

Univerzita Karlova v Praze

Pedagogická fakulta

Katedra psychologie



**Utváření identity druhé a jedenapůlté generace
vietnamských migrantů v ČR**

Soňa Rubišová

Bakalářské práce

Katedra psychologie

Vedoucí bakalářské práce: PhDr. Dana Bittnerová, CSc.

2014

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci na téma Utváření druhé a jedenapůlté generace vietnamských migrantů v ČR vypracovala pod vedením vedoucího bakalářské práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato bakalářská práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 27. 6. 2014

.....

podpis

Ráda bych touto cestou vyjádřila poděkování PhDr. Daně Bittnerové, CSc. za její cenné rady a trpělivost při vedení mé bakalářské práce. Rovněž bych chtěla poděkovat respondentům za jejich součinnost a svým blízkým za podporu.

.....

podpis

NÁZEV:

Utváření identity druhé a jedenapůlté generace vietnamských migrantů v Čechách

AUTOR:

Soňa Rubišová

KATEDRA:

Katedra Psychologie na PedF UK

VEDOUcí PRÁCE:

PhDr. Dana Bittnerová, CSc.

ABSTRAKT:

Cílem mé práce bylo přiblížit utváření identity druhé a jedenapůlté generace vietnamských migrantů v ČR. Respondenti mého výzkumu se pohybují ve věkovém rozmezí 20 – 30 let. Data jsem sbírala prostřednictvím polostrukturovaných, narativně zaměřených rozhovorů. Jednotlivá interview byla následně přepsána do textové podoby a rozčleněna dle metodiky otevřeného kódování do kategorií, které popisují ve výsledcích. Centrální jev, který všechny kategorie spojuje, je život na pomezí dvou kultur. V rámci těchto dvou societ na sebe respondenti berou rozličné role, s nimiž se do různé míry ztotožňují. Nevědomě či na základě volby, respondenti absorbují atributy obou kulturních dimenzí a utváří si tak novou jedinečnou kulturní kvalitu.

KLÍČOVÁ SLOVA:

Identita, kultura, druhá generace, socializace

TITLE:

Formation of an identity the second generation and generation and a half of Vietnamese minority in Czech Republic

AUTHOR:

Soňa Rubišová

DEPARTMENT:

Katedra Psychologie na PedF UK

SUPERVISOR:

PhDr. Dana Bittnerová, CSc.

ABSTRACT

The aim of my thesis is to describe the formation of an identity of the second generation and generation and a half of Vietnamese minority in Czech Republic. Respondents of my study are from 20 to 30 years old. My study methods were half-structured, narrative-orientated interviews. Each of the interviews were immediately written down to a text document and classified by the method of open coding, to be described in my results. A central phenomenon, connecting all the categories is a living in between two cultures. In both these cultures, my respondents play many different roles and partly identify themselves with them. They absorb attributes of both cultural dimensions, whether aware of it or not, and create a new and original cultural qualities.

KEY WORDS:

Identity, culture, second generation, socialization

Obsah

Úvod	8
Teoretická část	8
1. Vymezení pojmu identita	8
1.1. Definice identity	8
1.2. Vývojové pojetí identity	10
1.3. Symbolický interakcionismus	12
1.4. Teorie sociální identity	13
1.5. Sociální konstruktivismus	13
1.6. Sociální dramaturgie Ervinga Goffmana	14
2. Etnická identita	15
2.1. Vymezení pojmu etnicita	16
2.2. Primordialismus X Instrumentalismus	17
2.3. Menšiny a etnická identita	18
2.4. Děti třetí kultury	19
3. Kontext utváření vietnamské identity	20
3.1. Mýtické základy vietnamské národní identity	20
3.2. Náboženství ve Vietnamu	21
3.3. Vietnamská komunita v ČR	23
Výzkumná část	25
4. Metodologie	25
4.1. Výzkumný problém a výzkumné otázky	25
4.2. Výzkumná strategie	26
4.3. Výběr výzkumného vzorku a profily informátorů	26
4.4. Interpretace dat	28
5. Výsledky	29
5.1. Instituce podílející se na utváření kulturní identity	29
5.1.1 Instituce vietnamské kultury	29

5.1.2	Instituce české kultury	40
5.1.3	Jazykový kód institucí	46
5.2	Hodnoty a postoje respondentů	48
5.2.1	Postoj k ČR a Vietnamu, pocit domova.....	49
5.2.2	Výběr partnera	50
5.2.3	Vztah respondentů ke vzdělání	52
5.2.4	Volný čas	53
5.3	Aspekty identity	54
5.3.1	Explorace a závazek.....	54
5.3.2	Vlastnosti respondentů.....	55
5.3.3	Plány do budoucna.....	56
5.3.4	Pocit příslušnosti.....	57
5.3.5	Pocit odlišnosti, zážitek vlastní jedinečnosti	57
5.4	Diskuze výsledků	58
	Závěr:.....	60
	Literatura:	63

Úvod

Vypadají jako cizinci, ale vyrostli mezi námi. Orientují se v naší kultuře, a zároveň mají přístup do uzavřené kulturní dimenze, která představuje pro většinu Čechů jen chumel stereotypních představ. Druhá a jedenapůltá generace vietnamských migrantů v Čechách stojí na pomezí dvou kultur. Do jaké míry je ovlivnily, jakým způsobem se k oběma vztahují a co z nich přijali za své? Těmito a dalšími dílčími otázkami směřujícími k tématu utváření identity se budu zabývat v následujícím textu.

Již více než dekádu se snaží řada badatelů zvýšit povědomí majority o kulturním světě vietnamské komunity v Čechách. Nejčastěji se však autoři orientují na první generaci migrantů, důvod jejich příchodu a adaptační problémy, kterými museli projít. Zástupci první generace jsou v české společnosti usazeni již dlouhá léta, jsou součástí dobře fungující semknuté a silně uzavřené vietnamské komunity, a tudíž nemají tak silné asimilační tendence. (Brouček, 2003) Přesto zde již poměrně dlouho zakládají rodiny a jejich děti navštěvují české vzdělávací instituce. V současné době se tedy přesouvá vlna vědeckého zájmu k problematice jedenapůlté a druhé generace vietnamských migrantů v Čechách. Identitu jedenapůlté generace přibližuje několik diplomových prací, např. Deáková, 2012, Vídenská, 2010, které sledují vietnamské adolescenty. Objevily se i studie vietnamských dětí navštěvující první stupeň základní školy (Jirasová, 2006), ale náhled na mladé dospělé příslušníky vietnamské komunity u nás stále chybí, pokusím se jej tedy alespoň částečně nastínit.

Teoretická část

1. Vymezení pojmu identita

1.1. Definice identity

Identita je většinou odpověď na otázku „kdo jsem“ nebo „čím jsem“. Je to zážitek vlastní jedinečnosti, který se podle Vágnerové objevuje v elementární formě již ve třetím roce života. Termín jako takový vychází z latinského slova *idem*, který má

význam stejný. Definovat ho lze 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, str. 88) Napříč odbornou literaturou je ovšem zpracovávána v různých rovinách a souvislostech, vyskytuje se v takové frekvenci, že Šatava (2009) dokonce hovoří o nadužívání tohoto pojmu. Základní rozdělení identity dle Bačové (1996) je na personální a sociální, ale sama autorka upozorňuje na to, že tyto dvě dimenze jsou navzájem silně propojeny, ba dokonce jedna bez druhé nemůže existovat. Personální identita je nepostradatelná pro „normální“ fungování psychiky a vědomí osobnosti, nelze oddělit od vědomí lidí, vědomí sebe samého a vědomí své časové kontinuity. Sociální identita pak tvoří jakýsi most mezi společností a jedincem. Teorie související s tímto pojmem se soustřeďují na členství ve skupině, či se šířeji zabírají termínem role, na rozdíl od teorií spjatých s personální identitou, jež se zaměřují na vnitřní skladbu „já“.

Identitu můžeme vnímat i jako součást různých aspektů. Například P. Macek vymezuje aspekty identity jako vědomí unikátnosti, jedinečnosti, odlišnosti od druhých; pocit patření a sounáležitosti; kontinuita a konzistence vlastní zkušenosti; potřeba explorační, zážitek autorství vlastního života, přijetí závazku a odpovědnosti za vlastní jednání; zážitek autentičnosti a pravdivosti a zážitek integrity. (2006, str. 75)

Dle Baumeistra je identita souhrn definic self¹, jež se skládá ze tří aspektů. Interpersonální aspekt je seskupení rolí a vztahů jedince, hodnotový představuje množinu hodnot a priorit, a aspekt potenciální vyjadřuje, kým by se mohl daný jedinec stát. (Baumeister, 1997) Jednotlivé sebedefinice mohou být připsané, to jsou takové, se kterými se dotyčný narodí (pohlaví, rasa), dále získané, tedy spojené s výkonem konkrétního jedince, tyto komponenty tvoří na nižší úrovni jednorázová rozhodnutí a na úrovni vyšší představují volbu v dlouhodobém horizontu. Třetí složkou jsou sebedefinice zvolené, které jedinec volí buď bezproblémově podle společenského návodu, nebo je postaven před alternativy natolik neslučitelné, že si kritéria volby musí najít sám. Baumeister tak vyslovuje myšlenku, že tím čím jsme, se stáváme na základě volby.

Komponenty identity nejsou tudíž pouze výsledkem determinujících procesů, člověk je nucen hledat ve světě to, co se celospolečensky nazývá „pravé já“. Postmoderní

¹ Self je „přímý zážitek výsadního přístupu k vlastním myšlenkám, pocitům a postojům, který začíná s povědomím vlastního těla a je posilován schopností rozhodovat se a iniciovat akci.“ (Baumeister, 1997, str. 681, bakalářský překlad S. Rubišová)

společnost avšak toto hledání pravdy o vlastním já velmi znesnadňuje. (K. J. Gergena in Macek, 2006, str. 80) „Život se v postmoderní společnosti vyznačuje pluralitou hlasů, z nichž každý jeden se snaží ty druhé přetrumfnout v tom, co je pravá skutečnost. V podstatě vše je předmětem vyjednávání, lidé se potýkají s permanentní konstrukcí a rekonstrukcí představ o světě, o druhých lidech i o sobě samém. Každá pravda o vlastním já vytváří prostor pro zpochybňující otázky, pro ironii, pro zkoušení ještě nějaké jiné možnosti, která by též mohla být pravdou.“

1.2. Vývojové pojetí identity

Základním pilířem vývojového hlediska je beze sporu teorie E. H. Eriksona, která je pojímána vývojově jak z hlediska ontogenetického tak fylogenetického. Erikson chápe organismus jako dynamický systém, v němž probíhá proces somatický, společenský a ego proces. Později ovšem Erikson došel klinickým pozorováním k závěru, že spíše než o tři procesy se jedná o aspekty jednoho procesu – lidského života. Fyzická tenze, individuální úzkost a panika ze skupiny jsou jen různé podoby, v nichž se lidská úzkost vykresluje odlišným způsobem zkoumání. Právě aspekt ega považuje za ústřední při formování individuálního ega, které zajišťuje pocit kontinuální individuace a soudržné identity, tedy pocit „být sám sebou“. Integrace, k níž dochází ve formě ego identity, „představuje sumu nahromaděných zkušeností, jež plynou ze schopnosti ega začleňovat veškeré identifikace s kolísáním libida, se schopnostmi rozvinutými díky nadání a s příležitostmi, jež nabízejí sociální role. Pociť ego identity pak tvoří akumulovaná důvěra v to, že vnitřní neměnnost a kontinuita vybudovaná v minulosti bude odpovídat neměnnosti a kontinuitě jedincova významu pro jiné lidi.“ (Erikson, 2002, str. 238)

Kostrou jeho teorie nicméně zůstává rozšíření Freudových vývojových stádií a jejich obohacení o epigenetický rozměr. I když je vytvoření identity hlavním vývojovým úkolem adolescence, Erikson několikrát vyzdvihuje fakt, že každé stádium je založeno na všech předchozích, je tedy nutné brát v úvahu celý ontogenetický žebříček, protože jsou jednotlivé složky vzájemně propojeny. Ve všech stádiích se objevují určité úkoly, které jsou svou povahou psychosociální, Erikson je označuje termínem krize po vzoru Freudově. Další důležitou poznámkou je, že „každé vývojové stádium a krize má zvláštní vztah k jednomu ze základních prvků společnosti, jelikož se životní cyklus a lidské instituce vyvíjejí společně.“ (Erikson, 2002, str. 227) Erikson sice vychází z

psychoanalýzy, ale překračuje její rámec zdůrazňováním konstruktivní a psychosociální podstaty identity.

Hlubším doplněním pátého stádia, tedy adolescence, kterou akcentoval i sám Erikson, se zabýval James Marcia. Tolik jej nezajímají témata identity, ale její stavy a přechody mezi nimi, svou pozornost tedy zaměřuje na vznikání identity. Klíčovými pojmy jeho teorie jsou explorace, pro kterou autor ve svých starších pracích používá termín krize, a závazek. Explorací rozumí proces aktivního hledání, zkoušení, objevování a rozhodování se o závazcích, to jsou takové způsoby jednání, které vedou k dosažení určitých společensky přijatelných cílů a zajišťují určitý řád. Závazky (commitments) také souvisí s přijetím zodpovědnosti za něco, či někoho a důvěry ve smysl, užitečnost nebo správnost vlastního rozhodnutí. Na základě těchto pojmů, respektive jejich přítomnosti či nepřítomnosti dále vyčlenil čtyři možné stavy identity - rozptýlená identita, předčasně uzavřená identita, stav moratoria a dosažení identity. První z pojmů popisuje jedince, jenž je orientován na prožívání toho, co je právě teď a tady, spíše než na vlastní budoucnost. Je snadno ovlivnitelný druhými a bez potřeby nějakého vymezení. Pozbývá jak exploraci, tak závazek. Druhý termín je tehdy pokud je přítomen závazek ale ne explorace, takový člověk přijímá konzistentní obraz sebe a světa, bez aktivního hledání, bez krizí a pochybností. Identifikuje se zpravidla s lidmi či institucemi pro něj důležitými. Pro stav moratoria je typická otevřenost vůči nové zkušenosti a její aktivní hledání, to s sebou většinou přináší i zkoušení nových rolí, objevování nových zájmů a hodnot. Přítomna je tedy pouze explorace. Je to období přemýšlení o sobě samém (Macek, 2003). Pro tento a následující stav, je typický stabilnější pocit vlastní hodnoty, který je situačně méně ovlivnitelný. Lidé s dosaženou identitou dospěli do tohoto bodu skrze exploraci, přezkoumali různé vlivy, které přejali a dospěli tak k vlastnímu stanovisku. Marcia tyto kategorie doplňuje myšlenkou, že přechod z jednoho stavu do jiného je v průběhu života možný opakovaně (Kastová, 2012).

Pohyb mezi jednotlivými stádii bývá vysvětlen pomocí Piagetova modelu kognitivních strukturálních změn (Macek, 2003). Situace změny je spojena s nerovnováhou mezi organismem a prostředím, když zažíváme rozpor mezi aktuální, novou zkušeností a možnostmi jedince zapracovat tuto zkušenost do dosavadního schématu vlastního já. Ze začátku převažuje asimilační proces, což je začleňování předmětů do schémat chování, které jsou osnovami činnosti, v souladu s těmito schématy dochází k interpretaci nově percipované zkušenosti. Akomodace je naproti

tomu přizpůsobení dřívějších schémat novým poznatkům. Rovnováha původního schématu je tudíž narušena, ale dosahujeme rovnováhy nové, která se vyznačuje lepším porozuměním. (Piaget, 1966) Koncept asimilace a akomodace podporuje myšlenku, že identita není vnitřním konstruktem, ale že se neustále formuje v dialogickém vyrovnávání se světem.

1.3. Symbolický interakcionismus

Jedním z hlavních zakladatelů tohoto sociálně psychologizujícího směru je považován G. H. Mead, jeho koncepce sociálního behaviorismu vycházela z problematiky vztahu člověka a sociální skupiny. Právě sociální interakci vnímá jako klíčovou pro utváření osobnosti a vědomí člověka. Jedinec interpretuje stimuly přicházející ze společnosti a podle toho reaguje. Interpretační strategii si jedinec osvojuje od příslušné sociální skupiny. Souhrn naučeného společenskou interakcí Mead nazývá self, to ovšem vnímá jako nikdy nekončící socializační proces. Self dále dělí na „Me“ a „I“. „I“ je individuální, tvořivá a aktivní složka, která reaguje na stimuly prostřednictvím „Me“. „Me“ jsou sociální postoje generalizovaného druhého, které se součástí self stávají během socializace zásluhou typu hry game. Mead dále podotýká, že aby se člověk stal sám sebou, musí se stát taky plnohodnotným objektem ve vztahu k druhým. (Kubátová, 2009) Meadův současník a spolupracovník Ch. H. Cooley přichází v této spojitosti s teorií looking-glass, která říká, že člověk si o sobě buduje představu skrze pohled druhých a to nejvíce skrze příslušníky primárních skupin (rodina, sousedé, vrstevníci). Nejdřív se tedy jako osobnost vidíme v zrcadle, a následně si teprve utváříme vztah sami k sobě. (Scott a Marshall, 2009)

Sheldona Strykera bychom mohli zařadit k současníkům symbolického interakcionismu. Jako identity označuje internalizované role, které v hierarchické soustavě tvoří self, to je uspořádáno mnohoaspektově (multifaced) a mnohovrstvově (multilayered). A je výsledkem interakcí s jinými lidmi v sociálních kontextech. Pravděpodobnost vyvolání určité identity v rozdílných situacích se odráží v její výraznosti (salience) tzn., že s výraznými rolami operujeme zcela rutinně, naopak nevýrazné mají vysoký práh vyvolání. Významnost (prominence) identity pak určuje, do jaké míry odpovídá daná role ideálnímu já. Výběr vhodné role a výkon, který v jejím rámci jedinec podává, potom ovlivňuje jeho chování. Pokud je jedinec schopen jej reflektovat, může dojít k závěru kdo je. (Turner, 2013)

1.4. Teorie sociální identity

Henry Tajfel a J. C. Turner překonali svým pojetím tradiční individualistickou perspektivu studia interakce mezi člověkem a společností. Jeden ze základních pojmů této teorie je sociální identita, což je aspekt sebepojetí odvozený od poznání svého členství v sociální skupině, spolu s hodnotou a s emocionálním významem tohoto členství. Identita sociální je součástí identity osobní, jež Tajfel pokládá za přesvědčení o svých dovednostech, schopnostech a vlastnostech. Základní domněnkou tedy je, že jedinec rozšiřuje svojí identitu i na skupinu, do níž náleží. Porovná-li pak svojí skupinu s jinou a vyjde-li jeho skupina lépe, přispívá to k jeho pozitivnímu sebeobrazu a pocitu sounáležitosti. Je tedy logické, že usiluje o to, aby zrovna jeho konkrétní skupina měla vysoký společenský status. (Plichtová, 1997)

Abyste dokázal tyto teoretické základy, vyvinul Tajfel s kolegy experimentální postup paradigma minimální skupin. Jedná se o náhodné rozdělování lidí do skupin na základě banálních rozdílů a následné ověřování členské příslušnosti. Experimenty dokládají, že probandi hodnotily členy své skupiny příznivěji a udělovali jim více odměn, než příslušníkům skupiny jiné. K tomu aby se někdo cítil členem dané skupiny, stačí, aby se identifikoval s novou společnou kategorizací, tj. pouhým pojmenováním. Jak jsou tedy členové motivováni udržet si své vysoké skupinové sebehodnocení, tj. pozitivní sociální identitu? Toho je možné dosáhnout různými cestami. Například snižováním hodnocení jiných skupin, aby „ta naše“ dopadla v porovnávání lépe. Vybrat si pro porovnávání skupinu, vzhledem ke které vyzní naše hodnocení lépe. Porovnávat se ve vlastnostech, ve kterých máme větší šanci na úspěch. Dále přechod do skupiny s vyšším skupinovým sebehodnocením, či distancování se od skupiny s nízkým sebehodnocením. (Plichtová in Tajfel, 1995)

1.5. Sociální konstruktivismus

Sociální konstruktivismus je také založen na myšlence smysluplné interpretace světa kolem nás, včetně nás samých a to podle účelu, tj. podle toho jak co slouží pro dosahování cílů. A jelikož si svět skrze naše zkušenosti organizujeme a kategorizujeme, je lidská zkušenost konstrukcí světa. Osobnost jedince je tedy dle G. Kellyho (in Bačová, 2008) soubor jeho mentálních obrazů neboli kognitivních struktur, skrze něž chápeme svět.

