

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

2012

Petra Štěpánová

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

**Vliv politiky apartheidu na budování jednotného
národa a kulturní vnímání Jihoafrické republiky**

Petra Štěpánová

Plzeň 2012

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra politologie a mezinárodních vztahů

Studijní program Politologie

Studijní obor Politologie

Diplomová práce

**Vliv politiky apartheidu na budování jednotného
národa a kulturní vnímání Jihoafrické republiky**

Petra Štěpánová

Vedoucí práce:

PhDr. Přemysl Rosůlek, Ph.D.

Katedra politologie a mezinárodních vztahů

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2012

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval(a) samostatně a použil(a) jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2012

.....

*Za odborné vedení práce bych na tomto místě velice ráda
poděkovala PhDr. Přemyslu Rosůlkovi, Ph.D.*

Obsah

1 ÚVOD	1
1.1 Metodologie.....	4
2 KULTURA, RASA A ETNICITA.....	10
2.1 Sociální konstruktivismus.....	10
2.2 Rozlišovací znaky	14
2.3 Kultura, rasa a etnicita.....	15
2.4 Kultura.....	15
2.4.1 Definice kultury	19
2.5 Rasa jako socio-kulturní konstrukt	19
2.6 Etnicita	22
2.6.1 Identita.....	24
3 VZTAHY MEZI JEDNOTLIVÝMI POPULAČNÍMI KATEGORIEMI.....	27
3.1 Afrikánská identita	27
3.2 Černí, barevní a Asiaté	29
4 KONSTRUOVÁNÍ POLITIKY APARTHEIDU - TEORETICKÉ VYMEZENÍ A ZÁKLADNÍ VÝCHODISKA	34
4.1 Hledání definice apartheidu	37
4.1.2 Apartheid versus segregace	38
4.2 Tři apartheidy	40

4.2.1 Liberální přístup	41
4.2.2 Marxistický přístup	41
4.2.3 Afrikánský nacionalismus	42
4.3 Ospravedlnění apartheidu – od rasismu směrem ke kulturalismu?	43
5 DĚDICTVÍ APARTHEIDU	50
5.1 Tabuizace etnického původu	54
5.2 Bíla a černá	55
5.3 Kriminalita a HIV/AIDS	55
5.4 Ekonomický apartheid.....	56
5.5 Rezidenční apartheid	57
5.6 Konflikty na úrovni kmenů	58
5.7 Beletrie	60
6 SPOLEČENSKO-KULTURNÍ TRANSFORMACE A BUDOVÁNÍ NÁRODA	63
6.1 Duhový národ a africká renesance – dvě protichůdné tendence kulturní politiky po skončení apartheidu.....	65
6.1.1 Duhový národ	65
6.1.2 Africká renesance	65
6.2 Jacob Zuma a jeho kulturní politika	66
6.3 Nová kultura a identita v Jihoafrické republice nebo dvojitá identita?	68
6.3.1 Proměna černošské identity	69

6.4 Afrikánská diaspora v postapartheidní Africe.....	71
6.5 Role médií v post-apartheidní Jižní Africe.....	72
6.6 Jihoafričané spolu nebo od sebe?	75
7 ZÁVĚR	84
8 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ.....	89
9 SUMMARY	101
10 PŘÍLOHY.....	102

1 ÚVOD

„[...] one thing is beyond all reasonable doubt: racism in South Africa will become obsolete and unacceptable. Any political design beholden to it implicitly or explicitly will have little chance of succeeding. The step away from apartheid must be irreversible“ (Obasanjo, 1991: 8).

Po skončení apartheidu v Jihoafrické republice dochází k radikální společensko-politické transformaci. Dlouhou dobu se předpokládalo, že boj proti apartheidu skončí rasovou válkou. Demokratizace Jihoafrické republiky tak byla jedním z překvapení 20. století. Po roce 1994 je utvářena nová Jižní Afrika, která je označována nejrůznějšími slovními symboly jako např. Duhový národ, Jedna země – mnoho kultur, Jednota v rozmanitosti, Nerasovost, Africká renesance, apod. Skutečný význam a trajektorie revoluce se však postupně rozvinuly. Utopické sliby do budoucna vystřídalo zjištění, že je daleko těžší překonat svou vlastní minulost.

Jihoafrická republika vykazuje komplexnost různých identit – nábožensky i etnicky. V těchto společnostech bývá přivlastnění kultury jasným politickým cílem. Kultura je ve společenských vědách naprosto běžným a hojně používaným pojmem. Je základním stavebním kamenem celé řady teorií a praxí, aniž by jí byl připisován přínosný analytický význam. A tak se tento pojem vyskytuje dál až s nevysvětlitelnou samozřejmostí, protože každý přece chápe „*co to kultura je*“. Kultura je však natolik komplikovaným konceptem, že si zaslouží své vlastní teoretické uchopení. Vědecká definice kultury pravděpodobně neexistuje, ale tento termín v sobě skýtá potenciál, kterému můžeme lépe porozumět při opětovném zkoumání a pochopení funkce, kterou kultura v dané společnosti plní.

Cílem mé práce je dokázat, že rasa a kultura jsou intelektuální konstrukce, které formovaly jihoafrickou společnost prostřednictvím politické moci. Záměrem však není zkoumat kauzální vztahy mezi politikou apartheidu a konceptem rasy a kultury. Primárně mi nejde ani

o hodnocení těchto konceptů, i když pravděpodobně jistému hodnocení se nevyhneme. Chci ale především poukázat na fakt, že rasa nebo kultura „není neutrálním faktorem v reálných politických a ostatních sociálních vztazích“ (Pecka, 2010: 115).

Hlavní ambicí této práce je nabídnout čtenáři alternativní náhled do problematiky postapartheidní Jihoafrické republiky. Předkládaná diplomová práce by ve svém výsledku měla ukázat, že výklad apartheidu jakožto rasového režimu, je poměrně zjednodušený a měla by významným dílem přispět k zodpovězení níže uvedených otázek:

Jakou roli sehrála kultura ve formování jihoafrické společnosti? Proměnil se nějak charakter kultury po skončení apartheidu? Na jakých myšlenkových základech byl apartheid vystavěn? Ve své práci předpokládám, že vliv politiky apartheidu na jihoafrickou společnost je patrný dodnes. Zajímá mě kontrastní linie v době separace a v době postapartheidní. Změnila se nějakým způsobem identita černých Jihoafričanů v důsledku jejich segregace?

S ohledem na tyto otázky pak budeme ověřovat platnost následujících hypotéz:

- a) Politika apartheidu vedla ke vzniku zcela jedinečné jihoafrické společnosti. Předpokládám, že štěpící linie černí/bílí napříč společnostmi vedlo k oslabení identity černých Afričanů, přičemž
- b) hlavním artefaktem výběru toho, kdo bude či nebude součástí bílých, se stala rasa.

Ze samotné podstaty tématu diplomové práce vyplývá jistá mezioborovost, která je však u tématu takového charakteru nevyhnutelná (jedná se především o politologii, antropologii, sociologii). Téma práce jsem si vybrala proto, že se jedná o zcela ojedinělý příklad hluboce rozdělené společnosti. Navíc by Jihoafrická republika mohla být dobrým příkladem pro ostatní země afrického kontinentu. Jak již bylo řečeno, většina analytiků nebyla ve věci apartheidní Jihoafrické republiky příliš

optimistická a předpokládali nevyhnutelnost etnické války. To se naštěstí nestalo. Proto by tato země mohla být vzorem především v tom, že etnické spory lze řešit i jinou, než válečnou cestou. Zároveň se jedná o zcela výjimečný příklad z hlediska provázanosti konceptu kultury, rasy a etnicity s politickou mocí.

Toto téma je poměrně těžko uchopitelné – především proto, že je české realitě značně vzdálené. S ohledem na tuto skutečnost je potřeba si již na začátku vysvětlit, jak chápeme významy jednotlivých termínů, s nimiž budeme pracovat. Ačkoliv systém apartheidu rozlišoval mezi bílými, barevnými, Indy a černými, následující práce se zabývá především dichotomií bílí – černí. Jisté povědomí o jednotlivých populačních kategoriích se snažím nastínit ve třetí kapitole, jelikož nedostatek prostoru tak podrobné zkoumání neumožňuje.

Problematika Jižní Afriky po skončení segregace nebyla doposud dostatečně reflektována v odborné české literatuře. Mezi naše přední autory zabývající se Jižní Afrikou patří afrikanista a sociální antropolog Petr Skalník, dále historik a afrikanista Otakar Hulec. Postapartheidní Jižní Africe se významně věnuje také antropoložka a afrikanistka Hana Horáková, která během svého pobytu v Jižní Africe vytvořila antropologickou terénní studii.

Ve své práci proto vycházím především z myšlenek zahraničních autorů. Zmiňme například antropologa Adama Kupera, který se narodil a vyrůstal v JAR. Hermann Gilimoe je bývalým profesorem na Univerzitě v Cape Town a prezidentem *South African Institute of Race Relations*. Nyní je profesorem historie na Stellenboschské univerzitě. Herbert Vilakazi je profesorem a vedoucím katedry na Univerzitě Zululand. Johan Degenaar se narodil v provincii KwaZulu-Natal a stal se jedním z nejuznávanějších a nejvlivnějších jihoafrických profesorů politické filosofie. Steven Friedman je ředitelem Centra pro politická studia v Johannesburgu. Alta Engelbrecht je lektorkou na Pedagogické fakultě na pretorijské univerzitě.

Bezprostředně po pádu apartheidu vznikala nová forma literatury, které se všeobecně říkalo „*honeymoon literature*“ nebo také „*the literature of celebration*“.¹ Většina autorů v té době oslavovala myšlenku tzv. „duhového národa“ („rainbow nation“), především formou poezie nebo dramatu. Tyto pocity nadšení a oslav pak byly vystřídány pocity bezmoci a deziluzí. Je jasné, že politika apartheidu ovlivnila i samotné autory, jejich témata a způsob psaní. Lze vyzorovat, že texty jednotlivých autorů se zabývají buďto oblastí politickou, utlačováním anebo otázkou rasy. V postapartheidní literatuře se také často objevuje téma „nationbuilding“ (budování státu).

Jak již bylo řečeno výše, následující diplomová práce by měla významným dílem přispět do současných diskusí o postapartheidní Jižní Africe. Většina autorů nabízí jednostranný negativní pohled na politiku apartheidu. Každý z autorů přistupuje ke zkoumání apartheidu jiným způsobem. Pro lepší orientaci ve velkém množství literatury je velmi přínosná kategorizace Erica P. Louwa (2004), který rozlišil tři základní přístupy zkoumání. Jedná se o liberální přístup, marxistický přístup a postoj z hlediska afrikánského nacionalismu. Můj náhled bychom mohli zařadit do posledního zmiňovaného.

1.1 Metodologie

Teoretickým východiskem celé mé práce je předpoklad sociální konstrukce reality. To znamená, že kulturní kategorie byly vytvořeny uměle a staly se nástrojem apartheidu, segregační politiky. Konstruktivismus předpokládá, že svět je světem významů, jejichž obsah jim přisuzují sami lidé. Sociální konstruktivismus je poměrně mladým teoretickým přístupem mezinárodních vztahů. Sociální konstruktivismus byl součástí tzv. čtvrté velké debaty o mezinárodních vztazích, kdy se vedly spory mezi racionalismem na straně jedné a reflektivismem na straně druhé. Výsledkem nebo kompromisem se stal právě (sociální)

¹Ibinga, Stephane: Post-apartheid Literature Beyond the Race. In: *This Century's Review*, nečíslováno, dostupné na: http://www.thiscenturyreview.com/post_apartheid.html, 19. únor 2012.

konstruktivismus. Rasa, identita nebo kultura z hlediska tohoto teoretického přístupu, není objektivní daností, ale je realizována v rámci konstruktivistických představ.

„Člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo, považují kulturu za tyto pavučiny a její analýzu za [...] vědu interpretativní, pátrající po významu. To, co hledám je vysvětlení, interpretuji sociální projevy, jež jsou na povrchu záhadné“ (Geertz, 2000: 15).

Apartheid tedy pojmám jako konstrukt, umělou strukturu, jež byla vystavěna na základě rasy, respektive kultury. Apartheid je výsledkem manipulace lidí. Je to systém, respektive praxe, založená na konstrukci, na diskriminaci a dominanci na základě barvy pleti, jazyka a kulturních odlišností. Pohlížíme-li na rasu a apartheid jako na sociální konstrukt, pak se pohybujeme v jistém diskursu. Diskursivní analýza sebou však nese určité epistemologické předpoklady, které musíme přijmout. Tyto předpoklady jsou inspirované tradicí sociálního realismu. Svět okolo nás, tak jak jej máme možnost vnímat, je světem významů. A významy jsou produkovány člověkem v rámci sociální interakce. Tento fakt je sám o sobě značně determinující. Privilegovanost zde tedy není na místě. Tím, že v rámci sociální reality zkoumám tyto významy, interpretuji zároveň významy nové.

Jihoafrická republika vykazuje takovou komplexnost identit a faktů, že je tuto problematiku těžké zpracovat v rozsahu diplomové práce. Jsem si naprosto vědoma obsáhlosti mnou vybraného tématu. Abych však dodržela určitou přehlednost a relevantnost následující studie, nevěnuji se všem významným událostem provázející Jižní Afriku v době apartheidu a po ní. Abych snížila komplexnost všech těchto aspektů, rozhodla jsem se vydělit podstatné prvky od těch vedlejších, méně podstatných. Tato redukce aspektů závisí na formulaci výzkumných otázek, respektive na formulaci hypotézy, která je stanovena výše.

Při psaní své práce jsem vycházela z vysvětlujícího (kvalitativního) a interpretativního přístupu. Bogdan a Biklen za kvalitativní analýzu označují „*práci s daty, jejich organizaci, jejich rozdělení na uchopitelné jednotky, provedení syntézy, vyhledávání vzorců, odhalování, co je důležité a co ještě je nutné zjistit, rozhodování, co chceme o tom všem sdělit ostatním*“ (Bogdan a Biklen podle Hendl, 2006: 9). Kvalitativní přístup vyžaduje tedy především práci s údaji, intenzivní analýzu textů (dokumentů, knih, odborných článků), které je nezbytné podrobně zkoumat, objasňovat a interpretovat. Nedílnou součástí výzkumu je analytický rozbor případové studie Jižní Afriky. V průběhu psaní studie se snažím zachovat odstup a objektivitu, přestože jsem někdy sváděla boj s vlastními preferencemi. Své poznatky jsem se tedy snažila objektivizovat. Ovšem jako badatelé budeme vždy součástí nějaké společnosti, budeme vždy determinováni a vždy budeme dávat nové významy sociální realitě.

Studium zahraničních odborných textů mi pak poskytlo nové a zajímavé náhledy do této problematiky. Předkládaná práce se opírá o poznatky získané četbou převážně cizojazyčných zdrojů. Přímé citace z anglické literatury jsou uvedeny vždy v jazyce českém, avšak jejich originální znění (pokud to považuji za vhodné) příkládám do poznámek pod čarou. Čtenáři to tak velmi usnadní hledání originálního textu. Věřím, že anglické znění čtenáře zaujme mnohdy i více, protože pro některá slova či slovní spojení se jen stěží hledají ekvivalenty v rodném jazyce, tudíž jsou dle mého názoru mnohokrát výstižnější v jazyce originálním.

V průběhu výzkumu se výrazně musím spoléhat na analýzy a přístupy, které vycházejí z debat kolem kultury, rasy, etnicity, atd. Moje práce je do velké míry založena na sledování takových fenoménů jako je rasa, etnicita a kultura, protože právě tyto politicko-antropologické pojmy formovaly režim apartheidu. Proto si hned v druhé kapitole vysvětlíme a definujeme tyto odborné termíny, kterých ve své práci používám jako klíčové kategorie. Tato kapitola vytváří teoretický rámec celé diplomové práce. V této části se snažím nejen konceptualizovat již zmiňované pojmy,

ale také představit teorii sociální konstrukce reality. Ve své práci budu také vycházet z barthovského modelu etnicity, konkrétně tedy ze studie norského antropologa Fredrika Bartha *Ethnic Groups and Boundaries* (1969). Barthovy argumenty se odklání od objektivistických pravd, proto je jeho přístup všeobecně považován za subjektivistický.

Počínaje třetí kapitolou začíná praktická část práce. Třetí kapitola je věnována společnosti a představení čtyř umělých populačních kategorií v době apartheidu. Přibližuje specifickou identitu Afrikánců ve vztahu vůči Britům a vykresluje ostatní populační skupiny.

Ve čtvrté kapitole je rozvedena konstruktivistická myšlenka apartheidu. Tato část je věnována politice apartheidu, jeho teoretickému vymezení a základním východiskům. Snažím se zde vysvětlit myšlenková schémata tvůrců apartheidu, jejich ideje, jež měly ovlivnit politickou realitu Jihoafrické republiky. V této kapitole věnujeme pozornost především tomu, jak byl apartheid obhajován, protože právě tady jsou patrné myšlenkové pochody a konstruktivistické snahy Afrikánců. Chceme-li se zamýšlet nad teoretickým opodstatněním nebo ospravedlněním apartheidu, pak nemůžeme přehlédnout publikaci *The Rise, Fall, and Legacy of Apartheid*, jejímž autorem je Eric P. Louw. Ve své knize se snažil sestavit „souvislé vyprávění o apartheidu“. ² Dle mého názoru je pro naše zkoumání velmi zajímavá především druhá kapitola *The Theory of Apartheid*. Louw tvrdí, že „ve svém srdci, byl apartheid radikální plán přežití“. ³ Až později se stal tím, čím se stal. V této kapitole si ukážeme, jak se teorie postupně proměňovala. Opomenout bychom neměli ani knihu *Deconstruction of Apartheid Discourse*, kde Aletta J. Norval nezkoumá mechanismy fungování apartheidu, ale – jak název sám o sobě napovídá – jeho diskurs, tedy: „rozmanité praktiky a rituály (verbální a neverbální), prostřednictvím nichž byl zřizován a udržován konkrétní smysl pro realitu a chápání povahy společnosti“. ⁴ Norval apartheid

² „[...] a coherent narrative of apartheid“ (Louw, 2004: vii).

³ „[a]t heart, apartheid was a radical survival plan“ (Louw, 2004: 42).

⁴ „[...] the multifarious practises and rituals, verbal and non-verbal, through which a certain sense of reality and understanding of the nature of society were constituted and maintained“ (Norval, 1996: 2).

vykresluje jako „*formování politické gramatiky*“.⁵ Autor si všímá kontextu a logiky apartheidu s cílem vyložit politickou gramatiku takového diskursu jako je apartheid.

V další kapitole se soustředím na (politické) kulturní dědictví apartheidu. Snažím se zde interpretovat deset bodů, které rozpracovali autoři Moodley a Adam ve své analýze *Race and Nation in Post-apartheid South Africa*. Ukážeme si, že konfliktní potenciál není jen podél linie černí versus bílí, ale že velmi významné a citlivé jsou také vztahy na úrovni kmenů.

V šesté kapitole se zaměřím na společensko-kulturní transformaci a budování národa. Zaměříme se na konfrontaci politiky segregace s dnešní specifickou politikou v duchu kulturní integrace. Ukážeme si dvě protichůdné kulturní politiky prezidenta Nelsona Mandely a Thabo Mbekiho a jeho filosofii Ubuntu. Tento kulturní nacionalismus je považován za jakéhosi pokračovatele apartheidu. Nakonec blíže prozkoumáme kulturní politiku v pojetí prezidenta Jacoba Zumy. Budeme se věnovat také médiím a jejich roli při tvorbě společné jihoafrické identity. V této kapitole se také snažím zjistit, zda v případě rozpolcenosti a multietnicity jihoafrického státu, lze vytvořit soudržnou národní identitu, a zda je to skutečně žádoucí.

V závěru této diplomové práce zhodnotím základní poznatky předkládané analýzy a pokusím se nastínit možný kulturně-politický vývoj Jihoafrické republiky.

V příloze jsou uvedeny fotografie, které s diplomovou prací souvisí jen částečně. Přesto se mi zdály být vhodnou možností, jak dokreslit „náladu“ postapartheidní doby. Fotografie totiž pochází od jednoho z nejslavnějších fotografů v Jihoafrické republice. Jejich autor, Santu Mofokeng, se na nich snaží zachytit, jak se jihoafrická společnost

⁵ „[...] *political grammar shaping*“, ibidem.

vyrovnává se svou minulostí. Svoji kolekci nazval „*Chasing Shadows*“ (viz příloha č. 1-5).⁶

⁶ Chasing Shadows, dostupné na: <http://newhumanist.org.uk/2049/chasing-shadows-by-santu-mofokeng-web-exclusive-may-2009>, 3. leden 2012.

2 KULTURA, RASA A ETNICITA

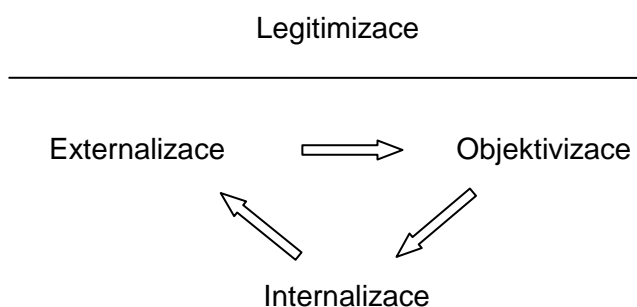
Jak zmiňuji v úvodu, kategorie uplatňované v rámci politiky apartheidu považuji za uměle vytvořené konstrukty. Před samotnou analýzou konkrétních kroků vedoucích ke konstrukci apartheidu je nutné, aby se čtenář seznámil s konstruktivistickou teorií, která je východiskem následující práce, a konceptualizací takových pojmů jako je kultura, rasa a etnicita. Ambicí předkládané kapitoly však není podat vyčerpávající teoretický přehled, ale vytvořit základní teoretický rámec pro potřeby diplomové práce.

2.1 Sociální konstruktivismus

Dílo *Sociální konstrukce reality* Petera Bergera a Thomase Luckmanna z roku 1966 se věnuje myšlence, že realita je konstruována sociálně. Sociální realita je spjata s myšlenkami a diskursy. Prostřednictvím těchto myšlenek pak lidé dávají světu význam a také smysl svému jednání. Tím jak vytváříme, respektive definujeme svět, ve kterém žijeme, strukturujeme mocenské vztahy (srovnej Barša, 2006: 21; Berger – Luckmann, 1966: 55).

Pro Bergerův a Luckmannův sociální konstruktivismus je stěžejní realita a sociální vědění. Autoři realitu pojmají jako „*vlastnost náležející jevům, kterým přisuzujeme existenci nezávislou na naší vůli*“ a vědění jako „*jistotu, že tyto jevy jsou skutečné a jsou nositeli určitých vlastností*“ (Berger – Luckmann, 1966: 9). Realita závisí na kontextu, ve kterém se pohybujeme, respektive na tom, co je v dané společnosti považováno za vědění, za danost. Proto můžeme najít bezpočet různých realit. Každý jedinec či společnost má svoji vlastní realitu. Stejně tak také každá kultura má tu svoji. Mezi těmito realitami pak dochází ke střetávání, k interakci. Tím nejintenzivnějším vnímáním reality těch ostatních dochází při setkání „*tváří v tvář*“ (Kabele, 1996: 323).

Důležitý je vztah člověka, jakožto tvůrce, a sociálního světa, který je lidským výtvořem (Berger – Luckmann, 1966: 64). Tyto dva subjekty jsou ve vzájemném vztahu, jenž je nutné chápat dialekticky. Tento vztah nebo interakce je utvářena na základě tří procesů – jedná se o proces externalizace, objektivace a internalizace. Tuto triádu můžeme vyjádřit slovy Bergera a Luckmanna (1966) následovně: „*Společnost je výtvořem člověka (externalizace). Společnost je objektivní realitou (objektivace). Člověk je výtvořem společnosti [internalizace]*“(64)]. Celý tento proces je pak dále podněcován institucionalizací. Člověk se externalizuje v rámci nějaké činnosti. To znamená, že se nějakým způsobem ve společnosti projevuje. Tím, že se tyto činnosti opakují, tak dochází k jejich objektivaci. Námi vytvořená realita se tak stává objektivně danou. Pokládáme ji za něco zcela samozřejmého, nezávislého na nás. V rámci internalizace pak člověk zpětně přijímá nové faktory a podněty z objektivně dané reality, aniž by si uvědomoval, že tuto objektivní realitu vytvořil vlastně on sám v rámci první fáze celého procesu (externalizace). Aby mohl být objektivní svět předán i dalším generacím, musí dojít k legitimizaci, jež je procesem „*vysvětlování a ospravedlňování*“ (Berger – Luckmann, 1966: 64). Celý proces se neustále opakuje a mohli bychom jej nakreslit následovně (Kabele, 1996: 324)⁷:



V praktické části diplomové práce poznáme, že fáze ospravedlnění byla rovněž nedílnou součástí konstrukce apartheidu (viz kapitola 4.3). Berger a Luckmann rozlišují celkem čtyři stupně legitimace. Nejvíce

⁷ Schéma je upraveno autorkou.

náročnou je čtvrtá úroveň, kdy dochází k vytvoření tzv. symbolických světů a „*veškerá lidská činnost může být nyní chápána jako odehrávající se uvnitř tohoto světa*“ (Berger – Luckmann, 1966: 97). Symbolický svět lze přirovnat k jakémusi univerzu, který dává životu řád. Symbolický svět propůjčuje možnost stát se součástí nějakého vyššího řádu (Berger – Luckmann, 1966: 97-98; Kabele, 1996: 324). Afrikánci si vytvořili svůj vlastní symbolický svět, který byl založen na myšlence *volkseie* a vyvoleném národu (viz kapitola 3).

Berger a Luckmann zdůrazňují důležitost jazyka, „*který vtiskuje objektivovanému sociálnímu světu logiku*“ (Berger – Luckmann, 1966: 67). V souladu s konstruktivistickými východisky chápeme realitu jako výsledek interakce členů společnosti (srovnej Berger – Luckmann, 1966: 210-211). Sociální realita je tedy závislou proměnnou, protože je odvozena od myšlenek a idejí příslušníků společnosti. Sociální konstrukce jsou de facto stereotypy, které se vztahují k nějaké konkrétní skupině lidí. Tyto konstrukce mohou být jak pozitivní, tak negativní (Schneider – Ingram, 1993: 335). Nebo jako v našem případě mohou působit navzájem. Černí symbolizovali zlo, korupci, nečistotu, chaos a konec. Bílí naopak v sobě mají zakotvenou čistotu, pořádek, bohatství, dobro a krásu (Moodley, 1991: 237-238). Stereotypy se zdají být na první pohled neškodné, ovšem pokud nejsou spojeny s obavami a nezískají tak konfliktní náboj. V případě JAR tu máme hned dvě velké obavy ze strany Afrikánců. Ztráta afrikánské identity a pohlcení jejich svébytné kultury Brity nebo černochoy. Jejich myšlení tedy ovlivnily dvě potenciální hrozby – Britové a černoši (srovnej Louw, 2004; Gilimoe, 1994).

Z výše uvedeného vyplývá, že svět je tedy světem významů, které mu přisuzují sami lidé. To znamená, že jak identita, tak kultura nejsou objektivními danostmi. „*Identita se ani nedostává darem, není ale ani neodvolatelným rozsudkem; je něčím, co se konstruuje a co je možno (alespoň v principu) konstruovat různými způsoby, co neexistuje 'obecně', není-li to některým z možných způsobů zkonstruováno. Identita je tedy úkolem, který má být vykonán, úkolem, před nímž nelze prchnout*“

(Bauman, 2002: 27). Identita je tedy v procesu tvorby, protože je neustále konstruována. Identita je proměnlivá a člověk jako subjekt je určován svým okolím, interakcí s okolím. Člověk je vlastně prázdným místem uvnitř struktury společnosti a jak se přelívá společnost, pak se mění i identita člověka. Každý z nás je tedy určitým konstruktem.

