

VÝZNAM RODOVÝCH STRUKTUR A ROLE RODINY V USTAVOVÁNÍ SOCIÁLNÍ IDENTITY ČLENŮ ŘECKOKATOLICKÉ KOMUNITY VE MĚSTĚ BAJT SÁHŮR (PALESTINSKÁ AUTONOMIE)

Marie Fritzová

Fakulta filozofická & Fakulta pedagogická ZČU Plzeň

The Meaning of Family Structures and the Family's Role in Establishing the Social Identity of Members of the Greek-Catholic Community in the Town of Beit Sahour (Palestinian Autonomy)

Abstract: This article depicts the social identity of the Greek-Catholic Community in the town of Beit Sahour, with a focus on the internal interactions and relationships of its members. The present article focuses mainly on the functioning of family ties and kinship. This article is primarily based on the field research that I carried out between 2009 and 2012 in the West Bank, and which is the main source of data. By analysing and interpreting this data, I try to answer the question of how specific partial internal interactions and relationships within the community confirm or undermine the social identity of its members. This article describes the specific internal life of the Greek-Catholic Community in the town of Beit Sahour, and tries to uncover the practices that strengthen and maintain social identity within the group, such as clan and family relationships, connected also with gender issues and everyday stereotyped behaviours. I try to also show the social identity of the members of the Greek-Catholic Community shaped by family and clan structure through specific situations, such as caring for a sick member of this Community, raising children, and the specific roles of each member of the nuclear families.

Keywords: Beit Sahour; Melkite Greek Catholic Church; social identity; family; kinship; field research; Arab Society

Řeckokatolická komunita v Bajt Sáhúr (Beit Sahour) je součástí širšího celku, který je někdy zjednodušeně označován souhrnným názvem palestinští křesťané. O postavení křesťanských minorit na Blízkém východě se v současnosti vedou bouřlivé debaty, jak se ale jednotlivým komunitám skutečně žije přímo v jejich domovských zemích, víme vlastně jen velice málo. Tato studie si neklade za cíl hodnotit současnou humanitární krizi v arabském světě, ale naopak ukázat fungování konkrétní komunity, která je vrostlá v arabskou kulturní tradici a rodové struktury, které i v současném arabském světě hrají hlavní roli při budování sociální identity jedince. Jakým způsobem je tedy skrze rodinu a rodové vazby formována sociální identita jedinců konkrétního církevního společenství ve městě Bajt Sáhúr, se pokusím ukázat v této studii.

(Melchitská) řeckokatolická církev

Řeckokatolická církev, označovaná také jako melchitská církev, byla od roku 1054 až do počátku 18. století součástí řeckopravoslavného patriarchátu. Sdílela s ním především společnou liturgii, stále však udržovala kontakty také s Římem (Bailey – Bailey 2003: 58).

K významnému teologickému i kulturnímu posunu došlo především během 17. a 18. století, kdy se arabsky mluvící část řeckého patriarchátu rozhodla spolupracovat s Římem a od roku 1724 získala vlastní nezávislý patriarchát. Následně byla utvořena unie s Římem, v níž římskokatolická církev začala chápat řeckokatolickou církev jako svoji pevnou součást (Tsimhoni 1993: 107–108). V roce 1838 byl přiznán patriarchátu řeckokatolické církve oficiální název „Řeckokatolický patriarchát Antiochie, celého východu, Alexandrie a Jeruzaléma“ (ibid.: 108).

Pravoslavné církve označují řeckokatolickou církev spolu s dalšími církvemi, které se přidaly k Římu, jako uniatské a chápou je jako odpadlíky od pravoslaví (Čtyři sta let 2007).

Řeckokatolická církev má velkou autonomii, dogmaticky a hierarchicky je sjednocena s Římem (uznává papeže), ponechala si však byzantskou liturgii, která je typická svojí zpívanou formou a ikonovou výzdobou. Liturgickým jazykem je arabština a řečtina (Melchtes 2007), i když se dnes v této oblasti dává výhradně přednost arabštině. Také díky tomu se tato církev těší mezi palestinskými křesťany velké oblibě. Aktivitu, do kterých se zapojují její duchovní, ukazují na velké národnostní povědomí této komunity. Jedná se o „nefalšovanou“ arabskou církev, jejíž celá hierarchie je arabská. Díky tomu, že stojí mezi

dvěma velkými církvemi, se stala průkopníkem vzájemného dialogu. Její čelní představitelé se také věnují prohlubování muslimsko-křesťanských vztahů (Tsimhoni 1993: 111).

V dnešní době má celá církev mezi 1 190 000 (Melkite Church 2009) a 1 347 000 (The Melkite Catholic Church 2007) členy. Patriarchát je rozdělen do diecézí: v Sýrii, kde je také sídlo řeckokatolického patriarchy Gregoria III., zvoleného v roce 2000, dále pak v Libanonu, Izraeli, Egyptě, Jordánsku, na Západním břehu, ale také v diaspoře na ostatních kontinentech, v Americe, Evropě i Austrálii (Melkite Church 2009).

Izraelskou oblast společně se Západním břehem spravuje arcibiskupství Akka (Haifa) a pro Jeruzalém je určen patriarchální exarchát (Polášek 2002: 110). Počty CNEWA k roku 2007 mluví o osmdesáti tisících věřících v tomto patriarchátu a o 3 300 věřících v Jeruzalémě (tj. v jeruzalémském exarchátu).

Patriarchát řeckokatolické církve tedy zahrnuje Jeruzalém (postavení exarchátu – přímo závislé na patriarchovi) a Západní břeh, Bejsán (Beit She'an) na severu, město Jáffá (Jaffa) a Gazu na západě, Sinaj na jihu a na východě dosahuje až k řece Jordánu. Na Západním břehu zahrnuje několik farností: Jeruzalém, Bajt Sáhúr (Beit Sahour), Bajt Džálá (Beit Jala), Betlém, Ramalláh, At-tajjiba (Tayibe) a farnost Jáffá (Jaffa) v Izraeli (Tsimhoni 1993: 111).

Významnými řeckokatolickými osobnostmi současnosti jsou Džarís Chúrí (Gerjes Khoury), který se angažuje především na poli muslimsko-křesťanského dialogu a říká: „Volbou i nutností je palestinská teologie kontextuální, lokální, teologie třetího světa, vede dialog s islámem i židovstvím. Je teologií míru i spravedlnosti“ (Šlajerová 2009: 187). Džarís Chúrí se narodil v roce 1952 v Galileji a získal doktorát z filozofie a teologie. Hovoří o tzv. kontextuální teologii, snaží se křesťanskou teologii aktuálně propojit se současným děním v Palestině. Především během první intifády byly jeho názory velice radikální a byl za ně často kritizován. V současnosti je ředitelem křesťanského centra *Al-liqá'* (*Al-liqá'*). Palestínští křesťané jsou pro něj v první řadě pevnou součástí palestinského lidu, Jeruzalém pak není jen posvátným městem, je jádrem křesťanské víry, je to jeden z centrálních bodů křesťansko-židovského dialogu, který musí být spravedlivě vyřešen: „Pro palestinské křesťany, kteří jsou v první řadě Palestinci, Jeruzalém není jen duchovní či náboženská lokalita; tato otázka má pro ně také národní a politický rozměr... To však neznamená, že Jeruzalém není důležitý pro židovské obyvatelstvo, není tu ale žádný židovský teologický důvod pro obsazení pozemků jiných lidí násilím“ (Khoury 1995). Je také signatářem a spoluvůrcem Kairos dokumentu (Kairos Palestine 2009).

Dalším významným představitelem je Iljás Šaqúr (Elias Chacour), který byl v roce 2006 zvolen galilejským biskupem a je zakladatelem vzdělávacího centra v *Icbilínu (Ibillin)*, ve vesnici ležící mezi Haifou a Nazaretem. Jako jeden z mála je také akceptován při jednáních s izraelskou stranou. Přijal i řadu mezinárodních ocenění a byl třikrát nominován na Nobelovu cenu míru. Věnuje se také mezináboženskému dialogu jak v Galileji, tak v celém Izraeli a na palestinských územích (Chacour Elias 2010).

Řeckokatolická komunita v Bajt Sáhúr

Řeckokatolická komunita v Bajt Sáhúr (Beit Sahour) je samostatnou farností, která je součástí širšího celku – Melchitského patriarchálního vikariátu Jeruzaléma.¹

Řeckokatolická farnost v Bajt Sáhúr byla založena v roce 1891 a byla začleňena do řeckokatolické arcidiecéze Jeruzaléma, v té době byl jeruzalémským arcibiskupem Filíb Mulúk (Fillip Malouk) (Churches 2014). Na počátku byla farnost tvořena pouze rodem Abu Talja², který se rozhodl odejít z řeckopravoslavné církve, ke které náležel. V roce 1906 měla tak obec v Bajt Sáhúr jen asi 40 členů právě rodu Abu Talja (Kildani 2010: 672). Později se několik rodin z rodu Abu Housan³ a rodu Abu Falj⁴ rozhodlo odejít z většinové řeckopravoslavné církve a přidat se k melchitské řeckokatolické církvi. V současnosti má celá komunita okolo osmi set členů, počet není úplně jasně stanoven, protože někteří členové odcházejí do zahraničí nebo se jejich náboženská identita mění po sňatku s členem, který náleží například k jiné církvi.

Prvním farním knězem v Bajt Sáhúr se stal Chálid Abú Sácdá (Khalil Abu Saada). Za jeho působení vznikl také první místní řeckokatolický kostel, který je zasvěcen svatému Michalovi, dnes mezi místními obyvateli známý jako „kamenný kostel“, kde se však v současnosti mše svatá slouží jen při výjimečných příležitostech. V roce 1955 byl postaven větší kostel, který nese název Church of Shepherds' Lady, v současnosti je v něm sloužena především hlavní nedělní mše svatá (Churches 2014).⁵

¹ Melkite Greek Catholic Archeparchy of Jerusalem of the Melkites (a patriarchal vicariate).

² Pseudonym.

³ Pseudonym.

⁴ Pseudonym.

⁵ „Churches.“ *Beit Sahour Municipality Palestine* [online] 2014. Dostupné z <http://www.beitsahour-municipality.com/en/city-of-beit-sahour/places-of-warship/churches> [cit. 2015-03-08].

