

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

Přírodovědecká fakulta

Katedra rozvojových studií

**TANEC JAKO ANTROPOLOGICKÁ
OTÁZKA ROZVOJE**

Diplomová práce

Autor: Veronika Huvarová

Vedoucí diplomové práce: Doc. RNDr. Pavel NOVAČEK, CSc.

OLOMOUC 2013

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci „Tanec jako antropologická otázka rozvoje“ vypracovala samostatně výhradně s použitím literatury uvedené v přiloženém seznamu.

V Olomouci 24. 4. 2013

.....

Poděkování

Děkuji vedoucímu své diplomové práce, Doc. RNDr. Pavlu Nováčkovi, CSc., za vedení práce. Za podnětné připomínky a podporu při psaní této práce děkuji Prof. RNDr. Jarmile Riegerové, CSc., Mgr. Christine Habermann a Mgr. Denise Braunerové, tanečnickům, rozvojovým pracovníkům i všem inspirativním a hlubokým lidem, se kterými jsem se zatím měla možnost setkat.

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

Přírodovědecká fakulta

Akademický rok: 2009/2010

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: Bc. Veronika HUVAROVÁ
Osobní číslo: R09948
Studijní program: N1301 Geografie
Studijní obor: Mezinárodní rozvojová studia
Název tématu: Tanec jako antropologická otázka rozvoje
Zadávající katedra: Katedra rozvojových studií

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

- 1.stanovení harmonogramu práce
- 2.stanovení metody práce (induktivní, deduktivní)
- 3.volba literatury
- 4.vymezení antropologických východisek tance
- 5.vymezení antropologických východisek rozvoje
- 6.konkluze

Rozsah grafických prací: dle potřeby
Rozsah pracovní zprávy: 20 - 25 tisíc slov
Forma zpracování diplomové práce: tištěná

Seznam odborné literatury:

SACHS, C. World history of the dance
VAN BREMEN, J. - GODINA, V. - PLATENKAMP, J. Horizons of
understanding : an anthology of theoretical antropology in Europe
DE HEUSCH, L. Why marry her? : society and symbolic structures
PETERSON ROYCE, A. The anthropology of dance
BÉGIN, C. - CRÉPEAU, P. Dance : roots, ritual and romance
FRALEIGH, S. H. Dance and the lived body : a descriptive aestherics
MACNEIL, A. B. The Concept of Human Development
ARASTE RIDA, A. Creativity in Human Development : An Interpretive
and Annotated Bibliography

Vedoucí diplomové práce: Doc. RNDr. Pavel Nováček, CSc.
Katedra rozvojových studií

Datum zadání diplomové práce: 26. ledna 2010
Termín odevzdání diplomové práce: 13. května 2011

Prof. RNDr. Juraj Ševčík, Ph.D.
děkan

L.S.

Doc. RNDr. Pavel Nováček, CSc.
vedoucí katedry

V Olomouci dne 26. ledna 2010

Abstrakt

Klíčová slova: antropologie, antropologie rozvoje, tanec, rozvoj, Haiti, Ujgursko, Jihoafrická republika

Diplomová práce pojednává o tanci jako antropologické otázce rozvoje. V diplomové práci nalezneme teoretické zakotvení antropologie, která zde figuruje jako pojítko mezi rozvojem, respektive rozvojovým procesem, a tancem. Rozvoj je v práci definován jak v pozitivním vnímání, tak i negativním. Práce se opírá o post-strukturální kritiku rozvojového procesu, na jejímž základě vznikla antropologie rozvoje. Záměrem této práce je pak popsat, jak antropologie rozvoje využívá tanec jako jeden ze svých alternativních nástrojů rozvoje. Závěr práce je věnován formulaci rozvojového potenciálu tance a jeho dimenzím v rozvoji. Zvláštní kapitola je pak věnována konkrétním případům, kdy byl tanec pro rozvoj využit.

Abstract

Key words: anthropology, anthropology of development, dance, dance in development, development, South Africa

The final thesis discusses the dance as an anthropological question of development. We find a theoretical ground of anthropology here, which occurs as the link between development, more precisely development, process and dance. The development is defined in the thesis from a positive perception as well as from the negative side. The thesis is based on post-structural critique of development process on which the anthropology of development came into existence. The aim of the work is to describe how the anthropology of development uses dance as one of its alternative development tool. The conclusion of the thesis is dedicated to formulation of the development potential of dance and its dimension in development. A special chapter focuses on specific cases, where the dance was used for development.

Seznam zkratek

BAM	Black Arts Movement
IMF	International Monetary Fund/ Mezinárodní měnový fond
JAR	Jihoafrická republika
LDC's	Less Developed Countries/ Méně rozvinuté země
PRA	Participatory Rural Appraisal
RRA	Rapid Rural Appraisal
WB	World Bank/ Světová banka
XUAR	Xinjiang Uyghur Autonomous Region

Seznam obrázků

- Obr. 1 Dějinné epochy od pravěku po moderní dobu (s. 21)
- Obr. 2 Anglosaský model obecné antropologie (s. 28)
- Obr. 3 Model obecné antropologie podle D. Hickse a M. A. Gwynne (s. 29)
- Obr. 4 Mapa Haiti (s. 94)
- Obr. 5 Xinjiang Uyghur Autonomous Region (s. 97)
- Obr. 6 Umístění Durbanu (s. 101)

Obsah

Abstrakt.....	6
Abstract	7
Seznam zkratek	8
Seznam obrázků	9
Obsah.....	10
Úvod.....	13
1. Cíle práce.....	15
2. Metodika práce	17
3. Antropologie.....	19
3.1 Definice, předmět studia.....	19
3.2 Stručný vývoj antropologie, myšlenkové proudy, dělení antropologie.....	20
3.3 Kulturní antropologie	29
3.3.1 Kultura.....	34
3.3.2 Terminologie kulturní antropologie použitá v práci.....	36
3.3.3 Vybrané teorie kulturní antropologie	41
3.3.3.1 Symbolická antropologie.....	42

3.3.3.2	Funkcionalistická a strukturálně funkcionalistická antropologie	43
3.3.3.3	Strukturalismus a poststrukturalismus	46
4.	Od rozvoje k antropologii rozvoje	50
4.1	Rozvoj – definice	50
4.2	Vybrané rozvojové teorie	52
4.2.1	Neoliberální přístup k rozvoji	53
4.2.2	Modernizační škola	54
4.2.3	Strukturalistické přístupy k rozvoji, škola závislosti	56
4.2.4	Participativní přístup k rozvoji	59
4.2.5	Postrozvojový přístup	61
4.3	Post-strukturální kritika rozvojového procesu	62
4.4	Antropologie rozvoje	65
5.	Tanec pro rozvoj	71
5.1	Tanec – definice, využití v rozvoji	71
5.2	Tanec – dělení, funkce, začlenění do obecné antropologie a jeho místo v antropologii rozvoje	76
5.3	Původ tance a proměny jeho funkcí v lidských dějinách	84
5.4	Rozvojový potenciál tance	87
6.	Tanec v antropologicko – rozvojové praxi	93
6.1	Katherine Dunham na Haiti	93
6.2	Tanec jako nástroj k <i>women's empowerment</i> (zplnomocnění žen) – ujjurské ženy v čínské provincii Xinjiang	96
6.3	Lliane Loots o tanci, africké identitě, rozvoji a globalizaci	101

Závěr.....	103
Přílohy	105
Literatura	115

Úvod

Jako téma své diplomové práce jsem si zvolila téma „Tanec jako antropologická otázka rozvoje“. K volbě tématu „Tanec jako antropologická otázka rozvoje“ mě vedla myšlenka/ nápad propojit mé volnočasové aktivity a zájmy s oborem, který studuji. Jsem přesvědčena o tom, že tyto tři – tanec, antropologie a rozvoj - na první pohled zdánlivě různorodé a od sebe poměrně vzdálené obory je možné propojit a že jejich spojnicí, která prochází napříč všemi těmito oblastmi, je člověk. Člověk jako objekt studia vědy zvané antropologie, člověk jako ústřední otázka, vykonavatel i hybatel veškerého rozvoje a člověk jako realizátor tance. Cílem této práce tedy bude vymezit antropologická východiska v tanci, kde osoba tanečníka je tím, kdo svým cíleným pohybem tvoří a zprostředkovává tanec, dále pak vymezit antropologická východiska v rozvoji, kde člověk je ústřední otázkou i hybatelem všech oblastí (ekonomická, sociální, ...) rozvoje mezinárodního i rozvoje v menším měřítku.

Při psaní této diplomové práce se pokusím navázat a dále rozvinout své dvě předchozí závěrečné práce – absolventskou na Caritas VOŠs v Olomouci na téma „Tanec jako forma arteterapie a jeho využití v sociální práci“ a bakalářskou na Cyrilometodějské teologické fakultě v Olomouci na téma „Tanec jako jedna z možných cest porozumění sobě sama“. K volbě tématu obou předchozích prací mě tehdy vlastně přivedla citace z románu slavného ruského spisovatele a filozofa (dalo by se říci i „filozofického antropologa“) 19. století, Fjodora Michajloviče Dostojevského. Ve svém románu Idiot z roku 1868 Dostojevskij napsal: „*Svět spasí krása*“ (Dostojevskij, 2009, s. 494). Krásou, o které je řeč, je myšlena jak krása v přírodě, tak krása v umění, která

má pro Dostojevského výsostné postavení. A protože obsahu této citace stále věřím a myslím, že metaforicky propojuje umění tance s rozvojovými snahami obecně, chtěla bych v jejím duchu (a s dvouletým odstupem a novými poznatky získanými studiem na Přírodovědecké fakultě Univerzity Palackého na katedře Mezinárodních rozvojových studií) v psaní pokračovat a téma tance rozvinout z širších úhlů pohledu a v novém kontextu.

Většina rozvinutého i rozvojového světa v posledních letech prochází mnohými krizemi a zkouškami na různých úrovních a v různých oblastech, je tedy třeba si tuto nadčasovou citaci připomenout, uvidět krásu kolem sebe (v přírodě, v umění i v dalších oblastech), ochraňovat ji (o to se pokouší například většina ekologických hnutí) a nechat se jí inspirovat (z této myšlenky vychází řada, ne-li většina uměleckých směrů). V duchu této citace bychom se měli pokoušet o přirozený a nenásilný rozvoj, který bude ku prospěchu než-li ke škodě. I přesto, že krása sama o sobě svět pravděpodobně nespasí, její vnímání a uvědomování si jí všude kolem nás udělá svět přinejmenším příjemnějším místem k životu. Záleží na každém z nás, jaký přístup k životu, k ostatním lidem kolem sebe a k rozvoji zvolí i jakou roli ve světě sehraje. Úvodní část bych ráda uzavřela jednou z citací kardinála Špidlíka na téma složitosti porozumění každému jednomu z nás a z toho plynoucí nutnosti respektu jedinečnosti každého z nás a tolerance vůči svému okolí: „*Člověk v sobě nese ukryto tajemství vesmíru a vyřešit otázku člověka znamená rozřešit otázku Boha*“ (Špidlík, 2008, s. 194).

1. Cíle práce

Obečným cílem této diplomové práce je vymezit premisu, že tanec je jednou z antropologických proměnných v rozvoji a rozvojové pomoci, kterou má smysl zkoumat a o které má význam polemizovat.

Cílem 1. části (v obsahu s číslem 3) s názvem „*Antropologie*“ je potvrdit předpoklad, že vědní obor antropologie je spojujícím článkem mezi tancem a rozvojem a že rozvojový diskurz navázal na poznatky právě antropologických teorií.

Cílem 2. části (v obsahu s číslem 4) s názvem „*Rozvoj a antropologie rozvoje*“ je prezentovat problematiku rozvoje (a rozvojové spolupráce) a problematiku vzniku antropologie rozvoje, ve které tanec nalézá své pole působnosti.

Cílem 3. části (v obsahu s číslem 5) s názvem „*Tanec pro rozvoj*“ je představit tanec, jeho funkce, které ve společnosti plnil a plní, a jeho potenciál využitelný při realizaci rozvojových aktivit, které svými dopady přispívají k pozitivnímu rozvoji na lokální (jednotlivci a komunity) a v širším měřítku i mezinárodní úrovni.

Cílem poslední části (v obsahu s číslem 6) s názvem „*Tanec v antropologicko – rozvojové praxi*“ je na případových studiích (modelech) demonstrovat užití tance ve vybraných zemích považovaných v současné době za rozvojové.

Tato diplomová práce je současně součástí teoretické přípravy na plánovaný výzkum v terénu, což v praxi znamená pokusit se o nalezení odpovědi na hypotetickou otázku po významu a využití potenciálu tance v antropologii rozvoje. Následující fázi přípravy terénního výzkumu, která již nebude součástí této diplomové práce, by mělo být vytipování oblastí vhodných pro realizaci výzkumu s tímto cílem. Konkrétní oblast

bude vybírána na základě osobních preferencí (vzdálenost, jazyk, náboženství, cílová skupina, styl tanečního projevu, ...) s ohledem na „*přístupnost oblasti, zdravotní podmínky, politickou proveditelnost, fyzickou bezpečnost a finanční možnosti*“ (Murphy, 1998, s. 175).

2. Metodika práce

V této diplomové práci byla nejprve použita metoda obsahové analýzy (rozběr) zdrojů odborné literatury s následnou syntézou (skládání jevů), komparací (srovnávání údajů) a kompilací (propojení poznatků) zjištěných informací. Obsahová analýza je výzkumnou metodou zaměřenou na identifikaci, porovnávání a vyhodnocování obsahových prvků textu i neverbálních komunikátorů. V obecném smyslu se jedná o vyhodnocování informací týkajících se určitého tématu. Další užitou metodou je metoda zakotvené teorie, je odvozena od zkoumání jevu, který reprezentuje. Údaje o zkoumaném jevu jsou systematicky shromažďovány a analyzovány. Obě výše zmíněné metody se vzájemně doplňují. (Průcha, 2001). Při vypracovávání práce bylo tedy postupováno na základě induktivní logiky, pro kterou je typické zobecňování, tzn. formulace nových hypotéz, popř. teorií z informací získaným studiem materiálů na dané téma, či z poznatků získaných a posteriori (ze zkušenosti), jedná se o „*snahu učinit základní (obecnou) zkušenost svou vlastní zkušeností*“ (Jandourek, 1997, s. 264). Pro užití deduktivní metody, která směřuje k explanaci založené na testování hypotéz, toto téma není vhodné, neboť neexistuje dostatek, či zcela chybí tzv. „tvrdá data“ (statistické údaje) a v podstatě i hypotézy, které bychom mohli následně ověřovat. (Pospíšil, 1991).

Sběr dostupné české i zahraniční (anglické a německé) literatury byl prováděn prostřednictvím knihovny, portálu elektronických informačních zdrojů Univerzity Palackého (e-zdroje), dále pak osobním kontaktem s antropology, studenty rozvojových studií, rozvojovými pracovníky a tanečníky. Souhrn literatury uvedený na konci této diplomové práce je rozdělen na knihy, články a ostatní zdroje (akademické práce,

sborníky, videa).

Na základě současného stavu poznání jsme vyhledali vybrané modelové příklady (případové studie) komunit/ společností z antropologicko – rozvojové praxe, pro které je tanec přirozenou součástí kultury. Díky tomu mohlo být tance použito jako rozvojového nástroje, případně byly dokonce popsány jeho pozitivní dopady pro rozvoj dané oblasti. Jsou živoucím důkazem rozvojového potenciálu, který je v tanci obsažen.

Tato diplomová práce je inspirována osobní zkušeností tanečnice a studentky rozvojových studií a také praxí absolvovanou v romských komunitách v Chánově, v Srbsku a Makedonii, a také pozorováním tance na turisticko - studijní cestě po Vietnamu.

3. Antropologie

Jak již vyplývá z názvu diplomové práce, jejím smyslem není detailně prozkoumat celý rozsáhlý vědní obor antropologie, ale pouze jednu jeho součást, kterou je antropologie rozvoje. Stěžejním nástrojem užitým k dosažení rozvoje zde bude tanec. Pokud se chceme podívat na rozvoj, či tanec (popř. roli a význam tance v rozvoji) z antropologického hlediska, je nutné do tohoto oboru alespoň zběžně proniknout a porozumět tomu jak současní antropologové uvažují, na jaké myslitele a myšlenky navazují, co je předmětem jejich studia, které disciplíny tvoří jádro obecné antropologie, jaké metody se pro zkoumání člověka a kultury používají a také, které oblasti, či obory antropologie v současné době pokrývá. Zásadní pak v této kapitole bude vytyčení myšlenek a teorií, ze kterých budeme vycházet v této práci. Bez uvedení do problematiky antropologie, která prochází napříč oběma zkoumanými obory – tancem a rozvojem – a která nám zde bude sloužit jako pojítko, by práce byla neúplná a postrádala kontext.

3.1 Definice, předmět studia

Antropologie je „interdisciplinární bio – socio – kulturní vědou o biologické, sociální a kulturní existenci člověka a lidské společnosti, v obecnějším smyslu (pak) nauka hledající odpovědi na základní otázky lidského rodu: „Odkud jsme? Jací jsme? Kam jdeme?“ (Malina, 2009, s. 141). Není tedy „pouhou“ filozofií, neboť splňuje všechny atributy být vědou, tzn. zabývá se konkrétními fakty a jevy, které je možné analyzovat empirickými metodami, a následně na základě získaných poznatků a pomocí

zobecnování vyvozovat abstraktní teorie. (Pospíšil, 1991). Název tohoto oboru vznikl spojením dvou řeckých výrazů – anthropos, neboli člověk, a logos, neboli znalost/ studium/ věda, antropologie tedy znamená „věda o člověku“. Antropologie je holistický a poměrně mladý vědní obor (vznikla na konci 18. století, kdy se osamostatnila od anatomie, a následně se rozšířila po celé Evropě), ale antropologické otázky po člověku, jeho původu a jeho účelu na zemi jsou všem lidem společné (univerzální) a jsou staré jako lidstvo samo. (Lévi – Strauss, 2012).

Předmětem studia, jak již vyplývá z překladu názvu, je člověk, lidstvo obecně, lidské společnosti a kultury. Konkrétně se antropologie zabývá znaky, které jsou společné všem lidem a které nás odlišují od zvířat, člověkem jako jedincem i člověkem jako společenskou bytostí a jedinečností různých kultur. (Pospíšil, 1991). Zabývá se tedy všemi lidmi a všemi rozměry lidství, táže se na otázku „Kdo?“ nebo „Co?“ je člověk sám o sobě, ve společnosti i na pozadí různých kulturních kontextů.

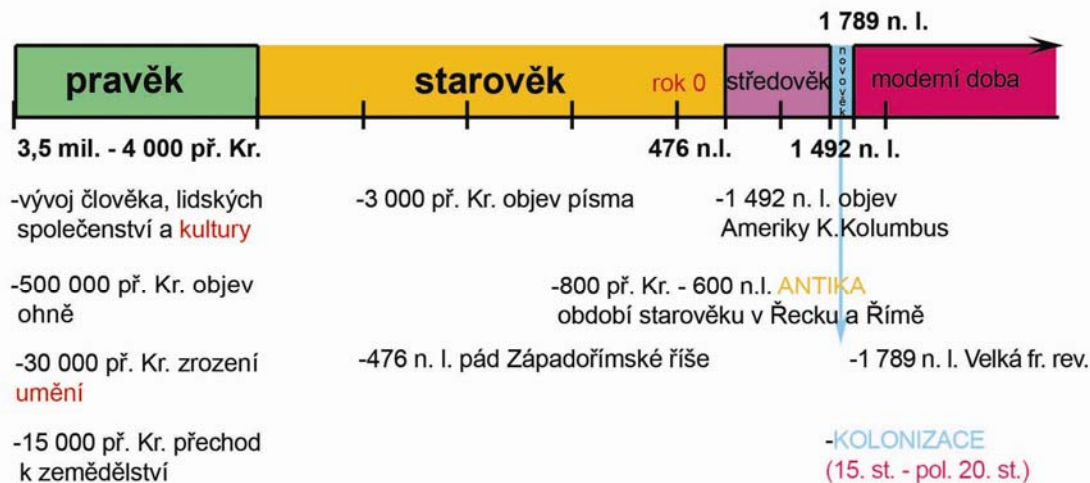
3.2 Stručný vývoj antropologie, myšlenkové proudy, dělení

antropologie

Otázky „Kdo, či co je člověk, jak vznikl, odkud přišel a co má zemi za úkol?“ jsou, jak jsme se již dozvěděli výše, staré jako lidstvo samo, odpovědi na tyto otázky se však lišily v závislosti na dějinné epoše a na stavu vědomostí lidí, kteří v dané epoše žili. Abychom si dovedli lépe představit, jak plynul čas a jak se vyvíjel, formoval a specifikoval vědní obor antropologie a jeho vnímání vědci i širokou veřejností, využijeme pro dokreslení následujícího výkladu časové osy na obrázku č. 1 viz. níže.

Obrázek č. 1

Dějinné epochy od pravěku po moderní dobu (červeně - historické přelomy důležité pro tuto dipl. pr.)



Obr. 1 Dějinné epochy od pravěku po moderní dobu

Zdroj: upraveno z: Soukup, 2004.

Zpočátku byly otázky po původu a vzniku člověka vysvětlovány pomocí bájných mýtů, které se dále tradovaly z generace na generaci. Jako vysvětlení lidem té doby stačilo, že člověka stvořila pramáti, praotec, zvíře, rostlina, země, nadpřirozené síly, či Bůh. V období starověku už se lidé s takovýmto iluzorním vysvětlením nespokojili a pokoušeli se o vysvětlení původu a vzniku člověka na racionálnější úrovni. Způsobem získání odpovědí na otázky po člověku byly detailní průzkumy stavby a složení lidského těla. V antickém Řecku se zprvu také pokoušeli o důkladné pochopení anatomie člověka ve víře, že získají odpověď na otázku, kdo jsou a odkud přišli, avšak záhy pochopili, že toto vysvětlení je neúplné, a tak začali navíc využívat poznatků z filosofie. Člověk byl považován za mikrokosmos, nebesa a vesmír za makrokosmos, kterého je člověk součástí, a proto by se měl pokoušet o soulad mezi ním a přírodou (fýsis, natura), která byla považována za opak kultury. Pojem kultura, kterému se budeme detailněji věnovat v následujících kapitolách diplomové práce, původně

znamenal „obdělávání půdy“, ve smyslu „*kultivace lidských schopností a produktů lidské práce*“ (Soukup, 2004, s. 26) ho začal v 1. st. př. Kr. používat římský filosof Marcus Tullius Cicero. Tyto úvahy znamenaly pro tehdejší „antropologii“ (v té době se ještě toto označení nepoužívalo) rozšíření pouhého anatomického úhlu pohledu o filosofický úhel pohledu. Po pádu Západořímské říše, tzn. na počátku středověku, bylo zkoumání lidského těla radikálně potlačeno, a také návaznost na starověké antické myslitele na několik století ztracena. Evropa 9. st. n. l. přijala doktrínu kreacionismu, což znamenalo přijetí myšlenky stvoření člověka Bohem a odmítnutí evoluce. (Malina, 2009). Odpovědi na otázky po člověku se hledaly v duchu Sokratova výroku „poznej Boha a sám sebe“. V období křížových výprav středověká Evropa objevuje Orient. (Lévi – Strauss, 2012). V 11. století se evropská vzdělanost opět probouzí a začínají vznikat první univerzity. Ve 13. století jsou znovuoživeny myšlenky antických filosofů. (Soukup, 2004).

V období novověku nastupuje myšlenkový proud zvaný humanismus. Člověk je v centru pozornosti, zdůrazňuje se jeho „*hodnota, jeho právo na důstojný život, poznání, svobodu a rozvoj schopností*“ (Soukup, 2004, s. 45). Renesance přinesla nové způsoby myšlení a nový výklad světa, do popředí se opět dostávají myšlenky antických filosofů a přírodovědců. Lidé žijící v této době jsou po objevení Ameriky Kryštofem Kolumbem (1492) a dalších zámořských objevech konfrontováni s odlišnými kulturami z různých koutů světa (zárodky sociální a kulturní antropologie). Německý lékař a přírodovědec, Philippus Aureolus Theoprastus Paracelsus (1493 – 1531), chápe člověka jako mikrokosmos, zdůrazňuje pozorování, zkušenost a experiment a tím staví „*prazáklady*“ antropologického terénního průzkumu (jedna z hlavních výzkumných metod v antropologii). V této době je antropologie stále ještě součástí anatomie a o

samostatném vědním oboru nemůže být řeč. Poprvé pojem antropologie použil v názvu své knihy – Antropologie o postavení člověka – v roce 1501 německý profesor Magnus Hundt (1449 – 1519) a otevřel tak cestu možnosti osamostatnění antropologie od anatomie. Antropologii poprvé definoval a de facto již oddělil od anatomie německý lékař a teolog Otto Casmann (1562 – 1607), antropologie podle něj byla přirozenost člověka a jeho místo v přírodě. 17. století v Evropě je ve znamení nových objevů z oblasti fyziologie, dochází ke klasifikaci přírody, k růstu měst, rozvoji manufakturní výroby, k prohlubování náboženského cítění, diferenciaci nových sociálních vrstev a k nárůstu intolerance vůči „jinému“, „jiným“. Francis Bacon (1561 – 1626) v této době rozpracovává „teorii vědeckého poznání“ a René Descartes (1596 - 1650) „metodickou skepsi“ a „metodu racionální dedukce“ (Soukup, 2004).

Evropa 18. století se nese v duchu osvícenství – víry v sílu rozumu a vědy i boje proti předsudkům. Dochází k diferenciaci různých vědeckých oborů, k prohlubování specializace a ke zdokonalení srovnávací metody. „*Cestopisná literatura bude vyživovat antropologické uvažování*“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 15), které se následně začíná šířit po celé Evropě. V roce 1775 Johann Friedrich Blumenbach (1752 – 1840), německý lékař a přírodovědec, ve svém díle *De genesis humani varietate nativa*¹ zavádí pojem antropologie, kterým označuje přírodopis člověka a který se v téměř nezměněné podobě používá dodnes pro definici fyzické antropologie. Antropologií byla myšlena: „*biologická disciplína, která se zabývá(la) studiem variabilit a fyziologie lidského rodu v čase a prostoru*“ (Soukup, 2004, s.58). „*Konfrontace Evropy se světem exotických kultur vedla filozofy 18. století (také) k zamyšlení nad relativitou hodnot křesťanské společnosti*“ (Soukup, 2004, s. 455).

¹ O vrozené rozmanitosti lidského druhu.

Počátky antropologického výzkumu se datují do 19. století, postupně tak dochází k formaci oboru antropologie. Předmětem studia se stávají „všemožné pozůstatky a zbytky“ klasických disciplín jakými jsou - historie, archeologie a filologie. „*Tyto odpadky a pozůstatky jsou důležitější, než bychom se byli domnívali*“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 16). Pozornost antropologů se nesoustředí pouze na podobnosti mezi námi a „těmi druhými“, ale koncentruje se také na odlišnosti a z nich plynoucí charakteristické vlastnosti, pozorování odlišností nakonec připisují větší přínos. „*Různorodosti lidských společností vnáší řád (pomocí něj můžeme společnosti třídit) srovnatelný s tím, jehož využívají zoologové a botanici při třídění přírodních druhů*“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 17).

„*Základy antropologie jako integrální vědy o člověku, společnosti a kultuře položili představitelé evropské etnografie, etnologie, archeologie a antropologie druhé poloviny 19. století*“ (Soukup, 2004, s. 297). Na konci 19. století a v první polovině 20. století se pak Velká Británie a Spojené státy americké stávají centry antropologického dění, odkud se šíří nové myšlenky a poznatky do celého světa. Ve Velké Británii můžeme o zrodu široce koncipované antropologie mluvit od počátku 19. století, kdy lékař, James Cowles Pritchard (1746 – 1848), vydobyl uznání etnologie² jako vědy. (Pospíšil, 1991). V 60. a 70. letech 19. století jsou zde zakládány první vědecké antropologické společnosti, tzn. dochází k institucionalizaci (tehdy ještě fyzické) antropologie. Na konci 19. století se začíná měnit a vykrystalizovávat se chápání předmětu studia antropologie. Ve Velké Británii dostává antropologie přídomek sociální (zabývá se spíše pojmem společnost než konceptem kultury a koncentruje se na studium sociální organizace a sociální struktury), v USA pak přídomek kulturní (pracuje

² Etnologie – podle Pospíšila (1991) popis zvyků a názorů různých společností, popis kmenů a ras.

s konceptem kultury a kulturního relativismu, společnost je v tomto pojetí antropologie aspektem kultury).³ (Soukup, 1996). Základy moderní americké široce pojaté antropologie položil archeolog a antropolog, William Henry Holmes (1846 – 1933), který vymezil obory řadící se pod antropologii – etnologie, archeologie a fyzická antropologie. Formace sociální a kulturní antropologie „je nerozlučně spjata se zrodem jednoho z nejvlivnějších vědeckých hnutí druhé poloviny 19. století – evolucionismem (biologická i kulturní evoluce)“ (Soukup, 2004, s. 297). Evolucionismus je na konci 19. století vystřídán difuzionismem (v Evropě i v USA; kulturní změna, kulturní difuze) a americkým historismem. Oba myšlenkové proudy byly vystavěny na kritice teoretických a metodologických východisek evolucionismu. Ústřední představitel amerického historismu, Franz Boas (1858 – 1942), „položil základy současného širokého pojetí americké obecné antropologie, jejíž dva základní pilíře tvoří fyzická antropologie a kulturní antropologie. Za významné subdisciplíny kulturní antropologie dále považoval lingvistickou antropologii a archeologii.“ (Soukup, 2004, s. 336). Difuzionismus ovlivňuje teorii kultury až do konce 20. let 20. století, kdy je v americké kulturní antropologii nahrazen konfiguracionismem (základem jsou Boasovy teorie dále rozpracované jeho žáky) a paralelně se vyvíjejícím směrem zvaným osobnost a kultura (vztahy mezi osobností a kulturou) a v Evropě funkcionalistickou a strukturálně – funkcionalistickou antropologií (konkrétně viz kapitola 3.3.3.2).

