roce teoretizoval Taft (1963), že společnost má tři možnosti asimilace imigrantů. Prvním z nich je ***monismus***, který je chápán skrze postup, kdy by měli být migranti kulturně a sociálně asimilováni do dominantní společnosti, jak nejrychleji to půjde. Další možností je ***pluralismus***, který pro přistěhovalce znamená akceptovat národní hodnoty, které jsou nadřazené bez nutnosti další shody mezi imigranty a majoritou. Výjimku

tvoří pouze vzájemná tolerance a zachování kulturních rozdílů. ***Interakcionismus*** je třetí možnost asimilace. Jedná se o proces komunikace a vyjednávání, který vychází z představy, že sociální interakce mezi imigranty a majoritou vede k postupnému sjednocení chování a sdílení norem (Taft, 1963). Tyto tři cesty akulturace nahlíží na jedince různou optikou. Monistická cesta vede k úplné ztrátě původních kulturních vzorců, kdežto pluralismus zas rozděluje společnost a ve svém důsledku může vést minoritní společenství do izolace. Řečeno s touto teorií se jeví jako nejefektivnější způsob ve vyjednávání dvou kultur, princip interakcionismu. Tato možnost akulturace přináší vzájemný respekt nejen jednotlivci, ale i každé etnické skupině a je otevřená diskuzi a sociální spolupráci v otázkách podobností i odlišností obou kultur. Taft ve své práci používá termín asimilace a akulturace náhodně a staví je na stejnou úroveň, kdy ani jedna není nadřazená té druhé. Taft (1957) také navrhuje komplexní model sedmi fází sociální asimilace od etapy kulturního učení až po fázi kongruence. V tomto modelu se nám ukazuje srovnání vnitřních představ, postojů, identity a znalostí jedince s následnou realitou jeho chování a chování sociálního prostředí ve vztahu k tomuto přistěhovalci. První fáze je *kulturní učení*, kdy zvláště získávání jazykových dovedností je usnadněno kontaktem s referenční skupinou, která funguje jako sociální skupina, se kterou se člověk ztotožňuje nebo se jí chce přiblížit a uznává postoje a hodnoty této skupiny. Druhá fáze zahrnuje *postoje k nové kultuře* a k jejím členům, identitě a normám. Kontakt není předpokladem pozitivních postojů, nýbrž pozitivní postoje jsou předpokladem ke kontaktu. Fáze tři zahrnuje *postoje k původní kultuře*, jedincům, normám a identitě. Bez pochyby nastává konflikt kulturních norem, jelikož není možné mít pozitivní postoj ke všem normám v obou kulturách. Čtvrtá fáze se soustředí na *konformitu s normami nové kultury*. Při použití strategie přizpůsobení dochází ke kulturní shodě nebo hraní rolí. Dle autorových slov se jedná pouze o behaviorální adaptaci bez jakéhokoliv hlubšího vlivu na vlastní identitu jedince. Pátá etapa přináší významný zlom a jedná se o *skutečné přijetí nové kultury*. V šestém stupni lze již hovořit o jakési *sdílené skupinové identitě*, která je vnímána jedincem, minoritní a majoritní skupinou. Sedmá fáze znamená *shodu kulturních norem*. Taft (1957, s. 151) definuje normy jako internalizované standardy, díky kterým členové skupiny hodnotí chování své i ostatních. Pokud ovšem dojde ke změně ustanovených norem následkem je proměna kognitivních vzorců, které se mohou projevovat nedostatkem porozumění či vnitřním pocitem nesouladu až odporem.

2.2.2 Berryho model akulturace a jeho kritika

Autorem jedné z nejznámějších teorií akulturace je Berry (1983, 1984), který přichází se svým dvoudimenzionálním akulturačním modelem se čtyřmi možnostmi adaptace (*fourfold theory*). V rámci svého bádání hledá odpověď na dvě problematické otázky. První otázka zní, *jaká je míra udržení kulturní identity a charakteristik dané kultury* a druhá otázka se táže, na *míru zapojení do jiných kulturních skupin a přijetí norem a postupů nové kultury*? Dvourozměrné chápání spočívá v přístupu jedince dle toho, jak se orientuje ke své vlastní skupině a jak přistupuje k té druhé. Proto může změna probíhat ve dvou nezávislých dimenzích. První dimenze znamená zachování nebo ztrátu původní kultury a druhá zahrnuje spoluúčast při jednání či přijetí aspektů nové kultury. Jedinci mohou mít pozitivní nebo negativní postoje, jak k jejich původní, tak i k nové kultuře. Takové postoje se poté odráží v jejich chování, používání jazyka či ve stylu oblékání, preferování jídla atd. Interakce mezi minoritou a dominantní kulturou vede ke čtyřem rozdílným akulturačním strategiím, jimiž jsou: **integrace, asimilace, separace, marginalizace**. Tyto strategie se skládají z rozdílných kombinací postojů a chování (Berry, 1983, 1984). Nyní si přiblížíme jednotlivé strategie akulturace dle Berryho. **Asimilace** definuje strategii, ve které jedinec nehájí svou kulturní identitu a na místo toho vyhledává každodenní interakce s dominantní kulturou. Původní kultura je tak asimilována do dominantní kultury. **Integrace** znamená, když se jedinec snaží zachovat si, jak původní kulturu, ale zároveň si integruje část kultury majoritní společnosti. **Separace** je definována jako strategie, při níž příslušníci dané kultury hodnotí pouze svou kulturu jako významnou a vyhýbají se kontaktu s ostatními členy dominantní skupiny. A v neposlední řadě **marginalizace** nastává, když má jedinec nepatrný zájem na udržení původní kultury a nestojí ani o kulturu majoritní společnosti. Popsané strategie nevyužívá pouze jedinec, ale i společnost ve vzájemném vztahu s přistěhovalcem. Akulturační strategie společnosti jsou pak následující. Když je asimilace vyhledávána dominantní skupinou jedná se o tzv. melting pot, v případě integrace jde o multikulturalismus, jelikož je kulturní diverzita přijímaná jako hodnota společnosti. Třetí strategií je segregace, když dominantní skupina vyžaduje a vynucuje separaci a za čtvrté jde o vyloučení, kdy dominantní skupina ukládá marginalizaci. Berry později hovoří i o další strategii a tou je *dekulturace*, která plodí mnoho kolektivní i individuální úzkosti a nejistoty. Je charakterizována vzdorem proti většinové společnosti, pocity odcizení, ztrátou identity a akulturačním stresem. Jedinci, kteří jednají skrze mechanismus dekulturace jsou mimo kulturní a psychologický kontakt buď se svou tradiční či s dominantní kulturou. Pokud se jedinec stabilizuje v takových

přesvědčeních a jedná dle nich, můžeme hovořit o klasické formě marginality (Berry, 1983). Pojem marginality není v psychologii akulturace ničím novým. Již Lewin použil v rámci své studie termín tzv. *marginální člověk*. Jedná se o jedince, který nepatří ani mezi většinu a ani mezi menšinu. Tito lidé jsou citliví a emocionálně nestabilní, ovšem mohou být úspěšní při kontaktu s dominantní společností. Často mají takoví jedinci negativní až hostilní postoj vůči své původní skupině (Lewin, 1948).

Berryho model akulturace je považován za ústřední teorii, která inspirovala další výzkum v interkulturní psychologii. Nicméně empirická práce Berryho také vyvolala značnou kritiku. Rudmin a Ahmadzadeh (2001, 2003, 2006) kritizovali velmi slabou psychometrii, nesprávnou statistickou analýzu, problémy se stanovením klíčových pojmů, přílišné zaměření na individuální volby a preference. Strategie akulturace byly definovány nejen skrze postoje, ale i skrze chování, ovšem akulturační stupnice, které byly použity během výzkumu, měřily pouze postoje nikoliv chování. Berryho strategie akulturace byly vystaveny na předpokladu, že jedinci nedominantní skupiny jsou svobodní při svém výběru akulturační strategie. Děje se tak hlavně u strategie integrace, kdy majoritní společnost má otevřený a inkluzivní přístup ke kulturní diverzitě. Sociální psychologové Rudmin a Ahmadzadeh (2001) tato tvrzení umírňují. Jsou přesvědčeni o tom, že v rámci integrace můžeme vyjednávat pouze mezi povrchovými aspekty kultury, jako je například výběr jazyka, hudby, stravování atd. Nicméně takové změny nejsou možné u mnoha kulturních aspektů, jako je náboženství, genderové role, výchova dětí atd. Děje se tak z toho důvodu, že kulturní praktiky nesou trvalou povinnost, která zabraňuje možnostem měnit kulturní kódy. V rámci integrace také nemůže probíhat vyjednávání v chování, které ukládá zákon, například jako dopravní předpisy nebo zákon o trestním stíhání. Tudíž existují takové kulturní praktiky, které nelze bikulturalizovat. Jedinec není tolik svobodný při výběru akulturační strategie. Jak zmiňoval již sám Berry je výsledek procesu akulturace ovlivněn povahou dominantní společnosti. Multikulturní společnosti nastavují svobodnější přístup díky toleranci k různým skupinám oproti například společnosti, která má snahu spíše asimilovat rozdílné kulturní skupiny a omezit jejich možnosti (Berry, 1997).

Rudmin a Ahmadzadeh (2001) tak předpokládají, že Berryho čtyřdimenzionální teorie se dopouští základní atribuční chyby, a to svým předpokladem, že výsledek procesu akulturace závisí na individuálních preferencích spíše než na akulturačních situacích. Další část kritiky se zabývala problémovou koncepcí marginalizace. Není zcela jasné, kdo ukládá

marginalizaci a kdo je tím ovlivněn. Zvláště bylo zdůrazněno, že je obtížné diskutovat o marginalizaci v kontextu svobodné volby. Koncept marginalizace je paradoxní, jelikož se lidé málokdy dobrovolně distancují od referenční skupiny. Tato strategie je tak využívána vzácně, protože lidé obvykle čerpají do určité míry z vlastního kulturního dědictví anebo z majoritní kultury. Ve shodě s touto kritikou byla rozdělena strategie marginalizace do dvou akulturačních strategií, s tím, že nová strategie, byla nazvána individualismus.

2.2.3 Interaktivní akulturační model

Na Berryho čtyřdimenzionální model akulturace navazuje v rámci sociálně psychologického přístupu další, tentokrát nedeterministický a dynamický model, tzv. *Interaktivní akulturační model* (dále IAM), jehož tvůrcem je Bourhis a kol. (1997). Model zahrnuje tři komponenty: 1) *akulturační orientace imigrantů,* 2) *akulturační orientace majority,* 3) *interpersonální a interskupinové interakce mezi akulturační orientací imigrantů a majority*. Díky propojení těchto komponentů můžeme lépe pochopit proces akulturace v multikulturních podmínkách. Prvním komponentem je *akulturační orientace imigrantů*. V souladu s Berryho teorií, existuje i zde představa, že přistěhovalec může přijmout jednu z pěti akulturačních strategií v závislosti na touze udržet kulturní dědictví či na jejich přání přijmout kulturu hostitelské společnosti. Nicméně Bourhis a kol. (1997) navrhují koncept marginalizace zmírnit a rozlišit ho na dvě strategie, **anomii** a **individualismus**. Když jedinec získává odstup, jak od původní, tak i od nové kultury, jde o jistou formu kulturního odcizení a jedná se tedy o anomii, tedy řečeno s Berrym, o marginalizaci. Na druhou stranu disociaci od obou kultur můžeme chápat jako individualismus. Člověk se stává individualistou, identifikuje se sám se sebou a zachází s ostatními jako se členy multikulturní společnosti, nikoliv jako se členy kulturních skupin. Druhý komponent IAM je *akulturační orientace majority*. V tomto případě se dominantní kultura rozhoduje, do jaké míry akceptuje zachování vlastní identity imigrantů nebo přijetí kulturní identity hostitelské kultury. Stejně jako se imigranti rozhodují, jaké strategie zvolí, tak i členové majority mohou podporovat různé akulturační orientace směrem k imigrantům: *asimilace*, *segregace*, *integrace*, *vyloučení* a *individualismus*. Bourhis a kol. (1997) se domnívají, že ve finále bude záležet na interakci mezi akulturační orientací, kterou přijali obě kulturní skupiny. Tento model upozorňuje, že různé kombinace akulturace mohou vést k problematickým, konsenzuálním nebo konfliktním výsledkům mezi členy hostitelské a etnické komunity. Nejpozitivněji dopadá, když členové obou kulturních skupin sdílejí strategii integrace, asimilace nebo

individualismu. Další výzkum (Montreuil & Bourhis, 2001) přináší poznatek, že akulturační orientace členů majority se může odlišovat pro různé skupiny přistěhovalců. Takto bylo prokázáno, že integrace a individualistická orientace byly silněji aplikovány na přistěhovalce, jejichž kulturní pozadí bylo podobné majoritní kultuře. Strategie asimilace, segregace a vyloučení byly na druhou stranu více aplikovány u imigrantů, jejichž kulturní background byl více odlišný od hostující kultury. Tyto ukázky teorie demonstrují dynamickou povahu rámce IAM. Konečným cílem tohoto modelu je lépe pochopit vývoj vztahů dominantní kultury a skupin přistěhovalců v neustále se měnícím multikulturním a multietnickém prostředí. I přesto, že probíhají empirické studie, je stále zapotřebí, aby byl model IAM podrobován dalším výzkumům. Další interkulturní výzkum by se měl soustředit na propojení dvou kulturních komunit a prozkoumat vnitřní postoje a hodnocení v kombinaci s vnímáním a chováním (Lazarus, 1997; Schönpflug, 1997; Rudmin, Ahmadzadeh, 2001).

2.2.4 Balanční teorie

Takový přístup připouští percepčně-kognitivní model Fritze Heidera (1946), který ho nazývá *Balanční teorie*. Sice se jedná o starší koncepci, ale rozhodně zaujímá důležité místo při cestě za pochopením sociálních vztahů v akulturačním procesu. Heider spatřoval prostředí, které je tvořené subjekty a vztahy mezi nimi. Pokud jsou vnímány tak, že patří k sobě, tvoří samostatné subjekty jednotu. Podmínky, které vedou k formování jednotek jsou princip podobnosti, uzavření, kontinuity, minulé zkušenosti a prostředí (Heider, 1946). V kontextu akulturace hovoříme o formování sociálních jednotek. Díky národnosti a zkušenostem z minulosti může dojít ke kognitivnímu propojení s kulturou a současně může člověk cítit blízkost k další kultuře, jelikož je pro něj velmi známá. Uveďme si příklad. Vietnamský přistěhovalec žijící v České republice je kognitivně propojen s tamní kulturou, ale zároveň může být propojen s čínskou kulturou kvůli minulým zkušenostem a podobnostem mezi těmito kulturami. Závisí ovšem i na okolním prostředí a situaci. Dva Vietnamci mohou být snadno seskupeni, když se nachází v kolektivu jiných kulturních skupin, ovšem nemusí být sdružováni, pokud jsou v širší vietnamské komunitě.

V případě akulturace existují podle Rudmina a Ahmadzadeh (2001) tři druhy entit: *osoba v procesu akulturace*, *původní kultura* a *dominantní kultura*. Teorie se zabývá tím, jak je skrze kognitivní procesy organizován vztah mezi jednotlivými subjekty. Snažíme se odhalit, jaké postoje (pozitivní, negativní) k oběma kulturám osoba zastává. V balančním modelu Heider pracuje nejen s *vnitřními pocity a osobními postoji*, ale také s *reálnou*

percepcí. Tento model představuje 8 možných postojů a 8 možných způsobů percepce, celkově tedy generuje 64 akulturačních situací. Heider teoretizoval, že jedinci usilují o rovnováhu ve svých sociálních vztazích. Tuto rovnováhu potvrdila i mezinárodní studie adaptace mladých imigrantů ve věku od 13 do 18 let. Výzkumníci se snažili získat odpovědi na otázky typu, jak se mladí imigranti vypořádávají s procesem akulturace, jak se jim daří adaptace, existuje vztah mezi tím, jakou volí strategii akulturace a jak dobře se adaptují? Z analýzy studie vyplynulo, že mladí imigranti chtějí udržet pocit vlastní etnické identity, kulturního dědictví a zároveň navázat velmi úzké vazby s majoritní společností (Berry, Phinney, 2006).

2.2.5 Modely získávání druhé kultury

K pochopení procesu změny uvnitř kultury či mezi dvěma kulturami nám slouží několik modelů získávání druhé kultury. Jedná se o model asimilační, akulturační, alternativní, multikulturní a model fúze. Každý model prezentuje jiný soubor předpokladů a zaměřuje se na různé výsledky procesu změny. U *asimilačního modelu* je cílem společensky přijatelný jedinec, který ztrácí svou původní kulturní identitu, neboť v druhé kultuře získává identitu novou a stává se tak právoplatným členem majoritní kultury. Získáním nové identity však jedinec ztrácí vědomí a loajalitu vůči své původní kultuře (Ruiz, 1981). *Akulturační model* se zaměřuje na kulturní povědomí a etnickou loajalitu. Podporuje multidimenzionální chápání procesu získávání kultury (Padilla, 1980). Model akulturace se od asimilačního modelu liší tím, že je zde jedinec vnímán jako kompetentní účastník většinové kultury, ale vždy bude identifikován jako člen minoritní kultury. Taft (1977) v reakci na tuto problematiku poznamenává, že negativní dopady akulturace by mohly být řešeny skrze bikulturní přístup. Dalším modelem je tedy tzv. *střídavý* neboli *alternativní model*, který nejvíce odpovídá bikulturní orientaci jedince. Tento model předpokládá, že je možné, aby jednotlivec pochopil a poznal dvě různé kultury a také, že je možné měnit chování dle společenského kontextu. Střídavý model umožňuje jedinci pocit sounáležitosti ve dvou kulturách, aniž by byl ohrožen smysl pro kulturní identitu. Zároveň je možné zachovat pozitivní vztah k oběma kulturám, aniž by musel jedinec volit mezi nimi. Alternativní model se liší od asimilačního a akulturačního modelu tím, že je vnímán jako obousměrný vztah mezi kulturou původu a druhou kulturou ve které člověk žije. Dalším rozdílem je nehierarchická pozice obou kultur, to znamená, že obě kultury mohou být na stejné úrovni a mít stejný status. Základní síla alternativního modelu spočívá ve svém zaměření na

kognitivní a afektivní procesy díky kterým může jedinec vydržet negativní dopad akulturačního stresu. Díky tomuto modelu můžeme sledovat obousměrný dopad kulturního kontaktu na jedince. Lépe řečeno můžeme spatřovat jaký dopad mají obě kultury na osobnost a fungování individua. Kontakt sám o sobě je základním prvkem schopnosti rozvíjet pozitivní postoj vůči vlastní skupině, ale zejména vůči skupině majoritní (LaFromboise et al., 1993). Dalším modelem získávání druhé kultury je *multikulturní model*, který podporuje pluralitní přístup k pochopení vztahu mezi dvěma či více kulturami. Berry (1986) tvrdí, že multikulturní společnost vybízí všechny kulturní skupiny, aby udržovaly své etnické identity, rozvíjely a přijímaly s tolerancí jiné kulturní skupiny a aby se zapojily do kontaktu s nimi. Tento model pracuje s hypotézou, že si jedinec může udržet identitu jako člen své kultury a současně rozvíjet pozitivní vztah díky zapojení do širší společnosti složené z jiných kulturních skupin. Fishman (1989) ovšem zpochybňuje, že je možné takový stav udržet déle než po tři generace. Může tak postupem času docházet k aktivní diskriminaci nebo separaci. Pravděpodobnější je vzájemné prolínání kulturních skupin, což vede k vývoji zcela nové kultury. Jedná se o pátý model fúze, při které se různé kultury slučují do jednoho integrativního celku. Tyto modely se vzájemně nevylučují. Záleží na konkrétní situaci a osobě přistěhovalce, kterou strategii zvolí. A proto může být jeden člen rodiny asimilován do dominantní kulturní skupiny, kdežto druhý člen se může rozhodnout aktivně střídat mezi dvěma kulturami a zároveň třetí člen stejné rodiny může chtít žít v prostředí, kde obě kultury existují vedle sebe, jak je tomu v multikulturním modelu (LaFromboise et al., 1993).

2.2.6 Bikulturní kompetence

Konstruování bikulturních kompetencí v rámci života ve dvou kulturách vyvěrá ze střídavého modelu. Klíčem k duševnímu zdraví a psychické pohodě může být schopnost rozvíjet a udržovat kulturní kompetence v obou kulturách. Existuje řada individuálních charakteristik (osobní a kulturní identita, věk, životní etapa, pohlaví, socioekonomický status), které mohou mít význam při rozvoji bikulturních kompetencí, ovšem každá v jiné míře (Schlossberg, 1981). Je však důležité zaměřit se především na dva aspekty rozvoje identity. První aspekt je vývoj osobního pocitu soběstačnosti a síly ega (Erikson, 1968). Síla nebo slabost identity pak rozhoduje o schopnosti člověka získat bikulturní kompetence. Další aspekt rozvoje identity je vývoj kulturní či etnické identity, tedy pocitu sebe ve vztahu ke kultuře původu (Cross, 1971; Sue, Sue, 1990). Existuje představa, že psychologický dopad bikulturalismu je ovlivňován emocionálními a behaviorálními vlastnostmi jedince,

vztahem k sociálním skupinám a kulturním dědictvím jedince. Kulturně kompetentní člověk by měl mít a) silnou osobní identitu, b) kulturní znalosti, přesvědčení a hodnoty, c) jasně komunikovat v jazyce dané kulturní skupiny, d) udržovat aktivní společenské vztahy v rámci kulturní skupiny, e) jednat o institucionálních strukturách kultury. Kulturní kompetence jsou vnímány jako dichotomní konstrukce, kdy jedna dovednost může být na vysoké úrovni kdežto druhá může být velmi omezená. Jedinec je pak například schopen velmi dobře komunikovat ve dvou kulturách, ale má potíže s vyjednáváním různých institucionálních struktur. Čím více úrovní, ve kterých je člověk kompetentní, tím spíše má méně problémů s účinným fungováním ve dvou kulturách (Ogbu, 1979).

Hlavním stavebním kamenem bikulturní kompetence je jazyková dovednost. Jak poukázal Northover (1988), „dvojjazyčnost jedince je prostředníkem mezi různými kulturními identitami uvnitř jedné a té samé osoby (str. 207).“Young a Gardner (1990) ve svém výzkumu s Kanaďany čínského původu zjistili, že etnická identifikace a znalost druhého jazyka jsou úzce spjaty. Účastníci studie, kteří měli pozitivní postoj vůči oběma kulturám nebo byli identifikováni s oběma kulturami měli vysoké komunikační schopnosti v obou jazycích a snažili se stále zlepšovat své dovednosti v druhém jazyce. Na druhou stranu čím větší byl strach jedinců ze ztráty kulturní identity, tím slabší byla jazyková znalost a také negativnější postoj k samotnému studiu. Na druhé straně asimilovaní jedinci měli pocit nepatřičné dovednosti svého původního jazyka a touha se zlepšit byla také velmi slabá. Z toho vyplývá, že postoj i etnická identifikace mají vliv na rozvoj komunikačních schopností. Důležitým aspektem je i bikulturní účinnost, která znamená víru či důvěru, že člověk může žít efektivně a uspokojivě ve dvou kulturních skupinách, aniž by byl ohrožen smysl pro kulturní identitu. Tato víra podporuje jedince v období, kdy může docházet k odmítnutí jedné nebo obou kultur či pomáhá udržovat skupiny v menšinové i většinové společnosti. Individuální úroveň bikulturní účinnosti určuje schopnost a) rozvíjet repertoár rolí v druhé kultuře, b) účinně vykonávat svou roli, c) získávat přiměřené komunikační schopnosti, d) udržovat role a vztahy v rámci své kulturní skupiny původu, e) vyrovnávat se s akulturačním stresem (LaFromboise et al., 1993).

Člověk, který zvolil bikulturní strategie akulturace a úspěšně se tak adaptoval v prostředí, si vytvořil stabilní sociální síť v obou kulturách. Tato síť pak zpětně posiluje jedince a zvyšuje schopnost vyrovnat se s tlaky života v bikulturním prostředí a s důsledky, které přináší získávání druhé kultury (Lewis, Ford, 1991). Velmi důležitá je i blízká sociální

síť se kterou jedinec přichází do nové kultury. Beiser (1987) ve své studii deprese u imigrantů z jihovýchodní Asie zjistil, že jedinci, kteří přišli s rodinnými příslušníky nebo se hned po příjezdu dostali do komunity lidí jejich původu byli méně deprivovaní než ti, kteří přišli sami nebo se nedostali mezi jedince ze své domácí kultury. Jelikož musíme zahrnovat dvě prostředí, kulturu původu i druhou kulturu stává se tento přístup komplikovaným při získávání kompetencí druhé kultury. Osobní a kulturní identitu člověk rozvíjí primárně skrze rané biopsychosociální zkušenosti, které jedinec nabývá v rámci své kultury původu. Ovšem podoba identity je ovlivněna i povahou a množstvím kontaktů s druhou kulturou. Pokud bude člověk zakořeněný v obou kulturách umožní mu to udržovat a posilovat svou osobní a kulturní identitu a účinně zvládnout výzvy bikulturní existence. Model bikulturních kompetencí přináší odklon od dřívějších představ a zaměřuje se na dovednosti, které člověk potřebuje získat, aby byl úspěšný, a tudíž kompetentní ve své kultuře původu i v kultuře nové. Model střídání umožňuje nejsnáze získání těchto dovedností (LaFromboise et al., 1993).

2.2.7 Kritika psychologie akulturace

Po dramatickém nárůstu počtu studií této problematiky následovala vlna kritiky jak teoretické, tak metodologické perspektivy v rámci psychologie akulturace. Kritika akulturační psychologie přichází z větší části od příznivců relativističtějšího přístupu. Tento postoj podporuje flexibilnější a méně statické zacházení s jevem, který v reálném světě představuje proměnlivost a komplexnost. V tomto pohledu nemůže být akulturace studována jako uniformní fenomén (Bhatia a Ram, 2001). V doprovodu této polemiky se prosazuje nové paradigma ve vývoji psychologie akulturace, s důkladnou změnou od tradiční psychologie s nadměrným používáním kvantitativních metod a pozitivistického poznání. Akulturační psychologie je kritizována za chybějící řádnou definici a vágní pojímání jak akulturace, tak kultury. Novější definice akulturace, skrze psychologický přístup zdůrazňují individuální úroveň fenoménu. Zde bývá akulturace definována jako pokračující proces, který je prováděn jedincem skrze kognitivní aktivitu, fyzickou a symbolickou interakci (Chirkov, 2009). Za druhé, teorie čtyřdimenzionální strategie akulturace je sporná. Berryho paradigma byla kritizována jako příliš generalizující a neflexibilní v kategorizaci a popisu skupin a nových situací (Pick 1997; Bhatia, Ram 2001; Schwartz et al. 2010). Kromě toho, Lazarus (1997) kritizuje Berryho model za to, že je příliš obecný a statický a chybí zde klíčové specifické, individuální a kontextuální odchylky. Různé etnické skupiny zažívají

akulturaci odlišně a mnoho lidí se pohybuje v několika různých kulturních či subkulturních kontextech, takže mění svůj způsob adaptace dynamicky. Někteří výzkumníci obhajovali používání více než čtyř různých strategií akulturace, aby zachytili složitost a proměnlivost v možných adaptacích (Bourhis et al. 1997; Rudmin 2003). Za třetí byly kritizovány primárně využívané pozitivistické kvantitativní výzkumné metody. Vedle kritiky metodologie, kdy šlo především o nedostatek standardizace, byla kritika namířena i směrem k používání psychometrických testů a redukci komplexního a dynamického fenoménu akulturace na měření proměnných. Namísto toho se doporučuje použít interpretačně sociální přístup (Chirkov, 2009). Tento přístup by se mohl zaměřit na fenomenologické aspekty, které jsou rozhodující pro teoretický vývoj ve výzkumu akulturace. Pro zachycení složitosti jevu a vývojového kontextu jsou potřebné kvalitativní metody.

Kritika stávající psychologie akulturace si na jedné straně klade za cíl vypořádat se s nedostatkem standardizace, kterou potřebuje ke stanovení univerzální absolutní teorie, na straně druhé potřebuje flexibilnější a kulturně interpretativní a specifický přístup. Současné paradigma reaguje na kritické tendence v psychologii a odpovídá na podrobnou kritiku některých odpůrců. Berry obhajuje možnost obou přístupů, jak kvantitativního pozitivistického, tak i kvalitativního interpretativního ke vzájemnému obohacení a sjednocení. Berry bere na vědomí, že žádná teorie nemůže kompletně zahrnout tak komplexní fenomén jako je akulturace. Jeho vlastní model čtyř dimenzí akulturace by měl být chápán spíše jako úmyslný konkrétní rámec pro uspořádání pojmů a poznatků a dále by měl napomáhat dalším výzkumům, spíše než jako testovatelná a vyvratitelná teorie (Ozer, 2013).

3 Identita

Cesta za hledáním identity je jedním z nejdůležitějších momentů duševního vývoje člověka. Období dospívání s sebou přináší klíčové vývojové úkoly. Dochází k novému sociálnímu zařazení a následné emancipaci od rodiny. S tím je dále spojené měnící se pojetí vlastní role a nově reflektované sebepojetí. Mladý člověk tak dosahuje jasnějšího a stabilnějšího pocitu vlastní **identity**. Tato fáze znamená hledání odpovědí na řadu základních otázek, typu, *kdo jsem*, *kam patřím*, *jaký jsem*, *kam směřuji*, *jaké hodnoty jsou v mém životě nejvýznamnější*. Jedná se o zážitek vlastní jedinečnosti. Pojem identita pochází z latinského

slova *idem*, což znamená stejný, totožný. Význam tohoto slova můžeme chápat jako „totožnost, jednotnost a neměnnost celku, stálou shodnost, stejnost se sebou samým v prostoru a čase, a to jak živých, tak neživých entit“ (Geist, 2000, s. 88). Dnes se prostřednictvím identity vyjadřujeme o více charakteristikách zároveň, tj. autenticita, integrita, kontinuita, relativní stejnost v čase, sebe-definování, definování jinými, odlišnost od jiných, uvědomění si odlišnosti a afiliace s lidským společenstvím (Bačová, 2003).

Znamená to dobře poznat své možnosti i meze, přijmout svou jedinečnost i s některými omezeními i nedostatky. Především z počátku tohoto období začíná jedinec zkoumat svůj vzhled (Langmeier, Krejčířová, 2006). Při zkoumání vlastního zevnějšku mohou nastávat problémy právě u jedinců, kteří se více či méně liší od pomyslné normy. Může se jednat i o nejdrobnější nuance, které ovšem jedinci prožívají jako obrovské odchylky. Především u mladistvých, kteří jsou jiného původu než majoritní společenství a jejichž etnicita je patrná na první pohled (např. vietnamský původ), může mít tento aspekt odlišnosti rozsáhlé důsledky na jedincovo sebepojetí.

Podle Eriksona (1968) je formování identity primárním vývojovým úkolem během dospívání. Identita osoby se tak utváří spojením identifikací z dětství, současných identifikací a základních životních závazků (z angl. commitments). Jedinec tak po období zkoumání úspěšně dosahuje své identity. Takové zkoumání identity může zahrnovat kontakt s ostatními, „zkoušení“ alternativních identit nebo sebereflexi hodnot a přesvědčení. Tuto exploraci může jedinec provádět v rámci období, které Erikson definuje jako psychosociální *moratorium*. Jde o „chráněné období“, kdy smí jedinec bezpečně experimentovat s hodnotami a testovat si role dospělého. V konečné fázi si jedinec úspěšně vytváří vlastní pozitivní identitu, která je konzistentní napříč kontextuálními proměnnými a ve sféře totožnosti. Dosažením identity získává jedinec pocit vlastní jedinečnosti (individuality), pocit celistvosti (sjednocení různých zkušeností se sebou samým), pocit osobní stability a sjednocení zkušeností v průběhu času a v neposlední řadě pocit vlastní sociální hodnoty. Selhání úspěšné orientace v identitě (propojení pocitů a zkušeností do smysluplného celku) může mít za následek negativní psychosociální důsledky, tzv. difuzní identitu, kdy jedinec odmítá vymezovat sebe sama jako jedinečný a komplexní systém. Taková chaotická sebe-percepce pak plodí bariéry při plnění dalších vývojových úkolů. Naproti tomu zdůrazňujeme význam zdravého rozvoje identity a jedinci, kteří dosáhli integrace identity, budou vykazovat stabilní závazky týkající se jednotlivých sfér a kontextu identity (Erikson, 1968).

Na Eriksonovu teorii navázal James E. Marcia (1966) svým modelem identifikace ega. Pro formování identity je důležitá: *krize* a *závazek*. Krize má podobu zpochybňování definovaných cílů a hodnot předávaných rodiči. Jedinec tak aktivně zkoumá, hledá a rozhoduje se o závazku identity. Přičemž závazek (z angl. commitment) znamená výběr osobních cílů, stabilních hodnot a přesvědčení v jednotlivých oblastech života (interpersonální, ideologické atd.). Dále Marcia rozlišuje čtyři stavy identity. Rozdělují se dle absence či přítomnosti krize a závazku. Jedinec postupuje od *difuze* (zatím nezačal vyvíjet identitu, nezabývá se vlastní sebereflexí či budoucností, je snadno ovlivnitelný druhými, často mění své chování a přesvědčení dle aktuálního očekávání skupiny) k *předčasnému uzavření identity* (převzal hodnoty od rodičů, závazky identity vytvořil bez sebezkoumání či krize) přes prožívání krize v *moratoriu* (ve stavu krize, zkoumání alternativ, aktivní hledání nových hodnot a zkoušení nových rolí, neustálený závazek k identitě) až k vyřešení krize *dosažením stabilní identity* (jedinec prošel krizí identity a zvolil si a zavázal se k pocitu identity, tedy k určité roli, hodnotám, pocitu jedinečnosti a sebe-akceptace, pocitu sounáležitosti s určitými lidmi či skupinami) (Marcia, 1966, 1980). Marcia (1988) chápe tento proces nikoliv jako uzavřený, ale jde spíše o ukončení určité fáze formování identity, nikoliv celkového procesu individuace. V pozdějším věku pak probíhá reformulace identity obdobným způsobem jako v pozdní adolescenci. Integrace identity může být obzvláště složitá pro jedince etnických skupin, protože mají více možností identity v jedné doméně, kterou musí integrovat. Úspěšná individuace tak znamená dosažení *psychické diferenciace*, tedy schopnosti vnímat sebe sama jako psychicky odlišného od svých rodičů a vrstevníků, přijímat za sebe odpovědnost a uvědomovat si a akceptovat chyby rodičů. Dále také záleží na dosažení *psychické nezávislosti*, tedy schopnosti vnímat sebe sama jako člověka, který jedná nezávisle na ostatních a jejich domněnkách, aniž by se projevovaly nepřiměřené pocity viny či úzkosti. Tyto vývojové úkoly jsou snadněji zvládnuty u jedinců, kteří si v raném věku vytvořili bezpečnou vazbu (attachment), tedy jistý vztah ke svým rodičům a v rámci vývoje si vytvořili koherentní a dobře integrovaný vzorec emočních vztahů (resp. mentální reprezentaci vztahu). Stejně se tak může dít i u jedinců, kteří sice neměli v útlém dětství takové štěstí a vyrůstali v ohrožujícím či zanedbávajícím prostředí, ale díky pozdějším pozitivním zkušenostem byly jejich traumatické zážitky kompenzovány (Langmeier, Krejčířová, 2006).