Kromě těchto dvou míst patří řeckokatolické církvi v Bajt Sáhúr také soukromá škola, kterou v roce 1965 založil biskup Džabrá'íl Abú Sácda (Gabriel Abu Saada) a byla slavnostně otevřena v roce 1966. Škola nese název po svém donátorovi, biskupu Peteru Nettekovenovi. Její oficiální název je: The Greek Catholic Patriarchate School „Peter Nettekoven“.⁶ Škola byla postupně rozšiřována až do současné podoby, která zahrnuje možnost ukončení studia tzv. zkouškou *taudžíhi* (*tawjihí*).⁷ Zahrnuje tedy čtyři základní stupně vzdělávání, od první do dvanácté třídy.⁸

Co se týká socioekonomického postavení, řeckokatolická komunita má ve městě dva kostely, jeden konvent s hostelem pro poutníky a vlastní školu, která nabízí i možnost zkoušky *taudžíhi*. Nepřímo je na ni napojeno také několik místních organizací, jako je například turistické centrum *Sirádz* (*Siraj center*), které mi zprostředkovalo první kontakt s mojí hostitelskou rodinou. Socioekonomické postavení celé komunity se dále odvíjí také od reálného komunálního politického vlivu, který však přináleží především velkým rodinám z řeckopravoslavných rodů. Klientismus, který je v blízkovýchodní politice stále velice silným fenoménem, funguje i zde. Řeckokatolická komunita je početně minoritní, její vliv v komunální politice je tak značně omezený. Postavení celé řeckokatolické komunity oproti většinové řeckopravoslavné církvi ve městě Bajt Sáhúr je proto socioekonomicky nižší.

V době mého terénního výzkumu zde působili dva kněží *abúna*⁹ Búlos Armali (Bulos Armali) a *abúna* Karím. Hlavní farní kněz byl Armali, který měl na starosti bohoslužby a ostatní pastorační – například svátosti, návštěvy nemocných, modlitební setkání. Druhý kněz – *abúna* Karím, byl v Bajt Sáhúr přítomen pouze tři dny v týdnu a ostatní dny trávil ve městě Jáffá, pro které

⁶ Dále jen řeckokatolická škola.

⁷ Obdoba naší maturitní zkoušky.

⁸ Rok 1994 je oficiálně pokládán za vznik palestinského školství. V této době začalo ministerstvo pracovat na novém školském systému. V roce 1996 byl oficiálně schválen návrh nového školského systému, který školní docházku rozděluje do následujících stupňů: (1.) nepovinné dvouleté předškolní vzdělání – pro děti od 4 do 5 let; (2.) základní vzdělání – 1–10 rozděleno na základní stupeň 1–6; (3.) přípravný stupeň 7–9 a předstupeň střední školy 10; (4.) středoškolské vzdělávání – 11–12; (5.) univerzitní vzdělávání – dvouleté bakalářské studium a čtyřleté magisterské studium (Shalabi 2002: 6–7). K roku 2008 bylo zjištěno, že na palestinském území bylo celkem 2 459 škol, z toho 1 808 na Západním břehu a 621 v pásnu Gazy – státních škol 1 833, 308 UNRWA a 288 soukromých škol. Přímo na Západním břehu bylo 184 soukromých škol (Educational Rights 2008: 10).

⁹ Doslovný překlad z arabštiny je „náš otec“. Jde o velice časté označení používané na Západním břehu v křesťanských kruzích obecně.

je ustanoven farním knězem. *Abúna* Karím v Bajt Sáhúr mše svaté nesloužil, pouze vypomáhal s některými aktivitami církve – meetingy pro mládež, modlitebními setkáními či svátostmi, případně sloužil mše svaté pro nejbližší přátele v malé kapli v bývalém řeckokatolickém konventu v latinské liturgii.

Další důležitou osobou v řeckokatolické farnosti byla Lama Abu Talja¹⁰. Během mého terénního výzkumu zajišťovala průběh všech komunitních společenství: tedy společenství pro staré ženy, modlitebních společenství, společenství pro mládež (*šabíba*) a přípravy dětí na první svaté přijímání. Dále zajišťovala i praktické zázemí, jako je úklid kostela a prostor k němu patřících. Zajišťovala výlety pro skupiny členů komunity, připravovala kratší divadelní a pěvecká vystoupení dětí a mládeže k příležitosti významných křesťanských svátků aj.

Lama se narodila v roce 1980, bylo jí tedy v době zahájení mého výzkumu 29 let. V tomto věku bývá již většina dívek z řeckokatolické církve vdaných, ale Lama vdaná nebyla a ani neměla v roce 2009 známost.¹¹ V arabské společnosti je manželství a mateřství vysoce ceněno,¹² proto pozice svobodné starší dívky není příliš žádoucí. Z dlouhodobého zúčastněného pozorování a našich rozhovorů vyplynulo, že by se Lama ráda vdala, na druhou stranu díky tomu, že neměla rodinu a s ní spojené povinnosti, mohla svůj volný čas věnovat právě církevním aktivitám a vybudovat si tak poměrně silnou pozici¹³ v církevní hierarchii. Komunitou byla vnímána jako velice zbožná dívka a její postavení v rámci církve bylo něco jako u nás pozice „kostelníka“.

S těmito aktivitami jí pomáhala Teresia Abu Housan,¹⁴ která byla spíše pomocnicí, vykonavatelkou příkazů, které jí udílela o třicet let mladší „vedoucí“.

Paní Teresia prožila celý život v Bajt Sáhúr, kde pracovala jako učitelka v místní řeckokatolické škole. Vdala se poměrně pozdě, až ve 33 letech, za německého stavaře, se kterým měla odejít žít do Německa. Po roce šťastného manželství se manžel vrátil do Německa, kde měl vše připravit na příjezd svojí ženy, a Teresia se mezitím snažila rychle vyřídit potřebné administrativní záležitosti. Izraelské úřady však otálely s vydáním potřebného povolení a vše se prodloužilo o několik týdnů. Mezitím měl její manžel v Německu autonehodu, na jejíž následky brzy nato zemřel.

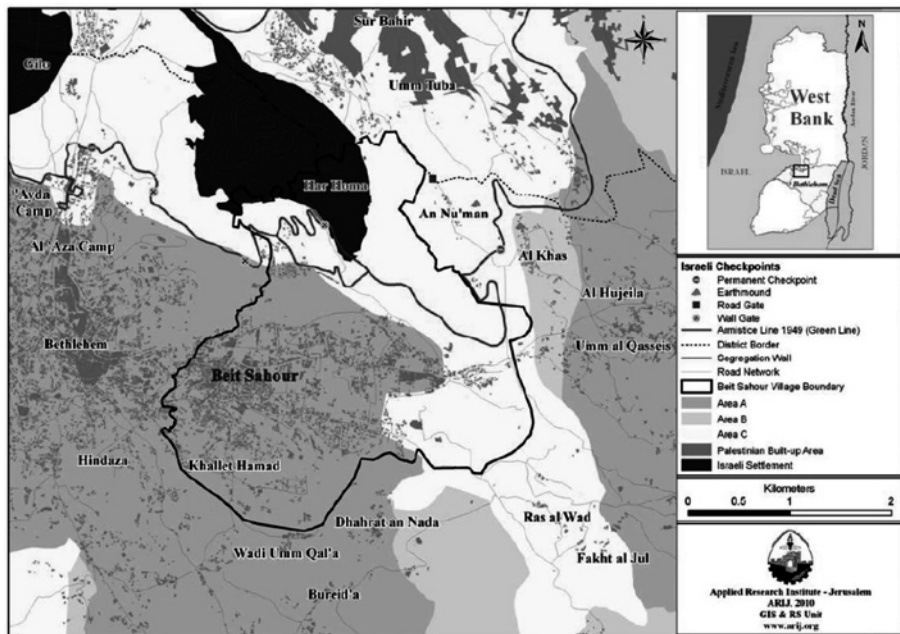
¹⁰ Pseudonym.

¹¹ Lama se vdala v roce 2013.

¹² Více viz oddíl Rodina a arabská společnost.

¹³ Vezmeme-li v úvahu, že je žena a laik.

¹⁴ Pseudonym.



Mapa Bajt Sáhúr a přilehlého okolí, expanze izraelských osad

Zdroj: *Beit Sahour City Profile*. Palestinian Localities Study Bethlehem Governorate. Jerusalem: The Applied Research Institute. 2010. s. 4. – elektronický materiál poskytnutý městským úřadem Bajt Sáhúr. Ve vlastnictví autorky.

T: Jeho rodina na mě byla moc hodná, řekli mi, že je v nemocnici, ale že mě asi nepozná, abych na to byla připravená. A tak jsem šla, v pátek jsem ho viděla a v sobotu zemřel. [Teresia, rozhovor A, 24. 10. 2009]

Teresia se vrátila do Bajt Sáhúr, ale ve škole, kde již předtím dala výpověď, nezískala zpátky svoje místo a byla dva roky nezaměstnaná. O tomto období hovoří jako o nejsmutnějším období svého života. V té době jí byla oporou hlavně její vlastní rodina. V roce 1987 se navíc mohla vrátit zpátky do školy a také se intenzivně zapojovala do všech církevních aktivit. Nikdy už se nevdala a všechnen svůj čas věnuje právě rodině – výchově dětí svého bratra a církevním aktivitám.

Během mého opakovaného návratu do terénu vztahy v rámci komunity prodělávaly určitý vývoj a proměnu. Na podzim 2009, během mého prvního terénního výzkumu, fungovalo společenství řeckokatolické mládeže, které mělo asi dvacet pět členů. Dále pak probíhal poměrně intenzivní ekumenický dialog

s římskokatolickou církví. V létě roku 2010 se oddělila malá skupina z mládežnického řeckokatolického spolku a nabídla svým členům možnost skautingu, takže většina schopné mládeže odešla do tohoto druhého společenství a přestala navštěvovat společenství církevní. V roce 2009 tedy řeckokatolické mládežnické společenství navštěvovalo kolem třiceti hochů a dívek z Bajt Sáhúr, v roce 2010 jen dvanáct až patnáct, v roce 2012 asi jen deset až dvanáct. V roce 2012 se také Lama vdala a fungování tohoto společenství převzal její bratranec.

Metodologie

V letech 2009–12 jsem provedla třífázový terénní výzkum na Západním břehu a v Izraeli. Jednalo se o tři několikaměsíční pobyty v Bajt Sáhúr, Betlémě a Jeruzalémě (2009, 2010 a 2012) a o několik kratších pobytů na Západním břehu a v Izraeli v roce 2011. Informace jsem sbírala především pomocí metody zúčastněného pozorování a semistrukturovaného rozhovoru. Celkem jsem provedla 23 rozhovorů, v této studii uvádím jen úryvky ze čtyř vybraných.