Antropologové první poloviny 20. století vedou výzkumy převážně v neevropském prostoru, povětšinou v koloniích a vzdálených a dosud neobjevených koutech světa, antropologie je pro ně odpovědí na potřebu vyrovnání se s novým, neznámým. Antropologie se v této době také začíná rozvíjet a diferenciovat, její

³ V současné době se používá spojení socio – kulturní antropologie, spojuje oba proudy.

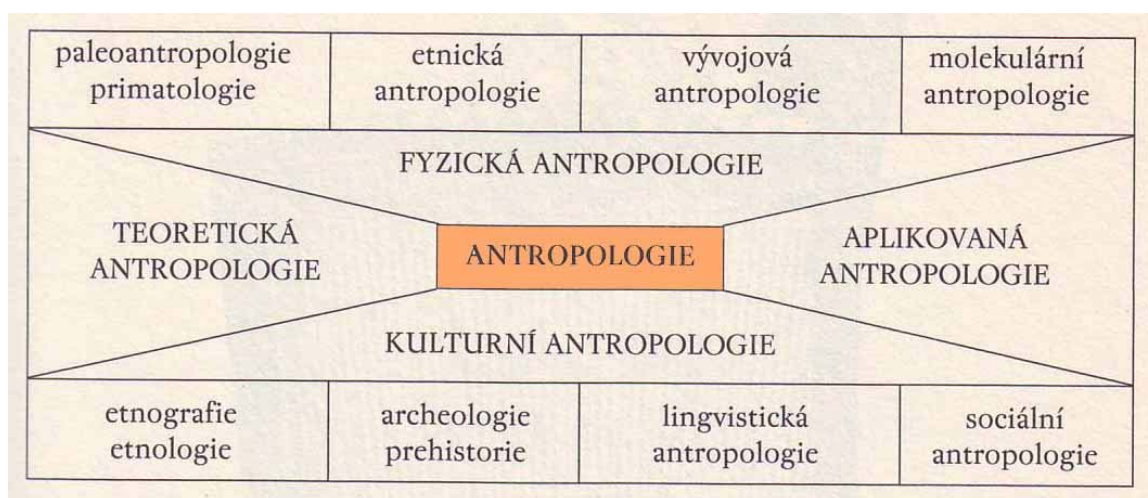
původně obrovský záběr zájmu studia se zúžuje a dochází ke specializaci. V ostatních sociálních vědách také dochází k rozmachu a tříbení předmětu jejich studia. Předmětem studia ostatních sociálních věd se stávají západní civilizace a antropologii zůstává „zbytek lidstva“, tzn., primitivní společnosti, ale paradoxně i komplexní civilizace ve vzdálených i méně vzdálených částech světa. V 60. letech 20. století zaznamenává antropologie velký boom a větví se do množství disciplín a proudů. *„Charakteristickým rysem tohoto období je kritické přehodnocování tradičních škol a směrů a formování nových přístupů ke studiu člověka, společnosti a kultury. Významnou roli při hledání nových východisek sehrála v této době strukturální antropologie (konkrétně viz kapitola 3.3.3.2), která zejména ve své francouzské verzi velmi výrazně ovlivnila další vývoj antropologického myšlení“* (Soukup, 2004, s. 455). Antropologie také prochází „zkouškou ohněm“, stává se předmětem velké kritiky, protože na teoretických východiscích a závěrech některých antropologických výzkumů byly vystavěny ideologie rasismu, kolonialismu a europocentrismu, či jejich závěry byly zneužity k propagaci nebo podpoře různých extrémistických hnutí. (Murphy, 1998). Druhá polovina 20. století je také obdobím dekolonizace. V 60. letech 20. století evropští antropologové ožívují zájem o paradigma evolucionismu a vzniká nový myšlenkový proud – neo-evolucionismus (vztah mezi biologickou a kulturní evolucí). V 70. letech 20. století se objevuje kulturní ekologie (kultura = adaptivní systém) a její praktické uplatnění – kulturní materialismus, a také paralelně se rozvíjející kognitivní antropologie (= nová entografie). V téže době se formuje i symbolická antropologie (konkrétně viz kapitola 3.3.3.1), jejímž charakteristickým rysem je teoretická reorientace při výzkumu kultury *„jako relativně autonomního systému sdílených symbolů a významů“* (Soukup, 2004, s. 527).

Koncem 80. let a na počátku 90. let 20. století se antropologie tématicky specializuje, vzniká např. antropologie tance, antropologie rozvoje a spousta dalších subdisciplín, také se zaměřuje jak na kulturní, tak na geografické oblasti. „*Charakteristickým rysem současné sociální a kulturní antropologie je narůstající diferenciací antropologických subdisciplín*“ (Soukup, 2004, s. 563), teoreticko – metodologický základ představuje teoretická antropologie (studium teorií a hypotéz) a prakticky orientovanou činnost antropologů představuje aplikovaná antropologie. Aplikovaná antropologie, pod kterou se řadí jak rozvoj, antropologie rozvoje, tanec a antropologie tance, „*je založena na využívání antropologických poznatků, teorií, metod a technik k řízení nebo ovlivňování procesů sociokulturní změny*“ (Soukup, 2004, s. 563).

V posledních letech je v antropologii vidět úsilí o multidisciplinaritu – o těsnější spolupráci oborů přírodních, sociálních i humanitních - zejména při studiu vývoje společnosti, kultury a jazyka a při hledání odpovědí na kritické problémy současného lidstva. „*Znakem (moderní vyspělé) antropologie je snaha studovat společnosti v jejich úplnosti, analyzovat a popsat jejich jednotlivé části a pochopit vzájemný vztah mezi těmito částmi a celou organizací*“ (Murphy, 1998, str. 13). „*Naše civilizace vyšla definitivně z hranic tradičního řádu do globálního světa, světověku, kde je propojen každý s každým, a přesto škvírami fičí mráz osamělosti*“ (Jandourek, 1997, s. 286).

Obecnou antropologii je podle evropských standardů možno rozdělit dvěma způsoby, buď podle Pospíšila (1991), nebo podle Soukupa (2004). Podle Pospíšila dělíme obecnou antropologii na 5 nezávislých a od sebe oddělených oborů – na archeologii, fyzickou antropologii, lingvistiku, sociální antropologii a etnologii. Toto dělení je sice rozšířené, ale není všeobecně přijímáno. „*Nejrozpracovanější variantu*

jako syntetické a integrální disciplíny (však) dnes představuje anglosaský model antropologie“ (Soukup, 2004, s. 294). Tento model nabízí klasifikaci obecné antropologie dle subdisciplín (fyzickou, sociální a kulturní antropologii), dle hlavních tematických oblastí antropologických výzkumů, dle jednotlivých výzkumných škol a směrů a dle sociotechnických funkcí, které antropologie plní. (Soukup, 2004). Pro lepší názornost je přiložen obrázek č. 2 viz níže.



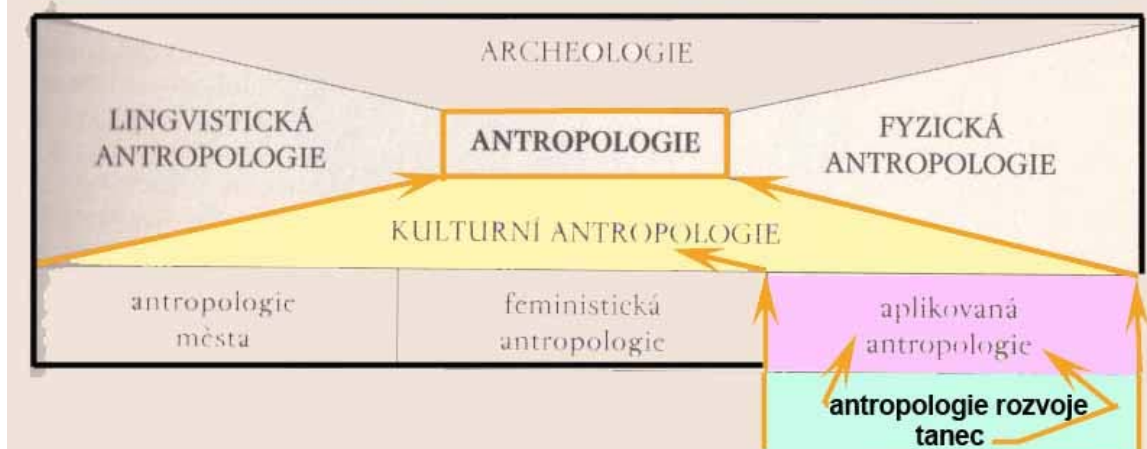
Obr. 2 Anglosaský model obecné antropologie
Zdroj: Převzato z: Soukup, 2004, s. 295.

„Americká antropologie se (na rozdíl od evropské antropologie) neomezuje původem tématu, nesoustřeďuje se na západní civilizaci; studuje společnosti ve všech souvislostech a geografických polohách. Nesoustřeďuje se výlučně na jediný úsek lidských vztahů a kultury (např. ekonomii či náboženství), ale studuje danou kulturu a společnost jako jediný celek“ (Pospíšil, 1991, s. 24). V této diplomové práci se spíše přikláníme ke svobodnějšímu americkému pojetí antropologie, vnímáme ji tedy jako komplexní vědu s velkým množstvím podoborů a s širokým přesahem (multidisciplinární věda).

V další podkapitole se budeme detailněji zabývat významnou složkou antropologie, kterou je antropologie kulturní. Je to zapotřebí z toho důvodu, neboť jak

antropologie rozvoje, tak tanec jsou jejími „podmnožinami“/ součástmi. Pro ilustraci začlenění kulturní antropologie do oboru antropologie a pro ilustraci současného amerického trendu dalšího členění (antropologie i) kulturní antropologie je zde přiložen obrázek č. 3 (model obecné antropologie podle D. Hickse a M. A. Gwynneové), na který budeme dále navazovat.

Obrázek č.3 (Model obecné antropologie podle D. Hickse a M. A. Gwynne)



Obr. 3 Model obecné antropologie podle D. Hickse a M.A. Gwynne
Zdroj: Upraveno z: Soukup, 2004, s. 295.

3.3 Kulturní antropologie

Kulturní antropologie je jednou z hlavních odnoží antropologie, která studuje dílo člověka, jeho adaptaci vůči přírodnímu prostředí – jeho kulturu, soustřeďuje se na lidské chování, analyzuje společenské vztahy, zvyky a myšlenkové systémy člověka (věda, právo, morálka, estetika, politika, filozofie, náboženství, ...) a srovnává lidské soustavy komunikace. (Pospíšil, 1991). Zabývá se rozmanitostí kultur, hledá kulturní univerzálie, zkoumá společnost a společenské systémy a zabývá se výkladem symbolů. (Davies, 2002).

„Novou kapitolu v dějinách evropské vědy o člověku a kultuře znamenalo století

(15. – 16.) *velkých zámořských objevů*“ (Soukup, 2004, s. 273), kdy Evropa byla konfrontována s novými „exotickými“ kulturami, které vzbuzovaly zájem vědců i běžného obyvatelstva tehdejší doby. Na přelomu 17. a 18. století se vědci zamýšlí nad smyslem (hodnotami a normami) evropské kultury a zpochybňují myšlenku entocentrismu. Etnocentrismus „*označuje přístup, kdy dochází k posuzování cizích kultur a společenských způsobů a chování měřítkem vlastních standardů, které jsou přitom nadhodnocovány*“ (Dušková a kol., 2011, s. 71). V průběhu 18. století se poprvé setkáváme s myšlenkou kulturního relativismu, který je opakem etnocentrismu a označuje „*přístup, podle kterého jsou hodnoty a normy jedné kultury pochopitelné a poznatelné pouze z pohledu této kultury*“ (Dušková a kol., 2011, s. 126). Francouzský politik a ekonom Anne Robert Jacques Turgot (1727 – 1781) v téže době přichází s předpokladem psychické jednoty lidstva, což znamená, že „*příslušníci tzv. „primitivních kultur“ disponují stejnými psychickými dispozicemi jako civilizované národy. Existenci odlišných vzorců chování a myšlení u různých společností je proto nutné vysvětlovat rozdíly ve výchově, nikoliv vrozenými psychickými dispozicemi*“ (Soukup, 2004, s. 274). Tato myšlenka předchází uznání plurality kultur (velký podíl nese italský filozof G. B. Vico), kterou se však sociální a kulturní antropologové začali více zabývat až ve 20. století. 19. století se nese ve znamení formace pojmu kultura a definování jeho dimenzí (filozofická, speciálně – vědní) a vytyčení vztahu kultury a civilizace. Kulturu a civilizaci spojuje stejný obsahový význam – „*myšlenka kultivace a zdokonalení člověka*“, civilizace však také může znamenat „*vštípení jemných mravů*“, ale také „*urbanizaci a zdokonalení*“ (Soukup, 2004, s. 284). Na počátku 20. století se kulturní antropologie v závislosti na různých paradigmatech (např. evolucionismus, funkcionalismus, ...) větví do mnoha myšlenkových proudů a škol (o vybraných

školách, které souvisí s tématem diplomové práce, bude pojednáno dále). Na konci 70. let 20. století dochází ke kritice objektivit antropologa i antropologického terénního výzkumu, je to období kritického a post-moderního přístupu v kulturní antropologii. Koncem 80. let se mění vztah subjektu (antropolog) k objektu (zkoumaná skupina lidí) antropologického výzkumu, antropolog již nezkoumá objekty svého zájmu z nadřazeného pohledu, ale pokouší se navázat partnerský vztah, kompetence antropologa se rozšiřují o reflexivní zkušenost a interpretační schopnosti (jak antropologa samotného, tak informátora). (Murphy, 1998).

V současné době je kulturní antropologie stále zkoumáním „těch druhých“, ale přístup k objektům je odlišný a je výsledkem téměř šedesátiletého vývoje. (Soukup, 2011). Objekty/ předměty studia kulturní antropologie byly (a stále částečně jsou) „primitivní společnosti“, od tohoto označení se však pomalu upouští a nahrazuje ho formulace: „*Lidská seskupení, která se od těch našich principiálně liší absencí písma a mechanických prostředků*“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 18). Nejsou to žádné historické zkameněliny, které zrcadlí život v dávných dobách, „*ilustrují spíše obecnou situaci, určitý společný jmenovatel lidského údělu*“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 18). Objektem zájmu moderní kulturní antropologie již nejsou pouze „primitivní společnosti“, novým trendem je výzkum moderních vyspělých společností (jedním z důvodů tohoto obratu je ubývání tradičních „primitivních“ společností). Současný kulturní antropolog usiluje při výzkumu o dosažení dvou ambicí – objektivit a totality (celistvosti). Objektivit dosahuje v okamžiku, kdy „*antropologii pozvedá nad hodnoty, jež jsou vlastní společnosti nebo sociálnímu prostředí pozorovatele, a kdy ji pozvedá i nad její myšlenkové metody*“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 22). Totalita je odvozena z předpokladu, že všechny aspekty společenského života jsou systematicky a organicky propojeny, a

tyto aspekty je z důvodu hlubšího poznání celku třeba nejprve rozčlenit. Antropolog pak hledá „*společnou formu, neměnné vlastnosti projevující se za těmi nejrůznějšími druhy společenského života*“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 23).

Je důležité si uvědomit, že náš život i životy jiných lidí se vždy odehrávají v kulturním kontextu a mají sociální aspekt. Úkolem kulturní antropologie tedy je „*porozumět lidské situaci prostřednictvím studia všech jejích projevů a obměn, v ideálním případě by nás antropologie měla naučit porozumět vnitřní logice kultury cizích a odlišných společností*“ (Murphy, 1998, s. 11). Při většině antropologických výzkumů postupujeme na základě srovnávací (komparativní) metody, tzn., hledáme, co mají skupiny lidí společného i čím se liší, použití experimentální metody je téměř nemožné a často by bylo i neetické (objekty výzkumu jsou lidé a ne např. laboratorní myši). (Soukup, 2004). Cílem výzkumu tedy obecně je popsat a analyzovat odlišné zkušenosti, „*pozorovat věci nám známé a každodenní a objevovat to, co nikdo před námi dosud nespatriil*“ (Murphy, 1998, s. 17). Podle klasického anglosaského modelu spadá do kulturní antropologie etnografie⁴ a etnologie⁵, archeologie⁶ a prehistorie⁷, lingvistická antropologie⁸ a sociální antropologie⁹. (Soukup, 2004). My se však v této

⁴ **Etnografie** je „*popis lidí, respektive etnosu (rodu, kmene, pospolitosti) národa, respektive etnika nebo etnické skupiny*“ (Malina, 2009, s. 1124), podle C. Lévi – Strausse (2012) je 1. fází antropologického výzkumu, konkrétně se jedná o sběr dat v terénu.

⁵ **Etnologie** je „*věda zabývající se transkulturním výzkumem etnických a kulturních systémů*“ (Malina, 2009, s. 1130). Podle C. Lévi – Strausse (2012) je 2. fází antropologického výzkumu kultury, v níž dochází k zobecnění a interpretaci empirických etnografických dat v mezikulturní a historické perspektivě.

⁶ **Archeologie** je „*věda vyhledávající a zkoumající archeologické, tj. materiální prameny o projevech lidské existence za účelem získání informací o vzdálené minulosti těchto pramenů pro potřeby antropologie, historie a jiných vědních oborů*“ (Malina, 2009, s. 288).

⁷ Prehistorie, nebo-li **antropologie historická**, je „*směr v socio – kulturní antropologii o interpretaci dějin cizích kultur z perspektivy příslušníků studované kultury*“ (Malina, 2009, s. 220).

⁸ **Lingvistická antropologie** je „*směr v socio – kulturní antropologii zabývající se vznikem, rozvíjením a vztahy jazyka, myšlení a kultur v různých socio – kulturních systémech*“ (Malina, 2009, s. 228).

⁹ **Sociální antropologie** je „*společenská věda zabývající se holistickým a srovnávacím výzkumem kulturních jevů a procesů v kontextu sociální struktury různých lidských společností v čase a prostoru*“ (Malina, 2009, s. 236). Ekvivalent pro kulturní antropologii v Evropě.

práci přidržíme dělení současných amerických antropologů Davida Hickse a Margaret A. Gwynne, kteří pod kulturní antropologii zařadili antropologii města¹⁰, feministickou antropologii¹¹ a pro nás stěžejní aplikovanou antropologii¹², do níž se řadí antropologie rozvoje i tanec (obr. č. 3 viz výše).

„Dnes se všude místní a globální prolíná. Už neexistuje mnoho kultur (pokud vůbec nějaké existují), kam by nepronikly globální vlivy“ (Copans, 2001, s.12).
„Globalizace je proces, který zahrnuje transformaci prostorové organizace sociálních vztahů a vytváří diskontinentální toky a síť aktivit, interakcí a moci. V důsledku působení těchto procesů se místa v různých částech světa stávají navzájem více propojenými, sociální vztahy a ekonomické transakce se ve zvýšené míře odehrávají na mezikontinentální úrovni a svět sám se stává zřetelným geografickým celkem“ (Dušková a kol., 2011, s. 88). Život v globálním světě, ve světě otevřených hranic a volného pohybu, ale také ve světě větší nejistoty, kde úloha člověka v komunitě není striktně určena, na nás klade vyšší nároky při hledání naší identity, našeho určení a nutí nás nebýt k ostatním kulturám lhostejní, ale vést s nimi živý dialog. *„Jeden od druhého se můžeme něco naučit a něčím obohatit, aniž bychom popírali vlastní identitu“ (Jandourek, 1997, s. 252).* *„Kultura vznikla z kultu, z náboženské úcty, a kde se vztah k posvátnému ztrácí, kde lidem není nic svaté nebo kde převažují levné náboženské náhražky, tam se dostavují krize kultury a společnosti“ (Jandourek, 1997, s. 265).*

¹⁰ **Antropologie města** „představuje výzkumnou orientaci v sociální a kulturní antropologii využívající antropologických metod a technik ke studiu kultury současných městských společností“ (Soukup, 2004, s. 582).

¹¹ **Feministická antropologie** je jak „paradigma v socio – kulturní antropologii přehodnocující z ženského pohledu některá tradiční antropologická paradigmat, založená na údajně jednostranné mužské interpretaci“, tak také „antropologický směr/ ant. subdisciplína programově uvádějící do antropologických výzkumů genderovou perspektivu“ (Malina, 2009, s. 208).

¹² **Aplikovaná antropologie** je „subdisciplína antropologie zabývající se užitím antropologických teorií, metod a výsledků k řízení a ovlivňování kulturních změn (sociální plánování, projekty modernizace a inovace ve společnosti, ...)“ (Malina, 2009, s. 199).

V současné době také vystupuje do popředí otázka, co dělat v době, kdy „již civilizace západního typu v sobě samé nenachází nic, čím by se mohla obrodit a dosáhnout nového rozmachu? Může se snad naučit něco o člověku obecně a o sobě samé (zvláště) u oněch skromných a dlouho opovrhovaných společností, které až do relativně nedávné doby unikaly jejímu vlivu?“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 13). Zde se otevírá prostor antropologům/ antropologům rozvoje (dříve to byli myslitelé, vědci, aktivisté, ...), kteří mohou svými průzkumy přispět k řešení současných problémů lidstva.

3.3.1 Kultura

Kultura je ústředním pojmem kulturní antropologie. S pojmem kultura se setkáváme již v 1. století před Kristem, kdy ho poprvé užil římský filozof Marcus Tullius Cicero ve smyslu „*kultivace lidských schopností a produktů lidské práce*“ (Soukup, 2004, s. 26). V 18. století se ve spisech německých osvíceneckých filozofů setkáváme s pojetím kultury jako opaku přírody, člověk je však „*součástí přírody, ale také tvůrcem kultury*“ (Murphy, 1998, s. 36). Základy moderní definice kultury položil německý filozof a historik, „praotec“ pluralistického pojetí kultury, Johann Gottfried Herder (1744 – 1803), již před více než 200 lety. Kulturu považoval za univerzální lidský fenomén, za něco, co je typické a na různých úrovních existuje u všech národů. Přišel také s převratnou myšlenkou „*tolerance vůči odlišným kulturám*“ (Soukup, 2011, s. 19) a respektu k jedinečnosti každé kultury, tvrdil, že „*nekulturní národy neexistují*“ (Wolf, 1971, s. 44). Teorii plurality kultur a kulturního relativismu rozpracoval (až ve 20. století, i přesto, že se o nich mluvilo již v 18. století) představitel amerického historismu a zakladatel americké kulturní antropologie, Frank Boas (1858 -1942). „*V Boasově pojetí vystupuje antropologie jako komplexní disciplína, zabývající se integrálním studiem vztahů rasy, jazyka a kultury. Právě on položil základy současného širokého*

pojetí americké obecné antropologie, jejíž dva základní pilíře tvoří fyzická antropologie a kulturní antropologie. Za významné subdisciplíny dále považoval lingvistickou antropologii a archeologii“ (Soukup, 2004, s. 336). Definici kultury, která je platná dodnes, sepsal Edward Burnett Tylor (1832 – 1917), anglický antropolog a představitel kulturního evolucionismu¹³, ve svém díle „*Primitivní kultura*“ v roce 1871, kultura je podle něj komplexní „*celek, který zahrnuje všechny schopnosti a zvyky získané člověkem jako členem společnosti, včetně poznání, víry, umění, mravnosti, práva, obyčejů a zvyků, které člověk získal jako člen společnosti*“ (Wolf, 1971, s. 44). Kultura je „*výsledkem lidské činnosti a myšlení*“ (Murphy, 1998, s. 25), každý člověk je jejím aktivním tvůrcem. Kultura má vždy sociální aspekt (je sdělitelná), každý člověk je součástí společnosti, ať chce, či nechce. „*Lidé, kteří přemýšlejí, se přece musejí scházet*“ (Jandourek, 1997, s. 72). Kultury „*určují širší společenské předpisy jednání (tzn. mají normativní funkci), avšak v konkrétním chování dovolují lidem určitou volnost*“ (Murphy, 1998, s. 26). Čím složitější je společnost, tím volnější je pak její symbolická celistvost. Kultura je systémem symbolů, které nám umožňují třídit a klasifikovat svět, „*označují třídy věcí a jevů a naše způsobilost symbolizovat je výsledkem našich schopností rozlišovat a zevšeobecňovat*“ (Murphy, 1998, s. 24), mohou také vyjadřovat hluboké city – emoce, které „*fungují jako most mezi tělem a psychikou*“ (Chodorowová, 2006, s. 61). Kulturu tvoří lidské chování a jeho výsledky – tj. výtvoř (např. umění – tanec), zachovávat je a podporovat je je také důležité z důvodu toho, že „*čas a život jdou proti sobě, neboť čas ničí všechno lidské a přežijí nás*

¹³ Evolucionistická antropologie – směr v sociokulturní antropologii, jehož základním paradigmatem je evolucionismus. Evolucionismus – mezinárodní hnutí (vůdčí úloha VB, ale i USA), „*dovršení osvícenské koncepce pokroku, podle níž je třeba vývoj chápat jako proces postupného zdokonalování lidstva (kulturní vývoj má evoluční stádia)*“ (Soukup, 2004, s. 297). Teorii rozpracovali v 18. stol. A. Ferguson, A. R. J. Turgot a J. A. Condorcet, zdrojem byly práce Charlesse Darwina.

pouze naše výtvary“ (Murphy, 1998, s. 35).

3.3.2 Terminologie kulturní antropologie použitá v práci

Mýty jsou specifické sémiotické systémy, které v symbolické a fantazijní rovině prostřednictvím příběhů, bájí a vyprávění popisují a interpretují vznik a vývoj člověka, objasňují způsoby života prvních lidí a ptají se po hlubším smyslu existence. (Malina, 2009). Jejich funkcí je *„legitimizace jistého společenského řádu a pojetí světa, vysvětlování toho, čím věci jsou, na základě toho, čím byly, nalézání ospravedlnění jejich současného stavu ve stavu minulém a pojmání budoucnosti současně se zřetelem k této přítomnosti i k této minulosti“* (Lévi – Strauss, 2012, s. 56). Utvářejí se po generace bez vědomého a přiznaného autorství, vyjadřují určitá přání a obavy lidí, ospravedlňují současný stav věcí. Jsou interpretovány různými způsoby – ústně, písemně, či při obřadech a rituálech. Každá kultura má své příběhy, které je možné prostřednictvím tance, či jiných uměleckých médií přehrát, *„zkušenost tančení s určitým (mýtickým) obrazem se proměňuje ve zkušenost ponechání sebe, aby mnou obraz tančil“* (Chodorowová, 2006, s. 147). *„Pokud pohyb pochází z kulturního nevědomí¹⁴, pohybující se člověk často následuje nepřerušovaný proud mýtické tvorby obrazů“* (Chodorowová, 2006, s. 146), pohyb je v tomto případě spíše neplánovaný. *„Mýtické myšlení funguje s pomocí obrazů převzatých ze smyslového světa, vypracovává tak určitou logiku smyslových kvalit: barev, textur, chutí, vůní, hluků a zvuků“* (Lévi – Strauss, 2012, s. 54). Jedinou cestou, jak sesbírat mýty a obeznámit se tak se studovanou společností, je strávit hodiny posloucháním a pozorováním členů komunity. *„Záplava různých vyprávění bez významu ustupuje objektům stále méně*

¹⁴ S konceptem kulturního nevědomí přišel v roce 1962 Joseph L. Henderson, americký jungiánský analytik.

početným, které se však vzájemně osvětlují. Smysl mýtů nenáleží odděleně každému z nich. Vystane pouze tehdy, když je usouvztažíme“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 55). Rozdíl mezi mýtem a rituálem je ten, že *„mýty jsou jakési skupinové sny a rituál je zopakováním předcházejících událostí“* (Murphy, 1998, s. 146).