Pro člověka je nesmírně důležitým aspektem pocit sounáležitosti, pocit, že někam patří, a právě takový předpoklad způsobuje potřebu vymezení se. Vznikají tak dva póly,

jedním je skupina „My“ a druhým skupina „Oni“. Skupina „My“ je taková, do které cítíme, že patříme a které rozumíme, někdy se také označuje jako (in-group). Vůči skupině „Oni“ (out-group) se vymezujeme, do ní nepatříme, nemáme tam přístup a častokrát ani o její členství nestojíme. Prostředí skupiny „My“ je nám velmi dobře známé, orientujeme se v ní a cítíme se v bezpečí, to stejné se ovšem nedá říct o skupině „Oni“. Je to pro nás neznámé, cizí prostředí, které často nahlížíme neúplně a okrajově a někdy je spojena i s pocitem strachu. Přičemž existence těchto dvou skupin je nevyhnutelná. Díky tomuto paradoxu je tak možné abychom pociťovali vlastní identitu, soudržnost, emocionální jistotu a vnitřní solidaritu (Mead, 1962). Lidé v našem životě totiž slouží jako zrcadlo, skrze které můžeme spatřovat sami sebe. Jinými slovy identita jedince se neodráží jen v jeho vlastní definici, ale také v rámci vnímání toho, jak ho definují druzí (Cooley, 1964).

Podle významného sociálního psychologa G.H. Meada je naše Já něčím, co získáváme v průběhu času díky interakci s jinými. Pocit Já, rozděluje na dvě části, tzv. *vnitřní já (I)* a *vnější já (me)*. Člověk jako bytost harmonická, se snaží udržovat soulad s vnějším světem. Díky této potřebě balance tak sami sebe můžeme poznávat skrze symbolickou komunikaci s druhými a se světem. Důležitou funkci, zde zastává jazyk, jelikož my nejenom hovoříme, ale také prostřednictvím reakcí druhých hodnotíme své činy a myšlenky. Naše *vnitřní já* tak vede dialog s naším *vnějším já*, které reaguje na očekávání skupiny (Mead, 1962).

Oproti klasickým teoriím, které pojímají dosažení identity jako vývojového úkolu, jenž jedinec musí splnit v rámci úspěšného psychosociálního vývoje (Erikson, 1968; Havighurst, 1948/1974), existují v současné době i teorie postmoderní, které hovoří o identitě spíše jako o projektu sebereflexe trvající mnohdy i celý život (Giddens, 1991; McAdams, 1997). McAdams (1997) hovoří o cestě za integrací jako o tzv. selfingu. Tento pojem vysvětluje jako reflektování autorství vlastních aktivit, jako neustálé vztahování se k já, kdy zažíváme pocit jedinečnosti a oddělenosti od druhých, uvědomujeme si kontinuitu a propojujeme minulost s přítomným okamžikem. Jedná se o aktivní proces pod vlivem aktuálních skutečností a kontextu. Poststrukturalistické teorie hovoří spíše o subjektivitě namísto identity. Individualita a sebe-uvědomění jsou klíčové, ovšem oproti klasickým teoriím získává význam povaha těchto principů, která je procesuální, z části nevědomá a sociálně produkovaná. Identita neboli subjektivita není entitou, ale spíše procesem, který je neustále rekonstruován v diskurzu s každým naším výrokem a aktem (Zábrodská, 2009).

Pojem identita můžeme chápat jako definování a sebe-definování jedince díky kterému je rozpoznatelný (autentický) od jiných lidí. Identita dodává smysl jednání člověka v sociálních rolích i před sebou samým a také napomáhá při hledání významu, který osoba či ostatní připisují svému/jedincovo životnímu příběhu. Osobnost je tak otevřený systém vůči sociálním procesům a identita tak není ustáleným konstruktem determinovaným prostřednictvím nitra jedince. Člověk tak nemá „naprogramovaný" psychický obsah, nýbrž naopak je flexibilní vůči svému prostředí a významům v tomto prostředí. Identita je chápána jako produkt sociálna, není tudíž možné, aby byl člověk zkoumán v sociálním vakuu, bez sociálního kontaktu a bez možnosti komentovat a vysvětlovat své chování. Osoba tak definuje sama sebe skrze vnímání druhých. Tak jako je sociální svět produktem lidí, tak je i psychika samotná včetně identity produktem sociálního světa, ve kterém jedinec působí a žije (Bačová, 2003). Celoživotní vývoj osobnosti a její identita je tak vnímána jako proces adaptace na proměňující se životní podmínky, které jsou dvojí povahy, jak vnitřní (tedy biologické a psychické změny), tak vnější (skupinová příslušnost, blízké vztahy, vliv kultury, komunity). Dnes se stává identita sama o sobě hodnotou. Je důležité na ní nahlížet v širším kontextu a v rámci celého běhu života. Cesta za hledáním vlastní identity se u člověka současnosti stává jakýmsi osobním životním projektem (Macek, 2003, 2006).

Nynější společnost však znesnadňuje člověku hledání vlastní autenticity, jelikož je mnohem více ovlivňována tlakem situací, měnících se požadavků okolí a konkrétních zkušeností. S postupujícím růstem kulturní rozmanitosti se sebe-definování stává čím dál problematičtější, jelikož jedinec má čím dál tím více možností výběru definic vlastního self. Člověk má širší možnosti změnit svůj domov, občanství, profesi, jazyk, hodnoty, způsob života atd. Tím pádem se může jedinec dostávat do vícero sociálních skupin, tedy i více sociálních rolí, které pak může flexibilně střídat (Bačová, 2003).

S tím souvisí i způsob, jakým se chápe identita v kulturálních studiích. Je chápána jako diskurzivní jev, při kterém to, co se pojmenována se zároveň i produkuje s pomocí norem, konvencí a neustálého opakování. Takové pojmenovávání je zajisté propojeno s jazykem, jelikož bez něj bychom konceptu identity nemohli porozumět. Jednoduše řečeno identita je podstatou našeho „já", která se vyjadřuje skrze reprezentace, kterým rozumíme my i ostatní (mají podobu postojů, hodnot, životního stylu, vkusu atd.). Je proměnlivá a plastická a jedná se spíše o proces „stávání se sebou samým" než nějakou vrozenou esencí. Naše individualita se formuje v procesu *enkulturace*, díky které se stáváme osobností, tedy

sociální a kulturní bytostí. Děje se tak prostřednictvím rodiny, vrstevníků, školy, oboru, ve kterém člověk pracuje i skrze média. Při setkávání s různými sociálními skupinami probíhají nejrůznější sociální procesy, díky kterým jedinec získává znalosti a dovednosti, které jsou charakteristické pro členy dané kultury. V každé kultuře se pracuje s konceptem „jáství", s pojmem „já", ovšem to, co se liší jsou významy. V západní společnosti je silný důraz na individualismus, tedy silné vědomí sebe sama a vlastní jedinečnosti, na rozdíl od jiných kultur, které jsou hluboce propojeny především se vztahy rodinnými, příbuzenskými se spoustou sociálních závazků. Míra individualismu a subjektivity je tedy přímo ovlivňována enkulturací. Díky enkulturaci je tak jedinec schopen orientovat se v kulturním prostředí, osvojovat si normy a hodnoty dané kultury a jazyk, a to vše díky nápodobě a experimentování (Barker, 2006).

3.1 Etnická identita

Jelikož v současné době existuje široké spektrum nejrůznějších definic a pojmů, bylo by jistě užitečné pokusit se nejprve o stručnou charakteristiku jednotlivých termínů. Termín „ethnos" je řeckého původu a znamená *etnikum*, tedy kmen, národ, ve smyslu příbuzenského vztahu. Jedná se tak o společenství, které je založené na rodovém základě. Již ve starověku byly vnímány kulturní odlišnosti různých populací projevující se v rozmanitosti jazyků, zvyků, tradic atd. Termín „*etnikum*" je téměř synonymní a obsahově identický s termínem „*etnická skupina*". Definuje se jako společenství lidí, kteří mají společný rasový původ, obvykle společný jazyk a sdílejí společnou kulturu. Lze tedy říci, že etnikum se vyznačuje vlastní etnicitou (Linhart a kol., 1996, s. 277). Phinney (1990) definuje etnické skupiny jako podskupiny v širším kontextu, které vyžadují společný původ a sdílejí jeden nebo více z následujících prvků: kulturu, fenotyp, náboženství, jazyk, příbuznost nebo místo původu. V rámci české a evropské terminologie však existuje nuance ve významu *etnika* a *etnické skupiny*. *Etnikum* je vnímáno jako společenství na úrovni národa (např. Češi). Oproti tomu *etnická skupina* je považována za společenství, které doposud nedospělo na úroveň národa (např. Romové v ČR) (Průcha, 2007). Oba termíny ovšem sdílí charakteristický znak, kterým je etnicita. *Etnicita* je vzájemně provázaný systém kulturních (materiálních a duchovních), rasových, jazykových a teritoriálních faktorů, historických osudů a představ o společném původu působících v interakcích a formujících etnické vědomí člověka a jeho etnickou identitu (Linhart a kol. 1996, s. 275).

Etnická identita je nositelem důležité vlastnosti a sice ***etnického vědomí***. Etnické vědomí je vědomí sounáležitosti s určitou etnickou skupinou na základě společně sdílených objektivních komponentů etnicity nebo rodového původu (Brouček et. al., 1991, s. 244). Etnické vědomí je psychickým stavem, který obsahuje dvě složky: *kognitivní* a *emocionální*. Přičemž kognitivní složka je souhrnem znalostí a názorů na původ, odlišnosti, historii a jiné atributy týkající se vlastního etnika. Do určité míry je tato složka ovlivňována vnějšími činiteli, jako je školní výuka, výchova v rodině, média, aj. Oproti tomu emocionální složka etnického vědomí je méně přístupná objektivnímu pozorování. Jedná se o subjektivní stavy prožívání, cítění, které se pojí k vlastní etnické identitě. V některých sociálních situacích může být tato složka silně dominantní a může tak zastínit kognitivní složku (Průcha, 2007).

Etnická identita byla v rámci výzkumu definována mnoha způsoby, ovšem doposud neexistuje široce sdílená shoda. Phinney (1990) popisuje etnickou identitu jako dynamický, multidimenzionální konstrukt, který se týká identity nebo pocitu sebe jako člena etnické skupiny. Etnická identita je fluidním porozuměním vlastnímu etnickému původu a je konstruována a proměňována skrze uvědomění rozdílů mezi jednotlivými etnickými skupinami. Jedinec se tak snaží pochopit význam vlastní etnicity v rámci širšího prostředí. Nejde tak o statickou jednotku, ale proměňuje se v závislosti na čase, věku, vývoji, generaci v nové kultuře a v různých dalších kontextech (Phinney In Chun, Balls Organista, 2003).

V řadě odborných článků byla etnická identita také definována jako etnická složka sociální identity. Tajfel a kolegové definovali identitu z hlediska pocitu sounáležitosti se skupinou a postojů a pocitů, které doprovázejí smysl pro členství ve skupině. Teorie sociální identity předpokládá, že identita skupiny je nezbytnou součástí sebepoznání. Člověk nemá pouze jedno osobní self, ale mnoho druhů self a identit spojených se skupinou do které patří. Jedinec tak bude jednat odlišně v různých sociálních kontextech dle skupiny svého náležení, tj. dle rodiny, národnosti, oblíbeného sportovního týmu atd. Lidé obecně přikládají hodnotu skupinám, ke kterým patří, a odvozují své sebevědomí od pocitu k jejich příslušnosti. Na základě teorie sociální identity předpokládáme, že etnická identita zahrnuje sílu pocitu sounáležitosti s etnickou skupinou a míru pozitivních postojů k členství ve skupině (Tajfel & Turner, 1986). Tato teorie se také zabývá otázkou možných problémů, které vyplývají z účasti ve dvou kulturách. Phinney přichází s myšlenkou, že existují dvě nezávislé dimenze, které tvoří základ kulturní identity. Jedna identita, která odpovídá původní kultuře a druhá identita vycházející z fungování v dominantní společnosti (Phinney, 1990). Lewin (1948) i

Tajfel (1978) upozorňují, že identifikace se dvěma různými skupinami může být problematická pro formování identity u členů etnické skupiny kvůli konfliktům v postojích, hodnotách a v chování mezi jejich vlastní a majoritní skupinou (Der-Karabetian, 1980; Rosenthal, Cichello, 1986; Salgado de Snyder, Lopez, Padilla, 1982; Zak, 1973). Problém v tomto případě spočívá v tom, zda se jednotlivci musí rozhodnout mezi dvěma konfliktními identitami nebo zda mohou založit bikulturní etnickou identitu. A pokud je možné vytvořit dvojí etnickou identitu, otázka zní, zda je to adaptivní řešení (Phinney, 1990).

Na závěr této kapitoly je ještě nutno zmínit následující. Co to vůbec znamená být etnickým subjektem? Znamená to způsob, jakým jedinci zažívají svou etnickou identitu v současném sociálním a historickém kontextu. Kritická psychologie chápe identitu a subjektivitu jako měnící se proces, produkt sociálního světa, kdy je identita vyjednávána a obhajována ve vztahu k jiným lidem. Subjekt existuje vždy v určitých strukturách (jazyková, kulturní, historická atd.) a ty formují podobu subjektivity jedince. Jelikož jsme součástí širokého socio-historického kontextu, který je stále více globalizován, je důležité ptát se po vlivu těchto sil na identitu/subjektivitu, která je v tomto kontextu ukotvena. Pokud svět podléhá změnám, tak i my samotní nezůstáváme na místě a proměňuje se tak i naše podstata. Avšak psychologové mají tendenci přistupovat ke kultuře a historii jako by to byly stabilní a neměnné koncepty. To pak způsobuje značný redukcionismus.

Například Phinney (1992) přináší novou kvantitativní škálu MEIM (Multigroup Ethnic Identity Measure) určenou pro adolescenty a mladé dospělé z rozmanitých kulturních skupin. Tato škála byla použita v rámci mnoha šetření a ukázala dobrou reliabilitu napříč širokým spektrem etnických skupin a věkových kategorií. Toto měření zahrnuje dva faktory: hledání etnické identity (vývojová a kognitivní složka) a příslušnost, závazek k etnické identitě (afektivní složka). Člověk boduje jednotlivé odpovědi na čtyřstupňové škále od velmi souhlasím po velmi nesouhlasím. Otázky se týkají etnicity jedince, jeho etnické skupiny, jak vše prožívá a jak reaguje. Pro příklad si můžeme uvést některé otázky, které se v testové metodě objevují: *trávím čas hledáním více informací o svém etnickém původu (historii, tradicích, zvycích); jsem rád, že jsem členem etnické skupiny, do které patřím; podílím se na kulturních praktikách mé vlastní etnické skupiny, jako je tradiční jídlo, hudba nebo zvyky*. Otázka je ovšem nasnadě. Co to znamená pro etnickou skupinu v případě, že vlastní takový jedinečný soubor „kulturních praktik“ a mohou se tyto praktiky v průběhu času měnit? Je pravdou, že jedinci patřící do etnické skupiny musí nevyhnutelně jíst stejné

jídlo, poslouchat stejnou hudbu a účastnit se stejných zvyků? A co se stane, pokud tyto praktiky nedodržují výlučně? To ovšem již není cílem metody, ta jednotlivé odpovědi zprůměruje a jedinec je pak označen jako člověk se „silnější“ či „slabší“ etnickou identitou v závislosti na shodě/neshodě s těmito „etnickými“ položkami. Tím se omezuje rozsah prožívání etnické identity jednotlivých aktéru na stereotypně vnímané etnické chování. Existuje tak předpoklad základních prvků kultury, na které musí etnické subjekty reagovat, aby tím ověřily svou etnickou příslušnost. Takový přístup je ovšem výsostně reduktivní. Kultury se stále mění a kultura je zakoušena každým jedincem odlišně. Navzdory uznání, že etnická identita není statickým jevem, spoléhá autorka na statické pojmy jako je „průzkum“ (exploration) a „závazek“ (commitment). Dalším problematickým bodem tohoto přístupu je představa, že jedinec dosahuje silné etnické identity, pokud má zájem zjišťovat si více informací o historii a tradicích etnické skupiny. Kritická psychologie ovšem zpochybňuje tuto ideu, jelikož se domnívá, že každý jedinec dosahuje etnické identity jednoduše tím, že existuje jako člen kultury. Tudíž neznamená, že by měl jedinec slabší etnickou identitu, jelikož netrávil čas zkoumáním historie a tradic své kulturní skupiny. Každý etnický subjekt je držitelem etnické identity a každý aspekt subjektivity nám vypráví, co znamená být etnickým subjektem ve světě v určitém okamžiku. Psychologové by tak měli kriticky zkoumat své teorie a výzkumy a přemýšlet nad tím, do jaké míry poskytují redukční a esencialistické pojmy identity. Díky takové sebereflexi by pak nedocházelo k distinkci klasické (hlavní) a kritické psychologie.

3.2 Vztah etnické identity a akulturace

Namísto hledání postojů k jednotlivým aspektům obou skupin, existuje spíše snaha zjišťovat, jak a kam se člověk sám kategorizuje anebo jaká je míra připoutání k jedné či oběma skupinám (Phinney, 1990). Změny, které se objevují při kontaktu s novou kulturou můžeme považovat za změny související s akulturací. Mezi etnickou identitou a akulturací existuje komplexní a složitý vztah. Tyto dva konstrukty jsou úzce spjaty a byly definovány a zkoumány prostřednictvím různých a často se překrývajících ukazatelů. Akulturační změny, ke kterým dochází při pobytu v nové kultuře doprovází i změny identity jedinců.

Pro pochopení etnické identity a akulturace hraje *změna* významnou roli. Na jedné straně probíhají změny mezi generacemi, které můžeme pozorovat mezi přistěhovalci, jejich dětmi a vnoučaty. Na straně druhé probíhají změny v průběhu života přistěhovalců a jejich

potomků ve snaze přizpůsobovat se novým situacím a reagovat na požadavky a očekávání nové i původní kultury. Musíme tak vždy zvažovat, zda se změny objevují na individuální úrovni po celou dobu života nebo na úrovni celé skupiny po celé generace. Častým ukazatelem akulturace bývá generace skrze jejíž pozorování můžeme spatřovat rozdíly v etnické identitě. Každá generace pak prezentuje obraz identity jedinců. Ovšem generační status jedince nám zcela neodhaluje konkrétní formy vlivu specifických změn akulturace (získávání a ztráta jazyka, měnící se sociální sítě, vývoj kulturních hodnot, změny chování a postojů atd.) na podobu etnické identity (Phinney, Flores, 2002).

Etnickou identitu můžeme považovat za jeden aspekt akulturačního procesu. Zaměřuje se především na subjektivní pocity své etnické příslušnosti. Dále tedy můžeme etnickou identitu dělit na další dílčí komponenty, kterými jsou 1) *etnická sebeidentifikace nebo sebehodnocení*; 2) *subjektivní smysl příslušnosti k etnické skupině, a pocit členství ve skupině (síla a valence jejich etnické identity)*; 3) *úroveň rozvoje etnické identity (míra vědomého prozkoumání etnické skupiny, míra vyřešení otázek o etnickém původu vedoucí k následnému dosažení etnické identity – pozitivní a negativní postoje k jedné etnické skupině).* Pro každou jednotlivou komponentu mohou mít akulturační změny různou míru a podobu. Hned prvním komponentem je způsob, jakým se jedinec chápe, vnímá, označuje, jak se identifikuje. Bezprostředně po příjezdu do nové země, jsou jedinci identifikováni jako cizinci, tedy dle země svého původu. V Americe byl prováděn výzkum, jehož výsledky ukázaly na fakt, že v první generaci je dominantní používání etnického/národního označení, kdežto v generaci druhé se již používá kombinované či bikulturní označení. V našem kulturním prostředí je pak ústřední otázkou pro přistěhovalce, zda se identifikují jako Vietnamci, Češi nebo pomocí kombinací čeští Vietnamci či vietnamští Češi. Jak silně a pozitivně jedinci cítí své členství ve skupině je druhým nejdůležitějším komponentem etnické identity. Jak již bylo výše zmíněno, tento přístup vychází z teorie sociální identity Tajfela a jeho kolegů (Tajfel & Turner, 1986). Třetí aspekt etnické identity přináší téma rozvoje a proměn během života jedince. Jelikož změny probíhají současně, je velmi těžké odlišit, jaké změny způsobuje akulturace a jaké jsou dílem psychosociálního vývoje jedince.

Pro etnické menšiny a potomky přistěhovalců je proces rozvoje identity komplikován potřebou porozumět a definovat se nejen jako člen své etnické skupiny ale i jako člen dominantní společnosti (Portes & Rumbaut, 2001). Vývoj etnické identity je komplexní a fluidní proces, který se může měnit po celou dobu života. Je ovlivněný věkem, vývojovým

stupněm, životními zkušenostmi a rodinnými postoji jakož i sociálním a komunitním kontextem (Phinney, 1990). Phinney navrhuje, aby formování etnické identity procházelo třístupňovým procesem, začínajícím v dětství s postupným posilováním díky dospívání a zrání jedince. Čím jsou děti starší tím lépe integrují různé aspekty sebe sama, tj. fyzické, aktivní (chování), sociální a psychologické vlastnosti. Jde o koncept postupné stále se obohacující sebepercepce či sebeuvědomění (Hart & Damon, 1986). Jedná se o jakousi paralelu na formování identity, kterou popsal Erikson a Marcia, viz výše. V první fázi člověk ještě nemá zkušenosti, které by ho vedly ke zkoumání vlastní etnické identity. Druhá fáze zahrnuje důkladné prozkoumání etnického původu a kultury. Někteří mohou podstoupit krize identity, které mohou být charakterizovány odmítnutím jejich kulturního dědictví, aby se přiblížili majoritě. Třetí etapa je dosažením etnické identity, tedy identifikací se svou etnickou kulturní skupinou (Phinney, 1990). V rámci souhry akulturace a vyjednávání etnické identity existují dva odlišné modely: *lineární* a *dvourozměrný*. Etnická identita v lineární modelu je kontinuální změnou ze silných etnických vazeb na posílení vazeb na dominantní kulturu. Stává se tak paradoxní jev, kdy posílení jednoho způsobuje oslabení druhého. Akulturace je tak doprovázena slábnoucí etnickou identitou. Alternativní model pracuje s akulturací jako s dvourozměrným procesem, kdy je brán v potaz jak vztah s tradiční/etnickou kulturou, tak vztah s novou/dominantní kulturou. Oba takové vztahy jsou nezávislé. Přistěhovalci tak mohou mít slabé, ale i silné identifikace s vlastní menšinovou či většinovou kulturou. Zároveň také silná etnická identita nemusí znamenat nízkou angažovanost nebo slabý vztah s dominantní kulturou. V důsledku tohoto procesu lidé přicházejí k hlubšímu porozumění a uznání své etnické příslušnosti, tedy k dosažení etnické identity nebo k internalizaci. Takový postup ovšem naráží na dva základní problémy a těmi jsou kulturní rozdíly mezi vlastní etnickou a dominantní skupinou a pak nižší nebo zhoršený status jejich skupiny ve společnosti (Phinney, Lochner & Murphy, 1990). Vedle sebeidentifikace a pocitu sounáležitosti mohou mít lidé pozitivní i negativní postoje k vlastní etnické skupině. Pozitivní postoje zahrnují hrdost a potěšení, spokojenost s vlastní skupinou. Absence pozitivních nebo přítomnost negativních postojů lze považovat za odmítnutí etnické identity. Zahrnují nespokojenost s etnickou příslušností, pocity méněcennosti nebo touhu skrývat kulturní identitu (Lax, Richards, 1981; Driedger, 1976; Ullah, 1985, In Phinney, 1990).

V současné době se u dospívajících a mladých dospělých potomků přistěhovalců ukazuje trend bikulturní identity, kdy se jedinci stávají členy jak dominantní kultury, tak

zůstávají zakořeněni ve své původní kulturní skupině. V rámci akulturačních strategií tak hovoříme o bikulturalismu (Benet-Martínez, Haritatos, 2005; Phinney et al., 2001). Bikulturní identita má mnoho různých forem, může být multikulturní, střídavá či smíšená (LaFromboise, Coleman, & Gerton, 1993). Existuje celá řada výzkumů, které dokládají, že bikulturní identita je nejadaptivnější formou identity přistěhovalců (Phinney et al., 2001). Phinney a kol. (1992) zjistili, že asijsko-američtí účastníci výzkumu, kteří měli bikulturní identifikaci, vykazovali vyšší úroveň sebeúcty a sebepojetí. Stejně tak Dion a Dion (1996) zjistili, že asijští Američané, kteří využívali bikulturní orientaci, zažívají méně akulturační stres a mají méně problémů v zaměstnání než jedinci s jinými strategiemi. Ying (1995) uvádějí, že asijští Američané, kteří se identifikovali jako bikulturní, hodnotili vyšší úroveň životní spokojenosti než jedinci s jinými akulturačními tendencemi. Ve světle těchto zjištění je zřejmé, že bikulturní pohled na svět je výjimečným předpokladem pozitivního psychologického fungování.

Min a Kim (2000) studovali změny etnické identity u 15 dospělých potomků asijských přistěhovalců do USA. Při svém bádání odhalili, že během školních let se jejich respondenti snažili skrývat svůj etnický původ a měli tendenci splynout s dominantní kulturou. Ovšem s postupujícím vývojem se jedinci začali zajímat a více si uvědomovat své etnické rysy a otevírat uzavřené cesty ke svému skutečnému původu. Díky tomu se u těchto jedinců začala zakládat bikulturní orientace etnické identity (Min, Kim, 2000). V souladu s tímto výzkumem existují i další studie o mladých dospělých druhé generace (např. Kibria, 2000; Shi, Lu, 2007). Jedinci, kteří jsou si jistí svou etnickou identitou a zároveň mají silný pocit národní identity (např. americké), mají pozitivní přístup k sociální a psychologické adaptaci (Phinney et al., 2001).

Jak již bylo zmíněno, je důležité lépe porozumět vztahu mezi akulturací a identitou a také efektům sociální změny. Důležité je zahrnovat *situační akulturaci*, kdy se pracuje s představou, že situace utváří a ovlivňuje chování, kognici a emoce jedince v akulturačním procesu. To, jakým způsobem jedinec jedná, myslí a cítí pak ovlivňuje konkrétní situace, ve kterých se ocitá. Když je člověk doma nebo s rodinou, jeho chování se mnohem více může přibližovat scénáři původní kultury, než je tomu například v práci nebo ve škole. Jednoduše řečeno, situace a požadavky dominantní nebo původní kultury mohou značně přispět k volbě chování více než všeobecně očekávané akulturační strategie, které si jedinec osvojil (Chun, Balls Organista, 2003). A jelikož etnická identita vyvěrá ze sociálního jednání dá se říci, že

je také kontextová a situační. Existují i výzkumy, které dokládají, že se etnická identita mění podle kontextu (Vermeulen, Pels, 1984) a charakteristiky skupiny (Rosenthal & Hrynevich, 1985). Jedinci uvádějí, že pocity etnického původu se liší v závislosti na situaci a na tom, s kým jsou v kontaktu. Jedinci se tak částečně mohou stranit situacím, kdy je jejich identita napadána, ohrožena, ponižována a kritizována.

Rodinné fungování a rodičovské postoje ke kulturnímu dědictví a hostitelské kultuře významně přispívají k formování etnické identity v druhé generaci (Phinney & Ong, 2007, Phinney et al. 2001). Rodiče jsou primárním zdrojem znalostí o kultuře a kulturním dědictví. Smysl pro etnickou identitu ovlivňují rodiče a komunita, ve které jedinci žijí. Pocitu normálnosti vlastní kultury pomáhá častý kontakt s etnickou komunitou, jazyk a snadný přístup ke kulturnímu dědictví. Naproti tomu pro děti přistěhovalců, které nevyrůstají v komunitách, ale třeba jen v obklopení malých přistěhovaleckých rodin, které se málo podílejí na kulturní transmisi a vyrůstají v prostředí, kde se například nejen kulturně, ale i fyzicky liší od ostatních, je obzvláště těžké prozkoumávat a upevňovat svou identitu. Jinými slovy, rozvoj dospívající etnické identity a rodičovská etnická socializace jsou součástí dynamického, obousměrného procesu.

3.3 Etnický obraz Vietnamců

V rámci generací podstupuje podoba identity etnické menšiny výrazné změny. Významný faktor, který ovlivňuje podobu a zejména ukotvení identity etnické menšiny, je *kulturní konflikt* vznikající při setkání dvou odlišných kultur. Pokud se menšina setká s většinou může docházet ke zjednodušování vlastní identity. Jedinci z nově příchozí skupiny se chovají dle nejzřetelnějšího a nejčitelnějšího scénáře, který je pro majoritu snadno poznatelný. Dále se také může stávat, že členové menšiny zaměňují některé své charakteristiky, aby při kontaktu s majoritou nedošlo k nedorozumění či špatnému výkladu. Redukují tak některé své základní symboly, což se pak odráží ve vnějších projevech identity. Například Albánci se vydávají za Italy z důvodu hledání vhodnější image nebo Makedonci nemluví makedonsky z obavy se záměnou s ruštinou a s určením jejich příslušnosti k Rusku. Také může docházet k opačnému efektu, kdy míra odlišnosti původní kultury může způsobit uzavření a tendenci setrvat a neměnit původní etnickou identitu. Čím odlišnější jsou kultury, tím déle dokáží udržovat pocit neprostupnosti, tedy vlastní pocit jinakosti. Tento trend je velice výrazný u Vietnamců, kteří na jedné straně pociťují ztrátu kontinuity s vlastní původní

kulturou a na straně druhé pocit nemožnosti akceptovat „českost“, českou mentalitu. Vzniká tak identita, která je budovaná na vietnamských etnických kořenech a vztahovaná k evropskému prostoru (Bittnerová, 2005).

S tím souvisí i vnější fyziognomické znaky členů etnických menšin. Goffman (1955) poznamenává, že tvář je obraz vlastního definování z hlediska schválených společenských atributů. Tvář tak můžeme definovat jako sociální integritu, kdy jedinec sám sebe chápe jako člena sociální skupiny s určitými předepsanými rolemi. Ve tváři tkví velká psychologická síla, a především u východoasijských kultur v rámci akulturačního procesu se může projevovat problematika viditelné etnicity. Pro Vietnamce ovšem není symbolem vlastní identity. Vietnamci svou antropologickou charakteristiku zmiňují pouze ve vztahu identifikace ve vlastní skupině, nikoliv ve vztahu k majoritě (Bittnerová, 2005). Avšak etnicita, která lze vidět na první pohled, může být jednou z překážek při cestě za integrací a také mohou být jedinci častěji terčem diskriminace či stereotypního jednání. Existují i další faktory, které ovlivňují podobu etnické identity, v různých studií ovšem nebyly tak statisticky významné. Jedná se například o místo ve společenské hierarchii skupiny pro pociťování identity člena etnické menšiny. Znamená to tedy, čím více se jedinec podílí na životě skupiny, tím spíše vnímá a formuluje svoji příslušnost ke skupině. Dále faktor početnosti etnické skupiny či její ekonomické úspěšnosti v rámci majority (Bittnerová, 2005).

Pocit vietnamské identity je upevňován vztahem k rodině, která je ústřední hodnotou vietnamské kultury. Rodiče prostřednictvím blízké vazby zprostředkovávají dětem tradiční hodnoty, jako je respekt a úcta k rodičům a ke všem starším osobám, nutnost zajištění rodiny, a to nejen nukleární, ale dle evropského vnímání i rodiny rozšířené. Jelikož rodiče od svých dětí vyžadují úctu tak se vztah rodič dítě posouvá na formálnější úroveň. Ve vietnamské rodině funguje patriarchát, tudíž otec má hlavní slovo a děti či mladistvý mohou jen obtížně prosadit svou. S tím souvisí i rys, který je úzce spjat s kulturním pozadím, kdy úcta ke straším je jedním ze základních pilířů vietnamské morálky. Pozice autority tak ovlivňuje podobu vztahu, ze kterého se může částečně vytrácet větší blízkost či vřelost. (Jirasová In Bittnerová, Moravcová, 2006). Silná rodinná vazba také může predikovat větší důraz na kolektivismus v rodině, kdy dítě/mladistvý se má spolupodílet na péči o rodinné členy, pomáhat s chodem domácnosti či s finančním zabezpečením rodiny, nejen přímou účastí v rodinném podnikání, ale také vlastním studiem, díky kterému bude rodina v budoucnu

zajištěná. V rámci dnešního moderního evropského individualismu tak může být takový princip v ohrožení.

Akulturace ovlivňuje určité kulturní hodnoty a přesvědčení příslušníků dané etnické skupiny. Existují výzkumy u Američanů asijského původu, které dokládají značné mezigenerační rozdíly, někdy až konflikty v případě, kdy jedinci přijímají individualističtější životní orientaci než jejich rodiče. Příkladem je rozpor u vietnamských amerických rodičů, kteří silně věří absolutní rodičovské autoritě, oddanosti starším a povinnosti dítěti a u vietnamských amerických dětí a mladistvých, kteří tyto hodnoty spíše odmítají (Nguyen, Williams, 1989). Důležité je ovšem podotknout, že ne výlučně znamená přijetí individualistických hodnot zavržení těch kolektivistických. Navíc i členové rodiny mohou vlastnit adaptivní vlastnosti a dovednosti, které pak fungují jako ochranné faktory proti akulturačnímu stresu. Některé studie ukázali, že američtí Vietnamci, kteří jsou bikulturní (jsou stejně zapojeni do vietnamské i americké kultury) mají pozitivnější rodinné vztahy ve srovnání s dospívajícími z méně bikulturního prostředí (Nguyen, Messé, Stollak, 1999).

Etnický obraz skupin žijících v Česku je proměňován a přizpůsobován společnosti, kultuře, ale také politickým snahám (Bittnerová, 2005). Vietnamci kladou velký důraz na osobní soběstačnost a k majoritní populaci se obracejí především s žádostí o zjednodušení byrokracie v rámci jejich podnikatelských činností (Brouček, 2005). Vietnamská komunita se tak snaží více legalizovat svou ekonomickou činnost na českém trhu práce (Gerstnerová In Bittnerová, 2012). Ovšem komunikace a adaptace vietnamské národnostní menšiny neprobíhá pouze izolovaně na základě prosazení práv a povinností v rámci zlepšování ekonomické situace. Přítomnost Vietnamců v ČR je součástí každodenní reality a integrace je dlouhodobým komplikovaným procesem obzvláště u členů země kulturně a jazykově tak vzdálené jako je Česká republika pro Vietnamce. A proto už domov neznamená jen uzavřené místo pevně zakořeněné v jedné kultuře a identitě, ale znamená spíše deteritorializovaný a interaktivní prostor v rámci mnohých identit, kultur, sociálních vztahů a praktik (Bitušíková, 2007).

Jak Vietnamci, tak i Češi se o své existenci neustále každý den přesvědčují a také se ubezpečují, že veškeré jejich činy, rozhodnutí a myšlenky mají nějaký smysl. Jedinec sám sebe přesvědčuje o smyslu své existence skrze vyprávění, a to vyprávěním všeho možného, ale obzvláště díky příběhům o lidech. Identity jsou zde koncipovány jako příběhy. Příběhy,

které lidé vyprávějí nejen ostatním, ale i sobě samým o tom, kým jsou a kým nejsou, stejně jako kým by chtěli být a kým by měli být. Jedná se o konstruování reflexní identity, která je součástí narativního chápání sebe. Skrze příběhy si člověk uspořádává vlastní identitu (Yuval-Davis, 2010). Člověk, tak vypráví svůj životní příběh, a to prostřednictvím dvou rovin. Vztahuje se ke své minulosti, která nás přivádí blíže k podrobnějším informacím a zákulisí a díky tomu můžeme zpětně konstruovat jedincovo žitou realitu. Kdežto druhá rovina je rovina přítomnosti, ve které je příběh vyprávěn a kde je přítomen hlavně vztah, nejen k lidem obecně nebo v konkrétních situacích, ale i vztah k minulosti. Pokud je tedy *narativnost* vskutku symbolem lidské existence pak jsou tedy příběhy jednotlivých respondentů i přes subjektivnost jejich vyprávění, základním kamenem pro pochopení života českých Vietnamců v českém prostředí (Brouček, 2003).