Výsledky ze zúčastněného pozorování jsem zaznamenávala do terénních deníků. Přesněji řečeno, jedná se o dva druhy deníků. První, pracovní nazvaný souhrnný deník, jsem si psala každý večer a obsahoval popis celého uplynulého dne. Tento deník kromě chronologického popisu daného dne obsahuje informace, které jsem si zaznamenávala přímo v terénu víceméně dvěma způsoby – nahráváním na mobilní telefon (tedy ústní poznámky) a zapisováním poznámek do malého poznámkového deníku. Jednalo se o údaje např. o počtu lidí na společných akcích, jako je mše svatá, modlitebni a mládežnické společenství či výlety, o rozmístění lidí v prostoru – např. při stolování, při společenských akcích aj.; důležité postřehy zaměřené na detail – rozmístění věcí v nově navštívené domácnosti nebo zaznamenání určitého aspektu, který mě zaujal a na který jsem se více zaměřila – navštěvování nemocných, konverzační témata, vztahy a interakce při každodenních setkáních.

Druhý deník jsem pracovní nazvala „tematický deník“. Ten nebyl nikterak pravidelně chronologicky zaznamenáván, nicméně vycházel především z prvotního pročitání souhrnného deníku a další literatury přímo v terénu. Tematický deník obsahuje důležité události, informace, ale také pocity a významy, které mě v terénu zaujaly. Všechny získané informace jsem dále analyzovala s další odbornou literaturou, jako výsledek předkládám tuto studii.

Výsledky studie jsou do určité míry ovlivněny mojí vlastní genderovou rolí. Pohybovala jsem se především mezi ženskou částí společnosti, a i když jsem

získala i celou řadu informátorů (mužů) a s muži jsem byla také v každodenním kontaktu, do některých míst mi přístup jako ženě zkrátka nebyl umožněn.¹⁵

Rodina a arabská společnost

Pro sociální identitu členů řeckokatolické komunity v Bajt Sáhúr hraje rodina jednu z klíčových rolí, ostatně jako pro jakoukoliv společnost. Rodina je nejdůležitější složkou pro primární socializaci každého nově narozeného jedince. „Všechny politicko-sociálně-ekonomické podmínky, které se dotýkají rodiny, se všemi vnitřními a vnějšími účinky těchto podmínek, tvarují osobnost jedince a vytvářejí jeho život“ (Isaacs 1995: 32–33).

Richard Jenkins hovoří v souvislosti s touto primární socializací o primární sociální identitě. Tato primární identita je podle něj tvořena především genderem a lidstvím, které jsou neoddělitelně spojeny s lidskou individualitou, ta je pak utvářena právě v prvotním stadiu lidského života, v dětství (Jenkins 1996: 63–64). Takto primárně ustavená sociální identita, tj. získaná v raném dětství, vykazuje menší flexibilitu než později získané segmentární identity. Je více stabilní a stálá, tvoří základní sociální identitu, se kterou je jedincův život spjatý (ibid.: 62).

Protože arabská společnost byla vždy hluboce vkořeněna v sociální příbuzenskou strukturu, můžeme také příbuzenství chápat jako jednu z primárních identit, na jejímž základě se ustavuje sociální identita zkoumané skupiny. Než se začnu podrobně věnovat řeckokatolické komunitě a konkrétně rodinným vazbám, zvykům a vztahům, musí být nejprve definovány obecné předpoklady významu rodiny a příbuzenských struktur v arabské společnosti, protože této širší společnosti je zkoumaná komunita nevyhnutelně součástí.

I když arabskou společnost nemůžeme chápat jako jeden monolitický celek, jak upozorňuje Joseph Suad: „Arabský svět je složen z různých sociálních tříd, rasových a etnických skupin, náboženských uskupení, národů a jazykových skupin. Lidé žijí ve velkoměstech, provinčních městech i na vesnicích... navíc během tohoto století docházelo k intenzivním otřesům, proměnám a revolučním změnám ve společnosti“ (Suad 1996: 194), přesto lze definovat určitý sociální základ, ze kterého arabská společnost vyrůstá, a tím je patriarchální systém

¹⁵ Výmluvným příkladem může být tradiční příprava večerního grilování, kdy ženy připravují uvnitř domu různé zeleninové saláty, zatímco muži venku připravují maso. Mužská část mě mezi sebe nikdy nepustila. Dvakrát jsem se pokusila při grilování navštívit mužskou část, pohledy mužů mě však jasně upozornily, že moje chování je nanejvýš nevhodné, a tak jsem se vždy rychle vrátila mezi ostatní ženy.

a rodinné struktury (Suad 1996: 194–200; Suad 2000: 15; Hopkins – Ibrahim 2006: 175; Sharabi 2013: 83–102).

Rodina je chápána jako základ společnosti, je bytostně propojená jak se sociální, tak s politickou, ekonomickou i náboženskou sférou. Je to základ, na kterém fungují veškeré vztahy v arabské společnosti. Rodina je chápána jako základní jednotka, která je zapojená do širších příbuzenských vztahů s ostatními rodinami (Suad 1996: 194–195; Sharabi 2013: 92–96). Lidé se zajímají, z jaké konkrétní rodiny pocházíte, a podle toho vás také zařazují, toto pravidlo funguje i v Bajt Sáhúr.

Kolektivní smýšlení a jednání je upřednostňováno před individualizovaným přístupem. Lidé sebe vidí především jako součást nukleární a širší rodiny. Což je i v současnosti patrné například na sňatkové praxi, kde sňatky dohodnuté rodinou dodnes nejsou ničím výjimečným. Ve většině případů má rodina přinejmenším podstatný vliv na výběr partnera (Lev-Wiesel – Al-Krenawi 1999: 52; Kholoussy 2003: 250).

I v současnosti je stále velký důraz kladen na rodinnou čest.¹⁶ Jednání každého jednotlivce má značný vliv na celou rodinu a člověk je tak zároveň neustále pod sociální kontrolou celé rodiny, což se dotýká především žen. „Rodina očekává, že se její člen pro ni obětuje“ (Suad 1996: 199). Obecná socializační praxe nepodporuje individualismus, naopak se snaží zdůrazňovat povinnosti, které jedinec vůči rodině má. Člověk si má být vědom toho, že je součástí širšího celku a že společně sdílí odpovědnost za jeho blaho (ibid.: 200). Rodina tedy na jedné straně jedince omezuje a kontroluje, na druhou stranu mu však poskytuje emocionální, finanční i sociální bezpečí a ochranu. Člověk tak nikdy není ztracen a „nemusí čelit světu sám“ (Hopkins – Ibrahim 2006: 176).

M: Takže když nastanou nějaké problémy, tak tě v první řadě ochrání rodina. Samozřejmě nemluvím o válce, ale například o finanční podpoře, sociální podpoře, zkrátka cítíš podporu, že se o tebe někdo stará. A to samozřejmě souvisí z celou orientální kulturou, kde rodinné právo je stále velice silné. Proto Orient a hlavně Blízký východ stále řeší problém lidských práv a civilního práva, individualismus jak ho znáte vy, tady není. Takže lidé cítí potřebu takovéto ochrany a právo jim ji určitě neposkytne. Právo tady bohužel není. Takže proto zde jsou stále tyto silné rodinné struktury. [Michael, 27. 10. 2010]¹⁷

¹⁶ Podrobně se tématem zabývá také Lama Abu Odeh (2010).

¹⁷ Pseudonym.

M: Přemýšlela jsi někdy o odchodu z Bajt Sáhúr?

L: Ne, miluji Bajt Sáhúr, víš, mám zde svoji práci, svoje záliby, svoji církev a hlavně svoji rodinu. [Lama, rozhovor A, 21. 10. 2009]¹⁸

J: Evropa je pro mě příliš individualistická. Já miluji svoji rodinu a všechny své příbuzné. Staráme se tady o sebe navzájem, víme o sobě. Kdybych žil v Evropě, chyběly by mi pravidelné návštěvy a rozhovory. Ale také hlavně to, že jsme jeden pro druhého důležití. V tomto vnímám velkou odlišnost mezi námi a vámi. [Jamal Khader, rozhovor A, 23. 10. 2009]¹⁹

Arabská společnost navíc v současnosti prochází obdobím transformace, je zde patrný vliv západní modernizace, nicméně rodinné struktury a z nich vyrůstající patriarchální systém je stále silně zakořeněn v kolektivním uvažování. Rodina v arabské společnosti není moderní rodinou v západním slova smyslu, také však již není tradiční rodinou z minulosti (Hopkins – Ibrahim 2006: 177).

Problematicke vlivu modernizace v arabském světě se podrobně věnuje například Hisham Sharabi (2013; obdobně Hopkins – Ibrahim 2006: 175–180); upozorňuje na to, že pokud hovoříme o arabské společnosti, musíme mít na mysli, že se jedná o společnost, která prodělává kulturní a společenskou proměnu. Pod vlivem západní modernity došlo i v arabské společnosti k některým proměnám, které vedly k vytvoření tzv. neopatriarchátu/moderního patriarchátu, čili společnosti, která je modernizována z vnějšku.²⁰ Problém této přeměny tkví v tom, že neproběhla autenticky a autonomně uvnitř společnosti, jak tomu bylo v Evropě. Podle Sharabiho arabská společnost pouze imituje některé znaky modernity (dochází k westernizaci) a dostává se tak do vnitřní tenze, neboť v ní dochází

¹⁸ Pseudonym.

¹⁹ Skutečné jméno.