Na tvorbu naší identity mají bez pochyby vliv obrazy, stereotypy a přesvědčení. Jednotlivci jsou velmi často v „zajetí“ Althusserových „*ideologických státních aparátů*“⁸ nebo ve Foucaultově mocenském diskursu – systému disciplinace. Jde o to, že dokonale posloucháme požadavky systému a těch, kteří tvarují vládnoucí diskurs, aniž by de facto museli hnout prstem. Vnutí nám představu o tom, že to či ono chování je chováním svobodným a my se pak tak začneme chovat. Představme si rozvětvený cévní systém, který prosakuje do celé společnosti, těmi cévami neteče krev, ale teče jimi společenská moc a ta je rozlévána do celé společnosti. Neexistuje politická sféra, kde najdeme centrum autority a moci, ale moc je prosazována jinak, moc nesídlí v politické sféře, moc prostupuje celou společností. Moc na nás působí tak, že někdo vymyslí nějaký diskurs a my na to vyprávění přistoupíme a pak se podle toho v každodenním životě chováme. To je snad ten nejefektivnější způsob kontroly společnosti – sebedisciplinace společnosti (viz Foucault, 2000). Přesně to je příklad apartheidu – diskurs, jež člověk vymyslel a ostatní na toto „velké vyprávění“ přistoupili.

⁸ Ideologickými státními aparáty (*Ideological State Apparatuses*, dále ISA) se zabýval francouzský filosof Louis Althusser. Althusser nazývá ideologickými státními aparáty určitý počet realit, protože stát není možné redukovat na represivní státní aparát, ale zahrnuje celou řadu dalších institucí, jako jsou školy, církve, odbory, apod. Rozlišuje náboženské ISA (církve, atd.), školní ISA (veřejné i soukromé školství), rodinné ISA, právní ISA, politické ISA (politické strany a organizace, atd.), odborářské ISA, informační ISA (masmedia), kulturní ISA (literatura, umění, sport, apod.). Podle Althussera žádná skupina neudrží své postavení, aniž by udržela svou hegemonii nad ideologickými státními aparáty. Ideologický státní aparát (na rozdíl od represivního státního aparátu) umožňuje státu přežít, aniž by musel sáhnout k přímému násilí. Represivní státní aparát je pouze jeden, dominuje veřejné sféře a funguje za použití hrozby násilí, ideologické státní aparáty operují v pluralitě, orientují se na soukromý život a pracují na ideologické bázi (Althusser, 2006: 86-111).

2.2 Rozlišovací znaky

Ve své práci budu vycházet z myšlenky Fredrika Bartha a jeho modelu etnicity (viz kapitola 2.3). V jeho pojetí je velmi důležitý motiv a tím je hranice. Ta nemusí být jen teritoriální, ale může být i produktem sociálním (Eriksen, 1993: 39). Tato sociální hranice je vytvořena na základě tzv. *boundary markers*, rozlišovacích znaků (Cohen, 1985: 12-14). Tyto znaky jsou vyjádřením dvojdílnosti (my versus oni, černá versus bílá), ale zároveň se protiklady - vymezené etnické skupiny - doplňují, protože podléhají jednomu druhu lišení (např. lišení na základě barvy pleti). *Boundary markers* nemusí být pouze biologické konstrukce jako je například pojem rasa, ale motivem může být i kultura (Hirt podle Eidhaim, 2007: 91). Henri Plotkin ve svém díle *The Imagined World Made Real. Towards a Natural Science of Culture* za sociální konstrukt v kontextu apartheidní Jihoafrické republiky považuje *baaskap* (nadřazenost bílých, pozn. autorky). Materiálním vyjádřením této konstrukce jsou pak tzv. registrační knížky – tzv. „*reference books*“ nebo „*passbooks*“ (Plotkin, 2003: 6). Pomocí výchovy a vzdělání většina bílých uvěřila tomu, že opravdu jsou něčím víc, než černí. *Baaskap* mohl být tak silný jenom díky tomu, že lidé v rámci jednotlivých skupin uvěřili tomu, že ve svém jádru skutečně existuje a je reálný (Plotkin, 2003: 5). Byla to tedy realita objektivní. Zde je patrné, jak myšlenka, kterou vytvořil člověk, se pomocí činnosti, externalizace (tedy například v tomto případě za pomoci výchovy, vzdělání), objektivovala a stala se danou realitou, „*kolektivní pravdou*“ – „*collective belief*“ (Plotkin, 2003: 6). V rámci takové konstrukce byla však rozlišovacím znakem („*boundary markerem*“) rasa nebo kultura?

Mluvíme-li o konstrukci sociálních hranic, pak musíme zmínit média, která tuto hranici spoluutváří. Média kreslí tzv. „*sociální mapu*“ (Kellner podle Baderoon, 2003: 132). Z těchto map pak můžeme „vyčíst“, kdo jsme „my“ a kdo jsou „oni“ (Baderoon, 2003: 132). Sílu slov si uvědomuje také francouzský antropolog, sociolog a filosof Pierre Bourdieu ve svém díle *On Television: „[S]vět obrazů je ovládán slovy.*

Fotografie beze slov jsou nicneříkající [...]“. Slova utváří věci a dokonce i „*falešné reprezentace*“.⁹ Prostřednictvím slov a obrazů je vyvoláván tzv. „*dojem skutečnosti*“ - „*reality effect*“ (Bourdieu, 1998: 21). Média tak „*vdechují život myšlenkám, představám, ale také celým skupinám*“.¹⁰ Média dokáží v lidech probudit celou řadu pocitů a negativních přesvědčení, jako je např. rasismus nebo xenofobie. Média se tak stávají jedním z nástrojů sociální konstrukce reality (Bourdieu, 1998: 20-21).

2.3 Kultura, rasa a etnicita

Kultura, rasa a etnicita jsou základními kategoriemi, které se staly nepostradatelnou součástí jihoafrické reality. Všechny tyto termíny jsou hojně diskutovanými v rámci postapartheidních výzkumů. Společným rysem kultury, rasy a etnicity je jejich teoretické uchopení, tedy obtížná definovatelnost. Každý z těchto pojmů se vztahuje ke společnosti. Jejich konfliktní potenciál je značný, obzvláště stanou-li se předmětem politiky. Kulturu můžeme poměrně snadno nahradit i jinými společensko-vědními termíny – jako je právě rasa, etnicita nebo identita.

2.4 Kultura

Kultura je základní a klíčovou linií celé následující práce. Již v úvodu jsem naznačila zdánlivou neproblematickost, co se týče užívání pojmu kultura. Z tohoto hlediska je velmi inspirující kritický náhled Adama Kuperu (1999) v jeho knize *Culture: The Anthropologists' Account*. Z Kuperovy předmluvy vyplývá nedůvěra vůči konceptu kultury jako celku. Ve své knize posuzuje hodnotu a platnost kultury jako analytického konceptu, přičemž odmítá jeho užitečnost a dochází k závěru, že celý pojem kultury bychom měli odmítnout. „*Můj skepticismus ohledně kultury byl velmi silný, z části proto, že jsem byl tak ohromen zneužitím teorie*

⁹ „*The world of images is dominated by words. Photos are nothing without words [...]“* (Bourdieu, 1998: 19-20).

¹⁰ „*It can give a life to ideas or images, but also to groups*“ (Bourdieu, 1998: 21).

kultury v Jižní Africe“.¹¹ Tvrdí, že s pojmem kultura se pojí „zásadní epistemologické problémy“.¹² Autor je přesvědčen o tom, že kulturní teorie v sobě skrývají politický podtext, a tudíž mohou být zneužity a vést ke katastrofě, protože „teorie kultury v sobě často nesou politický náboj“.¹³ Při čtení Kuperovy knihy se ovšem nemohu vyhnout dojmu, že autorův přístup je značně americký. Proč? Je snad „americký“ etnický, sociální nebo snad kulturní termín? Zdá se, že Kuperův názor je kulturně podmíněný, i když autor sám je proti užívání pojmu kultura.

Do jisté míry s Adamem Kuperem souhlasí také afrikanistka Hana Horáková, která upozorňuje na nebezpečí politizace kultury, když v předmluvě ke své knize *Národ, kultura a etnicita v postapartheidní Jižní Africe* konstatuje, že „problémy nastaly tehdy, kdy se kultura začala užívat v plurálu [...]. Etablovala se platforma kulturního relativismu,[...], související s politizací kultury a postmoderní politikou identity. Kultura v plurálu se svou koncepcí oddělených kultur je problémem“. Vzhledem k tomu, že „všechny identity se cítí utlačované, kultura se stává politikem a prostředkem politického boje“ (Horáková, 2007a: 8, 9).

S myšlenkou politizace kultury polemizuje také Terry Eagleton. Kulturu považuje za politickou proměnnou, která „dnes znamená spíše potvrzení specifické identity“. [...] Není již prostředkem řešení politického sporu [...], na místo toho se stala významnou součástí slovníku politického konfliktu. Zpolitizování kultury [...] ji zničilo (Eagleton, 2001: 49, 53). Kulturní kategorie tedy byly vytvořeny uměle, respektive se staly mocným nástrojem v rukou politiků, staly se „pokračováním politiky jinými prostředky“ (Eagleton, 2001: 55). V žádném případě nechceme popírat existenci kulturních rozdílů v Jižní Africe. Chceme poukázat na přivlastnění kultury ze strany politické moci. Kultura je používána jako nástroj k rozdělení lidí do skupin pro podobné účely jako použití slova „rasa“. To znamená pro takové účely, kdy má být z nějakých důvodů

¹¹ „My skepticism about culture was more robust, in part because I had been so impressed by the abuse of culture theory in South Africa“ (Kuper, 1999: xiv).

¹² „[...] fundamental epistemological problems“ (Kuper, 1999: x-xi).

¹³ „[...]theories of culture commonly carry a political charge, [...]“ (Kuper, 1999: xiv-xv).

s různými skupinami zacházeno rozdílně, často špatně. „Rasa“ je více nebo méně biologickým termínem, kdežto „kultura“ je nebiologická, je orientována na vnější faktory. Pokud z „kulturních“ důvodů musí být se skupinou A zacházeno jinak, než se skupinou B, pak se jedná o formu rasismu. To chtěl říci Adam Kuper, když poznamenal, že kultura slouží jako *„eufemismus pro rasu“* (Kuper, 1999: 14). Takže se lze vyhnout rasismu v Jižní Africe tvrzením, že domorodé národy mají svou vlastní kulturu a musí být ošetřeny jiným způsobem, než vládnoucí kultury přistěhovalců. Což je přibližně stejné jako výrok, že s černými Jihoafričany musí být zacházeno jinak, než s bílými Jihoafričany, protože vypadají jinak. Zkrátka jak podotkl Giovanni Sartori: *„[p]ravda je taková, že slovo ‘kultura’ zní dobře, zatímco kdybychom je zaměnili slovem rasa a řekli ‘multirasismus’, znělo by to špatně. Multikulturalismus – především v rozhněvané podobě – je také rasistický. Nedopouští se však té chyby, aby to přiznával“* (Sartori, 2011: 47).

Adam Kuper upozornil na skutečnost, že kultura v sobě obsahuje politický náboj (viz kapitola 2.3). Na problematičnost kultury upozornila také antropoložka Abu-Lughod ve svém článku *Writing against Culture*. Podle jejího názoru v sobě kultura obsahuje dělící prvek. *„Kultura je nástrojem k tvorbě jiného“¹⁴*, tedy k tvorbě těch druhých. V tomto smyslu byla právě rasa jakýmsi *„předchůdcem“* kultury. Kulturní rozdíly, nikoliv rasa, se stávají jádrem oddělení (srovnej Abu-Lughod, 1991: 143-144; Kuper, 1999). S americkou antropoložkou Abu-Lughod by zřejmě souhlasil nejen Adam Kuper, ale také autoři Zygmunt Bauman a Tim May: *„Kultura – tato usilovná práce na umělém řádu – vyžaduje rozlišování: oddělování věcí a lidí prostřednictvím segregace a diskriminace“* (Bauman – May, 2010: 158).

Apartheid ve smyslu kulturní segregace je naplněním slov Zygmunta Baumana a Tima Maye: *„Ve jménu zavedené a neproblematické kultury se často vytyčují hranice území, nad nímž si tato kultura nárokuje nedělitelnou vládu a jež chce střežit před veškerou*

konkurencí pomocí rozlišení mezi 'my' a 'oni', 'zde' a 'tam', 'uvnitř' a 'vně', 'vlastní' a 'cizí' (Bauman – May, 2010: 164). Již v úvodu jsem zmiňovala samozřejmost, co týče užívání pojmu kultura, ale právě to je její hlavní slabost. Tím, že je kultura všude, prostupuje celou společností, pak je velmi snadno zneužitelná.

„Kulturní tolerance se často projevuje jen na dálku. Pokud je rétorika invaze a čistoty nepoužitelná, často se úhledně zastírá jinou, která hlásá právo všech lidí žít život, jaký chtějí - jen když zůstávají ve své „vlastní zemi“. O tomto druhu aktivity lze také hovořit jako o procesu kulturní hegemonie. Tento výraz označuje skrytou, ale účinnou snahu o zajištění monopolu na normy a hodnoty, na nichž jsou budovány konkrétní řády (Bauman – May, 2010: 164).

Také Adam Kuper tvrdí, že oporou apartheidu se stala spíše antropologická terminologie, nikoliv biologická. To dokládá i skutečnost, že architekt apartheidu, W. W. M. Eiselen, byl etnolog. Nezabýval se tedy biologickým opodstatněním rasy (Kuper, 1999: xiii).

„Ne rasa, ale kultura byla tím skutečným principem rozdílnosti, [...]. A kulturních rozdílů je třeba si vážit. Pokud by byla narušena integrita tradiční kultury, následovala by sociální dezintegrace. Eiselen doporučil, aby se vládní politika zaměřila na podporu 'vyšší kultury Bantu'¹⁵ a ne černých Evropanů'. Později byl používán slogan 'oddělený vývoj'. [...], protože jen segregace mohla zachovat kulturní rozdíly“.¹⁶

Práci Adama Kupera, profesora antropologie, jsem věnovala velkou pozornost i z jiného důvodu – Adam Kuper je totiž původem Jihoafričan a jeho zkušenosti s apartheidem jsou založeny na osobním prožitku.

¹⁴ „Culture is the essential tool for making other“ (Abu-Lughod, 1991: 143).

¹⁵ Bantu je obecný pojem pro více než 400 etnických skupin v Africe, které spojuje společný jazyk rodiny.

¹⁶ „Not race but culture was the true basis of difference, [...]. And cultural differences were to be valued. [...] If the integrity of traditional cultures were undermined, social disintegration would follow. Eiselen recommended that government policy should be aimed at fostering 'higher Bantu culture and not at producing black Europeans'. Later the slogan 'separate development' was used. [...], because only segregation would preserve cultural differences“ (Kuper, 1999: xiii).

2.4.1 Definice kultury

Adam Kuper o kultuře předkládá několik souhrnných myšlenek, na kterých se shodla většina antropologů. Především „*kultura není věcí rasy. Je naučená a není dědičná. [...] Je rozvinutá. Kultura je v podstatě věcí myšlenek a hodnot. [...]*“.¹⁷ Kluckhohn, Kelly a Geertz přicházejí s definicemi kultury, které se odklání od tradičního pojetí:

„ ... na kulturu je nejlépe pohlížet nikoliv jako na komplexy konkrétních vzorců chování – zvyků, obyčejů, tradic, soustav chování – jak tomu dosud převážně bylo, ale jako na soubory řídicích mechanismů – plánů, návodů, pravidel, instrukcí (toho, co počítačovní inženýři nazývají programy) – pro řízení chování“ (Geertz, 2000: 57).

*„[V]šechny historicky vytvořené plány pro život, explicitní a implicitní, racionální a iracionální, které existují v jakémkoli daném čase jako potencionální vodítka pro chování lidí“.*¹⁸

Kultura je tedy jakýmsi návodem, nástrojem skupinového řešení. Pravděpodobně se neshodneme na tom, co kultura „je“. To se spíše shodneme na tom, že jednotnou definici kultury najít prostě nelze. Stačí, když víme, že kultura vymezuje, interpretuje a hodnotí.

2.5 Rasa jako socio-kulturní konstrukt

„Sociální konstruování ras spočívá v tom, že lidé považují za rasové odlišnosti ty fyzické odlišnosti, které si konkrétní společenství vybere (za určitým účelem) jako kulturně významné“ (Kamín – Machalová, 2003: 39). Problém rasy spočívá v tom, že barva pleti je zcela evidentní pro ty, kteří nejsou slepí. Rasa může být jen pojem, sociální konstrukt, ale barva pleti

¹⁷ „Culture is not a matter of race. It is learned, not carried in our genes. [...] This common human culture has advanced. Culture is here essentially a matter of ideas and values. [...]“ (Kuper, 1999: 227).

¹⁸ „[...] all those historically created designs for living, explicit and implicit, rational, irrational, and nonrational, 'which exist at any given time as potential guides for the behavior of men“ (Kluckhohn – Kelly, 1945: 97).

je důkazem o několika věcech: o ekonomickém postavení, regionálním umístění, domorodém vztahu a je i předpokladem k výkonu toho kterého povolání. Je velmi složité vytvořit národní identitu mezi bílou a černou „rasou“, protože symboly tíživé minulosti jsou „zapsány“ na kůži.

Koncept rasy se stal součástí antropologického studia v Evropě v druhé polovině devatenáctého století. Zlomovou publikací se stala kniha *The Races of Men* (1850), jejímž autorem je Robert Knox (Dubow, 1995: 27). Robert Knox patřil k nejvýznamnějším představitelům vědecké teorie ras, hledal „*spojitost mezi anatomickými rozdíly a národním charakterem*“.¹⁹ Zajímavé ale je, že přibližně ve stejné době, kdy apartheid vznikal, začaly západní země přehodnocovat platnost teorií vědeckého rasismu. O tom, že vědecké teorie ras měly pramálo společného se vznikem rasového paradigmatu v Jihoafrické republice, se domnívá i jihoafrický antropolog Emile Boonzaier:

„Intelektuálnímu ospravedlňování vědeckého rasismu se rasové paradigma v Jižní Africe vynořilo bez přímé opory vědeckého rasismu. Podobně i zánik vědecké teorie ras neměl větší vliv na lidové modely rasových rozdílů a nadřazenosti“ (Boonzaier podle Horáková, 2007b: 122).

Rasové vědomí je jedním z nejtypičtějších aspektů jihoafrické sociální reality (Dubow, 1995: 2-3). Problémem je to, že rasa jako sociální konstrukt je sebezvěčňující pojem. Barva kůže - největší faktor, který ovlivňuje naše vnímání rasy - je často zavádějící. A rasa jako determinant charakteru není tak důležitá jako kultura a socio-ekonomický status. Ať chceme nebo nechceme, společenské faktory reagují na náš vnější vzhled. Poměrně lehce můžeme rozdělit lidi podle jejich barvy očí, barvy vlasů, výšky, hmotnosti, pohlaví a podle jakéhokoliv jiného faktoru, na který si vzpomeneme, nebo který budeme považovat za důležitý.

Faktem je, že rasa předpokládá nějaký druh genetického rozdílu mezi lidmi. Naše geny jsou však stejné. To, co se liší, je DNA.

¹⁹ „[...] link between anatomical differences and national character“ (Dubow, 1995: 27).

Samozřejmě, že na první pohled jsou lidé rozdílní, ale na chromozomální úrovni se tolik nelišíme. A na molekulární úrovni už vůbec ne. Rasa je tedy nežádoucím výrazem, neexistuje, jde o čistě sociální konstrukt. Svět je rozrůzněn, a tudíž nemohou ani existovat „čisté“ populace. Rasa je jen umělou iluzí.

Většina představitelů z řad humanistických oborů zastává názor, že diskriminace na základě biologických rozdílů není správná (Pecka, 2010: 114-115). Také Saul Dubow se přiklání k tomu, aby byl termín rasa vyřazen ze slovníků, protože pak snadno dochází ke špatným interpretacím tohoto pojmu a jeho zneužití v rámci kultury a politické moci (Dubow, 1995: 179). Přední sociolog Anthony Giddens uvažuje o rasách takto:

„Neexistují žádné přesně vymezené rasy, ale jen široké spektrum fyzických variací. Rozdíly ve fyzické typologii jsou výsledkem míšení více či méně příbuzných osob, přičemž míra příbuznosti při sňatku závisí na stupni kontaktu různých sociálních a kulturních skupin. Jinými slovy: lidské populace představují kontinuum bez pevných hranic. Genetické rozdíly uvnitř určité populace sdílející jisté zjevné rysy, mohou být právě tak velké jako mezi skupinami. Tyto skutečnosti vedou [...] k názoru, že by bylo vhodné od pojmu rasa u lidí úplně upustit“ (Giddens, 1999: 230).

Současně je potřeba zmínit, že pojem rasa je fenoménem biologicky přirozeným a jeho vymýcení není možné. Pojem rasa jako „sociální vynález“ se nikdy nestal předmětem dekonstrukce (Ballantine, 2004: 106). Nemyslím si, že by byl rasismus v Jižní Africe překonaný, ale „je třeba ho vnímat a využívat jako analytický nástroj konstruktivních činů ke kontrole a odstranění toho, co bylo podstatou apartheidu“ (Gedlu, 2004: 58). Rasu bychom tedy měli používat jako „kategorii pro analýzu“ – „category for analysis“, nikoliv jako „kategorii pro praxi“ – „category for praxis“ (Brubaker – Cooper, 2000: 4-5).

2.6 Etnicita

Klíčovým prvkem Barthovy teorie je dichotomie „my“ a „oni“ a motiv hranice. Ze zkoumání Barthova „Úvodu“ vyplývá, že jeho etnický model je jakýmsi kulturním mechanismem vyjednávání společností. Zkoumat bychom měli hranice (tzv. *ethnic boundary*), které oddělují jedno etnikum od druhého. Etnická skupina se definuje pouze ve vztahu k ostatním, hranice je tak sama o sobě produktem sociálním (Eriksen, 1993: 38).

Fredrik Barth definuje etnicitu čtyřmi charakteristickými prvky: Etnická skupina „*je do značné míry biologicky samo-udržitelná (1); sdílí základní kulturní hodnoty, realizované jednotou kulturních forem (2); vytváří prostor pro komunikaci a interakci (3) a své vlastní členství shodně identifikuje zevnitř skupiny a současně z vnějšku (4)*“.²⁰ Z toho vyplývá, že bychom měli věnovat pozornost tomu, jak skupiny definují samy sebe, a ne se soustředit na podobnosti, které o ní pozorujeme. Vysvětlit příslušnost jisté skupiny na základě kulturních podobností je příliš snadné. Je totiž mnohem více věcí, které můžeme o skupině vyzorovat, než jen základní vlastnosti jako je třeba barva kůže, tradice a kulturní praxe. Všechny tyto prvky beze sporu ve skupině jsou, ale už nám neřeknou nic o tom, jak chápe skupina sama sebe, jak „utváří“ své hranice. Tyto definiční prvky se mohou měnit, protože i samy skupiny se mění. Již víme, že skupiny neexistují izolovaně. Navzájem se ovlivňují. Překračují hranice. Tradice a kulturní praxe se tedy mohou v rámci skupiny měnit. Skupinová identita se ale nemění. Skupina se rozhodne, kdo by měl být její součástí a – co je mnohem důležitější – kdo by měl být vyloučen.

Jak vlastně skupiny udržují svoji identitu? Kdo bude její součástí a kdo nikoliv? Podle Adama Kupera „*ne rasa, ale kultura byla tím pravým*

20

1. *„Is largely biologically self-perpetuating*
2. *shares fundamental cultural values, realized in overt unity in cultural forms*
3. *makes up a field of communication and interaction*
4. *has a membership which identifies itself, and is identified by others, as constituting a category distinguishable from other categories of the same order“* (Barth, 1969: 10 – 11).

základem rozdílnosti".²¹ Fredrik Barth (1969) by řekl, že rozhodující nejsou zdánlivě společné prvky seskupení (jako je například barva pleti, jazyk nebo umístění), jež tvoří skupinu, ale je to způsob jak kreslí své hranice. Protože se tyto hranice mohou měnit, může se i skupina měnit „kulturně“, aniž by byla narušena etnická identita. Kultura jako artefakt výběru sebou nese předpoklad nebezpečí. Na to upozornil sociální antropolog Radcliffe-Brown z Velké Británie, který pracoval na Univerzitě v Cape Town, pro něhož byla politika segregace nepřijatelná. Radcliffe-Brown odmítl politiku založenou na kulturních rozdílech slovy: „*Segregace je nemožná, jihoafrický nacionalismus musí být nacionalismem složený z bílých i černých*".²² Apartheid byl zkrátka pro tohoto anglického antropologa zcela vyloučen. Na straně příznivců naopak byli „*rasisté, kteří viděli v politice apartheidu ideální nástroj k udržení separace černých a barevných*“ a také „*teoretici apartheidu, kteří věřili, že apartheid nabízí více příležitostí pro podřízené, než by se jim dostalo ve společném systému, kde by trpěli všudypřítomnou diskriminací*".²³ Ale „*pokusit se vytvořit nový jednotný jihoafrický národ přes kulturní a politické inženýrství je čiré bláznovství*“ (Tamarkin podle Degenaar, 1994: 29).

Geoff Emberling, který ve své stati „*Ethnicity in Complex Societies: Archaeological Perspectives*“ konstatuje, že lepší než „hranice“ (*boundary*) by bylo používat termín „rozdíl“ (*difference*). Termín hranice (*boundary*) považuje za „zavádějící, klamný“ (*misleading*), a to ze dvou důvodů. Hranice totiž implikuje k jasnému rozdělení „my“ a „ti druzí“, přičemž zůstává nejasné, jaké vlastnosti jsou této hranici podmíněny. Hranice je většinou vnímána ve fyzikálním slova smyslu, což nás nutí používat další fyzikální obraty jako: „*etnické skupiny budují a udržují hranice, hranice jsou propustné (nebo nejsou), hranice uzavírá kulturní*

²¹ „*Not race but culture was the true basis of difference, [...]*“ (Kuper, 1999: xiii).

²² „*Segregation was impossible, South African nationalism must be a nationalism composed of both black and white*“ (Radcliffe-Brown podle Kuper, 1999: xiv).

²³ „*Crude apartheid racists, [who] saw the policy as the ideal instrument to keep blacks and colored down*“ a „*apartheid theorists, [who] believed that apartheid offered more opportunities for the subordinates than they would get in a common system where they would suffer pervasive discrimination*“ (Giliomee, 2003a: 513-514).

zvláštností“²⁴. Ale jde především o subjektivní hranice skupiny. Neměli bychom na etnickou příslušnost pohlížet absolutisticky, ale měli bychom se naučit vnímat rozdíly (Emberling, 1997: 299-300).

2.6.1 Identita

Ve společenských vědách se pojem identita začal používat až v druhé polovině padesátých let dvacátého století. Konkrétně ve Spojených státech amerických. Tento pojem pak zpopularizoval sociální psycholog Erik Erikson, který společenské vědy obohatil o pojem „*krize identity*“ – „*identity crisis*“ (Brubaker – Cooper, 2000: 2). Mezi dalšími byl například Erving Goffman nebo Peter Berger (Brubaker – Cooper, 2000: 2-3; Gleason, 1983: 914). Erikson tvrdí, že identitu lze jen velmi těžko uchopit, protože je tvořena de facto dvěma identitami – jedna se nachází uvnitř každého z nás a ta druhá je podmíněna kulturním kontextem, ve kterém žijeme. Identita je tedy určena vztahem mezi mým vnitřním já a jástvem, jež vyplývá z mé participace ve společnosti, internalizace okolního světa (Gleason, 1983: 914).

Většina sociologů pojímá identitu jako „*artefakt vztahu mezi jedincem a společností*“.²⁵ Peter Berger tvrdí, že identita je nejen „*společensky udělená*“, ale dokonce musí být „*společností také udržována*“ (Berger podle Gleason, 1983: 918). Sociolog Erving Goffman je toho názoru, že identita je odvozena na základě sociálních vztahů. Toho, jak jsme si osvojili svoje jednotlivé role (Gleason, 1983: 918). Thomas Eriksen pak definuje identitu jako „*být (se sebou) totožný stejně jako být odlišný*“ (Eriksen, 2012: 105).

Základním prvkem etnicity je identita a kultura. Identita má dvojí rozměr – kulturní a sociální. Je nutné si uvědomit, že identita není konstantou, ale je proměnná. Identity se mění v závislosti na politickém, kulturním nebo ekonomickém kontextu. V současnosti žijeme v diskursu,

²⁴ „[...] ethnic groups construct and maintain boundaries, boundaries are permeable (or not), and boundaries enclose cultural traits“ (Emberling, 1997: 299).

v němž se domníváme, že identity utvářejí identitu sociální. Existuje sebeidentita a vedle toho skupinová identita. Věříme, že obě tyto identity jsou konstruovány uvnitř – v rámci strukturálních podmínek konkrétních jazyků, komunikace, vědění a způsobu moci.