Konstruované reality rozdělují Peter Berger a Thomas Luckmann na objektivní a subjektivní. (Kaiserová, 2008) Objektivní realitu vnímáme jako řád objektů, na které bylo takto nahlíženo dávno před tím, než jsme s nimi přišli do kontaktu. Objektivizaci reality každodenního života nám umožňuje jazyk. To je totiž natolik složitý a různorodý znakový systém, že nám umožňuje odpoutat se od situace. Máme tedy možnost hovořit o tom, co není součástí naší bezprostřední zkušenosti.

Výchozím bodem subjektivní konstrukce reality je internalizace, tj. „bezprostřední vnímání či interpretace objektivní události mající význam, tedy jako projevu subjektivních procesů jiného člověka, přičemž zároveň význam tohoto projevu přijmu subjektivně za svůj.“ (Luckmann, Berger in Kaiserová, 2008, str. 112) Zvnitřňují si tudíž jak subjektivní procesy jiného jedince, tak svět ve kterém žije. Úplné zasvěcení člověka do objektivního světa je socializace, jež probíhá primárně v rámci rodiny. Přijetí identity znamená přijetí světa, ke kterému se tato identita vztahuje. Primární socializace končí „vykrytalizováním zobecněného druhého“, (ibid., str. 112) což je dětská identifikace se společností obecně. Právě tento moment je zásadní pro stabilní a kontinuální identitu. V sekundární socializaci se pak už jen pozměňují, dotvářejí a rozšiřují dovednosti získané primární formou socializace. Jedinec se pak skrze vědění snaží soustavně dosáhnout co nejvyššího stupně symetrie mezi objektivní a subjektivní realitou.

1.6. Sociální dramaturgie Ervinga Goffmana

E. Goffman se ve svém mikrosociologickém rámci soustřeďuje na to, jak lidé typizují své jednání a situace, ve kterých se nacházejí. Sleduje, jak se člověk představuje ostatním a jaký dojem v nich vyvolává. Názvosloví Goffmanovi teorie využívá pojmů z divadelního prostředí. Jedince tedy vnímá jako herce, jeho zespolečnění já je postava, jež je produktem jeho jednání a podle níž upravuje svou osobní fasádu², tak aby odpovídala scéně³. A právě z dialektického vztahu společenské postavy a psychobiologických vlastností vyrůstá identita člověka. Goffman soudí, že v průběhu jejího utváření se stává představa o vlastní roli nedílnou součástí naší povahy. Hovoří o různých stupních identifikace s rolí, na jedné straně této škály je úplná identifikace, kdy jedinec svému výkonu upřímně věří. Takový výkon potom na diváka působí velmi důvěryhodně. Na straně druhé leží tzv. cynici, to jsou povětšinou aktéři, co se snaží

² vzhled a způsob vystupování

³ životní prostředí jedince

prosadit určitý názor či myšlenku, která jim dopomůže dosáhnout cíle, a vůbec jim nezáleží na tom, jakou představu o nich si publikum odnese. Zdánlivě podobný je koncept odstupu od role, podle něhož jedinec ukazuje, že v dané roli je zainteresován jen částečně, nicméně to že míra jeho angažovanosti je menší, neznamená, že mu na dané roli nezáleží. V tomto ohledu ještě zmíním i segregaci obecnstva, díky níž si aktér chrání vytvářený dojem, každé publikum je totiž zvyklé na jinou roli. Člověka tedy můžeme poznat v celku pouze v důvěrných vztazích, nebo když může být sám se sebou. (Goffman, 1999)

Neméně důležitým termínem pro mou práci je pojem stigma. Goffman v úvodu své práce říká, že mnohdy „stačí pouze první dojem, abychom předvíдали něčí sociální identitu“, tj. kategorii a atributy něčí osoby. Tento charakter, který jedinci připisujeme na základě našich předjímání, jež často nevědomě transformujeme do předkládaných požadavků, Goffman definuje jako virtuální sociální identitu. Mezi virtuální a skutečnou sociální identitou dochází k diskrepanci právě kvůli stigmatu, jehož Goffman charakterizuje „jako silně diskreditující atribut“ – selhání, nedostatek či handicap. (2003, str. 10, 11) Diskreditované stigma je takové, které vnímáme na první pohled. Do této kategorie patří i kmenová stigmata rasy, národa a náboženství, to jsou ta, „která se mohou šířit po rodových liniích a rovnoměrně kontaminovat všechny členy rodiny.“ (Goffman, 2003, str. 12) V případě mých respondentů můžeme dále hovořit o vrozeném stigmatu, které si jedinec uvědomuje v důsledku socializace.

Jinakost stigmatizovaných lidí podporuje jak přístup zbytkové společnosti a to především skrze celospolečensky sdílené negativní předsudky o dané skupině, tak samotní nositelé stigmatu, rozdělení na „my“ a „oni“ totiž nevyhází pouze z majoritní společnosti. Často může stigmatizovaný jedinec otevřeně hovořit o svém životě pouze s tzv. našinci, nositeli stejného stigmatu, či zasvěcenci, tedy osobami „normálními“, ale obeznámenými se stigmatem. (Goffman, 2003)

2. Etnická identita

2.1. Vymezení pojmu etnicita

Řecké slovo ethnos znamená rod, kmen či pospolitost. Etnikum „je stabilní seskupení lidí, které se vyznačuje jednotností některých reálných příznaků, odrážející se ve společenském vědomí jako jednota historických osudů v rámci jednotného sociálního organismu nebo v souvislosti s ním.“ (Dohnalová a Malina, 2002, str. 194)

Ze současné antropologické perspektivy se etnicita chápe jako jeden z prvků meziskupinových vztahů. Není vlastnictvím těchto skupin, jelikož „eticita se rozehrává mezi dotyčnými skupinami, nikoliv v jejich rámci.“ (Eriksen, 2007, str. 105) Je to tedy proces formování hranic mezi skupinami lidí, které se diskurzivně utvořili na základě sdílených hodnot, norem, postupů, symbolů a artefaktů. Svou odlišnost vnímají jak sami příslušníci skupiny, tak i ti mimo ní. Tento pojem úzce souvisí s pojmem rasa. (Barker, Cultural studies, 2003, str. 440) Tématem hranic se zabýval Frederick Barth, který podnítl odklon od esencialistického⁴ pohledu. Etnickou skupinu pokládá za organizační systém založený na sebeaskripci⁵. Hranice vnímá jako sociální produkty proměnlivé v čase s různými stupni důležitosti. A jejich vytváření souvisí se sebedefinováním a definováním druhých. Barth neztotožňuje etnické skupiny s kulturními jednotkami, jelikož kultura skupiny, včetně forem její sociální organizace, se může měnit, aniž by docházelo k posunu etnických hranic. Dokonce uvažuje o tom, že kulturní odlišnosti by mohly být důsledkem hranic a ne jejich příčinou. Sama společnost totiž určuje, jaké rozdíly jsou pro ni významné. (Barth, F.: *Ethnic Groups and Boundaries*. Allen and Unwin, London, 1969)

Barthovu koncepci většina autorů řadí k subjektivistickému pohledu na etnicitu. Naproti tomu stojí perspektiva objektivistická, reprezentovaná A. Cohenem, která tvrdí, že „etnické rozdíly, etnická organizace a dokonce i etnická stratifikace mohou existovat bez souhlasu nebo i bez vědomí aktérů.“ (Eriksen, 2012, str. 97) Etnicita je zde vnímána jako soubor pozorovatelných charakteristik sociální organizace, kterou nepředurčují strategická jednání ale historické procesy a mocenské vztahy.

T. H. Eriksen navazuje na Barthův koncept. Etnicitu nevnímá, jako permanentní a přirozenou kvalitu. Považuje ji za jednu ze sociálních identit, přičemž identita a identifikace jsou výrazy synonymní. Příslušnost ke skupině má charakter situační a relační. Tzn., že identifikace individua je závislá na situaci a na tom s kým se člověk

⁴ Viz. primordailismus

⁵ Askripce = dosažení vyššího statutu (funkce) díky příslušnosti k privilegovaným sociálním skupinám, např. vlivem rodového původu, nikoli vzhledem ke kvalifikaci a výkonu (Brandová et al., 1993, str. 69); sebeaskripce = askripce, performované samotnými aktéry

ztotožňuje. „Identifikace se děje pouze v procesu etablování podobností s někým a jeho opaku - tedy prostřednictvím etablování rozdílů vůči někomu jinému“ (Eriksen, 2007, str. 68) Etnicita tedy nemůže existovat tam, kde nejsou skupiny ve vzájemném kontaktu a kde se neaplikuje systematické rozlišování na insidery a outsidersy, tzn. na My a Oni. Kontrasty jsou tudíž určujícími momenty identifikačního procesu. (Eriksen, 2012, str. 45)

Jeden z prvních empirických výzkumů polyetnických společností provedl představitel chicagské školy R. E. Park. Město považoval za určitý druh ekologického systému s vlastní vnitřní dynamikou, který zahrnuje spoustu sociálních světů. Povaha etnické kategorizace je podle něj fluidní, tj. relativní. „Jednotlivec může mít řadu self podle skupin, do nichž patří, a podle toho, do jaké míry je každá z těchto skupin izolována od ostatních“ (Park in Eriksen, 2012, str. 48)

2.2. Primordialismus X Instrumentalismus

K základům etnické identity lze přistupovat ze dvou úhlů - primordiálního a instrumentálního. Instrumentalistický náhled, vychází z předpokladu, že identitu si člověk musí osvojit, či vybrat podle toho, ke kterému společenství jedinec patří, nebo se hlásí. Vytváří se tedy neustále a je produktem sociálních střetnutí a vztahů. Jedinec chápe společnost jako instrument na dosahování svých cílů, přistupuje tedy k druhým racionálněji. Instrumentalistické přesvědčení je typické pro společnosti individualistické, kde by měl mít člověk možnost stát se příslušníkem jakékoli národnosti na základě výběru. Preferuje se v nich princip státní před národnostní a materiální zájmy jsou silnější spojnicí mezi jednotlivci než národnostní příslušnost. Tato přesvědčení vychází z předpokladu, že lidé začali žít jako národy teprve nedávno. (Bačová, 1999).

Naproti tomu stojí pojetí primordialistické, které charakterizují výroky, že národnost jednotlivce je neměnná, jelikož lidstvo žije v národnostních celcích odjakživa. Budoucí pokolení by tedy měla rozvíjet národní dědictví, protože národnostní čistota je zárukou jednoty státu. Primordialita je úzce propojena s etnickou identitou, jako podstatu etnicity totiž chápe atributy dané a nezpochybnitelné - vzájemnou hlubokou blízkost, spřízněnost, příbuzenství, stejnou kulturu, teritoriální znaky a biologické znaky. Identita jednotlivce v daném společenství tedy raší z etnické příslušnosti a navozuje pocit jednoty, který spojuje všechny členy etnické skupiny. Vzhledem k tomu, že je identita daná a priori. Nehovoříme o problémech spojených s jejím formováním, ale

s nalezením. Tato přesvědčení oslovují více stránku emocionální a jsou typičtější pro kulturu kolektivistické. (Bačová, 1999)

2.3. Menšiny a etnická identita

Z výše uvedeného vyplývá, že etnokulturní identitu je možno chápat jako „specifickou formu sociální identity, určující jednotlivce jako prvky specifické kolektivity. Diskurzivní vytváření menšinových etnokulturních identit je nedílně spjata s majoritními – vznikají tak složité vztahy vytvářející pole etnicity.“ (Šatava, 2013, str. 61) Při všeobecné analýze meziskupinových vztahů je potřeba brát do úvahy subjektivní vysvětlení odlišností mezi skupinami. „Historie a současné charakteristiky sociálních, ekonomických a jiných rozdílů mezi sociálními skupinami se odrážejí v postojích, přesvědčeních a názorech na svět, které mají členové těchto skupin. Tyto subjektivní důsledky se poté odrážejí v tom, co lidé dělají, jak se chovají k vlastní a „cizí“ skupině. Meziskupinové chování pak přispívá k současným a budoucím vztahům mezi skupinami.“ (Tajfel, 1995, str.7)

Uvědomění si členství v menšinové skupině a identifikace s ní, které z tohoto uvědomění plyne, „závisí na pocíťované zřetelnosti hranic“ menšiny. (Tajfel, 1995, str. 8) Míra této jasnosti je závislá na existenci určitých přesvědčení o sobě samých a o širším společenství. Mezi taková mínění patří, že individuální sociální mobilita nezamezí tomu, aby určitého jedince druzí v mnohých důležitých sociálních situacích neoznačili za příslušníka menšiny. Dále, že vnější zařazení, bez ohledu na individuální rozdíly, má sociální důsledky ve vztahu ke všem, nebo aspoň k většině členů této skupiny. A samozřejmě nepřispívá ke snižování hranic ani přesvědčení o společné odlišnosti od ostatních, týkající se vlastních názorů členů menšiny. (Tajfel, 1995)

Tendence ke kategorizaci je součástí lidské povahy, v souladu s tím, co víme o všeobecných vymezeních dané kategorie, usuzujeme o jejích členech. Ale značná část těchto připisovaných vlastností může být zkreslena, v tom případě hovoříme o stereotypizaci. Tyto šablonovité způsoby vnímání a posuzování „nejsou produktem přímé zkušenosti individua, jsou přebírány a udržují se tradicí“. (Nakonečný, 1997, str. 223) Vzhledem k silnému emocionálnímu náboji stereotypů, může být jejich racionální obsah potlačen. Nedostatečnou objektivní znalost určité kategorie pak člověk kompenzuje zevšeobecňujícím míněním, které neověřeně přijímá od jiných lidí. (Průcha, 2010)

Stereotypy ovšem nejsou vázány jen na některá etnika, považují se za univerzální rys interkulturních vztahů. Konstruujeme stereotypy jak o „cizí“ kultuře (heterostereotyp), tak o své vlastní (autostereotyp). Jak vyplývá z výše uvedených výsledků Tajfelových výzkumů, autostereotyp má povětšinou pozitivní nádech. Avšak sebepojetí minorit může být spoluutvářeno předsudky většinové společnosti. A pokud „jsou vnější sociální zařazení skupinou vnitřně přijímané, vzájemně se tak posilňují.“ (Tajfel, 1995, str. 9)

Důležitým aspektem sebeobrazu osoby se mohou stát hodnotově nasycené porovnávání s jinými skupinami anebo jejich jednotlivými členy. Zvláště pokud náleží k menšině, která je považovaná za jasně oddělenou od ostatních a v něčem důležitém za horší než oni. Minoritní obyvatelstvo potom může provázet psychologický problém „konfliktu mezi uspokojujivou seberealizací a jejími omezeními danými skutečností, že patří k menšinové společnosti.“ (Tajfel, 1995, str. 13)

2.4. Děti třetí kultury

„Děti třetí kultury“⁶ se ve stejnojmenné knize zabývají David C. Pollock a Ruth E. Van Reken. Definují je na základě faktu, že namísto pouhého studia a analýzy jiných kultur, tyto děti v kroskulturním prostředí skutečně vyrůstají a oscilují mezi dvěma, či více, kulturně odlišnými světy. „DTK si mnohdy pěstují vztahy ke všem kulturám, i když plně nevlastní žádnou.“ (Pollock, Van Reken, 2001, str. 22, bakalářský překlad S. Rubišová) Z časového hlediska je nepodstatné jak dlouho strávili děti v cizí kultuře, ale záleží na tom, zda se tato zkušenost objevila někdy v průběhu prvních osmnácti let jejich života.

Jeden z hlavních rysů prostředí, v němž DTK žijí, je mobilita. Je pro ně zcela běžné, že lidé z jejich okolí, či oni sami, stále přicházejí a odcházejí. Jsou zvyklí jak na fluktuaci lidí, tak i scén kolem. Avšak na rozdíl od imigrantů, opouští rodiny DTK svou domovskou kulturu s vyhlídkou na návrat, což ovlivňuje dítě v mnoha ohledech, jako například ve volbě vzdělání, nebo úsilí naučit se lokální jazyk.

Zásadním aspektem identity DTK je, že se často zjevně liší od svých vrstevníků. Jejich odlišnost může vyplývat z fyzického vzhledu, ale i z podstatně rozdílné perspektivy na svět. Pollock a Van Rekenová vymezili v souvislosti s těmito skutečnostmi čtyři možné náhledy na DTK většinovou společností – cizinec, skrytý

⁶ Dále jen DTK

imigrant, osvojený a zrcadlo. Pro účely mé práce je nejdůležitější kategorie osvojeného. Takový jedinec vypadá sice jinak, ale myslí podobně jako societa, v níž žil natolik dlouho, že se kulturně asimiloval. Dokonce v něm tato společnost může vyvolávat pocit domoviny. Proto je pro něj nepříjemné, mluví-li o něm někdo jako o cizinci. Podobně odmítavou zkušenost zažívá skrytý přistěhovalec, jen z obrácené perspektivy. Na tu může narazit v zemi svých rodičů. Bude sice vypadat stejně, ale jeho myšlení bude podobné kultuře, ve které pobýval. Při užším kontaktu, s příslušníky své původní kultury, se tudíž může cítit vyloučený, jelikož nedisponuje tolika znalostmi dané kultury. Pojem „doma“ je tedy pro DTK těžké jasně určit, většinou je to velmi subjektivní postoj, který není možné rozčlenit do jednoznačných tříd. Největší pocit sounáležitosti zažívají nejspíš s jinými představiteli třetí kultury. Nicméně sami sebe leckdy považují za součást většího smysluplného celku, ať už se jedná o nějakou instituci, či filozoficko-náboženský systém. (Pollock, Van Reken, 2001)

Osvojení a skrytí přistěhovaleci mohou svůj problém s nalezením identity řešit několika způsoby. První z nich autoři přirovnávají k chameleonovi, DTK se snaží vypadat, jednat či hovořit stejně jako příslušníci majority. Přijímají jejich hodnoty a zapírají svůj původ. Druhá možnost je vykřičet (screamers) do světa, že naopak nesdílím většinové názory, jsem jiná a nehodlám se přizpůsobovat. A poslední přístup vede k tzv. neidentitě (nonidentity). Takoví lidé raději věci s odstupem pozorují, než aby se zapojili do společné aktivity. Bojí se totiž, že někdo odhalí jejich nedostatečné znalosti lokální kultury.

DTK si tedy utvářejí specifické vzorce pro život, které se neslučují s žádnou kulturou, již prošli, ale přitom absorbují atributy z obou.

3. Kontext utváření vietnamské identity

3.1. Mýtické základy vietnamské národní identity

I přes dlouholeté útlaky a nadvlády cizích národů se národní identita lidu z Rudoříčí nevytratila. Možná právě vzhledem k tomuto vyčerpávajícímu útisku sousedních, a později i vzdálenějších států, nedovolí vietnamská hrdost, aby se ze sociálního povědomí vymizely legendy, které tento národ formovaly.