²⁰ Sharabi uvádí šest základních kategorií, ve kterých definuje moderní a patriarchální společnost. Moderní společnost podle těchto kategorií vyrůstá z rozumového uvažování, vědy, analytického jazyka, demokratického či socialistického typu vlády. Moderní společnost je tvořena třídním systémem. Jedná se o tzv. *gesellschaft* společnost. Naproti tomu patriarchální společnost vyrůstá na náboženském přesvědčení a využívá spíše rétorického jazyka. Typ vlády je autoritářský či úřednický. Společenský systém staví na rodovém příbuzenství, kde základní společenskou jednotkou je rodina. Jedná se o tzv. *gemeinschaft* společnost. Neopatriarchát, který stojí na pomezí moderní a tradiční společnosti, tak vykazuje jinou společenskou strukturu, než mají západní země. Rod a náboženství v něm tvoří stále základní předpoklad pro naplňování lidských potřeb a sekulární – na občanskou společnost orientovaný, zvnějšku implantovaný model vlády tak není širokou veřejností přijímán ani pochopen. Národnostní apel vyrůstá v arabských zemích spíše z náboženského uvědomění, nikoli ze třídní sekulární společnosti (Sharabi 2013: 101–102).

k rozporu mezi tradičními a moderními hodnotami a rozličnými kulturními prvky. Protože je arabská společnost modernizovaná, nikoli moderní, jedná se o společnost v přerodu (Sharabi 2013: 91; Hopkins – Ibrahim 2006: 177). Přejímání moderních prvků však nevede k vytváření moderní společnosti v západním slova smyslu, je to pouze pokus o imitaci a fetišizaci a o nekritické přejímání a snahu ustavení západního typu vlády ve zcela odlišných společenských a kulturních podmínkách (Sharabi 2013: 90–91, Farsoun 2006: 17–18).²¹

Moderní patriarchální arabská společnost (tj. neopatriarchát) má stále ve svém základu tradiční kmenovou/rodovou strukturu, která dále přináší vnitřní členění a jasnou hierarchizaci ve společnosti. Ke změně dochází především ve větších městech, kde se postupně od rozšířené rodiny oddělují autonomní nukleární rodiny, které s ní nejsou tak těsně svázány (Sharabi 2013: 92–96). I když tedy k určité změně dochází, především ženy se však dostávají do pozice, kde jsou na ně stále kladeny vysoké nároky a musí i v modernizujícím se světě dostát tradičním povinnostem. I když tedy i žena může studovat a pracovat, stále se od ní očekává, že bude naplno vytvářet rodinné zázemí, mít děti, starat se o manžela i ostatní členy rodiny. V současné arabské společnosti se proto hlavně ženy a částečně také mladá generace ocitají uprostřed této přeměny a silně pocítují společenský tlak, který s ní nutně souvisí (Hopkins – Ibrahim 2006: 177).

Moderní patriarchální společnost se stále reprodukuje, a to především proto, že národnostní stát neposkytuje jedinci materiální zajištění, není pro něj zdrojem identity ani ochrany. „V neopatriarchální společnosti je jedinec ztracen, když je oddělen od rodiny, rodu a náboženské skupiny. Stát mu neposkytuje podobné základní ochranné struktury. Ve skutečnosti je pro něj stát cizí síla, která jej utlačuje, a odlišná občanská společnost je pro něj džunglí, kde pouze bohatí a silní jsou respektováni a uznáváni a která jej rovněž utlačuje“ (Sharabi 2013: 92–96).

Výše uvedené charakteristiky arabské společnosti (stálé fungování tradičních struktur, centrální význam rodiny, důraz na rodinnou čest, rodina jako zdroj sociální jistoty, ale také jako zdroj sociální kontroly, rodina jako zdroj ekonomického, politického i sociálního postavení) nám tak umožní lépe pochopit ideové zdroje, na kterých kromě jiného (jako je např. etno-národní identita a náboženská identita, kterým se ale v této studii nevěnuji) vyrůstá sociální identita členů řeckokatolické komunity v Bajt Sáhúr.

²¹ K tomuto tématu viz také Kropáček 1999: 19–22.



Church of Shepherds' Lady – řeckokatolický kostel v Bajt Sáhúr. Foto M. Fritzová, 2010.

Rodina jako zdroj emocionální podpory a sociální kontroly – rodina Abu Talja

Jak výše uvedená teorie předeslala, rodina se významně podílí na utváření, předávání a uchovávání sociální identity arabské společnosti. V této studii se věnuji rodině jako hlavnímu zdroji emocionální podpory, ale také jako zdroji sociální kontroly. Jakým způsobem tyto charakteristiky ovlivňují praktický život a z něj se ustavující sociální identitu zkoumané skupiny, se pokusím rozkrýt na následujících příkladech.

Nukleární rodina Abu Talja,²² která se během mých výzkumů stala mojí hostitelskou rodinou, se skládá z pěti členů. Jedná se o řeckokatolickou rodinu, jejíž členové se aktivně hlásí ke své církvi. Členové rodiny se dále etnicky hlásí k palestinské arabské identitě a také ke své rodové identitě (jsou součástí rodu Abu Talja, který tvoří převážnou část řeckokatolické komunity v Bajt Sáhúr), nicméně nejsou nikterak politicky angažováni. Do církevního komunitního života se nejvíc zapojuje Lama Abu Talja, moje klíčová informátorka. Lama má dva mladší sourozence – sestru R. Abu Talja a bratra Z. Abu Talja. Rodiče jsou v této studii označováni jako pan a paní Abu Talja. V současnosti je Lama provdaná za pana H. Provdaná je i její sestra a ženatý je i její bratr. Její bratr žije s manželkou v sousedství se svými rodiči. Mají s rodiči společný dvojdomek, byty jsou ale oddělené. Lamin bratr má jednoho syna. Lamina sestra žije nyní na druhé straně Bajt Sáhúr se svým řeckopravoslavným manželem a mají dva syny. Lama je vdaná tři roky, zatím děti nemá.

Pan a paní Abu Talja pocházejí z rodu Abu Talja, takže jsou pokrevně spřízněni. Ve stejné ulici bydlí také oba bratři pana Abu Talja s rodinami (jeden strýc má tři dcery a jednoho syna, druhý strýc má jednu dceru). V tomto smyslu můžeme hovořit o patrilokálně spřízněné rozšířené rodině, která tvoří širší rodinné zázemí. Jednotlivé nukleární rodiny se pravidelně (minimálně) jednou za týden navštěvují, především u příležitosti rodinných oslav či nedělního oběda nebo večerního grilování. Jídlo a stolování tvoří obecný základ těchto společných setkání.

Pravidelně rodinu navštěvuje i dcera R., minimálně třikrát do týdne, a naopak poměrně často je vykonána zdvořilostní (poměrně krátká) návštěva u rodiny jejího manžela. R. Abu Talja navštěvuje rodinu většinou sama s dětmi, její manžel se účastní pouze významnějších rodinných oslav.

²² Pseudonym.



Návštěvníci řeckokatolického kostela v Bajt Sáhúr. Foto M. Fritzová, 2010

Dalšími členy rozšířené rodiny jsou rodiče paní Abu Talja, Lamini prarodiče, kteří pravidelně přicházeli na nedělní siestu a které naopak paní Abu Talja i s panem Abu Talja pravidelně navštěvovali. Nepravidelně dům Abu Talja také navštěvoval bratr paní Abu Talja s manželkou a vzdálení příbuzní Abu Talja z Nazareta.

Rodina Abu Talja patří socioekonomicky do nižší střední třídy. Tak se charakterizovali samotní členové této rodiny. Pan a paní Abu Talja mají rodinnou živnost. Mají malé pekařství a prodávají vlastní pečivo a další pekařské výrobky v místní řeckokatolické škole. Žijí v přízemním domku, který má velkou kuchyň, salón, ložnici a pokoj, kde bydlela Lama se svojí sestrou. Z druhé strany tohoto rodinného domku je přistavěn druhý rodinný domek, kde nyní bydlí Lamin bratr se svojí rodinou.

K domu náleží nevelká zahrada s několika olivovými stromy a malým betonovým prostranstvím, které slouží jako místo pro večerní posezení, grilování

a zábavu. Pan a paní Abu Talja si v roce 2010 koupili nové auto značky KIA, předtím jezdili ve starém fordu. Koupí auta provázely finanční neshody mezi nimi a Lamou.

Lamin bratr prodává auta a v Bajt Sáhúr vlastní malou kancelář. Lamina sestra je nyní doma se svými dvěma syny. Lama za doby mého výzkumu učila na základní škole na prvním stupni v Betlémě angličtinu.

Lejla a její návštěvy

Jedním z hlavních významů rodiny v arabské společnosti je její emocionální ochranná náruč a pevné sociální zázemí, které jedinci poskytuje. Na druhé straně pevné příbuzenské a rodinné struktury jedince uzavírají v jasně definovaný systém práv a povinností. Míra sociální kontroly chování a jednání s rodinou a příbuznými je tak i přes moderní způsob života stále vysoká. V tomto prvním příkladu bych chtěla ukázat, jakým způsobem se rodina stará o svého nemocného člena. Tento příklad velice názorně demonstruje výše uvedený význam rodiny – poskytnutí emocionálního a sociálního zázemí.

Při mém druhém výzkumném pobytu prodělala Lamina švagrová poměrně složitou operaci zad. I když se do rodiny Abu Talja přivdala celkem nedávno,²³ byla zahrnuta péčí a starostí celou rozšířenou rodinou Abu Talja. Celý týden, kdy se Lejla Abu Talja²⁴ vrátila z nemocnice, jsem pečlivě sledovala chování všech členů rodiny. Chronologicky celý týden vypadal takto:

Pátek 5. 11. 2010: Odchod do nemocnice v Jeruzalémě.

Sobota 6. 11. 2010: Operace.

Neděle 7. 11. 2010: Návrat domů v 11.00, zde už čeká Lejlina pokrevní rodina (otec, matka, sestra s malou dcerou i bratr). Odpoledne přišla její sestřenice s rodinou, poté pak R. Abu Talja (Lamina sestra) s manželem, k večeru (cca v 17.00) pak přišel Lamin strýc (z otcovy strany) s rodinou i druhý Lamin strýc (z otcovy strany) a také staří rodiče Abu Talja (Lamini prarodiče). Za celý den proběhlo asi 15 telefonátů, volali vzdálenější příbuzní a známí, aby se zeptali, jak se Lejle daří.

²³ Přesněji se jednalo v té době o necelé dva roky.

²⁴ Pseudonym.



Dům hostitelské rodiny Abu Talja. Foto M. Fritzová, 2009.

Pondělí 8. 11. 2010: Byla jsem pověřena paní Abu Talja, abych Lejle asistovala při snídani, pak přišla její matka, která zde byla až do oběda. Po obědě přišla její sestra s dcerou a ty zde byly celé odpoledne, mezitím se zde vystřídaly další tři návštěvy. V podvečer přišel Lamin strýc (z matčiny strany) s manželkou. Večer se u lůžka Lejly sešlo několik žen: Lama, paní Abu Talja (Lamina matka), R. Abu Talja (Lamina sestra), matka a sestra Lejly Abu Talja, Lamina teta (z matčiny strany) a já.

Úterý 9. 11. 2010: Návštěva abúny Búlose – přinesl Lejle svaté přijímání, celý den zde byla její matka se sestrou.

Středa 10. 11. 2010: Přijel na návštěvu Lejlin bratr z Jordánska. Opět zde celý den byla její matka a sestra s malou dcerou.

Čtvrtek 11.11 2010: Dopoledne jsem dělala společnost Lejle já, pak paní Abu Talja. Odpoledne proběhla návštěva Laminy tety (z matčiny strany) s dcerami, opět zde byla Lejlina sestra s dcerou. Večer přišel Lamin strýc (z matčiny strany) s manželkou.