Obřad je *„soubor činností, které probíhají v předem stanovené posloupnosti za účelem orientovat magické nebo božské síly požadovaným směrem nebo k dosažení určitého cíle“* (Malina, 2009, s. 2870), v přeneseném smyslu označuje jakoukoliv činnost slavnostního charakteru, která má vždy shodný průběh. *„Obřady jsou kolektivní paměti náboženských společenství s cílem zasvěcovat a vychovávat nové generace a předávat jim víru a tradice“* (Balta P. a kol., 1993, s. 29). Pokud je tanec součástí obřadu, tělo tanečníka zde slouží jako nástroj k *„zrcadlení univerzálních lidských zkušeností“* (Chodorowová, 2006, s. 139). Účast při obřadu může na účastníky působit terapeuticky, jedinec je utvrzován v tom, že je schopen ovlivnit průběh něčeho předem daného. Při obřadu (ale také při vrcholovém sportu, tanci, ...) *„může být (např.) sehrán souboj v podobě jakéhosi obřadního (sportovního, tanečního, ...) psychodramatu, které může mít terapeutické účinky jak na účastníky, tak na pozorovatele“* (Murphy, 1998, s. 125). Tento simulovaný souboj většinou předchází rozhodování. (Lévi – Strauss, 2012). Konflikt v tomto případě nemusí být pouze příčinou společenského rozvratu, ale může také vést k posílení solidarity a snížení napětí ve společnosti. Konflikty jsou *„nezbytné projevy růstu, jde však o to, jak se s konfliktní situací naloží. Jsou-li alespoň dodatečně poctivě vnitřně zpracovány, jsou urychlovačem zralosti“* (Jandourek, 1997, s. 216).

Obyčeje jsou systémy norem, pravidel a chování, které jsou předávány tradicí

(tradovány), mají symbolický charakter a jsou obvykle doprovázeny obřady a ceremoniály. Jsou hluboce zakořeněny v historii každého národa, liší se od kultury ke kultuře a obsahují již aktivně neuvědomované náboženské prvky i pozůstatky tradičních rituálů, které však postupně ztrácí svůj původní význam i socializační funkci. „Uplatnění (obřadního) tance jako léčebného rituálu sahá až do nejranějších počátků lidské historie“ (Chodorowová, 2006, s.17). Obyčeje společně s mravy, zákony a tabu tvoří skupinu sociokulturních regulativů. Většina zvyklostí/ obyčejů je vícefunkčních, „stejně jako může být jediná funkce výsledkem mnoha různých zvyklostí“ (Murphy, 1998, s. 117). „Každý zvyk, každé přesvědčení, ať se nám mohou ve srovnání s našimi jevit jakkoli šokující nebo iracionální, tvoří součást systému, jehož vnitřní rovnováha se ustavovala po celá staletí, a že z tohoto celku nemůžeme vyřadit jeden prvek, aniž riskujeme, že zničíme zbytek“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 34).

Rituál je „slavnostní obřad provázený výrazným individuálním nebo kolektivním způsobem chování, který je standardizován, tzn. založen na stanovených nebo tradičních pravidlech“ (Malina, 2009, s.197). Podle této definice slouží jako nástroj k udržování společenské nehybnosti, či jako pojistka proti poklesu moci, nebo jako způsob porozumění pravidlům kosmických a vegetačních cyklů v přírodě. V. W. Turner¹⁵ definoval rituál jako „prostředek katarze doprovázející navenek převratné sociální změny“, což může málem znít jako protiklad definice předchozí, ale Turner dodává, že tyto změny by měly sloužit k opětovnému posílení systému, který (dočasně) zpochybnil. (Soukup, 2004). Rituál je většinou spojován s kulty různých náboženských systémů, pomocí něj je podporována víra v nadpřirozeno, užívá se ho ke stimulaci, či gradaci

¹⁵ Americký antropolog britského původu (1920 – 1983).

náboženského cítění nebo k navození náboženské exaltace, tento proces je umocňován hudbou, zpěvem, tancem („*podle rozšířené muslimské představy je posmrtný život plný tančících dívek*“, Murphy, 1998, s. 145), užíváním symbolů a dalších prostředků. „*Tanec a pohyb jsou jedním z nejpřímějších způsobů dosažení našich nejranějších prožitků*“ (Chodorowová, 2006, s. 161), „*naše ruce a nohy jsou plné spícíků vzpomínek na minulost*“ (Chodorowová, 2006, s. 135). Rituály se kromě náboženských dále diferencují na kalendrické, přechodové, rituály pohromy, perzekuční a oslavné (Malina, 2009). „*Součástí všech rituálních stavů je potlačení nebo pokoření sebe sama a přechod do změněného posvátného stavu*“ (Murphy, 1998, s. 152). V moderní světě a uprostřed moderní společnosti se klasické pojetí rituálů postupně přetransformovalo do nových obsahů a forem a nabývá nových funkcí. Moderní rituály (např. mechanismus rituálů tržní ekonomiky, rituály každodenního života „moderních“ Evropanů, atd.) napomáhají ke snížení nejistoty, v níž jsou lidé nuceni žít, k obnovení pevného řádu, důvěry mezi lidmi i důvěry v pevný řád světa a k obnovení hierarchie moci. Plní také integrační funkci ve společnosti jako celku. „*Kdysi lidé vyjadřovali dimenze své kultury symbolikou posvátného, nyní tak činí jazykem vědy*“ (Murphy, 1998, s. 184).

Společnost je „*lidský kolektiv, který se těší určité míře ekonomické a politické samostatnosti a který získává nové členy z velké části rozmnožováním vlastních členů*“ (Murphy, 1998, s. 43), „*je tvořena harmonií mezi třemi systémy – státně politickým, ekonomickým a systémem morálně – kulturním*“ (Jandourek, 1997, s. 236). Společnost je systematizovaná, tzn. vnitřně rozdělená na specializované složky, jež plní společenské cíle na základě určité organizace tak, aby se při fungování doplňovaly. (Wolf, 1971). Členem společnosti se stáváme v procesu socializace, naše role v ní je

určena „*chováním, jež se očekává od držitele daného statusu*“ (Murphy, 1998, s. 47) – postavení ve společenském systému. Ne vždy se jednotlivci daří zařadit se do společnosti a prostředí, ve kterém se pohybuje. V takových případech může zapojení se do tanečních aktivit (v kontextu skupinové interakce) jedinci nabídnout „*první zkušenost úspěšné participace v živém a tvořivém společenství*“ (Chodorowová, 2006, s. 49). Individuace je také pro každého člena společnosti důležitá, je procesem „*stávání se jedinečnou, svébytnou lidskou bytostí*“ (Chodorowová, 2006, s. 117), avšak „*když člověk žije v neustálém stavu identifikace s kolektivní kulturou, nežije svůj osobní život*“ (Chodorowová, 2006, s. 79). Každý člověk na sebe denně bere mnoho rolí, je přirovnáván k cibuli, která má sice několik slupek (vrstev), ale (měla by mít) pevné jádro. Přechod z role do role se děje několikrát denně, je také uskutečňován/ předváděn při obřadech a může nabývat rituální podoby (Copans, 2001).

Symbol je „*jakýkoliv znak obdařený obecným či abstraktním významem*“ (Murphy, 1998, s. 24). Symboly vytváří symbolické systémy – sítě významů, které nám umožňují pochopit naše prostředí a rozklíčovat každodenní záplavu smyslových vjemů, „*jsou (to) mosty vedoucí k hlubším vrstvám skutečnosti, do dalších významových světů*“ (Jandourek, 1997, s. 9). Existují myšlenky (smyslové vjemy, či emoce), které nelze racionálně, či verbálně vysvětlit, a je možné je pochopit až ve chvíli, kdy dostanou právě symbolickou podobu, např. podobu tance. „*Tyto neverbální výrazové (symbolické) akce (tanec) často podtrhují a zdůrazňují spontánní verbální dialog a komunikaci*“ (Chodorowová, 2006, s. 165). Tanec je symbolickým vyjádřením a formou lidské existence, je to sebeřídící, imaginativní pohybový proces, který tančící jedince „*vede přímo k nejhlubším emocím*“ (Chodorowová, 2006, s. 55). Tradičním zdrojem

symbolů ustavujících emoce „jsou obrazy mýtů a pohádek, a také kulturní symboly, zejména v náboženství“ (Chodorowová, 2006, s. 103). „Každá realizace obrazu (umění obecně i tance) je spojena s abstraktními, obecnými představami“ (Wolf, 1971, s. 34). „Vliv kultury, politiky i náboženství spočívá (právě) v oblasti symbolů“ (Jandourek, 1997, s. 10).

Pojem **tradice** pochází z latinského slovesa „tradere“ – předávat, doručovat. Je to určitá složka kultury (určitá norma nebo několik norem, zvyk, typ, komplex typů, atd.), která se stabilně a dlouhodobě udržuje, někdy i vyvíjí, avšak bez radikální transformace, a to během několika pokolení. Kulturní tradice je přenášena z generace na generaci, je důležitou součástí kultury a zachovává společenské bohatství lidstva. Umění a veškeré umělecké projevy jsou významnou součástí společenského dění. (Wolf, 1971). Tanec je uměleckým médiem, vyjadřujeme jím kulturní postoje (náboženské, estetické, filozofické, sociální a psychologické) ustanovené již v raném dětství, které jsou srozumitelné všem členům kultury, ze které pocházíme. (Chodorowová, 2006). V dřívějších dobách byla tradice předávána především orálně, tedy autenticky, tzn. prostřednictvím přímého kontaktu s osobami, které byly nositeli této tradice. V současnosti dochází ke ztrátě autonomie (mocenské síly) a k rozvolnění vnitřní rovnováhy (občanů), tradice je povětšinou zprostředkována knihami a jinými dokumenty, což vede ke ztrátě autentičnosti a také k vyhasínání tradic. (Lévi – Strauss, 2012).

3.3.3 Vybrané teorie kulturní antropologie

Tato podkapitola popisuje vybrané teorie kulturní antropologie relevantní k obsahu a cílům práce. Stěžejními teoriemi pro tuto práci jsou strukturální a post - strukturální

antropologie, na jejichž východiscích a poznatcích se následně profilovala antropologie rozvoje. Okrajově se také zmíníme o antropologii funkcionalistické a strukturálně – funkcionalistické, o nichž by se dalo říci, že jsou předchůdkyněmi strukturální a post – strukturální antropologie. Tuto podkapitolu uvedeme krátkou zmínkou o antropologii symbolické, která má souvislost s tancem, neboť tanec je jednou z forem symbolického vyjádření.

3.3.3.1 Symbolická antropologie

Symbolická antropologie je směr v kulturní (i v sociální) antropologii, který byl formován v 60. a 70. letech 20. století. Jejím hlavním rysem je výzkum kultury jako relativně autonomního systému sdílených symbolů a významů, *„které je nezbytné dešifrovat a interpretovat jako sémiotický text“* (Soukup, 2004, s. 636). Sémiotika je *„nauka o znacích a znakových systémech, které mají svůj určitý význam“* (Malina, 2009, s. 3566), sémantika je součástí sémiotiky, *„zabývá se studiem vztahů mezi formou a významem znaků“* (Malina, 2009, s. 3555). I přesto, že sémiotika a sémantika mají souvislost spíše s lingvistikou, je možné je aplikovat při rozboru a interpretaci významu tance, neboť tanec je symbolickým vyjádřením, symbol je *„jakýkoliv znak obdařený obecným či abstraktním významem“* (Murphy, 1998, s. 24) a vztah mezi těmito znaky a jejich formou a významem je možné abstraktně nazvat *„četbou sémiotického textu“*.

Základy symbolické antropologie položil americký antropolog David Schneider (1918 – 1995). Kultura je podle něj *„ucelený systém významů a symbolů, který je potřeba zkoumat jako celek, aniž bychom ho dělili na části spojené s různými aspekty sociální organizace, jako jsou ekonomie, politika, příbuzenství, náboženství, atd.“* (Malina, 2009, s. 243). Clifford Geertze, současný americký symbolista, definuje symbol jako *„jakýkoliv objekt, akt nebo událost sloužící k přenosu myšlenek nebo*

významů“ (Malina, 2009, s. 244). Symboly nám pomáhají komunikovat s ostatními a chápat a třídit fyzický a sociální svět, který nás obklopuje. Jsou to obecně „*koncepty a obrazy vypůjčené ze smyslového, empirického a racionálního světa*“ (Žust, 2008, s. 398), „*sjednucují dvě reality, dva světy – prožitou zkušenost a vnější vyjádření*“ (Žust, 2008, s. 408). I v současné době je symbolická antropologie populárním a inspirativním směrem kulturní antropologie.

3.3.3.2 Funkcionalistická a strukturálně funkcionalistická antropologie

Funkcionalistická antropologie je „směr v sociální antropologii (britský ekvivalent pro kulturní antropologii) preferující výzkum kulturních prvků a institucí z hlediska jejich funkčního příspěvku k zachování stability a integrity společnosti.“ (Soukup, 2004, s. 635). Funkcionalistická antropologie byla výrazně ovlivněna Durkheimovou sociologickou školou¹⁶, rozvinula se zejména mezi britskými antropology, jejichž předmětem výzkumu se ve 20. letech 20. století stávaly kulturní prvky z hlediska jejich přínosů pro fungování sociokulturních systémů. Od E. Durkheima se nechali inspirovat jeho pojetím společnosti jako „seberegulujícího integrovaného systému jevů nezávislých na psychice jednotlivce“ (Malina, 2009, s. 213). „Jednotící metodologickou bázi raného funkcionalismu tvoří teze o rozhodujícím významu terénních výzkumů (primární zdroj získávání antropologických dat), které se opírají o tři teoretické postuláty.“ Prvním postulátem je funkcionální jednota společnosti, předpokládá, že každý prvek sociálního systému (každý jedinec) a především každá instituce jako základní stavební jednotka společnosti, slouží k zachování celku. Druhým postulátem je univerzální funkcionalismus, podle kterého každý prvek plní nějakou pozitivní funkci

¹⁶ Durkheimova sociologická škola byla založena již v r. 1898, sestávala z Émile Durkheima a jeho žáků, vydávala Sociologické ročenky zaměřené na výzkumy sociálních, symbolických a náboženských institucí.

pro celek, tzn. má přínos pro funkčnost systém. A konečně postulát „funkcionální nepostradatelnosti“ je založen na předpokladu, že každá významná životní funkce je nezastupitelnou a neoddělitelnou součástí sociálního systému. (Soukup, 2004, s. 426).

Definici pojmu funkce pro účely funkcionalistické antropologie rozpracoval Bronislaw Kasper Malinowski¹⁷, zakladatel funkcionalistické antropologie. Funkce je „*integrováný výsledek činnosti instituce jako celku, který vyjadřuje objektivní roli, jakou instituce hraje v kulturním systému*“ (Soukup, 2004, s. 430). Touto funkcí je myšlena funkce vnější, definice funkce vnitřní spadá do oblasti strukturální antropologie. (Polách, 2007). B. K. Malinowski při svých terénních výzkumech (australští domorodci, obyvatelé Trobriandských ostrovů, indiáni v Arizoně a Mexiku) studoval problematiku instituce rodiny a příbuzenských systémů, psychologii osobnosti, magii a náboženské rituály i hospodářství. Při studiu rituálního výměnného systému kula¹⁸ (na Trobriandských ostrovech), jehož smyslem bylo upevňování solidarity ve společnosti, přišel s převratnou myšlenkou, že žádná interpretace institucí není možná bez odkrytí funkčních vztahů ke zbylým částem kultury. (Linke a kol. 2004). Kultura je podle něj „*souhrnem institucí, které vytváří vnitřně integrováný systém*“ (Malina, 2009, s. 214) a řídí se integračními principy. Jeho rozsáhlé učení se také stalo základem teorie potřeb, které dělí na základní (biologické) potřeby, potřeby instrumentální a potřeby symbolické a integrativní. Odpovědí na instrumentální potřeby je kultura, kulturní reakce (jednou z nich je zábava, mezi kterou řadíme i tanec), ekonomika a politická organizace. Odpovědí na symbolické a instrumentální potřeby je věda, náboženství,

¹⁷ Bronislaw Kasper Malinowski (1884 – 1942), polský rodák, působil ve Velké Británii, v r. 1938 odchází do USA.

¹⁸ Tradiční výměna rituálních náhrdelníků a náramků. Výměna probíhá mezi domorodým obyvatelstvem Trobriandských ostrovů, náhrdelníky jsou vyměňovány mezi ostrovy po směru hodinových ručiček, náramky opačně.

umění (i taneční umění) a hry. „*Uspokojování potřeb je realizováno prostřednictvím organizovaných činností, které se sdružují v celé systémy – instituce*“ (Soukup, 2004, s. 429), které mají totožnou univerzální strukturu. Kultura je také institucionálním systémem (viz. definice kultury výše), aby jedinci mohli v těchto institucích fungovat, musí si osvojit určité normy a pravidla. Kromě teorie potřeb rozvinul B. K. Malinowski také teorii kulturních kontaktů v reakci na změnu tradičních forem života (na institucionální změny) zapříčiněnou industrializací a urbanizací (nové objevy, kontakty s novými kulturami, ...).

Strukturálně funkcionalistická antropologie je socio – kulturním výzkumem reality, paralelním k funkcionalistické antropologii. Byla rozvinuta Alfredem Reginaldem Radcliffe-Brownem¹⁹, současníkem B. K. Malinowského. Jeho učení je inspirováno biologickými modely. Radcliffe-Brown propaguje „*komparativní metodu k zachycení funkcionálních vazeb mezi různými socio – kulturními jevy a studium jejich role ve vztahu k sociální struktuře (zavádí tento pojem, který znamená „systém vztahů mezi lidmi, vymezený a kontrolovaný prostřednictvím institucí“)* a *prostředku integrace společnosti*“ (Malina, 2009, s. 214). Realizoval výzkum kultury jako adaptačního (institucionální, kulturní a ekologická adaptace) a integračního (sociální integrace) mechanismu u domorodého obyvatelstva Andamanských ostrovů. „*Zvyky a obyčeje lidí (i tanec) se dají pochopit pouze analýzou jejich funkce (spíše přínosu k zachování sociální stability, soudržnosti a solidarity) ve vztahu k sociální struktuře*“ (Malina, 2009, s. 214). Studuje sociální strukturu jako empirickou realitu, základní charakteristikou jeho přístupu je aplikace principu analogie, zejména předpokladu strukturální shody mezi sociálním systémem a biologickým organismem. (Soukup,

¹⁹ Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881 – 1955), britský antropolog, později působí v Jižní Africe, Austrálii, pak i v USA.

2004).

Funkcionalistické a strukturálně – funkcionalistické pojetí antropologie bylo pro vývoj antropologie přínosem z hlediska pochopení vnější logiky a smyslu institucí pro danou kulturu a její sociální strukturu, opomíjelo ovšem vnitřní logiku a smysl kultury, což bylo později „napraveno“ a rozpracováno strukturálními antropology. (Bartschat, 1996).

3.3.3.3 Strukturalismus a poststrukturalismus

Strukturalismus je souhrnným pojmem pro interdisciplinární metody a výzkumné programy, dá se říci, že je i duchovním hnutím, které bylo na vrcholu v 60. letech 20. století (Linke a kol., 2004). Autorem této teorie je francouzský antropolog, Claude Lévi-Strauss (1908 – 2009) a zdroji pro tvorbu této teorie se mu stala jak filozofie (F. Rabelais – etnografie, M. Montaigne – kanibalismus, J. J. Rousseau – ušlechtilý divoch), tak Durkheimova sociologická škola (komparativní výzkumy sociálních, symbolických a náboženských institucí), tak také moderní lingvistika (F. de Saussur – zakladatel sémiotiky²⁰), která je až do současnosti stálým inspiračním zdrojem strukturálních výzkumů společnosti a kultury (Soukup, 2004). C. Lévi – Strauss předpokládal, že rozumovost je lidem vrozená, *„všechny různorodé lidské typy jsou rozumné a jsou rozumné stejným způsobem“* (Murphy, 1998, s. 36). Lidské myšlení je binární (struktura protikladů), dialektické a je ovlivněno souborem duševních propozic. Mozek má klasifikační funkci, existují v něm určité vnitřní struktury, které odpovídají za toto třídění. (Murphy, 1998). Mentální struktury jsou součástí vědomí, společenské struktury pak součástí společenských institucí. Myšlenka dualismu a recipacity je

²⁰ Sémiotika je věda, která se zabývá všemi formami znakových systémů (obrázky, gestika, jazyk, dopravní značky), je všeobecnou teorií o vzniku a použití těchto znaků. (Bartschat, 1996).

zabudována v institucích kultury. „Lévi – Strauss se domnívá, že veškerý život společnosti je závislý na skrytých univerzálních strukturách, které usměrňují, koordinují a regulují lidskou činnost“ (Soukup, 2004, s. 461). Tyto univerzální struktury jsou tvořeny systémem prvků, které jsou samy o sobě bezvýznamné, smyslu nabývají až v momentu, kdy vystupují v opozici k jiným prvkům a jsou tedy vloženy do kontextu, v tu chvíli jim je teprve možné porozumět. (Linke a kol., 2004). „Změna jednoho z nich vyvolá změnu všech ostatních“ (Soukup, 2004, s. 462). Např. příroda, jejíž atributem je univerzálnost a spontánnost, je protikladem ke kultuře, která je specifická a normativní. „Logikou binárních kontrastů vnáší člověk do světa přírody strukturální, kulturně modelovaný řád, který se promítá do takových projevů lidské činnosti, jako jsou mýty, totemismus, umění (taneční umění), rituály (tanec jakou součástí rituálního projevu) a podobně“ (Soukup, 2004, s. 463). O civilizaci platí, že „nemůže přemýšlet o sobě samé, pokud nemá k dispozici jednu či vícero jiných civilizací, které by sloužily jako předměty srovnávání. Abychom poznali a pochopili vlastní kulturu, je třeba naučit se pohlížet na ni z hlediska jiné kultury“ (Lévi – Strauss, 2012), dívat se z pohledu herce, který je současně i součástí obcenstva.

C. Lévi – Strauss také vytvořil teorii komunikačních systémů, kterou vystavěl na předpokladu, že mezi kulturními jevy a systémy existují vnitřní vztahy (vnitřní funkce), které je možné pokládat za specifické komunikační systémy (předpokládá existenci nejméně tří typů komunikace – komunikace žen, komunikace statků a služeb a komunikace informací). (Chvatík, 1996). Celé jeho dílo je protknuto hlubokým smyslem pro humanismus, antropologie je pro něj „nejobecnějším výrazem a vyústěním (tohoto) intelektuálního a morálního postoje, který se zrodil (již) před několika staletími“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 27), „antropologie (však) přesahuje tradiční

humanismus ve všech směrech (co do zeměpisné rozlohy, co do bohatství výzkumných prostředků, a co do osob, které z něj měly přínos), neboť se vždy staví před něj i za něj“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 29). Strukturální antropologie i antropologie obecně je závěrečnou částí syntézy poznatků z etnografie a etnologie a měla by „*dospět ke globálnímu poznání člověka a univerzálních principů lidského myšlení v transkulturní perspektivě*“ (Soukup, 2004, s. 460). Hlavním přínosem současné antropologie je, „*že nám, příslušníkům bohatých a silných civilizací, vnuká jistou pokoru a že nás učí jisté moudrosti*“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 30).

Teorie strukturální antropologie není jednotná, francouzský strukturalismus se zabývá univerzální strukturou lidské aktivity (zde patří C. Lévi – Strauss a jeho následovníci, celá tato podkapitola popisuje převážně tento typ, neboť je pro tuto diplomovou práci stěžejní), britský strukturalismus sociální strukturou jako empirickou realitou (A. R. Radcliffe – Brown, strukturálně – funkcionalistická antropologie, viz. podkapitola výše) a americký strukturalismus syntézou antropologických, lingvistických a matematických metod. (Soukup, 2004).

Post-strukturální antropologie, je myšlenkový směr v kulturní antropologii, jenž kritizuje a transformuje klasické pojetí strukturalismu. Post – strukturalisté kritizují jak teoretickou koncepci strukturalismu (upřednostňování struktury nad činiteli), tak metodologické principy na základě kterých tyto teorie vznikají (Bartschat, 1996). Strukturalismus sice vytvořil prostor pro diskuzi o současných problémech lidstva, ale nepředložil žádné praktické řešení. Hlavními představiteli tohoto myšlenkového proudu, který vznikl na konci 60. let 20. století, byli Pierre Bourdieu (1930 – 2002), Michel Foucault (1926 – 1984), Jacques Derrida (1930 – 2004), Roland Barthes (1915 – 1980) a Jacques Lacan (1930 – 2004). Bourdieu byl strukturální konstruktivista, který

zavedl do post – strukturální teorie hledisko aktéra/ činitele, který sice jedná na základě strukturálních pravidel, ale do určité míry improvizuje. Foucault přispěl k post – rozvojové teorii zavedením analýzy diskurzu. Analyzoval také mezinárodní rozvoj (z jeho poznatků vycházel Arturo Escobar, viz další kapitola), studoval vztahovou provázanost mezi věděním a mocí (Linke a kol., 2004). „*Politická moc je využívána k dosažení ekonomických cílů a bohatství zase slouží k dosažení politické moci*“ (Murphy, 1998, s. 120). Derrida přispěl metodou dekonstrukce. Dekonstruoval texty C. Lévi – Strausse, jejichž výsledkem bylo poznání, že existují určité nyance, které struktura nepostihuje a tedy není možné je zobecnit. Také zjistil, že neexistuje pouze jeden typ společenského vývoje, ale existují rozdílné možnosti. Západní kultura podle něj nemůže být referenční kulturou vzhledem k ostatním světovým kulturám. (Malina, 2009). Barthese byl sémiolog, nebo-li sémiotik. Sémiotika je „*nauka o znacích a znakových systémech (obrázky, gestika, symboly, jazyky, dopravní značky, ...), které mají svůj určitý význam*“ (Malina, 2009, s. 3556). Současná post – strukturální antropologie stále „*široce využívá sémiotického přístupu ke studiu kultury*“ (Soukup, 2004, s. 467). Lacan, který byl psychoanalytikem, přinesl do post – strukturální antropologie „*psychologické pojetí subjektu decentrovaného vůči symbolickým strukturám*“ (Malina, 2009, s. 234). „*Post – strukturální antropologie je (tedy) přehodnocením strukturalismu, umožňuje reflexi jednání, praktik, tvorby vědění a mocenských vztahů ve společnosti*“ (Malina, 2009, s. 234).

Na základech post – strukturálních antropologie, konkrétně na kritice strukturální interpretace rozvojového procesu, byla vystavěna antropologie rozvoje, která je pro tuto diplomovou práci stěžejní. Rozvoji a antropologii rozvoje bude věnována celá následující kapitola.

4. Od rozvoje k antropologii rozvoje

V této kapitole v první řadě definujeme, co je přesně pod pojmem rozvoj myšleno a upřesníme významy rozvojových termínů užitých v diplomové práci. Následně představíme vybrané rozvojové teorie na základě kategorizace dle vztahu k trhu a státu. Posledním z prezentovaných přístupů k rozvoji (rozvojovou teorií) bude přístup postrozvojový. Ten nejprve nastíníme v obecné rovině a v další podkapitole s názvem *„Post – strukturální kritika rozvojového diskurzu“* jej rozvedeme podrobněji z důvodu toho, že antropologie rozvoje, která je pro tuto práci z rozvojového hlediska klíčová, vznikla právě na jeho základech.