Základní obživou většiny obyvatelstva, až do relativně nedávné průmyslové revoluce, bylo zemědělství. Není proto divu, že na počátku vietnamského světa stojí bájný Šen-nung, který lidi naučil pěstovat plodiny a užívat rostliny k léčení nemocí. Jeden z jeho pravníků a pán jihu Kinh Zuong pojal za manželku dceru krále vodních draků. Jejich společný syn a následný vládce Lac Long Quan (Dračí král Laků⁷) „naučil lid zemědělství a chovu bource morušového, rozdělil lidi na urozené a poddané, ustanovil, jak se navzájem mají chovat otec a syn, muž a žena. (Vasiljev, 1999, str. 21) Jednoho dne navštívil Jih panovník Severu se svou krásnou dcerou Au Co, jež se samozřejmě stala objektem touhy Dračího krále. Lac Long Quan dokázal nabývat tisíce různých podob, jako švarný mladík tedy vílu Au Co svedl a jako drak či tygr zastrašoval pronásledovatele, které vyslal dívčin nahněvaný otec. Dračí král ji pojal za manželku, ale sám se vrátil do své vodní říše v jezeře Tung-tchin. Au Co tak zůstala sama, jejich láskyplné spojení se však neobešlo bez zplození nové generace. Ovšem místo syna porodila Au Co vak, který sedmého dne pukl a vysypalo se z něj sto vajec. Z každého vejce se narodil syn. Nebylo třeba je kojit, rostli sami od sebe. A všichni do jednoho oplývali podivuhodnou krásou, jasným rozumem a odvážnou myslí. Au Co jako matka „samoživitelka“ chtěla odejít se syny zpět na sever, ale bylo jí v tom zabráněno. Obrátila se tedy s prosbou o pomoc na Dračího krále. Ten se ale odmítl vrátit na zem ze svého jezerního království, odůvodnil to tím, že každý pochází z jiného světa a nejsou si tedy rovni rodem. Do své podvodní říše si však s sebou vzal padesát synů. Druhá polovina odešla s matkou do kraje Phong Chau a nejstaršího ze svých řad zvolili králem. Tato královská linie Hung⁸ prý vládla asi dva půl tisíce let do roku 258 př. n. l. A právě tito potomci víly a dračího muže jsou prapředky dnešní Vietů. (Vasiljev, 1999)

3.2. Náboženství ve Vietnamu

Staří Vietové byli animisté, věřili, že duši mají nejen lidé ale i živočichové, rostliny, živly či přírodní útvary. S tímto přesvědčením se pojí i víra v posmrtný život, ze které se zrodil, doposud nejrozšířenější, obyčej uctívání předků. Jeho základem je „vědomí závazku a vděčnosti vůči prarodičům i vzdálenějším předkům za to, že dali člověku život.“ (Vasiljev, 1999, str. 158) „Žijícím i zemřelým rodičům musí synové a dcery působit radost tím, že žijí podle jejich představy a přání, přičiňují se o dobrou pověst

⁷ Lăcvietové jsou starobylý národ, žijící na území dnešního severního Vietnamu, předkové současných Vietů. (Vasiljev, 1999) Lăc mimojiné do slova v překladu znamená, ztracený, či sejít z cesty. (<http://en.wiktionary.org/wiki/l%E1%BA%A1c#Vietnamese>)

⁸ Převzato z čínštiny, význam slova je hrdina

rodiny a pečují o své zdraví.“ (Vasiljev, 1999, str. 158) Vztah rodičů a dětí tak překračuje mez lidského života.

Tuto hranici překračuje svou sansárickou⁹ koncepcí i Mahájánský¹⁰ „buddhismus byl v poměru k animismu tolerantní, učil středověkého člověka trpělivě snášet trýzně a zkoušky života.“ Vedl jej k dobrodiní vůči ostatním tvorům a ukazoval mu cestu ke spáse jeho vlastní duše, „rovněž nebyl v rozporu s úctou k předkům. Konfuciánství tento kult ještě zvýraznilo a upevnilo jeho postavení. Tak se z úcty k předkům stal kulturní rys pro Vietnamce nejtypičtější.“ (Vasiljev, 1999, str. 142, 143) Zároveň člověku tento směr vštěpoval vědomí místa ve společenské hierarchii a společenských závazků vůči rodině, obci a státu. Byl dokonce pojímán jako nástroj k zajištění poslušnosti v těchto institucích, svazoval lid množstvím rigidních norem a příkazů. „Zatímco nejvyšší morální hodnotou v rodině byla synovská oddanost k rodičům, ve feudální společnosti to byla bezvýhradná věrnost panovníkovi.“ (Vasiljev, 1999, 156)

Nejvíce se tento systém dotýkal práv a postavení ženy, jež vlastně po celý život byla někomu podřízena – otci, manželovi, a po smrti manžela, nejstaršímu synovi. Nicméně důsledkem vysoké dělby práce v rodinách, úloha ženy ve vietnamské společnosti posílila. Ženy zpeněžovaly rodinnou zemědělskou produkci na tržištích, manželky rybářů měly v rukou odbyt ryb, rodinné políčko a samozřejmě výchovu dětí. „Vietnamské ženy proto jsou většinou velmi komunikativní, samostatné a rozhodné, jak v tradičních zaměstnáních, tak v moderních profesích.“ (Vasiljev in Čermák, 2006, str. 78)

Každé postavení v rodině či společnosti bylo ovšem spojeno jak s podřízeností, tak s výsadami. Muž musel ženě, na oplátku její poslušnosti, zachovávat věrnost. Staršímu sourozenci se dostávalo úcty svých mladších sourozenců, ale musel jim oplácet vřelým zájmem a pozorností. V patriarchální rodině připadala povinnost pravidelné oběti duším předků nejstaršímu synovi. A možná z tohoto faktu vzešlo přísloví: Mít jednoho syna znamená mít děti, mít deset dcer znamená nemít nic.“ (Vasiljev, 1999, str. 159) Syn totiž v rodině zůstává a udržuje minulou i budoucí rodinou generaci. Dcera však odchází do manželova domu a stává se součástí jiné rodiny. Chlapci a děvčata ve vietnamské

⁹ Sansára = koloběh znovuzrození, překlad v sanskrtu znamená „putující“ (Lopez Jr., 2003, str. 25)

¹⁰ Učení Velké cesty neboli Velkého vozu. Zpřístupňuje spásu všem a má tendenci do sebe vstřebávat božstva, na které při svém šíření narazila. Zdůrazňuje soucit a lásku. Zhruba v 1. století před n.l. se oddělila od hínajány, která zahrnuje některá pozdní písma. (Lopez Jr. 2003)

kultuře jsou i v současnosti vychovávaní v patrných genderových mantinelech. Domácím pracím se začínají vietnamské dívky učit už v útlém dětství. Je-li žena starší pět a dvacetí a nemá manžela, nejspíš je s ní něco v nepořádku. Naopak od mladého muže se očekává, že zaopatrí rodinu a pokusí se „vybojovat“, co nejlepší postavení ve společenském žebříčku.

Vertikální sociální mobilitu v dnešní době výrazně ovlivňuje universitní studium. Úcta ke vzdělání však není ve vietnamské společnosti výdobytkem posledního století, nýbrž pramení z hluboko zakořeněných konfuciánských hodnot. Povinností manžela totiž mimo jiného je, svoje znalosti a dovednosti pěstovat a to dokonce i na úkor své potencionální rodiny, jelikož studium bylo jedna z mála celospolečensky přijatelných omluv pro svatbu v pozdějším věku.

Třetím myšlenkovým proudem formující hodnoty vietnamské společnosti je taoismus, který „doplňoval bohatý panteon buddhismu a domácího animismu o četné další nadpřirozené ochránce člověka a asi napomohl zapojení tradičního animismu do služeb feudálního státu.“ (Vasiljev, 1999, 143) „Taoismus je v určitém smyslu protikladný konfuciánství. Zatímco konfuciánství dává člověku návod k jednání ve společnosti, Lao-c' učí člověka umění odpoutat se od všedních starostí, utíkat se k přírodě, meditací poznávat podstatu věcí.“ Hlavní taoistickou modrostí je nezasahovat, nechat věci plynout svou cestou. (Vasiljev, 1999, str. 140)

3.3. Vietnamská komunita v ČR

V současné době na území České republiky legálně žije zhruba 57 762¹¹ osob vietnamské národnosti, tvoří tak třetí nejpočetnější skupinu u nás. Odhady skutečného počtu Vietnamců žijících v Čechách šplhají ovšem až k sedmdesáti tisícům lidí. Největší počet vietnamských imigrantů připadá na region pražský (10 877 osob), avšak podíl cizinců vietnamského státního občanství na všech cizincích v ČR je nejvyšší v pohraničních oblastech, zejména na severozápadě republiky.

Pokud se zaměříme na počet příslušníků vietnamské menšiny v ČR, tak ta čítá jenom něco kolem tisíce osob. Podle tzv. menšinového zákona (č. 273/2001 Sb) se totiž za menšinu považují pouze občané ČR. A v minulých čtyřiceti letech se udělovalo české

¹¹ Informace z webových stránek ČSÚ, k datu 31.12. 2011, dostupné z [www: http://www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/kapitola/1414-12-r_2012-0900](http://www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/kapitola/1414-12-r_2012-0900)

občanství v rámci vietnamské komunity jen zřídka komu, zhruba několika desítkám lidí ročně. I tak byla v loňském roce, na posledním zasedání Nečasovy vlády, rozšířena Rada vlády pro národnostní menšiny o zástupce vietnamské a běloruské komunity. Získaly tak status národností menšiny, který „komunitám umožňuje více rozvíjet jejich kulturu, tradice a především jazyk. V obcích s výrazným zastoupením Vietnamců by se jejich děti moly učit ve vietnamštině. Oficiální postavení také členům menšiny zaručuje používat svůj jazyk ve styku s úřady i před soudy.“ (Jirička, 2013)

Komunita Vietnamců v Čechách má kořeny sahající až do 50. let minulého století, kdy dorazilo sto dětí postižených válkou do Chrastavy. Větší vlna migrantů přichází v letech 70. a 80. Přicházejí se vyučit v dělnických oborech a studovat v rámci smluv uzavřených mezi ČSSR a VSR. Poslední skupinou přichozích jsou porevoluční migranti, kteří přicházejí za svými rodinami, známými, nebo jen za vidinou lepšího života pro sebe a tudíž i své blízké ve Vietnamu.

Od ostatních skupin cizinců se liší Vietnamci zejména způsobem obživy, 29 369 z nich pracuje na základě živnostenského oprávnění, což je z celkového počtu 32 145 evidovaných zaměstnaných osob vietnamské národnosti značná většina. (ČSÚ¹²) Kocourek (in Čermák, 2006) uvádí, že Vietnamci mají nejčastěji volnou živnost na nákup a prodej zboží, „a to bez ohledu na svou původní profesi či vzdělání ve Vietnamu.“ (str. 108) Jazykové a sociální bariéry jim znemožňují sehnat si zaměstnání ve svém oboru, ale zároveň pocítují zodpovědnost vůči své rodině ve Vietnamu, která do přestěhování investovala mnohdy nemalé peníze. Nezbyvá tedy, než-li se opřít o komunitu.

Kušniráková, Plačková a Tran Vu Van Anh orientačně identifikovali ve své výzkumné zprávě (2013) následující skupiny ve vietnamské komunitě. Starousedlíci přišli v dospělosti před rokem 1989, většinou už jsou v ČR usazeni a integrováni do zdejších struktur. Nově přichozí dospělí migranti zpravidla odchází z rodné země z ekonomických důvodů, nebo za rodinnými příslušníky starousedlíků. Vzhledem k již etablované, funkční komunitě a víře v návrat do vlasti nejsou nuceni učit se jazyku a místní zvykům. Pro mou práci nejzajímavější kategorií jsou potomci vietnamských imigrantů, autorky dělí na dva typy. Spíše české Vietnamce, které zpravidla představují

¹² Informace z webových stránek ČSÚ, k datu 31.12. 2011 dostupné z [www: http://www.czso.cz/csu/2012ediciplan.nsf/kapitola/1414-12-r_2012-0900](http://www.czso.cz/csu/2012ediciplan.nsf/kapitola/1414-12-r_2012-0900)

zástupci jedenapůlté migrační generace. A Vietnamské Čechy, povětšinou zástupce druhé generace. „Obě tyto skupiny mají české návyky a chování, kredit volného času a volnočasové aktivity, ale i potřebu naplňování svých individuálních potřeb, čímž se od tradiční vietnamské společnosti liší nejvíce.“ (str. 23) Tento pro západní kulturu typický individualismus je často původem nesouladu a vzájemného nepochopení generace rodičů a potomků. Vlivem české kultury tak dochází „k oslabování tradičních vietnamských hodnot a loajality vůči rodině,“ což by do budoucna mohlo vést „k desintegraci vietnamské rodiny a oslabení rodinné solidarity,“ která vietnamskou komunitu v současné době chrání před ekonomickým neúspěchem a sociálním vyloučením. (str. 24)

Výzkumná část

4. Metodologie

4.1. Výzkumný problém a výzkumné otázky

Hlavní výzkumná otázka mé práce zní: Jak se utváří identita druhé generace Vietnamců v Čechách. K odpovědi se pokusím dostat skrze informace, kterých se mi dostalo od respondentů. I když byly rozhovory s dotazovanými poměrně dlouhé a obsáhlé, je nutno brát v potaz, že nemám žádné další empirické zdroje, které by sebraná data potvrdila nebo vyvrátila. Obsahově se navíc jednotlivé rozhovory liší. Snažila jsem se totiž o individuálně zaměřené interview, upřednostnila jsem tedy plynulost a nenásilnost před obsahem. I tak jsem se s respondenty pohybovala na tematicky podobném území. Zjišťovala jsem jejich názory, zkušenosti a emoce vztahující se k jednotlivým institucím obou kulturních světů. A snažila se během rozhovoru odhalit jejich specifické vlastnosti. Některé zásadní zážitky a strategie jejich zvládnutí jsem se pokusila dát do souvztažnosti s pozorovatelnými povahovými rysy nebo postoji respondentů. Na základě teoretických východisek se snažím o základní vytyčení mantinelů, mezi kterými vyrůstá identita imigranta druhé generace.

4.2. Výzkumná strategie

Vzhledem k tomu že, identita je fenomén těžce definovatelný a už vůbec ne kvantifikovatelný, pro zpracování empirických dat, jsem zvolila kvalitativní přístup. Podle Miovského využívá „principů jedinečnosti, neopakovatelnosti, kontextuálnosti, procesuálnosti a dynamiky.“ (2006, str. 18) Chování člověka Miovský nepojímá jen jako důsledek biologických, sociálních, kulturních a jiných faktorů, naopak vnímá lidské jednání jako svobodný akt vůle a projev jeho možnosti volit mezi více alternativami. Přistupuje k člověku holisticky a neomezuje se jen na vybrané proměnné, nýbrž využívá principu otevřenosti. Výzkumník zjišťuje význam proměnných a jejich vzájemnou provázanost až během výzkumu.

Základním předpokladem úspěšného sběru dat v kvalitativním šetření je osobní vztah k účastníkům. I já jsem se pokusila o navázání přátelsky laděného kontaktu s respondenty, jelikož jsem sbírala data prostřednictvím polostrukturovaného narativně zaměřeného interview. Snažila jsem se podněcovat dotazované k vyprávění, ale doplňovala jsem ho i o klasickou konverzační výměnu, kterou jsem se pokoušela vybudovat v respondentovi, větší pocit důvěrnosti vůči mé osobě.

Veškeré rozhovory jsem si se souhlasem dotazovaných nahrávala na diktafon, a následně přepsala do textové podoby. Části interview, které sloužili spíše jako prostor k tematickému odlehčení, jsem vypustila, nebyly relevantní pro hlavní téma a jejich informační přínos pro práci by byl nulový.

Doslovné přepisy rozhovorů přikládám k práci na CD.

4.3. Výběr výzkumného vzorku a profily informátorů

Informátory jsem vybírala z řad druhé a jedenapůlté generace. Belgické a německé studie (Timmerman, 2011, Worbs, 2011) řadí k druhé generaci imigrantů děti, které se přistěhovaly do nové země, než zahájily školní docházku, respektive do 7 let věku. I já se přikláním k tomuto členění, do jedenapůlté generace tedy řadím Petra a Nadiu, kteří do ČR přijeli až v devíti letech. Zbytek respondentů zahájil základní povinnou školní docházku v ČR.

Potomci první generace, kteří se zde narodili nebo tu žijí odmalička, „se zásadně odlišují od ostatních migrantů z Vietnamu, neboť nastoupili potenciálně velice obtížnou

cestu intenzivní integrace v ČR například díky svým českým vychovatelkám¹³, či kamarádům ve škole.“ (Kocourek in Čermák, 2006, str. 104)

Výběr vzorku jsem provedla metodou sněhové koule. V nulté fázi shánění respondentů jsem elektronicky kontaktovala nejrůznější vietnamsko-české organizace a vietnamské bloggery. Tento postup se však příliš neosvědčil. Buď mi na odeslané e-maily příjemci neodpovídali, nebo nesplňovali kritéria druhé generace¹⁴ vietnamských migrantů v Čechách. Rozhodla jsem se tedy, že se pokusím sehnat informátory v prostředí pro ně nejtypičtějším – v pražských večerkách. Tam jsme se ale setkávala se samou odmítavou reakcí, nebo se jednalo o migranty čerstvě příchozí. Poslední možnost tak pro mě byla sociální pole mých kamarádů a známých. Díky nim jsem dostala kontakt na několik představitelů druhé a jedenapůlté generace. A skrze sociální síť typu facebook.cz jsem se propracovala až k osmi informátorům. Velký dík pak v tomto ohledu patří mému gatekeeperovi studentce vietnamistiky Mgr. Barboře Jirkové.

Vzhledem k tomu, že všichni dotazovaní jsou známí mých vrstevníků, věkový průměr vzorku se pohybuje kolem 24 let. Tuto věkovou kategorii shledávám jako ideální pro výzkum utváření identity, protože se člověk nachází přesně na hranici plné dospělosti a doznívající adolescence. Opouští stádium vynořující se dospělosti a měl by se tak ve zvýšené míře zajímat o své pracovním a sociálním zařazení. Má tedy dostatečný odstup vůči emocionálně bouřlivějším etapám svého života a zároveň může objektivnější optikou posoudit svou současnou a budoucí existenci. V neposlední řadě je mi samozřejmě tato věková kategorie nejbližší, jelikož se v ní sama nacházím, což jistě pozitivně ovlivnilo průběh rozhovorů.

Původně jsem zamýšlela vzorek poskládat pouze z představitelů generace druhé, avšak v důsledku časového presu jsem se rozhodla, že do své práce zahrnu i dva reprezentanty generace jedenapůlté. Rozhodnutí zahrnout obě generace do výzkumného vzorku opírám o studii Tranové (2014).

Shodou okolností jsem měla štěstí na respondenty, kteří zaujímají v rodinné hierarchii post prvorozeného, touto problematikou se budu zabývat ve výsledné části práce.

¹³ „Vietnamští rodiče si často najímají starší dámy, „babičky“, které vietnamské děti učí česky, ale díky svému osobnímu přístupu také vychovávají.“ (Kocourek, 2006, str. 104)

¹⁴ Tzn., že přijeli do ČR až po zahájení školní docházky. Nebo byli potomky etnicky smíšených manželství.

V následujících tabulkách uvádím seznam mých informátorů a jejich stručné charakteristiky.

Přezdívká	Věk	Místo narození	Věk příchodu do ČR
Sonny	24 let	ČR	-
Michal	22 let	ČR	-
Dejv	24 let	Vietnam	3 roky
Hamy	20 let	ČR	-
Duc	24 let	Vietnam	5 let
Ly	22 let	ČR	-
Nadia	27 let	Vietnam	9 let
Petr	30 let	Vietnam	9 let

Přezdívká	Status	Předchozí bydliště	Současné bydliště	Občanství
Sonny	Student VŠE UK, MO ¹⁵	Severo-západní Čechy	Praha	Zažádáno
Michal	Číšník/ provozní v restauraci	Jižní Morava	Praha	Ne
Dejv	Student VŠE UK, MO	Jižní Čechy	Praha	Ano
Hamy	Studentka FF UK, vietnamistika	Praha	Praha	Ano
Duc	Student VŠE UK, MO	Severo-západní Čechy	Praha	Ano
Ly	Studentka FSV UK, žurnalistika	Praha	Praha	Ano
Nadia	Analytička podvodů v CK	Severo-východ Moravy	Praha	Zažádáno
Petr	Podnikatel ve službách	Praha	Praha	Ne

4.4. Interpretace dat

K analýze přepisovaných rozhovorů jsem využila metodiku otevřeného kódování. V mém případě se jednalo o analýzu téměř stostránkového dokumentu prostřednictvím programu ATLAS.ti. Nejprve jsem vyčlenila ty části textu, které byly relevantní pro můj výzkumný problém. Různě dlouhé větné celky jsem rozřazovala do tematicky podobných množin neboli kódů. Mezi jednotlivými kódy jsou patrné určité vztahy,

¹⁵ Mezinárodní obchod

kteře tvořily základ interpretace analyzovaných dat. Opětovným zpracováváním dat, které provází celý metodický postup, je možno povšimnout si shlukování těchto tematických jednotek do nadřazených kategorií, což je současně i cílem otevřeného kódování. (Hendl, 2012, str. 244) Kategorie takto získané popisují v následující kapitole.

5. Výsledky

O utváření etnické a kulturní identity druhé generace Vietnamců v Čechách budu uvažovat ve třech rovinách. Ta první popisuje instituce, které se podílejí na utváření kulturní identity respondentů, další vztahy a postoje, které k těmto institucím mají a poslední část výsledků prezentuje některé aspekty identity dotazovaných.