[Sestaveno ze souhrnného terénního deníku, 5. 11. – 11. 11. 2010]

Většina návštěv probíhala podle podobného scénáře. Příchozí nejprve šli pozdravit nemocnou a vyřídili jí pozdravy od ostatních příbuzných. Poté zůstaly u lůžka nemocné pouze ženy, muži odešli do salónu. V salónu muži většinou pili kávu a sledovali televizi či debatovali o politice, sportu nebo práci. Pokud se jednalo o nejbližší příbuzné, ti zůstávali delší část dne, pokud se jednalo o vzdálenější příbuzné nebo známé, ti se zdrželi většinou necelou hodinu, spíše však ještě kratší dobu.

Dům rodiny Abu Talja je rozdělen na dvě části, v první části bydlí rodiče, v druhé pak nová rodina, tj. jejich syn se svojí manželkou (Lejlou). Lejlu tedy ošetřovala převážně její tchyně, ale i její pokrevní rodina, tedy matka a sestra, které za ní přicházely pravidelně každý den, jak je vidět z výše uvedeného harmonogramu.

Manžel odcházel ráno do práce, ale manželce pravidelně telefonoval. Trávil s ní potom každý večer, kdy jí nosil večeři. Také trávil čas s ostatními muži v salónu, pokud přišli za manželkou na návštěvu a on byl doma.

V úterý se uskutečnila návštěva duchovního řeckokatolické církve. Farní kněz běžně navštěvuje nemocné a staré členy své komunity, takže jeho návštěva byla celou rodinou očekávaná a žádoucí. Návštěvu zařídila Lama Abu Talja, protože s *abúnou* v té době úzce spolupracovala. Význam návštěvy duchovního lze vidět ve třech rovinách:

- 1) Touto návštěvou projevuje kněz (jako hlavní představitel řeckokatolické komunity) zájem o členy své farnosti, jedná se tedy o posilování sociálních vazeb uvnitř zkoumané komunity;
- 2) Rodina se cítí být poctěna a zároveň si uvědomuje to, že je součástí ještě širšího, nejen rodinného, ale také komunitního celku;
- 3) Lejla přijala svaté přijímání – jedná se tedy o význam spojený se sakrální sférou. Člen komunity je takto propojen s Bohem a celou církví.

V pondělí 8. listopadu jsem s Lejlou strávila společný čas při snídani, což se opakovalo během následujících dní ještě dvakrát. Tyto tři společné snídaně, při kterých jsem Lejle podávala pití a krájela jídlo na malé kousky,



Salon v domě Abu Talja. Foto M. Fritzová, 2009.

byly velice příhodným časem pro společné sdílení. Byla jsem touto povinností pověřena paní Abu Talja a do určité míry jsem to chápala jako projev rodinné důvěry. Mohu říci, že mi to bylo velice milé. Nechme ale moje pocity stranou a zaměřme se na důležité informace, které jsem z těchto společných setkání získala. Prvním důležitým momentem, který jsem v našich osobních rozhovorech zaznamenala, byla její upřímná vděčnost za laskavost a starostlivost, kterou ji rodina a příbuzní zahrnovali. Když jsem se jí ptala, zdali ji návštěvy trochu neunavují, tak vždy tvrdila, že ne, že se naopak necítí být sama. I přes toto tvrzení během pondělní večerní návštěvy, kdy se nás u jejího lůžka sešlo osm, byla na jejím obličeji patrná únava a bolest. Naštěstí si toho všimla paní Abu Talja a všechny nás poslala do vedlejšího salónu, v pokoji pak zůstala jen její matka a sestra.

Domnívám se, že ostatní návštěvy během týdne přijímala Lejla doopravdy s vděčností a vnímala je jako projev zázemí a rodinného bezpečí. Každá návštěva se navíc zdržela pouze chvíli. Druhý moment, o kterém Lejla při našich

rozhovorech hovořila, byla vděčnost a láska k manželovi a touha po tom, aby operace byla úspěšná.²⁵

Lejla mě také upozornila na to, že zdaleka není běžné, aby se Palestinka dostala na operaci do Jeruzaléma jako ona. Byla tedy na jednu stranu vděčná za to, že jí nakonec operace v Jeruzalémě byla umožněna, na druhou stranu poukazovala na to, že tyto nerovné možnosti demonstrují pozici, ve které se palestinské obyvatelstvo vůči Izraeli nachází.²⁶ V souvislosti s tímto si povzddechla, že její možnosti jsou vlastně velice omezené:

Uvědomila jsem si, že nikam nemohu, že můj život je jen Bajt Sáhúr a Betlém, a to je velice frustrující. Těším se však, že budeme mít konečně rodinu, doufám, že budeme mít rodinu. [Lejla, tematický terénní deník, 8. 11. 2010]

V sociopolitické situaci, ve které se nacházejí členové zkoumané skupiny, má proto rodina nenahraditelnou sociální úlohu. Vnější nepříznivé podmínky tak posilují vnitřní rodinné a příbuzenské vazby, na které se jedinec může za všech okolností spolehnout.

Gerta a její návštěvy

To, že nemocný je zahrnován zvláštní pozorností všemi příbuznými, jsem si ověřila o několik dní později, když další členka z rodu Abu Talja prodělala operaci šlach na ruce. Nejednalo se o tak vážný zákrok jako v případě Lejly. Odehrál se pouze ambulantně v Betlémě. Jednalo se o vzdálenější příbuznou mojí hostitelské rodiny. Lamina teta se vrátila ještě téhož dne, kdy byla operace provedena, do domácího ošetřování.

Následujícího dne jsme ji šly s Lamou navštívit. Cestou se k nám připojilo ještě dalších sedm žen, které společně s Laminou tetou navštěvují pravidelné modlitební setkání u modlitby růžence. Lama nesla velkou kyticí růží, kterou koupila za celé společenství. Když jsme vstoupily do domu nemocné, bylo zde na návštěvě už osm jiných lidí!

²⁵ Všichni hovořili o operaci zad, ve skutečnosti se jednalo o operaci kostrče a pánevního dna. Tato operace měla Lejle umožnit otěhotnění.

²⁶ Palestínští obyvatelé Západního břehu se do izraelských nemocnic dostávají jen velice obtížně. Musejí žádat o speciální povolení od izraelských institucí, které se vydává na základě nejasného klíče. V případě Lejly Abu Talja se jednalo zřejmě o vliv strýce Abu Talja, který je sám lékařem a pracuje v izraelské nemocnici. – Informace získané pouze z tvrzení mých informátorů.

O tetu se starala její dcera, která si vzala dovolenou. Nezdržely jsme se dlouho, vyřídily jsme pozdravy od ostatních členů rodiny a vypily nabídnutý šálek čaje. Lama tetě slíbila, že její rodiče ji přijdou navštívit večer. Když jsme odcházely, u dveří již stála další návštěva s kyticí růží. Následující den jsme opět vykonaly zdvořilostní návštěvu, tentokrát jsme šly Lama, paní Teresia a já. V domě nemocné byla opět její dcera, tentokrát i s manželem. Lama mě dále informovala, že takovýto přístup k nemocnému je v komunitě běžný a očekávaný. Je povinností člena rodiny navštívit nemocného. Pokud se jedná o blízkého příbuzného (člena rozšířené rodiny), je nezbytná osobní návštěva. Pokud se jedná o vzdálenějšího příbuzného, je návštěva také na místě, minimálně se očekává určitý zájem, například telefonát, při kterém vyjádříte starost o nemocného a dopodrobna se vyptáte na jeho zdravotní stav.

Výchova dětí – *ħabībi wħabībti*

Vzájemná starostlivost se neprojevuje jen ve výše uvedených, spíše neobvyklých situacích, ale také v rámci každodenního fungování rozšířené rodiny. Tímto každodenním příkladem je i společná péče o nejmladší rodinné příslušníky. Způsob výchovy právě narozených rodinných členů ve zkoumané společnosti i v současnosti vychází z tradičního modelu chování. I když v palestinské společnosti v poslední době narůstá procento pracujících žen, přesto jsem se poměrně často ve zkoumané komunitě setkávala s ženami, které zůstávaly v domácnosti, případně nastupovaly do práce, až když všechny jejich děti chodily do školy. Na druhou stranu ale nebylo neobvyklé, když žena nastoupila do práce, i když děti byly ještě malé, a v domácnosti ji zastoupila její matka či tchyně (tj. babička dětí).

V roce 2010 se mladší dceři R. Abu Talja narodil syn. Při mém druhém výzkumném pobytu mu bylo necelých pět měsíců. R. Abu Talja trávila často celé odpoledne a podvečer u svých rodičů, minimálně každý druhý den v týdnu, většinou ale i častěji. V podvečer se již běžně scházela celá rodina. V salónu byl vždy někdo, kdo malého N. pochoval nebo si s ním pohrál, včetně mne. Jeho matka tak měla pár hodin pro sebe, většinou však byli členové rodiny společně v salónu nebo na venkovní terase.

Nejčastěji se o malého N. starali pan a paní Abu Talja, často také Lama, která jej brávala k nám do pokoje a dávala ho na svou postel, kde jsme si s ním obě hrávaly. Lamina oblíbená zábava byla pouštět mu z mobilního telefonu nejružnější arabskou hudbu a malý N. byl většinou k mému překvapení velice

spokojený. Nebylo ale výjimkou, že během večerního posezení, když přišel z vedlejšího bytu Lamin bratr, se o malého N. staral právě on.

U některých večerů jsem si udělala poznámku v terénním deníku – „kolo-
vací dítě“. Jednoduše vysvětleno se jednalo o společné rodinné večery, kdy kromě celé rodiny Abu Talja zde byli přítomni ještě oba strýcové (z otcovy strany) a některé jejich dcery (většinou ne všechny). V tomto případě byl malý N. doslova „na roztrhání“, každý, včetně strýců, si ho pochoval cca deset minut a pak jej předal dalšímu zájemci. Někdy se dostala řada i na mě, někdy ne. Vzhledem k tomu, že jsem byla chápána jako součást rodiny, byl mi občas malý N. svěřen.

S výchovou a péčí o malého N. pomáhala i tchyně. Protože nechodila do práce a bydlela se svým synem, a tedy také s celou jeho rodinou, péče o malého N. byla rozdělena mezi ni a R. Abu Talja. I to možná byl jeden z důvodů častých návštěv R., nicméně pokud jsem vyzorovala, R. se ke své tchyni chovala zdvořile a o žádných významnějších neshodách jsem se nedozvěděla ani od rodiny Abu Talja. Pouze jednou mi o ní Lama řekla, že zůstává doma, i když by nemusela, ale že si zvykla na pohodlný život.

