

28 Mahášveta Debí (nar. 1926), současná bengálská spisovatelka, působila i jako sociální aktivistka v kmenových oblastech.

29 Podobně interpretuje hony na čarodějnice, jak jsou tradovány i v pohádkových příbězích, Tilottoma Misra. Misra zde vidí čarodějnictví jako „*nástroj testu pro ženy, které jsou nekonformní vůči společenským normám*“ a srovnává je s hony na čarodějnice v evropské a americké historii (Misra, T.: „Folk Tales in Nort-East India.“ In Moitra 1996: 34).

30 Zde Čatterdží odkazuje k nacionalismu jako k procesu formování nezávislého státu, pozn. BKČ.

31 Projevuje se to nejen v oblasti náboženské, ale i jazykové. Angličtina jako lingua franca je na jedné straně vstupenkou „do světa“, na druhé straně jazykem kolonizátorů. V přírodních a technických vědách velmi převládá, v humanitních vědách se v průběhu 90. let 20. století vytvořil dvojitý trend; zároveň s anglicizací odborného školství sílí snahy vytvářet vlastní terminologii v místních jazycích, přičemž mnohé z nových termínů jsou neologismy. V Kolkatě např. vyšel v roce 2000 výkladový slovník pod názvem *Dhrubapad* (což znamená jeden ze stylů indické klasické hudby). Obsahuje termíny zejména z oblasti filozofie a literární vědy. Pro mnohé z těchto termínů se dříve běžně i v bengálském hovorovém používaly anglické výrazy (viz *Dhrubapad* 2000).

V praxi jsem se však setkala i s tím, že patriotičtí intelektuálové, kteří na besedách ohnivě hájí bengalizaci kulturního života, pošlou pak své dítě do anglické školy. Střetává se zde tedy hledisko ideologické s individuálně pragmatickým.

32 Sama jsem byla svědkyní případu, kdy hinduistka a muslim, oba ze vzdělaných rodin, si prosadili sňatek. Hinduističtí, jinak velmi liberální rodiče, si vzali čas na rozmyšlenou, nakonec situaci akceptovali. Muslimští rodiče – u nichž zřejmě výrazněji fungoval historický strach „menšiny, která bude pohlcena většinou“, zachovali odstup, matka ženicha odmítla přijít na svatbu. Stojí za pozornost, že zde zvolila performativní roli nikoliv mateřské lásky a pochopení vůči dítěti, ale roli strážkyně řádu a norem společnosti.

33 Pársové jsou potomky íránských vyznavačů zoroastrismu, kteří do Indie přišli snad v 9. či 10. stol. n. l., poté co se Írán islamizoval. Netvoří ani 1% indického obyvatelstva.

34 Ásám, Kérala, Bengálsko a Tamilnádu jsou svazové státy Indické republiky.

35 Viz http://en.wikipedia.org/wiki/Arundhati_Roy (28. 2. 2007).

36 Viz <http://www.bmezine.com/ritual/A00227/rithijra.html> (28. 2. 2007).

37 R.Č. z Kolkaty byla rozhlasovou zpěvačkou. Po svatbě zůstala v domácnosti. Má jednoho syna. Tříčlenná rodina žije samostatně. – I. Č. z Kolkaty vystudovala pedagogickou vysokou školu. Po svatbě zůstala v domácnosti. Má dvě dcery a pečuje též o manžellovy rodiče, kteří s nimi žijí. – S. M. z Kolkaty vystudovala sociální vědy. Po svatbě zůstala v domácnosti. Má jednoho syna, pečovala též o manžellovy rodiče do jejich smrti. Od synovy plnoletosti se věnuje dobrovolné sociální práci.

38 Celkem 42 respondentů/ek (17 mužů a 25 žen) ve věku od 21 do 80 let, především kulturní pracovníci/e, učitelé/ky a spisovatelé/ky.

39 Pro Bengálsko bylo vždy typické silné zastoupení heterodoxních kultů, v moderní době výrazně liberální politické zaměření, od 50. let 20. století převažující vliv levice.

40 Část tohoto výzkumu jsem zpracovala ve studii „Archeotypy mateřství a jeho kritické obrazy v moderní bengálské literatuře“, in Knotková-Čapková 2006, zejm. s. 395–396.

41 K feminismu difference se některé přední indické feministky explicitně hlásí, např. bengálská básnířka Mallika Sengupta (v diskusi po mé přednášce na Kolkatské univerzitě, 8. 2. 2006).

PhDr. Blanka Knotková-Čapková, PhD. – vedoucí katedry genderových studií na Fakultě humanitních studií UK. Odborně se věnuje indologii, bengálské literatuře, tématu genderu a náboženství a postkoloniálním studiím.

KULTURA, GENDER A IMIGRACE. SOCIÁLNĚPSYCHOLOGICKÉ HLEDISKO SOCIALIZACE INDICKÝCH IMIGRANTŮ VE SPOJENÝCH STÁTECH AMERICKÝCH / MARTINA RAŠTICOVÁ

„Kultura není jen nějaká ozdoba; je to vyjádření národního charakteru a současně je to účinný nástroj, jak tvarovat charakter. Cílem kultury je právě žít.“
W. Somerset Maugham (1874–1965) – anglický dramatik a romanopisec

Základní teze transkulturní psychologie, terminologie

Před dosažením dospělosti si většina lidí nevybírámí místo, kde žije, ani jazyk, kterým mluví. Ať už lidé vyrůstají ve velko-

městech, malých městech nebo na vesnici – v okolí zasněženého Osla nebo uprostřed horkého a vlhkého konžského velkoměsta Kinshasy, učí se, jak jednat, chovat se, cítit a rozumět událostem kolem sebe, učí se respektovat požadavky společnosti, přání rodičů a učí se porozumět tradicím předků.

Podmínky, ve kterých lidé žijí, se liší od místa k místu. Lidé formovaní různým prostředím však stále častěji fluk-

tuují z místa na místo. Jak se lidé z různých kultur liší, nebo v čem jsou si podobní, zkoumá *transkulturní psychologie* (cross-cultural psychology). Cílem transkulturní psychologie jsou kritická a srovnávací studia kulturních vlivů na psychologii člověka. Transkulturní psychologie studuje psychologickou různost a příčiny této diverzity, srovnává vztahy mezi kulturními normami, chováním a způsoby, jakými jsou určité lidské aktivity ovlivněny různými, někdy zcela odlišnými sociálními a kulturními vlivy (Segall a spol. 1990). Transkulturní psychologové si např. kladou otázku, zda trpí oběti násilí, mučení nebo genocidy podobnými symptomy napříč všemi kulturami. Jestliže ano, pak mohou psychologové např. ve Spojených státech vyvinout terapii zaměřenou na léčbu posttraumatického syndromu a použít ji v jiném kulturním prostředí. Transkulturní psychologie studuje také transkulturní interakce. Například jižní a centrální Španělsko bylo po dobu několika staletí pod arabskou nadvládou. Tématem zájmu z tohoto úhlu pohledu tedy může být studium toho, jak islámská a arabská kultura ovlivnila kulturu a následné chování, tradice a hodnoty převážně křesťanských Španělů nebo zda je možno najít stopy arabského vlivu v chování lidí ve španělské a hispánské kultuře dnes a jak je možné tyto stopy měřit.