Jednotlivé podkapitoly reprezentují kategorie vzniklé otevřeným kódováním.

5.1. Instituce podílejší se na utváření kulturní identity

Na vývoj kulturní identity mladých Vietnamců mají vliv dva různé kulturní světy. Českou kulturu zastupuje vzdělávací systém, čeští vrstevníci a česká společnost. Vietnamskou pak rodina, vietnamští přátelé a komunita. M. Jirasová ve své studii *Perspektivy vietnamských dětí* uvádí že „míra přijímání a odmítání jednoho z těchto světů je závislá na míře zapojení dítěte do české společnosti, potažmo do českého dětského kolektivu a na míře živého spojení, nejen s vietnamskou rodinou, ale také s výchozí tradicí a mateřským jazykem.“ (2006, str. 332) Kombinováním tradičních kolektivistických hodnot vietnamské komunity a moderního individualistického přístupu v ČR, si postupem času jedinec vytváří zcela nový a jedinečný kulturní přístup, který ovlivňuje vývoj jeho identity.

5.1.1 Instituce vietnamské kultury

5.1.1.1 Rodina

Primární institucí přenášející na jedince určité kulturní vzorce je rodina. Úcta k rodině je nedílnou součástí vietnamských tradic. Nejvyšší autoritu v rodině má otec, „kteřý je v tradičním podání až despotický, není to autorita, se kterou se dá vyjednávat

nebo diskutovat, je velmi přísný.“ (Jirasová, 2006, str. 327) Hamy k tomuto tématu zmiňuje svůj pohled na rodiče kamarádky Ly. *„Mám kámošku, která je úplně v pohodě, hodně počestělá. Ta má českýho kluka už 4 roky, ale seznámila ho s rodiči teprve před rokem. Táta třeba úplně vybuchl, že chodí s Čechem. A třeba jí daleko víc hlídaj, i když jí je přes dvacet, musí bejt do deseti doma.“* Své rodiče Hamy vnímá oproti tomu co do zákazů vycházek a zvýšené kontroly jejich volnočasových aktivit *„hodně počestěle“*. Zároveň ale dodává, že vietnamská rodičovská autorita se od české značně liší. *„Když se chci sebrat a někam večer jít, tak to musím říct rodičům a musím třeba počítat s tím, že mi budou pořád volat. Mám pocit, že někteří Češi nad tím vůbec neuvažují, „čau mami já teď jdu.“ „A kdy se vrátíš?“ „Já se vrátím.“ Já bych tohle ani nechtěla dělat, vim, že by to našim vadilo.“*

Dalším určujícím faktem hierarchického rozvrstvení vietnamské primární socializační skupiny je věk. „U dětí se automaticky předpokládá absolutní podřízenost starším osobám, tedy rodičům, ale i starším sourozencům. Proto má být vietnamské dítě především poslušné, dobře se učit, pomáhat rodičům a pomáhat s výchovou mladších sourozenců.“ (Jirasová, 2006, str. 327) *„Rodiče jsou všeobecně pro Vietnamce velký téma. Dítě by mělo poslouchat rodiče, i když ti je přes 30.“* (Hamy) Primární socializační instituci jsem rozčlenila do kategorií podle hodnot, které jedincům přináší.

➤ **Vztah k práci**

Velká část respondentů obdivuje obětavost a pracovní nasazení svých rodičů. Sonny dokonce uvádí otce jako svůj životní vzor, s tímto zdůvodněním: *„Líbí se mi, že se dokáže postarat o rodinu. Jenom proto abysme se měli líp, procestoval půlku světa.“* Rodiče však často v důsledku velkého pracovního vytížení nemají dostatek času na své děti. Jedním z motivů takové pracovitosti může být zvýšení životního standardu rodiny, a tudíž rozšíření budoucích možností dětí.

„Když mají třeba nějací Vietnamci potraviny, tak opravdu pracují těch 364 dní v roce. Já jsem třeba chodila doučovat do jiné rodiny a rodiče vlastně vídají děti jen při přestávkách a pak zas od 6 do 11 do večera pracují. Takže nemají vlastně vůbec žádný život, ale jsou smíření s osudem. Takže pro ně je důležitější, aby jejich děti dobře vyrůstaly, aby měly dobré zaměstnání a nemyslí na sebe.“ (Nadia)

Není proto divu, že rodiče můžou po svých dětech vyžadovat určitou participaci na rodinném podnikání. Ale těžko říct, zda-li je to proto, že jim chtějí být na blízku, snaží

se jim všípít základy zdravé pracovní morálky, anebo pouze minimalizují náklady na pracovní sílu. Například Sonny vzpomíná, že v dětských letech bral výpomoc v obchodě rodičů jako součást svého denního programu. Dejv vnímá tuto zkušenost jako jeden ze základních stavebních kamenů reciproční vyživovací povinnosti, příznačné pro vztah rodiče a dítěte ve vietnamské rodině. „*Jelikož jsem musel pracovat už od útlého věku, pomáhat rodičům a jezdit s nimi na poutě atd., tak jsem viděl, jak museli hrozně držet a něco to v tobě zanechá, takovou povinnost nějak jim to vrátit.*“ (Dejv)

Jinak ale respondenti uváděli, že pokud rodičům pomáhali, jednalo se spíše o výpomoc dobrovolnou. Nebo se snažili rodičům odlehčit tím, že si opatřili vlastní finanční zdroje. K tomu většinou docházelo až po dosažení 18-ti let věku, či ukončení středoškolského vzdělávání. „*Od rodičů už nic nežádám. I když mám brigády, tak mi táta stejně posílá docela vysoký kapesný.*“ (Ly) Většina dotazovaných uvádí, že rodiče je finančně podporují, dokud mají status studenta. Ale někteří tento benefit odmítli. „*Od 16-ti jsem bydlel na intru, protože se naši přestěhovali do Nových Hradů a já jsem chtěl dochodit školu v Třeboni. A viděl jsem, jak to rodiče vysává. Za prvé mě neměli pod dohledem a pak finanční výdaje, takže jsem se rozhodl, že se postavím na vlastní nohy, tudíž vim, že brácha ani ségra nestrádá a jsou v pohodě.*“ (Dejv) Práci si tedy hledali čistě z vlastního rozhodnutí. Hlavní pohnutkou k finanční nezávislosti ale není osamostatnění, jako tomu bývá u mladých Čechů, spíše se jedná o strategii zmírňující finanční zatížení rodičů.

➤ Prvorozenectví a institut vyživovací povinnosti

Pokud vietnamští dospívající nestudují, nebo nepracují mimo místo pobytu jejich rodičů, bydlí s nimi i nadále v jedné domácnosti. Mnoho autorů (Brouček, Kocourek, Vasiljev) se zmiňuje o multigeneračních domácnostech a komunitním životě Vietnamců. Je to jeden z charakteristických rysů jejich rodinné konstelace. Všichni participanti mého výzkumu však plánují v budoucnu žít mimo rodičovskou domácnost. Duc, Hamy a Ly uvádějí, že na to ale ještě nemají finanční prostředky. Zbytek respondentů je již na rodičích finančně nezávislý a bydlí samostatně. Tedy kromě Petra, který je po odjezdu otce do Vietnamu hlavou rodiny a přijal tak zodpovědnost za svou matku a sestru. Všichni tři žijí ve společné domácnosti.

Michal, který již pracuje na plný úvazek, bydlí stále s rodiči. Přispívá ale částí své výplaty na chod domácnosti. Tento fenomén samozřejmě nemohu generalizovat na všechny vietnamské domácnosti. Nicméně beru jej jako jeden z individuálních projevů instituce vyživovací povinnosti vůči rodičům, se kterou více či méně počítají všichni dotazovaní. Sonny mi popsal proč je vyživovací povinnost vůči rodičům ve Vietnamu stále aktuální: „*Vlastně ve Vietnamu nejsou skoro žádné domovy důchodců, takže to je další stránka pro nás typický soudržnosti. Dostávají důchod, ale to je třeba 1000 Kč na měsíc, to je nic.*“ Respondent Michal se k ní vyjádřil následovně: „*No, tu mám, tu jsem chytnul, teď když jsem začal pracovat. Takže já jsem si to rozdělil. Jeden měsíc, co vydělám, to je moje. Druhé měsíc dám půlku platu rodičům. Dělam to tak proto, abych si sám něco našetřil, kdybych jim dával něco každý měsíc, tak mi nezbyde nic. Zatím žiju s nimi. Ale asi to se to změní, snad v létě, chci zkusit bydlet sám. Pořád mi říkají, že nevím, jaký je to žít sám, šetřit prachy a něco vybudovat.*“ (Michal)

Michalovo vyjádření „*tu jsem chytnul*“, se vztahuje ke skutečnosti, že povinnost živit rodiče, v jejich důchodovém věku, se vztahuje dle tradičního vietnamského pojetí primárně k prvorozenému synovi. Z třetí části teoretických východisek je patrné, že vedoucí postavení prvorozeného syna bylo, a stále je, ve vietnamské společnosti silně zakotvené.

Vlivem globalizačních trendů, střetávání kultur a změn postavení ženy ve společnosti se v současnosti povinnosti mezi jednotlivými sourozenci ve vietnamské rodině rozměňují. O rodiče by se měli starat všichni sourozenci, ale konkrétní kroky, které děti volí, závisí na tom, kdo má k rodičům geograficky blíž, nebo který z nich disponuje větším množstvím peněz či času. Povahu vztahu dětí vůči rodičům nicméně dosud ovlivňuje jak sourozenecké pořadí, tak pohlaví potomka. Muži tak většinou zajišťují rodiče z hlediska finančního, ženy zas o trochu víc inklinují ke konkrétním pečujícím procedurám a podpoře emocionální. V následujících úryvcích respondenti vyjadřují své postoje k této problematice:

„*Brácha bude vždycky vydělávat víc než já, já to prostě vim, on na to má hlavu. Bude i dělat v oboru, kde se ty peníze trochu točej (technologie). Vždycky bude posílat peníze, stejně jako je budu posílat já. On nebude třeba poskytovat tolik emocionální podpory rodičům, nebo třeba objednávání k doktorovi budu pořád dělat já, jenže já to dělám už teď, protože máma nerada volá a mluví česky, takže jí objednávám já. Když jde někam poprvé tak jdu s ní, takže takovýhle věci budu dělat. Ale finančně jsem si naprosto jistá, že když brácha bude moct, tak že se bude snažit.*“ (Ly)

„Podporovat rodiče by měli všichni, ale povinností je to pouze toho prvního. A kdyby třeba ti ostatní sourozenci selhali, je to na triko toho nejstaršího. Ale je ostuda, když se třeba druhý dítě přestane starat o rodiče. To by ho měl prvorozený zkopat. ☺ Tohle se mi strašně líbí, že sourozenci jsou provázaný celým životem. Já na ně vždycky budu dávat pozor, ať už budou jakkoli starý. Je to povinnost, pořád je budu do něčeho strkat. Nemůžu z toho vycouvat, ani kdybych chtěl, protože to mám v sobě. Není to o tom, jak by se na mě dívali ostatní, já jsem vyrůstal tady v Čechách a mě už je úplně jedno, co si o mě říká moje rodina, jako úplně. Není to na základě příkazu, ale prostě to tak cítím.“
(Dejv)

„Nejdřív bych je podporoval finančně, ale v tu dobu kdyby byli už hodně staří, kdybych věděl, že jsou na sklonku svého života, tak bych samozřejmě byl rád u nich.“
(Sonny)

„Obecně ve Vietnamu a Dálným východě není společnost tak individualistická, je víc konformní, kolektivistická. Nicméně si myslím, že ta naše generace, je mnohem individualističtější. Táta je taky prvorozenej má dvě mladší ségry a dědovi je teď 90, tím že je táta tady, tak děda nejvíc vidí své dcery, mý tety, protože ty zůstali ve Vietnamu. V Čechách jsme jenom já, mý rodiče a ségra. U táty vidím, že tím že je prvorozenej, je nejstarší, tak má odpovědnost spíš z toho finančního hlediska. A kdyby byl děda nemocnej, tak tam přiletí a nějakým způsobem by u toho obřadu musel být. Ale teď se o dědu staraj mnohem víc tety, dědeček s babičkou bydlej samostatně, ne spolu s nima, ale staraj se o ně. Takže už za současnosti se to mění a za mý generace už to zase bude o něčem jiným. Všichni lidi co tam žijou, nejenom ty co jsou tady, tak tím jak je sociální tlak na práci a mobilizaci, tak tam už nebude prostor, jediný co děti můžou udělat, je posílat peníze rodičům a ne se o ně starat.“
(Duc)

„U nás je to tak, že povinnost žít rodiče je povinnost a kdo si to veme na krk, tak to je otázka. Většinou si to veme ten, co má nejlepší peněžní, platový podmínky k tomu.“
(Petr)

„Povinnost nejstaršího je jen takový zvyk z minulosti, myslím, že teďka třeba záleží na tom, kdo má čas. Moje babička a dědeček bydlejí u mojí mamky. A moje mamka není nejstarší, strejda je nestarší, ale žije na Slovensku, takže žije docela daleko. Takže si myslím, že to záleží na rodině, nebo na tom, kdo má čas. Ale skoro vždycky platí, že rodiče žijí u svých dětí.“
(Nadia)

„Je jedno jestli je vietnamská rodina chudá, hlavní je, že drží po hromadě. Představa že bych naše soupla někam do domova důchodů, tak si říkám, že to asi nechci, ale jak to chci jako udělat? To budou bydlet s náma v bytě, nebo...?“ (Hamy)

➤ **Přístup rodičů k rozvoji znalostí a dovedností**

Schopnost zaměřit se na cíle ve značně vzdáleném časovém horizontu a vyvíjet dlouhodobou, soustavnou činnost pro jejich dosažení, se mi jeví jako další určující charakteristikou vietnamského etnika, a tak nedílnou součástí vietnamské výchovné strategie. Rodiče podporují své potomky v rozvíjení nových znalostí a dovedností již od útlého věku.

„Když jsem byl na základní škole, tak mi dávali hodně zabrat, měl jsem 5x tejdně doučování. Takže můj harmonogram spočíval v tom, že jsem šel ráno do školy, ze školy třeba na fotbal, pak na doučování, pak jsem pomáhal našim v obchodě, pak jsem mohl třeba hodinu koukat na TV, domácí úkoly a pak spát. Měl jsem vlastně doučování z matematiky, češtiny, angličtiny, němčiny. Hodně dbali na to, abych měl dobré základy, už jako v brzký době.“ (Sonny)

Sonny byl jediným respondentem, který uvedl, že chodil na doučování. Všichni informátoři, ale uvedli, že se studiu a přípravě do školy věnovali každý den. Jinak trávili čas po škole běžnými volnočasovými aktivitami. Chlapci hrávali v odpoledních hodinách kolektivní sporty se svými vrstevníky. A Duca neminula vlna počítačových her. Všechny dívky navštěvovaly zájmové kroužky, nejčastěji uměleckého rázu.

Ke studiu přistupují vietnamští rodiče velmi zodpovědně. Vietnam je čtrnáctá nejlidnatější země na světě, studijní konkurence je tam tedy značná. Navíc konfuciánská tradice, zaměřená na sebekázeň a sebevýchovu, řadí vzdělání k vysoce úctyhodným kvalitám jedince. Ve Vietnamu je vzdělání tradičně prestižní. Rodiče si přejí, aby děti měly lepší život a vědí, že hlavní způsob, jak toho dosáhnout, je vzdělání. (Phung Thi Phuong Hien in Černík, 2006)

Většina zákonných zástupců mých informátorů opustilo Vietnam právě kvůli studiu. Můžeme tedy předpokládat, že jejich studijní výsledky nemohly být podprůměrné. Ly dokonce své rodiče řadí do kategorie „nejchytřejší ve Vietnamu“ a v porovnání s jinými rodinami vnímá tuto skutečnost jako zvýhodňující dispoziční aspekt jejich studijních schopností. Jeden z hojně rozšířených stereotypů o vietnamských dětech na českých

školách je, že jsou vynikajícími studenty. Až na Michala všichni respondenti studují, či studovali VŠ, data mého výzkumu tedy tento stereotyp podporují. Předpokládám ale, že vzdělanostní reprodukci, krom genů podporuje hlavně cílevědomost a snaživost, ke které rodiče děti vychovávají.

Rodiče chtějí pro své děti pouze to nejlepší, často je tedy směřují na exklusivní universitní obory jako práva, medicína, technologie a ekonomie. Nadia říká: „*V tomhle tom jsou vietnamské děti nesvobodné. A pak jsou (rodiče) hrozně nešťastní, když nedostudují, protože ten obor je nebaví, neměli totiž svobodnou volbu.*“ Nikdo z respondentů mi však nepřiznal nějakou formu nátlaku do určitého oboru. Jen z Petrovi výpovědi vyplývá větší participace rodičů při výběru VŠ. Nevěděl co po gymnáziu dělat. „*A tím že rodiče mi furt říkali, běž na medicínu, tak jsem šel. Udělal jsem přijímačky na první a na plzeňskou.*“ Studium ale ukončil a přihlásil se na VŠE. „*Vlastně, oni (rodiče) to ani nevěděli, že jsem pustil medicínu. To jsem jim řekl až po třech letech, co jsem udělal tu ekonomku*“. Své lékařské znalosti ale zužitkoval při tlumočení Vietnamcům u lékaře. Všechny tyto výchovné metody ale nemusí mít dopady ve skrze pozitivní. Sonny v žertu poznamenává: „*Možná proto, že na mě takhle tlačili v raném věku, tak jsem ještě nedodělal tu vějšku. Já jsem vzdorovačnej typ.*“

„*Samozřejmě by měli větší radost, kdybych šla třeba na práva. Ale třeba na medicínu to už ne, to by máma nebyla ráda, protože to studuješ moc dlouho a moc to nejde skloubit s rodinným životem. Pro mámu je hrozně důležitý, abych všechno tohle uměla. Abych uměla vařit, péct a prát, abych potom tomu muži byla použitelná. Máma to fakt vnímá, že holka tohle musí umět, jinak si o ni žádnej muž neopře ani kolo.*“ (Ly)

Další dovednostní oblastí, kterou rodiče u svých ratolestí vyžadují, jsou domácí práce. „*Není to tak, že ženská u plotny a chlap u televize. Starají se všichni i děti vaří.*“ Michalovo tvrzení se vztahuje k obecným pravidlům dělby práce ve vietnamské rodině. Povinnosti se tedy dělí mezi všechny její členy, ale opět je jejich povaha určována věkem a genderovou rolí, jak to vyplývá z výše uvedené výpovědi Ly. I Hamy snáší své domácí povinnosti beze vzdoru. „*Naši se vrací z práce domů pozdě, takže někdo musí udělat večeři. A mě už to ani nevadí, jsem ráda, že se to takhle naučím, že se někdo o tu domácnost musí postarat.*“ Hamy, Ly i Nadia, uvedly, že v porovnání se svými mladšími bratry se musely starat o domácnost mnohem dříve. Kolem sedmi let už pomáhaly matkám s přípravou jídla a domácími pracemi, aby byly dobře připraveny pro své budoucí životní partnery. Naproti tomu bratři byli spíš vedeni ke studiu. A domácí

práce se jich v tak velké míře netýkají. Pokud byli rodiče zaneprázdnění, o své mladší sourozence respondentky pečovaly. Mužská část mého výzkumného vzorku však uvádí, že dohled nad sourozenci byl i jejich povinností.

➤ **Přání rodičů ve volbě partnera**

Respondenti ve většině uvádí, že jejich rodiče by si přáli, aby si našli partnera vietnamského původu. Ale zároveň dodávají, že to není podmínka nepřekonatelná. Větší tlak v tomto směru pociťují chlapci, svou budoucí partnerku uvádí do rodiny, dívka se tak stává její součástí. Z výpovědí není patrné, zda-li se jedná o partnerky vyrůstající ve Vietnamu, nebo vietnamské Češky. Pouze Duc k této tématice podal vyčerpávající odpověď. Duc položil svým rodičům otázku, jakou partnerku by si rodiče představovali po jeho boku. *„Tak mi říkali, že jim je to částečně jedno, protože záleží na tom, koho si vyberu já, nebo s kým budu nějakým způsobem spokojenej. Já jsem jim dal nějaký 4 varianty, kterou by preferovali nejvíc. Tak jsem jim dal Češku, Vietnamku v Čechách, Vietnamku ve Vietnamu a někoho z úplně jinýho státu. Řekli mi, že preferujou Vietnamku tady nebo Češku.“* Duc tedy uvažuje: *„Jestli je hlavní důvod u první generace, aby ta kultura pokračovala dál, tak ti Vietnamci, co žijou v Čechách, už tý kultuře stejně moc nerozuměj. Takže logický by bylo, kdybych chtěl navázat na kulturu, aby se nějakým způsobem zpárovali s lidma, který vyrůstali tam.“* Ale jeho rodiče své rozhodnutí odůvodnili tím, že Vietnamka vyrůstající ve Vietnamu, přemýšlí jinak než počestlé Vietnamky. Takže příjemnější život, by měl s někým podobného smýšlení.