4 Vietnamská komunita v ČR

4.1 Historie

Abychom pochopili přítomnost Vietnamců v českých zemích je nutno nahlédnout do vzdálenějších historických souvislostí. V české společnosti se první jedinci vietnamského původu začali objevovat v 50. letech minulého století. Primárním cílem pobytu byl státem plánovaný přesun studentů a učňů, kteří by přinesly nové zkušenosti a vědomosti k využití při rozvoji země sužované válkou. Československá socialistická republika tak nabízela mladým lidem z Vietnamské socialistické republiky vysokoškolské vzdělání nebo vyučení a následnou praxi v československých podnicích. Jednalo se tak o diplomatické vztahy mezi zeměmi komunistického bloku, které vyústily až v solidární vlnu pomoci a v československých dětských domovech našli přístřeší vietnamští váleční sirotci.

V 70. a 80. letech se pak rozšiřuje skupina studentů a stážistů o další početnou skupinu, tentokrát o vietnamské dělníky. V období mezi léty 1980 a 1983 se na území ČSSR pohybovalo na 30 000 osob vietnamského původu. Později však došlo k postupnému snižování díky mezivládní dohodě s VSR. Prvotní idealistický zájem na získání „know how“, které by pomohlo s ekonomickou situací a rekonstrukcí státu se proměnilo v oboustranně výhodný byznys. ČSSR začala Vietnamce využívat jako levnou pracovní sílu a vietnamská strana využívala prostředků k posílání zboží a kapitálu zpět do Vietnamu a také zprostředkovávala příchod do českých zemí za úplatu. U některých Vietnamců dodnes

přetrvává jakási křivda kvůli jistému zneužívání jejich postavení v rámci mezinárodní pomoci. Mohlo by se zdát, že je vše již dávno zapomenuto, ale stále existuje kontinuita jejich vlastního sebeobrazu a společenského významu, který získávají v rámci jiného kulturního prostředí.

Studenti, učni i dělníci procházeli zprvu intenzivní tříměsíční jazykovou přípravou. Pobyt učňů trval sedm let a stážisté měli klasicky vyměřeny čtyři roky s možností si pobyt prodloužit. Pro studenty bylo vysokou motivací získání co nejlepších studijních výsledků, která studentům zajišťovala získání pracovního pobytu, a tudíž delší možnosti, jak získat zkušenosti a především finance. Do 90. let byla tedy doba jejich pobytu svázána internacionální smlouvou. Po roce 1989 byl hospodářský i politický kontakt se stále socialistickým Vietnamem přerušen a Vietnamci byli posíláni zpět do své rodné země, ovšem tento proces emigrace nepodléhal striktní kontrole. Díky jistému politickému chaosu, který nastal po sametové revoluci, v období reformy politického systému využila velká část Vietnamců možnost získat živnostenský list a na základě něj pak i dlouhodobý pobyt.

4.2 Vznik komunity

Od 90. let minulého století vzniká vietnamská komunita, která je živým organismem a dynamicky se přetváří. Velmi populární se stal stánkový prodej, který byl nízkonákladový, a navíc pro jedince z Vietnamu důvěrně známý. Na konci minulého století existovala veliká trhlina na trhu a díky volnému obchodu bylo možné dovážet levný textil a elektroniku z Asie. Největší koncentrace vietnamské komunity se logicky kumulovala, tam kde byl příslib největších zisků, což splňovali velká města či pohraniční oblasti. A tak se proměňuje podoba migrace, kdy se do ČR dostávají hlavně jedinci z chudých oblastí Vietnamu a putují sem především za vidinou zisku a zlepšení ekonomické situace své i rodiny, která ve Vietnamu zůstala. Motivace k migraci tak není potřeba změnit kulturní prostředí či snad poznat jinou kulturu, nýbrž těžkou dřinu vyměnit za materiální zisk a zajistit tak lepší budoucnost nejenom sobě a své rodině, ale především finančně zabezpečit své děti a postarat se o rodinu (nejčastěji své rodiče), která zůstala ve Vietnamu.

Komunita vznikala postupnou kumulací nově příchozích okolo Vietnamců, kteří již získali zkušenosti s českým prostředím. Vznikla tak silně propojená síť lokálních komunit, které držely pospolu, což s pomocí státu, který dovoloval příchod migrantů za účelem

spojení rodin, podpořilo vlnu příchodu rodinných příslušníků (hlavně manželek a dětí) a tak se vytvořila komunita v pravém slova smyslu (Martinková, Pechová, 2011).

Komunita je udržována především díky ekonomickým důvodům a většina jejích členů se vyznačuje vysokým pracovním nasazením. Takové chování ve společnosti vyžadovalo jisté vybudování strategií adaptace, díky kterým je komunita dodnes dynamickým organismem. Jedním příkladem spíše separačního mechanismu je obchodní, správní, kulturní i mediální centrum vietnamské komunity v České republice a tím je velkoobchodní tržnice SAPA v Praze. Jedná se o uměle vytvořené prostředí, které je vskutku centrem všeho, nejen obchodních vztahů, prodejen, firem zprostředkovávající překlady, tlumočení, poradenství všeho druhu, ale také restaurací, kasin a heren, realitních kanceláří, vietnamských lékařů, svatebních agentur, půjčoven vietnamských filmů, jazykových kurzů českého jazyka či vietnamštiny pro děti narozené v ČR, mateřská škola, centrum bojových umění či buddhistická svatyně. Tržnice SAPA je brána pro mnohé Vietnamce, kteří k nám přicestují a také domovem mnohých, kteří tu žijí i dlouhá léta (Martinková, Pechová, 2011).

K uzavřenosti a separativním tendencím přispívají nejen ekonomické důvody pobytu zde, ale také jazyková bariéra, kulturní odlišnost a sociální propojenost a hierarchie komunity. Vietnamci, kteří prožili první třetinu svého života ve Vietnamu, kde prošli obdobím socializace a enkulturace nemají potřebu měnit životní styl ani se hlouběji integrovat do českého kulturního prostředí. Tato skutečnost je také způsobována velkou kulturní odlišností, jazykovou nevybaveností a také pracovní zaneprázdněností. Proto směřují spíše k utváření etnicky uzavřených center a se svým pocitem permanentního provizoria tak postrádají potřebu učit se česky a poznávat důkladněji českou zem. Takový případ se ovšem netýká generace dětí, která s majoritou přichází do intenzivnějšího kontaktu, zejména kvůli školní docházce. Vietnamské děti a mládež se mnohem častěji a hlouběji identifikují s českou kulturou, přičemž již samotná komunikace ve vietnamštině jim mnohdy způsobuje velké problémy (Cichá, Čadová, 2006). Téma generačních propadů a odlišností se v posledních letech stává důležitým tématem mnoha vietnamských rodin a také sebou nese významný vliv na vietnamskou komunitu obecně.

Existuje kategorizace, která slouží jako orientační vodítko při snaze pochopit, jak funguje a jaké vnitřní uspořádání má vietnamská komunita. Zjednodušeně můžeme komunitu rozdělit do několika skupin: *1. skupina starousedlíků; 2. potomci vietnamských imigrantů; 3. nově příchozí dospělí (ekonomičtí) migranti.* První skupina tvoří základ

vietnamské komunity. Všichni přišli v dospělosti a byli to nejen migranti z doby socialismu, ale i ti, kteří přišli v 90. letech. Nastavili způsob komunikace s majoritou a úřady a fungování komunity. Většina z nich vyslovuje přání vrátit se do Vietnamu až děti vyrostou, osamostatní se a budou finančně zajištěné. Druhá skupina jsou ***potomci vietnamských migrantů***. Tato skupina se dále rozděluje na *vietnamské Čechy* (druhá generace) a *české Vietnamce* (jedenapůltá generace). Od svých rodičů se značně liší, mluví plynule česky, mají vietnamské i české přátelé, mají české návyky a chování (stravovací návyky, spotřební chování), také přístup k volnému času a volnočasové aktivity. Jsou integrováni do vzdělávacích, kulturních a sportovních aktivit české společnosti a postupem času tak přebírají vzorce chování majority. Tradiční hodnoty vietnamské společnosti jsou pak oslabovány, zejména význam rodiny a oddanost v rodině. Největší rozdíl od tradiční vietnamské společnosti je však především potřeba uspokojovat své individuální potřeby. Individualismus, který je vázán na moderní západní společnost se silně projevuje u generace potomků, pro které je Vietnam zemí jejich předků, ke které pociťují respekt, uznání a loajalitu, ale domovem se hlavně pro druhou generaci stává místo, kde se narodili, tedy ČR (Kušniráková, Plačková, Tran Vu Van Anh, 2013). V rámci našeho výzkumu se budu zabývat právě touto skupinou.

4.3 Třetí největší skupina cizinců v ČR

K třetí nejpočetnější skupině cizinců na území ČR patří právě jedinci vietnamského původu. V roce 2011 bylo při sčítání lidu zjištěno, že na území ČR žije 52 612 osob vietnamské národnosti. Podle zpráv ministerstva vnitra, konkrétně vycházející ze statistik Policie České republiky, bylo k 31.12.2016 evidováno 48 571 Vietnamců ve statusu trvalý pobyt a 9 509 osob vietnamského původu, které mají přechodný pobyt. Dohromady se tedy jedná o 58 080 osob, přičemž 26 059 žen a 32 021 mužů. Nesmíme také zapomenout na Vietnamce, kteří jsou žadateli o azyl a také přibližně 2000 Vietnamců získalo státní občanství ČR. Bezesporu zde existuje jisté procento nelegálně žijících Vietnamců. Odhady reálného počtu Vietnamců na území ČR se tak kalkulují s téměř dvojnásobkem čísla známého ze statistických měření. Nejpočetnější procento Vietnamců žije ve velkých městech jako je Praha, Brno, Ostrava anebo v pohraničních oblastech jako je Aš, Potůčky, Cheb či Železná Ruda.

Pokud zkoumáme sociokulturní charakteristiky cizinců můžeme sledovat nezanedbatelný fenomén akulturace, tedy adaptace s kulturním prostředím České republiky.

Při analýzách lze vypozorovat, že se jedná především o míru přijetí českého jazyka jako mateřského (týká se především cizinců, kteří se narodili v ČR, kromě jazyka svého původu označují i češtinu za svůj rodný jazyk), dále také o míru přihlášení k církvi (stejně jako občané ČR se považují za ateisty, případně za věřící bez příslušnosti k církvi či náboženskému společenství). Byla provedena podrobná analýza, která prezentuje stav zachycený k 26.3. 2011. Vietnamci narození v ČR označili kombinaci českého a vietnamského jazyka jako svých mateřských jazyků ve 29,0 % případů. Další překvapivé číslo bylo v rámci analýzy náboženské víry, kdy 82,0 % Vietnamců bylo bez náboženského vyznání, 10,5 % věřících, nehlásící se k církvi a 3,7 % deklarovalo svůj vztah k buddhismu (ČSÚ, 2011). Když se nyní vrátíme k tématu rozsahu ovládání českého jazyka neexistuje jednotná odpověď. V české společnosti se vyskytuje velké množství jedinců, kteří ovládají češtinu naprosto plynně a bez problémů. Jedná se především o mladou generaci Vietnamců žijících v ČR od narození nebo od raného věku. Na druhé straně se i dnes setkáváme s mnoha Vietnamci, kteří neumějí česky, možná s výjimkou pár slov. Bylo by nespravedlivé generalizovat tyto závěry na starší generace Vietnamců, avšak vskutku výzkumy potvrzují, že tisíce dospělých Vietnamců česky nerozumí a mluví pouze vietnamsky. Otázka proč, je nasnadě. Za prvé se vietnamská komunita stále rozšiřuje, tudíž existuje dostatek sociálních vazeb v nejbližším okolí. Dále jde také o způsob pracovního uplatnění, kdy v obchodech s volným výběrem či v zázemí asijských restaurací se styk se zákazníkem omezuje na minimum. Ovšem je nutno neopomíjet první generaci Vietnamců na našem území, která prošla kurzy češtiny nebo dokonce i studiem na vysokých školách či učilištích. Bez nich by komunita fungovala jen velmi obtížně (Vasiljev, 2010).

Co zaručeně usnadňuje integraci Vietnamců do naší společnosti jsou pozitivní postoje Čechů k cizincům, a především k Vietnamcům. Dále je také velmi důležité, jak je státní integrační program naplňován v oblasti bydlení, zaměstnanosti, jaké mají možnosti v těchto oblastech a jaká je pak realita. Neméně významné je i trávení volného času a jeho podoba, zda se odehrává v uzavřených komunitách či v širším prostředí majoritní společnosti a také jaká je kvalita navazovaných vztahů s dominantní kulturou. Zásadním faktorem při adaptaci je znalost a také míra užití místního jazyka, tedy češtiny. V neposlední řadě hraje také nepochybně velkou roli celková životní spokojenost s životem v ČR, ve všech úrovních, politické, ekonomické, bytové, pracovní, vzdělávací, zdravotní péče či sociální jistoty. Bezesporu existuje značná sociokulturní distance mezi Čechy a Vietnamci, a to především kvůli odlišnému prostředí, jak etnického, kulturního, jazykového,

společenského a náboženského (Cichá In Barešová, 2010). Ovšem navzdory zásadním rozdílům je tato hranice prostupná a dynamická a může podléhat změnám, které jsou právě možné díky principům adaptace a zvoleným strategiím akulturace.

Česká republika se hlásí ke strategii integrace, o kterou by měl ideálně usilovat, jak stát, tak i samotní imigranti. Vláda ČR má tedy tendenci podporovat různé prostředky integrace cizinců, a tak se mimo jiné zřizují informační a poradenská integrační centra, která poskytují různé jazykové a sociokulturní kurzy. Existuje vládní dokument s názvem Aktualizovaná koncepce integrace, ve kterém jsou jasně stanoveny postupy a zejména cíle integrační politiky, tj. *„podpořit integraci jako proces, který vede k bezproblémovému a oboustranně prospěšnému soužití cizinců a majority, k budování vědomí sounáležitosti a spoluodpovědnosti za společné soužití a vybudování vzájemně provázané a komunikující společnosti. Integrace cizinců je klíčová pro zachování sociální soudržnosti společnosti, pro její ekonomický, sociální i kulturní rozvoj“* (2016, str. 17). Integrovaný jedinec by tak měl znát český jazyk, měl by se dobře orientovat ve společnosti ve které žije, být ekonomicky soběstačný a také mít navázány vztahy i s členy majoritní společnosti. Cílem integračních programů je také tendence posilovat důvěru veřejnosti skrze větší otevřenost, komunikaci, vyvracení mýtů a stereotypů či předsudků vůči cizincům. Tento aspekt je totiž jedním z důvodů, které brání principům adaptace cizinců do majoritní společnosti. Problematické je například prezentace komunity v médiích, která informuje pouze o negativních stránkách vietnamské komunity, což následně posiluje předsudky majority. Ovšem integrace je dvoustranný dynamický proces a můžeme tak spatřovat bariéry i na straně přistěhovalců, jako je jazyková bariéra, uzavřenost a neprostupnost komunity, stranění se vztahům s většinou, pocity životního provizoria či funkce zprostředkovatelských služeb. Obtíže ztěžující integraci tak leží na obou stranách a řešení tkví ve spolupráci k dosažení spokojené cesty za harmonickým soužitím.

4.4 Národnostní menšina

Označení komunita odkazuje k vnitřní integritě a kolektivní identitě skupiny. I přesto, že je v ČR vietnamská komunita etablovaná a usazená desítky let, není uvnitř tak jednotná, jak by se mohlo zdát. Z toho důvodu by bylo vhodnější mluvit o Vietnamcích v Česku jako o menšině, jelikož tento pojem zdůrazňuje minoritní postavení určité skupiny ve společnosti. V českém právním prostředí nebylo dlouho možné používat termín menšina

pro vietnamskou populaci, která dle zákona mezi národnostní menšiny v České republice nepatřila (Kušniráková, Plačková, Tran Vu Van Anh, 2013). Tento fakt se ovšem mění a roku 2013 získává Vietnamská komunita na území ČR status národnostní menšiny. Dle zákonu 273/2001 Sb., o právech příslušníků národnostních menšin a o změně některých zákonů, ve znění pozdějších předpisů, se *národnostní menšina* vymezuje jako; *„ společenství občanů České republiky žijících na území současné České republiky, kteří se odlišují od ostatních občanů zpravidla společným etnickým původem, jazykem, kulturou a tradicemi, tvoří početní menšinu obyvatelstva a zároveň projevují vůli být považováni za národnostní menšinu za účelem společného úsilí o zachování a rozvoj vlastní svébytnosti, jazyka a kultury a zároveň za účelem vyjádření a ochrany zájmů jejich společenství, které se historicky utvořilo. Příslušníkem národnostní menšiny je občan České republiky, který se hlásí k jiné než české národnosti a projevuje přání být považován za příslušníka národnostní menšiny spolu s dalšími, kteří se hlásí ke stejné národnosti.“* (www.vlada.cz, 2013)

Komunity tak mohou více rozvíjet svou kulturu, tradice a zejména jazyk. Dále také mohou požadovat možnost výuky svých dětí ve vietnamštině při početnějším zastoupení vietnamských rodin v obci. Členové národnostní menšiny také mohou využívat oficiální příležitosti používat svůj jazyk při styku s úřady i před soudy (Jiřička, 2013).

Jelikož do roku 2014 fungoval zákon, který neumožňoval ponechání si původního občanství, pokud jedinec žádal o české, byl to také důvod proč si osoby vietnamského původu vystačili s trvalým či dlouhodobým pobytem. V roce 2014 však nastává změna a účinnosti nabývá zákon, který umožňuje získat dvojí občanství. Jelikož je nyní možné získat české občanství při ponechání vietnamského, je tak oficiálně legitimní zachovávat si pouto k oběma národnostem a potažmo kulturám. Poslední číslo, které je dostupné z úředních zpráv Ministerstva vnitra bylo v roce 2016 uděleno státní občanství 405 osobám vietnamského původu (www.mvcr.cz, 2017).

V současné době je početná vietnamská komunita v České republice realitou a nahlížet na ní jako na homogenní a uzavřenou skupinu je nesprávné. Ba naopak jde o menšinu, která je velmi různorodá, a právě uvnitř ní se projevují silné rozdíly ve společenském či socioekonomickém postavení, době příchodu, migrační generaci (první, jedenapůltá, druhá generace) atd. Je také nutno podotknout, že pro velké množství etnických Vietnamců druhé generace přistěhovalců už je Česko tím pravým domovem (Barešová, 2010). Ovšem nejdůležitějším mechanismem vnitřní diferenciace je rodina a rodinné vazby.

4.5 Vietnamci a rodina

Ústřední hodnotou vietnamské kultury je bezesporu *rodina*. Rodina je vždy na prvním místě a základním stavebním kamenem je soudržnost rodin díky příslušnosti k určitému rodu, kdy je jejich původ odvozen od společného zakládajícího předka po mužské linii. Příslušnost k rodu se pozná skrze příjmení, které ani žena po sňatku neztrácí. Každé novorozeně se tak stává součástí dvou rodin (Nguyen Van Huyen, 1995). Již samotná migrace jedince je porušením pradávných tradic vietnamské kultury. Ovšem rozhodnutí odejít ze země původu není rozhodnutím jednotlivce, nýbrž často celé rodiny, a to i rozšířené. Rodina tak jedinci pomáhá i s počátečními výdaji. Nejprve tak rodina vysílá pouze jednoho člena rodiny, nejčastěji muže, který po fázi zabydlení, prvotní adaptace a ujištění, že dokáže všechny ekonomicky zabezpečit, přivítá i své nejbližší členy rodiny (nejčastěji manželku, děti). Rodinná pospolitost a oddanost se také u Vietnamců projevuje skrze potřebu finančně zajistit i rodinu, která zůstala ve Vietnamu.

Ovšem u mnohých vietnamských rodin, které žijí na území České republiky dochází ke krizi tradiční vietnamské rodiny. Zcela přirozeně usiluje rodina o udržení „vietnamství" dítěte, o jeho enkulturaci do vietnamské kultury. Ovšem na druhou stranu se zároveň snaží o sociální prosazení a vyšší společenský status dítěte, což nevyhnutelně legitimizuje vstup do českého prostředí, který je reprezentován hlavně školou. Rodiče tak dětem nevědomky předkládají vzor, díky kterému pak jedinec hodnotí, že je žádoucí se identifikovat, enkulturovat a socializovat se jako Čech, tedy být a cítit se jako Čech. Otázkou je, zda můžeme mluvit čistě o integraci Vietnamců do české společnosti. Zda se model neposouvá do globálnější sféry, tedy širšího rozměru integrace do západního světa. Jedná se tak spíše o rozdíl mezi tradičním vietnamstvím a něčím novým vytvořením kombinací kulturních vlivů (Jirasová In Bittnerová, 2006, s. 332-339).

V roce 2004 byl prováděn mezinárodní výzkum integrace dětí a mládeže cizinců v ČR, Polsku, Německu a Rakousku. V rámci výzkumu došlo k velmi zajímavému momentu, kdy se jeden Vietnamec žijící v ČR a druhý žijící v Polsku, vyjádřili o vietnamských dětech narozených mimo Vietnam, tedy v ČR/Polsku. Oba použili stejnou metaforu tzv. *banánových dětí*. Význam přirovnání tak měl evokovat princip, jakým lze spatřovat vietnamské děti v evropském kulturním kontextu, tedy že jsou zvenku žluté, ale uvnitř bílé (Černík, 2006, s. 177).

I přes snahy udržet si své tradice, principy a způsoby fungování je rodina podrobována změnám v novém kulturním prostředí, kterým je velmi těžké odolávat. Konfliktní situace nastává především tehdy, kdy rodiče vyžadují dodržovat rodinné tradiční způsoby fungování, kdežto generace dětí se integruje do nového prostředí a chce přijímat normy společnosti, ve které žije. Zásadním problémem je nedostatečná znalost češtiny, kdy jedinci starší generace nemají na její osvojení čas a často ani dostatek motivace. Tento začarovaný kruh pak vede k omezování vztahů s majoritou a přibližování se ke svým krajanským skupinám. Takové chování má pak za následek spíše separační mechanismy, jelikož prostředí, ve kterém se pohybují je k integračním tendencím nevybízí. Nutno ovšem podotknout, že i ti jedinci, kteří se orientují spíše na svou kulturu původu a adaptovat se nechtějí, podléhají také v mnoha aspektech integraci. Jsou například integrováni v právním řádu společnosti, do systému sociálního, leckdy i zdravotního, také díky své obchodní činnosti spadají do ekonomického systému a díky povinné školní docházce jejich dětí, také do systému vzdělávání. Všechny takové interakce jedince ovlivňují a formují jeho vztah k většinové společnosti (Uherek, 2008).

Další problematikou, která rozšiřuje propast mezi rodiči a dětmi je existence jazykových obtíží u druhé generace, tedy generace dětí narozených v ČR nebo těch, kteří přišli do pěti let věku. Problém spočívá v osvojování vietnamského jazyka a existence bližšího vztahu a identifikace s českou (popřípadě evropskou) kulturní skupinou. Je tak ohrožen vztah k vietnamské kultuře a k rodinným vazbám jakbysmet (Kocourek, 2006).

V rámci studie vietnamských rodin v ČR byly odhaleny obecné rysy post-migrační rodinné situace, které se opakovaly ve výpovědích první (rodiče) i druhé (jejich děti) generace. Tyto čtyři rysy tzv. migračního projektu jsou následující: *cesta za lepším životem*, *mezigenerační propast*, *přetrvávající pocit cizosti v nové zemi a představa návratu do Vietnamu*, *dosažení vzdělání dětí*. Nejdůležitějším důvodem příjezdu do ČR se stala představa lepších pracovních a ekonomických podmínek, které se pojí s celkovou lepší životní úrovní a lepšími podmínkami a příležitostmi pro děti (výchova, vzdělání). Z hlediska dětí je cesta za lepším jakýmsi odkazem a snahou rodičů zajistit dětem kvalitnější život. V životech potomků se pak takové dědictví stává výzvou, která by se měla naplnit skrze dosažení lepšího života. Dalším rysem vietnamských rodin se stává mezigenerační pnutí, kdy na jedné straně rodiče pociťují ztrátu, pocit vykořenění a stesku po domově a svých rodičích či sourozencích a na straně druhé se potýkají s problémy v kontaktu se svými dětmi

(druhá generace). Tuto trhlinu pomáhá dětem překonávat uvědomění si oběti, kterou rodiče dětem přinášejí svým rozhodnutím opustit svůj domov a také napomáhá posilovat vzdělávací aspirace a vztah rodič-dítě, i přes značné rozdíly. Pocit cizosti a izolovanosti podporuje pracovní segregace, která pak omezuje navazování vřelých vztahů jak s minoritou, tak majoritou a s tím související rozšiřování jazykových kompetencí. Na to navazuje i tendence k návratu do země původu, což není pouze post-migračním rysem první generace přistěhovalců, ale má také vliv na vztah rodič-dítě. Rodičovské provizorium života zde je prezentováno dětem, pro které se postupně domovem stává místní prostředí, ve kterém se narodily a vyrostly. Děti tak začínají chápat, že jde o jakýsi migrační projekt jejich rodičů, v jehož středu jsou právě samotné děti. Rodiče tak operují s pozici „sebeobětování" pro lepší budoucnost svých dětí. Vzdělávání je cestou k integraci a pokud je dosaženo uzavírá se tím migrační projekt rodičů, kteří se mohou vrátit zpátky do svého domova, do Vietnamu. Lépe řečeno, vztah rodič–dítě je vyjednáván na pozadí post-migrační zkušenosti, kterou děti dědí od svých rodičů. Samy se ocitají pod tlakem toho, jak migrační projekt rodičů naplnit a zároveň do jisté míry překonat a vymanit se ze stigmatizujícího rámce cizinec vs. našinec a uspět ve společnosti založené na etnické homogenitě. Takové vymanění je možné díky vzdělání, a tak se stává ústředním tématem migračního i rodičovského projektu. Význam dosaženého vzdělání se stává rodinnou záležitostí, tzn. ztělesněním rodinného úspěchu, postupu v rámci komunity i cestou k otevřenější komunikaci s majoritou (Souralová, 2014).

4.6 Tradice a zvyky

Vietnamci věnují veškerý čas svým podnikatelským aktivitám. Svůj volný čas, kterého je velmi pomálu věnují tradičním zvykům a každodenním modlitbám za předky a úspěchy v podnikání. Nejdůležitějším svátkem je nový lunární rok *(Tet Nguyen Dan)*, který je obřadem vítající jaro (Brouček, 2003). Tento tradiční svátek je především svátkem rodiny, při kterém se navštěvují všichni příbuzní nebo si alespoň posílají přání. Je příležitostí, jak uctít zesnulé předky. Ve Vietnamu probíhají velkolepé přípravy. Se svátkem se také pojí tradiční pokrm zvaný Bánh Chung, což je směs rýže, fazolí a masa zabaleného v zeleném listu. Každý dostane drobný dárek či malý finanční obnos. Dalším velmi důležitou tradicí je uctívání předků prostřednictvím oltářů, které můžeme najít více méně v každé vietnamské rodině. Modlením se k zesnulým je aktem úcty a respektu a vědomím závazku a vděčnosti vůči rodičům, prarodičům i vzdálenějším předkům za to, že dali člověku život. Vietnamci

věří, že mrtví předci žijí s rodinou dál v podobě duchů a mohou jí pomáhat nebo škodit. Modlení a péče o oltář tak zajišťuje rodinu do budoucnosti, ale i do minulosti. Nejedná se pouze o náboženský kult, ale jde i o místo, kde se rodina setkává s vlastní minulostí a o prostor zprostředkovávající pocit národní identity. Nejstarší muž by měl oltář udržovat i za předpokladu, že je v cizině.

Ustálenou zvyklostí je i tradiční vietnamská kuchyně. Při přípravě jídla se dodržují určené postupy a vaření tak trvá i dvě až tři hodiny. Společně se u jídla sejde celá rodina a často je večeře jediná společná chvíle, kdy je rodina pospolu. Dalším svátkem je tzv. Den dětí, který je podzimní slavností, která je určená dětem. Děti tak prožijí mnoho zábavy, je pro ně připravený program, některé získávají vyznamenání za skvělé studijní výsledky, také dostatek sladkostí či hraček a opět je svátek spjatý s velikou kulinářskou oslavou. Vietnamci také slaví nejen výročí narození, ale i úmrtí lidí, které měli rádi. Dodržování vietnamských tradic přežívá dál, nicméně je modifikováno a přizpůsobováno.

Vietnamci také vřele přijímají některé české svátky, jsou to hlavně Vánoce. Vítězí tak praktičnost, jelikož je jednodušší slavit svátky, když mají všichni volno a také atraktivnost našich svátku, kdy jsou lidé ovlivněni vánoční náladou nebo výzdobou atd. Na druhou stranu někteří Vietnamci zase využívají českých svátků k získání příležitosti, jak si vydělat, a proto mívají otevřené obchody (Jirasová, In Bittnerová, Moravcová, 2005). Tržiště je pro Vietnamce nejen místo nákupu a ekonomického zisku, ale také místem setkávání a života, navazování známostí a výměny informací. Ve Vietnamu probíhá život rodiny především venku, prostor domova není zcela oddělen od prostoru venkovního, tedy od ulice. Ve vietnamské rodině tak absentuje sféra soukromí, která je také způsobena větším počtem lidí, kteří žijí v jednom domě. Velmi důležitou hodnotou je slušné chování, kdy například v rámci diskuze by měl člověk na veřejnosti jednat tak, aby nedošlo ke konfliktu, nesmí totiž nikdy dojít k situaci, kdy komunikační partner ztratí tvář (Kocourek, 2002).

Z konfuciánské tradice vychází podoba vietnamského fungování rodiny, která by měla být každému srozumitelným prototypem celé společnosti. Na konfuciánských principech byly postaveny tři základní společenské vztahy: vztah poddaného k panovníkovi, dětí k rodičům a ženy k manželovi. Nejvyšší morální hodnotou pak byla synovská oddanost k rodičům. Z těchto historických souvislostí můžeme čerpat, když se zamýšlíme nad patriarchálním fungováním vietnamské rodiny. Takové vztahy založené na poslušnosti a podřízenosti jsou prvkem omezující alespoň částečně osobní svobodu. Výchova ovšem spěje

k dobrovolnému přijetí role a místa, které je člověku předurčeno. V této tradici je ovšem vyloučena možnost využití moci k hájení svých osobních despoticky prosazovaných zájmů bez ohledu na zájmy a potřeby ostatních členů rodiny. Za výchovu dětí nesou ovšem stejnou zodpovědnost otec i matka (Vasiljev, 1999). V dnešní době slouží konfucianismus spíše jako morální kompas a v rámci náboženské víry ve Vietnamu převládá ze 70 % buddhismus a silnější zastoupení má také katolicismus s 10 % (Bittnerová, 2005).

II. Empirická část

5 Metodologie

Ještě předtím, než představím výsledky empirického výzkumu, je nutné prezentovat vybranou metodologii a její základní charakteristiky. Podíváme se blíže na způsob ustanovení výzkumného problému a na něj navazující výběr designu a metod. Dále budou popsáni jednotliví účastníci výzkumu, průběh sběru dat a také následně proces analýzy.

5.1 Kvalitativní výzkum

Diplomová práce nese charakter kvalitativního výzkumu, díky kterému se nám otevírá prostor pro „analýzu a interpretaci nekvantifikovaných či nekvantifikovatelných vlastností zkoumaných fenoménů naší vnitřní a vnější reality.“ (Miovský, 2006) Pole kvalitativního přístupu umožňuje zkoumat každodenní realitu a způsob smýšlení jedinců v menším výzkumném vzorku. V představované studii mě zajímají především biografické zkušenosti mladých dospělých, kteří vyprávějí příběh z vlastní perspektivy. Jelikož se v této studii zabývám konkrétními jedinci a jejich konkrétními životními příběhy je tak užitečné nahlížet na tuto problematiku prizmatem kvalitativního přístupu. Pokud uvažujeme nad stanoveným výzkumným problémem a snahou odhalit odpovědi na výzkumné otázky týkající se dynamického fenoménu akulturace a jejích strategií a zároveň vlivu na celoživotní fluidní proces utváření identity, kvalitativní výzkum nám připravuje dobrou půdu k takovému bádání. Kvalitativní výzkum se vyznačuje zkoumáním právě takových fenoménů, které vznikají, rozvíjí se a zanikají, je známý svou jedinečností a neopakovatelností a odehrává se v čase a kontextu. Stejně jako respondenti žijí svůj životní příběh v čase, kontextu a v rámci interakcí.

Tato metoda je mi osobně bližší, jelikož dochází k přímé interakci s jedincem a s jeho subjektivním čtením reality. Ve výzkumu jsem se tak snažila přistupovat k jednotlivým respondentům s respektem a bez nadřazenosti z pozice autorky výzkumu. Snažila jsem se, aby proces probíhal jako dialog spíše s mírnou převahou respondenta, který vystupoval nejen v pozici aktéra výzkumu, ale zejména v pozici aktéra vlastního životního příběhu. Podoba výzkumné situace tak byla společnou tvorbou obou stran. Výzkumník se stává součástí světa respondentů a přímo či nepřímo se spolupodílí na procesech, které zkoumá. Realitu je tak

potřeba spíše interpretovat než objevovat. Tento proces poznávání je současně procesem neustálé interpretace.

Další výhodou, kterou spatřuji ve volbě metody kvalitativního přístupu, je možnost změn v průběhu výzkumu. Cíl výzkumu tak může podléhat změnám a může se obměňovat a odhalovat nové souvislosti, které by při jasné strukturaci zůstaly skryté. I přesto, že jsou v rámci studie stanovené výzkumné otázky, mají podobu otevřených otázek, jejichž odpovědi mohou být saturovány nejrůznějšími způsoby právě v rámci autentických reakcí respondentů. Díky principu otevřenosti získávají proměnné nejrůznější významy v procesu bádání.

Kvalitativní výzkum samozřejmě skýtá i jistá úskalí a je proto důležité si je v průběhu zkoumání uvědomovat. S tím samozřejmě souvisí problematika zásahu do plynoucího procesu fungování jedinců, jelikož výzkumník nutně ovlivňuje proces a mění jej. Není možné minimalizovat své intervence a žádný výzkumník neexistuje bez osobní historie, jistých předsudků či zkušeností. S takovým kapitálem pak výzkumník vstupuje do kontaktu a již samotné uvědomění těchto zatížení je důležitým aspektem, se kterým je nutné pracovat při interpretacích získaných dat. Díky tomu, že se cíleně zabýváme naším vlivem na výzkumnou situaci snižujeme riziko manipulace s daty a zajišťujeme tak lepší kontrolu při interpretaci. Problematické je také zobecňování interpretovaných dat, které se snažíme vztahovat k sobě navzájem. Takové zobecnění je možné v případě, že bereme v potaz kontext zkušeností. S tím se pojí další obtíž zahrnování širších kontextuálních prvků, kdy je mnohem obtížnější vybírat a odlišovat podstatného od nepodstatného. A vzhledem k tomu, že je kvalitativní výzkum neopakovatelný a jedinečný je pak komplikací ověřovat nové informace, klasifikovat a systematizovat je (Miovský, 2006).

5.2 Volba výzkumného problému a výzkumné otázky

Vůbec prvním krokem bylo definování výzkumného problému, tedy tématu diplomové práce, které probíhalo v rámci společných diskuzí během konzultací ve spolupráci s mou vedoucí práce. Téma bylo zacíleno na oblast **strategií akulturace** mladých dospělých jedinců vietnamského původu narozených v ČR.