Transkulturní psychologie se však nezaměřuje pouze na rozdíly mezi kulturami, snaží se stanovovat také psychologické univerzálie, tedy fenomény, které platí pro lidi v některých, mnohých nebo všech kulturách (Berry a spol. 1992; Lonner 1980). Struktura lidské osobnosti, relativně trvalé rysy myšlení, citění a chování jsou pravděpodobně jedním z takových univerzálií. Byla například zjištěna stejná struktura osobnosti u lidí v různých zemích (např. Německo, Portugalsko, Izrael, Čína, Korea a Japonsko). Tyto univerzální rysy zahrnují neuroticismus, extroverzi, zásadovost, svědomitost a další (Costa, Mc Crae 1997).

Kulturní psychologie – na rozdíl od transkulturní psychologie – hledá vztahy mezi kulturou a psychologií lidí, kteří v dané kultuře žijí. Hlavní tezí kulturní psychologie je, že lidské chování je smysluplné pouze tehdy, jestliže jej zkoumáme v sociokulturním kontextu, ve kterém se děje (Segall a spol. 1999), např. jak určité náboženské postoje k rozvodu ovlivňují chování a postoje mladých rodičů v zemi. Kulturní psychologie se především zaměřuje na to, zda, kdy a jak individua vyrůstající v určité kultuře internalizují tyto kultur-

ní kvality (Cole 1997). Kulturní psychologie také obhájí přístup, podle kterého jsou psychické procesy výsledkem interakce mezi kulturou a individuem (Piker 1998).

Kultura je E. Shiraevem a D. Levym (2007) definována jako soubor přístupů, chování a symbolů sdílených velkou skupinou lidí a předávána z generace na generaci. Přístupy zahrnují přesvědčení (politická, ideologická, náboženská, morální apod.), hodnoty, obecné znalosti (empirické a teoretické), názory, pověry a stereotypy. Chování obsahuje širokou škálu norem, rolí, zvyků, tradic a módních stylů. Symboly v tomto pojetí E. Shiraeva a D. Levyho reprezentují věci nebo ideje, jejichž význam je jim přisuzován lidmi. Žádná společnost není kulturně homogenní. Neexistují dvě kultury, které by byly naprosto stejné nebo naprosto odlišné. Společnost je tvořena lidmi, zatímco kultura je sdílený způsob interakce těchto lidí (tamtéž).

Rasa je nejčastěji definována jako skupina lidí odlišená jistými podobnými a geneticky přenášenými fyzickými charakteristikami. Například Rushton (1995) chápe rasu jako více méně zřetelnou kombinaci dědičných rysů, morfologických, behaviorálních a fyziologických charakteristik. V minulosti to byla především geografická izolace, která se v hlavní míře podílela na formování rasy. Dnes jsou však spíše než geografické faktory důležitější politické, kulturní a religiozní vlivy při popisování rozdílů mezi rasami (Zuckermann 1990). Někteří autoři však navrhuji chápat rasu jako sociální kategorii. Z tohoto úhlu pohledu rasa poukazuje především na určitou zkušenost sdílenou mnoha lidmi, kteří patří ke stejné kategorii nazývané rasa (Gould 1994; Langaney 1988). Arthur Dole (1995) dokonce doporučuje zcela opustit termín rasa a místo toho používat termíny jako *kontinentálního původu* (continental origin – Afričan), *antropologického určení* (anthropological designation – běloch) nebo *koloniální historie* (colonial history – Latinoameričan). Brace (2005) zastává názor, že jelikož je rasa sociální konstrukt, výsledek společenské úmluvy, všechny rasové rozdíly ve skutečnosti reflektují jen rozdíly mezi libovolně stanovenými kategoriemi.

Kulturní tradicionalismus

Eric Shiraev a David Levy rozlišují dva základní typy kultury – tradiční a netradiční.

Srovnání tradičních a netradičních kultur (Upraveno podle Shiraev, Levy 2006: 11).

TRADIČNÍ KULTURY

většina sociálních rolí je předepsána

v hodnocení chování každého člověka se klade důraz na zvyk a rutinu

zcela jasně je rozlišeno dobré a špatné chování

pravda není diskutovatelná, je ustanovená a nemění se

individuální výběry jsou omezeny hranicemi společenských nařízení (např. předmanželské, mimomanželské a homosexuální chování je zakázáno)

NETRADIČNÍ KULTURY

většina sociálních rolí je uskutečňována jednotlivci

v hodnocení individuálního chování je důraz kladen na individuální výběr

rozdíl mezi dobrem a zlem v lidském chování je relativní

pravda je odhalena diskutováním a soutěžením idejí

individuální výběry nejsou omezeny hranicemi společenských nařízení (např. předmanželské, mimomanželské a homosexuální chování je obecně tolerováno)

Následující část příspěvku se věnuje sociálněpsychologickému a genderovému aspektu imigrace členů tradiční kultury Indů do moderního netradičního typu společnosti Spojených států. Indická minorita byla vybrána záměrně. Jednak proto, že indická a americká společnost představují kulturní protipóly, jednak proto, že indická komunita byla podle Immigration and Naturalization Service¹ nejrychleji se rozvíjející imigrantskou skupinou ve Spojených státech v polovině 80. let. V roce 1990 žilo ve Spojených státech amerických 815 447 Indů, v roce 1994 více než milion, v současné době více než 1,7 milionů lidí indického původu.

V další části příspěvku je z velké části čerpáno z práce Ramaswami Mahalingama (2005, 2006a, 2006b), který na základě svých dlouholetých výzkumů indické subkultury ve Spojených státech amerických navrhuje zajímavý model pojetí kulturní psychologie. Kromě tradičních témat příslušnosti k určité rase, sociální třídě, genderu a sexuální orientaci uvádí literatura věnující se problematice indických imigrantů také kastovní systém, který (přestože oficiálně zrušený) stále hraje roli při formování identity indických obyvatel. Součástí kulturní identity Indů jsou mytické eposy předávané z generace na generaci. Seznámení se s nimi usnadňuje pochopení principů indické kultury.

Kulturní psychologie imigrantů

Hlavní proud kulturní psychologie, až na několik výjimek – např. výzkum Berryho (1995) psychologické akulturace nebo vyjednávání identity Suareze-Orozka & Suareze-Orozka (2000) – ignoroval imigranty. Bhatia a Ram (2001) upozorňují na hlavní trhliny v přístupech kulturní psychologie k imigrantům. První se týká nedostatečného studia způsobů, jak imigranti reprezentují svoji kulturu. Druhý nedostatek spočívá podle nich ve studiu toho, jak moc a sociální marginalita formují reprezentaci kultury imigrantů. Především tématům moci, transnárodních pout a sociální marginality nebylo věnováno podle Mahalingama (2006a) adekvátní místo v kulturně-psychologickém výzkumu imigrantů. V návaznosti na předchozí výzkumy identifikuje Mahalingam tři následující aspekty sociální zkušenosti imigrantů jako součást základního rámce studia kulturní psychologie: *reprezentace kultury; sociální lokace a marginalita; idealizovaná kulturní identita*.