Ve srovnání s mladými českými dívkami, vietnamští rodiče své dcery daleko víc hlídají a jsou vystaveny většímu počtu zákazů. *„Když mi naši řekli, „nemůžeš jít na tu oslavu,“, tak jsem jim nikdy neřekla, „proč ostatní můžou a já ne, vždyť je mi 17?“, protože jsem věděla, že si nemůžu dovolit to, co ostatní.“* (Hamy) Z dívek se k tomuto tématu nejvíce vyjadřuje Ly. Popisuje problémy, které musela překonávat se svým prvním přítelem (Čechem), kterého si našla v tanečních *„Fakt mě musel hodně milovat, protože rodiče furt, že musím bejt maximálně v 6 večer doma, že jsem prostě u něj hodně dlouho nemohla přespat, jet k němu na chatu. Prostě naprosto normální věci, který já teď dělám po pár tejdnech a rodiče to už respektují, ale tehdy to nešlo a vážim si ho za to, že to vydržel.“* Na příspěvku je zjevné, že v současné době již Ly tyto problémy řešit nemusí. Svě rodiče označuje za tolerantní lidi, ale zároveň dodává, že některé věci by

jim nikdy neřekla. Jako například počet partnerů, které měla. První lásky tedy před svými rodiči tajila. A než partnera ukáže rodičům, musí si být se vztahem zcela jistá.

➤ Tradice a svátky v rodině

V rodinách respondentů se slaví jak vietnamské tak české svátky. „*Je to takovej miš maš.*“ (Duc) Mezi nejčastěji uváděné vietnamské svátky patří oslava Nového lunárního roku, mezi nejfrekventovanější české pak Vánoce. Z výpovědí respondentů bylo ale patrné, že Vánoce byly zavedeny spíše jako reakce rodičů na život v Čechách, aby jejich děti nestrádaly v porovnání se svými vrstevníky.

U respondentů je patrný rozdíl v náboženském zakotvení jejich rodičů, z toho pak vyplývá, jak moc velkou roli hrají v rodinách respondentů vietnamské náboženské tradice. Faktorem určujícím náboženskou příslušnost rodičů může být jejich původ. „*Táta v to nevěří, ten je hodně čistej ateista, on je z jihu, kdyžto máma je ze severu a tam se ty tradice drží hodně.*“ (Ly) Hamy a Ly jako jediné uvedly, že jejich rodiče doma nemají pro vietnamskou rodinu typický oltář předků. Také byly jediné, které své rodiče označily za ateisty. Ly ale popisuje, že na den úmrtí dědečka se „*trošku slaví. Slavení je možná přehnaný slovo, ale ta rodina se sejde na vesnici k babičce, kde se vlastně všichni narodili a vyrůstali a uspořádá se hostina. Stejně jako jsme si včera dali víc záležet s obědem. Ale zas tolik to neprožíváme.*“

Respondenti shodně uvádějí, že náboženské tradice svých předků příliš neudržují. Nestaví si doma oltáře, svátky slaví pouze v rodinném kruhu. Většina z nich ani dokáže úplně popsat, co přesně daný rituál znamená nebo obnáší. Význam těchto náboženských praktik se tedy z druhé generace Vietnamců pomalu vytrácí.

5.1.1.2 Vietnamská komunita

Vietnamci se přizpůsobují českému prostředí již značně dlouho. I tak, anebo možná právě proto, je pro tuto skupinu charakteristická vysoká uzavřenost. V minulosti podle Kocourka vyplývala tato uzavřenost z politického zázemí obou zemí, z charakteru organizace vzájemných vztahů (např. institut zástupce skupiny¹⁶), z jazykových a kulturních bariér a taky ze vzájemných předsudků. Ve vietnamské komunitě tak „

¹⁶ Prostředník mezi vietnamským občanem a úřadem (Kocourek, 2004)

vznikly provázané vazby, které nebyly tolik vázané na společenské instituce majority.“ (Kocourek, 2004, str. 35) Vietnamští občané navíc často nedůvěřují oficiálním institucím v ČR a považují svou uzavřenost za strategickou výhodu. „Tržnice a zejména vietnamské velkoobchody a velkosklady se zároveň stávají kulturními a komunitními centry.“ (Kocourek, 2004, str. 38) Kocourek dále uvádí, že institut zástupce stále ve vietnamské komunitě přetrvává a tito prostředníci tak zajišťují většinu problematických a úředních aktů. Funkci zprostředkovatele přijali i někteří z mých respondentů. Ly, Hamy a Nadia uvedly, že pomáhají zejména svým matkám s komunikační bariérou vůči majoritě.

„Já jsem třeba pomáhal tetě, aby sem dostala synovce. Musela vyplňovat papíry o tom, jestli má příjem a ten příjem doložit. Chodil jsem s 300 000,- Kč po městě, aby na úřadě viděli, že teta má peníze.“ (Michal)

Petr si tímto způsobem přivydělával při studiích na VŠ. *„Když jsem byl ještě v Plzni na vejšce, tak tam jsem to hodně opíral o to, že ty lidi potřebujou někoho, kdo je vede k někomu nebo k něčemu. Že třeba ty lidi nevědí, kde najít bydlení, kde je advokát atd. Tak jsem se do toho opřel a vedl jsem je doktorovi, právníkovi...“* Ale z komunity profituje i nadále jen rozšířil spektrum svých služeb. *„Já jsem dělal deratizace pro Vietnamce. A ta vietnamská komunita vlastně teďka spadá jenom pode mě. Já jsem jedinej, kdo na to má papíry a licenci a tak podobně. Mám ještě nějaký klienty na tlumočení a překlady.“*

Druhá generace vietnamských migrantů tvoří most mezi oběma společnostmi. Nejsou ani Čechy ani Vietnamci, ale oba tyto národy chápou. Podobný post mezikulturní spojnice zastávají i někteří představitelé první generace. Nejčastěji ti co fungují v české společnosti již pár desítek let a mají české občanství. (Kocourek, 2004) Hamy v tomto kontextu uvádí: *„Bydleli jsme v baráku ještě s jinou vietnamskou rodinou. Můj táta se snažil být prostředníkem mezi Čechama a Vietnamcema. Takže českým sousedům řekl, že Vietnamci pracujou od rána do večera, a že když přijde návštěva, je to příležitost setkat se se všema, takže proto je tam takový množství lidí. Vietnamcům zas řekl, ať zkusí být míň hluční, že některým lidem v baráku to vadí. To občas dělám taky. Vždycky se snažim působit na obě strany.“*

5.1.1.3 Vietnamští vrstevníci

Všichni respondenti, až na Hamy, navštěvovali třídní kolektivy pouze s českými spolužáky. S vietnamskými dětmi tedy museli mít informátoři navazovat kontakt jinak, než-li skrze třídní kolektiv. Jednou z nejpřirozenějších cest byly vzájemné návštěvy vietnamských rodin. „*Rodiče měli hodně známých a vždycky se u nás dělaly party. A já jsem byl nejstarší z dětí, takže jsem na ně vždycky dohlížel. A to jsou asi jediná vietnamští kamarádi, který mám do teď.*“ Dejv se ale s přáteli z jižních Čech stýká jen sporadicky. I Hamy a Ly uvádějí, že s kamarády z dětství se vídají zřídka. Pravidelně se vídají jen mezi sebou. Na otázku zda vyhledávala Ly vietnamské přátele odpověděla: „*Já myslím, že mi to trochu vyčítá máma, já nemám moc vietnamských přátel a nevyhledávám je, je mi nepříjemný jet do SAPY, ti mladí Vietnamci mi dost často nejsou sympatický. Je to divný, možná ve mně taky předsudky jsou. Já znám Vietnamce, který jsou úplně výborný lidi, protože vyrůstali ve stejnejch poměrech jako já, jenže většina mladejch Vietnamců, se kterjema se setkávám, tak to jsou lidi, který přijeli do Prahy, když byli děti, nebo starší a oni si pořád v sobě držej tu vietnamskou výchovu.*“

Hamy má na mladé Vietnamce podobný názor, a to jako jediná navštěvovala třídu s dalšími představiteli druhé generace vietnamské menšiny a trávili spolu výrazné množství času. Po krátké době se ale její rodiče odstěhovali do centra města a ztratila na vietnamské přátele kontakt. Stýká se s nimi párkrát do roka, ale moc se s nimi nebaví. Popisuje je jako „*vietnamštější Čechy. Mluví vietnamsky i česky, prostě jiná mentalita, vždycky když se sejdem a chci se s nima bavit normálně jako s Čechama, tak už to není ono. Cítím, že je už mezi námi rozdíl.*“ Své vietnamské vrstevníky tak vnímá podobně jako Ly později přichozí Vietnamce. Možná u dívek došlo k takovému „počeštění“ v důsledku toho, že pubertu a adolescenci trávily převážně v českém prostředí. Z gymnaziálních let si obě přináší, velkou část přátel a mají mezi nimi i přátele nejlepší, stejně je na tom i Dejv.

Sonny, Michal a Petr naopak uvedli, že v období adolescence začali vietnamské přátele teprve vyhledávat. V této době u nich propukl zájem o jejich kulturní kořeny. Hledali si informace o Vietnamu, vietnamské kultuře a sami si začali vyhledávat kamarády v komunitě. Nejčastěji přes různé internetové portály a sociální sítě nebo se chodili seznamovat na vietnamské večírky. Michal se Sonnym dnes vnímají své vietnamské přátele jako ty nejbližší, se kterými si mají nejvíc co říct. „*95% mejch kámošů jsou Češi, 5% Vietnamci, ale na druhou stranu, ty tvoří moje nejlepší kámoše.*“

Přijde mi, že v asijské kultuře jsou vztahy, co se týče rodiny nebo přátel, víc procítěnější. A hlavně já je beru jako své bratry. Možná je to tím, že je tady vietnamská komunita docela malá, takže když najdeš někoho, kdo ti sedne, víc se k němu upneš.“ (Sonny) Tak vysoký pocit sounáležitosti může vyplývat z objevu dalších představitelů své třetí kultury, jak jí pojmají Pollock a Rekenová.

5.1.2 Instituce české kultury

5.1.2.1 Vzdělávací instituce

Velmi zásadním činitelem v integračním procesu mladých Vietnamců hrají české vzdělávací instituce. Otevírají pro děti migrantů novou sociální sféru a přinášejí systematický souhrn informací o české kultuře, historii, společnosti a jejích cílech. Zařazení mezi vrstevníky ve školním kolektivu je podle Vasiljeva (2010, in Barešová) nejlepší příležitost k ovládnutí češtiny a socializaci vietnamského dítěte v rámci české společnosti.

Vstup do vzdělávacích institucí byl náročnější pro ty respondenty, kteří se v ČR nenarodili. Duc a Dejv přijeli do ČR ve věku pěti a tří let. Dejv tedy stihl absolvovat celé předškolní vzdělávání, stejně jako ostatní představitelé druhé generace se kterými jsem vedla rozhovory. Duc doháněl nedostatečnou společensko-jazykovou integraci u své české chůvy (babičky). Ta dnes již představuje typický soukromý integrační nástroj vietnamských dětí do české společnosti. O této zkušenosti se zmínil i Dejv, Michal a Petr, detailně se ji budu věnovat v samostatné kapitole.

Pro začínajícího vietnamského školáka je autorita pedagoga, přirovnatelná k rodičovské autoritě. Dejv mi poeticky charakterizoval vztah vietnamských dětí k třídním učitelkám: *„Ve vietnamštině je taková píseň, že třídní učitelka je taková tvoje mamka, která se to tebe stará ve škole.“* Respondenti uváděli zkušenosti s učitelkami na prvním stupni vesměs pozitivní. Hamy dokonce tvrdí že, *„když učitelky viděli vietnamskou holčičku, tak na ní byly o to hodnější, nebo jí to tak aspoň připadalo.“*

Pedagog může mít svůj podíl na internalizaci některé z rolí, do které se dítě během školní docházky dostává. Ly vzpomíná na svůj první školní den: *„První den v první třídě na mě vybafla třídní učitelka, že mi bude říkat Lya, místo Ly, tehdy jsem si to jako dítě neuvědomila, že mi právě změnila jméno, tak i moji identitu. Já si myslím, že bychom si všichni měli vážít toho, jak nás rodiče pojmenovali a neměli bychom si brát*

jiný jméno, protože si bereme svoji identitu.“ Od nástupu na střední školu se Ly nechává oslovovat nesklonně. V důsledku této zkušenosti si tak uvědomila asimilační tlak majority. A na rozdíl od jiných respondentů odmítá přijmout českou jmennou alternativu, nebo zkomoleninu svého jména. Hrdě se tak hlásí ke svým etnickým kořenům.

Nadia a Petr jako představitelé jedenapůlté generace se museli rovnou po příchodu do ČR přizpůsobit klimatu třetího ročníku základní školy. Byli tudíž postaveni před silnou kulturní a jazykovou bariéru, kterou s pomocí pedagogů museli překonat. Nadia vypráví, že se o ni pedagogové *„hrozně moc dobře starali. Pomáhali s češtinou a s úkoly a se vším.“* Petr popisuje, že při přijímacích zkouškách na gymnázium v páté třídě, vzhledem k jeho bezchybným testům z matematiky, u češtiny *„přimhouřili obě oči.“*

Hamy, která jako jediná uvádí, že navštěvovala třídu s dalšími vietnamskými dětmi, popisuje, že všichni projevovali silné asimilační tendence. *„Mezi sebou jsme se bavili česky, i když nás doma nutili mluvit vietnamsky, tak jsme se stejně bavili česky. A vždycky když se nás někdo zeptal, třeba jaký jídlo máme radši. Tak jsme řekli, že samozřejmě český, že milujeme těstoviny a guláš. A když se nás někdo zeptal, jestli se cítíme víc jako Češi nebo Vietnamci, tak jsem vždycky říkala, že jsem rozhodně Česka.“* Na citátu je patrné, že využívala tato konkrétní skupina mladých Vietnamců chameleonskou strategii zvládání identitního chaosu.

5.1.2.2 Čeští vrstevníci

Pět z osmi respondentů uvedlo, že mají drtivou většinu přátel českých. Nadia, Petr a Michal mají počet českých a vietnamských přátel zhruba stejný. Dále Nadia a zejména Duc zdůrazňují, že se v posledních letech snaží vyhledávat spíše styk mezinárodní.

Nejsilnější vazby s majoritou vznikly u respondentů na gymnáziu, popřípadě při zájmových aktivitách. Navázání přátelského kontaktu s Čechem je podle mě nejpřirozenější a nejefektivnější způsob integrace vietnamského dítěte. Bezprostředně tak poznává funkce různých kulturních a společenských symbolů.

Na sociální zrání¹⁷ vietnamského jedince, má značný vliv i česká vrstevnická skupina. Vrstevnické vztahy jsou zejména v období puberty a adolescence plně konformity a dospívající tráví s vrstevníky daleko více času (Arnett, 2004).

¹⁷ Proces vývojových změn jedince, který probíhá pod tlakem měnící se sociální pozice a rolí, vedoucí k postupné proměně objektu společenské péče ve společenský subjekt. (Sak, 2000, str. 35)

V dospívajících posiluje pocit významnosti a jejich vlastní pozice, že jsou vrstevníky viděni, slyšeni a oceňováni. „Vědomě či nevědomě sdílejí stejnou zkušenost, stejnou životní pozici, stejné problémy, nejistoty a nejasnosti.“ (Macek, 2003, str. 57) Vietnamci tedy přejímají velké množství názorů a specifických vzorců chování od české populace. V důsledku toho může vznikat velké množství třecích ploch mezi druhou a první generací vietnamské menšiny, které mohou mít dopad na formování jejich identity.

➤ Xenofobní tendence českých dětí

Vzhledem k čistě českému vzdělávacímu prostředí, ve kterém většina respondentů pobývala, mě zajímalo, jakým způsobem se k nim třídní kolektiv choval? Zda pociťovali nějakou formu odmítavého postoje? Šest respondentů sdělilo, že ve třídě žádnou šikanu nepociťovali. S diskriminací na základě svého původu se ale setkali všichni. Přicházela nejčastěji od jedinců, které neměly s respondenty dlouhodobější osobní zkušenost (děti na ulici, na chodbách ve škole). *„Když jsem někomu nepadl do oka, tak proběhly nějaký hloupý narážky, ale postupem času ty lidi poznali, že nejsem žádný „tatar“, kterej včera přijel v kontejneru, a pak už to bylo v pohodě.“* (Sonny) Nejčastějším projevem negativního postoje vůči respondentům bylo pokřikování etnofaulismů, ale Nadia uvedla i násilnou formu diskriminace – házení sněhových koulí a dokonce kamenů.

Intenzivnější osobní styk zástupce majority s příslušníkem určitého etnika, tedy dozajisté formuje jeho postoje vůči celé komunitě. Lidsko-právní organizace Amnesty International vytvořila za tímto účelem projekt Živá knihovna, se kterým objíždějí střední školy v ČR. Program má ukázat studentům zástupce určité menšiny jako konkrétní jedince. Mladí zástupci těchto minorit na školách debatují se studenty a popisují jim své životní příběhy. Ly se tohoto projektu účastní.

Jediní dva dotazovaní, kteří uvedli výrazné zkušenosti se šikanou, byli Dejv a Nadia. Jako nejhorší období označili první stupeň na základní škole. *„Mám doma deníky a teď když je čtu, je to hrozná. Třeba jsem psala, že vůbec nechápu, proč jsou na mě zlí lidi, kteří mě neznej. Protože ti co se se mnou kamarádili, tak byli v pohodě, ale ti kteří byli mimo, tak byli zlí.“* (Nadia) Nadia zdůrazňuje, že velmi příznačné pro vietnamskou kulturu je, dusit problémy v sobě. Vzpomíná na období, kdy byla šikanována: *„Já jsem měla období, když jsem byla opravdu hodně na dně, protože každý den když jsem vyšla*

ven, tak mi někdo začal nadávat a byli hrozně nepříjemní. Byla jsem hrozně plachá a nikoho jsem nechtěla vidět.“ Dále popisuje, jak na tuto informaci reagovali její rodiče: „Všichni rodiče, moc neuměj poslouchat. Když jsem se třeba s mámou bavila o té šikaně, tak mi vždycky říkala: „Musíš se hodně učit, musíš dokázat, že jsi lepší než oni a pak to přejde.“ Tak jsem už s nimi přestala mluvit o problémech.“

Rodiče tedy u svých dětí podporují samostatné řešení problémů. I Dejv se musel vypořádat s diskriminací, ale byla čistě jeho volba, že rodičům nic neřekl. „Byl jsem šikanovanej asi tak do pátý třídy. Doma to bylo úplný tabu, doma o mě nevědí vůbec nic. Moji rodiče byli vlastně furt pryč. Takže nevědí o tom, že jsem byl šikanovanej, ani vlastně nechci, aby to věděli. Jediný člověk se kterým jsem se o tohle téma dělil, byla tenkrát ta třídní učitelka. Dejv uvádí, že toto období bylo velmi náročné, co do hledání etnické identity. Vysel na pomezí dvou národů a nezapadal ani do jednoho. Přiznal se, že se dokonce fotil s roztaženými očima. Na druhou stranu ale říká, že je za tuto zkušenost vděčný. „Jsem rád za to, jak jsem to vyřešil. Člověka to totiž donutí přemýšlet dřív a tím se mu dřív posunou myšlenky jinam.“

Oba respondenti se se šikanou vypořádali po svém. Pokud je součástí výchovné strategie vietnamských rodičů taková míra samostatnosti při řešení určitých problémů. Je možné, že i další respondenti mohli zažívat závažnější formu diskriminace, jen mi tuto zkušenost nepřiznali, aby neztratili tvář, což potvrzuje i Nadin citát: „Je to hodně typické, že podle nás si myslíme, že jsme ti, kteří musí sami řešit situaci a nikdo za nás nebude řešit problémy. A myslíme si, že nemá cenu se tvářit pořád kysele, nebo dávat najevo ty naše problémy, takže si myslím, že většina vypadá spokojeně, i když to třeba není pravda.“

Jinak oba respondenti uvedli, že po vstupu na gymnázium zapadli do výborných kolektivů, kde si našli řadu dlouhotrvajících přátelství.

