

Univerzita Karlova
Fakulta sociálních věd
Institut politologických studií

Demokracie a "identita": studie vztahů na příkladu afroamerického Hnutí za občanská práva

Diplomová Práce

Jiří Chvátal

Politologie, navazující magisterské studium

Konzultantka: PhDr. Blanka Knotková-Čapková, Ph.D.

Praha 2006

Prohlášení autora

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a přiznal i řádně citoval veškeré zdroje informací.

V Praze dne.....*18. 05. 2016*.....

Podpis.....*Šimáček*.....

Poděkování

Děkuji PhDr. Blance Knotkové-Čapkové, Ph.D. za její připomínky a kritiky. Děkuji Pavlu Holubcovi za pomoc s překlady anglických citací. A nejvíce děkuji své mamince, bez jejíž vytrvalé podpory bych tento text sotva dokončil.

OBSAH

Úvod.....	7
-----------	---

I. "Demokracie" a "identita": teoretická diskuse

1. Epistemologická a metodologická rozhodnutí autora vzhledem ke studovaným problémům	12
1.1 Úvod: zdůvodnění kapitoly.....	12
1.2 Východiska autora	12
1.3 Shrnutí.....	18
2. Univerzální apel na jedince versus "skupinová zkušenost"?	19
2.1 Úvod.....	19
2.2 Univerzalismus "liberální-demokracie" versus partikularismus "skupinových identit"?.....	20
2.3 Shrnutí.....	25
3. Otevřené a uzavřené "skupinové identity"?	27
3.1 Úvod: pojem "projekt identity".....	27
3.2 "Projekty (skupinové) identity": kritéria posuzování	28
3.3 Shrnutí.....	33

II. Případová studie: Hnutí za občanská práva, "projekty identity" a "demokracie"

4. Afroamerické obyvatelstvo v americké společnosti v letech 1945 - 1968: kontexty a podmínky pro Hnutí za občanská práva.....	34
4.1 Úvod.....	34
4.2 Afroameričanky a Afroameričané ve studovaném období	35
4.3 Příznivé podmínky pro rozvoj a působení Hnutí za občanská práva.....	43
4.4 Shrnutí.....	50
5. Konfigurace afroamerických "projektů identity" v době Hnutí za občanská práva reprezentovány na příkladu Martina Luthera Kinga, Malcolma X a Stokelyho Carmichaela.....	52
5.1 Úvod.....	52

5.2 Martin Luther King: univerzální občanství a/nebo radikální přeměna?	55
5.3 Malcolm X: nacionalismus jako strategie myšlenkového osvobození	62
5.4 Stokely Carmichael a <i>Black power</i>	71
5.5 Shrnutí.....	77
6. Demokracie a "projekty afroamerické identity" uvnitř čtyř organizací <i>Civil Rights Movement</i>	78
6.1 Úvodem: k roli organizací v rámci Hnutí	78
6.2 NAACP	79
6.3 CORE.....	81
6.4 SCLC	84
6.5 SNCC.....	87
6.6 Srovnání vybraných organizací	91
7. Konstruování afroamerických "projektů identity": zvážení otevřenosti	94
7.1 Úvod.....	94
7.2 Otevřenost "projektů identity" a Hnutí za občanská práva	94
7.3 Shrnutí.....	99
Závěr	101
Resumé.....	105
Použité zkratky	106
Přílohy	107
Seznam Literatury	111

„Běloši věřili, že pod každou tmavou kůží se skrývá džungle, i když je navenek chování sebelepší. Že jsou tam nezvladatelné proudy, vřeštící opice, spící hadi, rudé čelisti žíznící po jejich sladké krvi. [...] Čím více se barevní snažili přesvědčit bílé o své mírnosti, o tom, jak jsou chytrí a milující a lidšší, čím víc se snažili přesvědčit bělochy o něčem, o čem si černoši mysleli, že je nepopíratelné, tím se džungle uvnitř stávala hlubší a neprostupnější. Ale nebyla to ta džungle, kterou si černí přinesli z bývalého místa (kde se dalo žít). Byla to džungle, kterou do nich vsadili běloši. A rostla. A šířila se. V životě, životem a po životě, až se dostala i do bělochů, kteří ji vytvořili. Nikdo nezůstal ušetřený. Změnila je. Byli z nich krvelační hlupáci, horší, než sami chtěli být, natolik se báli džungle, která byla jejich dílem. Vřeštící opice pod jejich vlastní bílou kůží. Rudé čelisti byly jejich vlastní.“

Toni Morrison, *Milovaná*, 2005, s. 201.

Úvod

Uvedení a cíle diplomové práce

Pojmy "identita" a "demokracie" patří v současné době k nejvíce užívaným. Vyvolávají nejen odborný zájem v rozmanitých vědách¹ v souladu s jejich "pravidly", z nichž namátkou jmenujme sociologii, historii, filosofii, či politologii, ale také praktickou odezvu například v podobě organizování voleb, násilných či nenásilných protestů proti diskriminaci, nebo požadavků na institucionalizaci uznání specifčnosti určitých nároků, které jsou vznášeny jménem "skupin".

Vysoká četnost výskytu těchto termínů v odborných textech či každodenních proslovech, jejich pronikavá přítomnost, vyplývá z velké legitimační síly, kterou - mnohdy samy o sobě, ať již doprovázeny násilím nebo bez něj - poskytují lidskému jednání a rozhodování. Reflektujeme-li praktično, které je, nutno podotknout, prostorově zakotvené a rozostřené, můžeme je uchopit jako jednu část rozsáhlejšího souboru obtížně překročitelných ospravedlnění.² Nesnáze s vyjitím za tato ospravedlnění plynou z jejich obecnosti, abstraktnosti, symboličnosti a způsobu vystupování: "identita" a "demokracie" zakrývají svou rozmanitost, spornost a neurčitost. Přitom poznávání, kterému připišeme adjektivum vědecké, by si mělo být vědomo těchto skutečností, neboť, jak píše Paleček (in *Lidská práva proti rasismu*, 2001, s. 35), „[r]acionální tradice nás vede k tomu, abychom se nejobezřetněji zabývali tím, co je užíváno ve všech možných souvislostech a co s evidencí stavěnou na odiv ukončuje další tázání“.

Tato práce je na obecné rovině zacílena na probádání některých aspektů vztahu "identita"- "demokracie". Studuje jej na konkrétním případě, na příkladu sporů o "identitu" afroamerického obyvatelstva v kontextu "demokracie" Spojených států Amerických v letech 1954 až 1968, v období, které přibližně rámuje působení takzvaného Hnutí za občanská práva (*Civil Rights Movement*). Jelikož se jedná se o případovou studii, jsou teoretické ambice této práce skromnější povahy; to na straně druhé neznamená, že daný konkrétní případ nám nemůže odpovědět na některé otázky a současně přinést inspiraci pro další zkoumání těchto navýsost komplikovaných

¹ Tj. institucionalizovaných činnostech definovaných poznáváním.

² Podobně jako bychom při zkoumání evropských středověkých reálií mohli do tohoto souboru přiřadit ideu křesťanského Boha.

fenoménu. V tomto bodě nastává příhodná chvíle, abychom zdůvodnili, proč jsme si vybrali právě tento případ a tuto dobu.

Spojené státy byly v politologické literatuře dlouho brány za jakýsi modelový příklad demokracie, ať již z hlediska politického systému jako celku (Tocqueville), či konkrétněji jako prezidentského systému (Duverger) nebo politické kultury (Almond a Verba). V souladu s výše odcitovaným výrokiem Martina Palečka bychom proto měli věnovat Spojeným státům výraznou pozornost, neboť *normativní* (1) lidské tázání mnohdy ukončuje a komplementárně (2) obsahuje cosi důležitého. Ruku v ruce musíme dodat, že studium "identity" v podmínkách tohoto modelu stálo více v pozadí badatelské pozornosti a rozvíjí se až od 60. let dvacátého století. Ve Spojených státech však "identita" hrála a hraje v politickém životě značnou roli,³ obzvláště pro osoby explicitně či implicitně zařazované pod nálepku "jiní": ta, v závislosti na své povaze a pronikavosti, ovlivňovala a ovlivňuje možnosti jejich rovnoprávné participace na přijímání závazných rozhodnutí.

"Identita" patří ke klíčovým proměnným, které strukturovaly a doposud strukturují (nejen) americkou demokracii: Lipset (2003, s. 119) ve čtvrté kapitole knihy *Dvousečná zbraň: rub a líc americké výjimečnosti* uvádí, že „[s]ituace Afroameričanů se v klíčových ohledech lišila a liší od postavení jakékoli jiné rasové nebo etnické menšiny ve Spojených státech. Afroameričané nepřišli do této země dobrovolně ve snaze zbavit se chudoby či útisku, nýbrž od samého počátku byli odkazováni do pozice 'spodiny' a museli čelit rasismu“. Toto vylučování se opíralo o identifikování.

Koncentrujeme se na Hnutí za občanská práva, neboť intenzivně a rázně⁴ znovuotevřelo diskusi o plné politické, sociální a hospodářské inkluzi příslušného obyvatelstva do americké obce. Tyto snahy o začlenění byly provázeny "spory o identitu", o směřování a prostor Afroameričanek a Afroameričanů nejen v místní každodennosti, nýbrž také v politickém systému, jenž svou existenci ospravedlňuje odkazem na "demokracii" (Tocqueville) či "krédo" (Myrdal): v této události se závažně protínají "identita" a "demokracie", neboť takzvaná "revoluce v občanských právech"

³ Viz James (2001, s. 242): „Rasová klasifikace, jak osobní tak institucionální, je ve Spojených státech dominantní charakteristika všech sociálních interakcí“. Omi a Winant (1994) dokonce hovoří o "rasové diktatuře". Není-li v textu uvedeno jinak, veškeré překlady citací anglických jsou autorské. Při citování z internetových zdrojů používáme následujícího tvaru: [Online x], kde x je číslo, které odpovídá záznamu s plnou adresou v seznamu literatury.

⁴ Důkazem ráznosti budiž výsledek aktivit: přijetí mnoha důležitých zákonů či XXIV. dodatku k americké Ústavě v roce 1964.

(*civil rights revolution*) se stala záležitostí vztahování a sporných interpretací a měla vliv na strukturaci místního života na dlouhou dobu dopředu.⁵

Obrátíme-li proto svou pozornost na konstruování "identity" afroamerických občanek a občanů v uvedených letech, stojí před námi tyto obecnější otázky: jak se lidé vyrovnávají s vylučováním ve státech, které se v právních listinách, školních učebnicích či novinách dovolávají "demokracie"? Jak pojmají minulost? Co z toho vyplývá pro demokracii? Jak vidí sami sebe v určitém časovém okamžiku a na čem jejich pohled závisí?

Tyto otázky nás přivádí k dvěma hlavním, které stály na počátku tohoto textu: (1) Je rozvoj "otevřených identit" v "demokratickém státě" žádoucí? (2) Jaké jsou podmínky rozvoje otevřenosti?

Postup výkladu

Náš výklad rozvrhujeme do dvou částí: (I) teoretické a (II) případové-konkrétní. V rámci první části obecně probíráme - skrze vlastní úvahy jakož i za pomoci odborných textů - některé aspekty vztahů mezi "identitou" a "liberální demokracií": v kapitole druhé promýšlíme protiklad univerzalizmus - partikularismus, ve třetí se zabýváme rozlišováním mezi "otevřenými" a "uzavřenými" "identitami". Této dvojici předchází první kapitola, v níž diskutujeme epistemologická východiska autora, tj. jak přistupuje ke studiu zvoleného tématu.

V kapitole čtvrté, jež otevírá druhou část, se v hrubých obrysech podíváme na postavení Afroameričanek a Afroameričanů (přibližně) v polovině padesátých let, na příznivé podmínky, které aktérkám a aktérům Hnutí za občanská práva umožnily vyjednávat o podobě inkluze, a částečně i na realie, v nichž se odehrávaly výklady afroamerických "identit".

V další kapitole, páté a nejpodrobnější, zkoumáme "projekty identity" a lokaci "demokracie" u tří postav období působení Hnutí za občanská práva: v jejím úvodu předložíme zdůvodnění výběru právě těchto jednotlivců z hlediska reprezentace různých myšlenkových proudů při projektování "identit". Těmito osobami jsou (a) Martin Luther King, mnohdy považovaný za ekvivalent epochy, personifikaci děje; (b) Malcolm X,

⁵ Hnutí za občanská práva navíc otevřelo i další pole "projektů identit", jmenujme například diskuse o postavení a roli žen. Také John Rawls (1995) byl při formulování své teorie spravedlnosti, jež oživila politickou filosofii, výrazně inspirován událostmi 60. let v oblasti občanských práv.

kteřý sice stál mimo hlavní proud Hnutí, ale jeho radikální kritika se do něj přenesla; (c) Stokely Carmichael, kteřý od roku 1966 začal prosazovat spojení "černá či černošská moc" (*Black power*).

Následně se zaměřujeme na institucionální projevy rozepří o "identitu a demokracii", na čtyři organizace, které si v daném období získaly uznání a tím i legitimitu: Národní asociaci pro pozvednutí barevného obyvatelstva (*National Association for the Advancement of Colored People*), Kongres rasové rovnosti (*Congress of Racial Equality*), Konferenci jižního křesťanské vedení (*Southern Christian Leadership Conference*) a Nenásilný studentský výbor pro koordinaci (*Student Nonviolent Coordinating Committee*).

V kapitole sedmé potom přecházíme k problematice homogenity konstruovaných "projektů identity", tj. nakolik a zda-li vůbec jedinci a instituce ponechávají svou vizi "identity" otevřenou zpochybnění a různým hlediskům, jaký vztah vykazují k demokracii: pokusíme se zde propojit úvahy z teoretické části s případovou studií. Poté následuje již pouze závěr, kteřý by měl přinést výsledky v podobě odpovědí na dvě klíčové otázky. Dodejme ještě, že struktura této práce vychází z autorovy snahy propojovat teoretické, empirické a normativní.

Stručná diskuse literatury k tématu: české prostředí a autorovy inspirace

Literatury, která by se zabývala přímo Hnutím za občanská práva či pouze Afroameričankami a Afroameričany, nalezneme v prostředí České republiky poskrovnu: většinou jde o překlady beletristických či básnických děl. I proto se inspirací pro výběr tohoto tématu staly *Kořeny* (1981) Alexe Haleyho. Neméně důležitou knihou při následném psaní stala *Milovaná* (2005) od Toni Morrison.

Prvotním odborným textem autorovi byla kniha *Politická teorie multikulturalismu* (Barša, 2003):⁶ v průběhu studia tématu se však rozešel s jejími východisky (viz první kapitola).

Překlady Martina Luthera Kinga (natož pak Malcolma X či Stokelyho Carmichaela) zcela chybí, a proto nezbývá než pracovat s originály. Studiu tohoto tématu významně napomáhá internet: databáze časopisů a stránky, na nichž lze objevit řadu primárních dokumentů.

⁶ V seznamu literatury Baršovy knihy navíc nenalezneme ani jeden přímý zdroj pro výklad idejí Martina Luthera Kinga či Malcolma X: její autor čerpá ze zdrojů sekundárních.

Co se týká "identity", domácí (teoreticky zaměřená) odborná literatura je v této oblasti bohatší než v případě Hnutí za občanská práva. I zde však autor zůstal neuspokojen, a proto se většinou opírá o cizojazyčné zdroje. Nejlépe tak ze srovnání - z pochopitelných důvodů - vycházejí texty, které se zabývají "demokracií".

Limity textu

Jako každý text, ať již odborný či neodborný, i tento má svá omezení. Věnujme se stručně těm nejzávažnějším. Jak již bylo napsáno, v této diplomové práci pojednáváme o problematice "projektů afroamerické identity" v padesátých a šedesátých letech se zřetelem k teorii demokracie.

Text se zabývá jevy prostorově a časově vzdálenými: "afroamerickými zkušenostmi" s životem ve Spojených státech, definováním identifikací a cílů. Jak správně naléhají soudobí autoři a soudobé autorky jako Said (1994) či Hunter (2002), kdykoli hovoříme o zkušenostech druhé osoby, měli bychom být nanejvýš opatrní a reflexivní k vlastním hodnotám a metodám, zvláště pak ve vědeckém pojednání, neboť v jistém smyslu hovoříme za ni, (re)prezentujeme ji publiku. Správnost závěrů odvozených z takovéto zkušenosti bychom navíc měli ověřit u těch, kdo vypovídali.

Limity textu se tudíž odvozují z uvedeného: autor textu je zakotven v prostoru a čase a mluví za druhé. Snaží se shrnout rozkošatělou skutečnost do pojmů, vztahů a teorií, nutně leccos opomíjí. Rozebírá pouze tři - jakkoli mohou být považovány za důležité - postavy a proudy Hnutí za občanská práva.

Také nenavštívil archivy ve Spojených státech, které by mu pravděpodobně poskytly hlubší vhled do studovaného, nemluvil s přímými účastníky. Nechat' laskavý čtenář, toto neustále nosí v paměti a opraví nedostatky, které se s pravděpodobností blížící se jistotě vyskytnou.

I. "Demokracie" a "identita": teoretická diskuse

1. Epistemologická a metodologická rozhodnutí autora vzhledem ke studovaným problémům

„Neexistuje žádná naprosto 'objektivní' vědecká analýza kulturního života anebo [...] žádná vědecká analýza 'sociálních jevů', která by byla nezávislou na zvláštních a 'jednostranných' hlediscích, podle nichž se - výslovně nebo mlčky, vědomě nebo nevědomě - konstituují, analyzují a výkladově člení tyto jevy jako objekt výzkumu“.⁷

1.1 Úvod: zdůvodnění kapitoly

Před samotným započítím zkoumání se patří explicitně uvést (uvědomovaná) východiska tvůrce textu, čili říci, z čeho vychází, jaká epistemologická (a proto i hodnotová) a metodologická rozhodnutí učinil, neboť tato spoluurčují směr bádání, uchopení problému a povahu výsledků.⁸ Jejich přiznání posiluje možnost kritiky, kterážto jest jediným požadavkem autora směrem ke čtenářce či čtenáři.⁹ Tato kapitola by měla říci, jak autor rozumí některým základním pojmům a proč v textu zohledňuje toto a nikoli ono: představuje tak východisko pro teoretické úvahy jakož i praktickou analýzu. Podotkněme, že jelikož se jedná o *osobní* epistemologická rozhodnutí, přejdeme v této kapitole tu a tam do ichformy.

1.2 Východiska autora

Ke studiu vytyčených problémů přistupuji ovlivněn (1) sociálním konstruktivismem, jak jej v knize *Sociální konstrukce reality* prezentují její autoři Peter Berger a Thomas Luckmann (1999) a jak jej v kontextu výkladu "kolektivní identity" aplikují Eisenstadt a Giesen (2003), (2) návrhy Rogerse Brubakera a Fredericka Coopera (2000) nahradit samotné slovo "identita" rozmanitější, procesuálnější a přesnější sadou pojmů, (3) nominalismem a chápající sociologií Maxe Webera (1998) a (4) feministickými kritikami instituce hodnotové neutrality či univerzalizmu.

⁷ Weber, 1997, s. 27.

⁸ Viz Hunter (2002).

⁹ Co se týká odpovědnosti za intelektuální výtvoř a přiznání východisek, odkazujeme zejména na tyto knihy: *Orientalism* (Said, 1994) a *Ženy, muži a společnost* (Renzetti a Curran, 2003).

1.2.1 Sociální konstruktivismus

Sociální konstruktivismus, jak jej vykládají jeho zakladatelé, považuje veškerou realitu za sociálně vytvářenou, konstruovanou. Jeho východiska lze shrnout takto: „*Společnost je výtvořem člověka. Společnost je objektivní realitou. Člověk je výtvořem společnosti*“.¹⁰ V pozadí tohoto směru mimo jiné stojí Thomasův teorém, který tvrdí, že pokud lidé definují situaci jako reálnou, je tato reálná ve svých důsledcích.¹¹

V této práci konstruktivismu přisoudím nikoli ontologický, ale pouze metodologický status. Řečeno přesněji, tento přístup mi bude sloužit pouze jako optika nahlížení událostí, jevů a vztahů: jeho dosah však nerozšiřuji do sféry pravdy, nenárokuji si automaticky jeho Pravdivost.

Rozhodnutí považovat například "rasu" za sociálně konstruovanou kategorii a nikoli za přirozenou či substanciální proměnnou, mne ale nevede k závěru, že jde o pouhou iluzi. Ba právě naopak, důsledky tohoto pojmu jsou reálné - jde o kategorii praxe:¹² jak postřehuje Appiah, „nálepka účinkuje i přes nepřítomnost podstaty“.¹³ Obdobně Omi a Winant, kteří se v knize *Racial Formation in the United States* (1994) pojmem "rasa" a jeho historickými proměnami ve Spojených státech zabývají, odmítají oba krajní póly, tj. "rasu" jako substanci či jako iluzi; píší přitom (1994, s. 55), že jde o „*koncept, který označuje a symbolizuje společenské konflikty a zájmy prostřednictvím odkazování k různým typům lidských těl*“.¹⁴

Jelikož preferuji dynamiku¹⁵ a "jedince" před statikou a "společností", nepřejímám bez výhrad Bergerovo a Luckmannovo (1999, s. 171) vymezení "identity" jako „jev[u], který je výslednicí dialektiky vztahu jedince a společnosti. Typy identit jsou však výhradně sociální produkty a představují relativně stabilní prvky objektivní sociální

¹⁰ Berger a Luckmann, 1999, s. 64.

¹¹ William Isaac Thomas patří mezi zakladatelské postavy americké sociologie; proslul zejména svým podílem na spise *Polský sedlák v Evropě a Americe*.

¹² Kategorie praxe je Brubakerův (2003) pojem.

¹³ Appiah in Gutmann - Appiah, 1998, s. 81. K nálepkám viz též Goffman (2003).

¹⁴ Kurzíva v originále. Podobně viz též článek Angely James (2001, s. 236): „[T]řebaže je rasa *dynamický* fenomén zakořeněný v politickém boji, běžně je považována za *trvalý* rys lidských populací; přestože neexistuje v rámci biologie člověka, lidé se běžně spoléhají na lidské tělo jako důkaz rasové identity; ačkoli je biologickou *fikcí*, je nicméně sociálním *faktem*“. Podrobnou diskusi pojmu viz Šmausová (1999) nebo Montagu (1952). I když osobně považuji pojem "rasa" (což je statické substantivum) za nevhodný, neznamená to, že bych se vzdával analýz "rasismu" (také podstatné jméno, ale odkazující k jednáním).

¹⁵ V textu se snažím co nejvíce přidržovat procesuálních pojmů.

reality (míra jejich stability je samozřejmě opět dána sociálně)“. Pro zdůvodnění se obraťme k následujícímu oddílu.

1.2.2 Brubaker a Cooper: krok za "identitu"¹⁶

Rogers Brubaker a Frederick Cooper v textu *Beyond 'identity'* (2000) tvrdí, že společenská věda se bez problémů obejde bez pojmu "identita", jemuž vytýkají přílišnou obecnost, statičnost a reifikující konotace, a to i v rámci sociálního konstruktivismu.¹⁷ Pokud jej užíváme, zaměňujeme kategorii praxe za kategorii teorie: současně tím stvrzujeme její existenci.

Jako alternativu předkládají následující sadu pojmů, jež by měly obohatit možnosti našeho studia fenoménů spojovaných s "identitou": *identifikace, kategorizace, sebe-porozumění, sebe-identifikace, sebe-prezentace, kategorická stejnost, vztahová spojitost a skupinovitost*.

Identifikace, tj. rozpoznání a určení příslušnosti (či specifikace, co věci či lidé jsou a co nikoli), s sebou oproti pojmu "identita" přináší jak výhody procesuálního pojmu, tak nepřítomnost zvěčňujících konotací. Umožňuje také uvažovat o těch, kdo identifikují, a nepředpokládá vnitřní stejnost. Navíc platí, že „[j]ak člověk identifikuje sebe sama - a jak je identifikován druhými - se může lišit kontext od kontextu“.¹⁸

Kategorizace označuje proces rozřídování do kategorií podle určitého znaku; tento pojem se pojí se stejnými výhodami jako identifikace. Zároveň nás přivádí k důležitému rozlišení mezi "skupinou" a "kategorií": skupinou chápeme soubor jednotlivců, kteří se *vědomě a dlouhodobě* vztahují k sobě navzájem. Naproti tomu kategorií rozumíme soubor jednotlivců spojených jedním či více znaky v určitém časovém okamžiku: to ale neznamená, že důsledky tohoto spojení se v politickém životě nemohou projevovat po delší tok času. Rozdíl mezi nimi se krom jiného zakládá v institucionalizaci: skupiny jsou institucemi, kategorie jimi být mohou, ale nemusí.¹⁹ Mezi oběma pojmy existuje dialektický vztah neustálého ovlivňování, neboť jsou spojeny s definováním.²⁰

¹⁶ Za 'identitu' (*Beyond 'identity'*) je jméno stati Rogerse Brubakera a Fredeicka Coopera (2000). Na základě přijetí jejich návrhů proto slovo "identita" dávám v textu do uvozovek. Pokud pojem dále v textu užívám, pak jako odkaz ke kategorii praxe.

¹⁷ Obdobně viz Gooding-Williams (2001).

¹⁸ Brubaker a Cooper, 2000, s. 14.

¹⁹ K institucionalizaci viz Berger a Luckmann (1999). Podle nich lidé často zapomínají, že instituce jsou jejich výtvořitelé, čímž dochází k jejich zvěčnění.

²⁰ Allport (2004, s. 51-52) jmenuje pět znaků kategorizace: (1) „formuje velká seskupení informací“, (2) „přizpůsobuje seskupení, jak jen to jde“, (3) „umožňuje rychle identifikovat příbuzný objekt“, (4) „dává

Z těchto úvah vyplývá, že ne všichni lidé, kteří naplňují kategorii, v našem případě například "Afroameričan(ka)", se nutně identifikují se skupinou stejného jména, i když tomu tak být může. Kategorie se mohou skládat (a pravděpodobně skládají) z více skupin; doplňkově platí, že v rámci skupiny může existovat (a pravděpodobně existuje) více kategorií (příslušnými třídícími znaky mohou být pohlaví, věk, zájmy a podobně).

Nezapomínejme na toto rozlišení při procházení textem:²¹ uvedeme-li níže, že "Afroameričanky a Afroameričané byli vyloučeni z americké obce", máme tím na mysli kategorii, nikoli skupinu, neboť exkluze spočívala ve spojení jednotlivců znakem "rasa": tyto osoby mohou, ale nemusí sdílet nic dalšího, mohou a nemusí pociťovat spřízněnost, mohou a nemusí se s danou kategorií identifikovat.

Sebe-porozumění se týká sebe-nahlížení jednotlivce: kým je a jaké místo ve společenském světě zaujímá. Vyloučení osob na základě jejich přiřazení do kategorie ještě neznamená, že jejich sebe-porozumění jsou stejná. Na rozdíl od *sebe-identifikace* (vědomá identifikace s něčím) a *sebe-prezentace* (identifikace předvedená veřejně: tato rovina je nejčastěji spojena s politikou), sebe-porozumění nepředpokládá vědomou artikulaci.

*Kategorická stejnost (commonality)*²² označuje sdílení nějakého znaku (například tmavé vlasy, datum narození prvního dítěte), *vztahová spojitost (connectedness)* propojení lidí vzájemnými relacemi (rodina, přátelství, spolky...) a *skupinovitost (groupness)* pocit přináležení k nějaké zvláštní skupině. Platí přitom, že silně pociťovaná *skupinovitost* se může opírat pouze o minimální vzájemnou *vztahovou spojitost* (tj. znalost všech lidí navzájem): postačuje, pokud se u jedinců vyskytuje intenzivní pocit *kategorické stejnosti*.²³

Příkladem nám může "rasa": pocit přináležení se zde spíše odvozuje od stejnosti fyzických *znaků* (od konstruování "*různých typů lidských těl*"), nikoli od vzájemné znalosti a propojenosti sítí *vztahů*. Například rasismus znakům připisuje významy nadřazenosti a podřizenosti a snaží se vytvářet pocit přináležitosti. Při konstruování své věrohodnosti v konkrétní situaci se pak může opírat o spřízněnost skrze analogii

všemu, co pod ní spadá, jistou příchut', která pak vyvolává stejné představy a stejné emoce", (5) „kategorie mohou být víceméně racionální“.

²¹ Ještě bychom mohli přidat pojem agregát, který chápeme jako prostorové seskupení lidí v určitém čase.

²² Anglické slovo "*commonality*" se obtížně překládá. Příbuzný pojem nalezneme u Hirta (2005, s. 64), který hovoří o "společenské kategorii", u níž „referentem je okruh lidských subjektů vymezený na základě znaků určených z pozice toho, kdo vymezení podává, aniž by dotyčný okruh lidí nutně spojovala jednotná síť sociálních vztahů, společný zájem či vědomí sounáležitosti“.

²² Brubaker a Cooper, 2000, s. 14.

²³ Viz Brubaker a Cooper, 2000, s. 20. Viz též Gooding-Williams (2001).

s rodinou (tj. poukazem, že "rasy se zakládají na pokrevní příbuznosti" či "patříme do stejné rodiny").

Tato sada pojmů počítá s množstvím kombinací, které se v sociální realitě vyskytují; zároveň je orientována na procesy a kontext. Z tohoto důvodu ji přebírám pro účely tohoto textu.

1.2.3 Metodologický individualismus Maxe Webera

Max Weber vycházel z metodologického individualismu: jeho orientace se odvozovala od rozhodnutí vzít za východisko sociálních věd jedince. Podle jeho názoru, prezentovaném v eseji *'Objektivita' sociálněvědního poznání* (1998), zjistit, proč lidé jednají, můžeme nikoli na základě struktur, ale na bázi porozumění jejich hodnotám a významům, které připisují tomu či onomu jevu; objektivní významy neexistují. Skutečnost je nesmírně bohatá, plná hodnot: „[p]očet a druh příčin, které nějakou individuální událost určovaly je přece vždy nekonečný, a neexistuje žádný znak, jenž by ležel ve věcech samých a jenž by vyčlenil jejich část jako jediné přicházející v úvahu“.²⁴

Dále, sociální jednání podle tohoto konceptu existuje pouze u jednotlivce, "skupiny" jednat nemohou. Řekneme-li proto "stát uzákonil", pak tento výrok platí v právním (nebo metaforickém), ale nikoli sociálním smyslu, neboť stát jako takový jednat nemůže.

Ztotožňuji se s Weberovým nominalismem, čili přístupováním k pojmům jako ke jménům. K značně obecným nómínům, mezi než zde řadíme "demokracii" a "identitu", Weber poznamenává (1998, s. 35), že „čím širší je platnost - tzn. *rozsah* - nějakého *druhového pojmu*, tím více nás *odvádí* od bohatství skutečnosti, neboť *aby* přece obsáhl to, co je společné největšímu počtu jevů, musí být co možná nejvíce abstraktní, tedy obsahově *chudý*.“ V souladu s uvedeným mne následně na veškerých pojmech - včetně (a zvláště) obecných - zajímá především (1) způsob jejich užívání v promluvách a (2) jejich praktické důsledky.

Shrnuto, považují jednotlivce za počáteční bod: byť mohou existovat nějaké obecnější (více sdílené) normy jednání, jsou to jedinci, kteří jim v konkrétních situacích připisují (rozličný) význam a bez nich nemají smysl. Potom také není "společnosti" pokud člověk nevěří, že tu nějaká je.

²⁴ Weber, 1998, s. 33.

1.2.4 Feministické kritiky

Již samotná tato kapitola odráží požadavky, které vznáší různé publikace (Renzetti a Curran, 2003) ovlivněné feminismy, že autor či autorka by měl(a) přiznat svá východiska. Feminismy se inspiroji také proto, že problematiku "politiky identity" či univerzalizmu (Irigaray 1995, Young 2001 či Mohanty 2003) soustředěně rozpracovávají po delší časové období, a proto nabízí vhodnou paletu možných přístupů, východisek a kritických pohledů.

Současně přijímám za své jazykové úvahy, jež kritizují obecné výrazy jako například "Afroameričané" pro jejich maskulinní vyznění: proto užívám-li některého z nich, uvádím v textu obě varianty. Nečiním tak pouze v případě výkladu idejí či citování.

Jazyková opatrnost se promítá i dále: tato práce se v případové části zaměřuje na "Afroameričanky a Afroameričany", "projekty afroamerické identity", "afroamerickou historii", výkladová schémata. Časté používání přízviska "afroamerické" si žádá objasnění, zdůvodnění.

Nejprve řekněme, že v anglických textech, historických i současných, najdeme jako pojmenování příslušných osob nejen spojení "*African Americans*", nýbrž také slova jako "*blacks*", "*Negroes*", "*Colored people*" nebo "*niggers*".

Označení "Afroameričan a Afroameričanka", ačkoli se objevují v šedesátých letech polovině devatenáctého století,²⁵ nejsou ani dnes všeobecně uznávána. Jejich oficiální přijetí se datuje až od roku 1988, kdy se v Chicagu sešly afroamerické reprezentace a reverend Jesse Jackson posléze oznámil, že pro dané osoby preferují právě tato pojmenování. Jedním z hlavních motivů byla snaha, aby odkazovala k zemi původu, tj. k Africe, k pevnému kulturnímu ukotvení minulosti. Dalším podnětem byla nevhodnost dalších významů slova "*black*" (černá či černý, černoška či černoč), které také znamená "zlověstný", "temný" či "špatný" v kontextu manichejského protikladu světla a tmy, černobílého vidění.

"*Black*" ale i dnes zůstává v oběhu: Úřad Spojených států pro census (*United States Bureau of Census*) dodnes používá pro své výzkumy obě kategorie. Dříve užívané označení "*Negroes*",²⁶ nabývající na významu od dvacátých let dvacátého století,

²⁵ Již o desetiletí dříve bylo běžně rozšířeno sousloví "*Afro American*"; v roce 1880 vznikla *Afro-American Press Association*. K tomuto viz Eyerman (2001).

²⁶ "*Negro*" bychom mohli překládat jako americký černoč či americká černoška. Český jazyk nerozlišuje tento výraz a slovo "*black*".

ustoupilo v šesté dekádě právě označení "*black*".²⁷ Spojení "*Colored people*" bylo preferováno na počátku dvacátého století a otisklo se do různých organizací, například do Národní asociace pro pozvednutí barevného obyvatelstva (*National Association for the Advancement of Colored People*): ta vznikla roku 1909. Zbývá říci, že "*niggers*" je označení hanlivé a urážlivé.²⁸

V tomto textu budeme - pokud možno - používat označení preferovaná od setkání z roku 1988. Výjimkou se stanou pasáže z primárních dokumentů a monografií nebo věrnost výkladu idejí. Z důvodu výrazové parity pak neužíváme pojmu "běloška" či "bělošské", ale "Euroameričanka" a "euroamerické": výjimky se opět týkají dobových vyjádření a výkladu idejí.²⁹

1.3 Shrnutí

V této kapitole jsem probral epistemologická východiska pro tento text. Shrnu-li je ve slovech, pak vypadají takto: jedinec, kontext, proces, dynamika, nahodilost a kategorie. Jejich preferování se odvozuje mé skepse k obecninám ve smyslu věcí, které jsou dány: v teoretické argumentaci se projeví v následující kapitole. Případné další koncepty jsou obsaženy přímo v textu.

²⁷ K tomuto se vrátíme v části věnované Stokely Carmichaelovi, neboť právě on měl velký vliv na akceptaci slova "*black*".

²⁸ Podrobněji k vývoji (sebe)označování a sporů kolem něj viz Martin (1991), Smith (1992) nebo Branch (1988).

²⁹ Zde se inspirováme Pattersonem, jak jej vykládá v oddíle 4.2 Pavel Barša (2003, s. 104). V této pasáži čteme: „Jazyková definice identity implikuje zájmy a koreluje s politickým projektem“. Vzpomeňme v této chvíli výše uvedený Thomasův teorém a převedme jej takto: jestliže jsou pojmenování definována jako reálná, jsou reálná ve svých důsledcích. Z toho vyplývá, že pojmenování je - byť nikoli výlučně - spojené s mocí. K Tomuto viz Todorov (1996): vyličuje zde roli pojmenování při plavbách, které vedl Kryštofem Kolumbem: pojmenování zakládá nárok španělské koruny na území.

2. Univerzální apel na jedince versus "skupinová zkušenost"?

„Domnívám se, že jednota žen je nejlépe pochopena nikoli jako daná; [...] je to něco, oč se musí usilovat a zač bojovat - v historii“.³⁰

2.1 Úvod

Inspirujeme-li se úvodním výrokiem Rousseauova pojednání *O společenské smlouvě*, pak můžeme obdobně říci, že "liberální-demokracie" se v proklamacích rodí jako univerzální, všude je nicméně spoutána v okovech "identifikací".³¹ Toto tvrzení v této kapitole rozvineme a pokusíme se tak hlouběji promyslet vztah mezi "demokracií" a "identitou" (kategorií praxe), jejímž příkladem se nám - z pochopitelných důvodů - stane zejména "rasa" ve Spojených státech Amerických.

Jeden z klíčových a zakládajících dokumentů jejich historie, *Deklarace nezávislosti*, ve druhém odstavci oznamuje: „Pokládáme za samozřejmé pravdy, že všichni lidé jsou stvořeni sobě rovni, že jsou obdařeni svým stvořitelem určitými nezcizitelnými právy, že mezi tato práva náleží život, svoboda a sledování osobního štěstí. Že k zajištění těchto práv se ustavují mezi lidmi vlády, odvozující svou oprávněnou moc ze souhlasu těch, jimž vládnou“.³² Univerzalistické ukotvení deklarace zmíněná práva vztahuje na lidi bez ohledu na jejich minulost, činy, sebe-identifikaci, "barvu pokožky", vyznávané hodnoty nebo dobrovolně či nedobrovolně zastávané místo v sociálním světě: již pouhou svou existencí jsou jimi nadáni.

Univerzalismus tohoto provolání je pouze zdánlivý, neboť spolu se čtvrtým červnem roku sedmnáctistého sedmdesátého šestého nepřestaly hrát roli identifikace člověka pro její/jeho "život, svobodu a sledování štěstí". Další rané doklady této skutečnosti nalezneme v samotné *Ústavě* (1787),³³ *Zákonu o naturalizaci* (1790),³⁴ později pak

³⁰ Mohanty, 2003, s. 116.

³¹ Již athénská "demokracie" byla exkluzivní, neboť jejími občany byli pouze svobodní muži. Viz Dahl (1995).

³² Tindall a Shi, 2000, s. 807; kurzíva autora tohoto textu.

³³ Otroctví proniklo i do tohoto textu: v článku I oddílu devátém (Tindall a Shi, 2000, s. 818) čteme: „Až do roku 1808 nebude Kongres oprávněn zakázat přistěhovalectví nebo dovoz osob, který jakýkoli z nyní existujících států uzná za nutné připustit“. Kongres tak de jure nemohl zamezit z otročování. Oddíl druhý téhož článku pak rozdělování míst ve Sněmovně reprezentantů a přímé daně opírá o součet všech svobodných osob a tři pětiny ostatních osob, tj. otroků ("Původní obyvatelstvo" neplatí daně, a proto je vyloučeno).

³⁴ Viz Barša, 2003, s. 25 a dále.

v rozsudku *Dred Scott v. Sanford*,³⁵ podle něhož Afroameričanky a Afroameričané nespádají do kategorie "lid". Na počátku dvacátého století tak obhájce kulturního pluralismu Horace Kallen při komentování soudobého stavu výstižně prohlásil, že „[k] uchování nezcizitelných práv kolonistů roku 1776 bylo nutné prohlásit všechny lidi za rovné; k uchování nezcizitelných práv jejich potomků [...] stává se nutným prohlásit všechny lidi za nerovné“.³⁶

Nabízí se proto otázka: Jak je možná koexistence všezahrnujícího demokratického ideálu a praktického vyloučení (otroctví, segregace)? V jakých významech je užíván dualismus "univerzální-partikulární"? Jaké strategie zvolit po té, co se univerzalismus ukázal jako jednostranně definovaný?

2.2 Univerzalismus "liberální-demokracie" versus partikularismus "skupinových identit"?

Podle určité liberální vize se demokracie opírá o neutralitu veřejných institucí, jež by neměly sloužit partikulárním zájmům, a zároveň pouze o ty hodnoty, jež mohou nabývat univerzálního charakteru.³⁷ V základu konceptu politického jednání stojí (abstraktní) idea autonomního jedince-občana, který má rovná práva jako všichni ostatní a dokáže (rozumně) rozhodovat o svém životě. Univerzalismus, konstruovaný zde ve spojení s legitimitou, se dále odráží v myšlence stejných pravidel pro všechny bez ohledu na jejich individuální či kategoriální rozdíly;³⁸ závazná rozhodnutí jsou přijímána všemi občankami a občany s možností volit podle aritmetiky většina-menšina.

Požadavky na výjimky či rekonstrukci pravidel, například v podobě materiální podpory pro určité kategorie, rozsáhlé přeměny dosavadních praxí, nebo uznání skupinových práv, vznášené s poukazy na minulé či současné nespravedlnosti, zasahující jednotlivce kvůli jejich (sebe)zařazování do určitých kategorií, jsou v rámci tohoto konstruktů více či méně spojovány s partikularismem a považovány za nelegitimní. Jak jsme však naznačili: nebyl/není však výjimkou z pravidel také institucionalizovaný rasismus?

Tento (univerzální) apel na jedince předpokládá principiální *konsensus*: „liberálně-demokratická politika [...] sice zná pluralismus, ale je to především pluralismus zájmů a

³⁵ Více k tomuto případu viz kapitola čtvrtá.

³⁶ Kallen in *The Columbia Documentary History of Race and Ethnicity in America*, 2004, s. 497.

³⁷ Viz Gutmann in *Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání*, 2001, s. 17-39.

³⁸ Zde se nabízí otázka: kdo a proč určuje rozdílnost?

idejí, jejichž konflikty jsou v principu vždy řešitelné smlouváním, diskusí a hlasováním“.³⁹ Ihned se nabízí otázka, nakolik je "princiální shoda" v praxi pouhou abstraktní prezentací, jež slouží k podobnému účelu jako nátěr nanesený na sklo pro vytvoření zrcadla, které umožňuje podržet univerzalistické ideje navzdory praktickému vyloučení.⁴⁰ Při zaměření našeho zkoumání se tudíž musíme ptát: do jaké míry je "princiální všeobecnost" v konkrétním případě dosahována bez účasti některých jednotlivců nebo kategorií, jejich (systematickým) vylučováním a marginalizováním?

