

Centrum judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových

Filozofická fakulta

Univerzita Palackého v Olomouci

Mgr. Iva Balavajderová

**Jemenští Židé a problematika Mizrachim v izraelské
společnosti**

Yemeni Jews and the Question of Mizrachim in Israeli Society

Diplomová práce

Studijní program: *Judaistika: Dějiny a kultura Židů*

Olomouc 2015

Vedoucí diplomové práce:

Mgr. Marie Crhová, Ph.D., M.A.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala zcela samostatně a uvedla v ní předepsaným způsobem veškerou použitou literaturu a prameny, které jsou k nahlédnutí v přiloženém seznamu.

V Ostravě dne 17. 5. 2015

.....

Mgr. Iva Balavajderová

Poděkování:

Na tomto místě bych ráda poděkovala za vedení práce Mgr. Marii Crhové, Ph.D., M.A. a také celému kolektivu Centra judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových za dva roky zajímavého a obohacujícího studia. Dále bych chtěla poděkovat Marii Goldshtein za pomoc při práci s prameny v hebrejském jazyce a svým rodičům za starost i za to, že mi vždy, i po celou dobu studií, byli oporou. V neposlední řadě děkuji Yonimu Zabarimu, který byl mou inspirací při volbě tématu.

Obsah

Úvod.....	6
1. Analytický rámec.....	10
1.1. Metodika.....	10
1.2. Terminologie.....	10
1.2.1. Aškenazim a sionistické hnutí.....	11
1.2.2. Tejmanim.....	12
1.2.3. Mizrachim.....	15
1.3. Teorie.....	18
1.3.1. Orientalismus, postkoloniální teorie a koloniální diskurz	18
1.3.2. Mamlachtijut a melting pot.....	20
1.3.3. Teorie konfliktních linií.....	22
2. Cijonut socialistit - socialistický sionismus.....	24
2.1. Základní ideologická východiska a hlavní postavy socialistického sionismu	25
2.1.1. Moses Hess.....	25
2.1.2. Dov Ber Borochoch	26
2.1.3. Aron David Gordon.....	27
2.1.4. Berl Katzenelson	28
2.1.5. Nachman Syrkin.....	31
2.1.6. Josef Trumpeldor	32
2.1.7. David Ben Gurion.....	34
2.1.8. Eliezer Kaplan, Josef Sprinzak	35
2.2. Principy socialistického sionismu: rozdíly a paralely.....	36
2.3. Programové slogany socialistického sionismu.....	39
2.3.1. Kibuš ha-avoda - dobývání práce.....	40
2.3.2. Kibuš ha-arec - dobývání země	41
2.3.3. Idealistic workers versus natural workers	42
3. Alija tejmanit: dva typy mobilizačních narativů a jejich význam.....	45
3.1. Negativní narativ.....	46

3.1.1. Zachránci a zachránění.....	47
3.2. Pozitivní narativ.....	52
3.2.1. Mesianistický mýtus a role teologie vykoupení v sionistickém diskurzu.....	53
3.2.2. Ben Gurion, mamlachtijut a židovské vykoupení.....	54
3.2.3. Tejmanim a mesianismus.....	56
3.3. Realita mezi narativy: skutečný stav	58
3.3.1. Hlavní politické změny na území Jemenu mezi lety 1872-1948.....	61
3.3.2. Příčiny emigrace Tejmanim a dalších mizrachi komunit.....	62
4. Příchod Tejmanim do Palestiny a do Izraele.....	67
4.1. Tejmanim během sionistického osidlování jišuvu.....	67
4.1.1. Mise Šmu'ela Yavnieliho a jemenská alija v letech 1911-1914.....	71
4.1.2. Jemenská alija pod britskou nadvládou: 30. léta 20. století	75
4.2. Tejmanim po vzniku státu Izrael: 1948-1950.....	82
4.2.1. Kanfej nešarim: Operation Magic Carpet.....	83
4.2.1.1. Kanfej nešarim a mesianistický mýtus.....	87
5. Vstup Tejmanim do formující se izraelské společnosti a utváření konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim.....	95
5.1. Selhání programu kibuš ha-avoda a ekonomický aspekt konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim.....	95
5.2. Absorpční politika Izraele a kulturně-politický aspekt konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim.....	99
5.2.1. Absorpce Mizrachim a problematika periferie.....	103
5.2.2. Úloha vzdělávacího systému v procesu absorpce a dilemata sionismu	104
5.2.3. Konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim v kontextu vzestupu pravice a náboženské strany Šas.....	111
5.2.4. Shrnutí k problematice identity: historická a kolektivní paměť a mamlachtijut.....	116
Závěr.....	124
Bibliografie.....	129
Anotace.....	138

Úvod

Politické dění v Izraeli je dlouhodobě pozorně sledovaným fenoménem. Izrael jakožto stát s velmi strategickou polohou ve svém regionu hraje důležitou roli na poli mezinárodní politiky a bývá často označován jako jediná skutečná demokracie na Blízkém východě. Přestože v Izraeli fungují demokratické procesy a procedury, vykazuje tamní demokracie značná specifika. Tato specifika vyplývají jednak ze složité politické situace v oblasti, jednak z nevyjasněného vztahu mezi židovským náboženstvím a státem a složitě strukturované společnosti složené z mnoha odlišných skupin židovských přistěhovalců. Ačkoli se zde setkáváme s tendencí formovat izraelskou společnost do homogenního celku, jehož spojnicí tvoří etnická příslušnost k židovskému národu, ve skutečnosti tato společnost vykazuje velmi vysokou míru vnitřní diverzity, která působí problematicky.

Určitý politický a společenský systém je možné správně analyzovat tehdy, pokud jej chápeme z hlediska hodnot a ideálů, jež pocházejí od lidí, kteří v tomto systému žijí. Podobně je také nutné mít na zřeteli problémy, kterým daný systém čelí, stejně jako i jejich zdroje a instituce, jež byly k řešení těchto problémů ustanoveny. V tomto ohledu představuje Izrael zajímavý příklad komplexního politického systému, který se v relativně krátkém časovém horizontu rozvinul do podoby dynamického státu.¹ Již od svého formativního období však Izrael čelí nejen vnějším problémům souvisejícím s arabsko-izraelským konfliktem, ale také problémům vnitřního charakteru, jež souvisí s orientalismem, diskriminací a instrumentálním přístupem, který byl vládnoucí garniturou uplatňován vůči některým židovským komunitám. Zatímco vztahy mezi Izraelci a Palestinci i širší kontext arabsko-židovského konfliktu patří v oblasti židovsko-izraelské problematiky mezi frekventovaná témata, otázky spojené s vnitřními problémy izraelské židovské společnosti stojí v porovnání s nimi poněkud v pozadí. Předkládaná diplomová práce se soustředí právě na tento vnitřní aspekt.

Hlavním cílem této práce je analýza a vysvětlení příčin i některých důsledků vzniku konfliktní linie *Aškenazim* - *Mizrachim* v izraelské společnosti. V centru této

¹ ARIAN, A. *Politics in Israel: The Second Republic*. Washington, DC: CQ Press, 2005, s. 1.

konfliktní linie stojí problém podřízeného sociálního i ekonomického postavení Mizrachim² vůči Izraelcům, kteří mají aškenázský³ původ. Toto marginalizované postavení Mizrachim bývá často vysvětlováno jejich pozdějším příchodem a pozdějším zapojením do nově vznikající izraelské společenské struktury. Tato práce si klade za cíl ukázat, že v tomto případě jde, spíše než o problém načasování imigrace, o ideologický a kulturní rozpor. Tento rozpor plyne jednak již ze samotné podstaty sionismu, který vznikl jakožto bytostně aškenázský ideologický konstrukt, jednak pak ze setkání mezi západním (aškenázským) a východním světem (světem Mizrachim) jako takovým.

Jako modelový příklad, na němž bude demonstrován přístup levicového sionistického establishmentu k Mizrachim, byla zvolena komunita *Tejmanim* (jemenských Židů). Zvláštní pozornost přitom bude věnována analýze procesu imigrace z Jemenu během *Operation Magic Carpet*⁴, která se v kolektivní paměti Tejmanim v Izraeli stala jedním ze základních obrazů vypovídajících o vztahu aškenázské politické reprezentace k *olim*⁵ orientálního původu.

I přesto, že mizrachi komunity dnes v Izraeli představují více než padesát procent populace a jejich hlas v izraelské společnosti v průběhu let výrazně posílil, debata týkající se přístupu státu k těmto komunitám je stále aktuální a živá. Zodpovězením vybraných výzkumných otázek a analýzou situace zvolené modelové komunity Tejmanim bude vysvětleno proč.

Klíčové výzkumné otázky této práce jsou tři a jsou to tedy tyto:

- vznik a charakter konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim, která je založená jak na nerovném socioekonomickém postavení těchto komunit, tak na etnických, respektive kulturních odlišnostech mezi nimi
- způsob, jakým se v izraelském prostředí projevil orientalismus a některá dilemata sionismu, jakými byly například začlenění vs. vyloučení či jednota a kontinuita vs. diverzita

² Mizrachim (hebrejsky: מזרחים) - Židé pocházející z oblastí z Blízkého, Středního i Dálného východu, ze severní Afriky a nebo Indie.

³ Aškenazim (hebrejsky: אשכנזים) - Židé původem z evropských zemí, z Ruska a ze Severní i Jižní Ameriky.

⁴ Český Operace Létaující koberec.

⁵ Olim (hebrejsky: עולים) - do češtiny můžeme tento pojem přeložit jako „(židovští) přistěhovalci“. Souvisí s pojmem „alija“ (hebrejsky: עלייה) - „cesta vzhůru“ či „výstup“, který označuje židovskou imigraci do britské mandátní Palestiny a od roku 1948 pak do Státu Izrael.

- Operation Magic Carpet v kontextu historické paměti a identity Tejmanim v Izraeli

Práce je rozdělena do pěti kapitol, přičemž:

1. kapitola - je věnována popisu analytického rámce této práce, tedy vytyčení časového horizontu, který se práce snaží postihnout, definicím základních pojmů, které v textu opakovaně zaznívají a vysvětlení teoretických konceptů, s nimiž text pracuje

2. kapitola - se zaměřuje na proud socialistického sionismu, který byl určující pro Jišuv⁶ a první dekády státu Izrael, soustředí se na hlavní postavy a ideologická východiska tohoto hnutí a na dva typy programu prosazované jeho lídry - kibuš ha-avoda (hebrejsky: כיבוש העבודה; anglicky: *conquest of labor*) a kibuš ha-arec (hebrejsky: כיבוש הארץ; anglicky: *conquest of land*)⁷; v této kapitole se pracuje s pojmy vyvozenými z programu *conquest of labor* *natural workers* a *idealistic workers* a je vysvětlován způsob, jakým byly aplikovány, jak odpovídaly potřebě motivovat imigraci Tejmanim (a Mizrachim) a jakou roli v přístupu k nim hrály

3. kapitola - srovnává a analyzuje dva druhy protikladných narativů, které se objevily v sionistickém diskurzu v souvislosti se snahou podnitit proces imigrace Tejmanim do Izraele; jeden z těchto narativů popisuje situaci Židů v arabsko-muslimských zemích jako velmi neutěšenou a nebezpečnou a nachází své vyjádření ve formě binární opozice *zachránce* (Izrael) - *zachráněný/oběť* (Tejmanim/Mizrachim); druhý narativ pak naopak situaci Mizrachim v zemích diaspory líčí jako velmi dobrou, až harmonickou a souvisí s mesianistickým mýtem, který imigraci Mizrachim vysvětluje jako součást procesu vykoupení; tato kapitola oba zmíněné narativy kriticky hodnotí - analyzuje přitom podmínky života Tejmanim v Jemenu v kontextu kolonialismu a arabského nacionalismu, ale také důvody, proč bylo z hlediska sionistické reprezentace výhodné ten který narativ produkovat

4. kapitola - mapuje příchod Tejmanim do Palestiny a do Izraele; který proběhl ve 3 alijách, z nichž každá měla svůj význam i svá specifika; alija, kterou roku 1911 inicioval Šmuel Javnieli dokresluje kontext raného stádia sionistické ideje *conquest of labor*; alija, která proběhla během třicátých let dvacátého století demonstruje, že problém s diskriminací Mizrachim se netýkal imigrace, ale spíše následné absorpční

⁶ Jišuv (hebrejsky celým názvem: הישוב היהודי בארץ ישראל - ha-Jišuv ha-Jehudi be-Erec Jisra'el) - znamená „obyvatelstvo“ či „osídlení. Pod tímto termínem rozumíme židovské osídlení na území Palestiny před založením Státu Izrael v roce 1948.

⁷ Český „dobývání práce“ a „dobývání země/půdy“.

politiky; poslední alija, známá jako Operation Magic Carpet, pak úzce souvisí s narativy zmíněnými v předcházející kapitole a umožňuje vysvětlit jednak problematiku uplatnění a role mesiánského mýtu, jednak také zpochybnění a kritiku idealizace této alije a jejího průběhu jakožto záchranné mise

5. kapitola - sleduje vstup jemenských Židů do formující se izraelské společnosti; a okolnosti vzniku konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim, která má několik důležitých projevů:

- a) odráží některá dilemata, která vyjadřují rozpor mezi teoretickou a praktickou rovinou sionistické ideologie, například jednotu, kontinuitu a unifikaci vs. diverzitu a vyloučení
- b) reflektuje střet kultur, který se projevuje orientalistickým přístupem k Mizrachim jakožto „arabským Židům“, kteří jsou následně vnímáni jako tzv. „in-betweeners“ - tedy Židé ovlivnění arabskou kulturou; jako takoví jsou pak Mizrachim chápáni jako určitá překážka v procesu konstituování izraelské národní identity, jejíž součástí je kromě zcela klíčového důrazu na židovství také poměrně silné vymezení se vůči nežidům a zejména vůči Arabům; tato etnická stigmatizace pak implikuje jak problém generační propasti (příkrý odklon dětí od původní kultury rodičů), tak i sklon stydět se za vlastní původ, mezi jehož průvodní jevy patří i příklon Mizrachim k pravici
- c) v neposlední řadě tato konfliktní linie vysvětluje také příčiny odklonu Mizrachim od levice a jejich podporu pravicovému bloku Likud ve volbách roku 1977, které předznamenal vzestup pravice na izraelské politické scéně, i pozdější vznik a silnou podporu náboženské strany Šas od roku 1984; vstup strany Šas na politickou scénu ilustruje příklon Mizrachim k židovské ortodoxii, který má jak poměrně zjevné socioekonomické příčiny, tak i příčiny hlubší, související s problematikou historické a kulturní paměti komunit Mizrachim a požadavkem na jejich sebeurčení a uznání v rámci izraelské společnosti; tato kapitola je uzavřena vysvětlením souvislostí mezi kulturní kolektivní pamětí, konceptem mamlachtijutu a strategií absorpce olim, jež byla založena na teorii melting pot

1. Analytický rámec

Dříve než přikročíme k vlastnímu řešení výše nastíněných výzkumných otázek, jež jsou předmětem této práce, určíme si pro dobrou orientaci v textu analytický rámec, v němž se budeme dále pohybovat.

1.1. Metodika

Tato práce uplatňuje čtyři základní metodické prostředky, jimiž jsou:

- 1) literární rešerše, která je stavebním kamenem celého výzkumu
- 2) analýza historického a ideologického pozadí podstatných faktů a narativů a jejich významu pro zkoumanou problematiku
- 3) komparace přístupu k těmto faktům a narativům s cílem kritického uchopení tématu
- 4) případová studie komunity Tejmanim, která má nejen popisný, nýbrž především explanační charakter; analýzou přístupu autorit a institucí (fungujících na bázi sionistické ideologie levicového typu) k vybrané komunitě jemenských Židů se ukáže, jakým způsobem se ve vztahu vůči širší skupině Mizrachim (do níž spadají také Tejmanim) projevuje orientalismus a s ním související stereotypy

1.2. Terminologie

V případě hebrejských pojmů, které se špatně překládají do českého jazyka (ať už z důvodu obtížné převoditelnosti významu či ztráty autenticity pojmu) zachovává tato práce buď původní hebrejskou terminologii a nebo si pomáhá zavedením terminologie anglické. S přihlédnutím k faktu, že většinu bibliografických zdrojů této práce tvoří právě prameny v jazyce anglickém (v menší míře pak také v jazyce hebrejském) a také proto, že některé tyto termíny fungují jako terminus technicus (alija, olim, jišuv atp.), považuji tento krok za oprávněný. Podobně text pracuje také s anglickými pojmy jako „cleavage(s)“ či „in-betweeners“. Stejným způsobem práce přistupuje také k přímým citacím z pramenů.

1.2.1. Aškenazim a sionistické hnutí

Pojem Aškenazim (hebrejsky: אשכנזים) dnes označuje především Židy, jejichž původ sahá do oblasti Evropy⁸, Ruska či Ameriky. V širším smyslu slova pak pod tímto termínem můžeme rozumět celý komplex aškenázské kultury, a to včetně náboženských tradic, zvyků, ale také právních pojmů nebo sociálních institucí, které mohou být chápány v jistém protikladu ke kulturnímu světu Mizrachim či Sfaradim⁹. Mezi jednotlivými skupinami Židů se během staletí vyvinuly rozdíly v oblasti zvyků, liturgie i výslovnosti hebrejštiny, které přetrvávají dodnes.¹⁰ Také v izraelském prostředí představuje tato kulturní odlišnost jednu z příčin napětí mezi různými židovskými komunitami.

Pro účely této práce je klíčový vztah aškenázské komunity k sionistickému hnutí. Právě z aškenázského prostředí pocházejí i tvůrci sionistické ideologie, která je tak vystavěná na principech a hodnotách, jež jsou blízké západnímu stylu myšlení a evropským standardům. Sionismus, jakožto moderní židovský nacionalismus, vznikl souběžně s ostatními nacionalismy 19. století a do značné míry se jim podobá. I v případě sionismu můžeme hovořit o jisté formě vyhranění se oproti politickému útlaku, avšak narozdíl od ostatních nacionalismů tehdejší doby, je sionismus specifický svou reakcí na evropský antisemitismus.¹¹ Antisemitismus však nebyl jediným vlivem, který přispěl k formování sionistického hnutí. Ideologické kořeny sionismu reflektují i další obecné podmínky období 19. a raného 20. století, mezi něž patřila jak rychlá expanze kapitalismu a imperiální ambice evropských mocností, tak i rozvíjející se ideologie socialismu. V tomto smyslu se pak následně také Izrael stává součástí západního diskurzu.¹²

Protože moderní podoba sionismu našla své ukotvení ve zkušenosti aškenázského židovstva, neodrážela nijak životní realitu Mizrachim. Již ve formativním období

⁸ Zejména do Evropy severní, střední, východní a západní.

⁹ Třetí velká skupina Židů z oblasti Španělska, Portugalska a Středomoří.

¹⁰ NEWMAN, J.; SIVAN, G. *Judaismus od A do Z: Slovník pojmů a termínů*. Praha: Sefer, nakladatelství židovských obcí v České republice, 2009, str. 18.

¹¹ Srov. HERZL, T. *Židovský stát: Pokus o moderní řešení židovské otázky*. Praha: Academia, 2009, str. 57 - 59.

¹² BURKE, E. (ed.); PROCHASKA, D. (ed.). *Genealogies of Orientalism: History, Theory, Politics*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2008, str. 370.

izraelského státu, kdy byl vůdčím ideologickým proudem izraelské politiky socialistický sionismus¹³, se tak začala projevovat tenze mezi vizí aškenázského sionistického establishmentu a potřebami mizrachi komunit. Představa politické reprezentace nově vznikajícího židovského státu o jeho struktuře, organizaci a fungování byla jednak kontaminována dobovým orientalismem, jednak problematizována vnitřními dilematy sionistické ideologie samé.¹⁴ Tato tenze postupně vyústila do vzniku jedné z interních konfliktních linií izraelské společnosti Aškenazim - Mizrachim.

1.2.2. Tejmanim

Tejmanim (hebrejsky: תימנים) je pojem označující skupinu Židů původem z Jemenu. Protože Tejmanim byli vybráni jako modelová komunita ze skupiny Mizrachim, na kterou klade tato práce zvláštní důraz, dovolím si nyní krátký historický exkurz, který nám tuto komunitu přiblíží.

První přímá zmínka o jemenských Židech pochází z počátku 3. století př. n. l. a objevuje se v souvislosti s Himyarským královstvím, které existovalo v jihovýchodní části arabského poloostrova od konce 2. století př. n. l. až do 6. století n. l.. Ačkoli z archeologických nálezů (hrobky himyarských Židů) je možné usuzovat na přítomnost Židů v Jemenu až od 2. století př. n. l., podle vlastní tradice Tejmanim sahá jejich původ na tomto území až do období těsně před pádem prvního Chrámu, k jehož vyvrácení Babyloňany došlo roku 586 př. n. l..¹⁵

V následujících staletích význam judaismu a tamější židovské komunity postupně vzrostl, což se projevilo zejména během 5. století n. l., kdy došlo k ostrému střetu mezi židovstvím a křesťanstvím v otázce duchovní dominance v této oblasti. Během vlády himyarských králů, kteří byli židovskými konvertity, byla v Jemenu zavedena řada opatření, jejichž cílem bylo nejen zakázat křesťanství, ale také vykázat křesťany ze země. Židovské komunitě se tak až do roku 525, kdy byl svržen poslední himyarský židovský král Dhu Nuwas, dařilo poměrně dobře. Poté, co byl Dhu Nuwas poražen,

¹³ Viz kapitola 2.

¹⁴ Viz kapitola 5.

¹⁵ TOBI, J. *The Jews of Yemen: Studies in Their History and Culture*. Boston: Brill, 1999, str. 1

ujali se vlády v zemi křesťanští místodržící z Abysinie. O tomto období v kontextu dějin Tejmanim bohužel neexistují žádné hodnověrné prameny, z nichž by bylo možné rekonstruovat představu o životních podmínkách Tejmanim té doby. Lepší představu máme ale o období, které začíná zhruba o sto let později a souvisí se vznikem islámu. Islám do Jemenu pronikl roku 629 v důsledku invaze Muhammadovy armády. Přestože Muhammad vůči jemenským Židům neuplatňoval politiku násilných konverzí, znamenal pro ně příchod islámu velkou změnu. Jak upozorňuje Y. Tobi, došlo ke snížení sociálního statusu Tejmanim, protože přestali být považováni za obyčejné občany, kterými byli dříve: „... *the status of the Jews declined. as they were no longer ordinary citizens but dhimmis - protected people - who were obliged to pay a poll tax.*“¹⁶ Ačkoli platba daně z hlavy (*džizja*) zaručovala, že *dhimmis* (příslušníci nemuslimských minorit v muslimských státech) podléhali ochraně státu, znamenal tento nový společenský status zároveň i odejmutí některých jejich dřívějších práv. I proto se někteří jemenští Židé rozhodli raději konvertovat k nové muslimské víře.¹⁷

Historie Tejmanim během dalších tří set let následujících po Muhammadově tažení je opět nejasná, avšak víme, že během těchto tří staletí v Jemenu povstala první dynastie *ší'itských zajdijů*¹⁸ (9. století), kteří následně hráli v dějinách této země klíčovou roli, a drželi se u moci až do roku 1962.¹⁹

Až do poloviny 13. století žili Tejmanim v dobrých ekonomických podmínkách, zejména pak komunita v oblasti přístavního města Aden, který byl důležitou námořní spojnici mezi Středoziemím a Dálným východem. Situace se ale změnila po nástupu Mamlúcké dynastie v Egyptě (13. století), v důsledku něhož došlo k oslabení mezinárodních styků v regionu. Styky Jemenu, tou dobou pod nadvládou Rasulidské dynastie, s okolním světem byly oslabeny, podobně jako i styky Tejmanim s dalšími židovskými komunitami v diaspoře. Přesto však období vlády dynastie Rasulidů patřilo k těm, během nichž židovská komunita zažívala největší kulturní a spirituální růst, který se projevil v bohaté literární tvorbě Tejmanim.²⁰

Zásadní zlom a úpadek v životních podmínkách Tejmanim přišel roku 1454, kdy se k moci dostala dynastie Bani z jižního Jemenu. Postoj dynastie Bani byl tvrdý -

¹⁶ TOBI, J. *The Jews of Yemen: Studies in Their History and Culture*, str. 4.

¹⁷ Tamtéž.

¹⁸ Viz kapitola 3., oddíl 3.3.

¹⁹ TOBI, J. *The Jews of Yemen: Studies in Their History and Culture*, str. 4.

²⁰ Tamtéž, str. 5.

začali vyhánět Židy z oblastí, které jimi byly tradičně osídleny, a to pod záminkou svátosti země, která jako taková nemůže být obydlena nemuslimskou populací. Jako skutečnou příčinu tohoto vyhánění Židů ale Tobi označuje snahu potrestat Židy za rozmáhající se mesianistické hnutí, které přilákalo i některé stoupence z řad muslimů.²¹

Vpád Mamlúků do Jemenu na počátku 16. století ani následná Osmanská okupace v letech 1536-1635 podmínky Židů nijak nezlepšila. Krátké období renesance zažili Tejmanim mezi léty 1740-1800 pod vedením dvou významných představitelů jemenského židovstva, kterými byli rabíni Shalom Iraqi a Yinye Salin. Rabi Shalom Iraqi, který byl hlavou komunity v San'a, úspěšně zastával funkci správce financí během vlády tří po sobě jdoucích *imámů*²². Obě tyto osobnosti zásadním způsobem ovlivnili podobu jemenské židovské společnosti a jejich vliv přetrval až do poloviny 20. století.²³

Roku 1872 Jemen podruhé dobyli Osmané a vládu nad zemí si udrželi až do roku 1918, kdy k moci nastoupil imám Yahya (1904-1948). Imám Yahya zpravidla poskytoval Židům ochranu a zaštiťoval jejich vztahy s muslimskou majoritní společností i s autoritami. Roku 1948 byl však imám Yahya zavražděn a v země čelila destabilizaci v důsledku mocenských bojů, což mělo negativní dopad také na situaci Tejmanim.²⁴ Krátce po zavraždění imáma Yahyi roku 1948 pak došlo k realizaci Operation Magic Carpet. Mezi červnem 1949 a zářím 1950 byla většina židovské populace z Jemenu přesídlena do Izraele. Někteří emigrovali také do USA či některých jiných zemí. V samotném Jemenu zůstala Židovských obyvatel jen hrstka.

Moderní dějiny Židů na území Jemenu jsou spojeny zejména s komunitami v oblastech jako Aden, San'a, Sa'da, Dhamar či Beda. Na počátku 19. století se přitom odhadovaný počet Tejmanim pohyboval okolo 30 000. Židé v okolí Adenu žili buď přímo ve městě a nebo v jeho bezprostřední blízkosti a zažívali období prosperity během britské protektorátní správy. Židé ve východní části Jemenu, zejména v regionu Hadramaut, žili mnohem izolovaněji a až do začátku 20. století byla tato komunita téměř neznámá. Během 20. století židovská populace v Jemenu překročila 50 000,

²¹ TOBI, J. *The Jews of Yemen: Studies in Their History and Culture*, str. 6.

²² Imám - politický a duchovní představitel islámské komunity.

²³ TOBI, J. *The Jews of Yemen: Studies in Their History and Culture*, str. 7.

²⁴ Tamtéž.

zatímco dnes se počet Židů, kteří zůstali v Jemenu, odhaduje spíše v řádech stovek. Většina Židů na území Jemenu je dnes koncentrována v okolí měst Sa'da a Rada'a.²⁵

V životě Tejmanim hrál vždy velmi důležitou roli judaismus a religiozita. Co se týče sféry náboženského života, spadali Tejmanim tradičně pod vliv obou důležitých politických i spirituálních center diaspory - abbásovského Bagdádu i fátimovské Káhiry. S ohledem na náboženské otázky rozlišujeme mezi Tejmanim 3 hlavní skupiny: *Baladi*, *Shami* a "*Rambamists*". Rozdíly mezi těmito skupinami se z velké části týkají příslušného vlivu původního jemenského tradice, která byla založená jak na luriánské kabale, tak také (a to z velké části) na díle Maimonida, jehož hluboký vliv zanechal stopy téměř na každém aspektu jemenské duchovní tradice.²⁶

1.2.3. Mizrachim

Mizrachim (hebrejsky: מזרחים) je pojem označující skupinu Židů původem z arabsko-muslimských zemí Blízkého, Středního i Dálného východu či severu Afriky. Pro tuto skupinu Židů byl až do konce 80. let 20. století běžně používán termín Sfaradim. Tento termín však sám osobě - jakožto odvozenina z hebrejského slova *Sfarad* (hebrejsky: ספרד; význam: Španělsko) - odkazuje mnohem více ke komunitám z oblasti Španělska, Portugalska a Středomoří. I proto se jako vhodnější jeví zavedení distinkce mezi těmito dvěma skupinami. Od 90. let 20. století je označení Mizrachim obecně přijímanou součástí diskurzu izraelské společnosti, a to jakožto politická i kulturní kategorie.²⁷

Problematika etnického rozdělení izraelské židovské společnosti a vnitřní konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim pak představuje velmi zajímavé téma, obzvláště uvážíme-li fakt, že Mizrachim tradičně zaujímají marginální postavení na společenském žebříčku a i přesto, že v Izraeli tvoří více než polovinu populace, je to právě tato skupina, která se potýká s různými formami diskriminace. Důležitou roli v tomto ohledu

²⁵ History of the Jews in Yemen. *Holocaust: A Call to Conscience* [online]. 2009 [cit. 2015-06-23]. Dostupné z: <http://www.projetaladin.org/holocaust/en/muslims-and-jews/muslims-and-jews-in-history/history-of-the-jews-in-yemen.html>

²⁶ Srov. TOBI, J. Caro's Shulhan Arukh Versus Maimonides' Mishne Torah in Yemen. In: LIFSHITZ, B. (ed.). *The Jewish Law Annual*. London: Routledge, 2004. 15.

²⁷ MADMONI-GERBER, S. *Israeli Media and the Framing of Internal Conflict: The Yemenite Babies Affair*. New York: Palgrave Macmillan, 2009, str. 2.

hraje etnická podobnost Mizrachim s Araby, která v izraelském prostředí reflektuje problematický střet prvního (aškenázského) a třetího (orientálního) světa.²⁸

V souvislosti se skupinou Mizrachim se někdy objevuje označení *arabští Židé*. Je zajímavé, že tento termín se často objevuje ve spojitosti s palestinským národním hnutím. Jak označení „arabští Židé“ funguje v praxi, můžeme sledovat například v programovém prohlášení Palestinského národně osvobozenického hnutí - Fatah -, které bylo roku 1970 publikováno pod anglickým názvem *Towards the Democratic Palestine*, kde čteme: „*The majority of Jews in Palestine today are Arab Jews – euphemistically called Oriental Jews by the Zionists. Therefore Palestine combines Jewish, Christian and Moslem Arabs as well as non-Arab Jews (Western Jews)*.“²⁹ Ideologická motivace této terminologie je přitom poměrně zjevná, protože umožňuje prezentovat palestinské Araby a Mizrachim jakožto oběti v protikladu k jejich společnému utlačovateli v podobě aškenázského sionistického establishmentu.³⁰ Na vzdory své ideologické praktičnosti však označení Mizrachim jako „arabských Židů“ není úplně správné, a to z několika důvodů.

Automaticky označit širokou skupinu Mizrachim štítkem „arabští Židé“ není oprávněným krokem v první řadě již proto, že mnoho Mizrachim se s tzv. *arabskou* identitou vůbec neidentifikuje. Pokud se zaměříme na komunity, jakými jsou například iráňští, kurdští či bucharští Židé, přestává označení „arabští“ dávat smysl, protože tyto komunity neměly s arabskou kulturou či jazykem společného téměř nic. Toto označení ovšem není adekvátní ani tam, kde referuje k takovým komunitám, jež skutečně žily v arabských zemích, a z nichž většina skutečně hovořila arabštinou či některým jejím dialektem. Židé žijící v Bagdádu by tak sami sebe označili raději jako „bagdádští / iráčtí Židé“ nebo, s důrazem na starobylost své komunity, „babylonští Židé“. Podobně by se také například židovská komunita z oblasti Fezu označila jako Židé „maročtí“ či „mughrabští“, zatímco kategorie „arabští Židé“ by jim byla spíše cizí. Dříve než ve druhé polovině 20. století by přitom tato terminologie působila cize také pro většinovou

²⁸ MADMONI-GERBER, S. *Israeli Media and the Framing of Internal Conflict: The Yemenite Babies Affair*, str. 3.

²⁹ FATH, GENERAL UNION OF PALESTINE STUDENTS, JAM 'IYAT AL-KHIRRĪJĪN AL-KUWAYTĪYAH. *Towards a democratic state in Palestine: Contributed by the Palestine National Liberation Movement, Fateh, to the 2nd World Conference on Palestine held in Amman, Sept. 2-6, 1970*. Kuwait: General Union of Palestine Students, 1971, str. 14.

³⁰ EIN-GIL, E.; MACHOVER, M. Zionism and Oriental Jews: a dialectic of exploitation and co-optation. *Race & Class*. 2009, 50(3): 62-76., str. 7.

muslimskou společnost, která tyto židovské komunity obklopovala. Bylo to totiž právě až ve 20. století, kdy v části muslimského světa došlo k širšímu rozmachu ideologie arabského nacionalismu a k zavedení s ním spojeného sebeurčení prostřednictvím kategorie „Arab“ či „arabský“.³¹

Ehud Ein-Gil a Moshé Machover tak v této souvislosti upozorňují, že komunity Židů pocházející z arabských zemí sice mohou být chápány jako kulturně poarabštěné, přesto však ale není možné je označit za „arabské“ z hlediska etnické - či dokonce národní - příslušnosti.³² Toto rozlišení je důležité a nemělo by být přehlíženo, zvláště pak v izraelském prostředí, kde má asociace s arabským světem stále spíše negativní konotace. I proto tento text záměrně neužívá označení „arabští Židé“ nikde tam, kde to není nezbytně nutné z kontextuálního hlediska citace pramenů.

Ačkoli výše zmíněný termín Sfaradim, ve svém rozšířeném významu, alternuje někdy termín Mizrachim dodnes, používá tato práce k označení Židů pocházejících z arabsko-muslimského prostředí převážně termínu Mizrachim (někdy též „orientální Židé“), a to právě z výše uvedených důvodů.

Dovolím si zde ještě zmínit problém, který se týká zařazení jemenských Židů do skupiny Mizrachim. Komunita Tejmanim vykazuje četná specifika v oblasti své náboženské tradice, která se vyvíjela stovky let. Navzdory tomu, že Tejmanim často žili ve špatně přístupných a částečně izolovaných oblastech Jemenu, víceméně se jim dařilo udržovat průběžné styky s dalšími komunitami diaspory. Do Jemenu tak pronikala halachická³³ literatura i dobové trendy v rámci judaismu, které v místním prostředí dostaly jedinečnou podobu. Tejmanim se vždy drželi svých náboženských rituálů i tradic, které byly hluboce zakořeněny v jejich kultuře. Toto kulturní dědictví, jehož nejvýznamnější složku tvoří zmíněná náboženská tradice, si Tejmanim uchovali i po odchodu z Jemenu.³⁴

Je to pak právě tento unikátní přístup k tradici a liturgii, který Tejmanim odlišuje od ostatních komunit spadajících do kategorie Mizrachim, u nichž ve velké většině

³¹ EIN-GIL, E.; MACHOVER, M. *Zionism and Oriental Jews: a dialectic of exploitation and co-optation*, str. 9

³² Tamtéž, str. 8.

³³ Halacha (hebrejsky: הלכה) - soubor židovského náboženského práva.

³⁴ DRUYAN, N. Yemenites in Israel: in Search of a Cultural Identity. *Hebrew Annual Review*. 1994, (14): 43-54, str. 43.

došlo k úplné či částečné adopci sefardského ritu. Navzdory zmíněným odlišnostem tato práce, podobně jako například L. N. Zucker, zachovává typologii, která Tejmanim zařazuje do skupiny Mizrachim.³⁵

1.3. Teorie

Tato práce využívá několik teoretických konceptů, na jejichž pozadí se snaží popsat a vysvětlit relevantní jevy a fakta související se zkoumanou problematikou.

Jeden z důležitých zdrojů napětí mezi Aškenazim a Mizrachim je možné identifikovat v úmyslu sionistických lídrů vtisknout státu Izrael charakter západního typu společnosti. Navzdory tomu, že v dnešní době Mizrachim tvoří více než 50% izraelské populace³⁶, tato tendence přetrvává. Izrael se snaží působit mnohem více dojmem západní země, nežli dojmem blízkovýchodního státu. V této souvislosti tak můžeme hovořit o konfliktu Východu a Západu.

1.3.1. Orientalismus, postkoloniální teorie a koloniální diskurz

Vztahem mezi Východem a Západem se zabývá také dnes již klasické dílo Edwarda W. Saida *Orientalismus*, v němž Said upozorňuje na souvislost mezi kulturou a imperialismem. Toto spojení je natolik zásadní, že nám podle Saida umožňuje určit jako jádro postkoloniální teorie tezi, že mezi mocí (*power*) a věděním (*knowledge*) existuje implikační vztah. Said pak dále hovoří o nadvládě Západu nad Východem a o produkci vědění o nezápadních společnostech. V tomto smyslu je možné orientalismus označit za jistý způsob myšlení, který stojí na ontologickém a epistemologickém rozlišení mezi Orientem a Západem.

Komplexnost problematiky Orientu dává Said do souvislosti právě s věděním, které o něm produkuje západní svět.³⁷ Také kolonialismus lze pak chápat jako systém, prostřednictvím kterého západní a eurocentricky orientovaný způsob myšlení

³⁵ ZUCKER, N. L. *The Coming Crisis in Israel: Private Faith and Public Policy*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1973, str. 8.

³⁶ Srov. CBS Statistical Abstract of Israel 2009. *The Central Bureau of Statistics* [online]. Israel: The State of Israel, 2009 [cit. 2015-06-23]. Dostupné z: http://www.cbs.gov.il/reader/shnaton/templ_shnaton_e.html?num_tab=st02_24x&CYear=2009

³⁷ SAID, E. W. *Orientalism*. Dotisk. New Delhi: Penguin Books India, 2006, str. 2.

dominoval kulturám, jež byly pod nadvládou koloniálních mocností. Pohled na Orient západním prizmatem tvoří pozadí tendence chápat Východ jako homogenní celek, kterému jsou následně přiřazovány atributy odpovídající zpravidla negativním stereotypům. Said upozorňuje, že ačkoli tyto stereotypy mohou často vzbuzovat dojem vědeckého založení, jsou ve skutečnosti vystavěny na určitém předem daném druhu archetypů, které mnohem více nežli faktům, odpovídají západnímu diskurzu.

Představa Orientu jako kontrastního symbolu, vůči kterému se mohla západní civilizace vymezit a upevnit tak své hodnoty, a která přispěla k vývoji evropské společnosti, je tedy podle Saida jen zkreslenou reprezentací skutečnosti. Tato reprezentace, ačkoli nemá dobrý reálný základ, pak mimo jiné posloužila také jako ideologický nástroj k ospravedlnění koloniálních aktivit západních zemí.³⁸

Zajímavý přístup k orientalismu nabízí ve svém díle Ella Shohat. Orientalismus podle E. Shohat určuje koloniální dimenzi sionismu a nabízí také způsob, jak vysvětlit přístup sionistických lídrů k Mizrachim. I přesto, že sionismus vykazuje oproti jiným kolonialismům svá specifika, protože je zároveň i nacionalismem³⁹, domnívá se Shohat, že je prostřednictvím dekonstrukce koloniálního diskurzu a některých tradičních mýtů a narativů možné vysvětlit principy politiky uplatňované vůči Mizrachim. Shohat upozorňuje, že v raném stádiu sionistického hnutí, nebyli Mizrachim ani Sfaradim aktivním článkem při snahách evropského židovstva o ukončení diaspory. Na začátku 20. století naopak, místo spoluúčasti na sionistických aktivitách, spíše vznášeli námitky, které tyto aktivity (ať už z teologických⁴⁰ či politických důvodů) zpochybňovaly.⁴¹

Ačkoli imigrace Mizrachim do oblasti Palestiny průběžně probíhala již před vznikem suverénního izraelského státu, významnou složku židovské populace začali

³⁸ SAID, E. W. *Orientalism*, str. 1-29.

³⁹ Srov. SHOHAT, E. Anomalies of the National: Representing Israel/Palestine. *Wide Angle: A Quarterly Journal of Film History, Theory & Criticism*. 1989, 11(3): 33–41.

⁴⁰ Snažení sionistů se od počátku setkávalo s kritikou ze strany hluboce věřících Židů (charedim), která plyne z kolize mezi postuláty židovské víry a sionistického hnutí. Státotvorná koncepce sionismu byla v ultraortodoxních kruzích (napříč skupinami Aškenazim, Mizrachim i Sfaradim) obecně považována za herezi a jako taková z teologických důvodů často odmítána.

⁴¹ Jako příklad uvádí Shohat participaci palestinské sefardské komunity na anti-sionistické petici, která byla roku 1920 iniciována palestinskými Araby či kooperaci iránských Židů s tamější vládou proti sionistickým aktivitám v roce 1929. Viz SHOHAT, E. Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims. *Social Text*. 1988, 19(20): 1-35, str.10.

tvořit až po roce 1948.⁴² V rámci nově vzniklého státu se ale podle Shohat nestali rovnými partnery, protože Mizrachim: „... *were first brought to Israel for specific European-Zionist reasons, and once there they were systematically discriminated against by a Zionism which deployed its energies and material resources differentially, to the consistent advantage of European Jews...*“⁴³

Kromě toho, že byly mizrachi komunity vystaveny diskriminaci, byly také viděny jako jedna z hlavních překážek v procesu formování Izraele do podoby státu evropského charakteru. Mizrachim pro Izrael představovali specifický typ vnitřního „arabského problému“, který ještě umocňoval vnější problém s přítomností dominující arabské kultury v celé okolní oblasti. Nejenže tak představitelé izraelského státu nahlíželi na Mizrachim optikou orientalismu, prostřednictvím různých stereotypů a zkreslených představ, ale viděli v nich také zdroj potenciálního ohrožení pro požadovanou formu izraelské identity.⁴⁴

1.3.2. Mamlachtijut a melting pot

Stát Izrael se s problémem své složitě strukturované společnosti snažil (a stále snaží) vypořádat různými způsoby. Zatímco v posledních letech se postupně začal objevovat požadavek na multikulturní přístup k problematice společenské koexistence různých kulturních i etnických skupin obyvatelstva, volil Izrael v minulosti jiné alternativy. Jako nejvhodnější forma přístupu k této otázce byly představiteli státu zvoleny koncepce *mamlachtijut* a *melting pot*.

Před oficiálním založením izraelského státu, k němuž došlo 14. května 1948, byla komunita jišuvu charakteristická systémem tzv. *segmentového pluralismu*. Tento termín odráží rozdělení jišuvu do různých subkultur, které se od sebe odlišovaly především nábožensky a ideologicky.⁴⁵ Stabilita jišuvu ve stavu segmentového pluralismu byla udržována skrze uspořádání politických vztahů formou, kterou A. Lijphart nazývá

⁴² SHAFIR, G. The meeting of Eastern Europe and Yemen: 'Idealistic workers' and 'natural workers' in early Zionist settlement in Palestine. *Ethnic and Racial Studies*. 1990, 13(2): 172-197, str. 172.

⁴³ SHOHAT, E. *Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims*, str.1.

⁴⁴ MADMONI-GERBER, S. *Israeli Media and the Framing of Internal Conflict: The Yemenite Babies Affair*, str. 23.

⁴⁵ DON-YEHIYA, E. Political Religion in a New State: Ben-Gurion's Mamlachtiut. In: TROEN, S. I. (ed.) a N. LUCAS (ed.). *Israel: The First Decade of Independence*. New York: SUNY Press, 2012, s. 171-192, str. 174.

konsocionalismus.⁴⁶ Konsocionalismus je založen na takovém přístupu politických elit, který díky jejich uvědomělosti, umožňuje vyvažovat destabilizační účinky sociální a kulturní rozštěpenosti dané společnosti. Pro tento přístup je zcela určující politická spolupráce a řešení konfliktů na bázi konsenzu.⁴⁷ Právě tento přístup byl v období jišuvu široce využíván. Protože však s ním související způsob politické organizace neumožňoval úplnou integraci společnosti jišuvu, nebyl úplně vyhovující a dočkal se kritiky.⁴⁸

Vznik státu Izrael roku 1948 znamenal důležitou změnu v tamním socio-politickém prostředí. Nově vzniklá oficiální vláda Izraele se stala suverénní centralizovanou politickou entitou, která převzala všechny funkce. Tuto novou „státní“ realitu odrážela také nová ideologie - *mamlachtijut*, kterou prosazoval první izraelský ministerský předseda David Ben Gurion. Mamlachtijut (jakožto specifický druh etatismu) představoval systém hodnot a symbolů, které zakládaly izraelskou politickou kulturu. Podle E. Don-Yehiyi můžeme mamlachtijut definovat jako: „... *a system of beliefs, symbols and attitudes which asserts the centrality of the state in regard to its own citizens and to other groups and institutions, both inside and outside its borders.*“⁴⁹ Mamlachtijut tedy vyjadřuje jak centrální roli státu, tak i ústřední význam národní jednoty, zodpovědnosti, občanské poslušnosti a loajality vůči státu a jeho institucím. Tento koncept zahrnoval také vizi vytvoření nové izraelské židovské identity, která našla své vyjádření v pojmech jako „*new Hebrew man*“ a „*new Israeli culture*“.