Imigranti a reprezentace kultury

Přistěhovalci jsou v průběhu sžívání se s novou kulturou vystaveni dvojímu vidění světa a dvojím kulturním praktikám. Mahalingam (2006a) však upozorňuje, že domácí kultura sama o sobě nestačí k pochopení kulturní psychologie emigrantů. Na rozdíl od lidí, kteří žijí ve svém „domácím“ kulturním prostředí, srovnatelný sociokulturní kontext imigrantů ovlivňuje to, jak přistěhovalci reprezentují svoji vlastní kulturu současně s tím, jak se pokoušejí porozumět kultuře hostující země.

Mahalingam (tamtéž) přirovnává imigranty k „antropologům“ a „informátorům“ současně. Nový imigrant – obdobně jako antropolog v cizí exotické kultuře – se snaží porozumět

hostující kultuře – jejím zvykům a praktikám, významům a pravidlům různých sociálních situací. Jako cizinci jsou však imigranti také v roli informátorů. Konstantně jsou dotazováni na různé aspekty své kultury (od typického jídla přes zahraničněpolitické záležitosti až po tipy na nejlepší restauraci z jejich země v okolí). Dvojitá role informování a současně vstřebávání nové kultury pomáhá imigrantovi uvědomovat si sociální hierarchii a moc mezi různými sociálními skupinami nové kultury, poznamenává Mahalingam (2006a). Postoj imigrantů přirovnává Mahalingam (tamtéž) k mytické labuti Annam, která má podle starých mýtů tu schopnost, že ze směsi vody a mléka vypije mléko a v misce nechá vodu. Také imigranti často vnímají americkou kulturu jako směs vody a mléka. Stejně jako Annam věří, že si dokážou vzít jen „mléko“ (to dobré z americké společnosti – jako nezávislost, tvrdou práci) a vyvarovat se „vody“ (špatným znakům americké kultury – jako je volná láska, násilí a drogy).

Sociální lokace a marginalita

Sociální lokace podle Kima (1999) poukazuje na průsečík identit jako rasa, kasta, třída, gender a sexuální orientace, které jsou začleněny do určitého sociálního kontextu. Majoritní společenská skupina samozřejmě nastavuje sociální kategorie tak, aby legitimizovala existující společenskou hierarchii. Proto lidé z minoritních společenských skupin (marginalizované sociální lokace) cítí daleko silnější potřebu vytvořit si pozitivní identitu než sociální majorita (Mahalingam 2006a).

Kulturní narativita a idealizovaná kulturní identita

Kulturní narativita marginalizovaných společenských skupin je živou pamětí na zápas a nezlomnost člena minoritní skupiny vůči utiskující většině. Součástí velkého indického eposu je také příběh o Ekalaiyovi. Chlapci z nejnižší společenské vrstvy, kterému, přestože dosáhl nadprůměrných dovedností v lukostřelbě, nebylo nikdy umožněno v tomto umění vyniknout. Jeho příběh je příkladem souhry moci, sociální stratifikace a kulturní konstrukce člověka (Mahalingam 2006b).²

I když Ekalaiyva dokázal, že i student z marginalizované skupiny může excelovat, zůstává mu odepřena příležitost žít život, kde by mohl předvést své umění a získat sociální uznání. Místo toho se stal paradigmatem vynikajícího studenta – ne však proto, že dokázal sledovat svůj zájem a vyniknout v lukostřelbě, ale proto, že se vzdal celého svého učení pro svého guru. Pozdější část eposu hovoří už pouze o Arjunovi a jeho lukostřeleckém umění, zatímco Ekalaiyva se zcela vytrácí. Jeho příběh je ale v indickém folkloru a lidové představitivosti nesmrtelný. Ekalaiyva se stal metaforou excelentního studenta a integrované osobnosti, člověka, který nikdy nevezme zpět své slovo a ochotně se vzdá všeho pro svého guru. Dnes je Ekalaiyva uctíván jak nejvyšší kastou, tak Dality („nedotknutelnými“). U obou skupin však vyvolává jiné pocity. I když majoritní skupina bráhmaňů vnímá Ekalaiyvu jako prototyp ideálního studenta,

stěžejní postava celého příběhu je pro ně Dhrona. Zamýšlejí se nad tím, jak těžké rozhodnutí to pro něj muselo být. Oceňují však, že dodržel slib, který dal Arjunovi (že z něj učiní nejlepšího lukostřelce všech dob). Pro Dality – nejnížší společenskou skupinu v Indii, je Ekalaivya synonymem vůle a oběti, která většinou bývá spojována s nejvyšší skupinou. S Ekalaivyou jsou spojena všechna jejich očekávání a stigmata. Stejně jako Ekalaivyovi i Dalitům je dodnes odepřena příležitost uplatnit se v mnoha společenských oblastech.

Gender a imigrace

Kulturněpsychologický výzkum genderu se tradičně zaměřoval na dokumentování genderových rolí v různých kulturách (Best, Williams 1997). Tyto přístupy však často nezjišťovaly, jak témata jako společenská moc a sociální marginalita tvarují přesvědčení o genderu mezi imigranty. Také v americké psychologické literatuře jsou výzkumy nejčastěji zaměřené na univerzální podstatu genderových rolí v rámci bílé americké střední třídy. Mahalingam (2005, 2006a) se domnívá, že kulturněpsychologický výzkum imigrantů a genderu, stejně jako obecný teoretický model genderové socializace, by mohl těžit z kombinace přístupů k těmto komplexním tématům. Proto navrhuje rámec studia zvýrazňující vztah mezi idealizovanými kulturními přesvědčeními o genderu a marginalizovaným statutem imigrantů. V novém kulturním kontextu mohou imigranti pocítovat potřebu hájit svou identitu prostřednictvím různých modů kulturních praktik, které legalizují tyto identity a odlišují je od „rodilých“. Často představují slavnou historii své kultury (viz výše), která jim zajišťuje pocit superiority nad „rodilými“. Mahalingam (tamtéž) připomíná, že v průběhu času taková idealizace kulturní identity nabývá nových významů především se zvyšujícím se vědomím mocenských a materiálních rozdílů mezi imigranty a hostující kulturou.

Gender se stává hlavní kotvou takové prezentace idealizovaných názorů kulturních identit. Řada genderových teoretiků poukázala na to, že ženy jsou považovány za hlavní „udržovatelky“ kultury. Mravní čistota a cudné chování žen symbolizují základní charakteristiky jejich rodu i skupinové identity (Lindisfarne 1998). Výzkumná i publikační práce R. Mahalingama se věnuje indickým imigrantům a zaměřuje se na dominantní roli genderových ideálů v genderové socializaci druhé generace dcer v indické diaspoře.

Reprezentace genderu a ideální indická žena Pativirda

Hinduismus je postaven na patriarchátu. Role žen a její povinnosti jsou určeny legendárním praotcem lidstva a indickým zákonodárcem Manu. Podle něj mají být ženy pod ochranou svých otců, když jsou mladé, pod ochranou manželů po svatbě a ve stáří pod ochranou svých synů. Jestliže se však ukáže, že její manžel je hanebný, co může žena dělat? Manu předepisuje způsob chování pro ženy v této situaci. „... I když mu chybí čest, jestliže hledá potěšení jinde nebo postrádá-li dobré vlastnosti, stále musí být manžel uctíván jako Bůh svou věrnou ženou... Při porušování povinností vůči man-

želovi je žena zneuctěna a zostuděna na tomto světě a po smrti je uvrhuta do útrobu šakala a trýzněna trestem za svůj hřích.“ (Manu, citováno podle Mahalingam 2006: 260–261).