Tuto vizi, jež nám nabízí zařazování dvojice univerzalizmus-partikularismus na ose legitimní-nelegitimní, dále vztáhneme ke konkrétnímu, historickému, neboť prosazování toho, čemu jsme uvyklí říkat "liberální demokracie", (nejen) ve Spojených státech historicky souzní⁴¹ s růstem nacionalismu (Hayes 1933, Gellner 1993), kolonialismu (Said 1994, Mohanty 2003) a rasismu (Montagu 1952, Omi a Winant 1994) jako *politických projektů*.

Tyto čtyři fenomény se v určitých částech světa zejména od konce osmnáctého století setkávají nejen v rozporných, nýbrž také spolupracujících a překrývajících se vztazích vzájemné legitimizace, zvláště pak ve "zlatém věku rasismu" (1870-1914), spojeném proto nejen s rozšiřováním volebního práva,⁴² ale také s rozsáhlým kolonizováním "ve jménu civilizace"⁴³ či - skrze nacionalismus - konsolidováním "projektů národa", jenž byl/je chápán jako legitimní a nutný projekt (nejen) pro "liberální demokracii" nebo (spíše později) rétoricky oblečen do "nových šatů" poukazem na partikularismus.

Na rozdíl od prvních tří fenoménů může být uchopení rasismu - tolik důležitého pro náš další výklad - jako politického projektu považováno za překvapivé, neboť dnes bývá spojován s individuálními postoji. Takové pojetí ale opomíjí jeho význačnou přítomnost v politice, školních učebnicích, odborných publikacích, proslovech či symbolech a stát

³⁹ Barša, 2003, s. 15.

⁴⁰ Hlavní slabinu teorií společenské smlouvy - vedle toho, že v minulosti ve výsledku vylučovaly z rovných práv určité kategorie lidí - můžeme spatřovat v "druhé generaci": proč by děti měly automaticky dodržovat úmluvu rodičů?

⁴¹ Toto společné vyskytování můžeme vnímat jako víceméně náhodné či přechodné nebo jako určující: jak uvidíme v kapitole páté, rozhodnutí v tomto případě spoluurčovalo podobu "projektů afroamerické identity".

⁴² V této době především skrze rušení majetkových censů, méně již rozšířením možnosti hlasovat i pro ženy.

⁴³ "Civilizace" rozhodně není neutrálním pojem a již vůbec ne slovo bez rozsáhlých důsledků. Konstruována byla okolo adjektiv jako dobrá, nadřazená, dospělá, rozumná, následování-hodná v protikladu k barbarství, jemuž byly přiřknuty opačné charakterizace. I když toto slovo zbavíme těchto přídavných jmen, zůstává nevhodné, neboť předpokládá principiální stejnost pro rozsáhlá území, věky a lidi. K tomuto viz Said (1994). Viz též jeho esej *The Clash of Definitions* (Said, 2000, s. 567-590), v němž kritizuje Huntingtona. Různost fungování "civilizační mise" probírá také Todorov (1996).

jako důležitého spolutvůrce sociálního světa. Uvažujeme-li o liberální demokracii z hlediska relace univerzalizmus-partikularismus, ("národní") státy nemůžeme opomenout,⁴⁴ neboť bez jejich podpory by "rasa" ztěžší získala status vědecké teorie a tudíž takové praktické výsledky.⁴⁵

Lentin (2004, s. 429-430) dodává, že „rasismus nemůže být plně pochopen bez jeho průvodní provázanosti s historií vývoje pojmu univerzalizmus a formulování projektu obecné 'ideje člověka'": nabízí se také otázka, zda-li by "opravdová" všeobecnost - je-li něco takového možné - měla nějaký význam pro lidské jednání.⁴⁶ Spíše než jednoznačně spojovat liberální demokracii uvnitř i vně státních hranic s univerzalizmem bychom se měli ptát, v jakých významech toto slovo užíváme, k jakým účelům a jaké jsou jeho praktické výsledky. Lépe by bylo hovořit o univerzalistických (či partikularistických) nárocích v této konkrétní situaci: například podle rozsahu platnosti, jaký si osobují, a podle kritérií, jimiž se ospravedlňují.

Studium liberální demokracie by se nemělo obejít bez reflektování každodennosti a kontextu: do úvah o "lidu" bychom tudíž měli zapojovat pohledy, kdo byl/je do něj zahrnut a kdo nikoli, na jakém základě a s jakými ospravedlněními. Při psaní o "občanech" zase prozkoumat, jaké kvalifikace byly/Jsou pro ně vyžadovány nejen právně, nýbrž také normativně, symbolicky a situačně. Pojem "občan" v právním smyslu je pouze abstraktní kategorií a pokud jej uvažujeme pouze v tomto vyjádření, kritické zvažování proklamovaného univerzalizmu je oslabeno. Při bližším pohledu zjistíme, že nároky na občana se netýkaly a netýkají pouze věku, ale také (sebe)zařazování jednotlivců ke kategoriím (podle "barvy pokožky" či "pohlaví"), jednání (gentlemanství),⁴⁷ schopností (rozumnost), vlastností (odpovědnost) či momentálního stavu (jednání registračních úředníků): tuto skutečnost potvrzují také Eisenstadt a Giesen (2003, s. 370 a 372), podle nichž jsou občanské „kód[y] konstruován[y] na základě obeznámenosti s implicitními pravidly chování, běžnou

⁴⁴ Stát je nejen rámem prostoru ve smyslu hranic, nýbrž často také věd: za úvahu tak stojí, nakolik se tak základní sociologický pojem jako "společnost" překrývá s množinou lidí žijících ve státě.

⁴⁵ Na ideové rovině spolu mohou rasismus, nacionalismus, univerzalizmus a věda spolupracovat pod střechou čistoty.

⁴⁶ Autor tohoto textu se domnívá, že nikoli.

⁴⁷ Edward Said (1994, s. 227) v podobném kontextu s odvoláním na Kiplinga píše, že "být bílým mužem" znamenalo také „specifické soudy, zvláštní hodnocení a gesta. Byla to forma autority, před níž se ne-bílí a dokonce i sami bílí měli klanět. Být Bílým Člověkem [...] představovalo velmi konkrétní styl bytí-ve-světě, způsob uchopování reality, jazyka a myšlení“.

sociální praxí a tradicemi, které definují a vymezují hranice kolektivity“ a „obvykle vytvářejí *hierarchické* rozdíly mezi nositeli tradic a novými členy“. ⁴⁸

Příliš nám proto nepomůže ani dělení nacionalismů na občanské (podle úzu jde o sdílený projekt) a etnické (založeny na ideji sdílení kultury či krve), jelikož oba druhy jsou nějak inkluzivní a exkluzivní: zaměřit bychom tak se měli především na kritéria začlenění nebo vyloučení v určitém případě. Brubaker (2004), od něhož tyto inspirace pocházejí, při své kritice tohoto rozlišování tvrdí, že občanský ideální typ (považovaný za univerzálnější ve smyslu otevřenější) je ještě pronikavější, výlučnější a v důsledku mocnější, neboť i dnes považován za zaručený a legitimní;⁴⁹ pokud platí, že „neviditelnost je nejen situací vylučovaného, ale také vylučujícího“, ⁵⁰ pak bychom občanskému typu měli velkou pozornost.

Jestliže ve Spojených státech Amerických byl/je "sdílený projekt" obhajován poukazováním na jeho slepotu vůči barvě (*color-blindness*), pak se při reflexi výše uvedeného nabízí otázka, nakolik se jedná o pouhý úkrok stranou pro zachování dosavadní praxe, neboť historicky vzato označovalo slovo "*colored*" všechny lidi, kteří nespádali do kategorie "bílí". Povšimněme si zde vynětí bílé ze spektra, což koresponduje s možností přiřadit jí univerzální - tj. v souladu s garantovanou legitimitou normativní a závazný - status: ideál "*color-blindness*" tak v jistém smyslu vyjadřuje "past asimilace" (Lentin 2004) pro příslušníky doposud vylučovaných kategorií, neboť na jedné straně jeho zavržení znamená zůstat mimo a vystavit se obvinění z partikularity (tj. další stigmatizaci), na druhé se jeho uznáním stvrzuje univerzální platnost, znemožňující účinně poukazovat na nespravedlnosti (jak uvidíme, v rámci Hnutí za občanská práva se odpovědi na tuto myšlenku projevují při vykládání afroamerických životů a v rozličnosti doporučovaných strategií).

Fenomény, které tu rozebíráme, se také mohou přepisovat do pojmů "většina" a "menšina". Být součástí stigmatizované kategorie a být v menšině ztěžuje možnosti transformace a uznání nároků na spravedlnost (povšimněme si také přidružování slov marginální a menšinový). Tuto skutečnost vystihuje Tocqueville (2000, s. 191-192), který při přemýšlení o možné tyranii většiny ve státech dovolávajících se demokracie, píše: „[k]dyž nějaký člověk nebo nějaká strana trpí [...] nespravedlností, na koho se má

⁴⁸ Kurzíva v originále.

⁴⁹ Brubaker (2004, s. 141) ve prospěch své myšlenky uvádí, že občanství „chrání prosperující a mírové státy před velkou většinou těch, kteří by se ve světě bez hranic a výlučných občanství snažili uniknout válce, občanským svárům, hladu, nezaměstnanosti či degradaci životního prostředí“.

⁵⁰ Gamson, 1995, s. 11.

podle vás obrátit? [...] Jakkoli nespravedlivé nebo nerozumné je opatření, které vás postihuje, musíte se mu [...] podrobit“.

Vztah minorita-majorita v teorii (liberální) demokracie vyžaduje hlubší promyšlení než pouze popisné. Měli bychom uvážit, nakolik - a za jakých podmínek - je v konkrétním případě pro určité občanky a občany možné být součástí většiny a tím pádem participovat na utváření závazných rozhodnutí, neboť kupříkladu nacionalistické prezentace se snaží některým kategoriím připsat trvalý menšinový status: mezi modelové strategie můžeme spolu s Baršou (2003) počítat asimilacionismus (snaha o homogenizaci "jazyků" a "kultur"), hierarchický kulturní pluralismus (uznání pluralismu, ale zároveň vyčlenění určité "kultury" jako nadřazené) či permanentní diferencovanou inkorporaci (nepřekročitelnost plurality a její oddělení).⁵¹ Kategorii konstruovanou v tom či onom státě jako "většinovou" doprovází homogenizující výzva, umožňující - pokud je akceptována - rovnostářství v určitých ohledech;⁵² proto zde opět můžeme nalézt univerzální apel na jednotlivce respektive vylučování skupinových - tj. partikulárních - nároků.⁵³

Univerzalismus, který zde vytváří rovnostářství, tak v jistém smyslu rozpouští zvláštnost určitého konstruktů a obratem zároveň nutnost o ní vůbec uvažovat. *Právě z těchto důvodů* může být při vyrovnávání se s poukazy na minulé nespravedlnosti, na vylučování určitých kategorií a na snahu získat pro ně uznání, v liberálně-demokratické teorii tvrzeno, že tyto nároky jsou partikulární a nelegitimní, neboť "identita" - posuzovaná očima těch, kdo jsou chápáni jako jedinci a nikoli zvláštní kategorie - nehraje (a proto by neměla hrát) v životě žádnou roli.

Pokud souhlasíme s Chandrou Talpede Mohanty (2003, s. 58), že „idea abstrahování zvláštních míst, lidí a událostí do zobecněných kategorií, zákonů a politik je podstatná pro jakoukoli formu vládnutí“, pak se můžeme ptát, nakolik je univerzalismus, tj. zevšeobecňování - podle Saida (1994) tolik typické pro (geografickou) Evropu

⁵¹ "Kultura" a "jazyk" jsou značně abstraktní pojmy, a proto se nachází v uvozovkách. Ke kritice multikulturalismu viz Hirt (2005, s. 67-68), který poukazuje, že tento koncept sdílí s nacionalismem východiska: „[M]ultikulturalismus situaci *minoritizovaných* aktérů interpretuje skrze prizma neadekvátních reifikujících kategorií, které znemožňují zhlédnout dynamiku, vnitřní heterogenitu a symbolický charakter společenských celků (resp. jejich *hranice*)“.

⁵² Jak píše Eisenstadt a Giesen (2003, s. 363), „[k]onstruování sociálních kolektivit [...] vyžaduje konstrukci rovnosti mezi těmi, kteří jsou v nich zahrnuti“. Rovnost se ale týká pouze některých aspektů ("jazyk", "historie", "krev"), zatímco v dalších mohou existovat hierarchie ("gender", "bohatství-chudoba"). Vždy se jedná o překrývající se síť.

⁵³ Z tohoto důvodu se Hirt (2005, s. 60) inspirativně pokouší rozbít spojení majorita-minorita, neboť „nezamýšleným důsledkem používání této dichotomie je diskursivní reprodukce principu dělení, na jehož bázi dochází k diskriminaci a segregaci“.

devatenáctého století - součástí procesů nadřazování a podřazování, začleňování a vylučování, tj. nakolik participuje na (například s rasismem spojeném) ospravedlňování a udržování nerovností materiální reality.

Univerzalismus - především v záměrné podobě - můžeme nahlížet jako pokus o transcendování určité konfigurace a tím za strategii konstruování její "přirozenosti", čímž jí má být garantována nejen existence v čase, ale současně legitimita.⁵⁴

Potom partikularismus, tj. (z hlediska "univerzalismu") afirmace rozdílnosti, může sloužit jako odpověď-prostředek zavrhování, de-legitimizování, proti-strategie. Iris Marion Young (1997, s. 263) v tomto duchu poukazuje, že „pokud nejsou konfrontováni s odlišnými perspektivami na povahu společenských vztahů a událostí, odlišnými hodnotami a jazykem, má většina lidí sklon prohlašovat vlastní perspektivu za univerzální“.⁵⁵ "Partikularismus", tj. vznášení nároků pro určité kategorie, můžeme chápat jako požadavek spravedlnosti, neboť „je nespravedlivé, jestliže je některým jedincům a skupinám upírán status plnohodnotného partnera v sociální interakci pouze na základě určitých institucionalizovaných kulturních hodnotových vzorců, na jejichž utváření se rovnoprávně nepodíleli, a které činí opovrženými jejich specifické rysy nebo specifické rysy jim připisované“.⁵⁶

Jakýkoli univerzální apel (například na jednotlivce, který nacházíme v liberální demokracii) bychom tak měli podrobovat pečlivému, prakticky-ukotvenému zkoumání a ptát se, jaká vyloučení ukrývá a/nebo posiluje. Tento postulát také platí pro "požadavky nápravy ve jménu skupinové zkušenosti" (tj. zkušenosti s kategorií).

2.3 Shrnutí

Náš náčrtek diskutovaných témat je v každém případě neúplný, neboť bychom se například mohli více věnovat praktickému univerzalismu účelu: ptát se, nakolik pro ospravedlnění autority slouží podobně jako „věc nad níž nelze větší myslet“.

V této kapitole jsme se především pokusili (1) vyvázat od sebe univerzalismus a legitimitu apriori, respektive partikularismus a ne-legitimitu apriori, (2) poukázat na

⁵⁴ Takovýto pokus můžeme také připsat Fukuyamovi (1989, [Online 8]) a jeho konceptu "konce historie", v níž triumfuje "Západ" či "západní idea": jde tu však spíše o vynětí ideje z historie a tím zajištění její nekritizovatelnosti. Fukuyama v eseji *The End of History?* píše, že tato "idea" bude vládnout, ale vůbec se kupříkladu neptá, kdo za ní stojí, kdo ji definuje a s jakými intencemi.

⁵⁵ *Filosofický pragmatismus* by zde podotkl, že dokud jsou pravdy užitečné, není třeba zpochybňovat jejich platnost, tj. univerzálnost.

⁵⁶ Fraser, 2004, s. 52.

možnost vzájemného propojení "demokracie", "univerzalizmu" a vyloučení a (3) navrhnout, jak k těmto fenoménům přistupovat (kontextualizace, neboli zvažování nároků v konkrétní situaci, skepse vůči deklarované všeobecnosti).

3. Otevřené a uzavřené "skupinové identity"?

„[D]efinice patří definovatelům - ne těm, kteří jsou definováni.“⁵⁷

3.1 Úvod: pojem "projekt identity"

"Politice identity" a multikulturalismu je v současnosti věnován významný teoretický prostor také díky - a v odpovědi na - Hnutí za občanská práva, jemuž se skrze kritiku rozporů či "etnocentrického"⁵⁸ založení různých univerzalizmů povedlo přispět k praktickým změnám. Poukazy na nespravedlnosti, které spočívají v nesouladu mezi proklamovaným ideálem rovnoprávných jedinců a praktikovaným vyloučením některých kategorií na základě "barvy pokožky", "pohlaví" či "sexuální orientace", s sebou přináší otázky (re)definování kategorií: kdo je ztotožňován s nespravedlností, kdo s útlakem a do jaké míry je toto identifikování překročitelné či vnitřně diferencované? Kdo by měl být za tímto účelem aktivizován nebo jakým způsobem? Jaká by měla být odpověď vedoucí k žádoucí nápravě? Jak konstruovat "svorníky", aby dokázaly v delším časovém období spojit jednotlivce v boji proti vnímané nespravedlnosti?

Od diskuse vztahů univerzalizmus-partikularismus z předchozího textu se v této kapitole dále přesouváme k úvahám o "projektech skupinové identity"⁵⁹ a pokusíme se zvážit jejich různé konfigurace. Spojením "projekt skupinové identity" přitom rozumíme artikulované vize, které přiřazují určité charakteristiky určitým kategoriím a snaží se je (závazně) interpretovat, reprezentovat nebo případně aktivizovat, stát se součástí nebo se vlámat do sebe-porozumění těch, na které apelují, které kategorizují a identifikují, vyvolat pocit "přináležení k nějaké skupině".⁶⁰ Přestože poskytují jakési scénáře či „vyprávění, která mohou lidé užít při utváření svých životních plánů a při sdělování svých životních příběhů“,⁶¹ ne všichni lidé nějaký "projekt identity (tj. skupinovosti)" hledají, konstruují či vyjednávají. "Projekty" jsou nároky, které se mohou opírat o kodifikaci a donucování: z toho ale nevyplývá, že a *jak* tvoří část lidské

⁵⁷ Morrison, 2005, s. 193.

⁵⁸ K "etnocentrismu" viz Levinson (1950).

⁵⁹ Přesněji - tj. v souladu s výstupy z první kapitoly - řečeno: "projektech skupinovosti". Hovoříme-li dále v textu o "projektech identity", míníme tím právě "projekty skupinovosti", které se zaměřují na konstruování přináležitosti.

⁶⁰ Inspirujeme se u Omiho a Winanta (1994, s. 56), kteří píšou o "rasovém projektu": považují jej za „interpretaci, reprezentaci a vysvětlení rasové dynamiky, snahu o reorganizaci a redistribuci zdrojů“.

⁶¹ Appiah, 1998, s. 97.

každodennosti. Studium identifikace předpokládá, že se aktérek či aktérů zeptáme, zda se ztotožňují s tím či oním, z jakých důvodů a v jakém čase. Připíšeme-li jim nějakou "identitu" pouze proto, že například jsou občankami či občany nějakého státu, dopouštíme se tím předčasného závěru a současně větší než možné míry "epistemologického násilí".⁶²

Před započítím dalšího zkoumání ještě dodejme, že nám zde nejde o stanovení návodu zařazování "projektů identity", ale spíše promyšlení dimenzí a dilemat, jež se mohou v praxi vyskytnout.

3.2 "Projekty (skupinové) identity": kritéria posuzování

V první kapitole jsme při objasňování epistemologických rozhodnutí uvedli, že jednotlivci, spojení nějakým znakem pod jednu kategorii, nutně nemusí mezi sebou sdílet nic dalšího:⁶³ tak například „v dřívějších dobách americké historie byla nálepka 'Afričan(ka)' aplikována na mnohé z těch, o nichž by později bylo uvažováno jako o černoškách a černoších, lidmi, kteří mohli mít za to, že Afričanky a Afričané mají více společného kulturně, společensky, intelektuálně a nábožensky, než ve skutečnosti měli“.⁶⁴ Kategorizování, jakkoli může být nesprávné a *současně* zamlčovat rozdíly uvnitř či podobnosti vně, *může*⁶⁵ způsobovat politickou aktivizaci a vytvářet veřejně prezentovaná vyprávění či jednání mezi osobami uvnitř kategorie a podle "jejích pravidel". Jinak řečeno, podmínkou identifikace není "správná" kategorizace.

Z důvodu tématu případové studie v části druhé se zde více zaměřujeme na "projekty identity" spojené s vylučovanými kategoriemi než na ty, které jsou považovány za normu. Zdůrazněme ale, že se opět jedná pouze o modelové členění pro dané téma, neboť také v rámci vylučovaných kategorií mohou a pravděpodobně existují hierarchie inkluze-exkluze. I přes svůj proklamovaný osvobodivý moment, například odpor vůči rasismu či segregaci ve Spojených státech padesátých a šedesátých let, se "projekty identity" mohou pojit s útlakem v jiných ohledech. Nancy Fraser (2004, s. 117)

⁶² Otázka, kterou bychom si měli položit, pak z ní: co popisujeme, hovoříme-li o Afroameričankách či Afroameričanech, ženách či mužích...?

⁶³ Viz též Medina (2003, s. 658), který dodává: „Věci, které jsou si v nějakém ohledu podobné, mohou nicméně v tom samém ohledu být nějak odlišné (neřku-li v ostatních); jejich rozdíly jsou ale přehlíženy v kontextu, v němž jsou přivedeny dostatečně blízko jedna druhé tak, že mohou být seskupeny a brány jako složky té samé kategorie“.

⁶⁴ Appiah in Gutmann a Appiah, 1998, s. 76.

⁶⁵ Na rozdíl od kategorie "lidé narození osmého června" provázejí kategorii "rasa" významné důsledky na sociální svět.

příhodně píše, že „[k]dyž [projekty] hodnotí skupinové identity podle jedné osy, drasticky zjednodušují sebe-porozumění lidí - popír[ají] komplexnost jejich životů, rozmanitost jejich názorů a protichůdnost jejich rozličných příslušností. V nejhorsím případě mají takovéto přístupy navíc sklon připoutat individua k jednomu skupinovému typu, odrazovat od projevů nesouhlasu a experimentů, které jsou nakonec stavěny na roveň nelояálnosti“.⁶⁶

Jednotlivci, kteří jsou na základě přiřazování vyloučení z rovnoprávné participace v demokratické obci, explicitně či mlčky konstruováni jako "jinakost" (*otherness*) oproti normě, když přichází s "projekty identity", čelí i další volbě: pokud platí, že „[u]pozorňováním na situaci osob své kategorie stigmatizovan[í] svým způsobem upevňuj[í] veřejný obraz své odlišnosti jako něčeho opravdu skutečného a svých spolustigmatizovaných jako skutečné skupiny“,⁶⁷ pak tato skutečnost působí protisměrně pro ty, kteří se zasazují o odstranění znehodnocující nálepky a navíc posiluje čtení kategorie jako homogenní; pro druhé - kupříkladu osoby, které pracují s nacionalismem - naopak představuje žádoucí odezvu a vymezení, jež konstituuje "skutečnou odlišnost".

"Projekty identity" tak jsou výslednicí řady aktů i rozhodnutí a mohou či nemusí se navzájem vylučovat či přinášet nové (proti)kategorie a nová vyloučení, postupovat způsobem, který porušuje demokratická pravidla obdobně jako kritizované či odmítané praxe. Teoretickým usuzováním bychom je proto na ideálně-typické rovině mohli rozčleňovat na "otevřené" a "uzavřené":⁶⁸ příhodněji však, v souladu s našimi sociálně-konstruktivistickými východisky a snahou zabývat se procesy (událostmi) spíše než podstatami, podle míry otevřenosti. Ta se přitom opírá o soubor kritérií, která se pokusíme navrhnout.

Než přistoupíme k jejich probrání, při zohlednění výsledků předchozí kapitoly poznamenejme, že teoretické rozčlenění "větší-menší otevřenost" bychom neměli ztotožňovat s (legitimním) univerzalizmem či (nelegitimním) partikularismem, ale přihlížet k praxi, neboť deklarovaná všeobecnost (otevřenost) ještě neznamená absenci

⁶⁶ Viz též Appiah (1998). Medina (2003, s. 657) hovoří o "*paradoxu identity*": na jedné straně cíle hnutí vyžadují "jednotu", na druhé ale tímto postupem působí utlačivě.

⁶⁷ Goffman, 2003, s. 133.

⁶⁸ Barša (2003, s. 15 a dále) uvádí rozdělení "identit" na vyjednatelné a nevyjednatelné. Podle jeho úvahy "ortodoxní liberální přístup" zajišťuje stabilitu "demokracie" tím, že staví na *jedně* nevyjednatelné "identitě" uvnitř hranic státu ("národ") a asimilaci odlišností. Allport (2004, s. 195) rozlišuje kategorie *monopolistické* (nepružné, neměnné, odolné vůči důkazům) a *diferencované* (opatrné, variabilní, otevřené, jemné). Přidat zde ještě musíme ukotvení u člověka, neboť konkrétní jedinec s kategoriemi pracuje a bez něj takové rozlišení nemá smysl. V literatuře (Cohen 1997) též narazíme na rozlišení primordialismus (esencialismus) a konstruktivismus (anti-esencialismus).

vyločení, podobně jako deklarovaná zvláštnost (uzavřenost) není rovna jeho přítomnosti. "Humanismus" může doprovázet kolonialismus,⁶⁹ tak jako strategické - tj. reflektované, neustále kritizované a vědomé - užívání "projektu identity" při snaze napravit minulé či současné nespravedlnosti může v konkrétním případě pomoci při demokratizaci.⁷⁰ Otevřenost bychom neměli posuzovat pouze podle sady kritérií, ale také ji historicky ukotvit: chceme-li proto rozlišovat "projekty identity", měli bychom se také vztahovat ke konkrétním vyjádřením v zákonech států, programových dokumentech organizací, proslovech a jednáních osob, tak jako se zaměřit na povahu prezentovaných kategorií a způsob - tj. strategii - jejich užívání.

Na obecné rovině, tj. nebereme-li v úvahu pouze vylučované kategorie, se našimi kritérii mohou stát:⁷¹

(1) *Inkluzivnost a exkluzivnost členství.* Důležité otázky tu jsou: vztahuje se ten či onen "projekt" ke všem osobám definované kategorie nebo pouze k některým? Nárokuje či nenárokuje si platnost i pro ty, kdož se s kategorií neidentifikují? Kdo může a kdo nemůže promlouvat k jeho definování?

(2) *Překročitelnost a nepřekročitelnost hranic.* Mohou či nemohou osoby na základě svého rozhodnutí překračovat vytvářené hranice? Do jaké míry jsou konstruovaná zkušenost či charakteristiky té nebo oné kategorie považovány za výlučné a nepřístupné ostatním? Jaké argumenty se objevují na obhajobu hranic nebo pro jejich překračování a o co se opírají ("moc", "tradice", "charisma", "autenticita", "přirozenost", "univerzální lidství", abychom zmínili několik)?

(3) *Heterogenita a homogenita konstruovaných obrazů, znaků či cílů,* jejichž cílem je nalézání, udržování a/nebo vymáhání společného či společných jmenovatele či jmenovatelů. Konstruuje projekt všechny osoby této kategorie jako stejné, nebo bere v potaz jejich rozdíly?⁷² Trestá, nebo netrestá - symbolicky či fyzicky - ty, kdo odporují jeho (homogenizujícím) vizím? Staví projekt sebe sama na výlučné, centrální místo, nebo se považuje za jeden z mnoha?

⁶⁹ K této slučitelnosti viz Todorov (1996) nebo Wallerstein (2000).

⁷⁰ K tomuto viz Gayatri Chakravorty Spivak (1993, s. 1-23) a její pojetí strategického esencialismu. Viz též Omi a Winant (1994, s. 72 a dále).

⁷¹ Uvedený soubor obecných kritérií není prezentován jako úplný i jediný možný. Při následujícím výkladu se autor opírá svou o četbu teoretických textů (Cohen (1997), Gutmann a Appiah (1998), Brubaker a Cooper (2000), Eisenstadt a Giesen (2003), Mohanty (2003)) a také o studium Hnutí za občanská práva; samotná kritéria jsou autorská. Jejich rozšíření, přizpůsobení situaci, kritizování nebo odmítání je vítané.

⁷² Viz Mohanty (2003, s. 17-42), která poukazuje, že esencializování nemusí být založeno pouze biologicky, ale také na bázi "sociologických a antropologických univerzálií".

Jako shrnující a ilustrativní příklad si vymodelujeme *jedno z možných* rasistických pojetí "rasy". V porovnání s dalšími jde o velmi málo otevřený "projekt identity": zahrnuje všechny osoby, chce k nim proniknout bez ohledu na jejich sebe-porozumění, neumožňuje dobrovolné přechody hranic (nikoli "konverzi", pouze s trestem spojenou "exkomunikaci"), zdůrazňuje vylučnost a nadřazenost určitých charakteristik, přičemž je hájí přirozeností a k tomuto účelu užívá moci, chápe všechny jednotlivce dané kategorie jako stejné a staví se do centra sociálního světa. Stále nicméně platí, že o relevantnosti tohoto konkrétního modelu rozhoduje životní svět a bez něj nemá smysl.

Obecné úvahy můžeme ještě specifikovat, pokud se zaměříme pouze na "projekty", jež mají pomoci překonat nespravedlnosti zažívané osobami z vylučovaných kategorií. Pro přesnější zvažování pochopitelně musíme do jejich dynamiky připočítat také rysy "projektů", kterým aktivistky a aktivisté oponují. Mezi kritéria zde můžeme počítat tato:⁷³

(1) *Struktura nespravedlnosti*. Z jedné stránky jde o otázku, nakolik ten či onen "projekt" nahlíží útlak jako na homogenní či heterogenní pro jedince, kteří jsou zařazováni do vylučované kategorie. Jinak řečeno, zda-li je solidarita konstruována okolo *jednoho* "nejmenšího společného jmenovatele" (utlačovaný subjekt) či nikoli:⁷⁴ zkušenost s vyloučením na základě přepisování lidí do "ras" se totiž může lišit z důvodu přítomnosti dalších identifikací, rozčleňujících osoby opět do nadřazených a podřazených kategorií. Identifikace se mohou překrývat a vytvářet "matice útlaku":⁷⁵ v případě, že útlak je zobecněn, může "projekt" pomoci napravit nespravedlnosti v jednom ohledu, ale současně posilovat další. Projekt je otevřený do té míry, do jaké tuto skutečnost reflektuje a zohledňuje.

Druhou stránkou je označování osob či praktik stojících za marginalizujícími definicemi: nakolik je jejich identifikace konkrétní a adresná nebo naopak zobecňující. Ze strategického hlediska tvůrkyně a tvůrci projektů stojí před rozhodováním, jestli vytvářet jednu kategorii a získávat pro ni více podpory za cenu smazání rozdílů, nebo jich artikulovat více za rizika menší odezvy, ale přesnější, pluralitnější a reprezentativnější poukázání na nespravedlnosti, nebo se pokusit skloubit obé.

⁷³ Tato čtyři uvedená kritéria jsou přebrána od Gamsona (1995).

⁷⁴ K brilantní kritice solidarity dosahované pomocí jednotného konceptu útlaku viz text Chandry Talpede Mohanty (2003, s. 17-42) *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. Ke kritice singulárního subjektu viz Irigaray (1995). K tendenci konstruovat společné okolo sdíleného stigmatu viz Goffman (2003).

⁷⁵ Viz Hunter (2002).

Homogenizace útlaku z této strany může způsobovat dopouštění se stejných nespravedlností, proti nimž projekt protestuje.⁷⁶

(2) *Vnější podpora*. Otázka zde zní, které osoby a organizace jsou oslovovány pro podporu cílů "projektu identity": mohou být oslovováni pouze jednotlivci (či instituce), kteří na základě vnějších či vnitřních⁷⁷ definic náleží do vylučované kategorie, nebo také ty/ti, kdož stojí mimo ni. Jestli si mají členky a členové, spadající do vylučované kategorie, pro nápravu zvolit jako "projekt" cestu rozšíření etnocentrického univerzalizismu nebo jeho odmítnutí, doprovázené vypracováním konceptů sebe-určení a sebe-vyčlenění, popřípadě kombinovat prvky obou, představuje živý spor, jež se posléze odráží v míře (ne)překročitelnosti konstruovaných kategorií. Apel na rozšíření projektu s univerzalistickým nárokem a protikladnou praxí se pravděpodobněji obrátí na osoby stojící vně vylučovaných kategorií než projekt sebe-určení a sebe-vyčlenění.

Konkrétní podobu projektů pochopitelně ovlivňuje *víra v a skutečná možnost* překročit nebo dekonstruovat hranice kategorií: ani "demokracie" se svými univerzalistickými východisky tu není zárukou, neboť může být vylučovanými ztotožněna s útlakem.

(3) *Vnitřní kultura* neboli otázka, nakolik projekt bere v úvahu vnitřní rozmanitost sebe-porozumění a sebe-identifikací, nestejnost názorů, preferovaných cílů a jednání uvnitř kategorie, nebo naopak, do jaké míry tyto skutečnosti přehlídí. Jestliže například Appiah (1998, s. 97) píše, že „[v]elké kolektivní identity, které požadují uznání, přichází s představami, jak se chová správná osoba tohoto druhu“, pak se můžeme ptát, nakolik jsou vyžadované vzorce reflexivní k bohatosti vnitřní kultury. Tato oblast se také týká výkladu historie utlačované kategorie: zda-li jsou některé osoby podprezentovány nebo opomíjeny.

(4) *Organizační struktura a rozhodování* aneb kdo se může stát členem organizací usilujících o (re)definování vylučovaných kategorií, jak členství odráží pluralitu názorů, kdo by měl rozhodovat, koho organizace reprezentují, a za koho mluví. Projekty mohou v těchto aspektech privilegiovat některé sub-kategorie a opomíjet další, i když za své přijímají demokratické rozhodování a/nebo univerzalistickou rétoriku.

⁷⁶ Jak poukazuje Lijphart (1977), který se zabývá pluralitními-fragmentovanými státy (ve smyslu více konkurujících si "národních projektů") a vytváří zde svůj model konsociační demokracie, přítomnost *právě dvou* převažujících esencionalizujících koncepcí uvnitř hranic jedné politické jednotky představuje pro budoucnost demokratických procedur nejvážnější problém, neboť je vysoce pravděpodobné, že rozhodování podle pravidla většina-menšina z jedněch vytvoří trvale poražené, zatímco z druhých trvalé vítěze. Dané projekty se navzájem popírají a současně posilují.

⁷⁷ Mínilme zde vně či uvnitř kategorie. Poznamenejme ještě, že jakkoli může být někdo zařazován zvnějšku či zvnitřku do té či oné kategorie, vůbec to neznamená, že se s ní identifikuje.

Obecná i specifitější kritéria otevřenosti vytváří množství možných kombinací: jejich počet ještě narůstá, přidáme-li další proměnné jako například pronikavost či čas. Pronikavost jakéhokoli "projektu" se odvozuje od míry odolnosti vůči novým, alternativním a odporujícím definicím a také od počtu osob, u nichž je součástí sebe-porozumění, sebe-identifikace nebo sebe-prezentace; odolnost je spoluurčována nahlíženou délkou trvání a mírou autority, kterou aktérky a aktéři délce přikládají.

I pokud na jejich základě - a tato kritéria mohou být zčásti či zcela chybná - řekneme, že tento projekt je otevřenější než onen, není jisté, který z nich v konkrétní situaci ve výsledku přinese větší demokratizaci: zde se již nacházíme v oblasti filosofických úvah a strategického rozhodování vylučujících a vylučovaných.

Různé soudobé politicko-filosofické úvahy se rozcházejí v odpovědi na otázku, nakolik by "projekty" být otevřené *měly*. Například Luce Irigaray (1995) preferuje uznání "jinakosti", neboť rozšíření (etnocentrického) "univerzalizmu" považuje za přitakání dominantnímu subjektu a tím jeho uznání a posílení: v rámci feminismů se tak odehrávají diskuse o rovnosti či diferenci. Podobné spory se týkaly také "projektů identity" v době Hnutí za občanská práva: k nim obrátíme svou pozornost v části druhé.

3.3 Shrnutí

V této kapitole jsme (1) probrali otázku posuzování "projektů identity" (zvláště pak těch, které jsou zacíleny na překonání nespravedlnosti) z hlediska jejich otevřenosti na základě určitých kritérií a (2) se pokusili poukázat, že teoretická kritéria nemohou (a neměla by) rozhodovat o strategii: rozhodnutí záleží na hodnotách příslušných akterek a aktérů.

II. Případová studie: Hnutí za občanská práva, "projekty identity" a "demokracie"

4. Afroamerické obyvatelstvo v americké společnosti v letech 1945 - 1968: kontexty a podmínky pro Hnutí za občanská práva

„Člověk, který nalezne svou sladkou vlast, je pouze nezralý začátečník; ten, pro něhož je každý kousek půdy jako jeho vlastní, ten už je silný; ale pouze ten je dokonalý, pro něhož je celý svět neznámou zemí“.⁷⁸

4.1 Úvod

V této úvodní kapitole praktické části se zabýváme postavením afroamerického obyvatelstva v době vzniku a působení Hnutí za občanská práva, jakož i vymezením některých příznivých podmínek, které jej umožnily. Naším cílem tak bude předvedení kontextů, v nichž aktérky a aktéři diskutovali o afroamerických "projektech identity". Než pokročíme dále, zastavme se nejprve u samotného spojení "*Civil Rights Movement*",⁷⁹ neboť jsme jej doposud neopatřili podrobnějším vysvětlením.

Tento pojem budí svým významem zdání jednoduššího, koherentního postupu účastníků, dojem sjednocených názorů a jejich praktických vyjádření. Skutečnost byla, podobně jako u jiných událostí které patří minulosti, odlišná. Minulost v určité míře - záměrně či nezáměrně - podléhá zapomnění, výběru, zjednodušení a zkrácení.⁸⁰

I v našem případě je uplynulé, vyjádřené příslušným spojením, jakýmsi shrnujícím označením pro epochu, jež byla provázena hledáním, diskusemi, rozpory, rozmanitostí postupů a nejistých cílů ze strany participujících.⁸¹ Označení pro období, které přineslo posun pro afroamerické občan(k)y nejen na rovině materiální, ale také na symbolické.

⁷⁸ Tento výrok pochází již ze dvanáctého století a jeho autorem je Hugo ze Svatého Viktora. Cituje jej Todorov, 1996, s. 288. Přebírá jej od Saida (1994).

⁷⁹ Branch (1988) poukazuje, že pojem "občanská práva" se stal součástí veřejného diskursu ve vztahu k afroamerickým obyvatelům teprve spolu se zprávou *To Secure These Rights* vypracovanou z podnětu Harryho Trumana, jež vůbec jako první prezident promluvil na výročním setkání NAACP. Do té doby převažovalo spojení "černošská nebo rasová otázka" ("*Negro question*").

⁸⁰ A také reinterpretaci. Tyto děje pochopitelně nejsou výsadou "minulosti", tj. jedné části dělbý času.

⁸¹ Eyerman (2001, s. 174) ukazuje, jak v šedesátých letech došlo k oživení nacionalistického (nebo též vykupitelského) vyprávění afroamerické minulosti i přítomnosti a jeho soutěži s převažujícím vyprávěním občansko-právním (nebo též progresivním). Tato větev diskursu o "identitě" dřímala pod povrchem diskusí od 20. let, kdy ji naposledy veřejně artikuloval Marcus Garvey. K tomuto sporu viz kapitola pátá, podrobněji ke Garveymu viz část o Malcolmovi X.

Hnutí za občanská práva tak asociuje pohyb v emancipaci a (sebe)definování lidí, kteří byli na základě zařazení do kategorie v různé míře a v rozličných podobách institucionálně vyloučení a uzavření do stereotypních obrazů; asociuje boj za možnost mluvit, být viděn a slyšen: „[s]ociální hnutí poskytují kontext, v němž individuální biografie, a proto i vzpomínky, mohou být spojeny s druhými, vytvarovány do sjednocené kolektivní biografie a tím transformovány do politické moci“, píše Eyerman (2001, s. 10).

Tento pohyb byl převážně ekvivalentní opuštění otevřené diskriminace, geograficky spojené hlavně s americkým Jihem,⁸² tj. takové, která je podporována veřejně a obsažena v zákonech či nařízeních, jmenovitě v zákonech Jima Crowa. Na druhém pólu ideálně-typického kontinua nalezneme diskriminaci uzavřenou, nebo též skrytou, zamlčovanou, obtížněji překonatelnou (americký Sever a Západ): i tato výrazně určuje potenční množinu jednání každého jednotlivce. Toto rozlišení se ukázalo být důležitou strukturující siločárou ve "sporech o identitu" uvnitř Hnutí, při jeho radikalizaci, při získávání podpory pro různé aktivity a při zpětném hodnocení jeho smyslu.⁸³

Datovat Hnutí za občanská práva můžeme léty 1955 (bojkot autobusů v Montgomery) až 1968 (smrt Martina Luthera Kinga). Někdy bývá za jeho konec považován již rok 1965, kdy byl schválen *Zákon o voličských právech*. Rozsáhlé aktivity v tomto bodě však s okamžitou platností neustaly, pouze se zaměřily na méně viditelné problémy spojené se skrytou diskriminací: uznání nespravedlivého zacházení se zde získávalo mnohem obtížněji, což sebou obratem přinášelo úpadek přímých aktivit a ztrátu finanční podpory. Na organizační rovině přišla pluralizace, úspěchy Hnutí posilovaly jeho vnitřní diferenciaci.

4.2 Afroameričanky a Afroameričané ve studovaném období

Podle dostupných údajů⁸⁴ v roce 1950 tvořili Afroameričanky a Afroameričané deset procent obyvatelstva Spojených států, což - vyjádřeno v absolutních počtech - představovalo patnáct miliónů. Musíme nicméně ihned upozornit, že veškeré zde i níže

⁸² Hovoříme-li v textu o Jihu jako specifické oblasti USA, máme na mysli tyto státy federace: Luisiana, Mississippi, Alabama, Georgie, Jižní Karolína (státy hlubokého Jihu), Texas, Florida, Arkansas, Tennessee, Severní Karolína, Virginie (takzvaný periferní Jih).

⁸³ Eyerman (2001) upozorňuje, že lidé spojení s nacionalistickými narativy si Hnutí za občanská práva pamatují spíše jako selhání.