V diplomové práci budeme hledat odpověď na následující **výzkumné otázky**:

1. *Jaké akulturační strategie využívají mladí dospělí vietnamského původu, kteří se narodili v Čechách?*
2. *Jaký je vztah mezi akulturační strategií a utvářením jejich etnické identity?*
3. *Jak sami sebe vnímají a prožívají?*
4. *Jakým způsobem reflektují své minulé a aktuální zkušenosti a jaký význam připisují důležitým momentům a událostem ve svém životě ve vztahu k utváření jejich identity?*

Cílem práce je zmapovat akulturační strategie mladých dospělých jedinců, kteří jsou druhou generací Vietnamců v České republice (jedinci, kteří se zde narodili). Jde nám o odhalení míry vlivu na jejich vlastní identitu a také o pochopení jejich vnímání a prožívání. Zajímá nás fungování ve dvojím kulturním prostředí, tedy prostředí kultury původu, kultury jejich rodičů a zároveň v kultuře dominantní, tedy v kontextu české potažmo evropské kulturní skupiny a jeho dopad na identitu jedince.

5.3 Design výzkumu

Po stanovení výzkumného problému a výzkumných otázek se otevírá prostor pro volbu výzkumného designu. Jak již bylo výše zmíněno, jedná se **o kvalitativní výzkum**, který byl zvolen s ohledem na dané téma. Jelikož je mým cílem zachytit pohled účastníků výzkumu a odkrýt význam jednotlivých aspektů v životě respondentů, zvolila jsme pro tyto účely **metodu biografického designu**. Tento design je více než užitečný, pokud chceme pochopit určitý nejasný fenomén a zároveň blíže nahlédnout jeho vývoj. Cílem biografie „je tedy zachytit pohled účastníka výzkumu a odkrýt význam a smysl „za věcmi“ a „v příběhu“ (Čermák, 2004). Jde nám především o jakýsi náhled do vnímání a prožívání jedince, který interpretuje svou žitou zkušenost. „Biografie si proto neklade za cíl postihnout celou skutečnost, ale pochopit pouze částečný výsek skutečnosti z perspektivy určitého jedince“ (Švaříček, Šeďová, 2007). V biografickém designu tak dochází k postupnému odkrývání skutečností a témat, která jsou pro člověka v životě podstatná. Díky tomuto designu můžeme prostřednictvím aktuálního pohledu rekonstruovat minulý a budoucí život jedince. Existuje několik přístupů v rámci biografického designu, skrze které můžeme s daty pracovat. V intencích této studie jsem zvolila formu **narativní biografie**. Ta je charakteristická svým přístupem, kdy konstrukce pohledu na životní příběh je výsledkem společné činnosti výzkumníka a účastníka výzkumu. Předmětem narativní analýzy je příběh. Příběh neboli

vyprávění (narativum) je postup, kterým jsou zpřítomňovány minulé nebo budoucí jevy. Příběh nereprezentuje „reálný“ stav věcí, ale je subjektivní reprezentací světa, prožívání a zkušeností. Získáváme tak přístup k perspektivě samotného respondenta, k jeho hodnotám, postojům, chování a prožívání. Jednoduše řečeno, díky narativitě můžeme odhalit smysl zkušeností jedince a to tak, že sledujeme jejich dílčí aspekty, které jsou částmi jednoho celku, kontextu (Bačová, 2009; Čermák, 2006).

Skrze individuální vyprávění jsou přenášeny i významy kultury. Jelikož cílem studie je odhalení způsobu, jakým jedinci vyjednávají svou identitu v duální kulturní situaci, zdá se jako dobrou volbou výběr této metody i vzhledem k myšlence, že lidé vytvářejí identitu tím, že vypráví příběhy o svém životě. Vytvářením a internalizací životního příběhu poskytuje jedinec sám sobě odpověď na klíčovou otázku v životě: Kdo jsem? Kam směřuji? (McAdams, 2001). Jak již zmiňuje Konopásek (1994), biografie je vlastně vyprávěná identita.

Musíme si ovšem uvědomit i jisté limity, které přináší tento přístup. Identita jedince a tím pádem i životní příběh se vyvíjí a mění v průběhu času. Ve výzkumu je ovšem důležité mít na paměti, že získaný obraz o člověku je statický, získáváme jakousi „fotografii“ dynamicky se proměňující identity jedince. Získaná data pak analyzujeme a interpretujeme jako statický produkt, identitu, která je ovšem reálně neustále v pohybu. Dalším problematickým bodem biografického výzkumu je, že každý příběh, který získáváme je ovlivněn kontextem, v němž je vyprávěn. Například cílem výzkumu, vztahem mezi výzkumníkem a respondentem, podobností či odlišností jejich kulturního zázemí, aktuální náladou vypravěče. Příběh je tak jednou z mnoha verzí možné konstrukce či prezentace jedincova „já“, jeho identity. Data získaná touto metodou neslouží jako prostředník pravdy, ale jako jedna z jejích možných variant. Tyto oba důvody komplikují narativní výzkum a i přesto, že není v moci výzkumníka tyto nevýhody ovlivnit, je však užitečné o nich vědět a pracovat s nimi při úvahách a interpretacích (Miovský, 2006).

5.4 Metody sběru dat

Dalším krokem byla volba metody sběru dat. Tento výběr postupoval s ohledem na biografický narativní design výzkumu. Při získávání dat byla použita metoda opakovaného **hloubkového rozhovoru**. Ve výzkumu jsem použila metodu **biografického narativního rozhovoru**. Jedná se o typ nestandardizovaného kvalitativního dotazování. Základem této

metody je volné vyprávění respondenta na téma, které výzkumník určí bez kladení přímých a dopředu připravených otázek. Tento typ rozhovoru předpokládá, že volné vyprávění odhalí subjektivní zkušenosti, které by jinak skrze přímé dotazování nikdy nevyšly na povrch. Otevírá se tak široký prostor pro autentické výpovědi respondentů. Jedinci tak mají možnost určovat tok rozhovoru dle svého subjektivního náhledu. V rámci dialogu jsem se snažila vytvořit dostatečný prostor a podporu pro samostatnou naraci jednotlivých účastníků výzkumu. Před společným setkáním jsem měla připravené široké tematické okruhy, kterých bych se v rámci rozhovoru ráda dotkla. Otázkami jsem se snažila rozvinout sdělený příběh, zavést řeč na další téma nebo udržet rozhovor u tématu. Většina mnou kladených otázek vycházela čistě z reakcí na výpovědi samotných respondentů. Drobnou nevýhodou této metody byla časová náročnost.

Nesmírně důležité ovšem bylo nezapomínat na vybudování základního pocitu bezpečí a důvěrného vztahu při práci s respondentem. Abych docílila této základní potřeby respondenta potažmo i výzkumníka, neomezila jsem sběr dat pouze na jednorázový kontakt, i vzhledem k vybranému biografickému designu tak došlo k opakovanému setkání.

Se souhlasem respondentů byly rozhovory nahrávány na diktafon a poté přepsány do textové podoby, kterou najdete v příloze diplomové práce. Některé ilustrující příklady jsou použity i v textu při prezentování výsledků. Důležitým aspektem byla i záruka dobrovolné spolupráce respondentů na výzkumu. Vždy před samotným rozhovorem jsem se ujistila, jestli se jedinci skutečně chtějí zúčastnit studie a zda tak činí dobrovolně.

5.5 Etická stránka výzkumu

Etická pravidla, která chrání účastníky výzkumu i výzkumníka samotného byla důležitou součástí práce. Respondenti s účastí na výzkumu souhlasili zcela dobrovolně. Před každým setkáním i na jejím začátku, byl důkladně vysvětlen účel studie a následné nakládání se získanými daty. Účastníci byli také ujištěni o anonymizaci jako ochraně před případnou možností identifikovat jednotlivé osoby či konkrétní místa. Respondentům byla přiřazena fiktivní jména. Pojmenovávání bylo provedeno vždy s ohledem na původní jméno. V případě, že jedinec měl vietnamské jméno, přejmenovala jsem jej tak, aby mělo jméno stejné počáteční písmeno a bylo také vietnamské. Takže kupříkladu Nam bylo změněno na Nhung. Pokud měl ovšem jedinec české jméno, například Hana, změnila jsem tak jméno dle

stejného klíče, ovšem v rámci českých jmen, tudíž Hana se stala Helenou. Dále jsem se také snažila posílit respondentův pocit bezpečí. Pokud by tedy člověk nechtěl na jakoukoli otázku odpovídat, byl srozuměn i s tímto právem. Před zahájením rozhovoru byl jedinec vždy dotázán na souhlas s nahráváním rozhovoru na diktafon a také na souhlas s účastí na výzkumu, který byl následně po spuštění nahrávání opakován.

Další aspekt, který je nutno podotknout je uvědomění, že se výzkumník stává součástí zkoumaných jevů. Bádání v kvalitativním přístupu tak získává odlišný rozměr. Respondent včetně výzkumníka je součástí výzkumného procesu, který podléhá nejen interpretaci účastníka výzkumu, ale stejně tak i výzkumníka. (Miovský, 2006) V rámci bádání je tudíž nutné vzájemnou interakci, vlastní úvahy a interpretace podrobovat důkladné reflexi.

5.6 Výzkumný soubor a jednotliví respondenti

V rámci úvah a prováděných rešerší tématu, jsme stanovily jistá kritéria, která by účastníci výzkumu měli splňovat.

Kritéria byla následující: věk respondentů by se měl pohybovat v rozmezí 20 až 30 let, což odpovídá období časné dospělosti, kdy jedinec dosahuje osobní zralosti. Upevňuje se jeho identita a identifikuje se s rolí dospělého, také se dostává do produktivní fáze života a upevňuje své osobní cíle. (Langmeier, Krejčířová, 2006) Jelikož je jedním z našich výzkumných cílů právě otázka po způsobu vyjednávání vlastní identity v rámci akulturačních mechanismů, je žádoucí, aby byl jedinec schopný reflektovat své zkušenosti a skrze introspekci zprostředkovat své vnímání a prožívání. Dalším kritériem byla podmínka, aby byl účastník výzkumu představitel druhé generace Vietnamců v České republice. Mělo by se tedy jednat o jedince vietnamského původu, kteří se narodili na území České republiky. Toto kritérium bylo také zvoleno s ohledem na cíle studie, a to kvůli tendenci pochopit jaké akulturační strategie využívají tito mladí jedinci, kteří stojí na pomezí dvou kulturních skupin. Druhá generace přistěhovalců je tím specifičtější, že se jedná o jedince, kteří jsou v každodenním kontaktu jak s původní kulturní skupinou (rodina, komunita), ale zároveň i s kulturou země, kde se narodili, vyrůstali a byli socializováni. Zajímá nás tak právě tato cílová skupina, která vyjednává svou identitu a balancuje na neviditelné hranici mezi majoritou a minoritou.

Výběr výzkumného vzorku byl prováděn kombinací **metody sněhové koule** a **prostého záměrného výběru**. Metoda sněhové koule je účinná v momentě, kdy se snažíme získat přístup k první vlně respondentů. (Miovský, 2006) V tomto případě se tak dělo prostřednictvím osobního kontaktování okruhu přátel, kteří by, ať už ve svém blízkém či vzdáleném okolí, mohli mít budoucího účastníka výzkumu. Jak se také osvědčilo, tento první pokus o získání odpovídajících jedinců byl velmi efektivní. Díky nashromáždění většího počtu potenciálních účastníků výzkumu jsem nadále díky metodě prostého záměrného výběru učinila volbu několika jedinců, kteří splňovali stanovená kritéria. Vybrané jedince jsem kontaktovala a zjišťovala jejich zájem o spolupráci na výzkumu. Do studie se zapojili všichni respondenti dobrovolně. Rozhovory probíhaly celkově se sedmi jedinci, z nichž byli čtyři muži a tři ženy. Respondenti byli vietnamského původu s místem narození v České republice a spadali do věkové kategorie 20 až 30 let. Všichni také byli buď v procesu studia na vysoké škole či absolventy se získaným titulem bakalář či magistr. Následuje seznam respondentů a přehled základních informací o každém jedinci.

Stručná charakteristika účastníků výzkumu

Arnošt (26 let)

Narodil se v České republice. Má již téměř ukončené studium na VŠE, ekonomického zaměření, jediné, co mu zbývá je dopsání diplomové práce. Zároveň pracuje jako manažer restaurace v Praze. Vlastní dvojí občanství, jak vietnamské, tak i české. Rodiče mají malý krámek na Karlovarsku. Jeho sestra je mladší o čtyři roky.

Daniel (23 let)

Narozen v ČR. Vystudoval bakalářský obor Strojní inženýrství a nyní je v 1. ročníku magisterského studia nového oboru zabývající se mechatronikou na ČVUT. Brigádně pracuje v copy centru a vyučuje jednu hodinu týdne na soukromé střední škole 3D modelování a 3D tisk jako dobrovolný kroužek. Má české občanství a mladšího bratra.

Pavel (22 let)

Narodil se v České republice. Nyní studuje druhým rokem vysokou školu v Mnichově obor Strojírenství. Vlastní české i vietnamské občanství. Matka pracuje jako účetní v jedné firmě v Sapě a otec založil firmu pro import dřeva z Vietnamu. Pavel má o osm let mladší sestru.

Lanh (24 let)

Narodil se v České republice. Nyní studuje obor Sociologie na FSV na Univerzitě Karlově a je ve třetím ročníku bakalářského studia. Pracuje jako kustod v galerii a také v Sapě doučuje vietnamské děti nejčastěji češtinu a matematiku. Má české občanství. Momentálně má přítelkyni českého původu. Má dva sourozence, přičemž bratr je o dva roky mladší a sestra o jeden rok.

Yen (25 let)

Narodila se v České republice. Studuje na 1. lékařské fakultě Univerzity Karlovy, obor Ergoterapie a zároveň má přerušené studium v posledním ročníku bakalářského studia oboru Fyzioterapie. Vlastní dvojí občanství, vietnamské i české. Její rodiče mají obchod s potravinami. Má českého partnera a o tři roky starší sestru.

Thu (24 let)

Narozena v Čechách. Vlastní české i vietnamské občanství. Je v posledním ročníku magisterského studia Mezinárodních vztahů na FSV UK. Pracuje brigádně ve firmě na pomoc a podporu přistěhovalců. Má o čtrnáct let mladší sestru. Její rodiče podnikají a mají obchod s potravinami v malé vesnici kousek od Prahy. Nedávno se rozešla s přítelem, který byl vietnamského původu.

Lien (27 let)

V České republice se narodila a nyní má již dvojí občanství, české i vietnamské. Vystudovala VŠE, obor Ekonomie a už půl roku pracuje jako účetní v divadle za Prahou. Po sedmi letech partnerství se zasnoubila se svým přítelem, který je Čech. Rodiče jsou stále spolu a vlastní obchod s potravinami. Lien má o deset let mladšího bratra.

Jméno	Pohlaví	Věk	Místo narození	Státní občanství	Status
Arnošt	muž	26	ČR	české + vietnamské	Student VŠE, manažer restaurace
Daniel	muž	23	ČR	české	Student ČVUT
Pavel	muž	22	ČR	české + vietnamské	Student VŠ v Mnichově
Lanh	muž	24	ČR	české	Student FSV

Yen	žena	25	ČR	české + vietnamské	Student 1. lékařská
Thu	žena	24	ČR	české + vietnamské	Student FSV
Lien	žena	27	ČR	české + vietnamské	Účetní v divadle za Prahou

5.7 Průběh sběru dat

Data byla sbírána v průběhu roku 2017 v různé intenzitě od jara do podzimu a na počátku roku 2018. S odstupem času byly vedeny dva až tři rozhovory s každým účastníkem výzkumu. Domluva jednotlivých setkání probíhala nejrůznější formou, nejčastěji skrze sociální sítě, emaily či telefonáty. Již při této virtuální konverzaci byly poskytovány základní informace ohledně výzkumu a respondenti tak získali dostatek prostoru pro vlastní dotazy. Téma výzkumu bylo respondentům prezentováno skrze snahu poznat a pochopit osobní životní příběh každého z nich. Předpokladem takového rozhodnutí, byla představa, že si respondent neutvoří určité apriorní vzorce či představy o výsledcích či cílech výzkumu. Tím pádem se pak bude jedinec vyjadřovat o nejrůznějších zkušenostech v mnohem širších tendencích.

Setkání probíhala vždy v příjemném prostředí klidné kavárny či v prostoru budovy školy. Každé setkání začínalo vždy neformálně, nejprve vyprávěním aktuálních prožívaných situací a okolností setkání, na což navazovalo mapování základních informací. Později pak byla podporována narace respondenta, který rozvíjel vlastní vyprávění. Především nás zajímala témata, která vnášel on sám. K rozhovoru byl připraven jakýsi okruh témat, skrze které by bylo možné zachytit pohled jedince a odkrývat subjektivní významy a smysl v jeho příběhu. Tematickými okruhy byly: **rodinné, vrstevnické a partnerské vztahy, vzdělávání a výchova**, **tradice a zvyky**; **jazyk** (zkušenosti s osvojováním jazyka, mateřský jazyk), **aspirace do budoucna** (kariérní vize, očekávání rodičů).

Díky biograficky situovanému designu probíhalo vícero setkání, které umožňovalo provádět postupnou analýzu získaných informací a umožňovalo identifikovat bílá místa v příběhu jedince. Vznikala tak první témata a příběhy, které vyvolávaly potřebu saturace a zkoumání do hloubky. Samozřejmě nabitým pozitivem častějšího kontaktu byl také aspekt důvěry, který se mezi výzkumníkem a vypravěčem vybudoval. Takový vztah přináší do výzkumu určité výhody jako je otevřený přístup nebo získání detailnějších informací, ale také skrývá svá úskalí v podobě neschopnosti kritické interpretace (Švaříček, Šeďová,

2007). Již od samého začátku jsem se snažila si uvědomovat taková rizika a přistupovat k datům s kritickým náhledem.

5.8 Postup při analýze a interpretaci dat

Při analýze životních příběhů jednotlivých respondentů jsem kombinovala přístupy, které se v rámci biografických designů používají. Jednalo se o *strukturální přístup narativní analýzy*, který se zaměřuje na strukturu příběhu a analýzu sekvencí ve vyprávění, tedy jak po sobě následují jednotlivé události a jejich interpretace. Každý jednotlivý rozhovor byl tak analyzován jako celek. Druhou použitou metodou analýzy byla *kategorická analýza obsahu (analýza narativů)*, která je velmi blízká zakotvené teorii. Jejím cílem je zkoumání, za jakých podmínek lidé konstruují své identity a sociální realitu, ve které žijí, jakým způsobem jsou ovlivňovány životy jedinců a jak se s těmito vlivy vypořádávají.

Na úplném začátku analýzy jsem pracovala s doslovným přepisem jednotlivých rozhovorů. Nejprve jsem se zaměřila na „objektivní" data, která bylo možné vyčíst přímo z jednotlivých výpovědí. Seřadila jsem je chronologicky a opatřila časovou datací dle vyprávění respondenta. Ve druhé fázi analýzy jsem se zaměřila na životní příběh ve své šíři, tak jak byl vyprávěný jedincem. V každém rozhovoru jsem vytvořila jakousi „mapu příběhu", tedy takové schematické zakreslení příběhu se čtyřmi úrovněmi získaných dat. Přičemž jedna úroveň znázorňovala ta „objektivní" data vytěžená v první fázi analýzy. Druhá úroveň byly jednotlivé životní události popisované respondentem a třetí úroveň bylo hodnocení, interpretace a prožívání událostí samotného jedince. Čtvrtá a poslední úroveň pak byly mé poznámky k teoretické interpretaci příběhu. Třetí fáze analýzy dat probíhala formou klasického kódování a vytváření kategorií, které využívají zastánci zakotvené teorie (Charmaz, 2003). Všechny rozhovory tak byly rozděleny do několika kategorií (jednotky analýzy – slova, věty jsou přiřazeny k relevantním kategoriím) a následně vzájemně vztahovány k sobě. Jednotlivé mapy příběhu, které reprezentovaly osobní životní příběh a události v životě respondenta bylo tak možné vztáhnout k širšímu kontextu právě skrze jednotlivé kategorie, které vykrystalizovaly díky kódování vyprávění. V posledním kroku jsem se tak snažila propojit jednotlivé příběhy a kategorie do jednoho celku, interpretačního rámce, tzv. *kolektivního analytického příběhu* (Charmaz, 2003). Cílem bylo porozumět vyprávěným životním událostem a jejich významu, interpretacím a prožívání v rámci životního příběhu (Hašková, Dudová, 2014).

6 Výsledky výzkumu – analýza a interpretace dat

Výzkumný záměr této práce spočívá v náhledu na životní příběhy jednotlivých aktérů, kteří jsou součástí dvou kulturních světů. Studie si klade za cíl zmapovat jaké akulturační strategie využívají jedinci vietnamského původu, kteří se ovšem narodili daleko mimo domov jejich rodičů. Jedná se o strategie integrační, separační, asimilační, bikulturní, individualistické či jde o kombinaci více strategií? Liší se nějakým způsobem od rodičovských strategií nebo mladí dospělí pokračují ve šlépějích svých rodičů? Ovlivňují vybrané strategie akulturace identitu jedince? A pokud ano, tak jakým způsobem? Jaký je vztah mezi volenými strategiemi a uchováním etnické identity aktérů? Získaná vyprávění nám odhalují způsob, jakým respondenti připisují význam svým zkušenostem a mohou nám osvětlit, jak se žije mladým potomkům první generace vietnamských přistěhovalců v České republice. Jak funguje tato specifická skupina mladých lidí, kteří celý svůj dosavadní život prožili v zemi tak kulturně odlišné od kultury jejich rodičů? Kde se cítí jako doma? Jaká je jejich odpověď na otázku po identitě? Kdo jsou?

Následující podkapitoly reprezentují kategorie, které vznikly v rámci otevřeného kódování.

6.1 Záruky lepší budoucnosti

První generace Vietnamců, která se rozhodla zůstat na území země, tak kulturně, jazykově či hodnotově odlišné musela mít silnou motivaci k takovému činu. Adéla Souralová (2004, viz výše) popisuje ve svém výzkumu tzv. migrační projekt rodičů, přičemž jedním z jeho rysů je představa *cesty za lepším životem* zejména pro jejich potomky. Migrační projekt je pak završen *dosažením vzdělání jejich dětí*. Proto také můžeme chápat vzdělání jako jednu z ústředních vietnamských hodnot. Vzdělávání a prostředí školy reprezentuje druhý pól na kterém jsou děti a dospívající enkulturováni do dominantní společnosti. Vzdělání je tak cestou k integraci a vyvádí potomky první generace z prostředí rodiny, která je patronem vietnamské kultury. Na děti tak rodiče kladou vysoké nároky, kdy chtějí, aby dosáhli co nejlepšího vzdělání (tudíž se integrovali), ale zároveň si uchovali vlastní etnickou identitu a pocit příslušnosti k vietnamské kulturní skupině. Děti a dospívající se tak nachází ve zvláštním rozkolu, kdy pociťují silnou vděčnost ke svým

rodičům za jejich oběť, kterou ve jménu lepšího života pro své potomky položili. Zároveň se však chtějí vyvázat z tohoto dědictví oběti, žít „svobodný“ život a být členy společnosti, ve které žijí od malička a cítí se tu doma. Jsou tak pod permanentním implicitním a leckdy i explicitním tlakem, aby naplnili „migrační projekt“ svých rodičů. *„Oni to dělaj hlavně pro nás, protože ve Vietnamu bychom se neměli takhle dobře, to školství, to je provázaný samozřejmě, s těma pracovníma příležitostma (...) a rodiče jak to viděj tak prostě nechtěj a jsou tady takhle kvůli nám (...) prostě je to lepší budoucnost.“* (Lien)

„ten strach je posunoval dál a ten strach v nich zůstal zakořeněný, to je možná jako proč nás tak jako tlačí a doufají (...), protože cítí, že si nesmíme, nebo jako nemůžeme si dovolit selhat silně, protože co dál, protože jestli silně selžeme tak není kudy kam, protože vrátit se do Vietnamu, no pro mě by to bylo úplně nelogický, protože o tom místě nevím vůbec (...) takže možná ze strachu na nás tlačí, protože vidí tu realitu, protože musíme uspět.“ (Daniel)

„Lepší život? Vyšší standart? Těžko říct, líbilo se mu tady víc, měl práci, ale taky chtěl zůstat kvůli mně, protože věděl, že je to pro mě lepší příležitost, že bych to měl ve Vietnamu mnohem těžší.“ (Pavel)

„Oni vlastně jenom pracovali a trpěli, abychom já se sestrou se měli dobře.“ (Arnošt)

V příbězích respondentů lze vidět uvědomění rodičovské oběti. Roviny, které se ve vyprávění objevují jsou tak dvojí povahy. První zárukou lepší budoucnosti je **udržení blízkých vztahů v rodině a vzájemná pomoc** a druhou zárukou je **kladný vztah ke vzdělání a posilování studijních ambicí.**

6.2 Roviny vztahů

Tato kategorie se odkazuje na předchozí kapitolu a je dále pro větší přehlednost dělena na jednotlivé subkategorie ***Vztah k rodičům a pomoc v rodině***, ***Hierarchické vztahy v rodině*** a ***Reakce na tyto vztahy***, ***Vztah ke vzdělání a posilování studijních ambicí***, ***Utajovaní partneři*** a ***Vztah k tradicím a zvykům***.

6.2.1 Vztah k rodičům a pomoc v rodině

Hlavním nositelem vietnamské kultury je v českém prostředí institut rodiny. Prostřednictvím rodiny dochází k přenosu kulturního dědictví. Rodina zprostředkovává

hodnoty, normy, postoje a kulturní vzorce chování a jednání. Nejvyšší hodnotou vietnamské kultury je rodina, která stojí vždy na prvním místě. Jak je patrné z autentických výpovědí respondentů, existuje silné pouto mezi rodinnými členy.

„My jedeme hlavně za rodinou, pro nás je rodina to nejdůležitější, pro nás Vietnamce, takže hlavně kvůli prarodičům a příbuzným.“ (Pavel)

„(...) protože rodinu dáváme vždycky na první místo, tak i možná kvůli tomu jsme si bližší (pozn. se sestrou)*. Vietnamci to tak maj.“* (Arnošt)

„(...) třeba můj maturitní ples vypadal jak nějakej vietnamskej ples (smích), bylo tam strašně moc Vietnamců, třeba moje spolužačka tam měla jen rodiče a ségru, takže tam byl vidět ten markantní rozdíl (...) já si z tý kultury beru to dobrý, vím že jako je strašně moc toho dobrýho, třeba ty rodinný vztahy a tak (...).“ Thu má v České republice přibližně padesát členů své rodiny z matčiny strany.

V jednom z příběhů se však ukazuje další aspekt týkající se rodin v migraci, který posouvá vnímání ústřední hodnoty rodiny. V případě rodin, které jsou daleko od zbytku své rodiny, tj. rodiny v migraci, jsou k rozvoji silnější vazby „donuceni“ situací. Všichni členové rozšířené rodiny jsou daleko a tím pádem i záruky pomoci, a proto by rodiny žijící mimo měli držet o to pevněji u sebe. Význam zde získává potřeba bezpečí a nutnosti oproti nezištnému rozvoji vřelých vztahů v rodině. V rodině Daniela je viditelné takové vnímání rodiny jako důležitého aspektu ochrany jedince s prvky strachu. *„(...) oni nás tlačí jako z lásky, chtějí abychom měli nějaké ty jistoty, kdyby náhodou, kdyby se něco stalo s rodinou (...) a ono to dává i smysl, protože když v české rodině, se stane menší nehoda a děti najednou potřebují někde žít, tak mají strejdy, maj tety, maj prarodiče a ten základ je tam strašně širokej, ale když se stane něco v naší rodině, tak ty pojistky tam chybí, ta naše rodina je tak trochu jako ta naše malá jednotka o velikosti pěti lidí a tenhle tým se musí postarat sám o sebe (...).“* Jak již bylo výše zmíněno rodina je pro Vietnamce velmi důležitá, a to nejenom nukleární, ale i rozšířená, která ovšem v mnoha případech absentuje a tím se mění intenzita vztahu.

S tím souvisí i rodinné fungování, kdy silná rodinná vazba určuje spolupráci v rodině (pomoc s chodem domácnosti, v podniku rodičů, kontakt s úřady atd.). Například Thu reflektuje své dětství jako neexistující. Tento fakt je pak odrazem post-migrační rodinné situace. První generace se tak potýká s důsledky svého rozhodnutí, které mají dopad na generaci druhou. Potomci tak cítí implicitní tlak, kdy se snaží naplnit rodičovské očekávání

a co nejvíce jim pomoci s životem v „cizí“ zemi, do které emigrovali ve snaze zaručit svým dětem lepší budoucnost.

„(…) v tý době jsem měla potřebu hodně pomáhat rodičům, hodně jsem jim pomáhala, třeba i v obchodě, třeba v sobotu potřebovali odjet do Prahy pro zboží a já jsem tam ve svých jedenácti, dvanácti letech byla sama prodavačkou (…) a říkala jsem si, že to prostě tak je a že jim prostě musím pomoct a když jim nepomůžu já, tak jim nepomůže nikdo (…).“

Yen o sobě také hovoří jako o dítěti, které vyrostlo pod kasou ve velmi přísné stereotypní asijské rodině. Tohle je úryvek z jejího vyprávění. *„(…) jinak jsme spolu nikam nejezdili, můj největší zážitek byl, když jsme dobírali zboží v Sapě nebo jeli do Globusu a mě to ani nedocházelo, jsem si myslela, tak to má snad každej.“*

V konfrontaci s ostatními vrstevníky se prohlubovalo vědomí vlastní odlišnosti, což ovšem zpětně posilovalo pomoc v rodině. *„(…) potom když jsem dospívala tak jsem si začala uvědomovat, že to není úplně normální a že jsem vlastně neměla dětství, protože jsem ho trávila za kasou, trávila jsme ho po úřadech, jako řešila jsem věci, který by asi malí děti řešit neměli (…) ti to sebere dětství, jakože fakt ti to sebere dětství (…) brala jsem to jako nějakej takovej můj úděl, kterej mám (…) my jsme k tomu byli vychovaný pomáhat těm rodičům, že jsme prostě jiný než český děti a že se s nima nemůžem takhle srovnávat, že prostě nikdy nebudeme mít život jako oni, bohužel a že jsme jako limitovaný tím, že jsme imigranti a začínali jsme nějak od nuly, a proto nemůžeme být na stejným levelu jako ti naši český kamarádi (…) je to asi nějakej určitej úděl tý první generace imigrantů (…) potom už to bude jenom lepší.“* (Thu)

Se zvyšujícím se věkem potomků a jejich vlastním zaměřením na studium, partnera, nové zaměstnání jsou v evropském kulturním prostředí, které vybízí spíše k individualismu, tyto klasické formy „vietnamství“ upozaďovány. Význam rodiny hraje dále důležitou roli v životech našich respondentů, ovšem co je oslabováno je funkce autority a oddanosti v rodině (viz kapitola *Hierarchické vztahy v rodině*). Ve vyprávění aktérů výzkumu tak hraje roli vzrůstající potřeba uspokojovat individuální potřeby, tj. svobodná volba, studium, vztah s Čechem/Češkou, pracovní uplatnění atd. (viz kapitola *Utajovaní partneři*). U této druhé generace se tak projevuje hodnota individualismu, která u generace jejich rodičů nikdy nevznikla.

6.2.2 Hierarchické vztahy v rodině

Tradičními hodnotami ve vietnamském kulturním prostředí je zejména respekt a úcta ke starším a k rodičům. Takové vztahové klima vytváří v rodině hierarchickou strukturu v jejímž čele stojí autorita. Ve vietnamských rodinách přetrvává patriarchát, a tak je nejvyšší autoritou otec pod ním zaujímá své místo matka a až na posledním místě jsou děti (Brouček, 2006; Nguyen Van Huyen, 1995). V příbězích respondentů je fungování těchto pozic jasně viditelné. Tyto principy popisuje ve svém příběhu například Pavel. „*Od začátku už od dětství nám rodiče říkaj nebo učej nás, abychom respektovali starší a z toho i vychází ta poslušnost, jak se člověk chová a každej to nějak očekává od Vietnamce.* Pavel také vypráví o zvycích v konzervativních vietnamských rodinách, kdy v případě, že člověk mluví se starším musí mít zkřížené ruce na prsou. Jeho osobní zkušenost je v případech, kdy se omlouval svým starším členům rodiny. „*Nevím proč, co to znamená, ale dělá se to. Je to vyobrazení nějaký tý hierarchie (...) otec je ta hlava rodiny, pak mamka a pak děti. Nechci tím říct, že mamka nemá žádný práva a tak, ale nějak cítíme, že ten taťka je hlava rodiny.*

V důsledku pozice autority a hierarchie rodiny se pak mohou dostávat vztahy na formálnější úroveň, s omezenými projevy blízkosti, náklonosti a lásky. Jako například v případě Daniela, který popisuje svou zkušenost. *„(...) když to poměřím s Čechama, tak Češi maj jako mnohem víc objímání a lidskýho kontaktu a tak, což v té vietnamské kultuře je téměř absolutní tabu. Uběhne několik let a člověk ani neobejme svou matku, takže v těchto věcech to bylo dost takový tradiční. Když už jsem vyrostl, a tak nějak jsem si to začínal uvědomovat, tak jsem si říkal, že je to hrozná škoda, a tak jsem někdy ve 22 letech začal objímat matku, začal jsem jí dávat pusu na tvář.“* Daniel v konfrontaci s českými rodinami začíná cítit potřebu projevovat svou náklonnost matce mnohem více, tak jak dříve v rodině nebylo zvykem.

V některých vietnamských rodinách probíhá striktní výchova a potomci se tak musí řídit pravidly, která jim často přijdou příliš přísná a nesmyslná. Střetává se tak tradiční styl výchovy, kterým prošli rodiče v průběhu svého dětství ve Vietnamu a pokračují s ní dál i u svých dětí a odlišný liberálnější styl, které děti a mladistvý spatřují u svých vrstevníků. Vzniká tak třecí plocha, která nutí děti a mladistvé přemýšlet nad svým původem a etnickými odlišnostmi v jiném kulturním prostředí. Tento aspekt popisuje velmi citlivě jeden z respondentů. *„(...) zatímco tady v Čechách kolem těch patnácti let všichni můžou něco, co vietnamský dítě v tom Vietnamu nemohlo, ale ten vietnamskej rodič je navyklej na ty*

vietnamský hodnoty ve vietnamským prostředí a proto má problém s tím nějak aplikovat ty český hodnoty, nebo ty hodnoty, který jsou tady v tý český komunitě, takže tam dochází k nějakýmu střetu těch hodnot, kdy si ty rodiče vlastně představujou něco úplně jinýho, než ty český rodiče, jenže tady žijou ty vietnamský děti mezi českými, takže jako je dost těžký přijmout to, že něco nemůžou, když všechny děti čeští můžou něco, takže myslím, že kdybychom vyrůstali jako ve Vietnamu a tam by nám všechno takhle zakazovali, tak by k tomu rebelství ani nedošlo, protože bychom viděli všude kolem, že je to stejně.“ (Lanh)

Také v příbězích Yen se objevuje silná hierarchie v rodině. *„(...) ale u nás to bylo ticho, já jsem ta autorita, ty budeš dělat, to, co já chci a tečka.“* Dále popisuje těžké podmínky, které zažívala v dětství. Hovoří o své rodině jako o stereotypní asijské rodině. *„(...) a když třeba všichni na gymplu jako pařili a říkali, jo dáme brko, tak já jako jo myslíš jako husí brko abychom si napsali úkoly? A vždycky jsem prostě musela bejt do pěti doma, zastávat spoustu domácích prací, ani jsem nemohla jezdit na školní výlety, aby se mnou jezdili kluci, to jako bylo nepřípustný, takže jako já vyrůstala v hrozně hrozně přísnejch podmínkách, jak kdyby to byl nějakej katolickej internát, o klucích se nesmělo mluvit vůbec a jako když ses na něco zeptala tak si prostě dostala facku, protože na to se jako nemáš ptát (...).“* Naopak například v rodině Thu fungoval méně konzervativní styl výchovy, která se přibližují standardům českých rodin. *„(...) moje rodiče jsou na vietnamský poměry dost liberální a oni mi nikdy neříkali, co mám dělat (...).“*

Takový styl výchovy má samozřejmě dopad na vztah k rodičům a prožívání vlastní etnické identity. *„(...) no, určitě jsem to prožíval jako křivdu, cejtil jsem se ukřivděně a nespokojeně, a právě ta nespokojenost byla fakt obrovská, když jsem nemohl základní věci, který ani moji čeští kamarádi nechápali, že nemůžu, že když se všichni diví, že něco nemůžu tak já sám se pak divím, proč to jako nemůžu, tak jsem hledal různý cesty, abych mohl dělat to co jsem chtěl dělat.“*

6.2.3 Reakce na tyto vztahy

Aktéři výzkumu ve svém životě volí různé strategie, jak se vypořádat s tímto tlakem a jistou ambivalencí, která nastává při konfrontaci s majoritou. Tradiční hodnoty respektu a úcty jsou stále přítomny, ovšem v různé míře akceptovány či rozporovány. Jedinci tak reagují na rodinné vztahy a jejich fungování nejčastěji buď **přijetím** (respektem, smířením), které může být vystupňováno až do podvolení nebo volí strategie většího či menšího

latentního **odporu**. Právě fakt, že jde o spíše skrytou cestu, jak zvládnout tlak rodičů, lze tak vysledovat, že pozice autority je vskutku silně budována již od útlého věku a posilována rodinou ve Vietnamu.