4.1 Rozvoj – definice

Rozvoj je vnitřně rozporuplný pojem závislý na tom, z jaké perspektivy je k němu přistupováno a koho se na něj ptáme (stakeholderi²¹, rozvojové politiky a intervence, profesionální účastníci, dobrovolníci, studenti rozvojových studií). Obecně se jedná o *„pozitivní společenskou změnu“*, v užším slova smyslu pak o *„pozitivní změnu v určité společnosti, která byla více či méně záměrně podnícena či způsobena v rámci daného státu nebo ze zahraničí, často vládními či nevládními aktéry.“* Poslední definicí může být *„omezování stavu chudoby“* (Dušková a kol., 2011, s. 262). Takto definovaný rozvoj představuje pozitivní vnímání rozvoje, existují však také kritické přístupy k rozvoji, které upozorňují na jeho negativní dopady a stojí v opozici k definici rozvoje

²¹ **Stakeholder** je „samostatná osoba či skupina osob, komunita, instituce či firma, jež je přímo či nepřímo zapojena do rozvojové intervence nebo na ni má daná intervence přímý či nepřímý dopad, a to jak pozitivní, tak negativní“ (Dušková a kol., 2011, s. 311).

jako pozitivní společenské změny. Tomuto způsobu nazírání na rozvoj se říká postrozvoj. (Friedman, 2007). Čerpá z teoretických východisek post – strukturální antropologie (viz. podkapitola 3.3.3.3) a má blízko k teorii závislosti (viz. 4.3.3). „*Rozvojem (postrozvojem) je chápáno dlouhodobé úsilí o ekonomický růst, technický a vědecký pokrok, zvyšování produktivity, exploataci přírodních zdrojů a masivní industrializaci, rozvoj znamená rozpínání západních norem a institucí na prostor Třetího světa*“ (Dušková a kol., 2011, s. 214). Rozvojové cíle jsou v tomto pojetí chápány jako zástěrka k dosahování skrytých cílů, jež vedou k posilování nadvlády mocných států v cílových oblastech. (Ferguson, 1990). „*Rozvoj bývá (také) někdy považován za „dábelské“ dvojče antropologie, což souvisí s historickou rolí antropologie jako vědy o (těch) primitivních lidech*“ (Adamčíková, 2010, s. 31). A antropologie je zase občas nazývána „služkou kolonizace“, což poukazuje na „*dnešní představu rozvojového průmyslu o najímání antropologů (k tomu), aby porozuměli dané kultuře a pomohli ji překonat*“ (Adamčíková, 2010, s. 37 – 38). Rozvoj by však vždy měl být etickou otázkou. „*Globální rozvoj usiluje o to, aby si (rozvojové) země nastavily vlastní rozvojové priority (např. ve vzdělání) i podmínky jejich realizace, aby rozdělovaly zdroje v souladu s tím, zdali jsou dosahovány rozvojové cíle země (jak je určeno nezávislými orgány), jejich úkolem tedy je, stručně řečeno, spíše než se odměňovat už za zamýšlené sliby dodržování zvnějšku nařízených podmínek, tak se odměňovat až po dosažení zevnitř navržených cílů*²²“ (Woolrock, 2009, s. 8).

Proč bychom se tedy měli o rozvoj pokoušet, když nemusí mít pouze pozitivní

²² V originále: „*Global development, which seeks to enable countries to set their own development priorities (in, say, education) and implementation modalities, being giving resources in accordance with whether the country's goals are achieved (as determined by an independent body) – the objectives being in short, to reward the ex post achievement of internally decided goals rather than (as in usually the case) ex ante promises to uphold externally mandated condition.*“

dopady? V odpovědi citujme C. Lévi – Strausse: „*Naše společnosti jsou předurčeny ke změně, to je princip jejich struktury a fungování*“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 49). Vycházejme z předpokladu, že tomu tak opravdu je. Je však „*třeba přejít od vládnutí lidem ke správě věcí*“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 49), jak podnětně poznamenal již v 19. století francouzský hrabě de Saint – Simon. „*Rozvoj a rozvojová pomoc nejsou pojmy, které by bezprostředně odpovídaly realitě, oba koncepty mají svou historii a vzájemně složitý vztah, při jehož posouzení se nabízí prostor pro aplikovanou antropologii (antropologii rozvoje)*“ (Adamčíková, 2010, s. 8).

V současné době se již téměř nesetkáme se společnostmi, které by rozvoj chápány jako pozitivní změnu ve společnosti, plánovaly samy na úrovni vlastní komunity. Dnes je běžné to, že do rozvoje jednotlivých společností zasahují vnější státní či nestátní aktéři. Rozvojové zásahy a role jednotlivých účastníků v rozvoji (stát, vlády, obyvatelstvo, rozvojáři, ...) jsou charakterizovány, příp. odůvodňovány a ospravedlňovány, rozvojovými teoriemi, o kterých bude řeč v následující podkapitole (4.3).

4.2 Vybrané rozvojové teorie

Ke vzniku rozvojových teorií vedla „*snaha porozumět novému rozvržení světa (po 2. světové válce) a touha vnést do něho politické záměry, rozvoj se stal globálním tématem*“ (Adamčíková, 2010, s. 34). Přístupů k rozvojové problematice existuje poměrně velké množství, je možné je schematicky prezentovat na základě historického vývoje či je kategorizovat dle vzájemných vztahů fungování státu a trhu. Stát a trh jsou „*klíčovými institucemi, které nahradily jiné formy politické a ekonomické organizace v moderním světě, důvodem je jejich mimořádná efektivita při tvorbě moci a bohatství*“

(Krpec a Pšeja, 2006, s. 11). My se v této diplomové práci přidržíme kategorizace podle vztahu k trhu a státu a představíme několik vybraných rozvojových teorií/ proudů/ přístupů k rozvoji. Nejprve je však třeba si uvědomit, že v praxi „žádný z rozvojových proudů neexistuje v čisté podobě“ (Dušková a kol., 2011, s. 265), vždy se jedná o jejich směs, kdy jeden z přístupů je převládající. První tři níže prezentované přístupy (neoliberální, modernizační a strukturalistický) jsou považovány za klasické přístupy k rozvoji, tzv. „top – down“ přístupy (seshora dolů, tzn., z vládní úrovně na místní komunity), čtvrtý níže uvedený přístup (participační) je považován za tzv. „bottom – up“ (zdola nahoru, tzn., rozvoj vycházející primárně z místní komunity) přístup k rozvoji a poslední - postrozvojový přístup - je vnímán jako „alternativa k rozvoji“. (Dušková a kol., 2011).

4.2.1 Neoliberální přístup k rozvoji

Neoliberalismus je směr ekonomického myšlení, který byl uplatňován v 70. a 80. letech 20. století v rozvíjejících se zemích v reakci na globální ekonomickou krizi. Definice rozvoje zde splývá s definicí přirozeného vývoje (viz rozvojová terminologie v příloze), jedná se tedy o „*přirozený proces, který vzniká ve svobodné interakci jedinců na trhu a díky efektivní alokaci kapitálu dosahuje nejlepšího uspokojení potřeb všech obyvatel*“ (Dušková a kol., 2011, s. 263). Trh je minimálně usměrňován státem (přístup „*laissez faire*“), důraz je kladen na jeho otevření se nadnárodním společenstvem. Stát má tedy pouze normativní úlohu, tzn., vymáhá a chrání právo a bezpečnost, redistribuce je minimální (soukromé pojištění, poplatky za školství), neboť „*tržní mechanismus je nejdokonalejší nástroj, který vždy vede k nejlepším výsledkům, a jakékoliv zasahování do tržního mechanismu ze strany státu považují za škodlivé*“ (Šrédli, 2009, s. 11). Předpokládá občanskou společnost a dobrovolnou filantropii k marginalizovaným

skupinám obyvatel (viz rozvojová terminologie v příloze). Rozvojová spolupráce by zde byla tedy spíše na škodu, protože by pravděpodobně došlo k deformaci tržních vztahů. Důsledkem uplatňování neoliberálního přístupu k rozvoji byl nárůst sociálních nerovností, které byly neoliberalisty vnímány jako spravedlivé, neboť byly výsledkem selhání jednotlivců (vnější faktory, jakými jsou ekonomické krize, diskriminace, atd., nebyly brány v potaz). Prakticky byl neoliberální přístup uplatňován prostřednictvím tzv. programů sociálního zabezpečení (*Structural Adjustment Program's/ SAPs*), které byly navrženy Světovou bankou (*World Bank*) a Mezinárodním měnovým fondem (*International Monetary Fund*). „Označují soubor ekonomických a institucionálních opatření zaměřených na řešení makroekonomických problémů rozvojových zemí“ (Dušková a kol., 2011, s. 227). Jejich cílem byla makroekonomická stabilizace rozvojových zemí a následné zavedení strukturálních reforem hospodářství. Ty sice pomohly zlepšit makroekonomickou situaci rozvojových zemí, ale způsob realizace hospodářských reforem měl negativní dopad na sociální sektor (převážně na školství a zdravotnictví) i na životní prostředí (exploatace přírodních zdrojů). Ve 2. polovině 90. let byly SAPs nahrazeny „novým přístupem ze strany mezinárodních finančních institucí – strategiemi snižování chudoby“ (Dušková a kol., 2011, s. 229).

4.2.2 Modernizační škola

Modernizační škola „označuje proud rozvojového myšlení vzniklý a dominující v poválečném období, který představuje první seriózní akademickou snahu postavit se vnímané sociálně – ekonomické zaostalosti rozvojového světa“ (Dušková a kol., 2011, s. 160). Je to „směs deskriptivních (popisných) a preskriptivních (přikazujících – ve smyslu návodných) přístupů a praktik, které přehlížejí odlišnost prostředí rozvojových zemí, ignorují historii vlastní těmto zemím a snaží se včlenit tyto země do vzorců myšlení

a jednání západního světa“ (Dušková a kol., 2011, s. 161). Historický vývoj (kolonialismus – viz rozvojová terminologie v příloze) je používán pro legitimizaci zaostalosti rozvojových zemí. Podle Crewe a Harrison (2005) *„rozlišování mezi tradičním a moderním tak plní dvě doplňkové funkce: nabízí jednoduché zdůvodnění selhání rozvojových projektů zvláště pro ty aktéry, kteří preferují technické řešení problémů a pomáhá vyřešit nelehká rozhodnutí, komu bude pomoc určena“* (Adamčíková, 2010, s. 39). Modernitou je myšlen opak tradičnosti, která je zde považována za zaostalost a která je podstatnou překážkou rozvoje. *„Západní civilizace již po zhruba dvě staletí sama sebe definovala jako civilizaci pokroku, jiné civilizace, jež se připojily k témuž ideálu měly za to, že si ji musí vzít za vzor“* (Lévi – Strauss, 2012, s. 11). Severní Amerika a Evropa by se tedy měly stát vzory pro rozvoj společností v Asii, Africe a Latinské Americe, ekonomického rozvoje má být tedy dosaženo industrializací a urbanizací. (Escobar, 2012). *„Západní národy jsou tudíž modely rozvinutých států s jejich průmyslovými politikami, ekonomikami volného trhu, technologickým pokrokem, politickými, sociálními a kulturními institucemi poskytujícími nejlepší příklad toho všeho, co představuje lidské úsilí: jiné národy a kultury jsou pouze těmi, kdo tyto příklady následuje“*²³ (Sardar, 1996, s. 36 – 37). Podle Sardara (1996) se tedy *„předpokládá, že se rozvojové země ve jménu rozvoje vzdají druhořadého balastu, který představuje jejich kulturní dědictví, posvátné a náboženské hodnoty překážející pokroku a modernizaci“* (Adamčíková, 2010, s. 37). Základem blahobytu je hospodářský růst (růst HDP, investice, úspory) a mezinárodní obchod, který prosákne (zisky z něj) ke všem vrstvám obyvatel („trickle down effect“). Předpokládá se lineární rozvoj (vzešel

²³ V originálu: *„The western nations are thus the model of developed states with their industrial policies, free market economies, technological advancement, political, social and cultural institutions providing the best examples of all that constitutes human endeavour: other nations and cultures are simply there to follow this example.“*

z evolucionistického paradigmatu; ovlivněn difuzionismem, strukturálním funkcionalismem, systémovými teoriemi a 5 stádií ekonomického růstu společnosti podle Walta Rostowa), který se bude ubírat po předem dané trajektorii, což pro rozvojové země v praxi znamená, že se nechají inspirovat (a budou opisovat stejnou trajektorii) rozvojem i všemi jeho aspekty (hospodářský, sociální, kulturní i náboženský) u zemí rozvinutých a odmítnou své tradiční hodnoty. (Brohman, 1992). Stát vytváří podmínky pro vznik trhu a napomáhá odstraňovat tržní překážky a selhání. Usiluje o dobré vládnutí („good governance“, viz rozvojová terminologie v příloze), podporuje mezinárodní obchod a propojení lokálních a mezinárodních trhů, buduje infrastrukturu a zavádí nové technologie. To vše činí s cílem akumulovat kapitál (na úkor současné spotřeby), a pak ho proinvestovat. Snaha o akumulaci kapitálu často vedla k půjčkám (nebylo možné více redukovat současnou spotřebu) a následnému zadlužení. Také přesun prostředků určených na zemědělství a k rozvoji rurálních oblastí do průmyslového odvětví měl za následek zaostalost rurálních a zemědělských oblastí. Rozvoj je limitován zevnitř, bariéry rozvoje tedy mají vnitřní příčiny. (Dušková a kol., 2011). „*Proces modernizace je tedy podpořen nejen novými technologiemi, ale také změnou hodnot*“ (Adamčíková, 2010, s. 75).

4.2.3 Strukturalistické přístupy k rozvoji, škola závislosti

Strukturalistické přístupy k rozvoji stály v popředí v 60. letech 20. století, navázaly na poznatky strukturálních antropologů, hlavními představiteli byli Raúl Prebisch a Hans Singer (dělení světového hospodářského systému na jádro a periferie), Ragnar Nurkse či Gunnar Myrdal (začarovaný kruh chudoby). Hlavní příčinu zaostalosti rozvojových zemí a zároveň překážku jejich dalšího rozvoje vidí strukturalisté v „historickém dědictví“ (následky kolonialismu), tzn. ve stále „*převažujících ekonomických (např.*

závislost na exportu), sociologických (např. konzervativní přístup vůči novým technologiím) a demografických (např. přelidněnost) podmínkách (strukturách), které brání jejich rozvoji“ (Hrabálek, 2006, s. 107). *„Prostřednictvím volného obchodu centrum (jádro) reprezentované bohatými zeměmi vytváří na sobě závislou periferii a zabraňuje tak chudým zemím dosáhnout skutečné nezávislosti a ekonomické prosperity“* (Adamčíková, 2010, s. 86). Dalšími překážkami pak jsou *„rozdíly v úrovni technologií, konzervativní sociální struktury, či klimatické a geografické podmínky, které doplňují okruh důvodů, proč nemohou LDCs uniknout chudobě“* (Hrabálek, 2006, s. 107). Strukturalisté se převážně zaměřovali na analyzování příčin, které neumožňují LDC's vymanit se z kruhu chudoby a přinesli řešení v podobě *„import substitution strategy“* (strategie nahrazení dovozu; měla chránit národní trh a usilovat o regionální integraci). Nebyla příliš úspěšná kvůli neefektivnímu trhu, neměnné míře nezaměstnanosti a zvýšenému průmyslovému importu (dovoz součástek, vývoz hotových výrobků) do rozvojových zemí.

„Škola závislosti představuje proud rozvojového myšlení vzniklý (přelom 60. a 70. let 20. století) v Latinské Americe (později se rozšířil do Afriky) jako opozice vůči modernizační škole“ (Dušková a kol., 2011, s. 324), nahradil strukturalistické přístupy k rozvoji (Hrabálek, 2006). Zaostalost globálního Jihu je přičítána *„prodlužování politicky a ekonomicky nerovných vztahů (mocenské vztahy a z nich odvozená struktura dělby práce) mezi globálním Severem (dříve Západem, respektive Prvním světem) a Jihem (Třetím světem)“* (Dušková a kol., 2011, s. 264). *„Představitelé teorie závislosti jsou toho názoru, že rozvinuté země (naopak) brání rozvoji zemí chudých a vykořisťují je efektivněji a systematictěji než v dobách kolonialismu“* (Adamčíková, 2010, s. 86). Podle brazilského ekonoma Theotonia Dos Santose je závislost *„vztah mezi dvěma nebo*

více zeměmi (který) nabývá formy závislosti, pokud některé země (nadřazené/ rozvinuté) mohou expandovat a být aktivními činiteli svého růstu, zatímco jiné země (podřazené/ rozvojové) mohou své expanze a růstu dosáhnout pouze jako odrazu expanze a růstu v zemích dominantních²⁴“ (Dos Santos, 1970, s. 231). Zaostalost je „spíše (chápána) ve vztahu podřízenosti států periferie státům jádra“ (Hrabálek, 2006, s. 109), je následkem expanze mezinárodního kapitalismu (Hrabálek, 2006), tzn., působením vnějších příčin, kterými podle Duškové a kol. (2011) jsou nadnárodní korporace (finanční i technická závislost), struktura mezinárodní dělby práce, fungování mezinárodních finančních institucí (WB, IMF), vliv geopolitických a strategických zájmů supervelmocí vůči malým ekonomikám a ekonomické politiky rozvinutých zemí.

Škola závislosti vychází z marxistické tradice (3 stádia socio – ekonomického rozvoje – feudalismus, kapitalismus, socialismus/ komunismus) a rozvojových ekonomik (A. Smith, D. Ricardo, J. M. Keynes). S modernizační školou, vůči které sice stojí v opozici, má společný předpoklad lineárního rozvoje (vyhraňuje se však vůči kapitalismu), původně také důraz na blahobyt vnímaný jako ekonomický růst – „přebytečný kapitál (je však) systematicky odváděn od koncového článku řetězce na jeho vrchol, tedy z periferie do centra“ (Adamčíková, 2010, s. 87), důraz na rozšiřování průmyslu, a také politiku/ strategii substituce dovozu (exportně orientovaný růst; nástroj industrializace). Stát při uplatňování přístupu k rozvoji tohoto typu buduje chybějící výrobní kapacity, zajišťuje sociální a zdravotnické služby a školství a omezuje nerovnosti redistribucí bohatství. Rozvojová spolupráce je omezena na transfer technologií a kapitálu. Řešením závislosti rozvojových zemí na globálním Severu je

²⁴ V originále: „the relation (of interdependence) between two or more economies, and between these and world trade, assumes the form of dependence when some countries (the dominant ones) can expand and can be self-sustaining, while other countries (the dependent ones) can this only as a reflection of that expansion, which can have either a positive or negative effect on their immediate development“

pokusit se k rozvoji využít vlastních sil a možností.

4.2.4 Participativní přístup k rozvoji

Participativní přístup k rozvoji vznikl v reakci na modernizační paradigma, v reakci na polarizaci moci (Východní a Západní blok) v období studené války²⁵, je částečně ovlivněn raným proudem pedagogiky utlačovaných, tzv. kritické pedagogiky, brazilského filozofa Paola Freireho²⁶ (1921 – 1997) a „*do jisté míry představuje vyústění snahy o nalezení alternativních rozvojových přístupů*“ (Adamčíková, 2010, s. 108). Participace znamená „*aktivní podíl cílové skupiny na rozvojových intervencích, zejména pak na stanovení jejich cílů i realizace*“ (Dušková a kol., 2011, s. 202), tato aktivita by měla směřovat k pozitivně vnímané společenské změně. „*Koncept participace je užíván k odkazování se na formy a akce, při kterých se občané účastní procesu sociální změny*“²⁷ (Zadeh a Ahmad, 2010, s. 67). Do určité míry se jedná o lidskoprávní přístup k rozvoji, který kritizuje roli globálního i národního státu jako ústředního hybatele rozvoje, primárně se tedy zaměřuje na lidi nacházející se vespod společenské hierarchie. „*Rychlejší a efektivnější forma rozvoje by měla do rozhodovacího procesu zahrnout hlavně příjemce rozvojové intervence a uvolnit tak dosud neobjevenou energii a kreativitu chudých*“ (Adamčíková, 2010, s. 88). Modernizační i strukturalistický přístup předpokládá lineární rozvoj, který participativní přístup sice nezavrhuje, ale za stěžejní rozvojové aktéry považuje ne stát, ale lokální

²⁵ Obdobím studené války je myšlena přibližně doba mezi lety 1947 – 1991, kdy probíhal konflikt mezi komunistickými státy, Sovětským svazem a jeho spojenci (Východní blok), a mezi západními státy, zejména Spojenými státy americkými (Západní blok).

²⁶ Paulo Freire tvrdil, že je v zemích Třetího světa nutné uplatňovat moderní vzdělání, což předpokládá partnerský vztah mezi učitelem a žákem, který povede ke kreativnímu rozvoji potenciálu studenta., protože skutečné vědění znamená přemýšlení a neustálé hledání (Torres, 2008).

²⁷ V originálu: „*The concept of participation is used to refer to all the forms or actions by which citizens take part in the process of social change.*“

(místní) komunity, tzv. „grassroots rozvoj“. Rozvoj ani chudoba nemají pevnou definici. Přestavitelé participativního přístupu k rozvoji připodobňují rozvojovou intervenci k „dialogickému procesu, kde příjemci pomoci sami určují charakter realizovaných projektů, participativní přístup tak vnáší do rozvojového diskurzu lokální znalosti“ (Adamčíková, 2010, s. 108). Úlohou rozvojové spolupráce je „omezit se na (aktivaci), financování a usnadnění (facilitaci) rozvojových aktivit, jejichž priority a realizaci zajišťují rozvojové komunity“ (Dušková a kol., 2011, s. 264), rozvojovými aktéry jsou povětšinou nevládní organizace, které se stávají mediátory mobilizujícími schopnosti, znalosti a prostředky. V praxi byl participativní přístup k rozvoji uplatněn v podobě tzv. „Participatory Rural Appraisal“ (PRA). „PRA“ se objevily v 80. letech 20. století ve Velké Británii a nahradily tzv. *Rapid Rural Appraisal* (RRA), které představovaly „soubor technik, jejichž cílem je využít znalosti a postřehy místní populace (příjemci pomoci) pro zjištění jejich potřeb a také ohodnotit proveditelnost zamýšlené intervence“ (Adamčíková, 2010, s. 109). Za jejich zakladatele je považován Robert Chambers²⁸, který stejně jako Freire volá po decentralizaci moci (v plánování a řízení rozvoje) a „zplnomocnění“ chudých. Jsou užívány převážně nevládními organizacemi, v současné době jsou však stále více akceptovány i oficiálními institucemi rozvojových zemí. „Cílem tohoto přístupu (zahrnuje rozličné metody a techniky) je zahrnout právě tradiční znalosti a názory místních obyvatel do plánování i do realizace rozvojových projektů“ (Dušková a kol., 2011, s. 202), což by v ideálním případě mělo vést k posílení postavení komunity, nebo – li „empowermentu“ (**viz 4.2**). Úlohou rozvojového pracovníka (stále se jedná o proces řízený zvnějšku) tedy je facilitovat (sdílet, reflektovat, analyzovat, a tím usnadňovat) „empowerment“, který

²⁸ Robert Chambers (1932 -) je britský teoretik rozvoje i rozvojový pracovník. Staví chudé a marginalizované do centra pozornosti rozvojových politik.

následně povede k rozvoji komunity. Hlavními oblastmi zájmu participativního přístupu k rozvoji jsou samozivitelské zemědělství, lokální dopady na životní prostředí a „gender“ (viz 4.2). (Dušková a kol., 2011). „Kritikové však poukazují, že *participace může vést k formě politické kontroly*“ (Adamčíková, 2010, s. 117).

4.2.5 Postrozvojový přístup

Postrozvojovým přístupem je „*označován směr myšlení, který zásadním způsobem napadá samotné základy a praktiky rozvoje a volá po jejich opuštění*“ (Dušková a kol., 2011, s. 214), „*zaměřuje se na reflexi a kritiku celého západního (civilizačního) projektu (identifikaci konstruktů Třetího světa), přičemž poukazuje na rozdílnost a primárnost lokální zkušenosti a koloniální kořeny rozvojového diskurzu*“ (Dušková a kol., 2011, s. 215). „*Postrozvoj vyplynul z post-strukturální a post-koloniální kritiky, která je analýzou rozvoje jako souboru diskurzů a praktik, které měly hluboký dopad na to, jak byla Asie, Afrika a Latinská Amerika viděna, a také považována za podrozvinutou*²⁹“ (Escobar, 2012, s. 12). Postrozvoj stojí v opozici ke kladně vnímané definici rozvoje, kde by předpokládaným výsledkem rozvojové praxe měla být pozitivní společenská změna. Primárním cílem rozvoje však podle zastánců postrozvojového přístupu není pozitivní změna v rozvojových společnostech, ale naplňování skrytých cílů, které povedou k rozšiřování západní modernity a k posílení moci rozvinutých zemí v rozvojových oblastech. (Escobar, 2012). Teoretickými východisky postrozvojového přístupu jsou poznatky strukturálních a post-strukturálních antropologů, které jsme detailně rozvedli v předešlé kapitole (viz 3.3.3.2). Oproti strukturalistickému přístupu

²⁹ V originálu: „*Post-development arouse from a poststructuralist and postcolonial critique, that is, an analysis of development as a set of discourses and practises that had profound impact of how Asia, Africa and Latin America came to be seen as „underdeveloped“ and treated as such.*“

k rozvoji (škole závislosti) nabízí postrozvojový přístup hlubší a detailnější analýzu kritiky myšlení, institucí a praktik Západu (Prvního světa/ globálního Severu) a vyzývá ke komplexní proměně institucionální rozvojové architektury vystavěné na neokoloniálních konstruktech (kolonialismus a nekolonialismus - viz rozvojová terminologie v příloze). (Mehmet, 1999).

Na závěr této podkapitoly je třeba dodat, že v současnosti neexistuje „*shoda ohledně významu rozvoje a jeho směřování*“ (Dušková a kol. 2011, s. 263). Převládajícím trendem je syntéza všech výše uvedených proudů, která vyvrcholila v koncept vícerozměrného chápání chudoby³⁰ a také k otázce nerovností.

Následující dvě podkapitoly (4.3 a 4.4) se budou věnovat post – strukturální kritice rozvojového diskurzu (konkrétnější přiblížení postrozvojového přístupu) a na ní vystavěné antropologii rozvoje, ve které došlo k přínosnému propojení rozvojové a antropologické praxe. „*Kritika dominantních (rozvojových) teorií a diskurzů je součástí širšího boje za rovnoprávnost, sociální a ekonomickou spravedlnost a demokratizaci*“ (Adamčíková, 2010, s. 66).

4.3 Post-strukturální kritika rozvojového procesu

Post – strukturalismus (viz kap. 3.3.3.3) je myšlenkový směr, který v obecném smyslu podrobuje kritice poznatky a závěry představitelů strukturalismu a který zároveň usiluje o transformaci těchto poznatků a závěrů z post – strukturálního hlediska. Strukturalistům je také vytýkána nemožnost uplatnění většiny jejich závěrů v praxi. (Soukup, 2004).

³⁰ Chudoba a její snižování, nejlépe vymýcení je „*jedním ze základních pojmů současných rozvojových studií*“ (Dušková a kol., 2011, s. 105). Původním konceptem byla pouze materiální chudoba (absolutní a realitní chudoba), později je spojována s pojetím základních potřeb a společenským vyloučením. V současnosti ji dělíme dle času (chronická a přechodná) a dle místa (venkovská a městská). „*Chudoba nepředstavuje jen materiální problém, má daleko širší rozměr. Chudoba je bezmoc, nemožnost využít základních příležitostí, je to ztráta svobody volby*“ (Norberg, 2006, s. 21).

V našem konkrétním případě se pak jedná o kritiku strukturální interpretace rozvojového procesu, přesněji o kritiku metodologických a teoretických principů při koncipování této interpretace. Post – strukturalisté také usilují o navržení nových alternativ rozvoje, které by bylo možno uplatnit v praxi. (Friedman, 2007).

Post – strukturální kritika rozvoje se objevuje na konci 60. let 20. století. Předmětem této kritiky jsou teoretická a metodologická východiska rozvojových teorií. První nedostatek teoretických východisek (strukturálních) post – strukturalisté vidí již v samotném definování rozvoje (Nederveen Pieterse, 2001). Rozvoj je „*pojem, který zakrývá nerovné mocenské vztahy a kulturní nadvládu globálního Severu nad Jihem*“ (Dušková a kol., 2011, s. 265). Definování rozvoje podle nich vede k tvorbě konceptu ne-západních, méně rozvinutých/ zaostalých zemí (konstrukt Třetího světa) v opozici k západním, rozvinutým zemím, což zapřičiňuje utváření podmínek pro chudobu, prostoru pro chudé a nerovnosti. Druhým nedostatkem strukturální teorie je fakt, že je upřednostňována struktura rozvoje (teoretické pozadí) nad činiteli tohoto rozvoje (účastníci rozvojového procesu, převážně lokální a alternativní hnutí) a hegemonie (nadvláda rozvinutých mocností – tzv. První svět) nad dialektikou (navázání „rozmluvy“ s rozvojovými zeměmi – tzv. Třetím světem). (Escobar, 2012). Metodologickým nedostatkem je pak snaha o porozumění fungování rozvojového diskurzu³¹ na základě užití metody dekonstrukce. Dekonstruováním (rozkladem/ rozborem) rozvojového diskurzu je totiž „pouze“ vytvářen prostor pro diskuzi o tvorbě nových alternativ rozvoje, ale konkrétně není vytvořena (dopracována) či uvedena do praxe žádná (převážně z obavy, že by každá vykonstruovaná alternativa rozvoje mohla být zneužita k politickým cílům a tím by nesplňovala podmínku apolitičnosti, kterou si

³¹ Analýzu diskurzu zavedl do post - strukturální antropologie Michele Foucault (1926 -1984). (Linke a kol., 2004).

strukturalisté kladli za jeden z cílů). (Friedman, 2007).