Identita jako taková je konstruktivistická, není inherentní vlastností osob nebo skupin, ale je to schéma, které se vytváří v rámci nějakého jazyka a vědění. Identita musí být neustále utvářena prostřednictvím diskursivní praxe. Významnou roli hraje také habitus – zvyky, jež tvoří společenské klima. Máme schopnost rozpoznat, že jsme součástí nějaké komunity a že dokážeme někoho identifikovat jako součást komunity jiné. Identita je diferenční, protože pokud se s někým nebo něčím identifikujeme, pak se zároveň stavíme proti někomu nebo něčemu jinému (Kabele, 1996: 324-325). Znamená to, že se odlišujeme. Uskutečňujeme praktiky, které jsou významné proto, abychom k nějaké kolektivě přináleželi. Naše schopnost znát své místo a postřehnout, že jiní do té komunity také patří, je založena v neposlední řadě také na objektivních racionálních soudech, na našem vnímání. To je ta hranice „my“ versus „oni“. Identita je tedy výsledkem vztahu jednotlivce a společnosti.

Identita je také v našem případě vyjádřením toho, co mu společnost umožňuje a pro co se rozhodne. Apartheid tuto možnost eliminoval na příslušnost k bílé nebo černé identitě. Etnická identita osob není pevně zakotvena, ale lze s ní pomocí příslušných symbolů manipulovat. Emberling na tento přístup navazuje myšlenkou Nagaty a Okamury o tzv. „*situační etnicitě*“ – „*situational ethnicity*“ (Nagata – Okamura podle Emberling, 1997: 306). To znamená, že „*lidé mohou projevovat etnické identity rozdílně v závislosti na politickém a společenském kontextu*“. [...] *Etnicita závisí na kontextu*“.²⁶ Lze opravdu s etnicitou takto manipulovat? Podle Emberlinga existují společnosti, ve kterých je tato „*situační etnicita*“

²⁵ „[...]an artifact of interaction between the individual and society” (Gleason, 1983: 18).

²⁶ „[...] people may display ethnic identity differentially according to political and social context” (Emberling, 1997: 306-307). [...] „In a sense, then, ethnicity fundamentally depends on context” (Emberling, 1997: 307).

značně omezena. „*Status a odlišnost v síle jednotlivých etnických skupin mohou omezovat snahy jednotlivců, kteří se dožadují členství v prestižnější a silnější skupině*“.²⁷ Emberling ve své práci zmiňuje velmi zajímavý postřeh Lockwooda, který tvrdí, že „*propustnost etnických skupin je zčásti závislá na povaze symbolů, jež jsou použity k jejich odlišení*“.²⁸ Lockwood došel k závěru, že nejméně propustné jsou ty skupiny, které jsou definovány na základě kultury (Lockwood podle Emberling, 1997: 307).

²⁷ „*Status and power differences between ethnic groups can limit individuals' efforts to claim membership in a more prestigious or more powerful group*“ (Okumara podle Emberling, 1997: 307).

²⁸ „*[...] fluidity of ethnic identity depends in part on the nature of the symbols used to differentiate groups*“ (Lockwood podle Emberling, 1997: 307).

3 VZTAHY MEZI JEDNOTLIVÝMI POPULAČNÍMI KATEGORIEMI

Politika apartheidu měla vliv na uspořádání jihoafrické společnosti. V důsledku tohoto „*umění sociálního inženýrství*“ (Eriksen, 2007: 179) vznikly čtyři umělé kategorie – bílí, barevní, Asiaté a černí (srovnej Lushaba, 2005). „*Etnické klasifikace jsou také sociokulturními produkty, které souvisejí s potřebami klasifikujících. Slouží k uspořádání sociálního světa a vytváření standardizovaných kognitivních map kategorií významných druhých*“ (Eriksen, 2012: 107). Bílou barvou kůže se vyznačovali Afrikánci (potomci holandských, německých a francouzských přistěhovalců) a anglicky mluvící Jihoafričané. Komunita bílých byla tedy tvořena dvěma základními skupinami. Společným rysem jim byl evropský původ. Afrikánci se však obávali toho, že mohou být kulturně pohlceni britskými Jihoafričany. Rozhodli se o vytvoření národa (*volk*), který musí přežít. Postupně se tak vyvinul afrikánský nacionalismus, jenž byl založen na výlučnosti. Na základě zákona o registraci obyvatel, tvořili Afrikánci a Angličané jednu – společnou – bílou kategorii. Zákon rozlišoval i další tři populační skupiny – černou, barevnou a Asiaty/Indy. Každá z těchto skupin věděla, že je od ostatních odlišná, „*především proto, že měla dojem, že má vlastní společnou historickou zkušenost, kulturu a unikátní právní status, který je založený na něčem, co by se dalo nazvat rasové členství*“.²⁹

3.1 Afrikánská identita

Má-li tato práce významným dílem přispět do současných diskusí o nové Jihoafrické republice, pak nesmíme opomenout specifickou komunitu Afrikánců. Ačkoliv jejich původ je evropský, Afrikánci se identifikují spíše s Afrikou, nikoliv s Evropou. To je velmi důležitý prvek konstrukce afrikánské identity (Gilimoe, 2003a: 22-23). Aby Afrikánci mohli vybudovat kolektivní identitu, potřebují něco víc, než je společná

²⁹ „[...], by virtue of its having a peculiarly common historical experience, culture (particular language and religion) and unique legal status based on what is taken to be common racial membership“ (Vilakazi, 1994: 149).

minulost. Potřebují společný příběh. Jejich esencí se stala myšlenka *volkseie*. Vznikla tak konstrukce, která pojímala Afrikance jako *volk*. Tento národ má zvláštní osud a s tím spojené určité povinnosti (Norval, 1996: 99). Afrikánština se stala úředním jazykem a spisovatelé byli vyzváni, aby psali v afrikánštině, aby napomohli vybudovat vysokou kulturu afrikánského jazyka (*kultuurtaal*) a vytvořit z Afrikánců kulturní národ [*kultuurvolk* (Gilimoe, 2003a: 377)].

Afrikánci jsou hluboce věřící a disciplinovaní lidé. Dalšími výstižnými prvky, které musíme zmínit, jsou jazyk a etnicita. J. M. Du Preez (1983) objevil dvanáct symbolů Afrikánců. Jedná se o symboly - tzv. „*Afrikaner master symbols*“ (Du Preez podle Engelbrecht, 2006: 71), jež jsou bez důkazů považovány za pravdivé:

- *Bílí jsou nadřazení; černí jsou podřízeni,*
- *Legitimní moc (autorita) nesmí být zpochybněna,*
- *Afrikánec má privilegovaný vztah s Bohem*
- *Jižní Afrika oprávněně patří Afrikáncům,*
- *Afrikánci jsou búrským národem,*
- *Jižní Afrika a Afrikánci jsou osamoceni,*
- *Afrikánec je vojensky inovativní a vynalézaví*
- *Afrikánci se vždy cítili ohroženi,*
- *Světové mínění o Jižní Africe je důležité,*
- *Jižní Afrika je vůdčí zemí na africkém kontinentě,*
- *Afrikánci mají v Africe Bohem přidělený úkol*
- *Jižní Afrika je postižená země“.*³⁰

Du Preezovy závěry jsou podloženy několika středoškolskými učebnicemi. Tyto symboly jsou základem socio-kulturního vnímání Afrikánců, jejich interpretace reality. Výše popsané axiomy opakované

³⁰ „*Whites are superior, while blacks are inferior; Legal authority is not questioned; The Afrikaner has a privileged relationship with God; South Africa rightfully belongs to the Afrikaner; The Afrikaner is a Boer nation; South Africa and the Afrikaner are isolated; The Afrikaner is militarily innovative and resourceful; The Afrikaner has always felt threatened; World opinion of South Africa is important; South Africa is a leader in Africa; The Afrikaner has a God-given task to fulfill in Africa; South Africa is an afflicted country*“ (Du Preez podle Engelbrecht, 2006: 71-72).

v učebnicích se staly „reprodukční silou v nerovné společnosti“.³¹ Alta Engelbrecht je autorkou eseje *Textbooks in South Africa from Apartheid to Post-Apartheid: Ideological Change Revealed by Racial Stereotyping* (2006), ve které pracuje s Du Preezovými symboly. Autorka zde zkoumá jihoafrické učebnice dějepisu, které se staly nedílnou součástí tvorby afrikánské identity, což dokládá slovy historika: „*debaty o učebnicích jsou oblíbeným místem (hřištěm) ideologů a politiků*“.³² Alta Engelbrecht v historických učebnicích nachází mnoho z Du Preezových axiomů. Oblast vzdělání byla ideálním prostředkem, jak vštípit požadovanou filosofii Afrikáncům již v útlém věku. Zde je patrná konstrukce Henryho Plotkina, kdy prostřednictvím učebnic, vzdělání a všeobecně výchovy je dětem v útlém věku vštěpováno do hlavy, že oni jsou nadřazeni nad černými, kteří jsou odlišní, mají jiný jazyk, kulturu, a proto se dle teoretiků musí vyvíjet samostatně (viz kapitola 2.2).

3.2 Černí, barevní a Asiaté

Apartheid definoval nové společenské vztahy. Pravděpodobně nebýt apartheidu, pak by žádní barevní (coloured) nebo Indové nebyli. Barevní a Indové se nevyznačovali tak silnou identitou jako Afrikánci nebo černí Afričané (Bornman, 2006). Možná proto, že oni sami nevěděli, kam patří. Především barevní jsou výrazem určitých nesrovnalostí segregační politiky (Norval, 1996: 116-125). Barevní neměli totiž ani dostatečně černou identitu a ani dostatečně bílou identitu. A tak se prostě ocitli někde mezi těmito dvěma póly. Sami barevní nevěděli, jestli jsou vlastně černými nebo spíše bílými (Caliguire podle Erasmus, 2001: 11). Barevní se vlastně nikdy nestali identitou v pravém slova smyslu. (Erasmus, 2001: 2). Prostě jen nezapadali do „*klasifikačního schématu*“ (Erasmus, 2001: 9). Barevní byli definováni jako lidé nemající bílou barvu pleti a vyznačující se

Hana Horáková se ve své knize *Národ, kultura a etnicita v postapartheidní Jižní Africe* (1997) zmiňuje o dvanácti symbolech, avšak cituje jich pouze deset (srovnej Horáková, 2007a: 72).

³¹ „[...] *reproductive force in an unequal society*“ (Apple podle Engelbrecht, 2006: 72).

³² „[...] *the textbook debate “a playground for ideologues and politicians”* (Polakow-Suransky podle Engelbrecht, 2006: 72).

smíšeným rasovým původem, byli horší než bílí, ale lepší než černí (Bornman, 2006; Erasmus, 2001: 9).

Na pomyslném žebříčku byli barevní a Indové umístěni výš než černí. V podstatě se jednalo o dobře promyšlený krok bílých, kteří se tak snažili zamlžit skutečnost, že se sjednocují proti ostatním Jihoafričanům (Lushaba, 2005: 111, 128). Indové jsou jedinou populační skupinou, která díky apartheidu dosáhla jistého ekonomického růstu a pokroku. Proto také s myšlenkou apartheidu sympatizovali a na demontáži tohoto systému se nechtěli podílet (Lushaba, 2005: 132). Být barevný znamenalo umět si vybrat. Vztahy mezi Indy, barevnými a černými Jihoafričany proto byly napjaté a plné nenávisti, jelikož barevní a Indové se rozhodně nechtěli dostat do pozice černých, a proto se chovali tak, aby k tomu nikdy nedošlo. Možná nikdy nebyli součástí černých, ani nemuseli žít v domovinách, ale také nikdy netvořili součást bílého národa (Vilakazi, 1994: 151; Erasmus, 2001: 2). Prezident Pieter Botha se s rostoucí mezinárodní izolovaností země pokusil zmírnit apartheid tím, že se snažil získat barevné a Asiaty na svou stranu. Nabídl jim místo v parlamentu, vznikl tak tříkomorový parlament. Černí v něm samozřejmě nefigurovali. Tím jim Afrikánci dali najevo jasné gesto – černí mají být na okraji společnosti, musí být zcela vyloučeni. Barevní a Indové navíc získali svoji Radu ministrů, kde mohli řešit záležitosti spadající do jejich skupiny [jako kultura, sport, vzdělávání, zdravotnictví, sociální oblast (Orálek, 2008: 19)].

Kategorie „černí“ byla zastřešujícím pojmem jak pro barevné, Indy, tak domorodé černošské obyvatelstvo. Černí byli všichni, kteří neměli bílou barvu kůže nebo evropský původ (Frueh, 2003: 4). Oproti barevným a Indům většina černých Afričanů žila po dlouhou dobu v bantustanech, jež jsou výsledkem jejich násilného přemístění.³³ V důsledku tohoto apartheidního projektu si však dokázali udržet mnoho ze své kulturní a etnické totožnosti. Získali pocit, že se vymykají, že jejich kultura je

³³ Přemístěno bylo přes tři miliony černošů, přičemž se jednalo o zhruba jednu pětinu z celkového počtu obyvatel v Jihoafrické republice v roce 1960 (Horáková, 2007a: 93).

výjimečná (Bornman, 2006). Proto musí být přeci izolováni od ostatních, aby jejich kultura mohla být zachována a mohla se dál vyvíjet. Tak jim to bylo vysvětleno. Kulturní rozdíly je tedy potřeba podporovat a udržet. Logika apartheidu ale nedokáže vysvětlit jednu věc. Především šlo přece o oddělení kultur v tom smyslu, který jsme popsali výše, tak proč potom „černé“ taxi bylo považováno za něco druhotného, podřadného a proč ty nejlepší lůžkové vlakové vozy měly být vyhrazeny pouze pro bílé, nebo proč by černí měli mít horší místa v divadle a na sportovních stadionech (Lewin, 1985-86: 26)? Černošské obyvatelstvo pociťovalo zákeřnost ze strany bílých v každodenním životě, a to bez ohledu na apartheid. *„Většina komentátorů vidí toto jako primární vysvětlení apartheidu. V tom se mýlí. Přetrvávání ne-li existence rasové diskriminace a diskriminačních postojů je důsledkem, nikoliv příčinou“*.³⁴ Černí se cítili tedy výjimečně, ale zároveň byli často ponižováni. Afrikánci je považovali za nevzdělance a ignoranty (Lewin, 1985-86: 28). Jejich pleť byla černá, byli ztělesněním zla, korupce, nečistoty, chaosu a konce. Jenom proto, že měli tmavou barvu kůže. Bílí naopak symbolizovali čistotu, pořádek, bohatství, dobro a krásu. Jihoafričtí černoši se s těmito vzorci chování a myšlení postupně ztotožnili. Moodley používá (1991) termín *„inferiorisation of blacks“* (237). Důsledkem takové kolektivní diskriminace bylo to, že černí nenáviděli sami sebe, pochybovali o svých schopnostech a začali se obviňovat. Někteří z nich pak apartheid dokonce považovali za právně uznávaný a zcela legitimní (Adam – Moodley, 1993: 81).

Černí, ačkoliv tvořili jednotnou kategorii, nebyli homogenní z hlediska etnického, ale vyznačovali se celou řadou etnických podskupin. Největší z nich představuje etnikum Zulu, následuje Xhosa. Tato „roztříštěnost“ černošské skupiny byla pro Afrikánce žádoucí a měla být udržována a podporována, protože tak se vyhnuli hrozbě v podobě sjednocené černošské opozice (srovnej Horáková, 2007: 126; Bornman, 2006; Lushaba, 2005). Jako celek by pro ně představovali reálnou hrozbu.

³⁴ *„Most commentators see this as a prime explanation of apartheid. In this they are wrong. The persistence if not the existence of racial discrimination and of discriminatory attitudes is the result, not the cause“* (Lewin, 1985-86: 26).

V tomto smyslu jim jistým konkurentem mohl být snad jen ambiciózní kmen Zulu, jež na přelomu 18. a 19. století sjednotil černošské kmeny z dnešního Natalu a společně vytvořily kmenový a později státní celek (Lukášek, 1999: 103).

Obyvatelé černošského původu se nemohli k ničemu vyjadřovat, v médiích pro ně nebylo místo. Prakticky mezi nimi nenajdeme publicisty, protože jimi ani nemohou být. Paradoxem je, že o černoších toho bylo řečeno a napsáno spousta. Ale oni sami nemohou být spisovateli či novináři. Právě z tohoto důvodu vznikl *The Black Viewpoint*, jehož zakladatelem byl Steve Biko. Význam této publikace spočívá v tom, že „*prosazuje a chrání zájmy černochoů*“.³⁵ Steve Biko byl hlavním protagonistou Hnutí za sebeuvědomění černochoů (Black Consciousness Movement, BCM) a později (v roce 1969) vytvořil Jihoafrickou organizaci studentů (South African Students Organisation, SASO). Tento ambiciózní básník a student opakoval „*nutnost psychologické emancipace černošského obyvatelstva a vymanění se z pozice lidí po celé generace méněcenných, ušlápnutých*“ (Hulec, 1997: 239).

Velký vliv na utváření vztahů mezi bílými a černými měla březnová událost v Sharpeville (1969), kde probíhaly demonstrace za zrušení systému pasů (registračních knížek). Demonstrace však byla násilně potlačena. Další událost, jež otřásla „černo-bílými“ vztahy, se odehrála v předměstí Johannesburgu. Tzv. Sowetské memento bylo výsledkem prohlubující se frustrace černošského obyvatelstva. Poslední kapkou bylo nařízení, že více jak polovina předmětů ve školách bude probíhat v afrikánštině. Černošská mládež se s celou řadou černošských učitelů vzepřela a začala se dopouštět drancování, ničení majetku, a dokonce i zabíjení. Po těchto událostech propukla v Británii vlna kritiky vůči praktikám politiky apartheidu. Vzpoury v Sharpeville a Sowetu jsou důkazem toho, že černí nesouhlasili s identitami, které byly vytvořeny. Černí dali jasně najevo, že jsou s to narušit hegemonickou konstrukci

³⁵ „*protect and further the interests of black people*“, In: B. S. Biko ed.: 1972. *Black Viewpoint*. Durban: Black Community Programmes, nečíslováno.

apartheidu (Frueh, 2003: 92). Systém apartheidu na tyto události reagoval tím, že černí jsou spojeni s mezinárodním komunismem a snaží se zničit nevinnou komunitu Afrikánců (Norval, 1996: 168-169).

4 KONSTRUOVÁNÍ POLITIKY APARTHEIDU - TEORETICKÉ VYMEZENÍ A ZÁKLADNÍ VÝCHODISKA

„Apartheid“ has always been a notoriously difficult phenomenon to characterize“ (Norval, 1996: 1).

Při hodnocení současné jihoafrické reality, musíme proniknout do toho, jak byl apartheid konstruován. K plnému etablování politiky apartheidu došlo po skončení 2. světové války. Politiky, jež měla prosadit vůdčí ideu sociálního rozdělení jihoafrické společnosti. Teoretici při utváření koncepce vycházeli z historických, antropologických, sociologických a religiózních východisek.

Národní strana (National Party, NP)³⁶, která vyhrála květnové parlamentní volby roku 1948 pod vedením Daniala François Malana, formovala rasovou diskriminaci prostřednictvím celé řady nařízení (Worden, 2007: 105). Snahy D. F. Malana však byly zaměřeny vůči Britům. Nezajímal se výhradně o kulturní zájmy černochoů. Politiku zaměřenou proti černochoům začal praktikovat v 50. letech 20. století až jeho nástupce Johannes Gerhardus Strijdom (Louw, 2004: 34) a Hendrik Frensch Verwoerd, který se stal v roce 1950 ministrem pro domorodé záležitosti (Hulec, 1997: 200). Malan vysvětloval v roce 1950 apartheid následovně: *„Úplná segregace není politikou naší strany a není k nalezení v našich oficiálních prohlášení o politice. Úplná územní segregace by byla za stávajících okolností v Jižní Africe neproveditelná, celá naše hospodářská struktura je do značné míry založena na domorodé práci“*.³⁷ Ale většina moc dobře chápala, o co jde. V roce 1948 Naboth Mokgatle, kritik apartheidu, napsal: *„Apartheidem se rozumí celková segregace afrického lidu a všech ne-Evropanů v zemi, trvalé popírání lidských práv,*

³⁶ Kromě Národní strany se do parlamentu dostala také Afrikánská strana, společně získali 79 mandátů (Hulec, 1997: 198).

³⁷ *„Total segregation is not the policy of our party and it is nowhere to be found in our official declarations of policy ... total territorial segregation was impracticable under present circumstances in South Africa, where our whole economic structure is to a large extent based on native labour (Posel podle Clark – Worger, 2004: 44).*

*trvalý baasskaap [nadvláda bílých, pozn. autorky], rasa a méněcennost pro všechny, kteří nejsou bílí. To [...] je význam apartheidu“.*³⁸

V roce 1949 Národní strana prosadila „zákon o zákazu smíšených manželství“ (*the Prohibition of Mixed Marriages*), rok poté jej doplnil „zákon o nemorálnosti“ (*the Immorality Act*). V ten samý rok přibylo další opatření a to „zákon o registraci obyvatelstva“ (*the Population Registration Act*), který rozřadil obyvatelstvo do čtyř kategorií: bílí (white), barevní (coloured), Asiaté/Indové (Asiatic/Indian) a černí (blacks nebo se používá také označení Native, později Bantu nebo Afričan). Přesně podle tohoto schématu bylo s jednotlivými skupinami zacházeno. Kritéria výběru byla nevědecká a nápadně připomínala nacistické praktiky v Německu (Worden, 2007: 104-105).

Na základě „zákona Bantu“ (*The Bantu Act*) z roku 1952 byli osoby starší šestnácti let nuceni nosit neustále u sebe tzv. registrační knížku (*reference book*). Ty obsahovaly až téměř sto stran a takové informace jako potvrzení o zaplacení daní, pracovní povolení, apod. Tento systém pasů se stal základním administrativním nástrojem a způsobem, jak mít pohyb černošských obyvatel pod kontrolou. Další povinností vyplývající ze „zákona o stanovení území pro jednotlivé skupiny obyvatelstva“ (*the Group Areas Act*) byla nucená restrukturační společnosti. Tento zákon byl politicky ospravedlněn tím, že přesun obyvatel je nezbytný, protože se jedná o proces modernizace územního plánování (Parnell a Mabin podle Worden, 2007: 105-106; Hulec, 1997: 201).

Diskriminace pokračovala i v rovině sociální. Dopravní prostředky, kina, divadla, restaurace nebo sportovní zařízení byla přísně oddělena. Obdobná opatření byla založena také na školách (1953), technických školách (1955) a univerzitách (1959). S rokem 1953 přišel „zákon o domorodém vzdělání“ (*the Bantu Education Act*) a všechny školy přešly pod správu „Oddělení pro domorodé záležitosti“ (Worden, 2007: 106-108).

³⁸ „Apartheid means total segregation of the African people and all non-Europeans in the country, permanent denial of human rights, permanent baasskaap, master race, and inferiority for anything non-white. That ... is meaning of Apartheid“ (Mokgatle podle Clark – Worger, 2004: 44).

„Zákon o stanovení území pro jednotlivé skupiny obyvatelstva“ (*the Group Areas Act*) z roku 1950 znamenal, že na základě rasové příslušnosti byla jednotlivým skupinám vyhrazena konkrétní území. A tak se od poloviny 50. let začaly pro etnika černošského původu vytvářet domoviny nebo-li bantustany³⁹, jako Bophuthatswana, Ciskei, Gazankulu, KaNgwane, KwaNdebele, KwaZulu, Lebowa, Qwaqwa, Transkei a Venda (Hulec, 1997: 203-204; Thompson, 1995: 192). Thomas Eriksen (2007) popsal tyto černé domoviny jako „townships sestávající z nízkých smutných zděných domů zbudovaných za otevřenými výstavními náměstími, jež byly stavěny s nevídanou rychlostí a efektivitou“ (179-180). Domoviny plnily de facto dvojí funkci. Afričané jednak dostali možnost svobodně se rozvíjet v rámci vymezeného prostoru, bílým zase byla zajištěna ochrana z hlediska existenčního i politického. Je jasné, že tyto bantustany byly praktickým odrazem politiky odděleného vývoje a možnosti kulturního rozvoje na základě vlastních tradic.



Zdroj: Thompson, 1995. *The History of South Africa*, s. 192.

Apartheid byl z teoretického hlediska navržen právě Afrikánci a to tím způsobem, že jediným možným řešením byl oddělený vývoj odlišných populačních skupin. Co je k tomu vedlo? Byl to strach o jejich afrikánskou

³⁹ Plány prostorového oddělení zpracovala Tomlinsonova komise v polovině 50. let.

identitu v zemi natolik kulturně heterogenní, jako je právě Jihoafrická republika? Nutno podotknout, že komplexnost Jižní Afriky narušili právě potomci bílých přistěhovalců z Evropy, nikoliv tedy obyvatelstvo černošského původu. Vždyť sami Afrikánci prošli otřesnou zkušeností v koncentračních táborech v průběhu búrské války (Lewin, 1985-86: 25; Horáková, 2007a: 50-51). „*Afrikánci si pamatují, jak se Britové pokoušeli zničit jejich jazyk, jejich kulturu a jejich vzájemnou provázanost*“.⁴⁰ Právě odtud pramení nenávisť angličtiny a afrikánštiny. Angličtina byla všeobecně považována za liberální, zatímco Afrikánci za pravicové. „*Politické rozdělení odráželo kulturní rozdělení*“.⁴¹

4.1 Hledání definice apartheidu

Hendrik Verwoerd⁴², Werner Eiselen, Nic Olivier, Geoffrey Cronje, Nico Diederichs, Barney van Eeden, P. J. Schoeman, P. J. Coertze a F. J. Language – to jsou jména teoretiků, kteří se podíleli na formulování představ, jež vyústily v apartheidní uspořádání společnosti. Nutno podotknout, že každý z těchto intelektuálů měl trošku odlišné představy o tom, na základě jakých konceptů by měl být apartheid zkonstruován a vysvětlen (srovnej Dubow, 1992; Louw, 2004).

Diederichs byl ovlivněn myšlenkami holandského kalvinismu. V jeho pojetí ten, kdo utváří národ, je sám Bůh a nikoliv člověk. Pokud Bůh je stvořitelem, pak sem nemůžeme plést takové (pozemské) fenomény jako je „*rasa, barva kůže, teritorialita nebo fyziologie člověka*“, ale spíše se budeme zajímat o „*spiritualitu*“ a „*způsob života*“ (Louw, 2004: 29).

Cronje zdůrazňoval, že je nutné, aby Afrikánci žili odděleně od ostatních skupin. Afrikánci zkrátka potřebují svůj „*kulturně-politický prostor*“ (Louw, 2004: 29). Vycházel z toho, že okolnosti nebyly pro Afrikánce zrovna příznivé, vezmeme-li v potaz skutečnost, že Afrikánci

⁴⁰ „*The Afrikaners remember how the British attempted to destroy their language, their culture, and their interdependence*“ (Lewin, 1985-86: 25).

⁴¹ „*Political divisions have reflected cultural divisions*“ (Lewin, 1985-86: 25).

⁴² Hendrik Verwoerd byl předsedou vlády od roku 1958 a zastáncem absolutní segregace.

byli kulturně i rasově odlišnou menšinou a to ve státě, který byl výsledkem rozpínavosti Britů. Z tohoto důvodu bylo nutné postarat se o to, aby černoši neměli šanci dále se jakkoliv rozvíjet (a už vůbec ne politicky nebo ekonomicky), protože pak by se stali skutečnou hrozbou pro Afrikánce (Louw, 2004: 28-29). Cronje si byl dokonce vědom toho, že vůči černošské populaci je to velmi „nespravedlivé“ a „nekřesťanské“, ale jiná možnost nebyla, jediné úplná segregace černého a bílého obyvatelstva. A potom, až se tak stane, „nebude už potřeba potlačovat zájmy černých a my [Afrikánci, pozn. autorky] jim skutečně pomůžeme plně rozvinout jejich vlastní potenciál v rámci jejich samostatném černém uspořádání společnosti“.⁴³

4.1.2 Apartheid versus segregace

V roce 1943 byl dokončen základní nástin apartheidu (Louw, 2004: 29). Proč ale apartheid a ne segregace? V deníku *Die Burger*⁴⁴ se slovo apartheid poprvé objevilo v roce 1943. D. F. Malan v roce 1944 uvedl věci na „pravou“ míru: „Nechci používat výraz 'segregace', protože byl interpretován jako oddělení, ale raději slovo 'apartheid', protože poskytuje různým rasám možnost rozvoje na základě toho, co je jim vlastní“.⁴⁵ Někteří nerozlišují apartheid od segregace, jako např. Keppel-Jones, který považuje apartheid za jakousi přípravnou etapu pro segregaci, ačkoliv obojí znamenalo to samé. „Jednou z kuriozit naší historie je náhlé nahrazení slova apartheid za slovo segregace, [...]. Stejný podnik, stejný výsledek, nové označení“.⁴⁶ Někteří teoretici tyto termíny od sebe striktně rozlišovali. Eric P. Louw vysvětluje postoje těch myslitelů, kteří upřednostňovali apartheid namísto segregace. Argumentovali tím, že segregace je v Jihoafrické republice neudržitelná. Mnohem lepším

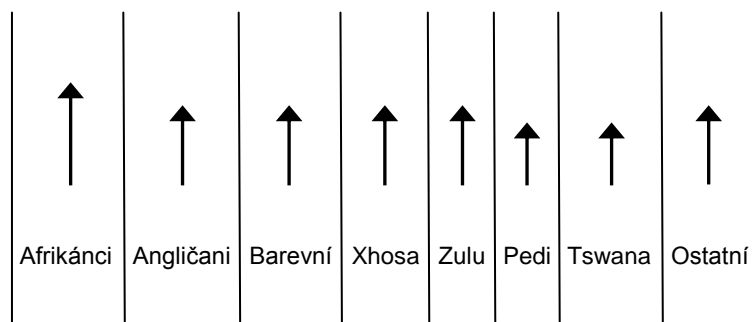
⁴³ „[...] whites would no longer need to suppress black interests and could actually then assist blacks to develop their full potential in their separate black polities“ (Louw, 2004: 29).