Z výše uvedeného vyplývá, že malý N. byl od samého začátku svého života součástí širšího rodinného kruhu. Téměř denně se setkával se svými prarodiči, ale i dalšími příbuznými. O jeho výchovu se navíc rovnoměrně dělila jak rodina jeho matky, tak rodina jeho otce. Poměrně málo času však trávil se svým otcem, který přicházel z práce většinou až v pozdních večerních hodinách. Největší část dne naopak trávil se svojí matkou, babičkou (z otcovy strany) a celou rodinou Abu Talja.²⁷

Podobně tento model fungoval i při mém třetím výzkumném pobytu v roce 2012, když se do rodiny narodil malý H., tentokrát Lejle Abu Talja, o které jsem se již zmínila v souvislosti s operací zad. Lejle Abu Talja se narodil syn těsně před mým třetím výzkumným pobytem, v té době mu byly necelé tři měsíce. Péče o něj fungovala podobným způsobem jako v případě malého N., který s matkou nadále pravidelně navštěvoval své prarodiče a tetu Lamu, ale zároveň se musel o svou pozici dělit s novým přírůstkem do domácnosti.

Paní Abu Talja snaše a synovi pravidelně vařila, večer se o malého H. pravidelně staral pan Abu Talja, opět pomáhala i Lama. Také Lejla, podobně

²⁷ Hlavní odpovědnost za dítě tedy i přes angažovanost rodiny nesla matka. Obě rodiny (její pokrevní rodina i rodina jejího muže) však s výchovou i péčí o něj výrazně a hlavně pravidelně pomáhaly. Lze tedy hovořit o modelu výchovy, kde jsou patrné prvky tradičního přístupu k rodině.

jako R. Abu Talja, odpoledne odcházela s malým H. za svojí matkou a sestrou. Podobné fungování jsem zaznamenala i u vzdálené Laminy sestřenice, která měla tříletou dceru. Zatímco dopoledne trávila u sebe doma se svojí tchyní, odpoledne pravidelně navštěvovala svoji matku a otce.

I do oblasti výchovy však již proniká vliv moderního způsobu života. Vyskytují se i případy, kdy je starost o děti ponechána výhradně na jedné osobě. S tímto příkladem jsem se setkala v rodině paní Teresie Abu Housan, která se sama starala o svého synovce a svoji neteř. Jejich matka odcházela do práce okolo půl sedmé a vracela se z ní kolem půl páté. Paní Teresia tak měla za úkol vypravit děti do školy, pak je ze školy vyzvednout, připravit jim oběd a udělat s nimi úkoly. Děti u ní také pravidelně v letním a podzimním čase přespávaly. Protože postavení paní Teresie, jako bezdětné vdovy v důchodu, nebylo socioekonomicky příliš vysoké, poskytoval jí oplátku za tuto péči o děti záštitu její mladší bratr, který jí tak zajišťoval finanční i společenské zázemí. Paní Teresie tedy recipročně naplňovala to, co se od ní žádalo, a zároveň jí tato služba přídávala na společenské prestiži.

Víme stále o sobě I.

Rodina poskytuje emocionální a sociální zázemí i jiným způsobem. Čtvrtý příklad jsem nazvala „víme stále o sobě“, proto, že se mě možná ještě více než jiné společenské vzorce chování velice dotýkal. To, že nejbližší členové rodiny, kteří sdílejí stejný životní prostor, tj. kteří spolu bydlí, ví o každém svém kroku, je jedním ze základních aspektů, který jsem vnímala jako pro mě nestandardní chování. Například každé ráno probíhal určitý „výslech“, kdy, kam a s kým půjdu a především kdy se vrátím, stejně tak jako u Lamy. Co se týkalo mojí osoby, byl rozdíl v tom, že pokud jsem dopředu oznámila, že budu přespávat někde jinde než v domě Abu Talja, rodina neměla kompetenci mi toto zakázat, ale Lamě ano. Samozřejmě, že jsem si ve srovnání s Lamou mohla vlastně dělat, co jsem chtěla. Cítila jsem však, že moje chování je skrytě pozorováno a hodnoceno. Míra mojí „svévole“ se tak mohla negativně promítnout do našeho vzájemného vztahu s panem a paní Abu Talja.

Kromě toho jsem pocítovala, jak se rodina stará o to, abych nebyla nikdy sama, v tomto smyslu mi Lama jednou řekla:

My tady jsme vlastně pořád spolu, někdy je to pro mě i dost vyčerpávající, ale je to přece moje rodina. [Souhrnný terénní deník, 11. 11. 2012]

Tento fakt pro mě, jako pro výzkumného antropologického pracovníka, byl vlastně často výhodou. Rodina mě s sebou brala na všechny důležité oslavy, akce, výlety, zkrátka, neexistovalo, abych večer zůstala sama doma. I když některé oslavy byly ryze rodinného charakteru (křest, narozeniny, svatba), na všechny jsem byla pozvána a seděla jsem u společného stolu s rodinou Abu Talja. Při těchto příležitostech jsem byla zvána na společné focení, což jsem opět vnímala jako určitý projev rodinné náklonosti. Na druhou stranu jsem jen obtížně zdůvodňovala svoje cesty mimo Západní břeh nebo prostě jen potřebu být chvíli sama. Tento fakt se nejvíce projevil během mého druhého výzkumu v roce 2010. Protože jsem s rodinou trávila delší dobu (3 měsíce), přeci jen jsem již potřebovala „občasné nádech z celodenního sdílení se“. Proto jsem občas využívala odpolední siesty, kdy pan a paní Taljovi spali a Lama ještě nepřišla z práce, ke krátkým procházkám po Bajt Sáhúr. Především paní Abu Talja pro tyto krátké vycházky neměla příliš pochopení a vždy se mě udiveně ptala, proč jsem radši také nešla spát nebo nepočkala na Lamu, ta že by se prý se mnou šla ráda projít.

Mechanismus sociální kontroly jsem viditelně zaznamenala jednoho dne při návratu z celodenního výletu z Tel Avivu. Do svého deníku jsem si k tomu poznamenala:

Když jsme se vracely z Tel Avivu, konečně jsem si naplno uvědomila, jak zde vlastně pracuje sociální kontrola. Aniž bych chtěla, byla jsem vmanipulována do určité pozice. Byla jsem nervózní, že se nestihnu vrátit včas „domů“ a že se na mě bude rodina zlobit!? Ale proč, jsem přeci nezávislý člověk. [Souhrnný terénní deník, 6. 11. 2010]

Dostat se z Tel Avivu do Jeruzaléma nebyl velký problém, jenže autobus, který pokračoval z Jeruzaléma do Betléma, měl hodinové zpoždění. „Domů“ jsem dorazila v půl osmé. Celá rodina na mě čekala a Lama se mě ptala, proč jsem nezavolala nebo alespoň nenapsala zprávu. Celkem marně jsem se snažila vysvětlit, že mám telefon vybitý a že autobus měl zpoždění. Ten večer jsem šla spát s podivným pocitem viny, a zároveň jsem s překvapením zjistila, že jsem manipulována do určitých pozic, které jasně omezují moje svobodné jednání. Druhý den jsem paní Abu Talja při odchodu na Betlémskou univerzitu oznámila, že nevím, kdy přesně se vrátím, a že na mě nemusí čekat s večerí. Nicméně následující den opět proběhl ranní „výslech“ a já jsem si uvědomila, že pokud nechci ztratit vybudovanou důvěru, musím se těmto vnitřním normám podřídit i za cenu chvilkové ztráty určité části osobní nezávislosti.

Kromě toho, že členové rodiny o sobě neustále věděli, spolu také trávili většinu volného času. Oblíbené bylo především večerní venkovní posezení, kdy se pil čaj s mátou, káva s kardamomem, limonáda, příležitostně místní pivo. K tomu se většinou pojídaly různé druhy oříšků. Jednou týdně (ve čtvrtek nebo v sobotu) se grilovalo maso a zelenina. Dalším společným časem byly rodinné nedělní obědy. Pravidelně dům Abu Talja navštěvovala jejich dcera R. Abu Talja a oba Lamini strýčkové (z otcovy strany). Velice často také Lamini prarodiče (z matčiny strany), sestřenice a bratrance, i vzdálenější příbuzní z Nazareta.

Víme stále o sobě II.

To, že o sobě členové rodiny neustále ví, je pro ně tedy na jednu stranu zdrojem sociální jistoty a emocionálního zázemí, na druhou stranu je to určitý způsob sociální kontroly. Lidé trvale žijící v takovýchto podmínkách si míru kontroly nemusí příliš uvědomovat. Výjimkou byla moje informátorka Lama, které o své rodině hovořila jako o zdroji trvalého bezpečí, ale také o zdroji častých konfliktů a omezení. Sociální kontrola se projevuje nenápadně v hierarchickém uspořádání, které můžeme zjednodušeně rozdělit do tří dvojic: rodič – dítě, starší – mladší, muž – žena. Kromě tohoto celkem jasného uspořádání hrají v hierarchickém systému roli samozřejmě další okolnosti, především pak ekonomický status a sociální postavení jedince.²⁸

Toto uspořádání se projevuje především prostřednictvím práv a povinností jednotlivých členů rodiny. Tak například Lama jako neprovdaná dívka musela poměrně důsledně poslouchat své rodiče. To se projevovalo v určitých povinnostech, které musela dodržovat. Na druhé straně byla ekonomicky nezávislou osobou, protože byla výdělečně činná, část peněz ale odevzdávala do rodinné kasy. Nové auto, které si rodina Abu Talja v roce 2010 koupila, zčásti financovala právě ona. Lama si původně chtěla koupit vlastní auto, to jí ale nebylo dovoleno. Kompromisním řešením tedy bylo, že se koupilo auto společně – část zaplatila ona a část rodina. Auto tak mohla používat, ale nebylo její vlastní. I když Lama původně tvrdila, že hlavní motivace rodičů byla jejich nepříznivá finanční situace a že žádali od Lamy především finanční výpomoc, po naší společné diskuzi nakonec připustila, že auto jako symbol nezávislosti by pro ni nebylo jako pro neprovdanou dívku vhodné.

²⁸ Což víceméně odpovídá obecné struktuře arabské společnosti.

