

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav Blízkého východu a Afriky

Teorie a dějiny literatur zemí Asie a Afriky – filologie

Zuzana Kříhová

**Reflexe přistěhovalectví v dílech íránských autorů
žijících v USA**

**Immigrant Experiences Reflected by Iranian
Authors Living in the USA**

Disertační práce

vedoucí práce – Doc. PhDr. Olga Lomová, CSc.

Praha 2013

Poděkování

Na tom místě chci poděkovat doc. PhDr. Olze Lomové, CSc., za nesmírnou trpělivost, pečlivé vedení práce a neocenitelné připomínky k disertační práci. Děkuji rovněž své rodině, která se mnou prožívala finální etapu práce.

Prohlašuji, že jsem dizertační práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu, a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 28. 8. 2013

Zuzana Kříhová

Abstrakt

Záměrem předložené disertační práce je zachycení reflexe přistěhovalecké zkušenosti íránských imigrantů v USA v literární tvorbě. Hlavním cílem této literárně-historické práce je prozkoumávání způsobu zobrazení paměti íránských migrantů a jejich potomků ve vybraných prozaických dílech. Za ústřední téma je považována identitární problematika, a to zejména postoj autorů k Íránu i majoritní společnosti a odraz individuální a kolektivní identity v dílech. Jedním z dílčích cílů práce je ukázat, zda převažuje tendence k uchování identity íránské, anebo se již tvůrci snaží konstruovat identitu novou, americkou či íránsko-americkou. K dalším úkolům patří rovněž identifikace bilingválních specifíků vybraných děl a posouzení jejich vlivu na celkovou srozumitelnost díla. Vytyčených záměrů bylo dosaženo analýzou literárních textů převážně autobiografického či semi-autobiografického charakteru, v nichž byly analyzovány vztahy v íránské diaspoře a interakce s americkou společností. Výsledky jazykové analýzy vybraných bilingválních děl (autora Taqího Modarressího) ukázaly, že původní jazyk přistěhovalce lze považovat za významný nástroj utvrzování kolektivní i individuální identity v diaspoře. Analýzou autobiografických a semi-autobiografických děl bylo zjištěno, že íránští autoři v USA výrazně tematizují íránství, a to jak v pracích memoárových, tak i beletristických. Autoři též značně oscilují mezi snahou asimilovat se do většinové společnosti a tendencí akcentovat a tematizovat svoji kulturní odlišnost. Ve zkoumaných dílech můžeme jasně detekovat generační příslušnost autorů a sledovat jejich vymezování se vůči zkušenosti rodičů, případně dětí u prvogeneračních přistěhovalců. Významným motivem je odkazování se k původní vlasti, tvůrci se často vztahují k Íránu jako zemi svých předků, případně též ztracené domovině či nedosažitelné (imaginativní) domovině. Vyloženě kritický až negativistický postoj vůči americké společnosti se ve zkoumaném segmentu prací nevyskytuje. Postavy akceptují řadu dominantních prvků amerického kulturního proudu a identifikují se spíše jako Američané nežli Íránci, zvláště pak v kontaktu s neíránci. Tvůrci však současně usilují i o zachycení úporné snahy utlumit nejistotu z probouzející se přináležitosti k Íránu, jež se v postavách sváří s postupující amerikanizací, a představuje tak zatím ještě problematicky uchopitelnou doménu.

Klíčová slova: íránská přistěhovalecká próza, íránství, íránsko-americké vztahy, bilingvní tvorba, identita, exil a přistěhovalectví