Vytvoření nové izraelské kultury v první řadě předpokládalo odmítnutí a opuštění kultury diaspory. Tomuto cíli pak odpovídala také imigrační politika Izraele, jež měla zajistit integraci olim do izraelské společnosti podle modelu *melting pot*. Melting pot (česky: tavící kotlík) odráží úsilí o odstranění či překonání rozmanitosti dílčích kultur a tradic judaismu, které s sebou do Izraele olim přinášeli.⁵⁰ Strategie řízení státu, která kombinovala mamlachtijut a melting pot, tudíž v tomto ohledu neposkytovala žádný prostor pro pluralismus. Důsledky tohoto přístupu a jeho roli v procesu absorpce a

⁴⁶ Viz LIJPHART, A. *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, New Haven: Yale University Press, 1977.

⁴⁷ LIJPHART, A. Cultural Diversity and Theories of Political Integration. *Canadian Journal of Political Science*. 1971, 4(1): 1-14, str. 10.

⁴⁸ DON-YEHIYA, E. Political Religion in a New State: Ben-Gurion's Mamlachtijut, str. 174.

⁴⁹ Tamtéž, str. 171.

⁵⁰ MCKIE, D; TOLEDANO, M. *Public Relations and Nation Building: Influencing Israel*. Oxon: Routledge, 2013, str. 57.

utváření, respektive re-konstrukce, identity Mizrachim v novém izraelském prostředí, budeme detailněji sledovat v dalších kapitolách.

1.3.3. Teorie konfliktních linií

Poslední důležitou složkou analytického rámce této práce, kterou zde blíže zmíníme, je *teorie konfliktních linií* či *cleavages*. Základy této politologické teorie, která se vyznačuje sociologickým přístupem položili koncem šedesátých let 20. století

S. M. Lipset a S. Rokkan. Ve svém společném díle *Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments* se Lipset a Rokkan zaměřili právě na zkoumání struktury společnosti, která podle nich ovlivňuje a určuje způsob utváření politických stran i to, jak se voliči s jednotlivými stranami identifikují a proč. Politické strany jsou určeny jako nositelé konfliktů mezi různými sociálními skupinami. Příklon elektorátu k té či oné politické straně je dán právě na základě příslušnosti k té které sociální skupině nebo na základě postojů k tomu či onomu konfliktu. Štěpné linie se pak odrážejí ve volebních programech i ve zcela konkrétní politice, kterou strany prosazují.

Na základě analýzy vývoje politických stran v prostředí západní Evropy 19. století identifikovali Lipset a Rokkan dva klíčové historické procesy - *národní* a *průmyslovou revoluci*. Tyto revoluce následně vedly ke štěpení ve dvou dimenzích - *teritoriální* (uspořádání politické kontroly) a *funkční* (fungování systému v čase). Kombinací těchto dvou revolucí a dvou dimenzí vznikají čtyři hlavní rozštěpení (*cleavages*), a to takto: *centrum - periferie* a *národní stát - církev* jakožto projev národní revoluce; *město - venkov* a *vlastníci - pracující* jakožto projev revoluce průmyslové.⁵¹

Na základě Lipset-Rokkanova modelu určuje M. Čejka pět hlavních konfliktních linií izraelské společnosti:

- 1) pragmatický - tvrdý přístup vůči Arabům
- v kombinaci s cleavage vlastníci - dělníci (či méně přesně levice - pravice)
- 2) sekulární stát - teokracie
- v kombinaci s cleavage sionisté - nesionisté
- 3) Aškenazim - Mizrachim

⁵¹ LIPSET, S. M. a S. ROKKAN. *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspective*. New York: Free Press, 1967, str. 1-64.

4) noví přistěhovalci (olim chadašim) - starousedlíci

5) izraelští Židé - izraelští Arabové

Podle Čejky se Lipset-Rokkanově typologii nejvíce přibližuje cleavage sekulární stát - teokracie (podobně národní stát - církev) a pragmatický - tvrdý přístup k Arabům (podobně vlastníci - dělníci). Naproti tomu cleavages jako sionisté - nesionisté či právě Aškenazim - Mizrachim, označuje Čejka jako *cleavages sui generis*, protože jsou typické jen pro Izrael.⁵²

Prostřednictvím teorie konfliktních linií je tedy možné vysvětlit jak faktory, které vedou ke vzniku politických stran, tak i volební model a stranické preference voličů. Pro účely této práce bude stěžejní analýza konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim, která nám mimo jiné pomůže vysvětlit příklon Mizrachim ke koaličnímu bloku Likud ve volbách 1977 i pozdější silnou podporu strany Šas založené roku 1984.

Pokud by tato práce vyšla z marxistického rámce, kterého se přidržuje například Shlomo Swirski⁵³, mohla by úspěšně pracovat s argumentem, že Mizrachim byli aškenázskými lidry záměrně umísťováni do periferních oblastí země, což následně vedlo k sociálnímu i ekonomickému znevýhodnění těchto komunit. Pokud ale aplikujeme rámec orientalismu, kolonialismu a zohledníme štěpné linie společnosti, můžeme lépe uchopit také otázku identity, historické paměti i některá další témata, která překračují ekonomické hledisko sociální stratifikace.

⁵² ČEJKA, M. *Náboženství a konfliktní linie v Izraeli a jejich vliv na izraelský stranicko-politický systém*. Brno, 2006. Disertační práce. Masarykova univerzita. Vedoucí práce Prof. Doc. PhDr. Maxmilián Strmiska, Ph.D., str. 14-15

⁵³ Srov. SWIRSKI, S. *Mizrachim a Aškenazim v Izraeli: Sociologická analýza a rozhovory s aktivisty*. Haifa: Machbarot L'Mehkar Ulbikoret, 1981. [hebrejsky: מזרחים ואשכנזים בישראל: ניתוח סוציולוגי ושיחות עם פגילים ופעילות]

2. Cijonut socialistit - socialistický sionismus

Jak bylo naznačeno v předchozí kapitole, je rozvoj sionistického hnutí ve sféře své praktické realizace velmi úzce spojen s proudem tzv. socialistického, někdy též dělnického, sionismu (hebrejsky: סוציאליסטית; cijonut socialistit). Do tehdejší otomanské Palestiny pronikl tento ideologický proud zejména díky imigrantům druhé alije, která proběhla mezi léty 1903/1904 - 1914. Olim, kteří přišli během této alije, pocházeli z velké části z východní Evropy a především z oblasti carského Ruska, odkud si s sebou přinesli také socialistickou ideologii, ne jejímž základě se jim následně podařilo založit v Palestině mnoho důležitých institucí a sociálních i politických organizací, jež měly zásadní význam pro jišuv. Jedním z primárních cílů socialistů bylo také vytvoření sítě na zemědělství orientovaných osad, které by fungovaly na principu kolektivismu a společného hospodaření, tzv. *kibuců* (hebrejsky: קיבוצים; kibucim). Ideály olim druhé alije i vliv, který měly, nelze chápat bez kontextu alije první (1881/1882 - 1903) a třetí (1919 - 1923). Zatímco olim z první alije byli přítomni utváření podmínek, do nichž pak olim alije druhé přicházeli, během třetí alije došlo k rozvoji institucí i celého ekonomického sektoru založeného na kolektivních zemědělských sídlištích, především tedy na kibucim. Kibucim jakožto nejznámější sociální inovace, již přinesla druhá alija, stály v centru nové hospodářské sféry, která kromě zemědělství, zpracovatelského průmyslu, stavebnictví, dopravy či finančnictví, zahrnovala také celou síť organizací sociálních služeb i odborových aktivit. Po celou dobu politické převahy levice na politické scéně, trvající až do roku 1977, se tento typ hospodaření těšil podpoře ze strany sionistických institucí a později i státního aparátu. Tato infrastruktura hrála současně klíčovou roli i při budování a posilování politické a kulturní hegemonie socialistického sionismu, přičemž docházelo zároveň k upevňování výsadní pozice aškenázských Židů.⁵⁴

Tato kapitola se tedy věnuje nejvýznamnějším osobnostem, organizacím a ideologickým konceptům, které jsou spojeny se socialistickou větví sionismu, a které dokreslují kontext sociální problematiky Mizrachim.

⁵⁴ Srov. PELED, Y. Inter-Jewish Challenges to Israeli Identity. *The Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture: National Identity*. 2001, 8(4). Dostupné z: <http://www.pij.org/details.php?id=790>

2.1. Základní ideologická východiska a hlavní postavy socialistického sionismu

Jedním z prvních teoretiků socialistického sionismu byl židovský filozof Moses Hess. O další rozvoj socialistických myšlenek v rámci sionistického hnutí se později zasloužili osobnosti jako Dov Ber Borocho, Aron David Gordon, Berl Katzenelson, Nachman Sirkin či Josef Trumpeldor. Nejznámějším představitelem tohoto proudu v rovině jeho praktické realizace se pak stal David Ben Gurion. Určitou názorovou opozici vůči Ben Gurionovi pak v rámci socialistického sionismu reprezentovali zejména Eliezer Kaplan a Josef Sprinzak.

2.1.1. Moses Hess

Moses Hess (1812 - 1875) ve svém nejznámějším díle *Řím a Jeruzalém: Poslední národní otázka* z roku 1862, obhajoval nejen myšlenku návratu Židů do jejich historické domoviny, ale také vytvoření státu na socialistických základech.⁵⁵ Ačkoli měl Hess zpočátku blízko ke Karlu Marxovi, jejich cesty se brzy rozešly, a to i proto, že Hess, narozdíl od Marxe, zůstal v principu věrný židovské víře. Hessovy socialistické ideje byly ovlivněny židovskou etikou i přesvědčením, že židovství jakožto náboženství usiluje o sociální rovnováhu a snaží se o vybudování spravedlivé společnosti. M. Krupp považuje Hessův přístup k socialismu za natolik specifický a provázaný s judaismem, že v této souvislosti hovoří o zvláštním typu *náboženského socialismu*.⁵⁶ Syntéza náboženství a socialismu se podle Kruppa u Hesse projevuje v jeho celkové vizi vnitřního založení a fungování potencionálního židovského státu, v níž se Hess vzdaluje od tradičního přístupu židovské ortodoxie, když reflektuje nové ideologické trendy. M. Krupp tak uvádí: „*Příkázání, podle kterých má být spravována nová země, nejsou ... těmi, ke kterým se přiznává ortodoxní židovství, nýbrž jsou odrazem nové doby: příkázáními socialistickými.*“⁵⁷ Hess jakoby ve svých úvahách pokračoval dále tam, kde Marx ve své analýze skončil. Zatímco se tedy Marx soustředil na zkoumání evolučních

⁵⁵ Srov. HESS, M. *Rom und Jerusalem - Die letzte Nationalitaetenfrage*. Leipzig: M. W. Kaufmann, 1899.

⁵⁶ KRUPP, M. *Sionismus a stát Izrael: Historický nástin*. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 26.

⁵⁷ Tamtéž, str. 27.

procesů v průběhu dějin, Hess se namísto toho pokoušel nalézt a postihnout to, co je věčné a trvalé, respektive to, co ony evoluční procesy zakládá a uskutečňuje. Hess tak minimalizoval důraz, který marxismus kladl na třídní boj a nahradil jej tezí o společné sdílené židovské vizi spásy, která proniká napříč všemi společenskými třídami, a jejímž symbolem i praktickou realizací se měl stát právě sionismus. Tento univerzální příslib inherentně zakořeněný v sionismu jej pak určitým způsobem povyšuje nad ostatní "obyčejná" národní hnutí.

2.1.2. Dov Ber Borocho

O originální syntézu marxistické ideologie a sionismu se mezi jinými pokusil také teoretik hnutí *Poalej Cijon* (hebrejsky: פועלי ציון; „Dělníci Sijónu“) Dov Ber Borocho (1881 - 1917), a to prostřednictvím určité alternace marxistického důrazu na třídní boj s úsilím o realizaci národních židovských zájmů, které však přirozeně zůstávají zasazeny do socialistického rámce. Socialismus a sionismus tak, jak je chápe Borocho, představují spojené nádoby, jejichž společným účelem je opětovné zproduktivnění židovského života. Jako vhodný ideologický rámec posloužila Borochovi klasická marxistická teorie, kterou však uchopil osobitým způsobem, jenž vyjádřil ve svém klíčovém eseji z roku 1905 *The National Question and the Class Struggle*.

Charakteristickým rysem Borochova pojetí bylo přesvědčení, že pouze ekonomické síly samy o sobě ještě nedeterminují dějinný vývoj, protože každý národ existuje za jedinečných "národních" podmínek, které, jak se Borocho domnívá, byly marxistickými historiky ignorovány.⁵⁸ Na těchto východiscích vystavěl Borocho i svou představu řešení problémů židovského národa. Nejzásadnější problém, jak se domníval, pocházel ze života v diaspoře. Židé jakožto národ bez vlastní země byli vždy a všude jen hosty a jen stěží se jim dařilo plně integrovat do třídní struktury diasporních společností, a to zejména proto, že jim bylo zákonem zakázáno vykonávat právě taková povolání, která měla nejbliže k jádru národních ekonomik. Představíme-li si model třídní struktury židovského národa v diaspoře podle Borochova, tvořil by tento jakousi pomyslnou obrácenou pyramidu, jež by znázorňovala malý počet skutečných proletářů,

⁵⁸ Srov. BOROCHOV, D. B. *The National Question and the Class Struggle*: (1905). *Marxists Internet Archive Library* [online]. [cit. 2015-06-23]. Dostupné z: <https://www.marxists.org/archive/borocho/1905/national-class.htm#s3>

v porovnání s výrazně větším počtem specializovaných odborníků a inteligence, případně lidí zapojených do výroby produktů, které nejsou předmětem nezbytné potřeby. S postupným rozvojem národních ekonomik se rozšiřovala také vrstva odborníků a inteligence v majoritních populacích hostitelských společností a rostl tak konkurenční boj ve všech oblastech pracovního trhu. Jedním z důsledků tohoto vývoje byl pak také narůstající antisemitismus, který se projevoval snahou odstranit Židy z pracovních pozic, které tradičně zastávali, protože tyto pozice byly nyní předmětem široké poptávky. Tato situace vedla k ustavičné migraci Židů, která prakticky znemožňovala jejich plné začlenění do většinových hostitelských společností. Židé byli předurčení migrovat z místa na místo až do té doby, dokud nebudou vyčerpány všechny možnosti, kam jít. Dosažení tohoto zlomového bodu pak podle Borochova přivede Židy do jejich vlastní země, do Palestiny.⁵⁹ V imigraci Židů do Palestiny Borochovo viděl vyjádření vnitřní jednoty židovského národa, jež měla vést k řešení těchto problémů způsobených životem v diaspoře. V Palestině mělo dojít ke zformování skutečného židovského proletariátu, a proto byli právě židovští dělníci (pracovníci) Borochovem považováni za pravé průkopníky (pionýry) židovské budoucnosti.⁶⁰ Návrat Židů k manuální a zemědělské práci se pak měl uskutečnit prostřednictvím programů *conquest of labor* a *conquest of land*, kterým se budeme postupně blíže věnovat, a v nichž měli později sehrát zásadní úlohu právě Židé z arabsko-muslimských zemí, v čele s Tejmanim.

2.1.3. Aron David Gordon

Důraz na hodnotu manuální práce byl typický také pro dalšího z významných ideologů socialistického sionismu Arona Davida Gordona (1856 - 1922). Gordon, který stál u zrodu nemarxisticky orientované sionistické skupiny *Ha-po'el ha-ca'ir* (hebrejsky: הפועל הצעיר; „Mladý dělník“), přišel do Palestiny roku 1904. Právě Gordonova a Borochova filozofie společně ztělesňují hlavní principy tohoto proudu sionismu, který sehrál klíčovou roli při zakládání Izraele, a dominoval v sionistickém hnutí i na

⁵⁹ Ber Borochovo: THE NATIONAL QUESTION AND THE CLASS STRUGGLE 1905: Zionism and Israel- Documents and Texts. *Zionism: Zionism & Israel Information Center* [online]. [cit. 2015-06-23]. Dostupné z: http://www.zionism-israel.com/hdoc/ber_borochovo_national_question.htm

⁶⁰ Borochovo, Ber (1881-1917): Socialist Zionist leader. *The Jewish Agency for Israel* [online]. 2005 [cit. 2015-06-23]. Dostupné z: <http://www.jewishagency.org/leaders/content/25902>

izraelské politické scéně po mnoho let, a to i přes to, že Gordon, narozdíl od Borochova, tolik neopíral svá stanoviska o marxistickou teorii. Stejně tak, jako byla důležitá ideologie v rovině teoretické, bylo pro Gordona důležité také její praktické prosazování. Svůj pragmatický přístup a snahu účinně hledat řešení praktických problémů spojených se zakládáním nového státu prokázal Gordon svým vlastním aktivním zapojením do fyzické práce, nejdříve v osadách Petach Tikva a Rišon le-Cijon, později také v prvním kibucu *Degania*, jenž byl založen roku 1909.⁶¹ Podobně jako Borochova, byl také Gordon přesvědčen o tom, že život v diaspoře přináší židovskému národu problémy, které mohou být vyřešeny jedině založením vlastního státu. Další existence Židů v diaspoře byla podle Gordona nežádoucí, protože krizi židovského národa jen prohlubovala. Gordon se domníval, že kořeny veškerého židovského utrpení a nesnází vedou ke způsobu života v diaspoře, který označil jako parazitní, protože Židům v podmínkách exilu byla dlouhodobě systematicky odpírána možnost podílet se na tvůrčí, manuální práci. Cesta k překonání tohoto nežádoucího stavu vedla podle Gordona skrze návrat k fyzické práci (zejména k práci zemědělské), která se měla stát prostředkem, jenž židovský národ povznese nejen na tělesné, ale také na spirituální úrovni. Tyto své názory týkající se životních podmínek Židů, přístupu k manuální práci i národních otázek vylíčil Gordon i v díle *Our Tasks Ahead* z roku 1920, v němž mimo jiné píše: „*We lack the habit of labor... for it is labor which binds a people to its soil and to its national culture, which in its turn is an outgrowth of the people's toil and the people's labor. ... But labor is the only force which binds man to the soil... it is the basic energy for the creation of national culture. ... We are a people without a country, without a national living language, without a national culture. We seem to think that if we have no labor it does not matter - let Ivan, John or Mustafa do the work, while we busy ourselves with producing a culture, with creating national values and with enthroning absolute justice in the world. ... Jewish life in the Diaspora lacks this cosmic element of national identity; ... We come to our Homeland in order to be planted in our natural soil from which we have been uprooted, to strike our roots deep into its life-giving*

⁶¹ ISSEROFF, Ami. Labor Zionism and Socialist Zionism. *Middle East: MidEastWeb for Coexistence* [online]. Israel, 2005-2006 [cit. 2015-03-29]. Dostupné z: http://www.mideastweb.org/labor_zionism.htm

substance.“⁶² Kromě toho, že tato pasáž z Gordonova díla ilustruje jeho ústřední ideje, reflektuje rovněž důraz, který byl proudem socialistického sionismu kladen na zmiňované programy *conquest of labor* a *conquest of land*. Je zajímavé si v této souvislosti uvědomit, že i navzdory tomu, že ne všechny frakce socialistického sionismu byly marxisticky orientované, všechny akceptovaly tyto dva koncepty jako jednu z nutných podmínek realizace svých cílů v Palestině.⁶³

2.1.4. Berl Katzenelson

Mezi další významné osobnosti proudu socialistického sionismu se zařadil také Berl Katzenelson (1887 - 1944). Stejně jako A. D. Gordon, emigroval i Katzenelson do Palestiny a soustředil se především na rozvoj teoretické myšlenkové báze v praxi. Katzenelson vystavěl svá stanoviska o podstatě socialistického sionismu na kritice marxistické teorie, které podle něj nejen, že neposkytovala žádné řešení specifického židovského problému, ale ani mu nevěnovala pozornost. Jak jsme mohli sledovat u B. Borochova, byla marxistická analýza podrobena kritice již dříve. Borochovo rozpracoval svou ideologii do teorie o tom, jak nacionalismus, rozvoj národa a konkrétní, jedinečné lokální podmínky souvisí s podobou socialismu v daném národním kontextu, který podle něj klasický marxismus zcela nesprávně přehlížel.⁶⁴ Nedostatky a slabiny marxistické teorie se pak významně projeví během první světové války, kdy se jasně ukázalo, že i dělnická hnutí v jednotlivých zemích podporovala vstup do války a snažila se především hájit partikulární národní zájmy, jejichž význam značně převýšil třídní solidaritu širšího mezinárodního proletariátu. Katzenelson byl svědkem jak těchto událostí, tak také pozdějšího nástupu bolševiků i stalinistické diktatury. Právě uvědomění si tohoto zásadního selhání socialistické doktríny jej následně vedlo k přehodnocení a nové formulaci podstaty socialistického sionismu. Ta, jak se Katzenelson domníval, leží mnohem více než v teoretické rovině ve sféře praktické

⁶² GORDON, A. D. *Our Tasks Ahead* (1920). Citováno z: ISSEROFF, Ami. *Labor Zionism and Socialist Zionism*. *Middle East: MidEastWeb for Coexistence* [online]. Israel, 2005-2006 [cit. 2015-03-29].

Dostupné z: http://www.mideastweb.org/labor_zionism.htm

⁶³ ISSEROFF, A. *Kibbush Ha'avoda*. *Zionism & Israel Information Center* [online]. [cit. 2015-06-23].

Dostupné z: http://www.zionism-israel.com/dic/Kibbush_Haavoda.htm

⁶⁴ Srov. BOROCHOV, D. B. *The National Question and the Class Struggle*. (1905).

realizace, a proto odmítl dogmatickou formu marxismu a soustředil se místo toho na praxi.⁶⁵

Katzenelson byl jedním ze zakládajících členů dělnické unie *ha-Histadrut ha-Klalit šel ha-ovdim be-erec Jisra'el* (hebrejsky: ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל; „Všeobecná federace pracujících v zemi Izrael“), organizace obecně známé pod zkráceným názvem *Histadrut*. Histadrut byl založen roku 1920 v Haifě jakožto židovský odborový svaz a to za účelem „... zajištění práce, družstevního zásobování, učňovského školení a vzdělávání.“⁶⁶ Histadrut se brzy stal vlivnou institucí a jeho činnost jedním z nejdůležitějších faktorů při budování izraelského státu. Funkce a úkoly, které Histadrut plnil, překračovaly zaměření běžných odborových sdružení, protože této organizaci nešlo o pouhé zastupování zájmů pracujících vůči zaměstnavatelům.⁶⁷ Jedním z nejzásadnějších úkolů, které měl Histadrut plnit, bylo vytváření a zajišťování pracovních míst pro židovské přistěhovalce, jenž přicházeli do Palestiny. Zajištěním zaměstnanosti, zaměstnaneckých jistot i dobrého životního standardu mělo být židovským dělníkům pomoheno dosáhnout důstojného života, který Židům v diaspoře často nebyl umožněn. Škála aktivit Histadrutu byla velmi široká a zasahovala do nejrůznějších oblastí včetně zemědělství, průmyslu, zakládání a rozvoje nových osad, bankovníctví, pojištění i komplexních sociálních služeb či kultury. V roce 1921 Histadrut zřídil největší izraelskou banku *Bank ha-po'alim* (hebrejsky: בנק הפועלים; „Dělnická banka“). O dva roky později byla zřízena ekonomická větev *Chevrat ha-ovdim* (hebrejsky: חברת העובדים; „Společnost pracujících“), prostřednictvím které Histadrut provozoval a řídil množství podniků, a fungoval také jako holdingová společnost židovských komunitních družstev. Histadrut rovněž poskytoval komplexní systém zdravotní péče a provozoval nemocenský fond pracujících *Kupat cholim klalit* (hebrejsky: קופת חולים כללית; „Všeobecná nemocenská pokladna“), u jehož založení stál také Berl Katzenelson.⁶⁸

⁶⁵ ISSEROFF, Ami. *Labor Zionism and Socialist Zionism*. [online]

⁶⁶ GILBERT, M. *Izrael: Dějiny*. Praha: BB Art, 2002, str. 61.

⁶⁷ KRUPP, M. *Sionismus a Stát Izrael*. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 79-80.

⁶⁸ RIVLIN, P. *He Israeli Economy from the Foundation of the State through the 21st Century*. New York: Cambridge University Press, 2011, str. 25-26.

2.1.5. Nachman Syrkin

Dalším z nemarxisticky orientovaných zástupců socialistické větve sionismu byl Nachman Syrkin (1868 - 1924). Se socialismem a sionismem se Syrkin seznámil v poměrně mladém věku a podobně jako jiní se také on pokusil tyto dva myšlenkové směry syntetizovat. Ve svém snažení se Syrkin odklonil od marxistické doktríny, když zdůrazňoval dějinný význam menšin a jednotlivců před velkými davovými hnutími či nevyhnutelně působícími ekonomickými silami. Socialismus pak Syrkin obhajoval především z morálních důvodů. Mnohem více než na Marxe, navázal Syrkin ve svém myšlení na odkaz Mosese Hesse.

Syrkin odmítl přijmout představu čistě nacionalistických motivací lidského chování a nahradil ji důrazem na roli vůle a emocionálních potřeb člověka, jež společně zakládají požadavek založení budoucího židovského státu na etických principech. Podobně jako Hess, domníval se také Syrkin, že jedině dobrovolná spolupráce Židů napříč společenskými a majetkovými třídami může vyústit ve vznik kooperativního společenství, v němž budou všichni žít v harmonii. Zatímco bohatí pak měli přispět převážně kapitálem, chudší vrstvy by se podílely na budovatelském procesu převážně svou fyzickou prací.⁶⁹ Syrkin tak patřil mezi průkopníky ideje zřízení *Židovského národního fondu* (hebrejsky: קרן קימת לישראל; Keren kajemet le-Jisra'el) za účelem vykupování půdy v Palestině (později v Izraeli) pro židovské osídlení a zároveň byl také jedním z prvních, kteří navrhovali, aby židovští imigranti v Palestině vytvářeli společné osady. Roku 1897 vystoupil Syrkin jako zástupce dělnických sionistů na prvním *Sionistickém kongresu* v Basileji. Zajímavé je, že díky své otevřené kritice různých ideologických směrů v rámci sionistického hnutí, vyvolávaly jeho výstupy mezi dalšími účastníky často rozporuplné reakce. Roku 1907 Syrkin emigroval do Spojených států amerických, kde se ujal vedoucí pozice v rámci dělnické sionistické skupiny Poalej Cijon. Americké odnoži Poalej Cijon pak Syrkin vtiskl nemarxistický charakter.⁷⁰

⁶⁹ FOX, M. B. Labor Zionism in America: The Challenge of the 1920s. *American Jewish Archives*. 1983, (35): 53-71, str. 54.

⁷⁰ ISSEROFF, A. *Labor Zionism and Socialist Zionism*. [online]

2.1.6. Josef Trumpeldor

Roku 1912 přišel v rámci druhé alije z Ruska do Palestiny i Josef Trumpeldor (1880 - 1920). Nějaký čas pobýval Trumpeldor v kibucu Degania, ale po vypuknutí první světové války byl jakožto ruský občan z tehdejší osmanské Palestiny vypovězen a dostal se tak zpět do Ruska, kde byl také roku 1917 svědkem socialistického revolučního dění. Právě koncem první světové války došlo jak v důsledku porevolučního vývoje, tak v důsledku vydání *Balfourovy deklarace*⁷¹, ke zvýšení židovského zájmu o přesídlení do Palestiny. Takto vzrostl i význam organizací, které myšlenku židovské migrace do Palestiny podporovaly a zaštiťovaly s ní spojené aktivity. Na pozadí tohoto vývoje tak roku 1918 J. Trumpeldor spoluzakládá mládežnické pionýrské hnutí *He-chaluc* (hebrejsky: החלוץ; „Pionýr“ či „Průkopník“), jehož úkolem byla příprava budoucích olim (židovských imigrantů) na stěhování do Palestiny. Programové cíle této sionistické organizace formuloval Trumpeldor ve stejnojmenném pamfletu *He-chaluc*. Kromě vlastních stanovisek a názorů Trumpeldora reflektovala ideologie hnutí rovněž myšlenky B. Borochova, A. D. Gordona, či N. Syrkina, které se odrážejí v samotném charakteru i v poslání, které si *He-chaluc* bral za své. Mezi hlavní úkoly hnutí patřilo zakládání výcvikových center, tzv. *hachšar* (hebrejsky: הכשרה; *hachšara*; „přípravka“), v nichž byli *chalucim* (pionýři) nejen školeni v zemědělských dovednostech, ale procházeli zde také celkovou systematickou přípravou na aliju a následný život a práci v kibucech. Zatímco v praktické rovině šlo tedy především o výcvik a přípravu, v rovině ideologické měla hlavní roli idea opětovného zproduktivnění židovského národa, k němuž mělo dojít skrze vytvoření dělnické, na zemědělství orientované, dělnické třídy v Zemi izraelské (hebrejsky: ארץ ישראל; *Erec Jisra'el*). Aby mohlo být tohoto cíle dosaženo, byla nutná celková změna duchovních a sociálních hodnot národa i přístupu Židů k fyzické práci. Jedním z ústředních konceptů hnutí *He-chaluc* se tak stalo „naplnění“ označované termínem *hagšama* (hebrejsky: הגשמה; „naplnění“), pod nímž rozumíme těsné spojení osobního

⁷¹ Balfourova deklarace - dopis adresovaný L. W. Rothschildovi podepsaný britským ministrem zahraničí Arthurem Balfourem z roku 1917, v němž byl vyjádřen kladný postoje britské vlády k otázce vytvoření židovské domoviny na území historické Palestiny.

sebenaplnění s realizací národnostních ideálů a státotvorných ambicí.⁷² Potřeba motivovat a následně připravit k přestěhování mladé lidi ochotné zapojit se do zemědělské kultivace a kolonizace Palestiny byla pro J. Trumpeldora zásadní. Neméně důležité bylo ovšem také zajistit, aby v praxi skutečně došlo k požadovanému přesunu osob. Za tímto účelem Trumpeldor plánoval přechod velké, až sto tisíci členné skupiny ruských Židů, přes Kavkaz až do Palestiny. Když se však tato vize ukázala jako jen obtížně proveditelná, změnil Trumpeldor strategii a snažil se prosadit přestěhování alespoň desetitisíc Židů, kteří by se v Palestině ujali správy místo Britů. Roku 1919 se pak Trumpeldor skutečně znovu vrátil do tehdejší mandátní Palestiny a začal pracovat na přípravě podmínek pro početnou imigrační vlnu členů ruské odnože He-chaluc, v jejímž čele stál.⁷³ Důraz na praktickou realizaci ideálů, jež byly formulovány socialistickou sionistickou ideologií, se stal pro pionýrské hnutí příznačným a velmi důležitým.

Pro kontext problematiky Mizrachim je důležité si uvědomit, jak významnou roli sehrála činnost a ideologie hnutí He-chaluc přímo v prostředí jišuvu a jak ovlivnila proces utváření nové národní identity. Izraelská židovská identita se formovala na pozadí kolonizačních aktivit v Palestině. Jedním z předpokladů úspěchu židovského koloniálního projektu bylo založení nově vznikajícího společenstva jišuvu jakožto společenstva vysoce mobilizovaného, jehož členové by byli skutečně zapálení a oddaní myšlence naplnění sdílené sionistické vize. Výrazem této oddanosti byl právě *chalucijut* (pionýrství), který v sobě spojoval dvě složky odpovídající dvěma hlavním bodům, o které sionističtí osadníci opírali legitimitu svého konání. Prvním z těchto bodů byla historická práva Židů v Palestině, druhým pak aktivity *chalucim* (pionýrů), tedy fyzická práce, zakládání zemědělských osad i obranných sil. Pro jednotlivé chalucim bylo naplňování ideálů chalucijut předmětem seberealizace i osobní zodpovědnosti. Chalucijut byl považován za nejvyšší možnou formu příspěvku jedince k sionistickému dílu, a proto se aktivní chalucim těšili prestiži a společenskému uznání. Klíčový důraz na chalucijut postupně položil základy distinkce jak mezi Židy (představitelé a průkopníci sionismu) a palestinskými Araby (odpůrci sionismu), tak také mezi různými

⁷² OPPENHEIM, I. *The Struggle of Jewish Youth for Productivization:: The Zionist Youth Movement in Poland*. New York: Columbia University Press, 1989. East European Monographs, str. 1-7

⁷³ NAOR, Mordechai. *The Twentieth century in Eretz Israel: a pictorial history*. Cologne: Könemann, 1998, str. 86.

skupinami v rámci samotné židovské komunity podle toho, jak silná byla jejich asociace s He-chaluc a jaký byl jejich aktivní přínos k realizaci sionistických cílů. V důsledku tohoto přístupu pak ovšem ve vznikající izraelské společnosti docházelo k nerovnoměrnému rozdělování veškerých práv a privilegií, stejně jako i závazků a povinností, spojených s pojmem občanství. Práva i povinnosti byly distribuovány napříč různými sociálními sektory nerovně, což nakonec vedlo také ke vzniku vysoce fragmentované a složitě hierarchicky strukturované podobě občanství i izraelské národní identity.⁷⁴ Této problematice se budeme detailněji věnovat zejména v kapitole páté a šesté.

2.1.7. David Ben Gurion

Mezi nejvýraznější a nejdůležitější osobnosti spojené s proudem socialistického sionismu, zejména s ohledem na jeho praktickou realizaci, se řadí také dlouholetý sionistický lídr, první a svého času nejdéle úřadující předseda vlády v dějinách moderního izraelského státu, David Ben Gurion (1886 - 1973). Ačkoli Ben Gurion nebyl jediným, kdo se aktivně zasazoval o prosazování sionistické vize v praxi, náleží mu v dějinách Izraele bezesporu významné místo. Jakožto jeden z předních sionistických vůdců zastával čelné státní funkce a pomáhal zakládat klíčové státní instituce. Pro účely této práce je však stěžejní zejména role, kterou Ben Gurion sehrál, když dohlížel nad absorpcí nově přicházejících olim. Strategii absorpční politiky Ben Gurion vystavěl na principech spojených s koncepty *mamlachtijut* a *melting pot*, o kterých jsme hovořili již v předchozí kapitole. Některým jiným důležitým aspektům Ben Gurionovy politiky se budeme postupně věnovat v dalších částech práce, a proto prostor zde využijeme spíše ke zmapování nejdůležitějších aktivit Ben Guriona v rámci hnutí socialistického sionismu a jeho pozice ve vedení nového státu.

Roku 1904 se Ben Gurion stal členem marxisticko-sionistického dělnického hnutí *Poalej Cijon*. O dva roky později pak imigroval do Palestiny a zapojil se jak do manuální práce v zemědělských osadách, tak do politického dění v jišuvu, kdy se angažoval například také v židovské polovojenské obranné organizaci *Ha-šomer* (hebrejsky: *השומר*; „Strážce). Po vypuknutí první světové války byl Ben Gurion, podobně jako další vůdčí sionisté, osmanskými autoritami vypovězen z Palestiny a

⁷⁴ PELED, Y. Inter-Jewish Challenges to Israeli Identity. [online]

válečná léta strávil ve Spojených státech, kde se věnoval propagaci sionistických myšlenek v rámci amerického křídla dělnického hnutí. Když v roce 1919 po smrti B. Borochova došlo v Poalej Cijon k názorovému rozkolu, postavil se Ben Gurion, spolu s B. Katzenelsonem, do čela pravicověji orientované větve hnutí a napomohl tak transformaci této větve v politickou stranu *Achdut ha-avoda* (hebrejsky: אחדות העבודה; „Jednota práce“), jejímž se stal předsedou. Důležitou roli sehrál Ben Gurion i roku 1920, kdy se podílel na sjednocení různých frakcí dělnického hnutí do Histadrutu, jehož generálním tajemníkem se následně stal. V této funkci setrval příštích patnáct let a, podobně jako Katzenelson, pomáhal formovat zaměření a charakter Histadrutu do podoby všestranné politické, sociální i ekonomické instituce. Své sjednotitelské roli dostal Ben Gurion i roku 1930, kdy se podílel na sloučení strany *Achdut ha-avoda* s nemarxistickou skupinou *Ha-po'el ha-ca'ir* ve stranu *Mifleget Poalej Erec Jisra'el* (hebrejsky: מפלגת פועלי ארץ ישראל; „Dělnická strana Izraele“) známou spíše pod akronymem *Mapaj* (hebrejsky: מפא"י), v níž opět zastával předsednickou funkci.⁷⁵ Dělnický sionismus se postupně stal dominantním ideologickým proudem i ve *Světové sionistické organizaci* (hebrejsky: ההסתדרות הציונית העולמית; *Ha-histadrut ha-cijonit ha-olamit*), což se roku 1935 odrazilo i ve zvolení Davida Ben Guriona do čela *Židovské agentury pro Izrael* (hebrejsky: הסוכנות היהודית לארץ ישראל, *Ha-sochnut ha-jehudit le-Erec Jisrael*), která představovala oficiální zastoupení Židů v mandátní Palestině. Tuto vedoucí funkci v Židovské agentuře si pak Ben Gurion udržel až do vzniku Izraele v roce 1948, u kterého sám také stál. Jakožto první izraelský premiér se Ben Gurion během svých funkčních období zasadil o syntézu sionistických ideálů a pragmatismu, když opustil dosavadní politiku opatrnosti a nahradil ji silným důrazem na razantní politické kroky a jednání. Během Ben Gurionova vedení státu došlo k výraznému nárůstu imigrace. Počty nově přicházejících olim se postupně téměř zdvojnásobily, a to především v průběhu prvních pěti let po založení Izraele, během kterých došlo také k velkému přesídlení Židů z Jemenu v rámci Operation Magic Carpet, nad jejíž realizací D. Ben Gurion dohlížel.⁷⁶

⁷⁵ ISSEROFF, A. *Achdut Ha'avoda*. *Zionism: Zionism & Israel Information Center* [online]. [cit. 2015-06-23]. Dostupné z: http://www.zionism-israel.com/dic/achdut_haavoda.htm

⁷⁶ DAVID BEN-GURION (1886 - 1973). *Israel Ministry of Foreign Affairs* [online]. 2003 [cit. 2015-06-23]. Dostupné z: <http://www.mfa.gov.il/mfa/aboutisrael/state/pages/david%20ben-gurion.aspx>

2.1.8. Eliezer Kaplan; Josef Sprinzak

Jak E. Kaplan, tak také J. Sprinzak jsou pro nás důležitými postavami zejména proto, že stáli v čele skupiny Ha-po'el ha-ca'ir, která se velmi výrazně zasadila o implementaci programů kibuš ha-avoda (conquest of labor) a kibuš ha-arec (conquest of land), které měly určující vliv na formování konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim. I přesto, že oba tito sionističtí aktivisté a politici zastávali důležité funkce a výrazně se podepsali na historii Izraele, s ohledem na rozsah i zaměření této práce se zde těmto postavám nebudeme více věnovat. Místo toho se budeme záhy zabírat právě problematikou kibuš ha-avoda a kibuš ha-arec.

2.2. Principy socialistického sionismu: rozdíly a paralely

Na přelomu 19. a 20. století se Theodor Herzl a další otcové politického sionismu obraceli v otázce vedení hnutí a realizace sionistických záměrů spíše k bohatým židovským osobnostem ze Západu. Od rodin jako byli například Rothschildové či Montefiorové se přitom očekávala nejen finanční podpora sionistických aktivit, ale také intervence na poli politických jednání se zahraničními potentáty a zástupci zemí, od nichž bylo potřeba získat podporu. Někteří židovští filantropové, kteří disponovali dostatečnými prostředky a vlivem, byli skutečně ochotní se na sionistickém programu podílet a sponzorovat dílčí projekty menšího i většího rozsahu. Entuziasmus mnoha z nich však již nedosahoval takového rozměru tam, kde se jednalo o naplnění konečného cíle sionismu, tedy o přesídlení židovského národa do Palestiny.⁷⁷

Právě v tomto momentě se pak otevřel prostor pro unikátní přínos socialistického sionismu. Je zajímavé, že z hlediska hlavního proudu židovské společnosti patřili členové dělnického hnutí spíše k outsiderům.⁷⁸ Ve srovnání se Židy ze zemí západní Evropy, kteří se považovali za jakousi elitu, pocházeli sympatizanti socialistického hnutí většinou z východoevropských a ruských komunit, které v evropsko-americkém prostředí neměly takovou prestiž, jako komunity ze západu. Jiná situace ale panovala v kontextu jišuvu a později i Izraele, kde se velká část čelní politické reprezentace

⁷⁷ ISSEROFF, Ami. *Labor Zionism and Socialist Zionism*. [online]

⁷⁸ Tamtéž, [online]

rekrutovala právě z těchto kruhů. Dělnické hnutí se svou představou, že je to právě židovský proletariát, který může dovést sionistickou vizi k jejímu uskutečnění, představovalo zcela nový přístup ve způsobu, jakým Židé uvažovali o sobě samých. Socialistický sionismus přinesl vizi revoluce v židovském národě, která měla v konečném důsledku vést jak ke znovuoživení židovské produktivity, tak také k vytvoření národní domoviny. Tato sionistická revoluce v sobě přitom spojovala různé aspekty. Kromě důrazu na návrat Židů k manuální práci a přesídlení Židů rozptýlených v exilu do historické domoviny to bylo například také znovuoživení a obroda hebrejského jazyka i snaha o založení jednotné společnosti naplňující socialistické ideály. Díky atraktivitě těchto ideálů, praktickému zaměření i iniciativě a schopnostem levicových vůdců jednat si právě socialistický sionismus získal zásadní vliv.

Jak jsme mohli sledovat v předchozím oddíle, nešlo v případě socialistického sionismu o názorově zcela homogenní proud. Různé skupiny, jež byly součástí dělnického hnutí, stavěly na různých východiscích, která byla nejčastěji ukotvená v socialismu, marxistické teorii a nebo v její kritice. Zásadní otázky, které hnutí rozdělovaly v jeho rané fázi, se tedy týkaly zejména přístupu k marxismu a také nadřazenosti či podřízenosti národních zájmů a státotvorného úsilí vůči socialistickým ideálům. V prostředí diaspory byl příklon k marxistické ideologii poměrně snadno pochopitelný a měl svou relevanci. V podmínkách jišuvu však doktrína s důrazem na třídní boj proti vládnoucí vrstvě ztrácela na síle. K tomuto ideologickému oslabení docházelo hlavně proto, že naplnění skutečného třídního boje bylo v podmínkách, kde sami židovští kapitalisté, kterých tehdy v Palestině nebylo mnoho, spíše přežívali než vydělávali a kde bylo snadné nahradit židovské dělníky levnější arabskou pracovní silou, nejen nežádoucí, ale prakticky téměř nemožné. Naléhavost hledat nejen politické, ale také praktické řešení židovské situace se spolu se vzrůstem antisemitismu v Evropě i v Rusku dále stupňovala. Do popředí se proto dostávaly stále více národní zájmy a pragmatismus, zatímco se začala objevovat tendence upozadovat některé z původních původní marxistických ideálů.⁷⁹

Záhy po vstupu socialistického sionismu na politickou scénu jišuvu se tak toto hnutí rozštěpilo do dvou nejvýznamnějších frakcí, kterými byly již zmiňované skupiny Ha-po'el ha-ca'ir, v čele s Eliezerem Kaplanem a Josefem Sprinzakem, a Poalej Cijon.

⁷⁹ LAQUEUR, W. *A History of Zionism*. New York: Schocken Books, 2003, str. 277-280.

Zatímco ideologické zaměření skupiny Ha-po'el ha-ca'ir ukotvené především v myšlenkách A. D. Gordona bylo nemarxistické, východiska Poalej Cijon byla určena teorií D. B. Borochova a ubírala se spíše marxistickým směrem. Ani zde však nelze úplně generalizovat, protože například americká odnož Poalej Cijon, v níž figurovali jak N. Syrkin, tak také D. Ben Gurion, se ke klasické marxistické teorii hlásila mnohem méně než křídlo působící v jišuvu. Právě tato nemarxistická tendence pak postupně vedla také k odtržení pravicovějšího křídla Poalej Cijon, v jehož čele pak Ben Gurion stál. Mezi jednotlivými názorovými proudy socialistického sionismu docházelo opakovaně jednak k pokusům o kompromis a sjednocení v různých uniích, jednak k názorovým rozkolům, které často vedly k opětovnému štěpení.⁸⁰ Přesto však kromě rozdílů můžeme mezi jednotlivými ideologickými proudy socialistického sionismu přirozeně vysledovat také jisté paralely. Shrňme si tedy nyní základní sdílené principy levicového sionismu, které byly jednotlivým frakcím tohoto hnutí zpravidla společné. Ami Isseroff shrnuje tyto ústřední principy ve čtyřech tezích: 1) Židům přináleží podřadné společenské postavení, a to proto, že nemají vlastní zemi a nevěnují se skutečně produktivní manuální práci ani v zemědělství, ani v základních průmyslových odvětvích 2) obrody židovského národa může být dosaženo jedině změnou této nevyhovující společenské a ekonomické reality Židů, protože jedině získáním lepšího postavení a většího ekonomického vlivu mohou Židé získat také potřebnou politickou moc k prosazení svých národnostních ambicí; politické řešení je přitom podmíněno existencí silného židovského proletariátu, který je schopen přímo ovlivňovat běh událostí 3) sionistická vize o znovuoobnovení židovské národní domoviny může být naplněna pouze prostřednictvím židovské dělnické třídy, která musí vzniknout v Zemi izraelské 4) život Židů v diaspoře (v exilu) nebude nikdy standardní, a proto je založení vlastního státu nutným předpokladem pro zajištění budoucí existenci židovského národa v optimálních podmínkách.⁸¹ Tyto teze spolu s reflexí dobových ekonomických a sociálních podmínek v jišuvu pak stály také v pozadí zásadních programových sloganů socialistického sionismu, jakými byly především kibuš ha-avoda a kibuš ha-arec.