⁴⁴ *Die Burger* je nejčtenějším deníkem ve Western Cape.

⁴⁵ „I don't use the term 'segregation', because it has been interpreted as a fencing off, but rather 'apartheid', which will give the various races the opportunity of uplifting themselves on the basis of what is their own“ (Die Burger podle Gilimoe, 2003b: 374).

⁴⁶ „One of the psychological curiosities of our history is the sudden substitution of the word apartheid for the word segregation, [...]. Same firm, same product, new label“ (Keppel-Jones podle Gilimoe, 2003b: 374).

řešením měl být apartheid – tedy „úplné rozštěpení“ (*total partition*) namísto polovičatého oddělení v rámci „jednotného politického zřízení“ (*unified polity*). „*Apartheid měl rozdělit obyvatelstvo raději vertikálně (svisle) než horizontálně (vodorovně)*“:⁴⁷



Znázornění **vertikální segregace** (*Apartheid/Partition*)⁴⁸



Znázornění **horizontální (bílé) dominance** (*White Supremacy*)⁴⁹

Nadvláda bílých nebo jinými slovy horizontální dominance by byla v praxi příliš nebezpečná. Není pochyb o tom, že by docházelo k frustraci černých obyvatel. Není vyloučeno ani to, že by vše skončilo etnickým konfliktem.

*„Apartheid byl navrhován jako rasová alternativa, protože se jednalo o oddělení etnických skupin, aby se každá mohla vyvíjet samostatně ve svém vlastním kulturním prostoru.“*⁵⁰

⁴⁷ “It was proposed that apartheid would separate people vertically rather than horizontally” (Louw, 2004: 30).

⁴⁸ Převzato z knihy *The Rise, Fall, and Legacy of Apartheid*, překresleno autorkou (Louw, 2004: 30).

⁴⁹ Ibidem.

Apartheid byl vykreslen také jako spravedlivější forma vůči černochům, protože díky vertikální segregaci si budou moci spravovat svoje teritorium kulturně i politicky. Netřeba dodávat, že se jednalo o volbu, která nahrávala Afrikáncům. V podstatě tím zabili dvě mouchy jednou ranou. Nejen, že zabránili anglické i potenciální černošské kulturní dominanci, ale díky vertikální segregaci se všechny skupiny budou moci rozvíjet samostatně, nezávisle na ostatních, a podle svého přesvědčení. (Louw, 2004: 31). Praxe byla nakonec jiná než teorie, ale byla dokonalým ospravedlněním.

Apartheid bychom tedy mohli definovat jako vertikální segregaci, jež byla vytvořena na základě pocitu ohrožení bílých Afrikánců. Chtěli se držet dál od těch, kteří jim nahání strach. Apartheid se opíral o prvky rasismu, ovšem založen byl na konstrukci sociálních hranic, na jasném oddělení „my“ a „oni“, na konstrukci jasně uzavřených identit. Teoretici apartheidu tedy popřeli proces utváření těchto identit a jejich proměnlivost. Aby nevznikaly hybridní identity, měla se každá z nich vyvíjet odděleně. Apartheid jako konstrukt se v jihoafrické společnosti zakotvil poměrně snadno, protože myšlenka kulturní svébytnosti byla společností přijata pozitivně (srovnej Eriksen, 2007: 183; Gilimoe, 2003b: 375-376) To, čeho se apartheid obával a co se snažil popřít, se dnes stalo v Jihoafrické republice cílem. Totiž tvorba oné „hybridní“ identity.

4.2 Tři apartheidy

Eric P. Low v úvodu své knihy *The Rise, Fall, and Legacy of Apartheid* rozlišuje tři základní způsoby, jakými je možno na problematiku apartheidu nahlížet. Jedná se o liberální, marxistický a nakonec přístup z hlediska afrikánského nacionalismu. Sám autor se přiklání k poslednímu pojetí. Stejně jako Hermann Gilimoe se totiž domnívá, že abychom pochopili problematiku do hloubky, pak je nutné proniknout do způsobu

⁵⁰ „Apartheid was proposed as a racial alternative because it involved separating ethnic groups so each could develop separately in its own cultural space“ (Louw, 2004: 30).

myšlení afrikánských nacionalistů. To liberální a marxistické paradigma většinou opomíjí (Louw, 2004: vii-viii).

4.2.1 Liberální přístup

Toto paradigma vykresluje apartheid negativně. Afrikánský nacionalismus přirovnává k nacismu. Vychází z myšlenky, že bílí byli přesvědčení o své nadřazenosti vůči černošskému obyvatelstvu. Mezi autory píšící v duchu tohoto liberálního přístupu patří např. Walker, De Kiewiet, Macrone, Van den Berghe, De Villiers nebo Thompson (Louw, 2004: viii). Z českých píšících pak např. Otakar Hulec.

4.2.2 Marxistický přístup

Z ekonomického hlediska jsou černí všeobecně považováni za oběti kapitalismu, protože apartheid sám o sobě představuje systém kapitalistický. Bílí zotročovali černochoy jako levnou pracovní sílu. Apartheidní systém byl ekonomicky výhodný pro bílé, ale Peter Lewin (1985-6) tvrdí, že „*apartheid je protikladem kapitalismu*“.⁵¹ Veškerá omezení vyplynula až tehdy, co byl apartheid uveden do praxe. A to na základě následujících skutečností. Jakýkoliv pohyb černých byl přísně střežen. Dostat se do oblastí mimo jejich působení bylo nanejvýš obtížné a navíc bylo potřeba získat oficiální povolení. Další omezení spočívá v tom, že některá pracovní místa jsou vyhrazena pouze pro bílé. „*Tyto horizontální a vertikální omezení pracovního pohybu černých předcházela systému apartheidu, ačkoliv byly uskutečněny v rámci apartheidu*“.⁵² Zdá se, že výchozím bodem apartheidu byla chamtivost a sobectví. Bílí si nárokovali veškeré pohodlí a blahobyt v této zemi. Zabrali většinu půdy a zdrojů. Není pochyb o tom, že apartheid vytvořil nerovnou společnost.

⁵¹ „*Apartheid is the antithesis of capitalism*“ (Lewin, 1985-86: 26).

⁵² „*These horizontal and vertical constraints on the movement of black workers predate the apartheid system, though they have found their most complete implementation within it*“ (Lewin, 1985-86: 26).

Nejčastěji zmiňovanými představiteli marxistického proudu je Dan O'Meara a Deborah Posel.⁵³ Mezi další patří Wolpe, Legassick, Slovo, Davies, Bozzoli nebo Yudelman (Louw, 2004: viii). Nepopírali existenci rasismu v rámci nového uspořádání společnosti, ale viděli v něm výhodu pro nastartování (rasového) kapitalismu v Jihoafrické republice. Černí byli snadnou a levnou pracovní silou.

4.2.3 Afrikánský nacionalismus

Jak již bylo řečeno Eric P. Louw a Hermann Gilimoe e jsou zastáncem tohoto třetího paradigmatu. Hermann Giliomee o apartheidu hovoří jako o „*ideologii a operačním plánu afrikánského nacionalistického hnutí*“.⁵⁴ Afrikánský nacionalismus má svůj původ v anglo-búrské válce (1899-1902). Po skončení tohoto konfliktu panovaly napjaté vztahy mezi Afrikánci a anglicky mluvícími bělochy. Zájmy Afrikánců hájilo tzv. Afrikánské pouto, později známé pod názvem Bratrstvo (Broederbond). To se postupně přetransformovalo do křesťansko-nacionalistické organizace. Ta úspěšně bojkotovala jakékoliv snahy týkající se potenciálního sblížení mezi Afrikánci a Angličany. Takovým projevem byl i vznik Sjednocené strany (United Party, UP), která vznikla sloučením Jihoafrické a Národní strany. Broederbond se stalo hlavním centrem nacionalistického hnutí. S návratem takových intelektuálů jako Nico Diederichs, Piet Meyer, Geoff Cronjé udeřil afrikánský nacionalismus v plné síle (Dubow, 1992: 215). Saul Dubow tvrdí, že rasa byla konstantou, která trochu záhadně vstoupila do náboženských debat, ale to jen proto, že pojem *volk*, se kterým se pojí, byl stejně tak mlhavý. Biologické bylo spojeno s kulturním (Dubow, 1992: 236). Idealistické pojetí národa, volku i kultury sloužilo jako náhrada za pojem rasa. Jejich myšlenky tak mohly být předávány dalším generacím, aniž by k tomu potřebovali biologickou teorii rasové dědičnosti. Podle Dubowa byla právě

⁵³ D. O'Meara: 1983. *Volkskapitalisme: Class, Capital and Ideology in the Development of Afrikaner Nationalism, 1934 – 1948*. Cambridge, Cambridge University Press.

D. Posel: 1997. *The Making of Apartheid*. Oxford, Clarendon Press.

⁵⁴ „*Apartheid as an ideology and operational plan for the Afrikaner nationalist movement [...]*“ (Gilimoe e, 2003b: 373).

tato „směs kulturního relativismu a rasového determinismu“⁵⁵ tím nejdůležitějším prvkem afrikánského nacionalismu (Dubow, 1992: 236).

4.3 Ospravedlnění apartheidu – od rasismu směrem ke kulturalismu?

Většina Jihoafričanů považovala základní myšlenku apartheidu za prospěšnou (přibližně 55 %). Otázka však nikterak nevymezovala nebo nedefinovala období apartheidu, ale lze předpokládat, že černí, Indové a barevní měli na mysli období kolem roku 1980, kdy se předpokládalo, že každá skupina bude spravovat svoje vnitřní záležitosti a zástupci jednotlivých skupin budou společně řešit tzv. všeobecné záležitosti (Gilimoe, 2003b: 375-376). „*Separovaný vývoj, ve smyslu získání práva na kulturní odlišnost, je velmi kladně hodnocen, tedy alespoň v souvislosti s uznávanou kulturou etnické skupiny*“ (Eriksen, 2007: 183). Ovšem ukázalo se, že o rovnosti z hlediska ekonomiky či politiky hovořit nelze.

Z hlediska afrikánského nacionalismu se apartheid utvářel na základě silících obav a přesvědčení, že je nutné si zajistit vlastní bezpečnost. Přestože Afrikánci byli de facto Evropany, připomeňme, že sami sebe považovali spíše za Jihoafričany. Jejich domovem byla Jižní Afrika a od toho se také odvíjela jejich identita. Apartheid byl logickým vyústěním toho, jak čelit strachu, který jim naháněli Angličané a početná černošská většina. Jediné možné a funkční východisko Afrikánci spatřovali v tom, že vytvoří stát, který bude jimi kontrolován a tím zabrání pohlcení ze strany anglického imperialismu a ze strany početnější černošské společnosti (Louw, 2004: 34-35).

Afrikánci nemohli dovolit, aby „se vytratili tváří v tvář Anglo kulturní dominanci“.⁵⁶ To byl podle Louwa ten pravý důvod.

⁵⁵ „[...] mixture of cultural relativism and racial determinism [...]“ (Dubow, 1992: 236).

⁵⁶ „[...] disappear in the face of Anglo cultural dominance“ (Louw, 2004: 34).

„Apartheid nebyl o touze Afrikánců ovládat černochoy nebo je odlišit od ostatních tím, že je označí za méněcenné. Apartheid byl o výstavbě hrází proti pronikání osob z jiných civilizací. Apartheid byl stavbou menšinové skupiny, hluboce vystrašené z toho, že jednou bude podrobena jiným lidem, a/nebo budou z kulturního hlediska pohlčeni černými Afričany“.⁵⁷

Byli si vědomi „jinakosti“ a „plurality“ této země. Ovšem ta je vystrašila natolik, že ji začali přisuzovat etnický nebo rasový podtext (Louw, 2004: 43). *„Navíc, tato odlišnost byla Bohem nařízena, což znamená, že Afrikánci měli nejen právo, ale také povinnost (jako křesťané) přežít“.*⁵⁸ Pokud by přetrvávalo stávající uspořádání ve společnosti, pak by afrikánská i černá kultura skončila pod rukama anglického imperialismu. Podobně hovoří i afrikanistka Hana Horáková, když konstatuje, že Afrikánci *„pojali apartheid jako platformu pro zlepšení svého zbídačeného postavení po prohrané jihoafrické válce, dále jako příležitost vyjádření odporu vůči britským Jihoafričanům, jejich ekonomické moci, liberálním postojům, anglikánství a celkové nadřazenosti, a také jako příležitost vyrovnat se s domorodým obyvatelstvem Jižní Afriky, které díky své ohromní početní převaze představovalo pro dominantní postavení bělošské menšiny nebezpečí“* (Horáková, 2007a: 84; srovnej Dubow, 1992).

Eric P. Louw odkazuje na svého jmenovce, básníka, dramatika a kritika N. P. van Wyk Louwa⁵⁹, který nachází paralelu mezi Afrikánci a Židy. Předpokládá, že kdyby přeci jen došlo k integraci, pak by Afrikánci byli pohlčeni nadvládou černých a dopadli by obdobně jako Židé v Německu (Louw podle Louw, 2004: 42). Jeho práce byla ovlivněna právě afrikánským nacionalismem, který se snažil o „*uchvácení moci*

⁵⁷ *Apartheid was not about Afrikaners wanting to dominate blacks or differentiate themselves from others deemed inferior. It was about constructing a bulwark against the infiltration of people of another civilization. Apartheid was the construction of a minority group deeply fearful about being subjugated by another people, and/or being culturally swamped by black Africans* (Louw, 2004: 42).

⁵⁸ *„Furthermore, this otherness was God-ordained, meaning that Afrikaners had not merely a right but a duty (as Christians) to survive“* (Louw, 2004: 43).

⁵⁹ Louw byl jedním z prvních autorů, který ve svých esejích začali používat takové termíny jako „multinacionalismus“ (*multi-nationalism*) nebo „oddělený vývoj“ [*separate development*] (Gilimoe, 1994: 533).

prostřednictvím mobilizace proti britskému kulturnímu imperialismu“.⁶⁰ N. P. van Wyk Louw v roce 1950 publikoval eseje pod shrnujícím názvem *Culture and Crisis*.⁶¹ Henry Katzew, židovský komentátor, tyto jeho eseje přejmenoval na „*the highest Afrikaner thought on survival*“ (Gilimoe, 1994: 531).⁶² Podle Louwa jihoafrický konflikt byl především konfliktem mezi bílým a černým nacionalismem. S tím souhlasí i významní jihoafričtí odborníci na společenské vědy Hermann Giliomee a Lawrence Schlemmer když tvrdí, že apartheid je „*především bojem mezi afrikánskými a africkými nacionalisty*“.⁶³ Eseje *Culture and Crisis* se dotýkají budoucnosti přistěhovalecké populace známé jako Afrikánci, jež žijí v Jihoafrické republice po mnoho generací. Louw je pojímá jako odlišnou skupinu a jako skupinu, která vytvořila národní identitu. P. van Wyk Louw identifikoval tři možné situace, které by mohly způsobit existenční krizi, zejména pak ztrátu identity, Afrikánců (Gilimoe, 1994: 531-532):

Převzetí Jižní Afriky Brity se všemi masakry a koncentračními tábory a dvěma válkami je stále velmi živou myšlenkou v mysli lidí. Jedním ze způsobů, jak smazat identitu lidí, je to, že jim vezmeme jejich společný jazyk. Proto se obávali toho, že by Britové mohli „*vytvořit anglicky mluvící většinu bílé populace*“.⁶⁴

Další způsob, jak by mohlo dojít ke ztrátě identity je to, že by Afrikánci o sobě začali pochybovat jako o *volku*, jež má šanci na přežití. To znamená, že by již nebyli „Afrikánci“, ale stali by se jen jednou z podskupin Jižní Afriky. Cítili by se stejně jako oni, byli by na stejné úrovni. Žádný vyvolený národ by neexistoval. Pak by hrozilo, že by Afrikánci byli „absorbováni“ anglosaským nebo „Bantu“ světem.

⁶⁰ „[...] which sought to capture power by mobilizing against British cultural imperialism“ (Gilimoe, 1994: 530-531).

⁶¹ V roce 1960 pak Louw napsal knihu *The Rise of the Third Estate*, ve které vyzývá Afrikánce, aby mezi sebe přijali barevné. Vysvětluje to tím, že barevní jsou vlastně hnědí Afrikánci. (Gilimoe, 1994: 535-536).

⁶² Možno přeložit do češtiny jako nejdůležitější (nejvýznamnější) afrikánské zamyšlení nad přežitím.

⁶³ „[...] it is primarily a struggle between Afrikaner and African nationalists“ (Giliomee – Schlemmer podle Adam – Moodley, 1993: 21).

⁶⁴ „[...] an English-speaking majority in the white population“ (Gilimoe, 1994: 531).

Poslední situaci, kterou N. P. van Wyk Louw vykreslil jako ohrožující afrikánskou identitu, je fakt, že by se Afrikánci museli vzdát své identity, nebo kdyby byli "nenáviděni" jak uvnitř, tak vně svých hranic (Louw podle Gilimoe, 1994: 351-352).

Dalším ze zajímavých autorů, kterého Gilimoe zmiňuje, je Henry Fagan. Henry Fagan tvrdil, že politika segregace nebyla cílem sama o sobě, ale měla zabránit neshodám a třenicím uvnitř jihoafrické společnosti. Měla limitovat komunikaci mezi bílými a černými na minimum (Fagan podle Gilimoe, 1994: 533). Fagan věřil tomu, že zákony jsou pro společnost žádoucí, protože bylo nutné eliminovat rasové interakce napříč společnostmi. A to prakticky ve všech oblastech života. Po událostech v Sowetu a rostoucích protestech ze strany černošského obyvatelstva se u většiny spisovatelů objevuje negativní postoj vůči tvrdým praktikám ze strany politiky apartheidu a tvrzení, že vládní politika ve svém důsledku samotné Afrikánce ohrožuje. Především si svoji politikou odcizují afrikánskou mládež a barevní se pravděpodobně také přikloní na stranu černých (Gilimoe, 1994: 534-543).

Ideologie apartheidu byla rozvíjena na základě vztahu mezi rasou, kulturou a národní identitou (Dubow, 1992: 279). Apartheid měl patrně prosazovat afrikánské zájmy. Definovali sami sebe jako „*etno-národní rizikovou skupinu*“⁶⁵ a udělali to, co považovali za správné. Apartheid byl systematickým řešením, jakýmsi nutným zlem. Za účelem sociologického ospravedlnění vznikla speciální komise, která nesla název podle svého předsedy, profesora F. R. Tomlinsona. Komise rozpracovávala všeobecně přijímané smýšlení o tom, že „*není nadále možné rasové soužití*“ [...], je potřeba „*poskytnout všem rasovým skupinám možnost, aby se vyvíjeli podle svých přirozených zvyklostí a zákonů*“ [...], rozhodně by tedy nemělo docházet k „*ovládání nebo nucené asimilaci s ostatními*“ (Thomlinson's Commission podle Hulec, 1997: 219). Tomlinson popisuje společnost jako kulturní organismus, rozdíly mezi černými a bílými jsou nepřekonatelné kvůli rozdílům biologickým. Zpráva údajného prokázala, že „*při*

neexistenci rasové separace by byla kulturní asimilace nevyhnutelná, pak by následovala ekonomická asimilace, poté sociální asimilace doprovázena politickou asimilací a nakonec biologickou asimilací“ (Coetzee podle Dubow, 1995: 280). Jak je vidět, nepovažovali sami sebe za rasisty, ale domnívali se, že mezi lidmi jsou mnohem významnější rozdíly, než je rasa – totiž rozdíly kulturní. Tyto kulturní rozdíly pak způsobují rozdíly biologické. Kulturní skupiny jsou endogamní a to je v pořádku, mělo by to tak být. To znamená, že ti, kteří sdílejí společnou kulturu, by měli žít spolu. Smíšené sňatky nebo sociální mobilita je tak nepřístupná.⁶⁶ Ovšem nelze popřít, že kulturní skupiny kopírovaly skupinu rasovou.⁶⁷

Apartheid byl konstruován na pozadí dvou základních předpokladů. Afrikánci se považovali kulturně, jazykově, nábožensky a rasově za zcela odlišné v porovnání s černými obyvateli. Právě díky těmto rozdílům Afrikánci věřili tomu, že mají právo na svoje vlastní území. Setrvání ve stávajícím systému by bylo samo o sobě destruktivní jak pro afrikánskou, tak černou kulturu, protože systém byl výhodný pro britské imperialistické zájmy. Obviňovali Brity z poangličťování jihoafrické společnosti s tím, že Britové usilují o homogenní společnost a vytvoření kultury podle vzoru tavícího se kotle (*melting pot*). Došlo by tedy k „denacionalizaci“ a ekonomickému vykořisťování Afrikánců a černých. V tomto smyslu tak Afrikánci vlastně působili jako zachránci černé kultury, která by jinak podlehla imperialistickým snahám Britů tím, že černé vrátila zpět do vlasti (*homelands*). Z hlediska náboženského (křesťanského) vyznání Afrikánci ochránili černošské obyvatelstvo před bezbožnými a hříšnými Brity. Afrikánci tak apartheid považovali za systém, který černým dával to, co si sami přáli – totiž etnickou nezávislost a možnost spravovat si svoje záležitosti sami na svém území (Louw, 2004: 43).

⁶⁵ „[...] *ethno-national group at risk*“ (Gilimoe, 1994: 547).

⁶⁶ Pravděpodobně bychom toto mohli přirovnat k indickému kastovnímu systému.

⁶⁷ The Tyranny of Multiculturalism: Laurie Taylor interviews Adam Kuper, dostupné na: <http://newhumanist.org.uk/525/the-tyranny-of-multiculturalism-laurie-taylor-interviews-adam-kuper>, 1. březen 2012.

Saul Dubow shrnul rasovou politiku Afrikánců na základě níže uvedených premis (Dubow, 1992: 216):

- I. *„Politika apartheidu by měla být zavedena v zájmu obou, jak bílých, tak nebílých v jižní Africe tak, aby nebílé národy (národní skupiny) měly možnost se rozvíjet v jejich vlastních oblastech a taky samy sebe spravovat (mít samosprávu),*
- II. *byla to křesťanská povinnost bílých jednat jako ochránci nebílých ras dokud nepřijde čas, kdy dosáhnou takové úrovně, že si budou moc rozhodovat o vlastních záležitostech,*
- III. *je v zájmu všech ras, aby se dále nemíchala krev,*
- IV. *posláním a službou bílé rasy v Jižní Africe bylo to, aby se zajistila plná kontrola nad všemi aspekty vlády v oblastech, které byly bílé, a aby tato zůstala v rukou bílých,*
- V. *musí být odmítnuta jakákoliv politika, jejímž výsledkem by byla detribalizace [odkmenování – tedy zrušení hranic mezi kmeny, pozn. autorky] nebo denacionalizace jednotlivců nebo jejich rozvoje a docházelo by k tomu, že jedinci budou odtrženi od jejich vlastní skupiny, kmene či lidu,*
- VI. *opravdový blahobyt nebílých skupin by měl být hledán (realizován skrz) v rozvoji jednotlivce, v křesťanském duchu a s pocitem pýchy a hodnoty a víry v jeho vlastní skupinu, kmen či lid“.⁶⁸*

Peter Lewin (1985-86) ve své stati *The Prohibitive Cost of Apartheid* uznává, že Jihoafrická společnost je rasová. Jinými slovy „je to společnost, kde většina bílých by zřejmě chtěla rozlišovat podle rasy i při

⁶⁸ „[...] (i) that a policy of apartheid should be adopted in the mutual interests of the white and non-white population of South Africa, so that non-white volks-groups could each have the opportunity to develop in their own areas and ultimately to administer themselves; (ii) that it was the Christian duty of whites to act as guardians over the non-white races until such time as they reached the level necessary to decide their own concerns; (iii) that in the interests of all races no further blood-mixture should take place; (iv) that the calling and duty of the white race in South Africa were to ensure that full control over all aspects of government in white areas should be retained in white hands; (v) that any policy which would result in the detribalization or denationalization of the individual, or his development in such a way that he would be cut off from his own group, tribe or volk, should be rejected; and (vi) that the true welfare of non-white population groups should be sought in the development in the individual, in a Christian manner, of a feeling of worth and pride in his own group, tribe or volk“ (Dubow, 1992: 216).

neexistenci zákonů apartheidu“.⁶⁹ Jihoafričtí běloši v sobě nosí hluboce zakořeněné předsudky. Lewin upozorňuje na to, že rasové vnímání není příčinou apartheidu, ale spíše jejím výsledkem. Lewin si je jistý, že pokud budeme zkoumat následky apartheidu, pak dojdeme ke stejnému závěru (Lewin, 1985-86: 26).

Saul Dubow došel ve své studii k tomu, že apartheid byl konstruován pomocí kategorií rasy, jazyka a kultury. Tyto kategorie byly dostatečně flexibilní a závislé proměnné. Apartheid ukázal, že kultura posloužila k formování rozdílů mezi lidmi stejně dobře – možná ještě lépe – nežli přístup založený výlučně na teorii biologického rasismu (Dubow, 1992: 237).

⁶⁹„In more neutral terms, it is the society where most of its whites would apparently want to discriminate by race even in the absence of the apartheid laws“ (Lewin, 1985-86: 26).

5 DĚDICTVÍ APARTHEIDU

Pád apartheidu znamenal nejen konec rasové segregace, ale také nové sociální problémy. Moodley a Adam ve své práci *Race and Nation in Post-Apartheid South Africa* obhajují debatu o (ne)rasovosti tím, že nabízejí deset dědictví apartheidu. Vytvořili tzv. „rasovou mapu“, jež je nepostradatelná pro snadnější nalezení cesty pro uskutečnění „duhového národa“. Jedná se o „*právní (1), vědecké (2), sociální (3), sportovní (4), estetické (5), sexuální (6), kulturní (7), vzdělávací (8), ekonomické (9) a psychologické (10) dědictví apartheidu*“.⁷⁰

První dva body spolu poměrně úzce souvisí, ačkoliv to není na první pohled úplně patrné, ale jedná se o dva základní vnější faktory rasismu. Tím, že byly zrušeny, byly podkopány dva základní pilíře režimu apartheidu. Přemýšlíme-li o *legalizaci (1)* – institucionálním rasismu – pak zjistíme, že apartheid již neexistuje. Zákony z dob apartheidu byly postupně zrušeny. Stejně tak si nikdo v Jižní Africe nemyslí, že černoši jsou geneticky či rasově méněcenní. Z toho vyplývá, že pomocí společenských věd – nebo *vědeckého rasismu (2)* – již nelze podporovat diskriminační společnosti. Ovšem „*mnozí analytici si všimli, jak biologická dědičnost byla nahrazena kulturními rozdíly. Základní rozdíly označují 'kulturní nedostatky' (D'Souza, 1995) a charakteristické rysy skupin jakoby tyto 'vytvořené' atributy byly uniformní a neměnné jako barva kůže. Etienne Balibar (1991: 21) toto vnímání označuje jako rasismus bez rasy*“.⁷¹ Sociální darwinismus byl společností překonán, ovšem je tu patrný určitý posun směrem k odlišnostem kulturním (Moodley – Adam, 2000: 57-58).