Zarážejícím faktem bylo, že Dejv i Nadia uvedli zkušenost s diskriminací i od dospělých lidí. Nadia má názor, že tak velká míra diskriminace byla způsobena tím, že žila v Havířově, kde nebyla v 90. letech příliš velká koncentrace cizinců. Dále uvádí: „Myslím, že to je kvůli vzdělanosti. Tam velká vzdělanost nebude. Je tam úplně jiná nálada než tady.“ Prahu respondenti hodnotí jako cizinci nejpřátelštější prostředí. Řada z nich vyrůstala v jiném koutě republiky, mají tak možnost komparace obou prostředí. A všeobecně se informátoři shodují na tom, že je zde vysoce multikulturní prostředí. Nadia k této tématice ještě dodává: „Náročné to bylo v devadesátých letech a pak na

začátku tohoto století. Ted' už je těch cizinců tolik, že si myslím, že už se to nestává. Ani mému bratrovi, který taky studuje na stejné škole a žije ve stejném městě jako já, tak už se s tím neseťkává. To byla ta moje generace, která přišla.“ Česká společnost je tedy vůči cizincům tolerantnější. Jednak důsledkem stírání hranic mezi státy a jinými globalizačními trendy. Dále mohla Nadia narážet na fakt, že právě generace mých respondentů měla za úkol, otevřít oči tehdejší raně demokratické majority. A vyšlapala tak cestičku dalším generacím.

5.1.2.3 Česká společnost

„Skrze svou ekonomickou aktivitu vstoupili vietnamští přistěhovalci do bezprostředních a opakovaných kontaktů s občany hostitelské země. Uchovali si však nadále své skupinové ohraničení a izolaci.“ (Moravcová, Nosková, 2005, str. 66) Tato většinová ekonomická aktivita Vietnamců je často pro Čechy jedinou osobní zkušeností s vietnamskou komunitou. Proto Vietnamce nejčastěji vnímají jako trhovce a drobné obchodníky. Další aspekt ovlivňující pohled české společnosti na vietnamskou minoritu podává zprostředkované mediální zpravodajství. Brouček (2003) považuje za „refrén mediální písně“ o vietnamském obchodu v ČR podvody se značkovým zbožím. Poptávka po tomto laciném stánkovém zboží byla dlouhá léta stabilní, až v posledních letech se v důsledku rozvoje levných textilních řetězců snižuje. Řada vietnamských obchodníků se také proto začala specializovat na prodej potravin, nebo tradičních vietnamských pokrmů. V posledním desetiletí se ve zvýšené míře objevují i zprávy o vietnamských velko-pěstírnách marihuany, či nelegální výrobě a prodeji pervitinu. Brouček (2003) uvádí, že celých 63 % mediálních příspěvků o vietnamské minoritě se vztahuje k tématu kriminalita. I když jsou Broučkovy zdroje přes 10 let staré, internetová zpravodajství o Vietnamcích v Čechách dokládají, že vietnamská kriminalita je stále novinářským tématem číslo jedna.

Respondenti uvádějí, že mezi nejčastější heterostereotypy, se kterými se z české strany setkávají, patří ty, které z výše uvedených skutečností vyplývají. Konkrétně se ve výpovědích vyskytovaly tyto předsudky: Vietnamci jsou stánkaři, pořád pracují, jsou zaměřeni na zisk, berou nám práci, prodávají trávu, jsou uzavření, jedí psy.

Nicméně přibývá i pozitivních informací o vietnamské komunitě. Krom zpráv o kulturních akcích a integračních činnostech vietnamské komunity se objevují i zprávy o asimilovaných Vietnamcích. V posledních volbách do europarlamentu kandidoval za

ODS Cong Hung Ngueyen. Jeho plakáty se objevovali kolem Sapy v češtině i vietnamštině a nakonec získal 695 preferenčních hlasů, stává se tak prvním politikem vietnamského původu v Čechách. I vietnamská krása zažívá v poslední době mediální boom. Mladé vietnamské ženy si ze svých řad volí tu nejhezčí. Vietnamské krásky se objevují i v českých seriálech a českých hudebních tělesech. (zdroj idnes.cz, super.cz) Všechny respondentky se zmiňují, že spousta českých mladých mužů shledává Asiatky velmi přitažlivé a jen na základě jejich asijského původu se s nimi snaží přijít do užšího kontaktu.

Přístup české společnosti k Vietnamcům žijícím na našem území, se tedy začíná podle mého názoru pozitivně proměňovat. V důsledku většího množství počestlých Vietnamců si začíná prostý český člověk uvědomovat, že je dnes zcela běžné, že Vietnavec rozumí jeho řeči a kultuře. Zmírňuje se tak povýšený postoj české majority, nejčastěji demonstrováný tykáním vietnamským obchodníkům. Už nekupujeme zboží od člověka, který umí dvě, tři české fráze. Čím dál častěji potkáváme Vietnamce na vysoké jazykové úrovni s vyvinutým společenským citem, stejně jako tomu je u participantů mého výzkumu.

5.1.2.4 Instituce české chůvy

V rámci celosvětového měřítka se jedná o ojedinělý fenomén, jelikož ve zbytku západního světa většinou pozici chůvy zastávají imigrantky a nikoli představitelky majoritní společnosti. (Souralová, 2012) Instituce české chůvy se váže na velké pracovní nasazení vietnamských rodičů. Ženy z majority, které mají možnost hlídat přes den jejich děti, tak představují nenásilný akulturační prostředek. Dostává se jim totiž jak integrace jazykové, tak i zvykové. Mají tedy možnost poznat typické české svátky a tradice. Na Michalově výpovědi je však patrné, že je pouze předmětem volby, jaké tradice mladý Vietnavec přijme za své. *„Já jsem vlastně půl dětství strávil u své české chůvy, slavili jsme Vánoce všechno možný. Do svých 15-ti jsem to dodržoval, jak jsem se odstěhoval do Prahy, přestal jsem slavit Vánoce částečně i narozeniny.“*

Adéla Souralová se tímto tématem zabývá ve svém příspěvku do Časopisu katedry sociologie MU. První ze závěrů, jež podala, odkazuje na fakt, že „rodiny, které hledají chůvu, patří do střední nebo vyšší střední vrstvy.“ (str. 35) Takže „tato pomoc je privilegium jen určité skupiny a symbolem jejího postavení“ (str. 35) Tato skutečnost může vysvětlovat, proč touto institucí prošla jen půlka mých respondentů. Avšak nemám dostatek informací o socioekonomických stavech rodičů mých respondentů. Dalším důvodem může být, že někteří moji respondenti vyrůstali v Praze. Ale „fenomén

českých babiček je nejčastěji rozšířen v pohraničí“, naopak v Praze, kde se v důsledku vysoké anonymity vyskytuje minimálně. (Procházková, 2012)

Vietnamští rodiče si dokonce často sami chůvy vybírají, na doporučení od známých, nebo si je vytipují, např. z řad svých zákaznic. Dalším neméně důležitým závěrem je, že ač české chůvy dostávají za své služby finanční odměnu, pohybuje se jen asi kolem 20 Kč za hodinu, což nepředstavuje výrazné finanční přilepšení. Motivy českých chův tedy nebývají čistě ekonomické. Chůvy se s vietnamskými dětmi sžívají, jako by to byla jejich vlastní vnoučata, tento proces funguje obousměrně. Děti totiž většinou mají své biologické prarodiče ve Vietnamu. Proto často mladí Vietnamci o těchto chůvách mluví jako o svých babičkách. Vztah, který s nimi navazují, bývá celoživotní.

5.1.3 Jazykový kód institucí

„Za hlavní znak etnicity bývá obvykle označován jazyk, považovaný i za „kulturní kapitál“ etnika.“ (Esser in Šatava, 2009) Většina respondentů uvádí, že minimálně s jedním rodičem mluví výhradně ve vietnamštině. Vietnamsky se tedy domluví všichni, ale v důsledku integračních jazykových procesů se druhá generace lépe orientuje v jazyce českém. Vasiljev považuje za nejpříznivější integrační okolnost české integrační politiky „demokratický přístup českého školství k cizincům, kteří jsou u nás povinni posílat školou povinné děti do školy i v případě, že sami nemají povolení k trvalému pobytu.“ (Vasiljev in Barešová, 2010, str. 25) Právě pobyt v českém dětském prostředí, byl nejlepší integrační element v rámci jazykového soužití s českou majoritou i u většiny mých respondentů. U některých byl ještě kombinován s výchovu výše zmíněné české chůvy. „*Pro děti, který se sem přistěhovaly, tak nejjednodušší způsob jak se naučit česky, bylo být ve styku, nejen se spolužáky, tak s chůvou.*“ (Duc)

„*Chodila jsem do jeslí, pak do školky, chodila jsem i do letní školky, abych byla v kontaktu s tou češtinou a doma na mě mluvili furt vietnamsky. Takže já jsem měla období, kdy jsem oběma jazykům rozuměla úplně stejně a přemýšlela jsem oběma jazykama, měla jsem to vyrovnaný. Když jsem nastoupila do školy, tak už se to myšlení úplně převrátilo, začala jsem myslet čistě česky.*“ (Ly)

Respondenti dále upozorňují na to, že jejich mladší sourozenci mají ve vietnamštině daleko větší mezery než oni. To může plynout z faktu, že češtině jsou vystaveni ve větší míře jak ve škole a vrstevnické skupině, tak i doma. Informátoři totiž uvedli, že

sourozenci se spolu baví většinou česky. *„Mám mladšího brácha, ten je teda úplně počestřej. Já třeba mluvím vietnamsky s mámou, občas s tátou. Naši nás do toho moc netlačili, abychom mezi sebou mluvili vietnamsky, ale je na nich vidět, že je to mrzí.“* (Hamy) Duc uvádí, že komunikační strategie jeho rodičů jsou vůči jeho sestře odlišné. *„Rodiče se mnou mluví vietnamsky, ale se ségrou tak půl na půl. V sestřině větě je vždycky nějaký český slovo, a potom rodiče na to nějakým způsobem odpovídaj.“*

Představitelé jedenapůlté generace Petr a Nadia uvádějí, že vietnamštinu a češtinu mají na stejné jazykové úrovni. Zároveň se oba shodují v tom, že děti, které se zde již narodily, jsou na tom s vietnamštinou rozhodně hůř. *„Já si myslím, že mezi téma Vietnamcema co jsou tady, tak mluvím o dost líp, než ty co tady vyrůstali. Odborně umím víc česky, ale společensky a takovým tím kulturním způsobem víc vietnamsky. Chytám takový ty vietnamský dvojsmysly, který Vietnamec, co žije tady, nemůže pochopit. To jsou takový sarkazmy.“* (Petr) Z výpovědi je patrné, že české vzdělávací prostředí ovlivnilo Petrovu slovní zásobu, ale vzhledem k tomu, že je v rámci své podnikatelské činnosti v úzkém kontaktu s vietnamskou menšinou, zvládá rozlišit jemné jazykové nuance, které jsou pro představitele druhé generace obtížně identifikovatelné.

Duc, který do Čech přijel v pěti letech, také uvádí, že oba jazyky umí vyrovnaně. U něj je to ale i důsledek častých pobytů ve Vietnamu, kam cestuje s rodinou každý rok a půl. *„Jezdim často, ani nepoznají, že sem ze zahraničí, nemám totiž přízvuk, mluvím normálně, jako kdybych tam žil. Ale mám deficit ve slovní zásobě. Takže kdyby se se mnou bavili dlouho, poznali by to.“* Dejev, který přijel do Čech ve třech letech, také uvádí, že umí oba jazyky slovem i písmem, zásluhu na jazykové vyrovnanosti u něj mají hlavně rodiče, jak sám říká: *„Naučili mě rodiče, bičem.“*

Ostatní představitelé druhé generace vnímají, že mají v komunikaci s rodilými mluvčími problémy. *„Postupná eroze (handicapovaného) jazyka může vyústit i v situaci, kdy dochází k prudkému omezení slovní zásoby a ke gramatické nejistotě – v takovém případě se hovoří o „semispeakers“ (Šatava, 2010, str. 43) Informátoři se pak můžou ve Vietnamu cítit dle modelu DTK jako skrytí emigranti. Toto zjištění, kterého se informátorům většinou dostalo v důsledku návštěvy širší rodiny ve Vietnamu, vedlo k rozhodnutí vylepšit si své jazykové dovednosti. „Když jsem tam (ve Vietnamu) byla, dělalo mi velký problémy mluvit, protože jsem byla zvyklá mluvit jenom doma, takže když jsem mluvila s někým cizím, musela jsem používat jiný větný vazby.“* (Hamy) *„Byl to tehdy vlastně docela šok, ale pak jsem si uvědomila, že tam mám svoje kořeny a že si*

hrozně vážím toho, že ta kultura je úplně jiná a jazyk je úplně jinej. Takže jsem se chtěla pořádně naučit ten jazyk. (Ly)

Michal si svou vietnamštinu začal oprašovat, když v adolescenci hledal nové známosti ve vietnamské komunitě. *„S mámou jsem se bavil vietnamsky, šlo to, rozuměla mi, ale aktivně jsem jí začal používat až po tom patnáctém roce, do té doby jsem byl fakt „tatar“, spíš jsem byl Čech. Až pak jsem začal vnímat, že jsem opravdu Vietnamec. Věděl jsem, že jsem jinej, ale vietnamština mi v tu chvíli nic neříkala.“*

Strategie výuky vietnamského jazyka jsou u respondentů různé. Michal uvedl, že předtím než se začal s příslušníky vietnamské menšiny vídat, zlepšoval si vietnamštinu elektronickou komunikací s mladými Vietnamci na internetových fórech. Sonny zase hledá cestu zpět k vietnamštině skrze vietnamské písně a filmy. Ly ve zvýšené míře komunikuje se svou matkou. A Hamy se vydala cestou organizovaného vzdělávání, studuje nyní vietnamistiku na UK.

Aktivní používání vietnamštiny, respondentům pomohlo najít cestu zpět ke svému vietnamskému já. Svou rozdílnost od majority, tudíž začali chápat v širším kulturním kontextu. Pocit odlišnosti tvoří, společně s vědomím jedinečnosti, jeden ze základních aspektů identity (Macek, 2006).

5.2 Hodnoty a postoje respondentů

Důležitým aspektem vztahu člověka ke světu, je více či méně vědomé prožívání hodnoty objektů, tj. osob, věcí, jevů, idejí a jejich dílčích vlastností a vztahů mezi nimi. „Hodnotou je subjektu to, co pro něj má osobní význam – a ten může být větší či menší, pozitivní a negativní, popř. ambivalentní.“ Vztah k těmto hodnotám tvoří obsah postojů. „Postoj vůči něčemu vyjadřuje hodnocení objektu subjektem, které se pohybuje v kontinuu, jehož krajní póly tvoří naprosto pozitivní, nebo naprosto negativní vztah.“ Z hlediska subjektivní významnosti se rozlišují centrální a okrajové postoje. „Centrální se týkají významných objektů (rodiče, zaměstnání...), mají integrativní funkci a utvrzují jedince ve vztazích, které jsou pro něj psychologicky významné.“ (Nakonečný, 1995, str. 118)

V následující části popisují některé hodnoty a centrální postoje respondentů, které uvedli během rozhovorů. Pokusím se určit, jak výše uvedené socializující instituce tyto významové množiny utvářely.

5.2.1 Postoj k ČR a Vietnamu, pocit domova

Během dospívání se zážitek domova váže zejména na rodinné prostředí a jednotlivé členy domácnosti. Až na rodinu Ly, se rodiče respondentů usazovali v ČR s myšlenkou na návrat do vlasti. Tři informátoři¹⁸ sice tvrdí, že za ta dlouhá léta už si jejich rodiče natolik zvykli na život v Čechách, že si jejich návratem nejsou vůbec jisti. Spojení pocitu domoviny s konkrétním státem bylo přesto rozdvojené již v první socializační instituci respondentů.

Pouze Dejv a Nadia uvedli, že by si dokázali představit dlouhodobě žít ve Vietnamu. Petr ve Vietnamu dokonce podnikal, ale vzhledem k ekonomickým podmínkám, které tam vládou, se nakonec usadil trvale v Čechách. Zbytek dotazovaných vnímá Vietnam oproti ČR chaoticky a přelidněně. Zejména respondenti narození v Čechách vyprávějí o kulturním šoku, který zažívali při první návštěvě. V očích většinové vietnamské společnosti se stali skrytými přistěhovalci.¹⁹

„Vietnam je pro mě džungle, vůbec tam nevím.“ (Michal)

„Po příjezdu jsem zažila kulturní šok, takže jsem pomalu ani nemohla vylézt na ulici, protože mi všechno hrozně lezlo na nervy. A po těch dvou měsících, co jsem tam byla, jsem se v tom utvrdila (že tam nemůže žít).“ (Hamy)

České podmínky jsou tedy informátorům daleko bližší, odůvodňují to tím, že zde vyrostli a dobře se orientují v českém kulturním kontextu. Až na Michala a Petra všichni mají, nebo v krátkém časovém horizontu budou mít, české občanství. Ale zároveň dodávají, že vzhledem ke kulturním kořenům svých rodičů se necítí doma ani zde. *„Nejsem doma ani tady, ani ve Vietnamu. Jsem v Česku doma, narodila jsem se tady a žiju tady, ale není tady ta moje krev. Je těžký to popsat, ale vim, že Češi maj k týhle zemi mnohem blíž než já, ačkoliv jsem vyrůstala stejně jako oni. Ale do Vietnamu se vrátit taky nemůžu, protože dělám žurnalistiku a tu člověk nemůže dělat v totalitní zemi. Ale tím jak to mám takový rozdvojený, tak bych se nebránila tomu žít jidne.“ (Ly)*

Až na Michla a Petra respondenti tíhnou k cestování. Pro Nadiu a Duca je to jedna z největších životních vášní. Všechny respondenty řadím do skupiny DTK, ti jsou zvyklí na fluktuaci prostředí a lidí kolem nich. Návštěvami širší rodiny ve Vietnamu se

¹⁸ (Hamy, Duc, Nadia)

¹⁹ Viz kap. 2.4

dostalo informátorům větší kulturní pružnosti, snadněji se tedy přizpůsobují novému. A navíc participanti z řad jedenapůlté generace a Duc, procházeli migračními a asimilačními procesy v době, kdy už si je plně uvědomovali. Stali se tak nedílnou součástí jejich sociální identity. Tyto procesy tak mohli také formovat pocit příslušnosti k určitému etniku, státu, či národu. Duc se například označuje za global citizena. Nadia se našla v Latinské Americe, konkrétně v Argentině. Ale i respondentovi narozenému v ČR je vlastní sen, žít jinde. Sonny si pozitivní vztah k cestování osvojil od svých rodičů. „*Já bych chtěl procestovat půlku světa, stejně jako ji procestovali oni...kdybych se udal někde v Americe, Kanadě, bylo by to jediné dobře.*“

U mých participantů může tato touha po poznání jiných kulturních světů vycházet z jejich pocitu odlišnosti od společnosti, ve které strávili většinu svého života. Pocit domova je tak pro ně těžko definovatelný a jsou ve větší míře otevření průzkumu jiných sociálních realit. Avšak zvýšený tlak je citelný v tomto směru i ze strany dnešní globalizované společnosti. Zkušenost s jinými kulturami a státy je považována za běžnou součást vzdělávacího procesu. A vysoká jazyková průprava je nedílnou součástí požadavků většiny současných zaměstnavatelů.

Objevuje se ale i tendence klasifikovat doma podle vztahů. Zejména u dívek je patrné, že za svým budoucím partnerem by byly ochotné cestovat kamkoliv. Dejv, Michal a Petr zase zdůrazňují, že tady mají vybudované zázemí a blízký okruh přátel, které by neradi opouštěli. Pocit domova tedy může záviset na volbě životního partnera nebo pocitu členství ve skupině.