⁸⁰ Srov. Hapoel Hatzair in ROBERTS, P. M.; TUCKER, S.(eds.) *The encyclopedia of the Arab-Israeli conflict: a political, social, and military history*. Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, 2008, str. 422-423.

⁸¹ ISSEROFF, Ami. Labor Zionism and Socialist Zionism. [online]

2.3. Programové slogany socialistického sionismu

Raný socialistický sionismus svou praktickou ideologii vystavěl okolo několika klíčových programů, konceptů a sloganů. Dříve než se přímo zaměříme na některé z nich, podívejme se nejprve na okolnosti, za kterých vznikaly, a byly následně také implementovány.

Pro správné pochopení situace během druhé alije je nutné uvážit, jaký stav panoval v jišuvu během alije první. Olim, kteří začali do Palestiny přicházet již během let 1881/1882 - 1903, museli čelit mnoha problémům, které se odvíjely od složitých ekonomických poměrů a specifického charakteru palestinského trhu práce. Jedním z ústředních historických procesů, které se odehrály v jišuvu, byl právě vleklý konflikt na trhu práce, který se dotkl olim z obou alijot. Židovští plantážníci z východní Evropy, kteří přišli během první alije, našli v Palestině poměrně širokou vrstvu levné a kvalifikované arabské pracovní síly. Palestínští Arabové často sami obhospodařovali menší či větší zemědělské plochy a přirozenou součástí jejich tradičního způsobu života v oblasti byl také fungující systém arabských sídlišť a sociálních struktur. Práce, kterou hledali u židovských plantážníků proto byla spíše sezónního charakteru a představovala doplňující složku celkového příjmu arabských dělníků. Olim, kteří do Palestiny přicházeli, tak vstupovali na pracovní trh, který nejenže neoplýval nadbytkem pracovních příležitostí, ale nebyl ani ekonomicky připraven na masový příliv pracovníků, kteří potřebovali takovou práci, která by jim poskytla celoroční stabilní a dostatečný příjem. Protože mnoho olim pocházelo z městského prostředí, byli tito lidé často zvyklí na vyšší životní standard a neměli obvykle žádnou zkušenost s prací v zemědělství. Židovští dělníci v porovnání s dělníky arabskými představovali dražší a zároveň i méně kvalifikovanou pracovní sílu. Mnohdy tak docházelo k situaci, kdy židovští podnikatelé v zemědělské výrobě dávali raději přednost arabské námezdní síle než zaměstnávání nových židovských přistěhovalců.⁸² Mnozí olim, kteří přišli v rané fázi druhé alije, začali pracovat za stejných mzdových podmínek jako arabští dělníci, avšak velmi rychle si začali uvědomovat, že s těmito penězi nemohou vyjít a že jim nestačí. Stav na trhu práce a ekonomická situace olim začaly být kritické, a proto byla

⁸² FRANKEL, J. *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862-1917*. New York: Cambridge University Press, 1984, str. 403-416.

roku 1905 přijatá nová strategie, jež měla vést k eliminaci těchto problémů a která našla své vyjádření ve sloganech kibuš ha-avoda, avoda ivrit, kibuš ha-arec.

2.3.1. Kibuš ha-avoda - dobývání práce

Program kibuš ha-avoda vycházel z ideálů socialistického sionismu, které byly formulovány D. B. Borochovem a A. D. Gordonem. O jejich ideologickou artikulaci a prosazování v praxi se v začátcích zasloužila především skupina Ha-po'el ha-ca'ir. Gershon Shafir rozlišuje v konceptu kibuš ha-avoda tři základní významy, z nichž každý reflektuje jiný aspekt historické či sociální reality. První z těchto tří významů se pojí se sloganem *kibuš acmi* (hebrejsky: כיבוש עצמי; anglicky: *self-conquest*) a týká se úsilí překonat tradiční odloučení Židů od manuální a zemědělské práce. Aby se Židé stali opět produktivním národem a navrátili se k práci, museli si olím osvojit dovednosti i fyzické schopnosti k tomu, které jim měly umožnit být zemědělskými dělníky v Palestině. Toto úsilí souviselo s přetvářením invertní pyramidy ilustrující strukturu židovských povolání, o které jsme hovořili v souvislosti s teorií B. Borochova. Požadované přestrukturování této pyramidy bylo přitom procesem, který probíhal jak na fyzické úrovni, tak také na úrovni psychologické, jež odpovídala transformaci dosavadní židovské identity. Druhý význam sloganu kibuš ha-avoda souvisí se situací v *mošavot*⁸³ (hebrejsky: מושבות; „kolonie“) a sporem mezi vlastníky zemědělské půdy, velkopěstiteli a dělníky ohledně pracovních a platových podmínek. Ačkoli měl tento spor svůj specifický charakter daný jedinečnými podmínkami v jišuvu, reflektoval v jádru třídní konflikt, který byl typický i pro jiné společnosti, v nichž dominovaly ekonomické vztahy založené na principech kapitalismu. Specifikum tohoto sporu v mošavot bylo dáno právě tlakem na snižování mezd židovských dělníků způsobeného snadnou dostupností levnější arabských pracovních sil. Kapitalistický rozměr konfliktu se tak do značné míry překrýval s rozměrem etnickým i národním, který se plně projevuje v kontextu třetího významu. Třetí význam výrazu kibuš ha-avoda souvisí se sloganem *avoda ivrit* (hebrejsky: עבודה עברית; „hebrejská práce“) a spočívá ve snaze

⁸³ Mošava (hebrejsky: מושבה; pl. mošavot) je typ menšího zemědělského sídla, které na rozdíl od [mošavů](#) (hebrejsky: מושב; pl. mošavim) a [kibuců](#) nefunguje na principech kolektivních forem hospodaření. Mošavot patří k nejstarším sídelním typům židovského osidlování jišuvu, které vznikaly již během první alije.

úplného nahrazení arabských dělníků těmi židovskými. Jak upozorňuje G. Shafir, je snaha o centralizaci a ovládnutí pracovního trhu jednou etnickou skupinou jev, k němuž dochází v mnoha multi-etnických společnostech a zvláště pak těch, které jsou založeny na osadnictví. Ve snaze řešit situaci na palestinském trhu práce se tak i na straně vedení židovské komunity jišuvu objevila tendence vyloučit z něj arabské dělníky. Požadavek na ovládnutí („conquest“) všech povolání a celého pracovního trhu v jišuvu, respektive v budoucím státě Izrael, Židy začal být postupně považován za nutnou podmínku úspěšné realizace sionismu.⁸⁴

2.3.2. Kibuš ha-arec - dobývání země

Program kibuš ha-arec souvisí také se sloganem *kibuš ha-adama* (hebrejsky: כיבוש האדמה; dobývání půdy), který vystihuje úzkou vazbu na zemědělskou půdu a odráží tak jednak propojení s programem kibuš ha-avoda, jednak ideologickou návaznost na chalucijut. V průběhu alijot začali Židé v Palestině uplatňovat nový systém osidlování, který se výrazně lišil od osidlovacího schématu před nimi. Před rokem 1882 byly zpravidla menší skupiny religiózních Židů zvyklé usazovat se převážně ve městech, která byla důležitá z náboženského hlediska. S nástupem alijot a příchodu početnějších skupin olim, jejichž motivy k přesídlení většinou nebyly náboženské, ale spíše ideologické či existenční, se změnily jak požadavky, tak i očekávání těchto nově příchozích Židů. V důsledku těchto změn začali Židé od arabských vlastníků vykupovat půdu - obvykle v bažinatých oblastech, které nebyly primárně vhodné ke kultivaci a bylo potřeba je za tímto účelem upravit a přizpůsobit tak, aby byly použitelné k zemědělským účelům. Na těchto územích byla v duchu chalucijut postupně zakládána nová židovská sídliště jako mošavot, kibucy i malá města.⁸⁵ Stejně tak jako měla půda židovstvem obdělávána, měla být také v držení Židů.

Zemědělská sídliště tudíž vznikala na národní židovské půdě, na níž také měli exkluzivně Židé pracovat. Tato forma osidlování vedla k rozvoji nového ekonomického

⁸⁴ SHAFIR, G. *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914*. Berkeley: University of California Press, 1996, str. 59-60.

⁸⁵ IRIS, M. a SHAMA. *Immigration Without Integration: Third World Jews in Israel*. Cambridge, MA: Transaction Publishers, 1977, str. 15.

sektoru, v němž byli zaměstnáváni pouze Židé, a to pod kontrolou Histadrutu.⁸⁶ Jak kibuš ha-avoda, tak kibuš ha-arec tuto novou realitu odrážejí. Oba slogany společně vyjadřují nejen záměr obsadit existující pracovní místa židovskými dělníky a vytvářet pro ně nová, ale také přesvědčení, že celý ekonomický sektor postavený především na zemědělské výrobě by měl být centralizován a řízen Židy. V důsledku realizace těchto programů se skutečně podařilo docílit stavu, kdy počátkem roku 1948 byla židovská populace v jišuvu koncentrovaná nejen ve městech jako Tel Aviv, Haifa či tradičně Jeruzalém, ale také v oblasti Galileje, údolí Guš Dan a Chefer nebo Šaronské planiny. Tyto procesy „dobývání práce a půdy“ probíhaly plně v souladu s aspiracemi socialistického sionismu založit národní stát a změnit dosavadní charakter židovského života v Palestině transformací židovstva v národ dělníků a farmářů.⁸⁷ Jak však dále uvidíme, navzdory tomu, že oba programy měly své nepopíratelné výsledky, se tyto snahy se neobešly bez problémů a nelze je chápat jako zcela úspěšné.

2.3.3. Idealistic workers versus natural workers

Přesto, že se úspěšně dařilo zakládat nová židovská sídliště, ekonomická situace olim zůstávala složitá. Již okolo roku 1909/1910 bylo jasné, že provozovatelé plantáží dají jen výjimečně dobrovolně přednost zaměstnávání dražších a méně zkušených židovských dělníků před těmi z řad palestinských Arabů. Neexistoval navíc ani žádný státní aparát, který by takovou praxi mohl vynucovat, případně který by tuto strategii pomohl dotovat. Situace byla natolik vážná, že během druhé alije došlo k nejpočetnější vlně emigrace Židů z jišuvu zpět do diaspory.⁸⁸ Programy kibuš ha-avoda a kibuš ha-arec měly fungovat jako silný ideologický apel a vyšší motivace ke změně této stávající situace. Židovské komunity z arabsko-muslimských zemí se pak měly stát určitým instrumentem a přímou součástí praktického řešení problémů na pracovním trhu. Programy „dobývání“, jež měly původně za cíl překonat ekonomický konflikt, tak v jišuvu v praxi přispívaly k prohlubování vznikajícího konfliktu etnického, a to ve dvou rovinách - jednak ve sféře vztahu mezi Židy a palestinskými Araby, jednak také v

⁸⁶ PELED, Y. *Inter-Jewish Challenges to Israeli Identity* [online]

⁸⁷ IRIS, M. a SHAMA. *Immigration Without Integration: Third World Jews in Israel*, str. 15.

⁸⁸ SHAFIR, G. *The meeting of Eastern Europe and Yemen: 'Idealistic workers' and 'natural workers' in early Zionist settlement in Palestine*, str. 176.

rovině vnitřního sporu mezi Aškenazim a Mizrachim. Obě tyto roviny odpovídají i dvěma z důležitých štěpným liniím pozdější izraelské společnosti.⁸⁹

Zejména s ohledem na kibuš ha-avoda představovali Mizrachim ideální řešení problematiky na trhu práce. V souvislosti s neúčinnou snahou o monopolizaci trhu práce aškenázskými dělníky se objevila také distinkce mezi *idealistic workers* a *natural workers*. Pod termínem *idealistic workers*, kterým se označovali aškenázští Židé, rozumíme ty dělníky, kteří do jišuvu přicházeli dobrovolně z ideologických důvodů, a to z rozvinutých zemí, kde byl jejich životní standard obvykle vyšší než ten, který je čekal v Palestině. Důvody jejich alije byly chápány jako vznešené a *idealistic workers* sami o sobě pak jako kultivovanější, vzdělanější a kulturnější než jejich protějšky z řad *natural workers*. Označení *idealistic workers* se tak pojilo s *chalucim*, kteří se považovali za průkopníky také ve smyslu stanovování kulturních a morálních norem židovské společnosti a souviselo tak s kategorií kvality.⁹⁰ Ze svého ideologického přesvědčení byli *idealistic workers* sice ochotní vykonávat dělnické práce za nízkou mzdou, avšak pouze po časově omezenou dobu. Aškenazim jakožto *idealistic workers* měli své síly zaměřit na specializované profese, které by jim do budoucna umožnily získat lepší pozici na trhu práce a výhodnější platové podmínky než obyčejná nekvalifikovaná dělnická práce, které se měli naopak věnovat Mizrachim označení jako *natural workers*.⁹¹

Jako *natural workers* byli chápáni Židé, kteří přicházeli z arabsko-muslimských zemí a kteří měli důležitý význam jakožto levná pracovní síla. Označení *natural workers* však neimplikovalo vždy nutně zkušenost se zemědělskou prací. Mnohem více vyjadřovalo fakt, že tito lidé byli v podstatě odsouzeni k tomu, aby se stali proletáři, protože neměli žádnou jinou alternativu, jak si zajistit příjem a spokojili se tak i s nízkou mzdou.⁹² Důležitým aspektem *natural workers* bylo také to, že na rozdíl od svých arabských protějšků splňovali podmínky programu kibuš ha-avoda. Jakožto Židé byli - podobně jako Aškenazim - nositeli správné tradice, hodnot i dobré morálky. Vzhledem ke svému původu však byli Mizrachim viděni jako nevzdělání a zaostalí a

⁸⁹ Konfliktní linii Aškenazim - Mizrachim se blíže věnuje kapitola pátá této práce.

⁹⁰ PELED, Y. *Inter-Jewish Challenges to Israeli Identity* [online]

⁹¹ SHAFIR, G. *The meeting of Eastern Europe and Yemen: 'Idealistic workers' and 'natural workers' in early Zionist settlement in Palestine*, str.175-182.

⁹² DRUYAN, N. Bez létajícího koberce: jemenské osídlení v době jišuvu (1881 - 1914), Jerusalem: Ben Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, 1981, [hebrejsky: באין מרבד קסמים: ההתיישבות התימנית בארץ-ישראל], str. 134.

předurčení k nekvalifikované dělnické práci za nízkou mzdu, která odpovídala sazbě za práci arabských dělníků. Natural workers tak byli chápáni jako ti, jenž se měli stát v sionistické kampani instrumentem a kvantitativním doplněním kvality aškenázských průkopníků.

Ačkoli fundamentálním problémem na trhu práce zůstávala otázka výše mezd, díky snaze o implementaci programů kibuš ha-avoda a kibuš ha-arec dostal tento spor etnický rozměr.⁹³ Etnický rámec konfliktu se projevil dvěma zásadními způsoby: 1) v konfliktu mezi Židy a Araby, kteří nejenže z ekonomického hlediska představovali konkurenci na pracovním trhu, ale z ideologického hlediska byli také překážkou jak v realizaci obou programů dobývání, tak i konceptu avoda ivrit 2) v konfliktu mezi Aškenazim a Mizrachim, kteří skrze svůj původ v arabsko-muslimských zemích byli vystaveni ze strany Aškenazim orientalismu, z něj plynoucím stereotypům a následné etnické stigmatizaci jakožto „arabští Židé“; tato tendence asociovat Mizrachim s Araby pak spolu s některými dalšími faktory, ať už díky latentní či otevřené diskriminaci, přispívala k tomu, že Mizrachim zůstávali vespod socioekonomického žebříčku, a to právě jakožto natural workers, kteří vykonávají nekvalifikovanou dělnickou práci za nízkou mzdu.

⁹³ Srov. SHAFIR, G. *The meeting of Eastern Europe and Yemen: 'Idealistic workers' and 'natural workers' in early Zionist settlement in Palestine*, str.174.

3. Alija tejmanit: dva typy mobilizačních narativů a jejich význam

Jak bylo naznačeno v předcházející kapitole, staly se koncepty *idealistic workers* a *natural workers* důležitým faktorem postupného formování štěpné linie Aškenazim - Mizrachim. Hledisko vnitřního židovského konfliktu mezi Aškenazim a Mizrachim je zajímavé mimo jiné také proto, že nabízí důležitou alternativu, respektive rozšíření, k obvyklým snahám analyzovat povahu či historii sionismu v kontextu arabsko-židovského sporu v Palestině. Aspekt konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim přitom ukazuje, že Aškenazim často těžili ze způsobu, jakým byli Mizrachim integrováni na trh práce či začleňováni do sociálních a politických struktur jišuvu a později též izraelského státu.

V souvislosti s událostmi provázejícími druhou aliju docházelo k prohlubování instrumentálního přístupu k Mizrachim. Mizrachim jakožto *natural workers* měli napomoci realizaci programů dobývání práce a půdy dvěma zásadními způsoby. Jednak se měli stát posilou pracovního trhu jakožto levná pracovní síla a vhodný dělnický materiál k vytlačení arabské konkurence, jednak měli posílit stávající komunitu jišuvu také demograficky. Navzdory tomu, že druhá alija přispěla velmi výrazně k rozvoji sionistických struktur a systému židovského osídlení v Palestině, došlo v důsledku složité ekonomické situace v jišuvu během druhé alije k více než 40% úbytku olim.⁹⁴ Vysoké procento Židů, jenž se rozhodli opustit Palestinu a vrátit se do diaspory, znamenalo ohrožení realizace sionistického plánu. Protože takto výrazné demografické oslabení prakticky znamenalo nemožnost plnění programů *kibuš ha-arec*, *kibuš ha-avoda* i *avoda ivrit*, bylo potřeba tento nežádoucí stav rychle a účinně řešit. Jako vhodné řešení se zdálo nastartování židovské imigrace právě ze zemí arabsko-muslimského světa.

Prvními z řad mizrachi komunit, k nimž sionistický establishment obrátil svou pozornost, byli Tejmanim. Důvodů, proč byli Tejmanim preferovanou skupinou bylo několik. Tejmanim, označení jako *natural workers*, byli považováni za vhodné a spolehlivé zemědělské dělníky, kteří disponují potřebnou houževnatostí k tomu, aby

⁹⁴ NEUMANN, B. *Land and desire in early Zionism*. Waltham, Mass.: Brandeis University Press, 2011, Schusterman series in Israel studies, str. 112.

mohli pracovat především v mošavot a plně tak nahradit arabskou pracovní sílu. Díky tomu, z jakých podmínek pocházejí a díky nízké úrovni vzdělanosti v této komunitě se předpokládalo, že se Tejmanim spokojí s málem a nebudou, narozdíl od aškenázských Židů z rozvinutějších evropských oblastí, usilovat o zvýšení mezd ani o lepší pracovní místa mimo zemědělský sektor. Z hlediska židovských farmářů, kteří Tejmanim zaměstnávali představovali tito pracovníci oproti aškenázským dělníkům výhodu také v tom, že nebyli sdruženi v Histadrutu. Vzhledem k tomu, že nebyli organizováni v odborech bylo pro zaměstnavatele jednodušší vyplácet Tejmanim nižší mzdy. Další důležitou výhodou, která z Tejmanim činila žádoucí imigranty, pak byla také tradiční velikost jemenské židovské nukleární rodiny.⁹⁵ Početné potomstvo Tejmanim bylo vhodným prostředkem k posílení demografického růstu židovské komunity v Palestině, který byl jedním ze zásadních cílů sionistického hnutí, respektive nutnou podmínkou k tomu, aby mohlo v budoucnu dojít k založení samostatného suverénního státu.

Jemenská alija měla tedy svůj důležitý význam již v době před vznikem izraelského státu. Aby se v počátečních letech⁹⁶ podnítila a později⁹⁷ též posílila imigrace Tejmanim i dalších Mizrachim, bylo potřeba najít nějakou ideologickou oporu, která by tomuto procesu napomohla. Na tomto pozadí se v sionistickém diskurzu objevují dva protikladné mobilizační narativy, které tato práce označuje jako *negativní* narativ a *pozitivní* narativ. Účelem obou těchto narativů bylo jednak odůvodnit a vysvětlit snahy přivést Mizrachim do mandátní Palestiny a později do Izraele i jinak, než jen z instrumentálního či pragmatického hlediska sionistické politiky, jednak dát událostem spojeným s alijot mizrachi komunit určitý vyšší význam a zasadit je tak do kontextu sionistické ideologie, zejména pak do rámce Ben Gurionova konceptu mamlachtijut.

3.1. Negativní narativ

První ze dvou zmiňovaných narativů pohlíží na situaci Židů v arabských a muslimských zemích *negativním* prizmatem. Popisuje ji tudíž jako velmi neutěšenou,

⁹⁵ Srov. HALAMISH, A. A New Look at Immigration of Jews from Yemen to Mandatory Palestine. *Israel Studies*. 2006, 11(1): 59-78, str. 65-67.

⁹⁶ V období okolo roku 1911.

⁹⁷ Zejména ve 30. letech dvacátého století a mezi léty 1948-1952.

nebezpečnou a své vyjádření tak nachází ve formě binární opozice *zachránce* (sionistický establishment, později stát Izrael) - *oběť* / *zachráněný* (v našem konkrétním případě Tejmanim, obecně Mizrachim).

3.1.1. Zachránci a zachránění

Negativní narativ doplnil řadu oficiálních mýtů, které se v sionistickém diskurzu objevily a které dokreslovaly vztah vůči Tejmanim i dalším Mizrachim. Tento narativ měl několik zajímavých projevů, které se odvíjely od pomyslné kvalitativní distinkce mezi zachránci a zachráněnými. Podívejme se nyní blíže na tři takové projevy:

1) Na rozdíl od Aškenazim byli Tejmanim chápáni jako vhodná židovská pracovní síla pro manuální nekvalifikované dělnické profese v zemědělském sektoru, protože se u nich předpokládalo, že z Jemenu byli zvyklí na těžké podmínky a tvrdou práci. Na rozdíl od Aškenazim, především tedy těch, kteří přicházeli do Palestiny z evropských měst, si měli Tejmanim na mnohdy nehostinné podmínky v jišuvu rychle zvyknout a snáze se adaptovat. Jak upozorňuje A. Halamish, byl tento rys Tejmanim připisován zcela otevřeně a jeho dopad na imigraci z Jemenu byl zásadní.⁹⁸ Tento fakt pak dokresluje například také článek z roku 1927, v němž B. J. Yaish, předseda jedné z poboček *The Young Men's Hebrew Association*⁹⁹, toho času působící v Adenu, srovnává rozdílný způsob, kterým se Aškenazim a Tejmanim vypořádávali s obtížemi, s nimiž byli po příchodu do Palestiny konfrontováni: „*Our Yemenite coreligionists fare better in Palestine by reason of their having been inured to a harder and humbler way of life in their former place of exile ... Our Yemenite brother is fit by nature to do work which is a hardship to his fellow-Jew who comes from the more liberal countries of the Diaspora.*“¹⁰⁰ Podobně tento přístup dokládá i prohlášení Dr. Ya'akova Tahona¹⁰¹ na

⁹⁸ HALAMISH, A. *A New Look at Immigration of Jews from Yemen to Mandatory Palestine*, str. 66.

⁹⁹ Young Men's Hebrew Association - organizace založena roku 1854 v Baltimore, USA za účelem pomoci židovským imigrantům, a to prostřednictvím široké škály služeb a sociálních, vzdělávacích i kulturních institucí, jež měly pomoci při upevňování židovské identity v novém prostředí.

¹⁰⁰ YAISH, B. J. The Jewish National Movement in Aden. *Israel's Messenger*. 1927, 24(4). In: STILLMAN, N. A. *The Jews of Arab Lands in Modern Times*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991, str. 353.

¹⁰¹ Ya'akov Tahon patřil k předním sionistickým lídrům. Ve 20. letech 20. století působil jako asistent Arthura Ruppina, ředitele palestinské divize Světové sionistické organizace. Tahon sám pak zastával např. funkci ředitele *The Palestine Land Development Company*, která se v Palestině starala o nákup půdy, přípravu židovských dělníků na práci v zemědělství i o zakládání zemědělských osad.

adresu židovských dělníků: „*It is doubtful if the Ashkenazi Jews are qualified to work in anything other than city work. On the other hand, we have the Oriental Jews and especially the Yemenites and the Persians who are good in agriculture work. This is because they need very little; they can be compared to the Arabs, and in this aspect they can compete with them even though the quality of their actions will not be better than the Arabs.*“¹⁰² Posledním příkladem, který zde v této souvislosti zmíníme, je popis jemenského dělníka, který byl roku 1909 publikován v novinách Ha-cvi (hebrejsky: העצבי; Gazela): „*It is a simple worker that can do anything, with no shame, no philosophy and no poetry.*“¹⁰³ Všechny tyto charakteristiky, úzce související s konceptem natural workers, podle Shoshany Madmoni-Gerber prakticky předurčily budoucí roli a společenské postavení Tejmanim, protože: „*They were brought to Palestine as second-class settlers and were destined to become the premanent working class of the new state to be.*“¹⁰⁴ Odtud pak podle Madmoni - Gerber pochází i vnitřní rozpor mezi sionistickou socialistickou filozofií a diskriminačními praktikami, které byli vůči Mizrachim často uplatňovány, když na ně bylo pohlíženo jako na levnou pracovní sílu a prostý „kolonizační materiál“.¹⁰⁵

2) Specifikem negativního narativu byla též přidružená tendence vysvětlovat spory mezi Židy a jejich arabsko-muslimskými sousedy i případné násilnosti namířené proti Židům, k nimž často skutečně docházelo, primárně jako důsledek arabské a muslimské nenávisti vůči Židům. Touto nenávistí pak byla zdůvodněna i praktická nemožnost koexistence Židů v majoritních arabsko-muslimských společnostech. Negativní narativ vyzdvihoval rozdíly a bariéry, které tyto dvě komunity vzájemně rozdělovaly, a obecně tendoval k interpretaci diaspory jakožto negativního jevu. Arabsko-muslimskou nevraživostí vůči Židům pak tento narativ zdůvodňoval také odchod Mizrachim z těchto zemí. Bat-Zion Eraqi Klorman zmiňuje několik typických prvků, s nimiž negativní narativ v případě Tejmanim nejčastěji operoval, a to zejména tyto: a) legální status Židů v Jemenu jakožto *dhimmis*¹⁰⁶ - určení Židů jakožto dhimmis bylo prezentováno v

¹⁰² TAHON, Y. citováno v: MEIR, Y. *The Zionist Movement and the Jews of Yemen*. Tel Aviv: Afikim Library, 1983, str. 43.

¹⁰³ MEIR, Y. *The Zionist Movement and the Jews of Yemen*, str. 48.

¹⁰⁴ MADMONI-GERBER, S. *Israeli Media and the Framing of Internal Conflict: The Yemenite Babies Affair*, str. 25-26.

¹⁰⁵ Srov. tamtéž, str. 26.

¹⁰⁶ Viz kapitola 1, oddíl 1.2.2.

podstatě jako platforma pro nejrůznější formy útlaku a obtěžování Židů¹⁰⁷; zapomínalo se přitom ale často na fakt, že tento status se netýkal výhradně jen Židů, nýbrž i všech dalších nemuslimských komunit, a je proto chybou toto určení chápat bez kontextu, jako čistý projev nenávisti vůči Židům b) ekonomická situace jemenských Židů - v prosinci roku 1928 otiskl deník Ha-arec (hebrejsky: הארץ; Země (izraelská)) článek, který líčí ekonomickou situaci Tejmanim jako kritickou, a to právě v návaznosti na jejich status dhimmis a tudíž i povinnost odvádět daň z hlavy (džizja): „ ... *they were required to to abide by the decrees of the cruel Muslims and pay taxes and levies beyond their capacity.*“¹⁰⁸ Jak upozorňuje Eraqi Klorman, v porovnání s rozvinutějšími, industrializovanými zeměmi byla sice ekonomická situace Tejmanim objektivně horší, avšak v porovnání s řadovou většinovou populací v Jemenu byly podmínky Tejmanim srovnatelné, a proto není zcela legitimní tvrdit, že byli vystaveni zásadní formě ekonomické diskriminace namířené cíleně proti Židům. Ve věci daní navíc nemůžeme ignorovat ani fakt, že džizja nebyla zpravidla vysoká a obvykle byla tato částka dokonce nižší než ta, kterou museli na daních odvádět místní muslimové.¹⁰⁹ c) *Orphan's decree* - dekret o židovských sirotcích, který stanovoval povinnou konverzi osiřelých židovských dětí k islámu bývá někdy v kontextu sionistické interpretace negativního narativu uváděn jako jedna z hlavních příčin, proč se Židé rozhodli hromadně odejít z Jemenu do Palestiny. V tomto duchu se k fenoménu *Orphan's decree* vyjadřuje například Avraham Tabib: „ ... *the Oprhan's Decree is responsible for 95 percent of the factors impacting the Jews' exodus from Yemen, while only 5 percent can be attributed to economic and other factors.*“¹¹⁰ Eraqi Klorman považuje opakované zdůrazňování vlivu *Orphan's decree* i jeho určení jakožto hlavního nástroje persekuce Tejmanim za jeden z určujících aspektů negativního narativu, který napomohl adaptaci a připodobnění historie jemenských Židů historii Aškenazim, která byla sionisty obecně prezentována jako „ ... *saga of persecution brought to an end by the Zionist redemption.*“¹¹¹ V této souvislosti, s přímým odkazem na arabsko-muslimské země, se v moderním sionistickém diskurzu

¹⁰⁷ ERAQI KLORMAN, B. *Traditional Society in Transition: The Yemeni Jewish Experience*. Leiden: Brill, 2014, str. 133.

¹⁰⁸ ZUBERI, S. The Sufferings of the Jews of Yemen. *Haaretz*. 26. 12. 1918. Citováno z: ERAQI KLORMAN, B. *Traditional Society in Transition: The Yemeni Jewish Experience*, str. 133.

¹⁰⁹ ERAQI KLORMAN, B. *Traditional Society in Transition: The Yemeni Jewish Experience*, str. 133.

¹¹⁰ TABIB, A. *A Report for the Mission to Aden*. Citováno z: ERAQI KLORMAN, B. *Traditional Society in Transition: The Yemeni Jewish Experience*, str. 135.

¹¹¹ ERAQI KLORMAN, B. *Traditional Society in Transition: The Yemeni Jewish Experience*, str. 142.

objevují také pojmy jako *vyhnání Židů* („expulsion of the Jews“) a *židovští uprchlíci* („Jewish refugees“), které získaly na významu bezprostředně po založení státu Izrael. Vznik Izraele skutečně znamenal razantní změnu situace pro Mizrachim i vzrůst napětí na Blízkém východě a dalších přilehlých oblastech. Někteří autoři, například Avi Beker či Ya‘akov Meron, upozorňují na přímou souvislost mezi založením Izraele a akutním vyostřením vztahů arabsko-muslimských autorit i běžných lidí k židovským komunitám. A. Beker i Y. Meron tak hovoří o vyhánění Židů a židovských uprchlících. Již roku 1947, před zasedáním politického výboru Valného shromáždění Organizace spojených národů, který měl hlasovat o budoucím geopolitickém uspořádání v Palestině, se objevily náznaky svědčící o potenciální eskalaci ve vzájemných vztazích mezi muslimy a Židy. Egyptský delegát Heykal Pasha komentoval plán OSN na rozdělení Palestiny a vzniku dvou států v listopadu 1947 takto: „*The United Nations ... should not lose sight of the fact that the proposed solution might endanger a million Jews living in the Moslem countries. Partition of Palestine might create in those countries an anti-Semitism ...*“¹¹² H. Pasha během shromáždění prezentoval dosavadní situaci židovských komunit v muslimských zemích jako velmi dobrou, přičemž za hlavní příčinu tenze a arabsko-muslimského antisemitismu označil právě založení Izraele. Veškerou zodpovědnost za události, k nimž mělo dojít pak připsal OSN: „*If the United Nations decides to partition Palestine, it might be responsible for the massacre of a large number of Jews. ... A million Jews live in peace in Egypt and enjoy all rights of citizenship. However, if a Jewish State were established ... Riots would break out in Palestine, would spread through all the Arab states and might lead to a war between two races.*“¹¹³ Na základě těchto prohlášení Ya‘akov Meron naznačuje, že mezi arabsko-muslimskými státy existovala koordinovaná spolupráce na přípravě k odsunu Židů, který byl, jak se Meron domnívá, v těchto zemích¹¹⁴ předběžně plánován již měsíce před oficiálním vznikem Izraele. Svůj argument pak dokládá tvrzením iráckého ministra zahraničí Fadila Jamaliho, který se na shromáždění vyjádřil v podobném duchu jako H. Pasha, když prohlásil: „*... interreligious prejudice and hatred would bring about a great deterioration in the Arab-Jewish relationship in Iraq and in the Arab*

¹¹² U.N. GENERAL ASSEMBLY, 2nd Session, Official Records, Ad Hoc Committee on the Palestinian Question, *Summary Records of Meetings*, Lake Success, New York, September 25th - November 15th, 1947, str. 185.

¹¹³ Tamtéž.

¹¹⁴ Kromě Egypta, Iráku a Jemenu hovoří Meron také o Alžíru, Jordánsku, Libyi a Sýrii.

*world at large.*¹¹⁵ Rysy vyhnání a exodu pak Meron vidí také v konkrétním případě Tejmanim, jejichž odchod ze země dává do souvislosti s náboženskou perzekucí, jíž měli být Židé v Jemenu vystaveni pod vládou imáma Yahyi, a která vyústila v hromadný odchod Tejmanim do Izraele v letech 1949 - 1950. Na Meronově způsobu líčení okolností přesídlení jemenských Židů můžeme sledovat typické uplatnění rámce negativního narativu: „*The Jews of Yemen, relying on their own means, suffering losses of life and deprivations, traversed the desert to Aden by foot and on donkeys. There, the Jewish Agency lodged them in camps and eventually boarded them onto planes that took them to Israel.*“¹¹⁶ Dalo se přirozeně předpokládat, že se vznikem židovského státu a s prohloubením izraelsko-palestinského konfliktu pravděpodobně dojde k ochlazení a zhoršení arabsko-židovských, respektive muslimsko-židovských vztahů, k němuž také skutečně došlo. Podobně jako Y. Meron tak hovoří o cíleném vyhánění Mizrachim také Avi Beker. Beker přístup muslimských států k Židům po roce 1948 dokonce označuje za pokus muslimských zemí o etnickou čistku, která navíc proběhla za tichého přihlížení OSN, když píše: „*The UN never discussed the plight of the Jewish refugees from Arab countries even though it had all necessary information on their expulsion and even „ethnic cleansing“ resulting in their resettlement mostly in Israel.*“¹¹⁷ Beker hovoří o devíti tisících Židech, kteří byli bezprostředně po založení Izraele donuceni následkem protižidovského násilí opustit své domovy v muslimských zemích.¹¹⁸ Chápání Mizrachim jako uprchlíků, kteří byli násilně vyhoštěni ze svých domovů či jako komunity, které byly vystaveny perzekucím a žily v permanentním existenčním strachu, otevírá další rovinu negativního narativu.

3) Posledním projevem negativního narativu, který zde zmíníme, byl tedy přístup sionistických autorit vůči olim z řad Mizrachim, jenž se vyznačoval požadavkem na loajalitu, která měla pramenit z pocitu vděčnosti. Od Tejmanim se tak vlastně očekávala pokora a vděk vůči sionistickému establishmentu, který je zachránil a pomohl jim od utrpení, jemuž byli vystaveni ve své zemi původu. Jakékoliv nesnáze, s nimiž se jemenští olim po příchodu do Palestiny a do Izraele mohli potýkat, byly ze strany autorit

¹¹⁵ MERON, Y. Why Jews Fled the Arab Countries. *Middle East Forum: Middle East Quarterly* [online]. 1995, 2(3): 47-55 [cit. 2015-06-23]. Dostupné z: <http://www.meforum.org/263/why-jews-fled-the-arab-countries>

¹¹⁶ MERON, Y. *Why Jews Fled the Arab Countries*, [online]

¹¹⁷ BEKER, A. The Forgotten Narrative: Jewish Refugees from Arab Countries. *Jewish Political Studies Review*. 2005, 17(3-4). Dostupné z: <http://www.jcpa.org/jpsr/jpsr-beker-f05.htm>

¹¹⁸ Tamtéž.

považovány za banální ve srovnání s tím, čemu byli Tejmanim vystaveni v Jemenu. Jak budeme dále sledovat, byly tudíž případné stížnosti Tejmanim nezřídka ignorovány a jejich požadavky, často související s celkovým zlepšením životní úrovně, zůstávaly nevyslyšeny. Za pozornost stojí fakt, že tento přístup se v izraelském prostředí jistým způsobem udržel celá desetiletí, což ilustruje například prohlášení Gila Samsonova, mluvčího politické strany Likud z roku 1990: „*So the Yemenites arrived at the beginning of the century and they were skinny, emaciated and miserable, so what? Should they have become Prime Ministers immediately?*“¹¹⁹ Na tomto pozadí se tak konstruuje další rovina vztahu mezi Aškenazim a Mizrachim v izraelské společnosti, která ústí v označení Aškenazim jakožto *utlačovatelů* a Mizrachim jakožto *utlačovaných*.¹²⁰ Zatímco tendence označovat Tejmanim jako zachráněné úspěšně pronikla do oficiálního sionistického diskurzu, protikladné vnímání Aškenazim jako utlačovatelů a Tejmanim jako utlačovaných si své místo naopak vydobylo mezi kritiky sionismu, a to nejen z řad samotných Mizrachim, případně jiných židovských komunit, ale také mezi těmi, jenž sionismus kritizují z pozice palestinských Arabů.¹²¹ Tato kritika ve své podstatě směřuje k tezi, že cílem sionistické agitace v Jemenu nebylo ani tak osvobození a záchrana Tejmanim od života v diaspoře a těžkostí s ním spojených, jako spíše jejich využití v sionistickém programu, konkrétně k nahrazení Arabů na pracovním trhu. Y. Meir pak v této souvislosti uvádí: „*This mission was not to liberate the Yemenites from life in the Diaspora, but to find a good source to take over the work in the colonies that didn't succeed with the Ashkenazi workers.*“¹²²

3.2. Pozitivní narativ

Druhý z těchto dvou narativů - tedy narativ pozitivní - naopak situaci Mizrachim v hostitelských zemích líčí jako velmi dobrou, často až harmonickou. Tento narativ tak do značné míry upozaduje negativní aspekty židovského soužití s Araby a muslimy a nebere na vědomí některá důležitá fakta. Ukázkou založení pozitivního narativu mohou

¹¹⁹ Gil Samsonov v interview pro Afikim (עיתון אפיקים), září 1990. Citováno z: MADMONI-GERBER, S. *Israeli Media and the Framing of Internal Conflict: The Yemenite Babies Affair*, str. 29.

¹²⁰ Srov. EIN-GIL, E.; MACHOVER, M. *Zionism and Oriental Jews: a dialectic of exploitation and co-optation*.

¹²¹ Srov. kapitola 1, oddíl 1.2.3.

¹²² MEIR, Y. *The Zionist Movement and the Jews of Yemen*, str. 58.

být například zprávy o situaci Židů v Jemenu, které se začaly okolo roku 1932 objevovat v židovském tisku a které líčí životní podmínky Tejmanim jako zcela vyhovující. Podle těchto zpráv Tejmanim nebyli vystaveni žádným zvláštním perzekucím a žili v relativně dobrých ekonomických poměrech.¹²³ Problémem těchto zpráv byla ale jejich omezená vypovídací hodnota. Objektivita těchto zpráv byla limitovaná faktem, že informace, z nichž čerpaly, měly společný původ v článku britského podplukovníka H. F. Jacoba. Podplukovník Jacob během svého pobytu na Arabském poloostrově navštívil také jemenské město San'a a měl možnost srovnat stav místní židovské čtvrti i komunity jako takové se situací Židů v Adenu. Židovská čtvrť v San'a byla v porovnání s adenskou čistší a lépe organizovaná a komunita v San'a prosperovala. H. F. Jacob hovoří o aktivní spoluúčasti Židů na obchodním životě ve městě a okolí i o náboženské svobodě a ochraně státu, již se místní Židé těšili. Oporu pro svá tvrzení našel Jacob v osobním rozhovoru s vrchním rabínem v San'a Yahyou Yitshaqem, který vyvracel zvěsti o systematickém pronásledování a útlaku Židů.¹²⁴ Právě s ohledem na geografickou vázanost výpovědní hodnoty těchto zpráv na komunitu v San'a není možné z nich vyvodit žádné obecně platné závěry o situaci všech židovských komunit na území Jemenu. Podobně jako byly zkreslené zprávy z Jemenu, docházelo ke zkreslení také v případě zpráv o ostatních mizrachi komunitách. Ani pozitivní narativ tak objektivně nerefletoval reálný stav a je proto potřeba, abychom při práci s těmito informacemi zachovávali obezřetnost.

Mezi další specifické rysy pozitivního narativu patří také způsob, jakým tento narativ dává události alijot z arabsko-muslimských zemí, zejména pak právě z Jemenu, do přímé souvislosti s mesianistickým mýtem, když na tyto imigrační vlny pohlíží jako na součást procesu vykoupení a s optimismem je chápe jako součást obnovy židovského národa a jeho tradiční domoviny.

3.2.1. Mesianistický mýtus a role teologie vykoupení v sionistickém diskurzu

Tendence spojovat jemenskou aliju z let 1949 - 1950 s mesianistickým mýtem může být vysvětlena jednak v kontextu sionistické politiky, jednak v souvislosti s

¹²³ ERAQI KLORMAN, B. *Traditional Society in Transition: The Yemeni Jewish Experience*, str. 135.

¹²⁴ JACOB, H. F. The Jews in the Yemen. *The Jewish Chronicle Supplement*, April 29th 1932. Citováno z: ERAQI KLORMAN, B. *Traditional Society in Transition: The Yemeni Jewish Experience*, str. 135.

náboženskou tradicí Tejmanim. Tato problematika tak nabízí dvě rozdílná hlediska, jejichž spojnicí tvoří právě teologie vykoupení.

3.2.2. Ben Gurion, mamlachtijut a židovské vykoupení

První hledisko souvisí s obecnou snahou sionistického establishmentu vyprodukovat soubor heroických hebrejských mýtů, které by pomohly dotvořit nově vznikající národní kulturu moderního Izraele opírající se o Ben Gurionův mamlachtijut. Mamlachtijut může být chápán jako snaha nahradit tradiční náboženství novým systémem víry a symbolů, které by pomáhaly posilovat soudržnost národa a zároveň posloužily jako zdroj legitimacy pro společnost i jednotlivce v ní. Centrální role izraelského státu a jeho ústřední význam pro židovský národ jsou tak nově zasazeny do rámce transformované podoby judaismu.¹²⁵ Cesta k pochopení Ben Gurionova přístupu k mesiánskému mýtu a jeho významu v izraelské politice vede tudíž skrz jeho chápání státu i judaismu. Mamlachtijut v Ben Gurionově pojetí odráží klíčovou úlohu státu v procesu vykoupení židovského lidu. Stát proto nebyl považován za pouhý prostředek, který má sloužit národu a napomáhat mu k seberealizaci, nýbrž byl chápán i jako určitý výraz a ztělesnění národního ducha. Stát Izrael pak z pohledu Ben Guriona představoval jediné místo, kde by Židé mohli žít skutečně důstojný a smysluplný život. Život v diaspoře naopak chápal jako nevyhovující a ve všech směrech defektní stav, tedy jako přesný opak života v izraelském státě. Tento přístup k diaspoře úzce souvisel s Ben Gurionovým pragmatickým postojem vůči židovské náboženské tradici. Svou kritiku Ben Gurion nesměřoval přímo proti judaismu jako takovému, ale ostře se vymezoval vůči náboženské i kulturní tradici diaspory, vůči celkovému způsobu života, který Židé v galutu adoptovali, a to ve všech jeho formách.¹²⁶ Jak upozorňuje E. Don-Yehiya, byl Ben Gurion velkým obdivovatelem Tanachu¹²⁷, který chápal jako největší úspěch Židů na poli kultury. Jak Tanach, tak i tanachické období považoval Ben Gurion za nejvhodnější zdroj mýtů a symbolů pro židovský národ procházející obrodou.¹²⁸ Právě s

¹²⁵ DON-YEHIYA, E. *Political Religion in a New State: Ben-Gurion's Mamlachtiut*, str. 173

¹²⁶ Tamtéž, str. 178

¹²⁷ Pět knih Mojžíšových (Tóra), spolu s Proroky (Ne'evim) a Spisy (Chtuvim) tvoří celek náboženských textů judaismu zvaný Tanach, v křesťanských kruzích známý pod označením Starý zákon či hebrejská Bible.