Postavení a role ženy v indické společnosti popisuje pověst o Pativirdě (ženě, která byla přes veškerá utrpení zcela oddaná svému muži). *Ve velkém indickém eposu Rámajána, Sita následuje svého manžela Rámu do lesa, kde je unesena démonem – Ravanem. Její manžel s Ravanem zápasí a zabíjí ho. Pak žádá Situ – svou ženu, aby prokázala svou věrnost a prošla ohněm. Agni – bůh ohně testuje její čistotu. Sita utrpí tady ale nekončí. Poté, co se oba manželé vrátí zpět domů, Ram posílá těhotnou Situ zpět do lesa kvůli pomluvám o její poctivosti. Sita porodí dva syny a vychovává je v lese. Když synové dospějí, posílá je zpět k jejich otci. Pak ji Ram – její manžel – zve zpět. Znovu je vyzvána, aby prošla ohněm.*

Sita je v tomto příběhu ztělesněním utrpení a ponížení, které dennodenně prožívají obyčejné ženy/matky v hinduistické společnosti.

Variací příběhu Pativirdě (oddané ženě) je příběh ideální tamilské ženy Pattini (milující ženy), která je rozzlobená a vezme zákon do vlastních rukou. *Kannagi, dominantní žena, je oddaná manželka, která se stává hrdinkou děje ve chvíli, kdy její manžel je popraven bez soudu proto, že ukradl řetízek královně. Vypraví se ke královskému dvoru a prokáže manželovu nevinu. Pak přivolá boha ohně a nařídí mu, aby spálil město kromě dětí, žen a starců. Poté se vydává na dlouhou pouť, nakonec čeká pod stromem, až její manžel sestoupí a vezme ji s sebou do nebe.*

Kannagi, tichá oddaná hospodyně se mění v hrdinku až po manželově smrti. Spálí město silou loajality k manželovi. Síla Pattini, symbolizována Kannagi, ilustruje mocnou roli kulturní narativy v definování panindického ideálního ženství (Mahalingam 2006b).

Oba příběhy zdůrazňují sílu a význam ctnostné ženy. Rovněž řada dalších lidových příběhů oceňuje ženy, které jsou oddány, milující, sebeobětující a trpělivé jako ztělesnění kulturní identity.

Lakshmi (1984) uvádí, že nadměrná kulturní idealizace ženského těla nabývá u žen dokonce podoby nevědomosti – neuvědomování si svého těla jako způsobu vyrovnání se s nadměrnými obavami o ženské tělo. Neuvědomování si svého těla je jen jeden způsob něměho vědomí. Mateřství, manželství a postavení dcery a s tím související kombinace kvalit jako sebeobětování se, sebezopření a sebekontrola jsou odnože další z forem něměho vědomí. Nevědomost žen je chápána jako klad, který pomohl uchránit vnitřní svět rodiny udržením tradičních rodinných vztahů (tamtéž). Roland (1988) uvádí, že mezi indickými ženami existuje familiární „my“ jáství. Jáství, které se vztahuje jak k individuálnímu, tak k rodinnému „já“. To znamená, že jakékoliv veřejné chování (ať úspěch nebo neúspěch) neovlivňuje pouze rodinu, ale reflektuje také čest rodiny a jejich členů, především ve vztahu k ostatním rodinám v komunitě.

Zajímavou psychologickou otázkou v této souvislosti je, do jaké míry tyto kulturní ideály ovlivňují psychologický pocit pohody žen a mužů v Indii. R. Mahalingam a J. Harita-

tos (2006) navrhuje dvojcestný model. Uvádějí, že kulturní ideály jsou zdrojem jak síly (kulturní chloubou), tak stresu (zvýšeného kritického sebehodnocení). Zjistili, že idealizované kulturní přesvědčení o genderu jako nevinnost a morální čistota žen a maskulinita mužů, přestože zvyšují sebeocenění, přispívají také ke studu a vedou k depresi u žen, stejně jako u mužů. Kvalitativní i kvantitativní studie poukazují na to, že idealizované genderové přesvědčení hraje kritickou roli v životech mužů a žen v Indii. R. Mahalingam a J. Haritatos (2006) provedli kvalitativní šetření toho, jak kontextuální modalita ovlivňuje genderové ideály indických přistěhovalců v USA (viz níže).

Kultura, gender a imigrace – kvalitativní studie

R. Mahalingam

V případě genderu je populárním také průsečíkový přístup (intersectionality perspective). Steward a McDermott (2004) uvádějí řadu argumentů pro potřebu studovat gender ve vztahu k rase, etnicitě, sociální třídě a sexuální orientaci. Mahalingam a Haritatos (2006) navrhuje model idealizování kulturní identity (ICI – Idealized Cultural Identities) studia genderu. Podle ICI marginalizované sociální skupiny tíhnou k potřebě pozitivní sebeidentity, aby negovaly negativní stereotypy mezi dominantní reprezentací. Marginalizovaná sociální lokace a vztahový kontext imigrantských identit hrají významnou roli ve zdůraznění potřeby udržet si a obhájit novější formy idealizovaných obrazů kulturních identit. Několik kulturních teoretiků poukázalo na to, že gender se stal kritickým bodem takového vyjádření idealizovaných identit (Dasgupta, Dasgupta 2000; Ortner 1974). Proto tedy idealizované kulturní identity mohou hrát kritickou roli v genderové socializaci. Etnografické zprávy o genderové socializaci mezi rodinami imigrantů také uvádějí, že kulturní ideály hrají hlavní roli v různých aspektech genderové socializačních praktik. Ukázalo se, že imigrace má komplexní vliv na tradiční genderové role a genderová očekávání mezi ženami-imigrantkami ve Spojených státech (Espín 1999, Hondagneu-Sotelo 1994).

Kvalitativní genderovou studii indických imigrantek druhé generace ve Spojených státech amerických zpracoval R. Mahalingam a J. Haritatos (2006). Uskutečnil rozhovory se sedmi indickými ženami ve věku 19 až 21 let – imigrantkami druhé generace (tzn. že jejich rodiče imigrovali z Indie před jejich narozením nebo v době jejich raného dětství) studujícími na Midwestern University. Kritéria výběru respondentek byla dvě – dívky musely mít alespoň jednoho bratra a jejich rodiče museli emigrovat z Indie.