⁸⁴ Příslušné údaje lze nalézt v přílohách knihy *Let the Freedom Ring : a Documentary History of the Modern Civil Rights Movement* (1992) nebo u Black a Black (1987).

uvedené údaje jsou závislé na vymezeních jednotlivých kategorií obyvatel ze strany institucí: do roku 1960 byla "rasa" jednotlivce určována sčítacími komisařkami a komisaři na základě pohledu a opírala se proto o takzvaný koncept objektivních, neměnných charakteristik bez ohledu na sebe-porozumění či sebe-identifikaci jednotlivců.⁸⁵ S danými daty proto musíme pracovat opatrně, neboť vyplývají ze symbolické moci státu pojmenovávat: „[s]tát je [...] mocný 'identifikátor' ne proto, že dokáže stvořit 'identity' v silném smyslu, - obvykle to nedokáže - ale proto, že má materiální a symbolické zdroje, aby vnutil kategorie, klasifikační schémata a módy sociálního sčítání a účtování, s nimiž musí [lidé placení státem] pracovat a k nimž musí nestátní aktérky a aktéři odkazovat“.⁸⁶ Jak jsme dříve zdůraznili, kategorie se nemusí překrývat se skupinou.

Podíváme-li se na prostorové rozmístění afroamerického obyvatelstva v daném roce, většina, konkrétně šedesát osm procent, jich žila na Jihu,⁸⁷ tři pětiny pak ve městech (12 procent z celkového počtu lidí žijících ve městech). Prostorové členění je případné pro Hnutí za občanská práva z hlediska převažujícího zaměření aktivit (nejviditelnější diskriminace na Jihu a opomíjení Severu) či různosti prostředí (venkovské zemědělské oblasti a velká městská ghetta), neboť se spolupodílelo na alternativních vizích afroamerické identifikace. "Velký exodus" na Sever, který se mezi léty 1910-1960 týkal pěti miliónů osob, sebou také přinesl změnu volebního významu těchto obyvatel pro prezidentské volby.⁸⁸

Naši pozornost bychom dále mohli upřít na srovnání různých aspektů afroamerických a euroamerických životů v letech 1950-1968: ekonomických (chudoba, výdělků, nezaměstnanost - afroamerické rodiny například vydělávaly padesát čtyři procent příjmového mediánu rodin euroamerických),⁸⁹ demografické (kojenecká úmrtnost či naděje dožití, jež byla u druhých jedinců o sedm let vyšší) či sociální

⁸⁵ Na konci sedmdesátých let byl katalog "ras" rozšířen na 4 (černá, bílá, asijská a indiánská) a přidány 2 "etnické" kategorizace (hispanšská a ne-hispanšská); stále trvala praxe zařazení jedince podle pravidel institucí. Teprve census z roku 2000 (Viz *The Black Population in the United States: March 2002* [Online 20]) se spoléhal na *sebe-zařazení* jedince do "rasy/ras" a poprvé umožnil identifikaci s více než jednou kategorií: kolonku "*Black, African American or Negro*" podle výsledků označilo 12,9 procent obyvatel Spojených států, tj. 36,4 miliónů. K tomuto viz: James (2001), Marable (1995).

⁸⁶ Brubaker a Cooper, 2000, s. 16.

⁸⁷ Procento jednotlivců žijících na Jihu a mimo něj neustále zmenšuje: jestliže v roce 1930 byl poměr osmdesát ku dvaceti, v současnosti je již téměř vyrovnaný (54 versus 46). Viz *The Black Population in the United States: March 2002*. [Online 20].

⁸⁸ Viz Black a Black (1987) nebo McAdam (1983). Oproti třicátým letům vzrostl podíl hlasů pro republikánské kandidáty: afroamerický elektorát se od poloviny čtyřicátých let stal jazýčkem na vahách. Od poloviny let šedesátých dochází k částečnému přesunu euroamerické voličské podpory na Jihu k Republikánské straně.

⁸⁹ K srovnání euroamerických a afroamerických domácností na Jihu viz *Příloha 3*.

(bydlení či školství - medián počtu let strávených ve škole činil sedm, respektive devět let).⁹⁰ Jelikož nás však zajímá identifikace, podrobněji se věnujeme pouze třem oblastem, spojeným svorníkem vyloučení: symbolickému, politickému a každodennímu (studujeme jej na příkladu zákazů intimního soužití). Pouhý popis struktur útlaku nevystihuje situaci Afroameričanek a Afroameričanů.

4.2.1 Symbolické vyloučení

Být "Afroameričankou či Afroameričanem" znamenalo z hlediska výkladových schémat, ukotvených v minulosti, sdružení s nedobrovolným příchodem a otroctvím.⁹¹ Přítomnost let padesátých a šedesátých byla stále spoluurčována jeho dědictvím, a to jak pro Afroameričanky a Afroameričany ve smyslu (1) uvnitř kategorie, tak (2) vně jejích hranic. Otroctví bylo pro oba případy významným *symbolem* exkluze, sdíleným zvláště těmi, kdo se aktivně podíleli na definování "projektů afroamerické identity". Náš koncept symbolu vychází z Antohnyho Cohena, který píše (1998, s. 15), že „[s]ymbody ani tak nevyjadřují význam, spíše nám dávají schopnost jej vytvářet“. Symboly tak nejsou přesnými a pouhými reprezentacemi, nýbrž jakýmsi sociálně konstruovanými shrnutími a zobecněními širokého spektra významů do neurčitě, ale současně "čtivé podoby". Představují sdílené "kódy", které díky uvedeným charakteristikám umožňují vyjednávání o jejich obsahu, případně - což je velmi důležité - získávání jednotlivců a organizací pro politickou akci.⁹²

Co se týká Afroameričanek a Afroameričanů z vnitřního hlediska kategorie (ad1), otroctví se skrže působení zejména intelektuálek a intelektuálů,⁹³ vzpomínajících na něj v prosloveh, odborných knihách, článcích, či uměleckých ztvárněních, stávalo základní součástí "projektů afroamerické identifikace" od posledních dekád devatenáctého století, aby bylo v námi studovaném období přítomno v diskusích a narativech. Podle Eyermana (2001) tato forma útisku, otroctví, způsobuje "jejím potomkům" kulturní trauma v důsledku závažné ztráty "identity". Orlando Patterson ji objasňuje slovy (1982,

⁹⁰ Ke všem uvedeným datům viz *Let the Freedom Ring* (1992).

⁹¹ Eyerman (2001) uvádí, že zrušení otroctví se týkalo 3,9 miliónů lidí, čili 12,6 procent americké populace. Před Občanskou válkou dosáhl počet svobodných afroamerických obyvatel počtu 488 tisíc, z toho 262 tisíc na Jihu.

⁹² Jednotlivci mohou sdílet symbol, ale význam, který mu přiřkládají se může značně lišit; své rozumění mohou projevat veřejně nebo podržet ve svém nitru. Vztáhneme-li symboly k politice, případně nám krom jiných na mysl i otázka po jejich vztahu k moci. Nacionalismus či rasismus se ve své (zjevné i skryté) násilné podobě opírají o zakrývání bohatého světa významů, jež vyplývají z individuálních zkušeností, na přesně určené symboly.

⁹³ K roli intelektuálů při ustavování "identit" viz Hayes (1933), Gellner (1993), nebo Said (1994).

s. 5), že „[o]trokyně a otroci se lišili od jiných lidských bytostí tím, že jim nebylo dovoleno do jejich životů svobodně integrovat zkušenost svých předchůdkyň a předchůdců, formovat své rozumění sociální realitě skrze zděděné významy od předkyň a předků, či ukotvit živou současnost v jakémkoli vědomém společenství paměti“.⁹⁴ Martin Luther King mladší, Stokely Carmichael i Malcolm X zahrnují do svých výkladů otroctví jako měřítko pro přítomnost, učinili jej součástí konceptu, který adresovali ostatním.

Ve druhém smyslu (ad2), zvláště v oblasti amerického Jihu, přežívalo zacházení s kategorií "Afroameričan(ky)" podle pravidel institucionalizovaných v době před abolicí. Earl Black a Merle Black vykreslují situaci, říká (1987, s. 75-76), že „[j]ižanský rasismus obsahoval spleť kódu mezi-rasové etikety, který symbolizoval bělošskou nadřazenost a černošskou podřízenost, legalizaci rasové segregace v každé důležité instituci, pokus (značně úspěšný) o potlačení vzdělanostního a ekonomického úspěchu Afroameričanek a Afroameričanů, popření jejich plné lidské důstojnosti jako běžnou praxi a racionalizaci zákonné i mimo-zákonné moci k udržení norem systému.“ Vzpomínka na otroctví buď přetrvávala a sloužila k legitimizaci soudobého stavu (Jih) nebo byla potlačena (Sever); současně jí opředly atributy vlídnosti a benevolence.⁹⁵

V obou případech měla za následek společenskou neviditelnost, projevující se v symbolickém vyloučení z veřejnosti s malou možností účinně mluvit.⁹⁶ Rebecca Kook (1998, s. 160) ve své podnětné stati píše, že „[i] když se očividný rasismus ve většině případů postupně snížil, až do padesátých let byli Afroameričané zobrazováni jako součást americké historie pouze v roli otroků.“ a dodává, že až do šedesátých let byli zcela vyloučeni z americké "kolektivní identity".⁹⁷ Teprve od námi zkoumaného děje, Hnutí za občanská práva, podle ní dochází k postupnému obratu, který se hmatatelně projevuje změnou obsahu stereotypizujících učebnic, otevíráním muzeí nebo uznáváním svátků.⁹⁸

⁹⁴ Patterson (1982) považuje otroctví za společenskou smrt.

⁹⁵ Na filmovém plátně se objevily filmy rasistické, z nichž patrně nejznámějším je *Zrození národa* (1915) režiséra Davida Warka Griffitha, „jehož oslňující úspěch [nejenže] dosadil Hollywood a filmové snímky do inventáře americké kultury“ (Branch, 1988, s. 31), ale přispěl zároveň k znovuobnovení a růstu Ku Klux Klanu. K symbolickému vyloučení viz též Fredrickson (1987).

⁹⁶ Eyerman píše (2001, s. 9): „Otázky, kdo může mluvit a ke komu, tak jako kdo může zviditelnit, jsou tudíž klíčové“.

⁹⁷ Podobně podle jejího názoru nebyla *exkluze* brána jako integrální část americké politické obce a obraz americké "kolektivní identity" byl statický. K obdobnému závěru jako Kook (1998) dochází i Eyerman (2001, s. 18). Nancy Fraser (2004, s. 19-141) v této souvislosti hovoří o "kulturně podmíněném panství".

⁹⁸ Prezident Ford prohlásil v roce 1976 únor za národní měsíc černošské historie, Reagan v roce 1986 schválil zákon ustavující den Martina Luthera Kinga: ten připadá vždy na třetí pondělí v lednu. Projekt "Národní muzeum otroctví" (*National Slavery Museum*) přichází pomalu v život teprve v roce 2006 a

4.2.2 Politické vyloučení

Podle Roberta Alana Dahla můžeme za jeden z výchozích principů demokracie považovat opravdovou příležitost podílet se na vytváření závazných rozhodnutí u těch, kdo je posléze mají respektovat. Tento teoretik v knize *Demokracie a její kritici* (1995, s. 202) dále nabízí sedm kritérií, septeto minimálních zásad, které musí ta či ona země splňovat, abychom ji označili za polyarchii:⁹⁹ volení vládní úředníci, svobodné a spravedlivé volby, všeobecné volební právo, právo ucházet se o úřad, svoboda projevu, alternativní informace a svoboda sdružování.

I podle tohoto jednoduchého, procedurálního a minimalistického vymezení demokracie pohledem do námi studovaného období zjistíme, že Spojené státy Americké jako celek v jeho průběhu a ve vztahu k afroamerickému obyvatelstvu nesplňovaly hned několik z nich, a to přesto, že například XV. dodatek k ústavě, v působnosti již od roku 1870, jednoznačně zapovídal upření volebního práva jakémukoli občanovi na základě rasy, barvy pleti či bývalého otroctví.¹⁰⁰

Rozhodnutí Nejvyššího soudu v případě *Plessy v. Ferguson* v roce 1896,¹⁰¹ ustavující a následně legitimizující doktrínu "oddělených ale rovných" veřejných i soukromých institucí, předznamenalo přijímání zákonů, které se nikoli pouze nacházely v rozporu s jmenovanými kritérii, ale hluboce zasahovaly do lidské každodennosti a sebe-pojímání. Jak uvidíme, uznání či opomenutí tohoto náhledu představovalo jednu z dělících os Hnutí za občanská práva: spor o výklad identifikace se tak netýkal jenom

signalizuje tak tempo uznání této části americké historie-vyprávění. Tyto nové svátky by měly ztělesňovat inkluzi; na straně druhé zůstávají starší, pro část obyvatel sporné. Některé ve Spojených státech uznávané dny v sobě pro potomky původních (tj. před rokem 1492) obyvatel (*Natives*) nesou trpkou příchut', ať již jde o Den díkůvzdání (*Thanksgiving day*) či výročí objevení - Tzvetan Todorov (1996) jako synonymum užívá slovo dobytí - Ameriky. Klíčová otázka tudíž zní: ke komu nebo čemu tyto svátky odkazují a co znovu-obnovují? Odpovědi by mohly být takovéto: odkazují ke kolonizování a jsou spjaty s patriotismem, tj. propojují moc s legitimitou. Takto nastaveny pouze pokračují v Kolumbově linii, "objevující Ameriku, ale nikoli Američanky/Američany" (Todorov 1996). Viz též Omi a Winant (1994, s. 61 a dále).

⁹⁹ Dahl pojem "demokracie" nepoužívá, neboť jej vyhrazuje ideálu (viz Dahl 1995); zůstává ale vcelku osamocen. My jeho úzus přijímáme pro tento kontext.

¹⁰⁰ Pohlaví tu však zahrnuto nebylo. Ženy získaly volební právo na federální úrovni až roku 1920: přesněji řečeno, reálně pouze některé. Jak upozorňuje bell hooks (1981), některé euroamerické ženské spolky argumentovaly pro volební právo žen na základě poukazu, že posílí segregaci.

¹⁰¹ Jak stojí v soudním rozhodnutí, Homer Adolph Plessy byl ze sedmi osmin "bělošského" a z jedné osminy "černošského" původu. Jako takový měl podle zákonů státu Louisiana obsadit oddělené kupé či sedadlo ve vlaku, v němž cestoval. Sedl si však na místo vyhrazené bílým cestujícím a odmítl jej přes výzvy průvodčího opustit, pročež byl policisty zatčen. Před soudem se pak neúspěšně dovolával čtrnáctého a patnáctého dodatku. K tomuto viz *Plessy v. Ferguson*. [Online 17].

definování, kdo jsou Afroameričanky a Afroameričané, nýbrž rozsahu a povahy samotné demokracie.

Ustanovení politického vyloučení, jež na následujících řádcích probíráme, nejvýrazněji, byť nikoli výlučně spojená s americkým Jihem, mnohdy trvala až do přijetí XXIV. dodatku k Ústavě (1964) a Zákona o volebních právech (*Voting Rights Act*) v roce 1965.

Občanky a občané Spojených států, pokud se chtěli účastnit voleb, se museli nejprve registrovat, v některých státech opakovaně, při každých volbách - jmenujme Floridu a Georgii - u příslušného úřadu.¹⁰² Již zde čekala jednotlivce, kteří byli podle arbitrárních kritérií ze strany institucí přiřazováni do kategorie "černoška či černocho", diskriminace. Ta byla ztělesněna v registračních podmínkách, mezi něž samostatně či v kombinaci patřily testy gramotnosti, důkaz schopnosti interpretovat a/či porozumět ústavě daného státu,¹⁰³ prokázání morální integrity nebo zodpovězení otázek s politickou tematikou. Praxe se odvíjela od svévole registračních úřadů.

Tato opatření, přijatá převážně na konci devatenáctého a na počátku dvacátého století, získala na novém významu poté, co Nejvyšší soud v případě *Smith v. Allwright* z roku 1944 prohlásil "pouze bílé primární volby", praktikované Demokratickou stranou, za protiústavní.¹⁰⁴ Platilo, že čím více afroamerických či "jiných" voliček a voličů žilo v dané oblasti, tím vyšší byla pravděpodobnost jejich schválení. V padesátých letech tak udržovaly, přes patrný posun oproti dekádě minulé, procento registrovaných afroamerických obyvatel Jihu na nízké úrovni (dvacet pět procent) a efektivně napomáhaly reprodukovat status quo.¹⁰⁵

Alabama, Texas či Virginie používaly pro početní omezení velikosti elektorátu volební daň v rozmanitých podobách: lišila se velikost poplatku, popřípadě přítomnost či absence povinnosti platit i za volby, kterých se osoba předtím neúčastnila. K dalším instrumentům patřil *gerrymandering*, neboli záměrná úprava hranic volebních obvodů tak, aby zvýhodnila určitou skupinu či kategorii.¹⁰⁶

¹⁰² Nutnost zaregistrovat se před volbami vznikla z potřeby předejít možnosti vícenásobného hlasování jednoho voliče a trvá dodnes.

¹⁰³ Ve Spojených státech Amerických si členské státy samy upravují pravidla pro volby.

¹⁰⁴ Zastánkyně a zastánci "bílých primárních voleb" hájili tezi, že politické strany jsou privátními a dobrovolnými asociacemi, které nemají oficiální funkce, a mohou si proto stanovit vlastní pravidla pro participaci.

¹⁰⁵ Příslušná čísla registrovaných Afroameričanek plus Afroameričanů a jejich vývoj v jedenácti státech Jihu viz *Tabulka 1 v Příloze 1*.

¹⁰⁶ Jako příklad si můžeme vzít případ *Gomillion v. Lightfoot*, rozhodnutý Nejvyšším soudem v listopadu 1960. Spor se týkal úpravy volebních hranic města Tuskegee státem Alabama (1957), jež byly změněny ze čtverce na dvacet osmistranný útvar, který kopíroval linie mezi afroamerickými a euroamerickými

Ku správnosti musíme nicméně dodat, že zmíněné prostředky nebyly zacíleny pouze na afroamerickou kategorii voliček a voličů, ale také na další: Kennedy (1990)¹⁰⁷ uvádí, že se díky nim bez možnosti volit ocitlo - v absolutních číslech - více euroamerických občanek a občanů; v procentech se ale poměr obrací. Tímto způsobem, doplňovaný dlouhodobými socioekonomickými, aktuálními a situačními vlivy, udržovaly konkurenci a soutěžení kandidátů na nízké úrovni, čímž umožňovaly trvalou držbu úřadů a následně zastávání významných pozic ve Sněmovně reprezentantů a v Senátu podle pravidla délky služby. Tato situace velmi konzervovala jak místní, tak celostátní politiku. Arendt Lijphart ve své studii o demokracii v pluralitních společnostech (1977, s. 113) objasňuje, že po skončení Občanské války se ve vztahu k Jihu rozvinulo konsociační uspořádání, spočívající ve výrazné autonomii regionu a v zastávání významných funkcí v legislativních orgánech: „[p]omalý pokrok na poli legislativy občanských práv byl do značné míry zapříčiněn těmito konsociačními rysy, které v součtu dávaly Jihu neformální, ale efektivní moc veta“.¹⁰⁸

Krom těchto nejrozšířenějších a obecných prostředků s rozdílnými účinky pro různé kategorie obyvatel existovaly i speciální, které směřovaly přímo proti Afroameričankám a Afroameričanům: přísaha v Jižní Karolíně, jejímž obsahem bylo přihlášení k ideji "bílé nadřazenosti", nebo obdobné heslo vytištěné přímo na volebním lístku Demokratické strany v Alabamě.¹⁰⁹

4.2.3 Vyloučení z každodennosti

Alexis de Tocqueville ve své *Democii v Americe* napsal (2000, s. 266), že „[k]dybych musel předvídat budoucnost, řekl bych, že podle pravděpodobného chodu věcí po zrušení otroctví na Jihu ještě vzroste odpor, který zde bílé obyvatelstvo pocítuje vůči černochem“. Institucionalizované i neinstitutionalizované výrazy tohoto odporu patřily ke každodennosti o celé století po splnění výchozí podmínky této předpovědi.

domácnostmi. Soud *gerrymandering* zvrátil na základě odkazu k XV. dodatku. Viz *Gomillion v. Lightfoot*. [Online 9]. Vedle úpravy hranic volebních obvodů, příznačné pro jednokolový většinový systém (*First Past the Post*, FPTP), existuje *gerrymandering* též v podobě změny jejich velikosti (ve smyslu počtu křesel).

¹⁰⁷ Kennedy [Online 11].

¹⁰⁸ Allport (2004, s. 477) ještě přidává obstrukce a píše, že „tato zbraň je tak účinná, že *Senát neschválil žádný zákon o občanských právech od roku 1875*“ (kurzíva v originále).

¹⁰⁹ K tématu viz Black a Black (1987). Státy mimo Jih, které užívaly testy gramotnosti (Arizona, Kalifornie, Connecticut, Delaware, Maine, Massachusetts, New Hampshire, New York, Oregon, Washington a Wyoming), je zacílily vůči imigrantům. Viz příspěvek Jamese Alta v knize *Quiet Revolution in the South* (1994, s. 350-378).

Oblasti amerického Jihu byly opatřeny symboly, které sloužily jako příruční opora při hrozbě zpochybnění nadvlády jedné kategorie nad druhou, takřka na každém kroku: ať již se jednalo o oddělené vchody do veřejných budov, nápisy "white" a "colored" v městských autobusech či zákazy pobývat ve veřejných prostranstvích. Jejich pronikavost a všudypřítomnost směřovala k redukování rozmanitého světa individuálních i skupinových významů do dané a hierarchické podoby.

Aby bylo možné tento cíl naplňovat, musely existovat jasné kódy rozlišování, tj. v daném případě institucionalizované definice lidských těl, doprovázené dojmem ukotvení v přirozenosti. Jak totiž píše Eisenstadt a Giesen (2003, s. 367) „[s]pojováním kolektivní identity s přirozeností poskytují kódy prvobytnosti pevný a stabilní základ přesahující sféru záměrného jednání a proměny jejího působení“. Jestliže pro místní představivost byla zásadním znakem "barva kůže", kdy například pohled do tváře novorozeněte určoval jeho "rasu",¹¹⁰ pak její udržování se opíralo o zákaz smíšených svazků: Ashley Montagu (1952) jej považuje za jeden z definičních znaků kastovního systému, jež připisuje Spojeným státům.¹¹¹

Plessy v. Ferguson s sebou nepřinesl pouze výše uvedenou doktrínu, nýbrž také legitimizaci kategorizace obyvatel podle kritéria krve¹¹² - takzvaného *one-drop-rule*, pravidla jedné kapky - ze strany amerických států.¹¹³ Jak upozorňují Montagu (1952) či Kennedy (1990), příslušná legislativa, bránící "míšení ras", existovala v padesátých letech až ve třiceti státech Unie: neomezovala se proto pouze na Jih.¹¹⁴

Afroameričanky a Afroameričané, v dobových pasážích označovaní jako "*Negroes*", byli identifikováni jako lidé mající o tři generace zpět alespoň jednoho černošského předka (Alabama, Maryland, Severní Karolína, Tennessee), jednu osminu či jiný poměr černošské krve (Florida, Indiana, Mississippi, Missouri, Nebraska, Severní Dakota, Oregon), africký původ (Oklahoma) nebo (*sic*) jinou než bělošskou krev (Virgínie).

¹¹⁰ Goffman (2003, s. 83) píše, že pro postřehnutí stigma je nejdůležitější zrak. K němu se ale ještě přidává "sociální rozpoznání", jež navozuje „rol[i] dané osoby v komunikační etiketě“.

¹¹¹ Také bengálský básník Rabíndranáth Thákur při své návštěvě Spojených států hovořil o kastách. Montagu považuje rasové předsudky za speciální případ předsudků třídních.

¹¹² Červený kříž za války odděloval krev pro transfúze.

¹¹³ Toto pravidlo rozhodovalo o lidských životech ještě dlouho po konci šedesátých let: Omi a Winant (1994) popisují ve čtvrté kapitole své knihy případ ženy, která se v letech 1982-1983 soudila s louisianským *Bureau of Vital Records*, neboť jím byla klasifikována jako "černoška" na základě místního zákona, který stanovoval, že kdokoli má v krvi alespoň 1/32 černošské krve, náleží do této kategorie.

¹¹⁴ A také pouze na kategorii "černoši". Zákony dále zmiňují "Mongoly, Indiány, Malajce, Indy, Číňany, Japonce, Korejce, mulaty, mestice, osoby afrického původu či barevné". Viz Montagu, 1952, s. 302-308.

Svazky, porušující jmenovaná pravidla, byly většinou považovány za neplatné,¹¹⁵ ve státech Alabama a Maryland dokonce za zločinné s trestem až do deseti let. Změnu přineslo teprve rozhodnutí Nejvyššího soudu v případě *Loving v. Virginia* z dvanáctého června 1967.¹¹⁶

4.3 Příznivé podmínky pro rozvoj a působení Hnutí za občanská práva

Porozumět síti rámců, významů, příčin a motivací, které působí na lidské jednání byť jen v krátkém okamžiku, je velmi obtížný úkol. Natož pak, jedná-li se o delší období: mnohé zůstane nezmíněno a nastupují obecnější vysvětlení, která uzavírají rozmanitost jednání. Také zde uvedený výčet podmínek je bytostně neúplný a omezený. Měl by nám však poskytnout kontext pro naše účely.

4.3.1 Mezinárodní okolnosti

Po Druhé světové válce, jíž předcházela dlouhotrvající izolacionistická politika, narostl ve Spojených státech zájem o dění ve světě jak u zahraničně-politických institucí, tak u amerických veřejností. Velkou pozornost afroamerických publik vzbuzovala konference v San Franciscu, ustavující skrze chartu Organizaci spojených národů (1945), a později, již v jejím rámci, projednávání a vyhlášení *Všeobecné deklarace lidských práv* (1948): jak uvádí John Hope Franklin (1980), již v roce 1946 *National Negro Council*¹¹⁷ adresoval *Hospodářské a sociální radě* (ECOSOC) žádost, aby nedávno ustavená mezinárodní organizace podpořila boj proti diskriminaci ve Spojených státech.¹¹⁸ Na tento akt později navázala *Organizace afro-americké jednoty*

¹¹⁵ Za protizákonný či zakázaný a neplatný v Arkansasu, Idaho, Kalifornii, Kentucky, Mississippi,* Missouri, Nevadě, Oklahomě, Utahu, Wyomingu; ve většině států - Arizona, Colorado, Delaware, Florida,* Georgia, Indiana, Jižní Dakota, Jižní Karolína,* Luisiana, Montana, Nebraska, Severní Karolína,* Severní Dakota, Oregon, Tennessee,* Texas, Virginie, Západní Virginie - byl označen za neplatný a zrušený. Státy označené hvězdičkou ukotvovaly tato opatření přímo v ústavě. Viz Montagu, (1952).

¹¹⁶ Mildred Jeter (afroamerická žena) a Richard Loving (euroamerický muž) se vzali již v roce 1958 v *District of Columbia*. Po svém návratu do Virginie byli obviněni z porušení zákona proti smíšeným sňatkům a odsouzeni na jeden rok vězení nebo se alternativně mohli vystěhovat ze státu na 25 let. Soudce svůj výrok zdůvodňoval slovy, že Bůh umístil rasy na oddělené kontinenty, což svědčí o jeho záměru, aby nebyly míšeny. Nejvyšší soud výroky ostatních soudů zrušil s odvoláním na XIV. dodatek. Více viz *Loving v. Virginia*. [Online 13]. Proti "míšení ras" byly i některé afroamerické organizace: jmenujme *Islámský národ*, o němž podrobněji píšeme v části o Malcolmovi X.

¹¹⁷ Organizace složená z afroamerických veteránů.

¹¹⁸ USA nebyly členem předchozí organizace, Společnosti národů. I ta, byť "právo národů na sebeurčení" omezila na určitou geografickou oblast, nicméně hrála svou roli jako adresát různých žádostí. Marcus

(OAAU), ustavená Malcolmem X na základě předlohy nalezené u *Organizace africké jednoty (Organization of African Unity, OAU)* poté, co opustil *Islámský národ*. OSN pro něj znamenala potvrzování změny orientace z afroamerických práv na lidská.

Opomenout bychom dále neměli rozvoj "anti-rasistického diskursu" (Lentin 2004), v právní podobě - například v dokumentu *Declaration Against Race and Racial Prejudice* (1950) - spojeném s UNESCO. Po roce 1945 dochází skrze odkazy na vědeckou neprokazatelnost a neadekvátnost k de-legitimizování rasistického diskursu. Namísto sociálně-darwinistického biologického pojetí lidských skupin (lépe by bylo hovořit o kategoriích) nastupuje kulturní, "rasu" nahrazuje "etnicita";¹¹⁹ rasismus je nahlédnut především jako fenomén individuálních lidských postojů. Jak později uvidíme, tento koncept se nesetkal s pochopením těch, kterým "rasa" zasahovala a zasahuje do života.¹²⁰ Ve Spojených státech se přijetí této de-legitimizace lišilo podle geografických oblastí.

Ideje lidských práv - bez ohledu na své praktické výsledky - také dynamizovalo soutěžení mezi Spojenými státy a Sovětským svazem. Ve federální exekutivě sloužily k získávání legitimacy pro zahraničně-politické aktivity: „[v]e zřejmé propagandistické strategii americká vláda dohlédla, aby byl každý posun, jenž by mohl být interpretován jako pokrok na poli občanských práv, vysílán do světa“.¹²¹ Branch (1988) v tomto kontextu uvádí, že rozhodnutí *Brown v. Board of Education of Topeka* (1954) bylo okamžitě přeloženo do třiceti čtyř jazyků a vysíláno skrze rádio za hranice Spojených

Garvey, působící ve Spojených státech od roku 1916, se na ni obrátil s požadavkem, aby bývalé německé kolonie v Africe přešly pod opatrovnictví organizace, kterou v srpnu 1915 sám založil: *Univerzal Negro Improvement Association* (UNIA). Na konferenci v New Yorku 1920 přijala UNIA, jejíž členská základna (převážně ve městech na Severu) podle odhadů dosáhla ve dvacátých letech počtu 2 až 6 miliónů a jejíž časopis *Negro World* (tento název byl podnícen titulem *The Irish World*, jméno sídla organizace zase odvozeno od *Liberty Hall* v Dublinu: nacházíme tu jasnou inspiraci irskými požadavky) vycházel týdně v padesáti až dvěstětisícovém nákladu, Deklaraci práv černošských obyvatel světa (*The Declaration of Rights of the Negro Peoples of the World* [Online 21]), Garvey byl zde zvolen zatímním prezidentem Afriky a přijatá hymna začínala slovy "Etiopie, ty země našich otců...". Ve stejném období, 1919-1927, svolal pravděpodobně nejdůležitější afroamerický vůdce William E. B. du Bois čtyři pan-africké kongresy (první se uskutečnil již v roce 1900 v Londýně; daném období se konaly v Paříži 1919, Londýně a Bruselu 1921, Londýně a Lisabonu 1923, New Yorku 1927). K tomuto viz *Black Leaders of the Twentieth Century* (1982), Wolfenstein (1993) či Eyerman (2001).

¹¹⁹ Tento postup hájí například Montagu (1952). V dokumentech UNESCO, které se teoreticky inspirovaly dílem Claudea Lévy-Strausse, není popírána existence "ras": ty jsou však vyhrazeny biologii, nikoli každodennímu užití. Na problematičnost tohoto postupu upozorňuje Šmausová (1999), když píše, že biologické pojmy se pojí se společenskými úvahami. K "etnicitě" zase poznamenává Hirt (2005, s. 24), že ve Spojených státech Amerických dvacátých až čtyřicátých let dvacátého století byla spojována s lidmi evropského a ne-britského původu.

¹²⁰ Máme na mysli Carmichaela a Hamiltona (1969), kteří prosazovali pojem institucionální rasismus. Ke kritice individualistického přístupu UNESCO k rasismu viz též Lentin (2004), která mu vytýká opomenutí role státu. Podobně též Omi a Winant (1994).

¹²¹ Skrentny, 1998, s. 252. Viz též Eyerman (2001).

států, zatímco řada médií uvnitř jej vůbec nezmínila. Konstruovaný (sebe)obraz Spojených států jako demokratické země, v níž existují individuální svoboda a práva, tak přispíval nárokům, které byly vznášeny ve jménu Afroameričanek a Afroameričanů. Na druhé straně konservativní jižanská politika, s cílem legitimitu změn na poli občanských a lidských práv naopak oslabovat, užívala z mezinárodního pole pro aktivistky, aktivisty a příslušné organizace znehodnocující nálepky "komunisté".

Nezanedbatelnou roli při sporech o výklad afroamerické identifikace také sehrála postupná dekolonizace v Asii a v Africe či Bandungská konference v roce 1955. Podle Eyermana (2001) se Afrika díky aktivitám různých hnutí za nezávislost a následnému vzniku množství nových států pro řadu afroamerických obyvatel posunula z mlhavé a stereotypní představy kontinentu, který má být civilizován, zachráněn či vykoupen¹²² do role jakéhosi předvoje a zdroje myšlenek. Toto potvrzuje Malcolm X, když vzpomíná, že před rokem 1960 „[n]ejlepším způsobem, jak nás proklít, bylo nazvat nás Afričany“.¹²³

Všichni tři jednotlivci, na něž se dále v textu zaměřujeme, navštívili některý z afrických států. Martin Luther King v březnu 1957 Ghanu,¹²⁴ první nezávislý stát subsaharské Afriky a první bývalou kolonii tohoto světadílu, která stala členem OSN (o tři léta později byl přítomen oslavě nezávislosti Nigérie). Ve stejné zemi se při své cestě zpět do Spojených států z pouti do Mekky (1964) zastavil i Malcolm X; vedle toho promluvil také studentům v Nigérii, kteří mu na oplátku dali jorubské jméno "Omowale", čili "syn, který se vrátil domů"; Stokely Carmichael se v roce 1967 v Guineji setkal se Sekou Tourém a uprchlým Kwame Nkrumahem.

4.3.2 Společenskoverní souvislosti

Pokud se zabýváme podmínkami, které přispěly k a stály v pozadí událostí padesátých a šedesátých let, neměli bychom opomenout ani roli vědy, vědkyň a vědců, neboť, jak ukazují Said (1994) či Berger a Luckmann (1999), vykonávají velký vliv, zviditelňují (nebo naopak pomíjí) určitou část skutečnosti, prezentují a strukturují

¹²² Příkladem tohoto názoru nám může být právě Marcus Garvey.

¹²³ *Malcolm X : The Man and His Times*, 1969, s. 314. Jde o řeč k *Domestic Peace Corps* z prosince 1964.

¹²⁴ Ghanu jmenujeme nejen pro její prvenství: do této země v roce 1961 odešel du Bois; zemřel tu v den *pochodu na Washington* (28. srpen 1963), když se o dva měsíce dříve stal jejím občanem. Když Ghanu navštívili Malcolm X či Carmichael, setkali se s jeho ženou Shirley Graham. Viz *Black Leaders of the Twentieth Century* (1982).

obrazy reality, pomáhají udržovat či měnit to, co je považováno za (všeobecně) uznávané.

Jako příklad uveďme, že rozsáhlá studie Gunnara Myrdala *An American Dilemma* z roku 1944 nejenže představovala klíčový obrat ve změně paradigmatu studování "rasy", ale také přímo ovlivnila rozhodování soudců v jednom z nejcitovanějších případů před nejvyšší americkou justiční institucí ve dvacátém století, *Brown v. Board of Education* (1954). Vedle toho tato dodnes vlivná publikace svým důrazem na rozpor mezi americkým krédem¹²⁵ a skutečností, na "moralitu černošského problému", na obhajobu liberálního univerzalizmu, jakož i podobnost v hodnotách různých skupin na americkém území, předjímalala obrazy, které do roku 1965 formuloval Martin Luther King a které jsou nejvýrazněji spojovány s jeho řečí *I Have a Dream* u příležitosti *Pochodu na Washington* (28. srpen 1963).

Dále musíme vzít v potaz, že "rasa" (a přemýšlení o ní) byla po dlouhou dobu více či méně legitimní součástí vědeckého kánonu: jak ukazují Omi a Winant (1994), od svého vzniku - jenž koincidoval s institucionalizací pravidel Jima Crowa - a etablování v poslední dekádě devatenáctého století byly výstupy společensko-vědní badatelské práce hluboce ovlivněny sociálním darwinismem (toto pojetí se udrželo v oblastech amerického Jihu i v době Hnutí za občanská práva).

Změnu do tohoto pole vnesla svým důrazem na prostředí jako rozhodující činitel rozdílnosti mezi skupinami lidí (od dvacátých let dvacátého století) Chicagská sociologická škola, tak jako pozvolný nástup etnického přístupu ke studiu "rasy" ve třicátých letech. Toto nové paradigma převládalo od konce války do poloviny let šedesátých: události Hnutí za občanská práva se odehrávaly v jeho vrcholícím kontextu.¹²⁶ Prosazení této "rasové formace" (Omi a Winant) napomáhala i opozice vůči národně-socialistickým představám o "rase".

Toto novější pojetí ji nahlíží jako sociální, a nikoli biologickou kategorii; chápe ji pouze jako jednu z částí "etnické identity", jíž opírá o koncept sdílené "kultury" a "původu". Uvnitř tohoto přístupu nalezneme ještě dva proudy. První, převládající, předvídá a hájí asimilaci, čili rozpuštění etnicity v dominantní kultuře po vzoru příměru

¹²⁵ Myrdal řadí mezi principy, které toto krédo konstituují, víru (a) v důstojnost a zdokonalitelnost člověka, (b) společenskou spravedlnost a svobodu jedince, (c) v hodnotu shody. Vypracováním studie jej pověřila Carnegie Corporation v roce 1937, přičemž mezi uvažovanými osobami pro tento účel figuroval také du Bois. Viz Omi a Winant (1994).

¹²⁶ Také Martin Luther King znal díla antropoložek (Margaret Mead, Ruth Benedict) a antropologů (Melville Herskovits) zpochybnujících "rasu". Podle Omiho a Winanta (1994) se toto paradigma navrácí v sedmdesátých letech v konzervativní podobě, spojeno s odmítáním skupinových práv a s důrazem na individuální zásluhy a egalitarismus.

Spojených států k tavicímu tyglíku imigrantů z Evropy, a mezi jeho reprezentanty můžeme zařadit Roberta Ezru Parka.¹²⁷ Etnicitu považuje za dočasnou překážku pokroku a "přirozenou" reakci na přítomnost cizího: výsledkem ale bude barvoslepá společnost.¹²⁸ Opěrným bodem tu je konsensus: v poválečném období jej až do poloviny šedesátých let v oblasti sociologické teorie doplňoval strukturální funkcionalismus, odrážející se v každodennosti prosazovanými ideály harmonie, stability, přirozené role, či v obrazech Spojených států jako "individualistické a konzumní společnosti".¹²⁹

Druhý proud, reprezentovaný například v díle Horace Kallena, etnicitu naopak uchovává, zpochybňuje centralitu anglosaské kultury a rozvíjí ideály pluralismu, čímž se stává východiskem pro teorie multikulturalismu: podle jeho představy se opravdově demokratické společenství bude opírat o federální republiku a rozmanitost "národností". I když společným komunikačním jazykem zůstane angličtina, každá "národnost" si udrží své zvláštnosti.¹³⁰ Obě varianty nicméně spojuje model atlantické imigrace, přičemž ji vidí odlišnou optikou.¹³¹

Vůči první větvi paradigmatu se - výrazněji od poloviny šedesátých let - vymezoval diskurs rozvíjený Malcolmem X či prezentovaný Stokely Carmichaelem a Charlese Hamiltonem v knize *Black Power*, který chápal rasismus jako definiční a strukturální východisko celého systému: "rasa" zde není jedním znakem etnicity mezi mnohými, ale naopak středobodem uvažování.

4.3.3 Ústavní soudnictví

Americký Nejvyšší soud zaujímá v místním politickém systému význačné postavení, neboť může prohlásit zákon (precedentem je zde *Marbury v. Madison*, 1803), postup úřadu či výnos soudu nižší instance (podle *Martin v. Hunter's Lessee*, 1816) za protiústavní. Tyto pravomoci se v jeho dlouhé historii staly předmětem sporů v podobě

¹²⁷ Robert Ezra Park, spoluzakladatel Chicagské sociologické školy, zformuloval čtyři stadia vývoje "rasových vztahů": kontakt, konflikt, akomodace, asimilace. K tomuto viz Omi a Winant (1994, s. 10 a dále). Pracoval také jako sekretář Bookera Taliaferro Washingtona, do roku 1916 zdaleka nejvlivnějšího Afroameričana: Washington, narozený roku 1856, byl zakladatelem *Tuskegee Institute*, který naplňoval jeho ideu, že proti segregaci je nutné postupovat od ekonomiky k politice; působil také jako hlavní poradce pro afroamerické záležitosti u prezidenta Theodora Roosevelta. Jeho ideje ovlivnily Marcuse Garveyho.

¹²⁸ Viz Fredrickson (1987).

¹²⁹ Z hlediska genderu tyto ideály popisuje Betty Friedan v knize *Feminine Mystique* z roku 1963. Přesvědčivé umělecké ztvárnění epochy nalezneme například ve filmu *Daleko do nebe*.

¹³⁰ Viz jeho článek *Democracy Versus the Melting-Pot* in *The Columbia Documentary History of Race and Ethnicity in America*, 2004, s. 497-503.