¹²⁸ DON-YEHIYA, E. *Political Religion in a New State: Ben-Gurion's Mamlachtiut*, str. 179.

ohledem na snahu využít náboženské mýty a narativy v politické sféře můžeme jeho přístup k judaismu označit jako pragmatický. V tomto duchu pak Ben Gurion chápal i založení Státu Izrael jako započetí procesu mesiášského vykoupení židovského lidu. Izraelský stát byl zároveň manifestací vykoupení i nástrojem, k jeho další realizaci. Samotná interpretace vzniku moderního státu Izrael jakožto "mesiášské události" je přitom u D. Ben Guriona zakořeněná ve spojení zázraku obrody židovského národa a znovuoobnovení židovské státnosti v zemi Izraelské s katastrofickými událostmi holocaustu. Vznik Izraele tedy vykazuje známky mesiášské události i proto, že k založení židovského státu dochází v době, kdy byla více než třetina světového židovstva vyhubena.¹²⁹ Mesianismus a mamlachtijut společně odrážejí zmiňovaný obdiv k tanachické epoše, stejně jako i odpor k diaspoře. Tento negativní přístup k éře exilu přitom slouží jako ideologický prostředek k podložení teze o vykupitelské a spásné úloze Izraele. Revoluční mesianistické hledisko spolu s idealizací tanachického období a období židovské státnosti v kontrastu ke znevážení všech aspektů života v galutu činí z mamlachtijutu určitou formu *politického náboženství*.¹³⁰ Ben Gurionův přístup k teologii vykoupení a mesiánskému mýtu označuje David Apter termínem *politický mesianismus*. Politický mesianismus představuje vlastně určitý mobilizační systém, jehož typickým rysem je právě důraz na éru politické nezávislosti, která se vyznačuje národním probuzením, obrodou a vykoupením. Tento stav je považován za žádoucí a je také spojován s obdobím dávné slávy a velikosti národa. Toto období pak stojí v kontrastu k období politické podřízenosti, které je charakterizováno utrpením a ponížením národa. Re-konstrukce nezávislosti a renesance národa se tak v podstatě stává náboženskou událostí.¹³¹ Rétorika a terminologie opírající se o judaismus se odráží také v Ben Gurionově chápání procesu přesunu Židů do Palestiny jakožto součásti projektu socialistického sionismu:

¹²⁹ Srov. OHANA, D. *Political Theologies in the Holy Land: Israeli Messianism and Its Critics*. New York: Routledge, 2010. Routledge Jewish Studies Series, str. 47.

¹³⁰ DON-YEHIYA, E. *Political Religion in a New State: Ben-Gurion's Mamlachtiut*, str. 183

¹³¹ APTER, D. Political Religion in the New States. In: GREETZ, C. (ed.). *Old Societies and New States*. New York: The Free Press, 1963, str. 63 -83.

„קיבוץ גלויות הוא אחד השלבים האורגניים המהווים תהליך של התגשמות הציונות הסוציאליסטית... כשהמוני יהודים מדוכאים ומושפלים, עוברים מעבדות לחירות ומחיים תלושים ועקרים לחיי-עבודה ובונים משק פועלי - בחקלאות, בחרושת ובתחבורה - הרי זה תהליך התגשמות הסוציאליזם.“¹³²

Zatímco na příkladech pojetí náplně socialistického sionismu a úlohy i vnitřního charakteru izraelského státu můžeme sledovat obecnější rovinu průniku idejí mesianismu do sionistické politiky, konkrétnější spojení mezi mesiánským mýtem a alijou pak můžeme sledovat ve spojení s Tejmanim, a to především v případě Operation Magic Carpet.

3.2.3. Tejmanim a mesianismus

Druhé hledisko diskutované problematiky pozitivního narativu souvisí nejen se způsobem, jakým byl mesiánský mýtus zaveden do kontextu jemenské alije zvnějšku - sionistickou politickou reprezentací, ale týká se také mesianistických představ samotných Tejmanim. V této souvislosti je důležité uvědomit si, že mesianismus pro Tejmanim skutečně nebyl žádnou novou či cizí tendencí. Spíše naopak - mesianismus v Jemenu patřil k poměrně rozšířeným jevům, a to jak mezi židovskou, tak i mezi muslimskou populací. Mezi Tejmanim se různá mesiánská hnutí probouzela průběžně, nejvýrazněji pak mezi dvanáctým až devatenáctým stoletím a podobně jako ta, která se objevovala mezi tamními muslimy, vyvolávala nelibost a zpravidla také postih ze strany jemenských vládnoucích autorit. Hlavním motivem židovského mesianismu v Jemenu byl tradiční očekávání vykoupení a spásy prostřednictvím Mesiáše - potomka z rodu Davidova, který měl zajistit shromáždění exulantů v zemi Izrael a obnovení židovského království.¹³³ Tato představa souvisela s toraickým vyprávěním o dvanácti kmenech Izraele, respektive s mýtem o deseti židovských kmenech, které byly ztraceny poté, co v důsledku dobytí Šomronu asyrskými vojsky roku 722 př. n. l. došlo k zániku Izraelského království. Deset severních kmenů žijících původně na tomto území bylo následně rozptýleno mezi ostatní národy. Postupně vznikaly teorie a legendy o

¹³² BEN GURION, D.: *Vize a cesta* (חזון ודרך; Chazon va-Derech), Tel Aviv: Mapai Press, 1950, str. 274 [hebrejsky]. Vlastní překlad: „*Shromáždění rozptýlených Židů z exilu do země Izrael (קיבוץ גלויות; kibuc galujot) je jedním z organických stádií v procesu naplňování socialistického sionismu. ... Když řady Židů, kteří doposud žili v útlaku a ponížení, přecházejí směrem od otroctví ke svobodě a od rozervanosti a neplodnosti k životu naplněnému prací a budováním, v zemědělství, průmyslu i dopravě - to je proces naplňování sionismu.*“

¹³³ TOBI, J. *The Jews of Yemen: Studies in Their History and Culture*, str. 48-49.

budoucím návratu těchto kmenů do Země izraelské, k němuž mělo dojít právě s příchodem Mesiáše, i o jejich participaci na obnově Božího Izraele. Víra, že některé ze ztracených kmenů měly být k nalezení v odlehlých částech Jemenu byla rozšířená i mezi Tejmanim. Množství propracovaných legend o těchto kmenech se mezi jemenskými Židy objevovalo po celá staletí, a to předně těch, které se týkaly kmene Dan. Mesianistická hnutí, která se v Jemenu průběžně objevovala hojně čerpala i z těchto legend. Jedním z obvyklých motivů v jemenské židovské apokalyptické literatuře je tudíž i představa mocné armády vyslané ztracenými kmeny, která se jednoho dne zformuje v poušti a vysvobodí židovský lid od všech strastí.¹³⁴

Na podobných legendách a mýtech se pak zakládal i přístup k Tejmanim ze strany sionistů. V přeneseném smyslu slova totiž, podobně jako ztracené kmeny měly napomoci obnově Božího Izraele, měli Tejmanim přispět k obnově, či přesněji řečeno k založení, moderního Izraele. Abychom tomuto přístupu správně porozuměli, musíme vzít v úvahu způsob, jakým bylo pohlíženo na situaci evropského židovstva na přelomu devatenáctého a dvacátého století ze sionistické perspektivy. Jedním z ústředních rysů tehdejšího židovského života v Evropě byla krize judaismu. Projevem této krize byla hluboká deformace židovského ducha, k níž došlo v důsledku nepřírozené a dlouhé existence v exilu, a proto bylo potřeba, aby došlo k zásadní reformě židovského národa. Sionistické hnutí tak přišlo s názorem, že židovský lid může být restaurován pouze prostřednictvím restaurace Izraele.¹³⁵ Během tohoto období se postupně rozvinula tendence vidět v Tejmanim potenciální formu spásy aškenázských Židů, a to právě v souvislosti s obnovováním židovské národní domoviny a s problémy, které s sebou toto snažení neslo. "Spásnost" Tejmanim se projevovala jak na úrovni spirituální a metafyzické, tak na úrovni materiální, související s židovskou fyzickou přítomností v Palestině. Metafyzickou a spirituální krizi Aškenazim mohli jemenští Židé pomoci překonat skrze svou "čistou" a hlubokou víru a náboženskou tradici, která se v představách sionistů svou autenticitou blížila k tanachickým dobám. Tejmanim byli označeni za nejstarší komunitu diaspory, která se do Izraele vracela právě jako jeden z

¹³⁴ PARFITT, T. *The Road to Redemption: The Jews of the Yemen, 1900-1950*. Leiden: Brill, 1996, str. 26.

¹³⁵ Tamtéž, str. 27.

deseti ztracených kmenů.¹³⁶ Jak upozorňuje Y. Tobi, období alijot jemenských Židů mezi lety 1881 - 1950 tak mělo jasný mesianistický nádech.¹³⁷

Způsob, jakým sionisté na Tejmanim pohlíželi, měl zásadní vliv na život této komunity, respektive na způsob, jakým docházelo k začleňování Tejmanim do společnosti jišuvu a později přímo do společnosti izraelské, a to také v souvislosti s druhou rovinou, v níž mohli Tejmanim přinést spásu. Stereotypy posilované legendami a mýty, které hovořily o Tejmanim nejen jako o hluboce věřících, ale také jako o velmi prostých, jednoduchých a přívětivých lidech napovídaly, že jemenští Židé mohou být v rámci sionistického projektu snadno a dobře využitelní. Určení prostoru pro jejich nejvhodnější využití pak opět souviselo s problematikou palestinského pracovního trhu, židovské vazby na manuální práci a vyplývalo z identifikace Tejmanim jako natural workers. Jako takoví mohli přinést spásu a přispět k naplnění sionistické vize především v kontextu programů dobývání práce a půdy.¹³⁸

Na příkladu Tejmanim můžeme tedy jasně sledovat typický projev pozitivního narativu, který tolik nepracuje s motivem situace Židů pod nadvládou muslimů, kterou chápe jako relativně dobrou. Místo důrazu na záchranu Tejmanim před neutěšenou životní situací proto akcentuje právě mytologický rozměr jemenské alije. Tento přístup se uplatnil zejména v případě Operation Magic Carpet.¹³⁹ Podobným způsobem zafungoval mesianistický mýtus také v souvislosti s alijou íránských Židů, a to během Operace Ezdráš a Nehemjáš v letech 1950 - 1952.

3.3. Realita mezi narativy: skutečný stav

Každý ze dvou výše zmíněných narativů ve skutečnosti zastírá či ignoruje určitou část reality, zatímco některou jinou často naopak idealizuje nebo zveličuje její význam. Situace Tejmanim a dalších mizrachi komunit v muslimském světě ve skutečnosti nebyla zdaleka tak ideální ani tak extrémní jak ji tyto narativy líčí. Oba tak vykazují známky tendenčního zabarvení. Mezi badateli v této oblasti se proto objevují tendence oba tyto sionistické narativy dekonstruovat. Zatímco tedy - jak jsme sledovali v této

¹³⁶ PARFITT, T. *The Road to Redemption: The Jews of the Yemen, 1900-1950*, str. 28-29.

¹³⁷ TOBI, J. *The Jews of Yemen: Studies in Their History and Culture*, str. 49.

¹³⁸ Srov. PARFITT, T. *The Road to Redemption: The Jews of the Yemen 1900-1950*, str. 30.

¹³⁹ Viz kapitola 4.

kapitole - autoři jako například A. Beker a Y. Meron dále pracují především s negativním narativem a docházejí k pojmům „expulsion of the Jews“ či „Jewish refugees“, A. Ariel, A. Halamish, B. Eraqi Klorman nebo Y. Meir přistupují k oběma těmto sionistickým narativům velmi kriticky.

Co se týče historického hlediska výskytu židovských komunit v muslimských zemích víme, že Židé žili v oblastech západní Asie i severní Afriky po dlouhá staletí. V konkrétním případě Iráku, Jemenu a Maroka je možné stopovat kořeny židovské přítomnosti až do doby prvního (babylonského) exilu, které následovalo bezprostředně pádu prvního Chrámu r. 586 př. n. l.. Pokud do výčtu zemí, v nichž se vyskytovali Židé, zahrneme také nearabské muslimské země jako Írán a Turecko, dostaneme se k číslu přesahujícímu jeden milion Židů žijících před založením Izraele r. 1948 na území států islámského světa.¹⁴⁰ Ohledně vzájemných vztahů mezi muslimy a Židy v těchto zemích můžeme vypovědět mnohé, předně však to, že by bylo chybným krokem pokoušet se v této otázce o jakoukoli generalizaci. V muslimsko-židovských vztazích před rokem 1948 existuje nejednota a rozdíly v přístupu závislé jak na území, tak přirozeně také na epoše, o které chceme vypovídat. Tyto vztahy ovlivňovaly a komplikovaly mnohé faktory, nebyly proto nikdy rigidní a je obtížné je jednoznačně vystihnout či definovat. Soustředíme-li se opět na Jemen, můžeme i zde v různých oblastech země vysledovat poměrně zásadní rozdíly ve vztazích a v přístupu muslimských autorit k místním Židům. Rozdílné životní podmínky souvisely mimo jiné také s výskytem různých islámských sekt, z nichž každá volila k Židům a dalším nemuslimským menšinám jiný přístup. Ačkoli tradičně žili Tejmanim rozptýleni ve všech částech Jemenu, během první poloviny 20. století již byli koncentrováni především v oblasti Arabské plošiny v severní části Jemenu mezi městy San'a a Ibb. Jinými slovy tam, kde byl patrný vliv relativně umírněné *ší'itské*¹⁴¹ islámské sekty *zajdí ší'ija*¹⁴². Mnohem méně pak žili v

¹⁴⁰ GRUEN, G. E. The Other Refugees: Jews of the Arab World. *Jerusalem Letter* [online]. 1988, (102) [cit. 2015-06-24]. Dostupné z: <http://www.jcpa.org/jl/jl102.htm>

¹⁴¹ Ší'itský islám, též ší'ija je - vedle sunny - jedním ze dvou hlavních proudů islámu, a to i přesto, že ší'ité v rámci současného islámského světa tvoří menšinu. Hlavním specifikem ší'itského islámu je přesvědčení, že jediným legitimním vůdcem islámské obce může být pouze potomek Muhammadovy rodiny, a to v rodové linii počínající Muhammadovým bratrancem a zetěm Alí ibn Abú Tálíbem. Po Muhammadově smrti roku 632 tak ší'ité neuznali za jeho právoplatného nástupce zvoleného chalífu Abú Bakra a ani jeho pozdější následníky. V průběhu let se ší'ija postupně rozštěpila do mnoha větví. Nejpočetnější z nich je dnes isná ašaríja, těmi méně početnými jsou pak např. ismá'ilíja či právě zajdíja, která má v Jemenu stále své stoupence.

oblastech pod vlivem *sunnitského*¹⁴³ islámu, tedy tam, kde se v Jemenu projevoval vliv islámské právní školy *šáfi'i sunna*¹⁴⁴. Yehuda Nini tento jev vysvětluje právě v souvislosti s rozmachem vlivu šáfi'ijovské školy na kmeny ovládající zbylé části Jemenu. Ve srovnání se zajdíjovci se kmenové autority pod vlivem šáfi'i sunny přikláněli k radikálnější interpretaci islámské tradice, a tudíž i ke striktnějšímu přístupu vůči Židům, kteří tak jimi ovládaná území často opouštěli.¹⁴⁵ Podobně také T. Parfitt upozorňuje, že existují reference o obavách Židů z násilných konverzí k islámu na většině šáfi'ijovských území.¹⁴⁶ Nej hustější židovské osídlení tak bylo kromě měst San'a a Ibb patrné také v místech jako Dhamar, Rad'a, Yarim, Qataba či Damt, tedy především v severovýchodních a jihovýchodních regionech Jemenu Sába, Tahama, Azal, Aljanad a dále také v oblasti Adenu. Ve 30. letech 20. století žilo v britském Adenském protektorátu několik desítek různě velkých židovských komunit, které poměrně dobře prosperovaly a žily v pokojném soužití se svými muslimskými sousedy. T. Parfitt dokládá, že židovské komunity ve městech Lahij a Aden i ty, které sídlily v okolí obchodních cest, částečně dokonce kontrolovaly obchod mezi Adenským protektorátem a Jemenem. Některá z míst, kde Tejmanim žili, byla na hranici mezi územími ovládanými zajdíjovci a těmi pod vlivem šáfi'i sunny. Ačkoli v průběhu dvacátého století se projeví různé faktory, které umožnily rozvoj židovských komunit také v šáfi'ijovských oblastech, naprostá většina Tejmanim i nadále zůstávala a žila v regionech pod nadvládou zajdíjovců, a to až do jejich hromadného přesídlení do Izraele.¹⁴⁷ Vlivy, které na židovské komunity v Jemenu působily však nebyly spjaty pouze s islámem a se způsobem implementace islámského práva, jak by se mohlo zdát. Životní podmínky Tejmanim souvisely a měnily se také v závislosti na politických událostech v regionu.

¹⁴² Zajdí ší'ija či zajdíja je jedna z šiitských sekt, jejímž zakladatelem byl Zajd ibn Alí, prapravnuk proroka Muhammada. Zajdíja patří k umírněnějším větvím islámu.

¹⁴³ Sunnitě jsou muslimové, kteří - na rozdíl od ší'itů - po Muhammadově smrti uznali za jeho legitimního nástupce Abú Bakra. Označení sunnitě je odvozeno od arabského slova „sunna“ (zvyk, cesta), které v tomto kontextu označuje soubor výroků a činů Muhammada, které společně tvoří jeden z nejdůležitějších pramenů islámského práva a etiky. Sunna je částečně uznávána také mezi ší'ity, ti však mají vlastní sbírky hadísů (výroky a činy Mohameda), do nichž zahrnují i jednání celé jeho rodiny a nástupců.

¹⁴⁴ V sunnitském islámu existují čtyři základní právní školy (*madhaby*), které se věnují interpretaci a rozvíjení islámského práva šarija. Jednou z těchto škol je právě škola šáfi'ijovská.

¹⁴⁵ NINI, Y. *The Jews of the Yemen, 1800-1914*. Philadelphia: Harwood Academic Publishers, 1991, str. 89-93.

¹⁴⁶ PARFITT, T. *The Road to Redemption: The Jews of the Yemen 1900-1950*, str. 33-34.

¹⁴⁷ Tamtéž, str. 34.

3.3.1. Hlavní politické změny na území Jemenu mezi lety 1872 - 1948

Podívejme se nyní ve stručnosti na hlavní politické události v jemenském regionu, které měly vliv na život Tejmanim a které také ovlivnili jejich odchod z Jemenu. Konec 19. století a první polovina 20. století přinesly velké změny nejen pro Tejmanim, ale také pro celkovou muslimskou populaci na území Jemenu. Osudy jemenských Židů tudíž nelze chápat odděleně a bez kontextu politických změn, k nimž v této oblasti došlo. Politické struktury jemenské společnosti během 19. století, podobně jako ve staletích dřívějších, byly stále definovány s odkazem na náboženskou či kmenovou, respektive dynastickou příslušnost - nikoli na základě přesného teritoriálního vymezení. Seznam vládnoucích autorit na jemenských územích je velmi široký a jednotlivá jména se často vzájemně překrývají v čase i prostoru, stejně jako se překrývají i jejich územní a vůdcovské ambice a nároky. Tato polická nejednota a určitá teritoriální roztříštěnost byla pro Jemen typická a tak se i představa jednotného jemenského státu (jaký vznikl roku 1990 pod názvem Jemenská republika) objevila v souvislosti s aktivitami vnějších mocností, spíše než z vlastní iniciativy obyvatel jemenských území či místních autorit. Před sjednocením Jemenu existovaly v této oblasti dvě velké územní jednotky - Severní a Jižní Jemen s hlavními městy San'a a Aden - s množstvím menších lokálních mocenských center.¹⁴⁸ O Severním Jemenu dnes hovoříme jako o historickém území, které padlo dvakrát do rukou Osmanské říše - poprvé již v letech 1536 - 1635. Během 17. století však řada místních *emirátů* (knížectví) zachovávala značnou míru autonomie. Tyto emiráty postupně posilovaly svou nezávislost a nakonec vystupovaly v podstatě jako samostatné jednotky. Když později začali být na území Jižního Jemenu aktivní Britové - jejichž snahy skutečně vyvrcholily obsazením jihu a ustavením Adenského protektorátu roku 1886 - snažila se Osmanská říše o obnovení a posílení svého vlivu v severní oblasti a Severní Jemen se tak stal *vilájetem* - oficiální osmanskou provincií. Opětovné dobytí hlavního centra San'a Turky, k němuž došlo roku 1872, mělo zásadní dopad nejen na směr, kudy se dále ubíral Jemen, ale také na život Tejmanim. Dopady osmanské okupace na jemenskou muslimskou populaci se projevily nejen zhoršením ekonomické situace, ale také silnějším příklonem k náboženství a jistým semknutím muslimské společnosti okolo nových zajdíjovských imámů z rodu Hamíd al-Dín z

¹⁴⁸ Srov. DRESCH, P. *A History of Modern Yemen*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, str. 1.

dynastie al-Qasimi, kteří znamenali naději ve vzpouře proti cizí, turecké nadvládě. Prvním imámem z nově povstaleho rodu, který se snažil vést revoltu proti Osmanům, byl al-Mansur Muhammad ibn Yahya, od roku 1904 do roku 1948 pak jeho syn al-Mutawakkil Yahya (dále v této práci - i obecně znám - jen jako imám Yahya). Ačkoli se imám Yahya snažil během své vlády udržovat v zemi stabilitu, vzhledem k okolnostem okupace a aktivnímu odporu vůči ní, se mu to ne vždy dařilo. Všechny tyto události v Jemenu tak provázelo období úpadku, který se projevil jak ve společenské, tak v hospodářské sféře života muslimských i židovských obyvatel Jemenu.¹⁴⁹

3.3.2. Příčiny emigrace Tejmanim a dalších mizrachi komunit

Motivace Tejmanim a dalších mizrachi komunit k opuštění jejich domovů a přesídlení do mandátní Palestiny a později do Izraele byly různé a rozhodně je nemůžeme zdůvodnit pouze agitací sionistického establishmentu. Ačkoli sionistická aktivita naprosto zásadním způsobem přispěla k nastartování těchto alijot, nemůžeme přehlížet ani skutečnost, že v muslimském světě došlo v dané době k mnoha důležitým politickým změnám, které vedly k celkové změně nálady a společenské atmosféry v tomto prostředí, jež byla také jedním z důležitých motivů mizrachi komunit k emigraci.

Vyjdeme-li nejdříve opět ze stavu v Jemenu, uvidíme přímou souvislost první jemenské alije na konci 19. století s aktivitami Osmanské říše. Ačkoli turecká nadvláda nad Jemenem přinesla mnoho problémů, měla pro Tejmanim i určitá pozitiva. Jak otevření Suezského průplavu roku 1869, tak i samotné včlenění Jemenu do Osmanské říše znamenalo i pro jemenské Židy snazší a otevřenější možnost cestovat do ostatních částí tureckého impéria. Již během prvního desetiletí po ovládnutí Jemenu Turky mnoho Tejmanim tuto možnost využilo a vydalo se směrem k Sidónu, Damašku i Jeruzalému. První skupina Tejmanim se dostala do Palestiny na konci roku 1881, tedy téměř souběžně aškenázskými olim první alije, kteří jsou obvykle považováni za první moderní židovské osadníky v Palestině.¹⁵⁰ Roku 1881 dorazilo do Palestiny okolo 150 Tejmanim a tato první známější jemenská alija dostala jméno *E'ele be'tamar* (hebrejsky: אעלה בתמר; „vyšplhám na palmu“) podle jednoho z veršů Šalamounovy Šir

¹⁴⁹ TOBI, J. *The Jews of Yemen: Studies in Their History and Culture*, str. 85.

¹⁵⁰ PARFITT, T. *The Road to Redemption: The Jews of the Yemen, 1900-1950*, str. 51.

ha-širim (hebrejsky: שִׁיר הַשִּׁירִים; Píseň písní) - „אמרתי אעלה בתמר“ - „řekl jsem vyšplhám na palmu“ (verš 7:9). Již tato alija tak měla určitý mystický rozměr, protože pohyb vzhůru po palmovém stromě symbolizoval aliju jako takovou, tedy výstup do země Izraelské. Numerický součet hebrejských písmen v tomto verši navíc dával dohromady číslo 642, což odpovídalo židovskému roku 5642 (1881), kdy Tejmanim tuto aliju vykonali, a tak se i zde našel prostor pro náboženskou interpretaci této události.¹⁵¹ Na přelomu roku 1908/1909 už počet Tejmanim v jišuvu dosahoval více než dvou a půl tisíc.¹⁵² Důvody, proč Tejmanim od roku 1881 průběžně pokračovali v odchodu z Jemenu byly různé. Do výčtu faktorů, které posilovaly tendenci opustit Jemen, můžeme kromě snadnější možnosti přesunu, která patřila spíše k pozitivům turecké nadvlády, zařadit také jedno ze specifíků přístupu k židovské komunitě v Jemenu, a to využívání židovských komunit jakožto prostředku mocenských bojů.

V mnoha částech Osmanské říše se Židé mohli těšit poměrně široké autonomii ve věcech vlastního komunitního a náboženského života. Ačkoli jak Židům, tak i křesťanům přínáleželo v hranicích říše inferiorní postavení a byli považováni za občany druhé kategorie, stále platilo, že měli jasně určený status, který jim zaručoval určitou sumu práv. Pokud navíc žili tam, kde byl u moci benevolentní místní vládce, mohlo se jim dokonce podařit získat dobré společenské a ekonomické postavení. Na druhou stranu však platilo, že pokud spadali do sféry vlivu přísných či radikálních autorit nebo žili v regionech, kde se nedařilo držet politickou stabilitu, byli často vystaveni diskriminaci, perzekucím a mnohdy i ohrožení na životě. Situace podobná této panovala právě v Jemenu. Zde projevy násilí a útlaku vůči Židům souvisely velmi úzce jednak s konkrétním odporem lokálních autorit vůči turecké a britské nadvládě - a tudíž i s problematikou kolonialismu v arabsko-muslimském světě obecně - jednak ale také s boji o moc mezi místními vůdci.

Již v oddíle 3.1.1. jsme mohli sledovat, že jedním z důležitých faktorů zmiňovaných v rámci negativního narativu a v souvislosti s příčinami jemenských alijot byl důraz na uplatňování Orphan's Decree. Ačkoli na zajdíjovských územích, kde žila

¹⁵¹ Srov. RACABI, Y. Zichronot rabi Josef Halevi al alijat rišonim (זכרונות ר' יוסף הלוי על עליית ראשונים), in *Katedra* (קתדרה). 1980, (17). [hebrejsky]

¹⁵² Srov. *Ministry of Aliyah and Immigrant Absorption* [online] Dostupné z: <http://www.moia.gov.il/English/FEELINGISRAEL/ABOUTISRAEL/Pages/aliya1.aspx>

většina populace Tejmanim, došlo po nástupu imáma Yahyi roku 1904 k obnovené implementaci Orphan's Decree, bývá význam tohoto faktoru přeceňován a upozadňuje tak další významné aspekty této problematiky. Jak upozorňuje Ari Ariel, i přesto, že imám Yahya skutečně obnovil některé náboženské zákony, v případě Orphan's Decree nedocházelo vždy ke striktnímu plnění tohoto dekretu.¹⁵³ Určitá ambivalence v otázce naplňování dekretu, která se projevovala střídavým lpěním a nebo naopak nedůsledností v prosazování konverzí v souladu s Orphan's Decree však nebyla důsledkem zdánlivě chaotické politiky imáma Yahyi vůči Židům, nýbrž integrální součástí promyšlené strategie mocenského boje, v němž Tejmanim figurovali jako nástroj. Abychom této specifické roli Tejmanim správně porozuměli, musíme si uvědomit, že kromě odporu vůči cizí imperiální nadvládě se imám Yahya soustředil také na boj o vliv v regionu s místními konkurenty z řad jemenských muslimů. Právě na přístupu k Židům přitom mohl velmi dobře ukázat svou sílu. Pokud se podařilo konvertovat Židy žijící na území, jenž bylo ovládáno některým z rivalů, byla tak dokázána neschopnost tohoto rivala zakročit a řídit osud minority na svém území. Naopak pokoušel-li se některý z imámových rivalů o konverzi Židů a Yahya jí dokázal zabránit, předvedl tak vlastní schopnost aktivně ovlivnit dění na daném území podle vlastní vůle. Tento typ politického boje tak měl dvě hlediska - jednak schopnost ohrožit minoritu na území protivníka, jednak schopnost tuto slabou minoritu ochránit, ať už na vlastním či rivalově území. Stejný princip je možné vysledovat v kontextu imámovy odporu proti koloniální nadvládě (a obecně i jiných autorit v dalších muslimských zemích v oblasti rozšířeného Blízkého východu), který v regionu výrazně zesílil na počátku 20. století. Aspekt ochrany židovské menšiny jakožto prostředku k prosazení či naopak zpochybnění politické autority byl relevantní nejen na úrovni kmenových a dynastických struktur jemenské společnosti, ale také na úrovni vztahu ke koloniálním mocnostem. Mezi tradiční formy politické akce v Jemenu tedy vždy patřila tendence chránit židovskou minoritu za účelem potvrzení pozice vládce a zároveň i určitá míra agrese vůči Židům, která naopak v případě potřeby sloužila jako prostředek ke zpochybnění legitimacy politické autority. Tento tradiční přístup se udržel i v době imáma Yahyi a agrese vůči Židům nadále fungovala jako kontroverzní prostředek politického boje.¹⁵⁴

¹⁵³ ARIEL, A. *Jewish-Muslim relations and migration from Yemen to Palestine in the late nineteenth and twentieth centuries*. Leiden: Brill, 2013, str. 10.

¹⁵⁴ Tamtéž, str. 11.

V oblasti jižního Jemenu, v regionu Aden, došlo pod vlivem britského kolonialismu k urychlení rozvoje etnicko-národních identit, které se utvořily okolo konfesních linií, a výrazně tak napomohl transformaci původní, relativně nízké míry příležitostných násilností v kontinuální agresi na komunální úrovni. Za těchto podmínek pak nebylo překvapením, že objevily-li se násilné snahy konfrontovat politické autority, spojovaly se úzce také s náboženstvím. Koloniální nadvláda se tak projevuje jako jeden z klíčových faktorů vyvolávajících protižidovské násilnosti v muslimském světě. Představuje proto také jeden z klíčových spouštěcích mechanismů emigrace jak Židů z Jemenu, tak i ostatních Mizrachim.¹⁵⁵

V souvislosti se situací dalších mizrachi komunit, upozorňuje na zajímavé hledisko problematiky kolonialismu G. Gruen. S postupným rozkladem moci Osmanské říše začaly svůj vliv v oblastech islámského světa posilovat především Britové, Francouzi i Italové a v těchto podmínkách začalo být patrné také určité posílení úlohy Židů. Někteří z Židů v zemích, které se dostávaly do nové sféry vlivu těchto evropských koloniálních mocností, hráli důležitou roli v obchodních stycích či v administrativě kolonizovaných zemí. Díky svým znalostem západních jazyků i obchodním kontaktům v zahraničí si někteří Židé vytvořili často pevné vazby s kolonizátory. Tento stav pak přirozeně budil nelibost v očích jejich sousedů, pro které tato situace znamenala problém a mnohdy ústila v násilnosti. Takto byly ohroženy zejména mizrachi komunity v Iráku, Egyptě a Sýrii.¹⁵⁶

V souvislosti s oficiálními sionistickými narativy, které tvoří rámec této kapitoly, je důležité především to, abychom si uvědomily, že oba dva vlastním způsobem upravují realitu. Právě tento problém se svým přístupem snaží A. Ariel překonat, když nezastírá fakt, že k uplatňování Orphan's Decree a ke konverzím Židů k islámu skutečně docházelo, podobně jako docházelo i k násilnostem vůči nim. Snaží se ale ukázat, že tento dekret a ani projevy fyzické agrese nebyly primárně produktem protižidovského sentimentu, jako spíše prostředkem, jak demonstrovat sílu, moc a politický vliv či způsobem revolty proti koloniálním mocnostem. Vztah muslimů k židovským komunitám nebyl bytostně nenávislný, ale spíše instrumentální, když reflektoval vnitřní mocenské spory i obecný odpor ke kolonialismu.

¹⁵⁵ ARIEL, A. *Jewish-Muslim relations and migration from Yemen to Palestine in the late nineteenth and twentieth centuries*, str. 12.

¹⁵⁶ GRUEN, E. G. *The Other Refugees: Jews of the Arab World*. [online]

Objektivně zhodnotit všechny aspekty, které odchod Mizrachim z hostitelských muslimských zemí provázely a které jsou dokreslovány oběma typy zmíněných narativů, vyžaduje velmi komplexní analýzu, která přesahuje rámec této práce. Pro účely našeho výzkumu je podstatné uvědomit si především to, že je potřeba zachovávat opatrnost tam, kde bychom chtěli hovořit o cíleném, systematickém vyhánění Mizrachim v důsledku muslimské nenávisti stejně jako tam, kde bychom mohli projevit sklon životní podmínky Mizrachim idealizovat. Chceme-li si vytvořit reálný obraz života Mizrachim, musíme tedy vždy zohledňovat širší kontext situace a vnímat nuance složitých vzájemných vztahů, které oba diskutované narativy přehlíží.

Z hlediska sionistické reprezentace měly oba tyto narativy důležitou roli a bylo proto výhodné je produkovat a rozšiřovat. Zmínili jsme jejich agitační a mobilizační funkci i způsob, jakým tyto narativy napomáhaly zastírat instrumentální přístup k Tejmanim. Přesídlení jemenských Židů (a později i dalších mizrachi komunit) do jišuvu a Izraele bylo žádoucí nejen z hlediska demografického posílení židovské populace, ale především proto, že byli dobře využitelní jako levná pracovní síla, a tudíž jako prostředek k realizaci ideologie dobývání práce a půdy. Na druhou stranu je ale také pravda, že i sami Tejmanim adoptovali oficiální sionistické narativy ve formě určité metanarace, která jim umožňovala stát se aktivní a legitimní součástí sionistické historie. Zatímco pozitivní narativ dával Tejmanim možnost kvalitativního srovnání s Aškenazim jakožto olim, kteří přišli do Izraele z ideologických důvodů, narativ negativní naopak pomáhal při lobbingu jemenských Židů za navýšení kvót imigračních certifikátů. Tuto problematiku budeme dále sledovat v souvislosti s jemenskými alijot první poloviny 20. století.

4. Příchod Tejmanim do Palestiny a do Izraele

Stejně jako proces formování židovské společnosti a izraelské identity v Palestině, probíhal i příchod a začleňování Tejmanim postupně. Tato kapitola se tedy zabývá některými specifiky, která se pojí se třemi nejvýznamnějšími jemenskými alijot a také způsobem, jakým během příprav těchto alijot i v průběhu jejich samotné realizace fungovaly ideologické koncepty a dva narativy, jenž byly předmětem předcházejících kapitol.

4.1. Tejmanim během sionistického osidlování jišuvu

Již v oddíle 3.3.2. třetí kapitoly této práce jsme sledovali jednu z prvních jemenských alijot E'ele be'tamar. Tato alija prakticky nastartovala pokračující proces pozvolné emigrace Tejmanim do Palestiny, která vyvrcholila na přelomu let 1949/1950. Díky této první větší imigrační vlně z Jemenu, která začala příchodem jemenských olim roku 1881, dosáhl počet Tejmanim v jišuvu na přelomu roku 1908/1909 již více než dvou a půl tisíc osob. Většina těchto olim se usidlovala v Jeruzalémě a v jeho blízkém okolí, kde ale často žili ve velmi špatných podmínkách. Existenční potíže nově přicházejících olim z Jemenu byly důsledkem součinnosti mnoha různých faktorů, z nichž některé, jako například celková hospodářská situace v jišuvu, měly přirozeně negativní vliv také na život aškenázských olim. Tejmanim se zde však museli potýkat i s jiným druhem obtíží, jež souvisely s jejich orientálním původem a s tím, že byli místní židovskou ortodoxií starého jišuvu vnímáni jako marginální komunita. Tento přístup ortodoxie starého jišuvu pramenil z odlišnosti Tejmanim, která se projevovala nejen viditelně tmavší barvě pleti jemenských Židů, ale odrážela se také v jejich rozdílných způsobech a zvycích či ve specifické výslovnosti hebrejštiny. Kvůli všem těmto zjevným odlišnostem měli Tejmanim zpočátku zásadní problém s tím, aby byli ortodoxní komunitou starého jišuvu vůbec uznáni jakožto Židé, což mělo obrovský vliv na jejich přístup k materiální pomoci z židovských zdrojů, která jim byla odpírána. V důsledku tohoto odmítavého postoje byli jemenští Židé v mnoha případech nuceni hledat pomoc a útočiště u křesťanů z Americké kolonie (hebrejsky: המושבה האמריקאית; Ha-mošava ha-Amerika'it) ležící zhruba kilometr severně od jeruzalémského Starého

Města.¹⁵⁷ Protože se tato skupina nemajetných olim, na rozdíl od většiny aškenázských přistěhovalců, nemohla spolehnout ani na žádnou finanční výpomoc a případnou podporu ze strany svých domovských komunit v Jemenu, byli Tejmanim ochotni dělat jakoukoli práci, a to i za málo peněz. Toto jejich typické úsilí co nejrychleji si najít práci a zařadit se do pracovního trhu přitom prakticky nastartovalo proces vzniku vrstvy židovského proletariátu v Palestině, která byla schopná konkurovat levné arabské pracovní síle, a kterou představovali právě Tejmanim.¹⁵⁸ Na pozadí těchto okolností se pak rychle začalo formovat i určení Tejmanim jakožto *natural workers*¹⁵⁹. Zatímco tedy první jemenští olim zůstávali zpravidla v Jeruzalémě, později příchozí se dále usazovali především v židovských zemědělských koloniích typu mošavot. To byl také případ Tejmanim, kteří do jišuvu přišli během spontánní alije roku 1909. Tuto aliju tvořilo asi 300 rodin jemenských Židů, kteří se usadili převážně v koloniích Rechovot, Rišon le-Cijon a v Petach Tikva. Tento jejich přímý vstup na trh práce a do zemědělského odvětví vyvolal živou debatu o významu jemenské alije a o opodstatněnosti podpory širší imigrace Židů z této země.¹⁶⁰ Tejmanim se měli stát důležitým nástrojem při realizaci sionistických plánů. Svou prací se skutečně aktivně zapojili do budování židovského státu a přispívali k naplňování ideálů dobývání práce a země. Přesto se jim však nepodařilo zapsat se do sionistické historie stejným způsobem, jakým se to povedlo aškenázským komunitám. Tejmanim nebyla přiznána ani zdaleka taková prestiž, jaké se těšili aškenázští chalucim, a to i navzdory tomu, že často pracovali bok po boku ve stejných zemědělských osadách.

Příčiny toho, proč Tejmanim zůstali v tomto ohledu ve stínu Aškenazim, se vysvětlují obvyklým argumentem dřívějšího příchodu Aškenazim do jišuvu.¹⁶¹ Jak ale demonstrovuje alija E'ele be'tamar a imigrační trend mezi jemenskými Židy v letech následujících těsně po ní, přicházeli Tejmanim a Aškenazim do Palestiny prakticky současně. Tato fakta nabourávají argument o vedlejší roli a nižším společenském postavení Tejmanim v důsledku jejich údajného pozdějšího příchodu a ukazují, že je potřeba zohlednit i jiné faktory, které měly vliv na problematiku Tejmanim v Izraeli. Je

¹⁵⁷ PARFITT, T. *The Road to Redemption: The Jews of the Yemen, 1900-1950*, str. 53.

¹⁵⁸ Tamtéž, str. 52.

¹⁵⁹ Viz kapitola 2, oddíl 2.3.3..

¹⁶⁰ SHAFIR, G. *The meeting of Eastern Europe and Yemen: 'Idealistic workers' and 'natural workers' in early Zionist settlement in Palestine*, str. 176.

¹⁶¹ Srov. Tamtéž, str. 172.

potřeba vzít v úvahu, že jak Aškenazim, tak také Tejmanim pocházeli z diametrálně odlišného prostředí a přicházeli do jišuvu s jinou ekonomickou i sociální vybaveností. Tejmanim se po příchodu do Palestiny zapojovali do úplně nových, pro ně doposud cizích, struktur společenské organizace. Prošli tak procesem posunu od kultury primárních vztahů - kde jedinou existující formu instituce představuje rodina a náboženská komunita a kde je regulace a řízení vztahů prováděna prostřednictvím zvyklostí a obyčejů - ke komplexní kultuře západních židovských komunit, která byla naopak založena na sekundárních vztazích, jenž jsou regulovány prostřednictvím nejrůznějších institucí, z nichž každá plní jinou úlohu.¹⁶² Přejít od primární skupiny, respektive primárních vztahů, znamenal nutnost přizpůsobit se nové sociální situaci. Vztahy v primárním typu sociální skupiny jsou založeny na úzkých, intimních vazbách mezi omezeným počtem členů těchto skupin, kteří se v nich ocitají zpravidla přirozeně, bez vlastního rozhodnutí (narozením). Pro primární skupinu je tak typická silná soudržnost a často i důraz na blaho jedince, který je důležitou součástí skupiny. Sekundární skupina se pak od skupiny primární liší nejen svou větší velikostí, ale také povahou vazeb mezi jejími členy - sekundární vztahy jsou mnohem méně osobní a vyznačují se především funkčním charakterem. Individualita jedince má na skupinu jako takovou minimální vliv a osobní zájmy jednotlivce jsou tak obecně podřízeny zájmům a blahu celé skupiny. Zapojení Tejmanim do rozvíjející se sekundární vztahové struktury v jišuvu pak reflektuje i k nim zvolený instrumentální přístup ze strany sionistického establishmentu, který můžeme v praxi zřetelně sledovat již okolo roku 1911. Tejmanim i ostatní mizrachi komunity, které se postupně přesídlovali, byli oproti aškenázským olim v určité nevýhodě už jen proto, že se zapojovali právě do aškenázské sionistické struktury, která jim byla cizí. Sionismus jakožto hnutí, které se zformovalo v aškenázském prostředí, byl v jádru hnutím „západním“ a tak také veškeré sionistické aktivity, které vedly k založení Izraele a k ustavení izraelského státního aparátu a politického systému, byly této charakteristice podřízeny. Jemenští Židé spolu s dalšími Mizrachim tak při příchodu do Palestiny nebo později do Izraele procházeli procesem, který Uriel Foa označuje jako proces „*process of westernization*“ (tedy „westernizace“ či „pozápadnění“).¹⁶³ Ačkoli tedy Tejmanim při naplňování sionistické vize a při

¹⁶² FOA, U. G. Social Change among Yemenite Jews Settled in Jerusalem: A Quantitative Study in Dynamics and Correlations among Culture Traits. *Sociometry*. 1948, 11(1/2): 75-99., str.75.

¹⁶³ Tamtéž, str. 77.

budování izraelského státu aktivně pomáhali, bylo na ně v první řadě pohlíženo jako na kvantitu, protože se vymykali aškenázským standardům, zatímco kategorie kvality byla rezervována právě pro Aškenazim. Takto i oficiální sionistická historiografie v různých ohledech upozadňuje význam a přínos Tejmanim pro vznikající stát, který se ve srovnání s pozorností, jíž se dostává aškenázským pionýrům, jeví jako zanedbatelný. Tam, kde se sionistická historiografie o Tejmanim zmiňuje, jde obvykle o zmínky, v jejichž centru stojí klíčová aktivita Aškenazim, z jejichž stínu se jemenským Židům dodnes nepodařilo zcela vystoupit.¹⁶⁴ V podobném duchu chápal příchod jemenských Židů také Chaim Weizmann¹⁶⁵, který jej vysvětloval jako přímý důsledek změn, které v Palestině iniciovali a prováděli mladí aškenázští Židé.¹⁶⁶ Tato úvaha Ch. Weizmanna směřuje opět k vlastní podstatě vztahu mezi mizrachi komunitami a sionismem. Ideologie socialistického sionismu - která se v rámci židovského nacionalismu postupně stala dominantním proudem - a spolu s ní i chalucijut reprezentovali ideologický systém zakořeněný v evropském stylu myšlení. Jemenští Židé, jejichž motivace pro aliju primárně nevycházela z těchto ideologických základů, pak byli z pohledu ideologicky motivovaných aškenázských pionýrů v tomto ohledu vnímáni jako méněcenní.¹⁶⁷ Jejich menší kvalitativní hodnota pak umožňovala zdůvodnit a obhájit jejich využití jakožto kvantitativní složky pracovního trhu i k posílení počtu židovské populace v jišuvu. Nazírání na Tejmanim skrze kategorii kvantity se pak stalo jedním z určujících rysů historie této komunity v izraelském prostředí. Způsob, kterým se tento stav projevoval, dokresluje průběh tří významných jemenských alijot, z nichž každá ilustruje trochu jiné hledisko dané problematiky.

¹⁶⁴ PARFITT, T. *The Road to Redemption: The Jews of the Yemen, 1900-1950*, str. 52.

¹⁶⁵ Chaim Weizmann (1874-1952) byl významný sionistický vůdce a diplomat; absolvoval dvě funkční období v roli prezidenta Světové sionistické organizace (1921-1931; 1935-1946) a po založení Státu Izrael byl také zvolen historicky prvním prezidentem židovského státu. Ve funkci izraelského prezidenta pak působil v letech 1948-1952.

¹⁶⁶ WEIZMANN, Ch. *Trial and Error: The Autobiography of Chaim Weizmann*. London: Hamish Hamilton, 1949, str. 165.

¹⁶⁷ Srov. PARFITT, T. *The Road to Redemption: The Jews of the Yemen, 1900-1950*, str. 52.

