

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav politologie

Bakalářská práce

Michael Sochor

Vznášení nároků na sporná území a jejich legitimizace v izraelsko-palestinském  
a kyperském konfliktu.

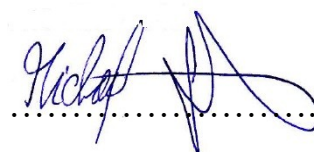
Making claims to disputed territories and its legitimisation in the cases of  
Israeli–Palestinian and Cyprus conflicts.

Praha 2019

vedoucí práce: prof. Dr. Pavel Barša, M.A., Ph.D.

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně s použitím níže uvedené literatury a dalších pramenů a že tato práce nebyla použita v jiném vysokoškolském studiu či při obhajobě jiných titulů.

V Praze dne 8.7.2019

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Michael Sochor', written over a horizontal dotted line.

Michael Sochor

## **Poděkování**

Rád bych na tomto místě poděkoval panu prof. Pavlu Baršovi za vstřícnost, s jakou vedl mou bakalářskou práci, a taktéž za důležité rady, které přispěly k sepsání práce a k definování tezí v ní uvedených.

**Abstrakt:**

Cílem této bakalářské práce je popsat a analyzovat logiku a argumentaci aktérů konfliktů o sporná území na příkladech kyperského a izraelsko-palestinského konfliktu. Práce za výchozí bod takových konfliktů považuje nacionalistické narativy, které svojí podstatou výrazně přispěly k daným konfliktům. To, jakým způsobem došlo k institucionalizaci takových narativů, jaká je jejich dynamika a jakým způsobem posléze ovlivňují aktéry, je středobodem práce. Práce se dále zaměřuje na roli Osmanské říše a Velké Británie, jakožto fenoménů pro obě dvě území společných.

**Klíčová slova:**

Legitimizace nároků, sporná území, Kypr, Izrael, Palestina, konflikt, narativ

**Abstract:**

The aim of the bachelor thesis is to describe and to analyse the argumentation of actors of the conflicts over the disputed territories of Cyprus and of the area of Israel and Palestine. The initial point of the conflicts, according to the bachelor thesis, are nationalistic narratives, that, by their nature, are partly responsible for the conflicts. The bachelor thesis is analysing how these narratives were institutionalized, what are the principles of their dynamics and how these dynamics were influencing the actors. The role of the Ottoman Empire and of Great Britain is the matter of analyse, in both cases, too.

**Key words:**

Legitimation of claims, disputed territories, Cyprus, Israel, Palestine, conflict, narrative

## OBSAH

1. Úvod.....	7
2. Izraelsko-palestinský konflikt.....	12
2.1. Sionistický narativ.....	12
2.1.1. Židovské osídlení Palestiny a jeho vyličení v narativu sionismu.....	15
2.1.2. <i>Jišuv</i> jako nositel kontinuity.....	16
2.2. Vliv Velké Británie na počátky izraelsko-palestinského konfliktu.....	18
2.2.1. Arabské povstání roku 1936 a britská reakce.....	19
2.3. Sionistický narativ v době války.....	20
3. Kyperský konflikt.....	25
3.1. Řecko-kyperský narativ v době Osmanské říše.....	25
3.2. Období nadvlády Velké Británie a její reflexe v řecko-kyperských a turecko-kyperských narativech.....	26
3.2.1. Reflexe Británie v turecko-kyperských narativech.....	28
3.3. Vznik organizace EOKA a reakce britské strany.....	29
3.4. Vznik kyperského státu, 60. léta a <i>coup d'état</i> .....	32
3.4.1. Vznik kyperského státu.....	32
3.4.2. Období 60. let a <i>coup d'état</i> .....	35
3.5. Období po turecké invazi.....	36
4. Závěr.....	38
5. Zdroje.....	46

# 1. Úvod

Práce si klade za cíl na příkladu izraelsko-palestinského a kyperského konfliktu popsat logiku fungování (nacionalistických) narativů, které práce chápe jako prvotní příčinu daných konfliktů. Zaměřuje se však primárně na nacionalistický narativ židovský (resp. sionistický), posléze na narativ řecko-kyperský. Takový postup je zvolen z důvodu snahy ukázat, že oba dva narativy pracují s myšlenkou „evropanství“, jehož součástí se (částečně) chápou být a s kterou spojují pojmy jako modernita, pokrok či civilizace. Myšlenka pokroku je, v těchto případech, spjata právě s nároky na daná území, taktéž je použita jak v samotné legitimizaci daných nároků, tak ve formulaci nacionalistických narativů. Tato „dominance“ Okcidentem, použijeme-li příkladu díla Edwarda Saída (Saíd 1992), je, jak se práce snaží dokázat, přítomná jak v sionistickém narativu (což ostatně Saíd sám tvrdí), tak i v narativu řecko-kyperském.

Práce je rozdělena do hlavních tři částí. První popisuje konflikt izraelsko-palestinský, druhá konflikt kyperský, konečně třetí pak vyvozuje obecnou logiku nacionalistických narativů z těchto dvou konfliktů. Samotný popis konfliktů je rozdělen na 3 „tematické“ okruhy. První odpovídá na otázku, proč a jakým způsobem došlo k prosazení právě daného nacionalistického narativu (a proč tedy nedošlo k prosazení jiných narativů, kupříkladu méně „konfliktních“). V tomto daném okruhu tudíž práce také rozebírá vliv Osmanské říše, potažmo posléze Velké Británie. Druhý okruh následně popisuje eskalaci konfliktu, především pak jejich „para-militantní“ období a britskou reakci na tento terorismus (která, jak práce argumentuje, situaci ve výsledku v obou případech spíše přiosvětila), což je v případě izraelsko-palestinského konfliktu především období od 30. let 20. století, v případě kyperského konfliktu pak období 50. let a činnosti organizací EOKA a TMT. Třetí okruh popisuje vojenské střetnutí, které v obou případech (tedy v izraelsko-arabské válce roku 1948 a během turecké invaze na Kypr roku 1974) vyústilo v násilí a do etnických čistek, vykazující do té doby bezprecedentní rozsah a míru. To, jak je násilí narativem ospravedlněno a jakou roli hraje narativ v etnických čistkách je taktéž tématem práce. Dané „tematické okruhy“ jsou vybrány jakožto momenty, v nichž se narativ výrazně formoval či nějakým způsobem měnil, tudíž jsou považovány za vhodné ukázky, na nichž se dají ukázat obecnější zákonitosti.

Teoretickým podkladem práce je chápání narativu jako prostředku, který určitým způsobem vytváří a přisuzuje význam událostem lidského života. Takové narativy jsou vytvářeny takřka každým lidským soudem (a z tohoto hlediska lze popisovat téměř nekonečný počet narativů), avšak některé narativy z určitých důvodů „převáží“ na úkor ostatních. To samo o sobě nemusí být negativní, problémem narativů v práci popisovaných je ale právě to, že jejich povaha a obsah *popírají* jakoukoli vlastní zpochybnitelnost, protože si kladou nárok na absolutní pravdu (Friedman 1994, 118).

Takový narativ logicky neumožňuje žádnou debatu, jakýkoli vlastní (dobrovolný) vývoj a změnu. Tím, že si takový narativ nárokuje poznání „svatých pravd“, se určitým způsobem vyjímá z historického vývoje. Tím, že „pochopil“ či „odhalil“ smysl historického vývoje (samotná myšlenka toho, že má historie smysl a cíl je samozřejmě neméně podstatnou složkou takového narativu), se jaksí postavil nad tento vývoj. Pokud pak takový narativ ztotožní tuto nutnost „vepsanou do historie“ s určitým územním nárokem, logicky vzato nelze z jeho pohledu nalézt jiné řešení takového „imperativu historie“, nežli naplnění tohoto cíle, tedy zabor daného území. Jakékoli jiné řešení musí být z principu pouze dočasné.

Identita, která se ve spjatosti s takovým „absolutním“ narativem vytváří, je posléze také „absolutní“. Absolutní pravda logicky neumožňuje pluralitní nárok na poznání. Pravdou je tak pouze jedna jediná věc a vše, co se jí přičítá, je mylné a zavrženíhodné. Podobný mechanismus posléze přijímá i daná identita. Ta se tudíž nemůže sebe-identifikovat (Papadakis 1994, str. 411) více-dimenzionálně (z tohoto pohledu je irelevantní, že snad každá lidská identita je ve skutečnosti z principu více-dimenzionální), vytváří se jakési „představované společenství“, které je spjaté ve skutečnosti poněkud nereálnou iluzí „stejnosti“. Takové „představované společenství“, dle Andersona (1991, kap. 2), zakládá hlavní zdroj morality v moderním věku (čímž nahrazuje zejména roli církve). Vzhledem k tomu potřebuje budít „zdání kontinuity“, skrze kterou se pak národ (resp. jeho narativ, v případě této práce nacionalistický) stává (domnělým) morálním arbitrem (Papadakis 1994, str. 411), dle něhož lze „soudit“ jednotlivé historické události.



Funkce a mechanismus takových (nacionalistických) narativů jsou posléze následující (Rotberg 2006, str. 31):

1. Narativ popisuje konflikt jako událost, která je jistým způsobem nutná (narativ tímto vytváří jakousi „lživou“ předpověditelnost konfliktu, popírá jeho nahodilost, dodává jemu samotnému a jeho partikulárním částem determinovanost).
2. Narativ ospravedlňuje chování vlastní skupiny vůči skupině druhé (nepříteli). Vlastní skupina se chápe jako oběť „násilnické“ druhé skupiny. Bránit se této druhé skupině je vnímáno jako správné a nutné. Zároveň také ospravedlňuje takové chování vlastní skupiny (které by v případě nepřítele bylo souzeno jako zločinné).
3. Narativ vytváří povědomí o „jedinečnosti a nadřazenosti“ (primárně vzhledem k „nepřátelské skupině“) vlastní skupiny (zatímco vlastní skupina je spojena takřka s pouze pozitivními soudy, druhá skupina je spojena se soudy opačnými, zároveň platí, že vina za počátek konfliktu a jeho případnou eskalaci leží výhradně na straně druhé). Vlastní skupina je takřka vždy prezentována jako ta, která usiluje pouze o mír.
4. Narativ inspiruje k mobilizaci a akci.
5. Narativ (nastíněno již v prvním bodě) ovlivňuje (politické) události tím, že jim samotným přiřazuje partikulární význam, který je v souladu s narativem.
6. Narativ pomáhá formovat samotnou (sociální) identitu.
7. Narativ konstruuje historii jakožto smysluplné univerzum událostí (které se mimo jiné díky jejich smysluplnosti dá předpokládat), přičemž jsou nynější standarty popisovány jako neměnné (historií je prostoupena jakási stálost).

Nacionalistický narativ (potažmo identita) tak vytváří abstraktní, uniformní, mono-etnický model společnosti (jakákoli jinakost logicky ohrožuje tuto uniformnost), přičemž taková společnost (z pohledu narativu) má své nezaměnitelné národní a kulturní hodnoty, které ji v jistém smyslu činí *lepší* nežli (kteroukoli) jinou společnost, přičemž však každá identita, nikoli pouze ta nacionalistická, má sklon vylučovat a znehodnocovat jiné identity (Barša 2011). Taková nacionalistická sebe-identifikace má dva klíčové elementy (Gellner 1983, str. 2). Prvním je sebestředná, etnicky zaměřená perspektiva, druhým, neméně důležitým elementem je pak „nezpochybnitelný“ nárok na uznání „svatých pravd národní historie“. Nacionalistická ideologie je tak inherentně egoistická.

Tato stejnost, spjatost, podobnost jednoho společenství je nejlépe ilustrována na příkladu něčeho, co do dané skupiny nepatří (resp. co je *považováno* za cizí). Tímto způsobem se tak vytváří logika identifikace a sebe-identifikace skupiny „My“ (Nasser 2005, str. 43, Barša 2011, str. 28) a skupiny „Oni“ (jejichž vnímání je pod vlivem daného narativu velmi stereotypní a taktéž monolitické). Nárok na dané území je tedy bytostně spjatý s identifikační skupinou „My“, přičemž naplnění takového požadavku dojde splnění jen a pouze tehdy, pokud dané území bude patřit *pouze* skupině „My“ (vnímání těchto skupin je dobře nastíněno v Said 1997, str. 46-47).

Stálost však, jak se práce snaží dokázat, vykazuje pouze mechanismus vytváření takových soudů, nikoli jejich obsah, který je do jisté míry vlastně prázdný a vytvářený *ad hoc*. Daná identita i daný narativ jsou, ačkoli si kladou nárok na svou „stálost“ vycházející z jejich proklamované absolutní pravdy, dynamické, takřka neustále se mění s tím, jak reagují na další identity, narativy a posledně pak na samotnou realitu našeho světa (Nasser 2005, kap. 1). Jak se tento obsah v průběhu konfliktu, mnohdy snad až absurdně, mění, je dalším partikulárním tématem této práce.

Jak již bylo zmíněno, práce chápe konflikt jako výsledek „převládnutí“ určitého (nacionalistického) narativu na úkor narativů ostatních. Pokud není uvedeno v práci jinak a není to blíže specifikováno, pak samotné zmínky o narativech (které jsou v práci označovány jako „řecké, řecko-kyperské, sionistické“ atd.) odkazují vždy právě k danému nacionalistickému (dominantnímu) narativu. Zároveň pojmenování řecký Kypřan, kyperský Turek či například palestinský Arab (tedy přechod od pojmenování, jež je založeno primárně na etnicitě, k pojmenování více „teritoriálnímu“) nemá nijak implikovat jakékoli identitární soudy o daných skupinách.

Práce své teoretické zázemí nachází v pracích Ernsta Gellnera, zejména jeho knihy „*Národy a nacionalismus*“, a v úvahách Benedicta Andersona, uvedené v knize „*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*“. Teoretická východiska o tvorbě identit pak vycházejí primárně z článku prof. Pavla Barši „*Konstruktivismus a politika identit*“ a taktéž z jeho knihy „*Orientálcova vzpoura a další texty z let 2003-2011*“.

Část o izraelsko-palestinském konfliktu vychází především z knih a prací tzv. „nových historiků“ (či izraelských revizionistů) a to vzhledem k jejich kritickému smýšlení o „sionistickému chápání“ židovských (novodobých) dějin, které bylo institucionalizováno v Izraeli před jejich příchodem (autor si samozřejmě uvědomuje, že některé teze „nových historiků“ stojí, jaksi očekávatelně, proti sobě navzájem a že se nejedná o jednolitou skupinu, která by jako celek zastávala monolitní názor). Pilířem práce v této části je tak myšlení Ilana Pappého a jeho knih „*The Ethnic Cleansing of Palestine*“ a „*A history of modern Palestine: one land, two peoples*“, dále pak myšlenky Avi Šlaima, resp. jeho knihy „*Izrael a Palestina: přehodnocení, revize, vyvracení*“, a kniha Simha Flapana „*The Birth of Israel: Myths And Realities*“. Dalším velmi důležitým podkladem je pro tuto část taktéž kniha Roberta I. Rotberga „*Israeli and Palestinian Narratives of Conflict: History's Double Helix*“.

Část o kyperském konfliktu pak vychází primárně z knihy „*Divided Cyprus: Modernity, History, and an Island in Conflict (New Anthropologies of Europe)*“, která byla zpracována pod vedením Jannise Papadakise. Dalším významným zdrojem (avšak nejen pro kyperskou část) byla též kniha Sumantra Boseho „*Contested Lands: Israel-Palestine, Kashmir, Bosnia, Cyprus, and Sri Lanka*“. Důležité byly taktéž knihy „*Isle of Discord: Nationalism, Imperialism and the Making of the Cyprus Problem*“ a „*Stirring the Greek Nation: Political Culture, Irredentism and Anti-Americanism in Post-War Greece, 1945–1967*“ profesora Ioannise Stefanidise ze soluňské Aristotelovy univerzity, stejně tak jako jeho osobní poznámky, především o formulaci řecké identity jako takové a jejího nacionalismu. Zbytek literatury, která však nebyla o nic méně důležitá, je samozřejmě příslušně uveden dále.