Například pro Pavla jsou rodiče pozitivním vzorem v životě, který s dobrou vůlí následuje. *„Ale já věřím, že rodiče jsou naši nejbližší kamarádi, jsou starší, zkušenější, že ty jejich rady jsou jen pro naše dobro, takže spíš na ně dám.“* Také v rodině Lien lze spatřovat přijetí rodičovské autority a fungování implicitního vlivu. Na základě doporučení rodičů, kteří toto stanovisko slyšeli od svých příbuzných ve Vietnamu se svatba Lien odsunula až na další rok, jelikož rok 2017 nebyl příznivým rokem pro nevěstu. *„(…) já nevím, možná je na tom něco pravdy, možná ne, možná to maj trošku vsugerovaný nebo já nevím, ale prostě řekli, že letos špatný rok, takže proto jsme se nevzali (…) ono je to spíš takový doporučení, nezakazujou (…).“* U této respondentky se ukazuje tendence k akceptaci rodičovských doporučení i přesto, že sama tyto „pověry“ autenticky neprožívá.

Pavel sdílí svůj příběh, ve kterém je patrné určité testování hranic, které nakonec končí opětovnou poslušností. I přesto, že u něj v pubertě nastaly těžké okamžiky, revolta se u něj ve větší míře neobjevila. *„No být rebel ve vietnamský rodině je trošku těžší. Já spíš poslechnu, ale někdy, když jsem procházel tou pubertou tak to bylo těžší. (…) tak já jsem poznal jednu holku a my jsme se spolu stýkali a rodiče říkali, že je to špatný, že se to nesmí a já jsem argumentoval, že je to v Česku normální, ale musím říct, že nakonec jsem si uvědomil, že rodiče měli pravdu a že je to špatný v takhle mladým věku.“*

Výše uvedené autentické výpovědi odpovídají taktice přijetí, respektu k rodičům. Nyní se blíže podíváme, jak vypadá strategie odporu. I nejmenší odchylky od běžného fungování byly pro Yen velkým dobrodružstvím, jako když například: *„(…) a jednou nám teda odpadla výuka, a tak jsem si říkala, jo tak máme dvě hodiny času, tak jsem vystoupila z toho areálu školy, a to už jsem se sama cítila jako velkej rebel, místo toho abych počítala příklady, tak jsem šla ven (…).“* Lanh i jeho sourozenci také volili strategie latentního odporu ovšem v silnější podobě. *„(…) myslím, že ta extrémní striktnost z matčiny strany nás vedla spíš jako k takovýmu rebelství, my jsme pak jako začali lhát, utíkat z domova, ne utíkat, ale když máma usnula, tak jsme se zvedli a šli pryč potichu a pak jsme se vraceli ve tři ráno a nenápadně jsme zalezli do svejch postelí, a to rebelství se čím dál tím víc zvětšovalo, myslím, že kvůli tomu je náš vztah s mámou dost vzdálenej (…).“* Yen vypráví příběh o své návštěvě Vietnamu a zážitku, který měla se svou stoletou babičkou, kdy společně musely sedět

stranou na hliněné zemi a čekat na všechny muže až budou po večeři, aby pak dostali to, co zbylo *„(...) ve Vietnamu funguje jako silnej patriarchát, takže to jsem třeba chápala jako děsnou křivdu, jak jsem viděla to chování (...) pak jsem se samozřejmě ozvala, protože jsem byla držkatý dítě, že jo, a tak mi řekli, že jsem zmatená z toho západu, že nevím, jak to chodí (...) ale jako vím, že moji rodiče dostali hroznou sodu, jakože co jste to vychovali za spratka (...) a že by moji rodiče měli cítit hanbu, že jsem se takhle ozvala a byla z toho hrozná aféra.“* Zde se ukazuje určitý odpor vůči stanoveným pravidlům a respondentka tak naráží na rozdílné kulturní fungování a nechuť akceptovat staré pořádky, které jsou ve Vietnamu stále platné.

Střet s nepochopením zažívá i Thu při setkání se svou početnou rodinou, která žije také v Čechách. Jako dítě liberálních rodičů na vietnamské poměry byla od malička zvyklá, že striktní pozice autority v rodině nefigurovala. Rodiče byli otevření a vstřícní k názoru dětí a Thu vyrůstala v prostředí, které podněcovalo ke společné diskuzi. Problémy ovšem nastávaly, když se vícero rodin setkávalo při společných událostech. *„(...) bratranci a sestřenky třeba se svými rodiči takhle otevření nejsou, takže já mám pak tendenci jim říkat ten svůj postoj, protože nejsem člověk, kterej by jako na všechno kejval, takže se mnou dost často mívaj problém, že si jako myslej, že jsem hrozně drzá a tak, ale rodičům ostatní z rodiny nikdy nevyčítali, že jsou liberální, ale vyčítali to mě, jako že bych se neměla vůbec ozývat a že jsem drzá a tak, ale já si většinou jako nemůžu pomoct (...) mám pocit, že by ten náš názor, těch mladších by měl být slyšet a myslím si, že není správný, abychom se pořád řídili těmi starými dogmaty, které máme, neříkám, že všechny jsou špatně, ale někdy mi přijde že jo a tím spíš mám pak potřebu se k nim vyjádřit.“* V příběhu Thu je patrná snaha projevovat vlastní svobodnou vůli, aniž by byl narušen vztah s rodiči. V kontextu její méně konzervativní rodiny je tak prostor pro projevování vlastních názorů, které v jiných rodinách nejsou zdaleka přijímány bez problému. Podoba vztahu k rodičům se tak s věkem částečně mění, jelikož se jedinci stávají zralými osobnostmi, dospělými, kteří si dokáží lépe sjednat pozici ve vztahu k rodičům.

Respondenti tak vnímají svou pozici „migranta“ jako stále přítomnou, i přesto, že se narodili v ČR. Nejenže jsou v rodině dodržovány hierarchické pozice a nejvyšší pozici vskutku zaujímá otec, je přítomný i vliv vzdálené rodiny v zemi původu či širší vietnamské komunity v ČR. Ty tvoří základní referenční rámec pro styl výchovy, ne rodiny české a jejich zvyky, praxe výchovy tak spíše ze strany rodičů stojí na určitém kontrastu. Z výpovědí

účastníků studie vyplývá, že je respekt a úcta v rodině hodnotou, která ovšem se zvyšujícím se věkem podstupuje jisté změny a je postupně problematizována. Jedinci mají v různé míře tendenci „nabourávat" tradiční styl výchovy a prosazovat vlastní individuální zájmy, které vznikají zejména při konfrontaci vlastní jinakosti s majoritou. Utváření identity tak silně ovlivňuje právě konfrontace. Zatímco u generace rodičů je spíše reflektována snaha udržet pojetí výchovy a očekávání kladené na mladé tak, jak na něj byli zvyklí z domova, mladí respondenti v této studii mnohem více pracují s jistou tenzí, která vzniká srovnáváním s českou majoritou. Hledají pak způsob, jak ve svém každodenním životě skloubit oba vlivy – uznávané a více omezující tradice i to, co vnímají jako volnější přístupy v zemi, kde nyní žijí.

6.2.4 Vztah ke vzdělání a posilování studijních ambicí

U všech respondentů byl vysledován rodičovský tlak na plnění školních povinností a na studium jako takové. *„(...) ale prostě taková ta stereotypní asijská rodina, která je prostě základem pro všechny memes na internetu, takový to jako tak seš Asian a ne Bsian, tak musíš dostávat všechny áčka, nebo takový to facebook? why don´t you face on book instead (...) výčitky, výčitky, výčitky a zakončil to tím, že jsem to posrala, stejně jako si posrala ten test, kdy si jako nevěděla, jak využít nějakou kombinatoriku a neumíš matiku a fyziku a běž do pokoje, dneska budeš bez večeře (bezmocný smích)."* (Yen) I Pavel byl do studia v zahraničí tlačen rodiči. *„(...) no a po pravdě řečeno mě do toho trochu tlačil táta (...)."*

Rodiče vyžadovali dobré známky a dlouhé učení i mimo školu. Například Pavel i Arnošt prožívali dlouhé období přísné přípravy na přijímací zkoušky na gymnázium. *„to jsem se připravoval celej rok a rodiče na to opravdu dohlíželi, po škole jsem si musel sednout a měl jsem takový učebnice, dělal jsem zkoušky nanečisto (...)."* (Pavel) *„já jsem vlastně na základce před zkouškama na gympl byl celej den buď ve škole nebo na doučování. (...) Vyžadovali.* (pozn. dobré známky) *Takhle je to se všema Asiatama, jejich rodiče chtěj, aby byli doktoři, právníci, aby měli samý jedničky. Nejhorší jedna mínus, dvojka oukej, trojka konec světa."* (Arnošt)

Lanh se období povinné školní docházky už netýká, ovšem neustále se s tímto tlakem vietnamských rodin setkává při své práci doučovatele v Sapě. *„protože Vietnamci obecně dávají velký důraz na studium a ty děti tam pak chodí, mají školu od pondělí do pátku, a ještě po tý škole tam chodí na něco dalšího na pár hodin, a i o víkendu, když je vidět, že ty rodiče*

fakt tlačí ty děti do toho studia, chtějí, aby se dostali na gymnázia, na vejšky a tak.“ Období základní a střední školy už má dávno za sebou, ale rodičovský vliv stále trvá. Studium na vysoké škole ho nebaví a chtěl by skončit, má ovšem obavy, jaký postoj by k tomu zaujali jeho rodiče. *„Rodiče by to vnímali jako problém určitě, vlastně asi jako jenom rodiče by to vnímali jako problém (…) vždycky si říkám ten příklad, že nemá cenu dojídat jídlo, který ti nechutná, tak to přikládám stejně tomu studiu. (…) Já jsem jako vlastně ani nechtěl jít studovat sociologii, mě to nějak vyloženě nezajímalo.“* Stejně tak je tomu i u Arnošta, který má ovšem již skoro ukončené vzdělání. *„No nebaví mě vůbec. Já to dělám vlastně jenom kvůli rodičům.“ (Arnošt)*

Velkou roli v migračním projektu rodičů hrál strach z nedostatečné integrace dětí, nedosaženého vzdělání či z celkového selhání plánů, které si rodiče stanovili. „*Tak oni se báli, že si nenajdu žádnou práci, když nebudu mít vysokoškolskej titul tak právě dbali na to, abych se pořádně učil abych to měl potom lehčí, protože oni vlastně nechtěj, abych dělal to, co oni. Musel pracovat rukama a musel prodávat, abych si našel normální práci a žil normálním životem, abych měl volno, občas dovolenou.“* (Arnošt)

Z těchto obav pak plynulo zakazování různých jiných činností (randění, mimoškolní zájmy), které by mohli narušit plynulý a úspěšný proces vzdělávání. *„Největší problém byl ten, že máma vnímala vztah nebo lásku nebo takovýhle věci, tak to vnímala jako překážku ke studiu nebo k nějakýmu osobnímu rozvoji, že nejdřív si má člověk studovat, vystudovat, najít práci a až bude mít všechno tady to, tak potom si může najít někoho (…).“* (Lanh) *„(…) táta mi vždycky říkal, že má představu, jak to budu mít, že vystuduju, najdu si práci, dobrou a pak můžu myslet na něco jinýho, i když peníze nejsou všechno, je to dobrej pomocník.* (Pavel)

Thu popisuje sama sebe jako velmi poslušné dítě a jako dospívajícího, který neprošel pubertou. Ve spojení s liberální výchovou měla jako jediná volnější přístup a *„(…) oni mi nikdy neříkali, co mám dělat na jakou školu mám jít, nechali to vždycky na mě, (…) oni mě jako respektujou a věděj, že jsem jako rozumná tím pádem jako asi ví, že by jsem, nevím no vždycky mi jako nechali volnou ruku (…) nenutili mě jako ostatní jako třeba některé mé kamarády Vietnamce, musíš jít na medicínu, ekonomku, na práva, vždycky mě podporovali, říkali, že jestli mě to baví, tak ať to dělám.“*

Aktéři výzkumu reflektují uvažování svých rodičů, které přijímají za své. Co se týče hodnoty vzdělání vyznívají spíše souhlasné reakce a jedinci tak v této oblasti svým rodičům naslouchají a plní jejich požadavky. Volí tak častěji strategie přijetí a respektu. Pohnutky

rodičů chápou a cítí vděk. Zároveň jsou však patrné stížnosti na minimální svobodnou volbu. Ve spojení s respektem a úctou k rodičovským figurám tak vítězí spíše poslušnost a konflikt se v jedincích odehrává spíše ve vnitřní rovině či je prezentován latentním odporem (viz výše). Jisté „prosakování" vlastní svobodné volby a tendence k vymanění se rodičovského vlivu je patrné zejména v intencích hledání partnera.

6.2.5 Utajovaní partneři

Účastníci výzkumu jsou v životní etapě, která je specifická hledáním partnera a zakládáním vlastní rodiny. Zralá osobnost by si tak zároveň měla udržet kladný vztah ke svým rodičům, ale současně se stát nezávislým (Langmeier, Krejčířová, 2006). Pro mladé dospělé je tak nalezení partnera jednou z možností, jak rodičům naznačit vlastní směřování a potřebu prosazení svobodné volby a vlastního úsudku. Je jedním z prvních kroků k získávání individualistických hodnot.

Ve všech rodinách respondentů se vyskytlo problematické vnímání partnera jiné než vietnamské národnosti, pokaždé však v jiné kvalitě. *„No, tak rozhodně tam byly bariéry, samozřejmě moje matka jako tradicionální, tak tam to bylo špatný, protože už z principu (smích).“*(Daniel) V příběhu Lien je patrný pocit strachu ze zklamání rodičů. Musela se tak potýkat s dilematem nezklamat očekávání rodičů versus projevit vlastní názor a identitu. *„Já jsem se bála, jak to přijmou, že je nějakým způsobem zklamu, protože samozřejmě, oni čekali nebo chtěli, abych měla Vietnamce (…).“* Nejnáročnější situace nastala v rodině Yen, která po oznámení, že má partnera české národnosti byla vyhozena z domu a dodnes se vztahy s rodiči nelepší a stále se s ním odmítají setkat. *„(…) přítel k nám ještě nepřišel a nemyslím si, že by to vůbec mohlo připadat v úvahu, protože to asi jiný nebude a prostě to vypadalo tak, že rodiče mě prostě vyhodili z baráku (…).“*

Lanh i se svými sourozenci volili strategie, jak své potřeby blízkosti druhého člověka před rodiči (především před matkou) skrývat. „*Nemohli jsme třeba mít taky partnera, jako strašně dlouho, takže jsme to museli tajit. Potom, když nás nějak jako odhalila nebo jsme jí to řekli, tak s tím dost dlouhou dobu nesouhlasila a pak třeba se seznámila s tím člověkem a zjistila, že je to vlastně všechno v pohodě a myslím, že si pak na spoustu věcí začala zvykat*. Dnes. *„(…) má hodně společného s mojí mamkou, takže si dost rozumí a je i zvaná na ty rodinný akce a když nemůže tak se spíš všichni diví, kde je a tak. Což je jako dost jinej přístup než před lety na tý střední, kdyby je ani nezajímalo, kdo ta holka je.“*

Rodičovské starosti s hledáním partnera českého původu souvisí také s obavou ztráty kontaktu s vietnamskou kulturou a zapomenutí vlastního etnického původu. „*Oni se pořád bojej, že kdybych si vzala Čecha, tak bych úplně zapomněla původ. (…) teď už to vnímaj taky jinak, že je úplně jedno, jestli je to Čech nebo Vietnamec, ale je to na mě hlavně, tak jak já se budu stavět k tý rodině, ke svýmu původu, jestli budu chtít takhle dál pokračovat, nebo jestli to úplně zavrhnu, proto už taky přítele přijímají mezi sebe, ale možná tam maj ještě zálohu v bráchovi, brácha ještě nemá přítelkyni (smích).“* (Lien)

Nejumírněnější postoje zaujímali rozhodně rodiče Thu. Ani ona však neměla vyhráno, protože se s nepochopením, zákazy a ovlivňováním setkala u rodičů svého partnera, který byl také vietnamského původu. *„(…) a taky ve výběru partnera mi nechali volnou ruku, nikdy mi doopravdy do ničeho nekecali, což když třeba vezmu toho partnera, tak to můžu porovnávat s tím bývalým, jeho rodiče mu kecali do všeho, jakože fakt do všeho, s čímž jsem měla docela problém, tím, že jsem v tom nevyrůstala tak mi to dost vadilo, že mu jako do všeho kecaj a nejsou jako vůbec liberální v tomhle (…).“*

Což nás přivádí k druhému důležitému aspektu, kterými jsou také postoje rodičů partnera k našim aktérům výzkumu. Dobré vztahy upevňují pocit jistoty, přijetí a sebedůvěry v majoritní společnosti, jelikož všichni respondenti nyní prožívají dlouhodobější vztahy pouze s Čechy/Češkami. Jediná Thu měla vztah s etnickým Vietnamcem narozeným v ČR. *„Jo, no už od první návštěvy jsem měl dovoleno tam přespat, jsem se asi zalíbil jejím rodičům, zvali mě spousta krát na různý výlety (…) máme dobrej vztah si myslím. A taky její táta je takovej hodně multikulturní, takže tomu taky hodně napomohlo (…) takže se i setkali naši rodiče a taky si dost padli do oka.“* (Lanh) *„tak a třeba teďka mám přítelkyni českou a my už jsme spolu nějakou dobu a tak, takže už i s tou rodinou její jsem se tak nějak spojil a máme takový jako dobrý vztahy.“*(Daniel) *„(…) mě teda přijala úplně úžasně, ona je do teď teda k nezaplacení, já na to mám fakt veliký štěstí, i maminka toho bývalýho přítele byla hodná ženská, takže vycházíme spolu hrozně dobře.“* (Lien)

Bohužel ve všech rodinách to nedopadlo happyendem, i přesto, že Yen přijala celá partnerova rodina, její existence i přes snahu zmírňovat negativní postoje je dosud skryta partnerovo babičce. *„Já jsem se třeba nemohla sejít s přítelovou babičkou, protože ta nenávidí Vietnamce.“*

Jak již bylo výše řečeno, Thu měla vztah s mladým Vietnamcem narozeným v ČR. V jejím příběhu byl naznačen postoj, který zaujímá k mužům české národnosti a také k

„počeštělým“ Vietnamcům, o kterých se domnívá, že nemají tendenci bojovat za ten vztah a přistupují k němu spíše laxně a nezávazně. *„(…) tak mi přijde, že ty Češi jako i když to nedopadne, tak skončím s někým jiným, ale já to takhle třeba neberu (…) jsme prostě víc takový rodinný typy nebo jako já to beru i z mý vlastní zkušenosti, kdy jsem se teď nedávno rozešla s přítelem, on je Vietnamec a on je jako hodně takovej, neumí moc dobře vietnamsky, je hodně takovej počeštělej a on ke vztahu přistupoval jako Čech (…) a nevím, kdyby to byl třeba Vietnamec (smích) z Vietnamu, tak by k tomu asi přistupoval jinak.“* Thu v sobě nalézá silnou vazbu k rodinným hodnotám a reflektuje odhalení svého „vietnamství“ ve vztahu. To, o čem hovoří se pak také zrcadlí v přístupu Lanh, který se přidržuje ke svobodnější myšlence nezávislosti vztahů a uvádí své vnímání na opačném pólu postojů své matky. *„(…) myslím si, že její pohled na partnerství je ekvivalentem pohledu na manželství nebo nevím, prostě že to vnímá mnohem vážněji než my, jakože jakmile má někdo partnera, tak se skoro očekává, že se vezmou (…).“* V těchto autentických výpovědích můžeme spatřovat jistý rozpor ve vnímání partnerství u rodičů a jejich potomků, ale zároveň i ve vnímání mladých mužů Vietnamců a mladých žen Vietnamek. Zatímco rodiče hledají stabilitu, mladí Vietnamci se ve vnímání vztahů „vzhlížejí“ spíše v evropské podobě partnerství. Ta se více přibližuje ke svobodnému pocitu ve vztahu a minimálnímu závazku. Proto i v případě neshod nezůstávají ve vztazích, ale hledají partnerky jinde. I takové strategie jsou odklonem od tradičního vietnamského chování, kdy ve vztazích převažuje spíše racionalita. Například tak, jak to hodnotí jeden z respondentů. *„Myslím, že když máma viděla, že je to podnikatel z Evropy nebo podnikatel nějakej vystudovanej z Evropy, že to hrálo asi větší roli, spíš než láska, si já myslím.“* V našem výzkumném vzorku se ale tato tendence netýká mladých Vietnamek, které prožívají stabilnější dlouhodobější vztah, ve dvou případech s Čechem, v jedno případě s Vietnamcem. Zejména u poslední zmiňované dívky je patrný vliv vztahu matka-otec na vnímání vlastního mileneckého vztahu. A také na rozpor v pojímání vztahu mezi ženami a muži vietnamského původu. Žena se tak snaží bojovat a pracovat na vztahu, kdežto vietnamský muž se přiblíží vzorcům chování majority. Toto zjištění se ovšem netýká jednoho z respondentů, který vybočuje a svým stabilní vztahem se přibližuje spíše k ženám Vietnamkám v ČR.

6.2.6 Vztah k tradicím a zvykům

„Ne ne, rodiče se snaží, abych to dělal, ale mě to nebaví, možná časem to přijde.“

Úvodní autentická výpověď jednoho z respondentů charakterizuje celou tuto kategorii, která se zabývá dodržováním tradičních svátků a uchováváním zvyků mladé generace etnických Vietnamců a Vietnamek. Ve všech rodinách je patrný vklad rodičů, kteří i v českém prostředí dodržují vietnamské tradice a zvyky. Jedná se bezesporu o další kulturní dědictví, které chtějí svým potomkům předat. *„Jsou sice liberální, ale v těch tradicích a dodržování těch svátků jsou dost konzervativní, jakože dost, oni dodržujou opravdu všechno, hodně na tom lpí.“* (Thu)

U všech respondentů byl v domě rodičů přítomen oltář, jehož prostřednictvím se uctívají předkové a je symbolem vděčnosti a respektu k již zesnulým. Další svátky, na něž se nezapomíná je Nový lunární rok, který je pro druhou generaci stále ještě atraktivní a oblíbený, i přes občasné modifikace. *„jako samozřejmě jsme tam vítáni* (pozn. oslavy v komunitě)*, ale moc už se toho my mladí nezúčastňujem, protože už asi, já třeba mám kamarádky, co maj přítele taky Vietnamce, je to vietnamský pár, takže my si třeba spolu a s dalšíma kamarádama, co jsou ve stejným věku si uděláme něco na ten způsob, ale trošku do Česka.* (Lien)

Mladí dospělí ztrácí hlubší zájem na dodržování vietnamských tradic. Z vyprávění našich respondentů vyznívá, že tradice a zvyky pro ně nemají takovou váhu, nejsou internalizovány jako součást etnické identity. Jedná se spíše o určitý projev úcty, respektu k rodičů a motivace dále pěstovat svátky je tak pouze vnější. „*Já bych to dodržovala už jen z toho důvodu, že si myslím, že je to nějaká úcta. Nevadilo by mi to, protože máme plány, že si postavíme dům a pokud by tam byla nějaká samostatná místnost, kde ten oltář může být a nikomu, žádný návštěvě by to nemuselo vadit takhle. (...) Já osobně bych asi s tím byla v pohodě.“* (Lien) *„Pro mě i z velké části ze zvyku (...) ale nedávám tomu nějakou vyšší myšlenku, že bych si třeba přál, že na mě jako dohlíží nebo tak, já to beru spíš jako z toho pohledu, abych na ně nezapomněl (...).“* (Daniel) Arnošt popisuje svůj postoj k tradičním vietnamským zvykům. *„(...) protože mě to nikdy nezajímalo, ne že bych to ignoroval, ale taky na to nemám moc čas, člověk má tolik starostí, že ani nemá čas sledovat čínskej kalendář a ani žádnej mladej Vietnamec nechce mít oltář v obejváku v malým bytě v Praze, tak asi kvůli tomu a taky rodiče to dělají za celou rodinu, tak asi tak no.“* Yen reflektuje své odosobněné pocity, které se pojí k dodržování tradic. *„Jako vím, že spousta svátku nebo rituálů, který Vietnamci dělaj, tak to já dělat nebudu, protože je to hodně duchovní záležitost a mě by to přišlo hrozně falešný, to je přesně to, na co jsem se ptala rodičů, proč to jako*

děláme, k jakým bohům se modlíme a když v to nevěřím, tak bych si připadala jako děsnej kacíř, kdybych tohle dělala a že by to jako nebylo autentický, takže jako vím, že spoustu vietnamských tradic dodržovat nebudeme (…) co bych chtěla slavit z těch vietnamských svátků, který jako autenticky prožívám, to jsou jako oslavy Novýho čínskýho roku (…).“ Thu zahrnuje do svého vyprávění blízkou budoucnost, kdy uvažuje nad výchovou svých vlastních dětí a kulturním vkladem, který bude chtít šířit. *„(…) nevím jestli tohle budu po svých dětech vyžadovat, asi ani nebudu vyžadovat aby měli nějaký oltář, kde bude moje fotka a modlit se k němu a tak, což jako respektuju, že moji rodiče to po mě asi budou chtít a samozřejmě to jejich přání budu respektovat.“*

S nedostatečným zájmem se pojí i nedostatečná znalost některých konkrétních prvků tradice. *„(…) kdy se zdobí, já jsem zapomněl, jak se jmenuje ten keř, ne že bych byl na to nějaký expert, vždycky se spíš jako vezu, než abych se nějak zapojoval.“* (Daniel) *Já sám nevím, já jsem se o to nikdy nezajímal, tak sám nevím, jak to funguje.“* (Arnošt)

Z klasických českých svátků dodržují vietnamské rodiny především Vánoce. V některých rodinách tento svátek rodiče neslaví a děti si ho vynahrazují buď se svými partnery nebo u svých „českých babiček“. *„Na Vánoce rodiče pracují, tak je slavím s partnerem.“* (Lien) *„Vánoce slavíme a Velikonoce vůbec, my jsme gentlemani, ženy nemlátíme, ale mamka kupuje vajíčka a rozvěšuje je po celém bytě (…).“* (Pavel) Thu naopak reflektuje svůj všeobecný odpor k dodržování tradic a svátků. *„Já jsem strašná na tohle, já třeba nemusím ani Vánoce nebo jako těším se na cukroví, ale jinak ty svátky, mě to přijde totiž strašně takový nucený (…) takže mě nenapadá žádná tradice, kterou bych jako měla ráda ani vietnamská a vlastně ani česká.“*

Lien řeší aktuální problém, jak se vypořádat s kulturními odlišnostmi, protože se svým snoubencem Čechem plánují svatbu. Jelikož jsou vietnamské svatby diametrálně odlišné od těch českých, Lien má dilema, jak uspokojit obě strany. *„Já teď vůbec nevím, jak bych si to představovala. Rodiče tu večerní hostinu chtěj určitě a je jim líto, že ty zásnuby, nebudou, nebo nejsou, protože když mám přítele vlastně Čecha, tak jak to udělat, jak to skloubit (…) jsme ještě na vážkách, jestli to uskutečnit nebo jestli to vynecháme, což mi přijde jako škoda, že bych přišla o tomhlencto.“* V tomto případě se respondentka ztotožňuje s tradicí, která je ve Vietnamu běžná a pociťuje lítost nad jejím možným neuskutečněním. Roli rozhodně hraje i potřeba uspokojit rodiče a vyvázat se z jejich zklamání, pokud svatba neproběhne tradičním vietnamským způsobem. *„Jo tak já s tím počítám, že to bude asi tak na dvakrát. My to*

uděláme pro ně, pro rodiče, budou to pořádat rodiče, ty si pozvou svý přátelé, my si taky můžeme pozvat svý přátelé, ale v podstatě to nebude úplně taková ta svatba, o který budem říkat hele to byla naše svatba, ale bude to ta menší, kterou my si sami zorganizujeme." Lien a její rodina mají nepřetrhaný styk s komunitou a její matka je dokonce předsedkyní komunity ve městě kde žijí, tudíž dodržování zvyků a svátků je v jejich životě posíleno angažovaností v komunitě. V životě Thu se také vyskytly chvíle, kdy musela jednat pod vlivem rodičů a jejich zvyklostí. *„(...) když jsem přivedla porpvý domů přítele* (etnický Vietnamec)*, tak on musel k nám domů přijít, požádat o svolení, že spolu můžeme chodit a on to poprvé neudělal, oni se hrozně urazili, a tak řekli, že musí přijít znovu, (...) a byli z toho hrozně nešťastný, že je to hrozná neúcta, takže v tomhle jsou ultra konzervativní (...)."* Když poté rodiče vyžadovali, aby přišel oznámit, že se rozešli s tím již Thu nesouhlasila a svůj názor si obhájila.

6.3 Mluvíme stejnou řečí?

Jazyková dovednost je jedna z nejdůležitějších principů, které mimo jiné hrají roli při volbě akulturačních strategií mladých etnických Vietnamců v České republice. U první generace přistěhovalců (rodiče) existuje ve větším procentu jazyková bariéra, jelikož je jejich znalost českého jazyka častěji na základní úrovni. Zatímco u druhé generace (potomci) je český jazyk přirozenou součástí každodenního života. Mladých Vietnamců se ovšem také týká omezená znalost, a to jazyka jejich rodičů, tedy vietnamštiny, se kterou především v průběhu svého dospívání zápasili a mnozí zápasí do teď. Ve vyprávění respondentů se tak ukazuje několik rovin, které se nyní pokusím postihnout.

6.3.1 Mladí Vietnamci a jejich vnímání jazykových dovedností rodičů

Mladí dospělí problematizují jazykové dovednosti, které mají jejich rodiče v českém jazyce. Reflektují minimální snahu a nesamostatnost v komunikaci s majoritou. Vnímají to jako překážku, která ovlivňuje životy jich samotných, často již od nízkého věku. Ve třech případech účastníků výzkumu měli rodiče základní znalost českého jazyka. Tito rodiče se živí podnikáním a vlastní obchod s potravinami. Thu své rodiče omlouvá (povolání), ale zároveň jí pohodlnost rodičů rozčiluje. *„Mamka se hodně snaží, ona hodně mluví se zákazníky (...) zná hodně slovíček, taťka teda ne, ten hodně spolíhá na nás, což mě teda štve,*

protože si říkám, že by se jako mohl snažit, jako asi by tady přežil, ale rozhodně by jako nemohl jít na úřad sám, což moje mamka jako asi taky by nešla, ale myslím si, že by to zvládla, oni mají hodně omezenou slovní zásobu, což se váže i na to co dělaj, ten typ podnikání.“ Český jazyk je problematický i v rodině Lien, jejíž rodiče od začátku svého pobytu v Čechách začali podnikat se zbožím. *„(...) k doktorovi si dojdou, takže rodiče mluvěj, ale že by česky ovládali nějakým způsobem, nedá se říct, horší třeba na úřady, když se řeší něco s finančákem nebo když to vyžaduje nějakou jako češtinu, mít větší slovní zásobu to nezvládaj sami, nebo cokoliv napsat, to taky nejde (smích) a přitom máme taky latinku, ale napsat něco je hrozně těžký.“* Yen má podobnou zkušenost se svými rodiči jako Lien. Reflektuje přístup vietnamských rodičů k učení se novému jazyku. *„(...) žijou tady většinou už přes dvacet let, tak jako nevěřím tomu, že se jako za dvacet let nejsi schopná naučit ten jazyk, ale spíš je to o tom, že ten člověk nechce. Jako moji rodiče doposud neuměj česky, jako taková ta basic komunikace ve smyslu, dobrý den, chtěl bych, za kolik, to zvládaj, ale jako aby třeba vysvětlili doktorům, co je bolí, kde je bolí, to už je těžký (...).“*

V důsledku jazykových bariér pak často vietnamské rodiny využívají své děti jako zprostředkovatele při kontaktu s nejrůznějšími úřady či při návštěvě doktorů. *„(...) a takhle to bylo i v dětství, že prostě nás, mě se ségrou naši hrozně využívali k tomu abychom šli na úřad, tady máš lejstro, ty umíš česky, tak to vyřiď, bylo mi osm, ségře bylo jedenáct a měli jsme jít vyřešit na úřad nějaký spory se sousedama nebo třeba u doktorů, já jsem prostě s mámou chodila na gyndu a musela jsem ji vysvětlovat, co je to hysterektomie a že musí na operaci a tak a vůbec jsem tomu nerozuměla, tak mi řekla, no ale tak ty chceš jít na medicínu ne a umíš česky, tak mi to koukej přečíst a vysvětlit (...).“* Yen i Thu v dětství zastávaly funkci mediátorů. Pro jejich rodiče to byl nejsnazší způsob, jakým vyřešit důležité oficiality potřebné ke spokojenějšímu žití a podnikání. *„(...) jelikož moji rodiče neumí moc česky, takže veškerý styk s úřady probíhal přese mě, takže když mi bylo dvanáct, tak a já jsem ještě hrozně malinká (smích), tak já jsem ve dvanácti šla na úřad něco vyřizovat a ta úřednice mi říká a kde máš rodiče a já říkám, no oni jsou v práci, tak poslali mě (smích) (...).“* Tento aspekt hrál velice důležitou roli ve vnímání vlastního dětství. Obě dívky se shodují na tom, že se jednalo o nepříjemnou skutečnost rodičovské nesamostatnosti jejímž výsledkem byla neexistence jejich dětství. *„(...) když jsem dospívala tak jsem si začala uvědomovat, že to není úplně normální a že jsem vlastně neměla dětství (...).“* Thu posouvá téma ještě dále a reflektuje svojí pozici v této situaci. *„(...) že to prostě tak je a že jim prostě musím pomoct*

a když jim nepomůžu já, tak jim nepomůže nikdo (...) brala jsem to jako takovej můj úděl, kterej mám.“

U zbylých čtyřech respondentů se jednalo o rozdíl mezi komunikační dovedností otce a matky. V případě Lanh a Pavla se rodiče poznali již ve Vietnamu, přičemž jejich otcové odjeli do ČR a studovali tady vysokou školu. Po určité době přijela i matka každého z nich. *„(...) jak studoval tu vejšku v Čechách, tak on už se češtinu učil ve Vietnamu jako přípravu a česky umí výborně, takže s námi už od narození začal mluvit česky a máma vietnamsky, protože tu si sem přivedl až později a česky moc nezvládá mluvit, protože pracovala v uzavřené komunitě mezi Vietnamci, takže nepotřebovala mluvit česky, protože všechny úřední věci vyřídil táta.“* (Lanh) Pavlův otec nejprve před samotným studiem prošel ročním intenzivním kurzem češtiny. *„(...) on je hodně pilnej člověk a když se učí nový jazyk, tak se to učí opravdu pořádně a on šel na chemii a představ si se vším tím názvoslovím a tak, tak se naučil dost dobře.“* Pavel ve svém vyprávění reflektuje i vlastní zkušenosti s výukou jazyků a propojuje své vlastní jazykové dovednosti s dovednostmi své matky. *„(...) nikdy předtím tady nebyla a vlastně dodneška se nenaučila pořádně česky a nejspíš jsem to po ní podědil, protože my dva nemáme takový talent na jazyky (...).“* Obě matky byli hlavně s dětmi doma a poté pracovali ve vietnamské komunitě v Sapě, takže kontakt s majoritou, kde by bylo možné trénovat český jazyk byl omezený. Davidovo rodiče se poznali až v Čechách. Jeho otec měl štěstí a měl pravidelný kontakt s českým jazykem díky jedné rodině, která se ho „ujala“. *„(...) právě že taťka se strašně rychle naučil česky, dalo by se téměř říct, že ho adoptoval takový český pán, který měl děti v podobném věku, takže ho téměř vzal za svého (...) a je to jak jeho česká rodina (...) a co je strašně fajn, že každý den čte noviny a má předplatný už od roku, od tý doby, kdy má adresu, má předplatný (smích), za což jsem strašně rád, že mám takovýho taťku. My si hodně rozumíme.“* U Arnoštova otce se jednalo o veliké odhodlání, jelikož sem přijel sám, oproti tomu jeho matka přijela se skupinou Vietnamců, oba dva se poznali až tady a od začátku obchodovali se zbožím. *„On tady byl vlastně mezi prvníma. Proto se taky naučil dobře česky, protože neměl s kým mluvit vietnamsky, takže se musel učit česky aby rozuměl. (...) A mamka umí česky hůř, neměla nutkání se to naučit, češtinu pořádně, jako dorozumí se, ale…“*

V některých případech zmiňovaných rodičů se jedná o minimální kontakt s majoritou, kde by mohl český jazyk přirozeně vzkvétat. Mladí Vietnamci tak částečně omlouvají své rodiče vzhledem k jejich povolání, ovšem zároveň vnímají jejich nezájem a útěky ke

snadným řešením, tj. postoj „mé dítě to za mě vyřeší“. Oproti tomu rodiče respondentů (především otcové) měli velkou motivaci (studium, „česká rodina“) k výuce českého jazyka, a to následně ovlivnilo jejich mentalitu, přístup k výchově, volbě partnera jejich potomků, postoje k dětem samotným. Takovou snahu a píli účastníci výzkumu oceňují a vztah se zde posouvá na jinou úroveň. Pozice mladých dospělých se více upevňuje v majoritě. Potomci mají v rodině určitý vzor, který posiluje pozitivní postoje adaptace na dominantní kulturní společenství. Zároveň však v některých případech oslabuje vztah matka-dítě. V rodinách tak může vznikat spíše koalice otec-dítě, který dětem více rozumí, nemá takové nároky, vnímá více realitu českého prostředí (viz níže). A v neposlední řadě také nevzniká pozice dětí jako zprostředkovatelů, které zásadním způsobem ovlivňují život respondentů.