4.1.1. Mise Šmu'ela Yavnieliho a jemenská alija v letech 1911-1914

Podívejme se nejdříve na aliju, která následovala po jemenské misi emisara Šmu'ela Yavnieliho¹⁶⁸. Na přelomu roku 1910/1911 byl po dohodě mezi Světovou sionistickou organizací, Ha-po'el ha-ca'ir a sdružením židovských plantážníků *Agudat Netaim* (hebrejsky: אגודת נטעים; Planter's Union) Šmu'el Yavnieli vyslán do Jemenu. Cílem Yavnieliho mise bylo přimět členy tamní židovské komunity k emigraci do Palestiny, kde se měli věnovat farmářské práci v nově se rozvíjejících zemědělských koloniích - mošavot. Jak provozovatelé mošavot, kteří čelili problému palestinského pracovního trhu, tak také sionistická reprezentace, pro kterou bylo důležité rozšířit řady židovské populace v jišuvu, společně došli k přesvědčení, že právě Tejmanim mohou být pro tyto účely vhodným prostředkem. Yavnieliho mise tak měla napomoci iniciovat první systematicky organizovanou aliju z Jemenu do Palestiny, přičemž příchozí olim měli být cíleně rozesíláni jako pracovní síla do mošavot.¹⁶⁹

Důležitou inovací, která přispěla k uskutečnění Yavnieliho mise, bylo založení palestinské kanceláře Světové sionistické organizace v Jaffě roku 1908. Ředitelem této kanceláře se stal Arthur Ruppin a jejím základním účelem byla asistence při praktické kolonizaci Palestiny. Tato palestinská kancelář však primárně neměla za úkol podněcovat imigraci, což by s ohledem na její omezené finanční prostředky a zdroje bylo problematické. Podobně složité by pro samotnou palestinskou kancelář bylo také realizovat zcela samostatně misi mezi jemenskými Židy.¹⁷⁰ Krok v podobě otevřené podpory této mise ze strany Světové sionistické organizace byl ve své době spíše výjimečným, protože politika hnutí se do té doby obecně soustředila především na aktivity přímo v jišuvu, respektive na podporu olim, kteří se již nacházeli na území Palestiny, a samotná organizace či přímá podpora rozsáhlejších imigračních vln v dané

¹⁶⁸ Šmu'el Yavnieli (1884-1961) byl jednou z důležitých postav socialistického sionismu. Yavnieli se postupně aktivně zapojil do činnosti sionistických institucí jako Histadrut a podílel se i na fungování politických uskupení Ha-po'el ha-ca'ir, Achdut ha-avoda a později, jakožto člen ústředního výboru, také Mapaj.

¹⁶⁹ Srov. YAVNIELI, Š. *Masa le-Tejman*. (מסע לתימן) Tel Aviv: Hotsa'at Miflegat Po'ale Erets Jisra'el, 1952. [hebrejsky], str. 73.

¹⁷⁰ SHAFIR, G. *The meeting of Eastern Europe and Yemen: 'Idealistic workers' and 'natural workers' in early Zionist settlement in Palestine*, str. 176.

době nebyla prioritou hnutí.¹⁷¹ Protože se ale dále prohluboval problém se zaměstnáváním olim v mošavot a s levnou arabskou konkurencí na palestinském trhu práce, začalo být nahrazení arabských dělníků těmi židovskými zásadním cílem, který navíc prakticky podmiňoval naplňování rozvíjejících se programů dobývání práce a země, a tudíž i samotnou přípravu na založení židovského státu. Idea jemenské alije se tak nakonec dočkala i oficiální podpory ze strany Sionistické organizace. Pokud však chceme hovořit o skutečné iniciaci Yavnieliho mise, musíme svou pozornost obrátit předně k Agudat Netaim. Agudat Netaim představovala v období druhé alije (1904-1914) největší židovský kapitalistický podnik v jišuvu a její generální ředitel Aron Eisenberg byl jedním z prvních, kteří přišli s návrhem podnitit židovské přistěhovalectví z Jemenu prostřednictvím sionistické iniciativy.¹⁷²

Důvody pro Eisenbergovu vůli zaměstnávat Tejmanim souvisely s hybridním charakterem Agudat Netaim. Tato společnost se starala o pozemky dvou odlišných typů klientů - prvním typem byli podílníci z řad aškenázských Židů, kteří byli většinou také mezi prominentními členy Světové sionistické organizace a k Agudat Netaim se připojili především z ideologických důvodů. Pro svůj národní sentiment byli také mnohem vstřícnější a ochotnější zaměstnávat na svých plantážích dražší židovské dělníky. Druhý typ klientů pak tvořili místní židovští majitelé pozemků, kteří přišli do jišuvu během první alije. Protože jejich plantáže představovaly jediný zdroj příjmů, na kterém byli závislí, byla pro ně nejdůležitější výnosnost a ziskovost, a zaměstnávali tudíž raději levnější arabské dělníky. Zájmy těchto dvou skupin klientů sdružených v Agudat Netaim byly do značné míry protichůdné a působily problematicky především v souvislosti s ekonomickými perspektivami společnosti. Tejmanim se pro řešení této situace zdáli být ideální, protože z hlediska Agudat Netaim měli dvě zásadní kvality - byli to Židé ochotní pracovat za mzdu arabských dělníků a mohli tak tedy uspokojit jak ekonomické, tak také národní ideologické zájmy.¹⁷³ Eisenberg své přesvědčení o

¹⁷¹ Srov. SHILO, M. Tovat ha-am o tovat ha-Arec? Jechasa šel ha-tenu'a ha-cijonit le'alija ha-šnia (טובת האדם או טובת הארץ? יחסה של התנועה הציונית לעלייה בתקופת העלייה השנייה [hebrejsky], str. 109-122. *Katedra* (קתדרה). 1987, (46).

¹⁷² SHAFIR, G. *The meeting of Eastern Europe and Yemen: 'Idealistic workers' and 'natural workers' in early Zionist settlement in Palestine*, str. 176.

¹⁷³ Tamtéž, str. 176-177.

využitelnosti jemenských Židů vyjádřil v dopise Menachemovi Usiškinovi¹⁷⁴, kde Tejmanim explicitně označuje jako ty, kteří mají veškerý potřebný potenciál k tomu, aby byli loajálními dělníky. Instrumentální přístup, kterým bylo na Tejmanim pohlíženo, se odráží také ve způsobu, jakým Eisenberg ve svém dopise o Tejmanim referuje jako o „*elementu*“¹⁷⁵, jehož největší předností je v první řadě židovský původ, loajalita, spokojenost s málem - tedy se mzdou adekvátní mzdě arabského dělníka - a fakt, že vzhledem ke své situaci (finanční nezaopatřenost, špatná situace v Jemenu) nehrozí, že by z Palestiny emigrovali někam jinam nebo se vrátili domů, jak se v mnoha případech stalo u aškenázských olim druhé alije. Další přednosti, které Eisenberg u Tejmanim vyjmenovává jsou pak jejich nejvyšší morální kvality, hluboká víra, která rovněž funguje jako pouto se Zemí izraelskou) a také znalost hebrejštiny a arabštiny.¹⁷⁶ Eisenbergovi se následně podařilo získat ke spolupráci a k podpoře tohoto záměru i Arthura Ruppina a další sionistické představitele, kteří uvěřili v potenciál Tejmanim jakožto natural workers a Yavnieli misi se rozhodli odsouhlasit.

Protože ale panovaly jisté obavy z možné nevole a námitek vůči tomuto záměru ze strany Osmanské říše, která tou dobou oblast ovládala, a také proto, že se jednalo o nový přístup, a tudíž o určitý odklon od dosavadní sionistické politiky, rozhodla se palestinská kancelář Světové sionistické organizace zaštitit Yavnieliho misi náboženskými účely. Yavnieli tak odjel do Jemenu jakožto vyslanec rabína Avrahama Jicchaka Hakohena Kooka¹⁷⁷, s oficiálním cílem kontaktovat tamní rabíny a informovat se o jejich praktikách ve věcech rodinného práva a synagogální liturgie.¹⁷⁸ Tento zastírací manévř se ale záhy po příjezdu Yavnieliho do Jemenu ukázal jako problematický. Yavnieli se nejdříve vydal do Adenu, kde se setkal s hlavou adenské židovské komunity Baninem Messou. Yavnieliho představa o průběhu návštěvy byla jasná - měla být naplněna cestami do měst a vesnic, v nichž žijí Židé, které se měl

¹⁷⁴ Menachem Usiškin (1863-1941) byl hlavou jedné z prvních „pre-sionistických“ skupin, která podporovala ideu židovské imigrace do osmanské Palestiny *Chovevej Cijon* (hebrejsky: חובבי ציון; Milovníci Siónu).

¹⁷⁵ „... אף ישנו אלמנט שיכול להיות פועל נאמן שניתן לבטוח כי הוא יישאר בארץ“ viz EISENBERG, A. *Dopis za Agudat Netaim Menachemovi Usiškinovi do Oděsy*, 21. březen 1909, Centrální sionistické archivy v Jeruzalémě - A24:63/15/1; A208:7 [hebrejsky].

¹⁷⁶ EISENBERG, A. *Dopis za Agudat Netaim Menachemovi Usiškinovi do Oděsy*, 21. březen 1909, Centrální sionistické archivy v Jeruzalémě - A24:63/15/1; A208:7 [hebrejsky].

¹⁷⁷ Avraham Jicchak Kook Hakohen Kook (1865-1935) byl první aškenázský vrchní rabín v britské mandátní Palestině.

¹⁷⁸ ARIEL, A. *Jewish-Muslim relations and migration from Yemen to Palestine in the late nineteenth and twentieth centuries*, str. 90.

pokusit získat pro aliju. Banin Messa, který Yavnieliho pokládal za emisara rabína Kooka, mu však krátce po příjezdu nabídl zodpovězení všech Kookových dotazů ve své kanceláři v Adenu a Yavnielimu tak hrozilo, že by jeho mise zůstala nenaplněna, pokud by se mu nepodařilo dostat se do přímého kontaktu s komunitami.¹⁷⁹ Yavnieli tak byl donucen oficiálně rozšířit prohlašovaný záměr své cesty o aspekt snahy nalézt způsob, jakým by bylo možné zlepšit život Tejmanim, aby si našel záminku pro fyzickou návštěvu těchto míst.¹⁸⁰ Dalším problémem, kterému musel Yavnieli v průběhu své mise čelit, byla faktická neochota Tejmanim opustit Jemen. Tejmanim jakožto ti, kteří se měli spokojit s málem, měli své „málo“ v Jemenu, kde byli po generace doma. O současné Palestině toho mnoho nevěděli, sionistické hnutí jim bylo úplně cizí a Yavnieli - kromě nejisté budoucnosti, která Tejmanim čekala v Zemi izraelské, neměl v rukou nic, co by jim mohl nabídnout jako motivaci.¹⁸¹ Na základě konfrontace s místními komunitami definoval pak Yavnieli 4 nutné podmínky, které měly napomoci Tejmanim motivovat k emigraci. Yavnieli sám tyto podmínky definoval takto:

- 1) Aby se Tejmanim dali přesvědčit k emigraci, bude potřeba, aby Sionistická organizace přislíbila uhrazení alespoň poloviny nákladů na cestu z Jemenu do Palestiny.
- 2) Palestinská kancelář se bude muset postarat o to, aby vše bylo na příjezd Tejmanim dostatečně připravené - bude potřeba zajistit, aby jejich životní podmínky byly znatelně lepší hned po příjezdu do Palestiny, což má dva účely - jednak pomoc překonat emocionální zátěž způsobenou opuštěním domova, jednak také zajistit, aby se do Jemenu nedostávaly zprávy, že se nový olim mají v Palestině hůře než doma, což by mohlo ostatní od alije odradit.
- 3) Bude také potřeba zařídit posílení sionistické agitace v Jemenu, a to jak formou osobní interakce, tak také prostřednictvím tištěných propagačních materiálů (sionistických brožur a židovských náboženských knih), které měly být zaměřeny nejen na sionistickou vizi židovské Palestiny, ale také na posílení náboženské motivace.

¹⁷⁹ ARIEL, A. *Jewish-Muslim relations and migration from Yemen to Palestine in the late nineteenth and twentieth centuries*, str. 90.

¹⁸⁰ YAVNIELI, Š. *Masa le-Tejman*. (מסע לתימן), str. 73-74.

¹⁸¹ Tamtéž, str. 85.

4) Bude nutné najít přímo v Jemenu důvěryhodné, spolehlivé spolupracovníky napojené na jemenskou komunitu, kteří pomohou s přesvědčováním a s organizací osob rozhodnutých podstoupit aliju.¹⁸²

Všechna tato Yavnieliho pozorování a závěry, které z nich vyvodil se později staly určitým vzorem pro další budoucí alijot realizované v Jemenu. I přes četné nesnáze, s nimiž bylo potřeba se vypořádat, byl Yavnieli na své misi relativně úspěšný. Navzdory tomu, že jeho očekávání byla v začátcích větší, podařilo se mu nakonec k emigraci úspěšně přesvědčit zhruba 800 jemenských Židů, kteří se vydali do Palestiny bezprostředně po roce 1911.¹⁸³ Mezi lety 1911-1914 se pak dosavadní počet Tejmanim v jišuvu téměř zdvojnásobil a dosáhl přibližně 5000 osob.¹⁸⁴ Zásadní specifikum této imigrační vlny pak spočívalo právě v tom, že šlo o první organizovanou aliju z Jemenu vůbec, která byla výsledkem sionistické agitace a přímé aktivity v oblasti. Tato první systematická jemenská alija ilustruje kvantitativní určení Tejmanim, i to, jakým způsobem se měli stát součástí programu kibuš ha-avoda v praxi.

4.1.2. Jemenská alija pod britskou nadvládou: 30. léta 20. století

Na principech nastavených během Yavnieliho mise pak dále probíhala také jemenská alija ve 30. letech 20. století. Od roku 1920, byla Palestina jakožto mandátní území oficiálně pod správou Velké Británie a nebyla již nadále pod kontrolou Turků. Nová politická situace měla přirozeně vliv také na změnu podmínek přistěhovalectví do Palestiny, které byly mezi lety 1919-1948 zásadním způsobem ovlivněny systémem distribuce imigračních certifikátů. Třicátá léta 20. století představují v historii jemenských alijot zajímavé období, jehož specifika vycházejí především z faktu, že 30. léta byla prvním a jediným obdobím před založením Izraele, kdy se Palestina stala hlavní cílovou destinací židovských emigrantů. Tento vzrůst židovského zájmu o aliju byl ovlivněn změnou situace v Evropě, zejména nástupem Hitlera k moci a rasové perzekuci Židů v nacistickém Německu, což se projevilo také na složení olim, z nichž nejvíce v tomto období přicházelo právě z Německa, Rakouska či Polska. Po roce 1932

¹⁸² YAVNIELI, Š. *Masa le-Tejman*. (מסע לתימן), str. 85-86.

¹⁸³ SHAFIR, G. *The meeting of Eastern Europe and Yemen: 'Idealistic workers' and 'natural workers' in early Zionist settlement in Palestine*, str. 173.

¹⁸⁴ HALAMISH, A. *A New Look at Immigration of Jews from Yemen to Mandatory Palestine*, str. 59.

vyústil tento vývoj ve stav, kdy počet zájemců o přesídlení do Palestiny překročil počet disponibilních povolení k imigraci, což vedlo ke konfliktu a k soupeření mezi žadateli.¹⁸⁵

Když Společnost národů po první světové válce svěřila správu Palestiny do rukou Velké Británie, byla tím Britům zároveň svěřena zodpovědnost za uvedení země do stavu, který měl následně umožnit vznik židovské národní domoviny.¹⁸⁶ Nutnou podmínkou přípravy na vznik izraelského státu bylo navýšení počtu židovské populace v jišuvu, k němuž mohlo dojít jedině prostřednictvím imigrace, která tak měla být Židům umožněna. Británie se však zároveň zavázala zajistit, aby nově přicházející Židé nebyli nepřiměřenou ekonomickou zátěží pro stávající palestinskou populaci.¹⁸⁷ Jako prevence případných problémů, které by mohly plynout z příliš vysokého a náhlého navýšení počtu nových imigrantů, byl zaveden systém vydávání imigračních certifikátů, jež měly sloužit k regulaci přistěhovalectví. Vydávání certifikátů bylo podmíněno ekonomickou absorpční kapacitou země, na základě jejíhož vyhodnocení byly stanoveny imigrační regule. Zájemci o přesídlení do Palestiny byli v souladu s principem zachování ekonomické stability rozděleni do čtyř skupin označených jako kategorie A, B, C a D, přičemž každá kategorie měla svou přesně určenou specifikaci:

- kategorie A - kapitalisté; dobře zajištěné a finančně nezávislé osoby
- kategorie B - studenti či osoby vykonávající povolání související s náboženstvím; tedy osoby, jejichž finanční zajištění bylo garantováno náboženskými organizacemi a komunitami
- kategorie C - pracovní síla; osoby, které mají reálnou šanci získat v jišuvu zaměstnání
- kategorie D - příbuzní; rodinní příslušníci osob s trvalým pobytem v jišuvu či příbuzní osob spadajících do některé z předcházejících kategorií

Z hlediska ekonomické absorpční kapacity přitom hrála roli jen kategorie pracovní síly, tedy kategorie C, protože u imigrantů spadajících do kategorií A, B a D se nepředpokládal okamžitý vstup na pracovní trh. Britská mandátní vláda přímo plně regulovala přistěhovalectví v kategoriích A, B a D. V případě kategorie C pak Britové

¹⁸⁵ HALAMISH, A. *A New Look at Immigration of Jews from Yemen to Mandatory Palestine*, str. 60.

¹⁸⁶ LEAGUE OF NATIONS, *Mandate for Palestine*, The Council of the League of Nations, Londýn, 24. června 1922; článek 2. [online]. Dostupné z:

<http://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/2FCA2C68106F11AB05256BCF007BF3CB>

¹⁸⁷ *Palestine. Correspondence with the Palestinian Arab Delegation and the Zionist Organisation*, červen 1922, His Majesty's Stationery Office, London, 1922. [online]. Dostupné z:

<http://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/48A7E5584EE1403485256CD8006C3FBE>

udělili částečnou kontrolu Sionistické organizaci, a to výměnou za přijetí závazku garance hmotného zajištění olim během jejich prvního roku v Palestině.¹⁸⁸ Zpočátku dostávala Sionistická organizace k dispozici každých šest měsíců britskou vládou přesně stanovený počet certifikátů, které mohla sama dále distribuovat, a to podle regulí udávajících poměr pohlaví, věk i žádoucí pracovní dovednosti imigrantů. Imigrační certifikáty v kategorii C byly zpravidla udělovány lidem mezi 18 až 35 lety věku, kteří byli schopni fyzické práce nebo byli specializovanými odborníky v určitých odvětvích, při poměru mužů k ženám 2:1. Později Britové autoritu sionistické organizace při přerozdělování certifikátů kategorie C dále omezili a v některých obdobích dokonce sami diktovali přesné počty těchto certifikátů pro konkrétní země. Mandátní vláda tak nejenže určovala imigrační politiku a pravidla jejího fungování v praxi, ale měla vždy také poslední slovo ve věci přerozdělování certifikátů.

Mezi lety 1932-1938 přišlo do Palestiny více než 200 000 olim, z nichž zhruba 7 000 pocházelo z Jemenu.¹⁸⁹ Tejmanim při tomto počtu představovali 3,6% všech přistěhovalců, což z nich proporcionálně - s ohledem na velikost jemenské komunity jako celku - činilo ve věci rozdělování certifikátů jednu ze čtyř nejčteněji zastoupených skupin Židů.¹⁹⁰ Drtivá většina olim z Jemenu přitom obdržela imigrační certifikát kategorie C, což bylo v dané době typickým rysem přistěhovalecké politiky vůči Tejmanim. Jemenští Židé byli nadále obecně vnímáni jako vhodná levná pracovní síla, a to i přesto, že se toto nazírání na Tejmanim již nějakou dobu ukazovalo jako značně problematické.¹⁹¹ Způsob distribuce certifikátů byl určen rámcem formujícího se politického vlivu Sionistické organizace v jišuvu. Možnost přerozdělovat určené množství certifikátů představovala ve své době hlavní zdroj konstituujícího se vlivu sionistické reprezentace a jejich udělování tak provázela dvě klíčová kritéria.¹⁹² První kritérium - ekonomické - bylo, jak jsme již zmínili, primárně určeno Brity. Z hlediska ekonomického kritéria byli Tejmanim vyhovujícími kandidáty. Jakožto natural workers dobře zapadali také do sionistické ideologické struktury, a proto jim byly certifikáty v kategorii C udělovány velmi často. Na jemenské Židy přitom bylo pohlíženo především

¹⁸⁸ HALAMISH, A. *A New Look at Immigration of Jews from Yemen to Mandatory Palestine*, str. 61.

¹⁸⁹ Tamtéž, str. 62.

¹⁹⁰ Tamtéž, str. 63.

¹⁹¹ Bliže viz kapitola 5.

¹⁹² Srov. HALAMISH, A. *A New Look at Immigration of Jews from Yemen to Mandatory Palestine*, str. 64.

jako na kvantitu, což, jak budeme dále sledovat, mělo následně negativní vliv na jejich zapojení do nové společnosti. Druhé kritérium - „politické“ - souviselo s příslušností zájemců k některé ze sionistických stran. Tomuto druhému kritériu dobře vyhovovali aškenázští zájemci o imigraci, kteří byli obvykle blízcí některému ze sionistických uskupení. Spřízněnost s tou kterou sionistickou stranou jim pak také napomáhala získat přístup k certifikátům. Jakožto idealistic workers a chalucim procházeli tréninkem a přípravou na život v Palestině a snadno splňovali i kritérium ekonomické. Jako ti, kteří vyhovovali oběma kritériím současně, byli Aškenazim chápáni jako kvalita. Tejmanim naproti tomu toto „politické“ kritérium naplnit nemohli, a to proto, že v Jemenu prakticky neexistovala sionistická infrastruktura a nepůsobila tam tudíž žádná strana, k níž by se mohli přidružit. Sionistická organizace neměla tehdy v Jemenu žádnou pobočku a nefungovalo tam ani žádné sionistické mládežnické hnutí, které by tamním Židům umožnilo získat trénink před přesídlením do Palestiny. Tam, kde ve věci získávání certifikátů mohli Aškenazim využít své politické spřízněnosti se sionistickým hnutím, využívali zástupci komunit Tejmanim některé motivy negativního narativu.¹⁹³

S negativním narativem souvisí další faktor udělování certifikátů jemenským Židům, který se týkal nikoli politiky Sionistické organizace, ale vlastní aktivity Britů, a to především v Adenu. Ve druhé polovině roku 1934 došlo ze strany Britů k nejrozsáhlejšímu jednorázovému přidělení certifikátů, a to v počtu 380, do Jemenu. V tomto konkrétním případě byli certifikáty jemenským Židům mandátní vládou přiděleny na základě specifické direktivy, nesouvisející s britskou politikou v Palestině, ale naopak se situací přímo v Adenu, který byl rovněž pod nadvládou Britů. Britové v Adenu potřebovali vyřešit problém s židovskými uprchlíky, kteří se rozhodli pro aliju a do oblasti pod jejich správou přicházeli z ostatních částí Jemenu. Aden skutečně představoval problém. Když se Židé na území Jemenu rozhodli opustit své domovy a odejít do Palestiny, shromáždili se v Adenu, kde museli čekat často dlouhé měsíce na přidělení certifikátu, který by je opravňoval k imigraci. Ti, jimž certifikát udělen nebyl, zůstávali v Adenu uvázní. Podmínky, ve kterých Tejmanim na certifikáty čekali přitom nebyly dobré - lidé se tísnili v hostelech v tranzitních táborech, mnozí z nich po prvních měsících čekání utratili veškeré finanční prostředky, které měli připravené na cestu do Palestiny a zůstali v Adenu bezprizorní, bez jakéhokoli adekvátního zdroje živobytí.

¹⁹³ ERAQI KLORMAN, B. *Traditional Society in Transition: The Yemeni Jewish Experience.*, str. 132.

Situace se pak dále zhoršila po roce 1933, kdy v důsledku rapidního zhoršení situace Židů v nacistickém Německu Britové dávali při rozdělování certifikátů všech kategorií, tedy včetně kategorie C, která byla pro Tejmanim jedinou dostupnou, přednost německým Židům. Mandátní vláda také požadovala, aby Židovská agentura přidělila 5-10% certifikátů kategorie C německým Židům ve věku 36-45 let, čímž došlo ke snížení šancí zájemců z ostatních zemí na získání tohoto typu certifikátů.¹⁹⁴ Tento vývoj imigrační politiky měl za následek zvýšení tlaku ze strany představitelů jemenských komunit na navýšení počtu certifikátů pro Tejmanim.

Odtud se pak odvíjí také důležitý aspekt negativního narativu. Představitelé jemenských komunit věřili, že politika preference německých Židů byla výsledkem iniciativy Sionistické organizace a vinili Sionistickou agenturu z toho, že při distribuci certifikátů zohlednila situaci v Německu, zatímco strádání jemenských Židů čekajících na možnost vykonat aliju v Adenu ignorovala. Vina za problémy spojené s realizací alijot však v tomto případě nepadala na hlavu Sionistické organizace úplně po právu, protože veškeré pokyny a nařízení regulující imigraci přicházeli od Britů. Zástupci Tejmanim tak postupně apelovali nejen na Sionistickou organizaci, Židovskou agenturu a veřejnost v jišuvu, ale také na britskou mandátní vládu. Všechny tyto entity se snažili přimět k navýšení počtu certifikátů pro Jemen a to za účelem záchrany komunity před zánikem.¹⁹⁵ Již v roce 1930 byli do Adenu Židovskou agenturou společně vysláni Avraham Tabib (zástupce jemenské komunity) a Geršon Agronski (zástupce Sionistické organizace), aby zkontrolovali stav Tejmanim a postarali se o některá nutná opatření. Tabib tuto návštěvu Adenu zdokumentoval ve zprávě, v níž vyjádřil šok z životních podmínek jemenských Židů, z jejich strádání a nemocí, které se mezi nimi šířily. Tabib popsal podmínky v jednom z hostelů, ve kterém přebývali Tejmanim čekající v Adenu na udělení certifikátu: „... *Mr. Agronski and I, we were shocked at the terrible crowded conditions ... our people are trapped in many cellars ... six or seven families in one cellar without light or air ... the general conclusion is that the conditions of our brethern in Aden and especially those in the cellars, is much worse than in the dwelling*

¹⁹⁴ HALAMISH, A. *Dvojí závod s časem: Sionistická imigrační politika ve 30. letech* (במירוץ כפול נגד הזמן: (מדיניות העלייה הצינונית בשנות השלושים). Jeruzalém: Jad Jicchak Ben Cvi, 2006. [hebrejsky], str. 312.

¹⁹⁵ ERAQI KLORMAN, B. *Traditional Society in Transition: The Yemeni Jewish Experience*, str. 132-133.

*places of any beast, animal or fowl.*¹⁹⁶ Tabib se ve své zprávě snažil vysvětlit také příčiny zvýšeného zájmu Tejmanim o aliju. Ten podle něj způsobilo výrazné zhoršení ekonomické situace jemenské populace, devalvace měny, zvýšení daní, ale také špatná politická situace.¹⁹⁷ Právě v tomto momentě můžeme pozorovat uplatnění negativního narativu. Jak ukazuje Eraqi Klorman, kolísá totiž Tabibovo líčení situace v Jemenu mezi popisem skutečného stavu věcí a mezi jeho snahou vylíčit život Tejmanim jako natolik obtížný, že by v konečném důsledku mohlo být ohroženo přežití komunity.¹⁹⁸ Jak jsme sledovali v předcházející kapitole¹⁹⁹, pracoval negativní narativ s množstvím zkreslených informací, které mohly vytvářet dojem, že život Tejmanim v Jemenu byl plný utrpení. Ve skutečnosti ale opravdu špatná situace panovala především v tranzitním táboře Hašed²⁰⁰ a v adenských hostelech, v nichž Tejmanim čekali na přidělení certifikátů. Vzhledem k tomu, že negativní narativ byl dobře srozumitelný a zapadal také do ideologické struktury sionismu, tendence uplatňovat jej v souvislosti s vývojem politiky distribuce imigračních certifikátů po roce 1933 výrazně posílala i v kruzích zástupců Tejmanim. Ti však kromě špatné situace v Jemenu poukazovali i na znevýhodnění Tejmanim oproti jiným komunitám, které spočívalo ve faktu, že jim byly udělovány výhradně certifikáty kategorie C - „pracovní síla“. Tejmanim nesplňovali kritéria pro certifikáty kategorie A - "kapitalisté", protože osoby v této kategorii museli mít v držení kapitál o objemu nejméně 1000 liber, což byla pro většinu z nich nedosažitelná částka. Podobně nemohli obdržet ani certifikáty typu D - "příbuzní", protože v této kategorii byla nutnou podmínkou schopnost rodinných příslušníků v jišuvu nově příchozí olim finančně podporovat minimálně po dobu prvního roku, což si zpravidla nemohla tato komunita dovolit. Tejmanim tak byli závislí výhradně na certifikátech typu C, zatímco Židé z jiných (především evropských) zemí mohli počítat i s certifikáty z dalších kategorií. Němečtí Židé měli navíc možnost emigrovat i do jiných zemí než do Palestiny, které byly pro Tejmanim nepřístupnými destinacemi, kvůli přísných selektivních imigračních zákonů. V této souvislosti se mezi představiteli

¹⁹⁶ TABIB, A. *A Report for the Mission to Aden*. Citováno z: YESHAYAHU, Y. *The Mission of Gershon Agron (Agronský) and Avraham Tabib to Aden in 1930*. In: TOBI, J.; Y. YESHAYAHU. *Jemenští Židé: Studie a výzkumy*. Jeruzalém, 1975. [hebrejsky: יהדות ח'ימן פרקי מחקר ועיון], str. 226 - 227.

¹⁹⁷ Srov. TABIB, A. *A Report for the Mission to Aden*, str. 220-222.

¹⁹⁸ Srov. ERAQI KLORMAN, B. *Traditional Society in Transition: The Yemeni Jewish Experience*, str. 134.

¹⁹⁹ Viz kapitola 3, oddíl 3.1.1.

²⁰⁰ Tento tábor bývá často nazýván také *Geula* (vykoupení; spása), což odráží גאולה; hebrejsky) .mesianistický mýtus a spásný charakter připisovaný této aliji

jemenských Židů objevila tendence hovořit o sionistické diskriminační politice vůči Tejmanim, která měla být při rozdělování certifikátů uplatňována. Tato výtky však není úplně oprávněná. Protože jak Sionistická organizace, tak i Židovská agentura měly samy o sobě ve věci imigrace jen velmi omezený vliv, není legitimní hovořit o diskriminační politice vůči Tejmanim ze strany sionistické reprezentace. Tejmanim byli sice skutečně znevýhodněni tím, že mohli získat jen certifikáty kategorie C, tento stav však nebyl důsledkem vůle Sionistické organizace, nýbrž byl dán na jedné straně podmínkami, které pro imigraci stanovili Britové, a na straně druhé pak situací Tejmanim jako takovou, která jim prakticky znemožňovala některé z těchto podmínek naplnit. Komplikovaná situace Tejmanim nakonec i jim u Britů vynesla status *community under stress*, jaký byl po roce 1933 přiznán německým Židům. Hodnocení přímého dopadu udělení tohoto statusu Tejmanim na rozhodnutí činěná britskou vládou v rámci imigrační politiky není úplně jednoznačné, ale jistotou zůstává, že se na něj jak sionističtí aktivisté, tak i zástupci jemenské komunity často odvolávali. Existuje tak důvodný předpoklad, že tento status v roce 1934 napomohl k vydání zmíněných 380 certifikátů pro Jemen. Jistotou přesto zůstává, že okolnosti života Židů v té které zemi diaspory byly při rozdělování certifikátů zohledňovány jen částečně, jako jedno z mnoha hledisek, které bylo nutno vzít v úvahu. Nastavit preference pro rozdělování certifikátů a určit jejich počty pro jednotlivé země bylo složitým procesem jednak proto, že Britové museli vyhovět podmínce Společnosti národů o vytvoření stabilního ekonomického a politického prostředí v Palestině, jednak ale i proto, že zohledňování situace Židů v jednotlivých zemích bylo komplikované s ohledem na různou intenzitu a především na odlišnou povahu problémů a rizik, kterým komunity v různých zemích čelily. V případě rozhodování o Jemenu tudíž můžeme sledovat také vliv koncepce *natural workers*, která z Tejmanim činila vhodný materiál pro účely spojené s budováním židovské domoviny.²⁰¹ Tejmanim tak měli zajištěn přísun takového počtu certifikátů, který však mnohem více odpovídal ekonomickým podmínkám a potřebám palestinského trhu práce, než potřebách jemenských Židů odvíjejících se od jejich aktuální životní situace.

²⁰¹ HALAMISH, A. A New Look at Immigration of Jews from Yemen to Mandatory Palestine, str. 67-72.

Zasadíme-li průběh židovských imigračních vln, jež se odehrávaly během turecké a britské nadvlády v Palestině, do kontextu problematiky vztahů Aškenazim a Mizrachim, uvidíme, že tyto alijot ukazují dvě zajímavá fakta. Za prvé můžeme sledovat, že snaha vysvětlit inferiorní společenské postavení Tejmanim jejich pozdějším příchodem do Palestiny troskotá na faktu, že ve skutečnosti přicházeli téměř paralelně a s ohledem na velikost jemenské komunity také proporcionálně s Aškenazim. Za druhé se pak ukazuje, že samotný fakt včasného příchodu do Palestiny ještě automaticky nezaručoval přístup do vyšší sféry společenského žebříčku. V případě Tejmanim hrála roli jednak jejich neseplatost se systémem a sionistickou ideologií, jež měla svůj původ v prostředí aškenázských Židů, jednak fakt, že se po příchodu do jišuvu zapojovali přímo do sionistických struktur, o jejichž řízení se starali opět Aškenazim. Tejmanim jakožto natural workers se těšili podpoře Agudat Netaim v otázce imigrace, když se stali preferovanou skupinou olim z hlediska své hospodářské využitelnosti. Zároveň se ale v důsledku tohoto určení, spolu s etnickým stigmatem „arabských“ Židů a z něj plynoucích stereotypů, Tejmanim nepodařilo zaujmout stejně prominentní společenskou pozici jako Aškenazim, a to i přesto, že počínaje rokem 1881 přicházeli souběžně s nimi.

4.2. Tejmanim po vzniku státu Izrael: 1948-1950

V době, kdy již bylo jasné, že programy kibuš ha-avoda a kibuš ha-arec nefungují úplně dobře a že je problematické a neefektivní dále přistupovat k Tejmanim jako k prostředku pro naplňování těchto programů, bylo tento přístup potřeba překonat. Transformace v přístupu k Tejmanim se přitom měla odehrát jak na úrovni ideologické, tak také na úrovni praktické, v souvislosti s přesídlováním jemenských Židů. S celkovými politickými změnami, kterými procházel region Blízkého a Středního východu ve druhé polovině 40. let 20. století a zejména se založením Izraele, se změnila i situace židovských komunit v muslimském světě. Spolu s těmito změnami tak můžeme sledovat i určitý posun a proměnu v motivech jemenské alije po roce 1948. Významným politickým krokem, který zcela zásadním způsobem ovlivnil emigrační schéma Tejmanim, bylo rozhodnutí imáma Yahyi uzavřít pro Židy hranice země, tedy nedovolit jim opustit Jemen. Toto opatření vešlo v platnost roku 1945 a efektivně bránilo Židům v odchodu z Jemenu až do roku 1948, kdy došlo k jeho zrušení, načež

následně vyvrcholily přípravy na masové přesídlení židovské komunity v rámci jedné z nejrozsáhlejších a nejslavnějších alijot v dějinách Izraele.²⁰²

Alija z Jemenu obecně známá pod názvem Operation Magic Carpet, v izraelském prostředí pak pod názvem *Kanfej nešarim* (hebrejsky: כנפי נשרים; Na křídlech orla), dokresluje kontext problematiky formování vztahu mezi Aškenazim a Mizrachim. Na případu Kanfej nešarim můžeme rovněž sledovat jak součinně fungoval narativ negativní s narativem pozitivním, a to především s ohledem na jeho mesiánský aspekt.

4.2.1. Kanfej nešarim: Operation Magic Carpet

Během operace Kanfej nešarim, která proběhla v letech 1948-1950 došlo k přesunu přibližně 47 000 Židů z Jemenu do Izraele. Tato alija probíhala postupně ve třech fázích a byla realizována na základě spolupráce mezi židovskými institucemi a politickou reprezentací Adenu a Jemenu. Zatímco izraelská vláda a Židovská agentura poskytovaly spíše asistenci, byl hlavním organizátorem celé operace *Americký židovský spojený distribuční výbor*²⁰³ (JDC), který zajišťoval jak komunikaci s Brity v Adenu a kontakt s imámem Yahyou, jeho synem Achmadem a jemenskými sultány, tak také organizaci leteckého mostu do Izraele, zabezpečování potřeb lidí čekajících v tranzitním táboře Hašed a financování celého projektu. Zástupcem JDC v Tel Avivu a osobou přímo zodpovědnou za chod operace byl Harry Viteles, prakticky se ale o realizaci tohoto projektu staral především Max Lapidés, který JDC reprezentoval přímo v Adenu. První fáze operace Kanfej nešarim probíhala od prosince 1948 do dubna 1949 a bylo během ní přepraveno 7 000 jemenských Židů, z nichž většina čekala na přesun do Izraele v adenském tranzitním táboře dlouhé měsíce. Během druhé fáze, která proběhla mezi červencem a listopadem 1949, došlo k přesunu 30 000 osob a během fáze třetí, která skončila v září roku 1950 bylo přepraveno dalších 10 000 Tejmanim.

Ačkoli se na první pohled může zdát, že celý proces postupného přesunu jemenských Židů byl dobře naplánován a pečlivě zorganizován, ve skutečnosti se při

²⁰² MEDDEB, A. a B. STORA. *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*. New Jersey: Princeton University Press, 2013, str. 430.

²⁰³ Americký židovský spojený distribuční výbor (anglicky: American Jewish Joint Distribution Committee; dále již jen jako „JDC“) je organizace založená r. 1914 v USA, jejímž hlavním cílem bylo shromažďování finančních prostředků na pomoc zahraničním židovským komunitám v nouzi, včetně válečných uprchlíků, sirotků i olim. JDC finančně zaštiťovala také projekty spojené s přesídlováním Židů do Izraele. Dnes JDC působí ve více než 70 zemích světa.

realizaci této alije projevila zásadní pochybení, která vedla k chaotickému průběhu celé akce, během níž přišly o život stovky lidí a desetitisíce strádali hladu a trpěli nemocemi. Většina z 30 000 olim, kteří dorazili do Izraele mezi červencem a listopadem roku 1949, byla ve velmi špatném fyzickém i psychickém stavu. Mnoho z nich potřebovalo urgentní lékařskou pomoc, k níž jim nově vzniklý stát, který právě prošel válkou za nezávislost, nebyl schopen zajistit adekvátní přístup.²⁰⁴ V důsledku tohoto stavu bylo mezi jemenskými olim velké procento úmrtnosti, a to především mezi dětskou populací, což z této operace v konečném důsledku činí spíše tragickou, nežli „magickou“ událost. Zatímco se sionistický diskurz přidržuje negativního narativu a odráží se především od popisu žalostného stavu židovské komunity v Jemenu, události spojené s touto alijou nasvědčují tomu, že tragický charakter nabývá osud Tejmanim předně ve spojení s pobytem v Adenu, respektive v Hašedu a s čekáním na možnost přesunout se do Izraele. Esther Meir-Glitzstein v této souvislosti uvádí: „*This catastrophe happened not in Yemen but in Aden, where the American Jewish Joint Distribution Committee (JDC), in collaboration with the state of Israel, was supposed to take care of the tired and sick immigrants so that they arrived in Israel in good health.*“²⁰⁵ Tento úkol se JDC nepodařilo naplnit, a proto jak se Meir-Glitzstein domnívá, nelze ani operaci Kanfej nešarim považovat za jednoznačně úspěšnou. Sionistickou historiografií oslavující tuto operaci jako úspěšnou záchrannou akci přitom zpochybňuje nejen žalostný stav v Hašedu, ale také další strádání jemenských olim po vstupu do Izraele. Navzdory těmto negativním průvodním jevům se ale oficiální sionistický diskurz drží při líčení této alije termínů jako jsou *záchrana*, *zázrak* či *spása*, které představují kombinaci eschatologických a orientalistických konceptů. Zatímco je zdůrazňována a vyzdvihována role Izraele jakožto zachránce jemenských Židů, veškerá negativa spojená s touto alijou i selhání ze strany složek řídících operaci zůstávají v oficiálním diskurzu stále upozaděná. Tato alija je popisována jako událost, která jemenskému židovstvu přinesla téměř zázračné vysvobození z nebezpečné, nepřátelské a zpátečnické společnosti. Tato představa se pak stala jedním z určujících obrazů vztahu mezi

²⁰⁴ Jsou známy např. případy z roku 1949, kdy zahynulo 429 osob přímo v Hašedu, kde měli najít pomoc poté, co dorazili vysílení z cesty z Jemenu, kterou ve většině případů museli absolvovat pěšky. Víme také o skupině o velikosti 200 - 250 osob, které zemřeli v blízkosti hranice mezi Jemenem a Adenem, když nebyli do Adenu vpuštěni.

²⁰⁵ MEIR-GLITZENSTEIN, E. Operation Magic Carpet: Constructing the Myth of the Magical Immigration of Yemenite Jews to Israel. *Israel Studies*. 2011, 16(3): 149-173, str. 150.

izraelským státem a jeho občany, kteří mají původ v zemích muslimského světa. Mizrachim byli v rámci negativního narativu prezentováni jako oběti perzekucí nepřátelských arabsko-muslimských autorit a jako oběti odsouzené k ekonomickému, sociálnímu i kulturnímu úpadku a Izrael postaven do role zachránce těchto trpících Židů.²⁰⁶ I přes snahu prezentovat Kanfej nešarim jako velký úspěch, byla celé tato operace doprovázena komplikacemi, které není možné jednoduše přehlížet.

Problémy, s nimiž se operace potýkala, byly různého charakteru. Na základě dohody mezi Brity v Adenu, jemenským imámem, Izraelem a JDC bylo dohodnuto, že bude jemenským Židům umožněno legálně odejít do Adenu a odtamtud se organizovaně přesunout do Izraele. Původní plán operace počítal s postupným přesunováním Tejmanim, nikoli s hromadnou, masovou alijou probíhající překotně. Tranzitní tábor v Adenu měl Tejmanim, kteří absolvovali vyčerpávající cestu z Jemenu, posloužit jako přístřeší a místo, kde jim bude pod taktovkou JDC poskytnuta strava a v případě potřeby také lékařská pomoc.²⁰⁷ Role JDC při řízení této náročné operace se však ukázala jako problematická a v některých ohledech se snaha JDC projevila jako selhání. V činnosti JDC můžeme identifikovat tři zásadní problémy, které vedly k selhání původního plánu průběhu operace: 1) problém s přepravou Tejmanim do Izraele během 2. fáze operace; ačkoli JDC přislíbil Britům, že zařídí letecký most, který zvládne přepravit 20 000 osob během dvou měsíců, prodloužila se nakonec doba, po kterou museli Tejmanim v Hašedu čekat na evakuaci, na 5 měsíců 2) s tím přímo souvisel další z problémů - provoz tábora a zajištění přístřeší a přísunu jídla; JDC prakticky nebyl schopen zajistit provoz Hašedu tak, aby byly zabezpečeny základní potřeby tisíců lidí čekajících na přesun, kapacita tábora, který byl připraven pojmout 1 000 osob byla mezi zářím a říjnem 1949 několikanásobně překročena, když počet osob v Hašedu dosáhl téměř 14 000. Mnoho z těchto lidí muselo zůstat pod širým nebem, kde museli čelit mimořádně horkým klimatickým podmínkám, protože pro ně již nebylo místo v budovách, trpěli hlady a v táboře nebyl ani dostatek léků; v důsledku nedostatku potravy, špatných hygienických podmínek a nedostupnosti lékařské péče zahynuly v Hašedu stovky lidí

²⁰⁶ Srov. MEIR-GLITZENSTEIN, E. *Operation Magic Carpet: Constructing the Myth of the Magical Immigration of Yemenite Jews to Israel*, str. 150.

²⁰⁷ *Acting Chief Secretary to Jewish Emergency Committee*, Joint Distribution Committee Archives in Jerusalem, AR45/54-0025, květen 1949.