5.2.2 Výběr partnera

Ve výběru partnera se respondenti primárně orientují na osobnost člověka, jeho individuální rysy. V otázce etnické příslušnosti jejich bývalých, současných či potencionálních partnerů jsou ovšem patrné různé přístupy. Dejv, Hamy, Ly a Sonny uvedli, že všichni jejich dosavadní partneři byli českého původu. Dejv tuto skutečnost vysvětluje dlouhodobým členstvím v českém vrstevnickém kolektivu: „*Myslím si, že je to tím, kde vyrůstáš, utváříš ten svůj ideál. Jelikož jsem měl málo styku s vietnamskýma holkama, tak mě nijak nepřitahují.*“ (Dejv)

„*Nemám nic proti Vietnamcům, ale nenašla jsem žádnýho, kterej by mě zaujal.*“ (Hamy) Avšak seznámením s vietnamskými chlapci se nebrání.

Ly zdůvodňuje svůj výběr českých partnerů tím, že vietnamští chlapci mají v důsledku tradiční výchovy jiný přístup k ženě. Zároveň ale dodává, že tento pohled může být konstruován, na základě převažující zkušenosti s českými mladými muži. „*Mně nejsou sympatický kluci, co maj tradiční vietnamskou výchovu, kde je žena strašně podřízená muži. Oni si to ti kluci moc neuvědomujou. Prostě když o tobě mluvěj, není to úplně sympatický. Ale asi je v tom hodně předsudků, protože neznám tolik vietnamskejch kluků jako českých.*“ (Ly)

„*Na vážnější vztahy jsem vždycky měl spíš Češky, na takový ty aférky spíš cizinky... Ale třeba se jednou vrátím zpátky ke kořenům a možná se jednou ožením s nějakou Vietnamkou, těžko říct.*“ Zajímavé je, že o své potenciální vietnamské partnerce se Sonny zmiňuje jako o manželce. To bychom mohli odůvodnit pozůstatkem stop genderových stereotypů internalizovaných během primární socializace. Projevuje se totiž u obou pohlaví, i respondentky považují svůj cit pro domácnost, převzatý od matek, za pozitivum, které do vztahu přináší.

Michal je vůči dívkám vietnamské národnosti rozporuplný. Na jednu stranu tvrdí: „*Asi skončím s Vietnamkou, vypadá to tak, ale nejsem ještě stoprocentně rozhodnutej. Ale asi tuším, že brzo skončím s Vietnamkou.*“ Na druhou stranu upozorňuje „*Vietnamky jsou vesměs na peníze, musíš mít něco v kapse, jinak Tě pomluvej.*“ „*Očekávaj něco, co teď nemám, ale můžu mít třeba až za deset let*“. Tento předsudek vůči mladým Vietnamkám se objevil i u dalších respondentů²⁰. Petr ale uvádí: „*myslím, že zlatokopek bude stejný rozložení jako v český společnosti. Ty co tady mají rodiče, pevný zaměstnání a pevný zázemí, ty nepotřebujou prachy, ty potřebujou jen lásku. Holky co se sem čerstvě přistěhujou ty zlatokopy jsou.*“ Petr měl zkušenosti převážně s Vietnamkami, odůvodňuje to tím, že neumí „*sbalit Češku*“.

Materialistický přístup mladých Vietnamek potvrdily kupodivu i všechny dotazované respondentky. „*Vietnamské holky, které bydlí tady, tak mají za úkol dostudovat a potom zůstat v rodině, starat se o rodinu a brát peníze od chlapa, takže se vůbec nemusej starat o živobytí a jenom používaj peníze a nemusí se starat o práce doma. Znáám málo holek, které jsou soběstačné.*“ (Nadia)

Ly a Hamy o sobě hovoří jako o nejbližších kamarádkách, ale ostatní vietnamské slečny popisují jako: *na první pohled nesympatický*. (Ly) Vnímají je jako uzavřenou skupinu povrchních, nepříliš oduševnělých slečen. „*Přijdou mi občas všechny stejný...*

²⁰ Duc, Petr

takový „dilinovský“. To jsem si možná trochu říkala i v pubertě, asi ne jako názor, ale podvědomě jsem si říkala, že nechci být jako ostatní. Já jsem si nejdřív říkala, že nechci být jako typická Vietnamka, ale zase nechci být typická Češka. Tak je ze mě tohle. (Hamy) Hamy tedy základy své etnické identity spatřuje ve vymezování se vůči tomu, co považuje za negativní prototypy obou kulturních zázemí.

Duc a Nadia uvedli, že nemají žádné etnické či národnostní preference u svých partnerů. Nadia má momentálně za přítele Mexičana, kterého poznala na studijní stáži ve Vancouveru. Udržují vztah na dálku a partnera již dokonce představila rodičům, kteří jej kladně přijali.

5.2.3 Vztah respondentů ke vzdělání

Až na Michala mají všichni respondenti zkušenost se studiem na vysoké škole. Ale pouze dvě respondentky nestudují pro mladé Vietnamce v ČR nejtýpickejší obor – Mezinárodní obchod na VŠE. „Rozdíl oproti našemu či západnímu chápání vzdělání je ten, že pouze některé předměty a obory jsou pro Vietnamce „vhodné ke studiu“ a jiné naprosto zbytečné.“ (Jirasová, 2005, str. 382) I když informátoři uvedli, že výběr vysoké školy nechávali rodiče na nich. Je patrné, že své rozhodnutí se snaží skloubit s podmínkou dobré uplatnitelnosti na pracovním trhu, která je definována názory rodičů. Například Sonny a Dejv o sobě tvrdí, že vždy spíš tíhly k humanitním oborům, zaráží mě tedy fakt, že studují Mezinárodní obchod, kde je úspěšné zvládnutí matematiky a finančnictví nedílnou součástí studia.

Hamy která na VŠE studovala necelý rok a poté přestoupila na vietnamistiku, srovnává užitečnost těchto dvou oborů: „*Vietnamistika je přístupná všem, ale myslím si, že smysl to bude mít daleko větší, kdyby to dělali Vietnamci, že by to chtělo mladý Vietnamce, který by se dali využít jako spojka mezi těma dvěma kulturama. Tolik Vietnamců má vystudováno VŠE, ale pak vylezou a neví co dělat, to slyším pořád. Maj vystudovanou VŠE, ale dělaj...servírku. Tak to je fakt škoda.* Vyslovuje tak myšlenku, že mladí Vietnamci by se měli naučit své biculturality využívat pro svá budoucí pracovní či společenská uplatnění. Z předchozích citací Hamy o vietnamských přátelích je patrné, že samu sebe vnímá jako více počestělou, ale přes to systematicky vylepšuje své dovednosti a znalosti vztahující se k vietnamské kultuře. Upravuje tedy svou osobní identitu, aby mohla lépe proniknout ke skupině, která z poloviny formovala její identitu sociální.

5.2.4 Volný čas

Duc porovnává své dětské volnočasové aktivity s aktivitami své mladší sestry a dochází k závěru, že v důsledku nedostatečné znalosti jazyka, pracovní vytíženosti rodičů a pobytu u české chůvy, neměl takové možnosti jako má dnešní generace dětí. Jako hlavní důvod uvádí, že mu o nich nikdo neřekl. Pro svou sestru se tedy rozhodl v tomto směru udělat maximum. Až v současné době cítí, že využívá den ideálně. Všeobecně musím o mých respondentech podotknout, že jsou velmi činorodí. Denní harmonogram dokážou natáhnout do obřích rozměrů a volný čas využívají různorodě. Jediný Michal uvádí, že příliš koníčků nemá. Pracuje šest dní v týdnu, dvanáct hodin denně, takže mu nezbyvá na koníčky čas ani nálada.

Volnočasové aktivity dotazovaných se dají rozřadit do čtyř kategorií, jejich poměr v životě respondentů se různí. Chlapci spíše tíhnou ke sportům, dívky se zase více věnují uměleckým aktivitám. První množina představuje souhrn činností, které souvisejí s rozvíjením studijního oboru, nebo pracovního zaměření. Jedná se o různé studijní stáže, dobrovolnictví, studijní spolky, praxe apod. Míra zastoupení této kategorie v životě respondentů se odvíjí od jejich cílevědomosti. Druhá kategorie jsou volnočasové aktivity, které jsou určitou formou sociální družby (návštěva kaváren, klubů, galerií a kin, tanec). Všichni respondenti uvedli, že čas strávený s přáteli, tvoří zásadní část jejich volnočasových aktivit. Třetí skupinu tvoří činnost, která nějakým způsobem formuje fyzickou kondici respondentů. A do poslední kategorie řadím záliby umělecké. S Hamy jsem si dlouze povídala o jejím pozitivním vztahu k výtvarnému umění. Bylo poznat, že ji velmi baví, ale odmítla se mu věnovat na profesionální úrovni. Jednak proto, že si nevěří a dále kvůli finanční nejistotě, která z takového povolání plyne. V tomto případě je tedy opět patrný vliv rodičovských výchovných strategií na formování představ o budoucím studiu a následném povolání. Umělecké obory totiž ve Vietnamu nepředstavují vhodnou formu obživy.

5.3 Aspekty identity

5.3.1 Explorace a závazek

Explorace neboli krize je ve vývojovém pojetí chápána jako „pochybnosti o rodiči definovaných cílech a hodnotách, jako aktivní zkoumání, hledání a rozhodování se o závazku identity“ (Bačová, 2008, s. 116). „*Já jsem rebelila v jinym smyslu, kdy Češi to považujou za normální vyrůstání a dospívání. Ale Vietnamci to bohužel považují za rebelii, když se holka přivede domů kluka a že teda má kluka.*“ (Ly)

Pro celé období adolescence je charakteristická zvýšená sebereflexe. Jedinec srovnává své ideální já s reálným. A míra diskrepance je pak ukazatelem sebepřijetí. (Macek, 2003) Definice ideálního je v kultuře mladých lidí nejčastěji to, co se v daném sociálním poli vyskytuje většinou. Vrstevnické vztahy mají povahu instrumentální, tzn., „že nemají hodnotu sami o sobě, ale jsou prostředkem k hledání a ujasňování vztahu k sobě samému.“ (Macek, 2003, str. 57) „*Je takový to období, co má každé člověk nejenom Vietnamec, kdy člověk chce být hrozně stejnej jako ostatní, mít stejný oblečení, poslouchat stejnou muziku a tak. U Vietnamců se projevuje právě tak, že chceme být Češi, vždycky jsme si říkali i já jsem si říkala, že by to bylo výborný, kdybychom byli Češi. Že bychom byli stejní jako ostatní a měli stejnej život jako ostatní a nemuseli tady furt bojovat s tím, že jsme jiný, nebo bojovat s oběma těma kulturama, který se v určitejch věcech hrozně střetávají.*“ (Ly)

Já jsem měl strašný problémy v období puberty, vůbec jsem netušil kdo, jsem a snažil jsem se to pochopit. Nevěděl jsem, jestli jsem dospělý nebo dítě, Čech nebo Vietnamec a bylo to takový bouřlivý období. (Dejv)

Hlavním úkolem dospívajícího Vietnamce v Čechách je tak vyrovnat se se statutem cizince, který mu připisuje většinová společnost. „Vrstevníci vědomě či nevědomě sdílejí stejnou zkušenost, stejnou životní pozici, stejné problémy a nejistoty“ (Macek, 2003, str. 57). Touha po sdílení takové situace, mohla vést Sonnyho, Petra a Michala k rozhodnutí, že se víc sblíží s vietnamskou mládeží.

Všichni respondenti se ale shodují, že tato kulturní rozpolcenost nakonec vedla k vytvoření nové kulturní kvality. Dejv popisuje, jak tento vývojový úkol vyřešil, a co mu tato zkušenost přinesla pozitivního: „*Jednu dobu jsem si kladl otázku, že se buď můžu začlenit a nebýt nikým...anebo se nepřizpůsobovat nikomu a být někým. Aniž bych dbal na to, jestli jsem Vietnamec nebo Čech.*“ „*Člověk pak dostává úplně jinej pohled*

na věci, ne jen z jedné strany. Naučí se pít, toleranci a naučí se věci kombinovat a vidět v nich souvislosti a paralely.“ Deje ale zdůrazňuje, že bez své středoškolské vrstevnické skupiny by byl někým jiným. Popisuje další představitele třetí generace, kteří podle něj více inklinují k jednomu národu: *„Když jsi provietnamskej, zaprodáváš celý svoje dětství, a když jsi moc pročeskej, tak zaprodáváš svoje kořeny, ale obě dvě ty části k tobě patří.“*

Respondenti dokonce vnímají své kmenové stigma v kombinaci se zvládnutým českým kulturním kódem jako výhodu. *„Že třeba když se s někým novým seznámím, tak nikdy řeč nestojí, protože oni vždycky ty lidi věděj, na co se zeptat.“* (Ly) Nadia uvedla, že svůj odlišný vzhled vnímá jako pozitivní výhodu i na českém trhu práce. *„Tím, že se liším, když se někam hlásí 10 Češek a já, tak jsem něčím jiná.“* Vzhledem k početné základně vietnamských podnikatelů v ČR si velké firmy v Čechách najímají počestělé Vietnamce jako komunikační spojku s komunitou. Některá místa na pracovním trhu jsou tedy konstruována výhradně pro Čecho-Vietnamce.

5.3.2 Vlastnosti respondentů

Přesvědčení o svých vlastnostech pojímá Tajfel, jako součást osobní identity. Nejčastěji respondenti uváděli jako svou dobrou vlastnost flexibilitu a adaptabilitu. Dokáží se přizpůsobit široké paletě situací. Jsou otevření novým zkušenostem a snaží se nesklouzávat ke stereotypizaci lidí kolem. Tyto vlastnosti rozhodně plynou z faktu, že se museli přizpůsobit dvěma diametrálně kulturně odlišným světům. Kmenové stigma celoživotně určuje přístup majority k jejich osobám. Sami se tedy snaží vyhybat škatulkování lidí.

Další důležitou pozitivní vlastností, kterou jsem pozorovala u všech respondentů, je obětavost pro druhé. Původ této vlastnosti je podle mého názoru v silné pospolitosti, která je typická jak pro vietnamskou rodinu, tak pro celou vietnamskou komunitu. Uzavřenost vietnamské komunity ale moji respondenti překonávají, jelikož navazují důvěrné a pevné vazby i s představiteli majority.

Ze špatných vlastností na sebe respondenti prozrazovali nejčastěji nerozhodnost, dále nedochvilnost a netrpělivost. Těžko odhadovat, jaké procesy mohly stát za formováním těchto vlastností. Pouze Duc analyzoval možný původ své negativní vlastnosti: *„Vzhledem k tomu, že jsem poznal spoustu lidí, tak se občas bojím, jestli jim můžu věřit*

na sto procent, opravdu se jim otevřít, což je možná ta špatná vlastnost.“ Duc uvádí, že tato vlastnost vyvěrá z přemíry sociálního kontaktu, který ale na druhou stranu tvoří základ jeho dobré vlastnosti – adaptability. Stejně tak bychom mohli nahlížet na jakoukoli zkušenost respondentů. Každá z nich je totiž možné zpracovávat různými cestami. Individuální přístup k jednotlivým zážitkům a strategiím zvládnání určitých problémů vedou k jedinečnému uspořádání osobnostní kvalit, které není neměnné, ani nemá pouze jednu dimenzi. Naopak se skládá z mnoha vrstev a je hybridní, tj. nové identity vznikají kombinací různých nesourodých prvků, někdy i nahodile. Svůj podíl na utváření identity tedy může mít nepředstavitelné množství faktorů, které jsem jen stěží mohla zachytit během jednoho rozhovoru.

5.3.3 Plány do budoucna

Schopnost předjímání a plánování vlastní budoucnosti, společně s vnímáním minulosti a přítomnosti jsou součástí zážitku vlastní kontinuity v čase. (Macek, 2006, met.) „Pocit kontinuity vyjadřuje, že dlouhodobá zkušenost se sebou samým tvoří smysluplný celek a že se její nositel vnímá jako tatáž osoba.“ (Macek, 2006, str. 72) Tento aspekt identity je pozorovatelný na narativní struktuře rozhovorů, kde byli respondenti hlavními aktéry svých životních příběhů. Minulost a přítomnost respondentů jsem nastínila v předchozích částech práce, nyní uvedu vztah jejich plány a přání do budoucna.

Časově blízké plány respondentů se různí podle daného věku. Ale jednou z klíčových optik, skrze kterou dotazovaní nahlíží do svých budoucností, je kariéra. Někteří se soustředí na doděláním vysoké školy. Jiní na hledání lepší práce. Další na rozšíření byznysu.

U mužů se vícekrát objevila touha – vybudovat něco svého²¹, „*cokoliv, něco co by mělo smysl a bylo to moje*“ (Sonny) Touha vybudovat svůj podnik může opět pocházet z rodinné zkušenosti informátorů. Stejně jako jejich rodiče ví, že je-li člověk dostatečně pracovitý, je mnohdy výhodnější založit svůj podnik, než-li být zaměstnaný. Navíc prvorozený syn je finančně odpovědný za celou rodinu, měsíčně vydělaný obnos peněz by tedy měl být dostatečný, aby pokryl případné náklady spojené s nepříznivou situací v rodině. Ale kromě Michala a Petra respondenti uváděli, že na výplatě jim až tak moc nezáleží, důležitější pro ně je, aby je práce bavila.

²¹ Sonny, Petr, Michal

Další nedílnou součástí budoucích životů dotazovaných je rodina. Muži zhruba shodně uvádějí ideální věk na založení rodiny 30 – 35. Dívky se zmiňují o kulturním tlaku, který v této souvislosti stále pociťují. Usuzují tedy, že představa jejich rodičů a komunity o ideálním věku na vdavky je v rozporu s jejich vidinou vstupu do manželství, a to v důsledku akulturačních procesů.

5.3.4 Pocit příslušnosti

Pocit příslušnosti a ztotožnění se skupinou, jsou základním aspektem sociální identity (Macek, 2006). Moji respondenti vyrůstali a žijí na pomezí dvou kulturních dimenzí. Jejich sociální identita tudíž vyvstává z obou těchto světů. Každá ze společenských realit s sebou nese určité role, které musí jedinec naplňovat. Míra identifikace s touto rolí je různá. Podle Lershe (in Nakonečný, 1995) vyplývá z toho, jak mu daná role „padne“, tj. zažívá-li pocit kongruence. Aktuální role avšak vyplývá zejména z obecenstva, které jedince pozoruje. (Goffman, 1999) Stejně tak i aktuální příslušnost k určité skupině se formuje podle konkrétního sociálního pole, ve kterém se jedinec nachází. *„Takže já to mám na půl, někdy se cítím jako Vietnamec, někdy jako Čech, jak kdy podle toho s kým zrovna jsem.“* (Michal)

Dotazovaní dále uvádějí, že vzhledem k jejich kulturní rozpolcenosti, dokáží oba světy objektivněji posoudit, protože ani s jedním nejsou plně identifikováni a tudíž k nim mají větší odstup. *„Já si nemůžu stěžovat, na to že jsem vyrůstal mezi dvěma národy, pro mě je to jediné plus. Jsem takovej banán žlutěj z venku a bílej zevnitř. Slýchávám občas názory od Vietnamců na Čechy i názory Čechů na Vietnamce. Ale nikdo to nemůže vidět tak objektivně jako já.“* (Sonny)

5.3.5 Pocit odlišnosti, zážitek vlastní jedinečnosti

Zážitek vlastní jedinečnosti je často spojován s pozitivním sebehodnocením. Zdůrazňování hodnoty vlastní jedinečnosti je navíc typické pro euroamerickou kulturu (Macek, 2006), individuální přístup ke každému jedinci je tak základním paradigmatem současného západního světa, a tudíž i našich sociálních identit. Přináší sebou větší tlak na dospívající jedince, aby si konstruovali jedinečnou sbírku vlastních životních priorit a byli tak schopni zodpovědět hlavní otázku osobní identity – „Kdo jsem?“

„Dle teorie optimální odlišnosti lidé potřebují vyvažovat vědomí vlastní jedinečnosti s pocitem sounáležitosti s druhými (Oosterwegel in Macek, 2006, str. 76), tzn. hledat určitou rovnováhu mezi osobní a sociální složkou vlastní identity.“ Primární socializace určuje jedincův základní pohled na svět, nejdůležitější vzorce chování, základní slovník motivů, orientaci v přírodě a ve společnosti. „Sekundární socializace se odehrává ve společnosti, resp. jejích institucích a je pro existenci jedince v moderní společnosti významnější než primární socializace.“ (Plichtová, 1997 str. 47) Utváření osobní identity je tak proces neustálé interakce jedince se zespolečenšujícími universy, přičemž přejímá postoje a významy obou. Z těchto zkušeností pak vyvstává jedinečná konstelace určitých vlastností, hodnot, rolí a tendencí. *„Vždycky jsem se cítila jako vietnamsko-česká holka. Nikdy jsem necítila úplně jako Češka/Vietnamka.“ „Ale záleží, v těch pracovních zvycích jsem víc Češka, a když něco dělám, tak to dělám víc po česku než po vietnamsku. A v rodinných záležitostech jsem víc Vietnamka než Češka.“* (Nadia) Z Nadiny výpovědi je patrný situační a relační charakter identifikace s určitou skupinou, jak jej pojímá Erisen (2012).