## 2. Izraelsko-palestinský konflikt

### 2.1. Sionistický narativ

Sionistický pohled vzniká jednak vlivem obecného vzestupu nacionalismu, zároveň se však formuje i jako reakce na stále sílící antisemitismus, který je problémem především střední a východní Evropy. Ten je sionismem chápán institucionálně, vycházející z podstaty daných evropských společností (Bose 2007, str. 212-214), nejdůležitějším proklamovaným cílem sionismus ostatně je „osvobodit Židy a vyřešit problém antisemitismu“ (Said 1992, str. 23–24).

Část sebe-identifikace sionistických snah zapadá do obecnějšího sebe-chápání evropských kolonialistických projektů, které se (minimálně na deklarativní úrovni) chápaly jako civilizační a edukativní projekty přinášející kulturu, pokrok a prosperitu (plynoucí z evropské civilizovanosti) zaostalým „domorodcům“, jejichž „kultura“ (pokud by kolonialistický narativ vůbec takové slovo použil) je držela v jakémsi vězení primitivismu. Cílem sionismu samozřejmě bylo primárně vyřešit problém antisemitismu, ale jeho vlastní obhajoba, jak je dále ukázáno, mnohdy argumentovala právě tímto civilizačním pokrokem.

Toto smýšlení je typické pro rané či zakládající sionistické texty, které někdy dokonce ani zmínku o Arabech neobsahují. Příkladem budiž, jak poznamenává Rotberg (2006, str. 50), kniha Leona Pinskera „*Autoemancipace*“. Domnívám se, že tato část sionistického myšlení arabské obyvatelstvo nikoli ignoruje (ignorovat v sobě inherentně obsahuje předpoklad vědomí o ignorovaném), ale zkrátka o něm vůbec nepřemýšlí (s tím však částečně souvisí i samotná sebe-identifikace Arabů). O tomto myšlení se kriticky vyjadřuje ještě v roce 1937 i závěrečná 400 stránková zpráva Peelovy komise upozorňující na naprostou absenci informací o arabské populaci a její kultuře v židovských výukových materiálech (tamtéž, str. 56). Nutno však podotknout, že existují i autoři upozorňující na arabské obyvatelstvo a z toho plynoucí budoucí problémy. Tak činí například Moše Hess a jeho universalistický nacionalismus, podporující jak stát pro Židy, tak pro Araby, či Ašer Ginsberg, který varuje před zrodem arabského nacionalismu a před arabským odporem (Rotberg 2006, str. 50-51).

Jednu z nejdůležitějších postav sionismu, Theodora Herzla, lze zařadit spíše do první skupiny. Ten ve svých knihách nepopisuje sionistické hnutí a jím provedené osídlování budoucího izraelského území pouze jako nacionalistický projekt budování národní domoviny, ale právě také jako civilizační projekt, jakožto akt manifestace modernity a pokroku, který přinese prosperitu všem, nikoli pouze Židům, ale taktéž zaostalým Arabům (Nasser 2005, str. 202). Ve své knize *Altneuland* líčí mimo jiné snad až úsměvně naivní příběh Araba, který si nejen uvědomuje, jakým úžasným projektem sionismus sám o sobě je, ale zároveň je vděčen za prosperitu, kterou tento projekt přinesl arabskému lidu (tamtéž).

V narativu sionismu (avšak nikoli pouze v jeho narativu) je palestinská (arabská) populace vylíčena jako „divošská a zanedbaná“ a její členové jsou pouze „bandité a zloději“, z její prázdnoty vyplývá „nesprávné, scestné užití dané země“<sup>1</sup> (Nasser 2005, str. 200). Arabská komunita je tedy vykreslena jako bezútěšně zaostalá masa, která nemá prakticky co ztratit (protože nic nemá).

Dále sionistické myšlení, kvůli tomu, že arabskou populaci považuje za jedolitou masu toho, co nazývá „Arabové“, v jistých intencích ani nepředpokládá, že by byla Palestina pro místní obyvatelstvo nějakým způsobem důležitá, neboť za „centra“ Arabů považuje Irák, Egypt či Sýrii (Rotberg 2006, str. 59). Z tohoto pohledu by Arabové ani neměli mít zájem se o tento „zaostalý“ kus země jakkoli ucházet. Tento pohled zapadá do jedolitého pohledu na Araby, nepředpokládající, že by se Arab z Egypta lišil v něčem od Araba ze Sýrie (či dokonce že by se kdy mohl Arab z oblasti Palestiny považovat primárně za Palestince). Je samozřejmě na místě zmínit, že i samotná sebe-identifikace Arabů (potažmo posléze Palestinců) se různě měnila, avšak pointou je, že toto smýšlení o jedolitosti Arabů nezmizelo v okamžiku, kdy se tato arabská strana začala sebe-identifikovat primárně jako Palestinci.

---

<sup>1</sup> Myšlenka toho, že určité území je předurčeno k osídlení určitým obyvatelstvem (a jedině takové osídlení pak vede k „správnému“ využití daného prostoru) je taktéž jedním z velmi důležitých komponentů takového nacionalistického narativu. Současně též vyplývala tato myšlenka z chápání Arabů jako naprosto zaostalé a nekulturní masy.

Jeden ze způsobů delegitimizace nároků druhého se tak nachází v jeho celkové "dehumanizaci", alespoň co se týče vztahu ke skupině vlastní. Kdyby sionistický narativ líčil arabské obyvatelstvo jako sobě rovné, legitimizoval by tím i jeho tužby – či by při nejmenším velmi těžko obhajoval, proč dvě skupiny, které jsou si rovny, nepožívají stejných práv (Rotberg 2006, str. 21).

Na tomto místě považuji za důležité zmínit, že se v argumentaci neobjevuje jen mechanismus odmítnutí nároku druhého, protože tento druhý patří do jakési skupiny, za jejíž centra jsou považovány jiné oblasti (tedy Arab má své místo v Egyptě atd., nikoli v Palestině), zároveň se objevuje i argumentace, že místní (tedy v Palestině) arabské obyvatelstvo není vůbec arabské, ba naopak, že je svým dávným původem židovské (a tudíž jakýkoli požadavek na arabský stát je z této strany absurditou). Tuto linii alespoň v některých svých tezích (z jejich závěrů poněkud obskurních) zastávali Ben-Gurion či Ben-Zvi, když oba tvrdí, že „arabské“ obyvatelstvo Palestiny má svůj prapůvod v židovských kmenech, přičemž se jejich kultura a život časem sice poněkud „poarabštily“ (Rotberg 2006, str. 60), to však v žádném případě nijak neruší židovský nárok na toto území, což ale z jejich pohledu úspěšně delegitimizuje jakékoli arabské požadavky.<sup>2</sup>

Sionistický narativ se však musel nějakým způsobem vyrovnat s tím, že židovská populace v Palestině dosahovala mnohdy naprosto marginálních počtů, především právě v porovnání s populací arabskou. Ostatně ještě v 18. století žilo v Palestině přibližně 300 000 obyvatel (Čejka 2013, str. 26), z nichž valná většina byli Arabové, přičemž Židé reprezentovali skupinu okolo 5000 osob. V roce 1880 se počet Židů navýšil na cca 24 000, což byla ale stále menšina vůči arabské populaci čítající 470 000. Židovské přistěhovalecké vlny (*alija*) však počet Židů neustále zvyšovaly, v roce 1914 (tamtéž) Židé čítali něco kolem 90 000, Arabové okolo půl milionu. Poměr se před vznikem Izraele ustanovil na 2:1 ve prospěch arabské populace. Sionistický narativ ale upozorňuje, že *právě protože* je židovského obyvatelstva na území Palestiny menší množství (Nasser 2005, str. 200), arabská populace ho pak velice snadno terorizuje, což ve výsledku nejenže nezpochybňuje (z tohoto pohledu) legitimitu sionistického snažení, ale ještě ho posiluje.

---

<sup>2</sup> Ostatně účel této „nevědecké“ teorie je pouze podtrhnout sionistickou snahu a jaksi snad legitimizovat židovský stát, nikoli se jakkoli doopravdy zabývat stavem a původem arabského obyvatelstva.

### 2.1.1. Židovské osídlení Palestiny a jeho vylíčení v narativu sionismu

V roce 1850 žilo v oblasti Palestiny přibližně 10 tisíc Židů, takže všichni žili v městech pro ně nábožensky důležitých (či v jejich okolí), jako byly (a jsou) Jeruzalém<sup>3</sup>, Safed, Tiberias a Hebron (Campos 2011, str. 12). Nejvíce z nich bylo Židů sefardských, 1/3 pak aškenázských. Aškenáští Židé, přicházející do Palestiny v 80. letech 19. století, byli ve skutečnosti, na rozdíl od narativu sionismu, motivováni především ekonomickými důvody, nežli idejí kolonizace, či snad budoucím vznikem nějakého židovského státu (75 % z nich se usadilo v již existujících židovských komunitách, především v Jeruzalémě nebo Jaffě, pouze 15 % z nich šlo jakýmkoli způsobem kolonizovat zbytek země).

V rámci rozmanitých židovských komunit celkem logicky ani nepřevládal konsensus ohledně budoucnosti palestinského území, natož pak konsensus v otázce sionismu. Názornou ukázkou jsou židovské deníky (Wallach 2017, str. 278-281), kdy deník *Halevanon* (reprezentující ortodoxní, aškenázské křídlo) vehementně vystupoval proti židovské kolonizaci Palestiny. Naopak, například, aškenázský nacionalisticko-sekularistický *Hatzevi* vytváří, v souladu s narativem sionismu (ostatně deník byl sionistický) myšlenku jednotné židovské komunity, která se zásadním způsobem odlišuje od všech ostatních komunit (křesťanských, arabských i osmanských), což se znovu neshoduje se skutečností (ačkoli tedy existovala jakási „větší“ sepnutost židovské komunity na základě víry ve společný původ, nežli například v rámci křesťanských komunit Řeků a Arménů, stále se jednalo o fragmentované a diversifikované komunity Sefardů, Aškenázů či Jemenitů, mezi nimiž nepochybně docházelo ke konfliktům založeným právě na jejich etnickém původu).

I v prvním desetiletí 20. století byl pro židovskou komunitu v Palestině důležitější například koncept osmanismu<sup>4</sup> (Campos 2011, str. 245), jež začal být prosazován primárně po konstitucionální revoluci v Osmanské říši v roce 1908. Pomineme-li sionistické křídlo a její žurnalistickou činnost (která ani v roce 1908 nebyla majoritní částí), takže všechny ostatní deníky (*Haherut*, *Moriya*, *Hapoel Hatzair*<sup>5</sup>) chápou židovskou identitu v rámci myšlenek osmanismu (Walach 2017, str. 288), tedy jako součást „osmanské rodiny národů“. Dokonce ani z pohledu některých sionistů nebyl tento koncept v kontradikci k osídlování Palestiny,

---

<sup>3</sup> Jeruzalém byl majoritně arabským městem někdy do poloviny 19. století. Někdy v období 1882-1922 se majoritní skupinou v Jeruzalémě stali naopak Židé.

<sup>4</sup> Koncept osmanismu nacházel mezi židovskou komunitou širokou podporu i v největším „židovském“ městě Osmanské říše, v makedonské Soluni.

<sup>5</sup> Tedy noviny sionistické a socialistické skupiny.

resp. nespatovali žádný myšlenkový problém ve vytvoření židovské domoviny v rámci Osmanské říše (Cohen 2014, str. 288).

### 2.1.2. *Jišuv* jako nositel kontinuity

Jak bylo nastíněno v úvodu, nacionalistický narativ vytváří koncepci (zdánlivě) nepřerušované kontinuity (skrže určité instituce například). V případě sionistického hnutí se jedná o *jišuv*, která právě svojí (proklamovanou) jednotou zajišťuje nepřerušovanou historickou (a genealogickou) kontinuitu židovského osídlení, čímž jaksí „uchovává“ židovský nárok na dané území (Wallach 2017, str. 276). Tato existence je vylíčena takřka jako heroický boj v době ohrožení (Nasser 2005, str. 204), které vychází z nebezpečí Arabů a Turků. Ačkoli sionistický narativ vyzdvihuje tento „boj“, zároveň vytváří distinkci mezi Židem diaspory a „novým“, sionistickým Židem (Rotberg 2006, str. 61; Nasser 2005, str. 213), přičemž tato distinkce mezi Židem z diaspory a Židem „emancipovaným“, jež usiluje o svůj vlastní stát, se někdy zdá být důležitější distinkcí než rozdíl mezi „Židem“ a „Arabem“. Vznik samostatného izraelského státu je spjat s již zmíněnou myšlenkou *emancipace* židovského národa. Emancipace má být definitivní obranou proti „zakořeněnému“ a „historickému“ nebezpečí (Morland 2014, str. 132-136), které na židovský národ v historii čekalo takřka všude. Tento argument je ještě více posílen po zkušenosti s holocaustem, jež je v tomto pohledu vrcholem takového nebezpečí – po něm, ad absurdum, může buď vzniknout židovský stát, který svou existencí zamezí jeho opakování – čímž se jaksí vzepře „danosti historie“<sup>6</sup> - či k němu dojde znovu – nyní již zcela definitivně (Bose 2007, str. 213).

Ve skutečnosti v rané Palestině existovala malá, fragmentovaná a relativně pomíjivá židovská populace (Rotberg 2006, str. 277, Wallach 2017, str. 277-278), u které neexistovala genealogická návaznost (minimálně v porovnání se sionistickým pohledem). Dokonce i v porovnání s jinými židovskými komunitami byla židovská komunita v Palestině víceméně marginální (z hlediska kvantitativního takřka zcela, z hlediska náboženského samozřejmě svou důležitost měla, vzhledem k území, na kterém žila).

---

<sup>6</sup> Je pozoruhodné, že nacionalistické narativy vytvářejí povědomí o daném nároku na území, o právoplatnosti takového nároku na dané území a o jeho realizaci jako něčeho nutného, z historické „kontinuity“ vycházejícího, jako imperativu historie. Zároveň je však ohrožení, před kterým má taková realizace bránit, taktéž vyloženo jako určitým způsobem historická danost. V určitém ohledu se ale tyto dvě danosti historie musí nutně popírat navzájem.



To, co sionismus chápe pod pojmem *jišuv*<sup>7</sup> (a o kterém tvrdí, že je jednotným a stálým nositelem židovské přítomnosti v Palestině, a tedy nositelem židovského nároku na tomto území), se částečně vytváří až ve 20. letech či 30. letech 20. století, kdy dochází na území Palestiny k stále častějšímu násilí a ke střetům mezi arabskou (palestinskou) a židovskou komunitou (Wallach 2017, str. 282). Pod vlivem tohoto násilí a pocitu ohroženosti se židovská komunita začíná stále více a více ztotožňovat s myšlením sionismu. Například „teorie“ o údajné zaostalosti a násilnosti Arabů se mohou zdát pod vlivem událostí oprávněné, především po arabských protestech kolem roku 1929, například v oblastech Hebronu a Sefedu. Autorita sionistického vedení je tedy více legitimizována (tamtéž), avšak nikoli kvůli „správnosti“ jejího pohledu na svět, ale díky tomu, že sama o sobě (v nezamýšlené součinnosti s britskou mandatorní politikou a stále častějšími arabsko-židovskými konflikty) vyprodukovala realitu, která se zdála být v souladu s obsahem narativu, kterou sionistické vedení implementovalo. Fakt, že se někteří židovští osadníci chovali v Palestině způsobem, který byl v souladu se sionistickou vizí (právo na vznik židovské státní, „země bez lidí pro lidi bez země“ a tak dále), takřka nutně musel vést ke stále větší frustraci arabského obyvatelstva (u kterého se zároveň prohlubovala nedůvěra ve stranu britskou) právě proto, že sionistický narativ do jisté míry popíral skutečný stav věcí. Reakce arabského obyvatelstva je pak sionistickým narativem vyložena v souladu s jeho tezemi, nikoli jako *důsledek* aplikace myšlenek jeho samotného.