Iniciátorem post – strukturální kritiky rozvojového diskurzu je současný kolumbijsko – americký antropolog, Arturo Escobar, který tvrdí, že rozvojové země vytvořily rozvojový diskurz (viz rozvojová terminologie v příloze) a ten potom zneužily k vykořisťování tzv. Třetího světa. Rozvojový aparát (institucionální rozvojová architektura) vytvořený rozvinutými zeměmi podle něj vygeneroval politicky mocné kategorie sloužící k formování myšlení obyvatel rozvojového světa a rozvojové politiky se staly mechanismem kontroly, novodobou formou kolonialismu, nebo-li neokolonialismem. (Escobar, 2012). Escobar volá po dekonstrukci rozvojového diskurzu a navržení nových alternativ rozvoje (reformě institucionální rozvojové architektury) jako jediné možnosti, jak překročit dominanci rozvinutých zemí a zabránit vykořisťování Třetího světa (Friedman, 2007). *„Postrozvoj vidí možnost změny v potenciálu lokálních a alternativních hnutí ve spojení s aplikacemi prvků přímé demokracie“* (Dušková a kol., 2011, s. 215).

Strukturální interpretace rozvojového diskurzu byla sice pro praktickou tvorbu alternativ rozvoje nepoužitelná, ale jejím přínosem bylo to, že vygenerovala prostor pro debatu o konstrukci nových alternativ rozvoje, *„jakýsi myšlenkový pracovní prostor otevřený k budoucnosti“* (Lévi – Strauss, 2012, s. 10), na což mohli post – strukturalisté později navázat.

John T. Friedman, rozvojový pracovník a antropolog rozvoje, si v článku *Beyond the Post-Structural Impasse in the Anthropology of Development* (2007), jehož vznik podnítila autorova účast na rozvojovém projektu v Namibii v letech 1999 – 2001, klade otázku: *„Proč by právě antropologové měli být schopni posunout antropologii rozvoje nebo rozvoj samotný vpřed?“* Smysl antropologie i potenciál k přispění antropologů

k rozvoji výstižně popisuje Claude Lévi – Strauss: „*Antropologové jsou tu proto, aby dosvědčovali, že způsob, jakým žijeme, a hodnoty, kterým věříme, nejsou jediné možné, že existují i jiné způsoby života i jiné hodnotové systémy, které lidským společenstvím umožňovaly a dosud umožňují dosáhnout štěstí. Antropologie nás tedy vyzývá, abychom krotili své sebezalíbení, respektovali jiné způsoby života a zpochybňovali sami sebe díky poznávání jiných zvyklostí, které nás udivují, šokují, či odpuzují*“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 30 – 31). „*V polovině 70. let (také) dochází ke změně orientace rozvojových programů od technologického řešení problémů k vyvolání sociální a kulturní změny vyžadující bližší kontakt s recipienty a antropologové se tak opět dostávají ke slovu*“ (Adamčíková, 2010, s. 48).

Rozvoj, rozvojové teorie a antropologie se v 80. letech 20. století propojily v odvětví zvaném antropologie rozvoje, o němž bude pojednávat následující podkapitola.

4.4 Antropologie rozvoje

Již profesor Josef Wolf ve své knize „Úvod do studia člověka a kultury: Základy kulturní a sociální antropologie“ v roce 1971 napsal, že se při řešení problematiky zemí Třetího světa prosazuje antropologický přístup a nadčasově předpověděl vznik nové disciplíny antropologie – antropologii rozvoje. (Wolf, 1971). „*Řada akademických antropologů se začne zajímat o rozvojový diskurz až během svého působení v terénu, kdy v rámci terénních výzkumů přijdou do kontaktu s rozvojovými aktivitami*“ (Adamčíková, 2010, s. 49).

Na úvod, aby nedošlo k záměně, je třeba ještě poznamenat, že antropologie

rozvoje není totožná s rozvojovou antropologií, jak by se na první pohled mohlo zdát. Rozvojová antropologie „zahrnuje činnost antropologů, kteří navrhuji, realizují či hodnotí programy řízené změny, zvláště programy zaměřené na potírání chudoby“ (Adamčíková, 2010, s. 46). Přímou se podílí či jsou s nimi konzultovány plánované rozvojové aktivity, jsou spolupracovníky ostatních rozvojových aktérů (vláda, neziskové organizace, ...). Podle Lewise (1996) jsou označováni za „*antropology aktivní účastníky*“. Teoretická i aplikovaná antropologie nejsou striktně ohraničeny a často splývají v jedno. Antropologové rozvoje „*analyzují smysl a dopady ideje rozvoje a zpravidla zaujímají kritické stanovisko vůči rozvojovému průmyslu*“ (Adamčíková, 2010, s. 46). Lewis (1996) je označuje za „*antropology v roli antagonistického pozorovatele*“. Antropolog rozvoje však „*může hrát roli spojovacího článku mezi znalostmi a skutky realizovanými ve prospěch těch méně šťastných obyvatel planety, aniž by se vzdal kritické reflexe vlivu dominantní západní kultury*“ (Adamčíková, 2010, s. 13). Rozkol mezi těmito dvěma přístupy antropologů k rozvoji nastal v 80. letech 20. století a ambivalentní vztah trvá až do dnešní doby.

Antropologie rozvoje je poměrně mladá disciplína, která „*zkoumá sociální realitu vytvořenou rozvojovým diskurzem*“ (Adamčíková, 2010, s. 8). Vznikla z potřeby reakce na stagnaci ve vývoji rozvojových teorií, která nastala na konci 80. let 20. století. „*V posledních letech vstoupila rozvojová studia do období krize. Tradiční rámce dominující rozvojovým studiím v době poválečné se zdají být neschopné naplnit pádné výzvy Jihu*³²“ (Brohman, 1996, s. 1). V témže období prochází britská a americká antropologie obdobím reflexe a postmoderny, pozornost věnovaná roli antropologa

³² V originálu: „*In recent years, development studies have entered a period of crisis. The mainstream frameworks dominant in postwar development studies seem unable to meet the South's most compelling challenges.*“

v rámci rozvojového diskurzu narůstá, neboť „*perspektiva antropologa nabízí částečné pochopení rozvojového diskurzu, ale také nabádá k jeho kritické reflexi*“ (Adamčíková, 2010, s. 13). Také se mění vztah subjektu – antropologa k objektu zájmu – zkoumaná skupina lidí. (Soukup, 2004). „*Aby antropolog proniknul do obtížně přístupných společností, musí zaujmout pozici jednoznačně vnějškovou (jak to činí např. fyzická antropologie), ale zároveň se musí ocitnout uvnitř, neboť coby etnolog se musí identifikovat se skupinou, jejíž existenci sdílí, a vzhledem k nedostatku jiných informačních prostředků musí připisovat značný význam sebemenším nuancím psychického života domorodců*“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 29).

Reakcí na tuto stagnaci ve vývoji rozvojových teorií byla post – strukturální kritika rozvojového diskurzu, kterou inicioval Arturo Escobar³³ na základě poznatků francouzského „filozofa“³⁴, Michel Foucaulta (1926 – 1984), o mezinárodním rozvoji. Foucault přispěl hlavně zavedením analýzy diskurzu (myšlenkové struktury), poznatky o vztahu mezi věděním (vzděláním) a mocí (pojetím moci), pozicí vnějšího pozorovatele. Foucault dále tvrdí že, „*our identity are not fixed in a traditional sense but mediated by the many rich, dialogical discourses we encounter each day*“³⁵ (Urbanski, 2011, s. 1). Na strukturalismu kritizoval předpoklad univerzality a nadčasovosti dějin, přiklonil se a obhajoval právě jejich diskontinuitu. (Gutting, 2005). Rozvoj vnímá jako protipolitický stroj, jako „*rozpínání západní modernity na oblast světa, která byla označena jako zaostalá (tzv. Třetí svět)*“ (Dušková a kol., 2011, s. 214). „*Foucault označuje (rozvojový) diskurz za prostředek k prosazení moci, která utváří vědění, společenský řád i individuální pochopení. Rozvojový diskurz tak utváří sociální realitu tzv. třetího světa*

³³ Známy pro svůj příspěvek k post-rozvojovým teoriím a politické ekologii.

³⁴ Uvozovky proto, protože se sám za filozofa nepovažoval.

³⁵ Můžeme volně přeložit jako: Naše identity nejsou fixní v tradičním smyslu, ale jsou zprostředkované mnoha bohatými, dialektickými diskurzy, na které narážíme každý den.

a legitimizuje či naopak omezuje určité společenské praktiky (rozvojovou intervencí). Tyto společenské praktiky zase zpětně ovlivňují diskurzy, které je legitimizují (rozdělení zemí na rozvinuté a rozvojové).“ (Adamčíková, 2010, s. 123).

V současné době je antropologie rozvoje stále úzce svázána s post – strukturálním paradigmatem, jen s tím rozdílem, že se jí podařilo najít cestu, jak se vypořádat s teoretickými a metodologickými nedostatky strukturální interpretace rozvojového diskurzu a jak navržené alternativy rozvoje uvést do praxe. Antropologové rozvoje uznali přínos post-strukturální kritiky rozvoje v pomoci při vysvětlování příčin, pro které mnoho rozvojových projektů skončilo neúspěchem a upozornili na důležitou souvislost mezi chudobou – znalostmi/ schopnostmi – mocí (Friedman, 2007).

Naopak mají výhrady ke stáří post – strukturální kritiky rozvoje (již přes 30 let), také upozorňují na fakt, že rozvojový diskurz není neměnný, ale naopak dynamický (stejně jako dějiny, jak tvrdil již Foucault), neboť do něj neustále zasahují lidé zapojení do projektu, a setkání 1. a 3. světa nikdy není hegemonicky jednosměrné, tzn., že život ve 3. světě ovlivňuje život 1. světa a toto střetnutí se stává prostorem interkulturní výměny. Další z výhrad se týká samotného rozvojového diskurzu. Je důležité si uvědomit, že rozvojový diskurz je vždy produktem toho, kdo ho vytvořil (mocný a bohatý rozvinutý svět), produkty rozvoje nejsou výsledkem rozvojového diskurzu, ale jsou vytvářeny živými a vědomými aktéry, kteří mají své zkušenosti i vnímání a tyto aktéry (obyvatelé tzv. Třetího světa) není možné zredukovat na pouhé pasivní příjemce pomoci (oběti), není možné vyzvednout pouhou strukturu (rozvojové teorie) nad činitele rozvoje. Praktiky rozvojového diskurzu mají velký vliv na realitu obyvatel rozvojového světa. Podle Escobara (1990) *„rozvojový diskurz vykrytalizoval v praxi regulující každodenní život obyvatel třetího světa, je však nutno podotknout, že jen omezeně je*

brán ohled na to, jak oni sami nahlíží na své vlastní problémy a realitu, ve které žijí. Namísto toho před námi vystává obraz podvyživeného a negramotného venkovana, představující problém, jehož se díky efektivnímu rozvoji můžeme zbavit“ (Adamčíková, 2010, s. 4). Konečně poslední výhradou je neochota jednat politicky a z toho plynoucí neschopnost uvádět jakékoliv navržené teorie do praxe, kvůli obavě, že by některá z navržených alternativ rozvoje mohla být zneužita jako politický nástroj (Axelby, 2013).

John T. Friedman (2007) nabízí jako cestu ze slepé uličky, do které se rozvojové teorie i vlastně antropologové rozvoje dostali, teoretickou reorientaci a metodologickou reklamaci. Teoretická reorientace spočívá v redefinici rozvoje, který již není viděn jako produkt hegemonického střetnutí mezi 1. a 3. světem, ale jako komplexní produkt vzájemného ovlivňování se (dialektické střetnutí) mezi neurčitým počtem lokalizovaných sociálních a politických sil a mezi dominantními a „podřízenými“ v globálním měřítku. Rozvoj tedy je *„kulturním, ekonomickým a politickým procesem“*, *„řízenou sociální a ekonomickou změnou nazírání v současném kontextu“* (Adamčíková, 2010, s. 46). V tomto teoretickém pojetí je jak zachována důležitost rozvojového diskurzu, tak jsou limitovány strukturální předurčení (i lokální činitelé mohou sehrát aktivní roli) i je redukováno apolitické břemeno post – strukturální kritiky rozvoje. Role státu při přiznání významné úlohy globálnímu trhu se *„zaměřuje na omezování nepříznivých společenských a environmentálních dopadů kapitalismu“* (Dušková a kol., 2011, s. 265).

Metodologická reklamace spočívá v uvědomění si faktu, že užití metody dekonstrukce je možné pouze u rozvojového diskurzu vytvářeného dominantními silami ve společnosti, neboť směřuje k rozvojovému aparátu, který je politický a to způsobuje,

že potřební stojí na dně společnosti a jsou přehlíženi. Proto je třeba metodologii změnit a vymyslet nové nástroje pro analyzování sociální reality. (Escobar, 2012). Průzkumy by měly být prováděny přímo v rozvojové komunitě (jsou získány jedinečné formy znalostí), měl by být představen také domorodý úhel pohledu za využití metody „*thick description*“ (hustý popis), popř. by měla být vynalezena unikátní metoda zkoumání, jejíž výsledky budou uchopitelné, dokazatelné a přenositelné. (Friedman, 2007).

V některých případech tedy může mít odmítnutí formálních (klasických) modelů rozvoje a zavedení alternativních rozvojových teorií a praktik úspěch, je však třeba vždy usilovat o integraci teoretických analýz s reálnou praxí (Brohman, 1996). Jednou z těchto nových alternativ rozvoje, o kterou by se antropologie rozvoje mohla zajímat a zajímá, je tanec, který je ústředním tématem této diplomové práce (antropologickou otázkou rozvoje), proto se mu budeme věnovat v posledních dvou kapitolách této práce.

5. Tanec pro rozvoj

V této kapitole nejprve podrobně definujeme tanec, který je ústřední myšlenkou této práce. V následujících dvou podkapitolách specifikujeme funkce tance, kterých je nositelem a které ve společnosti plní, a proměnu těchto funkcí v různých dějinných epochách. V poslední podkapitole odhalíme potenciál tance, který může být využit v rámci rozvojového procesu a který napomáhá k rozvoji společnosti.

5.1 Tanec – definice, využití v rozvoji

Tanec je „specifická pohybová forma, obvykle svázaná s instrumentálním nebo zpívaným doprovodem, ve většině případů rytmizovaná, je možné jej chápat jako ritualizovanou formu společenské komunikace, sportovní výkon, náboženský, emocionální nebo umělecký projev, symbolickou metaforu zpřítomňující běh lidského života, či fungování světa“ (Malina, 2009, s. 4 104). Je to tedy moderní forma rituálního projevu, způsob neverbální komunikace a symbolické vyjádření. Další definice tance říká, že tanec je „lidské chování, které z pohledu tanečníka tvoří záměrné, úmyslné rytmizované a kulturně vzorované sekvence neverbálních tělesných pohybů, které jsou jiné než každodenní motorické aktivity, pohyb (zde) má inherentní a estetickou hodnotu“ (Návrátová a kol., 2010, s. 12). „Odkud pochází pohyb? Má svůj původ v... určitém vnitřním impulzu, který má povahu vjemu. Tento impulz vede ven do prostoru tak, že pohyb se stává viditelným ve fyzické akci. Následování vnitřního počítku, dovolení, aby tento impulz na sebe vzal podobu fyzické akce, je aktivní imaginací v pohybu právě tak, jako sledování vizuálního obrazu je aktivní imaginací ve fantazii“ (Chodorowová, 2006,

s. 47). Aktivní imaginace je technika, která může být prováděna prostřednictvím různých uměleckých médií včetně tance, „*spouští základní dialog mezi zvědavostí a představivostí, tento dialog je zdrojem tvořivosti, (po kterém) následuje kreativní proces*“ (Chodorowová, 2006, s. 23). Definice tance od Návrátové (2010) zdůrazňuje fakt, že se jedná pouze o lidskou aktivitu³⁶, o způsob chování (jednání), tanec má společenský charakter a je nositelem symbolických obsahů.

Tanec je součástí každé kultury, jedná se o kulturní univerzálii (kulturní fenomén), který je však srozumitelný pouze jedincům, kteří sdílejí totožné kulturní kompetence. Historie tance (první hmatatelné stopy jakými jsou např. jeskynní malby vyobrazující tanečníky, sošky, ...) je datována již do 10. – 9. tisíciletí před Kristem, do období zvaného neolitická revoluce. Ve 2. tisíciletí před Kristem pak byly v Mezopotámii, Sýrii a Persii zakládány první taneční školy. (Olivová, 1988). Tanec je vyjadřován rozličnými způsoby a s užitím různorodé symboliky, tzn. nabývá různých podob, dokonce i zápas je pro svůj rytmický charakter řazen mezi tanec. Povaha pohybu tvořícího tanec a význam, který v sobě nese a sděluje, se různí v závislosti na socio-kulturním kontextu (systému), ze kterého vychází. Taneční pohybový rejstřík se tedy utváří v reakci na hudební a vizuální estetiku dané společnosti, konvence sociální interakce, míru rigidity, uvolněnosti mravů, tradicionalismus, či otevřenost socio-kulturního systému, roli muže a ženy ve společnosti, oděvní kulturu, atd. (Malina, 2009). Pro rozvinutí pohybového rejstříku je třeba uvědomit si možnosti svého těla, teprve pak jsme schopni objevit širší paletu pohybových zkušeností. „*Inherentní hodnotou tance je pohyb sám, ten nabývá také specifických estetických hodnot*“ (Návrátová a kol., 2006, s. 12). Pohyb je způsobem „*přerušení nehybnosti a uvedení*

³⁶ U biologů zkoumajících pohyby zvířat a rostlin se setkáváme s tvrzeními, že i zvířata, či rostliny jsou schopny realizovat tanec, např. tanec včel.

těla do pohybu, (v tanci usilujeme o) nikdy nekončící pohyb“ (Chodorowová, 2006, s. 133). O tanec se jedná pouze v případě, že je tak chápán jak aktéry (tanečníky), tak příjemci (diváky). Tanečník jako trojrozměrná bytost má možnost pohybu do třech směrů, po vertikální ose (nahoru - dolů), po laterální ose (vlevo – vpravo) a po sagitální ose (dopředu – dozadu), což nabízí nepřeberné množství pohybových variací. Způsob, jakým někdo drží (postoj) a používá své tělo (pohyb), nám o daném člověku řekne mnoho, „*mezi myslí a tělem existuje hluboký a dosud z velké části nepoznaný vztah*“ (Murphy, 1998, s. 151). Pozorný pozorovatel, i přesto, že není schopen porozumět celému sdělení, je schopen zachytit spoustu informací, které mu pomohou utvořit si představu o člověku a kultuře člověka, ze které tancující člověk pochází, nebo se kterou se ztotožňuje. V postoji (ve svalstvu našeho těla) jsou skryty emoce, vzpomínky i emocionální konflikty, pohyb je odrazem/ zrcadlem celé naší osobnosti. Při pohybu dáváme svému tělu tvar, pokud nastane změna v postoji, či v pohybu, nastává i odpovídající změna v myšlení. Při tanci bychom se tedy měli pokusit „*znovu ustavit tělo, takové tělo, které bude mít kladný a léčivý účinek na (naše) myšlení*“ (Chodorowová, 2006, s. 35).

Skrze řeč těla – „*storytelling*“, „*body narrative*“ - symbolicky vyprávíme příběhy (nebo mýty – definice viz. podkapitola 2.3.2) ztělesňující určitý kulturní význam. Tanec je tedy nositelem kulturní tradice (definice viz. podkapitola 2.3.2), je předáván z generace na generaci a díky tomuto přenosu (tradování) s drobnými transformacemi uchovávan po několik generací. Tanec můžeme tedy považovat za jeden z prvků tradičních domorodých znalostí (*indigenous, traditional knowledge*). Tyto tradiční znalosti, resp. znalosti předků uchovávané na určitém území jsou komplexem znalostí a dovedností, praktik a zobrazení, jež provází lidstvo v početném množství

interakcí s přírodou (Nakashima, 2002).

Přijetí kulturní tradice napomáhá orientaci ve vlastní kultuře (a komunitě s ní spojené), je prostředkem pro zachování kultury a prostřednictvím tanečního vyjádření je utvářena a posilována kulturní identita a role jedince ve společnosti. Tanec je vyjádřením sebe sama a prostředkem seberealizace. Tancem také dotváříme svoji podstatu, tedy to, kým opravdu jsme, a rozvíjíme tak schopnost porozumět sobě i druhým. Pro dokreslení úlohy a významu tance v určitých kulturách, resp. smyslu příběhu, který je v něm zakomponován a jeho dalšího tradování uvedme citaci z textu *Dance for Development: Uyghur Women in the Chinese Diaspora Creating Self-Empowerment through Dance*: „*The stories are the real important thing. Of course I will teach her (daughter) to dance. It means everything that our culture will continue. Our hope lies in our children*”³⁷ (Smith, 2006, s. 5)“.

Kultura a její projevy (např. tanec) nebyla donedávna na poli rozvojových studií považována za rovnoprávný prostředek evaluace rozvoje (nenacházela se na úrovni tradičních evaluačních prostředků jako je ekonomika a její růst, podíl obyvatel pracujících v zemědělství, ...) a při plánování rozvojových projektů a konkrétních aktivit byla jen okrajovou složkou. V posledních letech dochází k postupným změnám a na roli kultury a kulturních aktivit jako alternativního, ale hodnotného příspěvku k rozvoji je nahlíženo z jiného úhlu pohledu: „*culture should not been simply as the habits, customs and mores of a particular society but rather that culture refers to structures of feeling or as lived experience and struggle of people in society*”³⁸“ (Smith,

³⁷ Můžeme volně přeložit jako: Příběhy (zakomponované v tanci) jsou opravdu důležitá věc. Samozřejmě ji (dceru) budu učit tancovat. To (tanec) znamená vše, (to) jak naše kultura bude pokračovat. Naše naděje spočívá v našich dětech.

³⁸ Můžeme volně přeložit jako: kultura by neměla být zjednodušována pouze na zvyky, obyčeje a jiné zvláštnosti společnosti, ale raději by měla být vnímána jako kultura obracející se na struktury pocitů nebo

2006, s. 6). „*Culture is an integrative mechanism within which people act, whilst critics of this position see culture as a site of contestation rather than a force of social cohesion*“ (Bergendorff, 2007, s. 196). Kultura dle definice z pohledu rozvojového diskurzu (volný překlad Bergendorffovy definice viz výše) „*funguje coby integrující mechanismus, v rámci kterého člověk koná (napomáhá rozvoji) a naopak kultura jako místo střetu, která je protikladem síly společenské soudržnosti (kultura se z tohoto úhlu pohledu vzpírá rozvoji)*“ (Adamčíková, 2010, s. 36). Řešením ambivalentního pojetí definice kultury v rozvojovém procesu je vnímat kulturu jako „*complex system as defined in complexity theory are based on groups, and sub-groups which interact repeatedly according to simple, local rules through various forms of exchange, creating properties in the cultural order*“³⁹ (Bergendorff, 2007, s. 196). „*Culture is not fixed and static but rather dynamic, changing over time and space*“⁴⁰ (Bergendorff, 2007, s. 197), stejně je v současné době charakterizován i rozvojový proces. Tance jako alternativního nástroje rozvoje je stále častěji užíváno u kultur, kde je tanec živoucí a přirozenou součástí každodenního života, což bude následně pro lepší představitelnost demonstrováno na konkrétních příkladech (viz kapitola 6). Proč vlastně lidé tancují, jaká je podstata tance? „*Neexistují slova, kterými bychom sdělili nezměrný pocit radosti, lásku k životu, očarování existencí, které obklopují tančícího člověka. Tančili jste někdy v poslední době?*“ (Chodorowová, 2006, s. 41)“

jako živoucí zkušenost a boj lidí ve společnosti

³⁹ Můžeme volně přeložit jako: Komplexní systém, „*který je založen na skupinách a podskupinách reagujících v souladu s jednoduchými místními pravidly prostřednictvím různých forem výměn, které vytváří charakteristiku kulturního pořádku*“ (Adamčíková, 2010, s. 36).

⁴⁰ Můžeme přeložit jako: Kultura není fixní a statická, ale spíše dynamická, měnící se v čase a prostoru.

5.2 Tanec – dělení, funkce, začlenění do obecné antropologie a jeho místo v antropologii rozvoje

Tanec se podle kvalifikace osoby tanečníka dělí na profesionální⁴¹ a amatérský, přičemž převládá vždy tanec amatérský. Neprofesionální sféra oboru je však živým podhoubím tance profesionálního. Tanec může být realizován jedincem, ve dvojici (páru) a nebo ve skupině (komunitě). Základní dělení podle typu tance je na balet, současný tanec, lidový tanec, etnické a historické tance, tanec vázaný ke zdraví (taneční terapie – tanečně-pohybová terapie, arteterapie, relaxologie, ...) a tanec jako sportovní disciplína. (Návrátová a kol., 2010). Jedním z mladých odvětví v oboru rozvojových studií je odvětví nazývané „*Sport and development*“, kam spadá také tanec, který je vnímán jako sportovní aktivita (umělecká složka stojí spíše v pozadí), u které tělo záměrně esteticky reaguje na rytmus hudby. „*U těchto (tanečně - sportovních) disciplín hraje roli tzv. umělecký dojem, který je sice součástí hodnocení, ale rozhodně není hlavním kritériem*“ (Návrátová a kol., 2010, s. 79). Hodnocena je spíše přesnost provedení předepsaných figur a jejich variant a překonání dosavadních výkonostních limitů (rekordů). My se v této diplomové práci zaměříme povětšinou na amatérský tanec (výjimkou jsou někteří antropologové/ rozvojáři, kteří byli zároveň i studovanými tanečníky) prováděný nejčastěji ve skupinách (žen, různých etnických komunitách, marginalizovaných skupinách obyvatel, ...). Ze všech variant tance se budeme koncentrovat spíše než na balet, současný tanec, lidový tanec a sportovní tanec, na etnické taneční projevy a na tanec, který napomáhá k obnově či udržení zdraví (v celostním významu – duchovní, duševní i fyzické zdraví) člověka.

⁴¹ Být profesionálním tanečníkem vyžaduje splnění 2 kritérií – (1) ovládnutí řemesla, které je nabyto studiem tance a choreografie na odborných školách a (2) provozování tance jako práce sloužící k zajištění obživy. (Návrátová a kol., 2006)

Tanec plní „*kulturně dané funkce*“ (Návratová a kol., 2010, s. 12), které jsou zde řazeny ne podle důležitosti, ale podle abecedy:

Kultura je „*specifický lidský adaptační nástroj (k) přetváření světa člověkem*“ (Soukup, 2004, s. 284), tzn., veškeré kulturní výtvoř/ projevy jsou nositeli **adaptační funkce**. Adaptace obecně znamená „*přizpůsobení se jedince nebo společenské skupiny sociálnímu prostředí*“ (Malina, 2009, s. 20), kulturní adaptace pak je „*specifický lidský, nadbiologický způsob přetváření světa člověkem prostřednictvím kultury*“ (Malina, 2009, s. 21). Adaptační funkce umožňuje člověku „*lépe čelit konkrétním specifickým problémům, s nimiž se setkává ve svém okolním prostředí při uspokojování svých potřeb*“ (Soukup, 2004, s. 430). Vyjadřuje možnost se prostřednictvím tance přizpůsobit novým a měnícím se okolnostem a poté předávat tuto svou znalost svým potomkům (Murphy, 1998).

Estetická funkce tance převažuje v tanci, který je považován za umění (podívaná, představení), nikoli za sportovní odvětví, protože estetická funkce je zde vyzdvížena nad všechny ostatní. Tanec má své místo v umění jako součást kategorie zvané „*performing arts*“⁴², je fyzickou manifestací uměleckého výrazového projevu. (Pakes, 2010). Existují univerzální výrazové emoční akce, avšak každá individuální „*výrazová akce zrcadlí individuální snahu toho, kdo se pohybuje, vypořádat se dynamicky s nesčítným množstvím impulzů a obrazů, které pocházejí z mnoha zdrojů*“ (Chodorowová, 2006, s. 20 – 21), toto může být jedna z cest, kdy nevědomé nabývá konkrétní podoby a zvědomuje se, dostává se do vědomí. „*V tanci jako umění je důležitý vztah procesu tvorby tance jako textu (choreografie) a jeho realizace*

⁴² Překládá se jako: výrazové umění, „*performance*“ je pak přímo představení.

(interpretace)“ (Návratová a kol., 2010, s. 12). „*Estetický postoj hledá svět krásna, zřetelná svoboda pohybu v gestikulaci dnešních lidí je krásná*“ (Chodorowová, 2006, s. 108).