⁷⁰ „*Legal (1), scientific (2), social (3), sporting (4), aesthetic (5), sexual (6), cultural(7), educational (8), economic (9), and psychological (10) legacies of apartheid*“ (Moodley – Adam, 2000: 57). Následujících deset dědictvích apartheidu vychází právě z Moodley – Adam, 2000: 57-64.

⁷¹ „*Many analysts have noted how biological heredity has been replaced by cultural differences. Essentialized distinctions mark 'cultural deficiencies' (D'Souza, 1995) and characteristic traits of groups as if these imagined attributes were as uniform and unchanging as skin colour. Etienne Balibar (1991: 21) speaks of this popular, common-sense perception as 'racism without race'*“ (D'Souza a Balibar podle Moodley – Adam, 2000: 57).

Ovšem *sociální rasismus* (3) přidal na surovosti. Jak podotkl Mandela: „[...] *neviditelné rány jsou více bolestivé než ty zřejmé*“.⁷² Čelit každodennímu pohrdání v podobě osobního nepřijetí je frustrující a podepisuje se na člověku snad více než „*legitimní kolektivní diskriminace*“.⁷³ Zdá se, že sociální rasismus je v tomto ohledu neporazitelný. Sociální stereotypy stále přežívají, celá řada lidí dodnes vnímá jihoafrickou společnost jako puzzle – ovšem s tím rozdílem, že jednotlivé dílky do sebe nezapadají.

Ve sportu (4) jde jenom čistě o to, aby tým vyhrál. A to bez ohledu na tom, kdo jej reprezentuje. Nikdo nechce ohrozit vítězství týmu rasovou výlučností. Na hřiště rozdíly v barvě pleti neplatí.

Další z bodů nazvali Moodley a Adam *estetický rasismus koloniální minulosti* (5). Estetické hodnoty byly přehodnoceny. Modelové a modelky tmavé barvy pleti jsou žádoucí. Kudrnaté vlasy začaly mít něco do sebe a bílá barva pleti byla „nudná“. V byznysu byl rasismus zkrátka nežádoucí a kontraproduktivní. Tady se lidé nehodnotí podle barvy pleti, ale podle bankovního účtu. Jste-li chudí, zůstanete navždy cizincem, bez ohledu jakou máte barvu pleti. S proměnou chápání estetiky, se proměnil i pohled na *sexuální rasismus* (6). Rasové konflikty ale pravděpodobně nezmizí zvyšováním „smíšených“ manželství. Moodley a Adam hovoří o tzv. dobrovolném apartheidu, kdy se mladí lidé na univerzitách setkávají s vrstevníky se stejnou barvou pleti.

Přesvědčení, že Evropa byla a stále je středem světové kultury a myšlení je považováno za *kulturní rasismus* (7). Domorodé jazyky byly uznány spíše symbolicky, než reálně. To je patrné v politice, na akademické půdě nebo v oblasti obchodu, kdy se ve všech těchto sférách hovoří anglicky nebo afrikánsky. Angličtina je pojímána jako pokroková, přeskakující svoji dobu, zatímco zuluština nebo xhoština je považována za něco tradičního, tedy vedoucí k zaostalosti.

⁷² „[...] *an invisible wounde is more painful than the visible one*“ (Ndebele podle Moodley – Adam, 2000: 58).

⁷³ „[...] *legalized collective discrimination*“ (Moodley – Adam, 2000: 58).

Vzdělanostní rasismus (8) je pravděpodobně důsledkem *Zákona o bantuském vzdělání (Bantu Education Act)* z roku 1953. Tento zákon nakazoval naprosté oddělení bělošských škol od těch ostatních. To se týkalo i univerzit. Výjimkou byla pouze Jihoafrická univerzita v Pretorii (UNISA), která nedělala rozdíly mezi bílými a těmi druhými. Barva pleti nebyla totiž pro studium natolik determinující, jelikož studium probíhalo korespondenčně. „Ti druzí“ navštěvovali univerzity pro ně vyhrazené.⁷⁴ Pouze patnáct procent černošských barevných a indických studentů se hlásí do bývalých bílých škol. Opačný proces se ale neděje. V bývalých černých školách nenajdeme bílé studenty.⁷⁵ Moodley a Adam (2000) nazývají školy „laboratořemi pro rasovou harmonii nebo konflikt, mikrokosmos společnosti jako celku“.⁷⁶ Potenciál vzdělávacích programů je spolehlivým prvkem, jak ukotvit rasové předsudky ve společnosti již od útlého věku. Zmiňme například učebnici pod názvem *History for Standard 6–10 (Joubert a Britz)*, která vyšla roku 1975 a během apartheidu byla velmi oblíbenou školní pomůckou. Učebnice vysvětluje politiku segregace slovy: „Pokud všechny různé populační skupiny z Jižní Afriky byly zahrnuty do jednoho systému, jedna nebo více skupin by měla nevyhnutelně ovládnout ostatní...Ustanovená státnost bílých musí být chráněna a udržována v té části země, která byla vždy jejich“.⁷⁷ Autorka zde našla hned tři z již zmiňovaných Du Preezových předsudků: „Afrikánci se vždy cítili ohroženi, tudíž musí být chráněny před ostatními a Jižní Afrika oprávněně patří Afrikáncům“.⁷⁸ Autorka pokračuje novějšími učebnicemi jako je *Making History, Grade 12* (Pape a kolektiv autorů) z roku 1998 a o rok novější kniha *Looking into the Past, Grade 10* (Seleti a kolektiv autorů). Rétorika se oproti *History for Standard 6–10* změnila: *Zákon o stanovení území pro jednotlivé skupiny obyvatelstva rozdělil celé*

⁷⁴ Například Fort Hare v Transkeii, Bellville v Kapsku, zuluská universita v Durbanu (Hulec, 1997: 223).

⁷⁵ Údaj pochází z roku 2000: Moodley a Adam, s. 62-63.

⁷⁶ „[...] the laboratories for racial harmony or conflict, a microcosm of the society at large“ (Moodley - Adam, 2000:62).

⁷⁷ „If all the different population groups of South Africa were included in one system, one or more groups would inevitably dominate the others. . . . The established nationhood of the whites has to be protected and maintained in that part of the country that has always been theirs (Joubert and Britz podle Engelbrecht, 2006: 73).

*komunity, což vedlo k rozsáhlému a vynucenému stěhování... dále omezil mobilitu Afričanů a to vedlo v mnoha případech ke krajní nouzi. Zákon o domorodém vzdělání ochudil generace afrických dětí. Celkový dopad apartheidu byl dostatečný pro to, aby jej mezinárodní společenství označilo za zločin proti lidskosti*⁷⁹. Ministr školství Kader Asmal 31. března 2004 ve svém proslovu představil několik aktuálních knih pro utváření nových osnov dějepisu. Jedná se například o následující tituly:⁸⁰

- *Every Step of the Way: The Story of South Africa's Freedom* (Morris and Linnegar 2004).
- *Turning Points in South African History* (Nasson and Siebörger 2004)
- *General History of Africa, Africa Since 1990* (UNESCO, no date)
- *Toward New Histories in South Africa* (Jeppie, 2004)
- *From Darkness to Light: Before and after Freedom* (cited in Asmal)

Dodnes nejvíce patrným fenoménem z dob apartheidu je *ekonomická rasová nerovnost* (9). Příjmy možná nejsou již natolik rozdílné, jako byly dříve, ale na povrch se dostávají především rozdíly třídní. Někteří černoši jsou podnikateli, jsou i ve vedoucích pozicích firem, ale hospodářství je stále soustředěno v rukou bílých (viz kapitola 5.4).

Psychologické důsledky (10) přetrvávají beze sporu dodnes. Ti, kteří se stali obětí apartheidu, věřili tomu, co o nich bylo napsáno, uvěřili obsahu těchto „definic“ a ztotožnili se s nimi. Celkově ve společnosti panovalo nepříznivé klima, protože celá řada Jihoafričanů pociťovala strach z bezmocnosti a ohrožení. Výsledkem bylo, že s prohlubujícími se nejistotami, rostlo znevažování a zahanbování ostatních.

⁷⁸ „[...] the Afrikaner has always felt threatened and therefore has to be protected from “the others”; and South Africa rightfully belongs to the Afrikaner“ (Engelbrecht, 2006: 73).

⁷⁹ *The Group Areas Act which broke up entire communities and led to large scale forced removals...further restricted the mobility of Africans and led to many cases of extreme hardship. Bantu education impoverished generations of African children. The total impact was sufficient for the international community to call apartheid a crime against humanity“* (Engelbrecht, 2006: 74).

⁸⁰ Asmal, Kader: 2004. Keeping Memory Alive, Shaping our Future: The Ten-Year Celebratio of Freedom. Address by the minister of education, Centre for the Book, Cape Town. March 31, dostupné na: <http://www.info.gov.za/speeches/2004/04040109461001.htm>, 3. prosinec 2011.

5.1 Tabuizace etnického původu

John Sharp a Pat McAllister přidávají k našemu seznamu ještě jedno podstatné dědictví apartheidu a tím je „*tabu o etnickém původu*“.⁸¹ Odpor k otázce etnicity je pochopitelný, zároveň ji však nelze opomenout, obzvlášť v kontextu Jižní Afriky. Jihoafrická republika musí pochopit, že etnika nejsou monolitická, ale situační, dynamická. To znamená, že se v průběhu doby mohou měnit. Autoři zmiňují práci J. N. Peterse *The varieties of ethnic politics and ethnicity*. Peters popisuje dvě základní stanoviska nezbytná při posuzování procesu etnicizace. Tím prvním je tvorba etnické identity (*ethnic identity formation*) a politizace etnických skupin (*group politicization*). Etnická identita se utváří tehdy, když lidé mezi sebou sdílejí jednu nebo více kulturních zvláštností a uvědomí si svoji soudržnost a odlišnost od ostatních. Pokud některý ze členů začne prosazovat politické cíle ve jménu své komunity, pak se etnické společenství politizuje. Právě v tomto momentě přicházejí na řadu elity, protože právě ony jsou „*průsečíkem mezi státem a masovou populací*“.⁸² Elity si vymyslely existenci obecně platných kulturních kategorií, do kterých lidé zapadají jako do škatulek. Tak to ale přece nemůže fungovat. Autor používá označení „*subaltern agency*“, tedy „*podřízený*“ v tom smyslu, že se nejedná o "elitní" vliv, ale o postoj obyčejných lidí. Sharp prostřednictvím Peterse poukázal na významnou roli, kterou hrají elity v politickém procesu. Autor si ale nemyslí, že by elity měly nějakou větší roli při vytváření etnických identit, než ti, kteří jsou „pod“ těmito elitami. Proto je nutná a žádoucí „*aktivní účast obyčejných lidí v konstrukci etnické identity*“.⁸³

⁸¹ „[...]the taboo on ethnicity“ (Sharp – McAllister, 1993: 18).

⁸² „they stand at the intersection between the state and the mass of the population“ (Sharp – McAllister, 1993: 19).

⁸³ „[...] active participation of ordinary people in the construction of ethnic narratives and identities“ (Sharp – McAllister, 1993: 20).

5.2 Bíla a černá

Bělost a černost jsou také dědictvím apartheidu, protože se jedná o dva dominantní konstrukty v rámci identit. Na základě africké zkušenosti je bílá vnímána jako něco evropského, co symbolizuje faleš, nadvládu a tajnou dohodu. Černá znamená pravost či vzdor (Erasmus, 2001: 14-15).

5.3 Kriminalita a HIV/AIDS

Postapartheidní JAR denně čelí projevům kriminality. Jedná se o vraždy, násilí, znásilnění. Původ takového rozmachu kriminality pravděpodobně spočívá v dichotomii chudí černoši versus bohatí běloši. Takovéto sociální rozdíly mezi bílými a černošským obyvatelstvem zhoršují bezpečnostní situaci v zemi. Rozvoji kriminality napomáhá také vysoká nezaměstnanost, která úzce souvisí s chudobou. Násilí je zaměřeno i proti černošským imigrantům, kteří jsou Jihoafričany považovány za nositele nemocí (především HIV). Od roku 1990 došlo ke čtrnácti tisícům vražd, většinou však mezi černými (až z 95 %).⁸⁴ Ovšem obětí je kdokoliv, bez ohledu barvy pleti, kdo disponuje alespoň nějakým majetkem.

Po skončení apartheidu musí Jihoafrická republika čelit dalšímu závažnému problému - epidemii HIV/AIDS. Tomu napomohlo uvolnění režimu, resp. hranic Jihoafrické republiky. V roce 1990 bylo infikováno jedno procento populace, o sedm let později už třináct procent, v roce 2001 dvacet procent. Boj s tímto závažným onemocněním byl opět veden prostřednictvím řečnické manipulace, jako je rasa a kultura. Dědictví apartheidu se projevilo. Za jakýkoliv problém může ta či ona rasa. Tato nemoc je smrtící a stigmatizující. Prezident Thabo Mbeki označil AIDS za nemoc západu a odmítl antiretrovirové léky, protože jsou údajně vysoce toxické (Žatkuliaková, 1994: 87-92).

⁸⁴ Text, respektive údaj, pochází z roku 1995 (Adam, 1995: 462).

5.4 Ekonomický apartheid

Vláda ANC zdělila z dob apartheidu stabilní ekonomickou situaci v zemi. Afrikánci sice přišli o svůj politický vliv jak ve vládě, tak parlamentu, ale stále jsou velmi důležitou součástí ekonomiky a objevují se ve vysokých pracovních pozicích. Ekonomika je ve velké míře stále v rukou bílých. Farmářem se zásadně rozumí člověk s bílou barvou kůže. Vláda se snažila odolávat odkazu apartheidu prostřednictvím nejrůznějších programů. Dobře známým je *Black Economic Empowerment (BEE)*. Tento program emancipace ekonomiky černých praktikovaný od roku 1994 má za úkol odstranit nebo alespoň snížit nerovnosti, jež způsobila éra apartheidu. Vláda ANC přislíbila svým voličům přerozdělování majetku bílých Afrikánců. K tomu ale nakonec nedošlo z jednoduchého důvodu. ANC by tak podkopala své ekonomické postavení, které ovšem zdělila z dob apartheidu. Navíc černí nejsou připraveni převzít moc zcela definitivně, bez bílé populace se neobejdou, protože nejsou natolik kvalifikovaní, aby mohli zastávat vedoucí ekonomické pozice. Afričané si byli dobře vědomi toho, že bělošské elity potřebují kvůli jejich znalostem a zkušenostem s řízením státu. BEE podléhal časté kritice, protože z programu těžili pouze černí politici a obchodníci, kteří se mohli pochlubit významnými styky (Emmert, 2002: 30 – 31). Tato politika je založena na principu vyloučení. Netýkala se bílých obyvatel země. Stejně tak pozitivní diskriminace (*Afirmative Action, AA*), jež má posílit postavení domorodých obyvatel. Cílem je kompenzovat znevýhodněné obyvatelstvo vlivem apartheidu. Mladí černoši tuto politiku odmítají, ANC ji však obhajuje: *„Zrušení zákonů z dob apartheidu nenapraví samo o sobě jeho dědictví. Pozitivní diskriminace je přijímána jak ze strany Afrického národního kongresu (ANC), tak ze strany obchodního sektoru jako vhodná náprava a odškodnění“*.⁸⁵ Avšak je potřeba si uvědomit, že *„patrně nejpodstatnější riziko pozitivní diskriminace spočívá v posilování stejného rasového oddělování, o které*

⁸⁵ „Since repealing apartheid legislation will not on its own redress its legacies, affirmative action has been embraced by both the African National Congress (ANC) and sections of business as the appropriate remedy and restitution“ (Adam, 1997: 231).

se opíral *apartheid*".⁸⁶ Tak jako v případě BEE z pozitivní diskriminace profitovali především privilegovaní černoši, nikoliv ti, kteří opravdu byli znevýhodněni, přestože v rámci apartheidu byli utlačováni všichni černoši.

5.5 Rezidenční apartheid

Ačkoliv prostorová segregace již není platná, Jihoafričané se mohou svobodně pohybovat, ale ve skutečnosti tomu tak není. Bílí a černí stále žijí do značné míry prostorově odděleně. Bílá předměstí Johannesburgu, Kapska či jiných měst jsou toho důkazem. Stále zde existují černošské čtvrti a bílá místa. Otázkou je, kde si mohou dovolit žít. Sociální rozdíly mezi bílými a černými jsou stále velice hluboké. Faktem je, že někteří Afričané nechodí do určitých oblastí silou zvyku nebo z ekonomických důvodů. Jako příklad uveďme řetězce McDonald, které jsou součástí bílých předměstí. Většina zákazníků je bílé barvy pleti. U nás na západě je tato restaurace řazena mezi nejlevnější a tudíž dostupné pro téměř všechny vrstvy obyvatelstva. Na jihoafrických univerzitách se rovněž projevují ekonomické a sociální rozdíly. Například škola Crawford se pyšní tím, že nepřijímá školáky podle rasového klíče. Ovšem na škole neuvidíme černé studenty. Důvodem je to, že si zkrátka tuto druhou nejdražší školu v JAR nemohou dovolit. Další takovou školou je St. Stithians, kde se počet černých studentů pohybuje přibližně kolem dvou procent (Englert, 2004: 89-90, 93). Místem fungující nerasové společnosti je Durban. Tady potkáme durbanské Indy, barevné i černé. V Durbanu najdeme africký prvek.⁸⁷ Dalším takovým je Transkei, *„ostrůvek svobody v moři rasové a kulturní netolerance. Transkei byla domovinou, mnoho lidí tam našlo útočiště; seznámila jsem se tam s lidmi, kteří unikli z armády, velmi otevřenými; žili tam smíšené páry, jeden muž z Německa, jenž dělal terénní výzkum v Súdánu, pak nějakí lidé z Ugandy. Bylo to tam podobné jako kdekoli jinde v Africe, mnohem uvolněnější, bylo to pěkné“*

⁸⁶ „Perhaps the greatest inherent risk of affirmative action is in nurturing the same racial divide which underpinned apartheid (Adam, 1997: 249).

⁸⁷ *Punk in Africa*. Deon Maas, Keith Jones / Czech Republic, South Africa, 88 minut, 2011, shlédnuto ke dni 31. března 2012 v rámci festivalu Jeden svět v Plzni.

(Horáková, 2007: 247)⁸⁸. V oblasti Transkei je černošská vysoká škola. Tato škola chtěla pro své černošské studenty vytvořit výměnné programy s Rhodes University. Ale bezvysledně. Nenapadl je žádný vhodný důvod, ani jeden jediný, proč by student z Rhodes University chtěl po nějaký čas navštěvovat Transkei, kde bylo všechno horší – jídlo, vybavení, apod. Podle profesora A. T. Moleaha byly tyto instituce vybudovány za éry apartheidu. Nelze je transformovat, podle jeho názoru by měly být zničeny a mělo by se z nich stát úplně něco jiného a nového. Školy, jako jsou např. Crawford a St. Stithians, by neměly popírat Afričany. Naopak by pro ně měly vytvořit podpůrné programy a stipendia (Englert, 2004: 93). Jedná se o generace, které většinou nemají ponětí o tom, co „způsobila“ rasa nebo kultura, jsou potenciálními tvůrci kulturní politiky JAR. Univerzita Potchefstroomu ihned po roce 1994 přijala učitele všech rasových skupin, přestože se jedná o školu, která je vyznavačem britské kultury. Součástí denního rozvrhu jsou tzv. *tea breaks*, které konají ve velkých místnostech, aby se učitelé a studenti byli nuceni bavit se napříč všemi rasami (Horáková, 2007a: 244).

Co se týče rasy, Afričani jsou mnohem tolerantnější. Rasismus dávají najevo především Afrikánci, Asiaté a barevní. Afričani totiž nehodnotí lidi podle barvy kůže, ale pro ně je důležitá kultura, konkrétně jazyk. Pokud hovoříte jejich jazykem, nikdy nebudete z jejich strany obětí diskriminace (Englert, 2004: 90).⁸⁹

5.6 Konflikty na úrovni kmenů

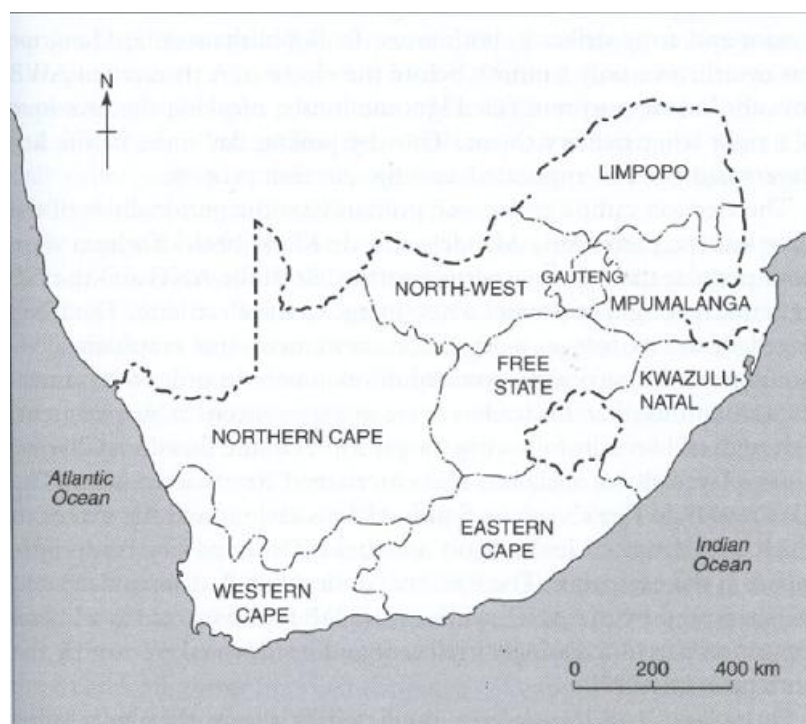
Rozpor mezi Africkým národním kongresem a zuluským hnutím Inkatha je důkazem toho, že v postapartheidní společnosti tím největším postrachem nemusí být primárně tradiční konfliktní linie bílí – černí, ale mohou to být neshody na úrovni černošských kmenů. *„Existuje tu jakýsi druh etnického tribalismu, který může být brzdou vzniku nové Jižní Afriky.*

⁸⁸ Vyjádření Suzanne Leclerc-Madlaly, původem Kanadanka, která se provdala za černocho z kmene Zulu, zaznamenala Hana Horáková (2007a: 247)

⁸⁹ Englert, Birgit: 2004. Racism in South Africa Ten Years After Apartheid Interview with Prof. Alfred Tokollo Moleah. In: *Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, No. 6, s. 4.

Nová generace Afričanů chce znovu objevit své kořeny. Dokud nebudou mít tito lidé pocit, že jsou respektováni, budou stále ovládáni komplexem méněcennosti“ (Horáková, 2007a: 248). Inkatha – resp. Svobodná strana Inkatha – usilovala o samostatnost pro svoje zuluské etnikum. Jihoafrické republice tedy hrozil rozpad. Inkatha pro ANC představovala hlavního nepřítele, přestože obě strany byly černošské (Klíma, 1994: 4-5). Dalším příkladem konfliktu na úrovni kmene je i samotný spor uvnitř vládnoucí strany ANC, kdy Thabo Mbeki odstoupil kvůli rozepřím s Jacobem Zumou. Mbeki pocházel z kmene Xhosa a Zuma z početnějšího kmene Zulu. Rovněž bývalé bantustany jsou dodnes potenciálním zdrojem konfliktů a napětí. Tato skutečnost je označována jako „*the zonal dynamics of black politics*“ (Adedeji, 1991: 36).⁹⁰ Vláda ANC zřídila v JAR devět provincií. Byly navrženy tak, aby v nich ANC měla co největší voličskou podporu. Národní strana po skončení apartheidu ztratila svoji tradiční podporu většiny Afrikánců a svoji voličskou základnu nacházela spíše u Indů a barevných. Svoji podporu ze strany bělošského obyvatelstva si udržela v provincii Západní Kapsko a KwaZulu-Natal, kde měla své přívržence i ze zulské Inkathy. Ne všichni považují zrušení domovin v první polovině devadesátých let za zrovna šťastné, protože došlo k nárůstu kriminality a propuknutí násilí v ulicích. Negativní postoj zaujímal především kmen Zulu, neboť se obával ztráty své prosperity a politické nezávislosti. Unitární politiku ANC tak překvapivě nepodporovali všichni Afričané, ale především ti, kteří žili na okraji společnosti v černošských předměstí. Afrikánci společně s kmenem Zulu preferují návrat apartheidu ve smyslu federativního uspořádání Jihoafrické republiky (Emmert, 2002: 29).

⁹⁰ Možno přeložit jako dynamické zóny černé politiky.



Zdroj: Nigel Worden. 2007: *The making of Modern South Africa. Conquest, Apartheid, Democracy*, s. 157.

5.7 Beletrie

Stejně jako Jižní Afrika, tak i literatura a afričtí autoři píší beletrii se nachází v jakémsi procesu přeměny. Po skončení apartheidu většina autorů ve svých dílech popisovala sociální problémy, jež se staly součástí nové jihoafrické reality. Postapartheidní literatura pojala široké spektrum témat, oproti éře apartheidu, kde texty byly soustředěny na rasu. V období apartheidu byla literatura dělena na černou a bílou. Nyní se setkáme s literaturou Zulu, Xhosa, knihami v afrikánštině nebo v angličtině. Po roce 1994 se běžně používá označení „postapartheidní literatura“, v prvních letech nové Jižní Afriky „*honeymoon literature*“ nebo „*the literature of celebration*“.⁹¹ Jak už to bývá, pocity nadšení byly vystřídány pocity rozčarování. Dědictví apartheidu je patrné především v tematickém zaměření spisovatelů. Někteří z nich se vrací k rasovým otázkám a společenským jevům, jež se udály v době apartheidu. Do popředí zájmu spisovatelů se dostaly rozdíly třídní, které byly obrazem nového

uspořádání jihoafrické společnosti. Třídní vztahy se vlivem afirmativní akce staly populárnějším čtením, nežli vztahy rasové. Díky tomuto programu někteří černí pronikli do bílých kruhů buržoazie. Například román *Thirteen Cents* (Sello Duiker, 2000) vykresluje osudy mladých chlapců, kteří se stávají oběťmi sexuálního násilí a terčem gangů. Spisovatelé zpracovávají sociální problémy nové JAR. Píší o HIV/AIDS (Nobantu Rasebotsa: 2004. *Nobody ever said AIDS, Poems and Stories from Southern Africa* a Verenia Keet: 2005. *Colored Hill*), xenofobii vůči černochům, kteří přicházejí do JAR z ostatních zemí afrického kontinentu (Phaswane Mpe: 2001. *Welcome to our Hillbrow*), dále o homosexualitě (Nadine Gordimer a Sello Duiker), ekologii (Zakes Mda: 2005. *The Whale Caller* a *The Heart of Redness*: 2000), feminismu (Kasigo Lesego: 2002. *Dancing in The Dust*, Mtutuzeli Nyoka: 2004. *I Speak to the Silent*, Njabulo S. Ndebele: 2003. *The Cry of Winnie Mandela*) nebo domácím násilím (Nadine Gordimer: 1988. *The House Gun*). Rasa tedy postupně ustupuje do pozadí. Jakmile byla Jižní Afrika osvobozena od rasového diskursu, autoři píšící o postapartheidní Jižní Africe si drží odstup od používání pojmu „rasa“.⁹²

Mark Behr je pokládán za kontroverzního spisovatele. Napsal *The Smell of Apples* (1997) a *Embrace* (2000). Dědictvím apartheidu se zabývá například Zoe Wicomb ve svém díle *David's Story* (2001) anebo Achmat Dangor v *Bitter Fruit* (2001). Zakes Mda patří se svými romány *She Plays with the Darkness* a *Ways of Dying* mezi neuznávanější autory. Za jeho výše zmiňované dílo *The Heart of Redness* získal M-Net Book Prize. Ivan Vladislavic je dalším autorem, kterému není lhostejná budoucnost postapartheidní Afriky. Zmiňme jeho sbírky povídek *Missing Persons* (1990) a *Propaganda by Monuments* (2000). Napsal i romány *The Folly* (1993) a *The Restless Supermarket* (2001). Dalším

⁹¹Ibinga, Stephane: Post-apartheid Literature Beyond the Race. In: *This Century's Review*, dostupné na: http://www.thiscenturyreview.com/post_apartheid.html, 19. únor 2012

⁹²Ibinga, Stephane: Post-apartheid Literature Beyond the Race. In: *This Century's Review*., dostupné na: http://www.thiscenturyreview.com/post_apartheid.html, 19. únor 2012.

z ambiciózních spisovatelů je Sello Duiker, jež je autorem knih *Thirteen Cents* (2000):⁹³

*„Jmenuji se Azur. . [...] Moje matka mi dala takové jméno. Je to jediná věc, kterou mi zanechala. Mám modré oči a tmavou kůži. Jsem zvyklý, že na mě lidi zírají, většinou dospělí. Když jsem byl ve škole, děti mě bily, protože jsem měl modré oči. Nenáviděly mě za to. [...] Žiju sám. Ulice Sea Pointu jsou můj domov. Ale jsem skoro dospělý, bude mi třináct let. [...] Rodiče jsem ztratil před třemi lety. Otec na tom byl špatně s penězi a dostal mámu do potíží. V den, kdy je zabil, jsem byl ve škole. [...] To bylo před třemi lety. To bylo naposledy, kdy jsem šel do školy“.*⁹⁴

⁹³ MediaClubSouthAfrica. com, dostupné na: http://www.mediaclubsouthafrica.com/index.php?option=com_content&view=article&id=107%3Aliterature&catid=35%3Aculture_bg&Itemid=53, 15 březen 2012.