¹³¹ Více k tomuto Barša (2003, s. 29-36) nebo Hunter (2002, s. 123-126).

otázek, jaký by měl být jeho vztah k rozhodnutím vzešlým od volených zástupců či zda-li by měly být jím vynesená rozhodnutí závazná za všech okolností. Nad možnou zvůli jeho výnosů se pozastavoval již Thomas Jefferson. Výrazné obhajoby se na druhé straně dočkal v díle jednoho z federalistů Alexandra Hamiltona, podle nějž je povinností soudů „prohlásit za neplatné všechny zákony, které odporují zjevnému smyslu Ústavy. Bez toho nebudou veškerá vyhrazení zvláštních práv a výsad znamenat vůbec nic“.¹³²

V Hamiltonově výroku nicméně nalezneme sporný bod a sice onen "zjevný smysl Ústavy", jenž byl užit k ospravedlnění exkluze afroamerického obyvatelstva: jestliže u případu *Dred Scott v. Sanford* z roku 1857 otázka zněla, zda-li se formulace "my, lid Spojených států..." vztahuje i na ně, jinými slovy jsou-li Afroameričanky a Afroameričané - ať již na svobodě či v otroctví - občankami a občany, pak v odpovědi (založené právě na souladu se smyslem) stojí: „[m]yslíme si, že nejsou, nespadají, a ani nebylo úmyslem, aby v Ústavě spadali, pod slovo 'občanky a občané', a proto nepožívají žádného z práv a privilegií, která tento instrument poskytuje a zajišťuje občankám a občanům Spojených států“.¹³³

V padesátých a šedesátých letech století dvacátého však Nejvyšší soud za předsednictví Earla Warrena rozhodl řadu sporů ve prospěch nároků vznesených Hnutím za občanská práva. Tehdejší liberálnost soudu korespondovala s narůstajícím počtem případů s tematikou individuálních (občanských) práv: jestliže v letech 1935-1936 se této kategorii týkala pouze dvě ze 160 rozhodnutí, pak s rokem 1959 se jejich podíl vzrostl na dvacet sedm procent.¹³⁴

Warren, kandidát na viceprezidenta z voleb v roce 1948 a bývalý kalifornský státní návladní a guvernér, byl na a post předsedajícího soudce (*Chief Justice*) jmenován roku 1953 Eisenhowerem (jemuž pomohl při zisku republikánské nominace) poté, co dosavadní předseda Vinson zemřel. V té době se již soudci zabývali případem *Brown v. Board of Education of Topeka*. Před jeho příchodem byli nejednotní pouze v odpovědi na otázku, zda-li zvrátit precedent případu *Plessy v. Ferguson* (1896). Warren celý rok přesvědčoval své kolegy, že doktrína "oddělené, ale rovné" by měla být změněna novým precedentem, aby v rozsudku vyneseném sedmnáctého května 1954 přečetl: „Zbavuje segregace dětí ve veřejných školách toliko na základě rasy, i přestože

¹³² Hamilton a Jay a Madison, 1994, s. 415, Federalista číslo 78.

¹³³ *Dred Scott v. Sanford* [Online 7]. Toto rozhodnutí zvrátil až XIV. dodatek, podle něhož „[v]šechny osoby narozené nebo naturalizované ve Spojených státech a podřízené jejich jurisdikci jsou občany Spojených států a státu, jehož jsou obyvateli“. Tindall a Shi, 2000, s. 824.

¹³⁴ V polovině sedmdesátých let byla takovýchto případů byla takřka polovina (47 procent). Údaje viz Braeman (1988).

vybavenost a jiné "materiální" faktory mohou být rovné, děti příslušníků minoritní skupiny rovných vzdělávacích příležitostí? Domníváme se, že ano. [...] Soudíme, že na poli veřejného vzdělání nemá doktrína "oddělení ale rovni" žádného místa. Oddělená vzdělávací zařízení jsou ze své povahy nerovná."¹³⁵

Toto rozhodnutí patřilo k vrcholům legalistických snah právníckého teamu NAACP, jehož předchozí pokusy o zpochybnění "*separate but equal*" se zakládaly pouze na přezkoumání rovnosti či nerovnosti oddělených zařízení: proto například ve *Sweatt v. Painter* (červen 1950) čteme, že „vzdělání nabídnuté navrhovateli *není doložitelně rovné* tomu, které by získal, pokud by byl přijat na University of Texas Law School; a klauzule rovné ochrany čtrnáctého dodatku vyžaduje, aby byl přijat na University of Texas Law School“.¹³⁶

4.3.4 Média

Roli médií¹³⁷ - tj. zprostředkujících činitelů - při prezentování událostí a dějů bychom neměli podceňovat, zvláště když úloha televize ve Spojených státech od padesátých let neustále narůstala: Eisenhowerova kandidatura na prezidentský úřad v roce 1952 poprvé přinesla její výrazné uplatnění, přičemž naposledy výdaje na kampaň v rádiu přesáhly ty pro televizi, aby v rámci předvolebních debat Kennedy-Nixon obraz oproti zvuku představoval jazýček na vahách.

Úspěch různých sociálních hnutí, jež poukazují na nespravedlnosti, se odvozuje také od možností diskutovat a schopností vyjádřit problém ve veřejných arénách: i když po roce 1945 existovali lidé oddaní myšlence integrace Afroameričanek a Afroameričanů skrze nenásilnou přímou akci, slavící toliko úspěchy v padesátých a šedesátých letech, chyběla jim - kromě širší základny - známost. Spoluzakladatel *Kongresu rasové rovnosti* James Farmer příznačně píše (1985, s. 115) o své zkušenosti ze druhé poloviny

¹³⁵ *Brown v. Board of Education of Topeka* [Online 1]. Eisenhower, prezentující se jako prezident který nezasahuje do práv jednotlivých států, osobně požádal, aby z deklarace, že Republikánská strana podporuje toto rozhodnutí, byla vymazána zmínka o administrativě. Samotný výnos se opíral o XIV. dodatek či poukaz na společenskou cenu vzdělání. Opozici vyvolal také u jižanských členů Sněmovny reprezentantů a Senátu, kteří - vyjma tří (jedním z nich byl Lyndon Johnson) - podepsali takzvaný Jižanský manifest (*Southern Manifesto*). V něm krom jiného stojí, že rozhodnutí "ničící přátelské vztahy mezi bělošskou a černošskou rasou, na nichž dobří lidé obou stran pracovali po devadesát let." Viz *The Southern Manifesto* [Online 22].

¹³⁶ Viz *Sweatt v. Painter*. [Online 19]. Kurzíva autora tohoto textu. Podrobněji o NAACP píšeme v kapitole šesté. K *Brown v. Board of Education* ještě dodejme, že hlavní slabinou rozsudku bylo stanovení nápravných opatření, o nichž soudci Nejvyššího soudu rozhodli až 31. května 1955 v takzvaném *Brown II*: desegregace měla probíhat s vší rozvážnou rychlostí (*with all deliberate speed*).

¹³⁷ V širším smyslu je médiem také jazyk.

let čtyřicátých, že „CORE byl velkou částí mého světa, ale většina lidí o něm nic nevěděla. Nebyla tu televize, jež by zachytila drama, a tisk jej povětšinou ignoroval“. Naproti tomu záběry spořádaně pochodujících aktivistů a aktivistek Hnutí za občanská práva, jak čelí násilným útokům, se díky rozšířené držbě televizního přístroje dostaly do amerických domácností, aby zde vykonaly svůj vliv.

Organizace, jež rozebíráme v šesté kapitole, mediální prezentaci zahrnovaly do své strategie: SCLC cíleně stavěla na obrazu Martina Luthera Kinga jako apoštola nenásilí a podobně jako SNCC či CORE chtěla skrze dramatické záběry vybudit činnost federálních úřadů¹³⁸ při vědomí, že "co je, inklinuje k přetrvání" (Farmer) a že privilegovaní se těžko vzdávají svých výhod dobrovolně (King). Eyerman (2001, s. 177-178) poukazuje, že s rostoucím vlivem televize a dalších prostředků komunikace se také zintenzívnily zápasy o artikulování a definování "černosti", preferovaná jména a "projekty identity".

Díky televiznímu dokumentu *The Hate That Hate Produced* z roku 1959 vešel ve známost *Islámský národ* a s ním i řečnická obratnost Malcolma X, jenž začal být zván do rozhlasových pořadů, což mu obratem poskytlo možnost předložit svou vizi v co nejprovokativnější formě.

Média jej pak portrétovala v protikladu ke Kingovi, vytvářela kontrast mezi jednotlivými koncepty výkladu afroamerického životního světa. James Cone (2005) v této souvislosti připomíná, že King byl médií přijat jako ideální typ afroamerického vůdce v souvislosti s úspěchy Malcolma X.¹³⁹

Sdělovací prostředky později také přispěly k úpadku Hnutí za občanská práva: jednak skrze prezentování obrazů bouří v ghettech a jednak díky celkovému odklonu od nyní neatraktivního tématu.

4.4 Shrnutí

V této kapitole jsme probrali různé mody vyloučení, které se pojily s námi studovanou kategorií, a snažili se načrtnout, jak hluboko do každodennosti pronikaly. Identifikovali jsme stát v právním smyslu (tj. "nositele demokracie") jako důležitého organizátora "rasy".

¹³⁸ Viz Kingův *Letter from Birmingham City Jail* (in *Testament of Hope*, s. 289-302) v němž píše o dramtizaci jako prostředku, který napomáhá měnit afroamerickou situaci.

¹³⁹ Stejný názor vyjádřil i Malcolm X. Viz *Speech at Ford Auditorium*. [Online 30].

Mezi příznivé okolnosti, které přispěly k Hnutí za občanská práva, jsme započítali (1) mezinárodní situaci, (2) společenskovední souvislosti, (3) Nejvyšší soud a (4) média. Tento výčet není úplný, neboť jsme se podrobněji nevěnovali podmínkám uvnitř kategorie: například migraci na Sever či skutečnosti, že v dané době se poprvé významně konstituuje "afroamerická střední třída". Toto vědomé opomenutí souvisí s obsahem následující kapitoly, k níž se nyní obrátíme.

5. Konfigurace afroamerických "projektů identity" v době Hnutí za občanská práva reprezentovány na příkladu Martina Luthera Kinga, Malcolma X a Stokelyho Carmichaela

„Z umírání už žádný strach neměl. Jak jednou pochopil, že už nikdy nespátí svou rodinu a domov, cítil se jako mrtvý.“¹⁴⁰

5.1 Úvod

V této kapitole se zaměřujeme na výklad "projektů identity" v proslovech a textech tří význačných postav námi zkoumaného období. Než k němu přistoupíme, měli bychom objasnit, proč zařazujeme (a) právě tuto trojici a (b) proč pouze ji.

K první části (ada) se přidružuje následující otázka: proč tu hlouběji nerozvineme myšlenky Elly Baker, Bayarda Rustina, Fannie Lou Hamer, Dianne Nash, Jamese Farmera, Jo Ann Robinson či Roye Wilkinse,¹⁴¹ osob, které pobývali v témže čase a vyjadřovali se k podobným tématům?

Vodítkem při odpovídání se nám tu stane Eyerman (2001), který v době Hnutí za občanská práva rozpoznává přítomnost dvou narativů (v naší terminologii "projektů identity"):¹⁴² (1) *občansko-právního* (či progresivistického) a (2) *nacionalistického*. Obě dvě vyprávění mají své počátky již v devatenáctém století a jsou spojena například se jmény Frederick Douglass, respektive Martin Delany.¹⁴³ Pro účely porozumění Malcolmovi X přidáváme ještě třetí,¹⁴⁴ které se v jisté míře prolíná s druhým, a sice (3) *emigrační* či *vykupitelské*, reprezentované například ve dvacátých letech století dvacátého Marcusem Garveyem.

Obdobně jako Eyerman konceptualizuje afroamerickou politickou kulturu i Manning Marable (1995), když píše o třech strategických vizích: *inkluzi*, *nacionalismu* a

¹⁴⁰ Haley, 1981, s. 157.

¹⁴¹ Ve všech případech jde o známé aktivistky či aktivisty v Hnutí: k Baker, Rustinovi, Nash, Farmerovi a Wilkinsovi viz následující kapitola. Jo Ann Robinson stála v čele *Women's Political Council*, tj. organizace, která se zasloužila o iniciaci bojkotu autobusů v Montgomery; Fannie Lou Hamer pracovala od roku 1963 v SNCC.

¹⁴² Pochopitelně se jedná o ideální typy. Viz Weber (1998, s. 46), který rozumí ideálnímu typu takto: „Je to myšlenkový obraz, který není historickou skutečností a vůbec ne "vlastní" skutečností, který tím spíše nemůže sloužit jako schéma, do něhož by měla být skutečnost zařazena jako exemplář, nýbrž který má význam čistě ideálního mezního pojmu, jímž je realita poměřována a s nímž je srovnávána kvůli objasnění jistých významných složek svého empirického obsahu.“

¹⁴³ Douglass uprchl z otroctví a stal se z něj významný abolicionista, editor novin *North Star* a obhájce práv žen. Delany se zasazoval o návrat do Afriky.

¹⁴⁴ I jeho jméno pochází od Eyermana (2001).

transformaci. Zatímco na inkluzi a nacionalismu se oba autoři shodují, transformace si vyžádá zvláštní objasnění.

Načrtneme-li obsah těchto narativů (či strategických vizí), pak první, progresivistický, se opírá o *Deklaraci nezávislosti* (1776), *Emancipation Proclamation* (1863), víru v individuální autonomii, důstojnost člověka a plnoprávné občanství. "Demokracie" tu figuruje jako ideál a nenaplněný příslib, stát (v normativním smyslu) jako neutrální aréna, integrace do mainstreamového života jako cíl.

Další dvě jsme od sebe odlišili proto, že zatímco nacionalistické vyprávění se v daném období odvozuje ze sekulárních zdrojů, ve vykupitelském můžeme navíc vystopovat náboženské motivy. Tyto dva narativy oproti prvnímu akcentují kolektivní autonomii v kulturní, hospodářské i politické sféře, uskutečňovanou skrze výlučné definování, kontrolu zdrojů, odpor vůči asimilaci, hledání původní "identity", popřípadě separaci či odejítí.¹⁴⁵ Americká demokracie tu není ideálem, ale pouhou rétorikou, jež zakrývá rasistickou povahu celého systému.

Zbývá ještě probrat transformaci, jíž Marable chápe jako pokus „dekonstruovat či zničit ideologické základy, institucionální moc a sociální kategorie rasy“.¹⁴⁶ Tento koncept se pokouší vyrovnávat s prostředím, v němž je Afroameričankám a Afroameričanům upírána příslušnost k (univerzální) kategorii lidí *a současně* kulturní zvláštnost; hovoří přitom o hybriditě, požaduje současně uznání a redistribuci.

Když jsme takto ve stručnosti vyprojektovali tyto ideální typy, můžeme uvést jedno z ospravedlnění, proč jsme zvolili dané osoby. Martin Luther King mladší nám reprezentuje konstruování identifikace prvním způsobem, Stokely Carmichael druhým a Malcolm X - v určité fázi svého života - třetím. Jak ale uvidíme dále, a jak se podobá Weberově chápající sociologii, neměli bychom tato rozřazení brát jako nepřekročitelná, neboť názory uvedených osob se vyvíjely, oddalovaly i sbližovaly: pokud bychom tak učinili, náš text by opustila empirie. Tyto proudy spolu soupeřily o přejítí do běžnosti, o pojmy, s jakými se spojí kategorie Afroameričanky/Afroameričané, a o výklady času. Současně se věnovaly obdobným tématům: rasismu, otroctví, strategii či sebe-pojímání.

¹⁴⁵ Margaret Hunter (2002) v této souvislosti hovoří o "epistemologii koloniální dominance": ta vychází z předpokladu, že pouze poznáváním před-koloniální minulosti, mohou lidé, vystavení kolonizaci, získat sebeúctu, kterou ztratili působením kulturní nadvlády.

¹⁴⁶ Marable, 1995. [Online 15]. Toto pojetí výrazně souzní s myšlenkami Nancy Fraser: viz její stať *Sociální spravedlnost ve věku politiky identity - Přerozdělování, uznání a participace* v knize *Přerozdělování nebo uznání* (2004, s. 113), v níž definuje transformativní strategie jako „strategie, které se snaží odstranit nespravedlivé výsledky [...] restrukturalizací základního obecného rámce“.

Druhou část (adb) otázky můžeme dále rozvinout takto: jsou snad činy a náhledy těch, kdo neseřsali řádny text, nikde nevystoupili s proslovem, ani nejsou obecněji známi, méně důležité? Proč první skrze text mluví a druzí mlčí? Odpovíme, že výpovědi těch druhých jsou neméně závažné, ale díky své malé známosti (či úplné neznámosti) nejsou tolik přítomny ve veřejných arénách, a proto nevykonávají takový vliv jako King, Malcolm X a Carmichael.¹⁴⁷

Opíráme se o následující úvahu: tvůrkyně a tvůrci vyprávění lidskou skutečnost rámuji. Jak poznamenávají Brubaker a Cooper (2000, s. 32-33), „[a]ktivisté politiky identity rozvíjí jazyk ohraničeného přináležení k nějaké skupině [*bounded groupness*] ne proto, že odráží sociální realitu, ale právě kvůli tomu, že přináležení ke skupině [*groupness*] je nejednoznačné a sporné. Jejich na skupinu orientovaná rétorika má performativní, konstitutivní dimenzi a přispívá - za předpokladu její úspěšnosti - k vytváření skupin, jichž se dovolává“. Podle Eyermana (2001, s. 21) jde o „proces, jímž jsou jedny aspekty reality zvýrazněny a jiné zakryty nebo zapomenuty, jako když je rám umístěn okolo malby“; zarámování shrnuje události a dává jim význam.

Všichni lidé - podle našich východisek - sociální realitu neustále (re)interpretují: v těchto procesech také s různou mírou frekvence přebírají vysvětlení od druhých. Některé interpretace, doprovázené faktory jako "moc", "vliv", "autorita", "tradice", "legalita", "správnost" či "pravdivost", za předpokladu, že jejich posuzovatelky a posuzovatelé je v konkrétní situaci považují za legitimní, věří jim, jsou - v časovém i prostorovém smyslu - pronikavější než další, mohou dokonce získat podobu mýtů a archetypů: proto jsme si vybrali tyto tři osoby.

Rámy s politickými ambicemi, tj. "projekty identity", které si nárokují platnost pro celé kategorie, se mezi sebou pochopitelně liší: mohou či nemusí uznávat rozmanitost jednotlivců, na něž jsou zacíleny. Tomuto tématu jsme se ale podrobněji věnujeme v kapitole následné.

Zde podrobně sledujeme výklady afroamerické situace, představy o vyrovnání se s minulostí a o budoucím soužití, konstruování totožnosti, spory o strategie a místo demokracie. V souladu s Weberovým (1998) důrazem na porozumění se nezříkáme ani biografických informací.

¹⁴⁷ Pochopitelně je možné, že v budoucnu k obratu. Reprezentativita našeho výběru je otevřena kritice: vítá každé zpřesnění.

5.2 Martin Luther King: univerzální občanství a/nebo radikální přeměna?

„Mám sen, že mé čtyři děti budou jednoho dne žít v národě, kde nebudou posuzovány podle barvy své kůže, ale podle obsahu svého charakteru.“¹⁴⁸

„Být černochem [*Negro*] v Americe znamená snažit se usmívat, když se chce plakat. Znamená to snažit se udržet při fyzickém životě uprostřed psychologické smrti.“¹⁴⁹

5.2.1 Kontexty přemýšlení

Podrobně diskutovat Kingovo biografické pozadí zde není nutné, neboť tyto skutečnosti jsou - na rozdíl od Malcolma X a Stokelyho Carmichaela - vcelku známé:¹⁵⁰ případné důležité události proto vysvětlujeme pouze stručnou črtou nebo v poznámkách pod čarou. Naši diskusi v tomto oddíle tak spíše omezíme na myšlenkové vlivy, jež jej spoluutvářely.

King, narozený patnáctého ledna 1929 do prostředí jižanské Atlanty, vyrůstal v baptistickém prostředí, v rodinné tradici povolání duchovního, jež skrze matku sahala až před abolicí. V patnácti letech začal studovat na *Morehouse College*, jejíž prezident se hlásil ke Gándhímu a povzbuzoval studentstvo k občanskému aktivismu a v protestech vůči segregaci. Později - od podzimu 1948 - se stává jedním z jedenácti afroamerických studentů v Crozerově teologickém semináři (Chester, Pensylvánie), kde se intenzivně setkává s protestantskou teologií, sociálním evangelismem (aktivní pastorát), filosofií personalismu¹⁵¹ a s nenásilím podle Mahátmy Gándhího, zejména prostřednictvím četby Reinholda Niebuhra, který několikrát působil ve funkci prezidenta pacifistické organizace *Fellowship of Reconciliation*.¹⁵²

Doktorát z teologie získal na Bostonské univerzitě v červnu 1955 a zde se odklání od liberální teologie, již vytýkal přílišnou ideálnost při pojmání lidské přirozenosti;¹⁵³ později - ve *Strength to Love* (1963) - svou kritiku liberalismu (a potažmo i liberální

¹⁴⁸ *Testament of Hope*, 1991, s. 219. Patrně nejznámější Kingova řeč *I Have a Dream* (1963).

¹⁴⁹ King, 1968, s. 120. Z poslední knihy *Where Do We Go From Here* (1968). Oba citáty dělí pět let vývoje.

¹⁵⁰ Viz Branch (1988) či *Black Leaders of the Twentieth Century* (1982).

¹⁵¹ Podle jeho vlastních slov: personalismus „mi dal metafyzický a filosofický základ pro ideu osobního Boha a hodnotu každé lidské osobnosti.“ Citováno v Carson, *Martin Luther King, Jr. and the African-American Social Gospel*. [Online 6].

¹⁵² K *Fellowship of Reconciliation* podrobněji viz kapitulu šestou.

¹⁵³ Podrobněji ke Kingovu vývoji a taktě k jeho váhání, zda-li se stát duchovním viz například Carsonův text *Martin Luther King, Jr. and the African-American Social Gospel*. [Online 6].

teologie) doplňuje argumentem, že rozum vzatý sám o sobě slouží k ospravedlnování, překrucování a racionalizaci takřka čehokoli, tj. včetně vylučování určitých kategorií obyvatel, a proto musí být doprovázen (křesťanskou) vírou.

Personalismus, jak již z názvu vyplývá, se opírá o úctu ke všem osobám bez rozdílu. Otroctví a segregace podle Kinga dodaly afroamerickým-černým lidem nesprávný pocit podřízenosti a euroamerickým-bílým naopak pocit nadřazenosti na základě pravidla, že „[c]okoli působí na jedny přímo, ovlivňuje všechny nepřímo“.¹⁵⁴ Oba pocity přitom vyplývají z pojmání určité skupiny lidských bytostí jako věcí a nikoli jako osob, jako prostředků a ne jako cílů o sobě.¹⁵⁵ Tato filosofie se dále odráží v kritice praktik, nikoli jednotlivců, a také v nenásilí jako prostředku, jež v sobě obsahuje žádané cíle a jež působí pro obě skupiny osvobodivou silou: jedny zbavuje sebe-pojímání jako věcí a pro druhé působí jako "hojivý meč".

Jako duchovní pracoval King nejprve v Dexterově baptistickém kostele v Montgomery (Alabama), kde vstupuje do širšího povědomí díky svému předsednictví v *Montgomery Improvement Association*, organizaci založené pro koordinaci bojkotu autobusů: ten je spolu s *Brown v. Board of Education* (1954) považován za počátek Hnutí za občanská práva. Později je zvolen prezidentem *Southern Christian Leadership Conference*, organizace, v jejímž vedení stáli převážně duchovní. Pro Kinga se jejich společenská angažovanost stává imperativem: „[p]okud jsou nějaká pozemská instituce nebo zvyk v rozporu s Boží vůlí, je vaší křesťanskou povinností jim oponovat“.¹⁵⁶

Jak poukazují Reed (1999) nebo Cone (2005), Kingovo vystupování v Hnutí za občanská práva a přemýšlení o kategorii Afroameričanky/Afroameričané můžeme rozdělit do dvou stadií. První, ohraničené roky 1955 až 1965, osciluje okolo optimismu, občanství, nenásilí, lásky a spravedlnosti. Vychází především z reflexe podmínek na Jihu, kde hlavní problém představovala otevřená a nikoli skrytá diskriminace.

Druhé, knižně spjaté zvláště s titulem *Where Do We Go from Here?* (1968), připadá na léta 1965-1968 a vyznačuje se radikalizací, kontextualizací vize a širším, jakož i hlubším uvažováním o afroamerické situaci. Jakkoli byl předěl v Kingově myšlení záležitostí delšího vývoje, tohoto rozlišení se přidržíme v obsahu dvou podkapitol, abychom blíže ukázali různé akcenty.

¹⁵⁴ *Testament of Hope*, 1991, 138. Citace pochází z textu *Facing the Challenge of the New Age* (1957).

¹⁵⁵ Viz kupříkladu text *The Rising Tide of Racial Consciousness* (in *Testament of Hope*, 1991, s. 147): „Rasová diskriminace nahrazuje vztah 'já-ty' vztahem 'já-ono'. Vykazuje osoby do postavení věcí“. Zde narážíme na Kantův kategorický imperativ. Můžeme se ptát: nakolik je tento postup příznačný pro diskriminaci vůbec?

¹⁵⁶ King, 1963, s. 128.

2 Bojkot autobusů v Montgomery - bouře ve Watts, prosinec 1955 - srpen 1965:

I Have a Dream aneb univerzální občanství

Výše jsme rozlišili několik strategických vizí: v letech 1955-1965 považujeme Kinga za reprezentanta afroamerického progresivistického narativu s občasnými ozvěnami vyprávění vykupitelského, které tu je ale vystavěno odlišně od nacionalismem odvozené verze.

Převaha občasného vyprávění se ukazuje již pátého prosince 1955, kdy King poprvé mluvil¹⁵⁷ - již jako předseda *Montgomery Improvement Association* - k účastníkům bojkotu: zdůraznil, že cílem je úplné uznání černošek a černocho¹⁵⁸ jako občanek a občanů Spojených států, nikoli jako černošských občanek a občanů. Afroameričanky a (spíše) Afroameričany¹⁵⁹ vymezil jako nenásilné lidské bytosti, křesťany a dlouholeté vydědence ve vlastní zemi, a jako osoby, které čelí (nejenmu) útlaku. Na jedné straně je tak spojuje s ostatním americkým občanstvem, na druhé pak poukazuje na jejich zvláštní pozici; principiální stejnost lidí tu vystupuje jako rovnostní postulát.

Podle Eyermana (2001, s. 200) tak Kingova „reprezentace dobré či dobrého černošky či černocho [tak] byla jižanská a venkovská [...] bývalá/bývalý otrokyně/otrok, který nyní chtěl(a) úplné občanství pouze napolo slíbené v Ústavě. Tento obraz kongeniální mnoha bělošákách a bělochům, zvláště na Severu“.

Dvěma základními pojmy tu jsou spravedlnost a láska: přeloženy do politických kontextů později znamenají desegregaci (nediskriminaci) respektive integraci¹⁶⁰ (sjednocení) a v důsledku pak usmíření, vykoupení a vytvoření milujícího společenství (*loved community*). Univerzalismus, proklamovaný v *Deklaraci nezávislosti*,¹⁶¹ v tomto období vystupuje v nezpochybnované pozici příslibu, jež neobsahuje trhliny dlouhé otroctví a institucionalizované oddělení: „[j]e to sen hluboce zakořeněný ve americkém“.¹⁶² King tak v souboru kázání s názvem *Strength to Love* (1963)

iz Branch (1988).

King užíval označení "Negro" a to i v době, kdy se proti němu vzrůstal odpor v souvislosti se vznikem *Black Power* (viz níže). "Black" nacházíme v jeho textech především jako přídavné jméno.

Tak správně poukazuje Cone (2005), King považoval *Afroameričany* za více stížené otroctvím a rasismem. K rozvinutí tohoto viz kapitola sedm.

U zmíněném setkání v Holt Street Baptist Church King integraci vůbec nezmiňuje.

Pro Kinga stojí Deklarace výše než Ústava: považuje ji (King, 1963, s. 68) za „nejvíce výmluvné a nejsvětější vyjádření důstojnosti člověka všech dob vyhlášené v sociopolitickém dokumentu“.

King, *I Have a Dream*, 1963, s. 219. Z řeči *I Have a Dream* (1963).

považuje afroamerické a euroamerické náboženské obce, jež jsou v praxi (kritizovaným) výrazem segregace¹⁶³ par excellence, na duchovní rovině za jednotné. Na rozdíl od Malcolma X, který v určité části svého myšlenkového vývoje ztotožnil křesťanství s "bílymi", aby jej proto v důsledku všech implikací takového přiřazení odmítl, King jej lokalizuje jako pevnou součást afroamerické sebe-identifikace, když se hlásí k "židovsko-křesťanské tradici".

V rámci občanského narativu se Afrika nachází v alternativní roli od vyprávění vykupitelského (místo spasení) a nacionalistického (zdroj hrdosti, starobylosti, kořenů a jednoty). Eyerman (2001, s. 181) příhodně píše, že „[i] když zde byla nová Afrika důležitá, bylo to více dědictvím otroctví, které tvořilo ohnisko formování identity“.

Pro Kinga je vskutku přednostním obrazem otroctví, které uchopuje v biblických pojmech, když přirovnává afroamerické osudy k starozákonnímu zajetí židovského lidu a boj proti segregaci k vyvedení z Egypta.¹⁶⁴ Zmiňuje se sice o "naší africké kultuře",¹⁶⁵ odtržení od rodin a různých jazyků, ale pouze v souvislosti s otroctvím, které tyto svazky zpřetrhalo: pocit nicotnosti se odvozuje nejen od ztráty kořenů, ale také od dlouhodobé sociální, politické a hospodářské marginalizace. Jeho cílem tak není znovuoobjevení ztraceného, návrat k autentickému či přijetí původního jména. Afrika tu není promyšlena jako zdroj či východisko pro výklad afroamerické identifikace: figura "návrat domů" se u něj týká americké "demokracie" a nikoli fyzické či myšlenkové cesty z diaspory.

Jako příklad si můžeme vzít rozhovor¹⁶⁶ ze šestého března 1957, poskytnutý při oslavách nezávislosti Ghany: ani jednou tu nezazní spojení Afroameričanky a Afroameričaně - Afrika (nebo nějaké podobné). King bývalé Zlaté pobřeží pojímá jako inspiraci pro všechny utlačované po celém světě bez ohledu na jejich charakteristiky.

Americkou historii, s jejímž osudem jsou Afroameričanky a Afroameričané spjaty/spjati, vykládá jako dlouhé úsilí o rozšíření občanských práv pro všechny osoby, jako neustávající demokratizaci: problémy "rasy" a "barvy" pokládá za její největší dilemata. Zároveň ji spojuje s "bezhlasým černochem"¹⁶⁷ (*voiceless Negro*), jehož

¹⁶³ Viz *The Case against 'Tokenism' in Testament of Hope*, 1991, s. 107-111.

¹⁶⁴ Také Malcolm X v době svého členství v *Islámském národě* pracoval s tímto obrazem: soustředil se nikoli na vyvedení, nýbrž na trest pro Egypt-Spojené státy.

¹⁶⁵ Viz kupříkladu text *Our Struggle* (1956) in *Testament of Hope*, 1991, s. 75-81.

¹⁶⁶ In *Martin Luther King, Jr. Papers, Volume Four: Symbol of the Movement. January 1957 - December 1958*. [Online 16]. Podobně si lze vzít kázání *The Birth Of A New Nation*, které King pronesl po návratu z cest po Africe a Evropě (viz tamtéž).

¹⁶⁷ Takřka ve všech textech či proslouchech, kde užívá slovo "Negro", připojuje zájmeno jeho (*his*): spojuje jej s mužským subjektem.

zkušenost se z důvodu otroctví a dlouhodobé, intenzivní diskriminace nepodobá žádné další.¹⁶⁸ poté, co spolu s Corettou navštívili Indii, přirovnává afroamerickou situaci k nedotýkatelným, a segregaci, již považuje za proti-křesťanskou,¹⁶⁹ ke kastovním bariérám. Hnutí za občanská práva podle něj bylo vyvoláno odmítnutím pozice nijakosti (*nobodyness*) a - komplementárně či z druhé strany - uznáním sebe sama za někoho (*somebodyness*), lidskou bytost. Mezi jeho příčiny počítá migraci, nárůst gramotnosti, částečné zlepšení životních podmínek, rozhodnutí Nejvyššího soudu a vědomí světových událostí.

Afroameričanky a Afroameričany považuje King za svědomí Spojených států¹⁷⁰ a za osvobodivou sílu pro "Západ", který opustil své univerzalistické ideály. Rasismus stojí v protikladu k nové tváři světa, jež přichází spolu s bojem utlačovaných proti kolonizování. Vykupitelské vyprávění se tak u něj soustředí na záchranu "všelidských ideálů", nikoli na dekolonizování afrického.

Co se týká vnitřního vymezení vůči konkurenčním "projektům identity", King kritizuje jak apatii, tak násilí: staví sebe sama doprostřed. Na jedné straně odmítá lhostejnost či postup po malých krocích,¹⁷¹ na druhé odmítá nacionalistický narativ, protože se podle jeho názoru opírá o násilí a rezignaci na víru v jednotu lidstva. Afroameričanky a Afroameričané si nemohou dovolit násilný boj krom morálních i z pragmatických důvodů, neboť jsou ve Spojených státech v menšině. Povšimněme si zde zvláště odkazu na menšinový status: Malcolm X i Stokely Carmichael se jej prostřednictvím idejí pan-afrikanismu pokusili rekonstruovat ve většinový.

5.2.3 Bouře ve Watts - smrt, srpen 1965 - 4. duben 1968: *Where do We Go from Here?* aneb "rasa" není pouze morální problém

Jedenáctého srpna 1965, pouhých pět dní po podepsání *Zákona o volebních právech*, jež představoval jeden z klíčových cílů progresivistické větve Hnutí za občanská práva,¹⁷² vypukly bouře v losangeleském ghettu Watts, při nichž zemřelo třicet čtyři osob. Cone (2005, s. 221) právě této události připisuje rozhodující význam pro obrat

¹⁶⁸ Kontury diskriminace přesvědčivě načrtl ve známém *Letter from Birmingham City Jail* (in *Testament of Hope*, 1991, s. 289-302) ze 16. dubna 1963.

¹⁶⁹ „Segregace není nic jiného než zamaskované a přikrášlené otroctví. Segregace je donebevolajícím popřením jednoty, jíž sdílíme v Ježíši Kristu“. *Testament of Hope*, 1991, s. 142.

¹⁷⁰ Viz například *The Case Against 'Tokenism'* (1962) in *Testament of Hope*, 1991, s. 106-111.

¹⁷¹ King se dostával do sporů s konzervativnějšími duchovními.

¹⁷² Někteří proto hovořili o konci *Civil Rights Movement*: King spíše o konci jedné jeho etapy.

v Kingově myšlení: „[p]oté, co hovořil s mnoha mladými černými lidmi, kteří se účastnili bouře, objevil, že problém rasismu a nespravedlnosti v Americe byl mnohem hlubší, než si myslel“. Odtud se rozvíjí Kingovo hlubší porozumění Malcolmovi X, s nímž však nemohl vést přímé rozpravy, neboť ten o několik měsíců dříve podlehl výstřelům: Carson (2005) v tomto kontextu zvolil pro svůj článek, v němž se snaží poukázat vzájemné sblížování, příhodný titul *The Unfinished Dialogue*.

King uznává zvláště Malcolmovu kritiku liberální drobečkové politiky (*tokenism*): „[b]ílá Amerika byla připravena přitakat, že černoch by měl být ušetřen výtrysků brutality a surové degradace, ale *nikdy* nebyla opravdově oddána pomoci mu z chudoby, zbídačování nebo všech forem diskriminace“.¹⁷³

Jeho pozornost se od této chvíle daleko více upnula na prostředí Severu a zkušenosti se skrytým rasismem, jehož působení v ghettech přirovnal k vnitřnímu kolonialismu; častěji nyní dává za příklad úspěšné Afroameričany (muže), doposud vynechávané z historických učebnic. Spolu s šířením motta "*Black power*" (1966) také vedle označení "*Negro*" začíná častěji užívat slova "*black*": pro srovnání uvedme, že v proslovu *I Have a Dream* (1963) jej vyřkl pouze třikrát.

Přes výhrady k tomuto sloganu, kdy jako alternativy navrhoval "černošské sebevědomí" ("*black consciousness*") nebo "černošská rovnost" ("*black equality*"), oponoval vylučování SNCC a CORE z Hnutí za občanská práva. Volání po "černé moci" v negativním smyslu považoval za emocionální koncept bez konkrétního programu, který však vyrůstá ze selhání "bílé moci", jež po staletí kontrolovala afroamerickou každodennost. V pozitivním vyjádření jej nahlížel jako legitimní hledání moci pro lidi, kteří byli vězněni v životě bez hlasu: „[p]lantáž a ghetto vytvořili ti, kdo měli jak moc spoutat ty, kdo ji neměli, tak udržovat jejich bezmocnost. Problém přeměny ghetta je tudíž problémem moci“.¹⁷⁴

Jestliže dříve hovořil o nutnosti nabýt pocitu, že Afroameričanky a Afroameričané jsou někým (*somebodyness*), avšak současně při specifikaci této myšlenky odkazoval pouze na obecnou lidskost, v tomto druhém období přidává další charakteristiky, zejména ve své poslední knize: měly/měli by uznat svou krásu a přestat se stydět za svou barvu, černost, do níž jsou v praxi uvězňováni konotacemi slova "*black*", neboť „[d]okud je mysl zotročená, nemůže být tělo nikdy svobodné. Psychologická svoboda a

¹⁷³ King, 1968, s. 3. Kurzíva autora tohoto textu.

¹⁷⁴ King, 1968, s. 36. Měli bychom ještě doplnit, že mocí King rozuměl „možnost dosáhnout cíle. Je to síla přivodit sociální, politické a ekonomické změny. V tomto smyslu je moc nejen žádoucí, ale nutná pro uskutečnění požadavků lásky a spravedlnosti“ (tamtéž, s. 37).

zdravý smysl pro sebe-úctu jsou nejmocnějšími zbraněmi proti dlouhé noci fyzického otroctví“.¹⁷⁵

Nahlížení identifikace ale ani zde není esenciální, ukotvené v nějakém odkazu k autentickým kulturním kořenům, protože „[v]e fyzických stejně jako kulturních ohledech je černocho trochu barevný a trochu bílý. V našem hledání identity si toto dilema musíme připustit [...] Největší rozpaky černocho spočívají v tom, že aby byl zdravý, musí přijmout svou dvojakost. [...] Americký černocho není plně africký ani plně západní: je Afro-Američan, opravdový hybrid, kombinace dvou kultur“.¹⁷⁶

King také píše o afroamerické zkušenosti (nedobrovolnost příchodu, otroctví, psychické následky podrobení), jíž mohou rozumět pouze lidé, kteří do této kategorie spadají. Na jedné straně jsou její příslušníci stigmatizováni svou barvou, tj. na základě vizuálního vjemu, na druhé žijí v pocitech své neviditelnosti. Pokud zažívali útlak jako skupina, musí jej jako skupina také překonat. Kohezi uvnitř do jisté míry zakládá na odporu vůči němu.¹⁷⁷

V knize *Where Do We Go from Here* (1968) také kritizuje integraci podle "bílé střední třídy" jako utopii, jež doposud nepřinesla praktické změny do života nejchudších. Jestliže bylo nějaké integrace dosaženo, pak uvnitř samotných Afroameričanek a Afroameričanů, požadujících, aby mohli mluvit sami za sebe a aby stanuli ve vedení svých organizací. Ve svém posledním proslovu, *I See the Promised Land* (3. duben 1968), proneseném den před smrtí, pak krom jiného podtrhl, že je nutné posílit afroamerické instituce.

V posmrtně vydaném eseji *A Testament of Hope* (1969) mluví o Americe ještě radikálněji jako o hluboce rasistické zemi, v níž je afroamerickou zkušeností útlak ze strany většiny bílých lidí. Uznává, že spravedlnost *nepřijde* skrze soudní rozhodnutí a proslovy, ale prostřednictvím radikální restrukturace či (druhé) rekonstrukce celé společnosti. O *Deklaraci nezávislosti* se vyslovuje jako o pouhém vyhlášení, které se nestalo skutečností, a navíc vznikalo v době, kdy existovalo otroctví. Také v dalším argumentu stojí blízko Malcolmovi X a ve značném kontrastu s některými dřívějšími názory: „Lidé bílého Západu - ať se jim to líbí nebo ne - vyrostli v rasistické kultuře a jejich uvažování je touto skutečností podbarveno. [...] Doopravdy nerespektují nikoho, kdo není bílý“.¹⁷⁸ Dlouhodobou afroamerickou zkušenost s diskriminací tu King

¹⁷⁵ *Testament of Hope*, 1991, s. 246.

¹⁷⁶ King, 1968, s. 53.

¹⁷⁷ Viz například *Testament of Hope*, 1991, s. 307.

¹⁷⁸ *Testament of Hope*, 1991, s. 318.

současně konstruuje jako předpoklad pro ne-diskriminační budoucnost: Afroameričanky a Afroameričané jsou podle tohoto náhledu méně náchylní utlačovat druhé, a proto se mohou stát duchovní vykupitelskou silou: „Dospěl jsem k naději, že američtí černoši mohou být mostem mezi bílou civilizací a ne-bílými národy světa, protože my máme kořeny v obou světech. [...] Doufám a cítím, že na základě univerzálnosti naší zkušenosti můžeme napomoci učinit mír a harmonii možnějšími“.¹⁷⁹

5.3 Malcolm X: nacionalismus jako strategie myšlenkového osvobození

„A nenáviděli jsme sami sebe. Naše barva se nám stala řetězem. Pociťovali jsme, že nás drží zpět. Naše barva se nám stala něčím jako vězením; cítili jsme, že nás drží spoutané, nenechajíc nás jít tam nebo onam.“¹⁸⁰

5.3.1 Formativní vzpomínky a zkušenosti

O Malcolmovi X můžeme pouze s velkými obtížemi uvažovat bez znalosti formativních událostí jeho raného života, neboť právě na nich po své konverzi k islámu zobrazoval a konstruoval afroamerickou zkušenost ve Spojených státech. Na své vlastní minulosti, jak ji podal v *Autobiografii Malcolma X*,¹⁸¹ odpovídal na otázku, kdo jsou Afroameričané (méně již Afroameričanky)¹⁸² a jaká je jejich pozice v sociálním světě: biografickým údajům zde proto věnujeme více prostoru.

Narodil se jako Malcolm Little v květnu 1925 v Omaze (Nebraska) do chudého prostředí, dětství prožil v Lansingu (Michigan). Jeho otec Earl Little byl příležitostným baptistickým kazatelem, matka Louise ženou v domácnosti starající se o osm dětí. Oba rodiče poznali přímé i nepřímé důsledky rasismu: otec, podobně jako čtyři jeho bratři (jeden z nich byl lynčován), zemřel v roce 1931 násilnou smrtí, matka (narozená na Grenadě) byla pravděpodobně dítětem znásilnění.¹⁸³

¹⁷⁹ *Testament of Hope*, 1991, s. 318.

¹⁸⁰ Malcolm X, *Speech at Ford Auditorium*, 14. února 1965. [Online 30].