Pan Abu Talja svoje postavení dával najevo pouze tehdy, když s něčím nebyl spokojen. Pokud něco nezapadalo do jeho představ chodu domácnosti či chodu společnosti obecně, dokázal být velice neústupný. I když paní Abu Talja pomáhal v rodinné pekárně a staral se především o prodej pečiva, většina práce zůstávala na ní. Dalo by se říci, že on velel a organizoval, ona pracovala.²⁹ Obecně měl mnohem více volného času než paní Abu Talja, ta kromě celé pekárny měla na starosti ještě chod vlastní domácnosti. Pan Abu Talja se s oblibou věnoval svým vnukům, se kterými trávil poměrně dost času, vydatně kouřil a popíjel jednu kávu za druhou. Jeho vztah k Lamě byl zpočátku nečitelný, ale pokud dodržovala všechna nepsaná pravidla, tj. přicházela a odcházela z domu včas, přesně informovala rodiče, kde se nachází, finančně přispívala na domácnost a pomáhala s výchovou sestřiných dětí, toleroval jí její náboženské aktivity a záliby. Pokud se však objevila nějaká konfliktní situace, byl velice přísný, hádavý a neústupný. Asi největším rodinným sporem byla Lamina známost a následné manželství s panem H., který nebyl shledán jako vhodný kandidát pro manželství. Po dvouletém jednání byl nakonec Lamě sňatek povolen výměnou za slib velkého finančního zajištění manželství ze strany pana H.

Celkem nezávislému postavení se těšil Lamin bratr G., který se vždy přišel domů najíst, když měl právě chuť, zastavil se na večerní posezení nebo kávu a pak zase bez dlouhého vysvětlování někam zmizel za prací, za zábavou či za manželkou do protějšího vchodu.

Lamina sestra R. měla ve srovnání s Lamou výhodnější postavení v tom, že byla vdaná a měla syna (později dva syny). Lamini rodiče vyjadřovali svoji náklonnost k dětem a k R. velice často. R. byla také nejčastější návštěvnicí jejich domu. Velice vážené postavení měl její manžel F., čehož si byl také náležitě vědom. Své prestižní postavení čerpal především: (1.) ze své finanční situace – jeho rodina byla movitější než rodina Abu Talja; (2.) jako člen řeckopравoslavné církve náležel k církvi, která je početně mnohem silnější a obecně vlivnější ve městě Bajt Sáhúr než řeckokatolická církev; (3.) ze své vizáže – pohledného, silného a vysokého muže.

Kontaktu s ženami se víceméně vyhýbal, i se svojí manželkou a tchyní mluvil jen minimálně. Lama sice tvrdila, že jsou výborní přátelé, ale ve skutečnosti s ním přišla do kontaktu jen zřídka. Pokud se F. účastnil nějaké rodinné akce či oslavy, zásadně se zdržoval v mužské společnosti, kouřil vodní dýmku, griloval maso a někdy popíjel pivo. Se mnou za celou dobu pobytu v terénu vyměnil

²⁹ Při tomto tvrzení vycházím především ze svého zúčastněného pozorování.

pouze několik slov, většinou mě pouze pozdravil a pak celkem úspěšně přehlížel. V jeho přítomnosti jsem si velice dobře uvědomovala svoji odlišnost, za prvé proto, že jsem žena, a za druhé, že jsem cizinka. V jeho chování vůči mé osobě se jasně zrcadlilo ono výše uvedené hierarchické rozdělení společnosti. Jeho vztah ke mně, jako k jedinci, který stojí na okraji jeho společnosti, byl z jeho chování dobře čitelný.

Sociální kontrola probíhala skrytě také prostřednictvím telekomunikačních zařízení a sociálních sítí. Běžné bylo, že si členové rodiny i desetkrát (či vícekrát) za den volali. Paní Abu Talja využívala především pevnou domácí linku, která byla levnější než mobilní telefony. Během dne tak mluvila často se svojí matkou, bratrem a dalšími příbuznými či známými. Obvykle telefonovala také paní Teresii, se kterou byly sice přítelkyně, ale účelem telefonátu bylo především zjistit, jestli Teresie bude s Lamou v určitou dobu na určitém místě.

Obecně bylo používání mobilních telefonů velice oblíbené a „moderní“. Prakticky každý člen komunity vlastnil mobilní telefon, někteří vlastnili telefony dva (jeden pro komunikaci na Západním břehu, druhý pro komunikaci v Izraeli). Lama často volala se svojí sestrou i bratrem, matkou, s paní Teresii, také s farními knězi *abúnou* Karímem a *abúnou* Búlosem, se svojí sestřenicí a několika dalšími kamarádkami. Během mého druhého a třetího výzkumného pobytu Lama využívala sociálních sítí ke kontaktu se svým budoucím manželem (každý večer trávila na facebooku a skypu i čtyři hodiny). Pan Abu Talja využíval často svůj mobilní telefon k rozhovorům se svými sourozenci, paradoxní na tomto bylo, že oba strýcové bydleli vedle v sousedství, takže se například potvrdilo večerní grilování a za dvě minuty zde již oba strýcové seděli. Řeckokatolická mládež telefonovala prakticky vždy a všude. Dobrým příkladem byl jeden kamarád Lamy, se kterým jsme se často vídaly především během mého prvního výzkumného pobytu. Telefonoval či psal zprávy celé hodiny i v naší přítomnosti.

Používání telekomunikačních zařízení v sobě zrcadlí zde zkoumanou ambivalentní vlastnost. Z jedné strany posiluje vzájemné vztahy a propojení členů rodiny a příbuzensky spřízněných osob, ze strany druhé podporuje už tak silně fungující sociální kontrolu v této komunitě.

Sféra ženského vlivu – jídlo, rodina

Žena je ve společnosti dodnes spojována s domovem, pokrmem a starostí o domácnost. Role ženy jako manželky a matky je udržovat rodinnou pohodu,

poskytovat emocionální stabilitu a starat se o přípravu jídla (Lupton 1996: 69). Tyto obecně platné vzorce platí jak pro západní, tak pro arabskou společnost.

I když v současnosti je i arabský svět součástí modernizace, přerodu a globálních změn, přesto si tradiční kuchyně a také role ženy drží svoji významnou pozici (Campo 2003: 103). Jídlo a starost o domácnost se tak stává zdrojem ženské hrdosti (Campo 2003: 103, DeVault 2008: 256). Ženy v arabském světě jsou právem hrdé na svoje kulinářské umění, které se tradičně předává ústní formou z matek na dcery, ale také v rámci širších rodinných i rodových vazeb uvnitř celé společnosti. V současnosti však získávají na oblibě i nejrůznější tradiční arabské kuchařky a také pořady o vaření (Campo 2003: 105–107).

Role ženy v řeckokatolické komunitě v Bajt Sáhúr je viditelně propojená s mateřstvím, domácností, přípravou jídla, hostitelskou rolí a dalšími povinnostmi, které tyto oblasti přinášejí. Jedná se na jednu stranu o zdroj ženiny sociální identity, protože to, co je společností ceněno, je tak vnímáno jako všeobecně kladná hodnota. Žena-manželka a hospodyně je tak určitý symbol spokojeného života. Na druhou stranu je však zřetelná touha po vzdělání a profesním růstu, především u mladé generace. Příkladem toho může být moje klíčová informátorka Lama, která žila až do svých 33 let poměrně individualizovaným způsobem života, přesto však stále toužila po manželovi a vlastní domácnosti. Druhým obdobným příkladem může být Lamina sestřenice, která vystudovala na Betlémské univerzitě, našla si zaměstnání v Betlémě jako koordinátorka programů pro turisty v jedné místní organizaci, ale stále byla nespokojená, protože byla svobodná. Když jsme byly jednou večer společně v kavárně, vyprávěla nám se slzami v očích, jak ji opustil její snoubenec.³⁰

Některým ženám se daří spojit obě roviny, ale za cenu určitých kompromisů nebo obrovského fyzického i psychického nasazení. Tak tomu bylo například u paní Abu Talja (matka Lamy), která každé ráno vstávala v půl třetí, aby stihla zajistit vše pro rodinnou pekárnu a poté uvařit oběd a večeři pro celou rodinu. Na první pohled se toto mohlo jevit jako ideální propojení pracovní a soukromé sféry, ve skutečnosti se jednalo o celkem náročnou každodenní rutinu a povinnost, se kterou byla paní Abu Talja konfrontována. Fyzicky náročná práce, ale také snaha za každou cenu „nasytit“ všechny členy domácnosti, se občas nenápadně projevovala už za doby mého pobytu jako náhlá prudká bolest krční páteře, nemluvnost a velké vyčerpání. V těchto dnech fyzické únavy nosila paní Abu Talja krční límec a často odpočívala, pokud byl nějaký den volno, většinou

³⁰ Terénní poznámky, 16. 11. 2010.

jen uvařila oběd a polehávala v salónu. Pokud však nastal pracovní týden, límec byl odložen a muselo se zpět ke každodenní práci.

Jídlo, jako symbol sociální identity členek řeckokatolické komunity, má tedy ambivalentní povahu. V myslích členů komunity je žena především matka a hospodyně, která poskytuje onu stabilitu, zázemí a nasycení. Pod vlivem modernity se však ona sama stává individualizovanou osobností, s touhou po profesním uplatnění. Je zde patrný kontrast mezi tím, jak některé z mých informátorek žily, a tím, po čem toužily.³¹ Ale také v tom, co je ve zkoumané komunitě ceněno – vzdělání i práce stojí na pomyslné druhé příčce hned za rodinou a domovem. Tradiční vzorec fungování je tak konfrontován s modernitou ve svém základu, nicméně v době mého výzkumu stále v rámci zkoumané společnosti v oblasti rodinné sféry dominoval.

Závěrem

Sociální identita členů řeckokatolické komunity ve městě Bajt Sáhúr je utvářena třemi základními okolnostmi, výjimečnou sociopolitickou situací, ve které se nachází, tradičním modelem uvažování a modernitou, která toto uvažování proměňuje a přetváří. V této studii jsem se nicméně zaměřila pouze na fungování rodových/rodinných struktur, které vyrůstají především z tradiční arabské společnosti. Solidarita, vztahové zázemí, pospolitost, to jsou základní hodnoty, které rodiny a rodové struktury poskytují jedinci v současné nestabilní sociopolitické situaci na Západním břehu. Neustálý vzájemný kontakt jednotlivých členů rodiny, ale i častý kontakt se širší rodinou však v sobě zároveň ukrývá nebezpečí sociální kontroly a neustálé reprodukce tradičních hierarchických vztahů i nerovného genderového postavení. Sociální identita členů komunity je těmito tradičními vazbami neustále posilována a mezigeneračně přenášena.