6.3.2 Mateřština

Nejprve bychom se podívali, jak si mladí jedinci stojí v ovládání českého jazyka. Na rozdíl od většiny svých rodičů mluví všichni respondenti plynule česky. Jelikož se tu narodili prošli téměř všemi vrstvami vzdělávacího systému a všichni respondenti došli až ke studiu na vysoké škole, přičemž někteří již absolvovali a někteří stále studují. S majoritou tak přicházeli do intenzivního kontaktu od útlého dětství. Například Lien považuje český jazyk za svůj mateřský i přesto, že začátky nebyly snadné, jelikož se v rodině mluvilo jen vietnamsky. *„Když jsem šla do školy, do první třídy, neuměla jsem ani slovo česky a poraď si. (...) nejhorší pro mě bylo říct tři čtvrtě (smích) a druhý slovo, když jsme byli v družině paní vychovatelko. Ty začátky nebyly jednoduchý. (...) Čeština, česky umím líp než vietnamsky, já ti to co řeknu v češtině nedokážu říct ve vietnamštině, já bych to musela nějakým způsobem popsat, jsou situace, kdy to dokážu říct česky, ale vietnamsky už ne, třeba nějaký složitější, odborný slova. (...) cítím, že čeština je můj mateřský jazyk.“* I v případě Yen je český jazyk mnohem vytříbenější. *„(...) ve výsledku moje mateřština je jak čeština tak i vietnamština, ale moje čeština je mnohem dokonalejší, jako v tom dokážu vtipkovat, bavit se jako i o vážnejch věcech, prostě střílet tam nějaký dvojsmysly, ale ve vietnamštině to absolutně nezvládám (...) moje vietnamština je jako mizerná A2, nějakej začátečník, šla jsem tam a tam, mám hlad, je mi zima, to co najdeš v úvodních lekcích, to užívám, ale někdo se mě zeptá jestli studuju politologii a to už bych nedokázala říct, takový těžký slova, to je ono no, jazyk je živej organismus a když ho jako nepoužíváš tak ti zakrní.“*

Za mateřský jazyk považuje Pavel také oba dva jazyky, avšak nedostatky spatřuje hlavně ve vietnamštině. *„Čeština a vietnamština, ale i když bych řekl, že moje vietnamština*

je teď nejslabší jazyk, protože jsem se nikdy neučil číst ani psát, takže když jsem nečetl, tak i moje slovní zásoba je slabá, ale jako už odjakživa jsem se učil vietnamsky a pak přišla ta čeština. (…) ale kdybych měl říct, který mě nejvíc baví, tak asi ta čeština, protože k tomu má člověk větší cit, když chci být vtipný, tak mám ty jemnosti, který rozhodujou, v žádným jiným jazyku neumím tyhle drobný nuance, takže asi ta čeština mě baví nejvíc, sarkasmus je moje a ten je v češtině hodně." Lanh je také ve shodě. *„Řekl bych, že mám dva mateřský jazyky, ale že ta čeština je vlastně mnohem lepší."* Daniel také spatřuje nedostatky ve svém vietnamském jazyce. *„(…) neovládám jakoby krásně, jako dokážu se domluvit, ale nedokážu jako na úřední rovině jednat (…)."* Oproti tomu Arnošt byl jediným respondentem, který vyzdvihoval svůj vietnamský jazyk. *„Myslím, že mám dva mateřský jazyky. Já teďka mluvím vietnamsky jako Vietnamec, umím číst a psát, myslím si, že ta vietnamština je o trošku lepší než ta čeština, pořád teda lepší než čeština."* Důležitým aspektem u Arnošta je častý kontakt s vietnamskými vrstevníky, který udržuje jazyk na živu. *A teďka mluvím s kamarádama vietnamsky, i když jsme se všichni tady narodili tak mluvíme vietnamsky, to je taková sranda, vždycky procvičujem. Mě už to přijde normální, mluvíš na půl vietnamsky, napůl česky. (…) někdy tě to napadne, tak mluvíš tak a pak zas tak."*

Český jazyk je pro mladé Vietnamce dnes mnohem přirozenější a plynulejší, i přes počáteční obtíže na začátcích výuky. Bez problémů zvládají číst, psát, vtipkovat a z výpovědí se zdá, že přemýšlejí v jazyce českém. I přesto však identifikují oba dva jazyky za své mateřské a vztahují se jejím prostřednictvím ke své etnické identitě.

6.3.3 Bariéra nebo otevřené dveře?

Všichni aktéři výzkumu kromě Lanh mluvili v rodině od malička vietnamsky. *„(…) tím že táta se s náma baví častěji, a i díky němu vlastně umím dost dobře česky, nejen kvůli škole, ale i kvůli taťkovi, tak hodně krát byla taková situace, kdy jsme tam my tři sourozenci s tátou a něco nám vypráví a přijde máma a ničemu nerozumí, takže se cejtí strašně odstrčená (…)."* V rodině Lien byla motivace rodičů zřetelná, měli potřebu svým dětem vštěpovat, že je důležité pěstovat vietnamský jazyk. *„(…) rodiče moc nechtějí abychom spolu mluvili česky* (pozn. sourozenci)*, protože nechtějí, abychom zapomněli na ten jazyk a nám to nevadí."* V důsledku komplikovaných vztahů s rodiči reflektuje zpětně Yen, že jazyk je posledním pojítkem mezi ní a její matkou a otcem. *„(…) a já vím, že mě to jako hrozně dráždilo, když jsem byla dítě, že jsem jako nechápala, co je na tom špatnýho mluvit česky jako teď už to chápu z toho hlediska, že už tak tam nějaký pouto nebylo a poslední, co nás*

pojilo byl ten společnej jazyk (...).“ Nedostatek jazykových dovedností ve vietnamštině pak rozšiřuje propast mezi rodiči a dětmi. Skrze jazyk se jedinec propojuje se svými původními kořeny a může tak snáze dále uchovávat vztah nejen s rodinou, ale i s vietnamskou kulturou jako takovou. Vzniká tak paradoxní situace, kdy díky své velmi dobré znalosti češtiny mohou bez problému vstupovat do kontaktu s majoritou. Otevírá se jim také prostor ke změně společenského vnímání a možnosti vystoupit z kategorie „cizinec“ a proměňovat pohled dominantní společnosti na vietnamskou komunitu. Zároveň se ovšem s prohlubující znalostí zvětšuje i bariéra mezi nimi a rodiči. Plochá znalost vietnamštiny neutužuje vztah, jelikož obsah konverzací se pohybuje v obecnější rovině a jak sami respondenti zmiňují chybí jim drobné jazykové nuance k vyjádření toho, co chtějí sdělit. A proto za poměrně překvapivé téma, které se ve výzkumu objevilo lze považovat problematickou jazykovou dovednost ve vietnamštině. Tento fakt se na první pohled zdá být paradoxní v kontextu jejich etnické příslušnosti. Pokud se ovšem zamyslíme nad jejich kulturní situací je takový výsledek logický. Téměř všichni respondenti zmiňují své obtíže s vietnamským jazykem, které vznikaly z různých důvodů. Například asi nejvíc problematický byl čas strávený mluvou ve vietnamštině, většinu dne totiž potomci mluvili v českém jazyce a vietnamština se pěstovala jen doma, při návštěvách komunity nebo při cestě do Vietnamu. Zásadní aspekt byl také nedostatečný čas trávení volného času s dětmi kvůli pracovní vytíženosti. *„(...) jelikož rodiče na mě neměli vůbec čas, jezdili do toho pohraničí (...) tak si pamatuju, že mě odvezli k nějaký český chůvě nebo tetě a ta mě hlídala no a ty mě taky učili česky, no pamatuju si, že mě vyzvedli ze školky (...) a potom nás učili česky, (...).“* V příběhu Thu se bohužel vyskytly rozsáhlé problémy s vietnamštinou a zapříčinilo to její velikou nespokojenost, ale také snahu tento stav zvrátit. *„(...) já si pamatuju jenom na problémy, který jsem měla s vietnamštinou a ne s češtinou, v jednom období, během puberty to bylo znát, že jsem uměla hodně špatně mluvit vietnamsky a hodně mě to štvalo, že se nemůžu domluvit s rodiči, takže jsem se uchýlila, že jsem koukala i na vietnamský telenovely (smích), (...) vždycky jsem se pak ptala rodičů, jestli jsem tomu rozuměla správně a tak a oni mě i trochu nutili během těch večeří koukat na ty vietnamský seriály, takže takhle já jsem se učila vietnamsky a potom během vejšky jsem se tak jako snažila na vietnamštině víc zapracovat, protože mě štvalo to, že jsem třeba rodičům nedokázala vysvětlit to, co třeba jako studuju nebo jsem měla třeba stáž v senátu a nedokázala jsem vysvětlit rodičům třeba co to je senát, což mi přišlo strašně absurdní, že jako něco dělám a rodiče vlastně vůbec neví, takže jsem jim to vždycky jako polopaticky vysvětlovala, (...) ale prostě pořád to není dokonalý, já*

prostě neumím moc dobře číst nebo neumím dobře psát, takže moje jazykový problémy spíš souvisejí s vietnamštinou paradoxně než s češtinou.“

V jednom příběhu dokonce figuroval rodičovský posměch za nedostatečný jazykový um ve vietnamštině. *„Moji vlastní rodiče se mi vysmívali, jak mluvím vietnamsky a jako čím to bylo, no přesně tím, že si se mnou nepovídali.“* Rodiče Yen zároveň velmi striktně vyžadovali mluvu pouze ve vietnamštině v domácím prostředí. *„(…) doma se bude mluvit vždycky jenom vietnamsky, pamatuj si kdo seš, nejsi žádnej Čech, seš Vietnamka, nikdy na to nezapomeň, že oni jako na mě reagovat nebudou, když na ně budu mluvit česky, že česky se můžu bavit po zbytek dne, když jsem ve škole a tak, a že jako nesmím zapomenout na svoje kořeny (…).“* Zároveň byla komunikace velmi omezená a rodiče příliš nevyhledávali verbální kontakt. *„(…) vzhledem k tomu, že jsem vyrůstala v tom, že si se mnou rodiče skoro nepovídali, tak já jsem neměla, jak rozvíjet svůj vietnamskej jazykovej fond, jako ano, umím číst, umím psát, ale jako dost pomalu (…).*“ Rodiče chtěli posilovat funkci vietnamštiny v rodině a tím i identitu své dcery. Tím, že komunikace v rodině vázla se ovšem chuť ponořit se do jazyka a kultury nevyskytovala.

Ve vyprávěních se také objevovala nedostatečná příležitost k procvičování vietnamštiny in vivo. V případě Yen a Lanh byl kontakt s vrstevníky omezený. „(…) *a neměla jsem žádný vrstevníky se kterýma bych si povídala vietnamsky (…).“ „Já jsem nepřicházel moc do styku s Vietnamci, protože jak táta právě přiletěl jako první vlna, tak těch Vietnamců tady bylo dost málo. Třeba ve školce jsem byl jedinej, na základce nás bylo asi pět z čehož tři jsme byli my sourozenci a no byl jsem obklopenej Čechy už odjakživa.“*

Daniel dokonce přichází s vlastní teorií, pomocí které vysvětluje proč je komplikované hovořit s lidmi jiným jazykem. Popisuje existenci neviditelné bariéry. *„Já si myslím, že ten jazyk, jaký člověk používá v různých situacích je hodně propojený i s tvářemi které vidí (…), protože když vidí určitou tvář, tak těžko mluví v jiném jazyce. Že třeba, když vidím českou tvář a oni mi řeknou, jestli bych jim nemohl něco přeložit, nebo jestli bych jim to nemohl říct ve vietnamštině, tak velmi obtížně jako kdyby tam byla neviditelná bariéra a je to jako bych tlačil do kopce ty slova. Nebo když s mamkou se snažíme mluvit česky, aby měla lepší češtinu, a tak, a tím, jak jsem viděl tu její tvář, tak je to těžký, i když ta čeština je přirozená pro mě ale i tak.“* Tento respondent zvýznamňuje důležitou rovinu potřeby prohlubovat znalost českého jazyka své matky vlastním přičiněním. Je pro něj podstatné, aby se matka zlepšovala v jazyce, který je pro něj přirozenější. Potřeba bližšího porozumění je tak dosahována

proměnou vnějších okolností, a nikoliv vlastních vnitřních schopností. Tendence naučit druhé česky oproti naučit se sám lépe vietnamsky. Zde se opět objevuje téma identifikace.

Znalost češtiny tak respondentům přináší otevřené dveře vůči dominantní kultuře, tj. majoritě, zároveň se ovšem vytváří větší bariéra mezi členy rodiny i ve spojitosti s nižší úrovní jazykové dovednosti ve vietnamštině.

6.4 Kdo jsem?

Každý ve svém životě hledá odpověď na tuto otázku. Dnešní společnost je velmi otevřená, ovšem nezlehčuje jedincům hledání vlastní autenticity. Právě díky otevřenosti a nárůstu kulturní rozmanitosti je čím dál více těžší definovat sám sebe, jelikož si jedinec může vybírat z velkého množství možností – změna bydliště, občanství, jazyka, hodnot, způsobu života a tak dále. Člověk se tak může nacházet ve více sociálních či kulturních skupinách a reagovat v různých situacích odlišně a střídat pak své sociální role (Bačová, 2003). Této výzvě čelí i aktéři tohoto výzkumu. Tím, že rodiče odjeli ze své země, otevřeli tak nové cesty svým potomkům a jiné možnosti chápání a prožívání sebe sama, sebe-definování a vnímání vlastní etnické identity. Tito jedinci tak ve svém životě prochází jakousi dvojí enkulturací, kdy se stávají sociální a kulturní bytostí skrze enkulturaci v rodině, komunitě, která je nositelem té původní vietnamské kultury a zároveň jsou enkulturováni prostřednictvím českého systému školství, díky vrstevníkům, skrze média a všechno to je nositelem kultury české, potažmo evropské. Mladí dospělí se tak snaží pochopit vlastní etnicitu v kontextu svého života a odpovědět si na otázku kdo jsem.

Jelikož můžeme etnickou identitu považovat za jeden z aspektů akulturačního procesu jde nám především o vlastní prožívání, o subjektivní pocity, které jedinec zažívá v rámci své etnické příslušnosti. Jde o to, jak se jedinec chápe, vnímá, s čím se identifikuje. V příbězích účastníků studie je patrná jistá neurčitost, nerozhodnost, nemožnost výběru pouze jednoho self, jedné identity. Tento aspekt identity je přítomen i u členů majority, kteří nejsou v pozici migranta. V čem je tedy ta nerozhodnost a neurčitost vlastní identity specifická u sledovaných aktérů výzkumu? Pokusíme se na tuto otázku odpovědět v následujícím textu.

6.4.1 Každý vyprávíme svůj příběh

Jedinec má internalizovaný a vyvíjející se životní příběh, který v sobě integruje rekonstruovanou minulost a přednastavenou budoucnost (McAdams, 2001). Každému příběhu je darován název s ohledem na linii vyprávění jednotlivých účastníků výzkumu. Pojmenování příběhu je vybranou autentickou formulací každého vypravěče. Příběh byl vyprávěn v konkrétním čase, v konkrétní situaci a v takovém kontextu hrálo roli mnoho faktorů (nálada, prostředí, psychická pohoda respondenta, únava, aktuálně prožívané, důvěra, vzájemný vztah atd.). Všechny tyto aspekty pak měly vliv na směr a obsah vyprávění. Zachycená realita a její subjektivní významy, které prostupují vyprávěním jsou shrnuty v následujících názvech jednotlivých příběhů.

„Musím se s tím naučit žít.“ (Pavel)

„Žádnej mladej Vietnamec nechce mít oltář v obejváku.“ (Arnošt)

„Já bych to chtěla, ale jak to udělat, jak to skloubit?“ (Lien)

„Jak pořádně nemůžu určit kde mám kořeny, tak jsem si možná vytvořil vlastní.“ (Daniel)

„Nemám problém být sám a odtrhnout se od ostatních.“ (Lanh)

„Jsem hrdá na to, že jsem Vietnamka, beru si z tý kultury to dobrý.“ (Thu)

„Pamatuj si kdo seš, nejsi žádnej Čech, seš Vietnamka, nikdy na to nezapomeň.“ (Yen)

6.4.2 Sebeobraz

Podkladem pro výběr této narativní perspektivy se stala kategorie, která vykrystalizovala v průběhu otevřeného kódování. Tuto kategorii můžeme chápat jako představu jedince o sobě samém, jak se vnímá, jak sám sebe prožívá. S využitím narativní konstrukce, která umožňuje ztvárnit obrazy sebe i druhých jako „postavy“, jako dynamické „pozice“, které se pohybují a interagují v prostoru a čase, se blíže podíváme, jakým způsobem jedinci reflektují sami sebe. Tyto sebeobrazy jsou vyjednávány v příběhu mezi vypravěčem a výzkumníkem (Chrz, 2007). Je proto důležité podotknout, že vyprávěné sebedefinice autorů podléhají naší interpretaci, a tak dochází ke snaze konstruovat jejich sebeobraz na základě jejich příběhu, tedy bez jejich „přímé“ účasti. Mělo by tak být přítomno uvědomění, že i s péčí a úctou k respondentům může docházet ke zkreslení výsledků kvůli našim předsudkům, které mohly vzniknout během rozhovorů či následné analýzy. Také je

nutno zmínit, že se jedná o jakýsi „zmrazený“ stav, jelikož vycházíme ze subjektivních prožitků a vyprávění, která dnes již nepostihují přítomnou či budoucí realitu.

Konstrukce sebeobrazu

- **Čech/Češka**

„Hm, sice jsem Češka jako úplně bílá, ale jinak jsem Yen.“ (Yen)

„Já jsem se cítil jako Čech, protože jsem se tady narodil a neměl jsem žádný problémy od malička (…). Pro mě to bylo lehký, přirozený, já jsem se necítil být jako cizinec (…).“ (Arnošt)

„(…) já jsem Čech, já jsem počeštělej (…).“ (Pavel)

- **Vietnamec/Vietnamka**

„(…) když se mě třeba někdo zeptá, jestli se cítím víc jako Čech nebo Vietnamec, tak já se stejně jako víc budu hlásit k tomu, že jsem Vietnamka a není to nic jako špatnýho vůči Čechům nebo jako myslím si, že jako mám tu českou mentalitu, ale prostě nevím proč, ale tak nějak jako vnitřně cejtím (…) spíš jako tíhnu k tomu, že bych jsem byla spíš jako za Vietnamce, kdyby něco, nějakej sport, fotbal něco (…).“ (Yen)

„(…) já jsem hrdá na to, že jsem Vietnamka, já se k tomu hlásím, protože znám i spoustu Vietnamců, kteří se k tomu nehlásí, ale já jsem na to hrdá, já si z tý kultury beru to dobrý, vím že jako je strašně moc toho dobrýho, třeba ty rodinný vztahy (…).“ (Thu)

- **Čechovietnamka/Počeštělý Vietnamec/Nepravý Vietnamec/Banánové dítě**

„(…) je fajn, že zapadám, že jsem součástí český společnosti, že mě nikdo neostrakizuje, že si na mě nikdo neukazuje až na výjimky, ale zároveň cítím, že je to jiný, ještě pořád v sobě nemám jako vyhraněný, jako seš Češka nebo seš Vietnamka nebo seš banán a co to vůbec je bejt banán, takže taky si říkám, jestli je to jako důležitý to vymezovat, tak jsem jako obojí a co má bejt (…).“ (Yen)

„(…) a to se snažím naučit a takhle já se vždycky snažím na ty životní situace podívat jako pohledem obou kultur a vybrat si z toho tu lepší.“ (Thu)

„Já se cejtím (5s), já jsem nad tím jako často přemýšlela, během mojí puberty bych řekla, že jsem se cítila víc jako Češka, ale v posledních letech jsem v sobě objevila strašně moc vietnamskýho a tak si říkám, že to je asi půl na půl, že se nedá říct, co převažuje, že si

jako vybírám vždycky to lepší z těch dvou kultur (...) a že je těžký se rozhodnout, co převažuje. V některých věcech jsem víc jako Vietnamka v některých jako Češka. (Thu)

„Já jsem se narodil tady a už jako ve školce jsem vyrůstal mezi českými dětmi, takže jsem hodně počeštělej a nevím, přijde mi, že jsem takovej už skoro zakořeněnej, skoro Čech (...).“ (Lanh)

(...) ale myslím si, že má v sobě to nejlepší ze dvou světů. A myslím si, že je to tak i dost u mě, že v tomhle mi byl můj táta dost vzorem.“ (Daniel)

„Je jako vlastně těžký určit, kde máš ty kořeny, jakože kým člověk jako je, jak se cejtí, co pro něj v životě hraje roli, jestli jsem spíš jako Češka anebo spíš jako Vietnamka, ale pro mě je tak nějak přirozený nad tím nepřemejšlet, prostě žiju svůj život a jsem ráda za to, kde jsem, mám pocit, že pro mě obě ty kultury hrajou důležitou roli a že tak nějak jako načerpávám ty zkušenosti z obou dvou.“ (Lien)

„(...) protože často se procházím městem a jakoby zapomenu, že jsem jako cizinec a taky jako lidi už jsou taky zvyklý na takovejhle typ Vietnamců tady, takže jakoby kamkoli půjdu tak na mě mluví česky, takže jako nevim. Ale ten pocit, který jsem měl v těch dvanácti letech ve Vietnamu, já to asi ani neumím popsat, když jsem tam vyšel do ulici, tak jsem měl pocit, že tam patřím, že jsem součástí toho města, nikdo na mě nebude koukat skrz prsty, ten pocit byl prostě svobodnější, než teďka co mám, ale nevyhledávám ten pocit, nijak zvlášť.“ (Lanh)

„(...) a nechtěli jsme si ani jako hrát na to, že jsme pravý Vietnamci, protože nejsme, protože jsme to přijali tak jak to je a neměli jsme s tím problém.“ (Lanh)

„A dřív jsem byla jako hodně nejistá a teď už jsem jako míň nejistá a je to jako tak, že většinu času to neřeším, ale pak jsou jako debaty s lidma, který tě donutěj přemýšlet a řekneš si, ty jo, já vlastně vůbec nevím (...) jestli jako to vůbec jde vymezit, jestli je vůbec potřeba to udělat (...) takže většinu času počítám s tím, že jsem Čechovietnamka nebo, že jsem jako nějakej banán (...) já nevím, já jsem hroznej banán, já jsem se narodila tady, jenom z venku jsem žlutá, já vůbec nevím, co se děje ve Vietnamu (...).“ (Yen)

„Já si myslím, že prostě sám sebou. Že to není tak, že by se člověk cítil jako Čech nebo jako Vietnamec, nebo jakkoliv jinak (...).“ (Daniel)

„(...) najednou si utvoří sám ten mix, tu směs, toho co má rád, a to co si utvoří není daný kulturou, to není daný ničím jiným než sebou samým a taky je to daný trochu náhodou,

na co narazí, na jaký lidi narazí a takhle si to myslím. Možná je to taky tím, jak nemůžu pořádně určit, kde mám ty kořeny, tak jsem si možná udělal vlastní.“ (Daniel)

Následující tabulka shrnuje výsledky identifikací, přičemž jak je patrné zdaleka ne všichni respondenti se identifikují zcela s jednou kulturní skupinou, ale jedná se o složitější proces. Nyní se blíže podíváme na interpretaci autentických promluv respondentů a jejich vnímání vlastní osobnosti a příslušnosti ke skupině.

	Čech/Češka	Vietnamec/Vietnamka	Čechovietnamka/Počeštělý Vietnamec/Nepravý Vietnamec/Banánové dítě	Občan/Občanka dvou zemí
Arnošt	ano			ano
Daniel			ano	
Lanh			ano	
Lien			ano	ano
Pavel	ano			ano
Thu		ano	ano	ano
Yen	ano	ano	ano	ano

Ve všech případech se ukazuje, že pro autory vyprávění není lehké se identifikovat jako člen jedné kultury. Pohybují se na jakémsi rozmezí, které mimo jiné ovlivňují situace, ve kterých se nachází. U některých jedinců (viz Arnošt a Pavel) je vlastní identita pojímána jasněji, přičemž se identifikují spíše jako Češi. Z jejich vyprávění ovšem vyznívá, že zcela neupozadili svůj etnický původ, a tak čerpají nejen z dominantní kultury, ale i z kultury vietnamské. Vztah k vietnamství je prezentován mimo jiné i skrze pouto, které k Vietnamu cítí a ponechávají si tak dvojí občanství. U Pavla se nejspíše jedná o disociaci ve smyslu vymanění se z kulturně stereotypního očekávání společnosti, že jako Asiat musí mít určité kvality (bystrost, rychlost, viz stereotypní promluvy vrstevníků *„jsou Asiati a Pavel“*). Jelikož nechce, aby ho tak lidé vnímali, identifikuje se spíše s češstvím, avšak stále problematická je jeho viditelná etnicita, kdy od něj ostatní očekávají velké výkony. Tato tendence ke splynutí je přítomna u více respondentů, kteří zejména skrze svou jazykovou dovednost vnímají svou jinakost a před majoritou se cítí „exoticky“. Což v nich vzbuzuje nepříjemné pocity a nechtějí na sebe příliš upozorňovat. V Případě Arnošta je vidět snaha udržovat svůj vietnamský jazyk i v dospělém věku a dennodenně ho využívat. Také se identifikuje s vietnamskou hodnotou rodiny vždy na prvním místě a uvádí příklad blízkosti s vlastní sestrou. U Daniela se rýsuje možná strategie individualismu, tedy řešení akulturace

identifikací se sebou a s vlastní individuálně vytvořenou kulturní skupinou. Zároveň však ve svém vyprávění připisuje velký význam svému otci, který je pro něj vzorem a vybírá si tak to nejlepší ze dvou světů, tedy kultur. Jistou ambivalenci lze spatřovat ve formální identifikaci, tj. občanství, které má pouze české. Důraz klade také na své české jméno. Oproti tomu například Yen se potýká s opačným problémem, kdy změnu jména v rámci školní docházky chápala jako velkou zradu od majoritní společnosti. *„(...) to mi přišlo vždycky úplně padlý na hlavu (...) říkali, když tvoje jméno je hrozně těžký vyslovit, aha, je to jedna slabika, jsou to tři písmena (...) no a jak jsem to říkala rodičům, tak ty znali jenom Káju Gotta a Helenku Vondráčkovou (...) tak jsem byla Helenka, a dokonce mi to psali i na vysvědčení (...) ne já prostě budu popírat tvojí identitu, budeš někdo jinej.“* Z promluv Yen vyznívá, že jméno pro ni bylo důležitým symbolem vlastní identity.

U respondentů jako je Yen, Thu, Lien či Lanh je snaha utvářet jakousi „novou identitu“ a vzniká tak místy rozporuplná identifikace s oběma kulturními skupinami, ovšem pokaždé v jiné intenzitě. U jedinců se tak zobrazují tendence k vytváření sebedefinic jako *„Čechovietnamec/Čechovietnamka“* či různé ambivalence typu *„Nepravý Vietnamec“*, *„Počeštělý Vietnamec“*. Aktéři výzkumu tak méně snáze oddělují své vlastnosti, které čerpají z každé kultury a popisují „nesoulad“ ve svých životech. Kontakt s majoritou je následně nutí pokládat si otázku kým jsou a zda to vůbec lze vymezovat v jejich kulturní situaci? Tento rozpor tak vytváří novou kvalitu, přijetí toho, že nejsem „pravý“ Vietnamec, ale ani „pravý“ Čech. Což opět plodí další otázky, co to vůbec znamená být „pravý“? Ve vyprávění respondentů je ovšem tato odpověď nejasným a nevyřčeným kritériem. Jedinci se tak pohybují v určitých dimenzionálních sférách a snaží se hledat cesty ke dvojímu obohacení. V běžném fungování je pro ně takové vymezování zbytečností a cítí se být zejména sami sebou.

6.4.3 Nikdy se neschováš

Tato přísně vyznívající podkapitola je odrazem života mladých etnických Vietnamců, kteří jsou pro své okolí poznatelní jako příslušníci východoasijské kultury. I tak zdánlivě obyčejná záležitost jako je tvář, může hrát roli v akulturačním procesu i ve formování vlastního sebeobrazu. Viditelná etnicita a její dopad na chování jedince a zejména na chování okolí, je něco, s čím se každý respondent ve svém životě setkal. Ať už se jednalo o pozitivní či negativní zkušenost. Ve většině příbězích zaznívalo, že se aktéři výzkumu ve svém dětství i v dospělosti setkali s diskriminačním jednáním.

Z vyprávění Yen. *„(…) slova, který si pamatuju, kterýma mě třeba spolužáci častovali byla třeba čínská kurva, špína, větev, činka, Rákosníček a spousta jako dalších, jako dneska se těm slovům už směju, protože třeba jako činka mi přijde fakt vtipný (smích), ale jako zároveň ne a vím, že prostě potom šoku následuje hrozná hanba (…).“*

„(…) já nemám moc ráda, když jsem středem pozornosti v tom smyslu jako, ehm ona je ta defektní, ukažme si na ní, ona je nějaká jiná, tak to jako nemám ráda kord, když to mám zafixovaný z dětství, že já jsem vždycky vystupovala jako z tý masy bílejch Čechů, vždycky mi to bylo nepříjemný, mě si jako vždycky každej všimnul a třeba takhle odlehčenej příklad, jé hele Yen já dneska nedorazím na povinný semináře, mohla bys mi tam udělat čárku? Mě prostě nikdy nikdo čárku udělat nemohl, protože prostě na tý fyzioterapii jsem byla vůbec první Vietnamka, co tam začala studovat že jo, takže jako někdo si jako splete Kláru s Marií, ale jako vy jste Yen? Hmm, sice jsem Češka jako úplně bílá, ale jinak jsem Yen.“ Nebo nepříjemný zážitek z tramvaje. *„byli jsme naproti sobě přes uličku a ta dcerka si na mě začala ukazovat a pak něco šeptala mámě a pak najednou jak na mě ukazovala, tak vykřikla, jé mami, vopice (…).“*

Thu popisuje další dimenzi, a to je nedostatečný pocit soukromí, který zažívá vždy, když přijede za rodiči na vesnici. *„(…) pro mě je vždycky peklo, když tam musím být dýl než tejden, protože když jsme se odstěhovali na tu vesnici tak jsme tam byli nebo jsme tam pořád jediná vietnamská rodina, takže mě tam všichni znali, po každý, když jsem někam šla, na poštu, tak všichni na mě koukali nebo mě to třeba tak přišlo, že všichni na mě koukali, když byla třeba nějaká akce na vesnici, kde třeba ségra někde vystupovala a tak, tak všichni se na nás dívali a to bylo jako hrozně nepříjemný, jak všichni sledovali můj krok a já mám jako ráda tu anonymitu města, takže já bych vůbec nemohla bydlet na vesnici (…) možná to byl jen můj pocit, kterej mi nedovoloval se tam cítit komfortně (…).“*

Daniel popisuje svou klíčovou zkušenost, která se pro něj stala velkou motivací dostudovat vysokou školu. Ve svém vyprávění postihoval skutečnost, že lidé jednají s druhými jinak, když vidí před jménem titul. Situace se nestala konkrétně jemu, ale jeho otci. *„(…) měl vnitřní krvácení, tak ten doktor ho jako nazval stereotypním jménem a pak řekl, že jako určitě zase jedl ty svý pálivý jídlíčka a přitom můj otec nenávidí pikantní koření a přitom to takhle plošně použil, což mohlo vést ke špatné diagnostice, což je asi nejvíc nepříjemná věc, když jde člověku o život (…) a vlastně i ten přístup toho doktora, tak ten vztek a to pobouření mě jako možná i hodně motivoval k tomu, abych dokončil alespoň*

magisterské studium (...).“ Stereotypní jednání zažívá ve svém životě i Pavel. *„(...) každej to nějak očekává od Vietnamce, už je to stereotyp, že je to Asiat a že je strašně chytrej a i když do toho už moc nezapadám, je to tak (...) že se bojím, že ty lidi zklamu, vždycky se toho bojím, třeba když mám pracovat s nějakou skupinou, tak tam to očekávání cítím, hele Asiat, ten s něčím přijde (...), kámoši z vysoký školy si dělají srandu a říkají, seš Asiat, měl bys na to přijít, anebo říkají, jsou Asiati a pak Pavel (...), musím se s tím naučit žít, to je jediná možnost.“*

6.5 Kde domov můj?

Odpověď na otázku, kam patřím je další z řady základních otázek, na které člověk hledá ve svém životě odpověď. Kam vlastně patřím je bytostná otázka, která se spojuje s pocitem vlastního domova, pocitem přináležení či pocitem sounáležitosti ke skupině (Tajfel & Turner, 1986). Tato kategorie v příbězích účastníků výzkumu rezonovala velmi silně.