3) JDC selhal také v otázce péče o osoby, které uvázly na hranicích mezi Jemenem a Adenem poté, co se Britové rozhodli zavřít hranice.²⁰⁸ Ti, kteří se úspěšně dostali až do Hašedu, byli často ve velmi špatné fyzické kondici, sužováni nemocemi. V důsledku tohoto neutěšeného stavu pak také skupina přibližně 30 000 olim, kteří byli roku 1949 převezeni z Jemenu do Izraele, dorazila ve velmi špatném stavu.²⁰⁹

Tato fakta ohledně situace v Adenu a podmínek, v nichž Tejmanim čekali na přesun do Izraele, odhalují důležitý aspekt negativního narativu, v jehož rámci bylo veškeré utrpení Tejmanim oficiálně asociováno se špatnými životními podmínkami, protižidovskými náladami a perzekucemi v Jemenu. Neutěšený stav, který panoval v Adenu, byl naproti tomu upozaděn a interpretován jako jedna z příčin imigrace, a to i přesto, že do značné míry představoval spíše pomyslnou daň, kterou Tejmanim za imigraci zaplatili nežli její samotnou příčinu.²¹⁰

Bez ohledu na to, že během operace Kanfej nešarim došlo k mnoha organizačním pochybením, sionistický narativ tuto aliju popisuje jako proces, který jemenským Židům přinesl spásu a záchranu od útrap, jimž - jak naznačuje negativní narativ - museli čelit během svého života právě v Jemenu. Fakta však nasvědčují tomu, že je potřeba rozlišovat mezi situací, jaká panovala v Jemenu, kde měli Tejmanim své domovy a zázemí a tou, které museli čelit poté, co se ocitli po příchodu do Adenu. Mnozí z těchto lidí totiž i na vzdory tomu, že ve svých původních domovech žili v chudobě, zakusili skutečné fyzické a psychické strádání teprve až v Adenu, během čekání na aliju.

Vraťme se nyní k politické situaci, jaká panovala v Jemenu před započatím celé operace. I přesto, že ekonomické podmínky v zemi nebyly dobré, jak jsme mohli sledovat již v souvislosti s utvářením negativního narativu, mezi lety 1904-1948, kdy byl u moci imám Yahya, se Jemen těšil relativně stabilní politické situaci. co se týče otázky židovské emigrace, bylo imámovo stanovisko až do roku 1945 poměrně benevolentní - imám Židům umožňoval volně opustit zemi, pokud tak sami chtěli učinit, Židy přitom ale z Jemenu cíleně nevyháněl. V důsledku lokálních mocenských bojů s politickými konkurenty však imám svůj přístup vůči Židům upravil a od roku

²⁰⁸ PARFITT, T. *The Road to Redemption: The Jews of the Yemen, 1900-1950*, str. 215-227.

²⁰⁹ MEIR-GLITZENSTEIN, E. *Operation Magic Carpet: Constructing the Myth of the Magical Immigration of Yemenite Jews to Israel*, str. 152.

²¹⁰ Srov. Tamtéž, str. 153.

1945 měli Tejmanim oficiální zákaz opustit Jemen za účelem emigrace. Tento stav trval až do roku 1948, kdy byl imám Yahya zavražděn. Po jeho smrti nastalo v Jemenu chaotické období politické nestability, která nakonec vyústila v povstání. Toto povstání však bylo díky loajalitě armády a zajdíjských kmenů k synovi zavražděného imáma Yahyi záhy potlačeno. Novým imámem se tedy stal Yahyiův syn Achmad, který ve vztahu vůči Židům následoval původní politiku svého otce z období před rokem 1945. Židé tak opět mohli začít svobodně odcházet ze země, pokud měli zájem. Po nástupu Achmada došlo ke krátkodobému zklidnění situace, ale v zemi stále přetrvávala politická nestabilita způsobená rivalitou, spory a mocenskými boji mezi kmeny, které byly dále umocňovány vlivem přítomnosti cizí britské moci v oblasti Adenu.²¹¹ I přes tyto skutečnosti však Esther Meir-Glitzenstein upozorňuje, že v době, kdy Tejmanim začali hromadně opouštět Jemen, aby se shromáždili v Adenu, nečinili tak primárně z důvodu dlouhodobého setrvalého výskytu protizidovských perzekucí a násilností. Motivace Tejmanim k imigraci tak pramenila spíše ze špatné ekonomické situace a byla ovlivněná také sionistickou agitací i náboženskými představami, které doprovázely vznik Izraele a které měly souvislost s mesianistickým aspektem pozitivního narativu.²¹²

4.2.1.1. Kanfej nešarim a mesianistický mýtus

Alija, jež byla výsledkem operace Kanfej nešarim, má souvislost s vnímáním Tejmanim jako nositelů autentického židovství. Tejmanim byli vnímáni jako lidé prosté hluboké víry, která svou povahou dotýkala původních pramenů samotné židovské existence a tanachické minulosti národa.²¹³ Na konci 19. století hovořila hebrejská literatura o Tejmanim jako o prostých, jednoduchých, ale dobrých lidech s láskyplným vztahem k Zemi izraelské. Jemenští Židé byli také často vyobrazováni jako sloužící ve službách Aškenazim. Během dvacátého století pak představy o Tejmanim pomáhaly dotvářet i nově vzniklé sionistické instituce jako například Národní knihovna či Židovské národní muzeum, které prezentovaly Tejmanim jako pracovitě a užitečné

²¹¹ AHRONI, R. *Jewish Emigration from the Yemen 1951-98: Carpet Without Magic*. Oxon: Routledge, 2013, str. 9-10.

²¹² MEIR-GLITZENSTEIN, E. *Operation Magic Carpet: Constructing the Myth of the Magical Immigration of Yemenite Jews to Israel*, str. 150-151.

²¹³ BERLOWITZ, Y. The Image of the Yemenite in the literature of the First Aliyah (דמות התימני בספרות העליונה הראשונה). *Pe'amim: Studies in Oriental Jewry* (פעמים). 1981, (10): 76-108, [hebrejsky], str. 95.

orientálce, kteří se věnovali výrobě osobitých půvabných šperků a dalším tradičním dovednostem. Tyto romantizované představy o jemenské komunitě, spolu se zdůrazňováním religiozity a autenticity Tejmanim hrály v průběhu let určující roli.²¹⁴ Tejmanim byli označováni jako příslušníci jednoho ze ztracených kmenů Izraele i jako nejstarší komunita diaspory. Jako takoví se pak měli do Izraele vracet s čistou vírou a přinášet originální přístup k judaismu, který se podobal tomu, jenž byl praktikován v samotných počátcích židovského exilu. Jemenští Židé byli vnímáni jako nejopravdovější židovská komunita vůbec, jako přímá spojnice s generacemi dávných předků, a tudíž i jako nejpoetičtější z izraelských kmenů.²¹⁵ Jak upozorňuje T. Parfitt, bezprostředně po založení Izraele se začala objevovat také myšlenka, že Tejmanim mohou prostřednictvím svého náboženského zaujetí přinést v jistém smyslu slova vykoupení celému židovstvu a dokonce i sionismus jako takový tak mohl být legitimizován jejich autentickou vizí návratu na Sión.²¹⁶ Etnograf, historik a arabista Šlomo Dov Goitein v této souvislosti uvádí: „... *it has been deeply and rightly felt by many that the Yemenites were the most Jewish of all Jews; that they had preserved in their remote isolation, in a country which was itself a monotheistic theocracy, much of the character of a genuinely Jewish society. Therefore, their ingathering to the land of their fathers was not only a redemption of the body; it was a return of the spirit.*“²¹⁷ Všechny tyto představy o Tejmanim měly výrazný vliv na jejich společenskou roli, protože zatímco na jedné straně byli spojováni se slavnou minulostí židovského národa, na straně druhé byli vnímáni jako velmi primitivní. Objevovaly se tak různé příběhy o prostoduchosti jemenských Židů, které popisovaly například první setkání skupiny Tejmanim se sněhem poté, co přistáli v Izraeli - protože sníh nikdy dříve neviděli, měli si údajně myslet, že před nimi leží nebeská mana. Jiné zprávy pak hovořili o tom, že Tejmanim nikdy neviděli automobil, letadlo či dokonce dům vyšší než jedno podlaží - údajně jim tak byl cizí dokonce i smysl schodů a způsob jejich použití.²¹⁸ Tyto zprávy byly velmi často založeny na orientalistických stereotypech, které neodpovídaly pravdě.

²¹⁴ PARFITT, T. *The Road to Redemption: The Jews of the Yemen, 1900-1950*, str. 28.

²¹⁵ Srov. BENTWITCH, N. *For Zion's Sake: A Biography of Judah L. Magnes. First Chancellor and First President of the Hebrew University of Jerusalem*. London: East & West Library, 1955, str. 66.

²¹⁶ PARFITT, T. *The Road to Redemption: The Jews of the Yemen, 1900-1950*, str. 30.

²¹⁷ GOITEIN, S. D. The Yemenite Jews in the Israel Amalgam. In: DAVIS, M. (ed.). *Israel: Its Role in Civilization*. New York: Arno Press, 1956, str. 178.

²¹⁸ PARFITT, T. *The Road to Redemption: The Jews of the Yemen, 1900-1950*, str. 30.

Do vlastního vzniku Izraele bylo na Tejmanim obecně pohlíženo trojím prizmatem:

- 1) instrumentálním - souvisejícím s konceptem natural workers a jejich užitečnosti a dobré uplatnitelnosti na trhu práce
- 2) romantizujícím - souvisejícím s jejich přístupem k víře a tradici
- 3) diskriminujícím - souvisejícím se stereotypem představujícím Tejmanim jakožto špatně přizpůsobivé, "arabské" či tzv. "černé" Židy

První dvě hlediska jemenským Židům přisuzovala určité dobré vlastnosti, i když převážně jen v míře omezené sionistickými ideologickými konstrukty. Zmíněné třetí hledisko pak reflektuje přístup k Tejmanim jako k těm, kteří byli tolerováni pokud setrvali na místě, které jim bylo určeno - tedy na spodních příčkách socioekonomického žebříčku - a jejichž oblíbenost klesala přímo úměrně s růstem jejich snahy o zlepšení a nápravu tohoto stavu.²¹⁹

Uvážíme-li všechny výše zmíněné rysy, jež byly Tejmanim přisuzovány, předně tedy ty, jež se týkají hlediska jejich náboženské autenticity, nepřekvapí nás tolik, že i sama operace Kanfej nešarim byla zahalená do jistého hávu magičnosti. V procesu utváření této mýtické konotace hrály roli jak tyto charakteristiky přisuzované Tejmanim již dlouho před započatím operace, tak také kroky učiněné ze strany vedení JDC i politické reprezentace Izraele. V menší míře pak svou úlohu sehrál i přístup některých jemenských Židů, kteří na základě svých náboženských představ přesídlení do Izraele skutečně vnímali a interpretovali jako zázračnou událost.

Cesta ke způsobu, jakým se měla tato jemenská alija zapsat do historické paměti Izraele, se začala utvářet již v průběhu operace. K oficiálnímu uveřejnění zprávy o existenci leteckého mostu mezi Adenem a Izraelem došlo na základě rozhodnutí JDC dne 7. listopadu 1949, kdy dva z čelních představitelů JDC - Edward Warburg, předseda JDC v New Yorku a Joseph Schwartz, předseda evropské rady JDC v Paříži - oznámili v médiích, že Židé z Jemenu jsou průběžně letecky přepravováni do Izraele a poprvé použili k označení této akce termín Operation Magic Carpet (hebrejsky: מרברד הקסמים; marvad haksamim). V době, kdy se zástupci JDC rozhodli publikovat informace o operaci, byla již značná část jemenské komunity v Izraeli. Další tisíce lidí však stále

²¹⁹ Srov. BERREBY, J. De l'intégration des juifs yéménites en Israël. *L'Année sociologique: Troisième série*. 1953-54, (7): 69-163.

čekaly na přepravu v Hašedu, jiní byli ještě na cestě z Jemenu do Adenu. Warburg a Schwartz zdůrazňovali dobrou vůli státu Izrael, který i přes vlastní problémy, jimž musel bezprostředně po svém vzniku čelit, projevil dobrou vůli a snahu pomoci trpícím jemenským Židům. Tento krok ze strany Izraele označili Warburg a Schwartz za heroický čin, který odrážel hlavní poslání a smysl existence židovského státu, tedy poskytnout útočiště všem Židům v nouzi. I přesto, že úplné utajení operace takového rozsahu nebylo možné, masovějšímu šíření informací o činnosti JDC v Jemenu se díky spolupráci mezi izraelským cenzorem a médií dařilo úspěšně bránit. Utajování detailů bylo zdůvodňováno především obavami o bezpečí Tejmanim. Když se pak začátkem listopadu 1949 se JDC rozhodl vydat oficiální zprávu o průběhu celé operace, pověřil tímto úkolem americkou novinářku Ruth Gruber z deníku New York Herald Tribune. Je důležité si uvědomit, že Ruth Gruber byla za tímto účelem pozvána do Adenu a její článek vznikl v koordinaci, respektive pod dohledem JDC. Události přitom tento článek líčil zdánlivě z perspektivy jemenských Židů, když popisoval pocity Tejmanim, kteří měli údajně celý přesun vnímat jako zázrak a spojovat jej s toraickým proroctvím: "*Vy sami jste viděli, co jsem učinil Egyptu. Nesl jsem vás na orlích křídlech a přivedl vás k sobě.*"²²⁰.²²¹ Článek dále popisoval také to, jak úspěšně se Tejmanim přizpůsobovali životu v Izraeli a jak rychle osvojovali si západní kulturu. To ale ve skutečnosti nebyla úplně pravda, protože olim z Jemenu po příchodu do Izraele museli čelit nehostinným podmínkám v *ma'abarot*²²² a jejich zapojení do izraelské společnosti i přizpůsobení se novým podmínkám trvalo mnohem delší dobu, než jak bylo prezentováno ze strany JDC. Z obsahu této zprávy byly některé informace také úplně vyloučeny - článek se nezmiňoval o podmínkách, v nichž Tejmanim v adenském táboře čekali na přesun ani o jejich zdravotním stavu. Jeho celkové vyznění tak ukazuje na snahu zdůraznit v první řadě zásluhu JDC, Židovské agentury a Izraele.²²³

Další detaily o průběhu operace poskytl zástupce JDC v Izraeli Harry Viteles v rozhovoru s Arthurem Holzmanem, reportérem newyorské rádiové stanice WMCA.

²²⁰ Ex, 19:4.

²²¹ MEIR-GLITZENSTEIN, E. *Operation Magic Carpet: Constructing the Myth of the Magical Immigration of Yemenite Jews to Israel*, str. 154-155.

²²² Ma'abarot (hebrejsky: מעברה; pl. ma'abarot) byly přistěhovalecké tábory vznikající v 50. letech 20. století v Izraeli, které poskytovaly provizorní ubytování novým olim, kteří přicházeli do nově vzniklého státu.

²²³ MEIR-GLITZENSTEIN, E. *Operation Magic Carpet: Constructing the Myth of the Magical Immigration of Yemenite Jews to Israel*, str. 155.

Viteles s Holzmanem hovořil o roli JDC při organizaci operace. Jak uvedl, zapojil se JDC do přesunu Tejmanim poprvé již roku 1943, kdy do Adenu během druhé světové války pronikaly stovky Židů, kteří zde následně čekali na možnost odejít do Palestiny. Viteles vysvětlil, že začátkem roku 1949 JDC úspěšně dokončil přepravu přibližně 8 000 Tejmanim. Protože ale do Adenu přicházeli stále další Židé a ve snaze opustit Jemen riskovali své životy, rozhodl se JDC přistoupit k plošné evakuaci komunity.²²⁴ Jak upozorňuje E. Meir-Glitzstein, uvedl Viteles v tomto rozhovoru jen část pravdy. Židé sice skutečně dále proudili do Adenu, ale rozhodnutí přesídlit komunitu do Izraele bylo spíše důsledkem rozhodnutí imigrační politiky izraelské vlády. Poté, co byly do Izraele přesídleni Židé, kteří přežili holocaust, objevila se obava o populační růst prostřednictvím imigrace a začala být aktuální otázka, kde hledat další potenciální olim. Vhodnými kandidáty se staly právě židovské komunity v zemi muslimského světa, mezi které patřili i Tejmanim.²²⁵ Harry Viteles přesto popisoval tuto aliju jako výsledek bezprostředního rozhodnutí a vlastní iniciativy jemenských Židů. Tento důraz na spontánní rozhodnutí Tejmanim pak u Vitelese hraje klíčovou roli při vysvětlování příčin neočekávaného překročení kapacity tábora Hašed. Příčinou přeplnění tábora měl být právě spontánní hromadný exodus, pro který se Tejmanim sami rozhodli a který měl vážné následky, k jejichž řešení se JDC rozhodl svou aktivitou přispět k záchraně těchto lidí. Viteles přitom opomenul zmínit, že britská správa v Adenu o přicházejícím přílivu osob z Jemenu věděla předem a již v červnu 1949 podmínila dohodu o imigračním plánu požadavkem, který JDC zavazoval k okamžitému poskytnutí leteckého mostu pro 20 000 osob. JDC se ale tento požadavek nepodařilo splnit a v adenském táboře tak nastaly velmi závažné problémy, jenž se odvíjely od několikanásobného překročení ubytovací kapacity Hašedu.

V rámci tohoto rozhovoru se Viteles zmínil také o situaci jemenských Židů v zemi jejich původů, přičemž Tejmanim přirovnal ke kastě nedotknutelných, kterou známe z oblasti Indie. Toto srovnání mělo evokovat špatné sociální postavení jemenských Židů a útlak ze strany většinové muslimské společnosti země. Tento stav pak podle Vitelesova líčení představoval jednu z hlavních příčin rozhodnutí této komunity opustit Jemen.

²²⁴ MEIR-GLITZENSTEIN, E. *Operation Magic Carpet: Constructing the Myth of the Magical Immigration of Yemenite Jews to Israel*, str. 155.

²²⁵ Tamtéž, str. 156.

Další klíčovou motivaci pak Viteles identifikoval v náboženském přesvědčení a v touze odejít do Svaté země. Tejmanim, kteří již v době před založením Izraele reprezentovali obraz starodávné tanachické minulosti židovského lidu, tak byli opět popsáni jako ti, kteří zakusili zázrak v podobě vykoupení prostřednictvím moderní technologie, která umožnila naplnění dávného proroctví.²²⁶

Na Vitelesově popisu můžeme dobře sledovat způsob, jakým zkombinoval prvky pozitivního a negativního narativu. Zatímco z pozitivního narativu uplatnil Viteles důraz na mesiánský mýtus a vysvětlení událostí spojené s náboženskými představami, projevy negativního narativu se odrážejí v jeho popisu nehostinných podmínek a útlaču židovské komunity v Jemenu, kterými zdůvodnil i špatný zdravotní stav Tejmanim. Žalostný fyzický stav Tejmanim, který byl ve skutečnosti většinou následkem dlouhé pěší cesty z Jemenu do Adenu a nebo přímo těžkými podmínkami v Hašedu, Viteles dokonce přirovnal ke stavu, v němž se nacházeli oběti holocaustu.²²⁷ Na pozadí sdílení takovýchto postřehů i užití přirovnání k obětem holocaustu se v sionistickém diskurzu prohlubovala dichotomie mezi Tejmanim jakožto oběťmi a Izraelem jakožto zachráncem těchto lidí od utrpení. Zatímco veškeré útrapy byly systematicky asociovány výhradně s Jemenem a stav v adenském táboře záměrně ponechán bez hlubšího komentáře, záchrana či spása byla naopak otevřeně dána do souvislosti s Izraelem a aktivitou JDC.

Dalším, kdo ovlivnil způsob, jakým se tato operace zapsala izraelské historické paměti byl Ja'akov Weinstein - vysoký úředník imigračního odboru Židovské agentury, který hrál důležitou roli při vyjednávání s Brity v Adenu. Weinstein svým líčením obyvatel Hašedu napomohl posílení obrazu Tejmanim jako nábožensky zapálených, ale i prostoduchých a naivních lidí. Weinstein uvedl, že tito lidé považovali letadla za obrovské ptáky, a když došlo na odlet do Izraele, usazovali se údajně v letadlech na podlahu místo na čalouněná sedadla. Vůči těmto primitivním rysům v chování Tejmanim byl Weinstein velmi kritický, opomenul přitom ale zmínit fakt, že sedadla byla z letadel záměrně odstraněna a nahrazena lavicemi, aby se na palubu vešel

²²⁶ MEIR-GLITZENSTEIN, E. *Operation Magic Carpet: Constructing the Myth of the Magical Immigration of Yemenite Jews to Israel*, str. 156.

²²⁷ Tamtéž, str. 157.

najednou větší počet pasažérů.²²⁸ Tento Weinsteinův popis odhaluje rozpor v přístupu k Tejmanim, kteří byli na jedné straně vystaveni kritice za svou prostoduchost a primitivnost, zatímco na straně druhé byla vyzdvihována jejich ryzí židovská identita. Tento nedostatek modernity i kulturní a sociální zaostalost u jemenských Židů kompenzovalo z pohledu aškenázských sionistů do jisté míry jejich dobré uplatnění na trhu práce jakožto levné pracovní síly a potenciál výrazně početně posílit izraelskou populaci. Kombinace těchto charakteristik, které se často odvíjely od různých orientalistických stereotypů, činila z Tejmanim prototyp natural workers, tedy dělníků, kteří měli být ochotni, respektive nuceni okolnostmi, vykonávat jednoduchou, ale namáhavou fyzickou práci za nízkou mzdu. Takto Weinstein prakticky adoptoval ideologické konstrukty uplatňované vůči jemenským Židům již v době jišuvu a otevřeně spojil kulturu přisuzovanou Tejmanim s místem, které měli podle očekávání izraelské vlády zaujmout ve formující se židovské společnosti nově vzniklého státu.²²⁹

Vliv orientalismu a stereotypu týkajícího se primitivismu Tejmanim je silně patrný již v samotném názvu, který byl ze strany JDC této operaci přidělen - Magic Carpet. Prostřednictvím svého pojmenování získává určitá historická událost specifickou přidanou hodnotu, význam. Význam této operace jakožto naprosto zásadní události, která předznamenala ukončení exilu jemenských Židů, je prostřednictvím tohoto názvu prezentován jako něco magického, zázračného. Toto sousloví ovšem reflektuje také projevy orientalismu ve vztahu Aškenazim vůči Mizrachim. Jak uvádí Ella Shohat: „*Modern Sephardi²³⁰ history, in this sense, is presumed to begin with the coming of Sephardi Jews to Israel, and more precisely with the "Magic Carpet" or "Ali Baba" operation ... The names themselves, borrowed from A Thousand and One Nights, evoke Orientalist attitudes by foregrounding the naive religiosity and the technological backwardness of the Sephardim, for whom modern airplanes were "magic carpets" transporting them to the Promised Land.*“²³¹ Je důležité uvědomit si, že název Operation Magic Carpet pochází od JDC a má velmi blízko k anglofonnímu prostředí.

²²⁸ MEIR-GLITZENSTEIN, E. *Operation Magic Carpet: Constructing the Myth of the Magical Immigration of Yemenite Jews to Israel*, str. 158-159.

²²⁹ MEIR-GLITZENSTEIN, E. *Operation Magic Carpet: Constructing the Myth of the Magical Immigration of Yemenite Jews to Israel*, str. 159.

²³⁰ Shohat k pojmenování Mizrachim používá starší termín Sfaradim (Sephardim).

²³¹ SHOHAT, E. *Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims*, str. 8.

V Izraeli, v hebrejštině i mezi samotnými Tejmanim je naopak zažitý název Kanfej nešarim, který odráží náboženskou vizi návratu na Sión.

Případ operace Kanfej nešarim byl jedním z prvních od založení moderního Izraele, kdy byla některá alija dána do přímé souvislosti s tradičními židovskými mesianistickými představami. Fyzická záchrana Židů z Jemenu a přesídlení komunity do Izraele bylo interpretováno nejen jako spásný akt na úrovni náboženské, nýbrž i na úrovni národní. Tejmanim se tak stali první skupinou olim, jejichž alija byla přímo spojována s naplněním náboženských představ.

5. Vstup Tejmanim do formující se izraelské společnosti a utváření konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim

Zatímco se předcházející kapitola soustředila na okolnosti, které provázely příchod Tejmanim do Palestiny a později do Izraele, nyní svou pozornost zaměříme na proces absorpce a začleňování jemenských Židů do formující se izraelské společnosti. Způsob, jakým proces absorpce a integrace Tejmanim probíhal, se přirozeně odvíjel od ideologických konceptů typu natural workers i stereotypů, prostřednictvím nichž bylo na Tejmanim pohlíženo. Jak dále uvidíme, tyto faktory měly vliv nejen na průběhem alijot z Jemenu, ale následně také právě na to, jaké místo v utvářející se izraelské společnosti měli Tejmanim zaujmout. V důsledku instrumentálního a orientalistického přístupu k Tejmanim i jejich systematického umísťování do periferních oblastí země žili Tejmanim v izolaci od městských center. Tato izolovanost, nevyhovující nastavení vzdělávacího systému i celkové nedostatky absorpční politiky jako takové společně položili základy podřadného socioekonomického postavení nejen Židů z Jemenu, ale i celé skupiny Mizrachim na desítky let dopředu. Na pozadí této situace se pak formuje také konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim, jejíž projevy tato kapitola dále sleduje. Zohledňuje přitom dvě základní hlediska, a to hledisko ekonomické - související s programem kibuš ha-avoda, koncepcí natural a idealistic workers a aktivitami chalucim - a hledisko kulturně-politické, které přímo souvisí se strategií absorpční a integrační politiky uplatňované izraelskou vládou vůči olim a jejími důsledky.

5.1. Selhání programu kibuš ha-avoda a ekonomický aspekt konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim

Odpověď na otázku jaké místo a proč Tejmanim a Mizrachim v izraelské společnosti zaujali i okolnosti vzniku štěpné linie Aškenazim - Mizrachim můžeme hledat již v období jišuvu. Zatímco se aškenázským chalucim úspěšně dařilo zakládat nová sídliště v podobě zemědělských družstev a vydobýt si prominentní místo ve společnosti i v sionistické historii, Tejmanim zůstali v pozadí. Odlišné historické trajektorie těchto dvou komunit odrážejí nadřazenost aškenázských dělníků, respektive jejich lepší přístup ke získávání prostředků ze zdrojů Světové sionistické organizace.

Jak doplňuje Y. Peled, opírali Aškenazim legitimitu svých požadavků o ideologickou distinkci mezi *natural* a *idealistic workers*.²³² Tyto koncepty spojené s programy dobývání práce a půdy, jež měly původně za cíl překonání ekonomického konfliktu a vznikající propasti mezi aškenázskými pionýry a dělníky z řad Tejmanim, ale v praxi přispívaly k prohlubování utvářejícího se etnického sporu.

Jak již bylo naznačeno, programy kibuš ha-avoda, kibuš ha-arec a koncepty *natural* a *idealistic workers* měly zásadní vliv na průběh integrace Tejmanim i na socioekonomické postavení, které jim bylo přisouzeno. Tejmanim jakožto *natural workers* měli v první řadě nahradit levnou arabskou pracovní sílu a vykonávat neodbornou práci, zatímco pro Aškenazim jakožto *idealistic workers* byly vyhrazeny specializované profese. Na základě této kvalitativní distinkce se podle G. Shafira v jišuvu vytvořil přirozený kastovní systém (*natural caste system*).²³³ V souvislosti s programem kibuš ha-arec pak spolu s tímto kastovním systémem postupně vznikl také nový, exkluzivně židovský, ekonomický sektor, jehož klíčovým prvkem byla zemědělská družstva kibucim. Kibucim byly pod kontrolou Světové sionistické organizace a Židovského národního fondu, který se staral o výkup a správu půdy v Palestině. Protože byl tento sektor ekonomiky založen na principu uzavřeného pozemkového trhu, jehož nutnou podmínkou bylo držení půdy výhradně v rukou židovského národa (*national ownership of the land*), můžeme hovořit o ekonomické strategii, která zahrnovala politická i ideologická hlediska. Na jedné straně tato strategie jednou pro vždy vzala všem osobám nežidovského původu možnost kontrolovat půdu ve vlastnictví Židovského národního fondu, na straně druhé vedla také ke zrušení osobního vlastnictví půdy pro Židy a k jeho nahrazení systémem dědičného pronájmu pozemků.²³⁴ Na tomto pozadí můžeme sledovat dvě důležitá fakta týkající se realizace programů dobývání práce a půdy, která úzce souvisí s rozdílným charakterem mošavot a kibucim.

Uvědomme si nejdříve zásadní rozdíl mezi těmito dvěma typy zemědělských osad. Zatímco mošavot byly zakládány na půdě, jež byla v držení židovských majitelů půdy, kteří byli sdruženi pod Agudat Netaim, kibucim naproti tomu vznikaly jako zemědělská

²³² PELED, Y. *Inter-Jewish Challenges to Israeli Identity*. [online]

²³³ SHAFIR, G. *The meeting of Eastern Europe and Yemen: 'Idealistic workers' and 'natural workers' in early Zionist settlement in Palestine*, str. 182.

²³⁴ Tamtéž, str. 184.

družstva na půdě v držení Židovského národního fondu. Mošavot byly typické pro období první alije a proto, že existovaly na půdě v soukromém vlastnictví židovských podnikatelů, pojil se právě s nimi problém levné arabské pracovní síly. Tento problém měli v rámci programu kibuš ha-avoda pomoci vyřešit jemenští Židé jakožto natural workers. Již okolo roku 1924 bylo ale jasné, že jemenští Židé ve skutečnosti nebyli schopni naplnit program dobývání práce v mošavot, a to především proto, že představy o vhodnosti Tejmanim k tomuto úkolu byly z velké části založeny na stereotypech, a tudíž mylné a iluzorní. Ačkoli tedy mošavot opravdu zaměstnávaly poměrně velký počet Tejmanim a v jejich blízkosti vznikala rozsáhlá jemenská sousedství, dopad jejich zaměstnávání na efektivitu, uspořádání a organizaci práce v těchto osadách byl téměř zanedbatelný a rozhodně nevedl k vytlačení arabských dělníků. Důvodů, proč Tejmanim při naplňování role, jež jim byla prostřednictvím konceptu natural workers přiřčena, selhali bylo několik. Předně - podobně jako většina Aškenazim - nebyli Tejmanim dostatečně připraveni na práci v zemědělství, protože jejich pracovní zkušenosti a profesní zaměření ve skutečnosti neodpovídalo představám, které měli naplnit. V porovnání s množstvím dostupných arabských dělníků byli Tejmanim početně v menšině a nebyli ani ochotni spokojit se s nízkým platovým ohodnocením, jak se původně předpokládalo, a proto bylo i nadále běžnou praxí zaměstnávat Araby. Tejmanim za odvedenou práci požadovali adekvátní mzdu, jež měla být rovna mzdě, kterou by za danou činnost obdrželi aškenázští dělníci a požadovali také zlepšení úrovně bydlení i dalších životních podmínek, které by je přiblížily na úroveň srovnatelnou s Aškenazim.²³⁵ Protože se z těchto důvodů nepodařilo překonat konkurenční sílu arabských dělníků a vytlačit je tak z trhu práce, můžeme v souvislosti s mošavot hovořit o selhání programu kibuš ha-avoda.

Původní soustředěnost na program kibuš ha-avoda, který se pojil se zemědělskými sídly typu mošavot a který integroval Tejmanim jakožto natural workers, tak s rozmachem kibucim nahradil důraz na kibuš ha-arec, který byl realizován prostřednictvím cíleného zakládání stále většího množství tohoto typu sídel. V kibucech typických pro období druhé alije panovala úplně jiná situace než v mošavot. Kibucim byly výhradně židovské osady, tzn. že existovaly na půdě v držení Židovského

²³⁵ Srov. ERAQI KLORMAN, B. *Traditional Society in Transition: The Yemeni Jewish Experience*, str. 123-126.

národního fondu a byly zakládány na ideologickém principu, který vylučoval z půdy ve vlastnictví Židů arabské dělníky. Proto v kibucech nebylo ani uplatnění a využití pro Tejmanim, kteří jakožto natural workers, byli ze společenstev kibucim systematicky vylučováni. Místo v kibucech bylo naopak vyhrazeno pro idealistic workers z řad aškenázských Židů.²³⁶

Byli to právě Aškenazim, kteří na základě sionistické ideologie úspěšně položili základy izraelské společnosti, v níž také zaujali vedoucí pozice a zakládali instituce typu Histadrut, které pomáhali těm, kteří s nimi byli spojení a v nich sdružení. Prostřednictvím řízení Židovského národního fondu měli Aškenazim také kontrolu nad půdou, která jim následně umožňovala získat další zaměstnanecké jistoty. Na půdě vlastněné Židovským národním fondem, především tedy v kibucech, do nichž Tejmanim zpravidla nebyli posíláni, nacházeli aškenázští dělníci "chráněné zaměstnání" ve smyslu ochrany před konkurencí levnějších a zkušenějších arabských dělníků, které čelili Tejmanim v soukromém sektoru mošavot. Aškenazim tak díky své provázanosti se sionistickými institucemi získávali i lepší ekonomickou pozici, protože v rámci kolektivního systému kibucim provozovaných na půdě pod správou Židovského národního fondu mohli dostávat vyšší mzdu. Tejmanim nebyli členy Histadrutu a neměli blízko ani k žádným jiným sionistickým institucím a uskupením, protože v Jemenu tato politická tělesa, narozdíl od evropských zemí a USA, nepůsobila. Bez finanční podpory ze sionistických zdrojů a bez širší veřejné podpory neměli Tejmanim možnost sami se takto efektivně organizovat do podobných odborových uskupení, která by jim pomohla vydobýt si lepší platové podmínky a další výhody, kterým se těšili Aškenazim.

Jemenští Židé tak z hlediska trhu práce zůstali na pozici *in-betweeners* – to znamená, že na jedné straně byl sice sionistickým establishmentem pozitivně akcentován jejich židovský původ, na straně druhé ale Tejmanim vykonávali výhradně práci, která původně přináležela arabským dělníkům, stejně jako oni dostávali za tuto práci nízkou mzdu a bylo na ně pohlíženo jako na inferiorní součást židovské společnosti. Od programu dobývání práce, který byl stěžejní hospodářskou strategií během první alije, a od konceptu natural workers aplikovaného na jemenskou komunitu

²³⁶ SHAFIR, G. *The meeting of Eastern Europe and Yemen: 'Idealistic workers' and 'natural workers' in early Zionist settlement in Palestine*, str. 185-186.

bylo odvezeno také paradigma přístupu k Tejmanim z hlediska jejich role v procesu budování národa. Úloha Tejmanim byla asociována s neúspěšným programem kibuš ha-avoda, zatímco role Aškenazim byla naopak spojována s úspěšnou realizací kibuš ha-arec prostřednictvím sítě kibucim. Právě přístup ke kontrole půdy, který G. Shafir identifikuje jako rozhodující faktor v otázce společenského vzestupu Aškenazim, pak představuje také základ ekonomického aspektu konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim, který reflektuje horší postavení mizrachi komunit.²³⁷

Mezi lety 1950-1960 čelili aškenázští Židé, kteří zaujímali jednoznačně dominantní postavení v řídicích strukturách izraelské společnosti, početnému přílivu olim ze zemí arabsko-muslimského světa. Od roku 1950 byla v souladu se Zákonem o návratu²³⁸ Mizrachim po přesídlení do Izraele stejně jako Židům aškenázského původu garantována veškerá občanská a politická práva. Současně však docházelo ke společenské marginalizaci těchto komunit, když byli Mizrachim cíleně posíláni osidlovat odlehlé a příhraniční oblasti země či menší města zbavená po roce 1948 svých původních obyvatel z řad palestinských Arabů a využíváni především jako nekvalifikovaná pracovní síla v zemědělství. Výsledkem tohoto stavu byl vznik vnitrozidovské konfliktní linie založené na nerovnosti mezi Aškenazim a Mizrachim v otázce vzdělanostní úrovně, profesního postavení, přístupu k finančním zdrojům, výše mezd i míry politického vlivu a moci. Projevy tohoto etnického rozčlenění jsou v izraelské společnosti patrné dodnes. Mizrachim stále představují většinu izraelské dělnické a nižší třídy, zatímco Aškenazim ve velkém počtu zaujímají na socioekonomickém žebříčku převážně příčky v rozmezí střední a vyšší třídy.²³⁹

²³⁷ SHAFIR, G. *The meeting of Eastern Europe and Yemen: 'Idealistic workers' and 'natural workers' in early Zionist settlement in Palestine*, str. 187-190.

²³⁸ Zákon o návratu (hebrejsky: חוק השבות; Chuk ha-švut) je izraelský zákon, který zaručuje každému člověku s židovskými kořeny a členům jeho rodiny právo na přesídlení do Izraele a garantuje těmto osobám automatické udělení státního občanství. Tento zákon se vztahuje jak na osoby, které naplňují halachickou definici Žida (tzn. mají matku židovského původu a nebo prošli řádnou konverzí), tak na osoby mající židovské příbuzenské vztahy ze strany otce či prarodičů, čímž navazuje na Norimberské zákony a jejich rasové vymezení židovství.

²³⁹ PELED, Y. *Inter-Jewish Challenges to Israeli Identity*. [online]

5.2. Absorpční politika Izraele a kulturně-politický aspekt konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim

Kromě výše diskutovaného ekonomického hlediska, které se projevilo již v době jišuvu, má konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim také kulturně-politický aspekt, který je možné sledovat především po založení Izraele a který souvisí s problematikou budování národa a procesu absorpce olim.

Izraelská strategie budování národa, které probíhalo prostřednictvím přílivu imigrantů, byla primárně založena na asimilační teorii melting pot, kterou doplňoval koncept mamlachtijut.²⁴⁰ Olim, kteří v rámci jednotlivých alijot přicházeli, byli lidé pocházející z různých zemí a z odlišných kulturních prostředí. Lidé, kteří pocházeli z různých společenských vrstev, lidé různého zázemí, s odlišnou životní zkušeností. Všichni tito budoucí občané izraelského státu přitom měli být propojeni na základě pouta, které představoval společný dávný původ, sdílený osud a především židovské náboženství a z něj odvozená specifická kultura i hodnotový systém. K překlenutí této rozmanitosti mezi olim měl posloužit melting pot jakožto metafora stavu, kdy olim opouštějí své původní různorodé diasporní identity a osvojují si novou jednotnou identitu izraelskou. Izrael byl nucen čelit značným obtížím ve své snaze realizovat hlavní cíl sionistického hnutí - tedy vytvoření fungující jednotné židovské společnosti v židovském státě. Z hlediska procesu budování národa je Izrael možné považovat za úspěšný, protože se mu v poměrně krátkém časovém horizontu z různorodých komunit olim opravdu podařilo vytvořit národní stát. Úspěch izraelské varianty melting potu bývá obvykle připisován jednak existenci vysoce centralizovaného institucionálního aparátu v rámci tohoto státu, jehož prostřednictvím docházelo k provádění a vynucování silné národní sionistické ideologie, jednak dobře plánované imigrační a absorpční politice. Imigrace i absorpce olim však byla ve skutečnosti značně problematická.

Na diskutabilní charakter izraelské asimilační politiky upozorňuje K. Polouektova, která se domnívá, že o uplatňování melting potu je možné hovořit jen v souvislosti s aškenázskými olim. Ze strany olim, kteří přicházeli z muslimského světa, byla ze strany státu, vedle přijetí nové jednotné izraelské identity, vyžadována také adaptace na

²⁴⁰ Viz 1.3.2.

evropskou kulturu, která se stala v Izraeli dominantní.²⁴¹ S. N. Eisenstadt se naproti tomu domnívá, že strategie absorpce olim, která byla uplatňována již od dob pre-státních, může být klasifikována jako model melting pot zcela jednoznačně. Mezi její nejtypičtější znaky přitom Eisenstadt zařazuje silnou neutralizaci původní kulturní a sociální identity imigrantů, nepřítomnost či velmi slabá přítomnost tendence olim k dílčímu ztotožňování se s některou z přistěhovaleckých skupin, celková transformace vedení v souladu s institucionálními požadavky země a kompletní rozptýlení různých alijot do různých vrstev a společenských struktur.²⁴² Polouektova naopak zdůrazňuje, že Eisenstadt ve své úvaze podcenil a přehlédl některá významná sociální štěpení a kulturní odlišnosti uvnitř židovské společnosti, která chápání absorpční politiky výhradně z hlediska teorie melting pot problematizují. Otázka integrace v kontextu problému střetávání kultur Západu a Orientu pak nabývá na významu právě po založení Izraele, protože po roce 1948 významně vzrostl počet Mizrachim přicházejících do izraelské společnosti. Jeden z nejrozšířenějších orientalistických stereotypů, který asociuje Mizrachim jakožto komunitu s Araby a předznamenává tak jejich podružné společenské postavení.²⁴³

Otázka integrace v kontextu problému střetávání kultur Západu a Orientu pak nabývá na významu právě po založení Izraele, protože po roce 1948 významně vzrostl počet Mizrachim přicházejících do izraelské společnosti. Jeden z nejrozšířenějších orientalistických stereotypů, který asociuje Mizrachim jakožto komunitu s Araby a předznamenává tak jejich podružné společenské postavení. V souvislosti s tímto stereotypem a také s obecným úsilím o přetavení původní identity olim upozorňuje E. Shohat, že v případě Mizrachim docházelo k diskriminačním praktikám, které se odvíjely od kulturní, respektive etnické stigmatizace těchto komunit skrze jejich "arabskost". Původní identity židovských komunit pocházejících z arabsko-muslimských zemí měly svou vlastní kontextualitu, která odrážela fakt, že židovství Mizrachim bylo součástí širšího židovsko-islámského kulturního rámce, který se

²⁴¹ POLOUEKTOVA, K. *Israeli Policies of Immigration and Immigrant Absorption: The Role of the Institutional System in the Social, Economic, and Cultural Integration of the Mizrahim*. In: ANDOR, E. (ed.) a A. KOVÁCS (ed.). *Jewish Studies at the Central European University: svazek 2*. Budapešť: Central European University, 2001. Dostupné z: http://web.ceu.hu/jewishstudies/pdf/02_polouektova.pdf, str. 2.

²⁴² EISENSTADT, S. N., *The Absorption of Immigrants*. London: Routledge and Kegan Paul, 1954, str. 62-64.

²⁴³ POLOUEKTOVA, K. *Israeli Policies of Immigration and Immigrant Absorption: The Role of the Institutional System in the Social, Economic, and Cultural Integration of the Mizrahim*, str. 3-4.

zásadně vymykal sionistické vizi prosazované Izraelem.²⁴⁴ Shohat tak, podobně jako Polouektova, naráží na fakt, že Mizrachim byli po příchodu do Izraele nejen nuceni odložit svou původní identitu, ale také zařadit se do společenské, politické, ekonomické i kulturní struktury, která jim byla cizí, protože vycházela z evropských standardů. Aškenázští Židé tak navzdory tomu, že sami pocházeli z různých zemí a dílčích kultur, měli vstup do izraelské společnosti usnadněn tím, že vstupovali do prostředí a do systému, který jim byl principiálně blízký. Zapojení Mizrachim do společenské struktury izraelského státu však bylo komplikovanější než integrace Aškenazim nejen kvůli odlišnosti prostředí, z nichž tyto komunity pocházely, ale bylo ovlivněno také ideologicky. Zatímco Aškenazim byli zejména v době jišuvu k imigraci velmi často motivováni sympatiemi k sionistické ideologii, důvody Mizrachim byly obvykle náboženského či ekonomického charakteru a neměly v jádru nic společného se sionistickými záměry, s nimiž byli Mizrachim často jen málo obeznámeni. Pro Mizrachim tak bylo mnohdy obtížné zapojit se do sekundární struktury společenských vztahů v Izraeli, protože neviděli pádny důvod proč se vzdát tradiční patriarchální kultury a odklonit se od judaismu na stranu sekulární sionistické ideologie, která jim byla cizí. I mezi aškenázskými olim byli přirozeně mnozí lidé, které do Izraele nepřivedlo přímo sionistické přesvědčení, ale spíše jiné vnější okolnosti (např. olim z německých alijot). Integraci těchto osob pak neusnadňovala ani tak jejich ideologická vazba jako spíše fakt, že přicházeli s vyšším vzděláním a profesní úrovní, která byla, spolu s jejich kulturní spřízněností se systémem, určitou garancí snazší asimilace a která jim usnadnila cestu k prominentním společenským pozicím.²⁴⁵ Naproti tomu chudší poměry, z nichž pocházela většina Mizrachim, nižší úroveň vzdělanosti, nedostatečná ideologická spřízněnost se sionismem, silný příklon k religiozitě i kulturní specifika těchto komunit patřila mezi hlavní faktory, které dále komplikovaly jejich integraci. Výsledkem působení těchto faktorů pak byla konečná marginalizace velké části tohoto segmentu izraelské židovské společnosti.

Ve snaze stát se plnohodnotnými členy společnosti, v níž Aškenazim zpočátku dominovali i početně, museli Mizrachim překonávat překážky spojené s úsilím zbavit se

²⁴⁴ SHOCHAT, E. Rupture and Return: A Mizrahi Perspective on the Zionist Discourse. *Jura Gentium: Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale* [online]. 2001. Dostupné z: <http://www.juragentium.org/topics/palestin/doc07/en/shohat.htm>

²⁴⁵ POLOUEKTOVA, K. *Israeli Policies of Immigration and Immigrant Absorption: The Role of the Institutional System in the Social, Economic, and Cultural Integration of the Mizrahim*, str. 5.

vlastního, původního socio-kulturního zázemí. Toto úsilí bylo však komplikováno nedostatky absorpční a integrační politiky státu, která vedla k odsouvání Mizrachim do odlehlých částí země či na předměstí, kde následně docházelo k vytváření odloučených komunit, v jejichž rámci zůstávali Mizrachim úzce spjatí s tradičními náboženskými i kulturními zvyklostmi, které si s sebou přinesli z diaspory.

5.2.1. Absorpce Mizrachim a problematika periferie

Proces absorpce Mizrachim byl, jak již bylo naznačeno, komplikován jejich neobeznámeností s politickým systémem v zemi i s principy a ideologií socialistického sionismu, který ve formativním období i v prvních desetiletích státu dominoval na izraelské politické scéně a řídil všechny důležité oblasti od zemědělství až po školství. Místo úsilí zmiřňovat objektivní příčiny jevů, které bránily potenciálnímu ekonomickému pokroku a sociálnímu vzestupu Mizrachim, se vláda zpravidla snažila o využití těchto olím k řešení vlastních ekonomických problémů, což jsme mohli sledovat již v předcházejících kapitolách této práce. Právě v tomto bodě se sociálními problémy přímo propojují s obtížemi spojenými s absorpcí a asimilací Mizrachim.