⁹⁴ „My name is Azure. [...] My mother gave me that name. It's the only thing I have left from her. I have blue eyes and a dark skin. I'm used to people staring at me, mostly grown-ups. When I was at school children used to beat me up because I had blue eyes. They hate me for it. [...] [...] I live alone. The streets of Sea Point are my home. But I'm almost a man, I'm nearly thirteen years old. [...] I lost my parents three years ago. Papa was bad with money and got mama in trouble. The day they killed them I was away at school. [...] That was three years ago. That was the last time I went to school“ (Duiker, 2000: 1,2).

6 SPOLEČENSKO-KULTURNÍ TRANSFORMACE A BUDOVÁNÍ NÁRODA

„I have a dream that my four children will one day live in a nation where they will not be judged by the color of their skin, but by their character“
(Martin Luther King)⁹⁵

Po skončení apartheidu v Jihoafrické republice dochází k radikální společensko-politické transformaci. Postapartheidní léta jsou ve znamení vytváření nové (nerasové) společnosti, jež se snaží překonat dědictví politiky apartheidu z hlediska ekonomického, politického a kulturního. Nová Jižní Afrika měla být utvářena v duchu tří klíčových konceptů – *budování národa, nerasovosti a smíření* (Moodely – Adam, 2000: 51).

V případě rozpolcenosti a multietnicity jihoafrického státu, vytvořit soudržnou národní identitu není a nebude lehké. Jedná se o nikdy nekončící proces. Proto je tak důležité *„rekonceptualizovat pojem národní identita a definovat ji v duchu sdílené společné národní kultury, která přijímá a respektuje kulturní identitu jednotlivých etnických skupin“*.⁹⁶ S projevem společné národní kultury se pojí fenomén občanské společnosti. Jakkoliv je však občanská společnost dobrá pro demokracii, je nutné si uvědomit, že jde především o euroamerický výklad západních liberálních řádů. To znamená, že mohou existovat i tam, kde nebudou klasické formy liberální demokracie, mají svoji vlastní formu občanské společnosti, založenou na jiných principech. Mohou zkrátka existovat i nezápadní výklady občanské společnosti, které budou stejně relevantní. Neměli bychom jim nutit naše pojetí (globální) občanské společnosti, aniž bychom vzali na vědomí jejich odlišný sociální nebo kulturní kontext. Claude Ake (1993) ve své eseji poznamenal: *„Historie tíží mnoho Afričanů v tom smyslu, kdo jsou a kam společensky patří. Afričané jsou pod tlakem*

⁹⁵ In: Allen, John: 2005. *Apartheid South Africa. An Insider's Overview of the Origin and Effects of separate Development*, Lincoln: iUniverse, s. xvii.

⁹⁶ „[...] there is a need to reconceptualise the notion of national identity and define it along the lines of a shared common national culture which accepts and respects the cultural identity of individual ethnic groups“ (Gounden, 2010: 5).

z *hegemonické homogenizace westernizace*.⁹⁷ Podobně uvažuje také Hakan Seckinelgin ve své stati *Civil Society as a Metaphor for Western Liberalism*. Západní model není šablonou k vytvoření občanské společnosti všude ve světě. Demokracie v Jižní Africe musí odrážet africký prvek a socio-kulturní realitu země. Africká společnost je společnost založená na pospolitosti a od toho se odvíjí veškerý sociální život. Snažit se o liberální demokracii nemá v kontextu Afriky velký smysl, ani velkou naději na úspěch. Liberalismus totiž předpokládá individualitu, které v Africe najdeme pramálo (Seckinelgin, 2002: 357-376).

Thabo Mbeki ve svém proslovu řekl, že: *„definování parametrů našeho pokračujícího boje za národní jednotu a smíření je otázkou rasy*“.⁹⁸ V té době už byla tedy deklarována oficiální nerasovost. Proč tedy vedoucí politik i nadále používá takového pojmu, který je naprosto nežádoucí pro společnost, jež se snaží vybudovat zemi na nerasových základech? Samozřejmě se může jednat o důkaz stále existujícího rasového faktoru. Stejně tak je ale možné, že v JAR je patrné dilema pluralitní společnosti, ve které je ideálem nerasovost, ale abychom mohli posoudit, zda určitý čin v sobě obsahuje nebo neobsahuje nějaký veřejný projev rasismu, pak je asi nutné i nadále s pojmem rasa určitým způsobem operovat (viz kapitola 2.5). V některých případech se zkrátka použití pojmu rasa nevyhneme, obzvláště ne ve společnostech, kde rasa byla zkonstruována, zpolitizována a stala se součástí každodenní reality po několik desítek let. *„Aby jednotlivé instituce dokázaly, že odrasovaly, vedou nadále statistiky podle původního rasistického třídění na bělochy, černochoy, barevné a Asiaty. Tak se vědomí odlišnosti nadále udržuje*“.⁹⁹

⁹⁷ „History has saddled many Africans with the problem of crystallizing a sense of who they are and where they belong socially. Africans are underpressure from the hegemonic homogenization of Westernization“ (Ake, 1993: 12).

⁹⁸ „The defining parameter of our continuing struggle for national unity and reconciliation is the question of race“ (Adam – Moodley, 1993: 6).

⁹⁹ Skalník, Petr: 2010. Jednotný národ mezi přáním a skutečností. Národ a rovnost ras existují v Jihoafrické republice stále pouze na papíře. In: *Mezinárodní politika*, Vol. 34, No.7, s. 8.

6.1 Duhový národ a africká renesance – dvě protichůdné tendence kulturní politiky po skončení apartheidu

6.1.1 Duhový národ

Nelson Mandela se stal prvním černošským prezidentem (1994-1999). Jeho vize duhového národa je známá také jako „jednota v rozmanitosti“. Jeho myšlenky vychází z uznání kulturní, rasové a etnické rozmanitosti napříč Jižní Afrikou. Nelson Mandela bojoval za svůj „duhový národ“. Ve svých proslovech neustále zdůrazňoval nutnost uznání a soužití různých kultur a identit v jednom státě. Pojmy jako rasa nebo etnicita měla ustoupit do pozadí. Politiku apartheidu mělo vystřídat „*budování národa, nerasovost a smíření*“, tři zásadní koncepty nové Jižní Afriky (Moodley – Adam, 2000: 51). Důležitým faktorem byla Komise pravdy a usmíření (TRC), které předsedal arcibiskup Desmond Tutu, nositel Nobelovy ceny míru. Tato náhlá změna však nejspíš nemohla vyřešit problémy a křivdy mezi bílými a černými.

6.1.2 Africká renesance

Novým Mandelovým nástupcem se stal Thabo Mbeki (1999-2008). Stěžejním bodem Mbekiho programu africké renesance je kultura. Kulturní politika je to, co se musí změnit, má-li se znovu vybudovat jihoafrický stát. Mbeki však neusiluje ani tak moc o jednotnou společnost ve jménu kulturní rozmanitosti, ale jde mu především o návrat afrických tradic, jazyka a filosofie. Mbeki tak soustředí svoji pozornost nikoliv ke kulturní rozmanitosti, jako to bylo u Nelsona Mandely, ale jeho politika se orientuje na „černou Afriku“. Na rozdíl od Mandelovy koncepce, šlo o program, který zahrnoval pouze Afričany, nikoliv všechny Jihoafričany. O tom svědčí i jeho projev „*Jsem Afričan*“ (*I am an African*), který zazněl v roce 1996 (Mistry, 2001: 11-12). Mbeki tak zavedl novou vlnu oddělení, kde se hlavní strategií stala opět kultura. A to v podobě dvou národů – chudí černí a bohatí bílí, respektive africký versus evropský. Opět je zde paralela „my“ versus „oni“.

Za jakéhosi pokračovatele apartheidu je pak považován kulturní nacionalismus Ubuntu. Jedná se o specifickou podobu zaměření na komunitu. Komunita je výrazem totožnosti černých Afričanů. Je to tradice, která je věčná a neměnná. Kontinuitu apartheidu můžeme nalézt právě v kulturním nacionalismu Ubuntu, který chce život v Jihoafrické republice afrikanizovat. Patrná je tu symbolika opozice ve vztahu k západnímu idealismu, konkurenci a sobeckosti. Opět se tak pohybujeme v kategorizaci, v oddělení na „My“ versus „Oni“. Principy Ubuntu jsou v protikladu s principy liberální demokracie. Svým důrazem na kulturu skutečně připomíná idologické jádro apartheidu (Horáková, 2007a: 203-206).

6.2 Jacob Zuma a jeho kulturní politika

Jacob Zuma byl zvolen prezidentem v roce 2009 a je jím dodnes. Zuma se snaží podporovat existenci různých etnických skupin v zemi. Nelson Mandela chtěl vytvořit duhový národ, jednotu v rozmanitosti na základě sjednocení národa bez ohledu na barvu pleti nebo kultury. Thabo Mbeki v tomto projektu do jisté míry pokračoval, ale až příliš se orientoval na černou Afriku. Jacob Zuma se začal soustředit na práva menšin a začal se zajímat o chudé venkovské obyvatelstvo. Těší se tak podpoře většiny černošského obyvatelstva. Jacob Zuma vsadil na „*nový konzervatismus a [...] národní kulturní a náboženské kořeny*“.¹⁰⁰ Nynější prezident má zájem vybudovat nejen černobílou společnou identitu, ale také mezi Afričany samotnými (Chotia podle Herman, 2010: 10).

Co se týká afrikánské kultury, ani tu Jacob Zuma neopomněl, jak sám řekl: „*Mnoho věcí se změnilo a nyní je opravdovým potěšením sedět u stolu s Afrikánci*“.¹⁰¹ Vzájemné interakce se za vlády prezidenta Zumy

¹⁰⁰ „[...] new conservatism [...], nation's cultural and religious roots“ (Chotia, 2009), dostupné na: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/8012903.stm>, 1. března 2012.

¹⁰¹ „A lot of things have changed and it is now a real pleasure to sit around a table with Afrikaners“ News24.com; 2007, dostupné na: <http://www.news24.com/SouthAfrica/Politics/Zuma-Afrikaners-bond-at-braai-20070327>, 1. března 2012.

prohloubily. Přesto průzkum z roku 2006 ukázal, že až 87 procent Afrikánců má pocit, že se stávají oběťmi rasismu (Herman, 2010: 15).

Prezident Jacob Zuma se snaží obnovit kmenový systém a apeluje na všechna etnika, aby se připojila k myšlence budování národa. Ovšem nebude se Zuma spíše zaměřovat na otázku kmenovou, nežli národnostní? Politolog Siphon Seep tyto obavy nesdílí. Odhaduje, že vláda Jacoba Zuma se bude spíše přiklánět k vládě bývalého prezidenta Nelsona Mandely: „*Podíváte-li se na jeho [Zumovy, pozn. autorky] proslovy, zjistíte, že podporuje budování národa, duhový národ*“.¹⁰² Tento politolog tvrdí, že Zuma je vhodnějším prezidentem, nežli Mbeki, protože Mbeki prožíval jakousi krizi identity. Ta byla způsobena především tím, že v době exilu pobýval v Evropě, a po svém návratu měl silnou potřebu přesvědčovat sebe i ostatní, že je skutečným Afričanem. A proto i jeho politika byla zaměřena spíše na Afričany, protože tak silně bojoval proti rasismu a proti své ztrátě vlastní identity. Zuma je naopak spokojen se svou identitou, s tím, kým je. Mbeki byl považován za arogantního vůdce, Zuma má v sobě určitý instinkt a masovou podporu. Zuma si je dobře vědom toho, že nemá vzdělání, ale je více otevřený svým občanům a je dobrým posluchačem. Jeho inteligence je spíše emocionální (Chotia, 2009; Herman, 2010: 17).

Ovšem Jacob Zuma na jednom setkání s Afrikánci řekl že, „*ze všech bílých, kteří žijí v Jižní Africe, jsou právě pouze Afrikánci těmi pravými Jihoafričany v pravém slova smyslu. Je to jediný bílý kmen na černém kontinentu nebo vně Evropy, který je opravdu africký, Afrikánci*“.¹⁰³ Tím vlastně zpochybnil anglicky mluvící Afrikánce, který tvoří asi čtyřicet procent z celkového počtu bílých. Desiree van der Walt z opoziční Demokratické aliance reagoval slovy: „*Vyčleněním bílých Afrikánců jako jediných pravých bílých Jihoafričanů, Jacob Zuma odhalil*

¹⁰² „*If you look at his speeches, he promotes nation-building; a rainbow nation*” (Chotia: 2009), dostupné na: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/8012903.stm>, 1. březen 2012.

¹⁰³ „*Of all the white groups that are in South Africa, it is only the Afrikaners that are truly South Africans in the true sense of the word. It is the only white tribe in a black continent or outside of Europe which is truly African, the Afrikaner*” (Willcock, 2009), dostupné na: <http://www.thebibleistheotherside.org/newsitem44.htm>, 28. únor 2012.

*etnicky a rasově zaslepený pohled na svět, jež je v rozporu s naší ústavou. Preambule naší ústavy říká, že Jižní Afrika patří všem, kteří v ní žijí, jednotní v rozmanitosti. Neříká nic o tom, že by někteří lidé měli větší právo nazývat se Jihoafričany než ostatní“.*¹⁰⁴ Jak poznamenal Skweyiya: *„Mám silný pocit, že jsme nevyřešili národní otázku - nejen mezi bílými a černými, ale mezi sebou - mezi Afričany. Víím, že to není populární názor, ale je to fakt“.*¹⁰⁵

6.3 Nová kultura a identita v Jihoafrické republice nebo dvojí identita?

Fredrik Barth zdůraznil, že etnická identita je proměnná, není stálou konstantou, ale je neustále v procesu. Afrikánci museli přehodnotit svoje pojetí identity. Samozřejmě to není nikterak jednoduché, protože etnická identita je definována i vně skupiny. Jihoafrická republika obsahuje velké množství identit. Od svého vzniku (1910) se společná jihoafrická identita utvářela pod taktovkou bílých. V průběhu apartheidu pak bylo toto velké množství identit potlačeno a omezeno na dvě hlavní skupiny – bílí a černí. V důsledku toho došlo ke zhroucení jednotlivých etnik a vznikla jednoduchá linie, jež protínala Jižní Afriku – bílí/černí, my versus oni. Bílí sami sebe definovali především v rasových termínech, které byly namířeny vůči černým. Ve prospěch Afrikánců nahrávalo snad jen to, že jejich kulturní a politické elity měly zájem podílet se na demontáži apartheidu a jednáních o nové podobě JAR. Pretoriánský lingvista V. N. Webb požadoval, aby se afrikánský jazyk stal symbolem nové společnosti, nové „*socio-kulturní identity*“ (Gilimoe, 1992: 361).

Nová identita společná všem Jihoafričanům měla být podporována prostřednictvím kulturních událostí a sportovních úspěchů. Veřejné

¹⁰⁴ „*In singling out white Afrikaners as the only true white South Africans, Jacob Zuma has revealed an ethnically and racially blinkered world view in conflict with our constitution. The preamble to our constitution says that South Africa belongs to all who live in it, united in our diversity. It does not say that some people have more of a right to call themselves South African than others*“ (Willcock, 2009), dostupné na: <http://www.thebibleistheotherside.org/newsitem44.htm>. 28. únor 2012.

události mají naučit Jihoafričany vnímat a sdílet společnou kulturu. Jako příklad uvedme *Rugby World Cup* (1995), *Africa Cup of Nations* ve fotbale (1996), *Cricket World Cup* (2003) a Mistrovství světa ve fotbale z roku 2010 (Gounden, 2010: 3-4). Stejně tak Herman potvrzuje, že *Rugby World Cup* bylo prvním největším projevem sjednocení v postapartheidní éře. Vzápětí dodává, že společné oslavování bylo spíše vedeno emocemi, než vědomým pocitem společné kultury. Rugby je v JAR nejoblíbenějším sportem, nejvíce pak u Afrikánců (Herman, 2010: 15-16). Společný kulturní zážitek umocňuje pocity sounáležitosti napříč jednotlivými identitami a kulturami.

6.3.1 Proměna černošské identity

Apartheid byl konstruován tak, aby byl zamezen veškerý kulturní vývoj černošské populace. Oběti této nucené dekulturnace se pak snažili najít sami sebe, svoji kulturní identitu. Většinou ji pak našli právě v etnicitě (Ake, 1993: 12). To potvrzuje také Eriksen slovy:

„Když se ukáže, že je pro otroka nemožné stát se takovým, jakým je jeho pán, může se jednoduše pokusit vyrovnat se svým osudem, anebo pokusit se vytvořit si zcela novou a nezávislou identitu“ (Eriksen, 2007: 182). Eriksen také předpověděl, že ten, kdo jednou *„zdědí svět, bude někdo z řad utlačovaných“* (Eriksen, 2007: 182).

Zdá se, že Eriksen není daleko od pravdy. Černošská identita se formovala především v boji proti rasismu. Spjovala je společná zkušenost, jejímž vyjádřením bylo Hnutí za sebeuvědomění černochoů. V jejich kultuře byl přijat termín „černý“ („*black*“) pouze jako organizační kategorie. Jako tmel, který je spojoval v boji proti apartheidu. Druhý moment, který formoval černošskou identitu a kulturu, souvisí se subjektivním poznáním. Pochopili, že nálepka „černý“ („*black*“) je jen

¹⁰⁵ „I feel strongly that we have not solved the national question - not just between whites and blacks but among ourselves as Africans. I know this is not a popular view but it's a fact“ (Chotia, 2009), dostupné na: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/8012903.stm>, 1. března 2012.

umělou konstrukcí. Kategorii, která nemůže být vytvořena na základě rasy nebo kultury. Černí přijali termín „*black*“ jako to, co jim je společné, i když jsou přitom velmi různí. Pravděpodobně nebyť apartheidu, pak by černí („*black*“) neměli takovou sílu. Je to umělá kategorie sjednocující lidi, kteří spolu jinak nemají mnoho společného, kromě té zkušenosti z období apartheidu (Zegeye – Harris: 2003, 5-6; Zegeye, 2003: 88-89). Jejich vnímání tak získalo zcela novou perspektivu.

Černí utvářeli svoji identitu v boji proti apartheidu, která byla vystavěna na „*společném pocitu křivdy, společných obavách a problémech*“.¹⁰⁶ Černí si byli vědomi své výhodné pozice, protože oni byli těmi, kdo museli snášet léta represí a utlačování. Věděli, že být černým jim dává určité výhody, tuto filosofii podporovala i vládní politika ANC, která záměrně upřednostňovala tzv. dosud znevýhodněné skupiny. Vláda také zavedla zákon o černošském ekonomickém zvýhodňování. Tímto zákonem je černým zajištěna třetinová účast ve vedení podniků nebo akciových podílech. Černí se tak díky příbuzenským vztahům dostávají do poměrně významných pozic, ačkoliv jim chybí vzdělání. „*Africký národní kongres se skutečně posunul z nerasovosti do černého nacionalismu, zatímco Národní strana se přesunula z afrického nacionalismu k nerasové formě*“ (Adam, 1995: 459). Také podle Craise ANC pokračuje ve šlépějích předchozího apartheidního režimu (Crais, 2002: 227). ANC doufala, že mezníkem, tlustou čarou za minulostí, se stane Komise pravdy a usmíření. Ovšem jakmile mělo vyjít na povrch násilí páchané ze strany černošských elit, ANC se snažila komisi ve vyšetřování pozdržet. Také Nelson Mandela přijal zprávu od arcibiskupa D. Tutu poněkud se smíšenými pocity (Crais, 2002: 226).

Černá komunita je tak vystavena značné kritice ze strany bílých. Afrikánci obviňují vládnoucí ANC nejen z tzv. bílého apartheidu, ale také z toho, že se snaží popřít afrikánskou identitu a asimilovat různé kultury. Afrikánci si tak stále udržují negativistický pohled na ostatní kultury a brání se zařazení do multikulturní společnosti. Schlemmer uvádí, že

„sebeurčení, nezávislost volku, nacionalismus a skupinová identita jsou klíčovými pojmy tradičního afrikánského smýšlení. V procesu tranzice směrem k nové demokratické Jižní Africe, mají být tyto pojmy zavrhnuty v mnoha afrikánských kruzích. Nicméně, jiné byly posíleny hrozbou, že budou zaplaveni a sníženi na bezvýznamnou menšinu. Hledání bezpečné základny vedlo řadu Afrikánců k tomu, že se začali domnívat, že pouze afrikánská vlast (volkstaat) jim zajistí přežití, jako odlišné skupiny, zachování jazyka, kultury a náboženství“ (Schlemmer podle Herman, 2010: 16).

6.4 Afrikánská diaspora v postapartheidní Africe

Po skončení apartheidu bylo velmi těžké odhadnout, jak moc budou černí Afričané ochotni přistoupit na redefinici bílé identity, vezmeme-li v potaz, jakými manipulátory se Afrikánci stali v době apartheidu na úkor černošské identity (Gilimoe, 1992: 342-343). Toho si byli Afrikánci dobře vědomi a velké množství bělochů zemi ze strachu z pronásledování opustilo. Nápisy na zdech domů a píseň pod názvem „*kill the boer - kill the farmer*“ (Herman, 2010: 14) rozhodně nepomáhaly překonat strach z přicházejícího násilí. Od 90. let markantním způsobem rostl počet vražd bílých farmářů. Tyto útoky podle některých farmářů měly rasový a politický podtext.

Nebyly to však jen obavy, které donutily bělochy k odchodu, ale také nespokojenost s vládní politikou. Především se jim nelíbila tzv. pozitivní diskriminace a program BEE. Právě toto posilování určitých skupin oproti ostatním brzdí vývoj současné Jižní Afriky ve smyslu jednotné národní identity. Julius Malema, prezident Ligy mládeže v rámci ANC, je autorem písně „*Jedna kulka – jeden Búr*“ (Herman, 2010: 14). Malema tvrdí, že především Afrikánci neprosazují myšlenku společného budování státu. Afrikánci jsou všeobecně považováni za ty, kteří se drží svého plánu „*apartheid*“ (Herman, 2010: 16). Černo-bílé vztahy ještě více

¹⁰⁶ „[...] built on common grievances, concerns and issues“ (Gounde, 2010: 4).

rozdmychala smrt nacionalisty Eugena Terreblanche počátkem roku 2010. Byl zabit dvěma černochoy, zřejmě po hádce o výplatu. Terreblanche byl vůdcem krajně pravicového „Afrikánské hnutí odporu“ (Afrikaner Resistance Movement, AWB). Jeho snem bylo vytvořit samostatný bělošský stát (Fihlani, 2010).

6.5 Role médií v post-apartheidní Jižní Africe

Na tvorbě společné identity se významnou měrou podílejí média. Média nám pomáhají pochopit různé perspektivy, prostřednictvím příběhů nám ukazují svět. Média se podílejí na konstrukci identit a celých skupin. Žurnalistika zaujímá ve světě své čestné místo. Její dopady jsou mnohem širší nežli jen poskytování informací. Teoretik médií John Hartley poznamenal, že společná identity bez žurnalistiky nemá šanci (Hartley podle Baderoon, 2003: 132). Zmiňme například televizní stanici *South African Broadcasting Corporation (SABC)*, která dává prostor všem identitám v Jižní Africe – SABC1 vysílá v jazyce Zulu a Xhosa, SABC2 v afrikánštině a SABC 3 v angličtině (Mistry, 2001: 10; Gounden, 2010: 3-4). SABC také oslavovala myšlenku duhového národa programem „*Simunye - We are One*“ (Barber, 2001: 181). Simunye má svůj vlastní oficiální blog¹⁰⁷, svoji stránku na facebooku¹⁰⁸ a svoje logo (viz příloha č. 7). Filosofie *Simunye* je vyjádřena slovy: „*No matter race or background, we are people*“.¹⁰⁹ Vedle SABC působí také *e.tv* a placená televize *M-Net (Multichoice)*, dále *Top TV* (BBC News 2011)¹¹⁰. Pátý kanál *Walking on Water Television (WowTV)* by měl být zahájen na jaře v roce 2012 a bude se zaměřit na pořady křesťanského charakteru.¹¹¹

S koncem apartheidu je patrný nárůst čtenářů především černošské populace, zatímco hlavní tiskoviny, o které měli zájem bohatí běloši,

¹⁰⁷ Simunye, dostupné na: <http://simunye-philosophy.blogspot.com/>, 24. březen 2012.

¹⁰⁸ Simunye – We are one, dostupné na: <https://www.facebook.com/pages/Simunye/189096761194180>, 24. březen 2012.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ BBC News, dostupné na: <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-14094861>, 31. březen 2012.

stagnovaly. Nejvíce populárním celostátním deníkem je *The Sowetan*.¹¹² Tyto noviny jsou psány v anglickém jazyce. V afrikánštině pak vychází deník *the Beeld, die Burger* a nejstarším je *Volksblad*.¹¹³ Nejstarším nedělním listem je *the Sunday Times*.¹¹⁴ Pro náročnější čtenáře je určen týdeník *the Mail & Guardian*¹¹⁵ (BBC News 2011).¹¹⁶ V jazyce Zulu pak od pondělí do pátku vychází *Isolezwe*¹¹⁷. Internetové stránky těchto novin jsou první zulskou webovou stránkou na světě. Existuje i nedělní vydání *Isolezwe nge Sonto*.¹¹⁸ Nezávislý deník *Pretoria News*¹¹⁹ z větší části čtou černoši (okolo 65%), bílých čtenářů je okolo 33 %. V prosinci 2007 byl založen literární časopis *Wordsetc* ("words, etcetera").¹²⁰ Ve stejný rok vznikl magazín v afrikánštině *Boeke Insig*.

Týdeník *Mail & Guardian* v březnu roku 2000 reflektoval politiku ANC:

*„Jsem barevný Jihoafričan, [...]. V současné době ale zprávy, které člověk dostává od vlády jsou ty, že jsme rozdílní. Novou zhoubou společnosti je skutečnost, že tyto rozdíly jsou označovány za nerozbitné. Staví se nové zdi. Ironicky to je přesně to, co dělal apartheid.“*¹²¹

¹¹¹ MediaClubSouthAfrica. com, dostupné na: http://www.medioclubsouthafrica.com/index.php?option=com_content&view=article&id=86%3Atelevision&catid=36%3Amedia_bg&Itemid=54, 15. březen 2012.

¹¹² Sowetan, dostupné na: <http://www.sowetanlive.co.za/>, jazyk angličtina, 12. březen 2012.

¹¹³ Beeld, dostupné na: <http://www.beeld.com/>, jazyk afrikánština; die Burger, dostupné na: <http://www.dieburger.com/>, afrikánština; Volksblad dostupné na: <http://www.volksblad.com/>, 12. březen 2012.

¹¹⁴ Sunday Times, dostupné na: <http://www.timeslive.co.za/>, jazyk angličtina, 12. březen 2012.

¹¹⁵ Mail & Guardian, dostupné na: <http://mg.co.za/>, jazyk angličtina, 12. březen 2012.

¹¹⁶ BBC News 2011, dostupné na: <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-14094861>, 31. březen 2012.

¹¹⁷ Isolezwe, dostupné na: <http://www.iol.co.za/isolezwe>, jazyk isiZulu, 12. březen. 2012.

¹¹⁸ MediaClubSouthAfrica.com, dostupné na: http://www.medioclubsouthafrica.com/index.php?option=com_content&view=article&id=73%3Apress&catid=36%3Amedia_bg&Itemid=54#daily, 15. březen 2012.