Mladí dospělí vnímají cesty do Vietnamu spíše jako dovolené, oproti rodičům, kteří prožívají tyto cesty jako cesty domů. Termín „dovolená“ je ovšem nutno pojímat s určitou rezervou, jelikož i mladí Vietnamci prožívají určitou sounáležitost s rodištěm svých rodičů a pociťují vazby na zbytek rodiny, která ve Vietnamu zůstala. *„(...) jinak je mi vždycky hrozně líto, že tu rodinu vídám tak málo, i když ty vztahy jsou jiný (...).“* (Lien) V Danielově vyprávění můžeme pochopit v čem jsou vztahy jiné a jak se postupně vytrácí kontakt s rozšířenou rodinou ve Vietnamu. Koncept rodiny se tak vytváří náhradou v českém prostředí. *„(...) já osobně mám téměř ztracený kontakt s nimi, jsou strašně daleko a vedeme absolutně jiné životy (...) o to víc pak cítím pocit, té rodiny, té české rodiny, a toho jako, že když někteří přátelé jsou si tak blízcí, téměř deset let, tak pak cítím, že některá ta pouta jsou už téměř rodinná a třeba teďka mám přítelkyni českou a my už jsme spolu nějakou dobu, takže už i s tou rodinou její jsem se tak nějak spojil a máme takový dobrý vztahy a tak (...).“* V případě tohoto respondenta jde o velmi omezené návštěvy ve Vietnamu. S tím se také pojí další důležité téma, tj. návštěvy (rodin, které zůstali ve Vietnamu) do Čech. Ve vyprávění respondentů jde o nevyřčené téma. Jednostranná snaha rodin o blízký kontakt může být jedním z důvodů, proč se intimita vztahů vytrácí a proč mají jedinci tendenci vyhledávat a nahrazovat tyto vztahy ve svém blízkém okolí.

V jedinci se odehrávají kontroverzní pocity blízkosti a vzdálenosti zároveň. Prostředí ve Vietnamu je pro ně známé i neznámé současně. Je zde patrná jistá ambivalence. *A v tom Vietnamu jsem se cítila jako velmi dobře, (...) cítila jsem, že tam patřím, že se s nima můžu domluvit a jako ta kultura mi byla hrozně blízká, protože jsem to měla doma a bylo to pro mě blízký a zároveň vzdálený (...) mám takovej pocit sounáležitosti, ale zároveň toho, že sem úplně nepatříš, protože si vychovaná tím českým školstvím, znáš spíš Křemílka a Vochomůrku než nějaký místní pohádky s drakama a tak, takže to pro mě bylo dost jako zajímavý, jak jsem zjišťovala, že v mnohém je to jako blízký (...) to bylo takový hrozně všechno povědomý, ale jako vlastně hrozně všechno jiný (...).“* Při cestách do Vietnamu se opět otevírá téma pocitu jinakosti, nejistoty vlastních kořenů. Jedinci tak narážejí nejen v českém prostředí, ale i při „návratech“ do vietnamského prostředí. Rozhodně nás při prvotních úvahách napadne, že jedinci, kteří se vrací do země původu se budou v tomto prostředí cítit svobodnější, budou mít silnější pocit přináležení či domova. Opak je pravdou. Například Lanh reflektuje svou zkušenost ve Vietnamu. *„necítili jsme se tam zrovna jako doma, no tak napůl, domluvili jsme se tam vietnamsky, ale nikdo nás vlastně nepovažoval za Vietnamce (...) my jsme hlavně cestovali po těch menších vesničkách a tam jsme jako byli už za totální cizince, vždycky na nás zírali, že vůbec dokážeme s nima mluvit vietnamsky. (...) určitě je to tím, jak vypadáme (...) nechtěli jsme si hrát na to, že jsme pravý Vietnamci, protože nejsme, přijali jsme to tak jak to je.“* Lanh tuto chybnou percepci přisuzuje především vzezření a absenci pravého vietnamského přízvuku. Pokud ovšem posuneme vnímání ještě hlouběji, vystupuje zde důležité téma identity. Jedinci si uvědomují, že se plně nemůžou identifikovat s místními obyvateli a přijímají svou jinakost, uvědomují si rozdíly. Společnost jim nastavuje zrcadlo a oni vnímají sami sebe „exoticky“ jak vůči majoritě v Čechách, tak i vůči majoritě ve Vietnamu. Patrný rozpor je vidět v příběhu Yen, kde rodina ve Vietnamu hodnotí její chování. *„(...) že jsem jako držkatý dítě, že jo, a tak mi řekli, že jsem zmatená z toho západu, že nevím, jak to chodí (...).“* (Yen)

V promluvách několika respondentů bylo patrné, že si prošli určitou fází, kdy pociťovali stud či trapno při konfrontaci majority a jejich jazyka původu. V komunikaci se odráží vnímání sebe a v situacích, kdy je jedinec v kontaktu s majoritou se zároveň dostává do konfrontace se svou etnickou identitou. Ve vyprávění respondentů je patrné, že záleží na situacích, ve kterých se ocitnou a dle nich jednají. Vždy to ale není možné a někdy tak doposud prezentované self mění svůj obraz. *„(...) dřív jsem se styděl mluvit vietnamsky, nevím proč (...) třeba s rodičema do telefonu před kamarády, jsem se schovával nebo jsem*

mluvil potichu nebo jsem na rodiče mluvil schválně česky.“ (Arnošt) *„(…) celkově je mi to trochu nepříjemný, připadám si trochu jako exoticky a tak, což jako nemám moc rád, radši jsem jako součástí. Takže mi trochu vadí ta exotičnost na tom.“* (Daniel) Pavel také u své sestry nyní vidí paralelu se svým dětstvím, kdy prožíval stud. *„Nevím, jestli je to věkem nebo co, ale ona* (pozn. sestra) *se stydí i za to, že je Vietnamka, ona se stydí i za to, že je Češka (…) ale rozhodně si myslím, že ona je víc Češka, než to vypadá. Já jsem asi v jejím věku prožíval něco podobnýho, taky jsem moc nevěděl, kdo jsem a trochu jsem se styděl, třeba právě když jsem měl mluvit vietnamsky, chtěl jsem bejt prostě co nejvíc neviditelnej.“* (Pavel)

Dvojjazyčnost jedince má také vliv na jeho sebedůvěru. Člověk přirozeně pochybuje o svých dovednostech a tlak sociální skupiny posiluje jeho strach. Ve výpovědích aktérů výzkumu tak hraje roli zpochybňování vlastních jazykových kompetencí, obavy z toho, co si pomyslí ostatní, pocity studu a vlastní jinakosti od ostatních. Toto nedostatečné sebevědomí se projevuje i v raných fázích výuky českého jazyka, kdy hovoří česky před svými českými vrstevníky. *„(…) já si myslím, že mi dělalo problém mluvit česky před Čechama, protože jsem se bála, že to řeknu špatně a že se mi děti budou smát.“* (Lien) Tento fakt pak ovlivňuje percepci toho, kdo vlastně jsem a rozhoduje při identifikacích s kulturní skupinou. Je důležité odlišovat dvě roviny v rámci jednoho jazyka. Je veliký rozdíl, když jedinec mluví vietnamsky před svými rodiči, kamarády z majority či přímo ve Vietnamu. Při mluvení ve vietnamštině před vrstevníky se posiluje pocit „exotičnosti“, ale tento pocit se posiluje i v kontaktu s členy rodiny ve Vietnamu, jelikož je vietnamština často omezená a neplynulá. Jedinec tak „nezapadá“ ani do jedné skupiny.

Chápání domova není tak jednoznačné, jak by se mohlo zdát. Například jistý rozpor je vidět v promluvě jedné z respondentek zmiňující se o cestě do Vietnamu jako o cestě domů, což následně hned po uvědomění reflektuje. *„(…) tak to jsem jela na měsíc domů, vidíš, to je taky vtipný, říkám domů a je to do Vietnamu (…).“* (Yen) Yen posouvá chápání domova skrze svou vlastní definici. *„(…) když se mě někdo zeptá, kde je můj domov, tak s oblibou říkám, že jako není definovanej místem, ale je to definovaný lidma, jako tím, kde máš ty svoje blízký lidi, takže momentálně je to Praha.“* Arnošt vnímá svůj domov jako hodnotu, kterou si nese s sebou a uměl by si představit žít kdekoliv. *„No, jelikož jsem se tady už narodil, tak to vnímám naprosto přirozeně (…) vždycky mi přišlo, že tam jedu jen na návštěvu, na dovolenou a vždycky, když jsme jeli zpátky, tak jsem si říkal, že jedem domů, takže mi to nějak od začátku takhle přišlo, jako domov. Cítím se tu jako doma. Teď to beru tak, že jako*

mám dva domovy, každej rok jezdím do Vietnamu, to mi přijde jako druhej domov, nebo jako první domov, ale je to úplně jedno, teď už jsem dospělej a přijde mi, že bych mohl žít kdekoliv.“ Vietnam i ČR zaujímají v jejich životě důležité místo.

„(…) ale pocitově chci být spíš v Česku, mám tu svojí rodinu, mám tu přátelé, mám tu Čechy, takže to je spíš ta psychická část mě, co tu chce zůstat.“ (Pavel)

„(…) jako neumím si představit tam žít třeba rok, jako na ten měsíc je to jako akorát (…) člověk se zadaptuje hodně rychle, ale furt bych to brala jako nějaký moje přechodný stádium života, ale ten můj domov by byl jinde.“ (Yen)

„*jo, super jako dovolená tam nebo na nějakou krátkou dobu, ale dlouhodobě tam žít bych si vůbec neuměla představit (…) taky to tady mám v Česku hrozně ráda, takže bych tu chtěla zůstat. Já mám ráda Čechy, já mám ráda jejich smysl pro humor, mám ráda českou kulturu, mám hrozně ráda český jazyk, a tak celkově (…).“* (Thu)

Lien stručně sdílí, že její domov je v Čechách. *„Tady (smích). No jasně, tady. Tam se cítím jako cizinka doma. Do Vietnamu bych se nevrátila, co já bych tam dělala, hlavně se tady cejtím jako doma.“*

Pro Davida hrají roli téměř zpřetrhané kontakty s rodinou ve Vietnamu a také neznalost tohoto kulturního prostředí. Bezpochyby i klima, které vnímá jako velmi nepříjemné posiluje nechuť žít v zemi jeho předků. *„(…) protože vrátit se do Vietnamu, no pro mě by to bylo úplně nelogický, protože o tom místě nevím vůbec nic. Je tam šílená vlhkost, já bych se tam necítil svůj, mě to nedělá dobře, člověk je upocenej a oblečení se lepí, takže kdybych si mohl vybrat tak bych chtěl žít rozhodně tady.“* Yen také vyhovuje více klima v ČR. *„Když přijedu do Vietnamu, tak si říkám panebože třicet pět stupňů, kde jsou moje Jizerky.“*

Všichni respondenti se shodují v tom, že by si dlouhodobější život ve Vietnamu neuměli představit. Vietnam v nich vyvolává pocit sounáležitosti, myšlenky na členy rodiny, kteří zde zůstali, je pro ně domovem jejich rodičů a z příběhů lze vysledovat kladný vztah k této zemi, který je v mnoha případech reprezentován i skrze časté návštěvy. Zároveň však pociťují určitou odlišnost od sebe samých, ať už se to týká mentality či limitované znalosti vietnamského jazyka, neznalosti vietnamského prostředí ve Vietnamu. Z rozhovorů vyplývá, že Česká republika hraje v jejich životě podstatnou roli. ČR vnímají jako oblíbené

místo, místo, kde je rodina, přátelé, oceňují místní smysl pro humor a také český jazyk. Je místem, které by se mohlo stát jejich domovem v budoucnosti.

Dalším důležitým tématem, které souvisí s pocitem domova je občanství. Téměř všichni využili možnosti mít dvojí občanství. Získali tak nové české a ponechali si i vietnamské. Z výpovědí aktérů výzkumu vyznívá, že bylo důležité neztratit své původní občanství z důvodu nesmyslnosti žádat o vízum do vlastní země a také z hlediska jakési citové vazby, kterou k zemi svých předků chovají. V některých případech byl s nabitím českého občanství kladen i důraz na možnost angažování se na politickém poli a také možnosti získání lepších pracovních příležitostí.

„o tom přemejšlela jako nad nějakou citovou vazbou, asi možná jo, kdybych třeba jela do Vietnamu, tak mi přišlo hloupý vlastně jako žádat o vízum do svý vlastní země a prostě jsem si nechtěla vzdávat tý možnosti a dál mít jen trvalý pobyt, když chci tady žít a zároveň mi vadilo, že třeba nemůžu jít volit a chtěla jsem se nějakým způsobem angažovat, no takže to bylo takový dilema, ale zároveň jsem slýchávala hodně problémů v souvislosti se získáváním toho občanství, takže jsem si tím nechtěla procházet, tak jsem to tak nějak nechala a potom se změnila ta pravidla.“ (Thu)

6.6 Budoucnost

Všichni respondenti se aktivně zapojují do života v České republice. Místo jejich narození je pro ně skutečným domovem a plánují zde i svou budoucnost. Jsou otevření i možnosti, že by například žili v jiném evropském městě, ve svých výpovědích se však vracejí k tendenci zůstat zde. *„(...) ale pocitově chci být spíš v Česku, mám tu svojí rodinu, mám tu přátelé, mám tu Čechy, takže to je spíš ta psychická část mě, co tu chce zůstat. Nejlepší by bylo, kdybych žil v Česku, pracoval pro německou firmu a dostával německý plat.“* (Pavel)

Jejich uvažování je svobodnější a nezávislejší, přejímají odpovědnost za svá rozhodnutí a konkrétnější plány do budoucna se krystalizují. *„Já mám takovej smělej plán, že bych dodělala obě dvě školy, s tím, že bych pokračovala na magistra (...) začala bych pracovat v tom oboru, nejlépe teda jako s dětma (...) a nějakým zázrakem bych si našetřila na kurz* (pozn. fyzioterapeutický) *a pak hurá do Vídně, najít si tam bydlení, abych nemusela furt pendlovat Vídeň Praha, tam prožít jako krásný čtyři roky s tím výcvikem, už*

s dokončeným titulem s nějakejma penězma, abych neměla hluboko do kapsy a pak jako bydlet s partnerem a plánovat společnou budoucnost, takže takhle to vidím.“ (Yen)

U mužů respondentů je patrné, že se nad svou budoucností tolik nezamýšlí a jasné cíle zatím nemají zformulované. Zdůrazňují potřebu spokojenosti a vlastní svobody, přičemž vyslovují přání být vlastními pány a otevřít si svůj podnik. *„Teď jsem trošku v tý fázi, že vlastně ani jako nevím, co chci dělat. Vím, že nechci bejt zaměstnanec, rád bych vedl nějakou kavárnu nebo galerii, ale vlastně ani nevím, co chci (…) jako můj plán je, že budu brigádničit a šetřit, abych si pak mohl něco otevřít (…).“* (Lanh)

„(…) protože byla i velká nejistota, co chci v životě dělat, kam bych se chtěl ubírat a kým bych chtěl být.“ (Daniel)

„Nad tím jsem nikdy nepřemýšlel, budu tam pracovat, dokud mě to bude bavit. Já rád dělám v těch službách, rád míchám koktejly, rád dělám kafe, jednou bych si chtěl otevřít vlastní kavárnu a bar, to je vlastně asi můj sen. A jinak mám takový ty obecný cíle, který má každej, pořídit si vlastní barák, založit si rodinu, vydělat si na důchod.“ (Arnošt)

Ve vyprávění se nám otevírá obraz jedinců jako „zralých“ osobností, které v různé kvalitě začínají naplňovat dlouhodobé i konkrétní cíle a začínají tak samostatný život. Ve svém každodenním vyjednávání se snaží posilovat vlastní svobodu a nezávislost na rodičovských figurách a oslabovat jejich vliv. Děje se tak zejména prostřednictvím hledání partnerů a také vlastních voleb v pracovním směřování. V kontextu jejich migrační pozice je spatřována nerozhodnost a neurčitost vlastní identity, která je specifická u sledovaných aktérů výzkumu. Tato nerozhodnost a neurčitost identity se projevuje v těchto tématech, která vyplývají z výše uvedených zjištění. Ve vyprávění je citelná potřeba uspět v majoritě a toho dosahují zejména skrz vzdělání a výborné ovládání českého jazyka. Zároveň však mají tendenci k zachování vlastní etnické identity, nechtějí se stát majoritou a jejich původ je pro ně významný. Snaží se tak uchovat si kolektivistické i individualistické hodnoty. Další neurčitost, která u mladých Vietnamců a Vietnamek hraje roli je nejistota vlastních kořenů, tedy kde se cítí jako doma, tj. identifikace s Vietnamem či Českou republikou? Obě země hrají důležitou roli v životě jedinců a k oběma zemím se vztahují pozitivně, přičemž domov je kvalita, kterou hodnotí různě (tam, kde jsou blízcí lidé, nesu si ho v sobě, chci být v ČR, neumím si představit žít ve VSR atp.). Vliv na neurčitost vlastní identity má také viditelná etnicita a zároveň touha splynout s majoritou. Tento aspekt se projevuje hlavně ve sféře jazykových dovedností. A v neposlední řadě také o identitě rozhoduje vliv migrační situace

na budoucnost jedince (kdo bude můj partner? jak bude fungovat moje rodina? jaké tradice budu dodržovat?). Na některé otázky již respondenti odpověděli, to ovšem nepredikuje jejich konečnou podobu. A zároveň ještě stále existuje mnoho bílých míst v každém jedinečném životě respondentů.

7. Diskuze

V této závěrečné kapitole bychom se podívali na výsledky výzkumu ve světle teoretických poznatků a jiných empirických zjištění. Všechny příběhy jsou spojeny společným osudem, tedy osudem potomka první generace migrantů, který se narodil v diametrálně kulturně odlišné zemi od země původu jeho rodičů. Dochází tak k situaci, kdy obě kulturní skupiny hrají roli v jedincově životě. Jednou kulturní skupinou je původní kultura, ze které pochází jejich rodiče a v českém kontextu je reprezentována rodinou a vietnamskou komunitou. S druhou kulturní skupinou se jedinec ocitá v každodenním kontaktu ve škole, s vrstevníky, v pracovním prostředí, jednoduše řečeno všude tam, kde se setkává s majoritou. Takový kontakt nutně nastoluje kulturní a psychologické změny, tedy je nastartován proces akulturace (Berry, 2003).

Dostáváme se tak k výzkumným zjištěním této práce. U našich respondentů je patrný princip teoretizovaný Heiderem, který byl potvrzen i v rozsáhlém výzkumu s mladými imigranty (Berry, Phinney, 2006), a sice, že jedinci **usilují o rovnováhu** ve svých sociálních vztazích. Naši účastníci výzkumu mají potřebu udržovat pocit vlastní etnické identity a kulturního dědictví, ale zároveň se snaží navazovat vřelé vztahy s majoritou. Takový přístup odpovídá bikulturní orientaci jedinců na řešení duální kulturní situace. Z našeho výzkumu tak vyplývá, že mladí dospělí druhé generace nejčastěji využívají **bikulturní strategie akulturace**. Jedinci se snaží uchovat si pozitivní vztah a postoje k oběma kulturám. Ve světě teorie odpovídá toto chování *střídavému* neboli *alternativnímu modelu* získávání druhé kultury (LaFromboise et al., 1993). Tento model umožňuje zachovat si vlastní etnickou identitu a zažívat pocit sounáležitosti ve dvou kulturách.

Tím se dostáváme k další výzkumné otázce, která se táže po vztahu etnické identity a zvolené strategie akulturace. Etnickou identitu můžeme vnímat jako jeden z aspektů akulturačního procesu. Zajímají nás hlavně subjektivní pocity, které člověk prožívá v kontextu své etnické příslušnosti. Jednoduše řečeno jde o to, jak se jedinec vnímá a s čím se identifikuje. V příbězích našich vypravěčů je přítomna **neurčitost a nerozhodnost** ve výběru jednoho self, jedné určité identity. Aktéři se identifikují jako **příslušníci obou kultur** či balancují na hraně, kdy výběr jejich identity určují situace, ve kterých se nachází. Jelikož se jedinci cítí bezpečně a orientují se (ne však dokonale) v obou kulturních skupinách mohou tak zažívat pocit „My“ v kultuře původu i v kultuře dominantní. Tento pocit sounáležitosti je ekvivalentem pocitu, že někam patřím a díky tomu pak vzniká potřeba vymezit se. Jelikož

má jedinec vždy potřebu vymezit se vůči někomu, vůči určité skupině, aby mohl zažívat společný pocit „My“ (Mead, 1962), u účastníků výzkumu tak nastává zajímavé schizma. V závislosti na situaci a pozici aktéra ve vyprávění zaujímá jedinec vždy určitou roli, která se pokaždé přiklání k jiné kulturní skupině. To znamená, že se ve vyprávění o svém životě identifikuje jedinec někdy jako **člen majority** a jindy zase jako **člen etnické skupiny**. V konkrétních promluvách je pak tento princip patrný například v těchto případech: *„my Vietnamci“*, *„my Češi“*, *„u nás tady“*, *u nás ve Vietnamu“*, *„když jedu domů“* (myšleno z Vietnamu do ČR), *„říkám domů a je to do Vietnamu“* atd. Vždy záleží na individuální situaci a kontextu, ve kterém se člověk nachází. V konečném důsledku tak jedinec vytváří více druhů self a identit spojených se skupinou, do které patří a může reagovat jinak v kontaktu s rodinou a jinak ve škole či v práci. Jedinci se snaží nacházet určité propojení těchto kulturních skupin. V této studii se ukazují tendence k určitému přemostění mezi kulturami, jedinci **hledají integritu** a ve většině případech nedokážou jasně oddělit své vlastnosti, charakteristiky, dovednosti, které čerpají z každé kultury. Vzniká tak jakýsi „nesoulad“ v jejich životech a v rámci kontaktu s oběma kulturními skupinami se snaží tuto disonanci pochopit a vyrovnávat. Je tak nutno podotknout, že se nejedná o bikulturní strategie v ideální podobě. Vytváří se spíše **nová kvalita**, kdy i přesto, že se jedinci orientují a zvládají kontakt v obou kulturních skupinách, uvědomují si, že se nemohou identifikovat s oběma kulturami ve stejné intenzitě zároveň. Vzniká tak **„nová identita“**, která se pohybuje v jistých dimenzích a je výsledkem dvojího obohacení. Mladí dospělí tak přijímají fakt, že nejsou „pravými“ Vietnamci, ale ani „pravými“ Čechy. Vytváří se tak identifikace, definice sebe samých typu *„Čechovietnamec/Čechovietnamka“, „Banán“* (pozn. z venku žlutý, uvnitř bílý) či různé ambivalence typu *„Nepravý Vietnamec“*, *„Počeštělý Vietnamec“*.

Otázka zní, čím je dána tato **nerozhodnost a neurčitost identity** u mladých dospělých etnických Vietnamců. I přesto, že se zde narodili, vnímají stále svou pozici „migranta“ jako přítomnou. Důležitou součástí jejich života je potřeba uspět v majoritní společnosti. Tento cíl je dosahován zejména prostřednictvím vzdělání a ovládání českého jazyka na vysoké úrovni. Přičemž společně s touhou být součástí majority je přítomna i touha zachovat si vlastní etnickou identitu a nedopustit ztrátu vlastního etnického původu a splynutí s dominantní kulturou. V konkrétních intencích se tyto tendence projevují v udržování kolektivistických i individualistických hodnot. S tímto tématem tedy souvisí **utváření a předávání hodnot**. Rodina usiluje o co možná největší přenos kulturních hodnot, postojů a chování na své potomky a snaží se udržovat „vietnamství“ každého dítěte. Přičemž jedinci

druhé generace migrantů prochází ve svém životě **dvojí enkulturací** – skrze rodinu a skrze majoritu. Díky této obousměrné enkulturaci je tak jedinec schopen orientovat se v obou kulturních prostředích, osvojovat si normy a hodnoty obou kultur a český i vietnamský jazyk. V takové situaci se nutně střetává přístup vietnamské kultury a jejích tradičních kolektivistických hodnot s hodnotami západní společnosti, které směřují k individualismu. Jednou z tradičních hodnot, která je v rodinách patrná je pozice autority a respekt a úcta, kterou jedinci chovají ke svým starším členům rodiny.

V rámci výzkumu, který se zabýval tzv. *migračním projektem rodičů* (Souralová, 2014), kteří odjeli do cizí země za lepším životem je kladen vysoký tlak na jejich děti, kteří cítí vděčnost ke svým rodičům a chtějí tak naplnit jejich přání a sebeobětování. Takové vnímání vlastní situace se objevuje i u respondentů této studie. Bez výjimky všichni respondenti se v prostředí adaptovali, studují či absolvovali vysoké školy a naplňují tak rodičovský plán. Zároveň se ale chtějí vymanit z tohoto cyklu a potřeby úspěchu. Ve vyprávění respondentů se ukazuje chápání jejich života jako jakéhosi údělu, který musí podstupovat v intencích rozhodnutí, které kdysi dávno učinili jejich rodiče. Proto i takové uvědomění je pro ně posilujícím aspektem k vystoupení z tohoto nastoleného rámce, kdy se chtějí stát členy společnosti, ve které žijí od malička a cítí se tu jako doma. Mladí etničtí Vietnamci tak stále cítí svou pozici ve společnosti jako pozici „migranta“. V rodině jsou stále dodržovány hierarchické pozice a figura autority, přičemž podobu výchovy ovlivňuje rodina ve Vietnamu či širší vietnamská komunita zde. Tradiční styl výchovy tak staví svůj referenční rámec právě na základě těchto vietnamských struktur, nikoliv na základě rodin českých. Jedinci tak volí nejrůznější strategie, jak se vypořádat s tímto tlakem a ambivalencí. Tyto strategie se nejčastěji objevují v rodinném fungování a mají podobu **přijetí (respekt, podvolení)** či **latentního odporu**. Jak nám napovídá podoba skrytého „rebelství“, v rodině je funkce autority přítomna od raného věku a posilována vlivem rodiny z Vietnamu a vietnamské komunity. Například v případě hodnoty vzdělání jedinci plní požadavky rodičů a přijímají jejich rady a doporučení. Častěji tedy volí strategie přijetí a respektu.

Respondenti ovšem zejména s rostoucím věkem problematizují tento tradiční styl výchovy a pozice autority. Pomalu se snaží prosazovat vlastní individuální zájmy, které vznikají hlavně při konfrontaci s majoritou. Ta jedincům nastavuje zrcadlo, ve kterém mohou spatřovat vlastní etnicitu a jinakost. **Konfrontace** je tedy to, co silně ovlivňuje

vytváření identity. Mladí Vietnamci tak pracují s určitým napětím, které vzniká srovnáváním s českou majoritou. Ve svém životě pak hledají cestu, jak skloubit oba dva vlivy.

Díky tomu, že se jedinec stává zralou osobností, stává se nezávislým a odpovědným za své činy. Pro vývojové období, ve kterém se nacházejí mladí dospělí, aktéři výzkumu, je **hledání partnera** jednou z klíčových úkolů, ale také jednou z možností, jak se vymanit z rodičovského vlivu, určit svému životu vlastní směřování a potřebu prosadit svobodnou volbu. Je jedním z prvních kroků k získání **individualistických hodnot**. Tím, že respondenti ve většině případů volili partnera české národnosti tím upevňovali svou pozici v majoritní společnosti. A zároveň tím upevňovali svou pozici svobodné bytosti v kontextu vietnamské kultury. Rodiče vnímali vztahy s partnery jiného než vietnamského původu jako ohrožující nejen jejich studijní ambice a kariéru, ale také jako ohrožující prvek ztráty kultury původu. Dále také v intimních vztazích mladých Vietnamců je patrný rozpor s představami jejich rodičů. Rozdíl je hlavně v otázkách stability a racionality vs. minimálního závazku a užívání si svobody a intimity. Rozdíl je také ve vnímání mladých vietnamských žen a vietnamských mužů. Kdy se ženy přiklánějí spíše k podobě rodičovského vnímání vztahů oproti mužskému pohledu přibližujícímu se českému, potažmo evropskému vnímání vztahu. Nutno podotknout, že se toto zjištění netýkalo výlučně všech, ale jeden respondent tuto představu „narušoval“ a blížil se k ženskému vnímání partnerských vztahů.

Nejistota vlastních kořenů a tím pádem nejistý pocit, kde se cítí jedinci jako doma je dalším aspektem nerozhodnosti a neurčitosti vlastní identity. Komponentem etnické identity je také pocit členství ve skupině. Obě země v životech respondentů hrají důležitou roli. Pocit své příslušnosti k etnické skupině čerpají mladí dospělí především z rodiny, z návštěv Vietnamu a také z vietnamské komunity (do které se dnes příliš nezapojují). Mladí Vietnamci autenticky prožívají sounáležitost se zemí původu rodičů a jsou i stále patrné vazby na členy rodiny ve Vietnamu. Jedinci prožívají pocity známosti a blízkosti a pocity neznámého a vzdáleného zároveň. Otevírá se opět prostor pro konfrontaci s vlastní jinakostí. Výzkumná zjištění v této studii jsou v rozporu s výzkumem, který byl prováděn s mladými jedinci vietnamského původu, kteří se narodili ve Velké Británii (Barber, 2017). Z výsledků studie vyplynulo, že etnická identita jedinců je posilována prostřednictvím občasných návratů do Vietnamu. Tím, že navštěvují zemi původu jejich rodičů, se posiluje jejich pocit přináležení a vietnamská kulturní identita převažuje. Výsledky tvrdí, že druhá generace vytváří aktivní vztahy se zemí původu jejich rodičů. Jedinci mají potřebu hledat svou

totožnost prostřednictvím opětovných návštěv ve Vietnamu. Prezentované výsledky britské studie se neshodují s tímto výzkumem. Při svých návratech do Vietnamu i v každodenním životě v ČR se jedinci potýkají s pocity jinakosti, a nikoliv s posilováním vlastní etnické identity. Jedinci si uvědomují rozdíly a také fakt, že se plně nemůžou identifikovat jako Vietnamci z Vietnamu, Vietnamci z Čech ale ani jako Češi z Čech. Společnost jim nastavuje zrcadlo a oni **vnímají sami sebe „exoticky“** jak vůči majoritě v Čechách, tak i vůči majoritě ve Vietnamu. Tento pocit se zvýznamňuje v situacích, kdy jedinec hovoří vietnamsky, tj. před vrstevníky, ale i před členy rodiny ve Vietnamu, jelikož je vietnamština často omezená a neplynulá. Jedinec tak „nezapadá“ ani do jedné skupiny. Existuje všeobecná shoda ve vnímání Vietnamu jako země, ke které chovají pocity sounáležitosti, vazby na členy rodiny, pozitivní postoje, ale na druhou stranu si uvědomují svou odlišnost, limity ve vietnamském jazyce, neznalost vietnamského prostředí a rozdílnou mentalitu atd. Neumějí si tak představit dlouhodobější setrvání a život ve Vietnamu. Českou republiku vnímají jako místo, které by se mohlo stát místem jejich budoucího života. Všichni aktéři výzkumu se aktivně zapojují do života zde. Domovem se pro ně stává místo, kde se narodili, kde vyrostli, kde poprvé spadli z kola, kde se poprvé zamilovali, zkrátka cítí, že doma jsou tady, tady v České republice. Co se týče dodržování vietnamských tradic i zde se mladá generace etnických Vietnamců přibližuje dominantní společnosti. I přes značné snahy rodičů předávat znalosti a duchovní rozměr „vietnamství“, je pro mladé dospělé dodržování zvyků pouze úctou bez hlubší víry a autentického prožitku.

Důležitým aspektem pro rozvíjení pozitivního postoje k oběma kulturám je **kontakt**, to znamená jak s kulturou původu, tak s dominantní kulturou společnosti, ve které mladí dospělí žijí. Respondenti tento obousměrný kontakt udržují již od útlého věku. V rámci strategie bikulturalismu vznikají **bikulturní kompetence** a čím silnější tyto kompetence jsou, tím nižší jsou pak problémy při fungování v obou kulturách (Ogbu, 1979). S rozvojem identity, tj. vlastního pocitu soběstačnosti a zodpovědnosti za své chování (Erikson, 1968) a s vývojem etnické identity, tj. pocitu sebe ve vztahu ke kultuře původu (Cross, 1971; Sue, Sue, 1990) můžeme rozvíjet a udržovat kulturní kompetence v obou kulturách. Ty jsou zárukou psychické pohody a možností, jak se vypořádat s akulturačním stresem. Tento stres způsobují kulturní rozdíly a může být důvodem různých frustrací či duševních poruch. V našem případě se tento akulturační stres projevoval u dvou respondentů. U jednoho se projevovali pocity méněcennosti při srovnávání s kulturou svého původu, které ve vyprávění pak směřovaly k disociačním tendencím a snahou identifikovat se spíše jako člen majoritní

společnosti. V druhém případě se jednalo o časté zkušenosti se stereotypním jednáním a diskriminací a v kombinaci s přísnou výchovou tak v dospělosti vyústilo v duševní poruchy (deprese, poruchy spánku). Neznamená to ovšem, že by tyto osoby byly kulturně nekompetentní. Díky tomu, že využívají bikulturní orientaci posilují tím své kompetence, které má každý v určité míře a kvalitě. Přičemž základním stavebním kamenem bikulturní kompetence je **jazyková dovednost**. Tato dovednost hraje roli při volbě akulturační strategie mladých etnických Vietnamců v České republice. Všichni respondenti považují za svůj mateřský jazyk, jak vietnamštinu, tak i češtinu. Na rozdíl od většiny rodičů mluví plynule česky, a dokonce kladou český jazyk na první místo. Prostřednictvím jazyka se spojují s českou kulturou, českou mentalitou, humorem a sarkastickým přístupem, který významně oceňují. Hlavním problémem, který reflektovali aktéři výzkumu se ukázala slábnoucí jazyková dovednost ve vietnamštině. I přes důsledné snahy rodičů udržovat vietnamský jazykový kód při životě, mladí dospělí se potýkají s nízkou slovní zásobou, problémy se čtením a psaním. Tento aspekt je jedním z důvodů oslabujícího rodičovského vlivu a pomalého vytrácejícího kontaktu s vietnamskou kulturou. Rozšiřuje se propast mezi rodiči a dětmi. Prostřednictvím jazyka si jedinec svou etnickou identitu upevňuje. Překvapivým zjištěním tohoto výzkumu je tak **slábnoucí znalost vietnamštiny**, která má vliv na vztahy v rodině. Vzniká tak bariéra, která je ovšem na druhé straně vyvažována existencí otevřených dveří vůči majoritě. Jazykové dovednosti rodičů v češtině hodnotí mladí Vietnamci jako nedostatečné a reflektují jejich nesamostatnost při komunikaci s majoritou, která je již od raného věku ovlivňovala. Rodiče tak děti využívaly a stavěly je do **role zprostředkovatele s majoritou**. Tento princip se objevuje u mnohých rodin přistěhovalců. Výsledky této studie se shodují s výzkumem prováděným v Chicagu s druhou generací vietnamských přistěhovalců (Trickett, Jones, 2007). Jedinci chápou tuto situaci jako nezbytnou pomoc rodičům a roli zprostředkovatele (z angl. child brokering) přijímají za svou. Vnímají tuto mediaci jako svůj úděl, který nese důsledky lítosti nad proměnou dětství. Záleželo však na okolnostech příjezdu, pracovních příležitostech, motivacích atd., jelikož se to rozhodně netýká všech jedinců první generace. Ti, kteří se český jazyk naučili a pustili se do poznávání místní kultury, tak usnadnili svým potomkům kontakt s majoritou a posílili pozitivní postoje k adaptaci.

Jasná komunikace v jazyce dané kulturní skupiny je jen jednou z několika kulturních kompetencí. Dalšími jsou: **silná osobní identita**; **kulturní znalosti**, **přesvědčení a hodnoty**; **udržování aktivních společenských vztahů v rámci kulturní skupiny**.