Archetyp „dobré dcery“

Velkým a významným tématem rozhovorů bylo popisování pocitů obrovské zodpovědnosti a odhodlání udržet si image „dobré dcery“ a dodržovat rodinná a komunitní pravidla. Indické dívky popisovaly pocity větší zodpovědnosti než jejich bratři a v některých případech dokonce připouštěly, že od nich i rodiče očekávají větší zodpovědnost než od bratrů. To se často odráželo v domácích povinnostech a vzorném

chování, které bylo vyžadováno především od dcer, v menší míře od jejich mužských sourozenců. Například Priti přicházela domů vždy v hodinu stanovenou rodiči, pomáhala matce při práci okolo domu a pracovala tvrdě, aby měla dobré výsledky na střední škole a mohla navštěvovat renomovanou univerzitu. Nebyla však k tomu nucena ani trestem ani odměnou. Priti také vysvětlovala, že její mladší bratr neprojevuje takové „uvědomění“ a že jejich rodiče se nakonec rozhodli dávat mu peníze, různé výhody a dárky jako odměnu za získání dobrých známek ve škole a za vykonávání některých domácích prací (např. kosení trávníku). Rodiče dokonce slíbili jejímu bratrovi motorku značky Honda, jestliže získá dobré skóre v SAT (znanostní test pro absolventy středních škol), který mu umožní studovat na univerzitě. Když si Priti rodičům stěžovala na tento dvojí standard, řekli jí: „*S tebou a tvým bratrem je to různé. Tebe není třeba motivovat, jeho ano.*“ (Mahalingam, Haritatos 2006: 265).

Celý komplex „dobré dcery“ může mít hlubší psychologické souvislosti. Z rozhovorů je patrné, že dcera je vnímána jako zodpovědnější ze sourozenců a v některých případech je dokonce považována za tu, která lépe než její bratr uspěje v profesionálních záležitostech. Nicméně požadavek být nejlepší vnímají dívky jako obrovskou psychickou zátěž a často v rozhorech uváděly, že je to stojí spoustu času a energie udržovat dobré výsledky ve škole a image sociální poslušnosti a morální čistoty. Současně ale jenom málo participantek popisovalo nějakou formu rebelie nebo vzepření se proti standardům. Naprostá většina indických dívek, jak vyplynulo z šetření Mahalingam a Haritatos (2006), chce žít podle očekávání svých rodičů.

Tímto břemenem, jak vyplývá z výpovědí dívek, však zdaleka nejsou zatíženi jejich bratři. Ti jsou významně méně vystaveni tlakům rodinných očekávání a pravidel.

Dívky se v rozhovorech často zmiňovaly o pocitech pýchy, pokud jde o svobodnou volbu vyššího společenského postavení. Současně jejich svoboda byla spojována s pocity intenzivního tlaku okolí vést si vždy úspěšně ve škole i v kariéře, s mocnými společenskými omezeními vztahujícími se k tomu, za koho a kdy se provdat, dále s tím, jak udržet image morální čistoty a mravní bezúhonnosti ve veřejné rovině a s tím související příslušné metody stýkání se s přáteli nebo chlapci (vždy jen v doprovodu třetí osoby nebo pod dohledem rodičů). Jedna z respondentek dokonce uvedla, že oba její rodiče i celá širší rodina o ní referují jako o té, která má být příkladem. Několikrát poznamenala, že je příkladem pro všechny kolem, včetně svých sestřenic a dalších členů komunity. Často jí bylo také připomínáno, že nesmí zklamat ať už ve škole, nebo ve společenském chování. Dokonce i v případě obchodních záležitostí svého otce, přestože Shoba měla dva mladší bratry, se očekávalo, že jednou převezme otcovy záležitosti.

Archetyp „dobrého syna“

V Indii však existuje také archetyp „dobrého syna“. Mytický příběh o bohu Ramovi vykresluje „ideálního syna“, který poslechne otcovy příkazy a odchází na čtrnáct let do lesa.

Ideál „dobrého syna“ se vztahuje k potřebám a zájmům rodičů a zdůrazňuje synovskou povinnost postarat se o rodiče ve stáří. Tato povinnost syna a jeho manželky je odněpaměti stěžejní klíčem při výběru „dobré“ snachy. Z indických kulturních vyprávění je patrné, že konflikty snachy a tchýně jsou námětem řady legend. Matky stěhující se v Indii do rodin svých synů jsou tradičně zdrojem stresů v mladých manželstvích. Výběr partnerky pro syna vyžaduje proto i v dnešní době přísné zvážení řady různých faktorů, jako např. ten, jak bude případná nevěsta vycházet s manželovými rodiči. Je zajímavé, že ve Spojených státech, kde stárnoucí rodiče nejsou finančně závislí na svých potomcích, indiští imigranti stále udržují tradice a pozorně zkoumají rodinnou historii budoucí nevěsty.

V případě Poonam se stala reputace její matky a babičky problémem v jejím současném vztahu. Mahalingam a Haritatos (2006) zaznamenávají vyprávění jedné z respondentek o incidentu, který se stal již před lety, stále však v indické komunitě nebyl zapomenut. Když byla Poonam mladší, její rodiče žili s její ovdovělou babičkou z otcovy strany a plánovali, že se přestěhují do většího města. Na poslední chvíli se babička rozhodla, že nemůže opustit rodinný dům, s nímž ji pojí tolik vzpomínek. I když se nejdříve zavázala, že pomůže rodičům Poonam splatit půjčku na nový dům, začala „vycouvávat“. To vedlo k intenzivnímu sporu mezi babičkou a její snachou. Spor vyústil v odstěhování babičky od jejího syna k její dceři. Podle tradiční indické kultury je případ, kdy matka odejde z domu svého syna a přestěhuje se ke své dceři, považován za ostudný a diskredituje celou rodinu. V případě Poonam si babička zcela zjevně stěžovala spouště členů komunity včetně Baljit, jejíž syn se později stal přítelem Poonam. Babiččiny nářky zněly tak, že její snacha dala ultimátum jejímu synovi: „*Buď tvá matka, nebo já*“. Situace, kdy indická žena takovým způsobem nutí ke konfrontaci svého manžela, je zcela neakceptovatelná, ostudná a šokující, podotýká Mahalingam a Haritatos (2006). V indické komunitě byl tento konflikt tématem diskusí a pomluv na dlouhou dobu. O několik let později, když začala mít známost s Baljitiným synem, Poonam vyvolala další rozruch v indické komunitě. Baljit známost jejího syna velmi pobouřila, měla obavy, že Poonam pochází ze špatné rodiny, a jestliže vztah bude vážný, Poonam by jí podobně jako její matka mohla za pár let „ukrást“ syna. Baljit tedy Poonam zavolala a vyzvala ji, ať se od jejího syna „drží dál“.

Tento případ dokresluje konflikty mezi tchýní a snachou a ozřejmuje přetrvávající očekávání a požadavky kladené na dívky nejen jejich vlastními rodiči, ale také širší komunitou dokonce i v imigraci do vzdáleného a kulturně zcela odlišného společenského kontextu Spojených států amerických.

Rozdílné přístupy k výchově dcer a synů v indických imigrantských rodinách

Tématem vyskytujícím se opakovaně v rozhovorech byl rozdílný přístup k synům a dcerám. Téměř všechny respondentky uváděly rozdílné přístupy rodičů především v oblas-

tech chození na schůzky, hodiny večerního návratu z večírků a okolností výběru partnera a jejich budoucí svatby. Rozdílné přístupy ve výchově dcer a synů se však nepromítaly do oblasti studia a vzdělání. Dcery v tomto směru měly stejné příležitosti studovat a budovat si kariéru jako synové. Očekávaly se od nich tytéž – ne-li lepší – výsledky než od chlapců (viz výše).