¹⁸¹ S touto posmrtně vydanou knihou (1965) mu pomáhal Alex Haley, autor *Kořenů*, zapisující jeho výpovědi a de facto uspořádávající text. Vliv této publikace, zpodobňující Malcolmův život v obrazech vykoupení, byl nezměrný. Pokud jsme již zmínili *Kořeny*, dodejme, že Kunta Kinte, jímž sága začíná, vyjadřuje řadu myšlenek, pod které by se podepsal Malcolm X.

¹⁸² K jeho přehlíživému vztahu k ženám viz následující kapitola. Z toho důvodu se v této části občas omezujeme na mužský rod.

¹⁸³ Malcolm ve své *Autobiografii* (1965) vzpomíná, jak se k němu rodiče chovali odlišně kvůli světlé barvě jeho pleti: zatímco otec se z tohoto důvodu k němu choval příznivě, matka tvrději. Hospodářská krize spolu se smrtí otce vedla k postupnému rozpadu rodiny: matka se psychicky zhroutila a děti byly

V rodinném prostředí se poprvé setkal s idejemi Marcuse Garveyho, nejdůležitějšího představitele vykupitelského (emigračního) a současně nacionalistického narativu v meziválečném období. Tento zakladatel *Univerzal Negro Improvement Association* (UNIA) nárokoval pro "černošky a černochoy" Afriku, plánoval jejich návrat z diaspory na "mateřskou půdu".¹⁸⁴ V *Deklaraci práv černošských obyvatel světa*,¹⁸⁵ přijaté na První mezinárodní konferenci černošských obyvatel (1920), stojí: „Věříme v osvobození Afriky pro černošské lidi světa podle principu Evropa Evropanům a Asie Asiatům; požadujeme tudíž Afriku Afričanům“. Garveyho pojmání tohoto kontinentu se ale výrazně lišilo od let šedesátých, neboť považoval za nutné Afriku "civilizovat". Současně zdůrazňoval potřebu kanonizace vlastních svatých a mučedníků, příležitostně hovořil o černém Bohu, Ježíši či černé Madoně, neboť Bůh stvořil člověka k obrazu svému. Na jedné straně - se zřetelným odkazem k *Deklaraci nezávislosti* - proklamoval, že všichni lidé jsou stvořeni jako rovní, s právem na život a svobodu, na druhé se stavěl proti "míšení ras" a hájil separaci.¹⁸⁶ V Malcolmově pozdějším myšlení se tato raná zkušenost s garveysmem výrazně promítla.¹⁸⁷

Když v roce 1940 přijíždí do Bostonu, poprvé poznává život v ghettu, v němž - podle svých slov - postupně ztrácel "své africké dědictví a instinkty".¹⁸⁸ Posléze se dostal až do newyorského Harlemu a do vězení, kde započal své sebe-vzdělávání; rovněž se zde seznámil s "pravým náboženstvím pro černošského člověka", jež ztělesňuje Elijah Muhammad a jím vedený *Islámský národ (Nation of Islam)*.

5.3.2 *Islámský národ: afroamerické vykoupení z rukou "bílých ďáblů"*

odděleny od sebe státními autoritami (1937). Malcolm se ocitl v nápravném zařízení, později začal navštěvovat Masonovu střední školu.

¹⁸⁴ Garvey nezůstal pouze u rétoriky, neboť vyjednával s Libérií o příchodu afroamerických rodin a za tímto účelem ustavil lodní společnost *Black Star Steamship Line*; pod zahraničně-politickým tlakem Velké Británie a Francie, zemí, které se obávaly příchodu intenzivně proti-koloniálně smýšlejících osob, z ujednání nakonec sešlo. Obraz domovské matky-země (Afrika) patří k častým průvodním symbolům nacionalistických diskursů.

¹⁸⁵ Viz *The Declaration of Rights of the Negro Peoples of the World*. [Online 21].

¹⁸⁶ V tomto bodě se přiblížil pozici Ku Klux Klanu, který byl po roce 1918 opět na vzestupu. U této organizace oceňoval upřímnost s jakou se hlásila k rasistickým idejím, aby se pak s jejími představiteli v roce 1922 setkal v Atlantě a společně došli ke shodě, že jejich cíle jsou v podstatě stejné. Garveyho kariéru ukončilo zatčení o rok později a následné pravomocné odsouzení pro podvod, aby byl nakonec roku 1927 vyhoštěn.

¹⁸⁷ Tyner a Kruse (2004, s. 31) v článku *The Geopolitics of Malcolm X* citují Malcolmova staršího bratra Wilfreda, který poukazuje, že neměl problémy přesvědčit své příbuzné, aby vstoupili do *Islámského národa* (viz níže), neboť všichni byli od rodičů poučeni o Garveyho myšlení. Psychoanalytický výklad Malcolmova dětství předkládá Wolfenstein (1993, s. 133).

¹⁸⁸ Viz *The Autobiography of Malcolm X* (1965).

Tato organizace,¹⁸⁹ celým jménem *Lost-Found Nation of Islam*, která měla v roce 1960 na sto tisíc členů a vlastní ozbrojenou polovojenskou složku zvanou *Fruit of Islam*, se opírala o nezpochybňované vůdcovství¹⁹⁰ muže, který sám sebe považoval za božího posla a předkládal mytologické a vykupitelské vyprávění afroamerické historie.¹⁹¹ Jejím cílem byla separace:¹⁹² za tímto účelem její mluvčí (muži) požadovali vyčlenění území ve Spojených státech či jinde.

Stoupence získávala zejména v ghettech velkých měst na Severu; její tiskový orgán, jehož vydávání inicioval Malcolm X, nesl jméno "Muhammad mluví" (*Muhammad Speaks*). Eyerman (2001, s. 173) při probírání specifičnosti této organizace píše, že „[n]a rozdíl od ostatních podob černošského nacionalismu, v nichž by spása přišla ve formě místa či vlastního státu, ať již v Africe či jinde, vykoupení podle Islámského národa by bylo dosaženo příchodem 'Nového světa', v němž by spravedliví černoši zdědili celou Zemi“.

Malcolm Little se stal jejím členem po svém propuštění z vězení (1952) a začal pro ni velmi úspěšně rekrutovat další stoupence. Přes působení v Detroitu, Bostonu či Philadelphii se - nyní v nové roli - vrátil zpět do Harlemu, kde se začal zastávat pozici duchovního.

Elijah Muhammad mu, podobně jako ostatním členkám a členům, přidělil nové příjmení X, které užíval až do své smrti i přes pozdější rozchod s *Islámským národem*. Toto pojmenování je významným symbolickým aktem sociálního konstruování hranic, jenž odděluje členstvo od ne-členstva. Jak poznamenávají Eisenstadt a Giesen (2003, s. 363), „[p]říslušnost ke kolektivní identitě a podíl na ní závisí na zvláštních procesech indukce - pokrývající škálu od rozličných iniciačních obřadů k různým kolektivním

¹⁸⁹ *Islámský národ* má své historické kořeny ve třicátých letech, spojen s osobou Wallace D. Farda (později známého jako Fard Muhammad): tento muž nejasného původu, považující sebe sama za mesiáše, ustavil v Detroitu roku 1930 první svatyni *Islámského národa*. O pět let později byl pravděpodobně deportován poté, co jej úřady odsoudily za prodej drog; do Spojených států přitom přišel v příhodnou dobu, neboť po Marcusi Garveyem zde zůstala mezera a nenaplněné sliby. Jeho následovníkem se stal a organizaci převzal právě Elijah Muhammad, jeho osobní sekretář, narozený v roce 1897 v Sandersville (Georgia; zemřel roku 1975) jako Robert Poole: od roku 1933 působil jako nejvyšší duchovní *Islámského národa*. Za války byl vězněn, neboť se veřejně postavil na stranu Japonska.

¹⁹⁰ Například Malcolmův bratr Reginald byl pro kritiku vyloučen.

¹⁹¹ Jak jsme uvedli, do širšího veřejného povědomí *Islámský národ* se zapsal v roce 1959 díky televiznímu dokumentu *The Hate that Hate Produced*, který natočil novinář Louis Lomax, pozdější autor knihy *Negro Revolt*. Ve stejná době vznikla i diplomová práce C. Erica Lincolna *Black Muslims in America*. Viz Lomax (1964)

¹⁹² Pro dosažení tohoto účelu Elijah Muhammad vytvořil sadu přikázání: 1. uvědomit si, že jsem členem Stvořitelova lidu, 2. shromažďovat zdroje finanční i fyzické, 3. nekritizovat nic, co vlastní či provozují černoši a pouze zde své utrácet prostředky, 4. nežárlit na úspěch druhých, 5. tvrdě pracovat a neomlouvat se za selhání. Viz Wolfenstein (1993, s. 19 a dále).

rituálům -, v nichž se symbolicky konstruuje a definuje atribut "podobnosti" příslušníků v kontrastu k cizosti, odlišnosti a rozdílnosti druhých“.

Nové jméno zde souvisí s výkladem zotročení. Orlando Patterson v knize *Slavery and Social Death* (1982) popisuje čtyři stadia přechodového rituálu, který jej doprovází, a má vyvolat de-socializaci a depersonalizaci jednotlivců: (1) symbolické zřeknutí se minulosti, (2) změna jména, (3) viditelné označení, že osoba je otrokem (ocejchování, barva kůže), (4) nabytí nového statusu v domácnosti pána. Změna příjmení na X vyjadřuje ve vyprávění *Islámského národa* nejen zřeknutí se pojmenování po otrokáři,¹⁹³ odštěpení od "bělošského světa" spojené s odkazem na zapomenuté jméno, nýbrž také ustavování hranice vůči afroamerickým ne-členům, symbolický kód rozlišování: "X" tu vystupuje současně jako zkratka pro ex-otroka či otrokyni, ex-strýčka Toma,¹⁹⁴ ex-Negro, ex-prostitutku, ex-drogově závislého či závislou.¹⁹⁵ Smyslem onoho "X" je obrácení zmíněného rituálu: návrat k minulosti, pravému, byť neznámému jménu, od-cejchování a odejití z domácnosti (tj. Spojených států) otrokářů: „[z]měna jména je - takřka všeobecně - symbolický akt zbavující osobu její dřívější identity“.¹⁹⁶ Tento výkon navíc posiluje autoritu toho, kdo jméno dával, a smysl pro sdílený rámec mezi členy.¹⁹⁷

Víra členů *Islámského národa* se opírala o reformulovaný islám, rekonfigurování biblické symboliky a hlavně mytické vyprávění minulosti doprovázené eschatologickou vizí současnosti. Podle tohoto narativu byl prvotní člověk černý, bez počátku. Vybudoval velké civilizace a kultury (prvním městem byla Mekka, jazykem arabština) již dlouho předtím, než bílý člověk vyšel z jeskyní. V tvrzení o původnosti je zde zakládána nezpochybnitelnost, přirozenost, univerzálnost: „[p]rvobytné kódy [v tomto případě je jím "barva kůže"] [...] spojují konstitutivní rozdíl s 'původními' a nezměnitelnými rozlišeními, která jsou ze sociální definice vyňata z komunikace a

¹⁹³ Otrokáři ve Spojených státech vskutku dávali svým otrokům rodinná příjmení. Viz například Haleyho *Kořeny* (1981, s. 380).

¹⁹⁴ Spojení "strýček Tom" se odvozuje od knihy Chaloupka strýčka Toma (*Uncle Tom's Cabin*) autorky Harriet Beecher Stowe, která vyšla roku 1853. V původním významu šlo o tragickou a zároveň heroickou postavu. Malcolm X jej užíval pro označení afroamerických jednotlivců, kteří se - dle jeho názoru - přizpůsobovali "bělošské moci", neboť z ní těžili částečné výhody, čímž ji ale současně pomáhali udržovat. Byli pro něj "černošskými těly s bělošskými hlavami".

¹⁹⁵ *Islámský národ* zaznamenal při práci s drogově závislými a vězněnými výsledky, které ve své poslední knize *Where Do We Go from Here* (1968) oceňuje i Martin Luther King.

¹⁹⁶ Patterson, 1982, s. 55. K tématu viz též Goffmanovu studii *Stigma* (2003). Eyerman (2001) hovoří o "očistných rituálech".

¹⁹⁷ Malcolm v Autobiografii (1965, s. 201) říká: „Mně osobně 'X' nahradilo bělošské otrokářské jméno 'Little', které nějaký modrooký ďábel vložil na mé předky“.

směny - především proto, že jsou připisována strukturám světa, které jsou dané a nemohou být změněny záměrným jednáním“.¹⁹⁸

Bílí lidi začal jako nový, třináctý kmen¹⁹⁹ před šesti tisíci lety šlechtit odpadlý vědec Yacub (biblický Jákob), jenž skrze studium matematiky a genetiky objevil, že v černém člověku jsou přítomny dva zárodky: silný černý a slabý hnědý. Jejich křížením podle programu, který po sobě zanechal, postupně vznikali lidé hnědí, žlutí a nakonec blondatí a modroocí (*sic*) lidé bílí, kteří nenávidí vše tmavší, než jsou sami. Pomocí pravidla "rozděl a panuj" si podrobili všechny ostatní. Bylo ale zároveň předpovězeno, že po uplynutí 6000 let jejich vláda skončí. Pokud chtějí být černí lidé ve Spojených státech a kdekoli jinde spaseni, musí se od této "rasy d'áblů" separovat.²⁰⁰

Z tohoto stručného shrnutí můžeme vyzorovat hodnotový žebříček barev (čím tmavší, tím původnější, lepší) a také skutečnost, že existují lidé barvy (*people of color*) a člověk bez barvy, tj. bílý. Asociace barev jsou zde rekonstruovány z podoby černá-tma-zlo-nečistota a bílá-světlo-dobro-čistota do obráceného tvaru.

Malcolm X, který se díky svému rétorickému nadání postupně stal nejznámějším duchovním této organizace a který pomáhal zakládat po celých Spojených státech řadu mešit, v době svého členství tuto vizi opakoval v řadě přednesů, rozhovorů a debat na univerzitní i ne-univerzitní půdě; neustále také neopomínal zdůrazňovat, že toto vše jej učí "ctihodný Elijah Muhammad", který o něm začal uvažovat jako o svém možném nástupci. Od "proroka" se dlouho odchyloval pouze svým důrazem na aktivní participaci na veřejném dění, od něhož si sliboval rozvíjení radikalismu. Zlom nastal na konci roku 1963:²⁰¹ následující jaro Malcolm z organizace odchází.

5.3.3 Osamostatnění: pravý islám, lidská práva a pan-afrikanismus

¹⁹⁸ Eisenstadt a Giesen 2003, s. 367.

¹⁹⁹ V proslovu *Black Man's History* Malcolm jej charakterizuje slovy: „Nový kmen, slabý kmen, hříšný kmen, ďábelský kmen, pekelný kmen, ďábelský svou podstatou“. [Online 23].

²⁰⁰ Podrobnější vyprávění viz proslov *Black Man's History* (1962, [Online 23]), interview s Louisem Lomaxem (1963, [Online 25]), desátá kapitola knihy *The Autobiography of Malcolm X* (1965) nebo článek Taylora (2005).

²⁰¹ Malcolm X zjistil, že Elijah Muhammad se prohřešil proti islámu opakovaným cizoložstvím (*ziná*). Svou roli zde patrně hrála i závist, neboť Malcolm byl schopným řečníkem a objevoval se na řadě konferencí či v rozhlasových a televizních pořadech. Již dříve (v lednu 1961) jím otřásl, když byl pověřen vyjednáváním s představiteli Ku Klux Klanu. Obě strany se shodly, že jejich cíle jsou stejné (separace) a budou se podporovat. Jak jsme poukázali výše, podobně si počínal také Marcus Garvey. Elijah Muhammad také udržoval kontakty s Americkou nacistickou stranou. Po svém rozchodu s *Islámským národem* Malcolm zaslal telegram hlavnímu představiteli Americké nacistické strany, z něhož vyplývá, že právě "Prorok" měl zájem na udržení státu vzájemného neútočení. Podrobněji k tomuto viz Marable (1998).

Na dvanáctého března 1964 svolal Malcolm tiskovou konferenci, na níž oznámil svůj rozchod s organizací, ve které byl od roku 1953, a také ustavení vlastní s názvem *Muslim Mosque, Incorporated*.²⁰² O dva týdny později (26. března) se poprvé a naposled setkal s Martinem Lutherem Kingem a to u příležitosti senátního projednávání *Zákona o občanských právech*.²⁰³ Malcolmovi v tuto chvíli zbýval již necelý rok života, neboť jedenadvacátého února 1965 jej při vystoupení v Audubon Ballroom zasáhly kulky. V těchto jedenácti zbývajících se jeho výklad afroamerické identifikace výrazně změnil, začal se přibližovat tomu, který prezentoval King od bouří ve Watts.²⁰⁴

V dubnu 1964 odletěl do Káhiry, aby vykonal pouť do Mekky. Tato zkušenost znamenala přelom v chápání islámu, od nynějška spojeného s univerzalistickými pojmy. V dopise z Mekky²⁰⁵ Malcolm napsal: „Amerika potřebuje porozumět islámu, neboť to je jediné náboženství, které ve svých řadách vymazává rasový problém. Při cestách v muslimském světě jsem potkal, hovořil, a dokonce i jedl s lidmi, kteří by v Americe byli považováni za 'bělochy' - ale islám jim z mysli sňal 'bělošský' postoj. Nikdy předtím jsem neviděl opravdové a ryzí bratrství [sic] praktikované všemi barvami dohromady bez ohledu na barvu.“ Na stejném místě vyjádřil naději v mladou generaci, že skrze následování "duchovní cesty pravdy" dokáže překonat čtyři století rasismu.

Při cestě zpět mimo jiné navštívil Nigérii či Ghanu a pozorování místních poměrů v něm - vedle toho, že opustil označení "americký černoch" (*American Negro*) a začal užívat slova "Afroameričan" - utvrdilo příklon k pan-afrikanismu.²⁰⁶ I proto po svém návratu do Spojených států jedenadvacátého května téhož roku transformoval nedávno ustavenou organizaci z nábožensky na politicky definovanou: z *Muslim Mosque, Incorporated* se stala *Organizace afro-americké jednoty (Organization of Afro-American Unity*, dále také OAAU), inspirovaná africkým vzorem.²⁰⁷

²⁰² Zde ještě považoval separaci za nejlepší řešení. Důraz kladl na černošský nacionalismus, prioritu přikládal rasové solidaritě: než bude možná jednota mezi "černými" a "bílymi", musí být jednotní samotní "černí".

²⁰³ Mohli se setkat již dříve, ale King vytrvale odmítal společnou diskusi. Viz Malcolmův zvací dopis z července 1963. [Online 27].

²⁰⁴ K sblížení Kinga a Malcolmem X viz: Cone (2005, s. 213-243), nebo Carson (2005, s. 22-26). Zvláště Cone poukazuje na skutečnost, že po dlouhou dobu toto přibližování nebylo v historických studiích uznáváno. Pro pramenné textuální srovnání viz Kingovu knihu *Where Do We Go from Here* (1968) a Malcolmovu *Speech at Ford Auditorium* [Online 30].

²⁰⁵ *Letter from Mecca*. [Online 26]. Elijah Muhammad tvrdil, že "bělochům" je vstup do Mekky zakázán.

²⁰⁶ Pan-afrikanismus byl od první poloviny dvacátého století spojen se jménem du Boise, jenž spolupořádal první kongres již v roce 1900 v Londýně (výstupem se stala *Address to the Nations of the World*). Další se konaly mimo jiné v Paříži či Manchesteru. Viz *Black Leaders of the Twentieth Century* (1982).

²⁰⁷ Po té cestoval ještě jednou a sice ve dnech 9. července až 24. listopadu 1964: zastavil se celkem v osmnácti zemích a účastnil se zasedání *Organizace africké jednoty* v Káhiře.

Malcolm X tímto opouštěl výklad založený na "rasově-religiózním" základě a začal prosazovat koncept kulturně-politický.²⁰⁸ Vedle univerzalizmu islámu a lidských práv tak současně zdůrazňoval pan-afrikanismus a přenesení útlaku na mezinárodní úroveň.

5.3.4 Osy projektu afroamerické "identity"

Malcolm X za svůj prvotní cíl považoval dekolonizaci afroamerické²⁰⁹ myslí od otroctví: analytickým postupem se mu stalo promýšlení všech možných významů barvy pokožky ve Spojených státech Amerických. Když jsme se čtvrté kapitole věnovali významu otroctví, uvedli jsme, že se od jisté doby stávalo takřka nejdůležitějším prvkem konstruování afroamerické identifikace.

Také pro Malcolma otroctví neskončilo spolu s *Emancipation Proclamation* (1863): pouze ztratilo status explicitních norem v podobě zákonů. Jeho těžiště se vychýlilo do oblasti norem implicitních, skrytých, přítomných v každodennosti s nemenšími následky. Zdaleka nejpronikavěji působí v představách jednotlivců, když v nich vyvolává sebe-nenávist vůči všemu černošskému, jež ústí buď ve snahu přizpůsobit se bělošským standardům nebo v alkoholické či drogové sebe-ničení. Jak v knize *O povaze předsudků* potvrzuje Gordon Allport (2004, s. 176), „útlak celé skupiny může vést k naprostému rozpadu ega, připravit člověka o obvyklou hrdost, že vidí sám sebe jako nízkou bytost“. Malcolm X zde hovoří z vlastní zkušenosti člověka, který dospíval v ghettech severních měst a který na své mládí vzpomíná slovy „[s]nažil jsem se tak usilovně, jak jen jsem mohl, být bílý“.²¹⁰ své dětství a dospívání konstruuje jako modelový příklad. Obě únikové cesty jsou bezvýhodné, avšak první přináší daleko zkázonosnější následky, neboť reprodukuje vztah nadřazenost-podřízenost.

Afroameričanky a Afroameričané, žijící v současných Spojených státech, se nachází v duševním otroctví, které je - záměrně i nezáměrně - uvězňuje před hledáním jich samých: v období svého vnitřně nezpochybnovaného členství v *Islámském národu* Malcolm zdůrazňoval, že "bílí d'áblové" (nebo též "dvounozí hadi", "mezinárodní

²⁰⁸ Opouštění primárnosti náboženství můžeme objevit již v řeči *The Ballot or the Bullet* (12. dubna 1964, tj. měsíc po rozchodu s *Nation of Islam*, [Online 32]), kde Malcolm artikuluje svou víru jako privátní záležitost a společný základ pro politické aktivity hledá u nacionalismu.

²⁰⁹ Po svém odchodu z *Islámského národa* se Malcolm začal více orientovat na jakoukoli kolonizovanou mysl.

²¹⁰ *The Autobiography of Malcolm X*, 1965, s. 31.

vrahové a znásilňovatelé" či "bílé opice a bestie")²¹¹ před černými lidmi ukryli jejich historii, jména i jazyk, čímž tito ztratili ponětí, kdo jsou: „Historie byla bílým člověkem vybělena tak, že dokonce i černošští profesori vědí o talentu, bohaté civilizaci a kulturách černého člověka jen o málo více než ten nejméně vzdělaný černochoch“.²¹² Otroctví, podporováno rasismem, tak afroamerické osoby zbavilo historických a kulturních kořenů, čímž z nich vcelku vytvořilo mrtvý lid.

V posledních měsících svého života, zvláště od návratu z pouti do Mekky, se Malcolm X pomalu odkláněl od esencialistických pojetí euroamerických i afroamerických identifikací. Otroctví i rasismus přestal ztotožňovat s kolektivním "bílým člověkem": od nynějška je přisuzoval postojům a jednáním.²¹³ Stále nicméně podtrhával, že bělošský svět je sytě protkán chápáním černošek a černochochů jako podřadných bytostí, přičemž tyto představy jsou v důsledku dlouhého toku času tak hluboce zakořeněny v podvědomí, že si běloši často ani neuvědomují jejich existenci, účinnost a pronikavost. Nyní je to společenský význam barvy, co přispívá útlaku a kolonizaci afroamerického životního světa, nikoli "přirozenost bělochů".

Afroameričanky a Afroameričané by se měli zaměřit na odstraňování šrámů (z)působených otroctvím: sám Malcolm začíná kritikou označení "*Negro*", když poznamenává: „[k]dykoli vidíte někoho, jak si říká americký černochoch [Negro], vězte, že je výtvořem západní civilizace; ne pouze západní civilizace, ale západního zločinu. [...] Skutečnost, že nevíme, kdo jsme, je jedním z hlavních důvodů, proč jsme nazýváni američtí černoši. Když vás [bílí] tak nazvou, vyvazují vás z bytí“.²¹⁴ Toto jméno pomáhali a pomáhají udržovat antropologové ve službách koloniálních států a vyhradili jej pro lidi, které shledali jako necivilizované. Navíc není strategické, neboť nepropojuje afroamerický boj se světem, v němž probíhá černošská revoluce (*black revolution*).

Dále pokračuje snahou o vybudování solidarity a jednoty z afroamerických zdrojů: sekulární *Organizaci afro-americké jednoty* vytváří jako černošskou, jednak aby afroameričtí lidé mohli mluvit sami za sebe a jednak z pocitu, že „bílí lidé, kteří chtějí participovat v černošských organizacích, [...] pouze volí únikovou cestu pro ulehčení

²¹¹ Rekonstruování jazyka, tak jako vědomá práce s ním, hrají u Malcolma X důležitou úlohu: aby rozbil slovní násilí rasismu, užívá provokujících vyjádření.

²¹² *The Autobiography of Malcolm X*, 1965, s. 182.

²¹³ V Autobiografii (1965, s. 368) říká: „[p]ravý islám mi ukázal, že paušální obžalování všech bílých lidí je stejně tak nesprávné, jako když běloši vznášejí paušální obvinění vůči černochochům“. Několikrát se také omluvil za své výroky z období práce pro *Islámský národ*.

²¹⁴ *Malcolm X : The Man and His Times*, 1969, s. 322 a 323. Jedná se o Malcolmův text *Some Reflections on 'Negro History Week' and the Role of the Black People in History* z 25. ledna 1965. Viz též program OAAU ([Online 18]), kde se o označení "*Negro*" hovoří jako o stereotypní, homogenizující a ponižující charakterizaci určité části lidstva, která pomáhá udržovat útlak, diskriminaci a dělá z osob věci.

svému svědomí“.²¹⁵ Rozvíjí zde argument, že kdykoli běloch potká nějakého černocho, pohlédne do nastaveného zrcadla vlastních zločinů.

Na pozadí historie i současnosti otroctví a rasismu Malcolm X tvrdí, že Afroameričanky a Afroameričané nikdy nepoznali americkou demokracii: znají pouze pokrytectví, jehož jsou obětí.²¹⁶ Jestliže ji Martin Luther King v roce 1963 pojímá jako příslib či sen, Malcolm ji ztotožňuje s noční můrou. V rozhovoru s Louisem Lomaxem²¹⁷ tak odpovídá: „jak může černocho říci, že Amerika je *jeho* národ? [...] Černocho učili, aby mluvil jazykem bílého člověka, uctíval bílého Boha a přijal bílého člověka jako sobě nadřazeného. Tohle je bělošská země“.

Po dvanáctém březnu 1964 Malcolm akcentuje, že demokracie ve Spojených státech je založena na moci, nikoli na určitých hodnotách, a chtějí-li afroameričtí obyvatelé změnit své postavení, musí jí také nabýt, neboť moc respektuje pouze nějakou protiváhu. Strategií se mu - krom nacionalismu - stává pan-afrikanismus, jenž pro praktické účely slouží k transformaci vědomí-menšiny ve vědomí-většiny. Napojení na Afriku by mělo přerušit vidění sebe samých jako minority: díky němu se boj proti útlaku přeneše na globální úroveň. Při svém pobytu v Ghaně tak prohlásil, že fyzicky mohou zůstat ve Spojených státech, ale filosoficky a kulturně se musí navrátit na svůj mateřský kontinent a rozvinout svazky v rámci pan-afrikanismu: zakořenění přináší osvobození, poskytuje pevný bod, z něhož lze oponovat rasismu.

Tyto ideje se promítají do programu *Organizace afro-americké jednoty*, v němž se jedním z pilířů stává obnova:²¹⁸ „[p]ro zotročení Afričana bylo pro naše zotročovatele nutné naprosto přerušit naše spojení s africkým kontinentem a s Afričany, kteří zde zůstali. Pro Afro-Američana je nezbytně nutné obnovit spojení s Afrikou, abychom se osvobodili od útlaku našich zotročovatelů“.²¹⁹ K osvobození podle tohoto programu přispívá studium kultur a jazyků, které nepochází od utlačovatelů (například svahilštiny či arabštiny). Vedle specifického zaměření na určitou kategorii se Malcolm v závěru svého života pokouší propojit zkušenost všech osob, které zakoušely či zakoušejí útlak.

Kromě referování *za* (jím konstruované) hranice afroamerické identifikace obrací svou pozornost také ke konkurenčním výkladům, které existující *uvnitř*, zvláště pak

²¹⁵ *The Autobiography of Malcolm X*, 1965, s. 382. Tyto motivy se později objevují u Stokely Carmichaela (viz níže).

²¹⁶ Pokrytectví se odvozuje od rozporu hlášaného a praktikovaného: i z tohoto důvodu si Malcolm více cení Jižní Afriky, jež segregaci otevřeně deklaruje i realizuje. Viz *Speech to African Summit Conference* (in *Malcolm X: The Man and His Times*, 1969, s. 288-293) ze 17. července 1964.

²¹⁷ *Interview with Louis Lomax*. [Online 25].

²¹⁸ Dalšími pak reorientace, vzdělávání, hospodářská soběstačnost a sebe-obrana.

²¹⁹ *Program of the Organization of Afro-American Unity*. [Online 18].

k progresivistickému narativu: Hnutí za občanská práva kritizoval coby projekt *integrace do (integration into)* americké společnosti, jejíž povaha je pokrytecká a rasistická.²²⁰ Proto i nenásilí označuje jako novější a jemnější formu klanění se před otrokářem; navíc vylučovaným odebírá jedinou účinnou strategickou zbraň, kterou mají: nenásilí si mohou dovolit pouze mocní.

V čele *Civil Rights Movement* na jedné straně stojí severní bílí liberálové, kteří pod vlídnou maskou skrývají buď neméně rasistické postoje blížící se obyvatelům Jihu, nebo/a napomáhají udržovat při životě standardy koloniální nadvlády; na druhé straně pak Malcolm nachází "strýčky Tomy", kteří jsou profesionálními černochoy *pro* bílého člověka.²²¹

Dělicí čáru vede podle historického přirovnání, když v *Message to the Grassroots* (10. listopad 1963) rozlišuje domácí a polní černochoy (*house Negroes* a *field Negroes*): zatímco první "milovali svého pána více než pán miloval je" a "identifikovali se s ním více, než se identifikoval sám se sebou", druzí - většina - pána nenáviděli a pokoušeli se od něj prchnout. V současnosti domácí stojí v čele Hnutí za občanská práva a slouží k udržování polních na svém - tj. podřízeném - místě, čímž obrušují jejich radikalismus: prosvítá zde kritika asimilace.²²² Tu Malcolm X odmítá, neboť v ní vidí stvrzení nadřazenosti bílého světa s jeho násilnějšími definicemi.

Jeho vztah ke Kingovi prošel vývojem od zesměšňování k mlčenlivému uznání: Carson (2005) připomíná jeho setkání s Corettou Scott-King, při němž se X vyjádřil, že Kingovi svými veřejnými kritikami pomáhá v jeho práci, neboť takto přispívá k přijetí jím nabízené méně radikální alternativy.

5.4 Stokely Carmichael a *Black power*

„[D]okud nebude uznána a projednána váha barvy, nelze ji zapomenout“.²²³

5.4.1 Kontexty přemýšlení

²²⁰ U Kinga (1963, s. 113) například nalezneme pasáž, kde píše o odpuštění a zapomenutí na minulost: pro Malcolma X naopak minulost není možné opustit, nýbrž ji hledat, poznávat a kontrolovat její reprezentování.

²²¹ Tento argument objevíme i u feministických kritik ve znění "žena tu je pro muže".

²²² Malcolm zde stojí blízko du Boisově formulaci podvojného vědomí (*double consciousness*). Viz první kapitolu knihy *Souls of the Black Folk* (1985), která původně vyšla jako studie s názvem *Beyond the Veil* v *Atlantic Monthly*.

²²³ Stokely Carmichael, *What We Want*, 1976, s. 377.

Stokely Carmichael se na rozdíl od Malcolma X a Martina Luthera Kinga nenarodil ve Spojených státech, nýbrž na Trinidadu a to dvacátého devátého června 1941, čili o více než dekádu později než oba výše zmiňovaní. Tak jako Marcus Garvey, který pocházel z Jamajky, se zařadil mezi důležité postavy afroamerického myšlení, které teprve v průběhu života přišly na americké území: Carmichael se připojil ke svým rodičům, kteří žili v Harlemu, roku 1952. Tento fakt se významně odráží v publiku, jemuž své výklady adresoval: nejsou to Afroameričanky a Afroameričané (v tehdejší terminologii *Negroes*), nýbrž černošky a černoši (*blacks*). Vedle Frantze Fanona a Alberta Camuse se na formování jeho myšlení nepřímo podílel Malcolm X.²²⁴

Stejně jako on také Carmichael již jako mladý poznal život v ghettu, vycházel z tohoto prostředí. Z Harlemu se s rodiči později přestěhoval do východního Bronxu, kde se stal členem pouličního gangu. Ten opustil až po té, co byl přijat na *Bronx High School of Science*, kterou dokončil v roce 1960, čili v době vlny protestních sezení, *sit-ins*, jichž se zúčastnil ve Washingtonu.

Při bakalářském studiu filosofie na *Howard Univerzity* pracoval pro *Kongres rasové rovnosti*²²⁵ a zúčastnil se jízd za desegraci mezistátní dopravy; od roku 1961 spojil - jako dobrovolník - svou činnost v Hnutí za občanská práva se *Student Nonviolent Coordinating Committee* a participoval na řadě projektů zaměřených na voličské registrace, z nichž nejvýznamnějším - a pro něj osobně nejúspěšnějším - se stal *Freedom Voter registration project* ve druhém kongresovém obvodu v rámci Mississippi Freedom Summer (1964). Od března 1965 začala jeho práce v Lowndes²²⁶ County, kde se pokusil organizovat místní afroamerické obyvatele: výsledkem se stala *Lowndes County Freedom Organization*, mající za symbol černého pantera, což posléze vedlo k jejímu přejmenování na Stranu černých panterů (*Black Panther Party*), v níž Carmichael mezi léty 1967-1969 zastával přední pozici.

V květnu 1966 se ucházel o předsednický post v SNCC, přičemž jako první porušil nepsanou tradici, že o toto místo se nesoutěží. John Lewis, dosavadní předseda, jej sice osmého dne uvedeného měsíce na zasedání v Kingston Springs porazil, ale volby byly

²²⁴ K tomuto viz Carmichael, *Interview* [Online 2].

²²⁵ K organizacím a různým aktivitám viz následující kapitola.

²²⁶ Carmichael uvádí, že se jménem *Strana černých panterů* přišla média nejprve média a teprve poté jej začalo užívat její členstvo. Znak *Lowndes County Freedom Organization* byl původně zacílen vůči alabamské Demokratické straně, v jejímž znaku figuroval kokrhající kohout. Jako symbolu jej sám užívá v textu *What We Want* (1976, s. 375), kde panter představuje „statečné a krásné zvíře, které reprezentuje sílu a důstojnost současných černošských nároků“.

zpochybněny a po celonoční debatě se při opakování a rezignaci stávajícího předsedy prosadil jeho oponent.

V pozici předsedy SNCC pak při Pochodu svobody v Mississippi (*Mississippi Freedom March*) Carmichael v Greenwoodu 16. června 1966 poprvé veřejně použil spojení "*black power*", aby se stal jeho nejznámějším reprezentantem. Podle jeho vlastních slov se nejednalo o náhlý impuls, ale o předem připravený strategický tah, neboť v tomto městě byla silná základna *Nenásilného studentského výboru pro koordinaci* z doby projektů voličských registrací a zároveň se pochodu účastnil Martin Luther King, což mělo sloganu zaručit publicitu a současně umírnit kritiku.²²⁷ Podle Carsona (1995, s. 215) se tímto aktem „Carmichael [...] připojil k linii odvážných černošských vůdců jako Martin Delany, Marcus Garvey a Malcolm X, jejichž historickou úlohou bylo vyburcování značné části černošské populace skrze vyjadřování jejího potlačeného hněvu a skrze upřímné popisování dříve nezřetelných aspektů jejího rasového útlaku“.

V létě 1967 cestoval a přednášel ve světě, mimo jiné na Kubě, v(e) Velké Británii, Číně, Vietnamu či Guineji, kde pobýval jako oficiální host vlády a navázal úzké kontakty se Sekou Tourém a Kwame Nkrumahem. První mu nabídl, se zde usídlil natrvalo a druhý, aby se stal jeho osobním sekretářem. Oba návrhy akceptoval: v roce 1969 přesídlil do Guineje (žil zde až do své smrti v roce 1998) a změnil si jméno na Kwame Touré.

Ještě předtím ale jeho pouť po světě přinesla roztržku s SNCC, pročež se Carmichael, oficiálně vyloučený z Výboru dvacátého sedmého července 1968, začal sbližovat s představiteli *Strany černých panterů*, kteří mu nabídli post ideologického vůdce. Shrnuto, v šedesátých letech tak do značné míry prošel přesně opačným vnitřním vývojem než Malcolm X: od umírněnosti k radikalismu.

5.4.2 "Černá moc" jako základ a pan-afrikanismus jako cíl

Strategické motto "černá moc pro černé lidi" (*black power for black people*), jak zní jeho plný název, se Carmichael vedle řady proslovů pokusil definovat a hájit v esejích *What We Want* či *Toward Black Liberation* (oba napsány v roce 1966)²²⁸ a hlavně

²²⁷ King si tuto událost popisuje stejně. Při jejich následné společné diskusi pak sloganu oponoval (King, 1968, s. 31) slovy: „Musíme budovat rasovou hrdost a vyvracet názor, že černé je špatné a odporné. Ale musí se tak dít skrze program, ne pouze skrze slogan“.

²²⁸ My z nich citujeme ve vydání z roku 1976, respektive 1971.

v knize *Black power* (1967), již napsal spolu s politickým vědcem a od roku 1969 profesorem na *Columbia University* Charlesem Hamiltonem.²²⁹ Úmyslně jsme napsali "pokusil", neboť i přes tyto snahy zůstalo značně neurčité: v tom můžeme spatřovat také záměr,²³⁰ neboť různá hesla nevyžadují pro prakticko-politické účely přesnost, ale zejména efektivnost co se týká aktivizace. Nakládání s obecnými symboly je pro Carmichaelovy vize příznačné.

V centru jeho pozornosti stojí afroamerická komunita a její potřeby: *black power* pro rozmanité organizace znamená její správnou reprezentaci, mluvení v jejími slovy, osvobození slovní zásoby od opatrnosti integracionistického slovníku. Carmichael se vymezuje vůči progresivistickému narativu již svou epistemologií. Nacházíme tu neredukovatelnost zkušenosti: pouze kolonizovaní mohou - skrze reinterpretování skutečnosti - sejmout jeho rasismu.

Odmítání integrace se také opírá o poukaz, že jde o jednosměrnou záležitost, tj. *začlenění do* hodnotového a symbolického rámce bílé americké střední třídy: ta na jedné straně obhajuje soutěžení mezi jedinci, ale na druhé určité kategorie z této soutěže vykazují a je v toku času indiferentní k jejich potřebám. Integrace navíc spočívá na předpokladu, že v komunitě není nic hodnotného a inspirativního, naleptává skupinovou jednotu potřebnou pro překonání institucionalizovaného rasismu a nutí jednotlivce, aby popíral část sebe sama. Spíše než jednotu komunity, projektovaná nacionalistickým narativem, by podle Carmichaela (a Hamiltona) měly být rozpuštěny kolonizující praxe.

Spojené státy zde fungují podle logiky pouhé moci: ta na základě přiřknutí podřadného místa lidem, spojeným jedním znakem ("barva kůže"), vytváří pouto mezi takto utlačovanými, jejich společný zájem: jestliže jsou tyto osoby kolektivně znevažovány na základě "barvy své kůže", pak pouze kolektivním získáním moci mohou nabýt svou důstojnost. Strategickým cílem se proto stává její sdílení: obhajovaným prakticko-politickým postupem je koaliční politika, prostředkem pak organizace s černošským vedením a osazenstvím. Obé má krom jiného za cíl prezentovat Afroameričanky a Afroameričany jako nositelky/nositelé rozhodování a

²²⁹ Přestože toto spojení v roce 1966 (a následně) ztělesňovalo alternativní normativní výklad afroamerické sebe-identifikace, jeho původ je staršího data. Richard Wright jej použil jako titul své knihy vzniklé na základě cest po Ghaně již roku 1954. Jak ale poukazuje Eyerman (2001, s. 278), u Wrighta se jedná o vyjádření k africké nezávislosti, nikoli sebe-identifikaci.

²³⁰ James Cone (2005, s. 228) v této souvislosti cituje Clevelanda Sellerse, programového ředitele SNCC, podle něhož „[z]áměrem původně [...] nebylo nechat se sešněrovat do specifické definice. [...] Byl tu úmyslný pokus učinit jej [slogan] nejednoznačným“. Jak upozorňují Omi a Winant (1994, s. 102), koncept "*black power*" v praxi shrnoval celou řadu postojů a programů: od svépomoci, přes kontrolu zdrojů v komunitě až po kulturní a revoluční nacionalismus. Viz též Tyson (1998), Joseph (2001).

autority: „[p]ouze černí lidé mohou rozvést revoluční ideu, že černí lidé jsou schopni dělat věci samostatně“.²³¹

Afroamerická komunita, charakterizovaná láskou,²³² se v tomto projektu nachází v protikladu vůči rasismu a vině bělošské mocenské struktury: na obecné rovině Carmichael zobrazuje Spojené státy jako dva protikladné tábory, jako rozpor kolonizujících a kolonizovaných.

V knize *Black power* (1967), dedikované "všem černým matkám", její autoři volají po vzájemné odpovědnosti a spojení uvnitř komunity; na jejích představitelkách a představitelích pak požadují naladění na stejný tón. "Černou moc" definují jako výzvu, aby si černí lidé určili své vlastní cíle a podporovali sebe samé. „Koncept [...] se opírá o základní předpoklad: předtím než může skupina vstoupit do otevřené společnosti, musí nejprve uzavřít své řady. Máme tím na mysli, že skupinová solidarita je nutná, dříve než může skupina v pluralistické společnosti účinně fungovat z vyjednávací pozice síly“.²³³ Zatímco "*black power*" spojují s pozitivními přívlastky, "*white power*" pouze s negativními, konstruují na základě protikladu, opozice.