Ačkoli tento mechanismus bude popsán podrobněji v závěru práce, je velmi podstatné poznamenat, jak narativ v tomto smyslu ovlivňuje realitu světa. Podstata některých aspektů sionistického myšlení, nejvýrazněji snad jeho „kolonialistické“ smýšlení o zaostalosti Arabů a o sebe-identifikaci místního obyvatelstva (resp. téměř úplná absence zájmu o jakýkoli sebe-determinační tendence takového obyvatelstva), se nutně musela střetnout s *realitou* toho, jakým způsobem se arabské (palestinské) obyvatelstvo ve skutečnosti chápalo, a že mělo (a dodnes má) své vlastní tužby a nároky, které nelze ignorovat bez (mnohdy negativních) konsekvencí (a takové sebe-chápání samozřejmě bylo v přímé kontradikci k sionistickým tezím o „zaostalé mase“ a jednolitému chápání pojmu „Arabové“).

---

<sup>7</sup> Je signifikantní, že toto slovo začne být (od počátku 20. století) pod sionistickým vlivem vztahováno primárně k Izraeli, resp. k Palestině (*ha-Jišuv ha-Jehudi be-Erec Jisra'el*), a k době, kdy tato země není pod správou Židů. Před touto „sionistickou“ změnou významu termín odkazoval k „osidlování“ určitého území židovskou komunitou (či k židovské populaci takového území), avšak bez primárního vztahu k Palestině. Viz Wallach 2017, str. 283.

Pointou tohoto popisu je teze, že narativ, založený na mylných předpokladech, nejenže nemusí být „realitou“ světa de-konstruován, ba naopak, dokáže vytvořit iluzi jakéhosi zpětného potvrzení svých mylných tezí. Narativ, i když popisuje určitým způsobem svět, a nacionalistické narativy v této práci si kladou nárok na jakousi „absolutní pravdu“, ve skutečnosti není samozřejmě z tohoto světa nijak vyjmut, ba naopak, je jeho inherentní součástí. Narativ sám ale obtížně kdy uzná svůj vlastní vliv na běh světa, především protože ho v určitém smyslu chápe jako neměnný, když popírá, minimálně částečně, jeho nahodilost.

## **2.2. Vliv Velké Británie na počátky izraelsko-palestinského konfliktu**

Britský vliv na počátky židovsko-palestinského konfliktu lze, mimo jiné, nalézt v samotné, širší kolonialistické politice Británie. Z tohoto pohledu tak Británie mohla skrze podporu sionistických vizí vytvářet jak sionistickou Palestinu, tak zároveň britskou Palestinu v tom smyslu, že podpora židovského etnika toto etnikum zároveň jaksi zavazovalo vůči Británii. Británie tak v určitém smyslu používala židovské osídlení jako kolonialistickou sílu, na která se případně snesl hněv místo britských sil (Kimmerling 2008, str. 84). Stejně tak byl tento vliv taktéž v přístupu a myšlení (klíčových) britských politiků, které, zjednodušeně řečeno, většinou nijak nevybočuje z myšlení, jež bylo popsáno výše, čímž mám na mysli zejména jejich smýšlení o arabském obyvatelstvu, shrnuté v „opovržení“ arabským obyvatelstvem Arthura Balfoura, který chápal „sionismus, nezávisle na tom, zda je správné, špatné, spravedlivé nebo nespravedlivé“ jako záležitost, která „má daleko hlubší význam než touhy a újmy 700 000 Arabů, kteří obývají tuto starověkou zemi“ (Bose 2007, str. 216, Šlaim 2016, str. 41). Nezpochybnitelná je též obrovská role sionistické lobby, která byla schopna ovlivňovat britskou politiku, snad o to více, že arabské strany takové možnosti víceméně neměly. Ačkoli britská strana není v přístupu k sionistické myšlenice a jejím aspiracím nakloněna pozitivně vždy, o čemž svědčí například memorandum sira Johna Chancellora (Šlaim 2016, str. 47-48) naléhající na ochranu práv Arabů a líčící Židy jako „arogantní a agresivní“, je právě židovská lobby a její spjatost s britskou politikou takřka vždy schopna daný kurz událostí zvrátit ve svůj prospěch<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Například i první britský vysoký komisař britské mandátní Palestiny, Sir Herbert Samuel, byl Žid a sionista, kterého do dané funkce protežoval Chajim Weizmann, jedna z nejdůležitějších postav sionistické lobby.

### 2.2.1. Arabské povstání roku 1936 a britská reakce

Generální stávkou vyhlášená roku 1936 Vysokou arabskou komisí jako protest vůči židovskému osidlování Palestiny, jehož proklamovaným cílem je boj proti „britsko-sionistická alianci“ (Bose 2007, str. 220), přechází do ozbrojeného povstání 26. září 1937, na což britská správa zareaguje zavedením vojenského režimu. Arabské povstání stále více a více přijímá teroristické metody (mezi řadami britských vojáků narůstá nervozita a frustrace, arabští povstalci nastražují výbušné pasti, útočí ze zálohy atd.). Britská správa tak v roce 1938 spouští rozsáhlou ofenzivu vůči arabským povstalcům, která sice ve výsledku vede k potlačení povstání v roce 1939, na druhou stranu tato ofenziva uplatňovala mnohdy velmi brutální kolektivní tresty (tamtéž, str. 224-225). Arabské vesnice byly rozděleny na „hodné“ a „špatné“ a odměňovány či trestány kolektivně dle přístupu k britské správě (Norris 2008, str. 27-40). Mnoho vesnic bylo srovnáno se zemí, často pouze kvůli neprokázané spojitosti daného místa s osobou účastnící se povstání, či přímo vyvražďeno, jako tomu bylo v případě vesnice Kawkab Abu Haija (tamtéž).

Nejpodstatnější pro účel této práce je skutečnost, že britský postoj vůči tomuto povstání je takřka identický, jak bude dále ukázáno, jako v případě britského boje vůči organizaci EOKA na Kypru. Britská strana se za prvé odmítne jakkoli zabývat arabskými požadavky do té chvíle, než bude arabské povstání potlačeno, zároveň (v roce 1937) zastaví jakýkoli nábor Arabů do policejních složek, za třetí, a to považují za nejdůležitější, je britský boj nejpozději od října 1938 zaměřen primárně na arabské obyvatelstvo, židovská strana (která v této době není rozhodně pouze obětí či nečinným svědkem událostí) zůstane britské pozornosti v tomto smyslu prakticky ušetřena (tamtéž). Britská strana dokonce rekrutuje výhradně židovské pomocné oddíly na boj s Araby (počet příslušníků těchto oddílů je odhadován na 6000 až 14 000 členů), přičemž vznikají i menší, speciální židovské jednotky (*Special Night Squads* – SNS), které s britským vědomím podnikají noční „nájezdy“ na „podezřelé“ arabské vesnice či vyslýchají zadržené podezřelé.

### 2.3. Sionistický narativ v době války

V souvislosti s vylíčením „Araba“ v sionistickém narativu jako bytosti z principu zaostalé a agresivní se také objevuje (domnělý) klíč k „řešení“ problému osídlení. Z logiky věci taková bytost porozumí nejlépe síle a jakýkoli jiný způsob postupu je jaksi a priori odsouzen k nezdaru, což je sionistickém smýšlení posíleno po zkušenosti arabského povstání popsaného v předešlé podkapitole. Založit židovský stát pomocí síly tak dle tohoto názoru není pouze cesta „nejsnadnější“, ale *jediná*.

„Mýty“, kterými sionistický narativ popisuje dané události, se nyní pokusím popsat v souladu s funkcemi a mechanismy narativů, tak, jak jsou uvedeny v úvodu této práce. Válka roku 1948 je započata výhradně arabskou stranou, což lze z pohledu sionistického narativu „obhájit“ jak podstatou arabské povahy, tak i v domnělém arabském odmítnutí (to, že takový narativ popisuje nepřítele monolitním pojmem „Arabové“ či „arabské země“, čímž naprosto ignoruje jejich „rozmanitost“, vzájemné sváry a podobně, je samozřejmě symptomatické) práva Židů na svůj stát. Esence konfliktu je tak ukryta v tom, že druhá strana zcela neuznává *jakýkoliv* židovský nárok na vlastní území (Šlaim 2016, str. 54), nikoli „pouze“ určitý územní nárok v Palestině. Židovský národ by však měl mít stejné právo na vlastní stát jako kterýkoli jiný národ (což je poněkud tragikomické, když arabské, či palestinské straně je toto právo posléze systematicky odpíráno).

Z arabské či palestinské strany se nejčastěji objevuje narativ toho, že konflikt není otázkou boje jakéhosi národa za svou národní domovinu, ale že je židovská emigrace do Palestiny pouhým pokračováním kolonialistických snah Evropy (příčemž je tedy nutno uznat jistou oprávněnost tohoto pohledu, když někteří britští politici podporovali sionistické snahy, právě protože je považovali za způsob, jakým lze z Palestiny učinit primárně britskou Palestinu). Arabské obyvatelstvo z tohoto pohledu tak „neupírá“ žádné právo určitého národa na svou determinaci – ba naopak, sionistická kolonialistická expanze svými důsledky (znovu, arabský narativ v tomto nebyl daleko od pravdy) upírá právo na determinaci národa arabského, potažmo palestinského (tamtéž, str. 57). Oba dva narativy v sobě obsahují motiv, který daný konflikt vykresluje jako v jistém smyslu definitivní.

Jak již bylo zmíněno, ze strany židovského, potažmo sionistického, je konflikt bojem za, z jistého pohledu, naprosto elementární právo na sebeurčení. Důležitost takového práva je navíc zdůrazněna tím, jak sionistický narativ popisuje období diaspory, tedy jako období permanentní a institucionální nenávisti a nepřátelství „nežidů“ (Nasser 2005, str. 194), před nímž se lze zachránit pouze vlastní emancipací. Vznik židovského státu je tak bytostně spjat s *přežitím* židovského národa.

Podobné implikace lze nalézt i v případě arabsko-palestinského narativu, popisující židovské osídlení jako jeden z mnoha kolonialistických projektů snažící se podříditi si arabský svět. I z tohoto pohledu je daný konflikt v jistém smyslu definitivním, protože konečným cílem takového projektu je naprostá a konečná de-arabizace Palestiny<sup>9</sup> (to, že k de-arabizaci částečně skutečně došlo, však neznamená, že byl takový cíl středobodem druhé strany *neustále a inherentně*). Pokud se tedy palestinský Arab chápe především jako Palestinec (to, že ho sionistický pohled chápe zkrátka pouze jako „Araba“ bylo nastíněno výše), je takový kolonialistický projekt samozřejmě bytostným ohrožením jeho vlastní existence.

Výše nastíněné argumentace tak plní mobilizační funkci narativu. Tím, že je konflikt popisován jako v jistém smyslu definitivní a konečný, v něm nelze zůstat neutrální (alespoň z pohledu narativu), nelze se ho neúčastnit, protože druhá strana je popsána jako někdo, kdo usiluje o mou likvidaci (či mé vyhnání atd.) ze své podstaty, čímž se dostávám k další funkci narativu, kterým je jeho chápání konfliktu (a univerza obecně) jako události, která má své zákonitosti a smysl. Tím je v případě sionistického narativu období diaspory, resp. „přirozená“ nenávist celého světa vůči Židům. Popření práva Židů na vlastní stát arabským světem je z tohoto pohledu dalším „důkazem“ takové nenávisti. Podobně je tomu i v případě arabsko-palestinského pohledu, když je židovské osídlení chápáno jako kolonialistický projekt, neboť pak ho lze chápat jako „přirozenou“ snahu Evropy podrobit si Orient, která vyplývá z kolonialistické a egoistické „povahy“ západní části světa.

---

<sup>9</sup> Respektive tedy jazykem sionismu znovuzískání domoviny.

Motiv nenávisti a konfliktu, který je „zakořeněn“ v běhu historie, též pomáhá vytvořit obraz vlastní skupiny jako skupiny pouze a výhradně oběti. Je to pouze druhá skupina, která svým chováním zapříčinila eskalaci konfliktu<sup>10</sup>, čímž do jisté míry dochází k legitimizaci vlastních kroků. Narativ oběti (Nasser 2005, str. 59) je dále posílen motivem „jedinečnosti“ svého vlastního utrpení, které nabývá až jakési glorifikované podoby. Nenávist vůči Židům, názorně ve svém nejhorším vyvrcholení v podobě holocaustu, je faktem, který se týká výhradně a pouze židovského národa<sup>11</sup>. Žádné jiné etnikum není vystaveno takové nenávisti a žádné jiné etnikum nebylo nikdy podrobeno takovému neštěstí, které přinesl holocaust. Jedinečnost utrpení sebou přináší jedinečný morální nárok, snad i jedinečnou morální kvalitu takové skupiny. Upírat takové skupině jeho práva je pak chápáno možná i jako větší *zločin*, než upírat stejné právo komukoli jinému.

V případě izraelsko-palestinského konfliktu tak územní expanze není pouze oprávněna z důvodu územního nároku, ale taktéž jako oprávněná „kořist“ vítězné strany (ale tento motiv je přítomen snad více ve válce roku 1967 nežli v roce 1948). Palestinský exodus je z tohoto pohledu taktéž zapříčiněn arabskými zeměmi, které k danému kroku dle sionistického narativu „nabádaly“ (Šlaim 2016, str. 111), přičemž tak naprosto ignoruje fakt, že během války v roce 1948 docházelo k řadě násilných čistek arabských vesnic (Bose 2007, str. 226), ačkoli tento postup nebyl nijak direktivně naplánován a veden (masakry jsou prováděny jaksi náhodně, ačkoli s postupem času si byli židovští velitelé čím dál tím více vědomi, že jim byla v tomto ohledu dána *carte blanche*). V rámci takovýchto akcí je zavražděno přes 5000 palestinských mužů, žen a dětí, zničeno je 531 vesnic a 11 měst, a přes 800,000 dalších osob (Rashed 2014, str. 10) je vyhnáno či je takovými akcemi donuceno ze země odejít, přičemž je současně měněn i kulturní charakter země, kdy jsou všechny názvy míst převáděny do hebrejštiny, mnohdy jsou příznačně vybrány názvy explicitně se vztahující k biblickým časům (Rotberg 2006, str. 121). Slovy Ben-Guriona je nutno zbavit Palestinu jakýchkoli vazeb na palestinské (arabské) obyvatelstvo, neboť Židé, neuznávají „politické vlastnictví Palestinců“ stejně tak jako jejich vlastnictví „spirituální“ (tamtéž). I snahy palestinského obyvatelstva se posléze vrátit na místa svých bývalých domovů jsou sionistickým narativem popisovány jako snaha rozvrátit izraelský stát, která je navíc účelově podporována arabskými zeměmi.