Pokud jde o schůzky s lidmi opačného pohlaví, dcerám nikdy nebylo povoleno chodit s chlapcem na střední škole. Na jejich bratry se však takový výhradní zákaz nevztahoval. V souvislosti s manželstvím respondentky často uváděly, že pro jejich rodiče bylo důležité, aby si jejich bratři vzali dívky odpovídající kasty a náboženství. Vzhledem k tomu, že synové často podstatně méně reprezentují tradiční indické hodnoty, mají ve srovnání s dívkami menší povědomí o kultuře a jazyku, v tradiční indické rodině se očekává, že budoucí manželka bude ochránitelkou a „přenašečkou“ kulturního vědomí do dalších generací.

Rodiče měli také další specifická omezení v souvislosti s dívkami. Participantky uváděly, že roli hraje také věk, kdy by dívky měly uzavírat manželství, a sice mezi 23 a 28 roky. Později už je dívka považována za starou. Důležitou podmínkou je také, aby se dívka vdala dříve než její bratr, a tento požadavek je stále praktikován i v postmigračním kontextu. Někteří indiští rodiče také stále kladou důraz na rodiči sjednané manželství, ve většině rodin však v dnešní době funguje kompromis (tedy participace dívky a rodičů na volbě partnera).

Diskuse

Nárok na vzdělání a profesní uplatnění mají v Indii jak chlapci, tak dívky ze střední a vyšší vrstvy (viz výše), také v rodinách indických imigrantů ve Spojených státech mají dívky i chlapci stejný přístup ke vzdělání a profesní kariéře. Na základě výsledků výzkumů z jiných kultur je možno srovnat, jak vypadá vzdělanostní situace žen v některých dalších asijských a afrických společnostech. Podobně jako v Indii, také v Thajsku mohou ženy získat vyšší vzdělání, které zvyšuje jejich statut v komunitě, jejich šance na lepší zaměstnání i výhodnější sňatek (Gardiner, Sornmoonpin Gardiner 1991). Jiná situace je však v Egyptě, kde podobně jako v jiných islámských zemích ještě donedávna panoval názor, že vzdělání je pouze pro muže. Také po otevření základních škol i pro dívky většina lidí vnímala školu jako instituci pro vyšší společenskou třídu. Následkem toho je v některých především venkovských oblastech procento negramotných žen stále vysoké. Navíc většina egyptských mužů preferuje manželky s nižším vzděláním (Ahmed 1991). Ani v komunistické Číně není v některých oblastech uzákoněna povinná školní docházka. V roce 2003 bylo především v západní Číně³ negramotných 6 % populace, což představuje asi 70 milionů lidí. Obdobně jako v islámských zemích, nejvyšší procento negramotných je mezi venkovskými ženami, které jsou společností využívány jako levná pracovní síla (Yu, Carpenter 1991). Naopak v Japonsku dosáhla už na počátku 90. let téměř třetina japonských žen vyššího středoškolské-

ho vzdělání a jedna čtvrtina Japonek univerzitního vzdělání (Fukada, 1991).

Dalším důležitým milníkem v lidském životě je kromě vzdělání výběr životního partnera. Ve většině společností západního typu je tato volba ponechávána plně v kompetenci mladých lidí. V některých tradičních společnostech, např. v Indii, jak je popisováno výše, je však výběr partnera složitý racionální proces, který bere v úvahu řadu faktorů, z nichž vzájemné sympatie dotyčných mladých lidí stojí až na posledním místě (Adler 1994). I v těchto zemích se však situace zvolna mění. Například v Thajsku rychle postupuje modernizace starých zvyků. Už v 70. letech narůstal počet mladých lidí především ve velkých městech, kteří odmítali sjednaná manželství a volili si svého partnera sami (Gardiner, Singh, D'Orazio 1974). Postupné upouštění od starých zvyků je patrné také v Japonsku. Z výsledků výzkumu japonského Ministerstva zdravotnictví a sociálních věcí v roce 1998, který zkoumal postoje k manželství u 7354 japonských párů vyplývá, že pouze 9,9 % párů žije ve sjednaných manželstvích⁴. Fukada (1991) upozorňuje, že sjednaná manželství do jisté míry usnadňují situaci mladých lidí, kteří v tradičně genderově rozděleném Japonsku často nemají odpovídající příležitosti potkat vhodné partnery.

V České republice je již několik desítek let uzákoněný rovnoprávný přístup mužů i žen ke vzdělání, stejně tak výběr partnera je zcela liberální a sjednaná manželství patří dávné minulosti. Metodologický rámec následujícího výzkumu genderových rolí, který se uskutečnil v letech 2002–2004 ve spolupráci Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně s oddělením Gender & sociologie Sociologického ústavu AV v Praze (Rašticová 2004a, 2004b; Rašticová, Hašková 2002), nám do určité míry dovoluje srovnání s výzkumem genderových specifíků indických imigrantů ve Spojených státech (viz výše). Výzkumu genderových rolí v Praze a Brně byly podrobeny studentky a studenti českých univerzit žijící v úplné rodině s alespoň jedním bratrem a jejich rodiče. Kvantitativní šetření mj. zjišťovalo rozdíly ve výchovných prioritách dcer a synů. Obdobně jako indiští rodiče také rodiče českých vysokoškoláků kladou ve výchově důraz na vzdělání svých dětí bez rozdílu pohlaví. Z výsledků rovněž vyplynulo, že při výchově dcer v českých rodinách je kladen signifikantně větší důraz na zvládnutí domácích prací a budoucí péče o děti než při výchově synů. Na rozdíl od indických rodin se však čeští rodiče při výchově svých dětí žádným specifickým způsobem nevěnují tomu, aby si jejich děti jednou uměly najít vhodného partnera či partnerku. Tato záležitost je v českých rodinách plně v kompetenci mladých lidí a v žebříčku výchovných priorit ve výzkumu Rašticové a kol. (2004a, 2004b) skončila na posledním místě.

Otázkou, kterou však nezodpovídají žádné z výše citovaných výzkumů, zůstává, který ze společenských vzorců skýtá ženám větší naději na spokojený a plnohodnotný život. Pro ty, které vyrostly v některé ze společností západního typu, je možnost vzdělání a šance na ekonomicky samostat-

ný život s partnerem podle vlastního výběru výdobytkem, bez něž by svůj život považovaly za nesvobodný a neuspokojivý. Co však ženy, které byly vychovány v tradiční patriarchální společnosti? Co je pro ně smyslem života, nejvyšší životní hodnotou? Chtějí žít samostatný nezávislý život? Touží po vzdělání a po svobodném výběru partnera? Žijí v méně spokojených manželstvích a rodinách? Jak funguje sjednané manželství dvou vysokoškolsky vzdělaných profesně zaměřených indických imigrantů ve Spojených státech? Probíhá proces začleňování se do společnosti západního typu u imigrantů přicházejících z japonského, čínského, thajského nebo egyptského kulturního prostředí obdobně jako u indických imigrantů? Chceme-li se při odpovědích na tyto a další podobné otázky vyhnout spekulacím, domněnkám a aplikacím vlastních zkušeností, bude nezbytné podrobit také tento aspekt genderové problematiky podrobnému transkulturnímu zkoumání.