„Je ve mně spousta věcí, který ze mě nedělají typickýho Vietnamce. Na druhou stranu mi tisíc věcí chybí, abych se nazýval typickým Čechem...“ (Dejv)

„Já se necítím jako Čech ani jako Vietnamec. Já se cejtim jako Čech z toho hlediska, že umím češtinu, žiju tady, platím daně a znám česká práva a podle toho je taky člověk porušuje. ☺ Je vždycky dobrý stát na hranici dvou kultur a vybrat si to lepší z těch dvou kultur.“ (Petr) Respondenti si tedy vybírají, různé kulturní aspekty obou společenstev a vzniká tak zcela nová kvalita – třetí kultura. *„Jak kdy, někdy česká někdy vietnamská. Jsem banánový dítě ☺, nová kvalita.“* (Hamy)

5.4 Diskuze výsledků

Na utváření identity druhé a jedenapůlté generace Vietnamců v Čechách, se zaměřuji primárně jako na proces, který ovlivňují socializační instituce, jimiž člověk prochází. Respondenti tak stojí mezi dvěma typy kultur. Kolektivistická kultura jednotlivce učí podřizovat svoje osobní zájmy cílům kolektivu, příslušnost k ní je založená na přisouzených vnějších charakteristikách. Naproti tomu individualistická kultura, umožňuje jedinci být členem více skupin, přičemž členství v nich využívá k dosažení osobních cílů. (Tiandis in Plichtová, 1997) Oba kulturní principy jsou na respondentech pozorovatelné, skrze uváděné přístupy k rolím, které v nich společnosti formovaly.

Osobnost člověka ovšem není jen výsledkem determinujících společenských faktorů, naopak se stává v postmoderní společnosti předmětem volby.

D. Kellner (in Plichtová, 1997) pojímá postmoderní identitu, jako „svobodně zvolenou hru, divadelní prezentaci sebe, ve které je jednotlivec schopný představit se v jednotlivých rolích, obrazech, aktivitách, přičemž jeho vícenásobné a měnící se identity jsou společností akceptovatelné.“ I dotazovaní se přizpůsobují scénářům, které píše objektivní sociální realita a obecnost na jejich výkony určitým způsobem reaguje. Jedinec pak jednotlivé role přizpůsobuje pohledu druhých a tím i manipuluje se svými identitními obsahy. Tyto skutečnosti postavily mé respondenty před riziko rozpolcenosti a konfliktu v rámci vnímání sama sebe, se kterým se museli vypořádávat během celého vyrůstání a zejména pak v období adolescence. Strategie zvládnutí krize spojené s hledáním identity pak aplikují v obou kulturních societách, a z obou také tyto strategie vyvstávají. Ztotožnění se skupinou se může proměňovat, stejně jako její hodnocení. Může tedy vznikat řada třecích ploch ve vztahu k většině i k vietnamské komunitě.

Druhá a jedenapůlstá generace vietnamských imigrantů přebírají vzorce chování majority, které pokládají za adaptačně důležité. Dochází tak k mezigeneračnímu rozkolu. Navíc nahlíží na své kulturní dědictví z jiného úhlu pohledu, než-li generace první. „Neváží kulturní osobitost menšiny a její identitu přímočaře na žitou každodennost; váží ji prvoplánově na kulturní vědomí (etnické, občanské, případně náboženské) a na ideové koncepty, které zaštiťují vybranými symboly.“ (Moravcová, 2008, str. 20) Vjem vlastní zvláštnosti pramenící z vědomí příslušnosti k etnické minoritě, se tak oproti první generaci utlumuje.

Během dospívání byli respondenti vystaveni neustálému porovnávání svých práv a povinností s těmi, které měli jejich čeští vrstevníci. Autorita vietnamských rodičů je ale tak pevně zakotvena, že ani emocionálně bouřlivé adolescentní období neospravedlňuje respondenty k takovému vzdoru, jaký si k rodičům dovoluje česká mládež. Vzhledem k uzavřenosti vietnamské komunity dochází k transformacím výchovných strategií vietnamských rodičů jen zřídka. Moji respondenti se tedy museli naučit fungovat mezi vrstevníky, aniž by ohrožovali stabilitu vztahu se svými rodiči. Možná i z této zkušenosti pramení základ, často uváděné pozitivní vlastnosti respondentů, vysoké sociální adaptability a flexibility.

Etnická identita osob, vyrůstajících na hranici dvou kultur, se může formovat i cestou tzv. bikulturalismu, tzn., že sami sebe pokládají za platné členy obou kulturních zázemí. (Arnett, 2004) Takto o sobě hovoří i všichni moji respondenti. Dochází u nich k vytvoření nového typu etnické identity, jež plně nesplývá ani s českou ani s vietnamskou kulturou. Respondenti sami sebe nazývají „banánové děti“, identifikují se tak s označením českého mediálního obrazu.

Vedle etnicity je dalším získaným aspektem identity gender, obě tato témata se vyskytují napříč kategoriemi. V uplatňování výchovné strategie rodičů respondentů je genderové hledisko silně patrné. Dívky jsou připravovány od útlého věku na roli ženy v domácnosti. Chlapci zase pocítují větší tlak v ekonomické oblasti, jelikož na jejich bedrech spočívá dle tradice finanční stabilita rodiny. Genderem se zabývám v práci jen povrchově, vzhledem k jejímu rozsahu a povaze rozhovorů, které jsem směřovala spíše k tématu kulturní diverzity.

Výzkumný vzorek byl složen z představitelů druhé i jedenapůlté generace. Jediný zásadní rozdíl, který spatřuji mezi oběma skupinami je fakt, že představitelé jedenapůlté generace měli již plně rozvinutý jazykový kód před vstupem do vzdělávacích institucí majority. Jedenapůltá generace ve vietnamštině se tedy lépe orientuje, aniž by musela ve zvýšené míře cestovat do země původu svých rodičů, nebo vyvíjet větší úsilí při prohlubování jazykových znalostí. Naopak druhá generace často nacházela cestu k revitalizaci znalostí vietnamštiny až v období adolescence, skrze kontakt s jinými příslušníky vietnamské populace.

Závěr:

Cílem mé práce bylo nastínit utváření identity druhé a jedenapůlté generace vietnamských migrantů v Čechách. Při zpracování výzkumné otázky jsem se zaměřila na zkušenosti a postoje respondentů, které mají vůči socializujícím institucím. Dále na to, jaké hodnoty v nich tyto instituce utvářeli a jakým způsobem se vztahují tyto skutečnosti k některým aspektům identity respondentů.

Strategie zvládání krize spojené s obdobím hledání identity jsou u každého respondenta jedinečné. Stejně jako konstelace socializačních podmínek a vloh. U všech dotazovaných je patrné, že jejich ztotožnění se skupinou je situační a relační. Centrální jev, který se objevuje napříč všemi vyčleněnými kategoriemi, je vědomí kulturní

rozdvojenosti. Informátoři se identifikují s kulturou českou ale i vietnamskou, z obou přejímají specifické vzorce chování a jejich kombinací vytváří zcela novou kulturní kvalitu. Respondenti si uvědomují svou kulturní odlišnost ve vztahu k oběma kulturním světům a deklarují tak svou příslušnost k čecho-vietnamské třetí kultuře.

Hranice oddělující majoritu od vietnamské minority je sice stále značně neprodyšná, v poslední době se však začínají obě society vzájemně přibližovat. Druhá a jedenapůltá generace vietnamských migrantů v ČR je, podle mého názoru, jedním ze zásadních hybatelů této proměny.

Identita postmoderního člověka je „nestabilní, fluidní, fragmentovaná, nekoherentní, vícenásobná, otevřená a je předmětem/subjektem dramatických transformací.“ (Kellner in Plichtová 1997, str. 40) Informace získané z jednoho rozhovoru tedy rozhodně nemohou mít tak široký záběr, abych z nich bylo možno vyvodit spolehlivé závěry o daném jedinci. V potaz je nutno brát i fakt, že se mnou informátoři hovořili, jako se zástupcem majority. Jejich výpovědi tak mohli být touto skutečností ovlivněny. Výsledky, které vzešly z otevřeného kódování, samozřejmě nemohu vztahovat na celou druhou generaci Vietnamců v Čechách. Výzkum probíhal totiž jenom v Praze a převážně na vysokoškolsky vzdělaných, nebo vzdělávajících se respondentech. Závěry, které ve své práci předkládám se tak vztahují pouze k této konkrétní skupině mladých Vietnamců.

Literatura:

ANETT, J. J. *Emerging adulthood*. Vyd. 1 New York: Oxford University Press, 2004. 270 s. ISBN 978-0-19-530937-9.

BAČOVÁ, V. *Etnická identita a historické zmeny: štúdia obyvateľov vybraných obcí Slovenska*. Vyd. 1. Bratislava: Veda, 1996. 198 s. ISBN 80-224-0472-1.

BAČOVÁ, V. Primordialistické konštruovanie národa na Slovensku – medzigeneračné porovnanie. *Československá psychologie*, 43, 1999, 3 s. 398-408.

BAČOVÁ, V. Osobná identita – konštrukcie – text – hľadanie významu. In HŘEBÍČKOVÁ, M., MACEK, P. a ČERMÁK, I. *Agrese, identita, osobnost*. Vyd. 1. Brno: Psychologický ústav Akademie věd ČR, 2003. 315 s. 201-214. ISBN 80-86620-06-9.

- BAČOVÁ, V. Identita v sociální psychologii. In VÝROST, J. a SLAMĚNÍK, I. *Sociální psychologie*. Vyd. 2. Praha: Grada, 2008, 404 s. 109-126. ISBN 978-80-247-1428-8.
- BAREŠOVÁ, I. (Ed). *Současná problematika východoasijských menšin v České republice*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2010. 126 s. ISBN 978-80-244-2645-7.
- BARKER, C. *Cultural studies: theory and practice*. Vyd. 2. London: SAGE Publications, 2003. xxii, 485 s. ISBN 0-7619-4156-8.
- BARTH, F. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Long Grove: Waveland Press, 1998. 153 s. 9-38. ISBN 0-88133-979-2.
- BAUMEISTER, R. Identity, self-concept, and self-esteem: The self lost and found. In HOGAN, R. a JOHNSON, J. a BRIGGS, S. *Handbook of personality psychology*. San Diego: Academic Press, 1997. xxiv, 987 s. 681-710. ISBN 0-12-134646-3.
- BRADNOVÁ, H. et al. *Encyklopedický slovník*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1993. 1253 s. Klub čtenářů. Rodinný klub; sv. 679. ISBN 80-207-0438-8.
- ČERNÍK, J. a kol et al. *S vietnamskými dětmi na českých školách*. Dotisk 1. vyd. Jinočany: H & H, 2007. 221 s. 68-85. ISBN 80-7319-055-9.
- BROUČEK, S. Aktuální problémy adaptace vietnamského etnika v ČR. UHEREK, Z. *Integrace cizinců na území České republiky*. Výzkumná zpráva AV ČR, 2003. Dostupné z WWW: <http://www.mezikulturnidialog.cz/res/data/011/001346.pdf>.
- BROUČEK, S. *Český pohled na Vietnamce: (mediální obraz Vietnamu, Vietnamců a vietnamství)*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, 2003. 478 s., [8] s. barev. obr. příl. Imigrace, adaptace, majorita: edice článků, studií, materiálů a diskuse k problematice novodobé imigrace do ČR; 2. ISBN 80-85010-46-1.
- DEÁKOVÁ, T. *Kulturní identita dítěte imigranta*. Praha: Karlova univerzita, Fakulta humanitních studií, 2012. 66 s. Bakalářská práce.
- DOHNALOVÁ, M. a MALINA, J. *Slovník antropologie občanské společnosti*. Brno: Akademické nakladatelství CERM, 2006. 778 s. ISBN 80-7204-443-5.
- ERIKSEN, T. H. *Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2007. 268 s. ISBN 978-80-7254-925-2.

- ERIKSEN, T. H. *Etnicita a nacionalismus: antropologické perspektivy*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2012. 352 s. ISBN 978-80-7419-053-7.
- ERIKSON, E. H. *Dětství a společnost*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2002. 387 s. ISBN 80-7203-380-8.
- GEIST, B. *Psychologický slovník*. Vyd. 2. Praha: Vodnář, 2000. 425 s. ISBN 80-86226-07-7.
- GOFFMAN, E. *Všichni hrajeme divadlo: seberepresentace v každodenním životě*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon, 1999. 247 s. ISBN 80-902482-4-1.
- GOFFMAN, E. *Stigma: poznámky k problému zvládnání narušené identity*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003. 167 s. Most: moderní sociologické teorie. ISBN 80-86429-21-0.
- HENDL, J. *Kvalitativní výzkum: základní teorie, metody a aplikace*. 3. vyd. Praha: Portál, 2012. 407 s. ISBN 978-80-262-0219-6.
- JIRASOVÁ, M. Perspektivy vietnamských dětí. In BITTNEROVÁ, D. a MORAVCOVÁ, M. *Etnické komunity v České společnosti*. Vyd. 1. Praha: Ermat, 2006. 411s. 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
- KAISEROVÁ, I. Sociální konstruktivismus Petera Bergera a Thomase Luckmanna (v zrcadle české sociologie). In ŠUBRT, J. a kol. *Soudobá sociologie II (Teorie sociálního jednání a sociální struktury)*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2008. ISBN 978-80-246-1413-7.
- KASTOVÁ, V. *Být sám sebou: pocit vlastní hodnoty a zkušenost identity*. Vyd. 1. Brno: Emitos, 2012. 185 s. ISBN 978-80-87171-35-6
- KOCOUREK, J. Vietnamci. In DRBOHLAV, D. a EZZEDDINE-LUKŠÍKOVÁ, P. *Výzkumná zpráva: Integrace cizinců v ČR*. Ministerstvo práce a sociálních věcí, 2004. Dostupné na WWW: http://www.iom.cz/files/IntegraceUkrArmVietn_final_PDF1.pdf.

KUBÁTOVÁ, H. *Sociologie*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2009. 239 s. Učebnice. ISBN 978-80-244-2315-9

KUŠNIRÁKOVÁ, T., PLAČKOVÁ, A. a TRAN VU VAN, A., *Vnitřní diferenciaci Vietnamců pro potřeby analýzy segregace cizinců z třetích zemí*. [online] Výzkumná zpráva. 2013. Dostupné na WWW:

http://www.migraceonline.cz/doc/Vnitri_diferenciace.pdf

MACEK, P. Psychologický výzkum identity: vyčerpané nebo nevyčerpatelné téma. In BLATNÝ, M., *Metodologie psychologického výzkumu: konsilience v rozmanitosti*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2006. 138s. 72-84. ISBN 80-200-1450-0

MACEK, P. *Adolescence*. Vyd. 2. Praha: Portál, 2003. 144 s. ISBN 80-7178-747-7.

MACEK, P. Identita jako proces: vývojový přístup a styly sebedefinování. In HŘEBÍČKOVÁ, M., MACEK, P. a ČERMÁK, I. *Agrese, identita, osobnost*. Vyd. 1. Brno: Psychologický ústav Akademie věd ČR, 2003. 315 s. 180-200. ISBN 80-86620-06-9.

MIOVSKÝ, M. *Kvalitativní přístup a metody v psychologickém výzkumu*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2006. 332 s. ISBN 80-247-1362-4.

MORAVCOVÁ, M. a NOSKOVÁ, H. Struktura etnických menšin a imigračních skupin v České republice. In BITTNEROVÁ, D. a kol. *Kdo jsem a kam patřím?: identita národnostních menšin a etnických komunit na území České republiky*. Vyd. 1. Praha: Sofis, 2005. 459 s. ISBN 80-902785-8-2.

MORAVCOVÁ, M. Kulturní rozměr existence etnických menšin v České republice. In Perspektivy vietnamských dětí. In BITTNEROVÁ, D. a MORAVCOVÁ, M. *Etnické komunity v České společnosti*. Vyd. 1. Praha: Ermat, 2006. 411s. ISBN 80-903086-7-8.

NAKONEČNÝ, M. *Encyklopedie obecné psychologie*. Vyd. 2. Praha: Academia, 1997. 437 s. ISBN 80-200-0625-7.

NAKONEČNÝ, M. *Psychologie osobnosti*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1995. 336 s. ISBN 80-200-0525-0.

PIAGET, J. *Psychologie inteligence*. Vyd. 2. Praha: Portál, 1999. 164 s. ISBN 80-7178-309-9.

PLICHTOVÁ, J. Konštrukcia identity a otázka relevantnosti experimentálnej sociálnej psychológie. In BAČOVÁ, V. a KUSÁ, Z. *Identity v meniacej sa spoločnosti*. Košice: Spoločenskovedný ústav SAV, 1997. 286 s. 39-49. ISBN 80-967621-3-3.

POLLOCK, D. C. a VAN REKEN, R. E. *Third culture kids: the experience of growing up among worlds*. Maine: Intercultural Press, 2001. 333 s. ISBN 1-85788-295-4.

PRŮCHA, J. *Interkulturní komunikace*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2010. 199 s. ISBN 978-80-247-3069-1.

PROCHÁZKOVÁ, B. Téměř polovina vietnamských dětí žijících v Česku má českou „babičku“. In *Ihned.cz* [online]. 28. říjen 2012. Dostupné z WWW: <http://life.ihned.cz/c1-54543080-temer-polovina-vietnamskych-deti-zijicich-v-cesku-ma-ceskou-babicku>.

SAK, P. *Proměny české mládeže: česká mládež v pohledu sociologických výzkumů*. Vyd. 1. Praha: Petrklíč, 2000. 291 s. ISBN 80-7229-042-8.

SCOTT, J. a MARSHALL, G. *A dictionary of sociology*. Vyd. 3. Oxford: Oxford University Press, 2009. xii, 816 s. Oxford paperback reference. ISBN 978-0-19-953300-8.

SOURALOVÁ, A. Vietnamské rodiny a jejich české chůvy: Vzájemná závislost v péči o děti. *Sociální studia* [online]. Březen 2012. Dostupný z WWW: <http://socstudia.fss.muni.cz/sites/default/files/Souralov%C3%A1.pdf>.

ŠATAVA, L. *Jazyk a identita etnických menšin: možnosti zachování a revitalizace*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2009. 215 s. ISBN 978-80-86429-83-0.

TAJFEL, Henri. *Sociálna psychológia menšín*. Bratislava: Nadácia Minority Rights Group-Slovakia, 1995. 25 s. Správy MRG. ISBN 80-967169-1-3.

TIMMERMAN, C. a VANDERWWAEREN, E. a MAURICE, C. The second generation in Belgium. *International Migration Review*. Vol. 37, No. 4, 15/04/2011. New York: The center for Migration Studies.

TRANOVÁ THUY, D., *Identita druhé a jedenapůlté generace imigrantů z Vietnamu*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, 2014. Bakalářská práce.

TURNER, J. H. Symbolic Interactionist Theories of Identity [online]. In Contemporary sociological theory. Riverside: University of California, 2013. 768. 331-355. ISBN 9781452203447. Dostupné na WWW: http://www.sagepub.com/upm-data/50436_ch_16.pdf.

VASILJEV, I. *Za dědictvím starých Vietů*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, 1999. 223 s. Imigrace, adaptace, majorita; 1: edice článků, studií, materiálů a diskuse k problematice novodobé imigrace do ČR. ISBN 80-85010-19-4.

VÍDENSKÁ, L. *Prezentace vývoje a utváření identity vietnamskými dívkami vyrůstajícími v České republice*. Brno: Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií, 2010, 58 s. Bakalářská práce.

WORBS, S. The second Generation in Germany: Between School and Labor Market. *International Migration Review*. Vol. 37, No. 4. 16/04/2011. New York: The centre for Migration Studies.