---

<sup>10</sup> Samotná eskalace konfliktu je však přeci z jistého pohledu nutná, pokud je druhá strana popisována jako bytostně „násilná a agresivní“.

<sup>11</sup> Na tento aspekt poukazuje mimo jiné i Norman Finkelstein ve své knize „*Průmysl holocaustu: Úvahy o zneužívání židovského utrpení*“.

Ve skutečnosti arabské země většinou neměly sebemenší zájem jakkoli podporovat palestinskou repatriaci, což nejúčinněji provedl Libanon, který „své“ palestinské uprchlíky přesunul na sever země, nejdále od hranic s Izraelem (Šlaim 2016, str. 111-114).

Genocidu a „kulturní“ vlastnictví země spojuje Ilan Pappé s termínem „*memoricide*“<sup>12</sup>, jež popisuje proces (Pappé 2006, kapitola 10), ve kterém dochází k „vymazání historie jednoho lidu za účelem přepsání této historie historií druhého lidu“. V tomto případě tak dochází k „de-arabizaci“ Palestiny (resp. Izraele) a k jejímu (k jeho) „požidovštění“. Narativ se zpětně snaží vytvořit realitu, která s ním až do provedení „*memoricide*“ byla bytostně v kontradikci. Takovou realitu však samozřejmě nemůže být nikdy schopen vytvořit naprosto a definitivně, neboť historické události jsou z principu nezměnitelné. Zkrátka, to, že židovské oddíly srovnaly se zemí arabské vesnice, nikdy samozřejmě nemohlo změnit fakt, že dané vesnice *existovaly* a že tam nějakí lidé *žili*.

Princip „genocidy paměti“ je ale ukryt dle mého názoru v následujícím. Zničením *fyzických důkazů*<sup>13</sup> (ale i taková možnost zničení je samozřejmě z principu omezená) dochází v určitém směru k *relativizaci* pravdy. Domnívám se, že věc je o to více komplikovaná, protože narativ není *fyzickou* věcí (tedy samozřejmě potřebuje lidské bytosti, které ho tvoří) ve stejném smyslu slova, jakou je *fyzická* přítomnost arabské vesnice. Narativ *může být* dekonstruován „střetem“ s realitou (podstatné je, že nemusí být nutně). Pokud sionistický narativ prosazoval myšlenku „země bez lidí pro lidi bez země“, přičemž daná země samo sebou neosídlená nebyla, nevedlo to k žádnému uznání nároků arabského obyvatelstva či dokonce k dekonstrukci sionistického narativu.

Jakýsi jeho „obraný mechanismus“ vůči realitě ležel, dle mého názoru, ve vykreslení Arabů jako bytostně zaostalé masy. Z tohoto pohledu byla země skutečně takřka prázdná – postrádala lidi „nám“ rovné. Takový „obraný mechanismus“ však logicky nemohl fungovat zcela a definitivně. Fyzická přítomnost (arabského) obyvatelstva poskytovala možnost na zpochybnění takových tezí, ostatně jak to činili již zmínění Ašer Ginsberg nebo Moše Hess. Tím, že odstraníme *fyzickou* realitu, nemůžeme nikdy zároveň zničit i odraz této reality v našem myšlení (a tudíž i v našich narativech). Avšak ve chvíli, kdy dojde k *fyzickému* odstranění obyvatelstva (ať už jejich vyhnáním či zabitím), jejich vesnic a měst, v neposlední řadě také k odstranění jakýchkoli kulturních vazeb takového obyvatelstva na dané území

---

<sup>12</sup> Pojem poprvé použil chorvatsko-francouzský historik Mirko Grmek.

<sup>13</sup> Jedním z podkladů pro následující teze je kapitola „*Knowledge and Interpretation*“ Saidovy knihy „*Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world*“.

(specifické nářečí, názvy a pojmenování míst apod.), je tato argumentace proti narativu minimálně ztížená.

A zde je právě smysl a princip „genocidy paměti“. Bez fyzické přítomnosti, skrze její likvidaci, se daná věc stává (takřka) *pouze* věcí našeho myšlení, tudíž narativů, kterými svět chápeme. Fyzická realita našeho světa podléhá ovlivnitelnosti samozřejmě mnohem méně, nežli naše chápání této fyzické reality. Narativ je vůči fyzické realitě v podřízené pozici – je to přeci svět kolem nás, který, ačkoli je narativem popisován, jemu samotnému dává hranice. Ale narativní popisy tohoto světa nejsou *samy o sobě* nadřazeny či podřízeny (ve výše zmíněném smyslu) dalším narativním popisům. Jednoduše řečeno, pokud bych tvrdil, že je nějaká hypotetická vesnice postižena morem a jediné řešení je ji srovnat se zemí (uznávám morbidnost tohoto příkladu), dekonstrukce mého narativu (řešením je pouze to a to) je se vydat do dané vesnice a například dokázat, že lze obyvatele vyléčit (či vyvrátit, že je postižena morem). Pokud ale danou vesnici srovnám se zemí, připravím tím své potenciální „soupeře“ o empirický důkaz (možné) mylnosti mého narativu. A věc posléze bude střetem pouze mého narativu s narativy ostatních. A ty bez empirického důkazu reality nemůžou být rozhodnuty.



### 3. Kyperský konflikt

#### 3.1.Řecko-kyperský narativ v době Osmanské říše

Historické vazby Řecka na ostrov Kypr jsou datovány již do 14. století před Kristem, kdy je ostrov osidlován mykénským obyvatelstvem, které zde rozšiřuje prapůvodní počátky budoucí řecké civilizace a kultury. Tento historický fakt je výchozím bodem argumentace kypersko-řecké strany v otázce toho, kam ostrov svou historií patří a zda je nárok Řecka na tento ostrov oprávněný.

Z tureckého narativu jsou mnohem důležitější léta 1570 a 1571, kdy ostrov Kypr přechází pod správu Osmanské říše. Období Osmanské nadvlády samozřejmě nelze příliš simplifikovat kvůli proměnlivosti povah režimů jednotlivých sultánů, jejichž moc a přístup ke svým poddaným (a přístup k nemuslimským částím poddaných především) oscilovaly na široké škále. Podstatná je především existence tzv. *milletú*<sup>14</sup>. Tento systém v případě Kypru umožnil vytvoření řecko-kyperských gymnasií, které se, s postupným vzrůstem řeckého národního „probuzení“ a se vznikem řeckého boje za nezávislost, staly místem stále vypjatějšího nacionalismu.

Řecko-kyperská ortodoxní církev je díky tomuto systému jediná, kdo zde vykonává kulturní politiku (mezi řecko-kyperským obyvatelstvem). Vzdělání je v rámci této kulturní politiky chápáno primárně a explicitně právě jako *politické* (Bose 2007, str. 80). Studenti pan-kyperských gymnasií jsou připravováni na své, kolektivně chápané, politické povinnosti, které vyplývají z jejich etnicky pojaté identity. Tato etnicky pojatá identita se formuje na základě příslušnosti k „helénskému“ národu, který nejenže je chápán jako národ evropský, ale i jako jeden ze základních pilířů této evropské civilizace. Z tohoto pohledu je řecká (a řecko-kyperská) identita nositelem civilizovanosti a pokroku.

Ortodoxní církev díky své moci nemá žádné obtíže retrospektivně (po roce 1878, kdy ostrov přejde pod britskou správu) prezentovat období *turkokracie* jakožto období náboženské perzekuce<sup>15</sup>, v němž ortodoxní církev vystupuje jako jediná, kdo bránil „plamen helénství“ před ohrožením ze strany Turků (Dietzel 2004, str. 76).

---

<sup>14</sup> Pojem vztahující se k nemuslimským minoritám, resp. k jejich částečně autonomně řízeným náboženským komunitám v rámci Osmanské říše. Viz Said 1997, str. 150.

<sup>15</sup> A tedy ignorující například nařízení „*Hatt-i-humayun*“ z roku 1856 (čímž tedy samozřejmě nechci zpochybňovat absolutistickou povahu osmanského režimu), garantující všem náboženským skupinám právo na sebeurčení (Dietzel 2004, str. 73).

Pokud tedy v případě sionistického narativu byl jedním ze stěžejních nositelů „kontinuity a nepřetržitosti“ osídlení (resp. identity) *jišuv*, v případě řecko-kyperského narativu je to právě řecká ortodoxní církev.

Ve skutečnosti však v tomto období existovaly konflikty a rozdíly převážně v rámci jedné komunity, nežli ve střetu jednotlivých komunit<sup>16</sup> (Katsourides 2013, str. 504), což lze ilustrovat i na místním osmanském týdeníku, který několikrát označuje ortodoxní Řeky jako „krajany“ (Vural 2006, str. 345). Logika této argumentace je zjevná. Vytváří se zde jakýsi obraz minulosti, v němž byla daná komunita existenčně ohrožená (což nemusí nutně znamenat ohrožení zánikem *fyzickým*, ale snad mnohem častěji riziko zániku dané *identity*), avšak díky vědomému zásahu určité skupiny, tedy v tomto případě ortodoxní církve<sup>17</sup>, k danému zániku nedošlo.

### **3.2. Období nadvlády Velké Británie a její reflexe v řecko-kyperských a turecko-kyperských narativech**

Britská nadvláda přináší tureckému (turecko-kyperskému) obyvatelstvu marginalizaci jeho postavení, neboť ruší moc, která mu zajišťovala výsadní postavení (striktně z hlediska počtu je tato populace marginální vždy).

Řecko-kyperské obyvatelstvo chápe britskou nadvládu z počátku pozitivně (či minimálně pozitivněji, nežli nadvládu osmanskou), neboť je jednak brána jako záchrana před osmanským (tureckým) nebezpečím, jednak posiluje naději na jakési porozumění založené na „evropskosti“ Britů a řeckých Kypřanů, respektive naději, že britská nadvláda bude schopna „pochopit“ jedinečný přínos řeckého obyvatelstva evropské civilizaci a podle toho s ním také jednat. V tomto smyslu není řecký boj nikdy zcela *proti-britský*, ale primárně *proti-kolonialistický*, i když je tato naděje v „britský národ, jeho tradice, jeho principy a jeho správné smýšlení“ později kritizována jedním řecko-kyperským poslancem (Katsourides 2013, str. 509).

---

<sup>16</sup> Vztahy mezi řecko-kyperskou komunitou a „vládnoucí“ tureckou komunitou jsou upravovány i možností sociální mobility, jež byla spojená jednak s přijetím islámské víry, či s provdáním se do islámské rodiny (neboť islám povoluje si vzít křesťanskou ženu). Tyto možnosti logicky zanikají s pádem Osmanské nadvlády. Viz Ker Lindsay 2015, str. 21-30.

<sup>17</sup> Není bez zajímavosti, že se pozice ortodoxní církve během nadvlády Osmanské říše posléze stala i předmětem kritiky, jak upozorňuje Stefanidis (1999, 1. kapitola), když byla její výsadní moc napadána jako „hanebnost a výsměch“ národu, který za vše vděčí své víře – čímž se ale zároveň potvrzovala důležitost ortodoxní víry v řecké a řecko-kyperské identitě.

Logika fungování *milletů*, založená na náboženství a etnicitě jednotlivých skupin obyvatelstva, sice britskou nadvládou není zavržená zcela, je do jisté míry oslabena zavedením moderní byrokratické administrativy. Británie se nijak nesnaží spojit kyperskou politickou kulturu (Joseph 1999, str. 18), ba naopak, přistupuje k oběma největším etnickým skupinám jako ke skupinám bytostně nesourodým. Určitým důkazem britského postoje k řeckému obyvatelstvu jsou články v anglicky psaných novinách *Cyprus Herald*, zaujaté v následujících případech. Roku 1881 reaguje tento list na řecko-kyperské požadavky na získání vlastního, voleného legislativního orgánu slovy: „*Nedomníváme se, že jsou kyperští rodáci zralí na inovaci takového rozsahu a povahy*“. (Bose 2007, str. 64). Získání většího vlivu na ostrově je dle listu podmíněno „*vzdělaností a poevropštěním*“ (tamtéž). Komentář hraničící až s výsměchem je pak uveden k události, kdy bylo ortodoxní procesí během Velkého pátku posměšně uráženo z balkónu jednoho anglického klubu, což v celku pochopitelně vyvolalo protibritské nálady a protesty. Zmíněné noviny pak prezentovaly radu, aby: „*...řecká komunita pochopila a pamatovala na to, že tvoří pouze část celkové populace, a že mnoho dalších jiných skupin považuje to, co oni chápou za Kristův pohřeb, za naprostou šaškárnu a modlářství*.“ (tamtéž, str. 66). Takové články dozajista nepodporovaly řecko-kyperské iluze o možnosti britské „*prozřetelnosti*“ vzhledem ke kulturním zásluhám řecko-kyperského obyvatelstva.

Vztah k Řecku se mezi řecko-kyperským obyvatelstvem upevňuje celé 19. století (ačkoli samotný řecký stát v této době oficiálně nikdy nepodpoří kyperské aspirace na spojení, a to zejména díky závislosti, kterou má řecké království na Velké Británii), snaží se však způsob naplnění těchto aspirací namířit nenásilným směrem. Iredentismus v podobě *Megali Idea*, respektive jejího ideologického požadavku *enosis*, je jednak posilován samotnou nacionalistickou identifikací a odpovědí na to, co to znamená být řecký Kypřan (resp. Řek), jednak také frustrací z nemožnosti se prosadit v úřadech britské správy (a to i přes proklamovaný požadavek „*vzdělanosti a poevropštěním*“), což, jak poukazuje Katsourides (2013, str. 507), má kořeny také v britské obavě (nutno říci, že pravděpodobně velmi oprávněné), že by jakákoli větší samospráva řecko-kyperského etnika byla pouze „*zneužitá*“ k prosazení myšlenky *enosis*.

Rozšíření myšlenky *enosis* také výrazně ztěžuje prosazení jiných nacionalismů, například ryze *kyperského* nacionalismu (Papadakis 1998, str. 149-51), neboť *enosis* je bytostně spjata s nacionalismem řeckým a s myšlenkou pan-helénismu (Stefanidis 1999, 3. kapitola). Kyperský nacionalismus je prosazován především levicovými uskupeními, jako byla KKK<sup>18</sup>, či posléze pak strana AKEL<sup>19</sup> (která se po jistou dobu stala nejsilnějším odpůrcem myšlenky *enosis*). Ty z levicových pozic jednak kritizovaly moc ortodoxní církve a „imperialistické“ chování řeckého režimu (i režim samotný), jednak prosazovaly vytvoření společného kyperského státu. Jejich snahy se však takřka nikdy neseťkaly s masovou podporou, především protože obecně levicové elementy byly obviňovány z nedostatku „*ethnikophrosyni*“ (národního uvažování), což je a priori víceméně vylučovalo z veřejného života (tamtéž).

### 3.2.1. Reflexe Británie v turecko-kyperských naratívech

Turecko-kyperský pohled na britskou nadvládu vychází z toho, že jsou Britové chápáni jako ti, kdo přinesl vzdělání a modernizaci (*medeniyet*). Ohrožením této identity je pak „zpátečnictví“, v jakési zaostalosti minulých (osmanských) časů (Papadakis 2006, str. 56).