Zároveň rozlišují mezi individuálním (zjevným, přímým) a institucionálním (méně zjevným, nepřímým) rasismem: důležitější druhý typ indikuje míru rasismu ve státu, neboť má povahu uznávaných norem, jež determinují jednání. Carmichael a Hamilton tvrdí, že jakkoli liberální může nějaký bílý člověk být, v konečném důsledku neunikne všepronikajícímu vlivu své bělosti.²³⁴ Spojené státy tak podle nich nejsou v otázce "rasy" zemí pluralitní a polycentrickou, jak tvrdí liberální vyprávění, ale homogenní a monocentrickou, neboť bílí lidé se v daném bodě sjednocují.

Obdobný postup by měli zvolit také černí lidé: sebe-identifikace s určitou "rasou" tu není rušena, ale potvrzována, nicméně za podmínky redefinování. „Když začneme definovat náš vlastní obraz, stereotypy - tj. lži, které rozvinul náš utlačovatel - vyjdou a skončí v bělošské komunitě. Černošská komunita bude mít svůj vlastní pozitivní obraz, který *sama* vytvořila“.²³⁵ Tato potřeba vyplývá z nutnosti oponovat "západní společnosti", jež skrze moc definovala životy druhých, a tím jim určila nezměnitelné místo v sociálním světě. "Černá moc" získává rysy vykupitelské síly, jež vede

²³¹ Carmichael, 1976, s. 378.

²³² „Láska, jíž se snažíme podněcovat, je v černošské komunitě; jediné americké komunitě, kde se lidé [muži], když se potkají, navzájem oslovují 'bratře' [*sic*]“.

²³³ Carmichael a Hamilton, 1969, s. 58.

²³⁴ Carmichael ve své *Speech in Seattle* ([Online 4]) z 19. dubna 1967 tuto determinaci odůvodňuje racionalizací viny nebo, komplementárně, nepřítomností sebe-odsouzení.

²³⁵ Carmichael a Hamilton, 1969, s. 51.

k opětovnému nabytí černošské "historie" a "identity", návratu ke kořenům: „[p]okud mají černí lidé znát sebe samé jako zářivé a chrabré osoby, musí znát své kořeny“.²³⁶

Afrika u Carmichaela figuruje jako důležitý referenční bod: vnímání existence nezávislých států na tomto kontinentě zbavuje všechny "černé lidi" pocitů méněcennosti, povzbuzuje správnou identifikaci u jejich dětí a mění aritmetiku menšina-většina. Cílem se stává opětovné navázání spojení, které bylo přerušeno díky dominujícímu pojmání kontinentu jako domova divoštví, ne-civilizovanosti. Kolonialismus ve výsledku vymazal Afriku ze samotných tužeb Afroameričanek a Afroameričanů. Osvobození přichází ruku v ruce s poznáváním historie, prepisováním stereotypizujících učebnic, osvojováním afrických jazyků.²³⁷

Černí lidé jsou charakterizováni jako energičtí, rozhodní, inteligentní, krásní a mírumilovní. Podle Carmichaela by se měli přihlásit ke svým černým a krásným „širokým nosům, masitým rtům a kudrnatým vlasům“.²³⁸ "Bílí lidé" pak například ve *Speech in Seattle* vystupují jako líní, bez ponětí o lásce, nenásilí a rytmu. Krom moci a přivlastnění neznají nic.²³⁹ „[n]ikdy neměli žádnou kulturu. Vždy kradli naši. [...] Měli byste vědět, že proti čemukoli jsou, s tím byste měli bez přemýšlení souhlasit“.²⁴⁰

Jestliže použitými identifikacemi v knize *Black Power : the Politic of Liberation in America* (1969) jsou "Afroameričané a Afroameričané" a "černí lidé",²⁴¹ pak na konci šedesátých let, kdy se Carmichael stále více ztotožňoval s pan-afrikanismem, socialismem a marxismem, se z nich stávají Afričanky a Afričané; proklamovaným

²³⁶ Carmichael a Hamilton, 1969, s. 52.

²³⁷ Také zde je tímto jazykem svahilština.

²³⁸ Viz *Speech in Seattle*. [Online 4].

²³⁹ Také Martin Luther King kontrast láska-moc rozpracovává, konkrétně v řeči *Where Do We Go From Here?* (in *Testament of Hope*, 1991, s. 247): na jednu stranu staví moc bez lásky (bělošský rasismus a černošská obhajoba násilí), na druhou pak lásku bez moci (situace afroamerického obyvatelstva). Cílem se mu stává spojení moci a lásky pro dosažení spravedlnosti.

²⁴⁰ Carmichael, *Speech in Seattle*. [Online 4]. Ve vydání k pětadvacátému výročí knihy *Black Power* se autoři vyjadřují k osudům i omylům své knihy a zamýšlí se nad budoucností. Jejich pohledy se rozcházejí. Carmichael tvrdí, že v situaci (nyní) "Afričanek/Afričanů narozených v Americe" (*sic*) pokroky nenastaly. Pojmenovává ji slovy "bezmocná viditelnost" (*powerless visibility*) a ztotožňuje ji s neokolonialismem. V duchu "nkrumahismu-toureismu" pak zmiňuje masy jako tvůrce dějin a hovoří o africkém národě: „Pan-afrikanismus je naprostým osvobozením a sjednocením Afriky pod vlajkou vědeckého socialismu“ (Ture a Hamilton, 1992, s. 197). V Hamiltonovi poznáme člověka, který je uvyklý slovníku politické vědy. Zmiňuje se pluralitní societě a poukazuje, že samotné *hnutí Black Power* bylo vnitřně diferencované. Mezi chyby původního vydání počítá absenci dlouhodobějšího programu, jednostranné zaměření na rasovou identitu, jež byla při hledání spravedlnosti pojata jako kvalifikace sama o sobě, a obhajobu násilí.

²⁴¹ Označení "*blacks*" se uchytilo i díky Carmichaelovi: slovo "*Negro*" u něj naopak nenalezneme v kladném významu, neboť není spojeno s žádným místem.

cílem pak sjednocení "mateřského kontinentu" proti Evropankám a Evropanům, neboť ty/ti ze své povahy drží v područí ostatní.²⁴²

5.5 Shrnutí

V této kapitole jsme se zabývali myšlenkami tří reprezentantů afroamerických "projektů identity" z doby Hnutí za občanská práva. Prozkoumali jsme témata, jimiž se Martin Luther King, Malcolm X a Stokely Carmichael zabývali, a zjistili, že jejich vize vykazovaly styčné body: otroctví, sebe-uznání členek a členů vylučování kategorie, strategii překonání nespravedlností či úvahy o americké "demokracii".

Konkrétní tvary těchto společných forem se ale značně lišily: výklady se různě vyrovnávaly s minulostí a doporučovaly rozmanité podoby soužití pro budoucnost. Srovnání těchto projektů podle kritérií, která jsme si stanovili v teoretické části, provedeme v sedmé kapitole; nejprve ale přejdeme k charakterizaci organizací.

²⁴² Viz Carmichael (1997-1998).

6. Demokracie a "projekty afroamerické identity" uvnitř čtyř organizací *Civil Rights Movement*

6.1 Úvodem: k roli organizací v rámci Hnutí

Padesátá a šedesátá léta jsou neodmyslitelně spjata s řadou organizací: známých i méně známých, úspěšných i neúspěšných, přetrvávajících i zaniknuvších. Jejich klíčovou roli pro vývoj Hnutí za občanská práva podtrhl také King, který je považoval za nejmocnější nenásilnou zbraň v boji za žádoucí změny.²⁴³

Tyto organizace tvořily jakýsi podklad pro koordinování postupu, pro diskutování a definování cílů. Přes některé styčné body se lišily v(e) vnitřním uspořádání, velikosti členstva, prostorovém zakotvení, strategiích, finančních možnostech, tradici, přijatých stanoviscích, vývoji a také cílech.

Meier a Bracey (1993) dodávají, že „[š]edesátá léta byla dobou zvláště intenzivního konfliktu a soutěžení mezi organizacemi, které se zasazovaly o občanská práva, částečně o otázky strategie, taktiky a tempa změny, ale převážně o organizační uznání“.²⁴⁴ Toto soutěžení však nebylo hrou s nulovým součtem, naopak mnohdy spíše akcelerovalo změny na lokální úrovni a řada aktivistek i aktivistů se zapojovala ve více z nich. Na vyšší úrovni se často dokázaly sjednotit okolo "nejmenšího společného jmenovatele politiky",²⁴⁵ jímž byl boj proti vyloučení afroamerických obyvatel. Jimi nabízené a prosazované "projekty identity" se rozcházely, což ovlivňovalo samotnou podobu jejich další existence či neexistence.

Mnohé z celostátních i místních organizací opomeneme, neboť zde nemůžeme probrat vše. Zaměříme se pouze na čtyři a navíc především na lokace, v nichž vznikala politika zavazující ty, kdo pod jejich střechou participovali. V jejich probírání postupujeme podle data založení od nejstarší po nejmladší. Výběr právě těchto čtyř a jejich významnost můžeme ospravedlňovat různými argumenty, například procentním podílem započatých akcí v námi studovaném období: McAdam (1983, s. 303) uvádí, že v letech 1961-1965 jich jenom tyto organizace iniciovaly celkem sedmdesát pět

²⁴³ Viz *Testament of Hope*, 1991, s. 60.

²⁴⁴ Meier a Bracey, 1993, s. 27.

²⁴⁵ Viz Gamson (1995) a jeho spojení "*the lowest common denominator politics*".

procent.²⁴⁶ Můžeme také přihlídnout k jejich inspirativnosti pro následná (studentská, feministická) hnutí, k počtu výsledků s širším než místním dopadem, k výši finančních darů nebo k rozmanitosti, jíž reprezentují.

6.2 NAACP

Národní asociace pro pozvednutí barevného obyvatelstva (*National Association for the Advancement of Colored People*, dále NAACP)²⁴⁷ měla v době vzmachu Hnutí za občanská práva za sebou již desítky let své existence. Založena byla v únoru 1909, přičemž mezi postavy, které se o její vznik zasloužili, patřili mimo jiné filosof John Dewey, sociolog William Edward Burghardt du Bois, autor důležité knihy *Souls of Black Folk* (1903) a později po pětadvacet let editor jejího časopisu *Crisis*,²⁴⁸ či Ida Wells-Barnett, významná bojovnice proti lynčování.

Asociace, vědomě se vymezující vůči idejím Bookera Taliaferro Washingtona, usilovala o plná občanská práva pro všechny obyvatele na základě dodržování XIV. a XV. dodatku²⁴⁹ k americké ústavě, zrušení vynucené segregace či rovné vzdělávací příležitosti. Svým důrazem na dodržování zákonů, racionalitu lidského jednání, stát jako garanta sociálního řádu, svobody jednotlivce či víru v možnost asimilace minoritních skupin, se opírala o ideje progresivismu: snažila se je pouze rozšířit na pole "rasových vztahů".

Přestože bylo její členstvo převážně afroamerické, financování a rozhodování spočívalo až do začátku dvacátých let v euroamerických rukou. Od jejich konce, i díky úpadku konkurenční UNIA, se NAACP postupně stávala v dané oblasti nejsilnější organizací: zaznamenala četné úspěchy v soudní síni, podporovala afroamerické

²⁴⁶ Podrobněji viz *Tabulka 2 v Příloze 2*. Jestliže v letech 1960-1965 tyto čtyři organizace iniciovaly tři čtvrtiny aktivit, na konci dekády nalezneme velké množství malých, volně propojených a lokálních organizací.

²⁴⁷ NAACP existuje dodnes pod nezměněným názvem; již o třináct let dříve vznikla organizace, jež ve jméně také nesla slovo "barevní" a sice *National Organizaton of Colored Women*. Ta zastřešila více než 200 místních ženských spolků: afroamerické ženy byly důležitou složkou jak abolicionistického hnutí, tak Hnutí za občanská práva. K tomuto viz Eyerman (2001).

²⁴⁸ Du Bois musil odejít poté, co zpochybnil integraci jako cíl. Viz *Black Leaders of the Twentieth Century* (1982).

²⁴⁹ XIV. dodatek (1868) uvádí: „Žádný stát nemá právo vydat nebo provádět zákon, který by omezoval svobody nebo výsady občanů Spojených států; žádný stát nemá právo zbavit jakoukoli osobu života, osobní svobody nebo majetku bez řádného soudního procesu; nemá také právo zbavit jakoukoli osobu, podléhající jeho pravomoci, stejné ochrany zákona“. Patnáctý (1870) pak stanovuje, že „Spojené státy ani jakýkoli jednotlivý stát nesmějí popřít ani omezit volební právo žádného občana Spojených států z důvodů rasových, barvy pleti nebo bývalého otroctví.“ Tindall a Shi, 2000, s. 824 a 825. Dodejme, že první dodatek se v této době nevztahoval na původní obyvatele a druhý se týkal pouze mužů.

umělkyně a umělce, vytvářející pozitivní obrazy naleptávající předsudečné stereotypy, navázala kontakty s židovskými organizacemi a federální exekutivou. Obracela se také na mezinárodní úroveň: například v říjnu 1947 zaslala Komisi pro lidská práva při OSN petici, v níž poukazovala na situaci osob afroamerického původu a žádala nápravu.²⁵⁰

Od poloviny čtyřicátých let její právníci vyhráli řadu justičních sporů,²⁵¹ z nichž nejvíce přelomovým se stal *Brown v. Board of Education of Topeka* (1954), de jure rušící precedent "oddělení, ale rovni". Tento úspěch sloužil jako referenční bod následných aktivit na poli afroamerických občanských práv i dalším organizacím, počínajícím od konce padesátých let Asociaci konkurovat. Jak poznamenávají Meier a Bracey (1993, s. 26), „ironicky, [ú]spěšná práce NAACP před soudy a u zákonodárných sborů vyvolala netrpělivost a nespokojenost s jejími taktikami a strategiemi“. Zlomový moment přišel s rozšířením protestních sezení (*sit-ins*, únor 1960), neboť od této chvíle začala být nenásilná přímá akce považována jak za plně legitimní, tak za žádoucí.

Asociace, jež svou strategii zakládala na legalismu, se dostala do pozice veřejné neviditelnosti a po další desetiletí čelila obviněním z konzervatismu ze strany alternativních a radikálnějších "projektů identity".²⁵² Na druhé straně řadu aktivit finančně podporovala a její pobočky zdaleka nebyly zajedno, jaký postoj k přímé akci zaujmout.²⁵³ I přes kritiku zůstala největší organizací: v roce 1962 měla téměř půl miliónu členek i členů a tisíc pět set poboček v 48 státech.²⁵⁴ Narozdíl od ostatních (zde probíraných) ji jako jedinou v této době z velké části financovaly příspěvky členstva:

²⁵⁰ Viz Skrentny (1998). Celý název této petice zněl: *An Appeal to the World: A Statement on the Denial of Human Rights to Minorities in the Case of Citizens of Negro Descent in the United States of America and an Appeal to the United Nations to Redress*. Jedním z jejích autorů byl du Bois. Přestože nebyla projednávána, získala si publicitu.

²⁵¹ V roce 1944 Nejvyšší soud v případě *Smith v. Allwright* zrušil "bílé primární volby". Následovala například rozhodnutí v případech *Morgan v. Virginia* (1946, zrušení segregace v mezistátní dopravě) či *Sweatt v. Painter* (1950, převrácení rozhodnutí nepřijmout studenta na univerzitu). Asociace dosáhla výsledků i dříve, ale nikoli v takovém sledu a významu.

²⁵² Paradoxně o několik let předtím, v době bojkotu autobusů v Montgomery, vznikla *Montgomery Improvement Association* (MIA) jako důsledek obavy před radikálností Asociace, která po rozhodnutí *Brown v. Board of Education* nemohla kvůli zákazu působit ve státech Texas, Luisiana a později (od 1. června 1956) též Alabama. Viz Branch (1988).

²⁵³ V krajní podobě viz případ Roberta Williamse, důsledného obhájce sebe-obrany a užití násilí, prezidenta lokální pobočky NAACP v Monroe. Vedle Malcolma X patřil k citovaným zdrojům *Strany černých panterů*; pro jeho výroky jej celostátní vedení Asociace vyloučilo roku 1959. K Williamsovi podrobněji viz Tyson (1998), který se také snaží poukázat, že obraz Afroameričanek a Afroameričanů jako nenásilných osob je do značné míry konstruktem: připomíná, že Kinga v roce 1956 hlídaly ozbrojené strážky a on sám měl doma zbraň.

²⁵⁴ Pro srovnání uveďme, že v roce 1921 měla poboček 481 a členstvo dosahující čísla 85 000. Viz Lewis (1995).

místní pobočky musely povinně část svých zisků z poplatků za členství převádět do centra.²⁵⁵

NAACP se vyznačovala centralizovanou strukturou,²⁵⁶ která jí však později umožnila vymezení vůči konceptu "*Black power*": Roy Wilkins (1969, s. 113-114 in *The Negro in American History*) na padesátém sedmém sjezdu v červenci 1966 pronesl, že „[n]ezáleží, jak se to snaží vysvětlit: spojení 'černá moc' znamená proti-bílou moc. V rasově pluralitní společnosti představuje koncept, formování a výkon etnicky definované moci opozici vůči ostatním etnickým mocím, právě tak jako 'bílá nadřazenost' znamená podrobení všech ne-bílých lidí“.

Přestože cílem Asociace zůstala integrace, od poloviny šedesátých let v ní po dobrovolném odlivu euroamerického členstva rozhodující roli hrají Afroameričanky a Afroameričané. Tento trend se na druhé straně neprojevil ve ztrátě finanční podpory, která z různých důvodů postihla ostatní zde probírané organizace: v době prosazování konceptu "*Black power*" začala být NAACP nahlížena jako jediná alternativa hodná finanční podpory.²⁵⁷

6.3 CORE

Kongres rasové rovnosti (*Congress of Racial Equality*, CORE) vzniká původně jako *Committee of Racial Equality* v roce 1942 a v jeho pozadí stojí několik aktivistek a aktivistů²⁵⁸ spojených s chicagskou buňkou kvakerské pacifistické organizace *Fellowship of Reconciliation* (FOR), kteří se zajímali o aplikaci gándhíovských technik nenásilí v oblasti "rasových vztahů". K jeho institucionalizaci dochází v červnu 1943 za účasti 22 žen a 28 mužů, většinou mladých euroamerických i afroamerických studentek a studentů teologického semináře, pod jménem *National Federation of Committees of Racial Equality*.²⁵⁹ Jejich poradcem byl Bayard Rustin, vyznáním kvaker a uznávaný pacifista, který podle Meira a Rudwicka (1973, s. 10) „apeloval na bílé, aby napodobili Gándhího postoje vůči nedotýkatelným a identifikovali se s utlačovanými černoškami a

²⁵⁵ Podrobněji k tomuto financování viz Lomax (1964).

²⁵⁶ Viz Lomax (1964): Výkonná rada rozhodovala o všech podnětech.

²⁵⁷ Viz McAdam (1983).

²⁵⁸ Mezi ně patřili James Farmer, George Houser, Bernice Fisher, Homer Jack, Joe Guinn a James R. Robinson. Poslední dva jmenovaní studovali umění, zatímco první čtyři náboženství. Viz Meier a Rudwick (1973).

²⁵⁹ Na této konferenci se jako hostující mluvčí představil Krishnalal Shridharani, autor knihy *War without Violence*, jež se stala základním spisem pro CORE. Bayard Rustin zase na pozvání *Kongresové strany* strávil šest měsíců v Indii. Viz Meier a Rudwick (1973).

černochoy tím, že se stanou integrální částí černošské komunity“. Tiskovým orgánem od se stal roku 1949 *CORE-lator*.

Kongres se od počátku vymezoval vůči zavedeným organizacím, zejména pak NAACP, kterou participující vnímali jako konzervativní. Tuto skutečnost indikovala již samotná zkratka CORE, jádro, vyjadřující, že členové se chtějí skrze nenásilnou přímou akci zaměřit na samotné srdce "rasových poměrů".²⁶⁰ Sporné body ve vztahu k tehdy nejvýznamnější organizaci se týkaly jednak povahy členství, kdy tvůrkyně a tvůrci Kongresu upřednostňovali malou, ale aktivní a patřičně vyškolenou základnu oproti rozsáhlé, ale pasivní, jež existovala v Asociaci, a jednak uspořádání vystavěném ve značně decentralizované podobě a na bázi důsledného uplatňování demokratických procedur při přijímání závazných rozhodnutí.²⁶¹ Tato volná struktura a vysoké nároky, doprovázeny závislostí na sponzorských darech, ve druhé polovině padesátých let ohrozily jeho samotnou existenci. Na druhé straně, co se týká socioekonomických charakteristik aktivních členek a členů, nacházíme zde podobnost s NAACP: výjimku představovala absence afroamerických duchovních v CORE. Jeho zázemí ve střední třídě mu ztěžovalo aktivity v severních ghettech.

Deklarovaným cílem Kongresu byla plná občanská práva ve všech oblastech života dosažená díky mezi-rasové akci, a proto jeho představitelky a představitelé kritizovali organizace, které vylučovaly euroamerické účastnice a účastníky. V programových dokumentech se na počátku opíral o nenásilí, demokratické procedury a integraci.

Až do šedesátých let byl geograficky ukotven převážně na Severu a Středozápadě Spojených států; pokud se mu dařilo pronikat dále, pak spíše na Západ, než na Jih. Vnitřním důvodem tohoto stavu, tj. důvodem vycházejícím z povahy Kongresu, byl článek v konstituci, který vyžadoval ve všech místních sdruženích mezi-rasové členstvo (*interracial membership*).²⁶² K jeho vypuštění dochází po pragmatické úvaze spolu s bojkotem autobusů v Montgomery (1955-1956).

²⁶⁰ James Farmer, první předseda CORE, vzpomíná (1985, s. 105) na diskusi, zda-li *O* ve zkratce má znamenat *on* nebo *of*: „On [Kongres za rasovou rovnost] označovalo předmět našich snah; ale *of* [Kongres rasové rovnosti] - a tak jsem argumentoval já - by vyjadřovalo, že organizace svou strukturou, metodami a samotným svým bytím odráží cíl, o nějž usiluje. Jako semínko, opravdové jádro, by pučela a sálala svou rovnost do širších a širších okruhů, dokud by neobemkla celý národ“.

²⁶¹ Na počátku si každé 2-3 měsíce volili nové vedení, každý musel pracovat alespoň v jednom výboru a akčním týmu. Kongres neměl přehled o svém členstvu, neboť si nevedl záznamy; lokální sdružení si ponechávala téměř všechny finanční prostředky, které se jim podařilo získat. Adeptky a adepti aktivního členství museli projít často až dvouměsíční zkušební dobou, poté být akceptováni dvoutřetinovou většinou členstva místního sdružení a přihlásit se k pravidlům jednání (*Rules for Action*). K tomuto viz Meier a Rudwick (1973).

²⁶² Zatímco na Západě se nedostávalo osob z afroamerické kategorie, na Jihu byla situace přesně opačná.

CORE zůstal až do února 1960 malou organizací. Od chvíle, kdy na jaře tohoto roku přišla vlna studentských sit-ins, vzrostla poptávka po asistenci při nenásilných přímých akcích.²⁶³ Kongres se zařadil mezi nejdůležitější organizace na poli boje proti vyloučení afroamerického obyvatelstva, současně však díky rychlému růstu²⁶⁴ zažíval diskuse, pro koho by měl být, koho reprezentovat: příliv nových aktivistek a aktivistů sebou přinesl rozvolnění a postupné opouštění zakladatelských principů.

V době kdy se prvním celostátním předsedou stal James Farmer (1. únor 1961),²⁶⁵ iniciátor patrně nejznámější akce Kongresu s názvem *Freedom Ride*,²⁶⁶ se začalo měnit složení členstva a tím i ideové podhoubí: poprvé se, v přímém rozporu s počátečními cíli, objevují myšlenky afroamerické separace a opuštění nenásilí.

Na konci roku 1962 orgány CORE přijaly princip přednostního přijímání Afroameričanek a Afroameričanů do zaměstnaneckých poměrů a pro reprezentaci poboček. Uvnitř souběžně probíhaly debaty, zda-li by v čele měly stát výlučně afroamerické osoby, probleskovaly tu ideje Malcolma X. V tomto časovém úseku byly tyto úvahy nesené převážně pragmaticky, nikoli principiálně. Na sjezdu o rok později delegátky a delegáti, z nichž většina již přijížděla z Jihu, zvolili plně afroamerické vedení.

Na následujícím sjezdu 1965 byl patrný jak úpadek Kongresu, zapříčiněný velkými dluhy a ustáváním užívání nenásilných přímých akcí, tak větší vliv idejí "černošské hrdosti" (*black pride*): poprvé zde vystoupili zástupci "Černých muslimů" (tj. zástupci *Islámského národa*). „V době úpadku vyhlášovalo členstvo místních sdružení hrdost na svou černost a svůj africký původ, stěžovalo si, že jsme si 'nechali bílými určovat naše hodnoty' a odsuzovalo přední černošky a černochoy světlé kůže z [ostatních] seskupení za občanská práva jako buržoazní konzervativce stydlící se za Afriku“.²⁶⁷ Na povrch vystoupil spor, jakým způsobem by měli být zapojeni lidé euroamerického původu: objevily se (a sílily) požadavky, aby byli zcela vyloučeni. Argumenty se opíraly buď o

²⁶³ Mezi CORE, NAACP a SCLC se strhl zápas, kdo bude organizovat studentské protesty. Studentky a studenti, povzbuzováni Ellou Baker, ale založili SNCC, neboť NAACP vnímali jako pouze legalistickou, SCLC jako málo radikální. Viz Carson (1995).

²⁶⁴ V roce 1961 se CORE skládal z 53 místních sdružení, z nichž jedna třetina se nacházela na Jihu. O dva roky později jejich počet vyrostl na číslo 94, roku 1964 dokonce na 114. Průměrně měly 30-60 aktivních členek a členů.

²⁶⁵ Tato pozice byla nabídnuta i Martinu Lutheru Kingovi. Farmer dříve pracoval jako programový ředitel NAACP.

²⁶⁶ Vznikla jako reakce na rozhodnutí Nejvyššího soudu v případě *Boynton v. Virginia* (1960), které zakazovalo segregaci v mezistátní dopravě; již o 14 let dříve jí předcházela podobný pokus, pojmenovaný *Journey of Reconciliation*.

²⁶⁷ Meier a Rudwick, 1973, s. 206.

poukaz, že jejich přítomnost znemožňuje efektivně pracovat v afroamerických komunitách, či o jejich ztotožnění s rasistickým systémem,²⁶⁸ a/nebo o tvrzení, že Afroameričanky a Afroameričané by měli mluvit sami za sebe.

Ústavní výbor CORE se zabýval otázkou, zda neupravit důvodové prohlášení (*Statement of Purpose*), charakterizující organizaci jako multi-rasovou; tuto ideu sice zamítl (stalo se tak až na sjezdu 1967), ale navrhl dodatek, který požadoval, aby rozhodující pozice zastávaly výlučně afroamerické osoby. Pozměněná výsledná verze uváděla, že členové minority by měli tvořit podstatnou část vedení.

Na významu v této době v rámci celého Hnutí za občanská práva získávaly afroamerické projekty nacionalismu. Farmer v reakci na hledání, jakým směrem by se měl Kongres dále ubírat, představil program ekonomické, politické a kulturní organizace komunit s cílem nacionalismu konkurovat. Zanedlouho - k prvnímu lednu 1966 - nicméně rezignoval na post celostátního ředitele a na jeho místo byl vybrán Floyd McKissick,²⁶⁹ jenž reprezentoval nacionalistický diskurs. Tato volba, provázená jeho podporou sloganu "*Black power*", zapříčinila odchod řady pro integraci orientovaných osobností z řad CORE, úpadek aktivit a rychlý úbytek sponzorských darů.

Na sjezdu v Baltimore (1966) vystoupil také Stokely Carmichael; slogan "černá moc" se od této chvíle stal součástí CORE, podobně jako opuštění principu nenásilí (vymazán z ústavy) a vize integrované společnosti. Sám McKissick oponoval vyloučení Euroameričanek a Euroameričanů: k němu došlo až po jeho odchodu z úřadu v létě 1968. V té době byl Kongres rasové rovnosti malou organizací s Royem Innisem v čele, která požadovala změnu americké ústavy a uznání "černých lidí" jako zvláštního "národa uvnitř národa".

6.4 SCLC

Southern Christian Leadership Conference (Konference jižního křesťanského vedení, SCLC) byla založena jako výsledek kongresu o nenásilí a integraci dopravy, svolané reverendy Martinem Lutherem Kingem, Fredem Shuttlesworthem a Charlesem

²⁶⁸ Autoři knihy *CORE : A Study in the Civil Rights Movement 1942-1968* (1973, s. 387) citují sanfranciského představitele místního sdružení, který prohlásil: „Rasismus je převažujícím rysem bělošské mentality [...] Není důležité, kdo jsou vaše/vaši předkyně/předkové, pořád jste bílá/bílý“.

²⁶⁹ Jeho protikandidát, George Wiley, čelil útokům kvůli své obhajobě integrace a manželství s "bílou ženou". Viz Meier a Rudwick (1973).

Steelem na desátého a jedenáctého ledna 1957 do Atlanty (Georgia).²⁷⁰ Původně se jmenovala *Southern Negro Leaders Conference on Transportation and Nonviolent Integration*.²⁷¹ Ve svolávacím listu mimo jiné stojí: „[j]sme přesvědčeni, že většina bílých jižanek a jižanů je připravena přijmout integraci jako zákon země“.²⁷²

Tři uvedená jména, jakož i zastávaná povolání, nejsou náhodná: King stál v čele *Montgomery Improvement Association* (MIA),²⁷³ jež byla vytvořena jako platforma pro jednání ohledně desegregace autobusů v Montgomery; Shuttlesworth předsedal *Alabama Christian Movement for Human Rights*, vzniklého na pozadí méně známého bojkotu v Birminghamu; Steele byl hlavním reprezentantem organizace *Inter-Civic Council*, jež koordinovala obdobné aktivity v Tallahassee (Florida).

Všichni tři pracovali jako duchovní. Fairclough (1986, s. 409) v této souvislosti připomíná specifické postavení afroamerické náboženské obce (*black church*) na Jihu Spojených států: „[b]yla to nejstarší a nejrespektovanější instituce černošského Jihu. Centrální pro jejich kulturu, symbol jejich historické zkušenosti a výraz jejich aspirací a nadějí, dávala náboženská obec černošům a černoškám smysl pro solidaritu, sebe-identitu a sebe-respekt.“ K tomu musíme připočítat, že kostel byl v uvedené oblasti prakticky jediným místem, kde se mohli bez problémů scházet, aniž by vyvolali obvinění ze vzpoury, a kde - při absenci rozhlasu či novin - docházelo k široké výměně informací. Duchovní se zároveň díky povaze svého povolání nemuseli bát ekonomického tlaku či propuštění. Mezi věřícími převažovaly ženy, na rozhodovacích postech v obci naopak muži.²⁷⁴

V závěrečném prohlášení ustavujícího setkání SCLC z jedenáctého ledna 1957 je odkazováno na mezinárodní scénu ve smyslu probíhajícího odporu vůči sociální a politické dominanci a na její propojenost s afroamerickou situací; nalezneme zde také poukaz, že Spojené státy nepřiznávají své minoritě demokratická práva, za něž bojují jinde ve světě. Legitimitu účastnice a účastníci odvozují od nedávných rozhodnutí Nejvyššího soudu a konstatují, že „[n]emáme jiné mravní volby než pokračovat v boji;

²⁷⁰ Idea svolat tuto konferenci ale vzešla od Bayarda Rustina, Elly Baker a Stanleyho Levinsona. Zvláště Rustin a Baker jsou neopomenutelnými postavami Hnutí za občanská práva. Oba dva se shodovali, že boj proti segregaci na Jihu nejsou vhodné dvě starší organizace NAACP a CORE, neboť jednak svou základnu mají na Severu a jednak je jejich vedení euroamericko-afroamerické, tj. nevhodné pro podmínky Jihu. K tomuto podrobněji viz Fairclough (1986) nebo Branch (1988).

²⁷¹ Současný název se datuje od osmého srpna 1957, kdy proběhlo třetí setkání.

²⁷² *Press Release, Bus Protesters Call Southern Negro Leaders Conference on Transportation and Nonviolent Integration in Martin Luther King, Jr. Papers, Volume Four: Symbol of the Movement. January 1957 - December 1958.* [Online 16].

²⁷³ Její motto znělo "spravedlnost bez násilí" (*Justice without Violence*).

²⁷⁴ K tomuto viz též Coretta Scott King (1976) či Branch (1988).

ne za nás, ale za celou Ameriku“:²⁷⁵ příznačný je apel, že tento stát nebude nikdy svobodný, pokud se svobodnými nestanou "potomci otroků". Dále vyzývají k odporu vůči segregaci za pomoci nenásilí, jehož duch dokáže překonat desetiletí vzájemného strachu a podezírání.

SCLC se tak při svém vzniku přihlašuje k ideálu integrace, jehož přítomnost vysledujeme ve výše citovaném výroku: její boj není veden *pro* Afroameričanky a Afroameričany, ale pro celé Spojené státy, jež mají na duchovní rovině naplnit svou zakladatelskou ideu.

Trvalou institucí se Konference stala čtrnáctého února 1957. Její třiatřicetičlenná rada se skládala ze dvou třetin z afroamerických mužů-duchovních, především baptistů a několika metodistů; zasedala v něm pouze jedna žena. Individuální členství neexistovalo, SCLC byla projektována jako střecha pro místní organizace amerického Jihu.²⁷⁶ Fairclough (1986) uvádí, že tato struktura měla za účel předejít překrývání s NAACP, v níž mnozí reprezentanti Konference působili v čele lokálních poboček.

Prezidentem se stal King²⁷⁷ a na něm začal být Rustinem a Levinsonem budován obraz SCLC, jež - podobně jako CORE a SNCC - žila ze sponzorských darů.²⁷⁸ Svým uspořádáním, založeným na vedení odshora dolů, tak odrážela pozici duchovních v místních komunitách.

Odkazy k demokracii se objevují i v následném (nepříliš úspěšném) programu *Crusade for Citizenship*²⁷⁹ z ledna 1958: voličské právo pro Afroameričanky a Afroameričany podle této představy pomáhá osvobodit veškeré americké obyvatele a napomáhá skutečnému fungování bipartismu. Prvních šest let existence Konference nepřineslo výrazné výsledky, i když počet přidružených organizací, přítomných nyní ve všech státech Jihu, do začátku roku 1964 vzrostl na padesát osm.

Obrat uvnitř SCLC lze pozorovat od poloviny šedesátých let a můžeme jej přičítat pokusům rozšířit působnost na Sever. Počáteční postoje se proměňují spolu s Kingem,

²⁷⁵ *A Statement to the South and Nation*. in *Martin Luther King, Jr. Papers, Volume Four: Symbol of the Movement. January 1957 - December 1958*. [Online 16].

²⁷⁶ Vedle tří uvedených mezi ně patřily například *Baton Rouge Christian Movement* či *Nashville Christian Leadership Council*.

²⁷⁷ V letech 1997-2004 tuto funkci zastával jeho syn, Martin Luther King III. Jeho nástupcem se stal uvedený Fred Shuttlesworth (2004), v současnosti v čele SCLC stojí Charles Steele, jr. (2004-2006).

²⁷⁸ Fairclough (1986, s. 431) píše: „Během let 1957, 1958 a 1959 Rustin a Levinson v tichosti pracovali v pozadí, aby vybrousili Kingův obraz jako hlasatele nenásilného odporu“. Ke stylu vůdcovství SCLC viz též Carson, Garrow a Huggins (2000).

²⁷⁹ Viz *Martin Luther King, Jr. Papers, Volume Four: Symbol of the Movement. January 1957 - December 1958*. Tento program byl diskutován již v srpnu 1957; jeho finální podobu vypracoval výkonný výbor SCLC třicátého ledna 1958. Jedním z jeho cílů bylo zdvojnásobení počtu registrací v afroamerickém elektorátu do roku 1960.

jehož - jak jsme uvedli v předešlé kapitole - hluboce zasáhly bouře ve Watts a teprve nyní začíná soustavně reflektovat severní prostředí.²⁸⁰ Proto později v programové řeči *Where Do We Go from Here?*, pronesené šestnáctého srpna 1967 u příležitosti desátého výročí, prezident SCLC několik měsíců před svou smrtí reflektuje dosavadní činnost organizace a ptá se, kam by měla směřovat. Proslov se daleko více týká afroamerické zkušenosti a praktických potřeb. King zdůrazňuje, že na před dekádu byli "černí lidé" ve společnosti takřka bezmocní, neviditelní, bez možnosti mluvit, zmítání pocitem nijakosti. Ve společnosti dále zůstávají na dně: výchozí krok z této situace hledá v sebe-potvrzení.

Jestliže u zrodu SCLC stála integrace bez doprovodných podmínek, nyní King pracuje se sebe-identifikací, afirmací, že Afroameričanky a Afroameričané jsou lidmi s bohatou kulturní historií navzdory otroctví: nutnost tohoto kroku se odvozuje od hříchů, kterých se bílí lidé dopustili.²⁸¹

Cílem Konference v Kingově podání i nadále zůstává inkluze do mainstreamového života, ale zároveň doprovázená restrukturalizací celé americké společnosti a bojem proti chudobě: jeho kritika války ve Vietnamu však způsobila roztržku s NAACP a odliv zdrojů.²⁸²

6.5 SNCC

Nenásilný studentský výbor pro koordinaci (*Student Nonviolent Coordinating Committee*, SNCC) vzniká jako výsledek protestních studentských sezení, sit-ins, rychle se rozšiřujících od února 1960 po celém Jihu Spojených států. Tato doposud nejradikálnější technika v boji proti vyloučení, přinesla krom zmiňované organizace i další dva důležité výstupy: legitimizovala nenásilnou přímou akci a předznamenala ztrátu hegemonie NAACP na poli občanských práv. Studentky a studenti, kteří ji praktikovali, většinou nebyli členkami a členy některé ze stávajících organizací. SNCC se v průběhu šedesátých let stal nejradikálnější z nich na poli bojů o afroamerickou sebe-identifikaci.

²⁸⁰ Přesvědčit se můžeme v jeho textu *Next Step: the North* z listopadu 1965. Viz *Testament of Hope*, 1991, s. 189-194.

²⁸¹ Viz *Where Do We Go from Here?* in *Testament of Hope*, 1991, s. 245-252.

²⁸² King narážel na opozici kvůli svému vystupování proti válce ve Vietnamu i uvnitř SCLC: této části jeho aktivit se tu ale podrobněji nevěnujeme. K tomuto podrobněji viz Reed (1999).

Zakládající konference proběhla 16. až 18. dubna na *Shaw Univerzity* v Raleigh (Severní Karolína) za účasti 120 studentských aktivistek a aktivistů z padesáti šesti univerzit a středních škol, celkem z dvanácti států; její iniciátorkou byla Ella Baker, spoluzakladatelka a výkonná ředitelka SCLC. Tato vystudovaná socioložka, narozená 1905, doposud nestojí v takovém světle pozornosti, jaké si zaslouhuje. Platí to nejen v rámci Hnutí za občanská práva (ve druhé polovině 40. let působila v NAACP, stála spolu s Rustinem a Levinsonem u zrodu SCLC a iniciovala utvoření SNCC), ale také v rámci teorie demokracie: právě ona povzbuzovala přítomné, aby se nepřipojovali pod střechu některé z existujících organizací, věrna své představě, že organizování by mělo vycházet ze základů, ode dna vzhůru a nikoli naopak. V tomto ohledu kritizovala Kinga s jeho charismatickým pojetím vůdcovství, na němž spočívala celá SCLC. Baker se domnívala, že sebe-organizování na místní úrovni učí zainteresované samostatnosti a tím přináší dlouhodobý prospěch.²⁸³

Její ideje se odrazily v SNCC, který se vyznačoval výrazně decentralizovanou strukturou, přičemž až do září 1960 neměl stálý charakter a teprve o rok později byli někteří ze zúčastněných žen a mužů za svou práci placeni.²⁸⁴ Meier (1963, s. 27) uvádí, že „SNCC je teoreticky koordinační výbor sdružených mládežnických skupin v jižních a hraničních státech; ve skutečnosti se většinou malá skupina z Atlanty zapojí do akce podle svého výběru a zajišťuje podporu lidí v místních komunitách, v nichž se rozhodne pracovat“.

Zakládajícími principy Výboru, jak se uvádí v *Statement of Purpose*, jsou nenásilí jako prostředek a integrace jako cíl.²⁸⁵ Tyto zastřešující základní kameny prošly - podobně jako u CORE - kritickým vývojem: SNCC se podobně jako ostatní velké organizace neopíralo o homogenní sadu idejí. Podle Stoper (1977) participující spojovalo především vnímání Výboru jako vykupitelské organizace, jež stojí v protikladu k ostatním, méně radikálním:²⁸⁶ toto sebe-pojetí vysvětluje, proč se SNCC zapojoval v místech, kde bylo dosažení změny nejobtížnější, jako například v projektu voličských

²⁸³ K tomuto viz Carson (1995), Elliot (1996) či Robnet (1996). Julian Bond hned v úvodu článku *SNCC: What We Did* (2000, s. 14) ke čtyřicátému výročí vzniku Výboru vzpomíná, jak Baker říkala "silní lidé nepotřebují silné vůdce".

²⁸⁴ Tiskový orgán se jmenoval *Student Voice*.

²⁸⁵ Carson (1995), když popisuje tuto konferenci, hovoří o rozhodujícím vlivu nashvillské delegace na přijetí těchto zásad. Vedle Mariona Barryho a Dianne Nash zmiňuje zejména Jamese Lawsons, který strávil tři roky v Indii jako misionář a po celou dobu se věnoval studiu Gándhího myšlení. Po návratu působil v řadách FOR a na *Vanderbilt Univerzity* vedl seminář o nenásilí, kam chodili právě Barry a Nash (1959). Spolu se sekularizací organizace ustoupila principiální obhajoba nenásilí zdůvodnění taktickému.