Ve snaze zajistit jak víceméně rovnoměrný rozvoj na celém území nového státu, a to i v odlehlých, málo osídlených oblastech, tak také zřídít pracovní příležitosti pro nově přicházející, řídila vláda rozptyl olím po všech částech izraelského teritoria. Mizrachim přitom byli cíleně posíláni osidlovat takzvaná rozvojová města (*developed towns*), která byla obvykle situovaná v odlehlých a málo rozvinutých částech země, v okolí Negevské pouště či v příhraničních regionech. Mezi tyto periferní oblasti, do nichž byli Mizrachim často směřováni patřila zejména města jako Afula, Bet Še'an, Kirjat Šmona, Be'erševa či místa v okruhu Horní Galileje. Rozmíst'ování Mizrachim do periferních oblastí země nutně vedlo k jejich vyloučení, respektive k odříznutí od aktivní účasti na izraelském společenském a politickém životě. Vzhledem k tomu, že Mizrachim ve skutečnosti neoplývali dovednostmi, které jim byli přisouzeny konceptem natural workers, pracovali často na pozicích, které odpovídali nejnižším příčkám průmyslového žebříčku. Pro Mizrachim tak bylo složité úspěšně se zapojit do pro ně doposud neznámé ekonomické struktury, která v izraelském prostředí fungovala a jakkoli efektivně

vylepšit své ekonomické postavení.²⁴⁶ Jak se domnívá C. Goldscheider, jsou přetrvávající nerovnosti v zaměstnanostním potenciálu a úrovni vzdělanosti mezi Aškenazim a Mizrachim pozůstatkem letité absorpční a osidlovací politiky socialistické sionistické garnitury. Jak totiž Goldscheider upozorňuje, etnická a rezidenční koncentrace mají zásadní vliv a souvislost s pracovními příležitostmi i s přístupem ke vzdělání.²⁴⁷ Na výrazné sociální rozdíly a nerovnou distribuci zdrojů poukazuje také izraelský sociolog Šlomo Swirski. Způsob, jakým proběhla absorpce židovských komunit z muslimských zemí, pojmenovává Swirski jako hlavní příčinu koncentrace Mizrachim na periferii. Jako nutnou podmínku případné změny společenského a ekonomického statusu Mizrachim pak Swirski vidí zásadní a rozsáhlou proměnu izraelské sociální struktury jako takové. Jednou z hlavních překážek v procesu překonávání diskutovaných nerovností byl přitom podle Swirského nedostatek vzdělání a špatná dostupnost kvalitních vzdělávacích institucí pro děti Mizrachim.²⁴⁸

5.2.2. Úloha vzdělávacího systému v procesu absorpce a dilemata sionismu

K prosazování ideologie a integrační a absorpční politiky byl jako jeden z hlavních instrumentů využíván vzdělávací systém. Jedním z hlavních úkolů vzdělávacího systému bylo usnadňovat budování a rozvoj nové homogenní izraelské kultury a identity prostřednictvím adekvátních vzdělávacích procesů. Izraelská identita byla v souladu se sionistickou ideologií chápána jako identita výlučně židovská. Tento jasný koncept izraelské židovské identity se však v rámci vzdělávacího systému ve skutečnosti nedařilo prosazovat tak efektivně, jak se předpokládalo. Postupně se tak začaly objevovat hlasy volající po multikulturním typu vzdělávacího systému.²⁴⁹ Vývoj směrem k požadavku na multikulturní přístup způsobený existencí takových sociálních

²⁴⁶ Srov. POLOUEKTOVA, K. *Israeli Policies of Immigration and Immigrant Absorption: The Role of the Institutional System in the Social, Economic, and Cultural Integration of the Mizrahim*, str. 15-16.

²⁴⁷ Srov. GOLDSCHIEDER, J. *Creating a New Society: Immigration, Nation-Building, and Ethnicity in Israel*. *Harvard International Review*. 1998, 20(2).

²⁴⁸ Srov. SWIRSKI, S. *Mizrahim a Aškenazim v Izraeli: Sociologická analýza a rozhovory s aktivisty*. Haifa: Machbarot L'Mehkar Ulbikoret, 1981. [hebrejsky: מרחקים ואשכנזים בישראל: ניתוח סוציולוגי ושיחות עם פגילים ופעילות]

²⁴⁹ DAHAN, Y. a G. LEVY. *Multicultural Education in the Zionist State – The Mizrahi Challenge: Studies in Philosophy and Education*. In: GUR-ZE'EV, I. (ed.). *Conflicting Philosophies of Education in Israel/Palestine*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000, s. 423–444, str. 423.

mechanismů, které podněcovaly společenskou i kulturní diferenciaci a diskriminační praktiky ve vzdělávacím procesu, je přitom v rozporu se sionistickou představou o podobě a průběhu budování národa a obecně proklamovanou rétorikou unifikace. Tento stav tak odráží některá dilemata, která vyjadřují rozpor mezi teoretickou a praktickou rovinou sionistické ideologie, a to zejména dilema mezi důrazem kladeným na kontinuitu a jednotu, který se projevuje úsilím o unifikaci národa, v protikladu k nepopíratelné diverzitě mezi jednotlivými židovskými komunitami, která v praxi vedla k vyloučení či diskriminaci určitých skupin. Na tato dilemata upozorňuje Madmoni-Gerber, která zdůrazňuje, že Izrael byl založen za účelem osvobození a sjednocení židovského lidu, přičemž byla silně patrná tendence přehlížet kulturní rozdíly mezi komunitami. Kulturní rozmanitost podle Madmoni-Gerber nejenže nebyla nijak ceněna, ale vedla v konečném důsledku také k oslabení principu rovnosti v izraelské společnosti. V souladu s vizí identity Izraelce, která měla odpovídat představě známé pod termínem *new Hebrew man* či *new Jew*, se předpokládalo, že se olim oprostí od všech znaků diaspory, které budou přetaveny do univerzální identity sekulárního Žida vyznávajícího kulturní hodnoty a standardy Západu. Prostor pro projevy kultury spojené s původem Mizrahi komunit tak byl výrazně omezen. Madmoni-Gerber se proto domnívá, že když v Izraeli během padesátých let došlo k setkání Aškenazim a většího počtu Mizrachim, byl jejich vzájemný vztah podobný vztahu západních kolonizátorů ke kolonizovaným, kdy Mizrachim jakožto lidé s odlišnou kulturou byli organizováni a kontrolováni aškenázským (západním) establishmentem.²⁵⁰

Setkání Aškenazim a Mizrachim v Izraeli je z tohoto hlediska možné chápat jako střet kultur Východu a Západu, a to i přesto, že se tento kulturní střet odehrával v rámci jednoho národa. Příčiny marginalizace Mizrachim spojuje Madmoni-Gerber mimo jiné s jejich fyzickou podobností s Araby i se specifickou "arabskou" výslovnost hebrejštiny, která, jak uvádí, byla považována za ukazatel nevzdělanosti. Mezi hlavní projevy upozadňování Mizrahi komunit pak řadí také již zmíněné umístění Mizrachim do vzdálených a okrajových částí země. Zatímco Mizrachim byli koncentrováni na periferii, kde byl horší přístup ke vzdělání, lékařské péči, omezené pracovní příležitosti i horší ubytovací zázemí, osidlovali Aškenazim převážně centrální části Izraele, odkud

²⁵⁰ MADMONI-GERBER, S. *Israeli Media and the Framing of Internal Conflict: The Yemenite Babies Affair*, str. 20-21.

měli snazší přístup ke vzdělávacím zařízením, akademickým institucím, a tudíž i k lepším povoláním. Mohli také snáze participovat na politickém a kulturním životě a měli přístup ke kvalitnějšímu bydlení. Průvodním jevem umisťování Mizrachim na periferie a do odlehlých oblastí byla tendence následujících generací zůstat žít v blízkosti rodiny. Projevy tohoto sklonu držet se v blízkosti rodiště, respektive důsledky nepříznivého rozmisťování Mizrachim během absorpce, jsou podle Madmoni-Gerber patrné dodnes a jejich negativní vliv na společenský status Mizrachim do jisté míry přetrvává.²⁵¹

Podle Y. Dahana a G. Levyho se také zmiňované volání po multikulturním přístupu ve vzdělávacím systému objevil právě v reakci na jisté formy útlaku a vylučujících praktik, které podkopávaly socio-ekonomické postavení a kulturní identitu Mizrachim. Máme tak před sebou specifickou variantu požadavku na multikulturalismus, který se týkal vzdělávacího procesu a který se rozvinul mezi Židy z arabsko-muslimských zemí v kontextu dominantní izraelské kulturní identity, a to jakožto důsledek diskriminace této skupiny osob ze strany panující národní ideologie.²⁵² Kořeny požadavku na multikulturalismus můžeme vysledovat v tenzi mezi principy univerzalizmu a rovnosti, představující dva z pilířů moderní podoby demokracie, a dominancí určité socio-kulturní skupiny. V případě Izraele je tento požadavek zvláště zajímavý, a to proto, že v tomto konkrétním případě se úsilí orientálních Židů o uznání objevilo v souvislosti s praxí založenou na sionistické ideologii, která měla oficiálně reprezentovat společnou historii, osud, kulturu i jazyk celého židovského národa. Silným důrazem na unikátní sdílenou zkušenost židovského lidu se sionismus vymezil vůči nežidům, předně vůči Arabům. Dahan a Levy se domnívají, že tak bylo položeno formální rovnítko mezi izraelskou a sionistickou identitou. Tato asociace ale v případě Mizrachim, kteří se sionismem nebyli tak úzce provázáni, působila problematičtě. Mizrachim bez jasné vazby na sionismus byli podle Dahana a Levyho považováni za nedostatečně pokrokové, a byli proto z hlediska sionistického establishmentu vnímáni jako občané druhé kategorie. Jako příčinu této ambivalence sionistické ideologie ve vztahu k Mizrachim pak Dahan a Levy označují duální charakter identity Mizrachim,

²⁵¹ MADMONI-GERBER, S. *Israeli Media and the Framing of Internal Conflict: The Yemenite Babies Affair*, str. 21.

²⁵² DAHAN, Y. a G. LEVY. *Multicultural Education in the Zionist State – The Mizrahi Challenge: Studies in Philosophy and Education*, str. 424.

respektive pohled na Mizrachim jako na Židy, kteří jsou ovlivněni prvky cizí arabsko-muslimské kultury, v níž po staletí žili.²⁵³ Tento přístup k Mizrachim měl vážné důsledky pro rozvoj vnitrožidovských vztahů v izraelské společnosti. Mizrachim jakožto Židé ovlivnění arabsko-muslimskou kulturou byli spojováni s nepřátelským elementem vůči němuž bylo potřeba se jasně vymezit. Do jisté míry tak představovali určitou překážku v procesu konstituování moderní izraelské identity.

V duchu sionistické ideologie a v souladu s Ben Gurionovou koncepcí *mamlachtijutu* se na straně státu a jeho institucí objevila snaha modernizovat Židy z arabsko-muslimských zemí prostřednictvím vzdělávacího systému. Již v předstátním období byla patrná snaha nastavit sociální struktury, včetně vzdělávacího systému tak, aby je budoucí politická reprezentace vzniknuvšího státu mohla využít jako prostředek usnadňující absorpci přicházejících imigrantů. Modernizace *olim* pak v tomto kontextu znamenala především sekularizaci a rychlé přizpůsobení se formující se izraelské ekonomice se všemi jejími specifiky. V těchto přechodových procesech hrál vzdělávací systém klíčovou roli.

Jak již bylo naznačeno, odehrál se největší příliv *olim* z arabsko-muslimských zemí během 50. let 20. století a způsob, jakým probíhala jejich absorpce, měl také hluboký vliv na jejich budoucí sociální postavení. V souladu s prosazovanou politikou kulturní asimilace plnilo veřejné školství zásadní úlohu při přetváření *olim* v izraelské občany, a tudíž ve členy obnoveného jednotného židovského národa. Ústřední význam školství v procesu socializace *olim* byl umocňován snahou eliminovat vlivy diaspory. V případě Mizrachim byl pak dále posilován přesvědčením o nevhodnosti a kulturní nepřiměřenosti původního prostředí *olim* přicházejících ze zemí islámského světa. Sionistická rétorika podněcující přesídlení Židů do Izraele podepřená v praxi koncepcí *melting pot* dodávala způsobu začleňování *olim* do společnosti jakožto součásti procesu budování národa na důležitosti. Navzdory silnému požadavku na rychlou a efektivní integraci *olim* ale osidlovací politika spolu s nastavením vzdělávacího systému napomáhaly k vylučování dětí Mizrachim. Vzhledem ke strategii rozmísťování těchto komunit po periferních oblastech země totiž děti těchto *olim* často navštěvovaly školy,

²⁵³ DAHAN, Y. a G. LEVY. *Multicultural Education in the Zionist State – The Mizrahi Challenge: Studies in Philosophy and Education*, str. 424.

do nichž docházela valná většina žáků z řad Mizrachim, a stávaly se tak součástí homogenní dětské populace orientálního původu.²⁵⁴

Geografické hledisko nebylo ovšem jediným faktorem ovlivňujícím vyčleňování těchto dětí. Dahan a Levy zdůrazňují, že i v těch oblastech Izraele, kde žili Mizrachim přímo po boku Aškenazim, navštěvovaly jejich děti zpravidla oddělené školy či oddělené třídy a studijní skupiny, které byly obsazovány žáky podobného původu. V důsledku této praxe pak došlo k vytvoření dvou odlišných vzdělávacích prostředí - jednoho, které bylo určeno především aškenázské populaci, druhého pro Mizrachim - přičemž docházelo k nerovnoměrnému rozdělování prostředků na podporu každé z těchto dvou vzdělávacích sfér.²⁵⁵ Dahan a Levy dále upozorňují, že školy určené pro aškenázské děti byly lépe vybavené i obsazené kvalitnějším učitelským personálem, zatímco děti Mizrachim navštěvovaly školy horší kvality. Tento kvalitativní nepoměr se pak projevil také v následném směřování dětí z Mizrahi komunit na odborná učiliště, zatímco aškenázské děti obvykle pokračovaly dále na střední školy, které je připravovaly na akademická studia. Celý vzdělávací systém tak fungoval na principech vylučování a vyčleňování, a to i přesto, že tato praxe odporovala ideologii socialistického sionismu opírající se naopak o princip rovnosti a národní solidarity. Tento fakt měl přímou souvislost také se stratifikací probíhající na trhu práce. Jak jsme sledovali v předcházejících kapitolách na příkladu Tejmanim, byli Mizrachim v rámci trhu práce vsazeni do role proletariátu a postaveni na roveň palestinským Arabům. Prostřednictvím asociace s arabským obyvatelstvem, které bylo vnímáno jako nežádoucí element, docházelo k prohlubování kulturní propasti mezi Aškenazim a Mizrachim. Vnímání této kulturní rozdílnosti se následně projevilo i v tendenci ospravedlnit oddělený systém vzdělávání pro děti aškenázských rodičů a pro ty, které pocházeli z Mizrahi komunit, jejich rozdílnou intelektuální kapacitou. Tyto rozdíly v intelektu si měly žádat zavedení různých metod výuky a tím legitimizovat vznik dvou odlišných systémů vzdělávání, z nichž každý údajně odpovídal kulturnímu prostředí daných skupin.²⁵⁶ Snaha modernizovat olim z mimoevropského prostředí tak byla nadřazena realizaci principu rovnosti v izraelské společnosti, k němuž mělo dojít teprve

²⁵⁴ Srov. DAHAN, Y. a G. LEVY. *Multicultural Education in the Zionist State – The Mizrahi Challenge: Studies in Philosophy and Education*, str. 425-426.

²⁵⁵ Tamtéž, str. 426.

²⁵⁶ Tamtéž, str. 427.

tehdy, až olim ze zemí Orientu získají znalosti a dovednosti, které jim teprve umožní dosáhnout srovnatelného vzdělání a ekonomického statusu, jaký přináležel olim z aškenázských komunit. Tyto dva paralelní typy vzdělávacího systému byly tedy z hlediska vedení státu považovány za určitý prostředek, který měl v podstatě napomoci založení rovnosti.

Tento cíl se ale v Izraeli nedařilo příliš dobře naplňovat. Problémy spojené s uplatňováním rovného přístupu k Mizrachim byly přitom hlubokého charakteru. Politika kulturní homogenizace opřená o vzdělávací systém, který měl napomáhat formování nové identity olim. Tato identita, jak jsme již zmínili, měla být založena na evropských standardech, jež byly blízké aškenázským komunitám. Kulturní prvky, které byly blízké Mizrachim byly při tomto úsilí ignorovány či cíleně eliminovány. Tak tedy navzdory tomu, že byla tato politika cílená stejnou měrou jak na Aškenazim, tak na Mizrachim, byl proces přetavování identity náročnější právě pro olim přicházející ze zemí muslimského světa. Europocentrické prizma ovlivněné orientalistickými stereotypy přinášelo pohled na Mizrachim jako na nositele nižší, primitivní kultury, která - na rozdíl od kultury aškenazim - byla oficiálně upozadřována. Cílem politické reprezentace bylo modernizovat Mizrachim v tom smyslu, že jim měly být vštěpeny hodnoty Západu, tedy hodnoty "moderní civilizované společnosti". Dahan a Levy upozorňují, že v tomto ohledu sionismus navázal na jedno ze základních eurocentrických dogmat koloniálních hnutí, které tvrdí, že příslušníci kultur třetího světa by měly ve svém vlastním zájmu projít procesem akulturace, respektive adaptace na kulturu Západu.²⁵⁷ Překonání kulturních znaků Mizrachim bylo ze strany státu chápáno jako určitý závazek i kvůli podobnosti s kulturou arabských sousedů Izraele, která byla chápána jako nepřátelská. Zdůrazňování židovské národní identity a vštěpování sionistických vlasteneckých hodnot izraelským občanům tak napomáhalo vytyčovat jasné hranice mezi soupeřícími národy v regionu. Eliminace arabských vlivů v kulturní identitě Mizrachim byla proto považována za nezbytný krok v procesu budování jednotného homogenního židovského národa na území Izraele.

Dalším faktorem, jenž přispíval k tendenci potlačovat vlivy a znaky arabskosti v identitě Mizrachim bylo jejich socioekonomické postavení. Protože byla Mizrachim

²⁵⁷ DAHAN, Y. a G. LEVY. *Multicultural Education in the Zionist State – The Mizrahi Challenge: Studies in Philosophy and Education*, str. 428.

přisouzena role proletariátu, která přináležela zároveň i palestinským Arabům, kteří představovali alternativu levné a dostupné pracovní síly pro židovské zaměstnavatele, bylo potřeba nalézt cestu, jak tyto dvě skupiny lidí jednoznačně vymezit a rozlišit. V případě Mizrachim měla jako rozlišovací prvek posloužit jejich příslušnost k židovskému národu, kterou proto bylo potřeba vyzdvihnout a zdůraznit. I v tomto procesu kulturní diferenciaci hrál přirozeně důležitou roli vzdělávací systém, který měl Mizrachim vtisknout izraelskou identitu. Školy měly za úkol vštípit dětem vznikající dělnické třídy silné národní cítění založené na společné židovské historii, tradici a na kulturním dědictví judaismu. V tomto bodě můžeme sledovat paradox sionistického vzdělávacího systému, který sice na jedné straně usiloval o homogenizaci a zahrnutí všech Židů pod jednu národní identitu, na straně druhé však svým problematickým segregačním charakterem vedl k růstu propasti v úrovni vzdělanosti mezi Židy různého původu, a tudíž i k prohlubování sociálních a ekonomických rozdílů mezi Aškenazim a Mizrachim.

Vzrůstající nerovnost v izraelské židovské společnosti a s ní spojená obava o úspěch sionistického projektu vedla postupně k zavedení nové politiky, jež měla vést k překonání segregačních tendencí. Roku 1968 tak byl v Knesetu schválen plán reformy vzdělávacího systému, jehož ústředním prvkem byl nově důraz na integraci. Tato reforma stála také za založením sítě tzv. *junior high schools* (mezistupně mezi základní a střední školou), v nichž mělo docházet k integraci dětí z různých sousedství i z rozdílných socioekonomických vrstev. Pokus o implementaci této reformy ovšem skončil neúspěchem. Kroky, které měly vést k zastavení diskriminace a k narušení často se vyskytující etnické homogenity ve třídách, paradoxně vedly k posílení etnické identifikace žáků se svými skupinami místo toho, aby v dětech z Mizrahi komunit podpořily sebeúctu a zlepšily jejich sebehodnocení.²⁵⁸ Rozdíly ve vzdělanostní úrovni a ekonomická propast mezi Aškenazim a Mizrachim i nadále rostla a dále také přetrvávala snaha vštípit Mizrachim západní kulturu jakožto součást jejich nové izraelské identity. Kulturní a etnická stigmatizace Mizrachim jakožto "arabských Židů" pak implikuje problém generační propasti.

²⁵⁸ DAHAN, Y. a G. LEVY. *Multicultural Education in the Zionist State – The Mizrahi Challenge: Studies in Philosophy and Education*, str. 428-429.

Tato generační propast se projevuje příkrým odklon dětí od původní kultury rodičů. Jak upozorňuje Madmoni-Gerber, projevil se tento fenomén v případě mnoha dětí přesvědčením, že distancovat se od kultury svých rodičů a blízkých předků je nutností. Mnoho dětí Mizrachim, které se již narodily a vyrostly v Izraeli, plně adoptovalo izraelskou identitu, která popírala veškeré arabské prvky kulturní identity předcházejících generací. V Izraeli se pro označení tohoto proces odklonu Mizrachim od generace rodičů a prarodičů a jejich kulturních specifík používá termín *lehištaknez* (hebrejsky: להשתכנו), volně přeloženo jako "stát se aškenázským Židem".²⁵⁹ E. Shohat pak v této souvislosti přímo hovoří o sklonu dětí stydět se za původ a specifickou kulturu svých rodičů, který se pod vlivem koloniálního aspektu sionismu projevuje potlačováním „arabských“ prvků ve vlastní identitě a téměř úpornou snahou přijmout a zdůraznit svou identitu izraelskou. „*Since Arabness led only to rejection, many Sephardim*²⁶⁰ *internalized the Western perspective and turned into self-hating Sephardim. Thus not only did the “West” come to represent the “East,” but also, in a classic play of colonial secularity, the East came to view itself through the West’s distorting mirror.*“²⁶¹ Sklon stydět se za vlastní původ a snaha vymezit se vůči vlastním kořenům ovlivněným arabsko-muslimským prostředím pak s sebou jako jeden z průvodních jevů nese také příklon Mizrachim k pravé části politického spektra, která se v Izraeli vyznačuje mimo jiné ostřejší rétorikou a striktnějším postojem vůči Arabům.

5.2.3. Konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim v kontextu vzestupu pravice a náboženské strany Šas

Podívejme se nyní, jak důvody, jenž stály za vznikem konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim, vysvětlují také příčiny odklonu Mizrachim od levice a jejich příklonu k pravici, respektive k pravicovému bloku Likud ve volbách roku 1977 a také příklon k náboženským stranám, od roku 1984 konkrétně k úspěšné náboženské straně Šas.

²⁵⁹ MADMONI-GERBER, S. *Israeli Media and the Framing of Internal Conflict: The Yemenite Babies Affair*, str. 17.

²⁶⁰ Starší termín *Sephardim* používá Shohat synonymně s termínem *Mizrachim*, který užívá tato práce, k označení Židů pocházejících z arabsko-muslimských zemí.

²⁶¹ SHOHAT, E. *Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims*, str. 25.

Jak uvádí například Y. Peled, byla cesta Mizrachim k efektivnímu politickému vyjádření, které by napomohlo projevit a řešit nespokojenost se stávajícími poměry v izraelské židovské společnosti, poměrně dlouhá. Snahy o vytvoření politické strany či účinného sociálního hnutí se objevily několikrát, ne vždy však byly zcela úspěšné. Velká část Mizrachim tak ve volbách dlouhou dobu stále dávala svůj hlas sionistickým levicovým politickým uskupením, zejména straně *Ha-avoda* (hebrejsky celým názvem: מפלגת העבודה הישראלית; Mifleget ha-avoda ha-Jisra'elit; Izraelská strana práce). Ustálené volební preference Mizrachim ale měly již v 70. letech 20. století projít zásadní proměnou poté, co v roce 1977 Mizrachim projeví podporu pravici reprezentované stranou *Likud* (hebrejsky: ליכוד; Jednota). Od roku 1984, kdy se na politické scéně židovského státu objevila náboženská strana *Šas* (hebrejsky: ש"ס; celým názvem: התאחדות הספרדים שומרי תורה; Hit'achdut ha-Sfaradim Šomrej Tora; Sdružení sefardských strážců Tóry), se pak příklon Mizrachim otočil také směrem k tomuto uskupení. Strana *Šas* přinášela nový přístup k sociálním problémům Mizrachim a představovala také silnou alternativu vůči dominující aškenázské identitě a volební konkurenci pravice. Strana *Šas* vznikla v reakci na diskriminaci Mizrachim v izraelské společnosti, která svědčila o neúspěchu integračního plánu a snahy státu založit jednotnou národní identitu. Politickou moc a popularitu pak *Šas* získávala prostřednictvím oslovování širokých mas obyčejných lidí i zakládáním a provozováním vlastních autonomních školských zařízení.²⁶²

Volební síla strany *Šas* postupně vzrůstala, přičemž strana svou politickou moc soustředila na podporu nového typu ideologie, respektive nového pojetí izraelské identity, která měla lépe vyhovovat potřebám Mizrachim. Tato nová identita, ačkoli měla zlepšit situaci tohoto konkrétního společenského sektoru, neměla být identitou postavenou na specifických kulturních rysech Mizrachim, ale měla akcentovat židovství. Klíčový argument strany *Šas* vycházel z kritiky dosavadního pojetí izraelské identity, která zdůrazňovala moderní, pokrokový a "pionýrský" aspekt. Toto pojetí bylo problematické, protože ústilo v marginalizaci Mizrachim a jakožto nevyhovující mělo být v souladu s ideologií strany *Šas* nahrazeno ortodoxní židovskou identitou, jež by svým důrazem na judaismus umožnila všem Židům (a pouze Židům) získat stejná práva a srovnatelné postavení ve společnosti. Rétorika, která ve svém centru měla židovství

²⁶² PELED, Y. *Inter-Jewish Challenges to Israeli Identity*. [online]

jako takové a nikoli etnickou či kulturní příslušnost k některé dílčí židovské komunitě, umožnila straně Šas překonat případná nařčení ze separatismu, kterým musela čelit některá z dřívějších uskupení, která se snažila Mizrachim politicky organizovat. Tímto přístupem a vazbou na židovskou ortodoxii, která měla v Izraeli privilegované postavení, si Šas mezi nižšími společenskými vrstvami Mizrachim rychle získala velký počet příznivců.²⁶³

Silná pozice ortodoxie měla v podpoře Mizrachim straně Šas i v jejich obecném příklonu k ortodoxním kruhům určující význam. Sebeurčení Státu Izrael jakožto státu židovského prakticky vyloučilo možnost oddělení náboženství a státu. Vytvořil se tak naopak prostor pro úzkou provázanost s judaismem, přesněji řečeno právě s jeho ortodoxní denominací. Ortodoxní formě židovského náboženství a jí odpovídající interpretaci a způsobu uplatňování halachy - židovského náboženského práva - je v izraelském veřejném životě oficiálně zaručena velmi důležitá role. Ortodoxní komunita má přitom v otázkách náboženského práva monopol. Specifikem izraelského právního řádu, které tento v praxi umožňuje je tzv. *status quo v záležitostech vztahu státu a náboženství*. Tento status quo se vyznačoval čtyřmi základními pilíři, které měly zajistit, že v Izraeli nebude docházet ke znesvěcování náboženského práva. Těmito (stále poplatnými) pilíři jsou: (1) celonárodní svěcení šabatu²⁶⁴ (2) dodržování kašrutu²⁶⁵ ve veřejných a vládních institucích (3) jurisdikce ve věcech osobního statusu v rukou náboženských orgánů (4) uznání existujících náboženských škol státem. Existence statusu quo a celkově vstřícný postoj vůči ortodoxii ze strany bytostně sekulárního sionistického hnutí a státu byl v izraelském prostředí typický, a to i přesto, že mnoho Židů z řad ortodoxních kruhů se netajilo svými nesionistickými či přímo antisionistickými názory. Tento přístup se odvíjí od dvou základních aspektů, které souvisí s politickým a kulturním významem ortodoxie v izraelském prostředí.

První, politický význam, se odvíjel od nastavení volebního systému - díky existenci poměrného volebního systému v Izraeli hrály totiž politické strany s vazbami na ortodoxní kruhy důležitou roli při sestavování koalic. Izraelský systém poměrného

²⁶³ PELED, Y. *Inter-Jewish Challenges to Israeli Identity*. [online]

²⁶⁴ Šabat (hebrejsky: שבת) označuje sedmý den v týdnu, jehož vymezení začíná v pátek večer po západu slunce a končí v sobotu, ve stejnou dobu. V judaismu je šabat jeden z nejvýznamnějších svátků a jeho svěcení spočívá v zákazu práce, ke kterému se vztahují četná halachická pravidla.

²⁶⁵ Kašrut (hebrejsky: כשרות) představuje soubor pravidel pro rituální čistotu jídla, která jsou odvozena z Tóry a výčtu zakázaných potravin a jejich kombinací zde uvedených. Od nich se pak odvíjí celý souhrn stravovacích zvyků v židovské kuchyni.

zastoupení umožnil ortodoxním uskupením, aby se staly elementem, který měl často rozhodující vliv na rovnováhu potřebnou pro vytvoření funkční koaliční vlády. Výhoda spolupráce s náboženskými stranami spočívala v charakteru a zaměření těchto politických skupin. Jakožto strany, která měly v zásadě jen jeden hlavní cíl (*one issue movements*) mohly totiž být požadavky těchto stran, jejichž naplnění podmiňovalo zisk jejich podpory, obvykle plně uspokojeny štědrým přidělem financí ze státního rozpočtu a různými ústupky týkajícími se role náboženství ve veřejném prostoru. Zisk parlamentní podpory tak od vedoucích stran nevyžadoval kompromisy v žádných dalších oblastech jejich volebního programu souvisejících se sociální, finanční, vojenskou či zahraniční politikou, které byly považovány za podstatnější a důležitější.²⁶⁶

Druhým významným aspektem postavení židovské ortodoxie v izraelském veřejném životě je pak její kulturní role, která souvisí s povahou sionismu jakožto národního hnutí, jenž o sobě prohlašovalo, že hovoří v zájmu celého světového židovstva jakožto jednoho národa. Jediným kulturním atributem, který pojil židovský národ dohromady, bylo ale právě společné náboženství, kterého se většina Židů stále jistým způsobem ještě přidržovala. Za daným účelem proto, jak upozorňuje Yoav Peled, potřebovali sionističtí představitelé přinejmenším tichý souhlas ze strany těch, kteří byli po staletí respektovanými autoritami židovských komunit, a kteří byli také všeobecně uznáváni jako židovští mluvčí. Takovými osobami byli často právě ortodoxní rabíni.²⁶⁷

I sekulární sionistické hnutí adoptovalo symboly spojené s judaismem. Tento krok ze strany sionistů byl logickým postupem, který odrážel potřebu spolehnout se na židovskou tradici jako na legitimizační a mobilizační činitel v procesu obnovy jednoty národa. Tato potřeba přirozeně vyplývala z absence nějaké sdílené moderní kultury, která by byla společná všem Židům. Daná skutečnost se zjevně projevila již v rané fázi sionismu, kdy bylo nutné zvolit cílové území pro založení židovského státu, kterým se stala Palestina, i následným použitím celé řady symbolů a kulturních konstruktů spojených s judaismem či z něj přímo vyplývajících. Z této podpůrné role židovské náboženské tradice, a tudíž i z potřeby získat přitakání náboženských kruhů kolektivní etno-národní identitě, následně vyplývá také postoj státu vůči ortodoxní náboženské

²⁶⁶ PELED, Y. *Inter-Jewish Challenges to Israeli Identity*. [online]

²⁶⁷ PELED, Y. *Inter-Jewish Challenges to Israeli Identity*. [online]

komunitě a jejím představitelům, který se vyznačuje ochotou hledat kompromisy či dělat ústupky. Protože náboženská komunita symbolizuje jednotu a kontinuitu židovské historie, poskytly ortodoxní kruhy sionistickému projektu ideologickou podporu, respektive zdroj pro oprávnění tvrzení o zastupování světového židovstva jakožto národa, který disponuje historicky odůvodnitelným právem na návrat do své původní domoviny v Palestině. Právě zde tedy můžeme hledat kořeny privilegovaného statusu ortodoxního judaismu v Izraeli.

Vliv náboženských stran spojených s proudem ortodoxního judaismu se pak na politické scéně Izraele průběžně projevoval již od počátku izraelské státnosti a svou roli sehrál také ve zlomových volbách roku 1977. V těchto izraelských parlamentních volbách se dostal k moci pravicový koaliční blok Likud v čele s Menachemem Beginem. Zatímco od založení Izraele až do roku 1977 byla vždy nejvlivnější silou politického spektra levicová hnutí spojená s labouristickou odnoží sekulárního sionismu, těmito volbami se na čelní místo poprvé dostalo uskupení pravicových a nábožensky orientovaných stran, a proto tyto představují zásadní přelom v politické historii tohoto státu. Toto vítězství Likudu reflektovalo dlouhodobý příklon části židovské veřejnosti k novému stylu politiky i k novým ideologickým hodnotám.²⁶⁸ Odráželo však také nespokojenost velkého počtu Mizrachim se způsobem vládnutí a diskriminačního přístupu, který vůči této komunitě po desetiletí uplatňovala politická reprezentace spjatá se socialistickým sionismem. Příklon Mizrachim k těmto dvěma důležitým politickým uskupením byl vázán na komplexní proces dekonstrukce a rekonstrukce původní identity Mizrachim v rámci sionistického státu. S. Lavie upozorňuje, že Mizrachim se v mnoha případech neměli problém ztotožnit s tím aspektem sionismu, jenž se zakládal na distinkci mezi Židy a nežidy, která vycházela primárně z náboženství.²⁶⁹ Madmoni-Gerber vidí vysvětlení tendence přijímat tento princip rozlišení v tom, že poskytoval Mizrachim cestu, jak rozlišit také mezi tím, co bylo spojováno s nepřátelským arabským elementem a svou vlastní identitou, která sama rovněž vykazovala rysy odkazující k jejich původu a historii v islámském světě.²⁷⁰

²⁶⁸ MENDEL, M. *Náboženství v boji o Palestinu: Judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*. Brno: Atlantis, 2000, str. 45.

²⁶⁹ LAVIE, S. Arrival of the New Cultured Tenants: Soviet Immigration to Israel and the Displacing of the Sepharadi Jews. *The Times Literary Supplement*. 1991, (4602:11)., str. 89.

²⁷⁰ MADMONI-GERBER, S. *Israeli Media and the Framing of Internal Conflict: The Yemenite Babies Affair*, str. 10-11.

Příklon Mizrachim k pravici souvisel jednak s tím, že pravice jednoduše představovala opoziční sílu a alternativu doposud dominující levici v čele se stranou Ha-avoda, jednak se odvíjel také od toho, že pravicová uskupení - narozdíl od těch, která vycházela z ideologie socialistického sionismu - projevovala respekt vůči jejich náboženské víře. Podpora Likudu ze strany Mizrachim tedy do značné míry plynula právě z jejich spřízněnosti s ortodoxií, protože hlasováním pro Likud dávali hlas především náboženským stranám, které byly součástí tohoto koaličního bloku.²⁷¹ Důvody, které vedly Mizrachim k příklonu k ortodoxním kruhům, totiž úzce souvisí nejen se snahou vymezit se vůči spojování s Araby, ale také s privilegovaným postavením ortodoxie. Zatímco jakožto natural workers byli Mizrachim vnímáni jako proletariát a jakožto orientální či „arabští“ Židé asociováni s již zmíněnými Araby, po příklonu k ortodoxním náboženským uskupením, která se těšila nezpochybnitelné míře prestiže, privilegií i vlivu, mohli mít Mizrachim pocit sounáležitosti s touto silnou skupinou, což napomáhalo k posílení jejich kolektivního sebevědomí.

5.2.4. Shrnutí k problematice identity: historická a kolektivní paměť a mamlachtijut

Podívejme se nyní na problematiku Mizrachim a izraelské židovské identity, a to z hlediska historické kolektivní paměti a v souvislosti s konceptem mamlachtijutu a izraelskou vládou zvolenou strategií absorpce olim, jež byla založena na teorii melting pot.

Na důležitou úlohu historické a kolektivní paměti v otázce formování a udržování národní, respektive sociální identity upozorňuje J. Assmann. Jak Assmann uvádí, reflektují vzpomínky pozici jedince v určitém sociálním prostředí. To znamená, že se vzpomínky utvářejí pod vlivem sociálního prostředí a kolektivu, v němž daný jedinec žije, a v němž se pohybuje. Proces vzpomínání pak vždy probíhá v přítomnosti ostatních, ať už v jejich přítomnosti faktické či fiktivní, a tak se i velká část individuálních vzpomínek jistým způsobem rozptyluje a splývá s kolektivním

²⁷¹ Například *Hnutí za Velký Izrael* (hebrejsky: התנועה למען ארץ ישראל השלמה; Ha-tenu'a le-ma'an Erec Jisra'el ha-šlema).

vzpomínáním. Kolektivní paměť řídí jednání a vzpomínání v rámci interakce společnosti a tyto procesy částečně také usnadňuje tím, že představuje a uchovává kolektivně sdílené kulturní a sociální vzory, které se předávají z generace na generaci.²⁷² Paměť tedy můžeme chápat jako sociálně strukturovaný orientační rámec jedinců a společností, který určuje to, co je zapamatovatelné. M. Halbwachs hovoří v této souvislosti o teorii sociální podmíněnosti vzpomínání - paměť a proces vzpomínání jsou podle Halbwachse tvořivou, konstruktivní a sociálně podmíněnou aktivitou, jež napomáhá procesu uvědomování si sebe sama, protože spoluutváří identitu či identity sociálních skupin. Paměť a vzpomínání stojí také v základě systému, který umožňuje rozlišit mezi banálním (zapomenutelným) od důležitého (zapamatovatelného). Protože si člověk není schopen pamatovat úplně vše, musí být schopen nejen vzpomínat, ale také zapomínat a rozlišovat tudíž mezi podstatným a nedůležitým. Touto selekcí se podle Halbwachse následně vytváří umělá historická kontinuita. Její „umělost“ spočívá právě v selektivním výběru pouze takových historických událostí a vzpomínek na ně, které mají význam pro další existenci dané sociální skupiny, národa či etnického společenství.²⁷³ Koncept kolektivní historické paměti vychází tedy z předpokladu, že kolektivní paměť je v podstatě rekonstrukcí minulosti sociálních skupin, tedy adaptací minulých událostí a faktů tak, aby odpovídala přesvědčením a duchovním potřebám přítomnosti a vyjadřovala skupinovou identitu. Tato rekonstrukce minulosti do podoby kolektivní paměti se přitom odehrává na základě fragmentace vzpomínání, kdy jsou určité události či fakta z dějin z nejrůznějších důvodů vypuštěny či tabuizovány.²⁷⁴

Otázka kontinuity a diskontinuity je také jedním z ústředních momentů sionistické vize národního státu. V případě Židů ze zemí islámského světa došlo během procesu budování jednotného národního státu k přerušení kontinuity původní historické paměti těchto komunit. E. Shohat upozorňuje, že k tomuto přetržení došlo následkem přemístění Mizrachim ze zemí jejich původu do Izraele a následným tlakem na přebudování jejich specifické identity, která vycházela z judeo-muslimského kulturního kontextu, na identitu izraelskou, která se opírala o evropský kulturní rámec. Toto

²⁷² ASSMANN, J. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck. 1999, str. 35.

²⁷³ Srov. HALBWACHS, M. *On Collective Memory: Heritage of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press. 1992.