Turecko-kyperské protesty vůči britské nadvládě jsou takřka vždy zapříčiněny, z jejich pohledu, neoprávněným zásahem do sféry této komunity, primárně v náboženském kontextu (tamtéž, str. 57-67). Na konci 19. století dochází k protestům proti tomu, že jsou části Koránu spravovány britským místodržícím, na začátku století pak protesty proti britskému vedení *evkafu*, náboženské nadace (Vural 2006, str. 346), neposledně v 50. letech proti tomu, že se ředitelem tureckého lycea stal Brit. Takové požadavky mají svůj původ (mimo jiné) v tehdejší formulaci turecko-kyperské identity. Ta je totiž bytostně, až do 30. let 20. století, založena především na myšlence příslušnosti k muslimům (tamtéž, str. 343). Až poté se stává primárně etnicky založenou identitou, jejíž vztah vůči Turecku, jak bude dále ukázáno, není rozhodně jednoznačný a „pozitivní“ (rozhodně nikoli tak, jak je chápán v řecko-kyperském diskursu).

---

<sup>18</sup> KKK – „*Komunistiko Komma Kypru*“ – „Komunistická strana Kypru“

<sup>19</sup> AKEL – „*Anorthotiko Komma Ergazomenu Lau*“ – „Pokroková strana pracujícího lidu“. Zajímavostí je, že komunistická strana AKEL byla, pokud je mi známo, v 70. letech jediná, kdo na řecko-kyperské straně vydával informační materiály o zločinech spáchaných řecko-kyperskou stranou na turecko-kyperském obyvatelstvu. Viz Papadakis 2006, str. 72.

Řecko a turecko-kyperské požadavky jsou pak, stále násilnějším způsobem, vyjadřovány v letech třicátých. Nepokoje počínající v roce 1929 dosáhnou svého vrcholu v roce 1931, kdy masové demonstrace na podporu uskutečnění spojení s Řeckem způsobí mimo jiné vypálení budovy britského místodržícího v Nikosii a smrt 6 civilistů. Takto násilné události jsou zapříčiněny stále větší mocí radikálnějšího křídla řecko-kyperské politiky, především uskupením EREK<sup>20</sup> (není bez náhody, že nepostradatelná část této organizace pak v 50. letech stojí u zrodu organizace EOKA<sup>21</sup>). Britská správa na tyto události zareaguje zrušením takřka všech autonomních výdobytků kyperské správy. Tedy dochází k zrušení kyperské ústavy, k zákazu politických stran, a k zrušení výuky tureckých a řeckých dějin.

### 3.3. Vznik organizace EOKA a reakce britské strany

Se založením organizace EOKA v roce 1955 přechází změna způsobu boje za spojení s Řeckem z umírněného a nenásilného způsobu na způsob násilný, teroristický.

Změna tohoto stanoviska je dle Andrewa R. Novo (Novo 2012, str. 417 – 422) způsobena především frustrací z neúspěšnosti naplnění řecko-kyperských požadavků, změnou mezinárodního prostředí (resp. počínající dekolonizací a neúspěchem internacionalizace otázky Kypru na půdě OSN) a změnou ve vedení na řecko-kyperské straně (Ker Lindsay 2016, str. 31). Přejít k násilné formě je však řecko-kyperskou stranou chápán jakožto komplement k její snaze politické (diplomatické), nikoli jako její naprostá náhrada. Vedení organizace EOKA však zcela nepochopilo logiku toho (Novo 2012, str. 417-422), jakým způsobem britská správa reaguje ve chvíli, kdy separatistický boj v jejích koloniích přejde do boje násilného a teroristického. Jak si totiž mohlo vedení řecko-kyperského boje povšimnout, Británie (v případech Malajska a Keni<sup>22</sup>) se nejprve zaměřila na úplnou eliminaci takovýchto hnutí, až poté se eventuálně zabývala tím, za co tyto skupiny bojovaly, a to primárně na úrovni politické (jednoduše řečeno, fakt, že se dané požadavky začaly prosazovat bojem, snad nikde neznamenal, že by britská správa dané požadavky začala respektovat více, než jak to dělala do té doby).

---

<sup>20</sup> „Ethniki Rizospastiki Enosis Kypriaki“ - „Kyperská národně-radikální unie“.

<sup>21</sup> „Ethniki Organosis Kypriou Agoniston“ – „Národní organizace kyperského boje“.

<sup>22</sup> Tj. v případech povstání „Mau Mau“ v Keni v letech 1952-1960 a povstání v Malajsii v letech 1948-1960.

Počátky hnutí EOKA na první pohled nevypadají, že by došlo vzniku organizace, která bude schopná čelit britské správě s jejími prostředky (ostatně ze základajících zhruba 80 členů měli vůbec nějakou vojenskou zkušenost pouze ti nejdůležitější dva – vůdce EOKA Giorgos Grivas a jeho „zástupce“ Grigoris Afxentiou<sup>23</sup>, financování skupiny je pak zajištěno především z fondů ortodoxní církve).

V dubnu roku 1955 propuká série bombových atentátů a dílčích přepadových akcí zorganizovaných EOKA. Činy jsou prezentovány jakožto boj za „osvobození Kypru od britské nadvlády“. Organizace EOKA dokonce vydává turecky psané letáky, informující, že její boj nemá s turecko-kyperským obyvatelstvem nic společného (Bose 2007, str. 69), a že její činnost není vůči němu nijak nepřátelsky namířená. Britská odpověď je dle očekávání tvrdá, například v roce 1956 je oběšeno 9 zajatých příslušníků EOKA, arcibiskup Makarios je vyhoštěn na Seychelské ostrovy, velmi kontroverzní se stane poprava teprve 18letého mladíka za to, že měl doma zbraň (proti této popravě protestoval ústy svého člena i americký Kongres).

Proč však teror v určitém pohledu uspěl? Již zmíněný Andrew R. Novo (Novo 2012, str. 418-419) na tuto otázku odpovídá tak, že britská taktika potlačení vzpour byla primárně založena na použití síly policejní, nežli síly vojenské. Díky tomu se britská správa snaží využívat primárně kyperské policejní síly – v čemž spočívá problém celého řešení vzpoury. Kyperské policejní síly (dále jako KPS) totiž z logiky věci nemohou sloužit jako účinný zdroj potlačení řecko-kyperské vzpoury, a to z následujících důvodů (tamtéž, str. 421):

- A. Kyperské policejní síly se v roce 1954 skládají z 61 % (na konci roku 1955 z necelých 55 %) z řeckých Kypřanů, což těmto silám zamezovalo v aktivním postupu proti činnosti EOKA ze dvou hlavních příčin:
  - a. Podpora činnosti EOKA mezi řecko-kyperskými příslušníky KPS.
  - b. Teror rozpoutaný organizací EOKA vůči řeckým Kypřanům, kteří se zapojili do činnosti KPS proti organizaci EOKA (v očích EOKA se tak stali zrádci a v prvních letech činnosti EOKA byli hlavním cílem, možná poněkud paradoxně, právě řečtí Kypřané ve službách britské správy – ostatně z celkového pohledu nejvíc obětí činnosti EOKA pochází z řad řeckých Kypřanů).

---

<sup>23</sup> Sir John Harding, který vedl potlačení této vzpoury, měl k dispozici přes 13,000 vojáků a 2000 policistů.

B. Obecné antipatie vůči britské správě (ta však nutně nemusela vést k podpoře činnosti EOKA).

C. Bezúčinnost platových podmínek a obecného vybavení Kyperských policejních sil (sám vůdce organizace EOKA Grivas ve svých vzpomínkách poukazuje na to, že většina policejních stanic neměla ani takové elementární vybavení, jako byl telefon).

Jak je znázorněno v následující tabulce, počet řeckých Kypřanů v rozmezí let 1954-1956 procentuálně poklesl o více jak 20 %, početně pak klesl za léta 1955-56 o 30,5 %. S tím, jak klesaly počty řeckých Kypřanů, takřka úměrně vzrůstaly počty Kypřanů tureckých (ti v letech 1954-56 zaznamenají necelý 30% nárůst, jejich početní stav se zvýší v letech 1955-56 o necelých 55 %).

Tabulka č. 1: Údaje o příslušnících kyperských policejních sil v letech 1954-1956

Náboženská příslušnost	1954 – počet příslušníků (v procentech)	1955 – počet příslušníků (v procentech)	1956 – počet příslušníků (v procentech)	Nárůst/pokles počtu v letech 1955-1956
Ortodoxní, řecká	850 (61,3 %)	1003 (54,5 %)	697 (37,5 %)	- 30.5 %
Muslimská	508 (36,7 %)	734 (40,0 %)	1135 (60,0 %)	+ 54,6 %
Jiná	28 (2.0 %)	101 (5,5 %)	47 (2,5 %)	-53,5 %
Celkem	1386 (100 %)	1838 (100 %)	1879 (100 %)	+2,2 %

Tabulka zpracována autorem dle Novo 2012, str. 422.

Britská správa se tak snaží vyřešit liknavou pozici řeckých Kypřanů jejich nahrazením Kypřany tureckými. V červenci 1958 tak slouží v běžných policejních útvech (Novo 2012, str. 423-425) 462 Britů, 932 řeckých Kypřanů a 891 tureckých Kypřanů (to vše v době, kdy řečtí Kypřané zaujímají 77,1 % celkové populace a turečtí Kypřané pouze 18,2 %), další pomocné policejní oddíly jsou utvořeny 70 řeckými Kypřany a 1,700 tureckými Kypřany. Mobilní rezerva policejních sil je pak turecko-kyperská už zcela (všech 542 osob)<sup>24</sup>. Turecké oddíly jsou také používány v případech, kdy dochází k výsledku a k mučení členů EOKA (nebo jakýchkoli podezřelých osob).

<sup>24</sup> Ztráty vztáhnuté pouze na policejní síly (v boji s EOKA do roku 1958) vycházejí nejčerněji pro turecké Kypřany (jichž zahyne 22 a dalších 108 je zraněno). Druhé místo zaujímají řečtí Kypřané, těch díky činnosti EOKA zahyne 15 a zraněno je 43. Na třetím místě jsou posléze Britové, kteří mají 12 mrtvých a 34 zraněných (Britů je ale v policejních silách také nejméně). Viz Novo 201, str. 427.

Použití kypersko-tureckého obyvatelstva při potírání činnosti EOKA nejenže vyostří už tak napjatou situaci a posílí nenávisť mezi řecko-kyperským a turecko-kyperským obyvatelstvem, ostatně pokud EOKA v roce 1955 prezentuje své činy jako boj proti britské nadvládě, roku 1958 je to už boj proti „anglo-turecké frontě“ (Bose 2007, str. 69), ale vzhledem k zamýšlenému smyslu jeho použití má přesně opačné následky.

Přístup Velké Británie a použití tureckých Kypřanů jako „vyrovnávací síly“ tak posiluje pozici a podporu EOKA, ačkoli ta, především v prvních letech své činnosti, terorizuje a vraždí komunisty, příslušníky kyperských policejních sil a jakékoli domnělé spolupracovníky britské správy z řad řeckých Kypřanů.

### **3.4. Vznik kyperského státu, 60.léta a coup d'état**

#### **3.4.1. Vznik kyperského státu**

Násilnosti, balancující až na pokraj občanské války, vedou k bilaterálním jednáním mezi řeckou a tureckou vládou v Curychu (pod záštitou vlády švýcarské), jejichž výsledek posléze ústí do vzniku kyperské republiky 16. srpna 1960.

Ačkoli je výsledný kyperský stát prototypem konsociační demokracie (či spíše pokusem o ni), domnívám se, že pravděpodobnost úspěšnosti nového státu byla velmi malá (přičemž se chci vyvarovat jakéhokoli retrospektivního determinismu a proto netvrdím, že nový stát a jeho nastavení *musely* selhat), a to z následujících důvodů (níže uvedené údaje vycházejí, pokud není uvedeno jinak, z Bose 2007, str. 69-79) :

1. Třebaže bylo rozdělení pozic a práv jednotlivých etnik velmi propracované (minimálně na svou dobu), na samosprávné úrovni pouze posilovalo rozdělenost etnik, neboť nezakládalo na místní úrovni společné orgány, ale vždy orgány pouze reprezentující jedno ze dvou etnik, aniž by je jakkoli nutilo k spolupráci (ve skutečnosti se tyto orgány navzájem ignorovaly a prakticky jediná jejich „součinnost“ spočívala ve vzájemném obviňování se z chyb).
2. Procentuální zastoupení jednotlivých etnik ve státních institucích neodpovídalo jejich skutečnému zastoupení v obyvatelstvu ostrova. Rozdělení v civilní správě 7:3 ve prospěch řecko-kyperské části nad-proporčně zvýhodňovalo turecké Kypřany (přičemž souhlasím, že z řecko-kyperské strany byl argument „nespravedlivého zvýhodnění turecko-kyperské strany“ opodstatněný), ve vojenské správě byl tento poměr dokonce 6:4, což vedlo k paradoxním situacím, kdy kyperský stát nebyl



schopen naplnit proklamované počty tureckých Kypřanů, protože se jich zkrátka na ostrově nenacházel dostatečný počet.

3. Samotná ústava obsahovala prvky, které posilovaly rozdělení mezi jednotlivými etniky. Ústava nepovolovala uzavírání manželství mezi řecko-kyperským a turecko-kyperským obyvatelstvem, i když si členové těchto komunit mohli brát členy jakýchkoli jiných komunit (Bose 2007, str. 75). Dále, a to souvisí částečně s prvním bodem, zakládá separované školství a další kulturně-vzdělávací instituce (Anastasiou 2008, str. 62), čímž znovu posiluje tendenci k prohloubení rozdílů mezi řeckým a tureckým obyvatelstvem, čímž do jisté míry mezi nimi znemožňuje dialog.
4. Dalším faktorem je pak kontext násilností 50. let a hlavní ideologický základ obou etnik. Společnost byla jednak hluboce rozdělená činností EOKA a TMT, respektive balancováním na okraji občanské války, jednak ani jedna z komunit (tedy jejich hlavní politický proud) nikdy neměla za hlavní cíl vytvoření kyperského státu. Primárním cílem řecko-kyperské strany bylo spojení s *enosis*, středobodem turecko-kyperské komunity je naopak myšlenka *taksim*, tedy rozdělení ostrova.
5. Posledním bodem je vliv tří zemí, jež měli garantovat „nezávislost“ kyperského státu, tedy Řecka, Turecka a Británie. Jejich vliv, nejvíce tedy v případě prvních dvou zemí, ztížil jakoukoli skutečnou „nezávislost“ daného státu a pouze posiloval už tak dosti křehký stav věcí (státní suverenita, jež je tímto způsobem závislá na 3 dalších zemích, je jaksi z principu problematická).

Stěžejním předpokladem fungování nově vzniklého státu byl také předpoklad provázanosti jednotlivých etnik, která by svým fungováním pomáhala mírovému soužití. Jak však upozorňuje Bose (2007, str. 80), smíšenost a provázanost řecko-kyperského a turecko-kyperského obyvatelstva byla spíše fantazií, nežli faktem, který by posiloval možnost přežití konsenzuálního modelu republiky. Bose upozorňuje na 114 kyperských vesnic se „smíšeným obyvatelstvem“ (oproti 509 „homogenních“, z čehož 392 bylo řecko-kyperských a 117 turecko-kyperských vesnic<sup>25</sup>) resp. na to, že pouhých 10 osob „jiné skupiny než dominantní“ činilo v tomto pohledu danou vesnicí heterogenní, smíšenou.

---

<sup>25</sup> Anastasiou (2008, str. 54) poznamenává, že v roce 1859 bylo na Kypru 234 smíšených vesnic (zdali má na mysli vesnice rozdělované podle stejného klíče, jako tak činí Bose, se mi bohužel nepodařilo zjistit), v roce 1946 162 vesnic, v roce 1974 (bezprostředně po invazi) 48 a v roce 2001 už pouze jediná.