Závěr

Kulturní psychologie imigrantů, způsoby, jakými se vyrovnávají s nároky nového prostředí i to, jak je hostující kultura ovlivňována soužitím s lidmi přicházejícími z jiných kultur, má v dnešní době své významné místo nejen ve Spojených státech amerických. Studium kulturně narativních příběhů a s tím související idealizované kulturní identity je možno přiblížit se odpovědi na otázku, jak je možné, že u minoritních skupin imigrantů po řadu dlouhých generací v hostující kultuře přetrvávají vzorce jejich původní kultury. Také přístup zahrnující průsečík různých úhlů pohledu ke studiu genderových rolí (genderu, sexuální orientace, rasy a sociálního postavení) je dobře aplikovatelný v situaci imigrantů v hostující kultuře, ale také v situaci obyvatel společnosti procházející zásadní kulturně-společenskou změnou. Společenské klima v české společnosti prošlo za posledních dvacet let velkými změnami. Přístup ke studiu indických imigrantů ve Spojených státech amerických popisovaný v této stati je jednou z možností, jak nově se vytvářející minority kulturní, minoritní sociální skupiny, skupiny s jinou sexuální orientací, jiným náboženstvím a životním stylem studovat a snad také lépe pochopit.

Literatura

- Adler, L. L. 1994. „Women and Gender roles.“ Pp. 89–101 in Adler, L. L., Gielen, U. P. (eds.). *Cross-cultural topics in psychology*. Westport: Praeger.
- Ahmed, R. A. 1991. „Women in Egypt and Sudan.“ Pp. 107–133 in Adler, L. L. (ed.). *Women in cross-cultural perspective*. New York: Praeger.
- Berry, J. W. 1995. „Psychology of acculturation.“ Pp. 457–488 in Goldberger, N. R. (ed.). *The culture and psychology reader*. New York: New York University Press.
- Berry, J. W., Poortinga, Y. H., Segall, M. H., Dasen, P. R. 1992. *Cross-cultural Psychology: Research and Applications*. New York: Cambridge University Press.
- Best, D. L., Williams, J. E. 1997. „Sex, gender and culture.“ Pp. 163–212 in Berry, J.W., Segall, M.H., Kagitciba-

- si, C. (eds.). *Handbook of cross-cultural psychology*. Boston: Allyn & Bacon.
- Bhatia, S., Ram, A. 2001. „Rethinking „acculturation“ in relation to diasporic cultures and postcolonial identities.“ *Human Development*, Vol. 44, No. 1: 1–17.
- Brace, C. 2005. *Race is a four letter word*. New York: Academic Press.
- Costa, P. T., McCrae, R. M. 1997. „Personality Trait Structure as a Human Universal.“ *American Psychologist*, Vol. 52, No. 5: 509–516.
- Dasgupta, S., Dasgupta, S. D. 2000. „Women in exile: Gender relations in the Asian American Community in the United States.“ Pp. 324–337 in Yu-wen Shen, J., Songs, M. (eds.). *Asian American studies: A reader*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Dole, A. 1995. „Why not drop race as a term?“ *American Psychologist*, Vol. 50, No 1: 40–51.
- Espín, O. M. 1999. *Women crossing boundaries: A psychology of immigration and transformation of sexuality*. New York: Routledge.
- Fukada, N. 1991. „Women in Japan.“ Pp. 205–219 in Adler, L.L. (ed.). *Women in cross-cultural perspective*. New York: Praeger.
- Gardiner, H. W., Gardiner, O. 1991. „Women in Thailand.“ Pp. 174–187 in Adler, L. L. (ed.). *Women in cross-cultural perspective*, New York: Praeger.
- Gardiner, H. W., Singh, U. P, D'Orazio, D. E. 1974. „The liberated woman in three cultures: marital-role preferences in Thailand, India, and the United States.“ *Human Organizations*, Vol. 33, No. 3: 413–415.
- Gould, S. J. 1994. „The geometer of race.“ *Discover*, Vol. 15, No. 11: 65–81.
- Hondagneu-Sotelo, P. 1994. *Gendered transitions*. Berkley: University of California Press.
- Kim, C. J. 1999. „The racial triangulation of Asian Americans.“ *Politics and Society*, Vol. 27, No. 1: 105–138.
- Lakshmi, C. S. 1984. *Face behind the mask*. Delhi, India: Vikas.
- Langaney, A. 1998. *Les hommes, passe, present, conditionnel (The men, past, present, conditional)*. Paris: Armand Colin.
- Lindisfarne, N. 1998. „Gender, shame, and culture: An anthropological perspective.“ Pp. 246–260 in Gilbert, P. (ed). *Shame: Interpersonal behavior, psychopathology, and culture*. New York: Oxford University Press.
- Lonner, W. J. 1980. „The Search for Psychological Universals.“ Pp. 143–204 in Triandis, H. C, Lambert, W. W. (eds.). *Handbook of Cross-cultural Psychology: Perspectives*. Boston: Allyn & Bacon.
- Mahalingam, R. 2006a. „Cultural psychology of immigrants: An introduction.“ Pp. 1–12 in Mahalingam, R. (ed.). *Cultural psychology of immigrants*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Mahalingam, R. 2006b. „Culture, marginality, and narratives.“ Prezentace na 31. výroční konferenci Asociace žen v psychologii, Ann Arbor, MI, 30. března – 2. dubna.
- Mahalingam, R., Haritatos, J. 2006. „Cultural psychology of gender and immigration.“ Pp. 259–273 in Mahalingam, R. (ed.). *Cultural psychology of immigrants*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Mahalingam, R., Leu, J. 2005. „Culture, essentialism, immigration and representation of Gender.“ *Theory and Psychology*, Vol. 15, No 6: 841–862.
- Ortner, S. 1974. „Is male to female as nature is to culture?“ Pp: 67–88 in Rosaldo, M., Lamphere, R. (eds.), *Woman, culture, and society*. Standford, CA: Standfor University Press.
- Piker, S. 1998. „Contributions of psychological anthropology.“ *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 29, No 1: 9–31.
- Rašticová, M. 2004a. „Percipovaná maskulinita a feminita a postoje k roli ženy v rodině“. *Disertační práce*, Brno: Fakulta sociálních studií MU.
- Rašticová, M. 2004b. „Mateřská/otcovská výchova dcery a syna z pohledu dvou generací.“ *Gender, rovné příležitosti, výzkum*, No 1: 13–16.
- Rašticová, M., Hašková, H. 2002. „Rodina a/nebo profese. Role ženy z pohledu mužů a žen více generací.“ Pp. 94–107 in Plaňava, I., Pilát, M. (eds.). *Děti, mládež a rodiny v období transformace*. Brno: Barrister & Principal.
- Roland, A. 1988. *In search of self in India and Japan*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rushton, J. P. 1995. *Race, Evolution and Behavior*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Segall, M. H., Dasen, P. R., Berry, J. W., Poortinga, Y. H. 1990. *Human Behavior in Global Perspective: An Introduction in Cross-cultural Psychology*. New York: Pergamon.
- Segall, M. H., Dasen, P. R., Berry, J. W., Poortinga, Y. H. 1999. *Human Behavior in Global Perspective*. Boston: Allyn & Bacon.
- Shirae, E., Levy, D. 2007. *Cross-Cultural Psychology. Critical Thinking and Contemporary Applications*. Boston: Pearson Education.
- Steward, A. J., McDermott, C. 2004. „Gender in Psychology.“ *Annual Review Psychology*, Vol. 55: 519–544.
- Suarez-Orozco, C., Suarez-Orozco, M. M. 2001. *Children of Immigrants*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Yu, L. C., Carpenter, L. 1991. „Psychological Stress of Women in China.“ Pp. 189–203 in Adler, L.L. (ed.). *Women in cross-cultural perspective*. New York: Praeger.
- Zuckerman, M. 1990. „Some dubious premises in research and theory on racial differences: Scientific, social, ad ethnical issues.“ *American Psychologist*, Vol. 45, No. 12: 1297–1303.