Ekonomická funkce tance - „*Ekonomický člověk má (však) pracovat do nekonečna, protože jeho potřeby jsou nekonečné*“ (Murphy, 1998, s. 111), racionalita ekonomického výběru je hluboce podmíněna kulturou. Naštěstí člověk nemá pouze ekonomickou složku, není jen bytostí ekonomickou, ale také kulturní, sociální, ... a má i jiné než jen ekonomické potřeby. Jednou z nich je i volný čas, kdy se člověk zastaví a relaxuje způsobem, který je mu blízký – např. tancem. Tanec je nejen způsobem využití volného času, ale také kulturním kapitálem, který může mít i ekonomické aspekty, je s ním tedy možno ekonomicky nakládat. Co to však znamená v praxi? Učit se mu, turisticky ho propagovat apod. (Návratová a kol., 2010).

Integrační a individuální funkce tance – napomáhá jeho realizátorům (tanečníkům) začlenit se mezi členy své vlastní společnosti, do kulturní tradice, ze které vzešli. Tanec napomáhá ke sblížení s jinými kulturami a odlišnými náboženskými tradicemi, nabízí „možnost sdílení základních náboženských (a kulturních) zkušeností, což je nesmírně potřebný vklad k mezináboženskému (a interkulturnímu) dialogu“ (Jandourek, 1997, s. 13). Lidé mají potřebu scházet se a sdílet s druhými, nesmírně důležité však je usilovat o jednotu v různosti, nestát se pouze neosobní součástí „stáda“, „masy“, ale rozvíjet svou osobnost v procesu individuace, tzn. integrovat se, ale i přesto zůstat jedinečnou osobností. Individuace „*je procesem stávání se sám sebou skrze rozvoj stále pokračujícího, sebereflektujícího, psychologického postoje*“ (Chodorowová, 2006, s.

170) a v duchu hesla – poznej sám sebe. „*K sebezpoznání nutně patří dobrá znalost jiného (druhých)*“ (Jandourek, 1997, s. 69), tanec nám umožňuje jak poznávat „ty druhé“, tak je prostředníkem k tomu, abychom se stali tím, kým jsme. „*Individualita není toliko cílem jako cestou, není to cesta nejlepší, zato však jediná*“ (Plachetka, 1996, s. 92).

Náboženská funkce tance – „*náboženství je složitý kulturní a sociální jev prostupující celé dějiny lidstva*“ (Jandourek, 1997, s. 260), neoddělitelně patří k lidské společnosti. Původ slova náboženství je odvozován buď ze slova „religio“ (pečlivě chápat, brát na vše ohled), či ze slova „religare“ (propojit). (Balta P. a kol., 1993). Je to jev nejen složitý, ale také mnohotvárný a ambivalentní. Náboženství, stejně jako umění, filozofie a společnost, je kulturní formou, v níž prastaré kategorie posvátna, krásna, pravdy a dobra nachází svůj výraz. (Chodorowová, 2006). Tanec byl (a v některých kulturách stále ještě je) od nepaměti součástí náboženského uctívání (religiozita může nabývat čtyř základních podob: rituální, metafyzicko-etické, profetické a mystické), byl prostředníkem pro spojení s Bohy, modlitbou těla. Při tanci byl tancující schopen překročit sebe sama. (Olivová, 1988). V některých náboženstvích a na různých místech světa je tanec stále významnou součástí uctívání, např. u křesťanů v Indii tvoří tanec krásný prvek slavností indické liturgie, věřící jím vyjadřují radost s eucharistického Krista.

Náboženství a jeho funkce (vytváření společenství, zprostředkování zážitků emocionálního vytržení, překročení všednosti, ...) se z každodenního života běžného „vyspělého“ člověka pomalu vytrácí a stává se aktivitou volného času. (Jandourek, 1997). Funkce, které dříve plnilo náboženství, plní v soudobé „vyspělé“ společnosti

spíše sport a jiné volnočasové aktivity. O vědě se říká, že je náboženstvím novověku, a o vrozených emocích, že jsou v určitém slova smyslu našimi nejprimitivnějšími bůžky. (Chodorowová, 2006).

Relaxační a rekreační funkce tance – tanec je jedna z forem rekreace, slovo rekreace je odvozeno z latinského re-creatio, což znamená znovustvoření. (Jandourek, 1997). Člověk se většinou rekreuje a relaxuje (uvolňuje se) ve volném čase. Cílem volnočasových aktivit je komplexní uvolnění, což zahrnuje jak fyzické, tak psychické, tak duchovní uvolnění, a načerpání nových sil (znovustvoření). Tanec patří mezi aktivní formy trávení volného času a relaxace. Teolog a sociolog Halík říká: „*Naučil jsem se pozorovat u lidí jejich schopnost uvolnit se a poznal jsem, že to je jedna z velmi důležitých známek pro hodnocení druhých, často důležitější než všechno, co říkají*“ (Jandourek, 1997, s. 116).

Rituální funkce tance - tanec a pohyb obecně jsou významnou složkou slavnostních aktivit, jsou základem kolektivních tanců exaktického charakteru, jež vrcholí v katarzi tranzu, často byly prováděny u ohňů⁴³. „*Tance pojaly do sebe elementární pohyby lidského těla, pohyby spontánních dětských pohybových her i z utilitární činnosti, nově je spojovaly a kombinovaly. Ale napodobovaly i pohyby zvířat a rostlin, a tím obohacovaly lidské pohyby o nové prvky*“ (Olivová, 1988, s. 13). Pohyb při tanci je spojen i s dalšími smyslovými vjemy. Různé zvuky doprovázející tanec jsou zárodkem hudby, dodávají pohybu rytmus, koordinují pohyby jednotlivců i celku a tím plní významnou úlohu organizace tance. Při tanci aktéři uplatňují svoji tvůrčí fantazii. Tance

⁴³ Oheň byl dle obrázku č. 1 vynalezen přibližně 500 000 př. Kr.

„končily fyzickým i psychickým vyčerpáním účastníků, a tím i jejich všestranným uvolněním“ (Olivová, 1988, s. 13). Za uvolnění se je v tomto kontextu považováno uvolnění nahromaděné agresivity a strachu, který v dobách míru ohrožoval svojí možností propuknutí stability společnosti. „*Ti, kdo se bojí potřebují, aby se jich báli druzí*“ (Jandourek, 1997, s. 151), stávají se agresivními a ohrožují ostatní. „*Strach je (při rituálech) vyjádřen a transformován*“ (Chodorowová, s. 114). Všestranným uvolněním je zde myšlena jak psychická, tak fyzická relaxace. Tanec také sloužil jako forma společenské kontroly, byl prostředníkem spojení s Bohy (náboženské rituály) a prostředkem, díky němuž byl jedinec zasvěcován do kultury a stával se plnohodnotným členem společnosti (iniciační rituály). Náboženská složka se z rituálů postupně vytrácí a tanec se dnes stává spíše estetickou záležitostí.

Sdělovací (komunikační) funkce znamená, že tancem jsme schopni vyjádřit i to, co je slovy (tedy lineární řečí) neuchopitelné, neboť „*v případě sdělování informací mezi lidmi zahrnuje termín komunikace všechny existující prostředky (slovní i mimoslovní)*“ (Matoušek, 2008, s. 85). Jedná se zejména o složité a slovy často těžce pojmenovatelné pocity. (Murphy, 1998). Podle Lundberga (1954) je komunikací „*přenos významů prostřednictvím symbolů*“ (Geist, 1992, s. 173). Podle Spitze se jedná o „*každou poznatelnou, vědomou nebo nevědomou, cílovou nebo necílovou změnu chování, již člověk (nebo lidé) úmyslně nebo neúmyslně ovlivňují vnímání, city, afekty, myšlenky nebo jednání jiných*“ (Geist, 1992, s. 173). „*Tanec je jedním ze způsobu neverbální komunikace, při kterém jsou nejniternejší myšlenky a pocity tanečníka, které často bývají slovy neuchopitelné, vloženy do pohybu. Specifickými pohyby, postoji a pozicemi různých částí těla, dotyky, gestikulací a pohledy, vypráví tanečník určitý příběh,*

promlouvá k divákovi, který je v tu chvíli tím, kdo naslouchá, kdo se snaží obejmout jádro příběhu, kdo se snaží porozumět“ (Huvarová, 2009, s. 41).

Terapeutická funkce - tanec má psychologickou povahu, myšlenky se tedy přenáší a odráží v pohybu a pohyb je nositelem určitého významu, tzn. mezi myšlenkami a pohybem existuje určitý vztah. Tanec může pomoci vidět situaci, ve které se člověk právě nachází, z jiného úhlu pohledu a získat nad ní nadhled. (Pakes, 2010, video). Potenciál k tělesnému pohybu má každý člověk, *„obvykle lidé vědí, kdy se chtějí hýbat, ale zdá se, že přístup k pohybu se od člověka k člověku liší“* (Chodorowová, 2006, s. 136). *„Pohyb není stejně důležitý pro všechny, ale pro někoho může být stěžejní. A může napomoci mnohým. Tělo ukotvuje neomezenost nevědomí. I přesto jsou tací, kteří jsou schopni vstoupit do imaginativního světa a komunikovat s ním bez toho, aniž by se začali hýbat. Nevadí mi to, neboť to je jejich cesta. Každý člověk si musí najít způsob (vyjádření), který je pro něj nejlepší“* (Chodorowová, 2006, s. 132). Platí, *„kde je život, jsou i krize, problémy a stíny“* (Jandourek, 1997, s. 69), *„uhýbáme-li (duchovním) krizím, ustrneme“* (Jandourek, 1997, 64). Proto je třeba se krizím, problémům a stínům postavit, a když to nejsme schopni zvládnout sami, obrátit se na zkušeného terapeuta, a pokud je nám blízký pohyb a tanec, zvolit jako formu terapie tanečně - pohybovou terapii.

Výchovná funkce – tanec může hrát ve vývoji člověka významnou roli, napomáhá rozvíjet abstraktní symbolické myšlení, estetické cítění a estetický způsob uvažování i jazyk. Je nositelem socializační funkce, to znamená, že se pomocí tance (s někým dalším) učíme začlenit, sdílet se a fungovat ve společnosti. Tanec se nám stává

zrcadlem, prostřednictvím „spolutanečníků“ je člověk konfrontován se sebou samým, což může vést k lepšímu sebepoznání. Ostatní nám také předávají nové typy znalostí a dovedností a my se jim skrze tanec učíme. (Grau, 2011). „*Ti druzí jsou nám dáni právě ve své odlišnosti jako obohacující dar*“ (Jandourek, 1997, s. 205), mají však právo vidět věci jinak. Velký vliv na tancující i na motivaci k tanci a rozvoji může mít charismatická osobnost tanečníka/ učitele, který se stává vzorem. Např. „*Jung (jako učitel) nás (své žáky) právem napomínal, abychom víc než od dokonalost usilovali o úplnost, celistvost, abychom nežili jen na povrchu a neztotožňovali se jen s jednou stránkou své bytosti, ale převzali odpovědnost za celek svého života*“ (Jandourek, 1997, s. 206). Avšak „*musíme se varovat toho, aby se naši učitelé (vzory) stali pro nás modlami, které budeme kopírovat, tak sklonu brát je pouze jako nějaké milníky na naší cestě, od nichž se nevděčně odvrátí, když nabudeme dojmu, že musíme jít dál*“ (Jandourek, 1997, s. 94).

Tanec, o kterém zde mluvíme, může cíleně plnit buď jednu z výše uvedených funkcí, a nebo může zahrnovat komplex všech těchto funkcí, kdy některé funkce jsou vyzdviženy nad ostatní podle aktuální potřeby. Jeho primárním cílem, jak již bylo řečeno výše, není přesné provedení předepsaných figur, ani překonávání dosavadních výkonnostních limitů. Kvalita technického provedení tance sice není tak významná, určitá technická vyspělost je však „*nezbytná (potřebná) k vytvoření mocných obrazů vyjadřujících výšky a hloubky lidské existence, hudba, emoce a tanec byly (vždy) neoddělitelné*“ (Chodorowová, 2006, s. 27). Tanec zde hraje úlohu (alternativního) nástroje/ prostředníka, který by měl napomáhat k rozvoji. Když je tanec uchopen takto, můžeme ho zařadit do oboru antropologie rozvoje, přičemž antropologie rozvoje spadá pod

antropologii aplikovanou. A co je náplní práce aplikovaných antropologů? „*Mají většinou za úkol poradit, jak učinit změny přijatelnějšími*“ (Murphy, 1998, s. 171) s ohledem na politická omezení v oblasti zájmu. Aplikovaná antropologie je jednou z „podmnožin“ kulturní antropologie, která je v současné době hlavním proudem antropologie obecné. (graficky znázorněno na obr. 3 v kap. 3.2).

5.3 Původ tance a proměny jeho funkcí v lidských dějinách

V podkapitole 5.2 jsme se dozvěděli o funkcích tance, které může plnit, v této podkapitole se seznámíme s jeho vznikem a vývojem a podíváme se na postupnou transformaci jeho úlohy/ funkcí v životě člověka a společnosti.

Tanec patří mezi jednu z nejranějších doložených pohybových aktivit. V době sběračských společností, kdy člověk ještě žil v těsném spojení s přírodou, byly pohybové (taneční) aktivity instinktivního charakteru zřetelně paralelní s chováním zvířat. Při přechodu od sběračských společností k loveckým společnostem, člověk rozvíjel a kultivoval pohyby, které ho odlišovaly od zvířat a které posilovaly jeho sílu, rychlost a mobilitu a zvýhodňovaly ho v boji o život. (Olivová, 1988). Když člověk ulovil první zvíře, začal se chovat aktivně, aktivní chování zahrnuje tvůrčí prvek, nachází se v něm zdroj kreativity. (Chodorowová, 2006). Kreativita, nebo-li tvořivost je „*schopnost vytvářet nové hodnoty obohacující lidskou společnost, činnost směřující ke zdokonalování stavu věcí nebo idejí v umění, ve vědě, v technice, politice, obchodě, podnikání i v dalších oborech aktivity člověka, jakož i v běžném životě*“ (Malina, 2009, s. 4289). Lovecké společnosti „*byly s přechodem k usedlému způsobu života vystřídány pasteveckými a zemědělskými kulturami (15 000 př. Kr.), z nich se zrodily i starověké civilizace (3 000 př. Kr.)*“ (Olivová, 1988, s. 11). Civilizace je „*souhrnný pojem pro*

hmotné a duchovní projevy společnosti“, původně označoval „*proces vzniku městských a občanských společností, které se neopírají o rodová privilegia, místní tradice a sdílené náboženství*“, později označoval (i v současné době označuje) „*souhrn návyků, schopností, institucí a pravidel, jež takovou společnost charakterizují, někdy také výsledek tohoto procesu – určitou civilizaci*“ (Malina, 2009, s. 610 – 611). Murphy považuje přechod k civilizaci za počátek vykořisťování člověka, tvrdí: „*Dvě trojice faktorů – (1) technologie, prostředí a práce (2) závlahové zemědělství, vyprahlost půdy a masová kolektivní práce (v tomto pořadí) – jsou základem přechodu k civilizaci a vyhořisťování člověka*“ (Murphy, 1998, s. 108). Rozvoj technologií kladl vyšší nároky na fyzickou připravenost. Obdobím života zasvěcenému rozvoji této fyzické přípravy bylo dětství (později i mládí). Při tzv. iniciačních (zasvěcovacích) slavnostech, které byly protkány rituálními tanci (organizovanými a řízenými dospělými), dítě přecházelo do stavu dospělosti, stávalo se plnohodnotným členem společnosti, což pro něj znamenalo úplné zapojení se do fungování života společnosti (práce, sex, pohyb). V tomto období dějin převládala rituální, náboženská a výchovná funkce tance. „*Člověk se snažil vysvětlit existenci světa a člověka, pochopit smysl lidského života, formulovat své životní pocity a ideje o světě a lidské společnosti*“ (Olivová, 1988, s. 12), výsledky těchto úvah byly vtěleny do uměleckých projevů (pohyby lidského těla – tanec, písně, básně, ...), které se dále tradovaly/ přenášely z generace na generaci. Tancovalo se v období slavností, tzn. v době určené odpočinku a volnému času. Ten neexistoval v době, kdy lidé putovali a sbírali potravu, začal se vyskytovat až v období, kdy žili usedle a uchovávali potraviny do zásoby.

Průběžně se také vyvíjí možnost zapojení se do tance. Ve společnostech na nízkém vývojovém stupni, se slabou vnitřní strukturou a organizací (hierarchií) má

možnost aktivní participace každý člen společnosti. Tanec plní komunikační funkci, je formou neverbální komunikace mezi příslušníky společnosti. Slouží také k aktivnímu odpočinku (rekreační a relaxační funkce), rozptýlení od běžných denních činností a příjemně strávenému volnému času. Má katarzní účinky, chrání společnost před destrukcí, kterou by mohlo způsobit nekontrolované uvolnění pudových reakcí a agrese vedoucí k násilnému chování. „*Překonávat násilí znamená překonávat strach. Násilí nejen plodí strach, ale strach je jeden z kořenů násilí. K násilí sahá především ten, kdo v sobě chce překřičet úzkost.*“ (Jandourek, 1997, s. 266). Tanec je tedy formou společenské kontroly. S rostoucím počtem členů a se zvyšující se organizací společnosti začal být tanec aktivitou privilegovaných jedinců (nejčastěji vůdců a náčelníků, později profesionálů), kteří při tanci „*prokazovali své mimořádné fyzické schopnosti a dovednosti*“ (Olivová, 1988, s. 14). Tancovalo se k oslavě božstev, později i mimořádných lidí, na které při tanci přestupovaly božské vlastnosti. Slavnosti začaly nabývat profánního charakteru. Při skupinových tancích byly předstírány zápasy, jedinci mezi sebou měřili své síly, objevuje se závodivý (agonální) princip. „*Z funkčních mechanismů skupin se uvolňovala tvůrčí energie násobící výkony jednotlivců i celku, (což) přispívalo ke stabilitě celé společnosti*“ (Olivová, 1988, s. 15). Profesionální tanečníci původně nebyli členy společnosti, povětšinou byli zajatci a při tanci se připravovali na smrt. Později jimi byli i vlastní členové komunity, kterým byly po prokázání dobrého tanečního výkonu přiznány různé výhody a docházelo ke zlepšení jejich sociálního postavení (integrační funkce). Následně se formuje pozice diváka, původně to byli božstva, později i lidé. Relaxační funkce tance vystupuje do popředí. Zvyšující důraz je kladen na tělesnou kulturu tanečníků, kteří se začínají líčit, užívají masek a nejrůznějších oděvů, tanec se stává estetickou záležitostí (estetická funkce

tance). Původně byl tanec mužskou dominantou.

Ve většině soudobých společností se tanec z každodenního života postupně vytrácí. Je spíše občasnou společenskou záležitostí, či prvkem užívaným při terapii (terapeutická, integrační a individuální funkce tance), kdy slouží jako prostředník, který je schopen obnovit přerušené spojení se zdrojem kreativity a spustit proces tvořivého rozvoje, upevnit a integrovat osobnost (Chodorowová, 2006). Také je spíše dominantou žen. A dokonce začíná stále častěji plnit i ekonomickou funkci. V tanci a pohybech je stále „zašifrováno a zakódováno dědictví nejrozličnějších kultur i dávné minulosti lidstva“ (Olivová, 1988, s. 9), jen jej znovuoživit a jeho potenciál využít k rozvoji.

5.4 Rozvojový potenciál tance

„Jestliže hospodářský rozvoj ignoruje kulturu, nemůže nikdy vést ke skutečnému trvalému rozvoji. Kultura (a veškeré formy kulturního vyjádření) nepředstavuje pouze složku, kterou je nutno brát v potaz, ale kultura je základem rozvoje“ (Adamčíková, 2010, s. 37). Mezi kulturou a rozvojem tedy existuje vztah, který není možné přehlížet, kultura je právě onen chybějící koncept v rozvojovém myšlení. *„A culture had been underestimated in many development project⁴⁴“* (Bergendorff, 2007, s. 196), což mělo za následek neúspěch těchto projektů. V současnosti si již rozvojoví aktéři uvědomují význam kultury i důležitost porozumění kulturním praktikám, což není nikdy úplně možné *„odloučeně od kultury, do které patří“* (Adamčíková, 2010, s. 36). Také se stále častěji objevuje užití kulturního vyjádření (např. tanečního projevu) jako nástroje napomáhajícímu k rozvoji, což znamená, že v kulturních projevech obecně (a tedy i v tanci) musí nutně být ukrytý rozvojový potenciál, o kterém bude konkrétněji

⁴⁴ Můžeme přeložit jako. Kultura byla podceněna v mnoha rozvojových projektech.

pojedináno níže.

Dějiny Evropy jsou úzce spojeny s křesťanskou tradicí, v dnešním globálním světě „otevřených hranic a neomezených možností“ jsme však denně konfrontováni s plejádou odlišných kultur i náboženských tradic z různých koutů světa. Této rozmanitosti kultur, na kterou je třeba (hlavně v současnosti) reagovat, si všiml již italský filozof, Giovanni Battista Vico (1668 – 1744), který jako jeden z prvních formuloval teorii plurality kultur. (Soukup, 2004). Tanec realizovaný ve skupinách složených z příslušníků různých kulturních tradic (integrační a sdělovací funkce), má potenciál podněcovat „*dialog kultur a (tvorbu) hodnotového základu globální civilizace*“ (Jandourek, 1997, s. 224), může se stát jak impulsem k rozvoji, tak také podnětem k mezináboženskému dialogu. Teolog Halík tvrdí „*Boží Duch působí i v mimokřesťanských náboženstvích (vane kam chce, jak říká evangelium) a i v jejich spirituálních cestách může dávat své dary*“ (Jandourek, 1997, s. 233). „*Mezináboženský a mezikulturní dialog – to bude patrně ono velké téma budoucnosti*“ (Jandourek, 1997, s. 246). Cestování a poznávání odlišných kulturních i náboženských tradic je nezbytnou součástí moderního vzdělávání. „*Vzdělání je (pak) jednou z nejspolehlivějších metod, jak společnosti zajistit rozvoj, jak zvýšit naději na její prosperitu*“, „*při rychlém růstu ekonomiky narůstá rychle i vzdělání, nárůst na úrovni vzdělání pak zpětně působí jako hnací síla k dalšímu ekonomickému růstu*“, „*přesto je mnohým lidem přístup k vzdělání odepřen*“ (Norberg, 2006, s. 26). Tanec má také potenciál stát se jedním ze vzdělávacích nástrojů (je nositelem výchovné i vzdělávací funkce) a zprostředkovávat vědomosti i pravidla zábavnou formou.

„*Moc definujeme jako determinaci chování jiných v souladu s něčími cíli. Každá sociální struktura může být nazírána jako mocenský systém. Moc však není spojena*

jednoduše jen se strukturním a pozičním místem osobnosti, ale tak s nestrukturní interakcí, a tedy s rolemi osobnosti“ (Thompson, 2001, s. 68). *„Kdo má (neomezenou) moc, ztotožní svou pozici a své názory s ideologií samotnou a stane se nekritizovatelným, tím se však celý systém přestane vyvíjet*“ (Jandourek, 1997, s. 194), v tu chvíli se lidé začínají kolektivizovat a bouřit proti mocenskému uspořádání. *„Lidé se stále více domáhají svých politických (a nejen těch) práv*“ (Norberg, 2009, s. 27). Tanec má dokonce potenciál stát se nástrojem kolektivní organizace sil (např. odporu proti politickému hnutí), umocňuje pocit sounáležitosti s ostatními členy skupiny či komunity (rituální, náboženská funkce tance). Příklad fungování tance jako nástroje kolektivní organizace sil můžeme vidět v koloniálních dobách. *„In some colonized areas, dance practices posed a genuine threat of political resistance or rebellion, particularly in societies where dance was a site of male collective performace, in which a sense of unity and power was heightened, potentially spawning uprising against colonial rulers or slave master*⁴⁵“ (Reed, 1998, s. 506). Pozitivní využití potenciálu tance jako nástroje kolektivní organizace sil se však může lehce přehoupnout k jeho zneužití, například může podněcovat zakládání extrémních – separatistických hnutí.

90 % kultur vzniklo procesem *„difuze, nebo-li předáváním kulturních prvků z jedné společnosti do druhé*“ (Murphy, 1998, s. 163). *„Geografické šíření kulturních prvků odpovídá migraci jejich tvůrců*“ (Soukup, 2004, s. 323). Tento proces je vysoce selektivní a závisí na kultuře, do které, nebo ze které se má daný (kulturní) znak šířit. Směr difuze je většinou od „prestižnější“ k méně prestižní skupině, což u tanečních stylů většinou neplatí, v tomto případě jde o *„obrácený postup kulturní difuze*“

⁴⁵ Můžeme volně přeložit jako: „V některých koloniálních oblastech představovaly taneční praktiky hrozbu politického odporu nebo povstání, zejména ve společnostech, kde tanec byl místem mužského kolektivního vyjádření a kde byl nadřazován smysl jednoty a síly, potenciálně byl příčinou rostoucího odporu vůči kolonizátorům a otrokářům“.

(Murphy, 1998, s. 164). „*Je také běžné, že daný prvek je přijat, ale v průběhu přijímacího procesu je vysvětlen a přetvořen tak, aby se hodil pro kulturu, jež ho přijímá*“ (Murphy, 1998, s. 165). „*Společnosti, které zkoumají antropologové, nám udílejí ponaučení, jež jsou hodna toho, aby se jim naslouchalo, a to spíše tím, že prostřednictvím všemožných pravidel, v nichž by bylo nesprávné vidět pouhé pověry, dokázaly nastolit mezi člověkem a přírodním prostředím rovnováhu, kterou my (příslušníci rozvinutých společností) již zajistit nedokážeme*“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 31). Tanec a jeho projevy jsou u některých skupin obyvatel rozvojových zemí živoucí součástí náplně běžného dne, což je důkazem toho, že tanec je u těchto společností/národů stále hluboce kulturně zakořeněn. Jejich taneční projev bývá mnohdy propracovanější a vyspělejší, než bychom si dovedli představit, protože na rozdíl od obyvatel zemí rozvinutého světa, u kterých se tanec z každodenního života a kultury postupně vytrácí a stává se jen občasnou aktivitou, či společenskou povinností, tyto skupiny obyvatel tancují velmi často. Za těchto podmínek má tanec obyvatel rozvojového světa potenciál stát se vzorem pro tanečníky v zemích rozvinutých, což by vedlo ke zvýšení sebevědomí obyvatel rozvojového světa, skrze uznání jejich tanečního projevu/ výkonu jako aktivity, ve které se od nich mají ostatní co učit. Bylo by škoda nutit tyto (taneční) společnosti, aby se nám začaly podobat, Lévi – Strauss volá po konci kulturní nadřazenosti Západu a prostřednictvím antropologů „*každou společnost vybízí, aby nevěřila, že její instituce, její zvyklosti a její přesvědčení jsou vepsány do povahy věcí jen proto, že je považuje za dobré, a že je lze beztretně vnucovat jiným společnostem, jejichž hodnotový systém je neslučitelný s tím jejím*“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 34).

Tanec má také potenciál stát se prostředníkem k „empowementu“, což bude

v následující kapitole (6.2) prezentováno na příkladu ujugurských žen v Číně. Empowerment ve vztahu k rozvoji „*znamená takový přístup, na jehož základě dochází k posilování postavení cílových skupin nebo jednotlivců účastnících se procesu rozvoje či začleněných do konkrétních rozvojových projektů, jedná se o rozvíjení jejich schopností samostatně se rozhodovat a tato rozhodnutí realizovat*“ (Dušková a kol., 2011, s. 69). „*The concept of empowerment should be constantly redefined and reconstructed not just by so-called professionals but also through the actions and words of people wanting greater control over the services they receive*“⁴⁶ (Adams, 2003, s.3), empowerment je aktivitou, která je neustále transformována. V důsledku faktu, že „*někteří chudí obyvatelé (venkova) mohou být negramotní a spoléhají se (převážně) na ústní komunikaci a vyjadřování pomocí srozumitelných symbolů a znaků*“ (Dušková a kol., 2011, s. 206), je možné k dosažení empowermentu užít - pro přesunutí rozhodovacích schopností a posílení zodpovědnosti, což je cílem zplnomocnění - tance a tanečního vyjádření. Tento způsob „výuky“ je pro členy některých komunit přijatelnější i lépe pochopitelný, než psané texty a běžná „výuka“. Využitím participativního rozvojového přístupu, kdy budou do tanečních aktivit zapojeny všechny zájmové skupiny v rámci cílových komunit, bude tanec také, ale zase jiným způsobem, napomáhát k „*empowermentu*“ i k sociální integraci.

U obyvatel rozvojového světa „*je zpravidla nemožné oddělit aspekty, které nazýváme ekonomickými, od všech ostatních. Ekonomickou činnost vyvíjenou příslušníky těchto společností nelze redukovat na racionální kalkul, jehož jediným cílem by bylo maximalizovat zisky a minimalizovat ztráty. Práce v těchto společnostech*

⁴⁶ Můžeme přeložit jako: Koncepce rozvoje by měla být neustále redefinována a rekonstruována nejen takzvanými profesionály, ale také skrze jednání a zprávy od lidí, kteří si přejí větší kontrolu nad službami, které přijímají.

neslouží jen k nabytí výdelku, ale také k získání prestiže a přispívání k dobru společnosti“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 43). Tím, že jsou ekonomické aspekty úzce propojeny se všemi ostatními (sociální, kulturní, náboženské, ...), může i kulturní činnost (tanec) spouštět ekonomický růst a rozvoj. Tanec (**viz 5.2**) je nositelem ekonomické funkce, má tedy potenciál k rozvoji i k růstu ekonomiky.