Soužití dvou komunit se jeví ještě problematictější ve světle toho, že i v těchto „smíšených“ vesnicích existovaly striktní hranice mezi jednotlivými komunitami (manželství mezi řecko-kyperskými a turecko-kyperskými prakticky neexistovalo<sup>26</sup>). Dalším faktem je, že v roce 1960 ovládalo nějakým způsobem řecký jazyk pouze 38 % tureckých Kypřanů (a to ještě ve většině případů díky tomu, že žili obklopeni řecko-kyperskou komunitou). Na straně řecko-kyperské pak turecký jazyk (jakoukoli úrovní) ovládalo pouze 1 % (tamtéž).

Stojím tak společně s výše citovaným Bose za názorem, že takové „soužití“ sice nemuselo nutně vést automaticky k násilí, ale rozhodně nemohlo tlumit pozdější rozepře (a v tomto smyslu posilovalo tendenci k násilnostem mezi komunitami), čímž se stavím proti tezi Anastasiou, jež popisuje toto soužití v takřka nejvíce pozitivních termínech a tvrdí, že „mezery do jejich soužití vnesl až teror“ (Anastasiou 2008, str. 49). Pokud mám určité mínění o nějaké komunitě a nevystavuji ho „realitě“ (čímž myslím skutečný kontakt s životem takové komunity), jak se pak může de-konstruovat moje mínění, můj narativ o dané komunitě? Pokud v daných vesnicích obě dvě komunity žili naprosto odděleně a vůbec neovládali jazyk druhého, těžko se kdy mohli zbavit svých vlastních pohledů na druhé, či je alespoň vystavět nějaké sebekritice.

Turecko-kyperská menšina však ústavním uzpůsobením státu může být uspokojena více, nežli komunita řecko-kyperská, neboť je pro ně jednak velmi nad-proporcionální, jednak ústavně zajišťuje a vymezuje práva a povinnosti každé ze dvou komunit (čímž alespoň na deklarativní úrovni zamezuje realizaci *enosis*). Řecko-kyperská většina chápe tuto ústavu a zřízení státu jakožto popření historického helénistického charakteru ostrova a porušení zásad demokratické vlády většiny (tj. jakožto nespravedlivé a neracionální upřednostňování 18% menšiny před 77% většinou).

Tento odpor řecko-kyperské většiny reflektuje jeden podstatný aspekt, který se na straně řecko-kyperské strany objevuje takřka po celé dějiny tohoto konfliktu, počínající s národní sebe-identifikací a nekončící ani na začátku 20. století. Je to totiž názor, že to, co řecko-kyperskému obyvatelstvu náleží, vzhledem k historii ostrova a procentuálnímu zastoupení jeho obyvatelstva na ostrově, není pouze zajištění *rovnoprávného* hlasu, ale získání *dominantního* hlasu na správě ostrova (Bose 2007, str. 101).

---

<sup>26</sup> Již bylo zmíněno, že manželství mezi komunitami bylo používáno jako způsob sociální mobility v období nadvlády Osmanské říše. S pádem jejího vlivu tento způsob logicky vymizel. Ústava kyperského státu pak tyto manželství právně nepovolovala.

Nastavení kyperského státu, které se snažilo řešit etnickou povahu ostrova, bylo v kontradikci k tomu, jak identitu (potažmo etnicitu) chápal nacionalistický narativ. Jediný legitimní zdroj moci je dle jeho pohledu majoritní etnická komunita (tj. komunita řecko-kyperská), a tento zdroj je jaksi nutně „poškozen“, pokud je pluralizován (Anastasiou 2008, str. 62).

### **3.4.2. Období 60. let a coup d'état**

Velmi krátké období dělí vznik kyperského státu od propuknutí nového kola násilí. Mezi prosincem 1963 a srpen 1964 je v potyčkách a útocích na vesnice zabito 191 tureckých Kypřanů, dalších 173 se stalo nezvěstnými, řeckých Kypřanů pak zahyne 133, nezvěstných je 41. Kypr se tak, i přes přítomnost jednotek OSN, ocitá znovu na pokraji občanské války.

Důležitým aktem je vojenský převrat v Řecku v dubnu roku 1967. Řecká vojenská junta podporuje násilné řešení kyperského problému, role arcibiskupa Makariose je čím dál tím více upozaděna ve prospěch radikálního Glafkose Klerida (také na turecké straně je stárnoucí Fazil Kučuk nahrazen radikálnějším Raufem Dektašem). Arcibiskup Makarios se stane překážkou pro svou údajnou náklonnost k turecké straně (8. března 1970 je na něj spáchán jeden z neúspěšných atentátů) a jeho pozici neposilní ani „radikalizace“ jeho prohlášení<sup>27</sup>.

Vědomí podpory z Řecka vede k radikalizaci a návratu krajně pravicových zastánců boje, kteří zakládají organizaci EOKA-B (někdy též označována jako EOKA II). Situace se stane ještě více nestabilní poté, co se v listopadu 1973 v Řecku dostane k moci nejradikálnější a nejpravicevější část bývalé junty pod vedením Dimitria Ioannidise, podle něhož byla bývalá část junty až příliš vstřícná nepřátelským elementům. Z iniciativy jeho režimu je 15. července 1974 na Kypru proveden puč podporovaný řeckou vojenskou juntou. Během probíhajícího puče je proveden další neúspěšný atentát na arcibiskupa Makariose (kterému se podaří uniknout z ostrova přes britskou základnu). Někteří z jeho příznivců však uprchnout nestačí, jsou zajati pučisty, mučeni a z části popraveni.

---

<sup>27</sup> „Kypr je řeckým ostrovem. Je řeckým od úsvitu dějin a navždy řeckým zůstane. Převzali jsme tento ostrov jakožto ostrov zcela řecký a také musíme udělat vše pro to, aby takový zůstal až do chvíle, kdy ho předáme matce Řecku.“ Viz Bose 2007, str. 85.

20. července 1974 pak přichází turecká invaze (nazvaná „Happy Peace Operation“). Je dle mého názoru nezpochybnitelné, že konsekvence této invaze byly hrubým porušením mezinárodního práva, avšak samotný akt vojenské invaze je, z hlediska smluv, které byly základním pilířem kyperského státu, poněkud více problematický, neboť tyto smlouvy ustanovovaly oprávnění jednoho ze tří garantů samostatně nastolit (pokud by ostatní dva odmítli společný postup, či by to určité okolnosti neumožňovaly) *status quo ante*.

### 3.5. Období po turecké invazi

Puč zorganizovaný řeckou juntou a jeho následky přinášejí do sebe-chápání řecko-kyperské identity zvrát. Objevuje se zde totiž myšlenka „velké zrady Řeckem“ (Papadakis 2006, str. 104, taktéž Papadakis 1994, str. 415), která svými důsledky začíná oddělovat řecko-kyperskou identitu od identity „čistě“ řecké, respektive vede k opuštění myšlenky *enosis* (právě protože se Řecko dopustilo zrady na Kypru a „nechalo“ zdejší obyvatelstvo na pospas turecké armádě), a k přijetí myšlenky re-unifikace rozděleného ostrova. Podporou této re-unifikace má být i vykreslování dřívějších vztahů před invazí jako „mírumilovné koexistence mezi Turky a Řeky“, která byla zhoršena zásahy „cizích“ mocností<sup>28</sup> (Papadakis 2006, str. 69).

Zvrát přichází i na straně turecké, respektive turecko-kyperské. Pokud oficiální turecký narativ turecké Kypřany před rokem 1974 nazýval „*şoyda larimiz*“, což zhruba lze přeložit jako „naši příbuzní“, „naši druzi“ (tamtéž, kapitola 4), aby tak posílil vnímání Turků a tureckých Kypřanů jako jednoho a samého etnika, po roce 1974 přichází distinkce i mezi Turky a tureckými Kypřany<sup>29</sup>. Posledně jmenovaní jsou nově charakterizováni jako „*rumcu*“ (odvozeno z tureckého slova označující Řeky, tedy něco jako přátelé Řeků, což se kontextuálně prakticky rovnalo slovu zrádce), Turci z Anatólie<sup>30</sup> sami sebe nazývají „*barisci*“, tedy něco jako „přátelé míru“ (tamtéž).

---

<sup>28</sup> Jak již bylo zmíněno, jediný, kdo narušuje tento „pohled“, je komunistická strana AKEL.

<sup>29</sup> Tento narativ začíná rozlišovat mezi „pravými“ Turky, obyvateli Turecka (*Turkiyeliler*), a Kypřany (*Kıbrıslılar*).

<sup>30</sup> Ačkoli je jejich identita vůči tureckým Kypřanům popsána jako „Turci z Anatólie“, ve skutečnosti se jednalo (kromě Turků) o směs osob z oblasti Laz u Černého moře, mimo jiné také o Kurdy a Araby. Viz již zmíněný Papadakis.

Turkifikace severu ostrova probíhá ve dvou úrovních. První je zaměřena na zbavení turecké části ostrova jakýchkoli vazeb na kulturu řeckou. S tímto je jednak spjato vyhnání 142.000 osob řecko-kyperského obyvatelstva ze severu (kde tvořili 80 % obyvatelstva), dalších 20.000 osob (Bose 2007, str. 55-61) je přinuceno odejít soustavným porušováním jejich práv. Z řad řecko-kyperské armády je dodnes neznámý osud 1,619 zmizelých zajatců, kteří byli pravděpodobně zavražděni na území severní části ostrova, či byli internováni v tureckých věznicích, kde je čekal podobně tragický osud.

Válečné zločiny proti kulturnímu dědictví lidstva jsou zachycené ve zprávě Jacquese Dalibarda pro organizaci UNESCO (Dalibard 1975, str. 35-52). Turecká administrativa, jak jeho zpráva poznamenává, přestavila nejméně 55 řecko-ortodoxních kostelů na mešity, z dalších nejméně 50 kostelů se staly obchody či muzea, nebo byly naprosto zničeny. Řecko-kyperské hřbitovy v nejméně 25 vesnicích byly znesvěceny a zničeny (Dalibard poznamenává, že během jeho pobytu v severní části ostrova nenarazil na jediný řecko-kyperský hřbitov, který by nebyl poškozen či zničen úplně – na druhou stranu jeho pobyt na turecké straně byl vzhledem k nevoli tureckých úřadů velmi krátký). Nespočet ikon a církevních artefaktů bylo ukradeno tureckou armádou a posléze prodáno na černém trhu. Všechny názvy míst byly z řeckého jazyka převedeny do tureckého.

Posílení turkifikace ostrova měl zajistit i nelegální přesun 115.000 osob z Anatólie (Frangoulidou 2004, str. 30-31). S tím je spojena druhá rovina turkifikace, kterou je snaha zbavit severní Kypr jakýchkoli vazeb na kulturu turecko-kyperskou. Turečtí Kypřané jsou, na první pohled paradoxně, vystaveni podobnému nátlaku jako jejich bývalí řecko-kyperští sousedé. Na 55.000 tureckých Kypřanů (tamtéž, str. 32) je donuceno odejít z průmyslově důležitých center (z Nikósie jsou vyhnáni prakticky všichni a jsou „nahrazení“ „spolehlivějšími“ Turky z Anatólie<sup>31</sup>), z jejich pracích, či je donuceno ostrov opustit zcela.<sup>32</sup> Zločiny vůči řecko-kyperské kultuře jsou praktikovány i proti turecko-kyperskému obyvatelstvu. Dochází k naprostému popírání autonomie a svébytnosti turecko-kyperského obyvatelstva, jeho dějin a kultury (sám Rauf Dentkaš se nechá slyšet, že jediná věc na Kypru, která je kyperská, je kyperský osel, což vyvolá obrovské pozdvižení mezi turecko-kyperským obyvatelstvem). Turecká administrativa se podobně jako u řeckého případu snaží vymazat staré turecko-kyperské názvy, a nahrazuje je názvy novými, explicitně spjatými s „domovským“ Tureckem. Dalším krokem pak byla snaha zničit turecko-kyperské nářečí.

<sup>31</sup> Dnes již severní Kypr obývá pouhých 11 % původního turecko-kyperského obyvatelstva.

<sup>32</sup> Což Dentkaš lakonicky komentuje tím, že za „každého Turka, který odejde, jeden přijde“.

## 4. Závěr

Bakalářská práce se na příkladu vývoje řecko-kyperského nacionalistického, resp. sionistického narativu snažila ukázat jejich obecnější logiku, taktéž na obou dvou příkladech demonstrovat funkce narativů tak, jak byly popsány v úvodu této práce (resp. jak byly citovány dle Rotberga).

Pomyslným začátkem v obou případech bylo období Osmanské říše, resp. chápání tohoto období v daných narativech. V případě řecko-kyperského pohledu bylo toto období popsáno jako období útlaku helénismu a řecké identity obecně, avšak, jak již bylo zmíněno, konflikty se spíše odehrávaly uvnitř řecko-kyperské komunity a samotný fakt existence řecko-kyperského *milletu* poskytoval dané komunitě (resp. řecké ortodoxní církvi) velkou míru autonomní samosprávy. Existence *milletu* poněkud paradoxně umožnila vznik monopolní moci zmíněné ortodoxní církve, jejíž ideologie byla s myšlenkou *enosis* bytostně spjatá (spojení s Řeckem a ortodoxní víra byly naprosto základním komplementem řecko-kyperské identity). Morální legitimita takového narativu, jak bylo v úvodu nastíněno, se zakládá na (domnělé) nepřerušené kontinuitě své existence – v řecko-kyperském případě je tato role ztělesněna právě řeckou ortodoxní církví.

V případě izraelsko-palestinského konfliktu systém *milletů* nevedl k tak jasnému monopolnímu postavení, což může mít své kořeny jak ve větší „roztříštěnosti“ židovské komunity<sup>33</sup> (ať už v samotné Palestině, či obecněji ve světě), stejně tak jako ve faktu, že v případě Palestiny trvala osmanská nadvláda prakticky o 40 let déle, díky čemuž lze pozorovat důsledky myšlenek „osmanismu“ na židovskou populaci v Palestině<sup>34</sup> (resp. všude v Osmanské říši). Roli, kterou v případě Kypru hrála církev, z pohledu sionismu hraje *jišuv*. To je vylíčeno jako období bytostného zápasu za „židovskou“ identitu (která je taktéž jako v předchozím případě chápána zcela monoliticky) proti permanentnímu ohrožení. Znovu, takový pohled je v kontradikci ke skutečnosti, neboť byla židovská komunita v Palestině víceméně roztříštěná, postihnuta například konflikty mezi sefardskými a aškenázskými Židy, a rozhodně neusilovala o svůj národnostní stát tak, jak to sionismus líčil (samozřejmě i sám

---

<sup>33</sup> A taktéž v tom, že v případě židovské identity nebyl náboženský aspekt provázán s národním (potažmo státním) aspektem tak silně, jako tomu bylo v případě řecko-kyperské identity.

<sup>34</sup> Ačkoli je to velmi diskutabilní, sám si těžko mohu představit, že by myšlenky osmanismu našly podobnou odezvu mezi řecko-kyperským obyvatelstvem, resp. že by vedly k vytvoření myšlenky kyperského „státu“ v rámci Osmanské říše. Rozdíl je samozřejmě v tom, že řecko-kyperské obyvatelstvo směřovalo své aspirace k již existujícímu státu (který navíc byl velmi často ve válečném stavu s Osmanskou říší), kdežto v případě židovské populace žádná taková státní jednotka neexistovala, navíc arabský svět většinu času přistupoval k židovské komunitě lépe, než jak to činila Evropa.

sionismus se k myšlence na židovský stát v Palestině musel propracovat, ačkoli to pravděpodobně zpětně nikdy neuznal).