¹¹⁹ Pretoria News, dostupné na: <http://www.pretorianews.co.za/>, 12. březen 2012.

¹²⁰ Wordsetc, dostupné na: <http://www.wordsetc.co.za/>, 12. březen 2012.

¹²¹ „I'm a South African coloured, [...]. Currently, though, all the messages one gets from government is that we are all different.... [A] new social cancer is the fact that these differences are being highlighted as unbreachable. New walls are being built. Ironically that is exactly what apartheid did“ (Mail & Guardian podle Ballantine, 2004: 124).

„Dnes, ... šest let pod vládou ANC, je osobní rasová identita - jak to bylo za apartheidu – opět často zásadní determinantou pracovních vyhlídek a životních šancí“.¹²²

Je vidět, že společenské klima nebylo zrovna příznivé. Zvláště pro bílé, protože politika vládní ANC se stávala „více černou“.

Velký vliv na změnu charakteru komunikace měla bezpochyby tzv. „celosvětová pavučina“ („World Wide Web“). Svět se stal „globální vesnicí“, ovšem pod taktovkou západu a anglického jazyka (Wasserman, 2003: 68–69). Vládou sponzorované televize, instituce či společnosti jsou poangličťovány, afrikánština rapidně klesá. Internet je jakousi platformou pro nové kulturní a jazykové bariéry (Wasserman, 2003: 73). Na webové stránce Litnet¹²³ si můžeme ukázat paradox mezi apartheidem a internetem. Skutečně, tato webová stránka představuje „*transkulturní tok*“ (Wasserman, 2003: 73). Tedy něco zcela opačného oproti politice apartheidu. Smysl apartheidu spočíval v oddělení jednotlivých kultur, mezi nimiž nemělo docházet k žádnému vzájemnému kontaktu. Internet najednou umožnil interakci jednotlivých kultur. *Litnet* je příkladem komunikace napříč kulturami, působí jako platforma pro komunikaci, ovšem jazykově převládá afrikánština a angličtina (Wasserman, 2003: 73). Připomeňme, že v roce 1996 bylo uznáno celkem jedenáct oficiálních jazyků v rámci JAR – afrikánština, angličtina, isiNdebele, isiXhosa, isiZulu, Sepedi, Sesotho, Setswana, siSwati, Tshivenda a Xitsonga. Většina webových stránek je v angličtině nebo v afrikánštině. Zbývajících devět jazyků je tedy znevýhodněno (Zegeye – Harris, 2003: 2). Wasserman je toho názoru, že internet je velkým pomocníkem v překročení bariér, jež byly v minulosti ve společnosti zakotveny, a především při tvorbě tzv. „*hybridní identity*“ (Wasserman, 2003: 79). „*Ze své podstaty národní*

¹²² „[t]oday, ... six years into ANC rule, a person's racial identity is - as it was under apartheid - again often a vital determinant of his or her job prospects or life chances“ (ibidem).

¹²³ Litnet, dostupné na: <http://www.litnet.co.za/>, 12. březen 2012.

*kultury jsou hybridní, protože obsahují prvky ze všech jednotlivých kultur“.*¹²⁴

Na konci roku 2011 bylo zaznamenáno 6, 8 milionu jihoafrických internetových uživatelů (přibližně 14 procent populace).¹²⁵ Vedle *facebooku* pak v JAR existuje síť *MXit*, která je nejoblíbenější sociální sítí (BBC News 2011).

6.6 Jihoafričané spolu nebo od sebe?

Stále převažují myšlenky o kultuře jako identitě, která je spojena s rasou. Jak kultura, tak rasa jsou považovány za neměnné a stálé kategorie, které jsou pak odrazem kategorií politických. Apartheid hlásal oddělení etnických skupin ve smyslu toho, aby se každá samostatná kulturní jednotka mohla rozvíjet samostatně. Myšlenka odlišných kulturních skupin, z nichž každý má právo na sebevyjádření, ne-li samosprávu, neukázala v postapartheidní JAR žádné sestupné tendence. Apartheid je dodnes společností chápán jako destruktivní síla západu, která měla zničit kulturní odlišnosti ve prospěch evropských hodnot a představ. Proto dnešní postapartheidní společnost klade důraz na kulturní vyjádření a právo na svoji vlastní kulturu. Kolonialismus a apartheid měl vliv na vnímání kultury, jejího obsahu a především politický význam kultury. Kultura byla pro jihoafrickou společnost tím nejdůležitějším. A to dávno předtím, než se Afrikánci rozhodli zneužít tohoto pojmu ve svůj prospěch (Waetjen – Maré, 2010: 54).

Je potřeba si uvědomit, že apartheid vytvořil určité identity a ty jsou samy o sobě hlavním pozůstatkem apartheidu. V Jihoafrické republice šlo ani ne tak o segregaci rasovou, ale především kulturní. Apartheid vznikl v době, kdy teorie biologického rasismu ztratila na důvěryhodnosti a po nacistickém Německu byla společností zcela odsouzena. Artefaktem výběru toho, kdo bude či nebude součástí, se stala právě kultura. Teorie

¹²⁴ „By their nature national cultures are hybrid as they comprise elements from all constituent culture“ (Gounden, 2010: 5).

kulturní rozdílů se stala vhodnou alternativou. Nejedná se tedy ani tak o biologický rasismus, jako o rasismus kulturní. Je tedy novodobým trendem v jihoafrické společné kultuře novodobý rasismus? Připomeňme Etienna Balibara a jeho rasismus bez rasy.

*„Je to rasismus, jehož dominantním tématem není biologická dědičnost, ale nepřekonatelnost kulturních odlišností, rasismus, který na první pohled, nepostuluje nadřazenost určitých skupin obyvatelstva vůči ostatním, ale jen [...] neslučitelnost životních stylů a tradic“.*¹²⁶

Kulturní rasismus je přesvědčen o tom, že jiná rasa – jiná kultura. Pomocí kultury se tak lze v Jižní Africe poměrně snadno vyhnout biologickému rasismu tvrzením, že každé etnikum má natolik specifickou kulturu, že je nutné, aby se vyvíjelo samostatně (srovnej Kuper, 1999).

Je pravděpodobné, že kdyby byly vytvořeny silnější sociální vazby mezi černochoy a bělochoy, pak by se rasové postoje výrazně zlepšily. S touto myšlenkou pracuje Gibson a Claassen. Tito autoři zmiňují teze Gordona Allporta, který stanovil následující čtyři kritéria, jež jsou nutné k překonání rasových předsudků:

1. *„Rovné postavení mezi jednotlivci;*
2. *společné cíle – sdílení společného cíle;*
3. *meziskupinová spolupráce – interakce založená spíše na spolupráci, než na konkurenční situaci a*
4. *podpora ze strany státních orgánů, práva – přítomnost autoritativních norem“.*

¹²⁵ Internet World Stats, dostupné na: <http://www.internetworldstats.com/stats1.htm>, 28. březen 2012.

¹²⁶ *„It is racism whose dominant theme is not biological heredity but the insurmountability of cultural differences, a racism which, at first sight, does not postulate the superiority of certain groups of peoples in relation to others but only [...] the incompatibility of life-styles and traditions“* (Balibar, 1991: 21).

Moodley a Adam ve své eseji tvrdí, že *„sport je jedinou oblastí, v níž se budování státu podařilo“*.¹²⁷ Proč je tomu ale tak? Autoři tu vůbec nezkoumají možné příčiny. Jeví se téměř jako jisté, že sport je tou oblastí, kde byly splněny všechny čtyři podmínky Gordona Allporta nutné k usmíření. Na hřišti jsou všichni rovnocennými hráči, mají společný cíl – vyhrát – a proto se všichni chovají jako tým, spolupracují, přihrávají si, spoléhají se jeden na druhého, dodržují pravidla.

Postapartheidní politika by měla především:

1. *„snížit chudobu černošského obyvatelstva;*
2. *snížit nerovnost mezi různými rasovými skupinami;*
3. *zavést novou pozemkovou politiku;*
4. *vzdělání a (vy)školení pro většinu obyvatelstva;*
5. *zvýšit dostupnost a přístupnost sociálních služeb a zařízení, zejména bydlení;*
6. *rozvoj městských oblastí;*
7. *přestavění státní správy“* (Adedeji, 1991: 37).

Hlavní dialektika textu *Race and Nation in Post-Apartheid South Africa* (Moodley – Adam, 2000) spočívá mezi společnou identitou (národní identitou) a různou identitou (tedy multikulturalismem), přičemž autoři si pokládají otázku, zda můžeme skutečně dosáhnout „národní identity“. Nelson Mandela ve svém inauguračním projevu prohlásil, že:

„Moment, který spojí propasti, které nás rozdělují, přišel... Vstupujeme do úmluvy, která má vystavět společnost, ve které všichni Jihoafričané, bílí i černí, se budou moci sebevědomě projevovat (chodit vzpřímeně, se vztyčenou hlavou) beze strachu v srdcích, a budou si jisti svým nezcizitelným právem na lidskou

¹²⁷ *„Sports seems the only arena in which nation-building has succeeded“* (Moodley – Adam, 2000: 55).

*důstojnost - duhový národ, který konečně dospěl k míru se sebou samým i s okolním světem. Musíme proto jednat (bojovat) společně jako jednotný lid za uzdravení národa, za jeho vybudování, za zrození nového světa. Nikdy již nesmí tato země zažít útlak jednoho druhým“.*¹²⁸

Ono totiž není vůbec jasné, co si jihoafrická vláda představuje pod pojmem „národ“. Na jednu stranu hlásá koncepci „*duhového národa*“, vzápětí pak potlačuje rozmanitost identit ve prospěch černé identity a afrikanismu, jež byl podpořen i politikou prezidenta Mbekiho (Bornman, 2006). Z našeho pohledu je národ založen na rovnosti, protože jsme příslušníci daného národa bez ohledu na sociální původ, na gender nebo na společenské postavení, věk, barvu pleti. To je esence pochopení národa v dnešní době. „*Nacionalistický princip vyžaduje, aby se politické a ´etnické´ jednotky navzájem kryly. Jinými slovy řečeno, přijmeme-li tvrzení, že etnicita je v zásadě definována jako společná kultura, pak nacionalistický princip vyžaduje, aby každý, nebo téměř každý, kdo se nachází uvnitř určité politické jednotky, patřil k téže kultuře, a aby se všichni členové téže kultury nacházeli uvnitř téže politické jednotky. Jednoduše řečeno, jedna kultura, jeden stát* (Gellner, 2003: 62). Národ i nacionalismus je politický princip spojený s kulturou, současně však v sobě skrývá konfliktní potenciál, protože usiluje o asimilaci, integraci, v nejhorším případě pak o vyhnání, zabití a genocidu. Je to definice založená na tyranii většiny. Většina nemusí být vždy numerická. O tom svědčil právě apartheid, kde to bylo právě naopak - etnická menšina byla numerickou většinou. „*Menšina se chovala jako utlačovatelská většina;*

¹²⁸ „*the moment to bridge the chasms that divide us has come... We enter into a covenant that we shall build a society in which all South Africans, both black and white, will be able to walk tall without any fear in their hearts, assured of their inalienable right to human dignity – a rainbow nation which is at last at peace with itself and the world at large... We must therefore act together as a united people for national recovery, for nation-building, for the birth of a new world. Never, never and never again shall it be that this beautiful land will experience the oppression of one by another“* (Business Day podle Johnson, 2010: 3).

*většina jako utlačovaná menšina. [...] Menšina prohlásila většinu za podřadnou, méněcennou“.*¹²⁹

Snahy o *nationbuilding* podléhaly kritice ze strany některých analytiků. Na negativní vlastnosti *diskursu nacionalismu*¹³⁰ upozornil například Johan Degenaar:

*„Používání nacionalistické terminologie je nebezpečné, protože se živí mýtus o kolektivní osobnosti a vytváří se špatné očekávání v myslích občanů, zatímco by se měla připravovat k přijetí obtížných výzev k vytvoření demokratické kultury, která pojme jak individualitu, tak pluralitu“.*¹³¹

Degenaar si je vědom toho, že asimilace v tomto případě není možná, a proto navrhuje jiné řešení. Ze všech konceptů budování státu, které zmiňuje, se přiklání k demokratické kultuře.¹³² V podstatě se jedná o ideální typ konceptu národa, který respektuje rozdílné kultury a napětí ve společnosti považuje za součást dnešního rozmanitého světa (Degenaar, 1994: 27). Větší důraz by měl být kladen na rozmanitost, nikoliv na jednotnost (srovnej Bornman, 2006). Jihoafrická republika je sama o sobě charakteristická takovou komplexností identit, že ze své podstaty vykazuje vlastní rozdíly. Afrikánce a anglicky mluvící bělochy můžeme považovat za dvě samostatné entity z hlediska jazyka a kultury. Mezi černými Afričany je oficiálně uznáváno devět jazyků - isiNdebele, isiXhosa, isiZulu, Sepedi, Sesotho, Setswana, siSwati, Tshivenda a Xitsonga - stejně tolik je i kultur uvnitř černošské populace (Zegeye – Harris, 2003: 2; Bornman, 2006) Apartheid tyto difference ještě více zdůraznil a postaral se nejen o konfrontaci vztahů mezi bílými a černými,

¹²⁹ „In South Africa it was the majority that was the minority. The minority behaved like an oppressive majority; the majority were treated like an oppressed minority. [...] It was the minority that declared the majority to be inferior“ (Sachs, 1994: 133).

¹³⁰ „negative characteristics of the diskurse of nationalism“ (Degenaar, 1994: 25).

¹³¹ „The use of nationalist terminology is dangerous since it feeds on the myth of a collective personality and creates wrong expectations in the minds of citizens while not preparing them to accept the difficult challenges to create a democratic culture which accommodates individuality and plurality“ (Degenaar, 1994: 24).

¹³² Ve své práci *The myth of a South African Nation* Degenaar hovoří i o dalších konceptech národa jako např.: „the nations of common culture, modernisation culture“ a „socialist culture“ (Degenaar, 1994: 25).

ale také mezi černými navzájem, barevnými a Indy (Coetzee – Wood podle Bornman, 2006).

Otázkou je, zda se mohou Afričané v Jižní Africe vidět jako jednotní. Mají nějaký druh soudržnosti? Quebečané v Kanadě mají společný jazyk (francouzštinu) a společnou historii. Navíc mají půdu a zdroje. To je činí politicky silnými (Moodley – Adam, 2000: 53). Quebečané jsou si podobní i etnicky. Černí Afričani mají černou kůži. Nemají žádný společný kmenový jazyk, ale mají imperialisticky vnucenou angličtinu. Je nacionalismus vůbec možný pro takový stát? Spíše se chci ptát, proč je patriotismus natolik důležitý?

Pokud jsou „kultury“ proměnlivé, a většina autorů naznačuje, že opravdu jsou, pak se musím ptát, co je tím, co drží jednotlivé „kultury“ v Jižní Africe oddělené, když „rasa“ již není rozhodující? Herbert Vilakazi upozorňuje na skutečnost, že tou překážkou je něco, co nazývá „*the wounded african psyche* (151).¹³³ Bílí Evropané (dobyvatelé, kolonizátoři) se nikdy neztotožní s původními Afričany. Jejich postoj k původnímu obyvatelstvu je tím klíčovým problémem. Bílí Afrikánci podkopali humanitu Afričanů, jejich lidství, tím, že je označili za „zvěř“.¹³⁴ Právě odtud pramení ten „*nejsilnější, potenciální zdroj politizace africké kulturní identity*“.¹³⁵ V důsledku takového úmyslného chování se ostatní skupiny samy snížily pod lidskou úroveň (Vilakazi, 1994: 151).

Vikalaziho kapitola je převážně morálního charakteru. Jeho představy však nejsou příliš reálné. Vikalazi (1994) píše, že Afričané budou uzdraveni tehdy až „[...] bílí, barevní a Asiaté přestanou být bílými, Asiaty a barevnými, a stanou se jednoduše Afričany“ (151).¹³⁶ V závěru kapitoly pak dodává, že „léčení“ musí začínat zespu, nikoliv od politických špiček a vzdělaných profesionálů, ale od obyčejných Afričanů.

¹³³ Možno přeložit jako „zraněná africká duše“.

¹³⁴ Autor v textu používá termín „semi-animal“.

¹³⁵ „[...] most potent, potential source of the politicisation of African cultural identity, [...]“ (Vilakazi, 1994: 152).

¹³⁶ „[...] whites, Indians and coloureds cease to be whites, Indians and coloureds, and become simply Africans“ (Vilakazi, 1994: 151).

Oni jsou těmi hlavními aktéry, kteří se musí na „procesu uzdravení“ (*healing process*) aktivně podílet (153). Bohužel již nám zde autor neuvádí, jak toho dosáhnout. Metafora léčení a uzdravení je linií celé analýzy. Autor zmiňuje čtyři oblasti, jež by měly být „vyléčeny“ – psychologická, ekonomická, politická a ideologická (153-155). Co je však podle Vikalaziho důležité, chceme-li dosáhnout smíření a demokratického národního státu, je uvědomit si národní otázku (*national question*). Bílí se identifikují jen mezi sebou, a v očích Afričanů jsou viděni jako dobyvatelé (Vilakazi, 1994: 150). Pro původní obyvatele je to samozřejmě ponižující a navíc to v nich vzbuzuje dojem (trvale), že jsou něčím míň, a že bílí se tím snaží ukázat svoji nadřazenost. Friedman (1994) však smíření nepovažuje za nezbytnou podmínku fungující postapartheidní Jižní Afriky (176). Cituje Dankwarta Rustowa (1970) když tvrdí, že to, co ve skutečnosti postrádáme je „*smysl pro komunitu*“ (*a sense of community*). Vzápětí dodává, že ale oproti ostatním rozděleným společnostem máme v něčem navrch – „*pocit závislosti*“ [*a sense of interdependence* (177)]. To znamená, že jak bílí, tak černí se navzájem potřebují, ačkoliv si to pravděpodobně nikdy nepřiznají. Sdílet sociální prostor bude pro ně obtížné, ovšem v ekonomickém to bude nezbytné. Toto jejich soužití je velmi důležité, chtějí-li ekonomicky růst a bojovat proti chudobě. Je zřejmé, že pokud bude dosažen určitý životní standard všech skupin, pak dojde ke zmírnění rasového či jiného napětí mezi komunitami (Friedman, 1994: 180).

Apartheid zavedl kulturní nerovnost, nyní je potřeba vybudovat něco hmotného, co podpoří pocit společné identity (například společenská zařízení jako jsou knihovny, klubovny, parky, apod.). Společnost by měla zavést nové kulturní symboly. Umění většinou boří bariéry mezi jednotlivými kulturami, protože lidé se identifikují s formami umění a s umělci. Obdobně to tak bylo ve sportu. Tam se budování státu podařilo. Teď by mohlo být na řadě umění. Veškeré tvůrčí činnosti mají potenciál prolomit mosty mezi černo-bílými vztahy a vyvolat pocit, že jak bílí, tak černí mají něco společného (Malan, 1994: 187-188).

Od roku 1994 uplynulo osmnáct let a ve společnosti jsou stále udělovány kategorie jako „černí“, „bílí“, „barevní“ a „Asiaté“. Ale je vůbec nutné vytvořit společnou kulturu? Jak a čím by byla definována? Jak dosáhnout míru mezi rozdílnými lidmi a jejich zkušenostmi? Může si být Jižní Afrika vědoma národní identity a zároveň respektovat (většinou kmenové a etnické) rozdíly? A nelze obojí? Zakořeněné stereotypy z období apartheidu, a především „*nedostatek identit a pevně ukotvené společenské vzorce chování*“, způsobily fakt, že černí byli pojmáni jako celek, všichni byli stejní. Respektive stejně špatní. Zegeye a Harris chtějí, aby jejich identita byla založena na něčem jiném než rasových nebo kulturních základech. To však bude možné jen tehdy, pokud se zbavíme standardního vnímání. Zakotvení identit z dob apartheidu se udrželo díky tomu, že se politika po konci apartheidu snažila vypořádat se s tím, co se stalo. Politika udržovala zakořeněné kategorie tak, jak byly, protože se s nimi snažila vypořádat a pořád se k nim vlastně vracela. Je tedy zřejmé, že nové kategorie nemají možnost se prosadit, protože pokud politika (a tím pádem celá společnost) vnímá identity tak, jako dřív, pak se společnost nemohla posunout dál, oprostít se od tohoto vnímání a odstranit tradiční kategorie (Zegeye – Harris, 2003: 6).

V jihoafrické společnosti je důležité vytvořit novou subjektivitu (myšlení, vnímání). Nikoliv v tom smyslu, že by bylo zapomenuto na to, co se stalo, ale neohlížet se zpět pomocí zakořeněných stereotypů, ale vytvořit z nich něco mimořádného, kreativního (Hall podle Ballantine, 2004: 107). Ballantine (2004) v tomto ohledu sází na hudební umění (107).¹³⁷ Originálním básníkem a umělcem byl bílý Jihoafričan Wopko Jensma, který se podle *Mail & Guardian* stal až „*děsivým, novým druhem člověka, prvním Johoafričanem*“.¹³⁸ Ještě kontroverznější a poněkud extrémní byl běloch Piet Pienaar. Ostatním chtěl dokázat, že identita je proměnlivá, a tak se rozhodl podstoupit obřizku, jež je součástí slavnostního obřadu kmene Xhosa. Vše se odehrávalo v umělecké galerii

¹³⁷ Ballantine odkazuje i na další autory, kteří jsou stejného názoru ohledně hudby a identity, např.: Paul Gilroy (1993), George Lipsitz (1994), Les Back (1996), David Hesmondhalgh (2000).

a vysílalo se živě na internetu (Mail & Guardian podle Ballantine, 2004: 108).

Chceme-li vytvořit něco nového, pak zkusíme míchat více hudebních stylů dohromady, potřebujeme přejímat více barev, tanečních stylů, apod. Stejně takové jsou i identity. Jsou proměnlivé. Mohou se navzájem inspirovat, aby společně vytvořily něco zcela mimořádného. Mimochodem to, že hudba není jenom zábava, ale revoluce, potvrzují punkové kapely vznikající v době apartheidu. Tyto kapely svými texty přinutily lidi o věcech přemýšlet. V té době to byl obrovský posun, protože doposud byli lidé zvyklí dělat to, co se jim řeklo. První mezirasovou kapelou tohoto typu byla punková skupina National Wake (viz příloha č. 6).¹³⁹ Kapela Power Age vydávala dokonce svůj vlastní časopis Stop Apartheid.¹⁴⁰

¹³⁸ „a terrifying, new sort of human. He is the first South African” (Mail & Guardian podle Ballantine, 2004: 108).

¹³⁹ National Wake, dostupné na: <http://www.nationalwake.com/>, 31. březen 2012.

¹⁴⁰ *Punk in Africa*. Deon Maas, Keith Jones / Czech Republic, South Africa, 88 minut, 2011, shlédnuto ke dni 31. březen 2012 v rámci festivalu Jeden svět v Plzni.

7 ZÁVĚR

[...] there's a new force out there in the world called culture
(Adam Kuper).¹⁴¹

Cílem mé práce bylo dokázat, že rasa a kultura jsou intelektuální konstrukce, které formovaly jihoafrickou společnost. Tento axiom byl potvrzen. Jednou z hypotéz byl předpoklad, že rasa byla tím hlavním artefaktem výběru toho, kdo bude či nebude součástí skupiny. Tato myšlenka se v práci zcela nepotvrdila. Rasa sice hrála velmi důležitou roli, to ano, ale jako základní nástroj při tvorbě rozdílnosti, zatímco kultura byla používána k ospravedlnění politiky apartheidu a stala se opodstatněním pro rozdělení jihoafrické společnosti do čtyř základních kategorií. Kultura se stala jedním z artefaktů výběru. Apartheid byl výsledkem společné kulturní a biologické konstrukce. Společností byly tyto konstrukce přijaty jako objektivní a dané. Apartheid byl založen na konstrukci uzavřených identit. Rasa, jakožto termín biologický, zdánlivě působí jako nestranný faktor. V rámci teoretického zkoumání apartheidu se potvrdilo, že rasa v kontextu Jižní Afriky vytváří celou řadu alternativ, jak společnost hodnotit a jak ji (uměle) kategorizovat. Jednou z těchto alternativ se stala kultura.

Koncept rasy je v Jihoafrické republice zakořeněn v důsledku kolonialismu. Ten byl ospravedlňován prostřednictvím rasy. Segregační zákony vycházely z rasistického paradigmatu, ale apartheid byl obhajován pomocí kultury. Kultura je tak snadno zneužitelná, protože je všudypřítomná, a tak nejasná zároveň. Kultura nahradila třídu, rasu a všechny ostatní determinanty chování. Dle mého názoru je rasa výrazně fenoménem západním, který vznikl přibližně v době, kdy se západní imperialisté setkávají s neevropskými národy.

V předkládané práci jsme si ukázali provázanost pojmů rasy a kultury. Etnicita je pak základním předpokladem jakéhokoliv rasismu

¹⁴¹ The Tyranny of Multiculturalism: Laurie Taylor interviews Adam Kuper, dostupné na: <http://newhumanist.org.uk/525/the-tyranny-of-multiculturalism-laurie-taylor-interviews-adam-kuper>, 1. březen 2012.

a zároveň je nositelem kultury. Teoretik apartheidu Eiselen v roce 1929 na jedné přednášce řekl, že neexistuje rasa, která by byla předurčena k tomu, aby ovládla zbytek světa. Rasa tedy nebyla tím hlavním stavebním kamenem apartheidu, jak je většinou mylně interpretováno. Ale kultura byla tím hlavním artefaktem výběru. Právě proto se měly kulturní rozdíly natolik cenit a měly být zachovány pomocí odděleného vývoje (Kuper, 1999: xiii). A tak byly uměle vytvořeny čtyři skupiny – bílí, Asiaté (indického původu), barevní (Coloured) a černí. Na pomyslné ose jeden pól tvořili černí a druhý bílí. Mezi nimi Asiaté a barevní jako „náravník“ mezi dvěma znesvářenými skupinami. Zkrátka jednotlivé kultury se nemohly vyvíjet mezi sebou, ale každá samostatně, protože byly navzájem příliš odlišné. Apartheid však přesahuje daleko za rámec odděleného prostoru.

Vykreslili jsme pozadí apartheidu, jeho ideologii a funkci. Při formování apartheidu hrál velmi důležitou roli afrikánský nacionalismus, který byl ve své podstatě logickým obranným reflexem vůči Angličanům a domorodému obyvatelstvu Jižní Afriky. Ačkoliv má afrikánský nacionalismus kořeny v minulosti, jeho význam se orientuje na budoucnost a zahrnuje v sobě požadavek na změnu. Teoretici apartheidu navíc těžili z toho, že svůj boj proti početnější černošské většině mohli prezentovat jako boj proti britskému imperialismu. Apartheid měl ve svém jádru až misijní charakter, ale postupem času se přeměnil v prostý pragmatismus.

V rámci nové Jižní Afriky by národní identita měla nahradit etnické nebo rasové vztahy, ale vytvoření a udržení funkčního společného ideálu závisí na výhodách z toho vyplývajících. Většina obyvatel Jižní Afriky byla utlačována bílou menšinou. Aby mezi oběma panovalo rovné postavení, pak to znamená, že musíme zahrnout jejich (rozuměj černošskou) kulturu, a dokonce i jejich historii do „příběhu“, který odplaví léta represí a ponižování. Jestliže v době apartheidu bylo nevýhodou být černým, v nové Jižní Africe, je tento fakt taktickou výhodou. I když stále existuje řada oblastí, kde rasismus vůči černochům zůstává v platnosti.

S ohledem na druhou hypotézu lze tvrdit, že rasismus přispívá k posílení pocitu jednoty černého obyvatelstva, spíše než porozumění v otázce národní identity. V jistém smyslu se nová národní identita stává „více černou“. K tomu jednoznačně přispěla i vládní politika Thabo Mbekiho. Během apartheidu, černoši neměli politickou sílu. Ale mohli se snadno identifikovat a chápat sami sebe jako skupinu. Jako utlačovaná většina věděli přesně, kým jsou. Nyní, když jim byla dána politická moc, proč by se vzdali tohoto pocitu identity, který vznikl na základě „*black*“, jen proto, aby přijali novou identitu jako „Jihoafričan“? Teď, když konečně černošská většina má politickou moc, ačkoliv je stále nedostatečně zastoupena v řadě odvětví (jako je např. právní, ekonomické), jaké výhody by měl Africký národní kongres vzhledem k tomu, že by se stal „méně černým“? Jinými slovy, pokračování rasismu je přínosem pro Africký národní kongres, protože mu poskytuje politickou výhodu. Zdá se, že Africký národní kongres nevidí žádný smysl v tom, že Jihoafrická republika by se stala skutečně smíšenou společností, přestože to byl jeden z politických cílů Nelsona Mandely. Závěrem lze konstatovat, že apartheid dal černošům identitu a zrušení apartheidu vytvořilo jakýsi chaos rolí, které měly vytvořit požadované napětí mezi rasami. Během apartheidu se jak černí, tak bílí ocitli ve strukturovaných rolích ve vztahu k sobě navzájem. Samozřejmě, role černošů nebyla dobrá, ale měli jasnou představu o tom, kdo jsou a jaká jsou jejich očekávání. Na rozdíl od černých, bílí neztratili svůj status, jen určitou politickou moc. Co se týče identity, právě černoši byli těmi, kteří měli za úkol vyplnit jisté vakuum, měli si vytvořit představy sami o sobě.