²⁷⁴ Srov. PEŠKOVÁ, J. *Role vědomí v dějinách*. Praha: NLN. 1998.

přebudování, respektive přetavení identity, se mělo odehrát prostřednictvím eliminace "arabskosti" Mizrachim. Aškenazim, kteří byli po příchodu do Izraele vystaveni stejnému procesu rekonstrukce identity, si přitom mohli svou "evropskost" ponechat, protože odpovídala požadované koncepci státu. Izraelský establishment tak podle Shohat tlačil Mizrachim k redefinici vlastní identity v souladu s pro ně zcela novými ideologickými paradigmaty, která vedla k negaci všech "arabských" rysů, a tudíž i ke vzniku závažných aporií v nově přijímané identitě.²⁷⁵

Sionistická představa židovské historie stavěla na předpokladu jednotného a univerzálního pojetí dějin a upozaďovala význam mnohosti historických zkušeností, které se lišily v závislosti na dějinném období i místě. Židovská dějinná zkušenost tak byla v rámci sionistické historiografie prezentována způsobem, který poskytoval velmi malý prostor pro srovnávací studie Mizrachim, které by zohlednily minulost těchto komunit ve vztahu k dalším náboženským a etnickým skupinám v dané oblasti. V rámci vize jednotné židovské zkušenosti je tedy podle Shohat obtížné nalézt paralely či přesahy mezi historií jednotlivých židovských komunit a jiných náboženských či etnických skupin, mezi nimiž Mizrachim žili. Sionistické uchopení historické paměti, jak píše Shohat, vede k přehlížení specifík jednotlivých židovských komunit jak z hlediska případné synkreze kultur, tak také například z hlediska zkušenosti útlaku sdílené s nežidovskými sousedy v hostitelských zemích diaspory. Selektivní sionistické čtení historie v případě Blízkého a Středního východu pak v souvislosti s Mizrachim vede ke dvěma procesům - jednak k automatickému podřízení dílčí historické zkušenosti Mizrachim prosazované vizi univerzálních židovských dějin, jednak k odmítnutí zahrnutí arabsko-muslimského kulturního kontextu do izraelské identity.²⁷⁶

E. Shohat tento přístup odůvodňuje tím, že společné znaky a podobnosti s arabsko-muslimskými komunitami, které vykazovali Mizrachim, představovaly pro zjednodušující pojetí židovské národní identity překážku. Představa homogenní národní minulosti se zformovala mezi Židy, kteří žili ve specifických podmínkách křesťanské Evropy, jež stály v pozadí vzniku sionistického hnutí. V muslimském světě byli Židé v úplně jiné pozici, která nezakládala potřebu artikulovat jejich židovskou identitu v

²⁷⁵ SHOHAT, E. *Rupture and Return: A Mizrahi Perspective on the Zionist Discourse*. [online]

²⁷⁶ Tamtéž.

termínech spojených s nacionalismem. Podle Shohat tak byl koncept židovského nacionalismu pro Mizrachim irelevantní.²⁷⁷

Sionistická historiografie, která pracuje s představou jednotné unifikované židovské kultury, pracuje také s negativním vymezením vztahu Arabové vs. Židé, který koresponduje s negativním narativem, jemuž byl věnován prostor v jedné z předcházejících kapitol této práce.²⁷⁸ Tento přístup přitom přehlíží důležité spojitosti muslimsko-židovského soužití, avšak poskytuje sionismu platformu pro odmítnutí "arabskosti" v židovské identitě. Identita Mizrachim zpochybňovala základní postuláty sionismu a byla tak určitou překážkou v realizaci národního projektu, který vycházel z nastavení a ze zkušeností evropského židovstva. Kulturní příbuznost a blízkost Mizrachim s muslimy byla v některých ohledech užší než ta, kterou sdíleli se Židy z Evropy, a tento fakt ohrožoval sionistickou koncepci homogenního národa. Kulturní příbuznost a blízkost Mizrachim s muslimy byla v některých ohledech užší než ta, kterou sdíleli se Židy z Evropy a tento fakt ohrožoval sionistickou koncepci homogenního národa. Mizrachim, kteří svým původem, jazykem, kulturou i historií reprezentovali Blízký východ, byli jistou překážkou také pro sebepojetí Izraele jakožto státu evropského typu. E. Shohat upozorňuje na zajímavý paradox Izraele, když hovoří v této souvislosti o Izraeli jako o státu, který sice vznikl na Blízkém východě, kulturně však neměl být jeho součástí, protože se chtěl svým charakterem jednoznačně zařadit po bok států evropských. Po příchodu do Izraele pak byli Mizrachim ve zcela nové situaci, která byla charakterizována zavedením rovnice mezi negativně vnímanou a odmítanou "arabskostí", Orientem a islámem na straně jedné a pozitivně přijímanou "evropskostí", Západem a židovstvím na straně druhé. Ty aspekty židovství, které souvisely s letitou a silnou náboženskou tradicí, která fungovala jako spojnice Židů bez ohledu na to, kde žili, měla fungovat jako pojítka také v izraelském prostředí, což reflektuje také mamlachtijut. Obecné spojitosti a společné znaky, které různé komunity sdílely, měly plně nahradit rysy, kterými se tyto komunity naopak odlišovaly. Z pohledu izraelské politické reprezentace na Mizrachim to znamenalo také to, že v rámci zdůraznění kontinuity židovského života bylo potřeba eliminovat vlivy "arabskosti" v životě "arabských Židů", a to přinejmenším ve sféře veřejného života. Shohat v tomto stavu

²⁷⁷ SHOHAT, E. *Rupture and Return: A Mizrahi Perspective on the Zionist Discourse*. [online]

²⁷⁸ Viz kapitola 3.

vidí jedno z dalších dilemat sionismu, které se projevuje rozporem mezi oficiálním narativem návratu a sjednocení Židů v národní domovině, které je ovšem doprovázeno velmi problematickým přetrháváním vazeb a kulturních kontextů diaspory. Zatímco z pohledu olim mohl tento proces často působit negativně či traumaticky, z pohledu establishmentu bylo přetavování dílčích židovských identit do jedné, uniformní identity izraelské chápáno jako nedílná součást velkého návratu do vlasti a ozdravení židovského národa.²⁷⁹

Odmítnutí kultury a způsobu života v galutu mělo být prvním krokem k vytvoření zcela nové izraelské kultury, která měla být založena na principech mamlachtijutu, jehož základní charakteristikou byla negace diaspory. Občan izraelského státu měl zosobnit nový typ Žida (*New Jew / New Hebrew Man*), který bude vynikat loajalitou a oddaností ke svému státu a který bude zcela oproštěn od vlivů předcházejícího života v diaspoře. Vůle založit v Izraeli nový typ židovské kultury a židovské identity byla společná mnoha proudům sionismu, především však těm, které byly navázány na dělnické hnutí, a tudíž spojené s jeho socialistickou odnoží. Také David Ben Gurion v roli prvního izraelského předsedy vlády usiloval o to, aby byla prosazována jeho vize izraelské společnosti, židovství a nového typu Žida, která vycházela z jeho koncepce mamlachtijutu. K implementaci ideálů mamlachtijutu měl být přitom využit celý státní aparát. Tato vázanost na státní systém vyplývala z jednoho z klíčových pilířů mamlachtijutu, kterým je přesvědčení, že stát je oprávněn aktivně zasahovat do života občanů do té míry, že jej pomáhá směřovat a tvarovat. Stejně tak je stát oprávněn mobilizovat občany za účelem naplňování kolektivních cílů. V souladu s tímto přesvědčením byl mamlachtijutu podřízen vzdělávací systém i specifická funkční a organizační struktura armády.²⁸⁰

Hovoříme-li o mamlachtijutu, musíme si uvědomit, že se jednalo o politický projekt s širokým kulturním kontextem. Jak upozorňuje Y. Shapiro, je jedním ze stěžejních aspektů izraelské kultury židovské náboženství. Toto nedílné propojení mezi sionismem jakožto ideologií izraelského státu a judaismem odlišuje izraelskou vizi národa od ostatních evropských nacionalismů. V Evropě nacionální hnutí jistým

²⁷⁹ SHOHAT, E. *Rupture and Return: A Mizrahi Perspective on the Zionist Discourse*. [online]

²⁸⁰ DON-YEHIYA, E. *Political Religion in a New State: Ben-Gurion's Mamlachtiut*, str.180.

způsobem nahradila náboženství - tato hnutí přinášela sekulární ideologii, která se stavěla proti tradičním náboženským přesvědčením. Židovský nacionalismus se ale naopak značně opíral o judaismus, který představoval silnou historickou a kulturní spojnici židovského národa.²⁸¹ Židovská tradice se tak stala také jedním z hlavních zdrojů symbolů a rituálů spojených s mamlachtijutem. Využití židovské tradice ovšem probíhalo značně selektivně - adoptovány a zdůrazňovány byly pouze ty tradiční symboly a narativy, které mohly být využity pro posílení sionistických politických ideálů, aktivit a prosazovaných hodnot. Veškeré prvky tradice, které těmto politickým cílům neodpovídaly nebo jim dokonce mohly odporovat, byly naopak ignorovány. Navzdory tomu, že využití židovské tradice bylo podrobeno selekci vhodných a nevhodných složek, přítomnost judaismu v izraelském prostředí poskytla prostor pro dobrou pozici židovské ortodoxie, a to i díky přístupu Davida Ben Guriona. Ben Gurionův mamlachtijut se v přístupu k judaismu odlišoval od typických postojů proudu socialistického sionismu, které se obvykle projevovaly spíše nepřátelským a více konfrontačním přístupem k tradičnímu judaismu. Ben Gurionova tendence vyhnout se přímé konfrontaci s tradičními náboženskými kruhy souvisí s důrazem, který kladl na národní jednotu. Protože vybudování jednotného národa bylo pro Ben Guriona jednou z nevyšších hodnot, věděl také, jak důležité je pro dosažení tohoto cíle, aby úspěšně probíhala absorpce olim. Ben Gurion si uvědomoval, že v případě mizrachi komunit, které byly silně vázány na tradici, nebude možné dosáhnout úspěšné integrace do izraelské společnosti tím, že jim bude vnucován systém hodnot a symbolů, které jsou v naprosté opozici vůči náboženské tradici, která měla v životě velké většiny Mizrachim naprosto zásadní úlohu.²⁸²

Religiozita tvořila v případě Mizrachim také důležitý komponent jejich vlastní definice své identity. Po příchodu do Izraele byli Mizrachim vystaveni požadavku vymezení se vůči okolním Arabům prostřednictvím přetavení své původní identity a byli také vystaveni orientalistickým stereotypům, které reálně ovlivňovaly přístup k těmto komunitám. Daný stav vedl k problematizaci sebepojetí Mizrachim v Izraeli, protože se často cítili diskriminováni a nerespektováni. Jedna z cest k posílení kolektivního sebevědomí těchto komunit pak vedla právě skrze již zmiňovaný příklon k

²⁸¹ SHAPIRO, Y. The Historical Origins of Israeli Democracy. In: DIAMOND, L. (ed.); E. SPRINZAK (ed.). *Israeli Democracy under Stress*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1993, s. 65-80, str. 66.

²⁸² DON-YEHIYA, E. *Political Religion in a New State: Ben-Gurion's Mamlachtiut*, str. 181-182.

židovské ortodoxii jakožto skupině, které se dostávalo respektu. Význam ortodoxie v této věci Ben Gurion velmi dobře chápal, a také proto se vyhýbal přímé a ostré konfrontaci s ortodoxními kruhy, které, jak věděl, měly potenciál ulehčit integraci Mizrachim do izraelské společnosti tím, že jim poskytnou zázemí pro religiozitu a určitou oporu. Tuto pozici Ben Guriona však musíme stále chápat v kontextu mamlachtijutu. Ačkoli tedy Ben Gurion úlohu židovské tradice zohledňoval a sám byl ochoten ji v některých ohledech využívat jako zdroj pro formující se izraelskou kulturu či jako oporu politických aktivit, nebyl rozhodně nakloněn tomu, aby olim po příchodu do Izraele zachovávali svůj přístup k tradici, jaký znali z diaspory. Veškeré dílčí přístupy a zvyky jednotlivých komunit měly nekompromisně projít proměnou a přetavením do podoby, která bude odpovídat požadovaným cílům spojeným se sionistickým projektem budováním národa a s mamlachtijutem. Od olim se tak očekávalo, že se plně identifikují s vizí jednotného národa a že budou naprosto loajální ke státu a jeho zájmům, které jsou nadřazeny všemu ostatnímu. Izraelskému státu jako takovému mamlachtijut připisuje také mesianistický rozměr. Vize politického mesianismu²⁸³ se přitom - na rozdíl od klasického, ryze náboženského mesianismu - nesoustředí na neurčitou budoucnost, ale je naopak orientována na přítomnost a navázaná na události spojené se založením Izraele. Mesianismus v rámci mamlachtijutu se pojí rovněž s obdivem tanachické historie židovského národa v Zemi Izraelské na jedné straně a s odmítnutím a zavržením období diaspory na straně druhé. Tato negativní prezentace židovského života v diaspoře pak v této souvislosti slouží k potvrzení spásné povahy izraelského státu.²⁸⁴

V tendenci k zavržení galutu a kulturních rysů i symbolů spojených s existencí Židů v diaspoře můžeme rozlišit dva aspekty. Prvním z těchto aspektů je aspekt politický, který souvisí s mamlachtijutem a s úsilím o založení jednotného národa a izraelské židovské identity. Za tímto účelem byla zvolena absorpční strategie založená na modelu melting pot. Melting pot jakožto úsilí o přetavení původních identit olim ale nebyl ideální strategií, o čemž svědčí výše zmíněné problémy, které s sebou aplikace tohoto modelu v praxi přinášela. K. Polouektova vidí hlavní problém melting potu v

²⁸³ Srov. 3. kapitola, oddíly 3.2.1. a 3.2.2.

²⁸⁴ Srov. DON-YEHIYA, E. *Political Religion in a New State: Ben-Gurion's Mamlachtiut*, str. 182-183.

tom, že jeho případný úspěch závisí na mnoha faktorech, jako například na kulturní slučitelnosti přistěhovaleckých skupin, na poměru imigrantů v demografickém složení hostitelské populace či sledu imigračních vln.²⁸⁵ Jak Polouektova dále upozorňuje, vzhledem k diverzitě židovských komunit, které do Izraele přicházely, by z hlediska olim mohla lépe vyhovovala některá jiná absorpční strategie, například kulturní pluralismus. Kulturní pluralismus totiž umožňuje rovné zastoupení tradic přistěhovalcův rámci širšího kulturně-společenského kontextu, který má ve výsledku spíše heterogenní či multikulturní charakter. Tento model však, jak nakonec Polouektova sama uvádí, nebylo možné v Izraeli úspěšně aplikovat proto, že jeho úspěšnost je podmíněna již existujícím národním uvědoměním a obecně přijatou, zakořeněnou zastřešující kulturou. Ani jedno v čerstvě ustaveném židovském státě přirozeně ještě neexistovalo. I proto byl tedy melting pot, navzdory všem nedostatkům, vybrán izraelskou vládou jako nejvhodnější strategie k budování národa.²⁸⁶

Za druhý aspekt zavržení galutu a odmítnutí dědictví diaspory můžeme označit aspekt psychologický, který souvisí se zkušeností evropského židovstva s antisemitismem a zejména s holocaustem. Vezmeme-li v úvahu fakt, že k založení Izraele došlo krátce po skončení druhé světové války, a tudíž nejen v reakci na dlouholetou zkušenost s antisemitismem, ale i na pozadí čerstvé tragické zkušenosti holocaustu, dostává tendence odložit tíhu minulosti v diaspoře a obrodit národ v návaznosti na dávnou a slavnou tanachickou minulost ještě další rozměr. Požadavek na odložení znaků diaspory a tlak na olim, aby se podřídili vizi nového Hebrejce, nového Žida a přijali novou izraelskou identitu, který může někdy působit jako vynucování, tak dostává kromě politického rozměru i rozměr „lidský“.

²⁸⁵ POLOUEKTOVA, K. *Israeli Policies of Immigration and Immigrant Absorption: The Role of the Institutional System in the Social, Economic, and Cultural Integration of the Mizrahim*, str. 2.

²⁸⁶ Tamtéž, str. 2-3.

Závěr

Tato práce se pokusila přiblížit některé otázky spojené s vnitřními problémy izraelské židovské společnosti, a to především otázku sociální a ekonomické pozice Mizrachim (Židů, jejichž původ sahá do arabsko-muslimských zemí) v izraelské společnosti. Toto téma práce uchopila na pozadí problematiky vzniku a charakteru konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim, která je založená jak na nerovném socioekonomickém postavení těchto komunit, tak na etnických, respektive kulturních odlišnostech mezi nimi. Jako modelový příklad, na němž byl demonstrován přístup levicového sionistického establishmentu k Mizrachim, byla zvolena komunita Tejmanim (jemenských Židů).

V síti vztahů mezi Aškenazim a Mizrachim se různě protínají či splývají hlediska kulturní, ekonomická i politická. Politické hledisko odpovídá roli sionistické ideologie, (zejména v její socialistické podobě), státního systému Izraele a společenských struktur, které mají svůj základ v evropských kulturních standardech. Ekonomické hledisko pak souvisí se vstupem Mizrachim do izraelské společnosti, jehož průběh tato práce demonstrovala na příkladu alijot z Jemenu. Jak během první z těchto dvou alijot, která následovala bezprostředně po misi Šmu'ela Yavnieliho, tak i během alije ve 30. letech 20. století, přicházeli jemenští Židé do jišuvu především na pozadí programů dobývání práce a země (kibuš ha-avoda, kibuš ha-arec). Na Tejmanim bylo v této souvislosti pohlíženo jako na vhodný instrument k realizaci těchto programů a k řešení židovských problémů na palestinském trhu práce. Tento instrumentální přístup k Tejmanim se odvíjel od orientalistických stereotypů a předsudků, které jim předurčily roli tzv. natural workers, zatímco aškenázští Židé byli vnímáni jako idealistic workers. Role natural workers pak determinovala také socioekonomickou pozici jemenských Židů v budoucí izraelské společnosti. Tyto dvě alijot, které probíhaly ještě před založením Izraele, odkryly slabinu vysvětlení horšího sociálního a ekonomického postavení Tejmanim, které staví na argumentu jejich pozdějšího příchodu do Palestiny. Ukázaly totiž, že Tejmanim do jišuvu přicházeli nejen paralelně s Aškenazim, ale také v poměrném zastoupení, které víceméně odpovídalo velikosti jemenské židovské komunity. Na příkladu pozdější velké alije z Jemenu, známé jako Kanfej nešarim či Operation Magic

Carpet, se pak tato práce pokusila ukázat, jakým způsobem fungovaly dva typy narativů týkající se situace Židů v muslimských zemích. Tyto narativy měly jednak mobilizační úlohu, když podněcovaly emigraci do Izraele, jednak také sehrály důležitou roli při formování vztahu aškenázské politické reprezentace k olim orientálního původu. Negativní narativ prezentoval Mizrachim jako oběti muslimského útlaku a nepřátelství, zatímco Izrael postavil do role zachránce a spasitele těchto ohrožených komunit. Pozitivní narativ dále odkazoval na duchovní hodnotu izraelského státu. V souvislosti s operací Kanfej nešarim se tak ukázala rovněž spojitost pozitivního narativu a mesianistického mýtu, který se stal součástí politického projektu - mamlachtijutu - Davida Ben Guriona.

Přístup sionistického establishmentu k Tejmanim v sobě nesl hlavní rysy všeobecně rozšířeného přístupu k židovským komunitám, které pocházely z arabsko-muslimských zemí. Jak práce postupně sledovala, orientalismus a eurocentrické vnímání kulturní identity Mizrachim jako méněcenné, zpátečnické a nevhodné pro sionistický projekt moderního izraelského státu, vedly k diskriminačnímu přístupu k těmto komunitám. Diskriminace Mizrachim se projevovala během složitého procesu absorpce a integrace olim do nové izraelské židovské společnosti a odhalila některá dilemata sionismu (jako například začlenění vs. vyloučení či jednota a kontinuita vs. diverzita), která poukazovala na rozpor mezi sionistickou teorií a praxí.

Ačkoli politická reprezentace plánovala a očekávala, že na základě absorpční strategie založené na modelu melting pot dojde v Izraeli k úspěšné integraci nově příchozích olim, kteří měli vytvořit jednotnou sociální, ekonomickou, politickou a kulturní entitu, ukázalo se, že tento cíl je s ohledem na vysokou míru etnické a kulturní diverzity přicházejících skupin problematický. Požadavek na přetavení jednotlivých identit olim spojených s pobytem v diaspoře do podoby zcela nové izraelské identity se ukázal jako velmi náročný. Postupně se tak objevily pochybnosti o možnosti úspěšné realizace vize zcela jednotné židovské společnosti, která měla navíc v souladu s mamlachtijutem vykazovat hluboké národní cítění a silnou loajalitu vůči státu. Tyto pochybnosti a nespokojenost s průběhem absorpce a integračních procesů se odvíjely od rostoucí nerovnosti mezi Aškenazim a Mizrachim, která se projevovala v oblasti

vzdělání, pracovních příležitostí, životní úrovně i společenské prestiže.²⁸⁷ Mizrachim byli díky své specifické židovské identitě odvíjející se z judeo-islámského kulturního kontextu i díky fyzickým znakům, jakými byli například tmavší pleť či jiný způsob oblékání, v některých ohledech připodobňováni nepřátelskému arabskému elementu a jako takoví byli vystaveni diskriminaci.

V Izraeli se projevila diskriminace vůči Mizrachim již ve způsobu absorpce těchto olim. Protože byli Mizrachim systematicky posíláni osidlovat především vzdálené a málo rozvinuté oblasti země či periferie měst, měli horší přístup ke vzdělávacím institucím i omezené pracovní příležitosti. Tento stav vedl jednak k prohlubování propasti v úrovni vzdělanosti a rozvoje profesních schopností mezi Aškenazim a Mizrachim, ale také k jisté formě segregace těchto dvou skupin populace, protože Mizrachim vzhledem ke své lokalizaci projevovali sklon usazovat se v blízkosti rodin a poměrně zřídka se v minulosti stěhovali do oblastí aškenázského osídlení. Všechny tyto faktory měly dále vliv na vzrůstající nespokojenost Mizrachim a na prohlubování konfliktu mezi těmito dvěma segmenty izraelské židovské společnosti, který vyústil v konfliktní linii.

Na vzdory tomu, že konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim bývá někdy označována za překonanou²⁸⁸, stále existuje a tak i v dnešní izraelské společnosti můžeme sledovat její nejrůznější projevy. Takto se například v souvislosti s posledními parlamentními volbami se v izraelském tisku stále hovoří o síle elektorátu „mizrachi periferie“.²⁸⁹ I přesto, že se situace ve společnosti stále vyvíjí, proměňuje a zlepšuje a Mizrachim postupně pronikají do všech oblastí společenského, politického i kulturního života země, z hlediska celku zůstávají stále na pozici pracující třídy, a tudíž i na nižších příčkách ekonomického žebříčku.²⁹⁰ Tradičně také zůstávají koncentrováni v chudších a méně rozvinutých částech Izraele či v předměstských oblastech. Stejně tak i vztahy mezi Aškenazim a Mizrachim zůstávají nadále komplikované. Mizrachim úspěšně Mizrachim prošli určitou kulturní revolucí, když se jim podařilo získat respekt nejen v

²⁸⁷ Srov. SHOKEID, M. Cultural Ethnicity in Israel: The Case of Middle Eastern Jews' Religiosity. *Association for Jewish Studies Review*. 1984, (9): 247-271.

²⁸⁸ Srov. ČEJKA, M. *Judaismus a politika v Izraeli*. Brno: Barrister a Principal. 2009, str. 70.

²⁸⁹ Viz OHAYON, L. Stop blaming Mizrahim for everything wrong in Israel. *+972 Magazine* [online]. 26. března 2015. Dostupné z: <http://972mag.com/stop-blaming-mizrahim-for-everything-wrong-in-israel/104859/>

²⁹⁰ Srov. WEISSBERG, H. Study: Ashkenazim in Israel earn 30% more than Mizrahim, 61% more than Arabs. *Haaretz* [online]. 30. ledna 2014. Dostupné z: <http://www.haaretz.com/business/economy-finance/.premium-1.571347>

oblasti umění (zejména hudby), ale také pronikat na důležité politické pozice. Přesto však stále existuje apel na uznání práva Mizrachim na vlastní sebeurčení i na prezentaci vlastní historické paměti, která by byla plnohodnotnou alternativou přetrvávajícím vlivům sionistických narativů, které Mizrachim často zobrazují v negativním světle.²⁹¹ V izraelském společenském diskurzu se stále zcela běžně vyskytují stereotypy, které jsou produktem oficiálního sionistického historického narativu, který Mizrachim líčí optikou orientalismu jako zpátečnické a který stále operuje s figurami vyplývajícími z negativního narativu - zejména pak s pojetím Mizrachim jako Izraelem zachráněných židovských uprchlíků.²⁹²

Pohlédneme-li zpět do let bezprostředně před oficiálním založením Izraele, musíme si uvědomit, že situace v tomto formativním období státu nebyla jednoduchá. Vrátime-li se znovu k modelové komunitě Tejmanim, vidíme, že od začátku skutečně přicházeli do Palestiny, a později do Izraele, většinou nevzdělaní a nevybavení k tomu, aby mohli okamžitě zaujmout dobré společensko-ekonomické postavení. Při hlubším zkoumání situace se ale ukázalo také to, že problémem nebyla jen samotná nevzdělanost či nevybavenost těchto olim, ale také způsob, jakým s nimi bylo po příchodu do nového prostředí naloženo. Absorpční strategie zvolená politickou reprezentací nebyla nejvhodnější - odesláním do periferních oblastí země a znesnadněním přístupu Mizrachim ke kvalitním vzdělávacím institucím, které jim mohly usnadnit integraci a umožnit zvýšení kvalifikace, byli Mizrachim uzavřeni v pomyslném kruhu socioekonomické stagnace, z něhož se jen pomalu vymaňovali. Integraci Mizrachim nepomáhal ani striktně odmítavý postoj státu vůči jejich původní identitě, která byla díky arabsko-muslimským kulturním vlivům v izraelském prostředí znevážena a systematicky odmítána.

Na druhou stranu z tohoto nevyhovujícího stavu nelze vinit jen aškenázský establishment. Jak jsme mohli vidět na příkladu lobbingu zástupců jemenských Židů za imigrační certifikáty během 30. let, byli i představitelé Tejmanim ochotni adoptovat a využívat sionistické narativy ke svým vlastním cílům, o nichž se domnívaly, že

²⁹¹ Srov. ZAK, M. Mizrahi Jews remind Israel of its hidden Other. *Middle East Eye* [online]. 16. března 2015. Dostupné z: <http://www.middleeasteye.net/columns/mizrahi-jews-remind-israel-hidden-other-513815657#sthash.ZZHbtg5Z.dpuf>

²⁹² Srov. DERFNER, L. What's an Ashkenazi leftist to do? *+972 Magazine* [online]. 23. března 2015. Dostupné z: <http://972mag.com/whats-an-ashkenazi-leftist-to-do/104706>

povedou k blahu dané komunity, a to bez ohledu na případné následky konceptů a přístupů, které tyto narativy přímo produkovaly či implikovaly. Podobně se také setkáváme s lhostejností některých mizrachi elit - mnoho důležitých postav a vůdců mizrachi komunit se v době masového přesunu Mizrachim do Izraele rozhodlo komunity opustit. Tyto elity pro sebe z různých důvodů (ať už například teologických, kdy mohly Izrael považovat za výtvar heretiků, či ekonomických) zvolily raději jiné emigrační destinace než právě Izrael. Komunity, v jejichž čele tito lidé doposud stály, se pak ocitly v Izraeli samy, bez vůdců, kteří by byli schopni efektivně formulovat a artikulovat jejich požadavky a ovlivnit tak danou situaci.²⁹³

Integrace Mizrachim do izraelské společnosti skutečně představovala větší problém než integrace Aškenazim. Tato práce vysvětluje příčiny tohoto jevu primárně kulturními a ideologickými rozpory, sekundárně pak doprovodnými etnickými rozdíly. Stejně jako Mizrachim není možné chápat jako jeden zcela homogenní celek, nevykazují takovou homogenitu ani Aškenazim. Vnitroskupinové konflikty, k nimž uvnitř každého z těchto dvou populačních segmentů přirozeně také dochází, jsou však odlišné povahy a obvykle nevedou k žádnému zásadnímu štěpení. Konflikty, ke kterým dochází mezi Aškenazim a Mizrachim, jsou naproti tomu hlubšího charakteru a z velké části vyrůstají právě ze střetu kultur. Ačkoli dnes již diskriminace vůči Mizrachim není tolik palčivým tématem - respektive se již neodehrává ve stejné formě, v jaké k ní docházelo ve formativním období státu a v prvních desetiletích jeho existence - následky nerovného přístupu a problematické integrace jsou stále patrné.²⁹⁴ Debata týkající se vztahu mezi Aškenazim a Mizrachim v izraelské společnosti neustává. Tímto tématem je potřeba se nadále zabývat, a to i proto, že daná problematika a její vývoj má důležitý vliv na povahu izraelské společnosti a může sloužit jako jeden z ukazatelů míry demokratičnosti tohoto státu. Pochopení pozice a socioekonomického statusu Mizrachim v izraelské společnosti umožňuje nejen nahlédnout komplexní charakter tohoto jedinečného státu, ale skrze hledisko volebních preferencí otevírá také cestu k

²⁹³ Srov. POLOUEKTOVA, K. *Israeli Policies of Immigration and Immigrant Absorption: The Role of the Institutional System in the Social, Economic, and Cultural Integration of the Mizrahim*, str. 4.

²⁹⁴ Srov. SHTRASLER, N. Home Opinion The price of intra-Jewish ethnic condescension in Israel. *Haaretz* [online]. 26. března 2015. Dostupné z: <http://www.haaretz.com/opinion/premium-1.649063>

lepšímu porozumění vývoji a možnému budoucímu směřování izraelsko-palestinského konfliktu, který dotváří celkovou situaci současného Blízkého a Středního východu.

Bibliografie

- Acting Chief Secretary to Jewish Emergency Committee*, Joint Distribution Committee Archives in Jerusalem, AR45/54-0025, květen 1949.
- AHRONI, R. *Jewish Emigration from the Yemen 1951-98: Carpet Without Magic*. Oxon: Routledge, 2013.
- APTER, D. Political Religion in the New States. In: GREETZ, C. (ed.). *Old Societies and New States*. New York: The Free Press, 1963.
- ARIAN, A. *Politics in Israel: The Second Republic*. Washington, DC: CQ Press, 2005.
- ARIEL, A. *Jewish-Muslim relations and migration from Yemen to Palestine in the late nineteenth and twentieth centuries*. Leiden: Brill, 2013.
- ASSMANN, J. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck. 1999.
- BEKER, A. The Forgotten Narrative: Jewish Refugees from Arab Countries. *Jewish Political Studies Review*. 2005, 17(3-4). Dostupné z: <http://www.jcpa.org/jpsr/jpsr-beker-f05.htm>
- BEN GURION, D.: *Vize a cesta* (חזון ודרך; Chazon va-Derech), Tel Aviv: Mapai Press, 1950, str. 274 [hebrejsky]
- BENTWITCH, N. *For Zion's Sake: A Biography of Judah L. Magnes. First Chancellor and First President of the Hebrew University of Jerusalem*. London: East & West Library, 1955.
- BERLOWITZ, Y. The Image of the Yemenite in the literature of the First Aliyah (דמות התימני בספרות העליות הראשונות). *Pe'amim: Studies in Oriental Jewry* (פעמים). 1981, (10): 76-108. [hebrejsky]
- BERREBY, J. De l'intégration des juifs yéménites en Israël. *L'Année sociologique: Troisième série*. 1953-54, (7): 69-163.
- BOROCHOV, D. B. The National Question and the Class Struggle: (1905). *Marxists Internet Archive Library* [online]. [cit. 2015-06-23]. Dostupné z: <https://www.marxists.org/archive/borochov/1905/national-class.htm#s3>
- Borochov, D. B. THE NATIONAL QUESTION AND THE CLASS STRUGGLE 1905: Zionism and Israel- Documents and Texts. *Zionism: Zionism & Israel Information Center* [online]. [cit. 2015-06-23]. Dostupné z: http://www.zionism-israel.com/hdoc/ber_borochov_national_question.htm

- Borochoy, Ber (1881-1917): Socialist Zionist leader. *The Jewish Agency for Israel* [online]. 2005 [cit. 2015-06-23]. Dostupné z: <http://www.jewishagency.org/leaders/content/25902>
- BURKE, E. (ed.); PROCHASKA, D. (ed.). *Genealogies of Orientalism: History, Theory, Politics*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2008.
- CBS Statistical Abstract of Israel 2009. *The Central Bureau of Statistics* [online]. Israel: The State of Israel, 2009 [cit. 2015-06-23]. Dostupné z: http://www.cbs.gov.il/reader/shnaton/templ_shnaton_e.html?num_tab=st02_24x&CYear=2009
- ČEJKA, M. *Náboženství a konfliktní linie v Izraeli a jejich vliv na izraelský stranicko-politický systém*. Brno, 2006. Disertační práce. Masarykova univerzita. Vedoucí práce Prof. Doc. PhDr. Maxmilián Strmiska, Ph.D.
- ČEJKA, M. *Judaismus a politika v Izraeli*. Brno: Barrister a Principal. 2009.
- DAHAN, Y. a G. LEVY. Multicultural Education in the Zionist State – The Mizrahi Challenge: Studies in Philosophy and Education. In: GUR-ZE'EV, I. (ed.). *Conflicting Philosophies of Education in Israel/Palestine*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000, s. 423–444.
- DAVID BEN-GURION (1886 - 1973). *Israel Ministry of Foreign Affairs* [online]. 2003 [cit. 2015-06-23]. Dostupné z: <http://www.mfa.gov.il/mfa/aboutisrael/state/pages/david%20ben-gurion.aspx>
- DERFNER, L. What's an Ashkenazi leftist to do? +972 Magazine [online]. 23. března 2015. Dostupné z: <http://972mag.com/whats-an-ashkenazi-leftist-to-do/104706>
- DON-YEHIYA, E. Political Religion in a New State: Ben-Gurion's Mamlachtiut. In: TROEN, S. I. (ed.) a N. LUCAS (ed.). *Israel: The First Decade of Independence*. New York: SUNY Press, 2012, s. 171-192.
- DRESCH, P. *A History of Modern Yemen*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- DRUYAN, N. Bez létajícího koberce: jemenské osídlení v době jišuvu (1881 - 1914), Jerusalem: Ben Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, 1981, [hebrejsky: באין מרבך קסמים: ההתיישבות התימנית בארץ-ישראל]
- DRUYAN, N. Yemenites in Israel: in Search of a Cultural Identity. *Hebrew Annual Review*. 1994, (14): 43-54.
- EIN-GIL, E.; MACHOVER, M. Zionism and Oriental Jews: a dialectic of exploitation and co-optation. *Race & Class*. 2009, 50(3): 62-76.

EISENBERG, A. *Dopis za Agudat Netaim Menachemovi Usiškinovi do Oděsy*, 21. březen 1909, Centrální sionistické archivy v Jeruzalémě - A24:63/15/1; A208:7 [hebrejsky]

EISENSTADT, S. N., *The Absorption of Immigrants*. London: Routledge and Kegan Paul, 1954.

ERAQI KLORMAN, B. *Traditional Society in Transition: The Yemeni Jewish Experience*. Leiden: Brill, 2014.

FATH, GENERAL UNION OF PALESTINE STUDENTS, JAM 'IYAT AL-KHIRRĪJĪN AL-KUWAYTĪYAH. *Towards a democratic state in Palestine: Contributed by the Palestine National Liberation Movement, Fateh, to the 2nd World Conference on Palestine held in Amman, Sept. 2-6, 1970*. Kuwait: General Union of Palestine Students, 1971.

FOA, U. G. Social Change among Yemenite Jews Settled in Jerusalem: A Quantitative Study in Dynamics and Correlations among Culture Traits. *Sociometry*. 1948, 11(1/2): 75-99.

FOX, M. B. Labor Zionism in America: The Challenge of the 1920s. *American Jewish Archives*. 1983, (35): 53-71.

FRANKEL, J. *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862-1917*. New York: Cambridge University Press, 1984.

GILBERT, M. *Izrael: Dějiny*. Praha: BB Art, 2002.

GOITEIN, S. D. The Yemenite Jews in the Israel Amalgam. In: DAVIS, M. (ed.). *Israel: Its ' Role in Civilization*. New York: Arno Press, 1956.

GOLDSCHIEDER,. Creating a New Society: Immigration, Nation-Building, and Ethnicity in Israel. *Harvard International Review*. 1998, 20(2).

GORDON, A. D. Our Tasks Ahead (1920). Citováno z: ISSEROFF, Ami. Labor Zionism and Socialist Zionism. *Middle East: MidEastWeb for Coexistence* [online]. Israel, 2005-2006 [cit. 2015-03-29]. Dostupné z:

http://www.mideastweb.org/labor_zionism.htm

GRUEN, G. E. The Other Refugees: Jews of the Arab World. *Jerusalem Letter* [online]. 1988, (102) [cit. 2015-06-24]. Dostupné z: <http://www.jcpa.org/jl/jl102.htm>

- HALAMISH, A. *Dvojí závod s časem: Sionistická imigrační politika ve 30. letech* (במירוץ כפול נגד הזמן: מדיניות העלייה הציונית בשנות השלושים). Jeruzalém: Jad Jicchak Ben Cvi, 2006. [hebrejsky]
- HALAMISH, A. A New Look at Immigration of Jews from Yemen to Mandatory Palestine. *Israel Studies*. 2006, 11(1): 59-78.
- HALBWACHS, M. *On Collective Memory: Heritage of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press. 1992.
- HERZL, T. *Židovský stát: Pokus o moderní řešení židovské otázky*. Praha: Academia, 2009.
- HESS, M. *Rom und Jerusalem - Die letzte Nationalitaetenfrage*. Leipzig: M. W. Kaufmann, 1899.
- History of the Jews in Yemen. *Holocaust: A Call to Conscience* [online]. 2009 [cit. 2015-06-23]. Dostupné z: <http://www.projetaladin.org/holocaust/en/muslims-and-jews/muslims-and-jews-in-history/history-of-the-jews-in-yemen.html>
- IRIS, M. a SHAMA. *Immigration Without Integration: Third World Jews in Israel*. Cambridge, MA: Transaction Publishers, 1977.
- ISSEROFF, A. Achdut Ha'avoda. *Zionism: Zionism & Israel Information Center* [online]. Dostupné z: http://www.zionism-israel.com/dic/achdut_haavoda.htm
- ISSEROFF, A. Kibbush Ha'avoda. *Zionism & Israel Information Center* [online]. Dostupné z: http://www.zionism-israel.com/dic/Kibbush_Haavoda.htm
- ISSEROFF, Ami. Labor Zionism and Socialist Zionism. *Middle East: MidEastWeb for Coexistence* [online]. Israel, 2005-2006 Dostupné z: http://www.mideastweb.org/labor_zionism.htm
- JACOB, H. F. The Jews in the Yemen. *The Jewish Chronicle Supplement*, April 29th 1932.
- KRUPP, M. *Sionismus a Stát Izrael*. Praha: Vyšehrad, 1999.
- LAQUEUR, W. *A History of Zionism*. New York: Schocken Books, 2003.
- LAVIE, S. Arrival of the New Cultured Tenants: Soviet Immigration to Israel and the Displacing of the Sepharadi Jews. *The Times Literary Supplement*. 1991, (4602:11).
- LEAGUE OF NATIONS, *Mandate for Palestine*, The Council of the League of Nations, Londýn, 24. června 1922; článek 2. [online]. Dostupné z: <http://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/2FCA2C68106F11AB05256BCF007BF3CB>
- LIJPHART, A. Cultural Diversity and Theories of Political Integration. *Canadian Journal of Political Science*. 1971, 4(1): 1-14

- LIJPHART, A. *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, New Haven: Yale University Press, 1977.
- LIPSET, S. M.; ROKKAN, S. *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspective*. New York: Free Press, 1967.
- MADMONI-GERBER, S. *Israeli Media and the Framing of Internal Conflict: The Yemenite Babies Affair*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- MCKIE, D; TOLEDANO, M. *Public Relations and Nation Building: Influencing Israel*. Oxon: Routledge, 2013.
- MEDDEB, A. a B. STORA. *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*. New Jersey: Princeton University Press, 2013.
- MEIR, Y. *The Zionist Movement and the Jews of Yemen*. Tel Aviv: Afikim Library, 1983.
- MEIR-GLITZENSTEIN, E. Operation Magic Carpet: Constructing the Myth of the Magical Immigration of Yemenite Jews to Israel. *Israel Studies*. 2011, 16(3): 149-173.
- MENDEL, M. *Náboženství v boji o Palestinu: Judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*. Brno: Atlantis, 2000.
- MERON, Y. Why Jews Fled the Arab Countries. *Middle East Forum: Middle East Quarterly* [online]. 1995, 2(3): 47-55 [cit. 2015-06-23]. Dostupné z: <http://www.meforum.org/263/why-jews-fled-the-arab-countries>
- NAOR, M. *The Twentieth century in Eretz Israel: a pictorial history*. Cologne: Könemann, 1998.
- NEUMANN, B. *Land and desire in early Zionism*. Waltham, Mass.: Brandeis University Press, 2011, Schusterman series in Israel studies.
- NEWMAN, J.; SIVAN, G. *Judaismus od A do Z: Slovník pojmů a termínů*. Praha: Sefer, nakladatelství židovských obcí v České republice, 2009.
- NINI, Yehuda. *The Jews of the Yemen, 1800-1914*. Philadelphia: Harwood Academic Publishers, 1991.
- OHANA, D. *Political Theologies in the Holy Land: Israeli Messianism and Its Critics*. New York: Routledge, 2010. Routledge Jewish Studies Series.
- OHAYON, L. Stop blaming Mizrahim for everything wrong in Israel. *+972 Magazine* [online]. 26. března 2015. Dostupné z: <http://972mag.com/stop-blaming-mizrahim-for-everything-wrong-in-israel/104859/>

OPPENHEIM, I. *The Struggle of Jewish Youth for Productivization:: The Zionist Youth Movement in Poland*. New York: Columbia University Press, 1989. East European Monographs.

Palestine. Correspondence with the Palestinian Arab Delegation and the Zionist Organisation, červen 1922, His Majesty's Stationery Office, London, 1922. [online]. Dostupné z:

<http://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/48A7E5584EE1403485256CD8006C3FBE>

PARFITT, T. *The Road to Redemption: The Jews of the Yemen, 1900-1950*. Leiden: Brill, 1996.

PELED, Y. Inter-Jewish Challenges to Israeli Identity. *The Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture: National Identity*. 2001, 8(4). Dostupné z:

<http://www.pij.org/details.php?id=790>

PEŠKOVÁ, J. *Role vědomí v dějinách*. Praha: NLN. 1998.

POLOUEKTOVA, K. Israeli Policies of Immigration and Immigrant Absorption: The Role of the Institutional System in the Social, Economic, and Cultural Integration of the Mizrahim. In: ANDOR, E. (ed.) a A. KOVÁCS (ed.). *Jewish Studies at the Central European University: svazek 2*. Budapešť: Central European University, 2001.

Dostupné z: http://web.ceu.hu/jewishstudies/pdf/02_polouektova.pdf

RACABI, Y. Zichronot rabi Josef Halevi al alijot rišonim (זכרונות ר' יוסף הלוי על עליית ראשונים), in *Katedra* (קתדרה). 1980, (17). [hebrejsky]

RIVLIN, P. *He Israeli Economy from the Foundation of the State through the 21st Century*. New York: Cambridge University Press, 2011.

ROBERTS, P. M.; TUCKER, S.(eds.) *The encyclopedia of the Arab-Israeli conflict: a political, social, and military history*. Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, 2008.

SAID, E. W. *Orientalism*. Dotisk. New Delhi: Penguin Books India, 2006.

SHAFIR, G. The meeting of Eastern Europe and Yemen: 'Idealistic workers' and 'natural workers' in early Zionist settlement in Palestine. *Ethnic and Racial Studies*. 1990, 13(2): 172-197.

SHAFIR, G. *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914*. Berkeley: University of California Press, 1996.

SHAPIRO, Y. The Historical Origins of Israeli Democracy. In: DIAMOND, L. (ed.); E. SPRINZAK (ed.). *Israeli Democracy under Stress*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1993.

- SHILO, M. Tovat ha-am o tovat ha-Arec? Jechasa šel ha-tenu'a ha-cijonit le'alija ha-šnia (טובת העם או טובת הארץ? יחסה של התנועה הציונית לעלייה בתקופת העלייה השנייה). *Katedra* (קתדרה). 1987, (46), str. 109-122. [hebrejsky]
- SHOHAT, E. Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims. *Social Text*. 1988, 19(20): 1-35.
- SHOHAT, E. Anomalies of the National: Representing Israel/Palestine. *Wide Angle: A Quarterly Journal of Film History, Theory & Criticism*. 1989, 11(3): 33–41.
- SHOHAT, E. Rupture and Return: A Mizrahi Perspective on the Zionist Discourse. *Jura Gentium: Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale* [online]. 2001. Dostupné z: <http://www.juragentium.org/topics/palestin/doc07/en/shohat.htm>
- SHOKEID, M. Cultural Ethnicity in Israel: The Case of Middle Eastern Jews' Religiosity. *Association for Jewish Studies Review*. 1984, (9): 247-271.
- SHTRASLER, N. Home Opinion The price of intra-Jewish ethnic condescension in Israel. *Haaretz* [online]. 26. března 2015. Dostupné z: <http://www.haaretz.com/opinion/.premium-1.649063>
- SWIRSKI, S. *Mizrachim a Aškenazim v Izraeli: Sociologická analýza a rozhovory s aktivisty*. Haifa: Machbarot L'Mehkar Ulbikoret, 1981. [hebrejsky: מזרחים ואשכנזים בישראל: ניתוח סוציולוגי ושיחות עם פגילים ופעילות]
- TOBI, J. *The Jews of Yemen: Studies in Their History and Culture*. Boston: Brill, 1999.
- TOBI, J. Caro's Shulhan Arukh Versus Maimonides' Mishne Torah in Yemen. In: LIFSHITZ, B. (ed.). *The Jewish Law Annual*. London: Routledge, 2004. 15.
- U.N. GENERAL ASSEMBLY, 2nd Session, Official Records, Ad Hoc Committee on the Palestinian Question, *Summary Records of Meetings*, Lake Success, New York, September 25th - November 15th, 1947, str. 185.
- WEISSBERG, H. Study: Ashkenazim in Israel earn 30% more than Mizrahim, 61% more than Arabs. *Haaretz* [online]. 30. ledna 2014. Dostupné z: <http://www.haaretz.com/business/economy-finance/.premium-1.571347>
- WEIZMANN, Ch. *Trial and Error: The Autobiography of Chaim Weizmann*. London: Hamish Hamilton, 1949.
- YAISH, B. J. The Jewish National Movement in Aden. *Israel's Messenger*. 1927, 24(4). In: STILLMAN, N. A. *The Jews of Arab Lands in Modern Times*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.

- YAVNIELI, Š. *Masa le-Tejman*. (מסע לתימן) Tel Aviv: Hotsa'at Mifleget Po'ale Erets Jisra'el, 1952. [hebrejsky]
- YESHAYAHU, Y. The Mission of Gershon Agron (Agronsky) and Avraham Tabib to Aden in 1930. In: TOBI, J.; Y. YESHAYAHU. *Jemenští Židé: Studie a výzkumy*. Jeruzalém, 1975. [hebrejsky: יהדות תימן פרקי מחקר ועיון]
- ZAK, M. Mizrahi Jews remind Israel of its hidden Other. *Middle East Eye* [online]. 16. března 2015. Dostupné z: <http://www.middleeasteye.net/columns/mizrahi-jews-remind-israel-hidden-other-513815657#sthash.ZZHbtg5Z.dpuf>
- ZUBERI, S. The Sufferings of the Jews of Yemen. *Haaretz*. 26. 12. 1918.
- ZUCKER, N. L. *The Coming Crisis in Israel: Private Faith and Public Policy*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1973.

Anotace

Jméno a příjmení:	Mgr. Iva Balavajderová
Katedra:	Centrum judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových
Vedoucí práce:	Mgr. Marie Crhová, Ph.D., M.A.
Rok obhajoby:	2015

Název práce:	Jemenští Židé a problematika Mizrachim v izraelské společnosti
Title in English:	Yemeni Jews and the Question of Mizrachim in Israeli Society
Anotace práce:	Tato diplomová práce se soustředí na analýzu a vysvětlení příčin i některých důsledků vzniku konfliktní linie Aškenazim - Mizrachim v izraelské společnosti. V centru této konfliktní linie stojí problém podřízeného sociálního i ekonomického postavení Mizrachim vůči Izraelcům, kteří mají aškenázský původ. Toto marginalizované postavení Mizrachim bývá často vysvětlováno pozdějším příchodem a zapojením Mizrachim do nově vznikající izraelské společenské struktury. Cílem této práce je ukázat, že v tomto případě jde spíše než o problém načasování imigrace o ideologický a kulturní rozpor. Jako modelový příklad, na němž je demonstrován přístup levicového sionistického establishmentu k Mizrachim, byla zvolena komunita Tejmanim (jemenských Židů).
Klíčová slova:	Jemenští Židé, Mizrachim, Aškenazim, Izrael, socialistický sionismus, dobývání práce, dobývání země, mamlachtijut, melting pot, orientalismus, diskriminace, identita, Židé v islámském světě, historická paměť, střet kultur, konfliktní linie

Summary in English:	This thesis aims to analyse and to explain causes and some of the consequences of the emergence of cleavage Ashkenazim - Mizrachim in Israeli society. Central feature of this cleavage is the problem of inferior social and economic position of Mizrachim compared to the Jews of Ashkenazi origin. Marginalized position of Mizrachim is often explained by their late arrival and latter involvement in emerging Israeli social fabric. This thesis aims to show that in this case, we should rather speak of an ideological and cultural conflict, than of a problem related to the timing of immigration. The community of Yemenite Jews was chosen as a model example that demonstrates the attitude of leftist Zionist establishment towards Mizrachim.
Key words:	Yemenite Jews, Mizrachim, Ashkenazim, Israel, Socialist Zionism, conquest of labor, conquest of land, mamlachtiyut, orientalism, discrimination, identity, Jews in muslim countries, historical memory, cultural conflict
Rozsah práce:	139 stran
Jazyk práce:	čeština