V obou případech se tedy objevuje motiv identity, která je monolitní a, z pohledu argumentace nároku na dané území především, je daná identita chápána jako nepřerušená, její monolitnost je chápána jako kontinuální. Taková kontinuita však musí být jaksi institucionalizována. Tímto prostředkem, skrze který je daná identita zachována (potažmo i právo na dané území), byla v případě řecko-kyperské komunity ortodoxní církve, v případě sionismu *jišuv*. Oba dva „prostředky“ taktéž musely čelit neustálému ohrožení, které bylo skryto v druhém – tedy v Osmanské říši, v Turcích, v Arabech, přičemž všechny tyto kategorie „Druhého“ jsou taktéž vykresleny monolitně (Said 1997, str. 38) a jejich podstata je taktéž popisovaná jako neměnná a v jistém smyslu permanentní – avšak s tím rozdílem, že tato identita druhého je bytostně negativní. Oba dva narativy taktéž zavádějí distinkci *uvnitř* své identity, sionistický pohled zavádí distinkci mezi Židem diaspory a Židem „emancipovaným“, ten řecko-kyperský distinkci mezi „nedokonalou“ identitou řeckých Kypřanů žijících mimo „domovské“ Řecko a budoucí identity v *rámcí* Řecka.

Kategorie „druhého“ je bytostně spjata s permanentním ohrožením vlastní skupiny. Toto ohrožení má svůj původ ve smyslu a běhu dějin stejně tak, jako je jím vznik vlastního státu (či připojení k jinému, „domovskému“). Nepřátelství druhé skupiny vůči skupině vlastní je tak *inherentní* součástí identity této druhé skupiny. Pokud je však nepřátelství jaksi a priori dané, konflikt tím získává nádech boje na život a na smrt. Touto cestou narativ plní svou mobilizační funkci, stejně tak jako funkci skrze kterou popisuje svět jako univerzum smysluplných událostí, které mají svůj předvídatelný kurz. Tím, že narativ popisuje druhou skupinu jako bytostně nepřátelskou, pomáhá tím k brutalizaci a bezmilostnému vedení takového boje. Avšak taková brutalizace je legitimní (resp. je jako legitimní chápána), protože jsou činy vlastní skupiny vlastně *reakcí* na nepřátelství skupiny druhé (viz způsob, jakým jsou interpretovány události roku 1948, jak je v řecko-kyperském narativu invaze roku 1974 chápána jako zrada atd.), přičemž je taková reakce *nutná*, což vychází právě z proklamované podstaty druhého (kdyby se vlastní skupina nebránila, došlo by k jejímu zániku). Tím, že se vlastní skupina staví do pozice a priori obranné, vytváří také sebe-identifikaci oběti, jak jsem se snažil dokázat na příkladu změny řecko-kyperského narativu po roce 1974, kdy se objevila myšlenky „zrady“ Řeckem, jejímž základem je vnímání vlastní skupiny jako objektu, kterému se stala křivda, jako kdyby ona sama nenesla nepostradatelnou vinu na daných událostech.

Tato sebe-identifikace oběti je však ještě posílena tím, že je vlastní oběť chápána jako unikátní a jedinečná (příčemž oběti druhé skupiny a zločiny vlastní skupiny jsou víceméně jednoduše ignorovány), což lze nejlépe ilustrovat na hrůzné zkušenosti holocaustu (i když to je pochopitelně událost, která se netýká přímo tématu práce, nicméně argumentaci ovlivňuje) – jelikož je vznik izraelského státu spojen se schopností bránit se, je argumentace proti vzniku tohoto státu minimálně snaha nebránit tomu, aby se holocaust zopakoval – ale „jedinečnost“ nepřátelství už je obsažena i v tom, jak sionismus popisuje období diaspory. Žádné jiné etnikum není tak nenáviděno jako Židé.

Podobný mechanismus je přítomný i v případě řecko-kyperské identity, když se vytváří monolitické chápání „tureckého nebezpečí“. Řecká (potažmo řecko-kyperská) identita je v průběhu historie vystavována neustále se objevující nenávisti Turků (což „dokazuje“ turecké obsazení Konstantinopole v roce 1453<sup>35</sup>, pogromy ve Smyrně ve 20. letech a konečně invaze v roce 1974) a taktéž dochází k heroizaci a „jedinečné“ oběti daného obyvatelstva. Toto utrpení však vede k vytvoření v určitém smyslu „lepšího“ člověka, což je přesně distinkce mezi Židem diaspory, který je na milost a nemilost svým „pánům“, a emancipovaným Židem, jež má svůj stát a vzepřel se tak utrpení, kterého všude pronásledovalo, stejně tak jako se tento motiv objevuje v identitě řecko-kyperské (řecké), kdy počátky tohoto utrpení jsou v období Osmanské říše, stejně tak jako během teroru organizace TMT (Stefanidis 2007, první kapitola). Zkrátka, motiv utrpení tak vytváří jakýsi „jedinečný“ morální nárok na dané území, vycházející z jedinečné morální kvality dané komunity. Počátek této „morální kvality“ je právě ve schopnosti „odolat“ všem nebezpečím a nástrahám.

---

<sup>35</sup> Že řecký nacionalismus chápe Byzantskou říši jako výsadně řecký fenomén je dalším důkazem toho, jak se v narativu vytváří „nepřerušená kontinuita“ identity. Když řecký „obrozenecký“ nacionalismus potřeboval svou přítomnost spojit s dědictvím antických Řeků, musel jaksí přehlížet to, jak se samotná Byzantská říše chápala (jako pokračovatel Římské říše) a že ji takřka identicky chápal i turecký, resp. osmanský svět. Netvrdím tím však samozřejmě, že by Byzantská říše byla naprosto prostá řeckého elementu, ale rozhodně v ní nehrál takovou roli, jak se to pak snažili mnozí retrospektivně dokázat. Viz Anastasiou 2008, str. 32.



Na mnohých případech se práce snažila poukázat, jak jednotlivé teze narativů byly obsaženy v téměř každodenním životě daných komunit, což snad nejvíce dokazoval „ideologický“ jazyk, který byl používán. Sionistický narativ tak označuje osoby osidlující Palestinu jako hrdiny, při čemž země, kterou obsazují, je „znovuzískaná od nepřátel“. Turecký narativ před invazí roku 1974 nazývá turecko-kyperské obyvatelstvo v pozitivních konotacích jako příbuzní, jen aby je po dané invazi nazýval termíny implikující jejich domnělou sepjatost s Řeckem. Když v řecko-kyperské identitě dojde k pocitu zrady Řeckem, jeho narativ začne líčit turecko-kyperské obyvatelstvo v přátelštějších termínech. Jak jsem se snažil dokázat, taková institucionalizace je taktéž posílena tím, že není vystavena jakémusi dialogu s narativy ostatními, především druhé skupiny (viz údaje o neprovázanosti řecko-kyperských a turecko-kyperských komunitách a dokonce o právní zakotvenosti takového uzpůsobení po vzniku kyperského státu). Institucionalizace diskursy v myšlení je dále posílena také přejmenováním takřka všeho názvy, které mají mít konotace v souladu s tezemi narativu, přičemž jména navíc často mají implikovat právě nezpochybnitelnou identitu daného území, tudíž jsou vybírány názvy explicitně biblické (odkazující k židovským královstvím v antice), či názvy odkazující k Anatolii.

Jednou z dalších, avšak nikoli méně důležitou složkou takového institucionalizovaného jazyka, není pouze to, o čem (a jak) narativ mluví, ale taktéž o čem nemluví, co ignoruje (na což v případě Kypru upozorňovala komunistická strana AKEL nebo jak to činili a činí izraelští noví historici, a co bylo předmětem kritiky zprávy Peelovy komise v roce 1937, jež poukazovala na naprostou absenci arabského obyvatelstva v židovských výukových materiálech).

Role Velké Británie je v obou případech následující. V případě Kypru britská administrativa postupně implementovala byrokratizaci (čímž alespoň částečně narušovala dřívější uzpůsobení *milletů*), avšak víceméně respektovala odlišnosti obou komunit (nedošlo tedy k úplné destabilizaci systému, který *millety* nastínil). Britská administrativa se však zároveň nijak nesnažila obě dvě nejpočetnější komunity spojit – ba naopak, pokud zde v tomto případě byl nějaký dopad, bylo to v prohlubování propasti mezi dvěma komunitami. Taktéž jakékoli legislativní ústupky vůči kyperským Řekům (a Turkům) činila Británie s vědomím potřebnosti hranice, za kterou se nikdy řecko-kyperská autonomie nesměla dostat. Přesněji řečeno, Británie si byla vědoma, že se řecko-kyperská strana pokusí myšlenku *enosis* realizovat legitimní cestou skrze legislativu (výjimkou z tohoto „poklidného“ způsobu jsou samozřejmě nepokoje v 30. letech). Myšlenka *taksim* však, což je velmi podstatné, nebyla

mezi kypersko-tureckým obyvatelstvem tak institucionalizovaná a prosazovaná, jako tomu bylo v případě *enosis* na druhé straně.

Jakýsi klidný vývoj za prosazením *enosis* vyplýval taktéž z toho, jak řecko-kyperská komunita chápala sama sebe a Británii. Jelikož byla řecká kultura sebe-formulována jako základní pilíř evropské civilizace (a tudíž i civilizace britské, která vůči té řecké byla posléze z tohoto pohledu v podřazené pozici), dlouhou dobu byla řecko-kyperská politika v zajetí naděje, že si Velká Británie „uvědomí“ excelentní povahu řecké kultury a její jedinečný přínos lidstvu, přičemž tento pokrok byl bytostně spjatý se spojením Kypru s Řeckem (které taktéž mělo být definitivní obranou proti tureckému „barbarství“<sup>36</sup>). Tuto naději řecko-kyperská komunita definitivně opustí v roce 1955, když dojde k založení teroristické organizace EOKA. Je signifikantní, že samotná EOKA až do roku 1958 proklamuje, že její boj je primárně proti-kolonialistický a s tureckou komunitou nemá žádnou spojitost (což byla víceméně pravda alespoň z pohledu obětí, když nejvíce obětí teroru EOKA bylo z řad řeckých Kypřanů). Jakýsi „návrat“ tureckého nebezpečí je pak zapříčien britskou reakcí na ubývající síly řeckých Kypřanů v policejních složkách, která „prázdná“ místa nahrazuje tureckými Kypřany. Turecká teroristická organizace TMT je výmluvně založena až jako *reakce* na teror ze strany EOKA, přičemž nikoli primárně jako prostředek prosazení *taksim*. Ostatně i ten je deklarován jako cíl turecko-kyperské politiky až v roce 1957 dr. Fazilem Kučukem a posiluje se souběžně s tím, jak se vytrácí naděje na spravování ostrova Velkou Británií. Unikátně (tedy v rámci této práce) pozitivní přístup kypersko-tureckého obyvatelstva k Velké Británii ukazuje, že sebe-chápání vlastní skupiny v termínech „evropanství“ fungovalo i zde (což ale nevedlo k nějakému sblížení s řecko-kyperskou komunitou).

---

<sup>36</sup> Těžko si představit identitu, která by sebe samu považovala za zaostalou, agresivní a vykreslovala by se v ryze negativním světle. Avšak snad každá identita má tento svůj „zaostalý“ protiklad, který je ostentativním obrazem toho, čím první identita není (Turek) nebo čím být (už) nechce (Žid diaspory). Taková identita však samozřejmě ignoruje, že „agresivní a zaostalí“ Turci na Kypru (resp. turečtí Kypřané) sebe sami jistě takto nechápali a že dokonce odmítali Osmanskou říši (právě jako zaostalou) či turectví zcela (čimž se turecko-kyperská identita v určitém ohledu paradoxně shodovala s identitou řecko-kyperskou).

V případě izraelsko-palestinského konfliktu je britský vliv podstatný v existenci sionistické lobby a taktéž v příslušné kapitole popsánemu „kolonialistickému“ smýšlení, které bylo vlastní i samotnému sionismu. I když nelze britský přístup popsat monoliticky jako pro-sionistický, v podstatných momentech se britská politika víceméně vždy přiklonila na stranu sionistickou. Frustrace arabsko-palestinského obyvatelstva pak byla britskou stranou potlačena prostřednictvím podobné logiky jako v případě Kypru, když Británie neváhala použít výhradně židovské komanda k přepadávání arabských vesnic.

Británie se tak v obou případech snažila moderovat požadavky jednotlivých etnik (nutno podotknout, že v případě turecko-kyperské komunity byly její požadavky zaměřeny, podobně jako v případě strany arabsko-palestinské, na „omezení“ požadavků řecko-kyperské, resp. židovské strany – unikátní byla turecko-kyperská komunita v tom, jaký rozsah v ní dosáhl pozitivní vztah k britské nadvládě), avšak lze vypožorovat jakýsi příklon ke komunitě řecko-kyperské a především ke komunitě židovské, kde je faktor chápání dichotomie „Západu“ a zaostalého „Orientu“ mnohem zřetelnější. Vypořádání se s násilnými nepokoji, vykazující někdy až známky občanské války (Kypr), bylo britskou stranou provedeno v obou případech s výraznou pomocí „druhého“ etnika.

Argumentace příslušností k Evropě, s kterou jsou spojovány pojmy jako pokrok, civilizace a tak dále, se objevuje jak v řecko-kyperské identitě, tak i v identitě židovské. V obou dvou se zároveň objevuje taktéž myšlenka toho, že obě dvě identity předcházely tu evropskou, že jsou tedy jejími pilíři (což do jisté míry samozřejmě jsou, důležité však je to, že skrze tuto proklamovanou „jedinečnost“ vzniká dle narativu „jedinečný“ nárok na území). V případě řecko-kyperského obyvatelstva však tento argument nedosáhl takové odezvy jako v případě židovského obyvatelstva, potažmo sionismu, kde přeci jen lze pozorovat mnohem větší roli „mýtů o Židech“ ve smýšlení britských politiků. Dalším rozdílem je také samozřejmě to, že Británie si židovské osídlení (resp. podporu sionistických snah) dlouhou dobu ospravedlňovala jako tvorbu britské Palestiny, přičemž i židovská populace byla po většinu času v menšině, zároveň taktéž arabské (palestinské) obyvatelstvo rozhodně nehledělo na britskou přítomnost ve stejně smířlivém duchu, jako to činilo turecko-kyperské obyvatelstvo (přičemž na Kypru by byla podpora řecko-kyperského obyvatelstva stejným způsobem jako podpora toho židovského snad ještě více kontraproduktivní).

Na příkladech konfliktů z let 1974 a 1948 práce ilustrovala mechanismus narativů vzhledem k válečným konfliktům a taktéž jejich vnitřní rozporuplnost (minimálně z dlouhodobého pohledu). Výše již byla nastíněna teze o fungování narativu ve spojitosti s tím, co je v práci popsáno jako genocida paměti (*memoricide*). Nacionalistické narativy obsahují monolitické teze, které jsou v bytostné kontradikci vůči realitě. Jak jsem již nastínil, tento střet s realitou nemusí vést k dekonstrukci takového narativu (a snad až příliš často k němu skutečně nevede). Jedním z mechanismů, kterým se narativ „vyrovná“ s přítomností druhého, je jeho dehumanizace. Pokud druhého nebudu chápat jako sobě rovného, nemusím mu ani přisuzovat stejná práva a tužby (což ilustruje sionistický „mainstream“ ve vztahu k Arabům). Takový mechanismus je ale jaksi dočasný.