Tanec je původní a komplexní aktivitou s mnoha různými funkcemi, které se v průběhu dějin měnily v reakci na potřeby lidí, kteří v dané etapě žili. Může být provozován kýmkoliv, v jakémkoliv rozsahu a jakéhokoliv věku. Má potenciál stát se v rozvojovém procesu spouštěčem či prostředníkem napomáhajícím k rozvoji. V další kapitole si na vybraných případových studiích ukážeme, jakou tanec plnil funkci a k čemu u konkrétních komunit a v konkrétních oblastech napomohl.

6. Tanec v antropologicko – rozvojové praxi

Na úvod této kapitoly si zde připomeneme dva známé výroky Shakespearova Hamleta, nad kterými by se měl zamyslet každý, kdo se pokouší realizovat rozvojové aktivity. Tyto slova trefně vystihují pýchu (a pád) člověka a měly by být výstrahou před neuváženým, či příliš sebevědomým jednáním, díky kterému by mohl realizovaný projekt skončit neúspěchem. Hamlet říká: „*Jaké mistrovské dílo je člověk. Jak vznešený rozumem! Jak neomezený schopnostmi!... A přece, čím je pro mne tato nejvyšší umocnina prachu?*“ (Wolf, 1971, s. 15)

„The twenty-firs century will mark the end of civilisation as we know it and herald the beginning of a world of civilisations – Indian, Islamic, Chinese and Western, to name the most obvious – as non-western civilisations rediscover and renovate themselves and enrich and enlighten each other with synthesis“⁴⁷ (Sardar, 1996, s. 44).

6.1 Katherine Dunham na Haiti

Teprve „v první čtvrtině 20. století byla takzvaným černošským či primitivním výtvorům přiznána i určitá estetická hodnota“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 26 – 27).

⁴⁷ Můžeme přeložit jako: 21. století bude znamenat konec civilizace jak ji známe a bude ohlašovat začátek světa civilizací – indická, islámská, čínská a západní, bude třeba pojmenovat nejzřejmější – jako znovuobjevit nezápadní civilizace a obnovit sebe samy (západní civilizace) a obohatit a poučit se v syntéze.



Obr. 4 Mapa Haiti

Zdroj: <https://www.google.cz/>

Katherine Dunham (1909 – 2006) byla Afro-Americká tanečnice, antropoložka a politická aktivistka, „*a crucial figure in understanding the tensions between primitivist fascination with the black body and a burgeoning international black consciousness*“⁴⁸ (Durkin, 2011, s. 124). Studovala u Melvilla J. Herskovitse a byla ovlivněna Robertem Redfieldem (pod jeho vlivem se zaměřuje na tanec „africké diaspory“), A. R. Radcliffem – Brownem, Edwardem Sapirem a Bronislawem Malinowskim.

Jako studentka antropologie se ve 30. letech 20. století několikrát vydala do zemí Karibiku (navštívila Jamaiku, Martinik, Trinidad a Haiti) studovat spojení mezi karibskými tanečními formami a severo-americkým tancem. Nejvíce jí tehdy učaroval karibský stát Haiti, černošská republika, které se podařilo získat nezávislost na francouzské koloniální správě již v roce 1804 (1. nezávislá černošská republika na světě). Haiti se stalo její celoživotní vášní, dokonce by se dalo říci celoživotním projektem – často se sem vracela jako do svého druhého domova a čerpala zde inspiraci

⁴⁸ Stěžejní osobností v porozumění tenzi mezi primitivní fascinací černým tělem a narůstajícím mezinárodním černošským (po)vědomím.

pro tanec i pro výzkumnou a publikační činnost v oboru antropologie. Její pozorování se zaměřovalo na studium významu a funkcí tance v rituálním a komunitním životě karibských obyvatel, také hledala podobnosti s obyvateli Severní Ameriky. Překročila tradiční vědecké pojetí antropologického výzkumu, rozmazala hranice mezi sebou (subjekt) a druhými (objekty), antropologický výzkum se pro ni stal prostorem interkulturní výměny, ne pouhým nadřazeným pozorováním „těch ostatních“ (většinou „primitivních“ národů). „*By bodily participating in her hosts' community through active engagement in a Vodoun ceremony, Dunham therefore abandons traditional methods of scientific detachment in favour of meaningful cultural inclusion*⁴⁹“ (Durkin, 2011, s. 128). Osobně se účastnila rituálních (tanečních) náboženských obřadů voodoo, informace získané v průběhu výzkumu si tak navíc mohla prožít skrze dialektickou tělesnou (taneční) zkušenost. Poměrně rychle se jí podařilo dosáhnout kulturní integrace a získat mnohem detailnější a přesnější informace. Pro toto odklonění se od metody vědeckého odstupu byla určitou částí vědecké antropologické obce kritizována.

Jako tanečnice šířila povědomí o životě černošského obyvatelstva, o útlaku, kterým trpěli, cílem tance měla být změna v konstruování identity (boj proti rasismu, zpochybňování kulturní hierarchie). Podařilo se jí přenést obřadní karibské tance (a jejich spojení se severo – americkými tanci; probíhá kulturní výměna) na severo-americká i světová taneční pódia, rozvinula vlastní metodu výuky tance, tzv. „rovnostářskou choreografickou metodu“ interkulturní výměny (principem sdílení kulturních praktik skrze fyzickou úroveň). Propojení a transformace haitských tanečních prvků způsobila průnik těchto prvků do severo – amerického tanečního vyjádření, což vedlo k mezikulturním uměleckým praktikám a mělo širší kulturní dopad. Díky svému

⁴⁹ Můžeme přeložit jako: Skrze tělesnou účast – aktivní zapojení se do ceremoniálu voodoo - v hostující komunitě Dunham opouští tradiční metody vědeckého odstupu ve prospěch významné kulturní inkluze.

přístupu byla zakořeněna v kulturním životě Hait'anů (i nižších sociálních vrstev). Formovala umělecké (tanečnice – dokonce přetvořila mezinárodní taneční praktiky) i vědecké (antropoložka) povědomí své doby (hlavně 2. poloviny 20. století).

Jako politická aktivistka se přátelila s haitským prezidentem, Dormasai Estimé, a dalšími významnými haitskými politickými osobnostmi a pokoušela se svým působením ovlivnit život běžných Hait'anů. Byla ústřední osobností afro - amerického „Black Arts Movement“, což je umělecká odnož hnutí „Black Power“, která vznikla v 60. letech 20. století a která bojovalo proti rasové nesnášenlivosti.

6.2 Tanec jako nástroj k women's empowerment (zplnomocnění žen) – ujgurské ženy v čínské provincii Xinjiang

„Existují území, kde jsou ženy považovány za majetek mužů. Otec má právo provdat své dcery a manžel rozhodne, jakou práci bude jeho žena vykonávat. V řadě zemí je manžel vlastníkem pasu a občanského průkazu své ženy, což znamená, že žena nemůže svobodně cestovat ani po své vlastní zemi. Zákony ženě neumožňují, aby se rozvedla, aby vlastnila majetek či aby pracovala mimo svůj domov. Synové mají právo na dědictví, dcerám je toto právo upřeno. Dívkám se nedostává stejného vzdělání jako chlapcům a velice často je jim vzdělání odepřeno úplně. Ženy jsou zneužívané, jejich genitálie bývají zohavovány a nikdo z veřejných činitelů proti tomu nevystupuje.“
(Norberg, 2006, s. 30).



Obr. 5 Xinjiang Uyghur Autonomous Region (XUAR), zvýrazněn červenou barvou
Zdroj: <http://kids.britannica.com>

Etnikum Ujgurů žije na severozápadě Číny v oblasti zvané „*Xinjiang Uyghur Autonomous Region*“ (zkráceně XUAR) při hranicích s Mongolskem, Kazachstánem, Kyrgyzstánem a Indií (viz. obr. 3). V roce 1999 v tomto autonomním regionu, který je bohatý na přírodní zdroje (zejména na ropu a zemní plyn), žilo přibližně 17 miliónů obyvatel a z toho více než 50 % (9 miliónů) byli Ujguři, 6 – 7 % tvořilo etnikum Hanů a zbytek obyvatelstva byl etnicky velmi různorodý. Ujgurské ženy získaly po celé Číně a postupně i ve světě věhlas pro své taneční umění. Tanec hraje v jejich životě významnou roli, je esenciální složkou jejich kultury. Prostřednictvím tance ženy vyjadřují podstatu svého života, což nejlépe vyjadřuje všeobecně uznávané tvrzení, které se traduje mezi ujgurskými ženami: „*If you can walk, you can dance*⁵⁰“ (Smith, 2006, s. 5 - 6). Pomocí tance ženy dotváří svoji kulturní identitu, utvrzují se v tom, kým jsou, zažívají kulturní obrodu a uvědomují si kulturní odlišnost, na kterou jsou náležitě hrdé. Tanec se stává prostředkem kulturního přenosu, nositelem tradice (skrže tanec si připomínají doby, kdy jejich kmen i oblast prosperovala a kdy žili v míru) a

⁵⁰ Volný překlad – pokud umíš chodit, umíš tančit

„spojovatelem“ komunity (jedna z mála možností, při které se mohou beztrápně sdružovat). (Smith, 2006). Když tancují, vytváří ženy také prostor pro porozumění genderovým rolím⁵¹ ve společnosti - „každá společnost má určité principy, podle nichž dělí činnosti na vhodné pro muže a vhodné pro ženy, tyto principy se však od jedné kultury ke druhé velmi liší“ (Oakleyová, 2000, s. 99) - konstruuji komplex znalostí a dovedností i kulturní identitu a vyjadřují sebe sama.

Situace v regionu se změnila po roce 1999, kdy čínská vláda v rámci podpory socio – ekonomického rozvoje oblasti XUAR⁵² podpořila přesídlení obyvatelstva z přelidněné východní Číny (převážně etnika Hanů a obyvatel provincie Hubei, kde došlo ke stavbě hydroelektrárny) do oblasti Xinjiang. To mělo za následek, že v roce 2006 už Ujgurové nebyli majoritním obyvatelstvem v oblasti (Hanů bylo nejméně 50 % z celkového počtu obyvatel v regionu), a stali se tak na svém vlastním území diskriminovanou menšinou s omezeným přístupem k nutným zdrojům i na trh práce. Ujgurové byli vytlačeni na venkov, kde není dostatek půdy ani dalších zdrojů. Také po 11. září 2001 (teroristickém útoku v New Yorku) přijala Čína antiteroristická opatření, což v praxi znamenalo restrikce v zakládání různých hnutí a obecně omezení ve sdružování se. Všechny tyto změny vedou k neustále rostoucímu napětí v oblasti, a také negativně ovlivňují životní styl a kulturu Ujgurů, přičemž nejvíce postiženy jsou ujgurské ženy. (Smith, 2006).

Socio – ekonomický rozvoj byl plánovaný a řízený institucí – „The Office for

⁵¹ Gender je definován „na základě biologických rozdílů mezi oběma pohlavími, byl a je používán jako historicky regulující princip ve společnosti, který se projevuje na čtyřech základních úrovních: symboly, společenské normy, instituce a subjektivní identity“ (Dušková a kol., 2011, s. 84).

⁵² Sociální a ekonomický růst oblasti měl být zajištěn těžbou ropy a zemního plynu, zlepšením infrastruktury a lidských zdrojů.

Western Region Development“⁵³ a pokud by byl evaluován pomocí indikátorů ekonomického růstu, hodnocení by dopadlo pravděpodobně pozitivně. Problematickým aspektem je však to, že výtěžky z rozvoje se většinou k těm nejpotřebnějším (Ujgurům, převážně ženám) nedostaly díky nerovné politice redistribuce získaných zdrojů. Mimojiné degradace životního prostředí dané oblasti v důsledku těžby je nesmírná. Nejvíce nespravedlivá politika rozdělování zdrojů a přístupu byla vůči ujgurským ženám, což poukázalo na jev zvaný feminizace chudoby. Feminizace chudoby je pojem, o kterém se začalo mluvit od 80. let, je to tedy jev, kdy pod hranicí chudoby stojí ženy, „*is to be seen as a denial of human rights*“⁵⁴ (Moghadam, 2005, s. 1). Je výsledkem demografických trendů, kulturních norem (pozice ženy ve společnosti, mužská dominance, větší zranitelnost žen), dělby práce podle pohlaví (genderová nerovnost v pracovních příležitostech), politického režimu (politické ekonomiky, menší přístup k zdrojům i k majetku, nemožnost účastnit se rozhodování) a paradoxně i rozvojových aktivit (rozvoj má rozdílný dopad na muže a na ženy, nedostatečná účast žen na rozvojovém procesu). (Murphy, 1998).

Ujgurské ženy však maří tyto negativní dopady rozvoje skrze tanec. Tanec je zde jednou z mála možností, jak se ozvat, vyjádřit svůj politický nesouhlas a nebýt vězně, protože tanec není považován za otevřený (přímý) projev politického nesouhlasu. „*Dance embodies the struggles of their society and their lived experience*“⁵⁵ (Smith, 2006, s. 7), je to také jedna z možností, jak vytvořit prostor pro vyjednávání s „mocnými“ (politicky) a jak se sdružovat navzdory vládním restrikcím. Tanec umožňuje vidět aktuální situaci z jiného úhlu pohledu, je způsobem, jak se vyrovnat

⁵³ Volný překlad – Kancelář pro rozvoj západního regionu

⁵⁴ Volný překlad – dá se chápat jako popření lidských práv

⁵⁵ Volný překlad – tanec ztělesňuje boj jejich společnosti a jejich živoucí zkušenost

s novými kulturními restrikcemi. Všechna tato tvrzení je možné shrnout pod pojem empowerment (zplnomocnění), konkrétně pak women's empowerment (zplnomocnění žen), čímž je myšlen „*přístup, na jehož základě dochází k posilování postavení cílových skupin nebo jednotlivců účastnících se procesu rozvoje či začleněných do konkrétních rozvojových procesů*“ (Dušková a kol., 2011, s. 69). „*Začnou-li se ženy (obecně) samy rozhodovat o svém spotřebitelském chování nebo o svém zaměstnání, začnou naléhavěji usilovat o rovnost svobody a moci i v ostatních oblastech. Díky rostoucí prosperitě mají ženy více možností, jak se stát nezávislými a jak se o sebe postarat.*“ (Norberg, 2006, s. 30 – 31). Posílení postavení ujugurských žen „*se vztahuje k jejich možnostem získání moci a kontroly nad vlastním životem*“ (Dušková a kol., 2011, s. 84), je realizováno skrze tanec a má několik aspektů. Prvním aspektem je aktivní účast na rozvoji, posílení mocenské pozice a definování svých potřeb a jejich realizace, v praxi to znamená, že prostřednictvím příběhů, které jsou v tanci zakomponovány – „*body narrative*“, „*storytelling*“ – uyghurské ženy vyjadřují aktuální sociální situaci, evaluují aktivity čínské vlády a znázorňují svoji pozici v rozvoji. Dalším aspektem zplnomocnění je rozvoj vyjednávacích a rozhodovacích schopností, ujugurské ženy umí tyto schopnosti rozvíjet skrze tanec, jenž je pro ně rafinovaným způsobem dialektického, tělesného a prostorového vyjádření, při tanečním vystoupení se mezi tanečnicemi a diváky vytváří prostor pro vyjednávání (vedení dialogu – dialektika tance) o spravedlivém rozdělení a přístupu k moci. Posledním aspektem zplnomocnění je převzetí zodpovědnosti za vlastní chování, prostřednictvím tance uyghurské ženy upozorňují na fakt, že nejsou pouze obětmi (nespravedlivého rozvoje), ale že jsou schopny vytvářet aktivní prostředky, aby svou situaci zvrátily a změnily nazírání na sebe, staly se plnomocnými aktivními účastnicemi rozvoje (pro-aktivní přístup v rozvoji).

Ujgurské ženy jsou krásným příkladem toho, jak jim nejbližší kulturní vyjadřovací prostředek – tanec- může napomoci k uchopení a realizaci rozvojových aktivit.

6.3 Lliane Loots o tanci, africké identitě, rozvoji a globalizaci

Lliane Loots je soudobá jihoafrická umělkyně, teoretička tance, choreografka i lektorka (vyučovala různé taneční techniky na mnoha univerzitách), zakladatelka Flatfoot Dance Company (2003; vyhrávají různá světová ocenění) a „pozorovatelka“ rozvoje a globalizace. Pochází z Durbanu (3. největší město JARu s 3,5 milióny obyvatel, přímořské), z rodiny, která v Jižní Africe žije již po 4 generace. *„For me it is this daily battle to journey across the bridge that connects the ghosts of South Africa's traditional ancestors and my own white historical roots as I mediate, not only personally but also politically, what it means to be African in an increasingly globalised world⁵⁶“* (Loots, 2006, s. 90 – 91). Durban (viz obr. 6) je město s koloniální minulostí, kde se vedle sebe žijí bohatí v tzv. bílých zónách a chudí v chudinských slumech, na které se v současné době koncentrují rozvojové programy.



Obr. 6 Umístění Durbanu
Zdroj: <https://www.google.cz/>

⁵⁶ Můžeme přeložit jako: Pro mě je to denně boj na cestě po mostě, který spojuje duchy tradičních jihoafrických předků s mými vlastními bílými historickými kořeny. Jako bych zprostředkovávala nejen osobně, ale také politicky, co to znamená být Afričanka ve více a více globalizovaném světě.

V článku „*Post – colonial visitations: A South African’s dance and choreographic journey that faces up to the spectres of „development“ and globalisation*“ pomocí paradigmatu „artistické konstrukce“ a na základě tanečního vyjádření reflektuje svou interní zkušenost s porozuměním utváření africké identity i externí pozicí pozorovatelky globálního rozvojového dění. Účastní se rozvojových aktivit zaměřených na chudé Afričany. Komunitního rozvoje a sebe-uvědomění africké identity je zde dosáhováno právě pomocí alternativního nástroje, kterým je tanec. Při této „spolupráci v tanci“ dochází k výměně informací, vyjednávání a komunikaci na různých úrovních při respektu k tradicím, kulturám a víře. Z vnější pozice „pozorovatelky“ rozvoje vnímá Lliane Loots i negativní faktory rozvojových intervencí, jako jsou kulturně necitlivé a nerespektující přístupy k odlišným společnostem.

Tanec může být nástrojem, který omezuje negativní faktory rozvoje. Prostřednictvím něj se mohou setkat různé kultury a vést společný dialog.

Závěr

Gorgias řekl: „*Řeč je mocnou vládkyní a svým nepatrným tělem, které ani postihnout nelze, vykoná činy nesmírné, vždyť je schopna zapudit strach, odejmout zármutek, probudit radost, zvětšit soucit*“ (Plachetka, 1996, s. 257). Tančící osoba promlouvá skrze pohyby svého těla, které se stává médiem zprostředkovávajícím její myšlenky, postoje i názory ostatním lidem kolem sebe. „*Dnešní západní člověk je natolik zauzlený, natolik vzdálený od sebe samého, natolik utíká sám před sebou v dobrou i ve zlu, že nejprve potřebuje hlouběji poznat sám sebe ve svém těle a poezii věcí*“ (Clément, 2004, s. 50). Prostřednictvím této diplomové práce jsem se pokusila promluvit o tanci jako antropologické otázce rozvoje a naplnit skrze cíle dílčí cíl obecný.

Obecným cílem mé diplomové práce bylo vymezit premisu, že tanec je jednou z antropologických proměnných v rozvoji a rozvojové pomoci, kterou má smysl zkoumat a o které má význam polemizovat. K naplnění tohoto obecného cíle jsme se přiblížili v okamžiku, kdy byl splněn první dílčí cíl (potvrdit předpoklad, že vědní obor antropologie je spojujícím článkem mezi tancem a rozvojem a že rozvojový diskurz navázal na poznatky právě antropologických teorií) potvrzením existence „antropologického pojítka“ mezi tancem a rozvojem. Na základě tohoto důležitého poznatku mohla být práce dále rozvíjena (i následně dokončena). Druhým dílčím cílem bylo prezentovat problematiku rozvoje (a rozvojové pomoci) a problematiku vzniku antropologie rozvoje, ve které tanec nalézá své pole působnosti. Této problematice jsme věnovali celou čtvrtou kapitolu. Třetím dílčím cílem bylo představit tanec, jeho funkce, které ve společnosti plnil a plní, a jeho potenciál využitelný při realizaci rozvojových

aktivit, čemuž je věnována celá pátá kapitola. Poslední šestou kapitolou jsme naplnili čtvrtý dílčí cíl - na případových studiích (modelech) demonstrovat užití tance ve vybraných zemích považovaných v současné době za rozvojové. Všechny dílčí cíle směřovaly ke splnění cíle obecného.

Věřím, že napsání této mezioborově zaměřené práce nebylo zbytečné a že se stane inspirací pro někoho dalšího, kdo na toto téma naváže a dále ho rozvine, popřípadě se přímo zúčastní nějakého rozvojového projektu užívajícího k rozvoji tanec nebo sám takový projekt vypracuje a zrealizuje. „*Svět potřebuje lidi, kteří dovedou něco vykonat, ne lidi, kteří umějí vysvětlovat, proč něco neudělali*“ (Plachetka, 1996, s. 39).

Přílohy

Příloha č. 1 Rozvojová terminologie použitá v práci

Advocacy v překladu znamená obhajoba či podpora, ale do češtiny se v rozvojovém kontextu spíše nepřekládá. Jedná se tedy jak o aktivitu nevládních neziskových organizací, tak o aktivity jedinců a jiných formálních či neformálních skupin. Jejím cílem je na úrovni celé společnosti tyto aktivity ovlivňovat (přímo či nepřímo) na základě morálních a etických východisek, zabývá se také otázkou sociální spravedlnosti. (Dušková a kol., 2011). *„Lidskost není stavem, ve kterém přicházíme na svět, je to důstojnost, jíž je třeba si vydobýt“* (Plachetka, 1996, s. 123).

Civilizací je myšlen *„složitý celek zahrnující vědění, víru, umění, právo, morálku, zvyky a všechny ostatní schopnosti a obyčeje, jež si člověk osvojil jako člen společnosti“* (Hrdý, 1993, s. 67). *„Pojmy kultura a civilizace spojoval stejný obsahový význam – myšlenka kultivace a zdokonalování člověka“* (Soukup, 2004, s. 284). *„Civilizace nemůže přemýšlet o sobě samé, pokud nemá k dispozici jednu či vícero jiných civilizací, které by sloužily jako předměty srovnávání. Abychom poznali a pochopili vlastní kulturu, je třeba naučit se pohlížet na ni z hlediska jiné kultury“* (Lévi – Strauss, 2012, s. 27).

Pojem **empowerment** se překládá jako zplnomocnění, koncept empowermentu je mnohostranné povahy a hojně se ho začíná užívat v 90. letech 20. století (v různých

oborech, nejen v rozvojových teoriích). Je to „*přístup, na jehož základě dochází k posilování postavení cílových skupin nebo jednotlivců účastnících se procesu rozvoje či začleněných do konkrétních rozvojových projektů. Klade důraz na přesun rozhodovacích schopností a možností do rukou aktéra, přičemž na druhou stranu zároveň posiluje jeho zodpovědnost za vlastní konání*“ (Dušková a kol., 2011, s. 69). Představiteli feminismu je ztotožňován s ženskou emancipací, která znamená „*osvobození osoby z útlaku nebo z nežádoucích fyzických, právních, morálních a duchovních omezení a povinností*“⁵⁷ (Adams, 2003, s. 5). Stejně jako advocacy (viz výše) klade důraz na lidská práva a participaci, oba pojmy by však neměly být výlučně považovány za mosty mezi poskytovateli a příjemci služeb. Koncepce empowermentu tedy je „*theory concerned with how people may gain collective control over their lives, so as to achieve their interests as a group, and a method by which (social workers) seek to enhance the power of people who lack it*“⁵⁸ (Adams, 2003, s. 8).

Gender je „*jeden ze základních (konstitutivních) sociálních konstruktů a organizačních principů lidské společnosti, který se promítá do všech aspektů a úrovní společenského života*“ (Malina, 2009, s. 1299). „*Na základě biologických rozdílů mezi oběma pohlavími (definice podle J. W. Scottové) byl a je gender používán jako historicky regulující princip ve společnosti, který se projevuje na čtyřech základních úrovních: (a) symboly, (b) společenské normy, (c) instituce a (d) subjektivní identity*“ (Dušková a kol., 2011, s. 84). Nerespektování a tím i „*narušení genderových vztahů daných tradiční*

⁵⁷ V originále „*liberating a person from oppression or from undesired physical, legal, moral or spiritual restraints and obligations*“

⁵⁸ Můžeme přeložit jako: Teorie o tom, jak lidé mohou získat kolektivní kontrolu nad jejich životy, tak aby dosáhli svých zájmů jako skupina, a metoda, kterou (sociální pracovníci) usilují o zlepšení moci lidí, kterým se jí (moci) nedostává.

kulturou a vnucení západního pojetí vztahů mezi mužem a ženou může vést k nežádoucím společenským zvrátům“ (Adamčíková, 2010, s. 38). „Ženy dnes představují 42 procent pracovní síly na světě v porovnání s 36 procenty před 20 lety. Povědomí o existenci diskriminace na základě pohlaví a s ním i kritika takového jednání roste, přibývá také států, kde dochází k reformám zákonů, které nově zavádí větší rovnost mezi mužem a ženou. Proces šíření demokracie dává ženám možnost vyjádřit svůj politický názor“ (Norberg, 2006, s. 31).

Globalizace byla *„po druhé světové válce nejvýznamnějším rysem mezinárodního ekonomického dění a do značné míry i dění politického“*. Pojem globalizace označuje *„mnoho procesů a jevů, je jí dávána vina i chvála za mnoho různých věcí – od ekonomického růstu přes šíření demokracie až po ničení deštných pralesů a zneužívání dětské práce“* (Minařík, 2006, s. 123). *„Globalizace narušuje staré tradice a zvyky“* (Norberg, 2006, s. 30). Obecně se jedná o *„proces (nebo soubor procesů), který zahrnuje transformaci prostorové organizace sociálních vztahů a vytváří transkontinentální toky a sítě aktivit, interakcí a moci“* (Dušková a kol., 2011, s. 88). Motorem/ hnací silou globalizace *„je ekonomický, politický a technologický rozvoj – nové technologie v dopravě, počítač, pokrok v telekomunikacích, mezinárodní ekonomická spolupráce a nové ekonomické politiky států“* (Minařík, 2006, s. 128). *„Stále více otázek a problémů se v současnosti stává globálními, tedy přesahujícími působnost vlád jednotlivých států: od klimatických změn, přeshraničního znečišťování, ztráty úrodnosti a biodiverzity, až po odpad ve vesmíru“* (Hendersonová, 2001, s. 9). Antropologie *„rozebírá problémy společnosti, jež se stala společností globalizovanou“* (Lévi – Strauss, 2012, s. 9).

Good governance znamená v překladu „řádná správa věcí veřejných, někdy (je tento pojem) také překládán jako dobré vládnutí, vychází ze základních principů a hodnot reprezentativní demokracie“ (Dušková a kol., 2011, s. 285). Demokracie je „společenský systém založený na principu podřízení menšiny většině a zároveň na uznání rovnosti, svobod a politických práv občanů, součástí moderní demokracie jsou svoboda projevu, vyznání, spolčování, princip suverenity lidu, přičemž tvorba vůle lidu se uskutečňuje všeobecnými volbami“ (Malina, 2009, s. 878). Je třeba odlišit pojmy „governance“ (správa věcí veřejných; výkonná moc, správní instituce a úřady) a „government“ (vláda). „Governance can be used to describe modern, formal structures and institutions: yet the term is also used to describe the traditional and sometimes less visible structures and systems through which power and authority are wielded“⁵⁹ (Smith, 2007, s. 801). „Řádná správa věcí veřejných je spojena nejen s vládou a veřejnou správou, ale rovněž s demokratickými hodnotami, deregulací v oblasti hospodářství, privatizací státních podniků a snížením vojenských výdajů ve prospěch veřejných prostředků na vzdělání a zdravotní péči“ (Dušková a kol., 2011, s. 285 – 286).