Poznámky

1 <http://www.uscis.gov/portal/site/uscis>

2 Příběh o Ekalavyovi (volně přeloženo podle Mahalingam, 2006b: 4–6): Ekalavya – chlapec pocházející z nejnižší indické sociální vrstvy (nedotknutelných) se chtěl naučit lukostřelbě. Navštívil tedy Dhronu, velkého bráhmanského učitele lukostřelby, který učil mladé prince z nejvyšší vrstvy. Ten jej však odmítl. Řekl mu, že pouze nejvyšší třída (Shatriyové) by měla být učena lukostřelbě a pak také, že již dal

slib, že učiní nejlepšího střelce z Arjuna. — Uplynulo několik let. Jednoho dne vzal Dhrona své žáky do lesa, aby otestoval jejich schopnosti. Žáci měli jednak předvést umění v lukostřelbě, jednak znalost Astra Sastra (umění lukostřelby), tedy toho, jak dát šípů kouzelnou moc, aby probodl oheň nebo vodu, nebo aby splnil jiný úkol. Studenti měli za úkol prostřelit jedním šípem stonky všech listů banánovníku. Všichni jeho studenti kromě Arjuna v testu propadli. Když se vraceli domů, všimli si několika stromů, v jejichž listech byla dírka. Dhrona se podivil mistrovství a výjimečným schopnostem toho, který podal takový výkon a chtěl tohoto velkého lukostřelce poznat. Sledoval stopy v lese a ty ho přivedly k malému domu. Když vešel dovnitř, zjistil ke svému překvapení, že lukostřelcem byl Ekalaiya. — Ekalaiya před ním padl na kolena. Dhrona obdivoval Ekalaiyovo mistrovství v lukostřelbě a ptal se, zda by se mohl setkat s jeho učitelem, Ekalaiya sklonil před Dhronou hlavu podruhé. Vedl ho do zadní části domu, ukázal na jeho sochu a řekl: „Ty jsi ve skutečnosti můj guru. Poté, co jsi mě odmítl jako studenta, jsem se před lety vrátil domů a slíbil si, že se nevyučím lukostřelbě od nikoho jiného než od tebe. Vyrobil jsem si tvoji sochu. Začal jsem cvičit před tvou sochou. Činil jsem tak s naprostým odevzdáním několik minulých let.“

Vše, co jsem se naučil, přišlo od tvé sochy. Tvá přítomnost a tvůj duch mě vedly a učinily ze mě to, co jsem teď. Dlužím ti všechno a dám ti všechno, oči řekneš. Svého mistrovství jsem dosáhl díky tobě. Prosím, řekni si – jako můj guru, o guru Dakshina (dárek pro guru)“. Dhrona byl okouzlený Ekalaiyovým naprostým odevzdáním se jemu a lukostřelbě. I když však byl potěšen, že vidí žáka, který se stal vynikajícím lukostřelcem pouze silou duchovní přítomnosti své sochy, přemýšlel také Dhrona o slibu, který dal Arjunovi (a sice, že z něj udělá nejlepšího žáka). Zcela zřejmě byl Ekalaiya na míle daleko před Arjunou. Nakonec požádal Ekalaiyu, aby mu dal palec na jeho pravé ruce. Ekalaiya vzal bez váhání nůž, uřízl svůj palec a podal jej na tácu svému guru.

3 <http://czech.cri.cn/1/2004/08/28/1@10025.htm>

4 <http://web-japan.org>

Martina Rašticová, Ph.D. (1975), psychologka, v letech 1999–2004 se na Fakultě sociálních studií v Brně výzkumně věnovala genderovým studiím a roli ženy v rodině a ve společnosti. V současné době žije s manželem a dvěma dětmi třetí rok ve Washingtonu, D.C.

JAK PSÁT O ODLIŠNOSTI: AUTOBIOGRAFICKÉ REAKCE PŮVODNÍCH OBYVATEL AUSTRÁLIE A SEVERNÍ AMERIKY NA MAINSTREAMOVÝ FEMINISMUS / MARTINA HORÁKOVÁ

Psaní ženskou rukou. A na barevné nebe. Jak máme psát o odlišnosti, aniž bychom sklouzly k řadě euforických narcistních popisů nás samých a nám podobných? Aniž bychom se ukájely v dobře prodělném romantismu či v naivním fiukání nad naší těžkou situací? Jinými slovy, jak máme zapomenout, aniž bychom z paměti něco nevy mazaly? (Trinh T. Minh-ha, Woman Native Other 28)

Úvodní citát feministické teoretičky, režisérky a skladatelky vietnamského původu Trinh T. Minh-ha velmi příhodně propojuje základní témata tohoto příspěvku: dynamika a protínání genderu, rasy a psaní o odlišnosti a subjektu ve feministickém diskursu je v současné době jedním z nejzajímavějších témat studia tzv. menšinových literatur psaných ženami. Už od 80. let 20. století se pozornost angloamerického feminismu začíná soustřeďovat na hlasy žen se zcela odlišnými životními a kulturními zkušenostmi než jsou ty, jež byly považovány za normu mezi západními feministkami tzv. prvního světa. Ve velké míře to byly hlasy žen marginalizovaných skupin, Afroameričanky, ženy Latinské Ameriky a tzv. třetího světa, které kriticky upozornily zejména na latentní rasismus v mainstreamovém feministickém hnutí¹ a na jeho tendenci zevšeobecňovat zkušenost žen, redukovat ji pouze na útlak pod patriarchálním společ-

čenským systémem a eliminovat průsečíky genderu a rasy, genderu a třídy či genderu a sexuality. V tomto příspěvku se zaměřuji na to, jak spisovatelky hlásící se k feministickému diskursu a zároveň k odkazu původních obyvatel Austrálie a Severní Ameriky² chápou pojetí odlišnosti a jak analyzují genderovou politiku jako „místo rezistence“ (*the site of resistance*), to vše v textech na žánrovém pomezí autobiografie, osobního eseje, publicistiky a akademického psaní.

Původní obyvatelky v Austrálii a Severní Americe přispěly k analýze menšinového feminismu diskusemi na téma pojetí odlišnosti ve formování genderové a rasové identity, reprezentace subjektivity v literárním i akademickém diskursu a jakou pozici obecně zastávají v nekoloniálních společnostech neboli tzv. osadnických koloniích (*settler colonies*), jako jsou Spojené státy, Kanada, Austrálie a Nový Zéland.³ Jak v Austrálii, tak v Severní Americe se původní obyvatelky v roli intelektuálek a mluvčích nejrůznějších hnutí účastní dialogu s ostatními feministkami třetího světa. V Austrálii se od 90. let objevují publikace na téma percepce mainstreamového feminismu původními obyvatelkami například od Aileen Moreton-Robinson a Jackie Huggins, jiné