Realita je totiž nadřazena narativu (ve výše popsaném smyslu). Pravdivost narativu lze „ověřit“ jeho podrobením realitě, těžko však učinit proces opačný, nadřadit narativ realitě, ačkoli to je přesně to, o co se genocida paměti pokouší. Tím, že turecké jednotky v roce 1974 vyhnaly takřka všechny Řeky (řecké Kypřany) ze severu (a druhá strana učinila na revanš totéž), zničila téměř veškeré kulturní dědictví řecko-kyperského obyvatelstva a vymýtila jeho jazyk (přejmenováním míst a tak dále), v určitém smyslu *relativizovala* pravdu. Zničením fyzických důkazů, fyzické reality, je ztížena dekonstrukce takového narativu. Zpochybnění tureckého narativu však neleželo pouze v řecko-kyperské komunitě, ale i v té turecko-kyperské, jelikož i ta byla (logicky) odlišná od monolitního nacionalistického chápání (rozdíly mezi tureckými Kypřany a „Turky“ snad mohly být ignorovány do doby, kdy existovala kategorie „Řeků“, avšak poté, co byla tato kategorie na severu již nepřítomná, se definice přesunula právě sem). Taková logika je identická i v případě roku 1948, tedy k událostem, k nimž ostatně Ilan Pappé pojem „*memoricide*“ vztahuje (Pappé 2006, kapitola 10). I zde odstraněním „důkazů“ o částečně arabské povaze Palestiny lze vysledovat takřka totožný mechanismus. Na daných příkladech se tedy práce snažila ukázat, jakým způsobem tato monolitická koncepce reaguje na „nebezpečí“ své dekonstrukce a že cíl této reakce je dán často *ad hoc*, což ilustroval právě turecký postup vůči řeckým Kypřanům, posléze proti tureckým Kypřanům, ačkoli postup proti prvním z nich byl zprvu obhajován obranou těch druhých. To, co je tedy přítomno neustále, jsou dvě monolitické koncepce skupin „My“ a skupiny „Oni“, avšak samotný obsah těchto skupin se mění, někdy až velmi paradoxně.

Narativy v práci popsané se tak prosadily a byly institucionalizovány díky mocenskému monopolu (který v nezamýšlených důsledcích vyprodukoval systém *milletů* na Kypru) či svou legitimitu posílily až do jisté míry retrospektivně, jako tomu bylo v případě sionismu. V obecné rovině tedy oba konflikty ukázaly, že pro institucionalizaci daných narativů byl potřeba nějaký druh monopolní moci (ve vztahu k danému obyvatelstvu), taktéž že narativ vytvořil (až zpětně a částečně) realitu, kterou popisoval (což nejlépe vysvětluje koncept tzv. sebenaplňujícího se proroctví), čímž vytvářel nějaké zdání legitimacy. Ať už dané narativy požadovaly vznik nové země či připojení ke stávající, pro obě dvě zkoumaná území platí, že si musely vytvořit nějaký vztah především k Velké Británii (Osmanská říše byla přítomná spíše v období, kdy se narativy teprve vytvářely a upevňovaly). V obou případech tak lze vypočítat jakýsi hypotetický trojúhelník, kdy se Velká Británie stává (domnělým) prostředkem, přes který lze realizovat takové požadavky (přičemž v případě Izraele to do jisté míry dělala Británie i dobrovolně). V určité chvíli však iluze tohoto přístupu v obou případech vyprchaly, čímž se pozitivní (či spíše pozitivnější) vztah v rámci tohoto trojúhelníku stal výrazně negativním.

Práce neobhajovala názor, že nacionalistické narativy musely nutně vést k daným konfliktům. Spíše se snažila poukázat na to, jakým způsobem byly takové narativy velmi zjednodušujícím pohledem na danou problematiku, přičemž právě jejich monolitnost a „nezpochybnitelné“ teze v sobě inherentně obsahovaly předpoklad ke konfliktu. Inklinace ke konfliktu mohla být některými faktory mírněna, jinými posilována, přičemž jeden a ten samý faktor mohl mít z dlouhodobého hlediska opačný efekt než z hlediska krátkodobého<sup>37</sup>. Z výše popsaných důvodů však nakonec inklinace ke konfliktu převážila a umožnila svými dopady vytvořit částečně realitu, kterou nacionalistické narativy svým popisem světa budovaly.

---

<sup>37</sup> Například teze o kulturní a morální nadřazenosti Řeků, z čehož měl vyplynout pozitivní přístup Británie k myšlence *enosís*, působil z krátkodobého hlediska proti eskalaci konfliktu. Z dlouhodobého pohledu ale takový přístup ke konfliktnější pozici vedl, neboť se taková teze neshodovala s reálným pohledem Britů.

## 5. Zdroje

- **ANASTASIOU, Harry.** *The Broken Olive Branch: Nationalism, Ethnic Conflict, and the Quest for Peace in Cyprus: Volume Two: Nationalism Versus Europeanization.* Syracuse, New York: Syracuse University Press. Cyprus. 2008. ISBN 9780815631972.
- **ANDERSON, Benedict R. O'G.** *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism.* Rev. and extended ed. London: Verso, 1991. ISBN 0-86091-546-8.
- **BAUMGART-OCHSE, Claudia.** *Opposed or Intertwined? Religious and Secular Conceptions of National Identity in Israel and the Israeli-Palestinian Conflict.* Politics, Religion [online]. 2014, 15(3), 401-420 [cit. 2019-02-21]. DOI: 10.1080/21567689.2014.948531. ISSN 21567689.
- **BARŠA, Pavel.** *Orientálcova vzpoura: (a další texty z let 2003-2011).* Praha: Dokořán, 2011. Bod (Dokořán). ISBN 978-80-7363-374-5.
- **BARŠA, Pavel.** *Konstruktivismus a politika identity.* Antropoweb. [online]. Dostupné z <http://www.antropoweb.cz/cs/konstruktivismus-a-politika-identity>
- **BEN-ZE'EV, Efrat.** *Remembering Palestine in 1948: Beyond National Narratives.* Reprint edition. Cambridge University Press, 2011. ISBN 9780511761737.
- **BOLBORICI, Ana-Maria.** *Current Perspectives on Israeli-Palestinian Conflict. Sfera Politicii, Vol XXV, Iss 191-192 (1-2), Pp 56-60 (2017)* [online]. 2017, XXV(191-192 (1-2), 56-60 [cit. 2019-02-21]. ISSN 12216720.
- **BOSE, Sumantra.** *Contested lands: Israel-Palestine, Kashmir, Bosnia, Cyprus, and Sri Lanka.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. ISBN 9780674024472.

- **CAMPOS**, Michelle U. *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*. Stanford: Stanford University Press, 2011. ISBN 9780804770682.
- **ČEJKA**, Marek. *Judaismus, politika a stát Izrael*. 2., aktualiz. vyd. Brno: Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav, 2003. ISBN 80-210-3087-9.
- **ČEJKA**, Marek. *Izrael a Palestina: minulost, současnost a směřování blízkovýchodního konfliktu*. 3., aktualiz. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2013. ISBN 978-80-87474-90-7.
- **DALIBARD**, Jacques. *Report on the State of Cultural Heritage of Cyprus*, UNESCO Report on the State of Cultural Heritage of Cyprus, February-March, 1975.
- **DIETZEL**, Irene; **MAKRIDES**, Vasilios. *Ethno-Religious Coexistence and Plurality in Cyprus under British Rule (1878-1960)*. SOCIAL COMPASS [online]. 2009, **56**(1), 69-83 [cit. 2019-02-21]. DOI: 10.1177/0037768608100343. ISSN 00377686
- **DOCKER**, John. *Reconceptualising settler-colonialism and genocide with special reference to Palestine, Sri Lanka and Australia: reflections on Damien Short's redefining genocide - settler colonialism, social death and ecocide*. Journal of Holy Land and Palestine Studies [online]. 2017, **16**(1), 27-45 [cit. 2019-02-21].
- **DOLPHIN**, Ray. *The West Bank wall: unmaking Palestine / introduction by Graham Usher*. Pluto Press, 2006. ISBN 0745324339
- **FINKELSTEIN**, Norman A.: *Průmysl holocaustu: Úvahy o zneužívání židovského utrpení*, nakladatelství Dokořán, 2006, ISBN 80-7363-068-0.
- **FLAPAN**, Simha. *The Birth of Israel: Myth and Realities*. Pantheon, 1987. ISBN 0679720987.

- **FRANGOULIDOU**, Elengo. *About Cyprus / [edited by Elengo Frangoulidou]*. Press and Information Office, Republic of Cyprus, 2004. ISBN 9963389333.
- **GELLNER**, Ernest André. *Národy a nacionalismus*. 2. vyd. Praha: J. Hříbal, 1993. Poznání (Hříbal). ISBN 80-901381-1-X.
- **HERZL**, Theodor. *Židovský stát: pokus o moderní řešení židovské otázky / Theodor Herzl ; [z německého originálu ... přeložil Ondřej Buddeus ; předmluvu napsal Marek Čejka]*. 2009. ISBN 9788020017123.
- **JAVADIKOUCHAKSARAEI**, M.; **REEVANY BUSTAMI**, M.; **FAZWAN AHMAD FAROUK**, A.; **RAMAZANIANDARZI**, A. *Reinterpreting the israeli-palestinian conflict: A constructivism theory of understanding a cross-ethnic phenomena*. Asian Social Science [online]. 2015, 11(16), 107 - 113 [cit. 2019-02-21].. ISSN 19112025.
- **JOSEPH**, S. *Cyprus: Ethnic Conflict and International Politics; From Independence to the Threshold of the European Union*. Basingstoke. Palgrave Macmillan, 1999. ISBN 9780333790366.
- **KATSOURIDES**, Yiannos. *The National Question in Cyprus and the Cypriot Communist Left in the Era of British Colonialism (1922–59)*. Journal of Balkan [online]. 2014, **16**(4), 474-501 [cit. 2019-02-21]. DOI: 10.1080/19448953.2014.940765. ISSN 19448953.
- **KATSOURIDES**, Yiannos. *Nationalism, anti-colonialism and the crystallisation of Greek Cypriot nationalist party politics*. Commonwealth and Comparative Politics [online]. 2013, **51**(4), 503 - 523 [cit. 2019-02-21]. DOI: 10.1080/14662043.2013.838371. ISSN 14662043.
- **KAYMAK**, Erol. *The Unbundling of Sovereignty and Cyprus: A Case of Contested Sovereignty*. Conference Papers -- American Political Science Association [online]. 2003, 1-29 [cit. 2019-02-21].



- **KER-LINDSAY**, James. *Resolving Cyprus: New Approaches to Conflict Resolution*. Series: International Library of Twentieth Century History, Vol. 76. London: I.B. Tauris, 2015, **00076**. ISBN 9781784530006.
  
- **KIMMERLING**, Baruch. *Clash of Identities: Explorations in Israeli and Palestinian Societies*. New York: Columbia University Press, 2008. ISBN 9780231143295.
  
- **KRUPP**, Michael. *Osmnáct století Izraele: Od zániku Chrámu do počátků sionismu / Michael Krupp ; z německého originálu ... přeložila Ruth J. Weiniger*. 2010. ISBN 9788087186053.
  
- **LEBLANC**, John Randolph; **MEDINE**, Carolyn. *Displacements of Identity in Palestine/Israel: Edward Said and Jean Mohr*. *ARTS* [online]. 2017, **29**(1), 55-70 [cit. 2019-01-17]. ISSN 10931643.
  
- **LEHMANN**, Matthias. *Rethinking Sephardi identity: Jews and other Jews in Ottoman Palestine*. *Jewish Social Studies* [online]. 2008, **15**(1), 81-109 [cit. 2019-02-21]. ISSN 00216704.
  
- **MORLAND**, Paul; **REES**, Philip. *Demographic Engineering: Population Strategies in Ethnic Conflict*. Ashgate Publishing, 2014. ISBN 9781472441645.
  
- **NASSER**, Riad M. *Palestinian Identity in Jordan and Israel: The Necessary 'Others' in the Making of a Nation*. Routledge, 2005. ISBN 9780415949699.
  
- **NORRIS**, Jacob. *Repression and Rebellion: Britain's Response to the Arab Revolt in Palestine of 1936-39*. *Journal of Imperial*[online]. 2008, **36**(1), 25-45 [cit. 2019-02-21]. ISSN 03086534.
  
- **NOVO**, Andrew R. *Friend or foe? The Cyprus Police Force and the EOKA insurgency*. *Small Wars and Insurgencies* [online]. 2012, **23**(3), 414 - 431 [cit. 2019-01-12].

- **PAPADAKIS**, Yiannis. *The National Struggle Museums of a divided city*. *Ethnic* [online]. 1994, **17**(3), 400-419 [cit. 2019-02-21]. ISSN 01419870.
- **PAPADAKIS**, Yiannis, **PERISTIANIS**, Nicos; **WELZ**, Gisela. *Divided Cyprus: Modernity, History, and an Island in Conflict*. Indiana University Press, 2006. ISBN 9780253347510.
- **PAPADAKIS**, Yiannis. *Greek Cypriot Narratives of History and Collective Identity: Nationalism as a Contested Process*, *American Ethnologist*, Vol. 25, No. 2 (May, 1998), pp. 149-165.
- **PAPPÉ**, Ilan. *A history of modern Palestine: one land, two peoples*. New York: Cambridge University Press, 2004. ISBN 0-521-55632-5.
- **PAPPÉ**, Ilan. *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Oneworld Oxford. 2006. ISBN 978-1-85168-555-4
- **RABINOVICH**, Itamar. *Waging peace: Israel and the Arabs, 1948-2003*. Revised ed. edition. Princeton University Press, 2004. ISBN 0691119821.
- **RASHED**, Haifa; **SHORT**, Damien; **DOCKER**, John. *Nakba memoricide: genocide studies and the Zionist/Israeli genocide of Palestine*. *Holy Land Studies* [online]. 2014, **13**(1), 1-23 [cit. 2019-03-03]. ISSN 14749475.
- **ROTBERG**, Robert.. *Israeli and Palestinian narratives of conflict: history's double helix*. Bloomington: Indiana University Press, 2006. ISSN 1844808726.
- **SAID**, Edward W. *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world*. First Vintage Books Edition, New York, 1997. ISBN 0679758909.

- **SAID**, Edward W. *The Question of Palestine*. Reissue edition. Vintage, 1992. ISBN 0-679-73988-2.
- **SANT CASSIA**, Paul. *Religion, politics and ethnicity in Cyprus during the Turkokratia (1571-1878)*. Scholarly Works - FacArtAS, Arch, europ. social. L-Università ta' Malta, 1986, **27**, 3-28.
- **STEFANIDIS**, Ioannis. *Isle of Discord: Nationalism, Imperialism and the Making of the Cyprus Problem*. London and New York: Hurst And Co.: New York University Press, 1999. ISBN 1850654158.
- **STEFANIDIS**, Ioannis. *Stirring the Greek Nation: Political Culture, Irredentism and Anti-Americanism in Post-War Greece, 1945–1967*. Routledge, 2007. ISBN 978-0754660590.
- **ŠLAIM**, Avi. *Izrael a Palestina: přehodnocení, revidování, vyvracení*. Přeložila BARTÁKOVÁ, Daniela. Praha: Academia, 2016. XXI. století. ISBN 978-80-200-2544-9.
- **VURAL**, Yücel; **RUSTEMLI**, Ahmet. *Identity Fluctuations in the Turkish Cypriot Community*. Mediterranean Politics [online]. 2006, **11**(3), 329-348 [cit. 2019-02-21]. ISSN 13629395.
- **WALLACH**, Yair. *Rethinking the yishuv: late-Ottoman Palestine's Jewish communities revisited*. Journal of Modern Jewish Studies [online]. 2017, **16**(2), 275-294 [cit. 2019-02-21]. ISSN 14725886.