Kolonialismus a neokolonialismus

„Kolonialismus je soubor strategií využívaných k ovládnutí jiných společností, obvykle geograficky vzdálených od ovládajících společností, je vztahem dominance a podřízenosti, který zahrnuje politickou a právní moc, ekonomickou kontrolu a závislost, kulturní a často i rasovou nadřazenost (Dušková a kol., 2011, s. 116). Kolonialismus

⁵⁹ Můžeme přeložit jako: Governance/ správa věcí veřejných může být použita k popisu moderních, formálních struktur a institucí, nyní je tento termín také užíván k popisu tradičních a někdy méně viditelných struktur a systémů, prostřednictvím kterých je řízena síla a autorita.

proběhl ve dvou vlnách, první byla spojena se zámořskými objevy v 15. století a trvala přibližně 300 let. Druhá vlna je spojena s šířením průmyslu z Velké Británie na konci 18. století (průmyslová revoluce), která trvala až do období dekolonizace ve 2. polovině 20. století. „*Pět set let sebestředného evropského kolonialismu rozdělilo svět na bohatý Sever a chudý Jih a větší polovinu lidstva ponížilo*“ (Adamčíková, 2010, s. 7). Rozvoj znamenal formaci ovládané společnosti/ kultury jako co nejvěrnější kopii evropské společnosti/ kultury. (Easterly, 2006). „*Proces dekolonizace přinesl státům třetího světa relativní politickou nezávislost, přestože z hlediska síly či vlivu v mezinárodním systému zůstala jejich role marginální. Nově nabytá politická suverenita však stála v kontrastu s přetrvávající ekonomickou závislostí na vyspělých státech, často právě na bývalých koloniálních mocnostech*“ (Hrabálek, 2006, s. 104).

Podle některých kritiků rozvoje rozvojové intervence nahradily kolonialismus a staly se formou novodobého kolonialismu/ neokolonialismu. Neokolonialismus je definován jako „*soubor strategií využívaných mocnými státy a dalšími aktéry k ekonomické a politické kontrole území, společností a ekonomik rozvojového světa*“ (Dušková a kol., 2011, s. 175). Antopologie bývá někdy nazývána „*služkou kolonizace*“, „*kořeny tohoto pojetí role antropologie je třeba hledat (právě) v období kolonialismu*“ (Adamčíková, 2010, s. 40), na druhé straně však terénní výzkumy prováděné antropology přinesly užitečné poznatky, které bývají využívány při implementaci rozvojových aktivit.

Marginalní a sociálně vyloučené skupiny obyvatel

Marginalita znamená „*okrajovost, okrajové společenské postavení*“ (Malina, 2009, s. 237). Marginální skupina je označením pro „*neúplně asimilované skupiny, které*

částečně opustily svou dřívější kulturu (zřekly se jí) a dosud zcela nepřijaly (nebo nebyly přijaty) novou kulturu, v níž žijí“ (Geist, 1992, s. 213).

Sociální vyloučení „vyjadřuje několikanásobné znevýhodnění, jež zahrnuje odloučení od hlavních sociálních a pracovních systémů ve společnosti“ (Šimek, 2010, s. 3). Je to „proces, jehož prostřednictvím jsou jedinci nebo skupiny částečně nebo úplně vyloučeni z celkové účasti ve společnosti, v níž žijí. Je opakem sociální integrace a vede k mnohonásobnému strádání“ (Malina, 2009, s. 4510). Má několik dimenzí – ekonomickou, politickou, institucionální, sociálně – kulturní a prostorovou. „Sociálně vyloučení jedinci jsou pojímáni jako obyvatelé/ občané dané společnosti, kteří z důvodů, které nemají sami pod kontrolou, nemohou participovat na obvyklých aktivitách, k nimž by je jejich občanství opravňovalo a na něž aspirují“ (Šimek, 2010, s. 3). Nejčastěji se jedná o ženy, děti, starší osoby, nemocné, cizince, atd.

Jako tzv. **primitivní společnosti** jsou označovány některé společnosti, „které jsou podle našeho názoru na nižší kulturní, sociální a ekonomické úrovni než společnost, jejímiž jsme členy“ (Malina, 2009, s. 3884). Nejsou (to však) relikvie přeživší z minulosti“ (Adamčíková, 2010, s. 41), jsou to spíše původní formy společenského života, které nám „poskytují jediný model pro pochopení způsobu, jakým lidé společně žili během historického období odpovídajícího nepochybně 99 % celkového trvání života lidstva, a ze zeměpisného hlediska – v době dosud nedávné – na třech čtvrtinách povrchu obydlené země“ (Lévi – Strauss, 2012, s. 18). Podle Léviho – Strausse (2012) se od naší (západní/ civilizované) společnosti odlišují absencí písma a mechanických prostředků, izolací od globálního trhu a tradiční formou správy (ne státní řízení, ale různé jiné typy řízení společnosti). Jsou tvořeny skupinami odvozenými z příbuzenství, o malém počtu

osob, které samy sebe pojmají jako stabilní, s nízkou demografickou hustotou (vzdálenost mezi skupinami je i několik dní pěší chůze) a s malým přírůstkem obyvatelstva. „*Pro primitivní obyvatele tvoří jejich náboženství, zákony, společenské zvyky a instituce komplexní systém, který ztrácí na rovnováze, je-li jakákoliv jeho část narušena*“ (Adamčíková, 2010, s. 42). V současné době se namísto označení „primitivní společnosti“ častěji užívá výrazu „přírodní národy“ (Malina, 2009).

Rozvojoví aktéři se dělí na vnější a vnitřní, vnější se dále dělí na státní (vládní) a nestátní (nevládní). Také je můžeme rozdělit na profesionální rozvojové aktéry a dobrovolníky. Podle Heroldové (2006) se dělí na vlády rozvinutých západních zemí a na vlády přijímajících (v současné době spíše partnerských) rozvojových zemí, dále na vládní a mezivládní organizace (mezinárodní finanční instituce, jim podobné nadnárodní instituce, Agentury OSN, EU, atd.) a na nevládní organizace. Úlohou nevládních organizací by v ideálním případě mělo být „*reprezentovat občanskou moc ve vztahu k politické a ekonomické moci, ale i ve spolupráci s ní, a vyplňovat tak prostor mezi státem a trhem a zprostředkovávat spojení mezi lokálním a globálním*“ (Khol a kol., 1998, s. 38). Pomoc poskytovaná nevládními organizacemi by měla být lépe zacílená (na nejpotřebnější země a nejpotřebnější skupiny obyvatel) a neměla by být zatížena korupcí či významně ovlivněna obchodními a politickými zájmy dárcovské země.

Rozvojový diskurz se objevuje po II. světové válce, kdy si rozvinuté země uvědomují sociálně – ekonomickou zaostalost rozvojového světa. „*Druhá světová válka po sobě zanechala zpustošenou obrovskou část světa*“ (Heroldová, 2006, s. 12). „*Pojetí rozvoje*

se stalo předmětem významných pokusů o kodifikaci na teoretické, ale především na praktické úrovni místními, národními i mezinárodními institucemi, které následně ve jménu takto definovaného rozvoje (pozitivní změna ve společnosti) určovaly rozvojové politiky nebo prováděly rozvojové intervence (rozvojová spolupráce)“ (Dušková a kol., 2011, s. 263). Rozvojová pomoc je podle některých odborníků „ve své podstatě neefektivní a dostala se do bodu, kdy veškeré nové myšlenky, jak zajistit, aby rozvojová pomoc opravdu fungovala, jsou již jen recyklací dříve vyzkoušených postupů“ (Adamčíková, 2010, s. 12).

Rozvojové země

Mezi rozvojové země patří většina států dnešního světa. Podle článku „Analýza: je nás 7 miliard“ (2011) žije v současné době na zemi okolo 7 miliard lidí, z toho 1,2 miliardy ve světě rozvinutém a zbylých 5,8 miliard ve světě rozvojovém⁶⁰. Nejlidnatějším státem světa je Čína s 1,35 miliardou obyvatel. Podle Duškové a kol. (2011) není rozvojový svět heterogenní skupinou států. Obecně jej charakterizuje nízká úroveň socio-ekonomického rozvoje, koloniální minulost⁶¹, chudoba, negramotnost, epidemie a hladomory. Převládá zemědělství, průmysl je na nízké úrovni, ekonomika nekonkurenceschopná globálnímu trhu s nízkou platební důvěryhodností. Rozvojové země jsou také často závislé na zahraniční pomoci. V období Studené války, kdy byl svět rozdělen na dva znepřátelené bloky, byly méně rozvinuté země označovány jako tzv. „Třetí svět“ (První svět byly kapitalistické země, Druhý svět pak země východního socialistického bloku). Termínem Třetí svět tedy označujeme „skupinu zemí, které jsou

⁶⁰ Rozvojový svět je jednotící pojem pro rozvojové země.

⁶¹ „Jedním ze spojujících prvků dnešních nejméně rozvinutých států (LDCs) je jejich koloniální minulost“ (Hrabálek, 2006, s. 104).

charakteristické hospodářskou zaostalostí, nízkou industrializací, malým zahraničním obchodem, nízkým hrubým domácím produktem a většinou nedemokratickým systémem“ (Malina, 2009, s. 4000). Označení Třetí svět později nahradilo označení „země globálního Jihu“ nebo „státy G77“, nově tzv. „Majority world“.

Přirozený **vývoj** nebo – li „*vnitřní či samovolný (imanentní) rozvoj*“ (Dušková a kol., 2011, s. 262) stojí podle Cowena a Shentona (1996) v opozici k definici rozvoje užívané v rozvojových teoriích, kde je za rozvoj považována intencíální (zamýšlená) pozitivní společenská změna. „*Vývoj je nedílně spojován se změnou, která je opět chápána v širokém rozpětí od změn, které neporušují a nedestruují charakter, příp. identitu původního stavu až po změny, které jsou zásadním obratem, měnícím zcela a úplně předešlý stav. Změny pak mohou nastávat povolně nebo eruptivně, náhle, revolučně, skokem*“ (Geist, 1992, s. 541). „*Tam, kde máme dlouhodobější pohled na vývoj nějaké populace, a může to být v kterékoliv části světa, jsme zpravidla svědky většinou rytmicky se opakujícího dění*“ (Malina, 2009, s. 815). Vznik a vývoj člověka je tedy neodlučitelně vázán na skupiny a probíhal následovně. Skupina se dostala do nového prostředí, aby se s neznámým prostředím vyrovnala, došlo k biologické i kulturní adaptaci a skupina následně dosáhla tzv. „vrcholu adaptivní zdatnosti“. Tento cyklus se stále opakuje a tím dochází k vývoji. „*Diferenciace a následné splnutí lidských populací, to jsou biologické dějiny našeho druhu*“ (Malina, 2009, s. 816).

Zahraniční pomoc/ spolupráce je souhrnným názvem pro pomoc humanitární (krátkodobou) a pro rozvojovou spolupráci (dlouhodobá), „*je významným prvkem mezinárodní spolupráce směřující k rozvoji hospodářsky méně vyspělých zemí*“

(Heroldová, 2006, s. 16). „*Rozvojové země (po konci Studené války) přestaly mít strategickou důležitost pro dříve znepřátelené bloky (východní a západní)*“ (Adamčíková, 2010, s. 17), rozvinuté země přestaly mít vidinu rychlých ekonomických zisků a exportu. „*Základní snahou zahraniční spolupráce (tedy) je vytvářet předpoklady pro to, aby se rozvojové země zapojily do globálního ekonomického systému a aby z toho jejich obyvatelé mohli mít odpovídající užitek*“ (Heroldová, 2006, s. 16). V 70. letech 20. století je hlavní důraz kladen na naplňování základních potřeb obyvatel rozvojového světa, od 90. let se akcent přesouvá na paradigma udržitelného rozvoje, v současnosti je udržitelný rozvoj s důrazem na dobré vládnutí převažujícím trendem. Také ekonomická spolupráce převažuje nad spoluprací rozvojovou. (Halaxa, 2000).

Literatura

KNIHY

ADAMS, Robert. *Social work and empowerment*. 3rd ed. New York: Palgrave Macmillan, c2003, xvi, 214 p. Practical social work. ISBN 14-039-0551-7.

ARASTEH, A. Reza a Josephine D. ARASTEH. *Creativity in human development: an interpretive and annotated bibliography*. New York: distributed solely by Halsted Press, c1976, 154 p. ISBN 04-709-8933-5.

AXELBY, Richard a Emma CREWE. *Anthropology and development: culture, morality and politics in a globalised world*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. ISBN 11-070-0592-2.

BALTA, Paul. a kol. *Kniha o náboženstvích: [hodnoty společné lidem všech dob]*. 1. české vyd. Překlad Šárka Belisová. V Praze: Albatros, 1993. ISBN 80-000-0010-5.

BARTSCHAT, Brigitte. *Methoden der Sprachwissenschaft: von Hermann Paul bis Noam Chomsky*. Berlin: Erich Schmidt, 1996, 188 s. ISBN 35-030-3740-3.

BÉGIN, Carmelle a Pierre CRÉPEAU. *Dance: roots, ritual and romance*. Hull: Canadian Museum of Civilization, 1989, 47 s. ISBN 06-601-0791-0.

BROHMAN, John. *Popular development: rethinking the theory and practice of development*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996, ix, 398 p. ISBN 15-578-6316-4.

CLÉMENT, Olivier. *Tělo pro smrt a pro slávu: malé uvedení do teopoetiky těla*. Vyd. 1. Překlad Jiří Stejskal. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2004, 157 s. Současné otázky, 17. ISBN 80-867-1517-5.

COPANS, Jean. *Základy antropologie a etnologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2001, 124 s. ISBN 80-717-8385-4.

COWEN, Michael a Robert W SHENTON. *Doctrines of development*. New York: Routledge, 1996, xv, 554 p. ISBN 04-151-2516-2.

DAVIES, Merryl Wyn. *Kulturní antropologie*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2003, 175 s. ISBN 80-717-8778-7.

DOSTOJEVSKIJ, Fjodor Michajlovič. *Idiot*. 1. vyd. Český Těšín: Levné knihy, 2009. ISBN 978-80-7309-485-0.

EASTERLY, William. *The white man's burden why the West's efforts to aid the rest have done so much ill and so little good*. New York: Penguin Press, 2006. ISBN

ESCOBAR, Arturo. *Encountering development: the making and unmaking of the third world*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2012, xlvii, 290 p. ISBN 06-911-5045-1.

FERGUSON, James. *The anti-politics machine: "development," depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press, c1994, xvi, 320 p. ISBN 08-166-2437-2.

FRALEIGH, Sondra Horton. *Dance and the lived body: a descriptive aesthetics*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1996. ISBN 08-229-5579-2.

GARDNER, Katy a David LEWIS. *Anthropology, development, and the post-modern challenge*. Sterling, Va.: Pluto Press, 1996, xvi, 192 p. ISBN 07-453-0746-9.

GEIST, Bohumil. *Sociologický slovník*. 1. vyd. Praha: Victoria Publishing, 1992, 647 s. ISBN 80-856-0528-7.

GUTTING, Gary. *Foucault: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, c2005, 124 p. Very short introductions. ISBN 01-928-0557-6.

HENDERSONOVÁ, Hazel. *Za horizontem globalizace: Utváření udržitelné globální ekonomiky* Přel. J. Kroupa. 1.vyd. Praha: DharmaGaia, 2001, 133 s. ISBN 80-859-0593-0.

HEUSCH, Luc de a Translated by Janet LLOYD. *Why marry her?: society and symbolic structures*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007. ISBN 05-210-4072-8.

HRDÝ, Ladislav. *Sociální a kulturní antropologie*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakl. a Sociologický ústav AV ČR, 1993, 157 p. Sociologické pojmosloví, sv. 3. ISBN 80-901-4241-9.

CHVATÍK, Květoslav. *Člověk a struktury: kapitoly z neostrukturální poetiky a estetiky*. Vyd. 1. Praha: Český spisovatel, 1996, 206 p. Edice Orientace (Český spisovatel (Firm)), sv. 18. ISBN 80-202-0583-7.

KHOL, Radek, Jan KOVACÍČ a Petr LEBEDA. *Reforma OSN a zájmy České republiky*. Praha: Ústav mezinárodních vztahů, 1998, 84 p. ISBN 80-858-6455-X.

LINKE, Angelika, Markus NUSSBAUMER a Paul R PORTMANN. *Studienbuch Linguistik*. 5., erw. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2004, 544 s. Reihe Germanistische Linguistik, 121 (Kollegbuch). ISBN 34-843-1121-5.

MALINA, Jaroslav. *Antropologický slovník, aneb, Co by mohl o člověku vědět každý člověk: (s přihlédnutím k dějinám literatury a umění)*. Brno: Akademické nakladatelství CERM, c2009, 303 s. ISBN 978-80-7204-560-0.

MATOUŠEK, Oldřich. *Slovník sociální práce*. Vyd. 2., přeprac. Praha: Portál, 2008, 271 s. ISBN 978-80-7367-368-0.

MCNEIL, Elton B. *Concept of Human Development*. Brooks: Cole Publishing Co, 1966, 82 s. ISBN 0818589159.

MEHMET, Ozay. *Westernizing the Third World: the eurocentricity of economic development theories*. 2nd ed. New York: Routledge, 1999, xiv, 210 p. ISBN 04-152-0574-3.

MURPHY, Robert Francis. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Vyd. 1. Překlad Hana Červinková. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998, 267 s. Studijní texty (Sociologické nakladatelství), sv. 15. ISBN 80-858-5053-2.

NAKASHIMA, Douglas, Kirsty GALLOWAY MCLEAN, Hans THULSTRUP, Ameyali RAMOS CASTILLO a Jennifer RUBIS. *Weathering Uncertainty: Traditional Knowledge for Climate Change Assessment and Adaptation*. David McDonald. Paris: UNESCO, and Darwin, UNU, 2012, 122 s. ISBN 978-92-3-001068-3.

NEDERVEEN PIETERSE, Jan. *Development theory: deconstructions/reconstructions*. Thousand Oaks, Calif.: SAGE Publications, 2001, xii, 195 p. ISBN 07-619-5293-4.

NORBERG, Johan. *Globalizace*. 1. vyd. Překlad Tereza Urbanová. Praha: Alfa Publishing, 2006, 203 s. Ekonomie studium. ISBN 80-863-8944-8.

PLACHETKA, Jiří. *Velký slovník citátů a přísloví*. 1. vyd. Praha: Academia, 1996, 401 s. ISBN 80-200-0602-8.

PRŮCHA, Jan. *Pedagogický slovník*. 3., rozš. a přeprac. vyd. Praha: Portál, 2001, 322 s. ISBN 80-717-8579-2.

SACHS, Curt a Bessie SCHÖNBERG. *World history of the dance*. New York: Norton, 1965c1937, ix, 469 p., [16] leaves of plates. ISBN 03-930-0209-8.

SO, Alvin Y. *Social change and development: modernization, dependency, and world-systems theories*. Newbury Park, Calif.: Sage Publications, c1990, 283 p. ISBN 08-039-3547-1.

SOUKUP, Václav. *Antropologie: teorie člověka a kultury*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2011, 741 s. ISBN 978-807-3674-328.

SOUKUP, Václav. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Nové rozšířené vyd. Praha: Univerzita Karlova, 1996, 303 p. ISBN 80-718-4158-7.

SOUKUP, Václav. *Dějiny antropologie: (encyklopedický přehled dějin fyzické antropologie, paleoantropologie, sociální a kulturní antropologie)*. Praha: Karolinum, 2004, 667 s., [32] s. obr. příl. ISBN 80-246-0337-3.

ŠIMEK, Milan. *Podpora zaměstnatelnosti znevýhodněných skupin obyvatel v České republice: nové přístupy a jejich efekty*. 1. vyd. Brno: Institut vzdělávání Sokrates, 2010, iv, 142 s. ISBN 978-80-86572-66-6.

ŠPIDLÍK, Tomáš a Marko Ivan RUPNIK. *Nové cesty pastorální teologie: krása jako východisko*. Vyd. 1. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008, 656 s. Současné otázky, 24. ISBN 978-808-6715-971.

ŠRÉDL, Karel. *Mezinárodní ekonomie: (vybrané texty a příklady)*. 1. vyd. Praha: Alfa, 2009, 150 s. ISBN 978-808-7197-189.

THOMPSON, Kenneth a [z anglického originálu ... přeložil Jiří OGROCKÝ]. *Klíčové citace v sociologii: hlavní myslitelé, pojmy a témata*. 1. vyd. Brno: Barrister, 2001. ISBN 80-859-4768-4.

TORRES, Carlos Alberto a Pedro NOGUERA. *Social Justice Education for Teachers: Social Justice EdPaulo Freire and the Possible Dream*. Rotterdam: Sense Publishers, 2008. ISBN 978-90-7787-270-8. Dostupné z:

<https://www.sensepublishers.com/media/967-social-justice-education-for-teachers.pdf>

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Dějiny lidstva od pravěku do konce dvacátého století*. 1. vyd. Překlad Danuše Navrátilová, Zora Jandová. Ilustrace Jacques Bertin. Praha: Mladá fronta, 1999, 354 s. Velký historický atlas. ISBN 80-204-0797-9.

WILLIAMS, Drid. *Anthropology and the dance: ten lectures*. 2nd ed. Urbana: University of Illinois Press, c2004, xx, 303 p. ISBN 02-520-7134-4.

WOLF, Josef. *Úvod do studia člověka a kultury: Základy kulturní a sociální antropologie*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1971. ISBN 1011-7546.

ČLÁNKY

BERGENDORFF, Steen. Cultural Complexity and Development Policy. *The European Journal of Development Research*. 2007, roč. 19, č. 2, s. 195-209. ISSN 0957-8811. DOI: 10.1080/09578810701288974. Dostupné z: <http://www.palgrave-journals.com/doifinder/10.1080/09578810701288974>

DOS SANTOS, Theotonio. *The Structure of Dependence*. American Economic Association: The American Economic Review, 1970, roč. 60, č. 2, s. 231-236. Dostupné z: http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic925740.files/Week%202/Dos%20Santos_Structure.pdf

DURKIN, Hannah. *Dance anthropology and the impact of 1930s Haiti on Katherine Dunham's scientific and artistic consciousness*. [online]. 2011, roč. 14, 1&2, s. 123-142 [cit. 2012-10-20]. ISSN 13682679. DOI: 10.1386/ijfs.14.1-2.123_1.

ESCOBAR, Arturo. Imagining Post-Development Era?: Critical Thought, Development and Social Movements. Caracas: Center for Development Studies, 1990, s. 20-56. Dostupné z: <http://www.unc.edu/~aescobar/text/eng/escobar92.pdf>

FRIEDMAN, John T. Beyond the Post-Structural Impasse in the Anthropology of

Development. *Dialectical Anthropology* [online]. 2007-6-13, roč. 30, 3-4, s. 201-225 [cit. 2012-10-20]. ISSN 0304-4092. DOI: 10.1007/s10624-007-9006-9. Dostupné z: <http://www.springerlink.com/index/10.1007/s10624-007-9006-9>

GEEST, Sjaak van der. Shifting Positions between Anthropology, Religion and Development: The Case of Christianity. 2011, roč. 40, č. 3, s. 257-273. DOI: 10.1163/157254311X579631. Dostupné z: <http://booksandjournals.brillonline.com/content/10.1163/157254311x579631>

KAEPPLER, Adrienne L. Dance in Anthropological Perspective. 1978, roč. 7, s. 31-49. ISSN Annual Review Of Anthropology.

KAČEROVÁ, Iva. *Analýza: Je nás 7 miliard*. Demografie, 2011. ISSN 1801-2914. Dostupné z: http://www.demografie.info/?cz_detail_clanku=&artclID=779&

LEWIS, David. International development and the 'perpetual present': Anthropological approaches to the re-historicization of policy. *European Journal of Development Research* [online]. 2009, roč. 21, č. 1, s. 257-273 [cit. 2012-10-20]. ISSN 0957-8811. DOI: 10.1057/ejdr.2008.7. Dostupné z: <http://booksandjournals.brillonline.com/content/10.1163/157254311x579631>

LINDGREN, Allana C. Civil Rights Strategies in the United States: Franziska Boas's Activist Use of Dance, 1933–1965. *Dance research journal* [online]. 2012, s. 1-38 [cit. 2012-10-20]. ISSN 0149-7677. DOI: 10.1017/S0149767712000058. Dostupné z: <http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=6&fid=8640688&jid=DRJ&volumeId=-1&issueId=-1&aid=8640687&bodyId=&membershipNumber=&societyETOCSession=&fulltextType=RA&fileId=S0149767712000058>

LOOTS, Lliane. Post-colonial visitations: A South African's dance and choreographic journey that faces up to the spectres of "development" and globalisation. *Unisa Press*, 2006, s. 89-101. ISSN 0256 004.

MOSSE, David. International policy, development expertise, and anthropology: Anthropological approaches to the re-historicization of policy. *European Journal of Development Research* [online]. 2009, roč. 21, č. 1, s. 32-46 [cit. 2012-10-20]. ISSN 0957-8811. DOI: 10.3167/fcl.2008.520108. Dostupné z: <http://openurl.ingenta.com/content/xref?genre=article>

REED, Susan A. The Politics and Poetics of Dance. *Annual Review of Anthropology*. 1998, roč. 27, č. 1, s. 503-532. ISSN 00846570.

SARDAR, Ziauddin. Beyond development: An islamic persperctive. *The European Journal of Development Research*. 1996, roč. 8, č. 2, s. 36-55. ISSN 0957-8811.

SAUTTER, Cia. Teaching the Dance of World Religions. *Teaching theology*. 2005, roč. 8, č. 3, s. 176-183. ISSN 1368-4868.

URBANSKI, Steve. The Identity Game: Michel Foucault's Discourse-Mediated Identity as an Effective Tool for Achieving a Narrative-Based Ethic. 2011, roč. 5, 3-9, s. 9. ISSN 1874-7612/11. Dostupné z: <http://benthamscience.com/open/toj/articles/V005/3TOJ.pdf>

WOOLCOCK, Michael. The next 10 years in development studies: From modernization to multiple modernities, in theory and practice. *European Journal of Development Research*. 2009, roč. 21, č. 1, s. 4-9. ISSN 0957-8811. DOI: 10.1057/ejdr.2008.3. Dostupné z: <http://www.palgrave-journals.com/doi/10.1057/ejdr.2008.3>

ZADEH, Behzad Saheb a Nobaya AHMAD. Social development, community development and participation. *Journal of US-China Public Administration*, 2010, roč. 7, č. 1, s. 66-69. ISSN 1548-6591.

OSTATNÍ MATERIÁLY

Akademické práce

ADAMČÍKOVÁ, Jitka. *Role antropologie v rozvojovém diskurzu*. Praha, 2010. 145 s.

Dizertační práce. Univerzita Karlova v Praze. Vedoucí práce PhDr. Zdeněk Uherek, CSc.

HEROLDOVÁ, Zuzana. *Pomoc Evropské unie třetím zemím*. Brno, 2006. 141 s. Dostupné z: is.muni.cz/th/100799/.../Diplomova_prace_Zuzana_Heroldova.DOC. Diplomová práce. Masarykova univerzita v Brně. Vedoucí práce RNDr. Jaroslav MARYÁŠ, CSc.

HUVAROVÁ, Veronika. *Tanec jako jedna z možných cest porozumění sobě sama*. Olomouc, 2009. Bakalářská práce. Univerzita Palackého v Olomouci. Vedoucí práce Mgr. Jaroslav Pastuszak, Th. D.

Sborníky

Funkce - Funkčnost - Funkcionalismus: sborník příspěvků z 6. mezinárodní konference Setkání mladých lingvistů, konané na Filozofické fakultě Univerzity Palackého ve dnech 16. - 18. května 2005. 1. vyd. Editor Vladimír Polách. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2007, 249 s. ISBN 978-80-244-1767-7.

HALAXA, Petr. *Česká republika a zahraniční pomoc*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2000. Dostupné z: prg.xf.cz/kniha/kap-Halaxa.doc

Horizons of understanding: an anthology of theoretical antropology in Europe. Editor Jos Platenkamp, Jan van Bremen, Vesna Godina. Leiden: Research School CNWS, 1996, 272 s. CNWS publications. ISBN 90-737-8228-7.

Mezinárodní politická ekonomie. 1. vyd. Editor Oldřich Krpec, Pavel Pšeja. Brno: Masarykova univerzita. Mezinárodní politologický ústav, 2006, 159 s. Ediční řada Studie, sv. č. 44. ISBN 80-210-4121-8.

The anthropology of development and globalization: from classical political economy to contemporary neoliberalism. 1st pub. Editor Marc Edelman, Angelique Haugerud. Malden, Mass.: Blackwell Pub., 2005, x, 406 s. Blackwell anthologies in social and cultural anthropology, 6. ISBN 06-312-2880-2.

Videa

Anna Pakes: Philosophy and dance. London: University of Roehampton, 2010.
Dostupné z: <http://www.youtube.com/watch?v=9gguNGSxjQ>

Andrée Grau: Anthropology and dance. London: University of Roehampton, 2011.
Dostupné z: <http://www.youtube.com/watch?v=AXbGg3TTNKY>