Většina Jihoafričanů podporuje myšlenku společné jednoty, ačkoliv většina z nich se identifikuje s ostatními na základě etnicity, rasy a jazyka. Tyto kategorie jsou však pro ostatní snadno čitelné a rozpoznatelné na první pohled. Barva pleti, řeč, typ účesu či způsob oblékání nám o člověku prozradí poměrně mnoho indicií k tomu, abychom si je mohli správně zařadit. Náboženství nebo třída nejsou pro ostatní tak zjevné, a tudíž jim není připisován takový význam.

Největším dědictvím apartheidu tak v současné Jihoafrické republice je existence identit sama o sobě. Jejich role se však oproti období segregace změnily. Možná se v současné JAR naplňují obavy, kterým chtěli Afrikánci prostřednictvím plánu *apartheid* zabránit – a to je pohlcení ze strany černošské většiny. Je otázkou, zda Afrikánci svou politikou segregace přivolali sami, nebo jen oddálili o několik desítek let, nevyhnutelné. Pravděpodobně nebude vytvořen jednotný jihoafrický národ, ale JAR vždy bude sestávat z jednotlivých kultur. Neměli bychom se snažit vytvořit společnou identitu, ale spíše jde o zapojení jednotlivých kultur do projektu. Podstatou vybudování multikulturní společnosti je zapojení jednotlivých kultur, nikoliv jejich eliminace. Na základě této práce, se domnívám, že „kultura“ bude i v dnešním globalizovaném světě i nadále užitečným antropologickým nástrojem, ovšem ne v tom smyslu, jak byl používán, respektive zneužíván, v Jihoafrické republice.

Potencionálními elitami nové Jihoafrické republiky jsou mladé generace, které jsou schopny „rasové“ rozdíly překonat už jenom proto, že éru apartheidu samy nezažily. Proto vidím potenciál ve vývoji JAR v mladé generaci, je velmi důležité pracovat s mladými lidmi a integrovat studenty bez rozdílu barvy pleti. Studenti, kteří v důsledku velkých ekonomických rozdílů nemohou studovat, by neměli být popřeni, ale integrování pomocí stipendií a dalších programů.

V Africe chybí „kulturní“ konsenzus, kulturní identita byla vytracena, protože neustále narážela na něčí vlivy. Tradiční struktury africké společnosti byly rozbity kulturně i morálně. Z afrického života se vytratila národní integrita a africká identita se ocitla v krizi. Z těchto důvodů je možná nutnější socio-kulturní rekonstrukce, protože post-apartheidní společnost najde jen velmi málo společného. Je potřeba nejprve vybudovat hmotnou kulturu, aby byl podpořen pocit sounáležitosti a identity.

Je vůbec myšlenka jednoty a nerasovosti slučitelná s etnickou a kulturní rozmanitostí Jižní Afriky? A nepramení uznání takové

rozmanitosti a multietnicity právě ze společné identity? Tvorba identit je nikdy nekončícím procesem. Povede-li se změnit vnímání Jihoafričanů, ať už pomocí médií, nebo umění, pak má Jihoafrická republika jistě šanci.

8 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

Abu-Lughod, Lila: 1991. Writing Against Culture. In: Fox, Richard ed.: *Recapturing Antropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of Ammerican Research Press, s. 137-162.

Adam, Heribert: 1995. The politics of ethnic identity: comparing South Africa. In: *Ethnic and Racial Studies*, No. 3, Vol 18, s. 457-475, dostupné na: <http://home.sandiego.edu/~jmwilliams/adamonethnicity.pdf>, 29. únor 2012.

Adam, Herribert – Moodley, Kogila: 1993. *The Opening of the Apartheid Mind*. Berkeley: University of California Press, dostupné na: <http://library.northsouth.edu/Upload/The%20Opening%20of%20the%20Apartheid%20Mind.pdf>, 25. říjen 2011.

Adam, Kanya: 1997. The Politics of Redress: South African Style Affirmative Action. In: *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 35, No. 2, s. 231-249.

Adedeji, Adebayo: 1991. Integraton post-apartheid South Africa into the African economy: A Preliminary exploration. In: Mosha, Felix ed.: *Challenges of post-apartheid South Africa*. Conclusions and papers presented at a Conference of the Afriecce Leadersip Forum. Namibia: Windhoek, s. 49-58.

Ake, Claude: 1993. What is the Problem of Ethnicity in Africa? In: *Transformation*, Vol. 22, s. 1-14, dostupné na: <http://www.history.ukzn.ac.za/ojs/index.php/transformation/article/download/626/442>, 15. listopad 2011.

Allen, John: 2005. *Apartheid South Africa. An Insider's Overview of the Origin and Effects of separate Development*. Lincoln: iUniverse.

Althusser, Louis: 2006. Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation). In: Gupta, Akhil - Sharma, Aradhana:

The Anthropology of the State. A Reader. Blackwell Publishing: Malden and Oxford, s. 86-111.

Asmal, Kader: 2004. Keeping Memory Alive, Shaping our Future: The Ten-Year Celebratio of Freedom. Address by the minister of education, Centre for the Book, Cape Town. March 31, dostupné na: <http://www.info.gov.za/speeches/2004/04040109461001.htm>, 3. prosinec 2011.

Baderoon, Gabeba: 2003. Shooting the East/Veils and Masks: Uncovering Orientalism in South African Media. In: Zegeye, Abebe – Harris, Richard eds.: *Media, Identity and Public Sphere in Post-Apartheid South Africa*. Boston: Brill, s. 129-146.

Balibar, Etienne: 1991. Is there a Neo-Racism? In: Balibar, Etienne – Wallerstein, Immanuel ed.: *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso, s. 17-28.

Ballantine, Christopher: 2004. Re-thinking ‚Whiteness‘? Identity, Change and ‚White‘ Popular Music in Post-Apartheid South Africa. In: *Popular Music*, Vol. 23, No. 2, s. 105-131.

Barber, Karin: 2001. Cultural Reconstruction in the New South Africa. In: *African Studies Review*, Vol. 44, No. 2, s. 177-185.

Barša, Pavel: 2006. Konstruktivismus a politika identity. In: *AntropoWebzin*, No. 1-2, dostupné na: <http://antropologie.zcu.cz/konstruktivismus-a-politika-identity>, 22. březen 2012.

Barth, Fredrik: 1969. Introduction, In: Fredrik Barth ed.: *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown, s. 9-38.

Bauman, Zygmunt: 2002. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Slon.

Bauman, Zygmunt – May, Tim: 2010. *Myslet sociologicky. Netradiční uvedení do sociologie*. Praha: Slon.

Berger, Peter – Luckmann, Thomas: 1999. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK.

Biko, Steve: 1972. *Black Viewpoint*. Durban: Black Community Programmes, dostupné na: <http://www.sahistory.org.za/archive/black-viewpoint>, 3. únor 2012.

Bornman, Elirea: 2006. National symbols and nation-building in the post-apartheid South Africa. *International Journal of Intercultural Relations*. No 30, nečíslováno.

Bourdieu, Pierre: 1998. *On Television*. New York: The New Press.

Brubaker, Rogers – Cooper, Frederick: 2000. Beyond “identity“. In: *Theory and Society*, No. 29, s. 1-45.

Clark, Nancy – Worger, William: 2004. *South Africa: The rise and fall of apartheid*. Great Britain: Pearson Education.

Cohen, Anthony: 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.

Crais, Clifton: 2002. *The Politics of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press.

Degenaar, Johan: 1994. Beware of nation-building. In: Rhodie, Nic – Liebenberg, Ian eds.: *Democratic Nation-Building in South Africa*. Pretoria: HSRC Publishers, s. 23-33.

Dubow, Saul: 1992. Afrikaner Nationalism, Apartheid and the Conceptualization of ‚Race‘. In: *The Journal of African History*, Vol. 33, No. 2, s. 209-237.

Dubow, Saul: 1995. *Scientific racism in modern South Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

Duiker, Sello: 2000. *Thirteen Cent*. Claremont: Shumani Printers.

Eagleton, Terry: 2001. *Idea kultury*. Brno: Host.

Emberling, Geoff: 1997. Ethnicity in Complex Societies: Archaeological Perspectives. *Journal of Archaeological Research*, Vol. 5, No. 4, s. 295-344.

Emmert, František: 2002. Jižní Afrika: Získají Afrikánci vlastní stát? *Mezinárodní politika*, Vol. 26, No. 2, s. 28-31.

Engelbrecht, Alta: 2006. Textbooks in South Africa from Apartheid to Post-Apartheid: Ideological Change Revealed by Racial Stereotyping. In: *Promoting Social Cohesion through Education Case Studies and Tools for Using Textbooks and Curricula*. The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank, Washington, DC, dostupné na: <http://info.worldbank.org/etools/docs/library/232527/Engelbrecht.pdf>, 15. listopad 2011.

Englert, Birgit: 2004. Racism in South Africa Ten Years After Apartheid Interview with Prof. Alfred Tokollo Moleah. In: *Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, No. 6, s. 89-100, dostupné na: http://www.univie.ac.at/ecco/stichproben/Nr6_Interview_Moleah.pdf, 27. leden 2012.

Erasmus, Zimitri: 2001. Introduction to the following edited volume. In: Erasmus, Zimitri ed.: *Coloured by History, Shaped by Place: New Perspectives on Coloured Identities in Cape Town*. Cape Town: Kwela Books, s. 1-29, dostupné na: http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/sociology/rsw/current/cscs/creole_bibliography/intro_z._erasmus.pdf, 22. březen 2012.

Eriksen, Thomas: 2007. *Antropologie multikulturních společností: Rozumět identitě*. Praha/Kroměříž: Triton.

Eriksen, Thomas: 1993. *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press.

Eriksen, Thomas: 2012. *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*. Praha: Slon.

Fihlani, Pumza: 2010. Race hate lives on in „rainbow nation“. *BBC News*. 6. duben 2010, dostupné na: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/8605846.stm>, 1. březen 2012.

Foucault, Michel: 2000. *Dohlížet a trestat. Kniha o zrodu vězení*. Praha : Dauphin.

Friedman, Steven: 1994. Settling for second best. Preconditions for reconsilitation and nation-building. In: Rhodie, Nic – Liebenberg, Ian eds.: *Democratic Nation-Building in South Africa*. Pretoria: HSRC Publishers, s. 173-181.

Frueh, Jamie: 2003. *Political Identity and Social Change: The Remaking of South African Social Order*. Albany: State University of New York Press.

Gedlu, Mesfin: 2004. Afrika a demokracie: Příklad Rwandy a Jižní Afriky. In: Onderka, Pavel ed.: *Dvojznačné jaro 1994*. Moravská Třebová: Aegyptus, s. 54-61.

Geertz, Clifford: 2000. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství.

Gellner, Ernest: 2003. *Nacionalismus*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultur.

Gibson, James – Claassen, Christopher: 2010. Racial Reconciliation in South Africa: Interracial Contact and Changes over Time. In: *Journal of Social Issues*, Vol. 66, No. 2, s. 255-272, dostupné na: <http://jameslgibson.wustl.edu/jsi2010.pdf>, 10. listopad 2011.

Giddens, Anthony: 1999. *Sociologie*. Praha: Argo.

Gilimoe, Hermann: 1992. „Broedertwis“: Intra-Afrikaner Conflicts in the Transition from Apartheid. In: *African Affairs*, Vol. 91, No. 364, s. 339-364.

Gilimoe, Hermann: 1994. „Survival in Justice“: An Afrikaner Debate over Apartheid. In: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 36, No. 3, s. 527-548.

Gilimoe, Hermann: 2003a. *The Afrikaners. Biography of the People*. London: Hurst & Company.

Gilimoe, Hermann: 2003b. The Making of the Apartheid Plan, 1929-1948. In: *Journal of Southern African Studies*, Vol. 29, No. 2, s. 373-392.

Gleason, Philip: 1983. Identifying Identity: A Semantic History. In: *The Journal of American History*, Vol. 69, No. 4, s. 910-931.

Gounden, Vasu: 2010. Reflections on Identity Conflicts and Nation Building in Contemporary South Africa Peace Prints. In: *South Asian Journal of Peacebuilding*, No. 3, Vol. 2, s. 1-5, dostupné na: <http://www.wiscomp.org/pp-v3-n2/formatted/vasu.pdf>, 8. leden 2012.

Hendl, Jan: 2006. Kvalitativní výzkum v pedagogice (referát z konference *Současné metodologické přístupy a strategie pedagogického výzkumu*), s. 1-19, dostupné na: <http://www.ftvs.cuni.cz/hendl/metodologie/kvalvyzkpedhendl.pdf>, 16. listopad 2011.

Herman, Fanie: 2011. Jacob Zuma and Minority Groups in post-apartheid South Africa: An examination of his reconciliation policy toward the Afrikaners. In: *African Journal of Political Science and International Relations*, Vol. 5(1), s. 10-20, dostupné na: <http://www.academicjournals.org/ajpsir/pdf/pdf2011/January/Herman.pdf>, 1. březen 2012.

Hirt, Tomáš: 2007. Přehled nejasností spjatých s konceptem etnicity v perspektivě post-barthovských přístupů. *AntropoWebzin*, 2007, Vol. 3, No. 2-3, s. 1-5.

Horáková, Hana: 2007a. *Národ, kultura a etnicita v postapartheidní Jižní Africe*. Hradec Králové: Gaudeamus.

Horáková, Hana: 2007b. „Rasa“ a rasismus v Jižní Africe. In: *Sociální studia*, No. 4, s. 113-129, dostupné na: <http://socstudia.fss.muni.cz/pristup.php?soubor=080710100959.pdf>, 2. prosinec 2011.

Hulec, Otakar: 1997. *Dějiny Jižní Afriky*. Praha: Lidové noviny.

Chotia, Farouk: 2009. Will Zuma bring tribalism to South Africa? *BBC News*. 23. duben 2009, dostupné na: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/8012903.stm>, 1. březen 2012.

Ibinga, Stephane: Post-apartheid Literature Beyond the Race. In: *This Century's Review*, dostupné na: http://www.thiscenturyreview.com/post_apartheid.html, 19. únor 2012.

Johnson, R. W.: 2010. *South Africa's Brave New World. The Beloved Country Since the End of Apartheid*. London: Penguin Books.

Kabele, Jiří: 1996. Sociální konstruktivismus. In: *Sociologický časopis*, 1996, Vol. 32, No. 3, s. 317-337, dostupné na: http://sreview.soc.cas.cz/uploads/a8d4b9796abd2eacee415e34c9d59d6b9d78aa21_298_317KABEL.pdf, 5. březen 2012.

Kamín, Tomáš – Machalová, Tatiana: 2003. *Kritika rasy a rasismu*. Brno: Masarykova univerzita.

Klíma, Vladimír: 1994. Inkatha: bude se smát „třetí vzadu“? In: *Nový Orient*, Vol. 49, No. 1, s. 1-5.

Kluckhohn, Clyde – Kelly, William: 1945. The concept of culture. In: Linton, Ralph ed.: *The Science of Man in the World Crisis*, New York: Columbia University Press, s. 78-106.

Kuper, Adam: 1999. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge: MA: Harvard University Press.

Lewin, Peter: 1985-86. The Prohibitive Cost of Apartheid. *The Intercollegiate Review*, s. 25-31, dostupné na: http://www.mmisi.org/ir/21_02/lewin.pdf, 7. prosinec 2011.

Louw, Eric: 2004. *The rise, fall, and legacy of apartheid*. Westport TC: Greenwood Publishing Group.

Lukášek, Libor: 1999. Historie a současnost Jihoafrické republiky – od apartheidu k demokracii. In: *Mezinárodní vztahy*, Vol. 34, No. 2, s. 101-106.

Lushaba, Lwazi: 2005. From Apartheid Social Stratification to Democratic Social Divisions: Examining the Contradictory Notions of Social Transformation Between Indian and Black South Africans. In: Cheryl Hendricks – Lushaba, Lwazi eds.: 2005. *From National Liberation to Democratic Renaissance in Southern Africa*. Dakar: CODESRIA, s. 111-139, dostupné na: <http://www.codesria.org/IMG/pdf/6-Lushaba.pdf>, 22. březen 2012.

Malan, Charles: 1994. Symbols unity: the role of cultural symbols in nation-building. In: Rhodie, Nic – Liebenberg, Ian eds.: *Democratic Nation-Building in South Africa*. Pretoria: HSRC Publishers, s. 182-189.

Mistry, Jyoti: 2001. Conditions of Cultural Production in post-apartheid South Africa. In: *Extraordinary Times*, IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol. 11, s. 1-20, dostupné na: <http://www.iwm.at/publ-jvc/jc-11-08.pdf>, 25. leden 2012.

Moodley, Kogila – Adam, Herribert: 2000. Race and Nation in Post-Apartheid South Africa. In: *Politics and Economics*. No 30. University of Leipzig Papers on Africa, s. 51-69, dostupné na: <http://hevra.haifa.ac.il/~soc/lecturers/smoocha/files/1764.pdf>, 7. listopad 2011.

Moodley, Kogila: 1991. The Continued Impact of Black Consciousness in South Africa. In: *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 29, No. 2, s. 237-251.

Norval, Aletta: 1996. *Deconstructing Apartheid Discourse*. London: Verso.

Obasanjo, Olusegun: 1991. Opening Remarks: Conference on the Challenges of Post-Apartheid South Africa. In: Felix G.N. Mosha ed.: *The Challenges of Post-Apartheid South Africa. Conclusions and Papers Presented at a Conference of the Africa Leadership Forum*. Namibia, s. 7-16, dostupné na: <http://www.africaleadership.org/rc/the%20challenges%20of%20post-apartheid%20south%20africa.pdf>, 15. listopad 2011.

Orálek, Milan: 2008. „Uvnitř jsem doufal, že se budu moci vrátit“. *Rozhovor s Otakarem Hulcem*. In: *Aluze*, No. 3, s. 15-22, dostupné na: http://www.aluze.cz/2008_03/03_rozhovor_hulec.pdf, 13. listopad 2011.

Pecka, Emanuel: 2010. *Sociologie politiky*. Praha: Grada.

Plotkin, Henry: 2002. *The Imagined World Made Real. Towards a natural science of culture*. London: Rutgers University Press.

Sachs, Albie: 1994. Majority rule and minority rights. In: Rhodie, Nic – Liebenberg, Ian eds.: *Democratic Nation-Building in South Africa*. Pretoria: HSRC Publishers, s. 133-144.

Sartori, Giovanni: 2011. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*. Esej o multietnické společnosti. Praha: Dokořán.

Seckinelgin, Hakan: 2002. Civil Society as a Metaphor for Western Liberalism. In: *Global Society*, Vol. 16, No. 4, s. 357-376.

Sharp, John – McAllister, Pat: 1993. Ethnicity, Identity and Nationalism: International Insights and the South African Debate. In: *Anthropology Today*, Vol. 9, No. 5, s. 18-20.

Schneider, Anne – Ingram, Helen: 1993. Social Construction of Target Populations: Implications for Politics and Policy. In: *The American Political Science Review*, Vol. 87, No. 2, s. 334-347.

Skalník, Petr: 2010. Jednotný národ mezi přáním a skutečností. Národ a rovnost ras existují v Jihoafrické republice stále pouze na papíře. In: *Mezinárodní politika*, Vol. 34, No. 7, s. 6-9.

Thompson, Leonard: 1995. *A History of South Africa*. London: Yale University Press.

Vilakazi, Herbert: 1994. The sociopolitical conditions for community reconsilitation in South Africa. In: Rhodie, Nic – Liebenberg, Ian eds.: *Democratic Nation-Building in South Africa*. Pretoria: HSRC Publishers, s. 147-157.

Waetjen, Thembisa – Maré, Gerhard: 2010. Tradition's desire: The politics of culture in the rape trial of Jacob Zuma. In: Sean, Jacobs ed.: *The Politics of Jacob Zuma*. Concerned Africa Scholars. Bulletin No. 84, s. 52-61, dostupné na: <http://concernedafricascholars.org/docs/Bulletin84.pdf>, 12. leden 2012.

Wasserman, Herbert: 2003. Between the Local and the Global: South African Languages and the Internet. In: Zegeye, Abebe – Harris, Richard eds.: *Media, Identity and Public Sphere in Post-Apartheid South Africa*. Boston: Brill, s. 65-84.

Willcock, Shaun: 2009. *Jacob Zuma Says Afrikaners Are the Only True White South Africans*, dostupné na: <http://www.thebibleistheotherside.org/newsitem44.htm>, 28. únor 2012.

Worden, Nigel: 2007. *The making of Modern South Africa. Conquest, Apartheid, Democracy*. Malden: Blackwell Publishing.

Zegeye, Abebe – Harris, Richard: 2003. Media, Identity and Public Sphere in Post-Apartheid South Africa: An Introduction. In: Zegeye, Abebe –

Harris, Richard eds.: *Media, Identity and Public Sphere in Post-Apartheid South Africa*. Boston: Brill, s. 1-26.

Žatkuliaková, Monika: 1994. Po apartheide AIDS? Politika, kultúra a nový nepriateľ v JAR. In: Onderka, Pavel ed.: *Dvojznačné jaro 1994*. Moravská Třebová: Aegyptus, s. 87-92.

Prameny:

BBC News 2011, dostupné na: <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-14094861>, 31. březen 2012.

Chasing Shadows, dostupné na: <http://newhumanist.org.uk/2049/chasing-shadows-by-santu-mofokeng-web-exclusive-may-2009>, 3. ledna 2012.

Internet World Stats, dostupné na: <http://www.internetworldstats.com/stats1.htm>, 28. březen 2012.

MediaClubSouthAfrica.com, dostupné na: <http://www.mediaclubsouthafrica.com/index.php>, 15. březen 2012.

National Wake, dostupné na: <http://www.nationalwake.com/>, 31. březen 2012.

NEWS 24: 2007. Zuma, Afrikaners bond at braai. 27. březen 2007, dostupné na: <http://www.news24.com/SouthAfrica/Politics/Zuma-Afrikaners-bond-at-braai-20070327>, 1. března 2012.

Punk in Africa. Deon Maas, Keith Jones / Czech Republic, South Africa, 88 minut, 2011, shlédnuto ke dni 31. březen 2012 v rámci festivalu Jeden svět v Plzni.

Simunye – We are one, dostupné na <https://www.facebook.com/pages/Simunye/189096761194180>, 24. březen 2012.

Internetové zdroje:

www.bbc.co.uk

www.beeld.com

www.dieburger.com

www.facebook.com

www.internetworldstats.com

www.iol.co.za

www.litnet.co.za

www.mg.co.za

www.news24.com

www.pretorianews.co.za

www.simunye-philosophy.blogspot.com

www.sowetanlive.co.za

www.thebibleistheotherside.org

www.timeslive.co.za

www.volksblad.com

www.wordsetc.co.za

9 SUMMARY

The aim of my work is to show race and culture as intellectual constructs that have been shaping South African society through political power. Social construction of reality constitutes the theoretical basis of the whole premise of my work. This means that cultural categories were created artificially and became a tool of apartheid segregation policies.

The concept of race rooted in South Africa as a result of colonialism. Segregation laws were based on racist paradigm, but they were advocated by culture. Culture is an easily exploitable concept because it is ubiquitous, and thus also unclear. Culture has replaced class, race and all other determinants of behaviour. Race is a considerably western phenomenon, which originates in the time western imperialists faced non-European people.

The most important legacy of apartheid in the South Africa at present is the existence of identity itself. The role, however, has changed over the period of segregation. Racism contributes to strengthening the sense of unity of black people, rather than helping to understand national identity. As a result new national identity becomes “more black”.

Socio-cultural reconstruction is necessary as post-apartheid society has very little in common, but first there is a need to build material culture. We may not create a united South African nation, as South Africa will always consist of diverse and distinct cultures, but we should attempt to create common identity. To achieve a construction of a multicultural society the involvement of various cultures is essential.

Young generation which is able to overcome “racial” differences constitutes new potential new South African elite if only because they because they have not experienced the apartheid era themselves. I see potential in the development of South Africa in the young generation, therefore it is very important to work with young people and to integrate students regardless of skin colour.

10 PŘÍLOHY

Příloha č. 1



Democracy is Forever, Pimville, 2004¹⁴²

Příloha č. 2



Shebeen (ilegální bar), White City¹⁴³

¹⁴² Chasing Shadows, dostupné na: <http://newhumanist.org.uk/2049/chasing-shadows-by-santu-mofokeng-web-exclusive-may-2009>, 3. leden 2012.

Příloha č. 3

Soweto, 1986¹⁴⁴

Příloha č. 4

Ishmael, zemřel na HIV/AIDS jen několik dní poté, co byl pořízen tento snímek.¹⁴⁵

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ Ibidem.

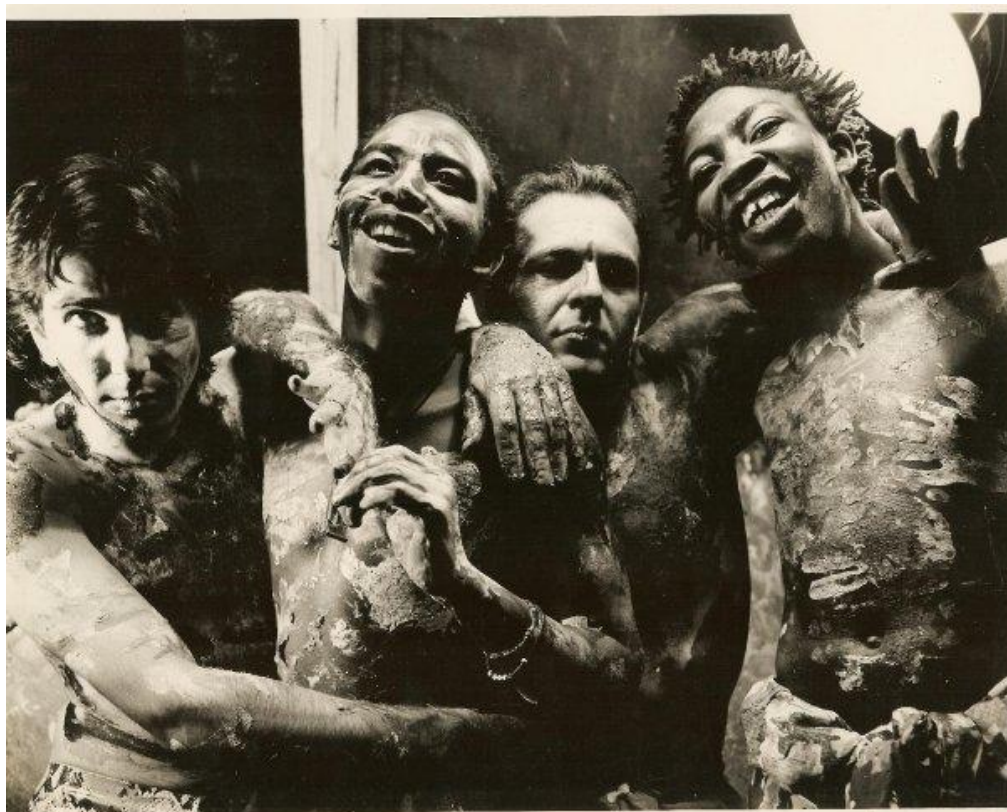
¹⁴⁵ Ibidem.

Příloha č. 5

Mučednická cela¹⁴⁶

¹⁴⁶ Ibidem.

Příloha č. 6

National Wake, první „černo-bílá“ skupina¹⁴⁷

Příloha č. 7

Logo „Simunye – We are one“¹⁴⁸

¹⁴⁷ National Wake, dostupné na: <http://www.nationalwake.com/>, 31. březen 2001.

¹⁴⁸ Simunye – We are one, dostupné na: <https://www.facebook.com/pages/Simunye/189096761194180>, 24. březen 2012.