Účastníci tohoto výzkumu postihují různou míru těchto bikulturních kompetencí a tím také „rozbíjí“ ucelenou představu, že jednají v situacích čistě bikulturně. Tím, že se snaží nacházet určitou integritu a propojovat svou identitu, tento postup jim nezaručuje silnou osobní identitu. Je v neustálém procesu vyjednávání a posilována je tak plynule v situacích, se kterými se jedinec setká. Také kulturní znalosti, přesvědčení a hodnoty jsou v různé míře a kvalitě integrovány a jejich role je v každé kultuře jiná. A v neposlední řadě respondenti v této studii aktivně neudržují sociální vztahy v rámci vietnamské komunity. Snaha je sice patrná v rámci rodinných vazeb, ale i ty mají ochabující tendenci a mladí Vietnamci udržují vztahy zejména s členy majority. Je tedy nutno říci, že jedinci nestojí tak úplně pevně v obou kulturních skupinách, ale spíše **balancují na hranici**, jsou mezi oběma kulturami. Umí se dobře pohybovat jak ve vietnamské, tak i v české kulturní skupině, zvládají interakce a dokážou být úspěšní, ale není možné sčítat jejich kulturní role, tj. Jsem Čech plus Vietnamec. Jedná se pro ně o těžko uchopitelnou pozici na pomezí obou kultur.

Etnická identita mladých dospělých je tak s ohledem na výzkumná zjištění **uchována**. Všichni naši respondenti si prošli určitou fází studu, pocitu vykořeněnosti, tendencí ke splynutí s dominantní kulturou, skrývání dovednosti vietnamského jazyka atd. S postupujícím vývojem se ovšem začali více zajímat o svůj etnický původ, objevovat své etnické rysy a internalizovat svou etnickou identitu. Díky tomuto otevřenému přístupu se začali rozvíjet **bikulturní strategie akulturace**. Podobně jako ve výzkumech (Min, Kim, 2000; Kibria, 2000; Shi, Lu, 2007).

Cesta za **hledáním identity** je jedním z nejdůležitějších momentů duševního vývoje a stává se tak osobním životním projektem člověka (Macek, 2003, 2006). Na tyto otázky se snažíme každý nacházet v průběhu života odpovědi *kdo jsem*, *kam patřím*, *kam směřuji*, *oč v životě běží?* Díky autobiografickým vyprávěním našich respondentů jsme tak mohli nahlédnout vnímání a prožívání jedinců, kteří interpretovali své životní zkušenosti. Tato práce si nekladla za cíl postihnout celou skutečnost, ale odhalit subjektivní reprezentace světa každého jednotlivého aktéra výzkumu. Byl nám tak umožněn přístup k perspektivě samotného respondenta, k jeho hodnotám, postojům, chování a prožívání. Prostřednictvím sledování dílčích aspektů, které jsou součástí kontextu jsme mohli odhalit smysl jedincovo zkušenosti a významy, které hrají roli v jeho životě (Bačová, 2009; Čermák, 2006).

Napadají mě určité **implementace**, které by mohli navázat na tento výzkum. Velmi přínosné by mohlo být utvoření ohniskových skupin, tzv. *focus group* (Morgan, 1997)

v rámci kterých bychom mohli při skupinových interakcích získat zajímavá data, která by výzkum mohla posunout ještě dál. Také by stálo za to věnovat se rozdílnosti subjektivních významů mladých dospělých žen vietnamského původu a mladých dospělých mužů vietnamského původu. A v neposlední řadě zapojit do výzkumného vzorku i oba či jednoho z rodičů, tedy první generaci migrantů a vztáhnout jejich postoje k sobě navzájem.

Na závěr je nutno zmínit, že si uvědomuji **limity**, které tato práce nese. Jelikož se výzkumník stává součástí světa respondentů ovlivňuje proces bádání. V rámci výzkumu a zejména při interpretaci bylo důležité mít tento aspekt na paměti. A také to, že v očích respondentů vystupoval výzkumník jako člen majority, což mohlo následně také ovlivňovat tok jejich vyprávění. Bezpochyby je také na místě uvědomovat si vlastní pozici ve výzkumu, apriorní představy, které by brzdily otevřený proces analýzy a reflektování vlastních předsudků a stereotypních představ. Dalším limitem práce je problematika pojímání identity, jelikož získáním příběhů a dat se identita stává „fotografií", zastavuje se plynoucí proměňující se proces stávání se sebou a pak interpretujeme jedince ve statických intencích. Také je důležité mít na paměti, že data, která byla získána v rámci výzkumu jsou jednou z možných variant reality, jelikož je proces vyprávění příběhu ovlivňován mnoha faktory (nálada, empatie, prostředí, únava atd.). Ve své studii však pracuji s touto získanou variantou „pravdy" a v ní hledám subjektivní významy respondentů (Miovský, 2006). Dalším takovým limitem může být tzv. sociální žádoucnost, tedy sklon k vyprávění toho, co jedinec považuje za žádoucí. Tento aspekt jsem se snažila eliminovat především díky zvolené narativní metodě a také velmi otevřeného přístupu bez dopředu stanovených otázek. Takový efekt byl pak upozaděn právě díky volné naraci respondenta, která byla doplňována téměř jen otázkami, které vystupovaly ze samotného vyprávění. Není možné mít všechny tyto limity pod kontrolou. Lze si je však uvědomovat a pracovat s nimi při interpretacích.

Pole kvalitativního přístupu nám umožnilo zkoumat každodenní realitu a způsob smýšlení mladých dospělých vietnamského původu. Výsledky studie nelze vztahovat na celou druhou generaci Vietnamců v ČR, mimo jiné také proto, že výzkumný soubor se skládal z malého počtu respondentů, apropo studentů či absolventů vysokých škol. Tato výzkumná zjištění, si tak nekladou nárok na jakoukoli generalizaci a zůstávají u platnosti pouze v našem malém výzkumném vzorku.

8. Závěr

Diplomová práce na téma *Strategie akulturace a vyjednávání identity u jedinců s migrační zkušeností* se prostřednictvím biografického narativního designu snažila prozkoumat subjektivní významy, reprezentace světa, prožívání a zkušenosti v kontextu dvojího kulturního prostředí. V centru naší pozornosti byli jedinci vietnamského původu, kteří se narodili zde, v České republice, daleko od domova svých rodičů. Tématem práce tak bylo odhalení způsobu vyjednávání identity v kontextu obou kultur a volba akulturačních strategií v jejich každodenním fungování. Zájem této studie spočíval v porozumění fenoménu akulturace skrze subjektivní prožívání a interpretace životních příběhů mladých dospělých etnických Vietnamců druhé generace. Cílem bylo také odhalit vztah mezi akulturační strategií a uchováním jejich etnické identity.

Hlavní výzkumná zjištění této studie jsou následující. Mladí dospělí etničtí Vietnamci druhé generace nejčastěji využívají **bikulturní strategie akulturace**. Je zachován pozitivní vztah a postoje k oběma kulturám. Také se u jedinců díky této akulturační strategii uchovává **etnická identita** a jsou zažívány pocity sounáležitosti ve dvou kulturách. Jedinci usilují o rovnováhu ve svých sociálních vztazích, a tak balancují na hraně. V závislosti na situaci a kontextu si vybírají určitou identitu. Identifikují se pak někdy jako **členové majority**, jindy zase jako **členové etnické skupiny**. Mladí Vietnamci hledají integritu, propojení kulturních skupin, do kterých patří. Jedná se o snahu vyrovnat a pochopit disonanci vznikající mezi členstvím v obou kulturách. Uvědomují si nemožnost identifikace s oběma kulturami ve stejné kvalitě a intenzitě, tudíž se bikulturní strategie neobjevují v ideální podobě. Tato reflexe tak dává vzniknout jakési **„nové identitě“**, která je výsledkem dvojího kulturního vlivu. Utváření této identity ovlivňuje zejména konfrontace vlastní etnické příslušnosti s členstvím v majoritě. Vzniká tak tenze, se kterou jedinci pracují a snaží se zmírňovat její dopady. Jedinci tudíž nestojí pevně na obou nohách v obou kulturních skupinách, ale spíše **balancují na hranici**. Jejich místo je tak mezi oběma kulturami. Nyní se nám otevírá prostor pro zodpovězení další výzkumné otázky, kterou je vlastní vnímání a prožívání sebe samých. Mladí Vietnamci se stále vnímají jako „migranti“. Nemohou se plně identifikovat jako členové jedné či druhé kultury. Důležitou potřebou v jejich životě je uspět v majoritní společnosti a zároveň udržet svou etnickou identitu. Společností je nastavováno zrcadlo, ve kterém se odráží jejich jinakost, jak vůči kultuře původu, tak vůči kultuře dominantní. Jedinci tak vytvářejí kombinované identifikace: *Čechovietnamec/Čechovietnamka, Nepravý*

Vietnamec, Počeštělý Vietnamec, Banán. Přijímají tak fakt, že nejsou ani Čechy ani Vietnamci a ani sečtením těchto kulturních rolí. Vytváří se tak problematická obtížně uchopitelná pozice na hranici obou kultur. Přičemž **nerozhodnost a neurčitost identity** je způsobena několika faktory: potřebou uspět vs. zachovat si etnický původ, nejistotou vlastních kořenů, viditelnou etnicitou vs. touhou splynout, vlivem sjednocení kolektivistických a individualistických hodnot, vztahem k rodičovským autoritám, jazykovým fondem a vlivem migrační situace na budoucnost jedince. Jedinci tak ve svých životech usilují o rovnováhu a podstupují cestu hledání odpovědi na otázky kdo jsem a kam patřím. **Důležitými momenty v životě** jedinců jsou právě chvíle, kdy se dostávají do konfrontací a majoritou a volí strategie, jak se s tímto tlakem vypořádat. Pohybují se tak v dimenzích přijetí a respektu až ke strategiím odporu. Čím jsou dospělejší, tím spíše začínají prosazovat své individuální zájmy a posilují vlastní pozici ve dvojí kulturní situaci.

Tato práce se pokusila přiblížit a odhalit subjektivní prožitky a pohledy na svět lidí, kteří jsou součástí naší každodenní reality. Doufám tak, že čtenáře alespoň minimálně obohatila a přinesla mu bližší vhled do života Vietnamců a Vietnamek tady v Čechách. Na tomto místě je také důležité podotknout, že vyprávění jednotlivých respondentů bylo osobně velmi obohacující a rozvíjející zájem v mém další bádání na poli interkulturní psychologie.

9. Seznam použité literatury

ACOSTA, Jennifer. *Objective Subjects, Empirical Identities: Psychology´s Measurement of Ethnic Identity and Critical Race and Ethnicity Theory*. Durham, NC: Duke University, Global Cultural Studies in the Literature Program, 2017, s. 114

BAČOVÁ, V. Identita v sociální psychologii. In VÝROST, J. a SLAMĚNÍK, I. *Sociální psychologie*. 2.vyd. Praha: Grada, 2008, 404 s. 109-126. ISBN 978-80-247-1428-8.

BAČOVÁ, V. Osobná identita – konštrukcie – text – hladanie významu. In: ČERMÁK, I. HŘEBÍČKOVÁ, M., MACEK, P. a kol. *Agrese, identita, osobnost.* Brno: Psychologický ústav AV ČR, Sdružení SCAN, Tišnov, 2003, s. 231-248

BAILYN, L., KELMAN, C. Herbert. The effects of a year's experience in America on the self-image of Scandinavians: A preliminary analysis of reactions to a new environment. *Journal of Social Issues,* 1962 vol 18*,* s. 30-40

BAREŠOVÁ, I. *Současná problematika východoasijských menšin v České republice*. 1. vyd. Olomouc: FF UK, Univerzita Palackého v Olomouci, 2010, s. 126, ISBN 978-80.244-2645-7

BARBER, Tamsin. Achieving ethnic authenticity through „return" visits to Vietnam: paradoxes of class and gender among the British-born Vietnamese. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 2017, vol. 43, no. 6, s. 919-936

BARKER, Ch. *Slovník kulturálních studií*. Praha: Portál, 2006

BARTH, F. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown and Company. 1969. s.153. ISBN 978-0-88133-979-6

BARTLETT, Frederic. C. *Psychology and primitive culture*. Westport, CT: Greenwood Press. 1970 (Original work published 1923, Cambridge University press)

BEISER, M. Influences of time, ethnicity, and attachment on depression in Southeast Asian refugees. *American Journal of Psychiatry,* vol. 145, 1987, s. 46-51

BENET-MARTÍNEZ, V., HARITATOS J. Bicultural Identity Integration: Components and Psychosocial Antecedents. *Journal of Personality*. 2005, vol 73, no. 4, s. 1015-1050

BERRY, W. John. *Acculturation: A comparative analysis of alternative forms*, In SAMUDA, J. Ronalda., WOODS, L. Sandra. *Perspectives in Immigrant and Minority Education.* New York: University Press of America. 1983, s. 65-78

BERRY, W. John. *Cultural Relations in Plural Societies: Alternatives to Segregation and Their Sociopsychological implications*, In MILLER, N., BREWER, B. M. *Groups in contact*: The psychology of desegregation. San Diego, CA: Academic Press. 1984

BERRY, W. John. Multiculturalism and psychology in plural societies. In L. H. EKSTRAND et al. *Ethnic minorities and immigrants in a crosscultural perspective.* Lisse, The Netherlands: Swets & Zeitlinger, 1986, s. 37-51

BERRY, W. John, KIM, U. a kol. Comparative studies of acculturative stress. *The International Migration Review*, 1987, vol 21, no. 3, s. 491-511.

BERRY, W. John, SAM, L. David. *Acculturation and adaptation*, In BERRY, W. John, SEGALL, H. Marshall a kol. *Handbook of Cross-Cultural Psychology: Social Behaviour and Applications,* Toronto: Allyn & Bacon. 1997, s. 544

BERRY, W. John, PHINNEY, S. Jean. Immigrant Youth: Acculturation, Identity and Adaptation. *Applied Psychology: An International Review,* 2006, vol 55, no. 3, s. 303-332¨

BITTNEROVÁ, D., MORAVCOVÁ, M. *Kdo jsem a kam patřím? Identita národnostních menšin a etnických komunit na území České republiky*. Praha: Sofis. 2005. ISBN 80-902785-8-2

BITTNEROVÁ, D., MORAVCOVÁ, M. *Etnické komunity: vyjednávání pozice v majoritě.* 1. vyd. Praha: FHS, 2012, s. 307-323. ISBN 978-80-87398-28-9

BITUŠÍKOVÁ, A. Transnárodná migrácia: nový fenomén globálného sveta? (Slovenskí občania jako transnárodní migranti v Bruseli). *Slovenský národopis*, 2007, vol. 55, no. 4, s. 401-421

BHATIA, Sunil, RAM, Anjali. Rethinking „Acculturation" in Relation to Diasporic Cultures and Postcolonial Identities. *Human Development*, 2001, vol 44, s. 1-17

BORN, O. David. Psychological adaptation and development under acculturative stress: Toward a general model. *Social Science and Medicine.* 1970, vol 3, no. 4. s. 529-547

BOSKI, Pawel, RUDMIN, W. Floyd. Ichheiser´s Theories of Personality and Person Perception: A Classic That Still Inspires. *Journal for the Theory of Social Behaviour*. 1989, vol 19, no. 3. s. 263-296

BOURHIS, Y. Richard et al. Towards an Interactive Acculturation Model: A Social Psychological Approach. *International Journal of Psychology*, 1997, vol 32, no. 6, s. 369-386

BROUČEK, S. a kol. *Základní pojmy etnické teorie*. Český lid, 1991, vol 78, č. 4, s. 237-257

BROUČEK, S. 2003. Aktuální problémy adaptace vietnamského etnika v ČR. In: Uherek Z. (ed.). *Integrace cizinců na území České republiky. Výzkumné zprávy a studie vytvořené na pracovištích Akademie věd České republiky na základě usnesení vlády České republiky č. 1266/2000 a 1360/2001*. Praha: AV ČR: 7–184.

BROUČEK, S. *Český pohled na Vietnamce (mediální obraz Vietnamu, Vietnamců a vietnamství)*. Praha: Etnologický ústav AV ČR. 2003

BROUČEK, S. *Historie imigrace z Vietnamu do českých zemí.* Praha, klubhanoi.cz. [Online] [cit.2005-05-31]. Dostupné z WWW: http://www.klubhanoi.cz/view.php?cisloclanku=2005040901

CICHÁ, M., ČADOVÁ, L. *Postoje a vědomosti českých žáků a budoucích pedagogů ve vztahu k Vietnamcům.* Pedagogická orientace, číslo 3, s. 53-68. 2006, Brno: Masarykova univerzita, Pedagogická fakulta.

COOLEY, H. Charles. *Human Nature and the Social Order*. New York, NY: Schocken Books, 1964

CROSS, E. W. The Negro-to-Black conversion experience: Toward a psychology of Black liberation. *Black World*, vol. 20, 1971, s. 13-27

ČERNÍK, J. 2006. Vietnamští žáci na základních školách: náčrt problémů a přístupu. In: KOCOUREK, J.; PECHOVÁ, E. (ed.). S vietnamskými dětmi na českých školách. Jinočany: Nakladatelství H&H: 169–177

DER-KARABETIAN, A. Relation of Two Cultural Identities of Armenian-Americans, *Psychological Report*, 1980, vo 47, no. 1, s. 123-128

DEVEREUX, George, LOEB, M. Edwin. Antagonistic Acculturation. *American Sociological Review,* 1943, vol 8, no. 2, s. 133-147

DION, K. K., DION, L. K. Chinese adaptation to foreign cultures. In: BOND, H. M. et al. *The Handbook of Chinese psychology*. Hong Kong: Oxford University Press, 1996, s. 457-478

ERIKSEN, H. Thomas. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives.* London: Pluto Press. 1993.

ERIKSON, H. Erik. *Identity, youth and crisis*. 1968, New York: W.W. Norton, s. 336

ERIKSON, H. Erik. The problem of ego identity. *Journal of American Psychoanalytic Association*, 1956, vol 4, s. 56-121

FISHMAN, J. A. Bilingualism and biculturalism as individual and societal phenomena. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 1989, vol. 1, s. 3-15

GEIST, B. *Psychologický slovník*. Vyd. 2. Praha: Vodnář, 2000. 425 s. ISBN 80-86226-07-7

GIDDENS, A. *Modernity and self-identity.* Standford, CA: Standford University Press, 1991

GOFFMAN, E., On face-work: An analysis of ritual elements in social interaction. *Psychiatry,* vol 18, no. 3, s. 213-231

GORDON, M. Milton. *Assimilation in American life*. New York: Oxford University Press. 1964. s. 288. ISBN 9780195008968

HART, Daniel, DAMON, William. Developmental Trends in Self-Understanding. *Social Cognition,* 1986 vol 4, no. 4, s. 388-407

HAŠKOVÁ, Hana, DUDOVÁ, Radka. *Kvantitativní a kvalitativní přístupy ve výzkumu životních drah.* Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2014

HAVIGHURST, R. J. *Developmental tasks and education.* New York: McKay, 1948/1974

HEIDER, Fritz. Attitudes and Cognitive Organization. *The Journal of Psychology,* 1946, vol 21, s. 107-112

CHARMAZ, K. Qualitative Inteviewing and Grounded Theory Analysis. In HOLSTEIN, A. J., GUBRIUM, F. J. et al. *Inside Interviewing*. London: Sage. 2003, s.311–330

CHILD I. L. *Italian or American? The second generation in conflict*. New York: Russell & Russell. 1970 (Original work published 1943)

CHIRKOV, Valery. Summary of the criticism and of the potential ways to improve acculturation psychology. *International Journal of Intercultural Relations*. 2009, vol 33, s. 177-180

CHUN, M. Kevin., BALLS ORGANISTA, Pamela., MARIN, Gerardo. *Acculturation: Advances in Theory, Measurement, and Applied Research*. 1. vyd. Washington, D.C: American Psychological Association. 2003. s. 260. ISBN 978-1557989208

ICHHEISER, G. Misunderstandings in human relations: A study in false social perception. *American Journal of* sociology. 1949, vol 55, no. 2

JARKOVSKÁ, Lucie, LIŠKOVÁ, Kateřina, OBROVSKÁ, Lucie, SOURALOVÁ, Adéla. *Etnická rozmanitost ve škole. Stejnost v různosti*. 1. vyd. Praha: Portál, 2015, s. 256, ISBN 978-80-262-0792-4

JIRASOVÁ, M. *Perspektivy vietnamských dětí.* s. 318-339, In. BITTNEROVÁ, D., MORAVCOVÁ, M. *Etnické komunity v české společnosti.* Praha: Ermat, 2006, ISBN 80-903086-7-8

JIŘIČKA, J. Česko má nové oficiální národnostní menšiny. Vietnamce a Bělorusy. In *Idnes.cz* [online]. 3. červenec 2013. Dostupné z WWW: http://zpravy.idnes.cz/vietnamci-oficialni-narodnostni-mensinou-fiq-/domaci.aspx?c=A130703_133019_domaci_jj

JOHNSTON, Ruth. A new approach to the meaning of assimilation. *Human Relations.* 1963, vol 16, s. 295-298.

KIBRIA, N. Race, ethnic options and ethnic binds: Identity negotiations of second-generation Chines and Korean Americans, *Sociological Perspectives*, 2000, vol 43, s.77-95

KOCOUREK, Jiří, PECHOVÁ Eva. *S vietnamskými dětmi na českých školách.* Praha: H & H, 2006

KOCOUREK, Jiří. *Poznáváme svět dětí z Vietnamu*. Plzeň: Foto&Tisk Znamenaný, 2002, s. 112

KUŠNIRÁKOVÁ, PLAČKOVÁ, TRAN VU VAN ANH. *Vnitřní diferenciace Vietnamců*: *pro potřeby analýzy segregace cizinců z třetích zemí.* Praha: o.s. Fuertos, 2013, výzkumná zpráva MMR

LAFROMBOISE, Teresa, COLEMAN, L. K. Hardin et al. Psychological Impact of Biculturalism: evidence and Theory. *Psychological Bulletin.* vol. 114, no. 3, 1993, s. 395-412

LANGMEIER, Josef, KREJČÍŘOVÁ, Dana. Vývojová psychologie. 2. vyd. Praha: Grada Publishing, 2006. ISBN 80-247-1284-9

LAZARUS, S. Richard. Acculturation Isn´t Everything. *Applied Psychology*, 1997, vol 46, no. 1, s. 39-43

LEWIS, A. E., FORD, B. The network utilization project: Incorporating traditional strengths of African-American families into group work practice. *Social Work With Groups,* vol. 13, 1991, s. 7-22

LEWIN, Kurt. *Resolving social conflicts.* New York: Harper & Row Publishers. 1948. s. 246.

LINHART, J., PETRUSEK, M., VODÁKOVÁ, a kol. *Velký sociologický slovník.* Praha: Karolinum, 1996, ISBN 80-7184-310-5

MACEK, P. Psychologický výzkum identity: vyčerpané nebo nevyčerpatelné téma? In: BLATNÝ, M. et al. *Metodologie psychologického výzkumu: konsilience v rozmanitosti*. Praha: Academia, 2006, s. 72-84

MACEK, P. Identita jako proces: vývojový přístup a styly sebedefinování. In: ČERMÁK, I., HŘEBÍČKOVÁ, M., MACEK, P. et al. *Agrese, Identita, Osobnost*. Psychologický ústav AV ČR, Brno: Sdružení SCAN, Tišnov, 2003, s.180-200

MARCIA, E. James. Development and validation of ego-identity status. *Journal of Personality and Social Psychology,* 1966, vol 3, no. 5, s. 551-558

MARCIA, E. James. Identity in adolescence. In ADELSON, J. et al. *Handbook of adolescent psychology*, 1980, New York: Wiley and Sons, s. 159-187

MARCIA, E. James. Common Processes Underlying Ego Identity, Cognitive/Moral Development, and Individuation. In: D. K. Lapsley, F. C. Power et al. *Self, Ego, and Identity: Integrative approaches*, 1988, New York: Springer Verlag, s. 211-225

McADAMS, D. P. The case for Unity in the (Post) Modern Self. In: ASHMORE, D.R., JUSSIM, L. et al., *Self and Identity*, 1997, New York: Oxford University Press, s. 46-78

McADAMS, D. P. The psychology of life stories. *Review of General Psychology*, 2001, vol. 5, s. 100-122

MEAD, G. Herbert. *Mind, Self and Society: From The Standpoint Of A Social Behaviorist*. Ed. C. W. Morris, Chicago: University of Chicago Press, 1962

MIN, G. P., KIM, R. Formation of ethnic and racial identities: narratives by young Asian-American professionals. *Ethnic and Racial Studies*, 2000, vol 23, no. 4, s. 735-760

MONTREUIL, Annie, BOURHIS, Y. Richard. Majority Acculturation Orientations Toward „Valued“ and „Devalued“ Immigrants. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 2001, vol. 32, no. 6, s. 698-719

MORGAN, L. David. Focus group as qualitative research. 2 vyd. London: Sage, 1997, s. 80

NORTHOVER, M. Bilingual or "dual linguistic identities"? In BERRY, J., ANNIS, R. et al. *Ethnic psychology: Research and practice with immigrants, refugees, Native peoples, ethnic groups and sojourners*. Berwyn, PA: Swets North America, 1988, s. 207-216

NGUYEN, A. N., WILLIAMS, L.H. Transition from East to West: Vietnamese Adolescents and Their Parents. *The American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*. 1989, vol. 28, č. 4, s. 505-515

NGUYEN, H. H., MESSE, L. A., STOLLAK, G. E. Toward a more complex understanding of acculturation and adjustment: Cultural involvement and psychosocial functioning in Vietnamese youth. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 1999, vol 30, no.1, s. 5-31

NGUYEN VAN HUYEN. *The ancient civilization of Vietnam*. Hanoi: The Gioi Publishers, 1995

OGBU, U. J. Social stratification and the socialization of competence. *Anthropology and Education Quarterly*, vol. 10, 1979, s. 3-20.

OZER, Simon. Theories and Methodologies in Acculturation Psychology: The Emergence of a Scientific Revolution? *Psychological Studies.* 2013, vol 58, no. 3, s. 339-348

PADILLA, M. Amando. The role of cultural awareness and ethnic loyalty in acculturation, In PADILLA, M. Amando a kol. Acculturation: Theory, models and some new findings. Boulder, CO: Westview. 1980

PADILLA, M. Amando. *Acculturation: Theory, models and some new findings.* Boulder, CO: Westview Press. 1980

PECHOVÁ, Eva, MARTÍNKOVÁ, Šárka. *Vietnamská komunita v ČR*. In: SCHEU, CH. Harald et al. *Migrace a kulturní konflikty*. 1. vyd. Praha: Auditorium, 2011, ISBN 978-80-87284-07-0

PHINNEY, J. S. Ethnic identity in adolescents and adults: Review of research. *Psychological Bulletin*, 1990, *vol 108,* s. 499-514

PHINNEY, S. J., LOCHNER, B. T., MURPHY, R. Ethnic identity development and psychological adjustment in adolescence. In STIFFMAN, A.R, Davis E. L. *Ethnic issues in adolescent mental health*. Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications, 1990

PHINNEY, S. J., CHAVIRA, V. Ethnic identity and self-esteem: an exploratory longitudinal study. *Journal of Adolescence*, 1992, vol 15, no. 3, s. 271-281

PHINNEY, S. Jean, FLORES, Juana. „Unpackaging" Accultuation: Aspects of Acculturation as Predictors of Traditional Sex Role Attitudes. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 2002, vol 33, no. 3, s. 320-331

PHINNEY, S. J. Ethnic identity and acculturation, In CHUN, M. Kevin., BALLS ORGANISTA, Pamela., MARIN, Gerardo. *Acculturation: Advances in Theory, Measurement, and Applied Research*. 1. vyd. Washington, D.C: American Psychological Association. 2003. s. 260. ISBN 978-155798920863-81

PHINNEY, S. J., ONG, D. A. Conceptualization and Measurement of Ethnic Identity: Current Status and Future Directions. *Journal of Counseling Psychology*, 2007, vol 54, no. 3, s. 271-281

PHINNEY, S. J. The Multigroup Ethnic Identity Measure: A new scale for use with adolescents and young adults from diverse groups. *Journal of Adolescent Research*, 1992, vol. 7, s. 156-176

PICK, S. Berry in legoland. *Applied Psychology: An International Review,* 1997, vol 46, no. 1, s. 49-52

PORTES, Alejandro, RUMBAUT, G. Rubén. *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation,* University of California Press, 2001, s.430

RECK, J. Andrew. *Selected Writings: George Herbert Mead,* University of Chicago Press, Chicago, 1964

REDFIELD, Robert, LINTON, Ralph, HERSKOVITS, J. Melville. Memorandum for the study of acculturation. *American Anthropologist,* 1936, vol 38, no. 1, s. 149-152

ROSENTHAL, D., HRYNEVICH, C. Ethnicity and ethnic identity: A comparative study of Greek-, Italian-, and Anglo-Australian adolescents. *International Journal of Psychology*, 1985, vol 20, s. 723-742

ROSENTHAL, A. D., CICHELLO, M. A. The Meeting of Two Cultures: Ethnic Identity and Psychosocial Adjustment of Italian-Australian Adolescents. *Journal of Psychology,* 1986

RUDMIN, W. Floyd, AHMADZADEH, V. Psychometric critique of acculturation psychology: The case of Iranian migrants in Norway. *Scandinavian Journal of Psychology*, 2001, vol 42, no.1, s. 41-56

RUDMIN, W. Floyd. Critical History of the Acculturation Psychology of Assimilation, Separation, Integration, and Marginalization. *Review of General Psychology*, 2003, vol 7, no. 1, s. 3-37

RUDMIN, W. Floyd. Debate in science: The case of acculturation. *AnthroGlobe Journal*, 2006

RUDMIN, W. Floyd. Catalogue of Acculturation Constructs: Descriptions of 126 Taxonomies, 1918-2003. *Online Readings in Psychology and Culture*, 2009, vol 8, no. 1, s. 73

RUIZ, R. Cultural and historical perspectives in counseling Hispanics. In SUE, D. et al. Counseling the culturally different. New York: Wiley, 1981, s. 186-215)

SALGADO DE SNYDER, N., LOPEZ, M. C., PADILLA, M. A. Ethnic Identity and Cultural Awareness Among The Offspring of Mexican Interethnic Marriages. *The Journal of Early Adolescence,* 1982, vol 2, no. 3, s. 277-282

SÁNCHEZ, I. Juan, FERNÁNDEZ, M. Diana. Acculturative Stress Among Hispanics: A Bidimensional Model of Ethnic Identification. *Journal of Applied Social Psychology*. 1993, vol 23, no. 8. s. 654-668

SHI, X., LU, X. Bilingual and bicultural development of Chinese American adolescents and young adults: A comparative study. *Howard Journal of Communication*, 2007, vol 18, s. 313-333

SCHÖNPFLUG, Ute. Acculturation: Adaptation or Development? *Applied Psychology*, 1997, vol 46, no.1, s. 52-55

SCHLOSSBERG, K. N. A model for analyzing human adaptation to transition. *The Counseling Psychologist,* vol. 9, 1981, s. 2-36

SCHWARTZ, S. J. et al. Rethinking the concept of acculturation: implications for theory and research. *American Psychologist*, 2010, vol 65, no. 4, s. 237-251

SOURALOVÁ, Adéla. Vzdělané dítě jako úspěšné naplnění migračního a rodičovského projektu? Vietnamské matky, jejich děti a vzdělanostní aspirace. *Sociální studia*. Katedra sociologie FSS MU, 2014, s. 75-97

SUE, W. D., SUE, D. *Counseling the culturally different*. 2. vyd. New York: Wiley, 1990

TAFT, Ronald. A psychological model for the study of social assimilation. *Human Relations,* 1957, vol 10, s. 141-156

TAFT, Ronald. The assimilation orientation of immigrants and Australians. *Human Relations.* 1963, vol 16, s. 279-293

TAFT, Ronald. A. Coping with unfamiliar cultures. In WARREN N. et al. *Studies in cross-cultural* psychology, San Diego, CA: Academic Press, 1977, vol. 1, s. 121-153

TAJFEL, Henri. The achievement of group differentiation. Differentiation between social groups: Studie in the social psychology of intergroup relations. London: Academic Press, 1978

TRICKETT, J. Edison, JONES, J. Curtis. Adolescent Culture Brokering and Family Functioning: A Study of Families From Vietnam. *American Psychological Association*, 2007, vol. 13, no.2, s. 143-150

TRIMBLE E. Joseph., DICKSON Ryan. Ethnic Identity, In FISHER, B. C., LERNER, R. M. Applied developmental science: An encyclopedia of research, policies, and programs. Thousand Oaks, CA: Sage. 2010

TURNER, John, TAJFEL, Henri. The social identity theory of intergroup behavior. *Psychology of intergroup relations*, 1986, s. 7-24.

UHEREK, Zdeněk. *Cizinecké komunity z antropologické perspektivy: vybrané případy významných imigračních skupin v České republice*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, 2008, s. 167-210, ISBN 978-80-87112-12-0

VASILJEV, Ivo. *Za dědictvím starých Vietů*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, 1999. Imigrace, adaptace, majorita. ISBN 80-85010-19-4.

VASILJEV, I. *Vietnamština – jazyk na protipólu*. Publikace v rámci projektu „Vietnam v Praze“. Praha: Muzeum hlavního města Prahy. 2010.

VERMEULEN, H., PELS, T. Ethnic Identity and Young Migrants in the Netherlands. *Prospects*, 1984. vol 14, s. 277-282

WARD, Colleen. Acculturation, In LANDIS, R. Daniel, BHAGAT, R. *Handbook of intercultural training*. 2 vyd. Newbury Park, CA: Sage. 199

YING, W. Y. Cultural orientation and psychological well-being in Chinese Americans. *American Journal of Community Psychology*, vol. 23, 1995, s. 893-911

YOUNG, C. M., GARDNER, C. R. Modes of acculturation and second language, 1990

YUVAL-DAVIS, N. Theorizing identity: beyond the „us“ and „them“ dichotomy. *Patterns of Prejudice*, 2010, vol. 44, no. 3, s. 261-280

ZAK, I. Dimensions of Jewish-American Identity, Psychological Reports, 1973, vol 33, no. 3, s. 891-900

ZÁBRODSKÁ, K. *Variace na gender: Poststrukturalismus, diskurzivní analýza a genderová identita*. 1. vyd. Praha: Academia, 2009, s. 200, ISBN 978-80-200-1752-9

ČSÚ. Cizinci podle kategorií pobytu, pohlaví a občanství k 31.12.2016 [online]. 2016 [cit. 21. 3. 2018]. Dostupné z: https://www.czso.cz/documents/11292/27914491/1612_c01t14.pdf/4bbedd77-c239-48cd-bf5a-7a43f6dbf71b?version=1.0

ČSÚ. Cizinci v České republice podle dat sčítání lidu: analýza [online]. 2014 [cit. 21. 3. 2018]. Dostupné z: https://www.czso.cz/documents/10180/20541803/170222-14.pdf/870a2cea-fe98-4b36-b7d0-cacf30b2a395?version=1.0

Národnostní menšiny. *Pracovní a poradní orgány vlády* [online]. 2013 [cit. 2018-03-06]. Dostupné z: (https://www.vlada.cz/cz/pracovni-a-poradni-organy-vlady/rnm/mensiny/narodnostni-mensiny-15935/

Mvcr.cz [online]. 2017 [cit. 2018-03-06]. Dostupné z: www.mvcr.cz/soubor/2017-05-31-tabulkova-cast-2016-pdf.aspx

Česko má nové oficiální národnostní menšiny. Vietnamce a Bělorusy. In: *iDnes.cz* [online]. 2013 [cit. 2018-03-06]. Dostupné z: http://zpravy.idnes.cz/vietnamci-oficialni-narodnostni-mensinou-fiq/domaci.aspx?c=A130703_133019_domaci_jj

Aktualizovaná „Koncepce integrace cizinců – ve vzájemném respektu“ a Postup při realizaci aktualizované Koncepce integrace cizinců v roce 2016