²⁸⁶ Stoper (1977, s. 16) mezi spojující znaky počítá také opozici vůči ideologiím, odmítání byrokratického uspořádání, pocit výjimečnosti vůči ne-členům, vysokou míru aktivismu a nasazení.

registrací v Mississippi. Taktika Výboru cíleně počítala s vybuzením intervence ze strany federálních úřadů.

Po první dva roky jeho existence, geograficky omezené především na Jih a nesené souladem s ideálem "*redemptive community*", se neobjevují diskuse, kdo a kde by měl být aktivist(k)ou a zda-li organizace neměla být výlučně afroamerickou. Cílem se stává vytržení místních komunit z jakési "naučené bezmoci" způsobované životem v prostředí, jež za asistence hrozeb či praktik násilí přiřazuje vše afroamerické na nižší stupeň společenské existence. Carson (1995, s. 75-76) v této souvislosti cituje projektového ředitele Charlese Sherroda, který se podle svých slov snažil „zasáhnout samotný kořen segregace, [...] ideu, že bílá je nadřazená. Tato idea se vpila do mysli lidí, černých i bílých. Tuto představu musíme rozbít. Lze to provést jedině když uvidí černé a bílé pracovat společně bok po boku, bílý bratrem [*sic*] černého, dvě lidské bytosti dohromady“.²⁸⁷

Když se v roce 1963 se do čela SNCC dostává John Lewis, objevují se první rozepře mezi Výborem a dalšími organizacemi na poli občanských práv. Jakožto předseda měl vystoupit s proslovem na Pochodu na Washington (*March on Washington*): obsah připravené řeči se z důvodu radikálnosti na poslední chvíli stal předmětem sporu a Lewis jej musil upravit. Následující léto, v rámci *Mississippi Summer*, největšího projektu SNCC, se objevují debaty o roli euroamerických aktivistek a aktivistů: na realizaci projektu spolupracovalo přes 800 euroamerických studentek a studentů, což vyvolalo otázky, nakolik jsou tito lidé vhodní pro práci v afroamerických komunitách, a kritiku, že místní jsou opět závislí na druhých, místo aby se učili organizovat sami sebe.²⁸⁸ Stálý euroamerický personál v této době tvořil dvacet procent osazenstva.

Odklon od mainstreamové představy Hnutí za občanská práva u Výboru přišel po nespokojenosti s výsledky projektu *Mississippi Freedom Democratic Party*.²⁸⁹ „Podobně jako zbytek americké společnosti i SNCC vstupoval do období rozštěpujícího konfliktu, kdy si zaměstnankyně a zaměstnanci začali více uvědomovat rozmanité a někdy subtilní dimenze sociálního útlaku“.²⁹⁰ K tomuto vývoji přispěla i návštěva afrických zemí Libérie, Ghany, Zambie, Keni či Guineje, při níž se John Lewis, Fannie

²⁸⁷ Příznacně pro obdobná prohlášení a texty tu nacházíme důraz na "bratrství", tj. převažující maskulinní artikulaci.

²⁸⁸ K tomuto viz Stoper (1977).

²⁸⁹ Tato strana vypsalala vlastní alternativní primární volby, jichž se mohli účastnit všichni bez ohledu na "barvu pokožky". Na konventu *Demokratické strany* chtěla zastupovat Mississippi s poukazem, že místní demokratická delegace vzešla z nespravedlivých voleb. Nabízený kompromis, jež tuto delegaci nevyklučoval, její zástupkyně a zástupci odmítli. Viz Carson (1995).

²⁹⁰ Carson, 1995, s. 134.

Lou Hamer, Prathia Hall, Julian Bond a další v září a říjnu 1964 setkali s prezidentem Sekou Tourém. Během pobytu v Nairobi rozmlouvali také s Malcolmem X, který se s nimi pokoušel navázat dlouhodobou spoluprací.

Od listopadu téhož roku také vznikaly *Position papers*, neboli jakési vize budoucnosti SNCC: podle Carsona (1995) tato stanoviska sice neposkytla řešení problémů této konkrétní organizace, ale načrtla další směry vývoje amerického radikalismu šedesátých let, neboť inspirovala Novou levici a feministická hnutí;²⁹¹ současně přinesla další pochybnosti o roli euroamerických studentek a studentů v Hnutí za občanská práva. Následující únor Lewis deklaroval, že Výbor by se nadále neměl opírat o podporu „bílých liberálů a černošských příslušníků střední třídy“ a dodal, že „[p]okud mají být hnutí a SNCC efektivní ve snaze osvobodit černošské masy, Hnutí za občanská práva musí být kontrolováno, ovládáno a vedeno černochoy“.²⁹²

Od roku 1965 se ve Výboru stále více začínají prosazovat koncepty afroamerického sebeurčení, rasového vědomí, ideály "černosti" a hrdosti: inspiraci zde poskytla zejména kniha Frantze Fanona *The Wretched of the Earth*. Prostorově je tento posun spojen s Atlantou, kde místní aktivistky a aktivisté prošli *Islámským národem* a nyní požadovali "vyloučení bílých". Používali argument, rozvíjený před nimi Malcolmem X (jenž jej však o několik měsíců dříve opustil), že všichni "bílí" jsou rasisté a považují "černé" za podřadné bytosti.²⁹³ Toto binární vidění bylo doprovázeno zpochybněním autenticity Hnutí za občanská práva kvůli jeho integracionistickým cílům, které neodpovídají každodenním afroamerickým zkušenostem. "Bílí" také nemohou rozumět "černošské zkušenosti" a svou přítomností v komunitách mýtus západní nadřazenosti nezpochybňují, ale naopak posilují. Afroameričanky a Afroameričané by se měli zaměřit na svou historii, své kulturní příspěvky či svou krásu a nahradit jimi euroamerické standardy: „Černí lidé se nechtějí zařadit do západní kultury, která dennodenně vyklešťuje naši krásu, hrdost a mužnost“.²⁹⁴

Atlantská iniciativa vyvolala i nesouhlasné odpovědi, mezi kterými nechyběla ani ta od Stokely Carmichaela, který se paradoxně později stal symbolem právě jejích idejí. Carmichael, jeden z nejzkušenějších aktivistů v SNCC a od května 1966 jeho předseda, se stavěl zdrženlivě zejména k vyloučení euroamerických spolupracovnic a

²⁹¹ Jeden z těchto *Position papers* sepsaly dvě euroamerické ženy, Casey Hayden a Mary King, pod názvem *Women in the Movement*. Tomuto textu se podrobněji věnujeme v následující kapitole.

²⁹² John Lewis in Carson, 1995, s. 151.

²⁹³ Tato situace byla později příznačná: zastánci afroamerického nacionalismu se dovolávali Malcolma X před poutí do Mekky, tj. opomíjeli myšlenkový posun posledních měsíců jeho života.

²⁹⁴ Cituje Carson, 1995, s. 198.

spolupracovníků, neboť s nimi měl dobré zkušenosti a chtěl udržet kontakty s Novou levicí. Jak jsme uvedli v předcházející kapitole, v pozici prvního představitele SNCC použil při pochodu v Mississippi spojení "*Black power*".²⁹⁵

Tento nový směr Výboru (podobně jako u CORE) zapříčinil odchod řady zkušených jednotlivců, kteří hájili integraci. Druhým výsledkem byl rozchod s původními záměry. Carson (1995, s. 234) píše, že od této chvíle „[s]píše než aby povzbuzoval místní vedení k rozvíjení vlastních idejí, SNCC se stával pouze jednou z mnoha organizací, které se snažily mluvit v zájmu černošských komunit“. Jestliže zakladatelské principy počítaly, že místní společenství si zvolí své reprezentanty a Výbor zde bude pouze na podporu tohoto cíle, nyní se dostal do pozice někoho, kdo si nárokuje zastupovat a hovořit za druhé.²⁹⁶

Radikálnost se přenesla z pole občanského aktivismu na rétorickou rovinu. Objevovala se i kritika těch afroamerických členek a členů, kdo udržovali přátelství s "bílými" nebo "vyznávali bělošské hodnoty": esencionalizace "identity" zde spočívala v konstrukci hranic mezi "námi" a "jimi" a ve vynucování loajality. Diskurs "černé moci" posílil atlantské požadavky na úplné vyloučení "bělošek a bělochů", které/kteří již beztak prakticky ztratili vliv na rozhodování, neboť jich jako ve stálém poměru pracovalo pouze sedm. V prosinci 1966 se tak stalo těsnou většinou jednoho hlasu, když proti byli mimo jiné Carmichael či Forman (první předseda).²⁹⁷

Přestože za Carmichaelova předsednictví prožíval SNCC rozkvět při rozvíjení nových idejí, jako celek upadal a posouval se ke stále ostřejší rétorice. Vnitřní spory se týkaly výkladu afroamerické situace: zda-li by měla být uchopena v konceptu "rasy" (Carmichael) či "třídy" (Forman). Od roku 1967 se pak datuje napjatá pětiměsíční spolupráce s *Black Panther Party*; o dvacet čtyři měsíců později SNCC zaniká.

6.6 Srovnání vybraných organizací

²⁹⁵ Martin Luther King tomuto spojení oponoval, současně se ale snažil s jeho obhájci diskutovat (na rozdíl od Wilkinse). Viz jeho knihu *Where Do We Go from Here* (1968), zvláště pak kapitolu s názvem "*Black power*".

²⁹⁶ Viz například Carmichaelův esej *What We Want* (1976, s. 374), v němž čteme: „Organizace, která si dělá nárok mluvit za potřeby komunity (jak to činí Nenásilný studentský výbor pro koordinaci), musí mluvit tónem oné komunity“.

²⁹⁷ Atlantská skupina byla nicméně zanedlouho vyloučena pro výhrůžky ostatním.

Na závěr této kapitoly provedeme krátké srovnání probraných organizací: pro přehlednost pomocí následující tabulky:²⁹⁸

	NAACP	CORE	SCLC	SNCC
rok založení	1909	1942	1957	1960
původní region	Sever	Sever	Jih	Jih
geografie aktivit	Pobočky v 48 státech (1962).	Až do šedesátých let neúspěšná snaha proniknout na Jih, roku 1961 tu působila třetina místních sdružení.	Do roku 1965 omezení na Jih, později obtížné pronikání na Sever do prostředí ghett.	Omezeny na Jih.
zdrojové ideje	Víra v racionalitu lidského jednání, svobodu jedince, stát jako garanta společenského řádu a spravedlnosti: snaha aplikovat ideje progresivismu.	Mahátma Gándhí, nenásilí a mezi- rasovost.	Křesťanská láska, nenásilí, Gándhí a heslo "Za vykoupení duše Ameriky".	Nenásilí odvozené z židovsko-křesťanské tradice, integrace.
počáteční záměr	Plná občanská práva pro Afroameričanky a Afroameričany ve všech oblastech života.	Plná občanská práva afroamerických a dalších obyvatel.	Integrace v podobě milované komunity (<i>beloved community</i>), nenásilí jako způsob života, naplnění univerzalistického příslibu <i>Deklarace nezávislosti</i> .	Integrace, čelit nespravedlnosti skrze lásku, <i>redemptive community</i> .
hlavní strategie	Soudní spory pro zpochybnění závěrů z <i>Plessy v. Ferguson</i> , lobování.	Nenásilné přímé akce.	Aktivizace místních komunit, protestní pochody, mediální dramtizace.	Nenásilné přímé akce jako strategie, organizování místních komunit, dramtizace událostí a vyvolání zásahu federálních úřadů.
hlavní pole aktivit	Soudní pře: integrace škol, diskriminace v zaměstnání.	Bydlení, mezistátní doprava, zaměstnání, veřejná místa (parky).	Voličské registrace, podpora protestů, a později poukazování na chudobu.	Voličské registrace, veřejná místa, organizování místních politických stran.
finance	Členské poplatky a dary.	Dary.	Dary.	Dary.
členství	Individuální.	Individuální: odlišení aktivního a pasivního členství.	Zastřežení různých lokálních organizací, tj. bez individuálního členství.	Neexistence členství, pouze dobrovolnictví a několik osob zaměstnaných na stálo.

²⁹⁸ Tato tabulka vznikla na základě četby několika textů: Meier (1963), Meier a Rudwick (1973), Stoper (1977), McAdam (1983), Fairclough (1986), Branch (1988), Meier a Bracey (1993), Carson (1995) a dalších.

	NAACP	CORE	SCLC	SNCC
struktura	Spíše centralizovaná, odshora dolů, složena z odboček (v roce 1962 jich bylo 1500).	Decentralizovaná, spíše zdola nahoru, složená z místních sdružení (v roce 1964 jich bylo 114).	Úzké vedení a zaměření na Martina Luthera Kinga (roku 1964 zastřešení celkem 58 místních organizací a spolků).	Vysoká míra decentralizace jako garant radikalismu.
složení členstva a vedení	Na počátku mezi-rasové (<i>interracial</i>) s euroamerickým vedením (změna od dvacátých let), ve druhé polovině šedesátých let dobrovolný odchod euroamerického členstva. Přestože měla mládežnickou organizaci <i>NAACP Youth</i> , členstvo bylo spíše středního věku; ve vedení poboček často stáli duchovní nebo vysokoškolsky vzdělaní lidé.	Požadavek mezi-rasového (<i>interracial</i>) složení místních sdružení zakotven v ústavě: v roce 1967 však byl vymazán, o rok později vyloučení euroamerických osob z aktivního členství. Členstvo středního i studentského věku, ale bez duchovních. V šedesátých letech celkem 3000-6000 aktivních členek a členů. Převažující příslušnost ke střední třídě byla na překážku při snaze zakotvit v ghettech.	Složena z místních organizací a spolků, afroamerické členstvo i vedení. V čele stáli baptističtí duchovní (méně metodističtí), malé zastoupení žen v uzlech rozhodování.	Afroamerické a také euroamerické. Poté - na základě pragmatické volby - upřednostňování členstva afroamerického. Od roku 1966 sílí a nakonec úspěšné požadavky na úplné vyloučení euroamerických aktivistek a aktivistů. Organizace studentek a studentů.
postoj k mottu "Black power"	Zcela odmítavý.	Obhajoba tohoto konceptu převážila.	Odmítavý, ale se snahou porozumět: King se jím zabýval a některé prvky v upravené podobě převzal.	<i>Black power</i> jako cílená strategie. Pojem užil předseda SNCC Stokely Carmichael.
nerovná pozice žen	Ano.	Ano.	Ano. Ella Baker kritizovala Kinga a ostatní duchovní pro sexismus.	Ano. Vznikl zde dokument s názvem <i>Women in the Movement</i> (1964), který kritizoval přehlížení žen.

Ve třetí kapitole jsme vymezili kritéria posuzování "projektů identity", z nichž jedno se týkalo organizační struktury a rozhodování: jeho zvážení vzhledem ke konkrétním organizacím z doby Hnutí za občanská práva předkládáme v kapitole následné.

7. Konstruování afroamerických "projektů identity": zvážení otevřenosti

„Černošská 'komunita' byla vždy různorodá, i když byla sjednocena útlakem a vynucenou podřízeností. Vnitřní diskuse ohledně 'správné' reprezentace - tak jako prostředky a cesty osvobození - byly mnohé a protichůdné.“²⁹⁹

7.1 Úvod

Výše jsme rozlišili několik strategických vizí (občanská, nacionalistická, vykupitelská a transformační) či "projektů identity" a pokusili jsme se jejich různé konfigurace prezentovat na třech osobách a čtyřech organizacích Hnutí za občanská práva. Přestože ideje Martina Luthera Kinga, Malcolma X a Stokely Carmichaela a vnitřní diskuse v daných organizacích se v mnoha bodech rozcházely, nalezneme zde styčné plochy (především otroctví, ale i Afriku) a můžeme se pokusit tyto vize vztáhnout ke specifickým kritériím, která jsme probrali v teoretické části, propojit teoretické a praktické pro náš konkrétní případ. Jinak řečeno, můžeme srovnávat jejich vzájemnou otevřenost.

7.2 Otevřenost "projektů identity" a Hnutí za občanská práva

Ve třetí kapitole jsme promysleli obecná a specifická kritéria: prvně jmenovaná však neprobíráme zvlášť, neboť prostupují druhými.

7.2.1 Struktura nespravedlnosti a vnitřní kultura

Podíváme-li se obrazy nespravedlnosti ve výše probraných "projektech identity", pak shledáme, že jsou téměř shodně konstruovány okolo jedné hlavní identifikace, "rasy": na jejím základě, díky barvě své pokožky, jsou podle všech výkladů Afroameričanky a Afroameričané utlačovány a utlačováni.

Tento "nejmenší společný jmenovatel", jenž se odráží ve voláních po jednotě, byl převažující osou výkladů let 1955-1965 (bojkot autobusů-*Zákon o voličských právech*), kdy se působnost Hnutí (převážně) omezovala na oblast amerického Jihu s jeho viditelným a symbolickým rozčleňováním sociálního prostoru podél kategorií "rasy":

²⁹⁹ Eyerman, 2001, s. 14.

výraznější vnitřní diferencování přichází až spolu s úspěchy *Civil Rights Movement*.³⁰⁰ Výjimku zde částečně představuje Malcolm X, který již dříve kritizuje hlavní proud pro apatii vůči situaci v ghettech a vnáší do svého "projektu" třídní dimenzi.

Zohlednění "třídy" u Kinga ve druhé polovině šedesátých let, jež se odvozovalo od vědomí dosavadní omezenosti (či jednostrannosti) občanského narativu, vedlo k rekonstrukci výkladu doposud dosaženého a radikalizaci dále požadovaného. Zákony proti diskriminaci a segregaci sebou podle něj sice přinesly redefinování pozice "rasy" v oblasti občanských práv, ale nikoli zlepšení kulturního, sociálního a ekonomického kapitálu afroamerických obyvatel. Požadavek "druhé rekonstrukce" ve jménu lidských práv však přišel v době, kdy aktivity i odpovědi na požadavky Hnutí upadaly.

Obrazy "utlačovaného subjektu", jejichž platnost byla vztahována na kategorii, tak v rámci Hnutí za občanská práva nabývaly převážně abstraktních a homogenních tvarů, a proto nezohledňovaly další možné nespravedlnosti, které skrze překrývání vytváří "matici dominance" či "marginalizaci druhého stupně":³⁰¹ jako příklad si vezmeme afroamerické ženy, jejichž zkušenost tu nebyla dostatečně brána v potaz, přestože jako aktivistky vykonaly mnohé a tvořily většinu náboženské obce:³⁰² podle Elly Baker „[h]nutí let padesátých a šedesátých se do velké míry opíralo o ženy, protože vycházelo z náboženských obcí“.³⁰³

"Projekty" pochopitelně nezpochybňovaly, že ženy byly/jsou vystaveny rasismu, jejich konstruování se ale opíralo spíše o (heterosexuální) "muže": tato skutečnost se týká jak Kinga ("utlačovaný subjekt", k němuž v textech odkazuje, je takřka výhradně mužského rodu a jako příklady afroamerických úspěchů zmiňuje ženy o poznání méně),³⁰⁴ tak Malcolma X (v době svého členství v *Islámském národě* obviňoval afroamerické ženy, že mohou za stav svých mužů)³⁰⁵ i Carmichaela (argumentoval, že v porovnání s rasismem je sexismus okrajovou záležitostí)³⁰⁶ a potažmo proto občanského, nacionalistického i vykupitelského narativu.

³⁰⁰ Tento tok událostí odpovídá modelům "přechodů k demokracii", kdy je nejprve opozice sjednocena proti určitým praxím nedemokratické vlády a po úspěchu - tj. přechodu - dochází k jejímu rozrůznění a soutěžení.

³⁰¹ Viz Hunter (2002).

³⁰² Přehled vývoje afroamerických feminismů předkládá například Taylor (1998).

³⁰³ Cituje Gyant, 1996, s. 630.

³⁰⁴ K tomuto viz *Testament of Hope* (1991) nebo *Where Do We Go from Here* (1968, s. 16), kde píše, že „[Černo]ch dosáhl mužnosti v národě, který jej vždy nazýval 'chlapče'“. Cone (2005, s. 272 a dále) jako příklad uvádí situaci, kdy King hovořil aktivistkách a aktivistech, přičemž u žen zmínil pouze jejich počet, zatímco u mužů plná jména i s akademickými tituly. Viz také knihu Correy Scott-King (1976).

³⁰⁵ Viz zvláště *The Autobiography of Malcolm X* (1965) nebo Wolfenstein (1993).

³⁰⁶ Viz Carson (1995).

Pro strukturu nespravedlnosti z hlediska vnitřního konstruování útlaku proto do značné míry platí Gamsonovy (1995, s. 11) postřehy, že „[v]e jménu 'jedné identity pro každou konstrukci hnutí' zůstává skutečnost mnohačetných sociálních lokací a různých zkušeností rozdílných podskupin neviditelná a nezohledněná.“ a že „[s] poukazem na falešnou univerzalitu může hnutí oponovat vyloučení ze strany druhých a současně jej uvnitř samo praktikovat“.³⁰⁷ Větší inkluzivita daných projektů zde není známkou větší demokratičnosti, neboť přestože se rétoricky vztahují ke všem osobám určité kategorie, kladou univerzalistické nároky ("obecné lidství", "pan-afrikanismus"), ve skutečnosti opomíjí možné rozdíly mezi nimi.³⁰⁸ Univerzalizmus tu získává obrysy, které jsme výše kritizovali.

Postoupíme-li k druhé části "struktury nespravedlnosti", tj. zpodobňování těch, kdo stojí za vylučováním, zvážení přesnosti či obecnosti označování zdrojů útlaku, shledáváme jako nejadresnější progresivistické vyprávění, které jsme prezentovali na Martinu Lutheru Kingovi: jeho personalistická filosofie identifikovala konkrétní osoby a ještě spíše jejich činy.³⁰⁹ Náprava zde proto v důsledku spočívala v přesvědčování, poučování či výchově *osob* k občanství a univerzálnímu lidství *uvnitř* stávajících podmínek.

K adresné identifikaci útlaku se ke konci svého života přiblížil také Malcolm X, když se zasazoval o osvobození všech utlačovaných skrze společné oponování *praktikám* útisku. Program nápravy se ale v tomto případě lišil: můžeme jej přiřadit pod transformační strategickou vizi. Východiskem tu bylo uznání hlubokých dopadů rasismu na osoby *i* instituce. Spravedlnost podle tohoto "projektu" tudíž není možné omezit na přiznání do této chvíle upíraných občanských práv, neboť pronikavé a dlouhotrvající vyloučení afroamerického obyvatelstva zasáhlo všechny oblasti každodennosti: uznání musí být doprovázeno redistribucí a hlubokou přeměnou společnosti. Jak jsme uvedli, k tomuto poznání dospěl po roce 1965 také King: není náhodné, že se jak on tak Malcolm X v pozdějších fázích svého veřejného působení přikláněli k pojmu lidských práv.

³⁰⁷ Tato situace nicméně neplatí pouze pro *Civil Rights Movement*, nýbrž také pro feministická hnutí stejné doby, kdy zvláště afroamerické ženy kritizovaly liberální feminismus Betty Friedan pro jednodimenzionálnost a nesprávný univerzalizmus. K tomuto viz hooks (1981, s. 190), která píše, že „bílé osvoboditelky žen viděly feminismus jako 'své' hnutí a bránily se jakýmkoli snahám ne-bílých žen kritizovat, zpochybňovat a měnit jeho směr“. Viz též Medina (2003) nebo Hunter (2002), která v souvislosti s touto kritikou hovoří o epistemologii protínání (*intersectional epistemology*).

³⁰⁸ Medina (2003, s. 669) z druhé strany upozorňuje na strategičnost "osvobození jedné jinakosti" z hlediska dosažení výsledků. I on ale poukazuje na možnou homogenizaci.

³⁰⁹ Viz například knihu *Conscience for Change* (1967).

Na další straně nalezneme nacionalistická či vykupitelská vyprávění, která ztotožňují útlak, založený na praktikování pojmu "rasa", obecně s (kolektivním) "bílým člověkem": ospravedlnění - podobně jako transformace - nachází v pronikavosti rasismu, který vstupuje do jeho životního světa a socializuje jej tak, aby vše černé považoval za špatné a podřadné. "Kolonizátorský subjekt" tu však vystupuje více či méně jako homogenní. V nejméně překročitelném tvaru a současně s nejméně nárokovaným univerzalismem je projektován ve vykupitelské vizi *Islámského národa*, kde dochází k jeho esencionalizování. Pevné kontury mu v některých proslovech připisuje také Carmichael, reprezentující vyprávění nacionalistické. Strategie nápravy se opírá o pátrání po pevných základech a pravé historii: děje se tak skrze snahu odstranit sedimenty kolonizace. Toto úsilí tu koresponduje s vylučováním všeho, co je považováno za ne-afroamerické, konstruováním dynamiky "my-oni", která ustavuje dvě protikladné a na sebe neredukovatelné jednotky: dichotomie nejnanejví ukazuje rozdílnost. Otevřenost takových projektů - nahlížena pouze optikou tohoto kritéria - je menší než u těch, které identifikují konkrétní jednotlivce (či praktiky), neboť se vztahují na všechny osoby v příslušných kategoriích a jsou doprovázeny jak nepřekročitelností hranic, tak jednolitostí reprezentace.

7.2.2 Vnější podpora, organizační struktura a rozhodování

Všechny čtyři organizace, které jsme probírali, byly od druhé poloviny padesátých do poloviny let šedesátých (spolu)financovány díky darům z rozmanitých zdrojů, včetně euroamerických. Personální podporu pro své aktivity (NAACP, CORE, SCLC, SNCC) také hledaly mimo hranice kategorie vyloučení: například *Mississippi Freedom Summer* (1964) se zúčastnila řada euroamerických studentek a studentů. Pro vnější podporu se obracel také King, když kritizoval euroamerické církve, pokud se zapojily do obhajování segregace: občanský narativ se na ni spoléhá nejméně i díky charakteristikám vize nápravy.

Změna směru přišla ve druhé polovině šesté dekády spolu se zintenzivněním diskusí o sebe-určení, přičemž průvodním jevem se - vyjma NAACP - stává výrazný pokles vnější finanční podpory.

Uvnitř CORE a SNCC v důsledku hledání autentických kořenů a zkušeností ze strany části jejich osazenstva, jejichž odhalení slibuje poskytnutí pevného základu pro dekolonizaci, probíhají spory o participaci, jež nakonec vedou k vyloučení

euroamerických aktivistek i aktivistů a lokalizaci zdrojů uvnitř kategorie. Požadavky organizování autonomních institucí však nalezneme nejen u Carmichaela s konceptem "Black power", ale také u Kinga, například v jeho posledním proslovu.³¹⁰ Úplné "oddělení světů" v podobě separace všeho euroamerického a afroamerického prezentoval Malcolm X jako člen *Islámského národa*. Později se ale obracel nejen k *Organizaci africké jednoty* se slovy o pan-afrikanismu, ale také k *Organizaci spojených národů*.

Také NAACP se stává organizací afroamerickou: důvodem zde ale není vyloučení, nýbrž dobrovolný odchod euroamerického členstva; SCLC byla již od počátku - díky svému ukotvení v afroamerických církvích amerického Jihu - sdružením s členstvem jedné kategorie, neboť právě tyto instituce slibovaly nejmenší perspektivu integrace. Jestliže u prvních dvou organizací nacházíme záměrnost vyloučení, u této dvojice naopak nezamýšlenost.

"Projekty identity" CORE a SNCC tak vykazaly menší otevřenost než u NAACP a SCLC. Od pragmatických zdůvodnění (příhodnost pro aktivizaci) se přesunuly k principiálním: výlučně lidé afroamerické identifikace jsou spojeni s určitou zkušeností, měli by si sami určit své vlastní cíle a pracovat na svém sebeurčení.

Nejvýrazněji tento obrat v epistemologii (kdo má autoritu vědět, co se počítá jako znalost) nalezneme reprezentovaný u Malcolma X, který usiloval o dekolonizování mysli: skrze něj byl posléze přenesen do příslušných organizací, promýšlejících a artikulujících oblast, kterou jsme ideálně-typicky vymezili jako nacionalistický narativ. Pokud se Afroameričanky a Afroameričané nenaučí vlastnímu rozhodování, pokud organizace řídí lidé spojení s dominantní kategorií, dochází podle této argumentace k reprodukci pocitů závislosti a méněcennosti u podřízených.

Další část kritéria "organizační struktura a rozhodování" se týká otázky zastoupení, tj. koho organizace diskursivně a ve skutečnosti reprezentují či kdo a jak se zde podílí na definování kategorií. Když se zaměříme na zastoupení žen v organizacích,³¹¹ zjistíme, že jim byly povětšinou připisovány druhořadé a méně viditelné pozice bez možnosti participovat na rozhodování. Teoretička bell hooks (1981, s. 97) dochází k závěru, že „[z] jejich textů a proslovů je zřejmé, že většina černošských politických

³¹⁰ Máme na mysli *I See the Promised Land* ze třetího dubna 1968. Viz *Testament of Hope* (1991).

³¹¹ K této části viz Fairclough (1986), Robnett (1996) nebo Gyant (1996).

aktivistů šedesátých let viděla černošské hnutí za osvobození jako pohyb k získání uznání a podpory pro vynořující se černošský patriarchát.“³¹²

Určitou výjimku představovala NAACP, ale také zde si ženy vyslechly poznámky, že nerozumí politickému procesu.³¹³ Ve Výkonné radě SCLC zasedala často pouze jediná, někdy dokonce žádná: kupříkladu v roce 1965 zde byl poměr ženy-muži tři ku třiceti devíti. Role žen uvnitř Konference lze lokalizovat v programech vzdělávání k občanství nebo získávání financí, nikoli ve sférách tvorby politiky. Tyto skutečnosti přispěly k rozhodnutím Elly Baker či Septimy Clark, které zde jako jediné zastávaly posty rozhodování, opustit Konferenci: druhá jmenovaná kriticky prohlásila, že „ti muži [z vedení SCLC] neměli víru v ženy, v žádném ohledu. Mysleli si pouze, že jsou sex-symboly a nemají čím přispět“.³¹⁴

Obdobná situace existovala i v SNCC, kde do poloviny šedesátých let pozice rozhodování (výkonný výbor, řízení projektů) zaujímali muži, což na setkání stálých zaměstnankyň a zaměstnanců v prosinci 1964 vyústilo v prezentování textu *Women in the Movement*.³¹⁵ Jeho (euroamerické) autorky, Casey Hayden a Mary King,³¹⁶ v něm vyjmenovávají několik příkladů diskriminace žen či srovnávají podřízenost "pohlaví" a "rasy": „[i]deje mužské nadřazenosti jsou právě tak rozšířené, hluboce zakořeněné a mrzačící ženy, jako ideje bělošské nadřazenosti nad černochem/černoškou.“³¹⁷ Předpokládaná odmítavá odezva ze strany mužských kolegů se skutečně dostavila, když tuto otázku zlehčili.

7.3 Shrnutí

V této kapitole jsme zvážili konfigurace afroamerických "projektů identity" z doby Hnutí za občanská práva podle kritérií, která jsme vymezili v teoretické části. Zjistili jsme, že byly konstruovány okolo jedné hlavní proměnné - "rasy".

Lišily se jednak v identifikování těch, kdo stojí za útlakem, a jednak ve vyhledávání vnější podpory. Diferenciaci tak objevujeme ve vztahu k osobám a institucím, které stojí vně vylučované kategorie.

³¹² Viz též Cone (2005, s. 274), který píše, že „[č]ernošské náboženské obce a Islámský národ, následující vzor bělošských náboženských společenství, poskytly teologické ospravedlnění podřízení žen“. Také řada výroků, které jsme výše odcitovali, se točila okolo "mužství" (viz kapitola pátá).

³¹³ Viz Gyant (1996).

³¹⁴ Cituje Robnett, 1996, s. 1671.

³¹⁵ Viz [Online 10].

³¹⁶ Text původně nebyl podepsán z obavy před následky. Viz *Women in the Movement*.

³¹⁷ *Women in the Movement* [Online 10]. Podrobněji viz Carson (1995).

Opomenuty naopak do značné míry zůstaly další podoby diskriminace uvnitř: například obrazy útlaku vykazovaly značnou míru homogenity. Ve vztahu k ženám byla otevřenost "projektů" omezenější a méně reprezentativní, než být mohla.³¹⁸ Také v organizacích existovalo zneuznání žen: vnitřní různorodost afroamerického obyvatelstva tak ve zkoumaném období nebyla brána dostatečně v úvahu. Tyto a další poznatky shrneme v závěru, který následuje.

³¹⁸ Podobně v Hnutí za občanská práva nenalezneme zohlednění gayů a lesbiček: k tomuto viz Cohen (1997).

Závěr

V tomto textu jsme se zabývali vztahy mezi pojmy "demokracie" a "identita": jak z hlediska teoretického, tak praktickým studiem příkladu takzvaného Hnutí za občanská práva (*Civil Rights Movement*) ve Spojených státech Amerických.

Jedním z dříve nevyřčených zdrojů pro napsání této diplomové práce byla otázka, nakolik je možné považovat "demokracii" za nejlepší možný systém. Kupříkladu Dahl (1995, s. 80) píše, že „[k]dyž myšlenku demokracie lidé aktivně přijmou, má sklon vytvářet nejlepší uskutečnitelný politický systém nebo rozhodně nejlepší stát vůbec“. Povaha této práce ukazuje, že tato úvaha je možná správná, ale málo obrácená k praxi, neboť "empirické demokracie" mohou koexistovat (a také koexistují) s vylučováním určitých osob.

I lidé, kteří demokratická pravidla přijímají, mohou jejich aplikaci omezovat na určité kategorie, hlásit se k volné soutěži myšlenek ve volebním procesu a současně druhým upírat rovnoprávnou participaci s odkazem na jejich podřízenost, považovat "život, svobodu a sledování štěstí" za nezczitelná lidská práva a přitom podporovat nějakou verzi rasismu či kolonialismu: tento poznatek se týká i vylučovaných osob, které poukazují na nespravedlnost svého místa v sociálním světě.

Míra vyloučení může být rozsáhlá a dlouhodobá tak jako v případě Spojených států s jejich institucionalizovaným rasismem. Jejich příklad ukazuje, že demokratické procedury nejsou samy o sobě zárukou překonání nerovnoprávnosti a naopak ji mohou - například skrze postulát většinového rozhodování - pomáhat udržovat. "Demokracie" je podobně jako kterákoli jiná idea limitovaná, neukončená a sporná (neboť jinak by ji nebylo možné zpochybnit), a proto by neměla být považována za nejlepší systém, ale studována v praktických vyjádřeních: tím intenzivněji, čím více se jí osoby a instituce dovolávají pro legitimizování svých jednání.

Tyto skutečnosti bychom si měli uvědomit, pokud se zamýšlíme nad "projekty identity" vylučovaných osob, jež jsou zaměřeny na změnu nespravedlivého stavu. Konstruování "společného", na němž lze vystavět organizovaný postup, interaguje s vnímáním procesů vylučování. Poukazovat na nelegitimitu "projektů" slovy, že porušují "univerzální" pravidla, znamená opomíjet praktickou dynamiku, pronikavost vylučování a možnost spravedlnosti.

Individuální i institucionalizované výklady afroamerické situace se v námi probraném období Hnutí za občanská práva lišily pojmáním vyloučení (výklad otroctví

a segregace), strategiemi (diskuse o nenásilí a násilí, o míře sebeurčení, o hledání podpory vně Spojených států či o místu Afriky) a nároky (právní uznání, redistribuce zdrojů, rozvoj alternativní historiografie nebo vyčlenění území). Víra v "demokracii" se zde odvozovala od konkrétních *výsledků pro živé osoby v přítomném čase*: čím více byly vnímány jako nedostatečné, tím méně otevřené - podle kritérií, která jsme si vymezili - obrysy získaly představy o budoucím soužití. Této úměře odpovídalo i konstruování obrazů minulosti.

Občanské (progresivistické) vyprávění, jež v době Hnutí za občanská práva převažovalo, stavělo otroctví do kontrastu s univerzalistickými ideály: jejich nárok zde nebyl zpochybňován, ale naopak brán jako žádoucí výsledek. Afroameričanky a Afroameričané by sami sebe měli začít považovat za plnoprávné lidské bytosti bez přívlastků, příbuzné se všemi ostatními: "barva" může (a měla by) být zapomenuta. Strategie musí být přizpůsobeny tomuto cíli, a proto se zde imperativem stává "jednej s druhými jako s osobami, nikoli jako s věcmi" (King do roku 1965). Odtud také vychází kritika ostatních strategických vizí a trvajících víra v "demokracii".

Nacionalistický narativ se proti univerzalizmu ohrazuje a identifikuje jej jako masku partikulárních praxí, které určité osoby systematicky vylučují, kolonizují. Všeobecnosti *může* být dosaženo teprve poté, co dojde odstranění nánosů rasismu: ukotvení se tak nachází ve ztotožnění s původností, v přepisování dominující historiografie a přísné koaliční politice (Malcolm X a Stokely Carmichael). Větší důraz než v předchozím případě je tu položen na sebeurčení a konstruování pevnějších obrazů různých kategorií. "Barva" by měla být studována: zvláště pak významy, jaké jí byly/jsou připisovány v rasistických diskurzech.

Vykupitelské vyprávění, jehož hlavní osy jsme předvedli na *Islámské národu*, předkládá odlišnou podobu univerzalizmu: převrací vztah mezi "černou" a "bílou", důsledně jej rekonstruuje, což mu současně umožňuje dosahovat shody s rasistickými modely (spolupráce s Ku klux klanem). Prostor pro vyjednávání zde zůstává omezen a "demokracie" je chápána jako pokrytectví (Malcolm X do března 1964).

Transformace si vybírá z prvních dvou vyprávění. Inkluzi kritizuje pro limity univerzalizmu, který sice přináší uznání, ale ve výsledku nezlepšuje postavení vylučovaných: odtud pramení Kingův posun od občanských práv k lidským, jež vyžadují zajištění důstojného života. Kritický bod nacionalismu spočívá ve snadném vykročení od strategie proti vyloučení k esecializaci osob: Malcolm X se tak později pokouší konkretizovat a lokalizovat praktiky vylučování a proti nim protestovat.

Obrazy osob za hranicemi kategorie "Afroameričanky a Afroameričané" se tak do značné míry lišily. Jak jsme však ukázali v sedmé kapitole, tento závěr neplatil co se týká reflexe vnitřní rozmanitosti.

"Projekty", které jsme probrali, si osobovaly svou platnost pro všechny lidské bytosti vylučované kategorie, mluvily za ně, snažily se reprezentovat jejich požadavky: v tomto smyslu byly "inkluzivní". Při konkretizaci, tj. při zapojení dalších kritérií, jsme však zjistili, že univerzalistická rétorika konstruovala monolitické obrazy, čímž do značné míry ignorovala vnitřní heterogenitu a specifičnost. Ve snaze získat větší podporu tu byla upřednostněna jednota nad pluralitnějším reprezentováním a hlubším uznáním. Tyto výtky se týkají všech čtyřech strategických vizí daného období: nejméně však transformace, jež kombinuje uznání a redistribuci - tj. deklaraci rovnoprávnosti utlačovaných bez ohledu na "rasu" - s konkrétními zlepšeními pro konkrétní vylučování. Hranice v tomto případě zůstávají otevřené více než u nacionalistického či vykupitelského vyprávění, ale méně než u občanského.

Je tedy rozvoj "otevřených identit" v "demokratickém státě" žádoucí? Na základě toho co jsme na předchozích stránkách i v tomto závěru probrali, nemůžeme na tuto otázku dát jednoduchou a jednoznačnou odpověď, neboť ta v sobě obsahuje normativní nárok. Připomeňme, že naše východiska se totiž opírala nejen o normativitu, ale také o empirii a teorii.

Vrátíme-li se proto k našemu příkladu, pak bychom mohli za "otevřenou identitu"³¹⁹ považovat "projekt", který Martin Luther King obhajoval do roku 1965. Takové přiřazení ale opomíjí minimálně dvě skutečnosti: (1) King jeho vyznění později modifikoval, (2) univerzálnost zde nezohledňovala vnitřní heterogenitu vylučovaných. Koncept "otevřená identita" může v konkrétní situaci ztěžovat vznášení a uznání nároků spravedlnosti a/nebo zneviditelnovat další podoby vyloučení.

V dané otázce také chybí adresnost: pro koho nebo pro co je "otevřená identita" žádoucí? Komu prospívá? "Demokratickému státu", vylučujícím a/nebo vylučovaným? Kupříkladu Malcolm X by zde odpověděl, že především těm, kdo stojí za vylučováním, a že takový postulát bere vylučovaným jedinou účinnou zbraň, kterou mají.

"Otevřená identita" je sama o sobě hodnotou pouze v případě, že (například) na území daného státu nenalezneme "dominující projekty", které způsobují exkluzi: v takovém případě zde ale pravděpodobně nebude mít význam takzvaná "politika

³¹⁹ Na základě porovnání s ostatními "projekty".

identity". Žádoucnost souvisí důrazem: klademe-li danou otázku z hlediska ideálna (jak by měla vypadat demokracie? Je žádoucí, aby se pojila s tím či oním?), pak může být (a je) naší odpovědí "ano". Pokud ji však vztahujeme k "empirickým demokraciím", kloníme se k nerozhodnutelnosti. Náš normativní závěr zde proto zní, že *vztah "projektů identity" k "demokracii" bychom bez znalosti kontextu měli považovat za nerozhodnutelný.*

Jelikož jsme odpověděli, že na ideální (či politicko-filosofické) rovině považujeme rozvoj otevřenosti za žádoucí, můžeme se dále ptát: jaké jsou podmínky rozvoje otevřenosti? Inspiraci pro odpovídání čerpáme z konkrétního případu, který jsme zde probrali. Jelikož se jedná o *jeden* případ, naše závěry by měly být brány s nejvyšší opatrností a podrobeny kritickému přezkoumání.

Příklad Hnutí za občanská práva ukazuje, že čím rozsáhlejší oblasti života jedinců se exkluze týká, tím hlubší dopady sebou přináší a tím obtížněji je dosahováno nápravy: tento poznatek platí jak pro ty, kdo jsou v rozmanitých formách spojeni s vylučováním, tak pro ty, kdo jsou v různých podobách spjati vyloučením. Naznačuje také, že čím vyšší je vědomí pronikavosti rasismu, tím radikálněji jsou "projekty" konstruovány. Radikálnost není nutně spojena s konstruováním obrazů naruby; může však být doprovázena homogenizujícími obrazy vylučovaných. Závěr pro tuto otázku tak říká: *otevřenost je spjata s mírou ochoty přiznat nespravedlnosti dosavadních praxí a s jejich nápravou adekvátním způsobem.*

Kritický bod této odpovědi se pochopitelně nachází ve slově "adekvátní". Rozpracování problematiky adekvátnosti nápravy by ale vydalo na celý další text: ať již v podobě politicko-filosofické (například teorie spravedlnosti) či empirické (například skrze rozhovory s lidmi, kteří považují to či ono za nespravedlivé).