Odlišná náboženská identita zkoumané komunity v rámci většinové arabské společnosti však některé normy a společenská pravidla určitým způsobem ovlivňuje a proměňuje. Křesťanství, jako náboženství, které ve své podstatě umožňuje právě individualizaci a emancipaci, tak napomáhá modernizačnímu proudu. Za prvé v otázce individualizace – jedinci je v této komunitě i přes všechny uvedené příklady sociální kontroly ponecháván určitý prostor k jeho vyjádření a svobodné volbě. V otázce genderové – postavení ženy v komunitě vychází z tradičních norem a očekávání, nicméně je jí umožněno studovat, pracovat

³¹ Viz příklad Lama a její sestřenice.

a realizovat se. Současná mladá generace navíc může ovlivňovat výběr svého budoucího partnera, což je ve většinové muslimské arabské společnosti stále nežádoucí. V otázce rozdělení rolí ve společnosti – rodina představuje pro zkoumanou komunitu nezpochybnitelný základ. Otec je chápan jako hlava rodiny a je mu připisována nejvyšší prestiž. V tomto ohledu je stále patrné hierarchické uspořádání fungující dnes v této komunitě: otec – matka – děti, starší – mladší. V této studii jsem se pokusila na konkrétních příkladech ukázat právě důležitost rodinných/rodových struktur pro samotné fungování této komunity. Starost a péče o nemocného vyjadřuje elementární rovinu sociálního a emocionálního zázemí, kterou mu rodina a příbuzní poskytují. Stejně tak výchova právě narozených dětí se odehrává v rámci rozšířené rodiny. Jedinec je tak od počátku vplétán do husté příbuzenské sítě, které se stává přirozeně součástí.

Neustálý kontakt mezi členy rodiny na druhou stranu vede k omezení individuální svobody jedince, v určité míře však opět vytváří ochranu před okolním světem a posiluje hranici mezi „my“ a „oni“ (řeckokatolická komunita a ostatní společnost). Komunita je tak vystavena dvěma protichůdným silám. Na jedné straně je to touha po změně a emancipaci, kterou umožňuje její náboženská identita, na druhou stranu je to snaha ochránit tradiční model fungování, který jí poskytuje stabilitu a ochranu.

Marie Fritzová vystudovala magisterský obor Kulturní antropologie Předního východu na Fakultě filozofické Západočeské univerzity v Plzni a magisterský obor Dějepis a občanská výchova na Fakultě pedagogické Západočeské univerzity v Plzni. V roce 2016 obhájila doktorskou práci věnující se sociální identitě palestinských křesťanů na Fakultě filozofické Západočeské univerzity v Plzni. Od roku 2009 pravidelně provádí terénní výzkum v oblasti Izraele a Palestiny. V současné době působí na Katedře historie Fakulty pedagogické na Západočeské univerzitě v Plzni. Kontakt: mmaja.fritzova@gmail.com

Terénní výzkumy

- 2009: Nadace Nadání Josefa, Marie a Zdenky Hlávkových – Nadační příspěvek pro vědeckou, literární a uměleckou činnost. Finanční podpora pro terénní výzkum v roce 2009 – Výzkumný pobyt v řeckokatolické komunitě v Beit Sahour, Palestina a stáž na Betlémské univerzitě. Izrael a Palestina: říjen – listopad 2009.
- 2010: Nadace Nadání Josefa, Marie a Zdenky Hlávkových – Nadační příspěvek pro vědeckou, literární a uměleckou činnost. Finanční podpora pro terénní výzkum v roce 2010 – výzkumná stáž na Betlémské univerzitě, terénní výzkum v Beit

Sahour, Palestina. Kurz arabského jazyka na Jeruzalemské univerzitě – Centre for Jerusalem Studies at Al Quds University, Izrael: září – prosinec 2010.

2010: Stipendijní program Talent II. ZČU–FF. Finanční podpora pro výzkumnou stáž na Betlémské univerzitě, terénní výzkum v Beit Sahour, Palestina. Kurz arabského jazyka na Jeruzalemské univerzitě – Centre for Jerusalem Studies at Al Quds University, Izrael: září – prosinec 2010.

2012: Program Free movers. ZČU–FF. Finanční podpora pro studium arabského jazyka na Jeruzalémské univerzitě – Centre for Jerusalem Studies at Al Quds University. Izrael a Palestina 3. 10. – 5. 11. 2012.

Informátoři

Lama Abu Talja (pseudonym) – rozhovor A (21. 10. 2009), rozhovor B (2. 11. 2010), rozhovor C (20. 11. 2010), rozhovor D (23. 10. 2012) – klíčová informátorka, řecká katolička z Bajt Sahúr;

Teresia Abu Housan (pseudonym) – rozhovor A (24. 10. 2009), rozhovor B (3. 11. 2010), rozhovor C (23. 3. 2012), rozhovor D (20. 10. 2012) – klíčová informátorka, řecká katolička z Bajt Sahúr;

Džamál Chader (Jamal Khader) (skutečné jméno) – rozhovor A (23. 10. 2009), rozhovor B (6. 11. 2012) – vyučující na Betlémské univerzitě – římskokatolický kněz, původem z vesničky Al-Zabábida (Zababdeh), v současnosti působící v betlémské oblasti;

Michael (pseudonym) – rozhovor (27. 10. 2010) – římský katolík z Bajt Sáhúr.

Použité prameny a literatura

Bailey, Betty Jane – Bailey, J. Martin. 2003. *Who Are the Christians in the Middle East?* Grand Rapids: B. Eadmans Publishing.

Čtyři sta let. 2007. „Čtyři sta let stále krvácející rána na těle Pravoslaví.“ *Stále krvácející rána na těle pravoslaví*. 9. 7. 2007. Dostupné z http://www.pravoslav.gts.cz/unie_96.htm [cit. 2015-03-25].

Campo, Juan E. – Campo, Magda. 2003. „Food Preparation.“ Pp. 103–107 in Joseph Suad – Afsāna Naǧmābādī (eds.): *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures: Family, Body, Sexuality And Health*. Leiden – Boston: Brill.

Devault, Marjorie. 2008. „Conflict and Deference.“ Pp. 240–258 in Carole Counihan – Penny Van Esterik (eds.): *Food and Culture. A Reader*. New York: Routledge.

Educational Rights. 2008. *Educational Rights and Academic Freedoms in Palestinian Authority Territories*. Ramallah: Ramallah Centrum for Human Rights Studies.

Farsoun, Samih K. 2006. „Class Structure and Social Change in the Arab World.“ Pp. 11–28 in Nikolas S. Hopkins – Saad Eddin Ibrahim (eds.): *Arab Society. Class, Gender, Power, and Development*. New York: American University in Cairo Press.

Hopkins, Nicholas S. – Ibrahim, Saad Eddin. 2006. „Family and Gender.“ Pp. 173–183 in Nikolas S. Hopkins – Saad Eddin Ibrahim (eds.): *Arab Society. Class, Gender, Power, and Development*. New York: American University in Cairo Press.

- Chacour Elias. 2010. „Chacour, Elias (1939–)“. 2010. Dostupné z <http://encyclopedia.jrank.org/articles/pages/5629/Chacour-Elias-1939.html> [cit. 2015-09-06].
- Churches. 2014. „Churches.“ *Beit Sahour Municipality Palestine*. 2014. Dostupné z <http://www.beitsahourmunicipality.com/en/city-of-beit-sahour/places-of-warship/churches> [cit. 2015-03-08].
- Isaacs, Harold. 1995. „Basic Group Identity.“ Pp. 29–52 in Natham Glazer (ed.): *Ethnicity. Theory and Experience*. Cambridge: Harvard UP.
- Jenkins, Richard. 1996. *Social Identity*. London – New York: Routledge.
- Kairos Palestine Document. 2009. „Kairos Palestine Document.“ *World Council of Churches*. 11. 12. 2009. Dostupné z <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/other-ecumenical-bodies/kairos-palestine-document> [cit. 2014-07-10].
- Kholoussy, Hanan. 2003. „Marriage: Islamic Discourses.“ Pp. 246–252 in Joseph Suad – Afsāna Naġmābādī (eds.): *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures: Family, Body, Sexuality And Health*. Leiden – Boston: Brill.
- Khoury, Geries. 1995. „The Significance of Jerusalem: A Christian Perspective – Jerusalem is the core of the Christian faith.“ *Palestine-Israel Journal* 2, 1995, 2. Dostupné z <http://www.pij.org/details.php?id=648#> [cit. 2015-09-06].
- Kildani, Hanna Said. 2010. *Modern Christianity in the Holy Land*. Bloomington: AuthorHouse.
- Lev-Wiesel, Rachel – Al-Krenawi, Alean. 1999. „Attitude Towards Marriage and Marital Quality. A Comparison among Israeli Arabs.“ *Family Relations* 48, 1999, 1: 51–56. Dostupné z <http://www.jstor.org/stable/585682> [cit. 2015-05-12].
- Lupton, Deborah. 1996. *Food, the Body and the Self*. London: Sage.
- Melchites. 2007. „Melchites.“ *Catholic encyclopedia*. Dostupné z <http://www.newadvent.org/cathen/10157b.htm> [cit. 2015-03-25].
- Melkite Church. 2009. „Melkite Church.“ *Melkite Church*. Dostupné z <http://www.holycrossmelkite.org/ECPA/Byzantine/Melkite.html> [cit. 2010-03-08].
- Polášek, František. 2002. *Východní křesťanské církve*. Olomouc: Matice cyrilometodějská.
- Shalabi, Fahoum. 2002. *Effective Schooling in the West Bank*. Enschede: Twenty UP.
- Sharabi, Hisham. 2013. „The Dialectics of Patriarchy in Arab Society.“ Pp. 83–104 in Samih K. Farsoun (ed.): *Arab Society. Continuity and Change*. New York: Routledge.
- Suad, Joseph. 2000. „Gendering Citizenship in the Middle East.“ Pp. 3–30 in Joseph Suad (ed.): *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York: Syracuse UP.
- Suad, Joseph. 1996. „Gender and Family in the Arab World.“ Pp. 194–210 in Suha Sabbagh (ed.): *Arab Women: Between Defiance and Restraint*. New York: Interlink.
- Šlajerová, Monika. 2009. *Palestinská církev dnes: Politická a teologická problematika*. Červený Kostelec: P. Mervart.
- The Melkite Catholic Church. 2007. „The Melkite Catholic Church.“ *CNEWA – The Melkite Catholic Church*. 24. 7. 2007. Dostupné z <http://cnewa.org/ecc-bodypg-us.aspx?eccpageID=68&IndexView=toc> [cit. 2010-03-08].
- Tsimhoni, Daphne. 1993. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948. An Historical, Social and Political Study*. London – Westport: Praeger.