Resumé

The text concentrates on two important phenomenons of contemporary world: "democracy" and "identity". Its two main questions are: (I) Is the development of "open identities" desirable in "democratic states"? (II) What kind of conditions is favorable to this development? Answering to these questions is divided into two parts: theoretical inquiry and practical investigation of the Civil Rights Movement. The theoretical part focuses on the notions of "universalism" and "project of identity". It argues that we should be cautious when we encounter with the claims of universality because they may serve as a cloak of exclusion and legitimize political actions. "Projects of identity" are visions which ascribe certain characteristics to categories of people and try to represent and/or activate them; they are connected not only with excluded but with excluders as well and we may judge them according to specific criterias that are presented in the text. The practical section deals with the african-american Civil Rights Movement of the 1950s and the 1960s and studies concrete "projects of identity" as they were articulated by African Americans. Firstly it is concerned with the nature of their exclusion, secondly it pays attention to three representants of given era (Martin Luther King, Malcolm X, and Stokely Carmichael), thirdly it shows how four major organizations (NAACP, CORE, SCLC, and SNCC) approached the problem of exclusion, and lastly it traces up and compares the characteristics of various "projects" that were introduced by the Civil Rights Movement. The text concludes (I) that unless we know the context we can not (and therefore should not) decide on principle whether the "projects of identity" as such are good or bad for "democracy" and (II) that recognition of injustice and adequate redress are the necessary preconditions for "open projects of identity".

Použité zkratky

CORE	Congress of Racial Equality
ECOSOC	Economic and Social Council
FOR	Fellowship of Reconciliation
FPTP	First-Past-The-Post
MFDP	Mississippi Freedom Democratic Party
MIA	Montgomery Improvement Association
NAACP	National Association for the Advancement of Colored People
OAU	Organization of African Unity
OAAU	Organization of Afro-American Unity
OSN	Organizace spojených národů
SCLC	Southern Christian Leadership Conference
SNCC	Student Nonviolent Coordinating Committee
UNESCO	United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization
UNIA	Universal Negro Improvement Association
UN	United Nations
USA	United States of America

Přílohy

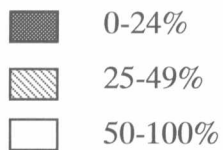
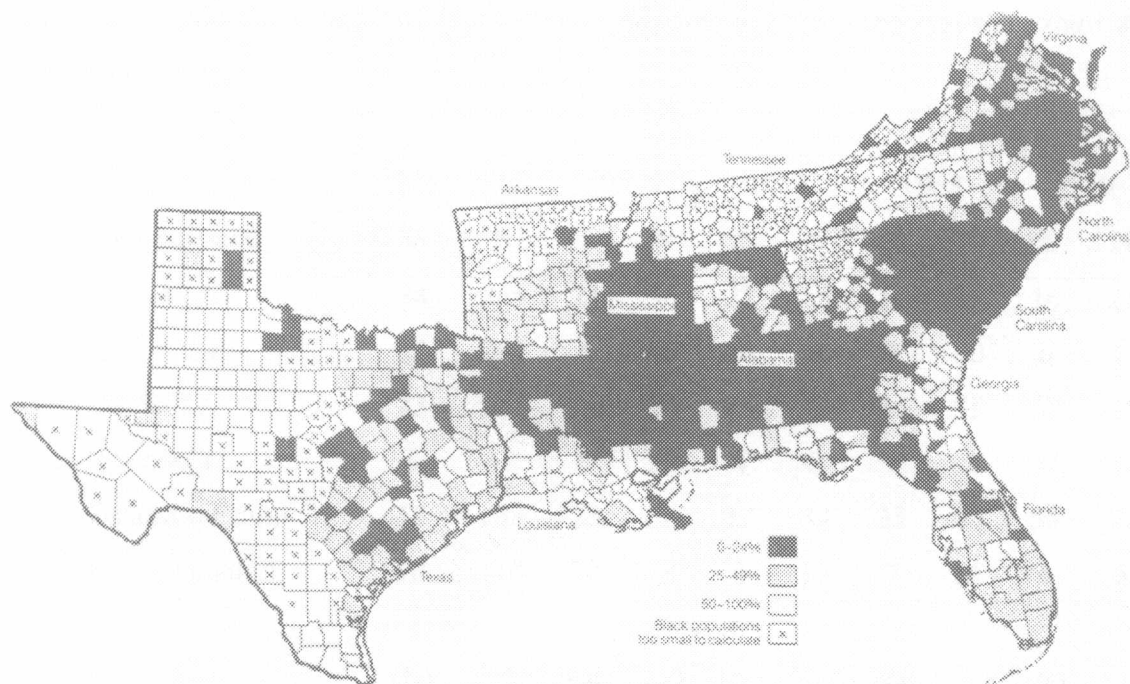
Příloha 1: voličské registrace

Tabulka 1: odhady procent registrovaných afroamerických voliček a voličů v jedenácti státech Jihu v letech 1947-1968.

Stát	1947	1956	1964	1968
Alabama	1.2	11.0	23.0	56.7
Arkansas	17.3	36.0	49.3	67.5
Florida	15.4	32.0	63.8	62.1
Georgia	18.8	27.0	44.0	56.1
Jižní Karolína	13.0	27.0	38.7	50.8
Louisiana	2.6	31.0	32.0	59.3
Mississippi	0.9	5.0	6.7	59.4
Severní Karolína	15.2	27.0	38.7	50.8
Tennessee	25.8	29.0	69.4	72.8
Texas	18.5	37.0	57.7	83.1
Virgínie	13.2	19.0	45.7	58.4
Jih celkem	12.0	24.9	43.1	62.0

Zdroj: *Quiet Revolution in the South*, 1994, s. 374. Autoři tabulky uvádí, že údaje jsou nadhodnocené. Alternativní data (nižší odhady) viz přílohy ke knize: *Let the Freedom Ring : a Documentary History of the Modern Civil Rights Movement* (1992).

Mapa 1: procenta registrovaných voliček a voličů na Jihu Spojených států v roce 1960



Zdroj: Black a Black, 1987, s. 114.

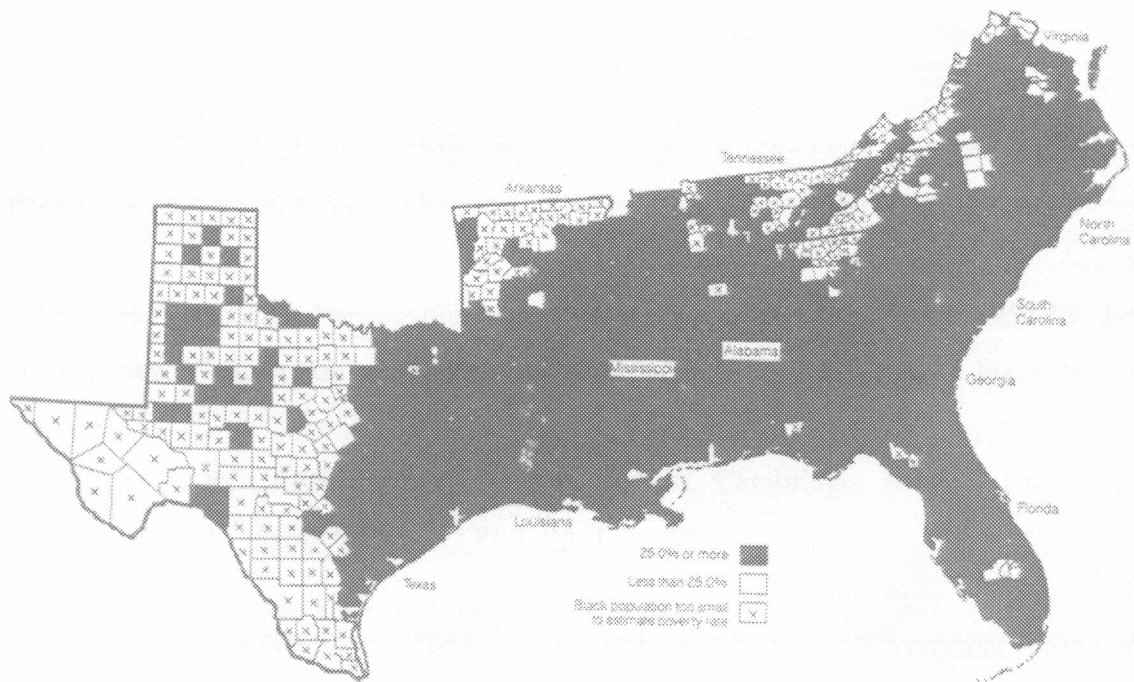
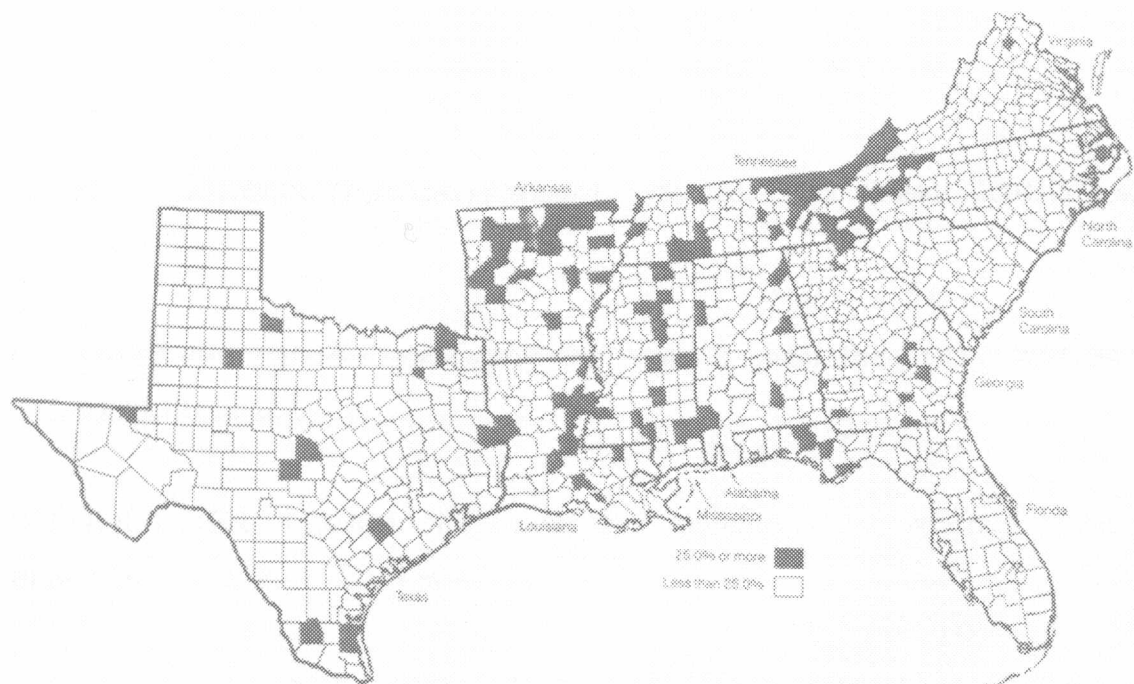
Příloha 2: organizace

Tabulka 2: distribuce událostí iniciovaných různými organizacemi v rámci Hnutí za občanská práva

Organizace	1961-1965		1966		1967		1968		1969	
	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N
NAACP	24	265	21	50	27	53	16	25	16	21
CORE	22	244	4	10	18	36	7	10	6	8
SCLC	23	257	23	56	25	49	36	55	18	24
SNCC	6	62	9	22	4	8	1	2	0	0
Ostatní v Hnutí	15	168	23	55	17	34	33	49	56	76
Ve více hnutích	10	110	20	49	8	15	7	11	4	6
Celkem	100	1107	100	242	100	195	100	152	100	135

Zdroj: McAdam, 1983, s. 303.

Příloha 3: geografie chudoby na Jihu v roce 1969: srovnání euroamerických a afroamerických domácností v obvodech s více jak 25% rodin pod hranicí chudoby



- 25% a více
- méně než 25%

Zdroj: Black a Black, 1987, s. 164-165.

Seznam Literatury

Monografie

Odborné

ALLPORT, GORDON. *O povaze předsudků*. 1. vydání. Praha: Prostor, 2004. 574 s. ISBN 80-7260-125-3.

BARŠA, PAVEL. *Politická teorie multikulturalismu*. 2.vydání. Brno: CDK, 2003. 347 s. ISBN 80-7325-020-9.

BERGER, PETER - LUCKMANN, THOMAS. *Sociální konstrukce reality*. 1. vydání. Brno: CDK, 1999. 216 s. ISBN 80-85959-46-1.

BLACK, EARL - BLACK, MERLE. *Politics and the Society in the South*. Cambridge: Harvard Univerzity Press, 1987. 363 s. ISBN 0-674-68959-3.

BRAEMAN, JOHN. *Before the Civil Rights Revolution : The Old Court and Individual Rights*. 1st edition. New York: Greenwood Press, 1988. 216 s. ISBN 0-313-26205-5.

BRANCH, TAYLOR. *Parting the Waters : America in the King Years 1954-63*. 1st edition. New York: Simon and Schuster, 1988. 1065 s. ISBN 0-671-46097. Pp. 1-271.

BRUBAKER, ROGERS. *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard Univerzity Press, 2004. 283 s. ISBN 0-674-01539-8. Pp. 132-146.

CARMICHAEL, STOKELY - HAMILTON, CHARLES. *Black Power : the Politic of Liberation in America*. Harmondsworth: Penguin Books, 1969. 199 s.

CARSON, CLAYBORNE. *In Struggle : SNCC and the Black Awakening of the 1960s*. 3rd printing. Cambridge: Harvard Univerzity Press, 1995. 359 s. ISBN 0-674-44727-1.

COHEN, ANTHONY PAUL. *The Symbolic Construction of Community*. London & New York: Routledge, 1998. 128 s. ISBN 0-415-04616-5.

CONE, JAMES H. *Malcolm & Martin & America : a Dream or Nightmare*. 16th printing. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2005. 358 s. ISBN 0-88-344-824-6.

DAHL, ROBERT ALAN. *Demokracie a její kritici*. 1. vydání. Praha: Victoria Publishing, 1995. 349 s. ISBN 80-85605-81-3.

DE TOCQUEVILLE, ALEXIS. *Demokracie v Americe*. 2. vydání. Praha: Academia, 2000. 625 s. ISBN 80-200-0829-2.

DU BOIS, WILLIAM EDWARD BURGHARDT. *The Souls of the Black Folk*. 5th printing. Millwood: Kraus - Thomson, 1985. 264 s. ISBN 0-527-25330-8. Pp. 1-12.

EYERMAN, RON. *Cultural Trauma : Slavery and the Formation of Afro-American Identity*. 1st printing. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 302 s. ISBN 0-521-00437-3.

FARMER, JAMES. *Lay Bare the Heart: an Autobiography of the Civil Rights Movement*. 1st edition. New York: Plume Book, 1985. 370s. ISBN 0-452-25803-0. Pp. 101-116.

FRANKLIN, JOHN HOPE. *From Slavery to Freedom : A History of Negro Americans*. 5th edition. New York: Alfred A. Knopf, 1980. 554 s. ISBN 0-394-50774-6. Pp. 422-505.

FRASER, NANCY - HONNETH, AXEL. *Přerozdělování nebo uznání?* 1. vydání. Praha: Filosofia, 2004. 336 s. ISBN 80-7007-200-8.

FREDRICKSON, GEORGE M. *The Black Image in the White Mind : the Debate of Afro-American Character and Destiny*. Hanover: Wesleyan University Press, 1987. 343 s. ISBN 0-8195-6188-6. Pp. 320-332.

GELLNER, ARNOŠT. *Národy a nacionalismus*. 2. vydání. Praha: Josef Hříbal, 1993. 158 s. ISBN 80-901381-1-X.

GELLNER, ARNOŠT. *Nacionalismus*. 1. vydání. Brno: CDK, 2003. 133 s. ISBN 80-7325-023-3.

GUTMANN, AMY - APPIAH, KWAME ANTHONY. *Color Conscious : the Political Morality of Race*. Princeton: Princeton Univerzity Press, 1998. 191 s. ISBN 0-691-05909-8.

GOFFMAN, ERVING. *Stigma : Poznámky k problému zvládnání narušené identity*. 1. vydání. Praha: SLON, 2003. 167 s. ISBN 80-86429-21-0.

HAMILTON, ALEXANDR - JAY, JOHN - MADISON, JAMES. *Listy federalistů : soubor esejí psaných na podporu nové Ústavy předložené federálním Shromážděním 17. září 1787*. 1. vydání, Olomouc: Univerzita Palackého, 1994. 537 s. ISBN 80-7067-390-7. Pp. 414-419. Federalista číslo 78.

HAYES, CARLTON JOSEPH HUNTLEY. *Essays on Nationalism*. New York: McMillan Copany, 1933.

HOOKS, BELL. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End Press, 1981. 205 s. ISBN 0-89608-129-X. Pp. 87-117 a 159-196.

KING, CORETTA SCOTT. *Můj život s Martinem Lutherem Kingem*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1976. 301 s.

KING, MARTIN LUTHER. *Strength to Love*. New York: Harper & Row, 1963. 146 s.

KING, MARTIN LUTHER. *Why Can't We Wait*. New York: New American Library, 1964. 159 s.

KING, MARTIN LUTHER. *Conscience for Change : Massey Lectures, Seventh Series*. Toronto: Canadian Broadcasting Corporation, 1967. 46 s.

KING, MARTIN LUTHER. *Where Do We Go from Here : Chaos or Community?*
Boston: Beacon Press, 1968. 209 s.

LIJPHART, ARENDT. *Democracy in Plural Societies : A Comparative Exploration.*
New Haven and London: Yale Univerzity Press, 1977. 248 s. ISBN 0-300-02494.

LIPSET, SEYMOUR MARTIN. *Dvousečná zbraň : Rub a líc americké výjimečnosti.* 1.
vydání. Praha: Prostor, 2003. ISBN 80-7260-094-X. Pp. 33-55 a 117-158.

LOMAX, LOUIS. *The Negro Revolt.* New York: Signet, 1964. 288 s.

MEIER, AUGUST - RUDWICK, ELLIOTT. *CORE : A Study in the Civil Rights
Movement 1942-1968.* New York: Oxford Univerzity Press, 1973. 563 s.

MOHANTY, CHANDRA TALPEDE. *Femisism without Borders : Decolonizing
Theory, Practicing Solidarity.* New Delhi: Zubaan, 2003. 300 s. ISBN 81-86706-71-2.
Pp. 17-84.

MONTAGU, ASHLEY. *The Man's Most Dangerous Myth: the Fallacy of Race.* 3rd
edition. New York: Harper & Brothers, 1952. 362 s.

OMI, MICHAEL - WINANT, HOWARD. *Racial Formation in the United States : from
the 1960s to the 1990s.* 2nd edition. New York, Routledge, 1994. 226 s. ISBN 0-415-
90864-7.

PATTERSON, ORLANDO. *Slavery and Social Death : a Comparative Study.*
Cambridge: Harvard Univerzity Press, 1982. 511 s. ISBN 0-674-81083-X. Pp. 1-101.

RAWLS, JOHN. *Teorie spravedlnosti.* 1. vydání. Praha: Victoria Publishing, 1995. 361
s. ISBN 80-85605-89-9.

RENZETTI, CLAIRE - CURRAN, DANIEL. *Ženy, muži a společnost.* 1. vydání.
Praha: Karolinum, 2003. 642 s. ISBN 80-246-0525-2.

SAID, EDWARD. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1994. 395 s. ISBN 0-394-74067-X.

SAID, EDWARD. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000. 617 s. ISBN 0-674-00302-0. Pp. 567-590.

SARTORI, GIOVANNI. *Teória demokracie*. 1. vydání. Bratislava: Archa, 1993. 512 s. ISBN 80-7115-049-5.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY. *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge, 1993. 335 s. ISBN 0-415-90489-7. Pp. 1-23.

TINDALL, GEORGE BROWN - SHI, DAVID. *Dějiny Spojených států Amerických*. 4. vydání. Praha: Lidové Noviny, 2000. 921 s. ISBN 80-7106-452-1.

TODOROV, TZVETAN. *Dobytí Ameriky : Problém druhého*. 1. vydání. Praha: Mladá Fronta, 1996. 320 s. ISBN 80-204-0582-8.

TURE, KWAME - HAMILTON, CHARLES. *Black Power : the Politic of Liberation in America*. New York: Vintage Books, 1992. 230 s. ISBN 0-679-74313-8. Pp. 187-218.

WEBER, MAX. *Metodologie, sociologie a politika*. 1. vydání Praha: Oikoymenth, 1998. 354 s. ISBN 80-86005-48-8.

WOLFENSTEIN, EUGENE VICTOR. *The Victims of Democracy: Malcolm X and the Black Revolution*. London: Free Association Press, 1993. 422 s. ISBN 0-89862-133-X.

X, MALCOLM with assistance of HALEY, ALEX. *The Autobiography of Malcolm X*. New York: Grove, 1965. 455 s.

Beletrie

HALEY, ALEX. *Kořeny*. 1.vydání. Praha: Mladá Fronta, 1981. 624 s.

MORRISON, TONI. *Milovaná*. 2. vydání. Praha: Euromedia Group, 2005. 280 s. ISBN 80-86938-30-1.

Sborníky a jejich části

ALT, JAMES. The Impact of the Voting Rights Act on Black and White Voter Registration in the South. Pp. 350-378 in *Quiet Revolution in the South : the Impact of the Voting Rights Act, 1965-1990* (edited by Chandler Davidson & Bernard Grofman). Princeton: Princeton University Press, 1994. 503 s. ISBN 0-691-03247-5.

Black Leaders of the Twentieth Century (edited by John Hope Franklin & August Meier). Chicago: University of Illinois Press, 1982. 372 s. ISBN 0-252-00939-8. Pp. 1-18, 63-83, 105-138, 277-303 a 305-330.

BRUBAKER, ROGERS. Přehodnocení národní identity: národ jako institucionalizovaná forma, praktická kategorie, nahodilá událost. Pp. 375-385 in *Pohledy na národ a nacionalismus* (editoval Miroslav Hroch) 1. vydání. Praha: SLON, 2003. 451 s. ISBN 80-86429-20-2.

CARMICHAEL, STOKELY. What We Want. Pp. 373-380 in *The Annals of America, Volume 18, 1961-1968 : the Burdens of World Power* (edited by Mortimer J. Adler). Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1976. 689 s.

CARMICHAEL, STOKELY. Toward Black Liberation. Pp. 442-448 in *Black Viewpoints* (edited by Arthur C. Littleton & Marry W. Burger). 1st printing. New York: New American Library, 1971. 459 s.

COHEN, CATHY. Contested Membership : Black Gay Identities and the Politics of AIDS. Pp. 362-394 in *Queer Theory/Sociology* (edited by Steven Seidman). 2nd edition. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1997. 450 s. ISBN 1-55786-740-2.

DAHL, ROBERT ALAN. Procedural Democracy. Pp. 109-127 in *Contemporary Political Philosophy : An Anthology*. (edited by Robert Goodin & Philip Pettit). Oxford: Blackwell, 1997. 648 s. ISBN 1-55786-842-5.

EISENSTADT, SHMUEL - GIESEN, BERNHARD. Konstrukce kolektivní identity. Pp. 361-374 in *Pohledy na národ a nacionalismus* (editoval Miroslav Hroch). 1. vydání. Praha: SLON, 2003. 451 s. ISBN 80-86429-20-2.

FOUCAULT, MICHEL. Power, Right and Truth. Pp. 543-550 in *Contemporary Political Philosophy : An Anthology*. (edited by Robert Goodin & Philip Pettit). Oxford : Blackwell, 1997. 648 s. ISBN 1-55786-842-5.

GOODING-WILLIAMS, ROBERT. Race, Multiculturalism and Democracy. Pp. 422-447 in *Race and Racism* (edited by Bernard Boxill). 1st edition. New York: Oxford Univerzity Press, 2001. 486 s. ISBN 0-19-875267-9.

HALL, STUART. Cultural Identity and Diaspora. Pp. 392-403 in *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory : A Reader* (edited by Patrick Williams and Laura Chrisman). New York: Columbia Univerzity Press, 1994. 570 s. ISBN 0-231-10021-3.

HIRT, TOMÁŠ. Svět podle multikulturnalismu. Pp. 9-76 in *Soudobé spory o multikulturnalismus a politiku identit : Antropologická perspektiva* (editovali Tomáš Hirt a Marek Jakoubek). 1. vydání. Plzeň: Aleš Čeněk, 2005. 280 s. ISBN 80-86898-22-9.

CARSON, CLAYBORNE - GARROW, DAVID - HUGGINS, NATHAN IRVIN. The Civil Rights Movement: Top-Down or Bottom-Up? Pp. 307-344 in *Interpretations of American History : Patterns and Perspectives. Volume II : From Reconstruction* (edited by Francis G. Couvares, Martha Saxton, Gerald N. Grob, George Billies). 7th edition. New York: The Free Press, 2000. 454 s. ISBN 0-684-87118-1.

KALLEN, HORACE. Democracy Versus the Melting-Pot. Pp. 497-503 in *The Columbia Documentary History of Race and Ethnicity in America* (edited by Ronald H. Bayor). New York: Columbia Univerzity Press, 2004. 991 s. ISBN 0-231-11994-1.

Let the Freedom Ring : a Documentary History of the Modern Civil Rights Movement (edited by Peter Levy). New York: Praeger, 1992. 275 s. ISBN 0-275-93434-9. Pp. 74-75, 174-192.

LEVINSON, DANIEL. The Study of Ethnocentric Ideology. Pp. 102-150 in Adorno, Theodor Wiesengrund - Frenkel-Brunswick, Else - Levinson, Daniel - Sanford, Robert. *The Authoritarian Personality*. 1st publishing. New York: Harper, 1950. 989 s.

LEWIS, EARL. Race, Equity, and Democracy : African Americans and the Struggle over Civil Rights. Pp. 193-217 in *The Social Construction of Democracy* (edited by George Andrews & Herrick Chapman). New York: New York University Press, 1995. 391 s. ISBN 0-8147-1508-7.

Lidská práva proti rasismu (editovala Taťiana Machalová). Brno: Doplněk, 2001. 264 s. ISBN 80-7239-099-6.

Malcolm X : The Man and His Times (edited by John Henrik Clarke). 1st printing. Toronto: The McMillan Company, 1969. 360 s. Pp. 269-332.

McADAM, DOUG. The Decline of the Civil Rights Movement. Pp. 298-319 in *Social Movements of the Sixties and Seventies* (edited by Jo Freeman). New York & London: Longman, 1983. 382 s. ISBN 0-582-28091-5.

Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání (editovala Amy Gutmann). 1. vydání. Praha: Filosofia, 2001. 183 s. ISBN 80-7007-161-3.

Testament of Hope : The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr. (edited by James M. Washington). 1st edition. San Francisco: Harper, 1991. 676 s. ISBN 0-06-250931-4.

The Eyes on the Prize. Civil Rights Reader : Documents, Speeches and Firsthand Accounts from the Black Freedom Struggle 1954-1990 (edited by Clayborne Carson, David J. Garrow, Gerald Gill, Vincent Harding, Darlene Clark Hine). New York: Penguin Books, 1991. 764 s. ISBN 0-14-01-54-03.

The Muslim Program. Pp. 23-29 in *The Negro in American History : I. Black Americans 1928-1968* (edited by Mortimer J. Adler, Charles Van Doren & George Ducas). Chicago: Encyclopaedia Britannica Educational Corporation, 1969. 414 s.

THOMAS, LAURENCE. Group Autonomy and Narrative Identity: Blacks and Jews. Pp. 357-370 in *Race and Racism* (edited by Bernard Boxill). 1st edition. New York: Oxford Univerzity Press, 2001. 486 s. ISBN 0-19-875267-9.

WILKINS, ROY. Whither "Black Power"? Pp. 112-115 in *The Negro in American History : I. Black Americans 1928-1968* (edited by Mortimer J. Adler, Charles Van Doren & George Ducas). Chicago: Encyclopaedia Britannica Educational Corporation, 1969. 414 s.

X, MALCOLM. Address to Mississippi Youth. Pp. 164-172 in *The Negro in American History : I. Black Americans 1928-1968* (edited by Mortimer J. Adler, Charles Van Doren & George Ducas). Chicago: Encyclopaedia Britannica Educational Corporation, 1969. 414 s.

X, MALCOLM. Message to the Grassroots. Pp. 121-132 in *Black Viewpoints* (edited by Arthur C. Littleton & Marry W. Burger). 1st printing. New York: New American Library, 1971. 459 s.

YOUNG, IRIS MARION. Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Univerzal Citizenship. Pp. 257-272 in *Contemporary Political Philosophy : An Anthology* (edited by Robert Goodin & Philip Pettit). Oxford: Blackwell, 1997. 648 s. ISBN 1-55786-842-5.

YOUNG, IRIS MARION. Social Movements and the Politics of Diference. Pp. 383-421 in *Race and Racism* (edited by Bernard Boxill). 1st edition. New York: Oxford Univerzity Press, 2001. 486 s. ISBN 0-19-875267-9.

Články z časopisů

- BOND, JULIAN. SNCC: What We Did. *Monthly Review*, 2000, ročník 52, číslo 5. ISSN 0027-0520. Pp. 14-28
- BOYD, HERB. Radicalism and Resistance: The Evolution of Black Radical Thought. *The Black Scholar*, 1998, ročník 28, číslo 1. ISSN 0006-4246. Pp. 43-53.
- BRUBAKER, ROGERS - COOPER, FREDERICK. Beyond "Identity". *Theory & Society*, 2000, ročník 29, číslo 1. ISSN 1573-7853. Pp. 1-47.
- CABLE, SHERRY - MIX, TAMARA L. Economic imperatives and race relations : the Rise and Fall of the American Apartheid System. *Journal of Black Studies*, 2003, ročník 34, číslo 2. ISSN 0021-9347. Pp. 183-203.
- CARMICHAEL, STOKELY. "We Are All Africans" : A Speech by Stokely Carmichael to Malcolm X Liberation University. *The Black Scholar*, 1997-1998, ročník 27, číslo 3-4. ISSN 0006-4246. Pp. 65-68.
- CARSON, CLAYBORNE. The Unfinished Dialogue of Martin Luther King, Jr. and Malcolm X. *Souls: A Critical Journal of Black Politics, Culture, and Society*, 2005, ročník 7, číslo 1. ISSN 1548-3843. Pp. 12-19.
- CARSON, CLAYBORNE. African-American Leadership and Mass Mobilization. *The Black Scholar*, 1994, ročník 24, číslo 4. ISSN 0006-4246. Pp. 2-7.
- ELLIOTT, APRELE. Ella Baker : Free Agent in the Civil Rights Movement. *Journal of Black Studies*, 1996, ročník 26, číslo 5. ISSN 0021-9347. Pp. 593-603.
- FAIRCLOUGH, ADAM. The Preachers and the People: the Origins and Early Years of the Southern Christian Leadership Conference, 1955-1959. *Journal of Southern History*, 1986, ročník LII, číslo 3. ISSN 0022-4642. Pp. 403-440.
- FINDLAY, JAMES. Religion and Politics in the Sixties : The Churches and the Civil Rights Act of 1964. *The Journal of American History*, 1990, ročník 77, číslo 1. ISSN 0021-8723. Pp. 66-92.

GAMSON, WILLIAM A. Hiroshima, the Holocaust, and the Politics of Representation : 1994 Presidential Address. *American Sociological Review*, 1995, ročník 60, číslo 1. ISSN 0003-1224. Pp. 1-20.

GORDON, JACOB. Black Males in the Civil Rights Movement. *ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 2000, ročník 569, číslo 1. ISSN 0002-7162. Pp. 42-55.

GYANT, LaVERNE. Passing the Torch. African American Women in the Civil Rights Movement. *Journal of Black Studies*, 1996, ročník 26, číslo 5. ISSN 0021-9347. Pp. 629-647.

HUNTER, MARGARET. Rethinking epistemology, methodology, and racism : or, is White sociology really dead? *Race & Society*, 2002, ročník 5, číslo 2. ISSN 1090-9524. Pp. 119-138.

IRIGARAY, LUCE. The Question of the Other. *Yale French Studies*, 1995, ročník 87. ISSN 0044-0078. Pp. 7-19.

JAMES, ANGELA. Making Sense of Race and Racial Classification. *Race & Society*, 2001, ročník 4, číslo 4. ISSN 1090-9524. Pp. 235-247.

JENKINS, RICHARD. Categorization: Identity, Social Process and Epistemology. *Current Sociology*, 2000, ročník 48, číslo 3. ISSN 1461-7064. Pp. 7-25.

JOSEPH, PENIEL. Black Liberation Without Apology: Reconceptualizing the Black Power Movement. *The Black Scholar*, 2001, ročník 31, číslo 3-4. ISSN 0006-4246. Pp. 2-19.

KOOK, REBECCA. The Shifting Status of African Americans in the American Collective Identity. *Journal of Black Studies*, 1998, ročník 29, číslo 2. ISSN 0021-9347. Pp. 154-178.

LENTIN, ALANA. Racial States, Anti-Racist Responses : Picking Holes in 'Culture' and 'Human Rights'. *European Journal of Social Theory*, 2004, ročník 7, číslo 4. ISSN 1461-7137. Pp. 427-443.

MARABLE, MANNING. Black Fundamentaism : Louis Farrakhan and the Politics of Conservative Black Nationalism. *Dissent*, 1998, ročník 45, číslo 2. ISSN 0012-3846. Pp. 69-76.

MARTIN, BEN. From Negro to African American: The Power of Names and Naming. *Political Science Quarterly*, 1991, ročník 106, číslo 1. ISSN 1538-165X. Pp. 83-107.

MEDINA, José. Identity Trouble : Disidentification and the Problem of Difference. *Philosophy & Social Criticism*, 2003, ročník 29, číslo 6. ISSN 1461-734X. Pp. 655-680.

MEIER, AUGUST. Negro Protest Movements and Organizations. *The Journal of Negro Education*, 1963, ročník 32, číslo 4. ISSN 0022-2984. Pp. 437-450.

MEIER, AUGUST - BRACEY, JOHN. The NAACP as a Reform Movement, 1909-1965 : "To Reach the Conscience of America". *The Journal of Southern History*, 1993, ročník LIX, číslo 1. ISSN 0022-4642. Pp. 3-30.

OROSCO, JOSÉ ANTONIO. Martin Luther King, Jr.'s Conception of Freedom and Radical Democracy. *Journal of Social Philosophy*, 2001, ročník 32, číslo 3. ISSN 0047-2786. Pp. 386-401.

REED, HARRY A. Martin Luther King, Jr. : History and Memory, Reflections on Dreams and Silences. *Journal of Negro History*, 1999, ročník 84, číslo 2. ISSN 0022-2992. Pp. 150-166.

ROBNETT, BELINDA. African-American Women in the Civil Rights Movement, 1954-1965 : Gender, Leadership and Micromobilization. *American Journal of Sociology*, 1996, ročník 101, číslo 6. ISSN 0002-9602. Pp. 1661-1693.

SKRENTNY, JOHN DAVID. The Effect of the Cold War on African American Civil Rights : America and the World Audience, 1945-1968. *Theory & Society*, 1998, ročník 27, číslo 2. ISSN 0304-2421. Pp. 237-285.

SMITH, TOM W. Changing Racial Labels : From "Colored" to "Negro" To "Black" To "African American". *Public Opinion Quarterly*, 1992, ročník 56, číslo 4. ISSN 0033-362X. Pp. 496-514.

STOPER, EMILY. The Student Nonviolent Coordinating Committee : Rise and Fall of a Redemptive Organization. *Journal of Black Studies*, 1977, ročník 8, číslo 1. ISSN 0021-9347. Pp. 13-34.

ŠMAUSOVÁ, GERLINDA. Rasa jako rasistická konstrukce. *Sociologický časopis*, 1999, ročník 35, číslo 4. ISSN 0038-0288. Pp. 433-446.

TAYLOR, ULA. The Historical Evolution of Black Feminist Theory and Praxis. *Journal of Black Studies*, 1998, ročník 29, číslo 2. ISSN 0021-9347. Pp. 234-253.

TAYLOR, WAYNE. Malcolm X and the Eschatology of the Nation of Islam. *Souls: A Critical Journal of Black Politics, Culture, and Society*, 2005, ročník 7, číslo 1. ISSN 1548-3843. Pp. 52-65.

THOMPSON, VETTA SANDERS. The Complexity of African American Racial Identification. *Journal of Black Studies*, 2001, ročník 32, číslo 2. ISSN 0021-9347. Pp. 155-165.

TYNER, JAMES - KRUSE, ROBERT. The Geopolitics of Malcolm X. *Antipode*, 2004, ročník 36, číslo 1. ISSN 1467-8330. Pp. 24-43.

TYSON, TIMOTHY B. Robert F. Williams, "Black Power", and the Roots of the African American Freedom Struggle. *The Journal of American History*, 1998, ročník 85, číslo 2. ISSN 0021-8723. Pp. 540-570.

WALLERSTEIN, IMMANUEL. Albatros rasismu. *Sociologický časopis*, 2000, ročník 36, číslo 4. ISSN 0038-0288. Pp. 459-473.

X, MALCOLM - EPPS, ARCHIE. Malcolm X at the Leverett House Forum. *The Journal of Blacks in Higher Education*, 1993, číslo 1. ISSN 1077-3711. Pp. 35-37.

Internetové zdroje

[1] *Brown v. Board of Education of Topeka*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/getcase.pl?court=US&vol=347&invol=483>.

[2] CARMICHAEL, STOKELY. *Interview*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://library.wustl.edu/units/spec/filmandmedia/pdfs/Carmichael,%20Eyes%20II.pdf>.

[3] CARMICHAEL, STOKELY. *Position Paper: The Basis of Black Power*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. http://www3.iath.virginia.edu/sixties/HTML_docs/Resources/Primary/Manifestos/SNCC_black_power.html.

[4] CARMICHAEL, STOKELY. *Speech in Seattle*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://courses.washington.edu/spcmu/carmichael/transcript.htm>.

[5] CARSON, CLAYBORNE. Rethinking African American Political Thought in the Post-Revolutionary Era. Pp. 115-127 in *The Making of Martin Luther King and the Civil Rights Movement* (edited by Brian Ward & Tony Badger. London: Macmillan Press, 1996. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://www.stanford.edu/~ccarson>.

[6] CARSON, CLAYBORNE. *Martin Luther King, Jr. and the African-American Social Gospel*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://www.stanford.edu/group/King//gospel2.htm>.

[7] *Dred Scott v. Sanford*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/getcase.pl?court=US&vol=60&invol=393..>

- [8] FUKUYAMA, FRANCIS. The End of History? In *The National Interest*, 1989. číslo 16. ISSN 0884-9382. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://www.wesjones.com/eoh.htm>.
- [9] *Gomillion v. Lightfoot*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://caselaw.lp.findlaw.com/cgi-bin/getcase.pl?navby=case&court=us&vol=364&invol=339>.
- [10] HAYDEN, CASEY - KING, MARY. *Position Paper: Women In The Movement*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. http://www3.iath.virginia.edu/sixties/HTML_docs/Resources/Primary/Manifestos/SNCC_women.html.
- [11] KENNEDY, STETSON. *Jim Crow Guide*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. http://www.stetsonkennedy.com/jim_crow_guide/index.html.
- [12] KING, MARTIN LUTHER. *The Autobiography of Martin Luther King*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://www.stanford.edu/group/King/mlkpapers>.
- [13] *Loving v. Virginia*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/getcase.pl?court=US&vol=388&invol=1>.
- [14] MARABLE, MANNING. *By Any Means Necessary - the Life and Legacy of Malcolm X*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://www.black-collegian.com/african/lifelegacy200.shtml>.
- [15] MARABLE, MANNING. History and Black Consciousness : the Political Culture of Black America. In *Monthly Review*, 1995, ročník 47, číslo 3. ISSN 0027-0520. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m1132/is_n3_v47/ai_17228742.
- [16] *Martin Luther King, Jr. Papers, Volume Four: Symbol of the Movement. January 1957 - December 1958*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://www.stanford.edu/group/King/mlkpapers>.

- [17] *Plessy v. Ferguson* [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/getcase.pl?court=US&vol=163&invol=537>.
- [18] *Program of the Organization of Afro-American Unity*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. http://www.malcolm-x.org/docs/gen_oaau.htm.
- [19] *Sweatt v. Painter*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/getcase.pl?court=us&vol=339&invol=629>.
- [20] *The Black population in the United States: March 2002*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. United States Bureau of Census. Bureau of Census. <http://www.census.gov/prod/2003pubs/p20-541.pdf>.
- [21] *The Declaration of Rights of the Negro Peoples of the World*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://www.unia-acl.org/archive/declare.htm>.
- [22] *The Southern Manifesto*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://www.strom.clemson.edu/strom/manifesto.html>.
- [23] X, MALCOLM. *Black Man's History*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. http://www.malcolm-x.org/speeches/spc_12__62.htm.
- [24] X, MALCOLM. *God's Judgement of White America*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. http://www.malcolm-x.org/speeches/spc_120463.htm.
- [25] X, MALCOLM. *Interview with Louis Lomax*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://teachingamericanhistory.org/library/index.asp?document=539>.
- [26] X, MALCOLM. *Letter from Mecca*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. http://www.malcolm-x.org/docs/let_mecca.htm.
- [27] X, MALCOLM. *Letter to Martin Luther King*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. http://www.malcolm-x.org/docs/let_mart.htm.

[28] X, MALCOLM. *Message to the Grass Roots*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://www.americanrhetoric.com/speeches/malcolmxgrassroots.htm>.

[29] X, MALCOLM. *Speech at Berkeley*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://www.brothermalcolm.net/2002/berkeley/text.html>.

[30] X, MALCOLM. *Speech at Ford Auditorium*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. http://www.malcolm-x.org/speeches/spc_021465.htm.

[31] X, MALCOLM. *Speech to the Organization of African Unity* [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://www.cwo.com/~lucumi/malcolm.html>.

[32] X, MALCOLM. *The Ballot or the Bullet*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. <http://www.americanrhetoric.com/speeches/malcolmxballot.htm>.

[33] X, MALCOLM. *The Black Revolution*. [Online]. Staženo 05. 05. 2006. http://www.malcolm-x.org/speeches/spc_06__63.htm.