Abstract

This dissertation seeks to capture immigrant experiences reflected by Iranian authors living in the USA. The main objective of this literary-historical work is to explore the literary devices used by chosen authors to capture immigrants' memories in selected works of prose. The central theme is the issue of identity, particularly the authors' attitude towards Iran and the USA, and the reflection of individual and collective immigrant identity in the works. Another aim is to show whether the tendency to preserve the Iranian, American or Iranian-American identity prevails. Other tasks also include an identification of bilingual specifics in selected works and consideration of its impact on comprehensiveness of the text. To achieve the purpose of this dissertation, mostly autobiographical or semi-autobiographical literary works were selected, analyzed and interpreted. Relations in the Iranian Diaspora and interaction of Iranian characters with Americans were also scrutinized. Literary and linguistic analysis of selected works from Taqi Modarressi indicates that a mother tongue used by bilingual author can be an important device to confirm and reinforce the collective and individual identity in the Diaspora. Analysis of autobiographical, semi-autobiographical and some works of fiction revealed, that Iranian authors use the notion of "iranianness" to a great extent. The authors also oscillate between the assimilation into host society and a tendency to accentuate and categorize their cultural differences. In the selected works we can clearly detect the generational tensions between the immigrant parents and their US born children or between immigrant parents and their one-and-half generation (1,5G) children. Iran - the homeland - seems to be very important motive to choose, the authors often refer to Iran as a country of their ancestors or lost homeland or unreachable (imaginative) homeland. Utterly negative stance towards American society or Americans didn't occur in the analyzed works, the characters of memoirs and novels rather accept many features of the American mainstream culture but strive to preserve their Iranian identity too. The authors attempt to capture characters' persistent efforts to eliminate the uncertainty caused by increasing feelings of belonging to Iran which discords with their American side and represents yet another problematic domain to grasp.

Keywords: Iranian immigration literature, iranianness, Iranian-American relations, bilingual literature, identity, exile and immigration

Obsah

Poznámka k přepisům perských výrazů.....	8
Úvod.....	9
Cíle práce.....	10
Přínos práce.....	12
Problematika literatury ke zkoumané tematice.....	15

TEORETICKÁ ČÁST

1. Typologie přistěhovalectví a iránská migrace do USA.....	18
Poznámka k zaznamenávání generační příslušnosti.....	18
1.1 Migrace a akulturační strategie.....	19
1.2 Problematika terminologie exilu a přistěhovalectví.....	21
1.3 Kategorie exulant vs. přistěhovalec.....	22
1.4 Trýznivě prožívaný exil.....	24
1.5 Pozitivně vnímaný exil a hybridizace.....	25
1.6 Transnacionální migrace.....	28
1.7 Diaspora.....	30
1.8 Stručná historie Íránců v USA.....	32
2. Jazyková a literární východiska.....	39
2.1 Jazyk na pomezí kultur.....	39
2.2 Sapir–Whorfova hypotéza a jazykový relativismus.....	40
2.3 Interkulturní komunikace.....	42
2.4 Kognitivní lingvistika a Jazykový obraz světa.....	43
2.5 Mateřský jazyk, jazyk převzatý, hybridní jazyk.....	45
2.6 Bilingvismus a diglosie.....	48
2.7 Diasporické/přistěhovalcké psaní.....	50
2.8 Problematika kánonu a recepce.....	52
2.9 Memoár – žánrové vymezení.....	54
<u>3. Exil, přistěhovalectví a perská literatura.....</u>	57
3.1 Reflexe exilu v perské literatuře.....	57
3.2 Typologie přistěhovalcké prózy Íránců.....	63
3.3 Periodizace a charakteristika prozaické tvorby Íránců v USA.....	64
3.3.1 Porevoluční vývoj.....	67
3.3.2 Témata a motivy porevoluční tvorby.....	69
3.4 Memoár – nový žánr Íránců v USA.....	71
3.4.1 Absence tradice autobiografické tvorby v Íránu.....	71
3.4.2 Memoár a ženské autorky.....	73
3.5 Recepce exilové a přistěhovalcké literatury v Íránu.....	77

ANALYTICKO-INTERPRETAČNÍ ČÁST

4. Jazyk v díle přistěhovaleckého autora: Taqí Modarressí	84
4.1 Modarressího stručný životopis a tematické zaměření.....	85
4.2 Modarressí a reflexe přistěhovalectví.....	88
4.3 Modarressí a kulturní hybridizace.....	90
4.4 Orientalismus v románu <i>Poutníkova pravidla etikety</i>	92
4.5 Psaní s přízvukem.....	95
4.5.1 Příklady psaní s přízvukem v románu <i>Poutníkova pravidla etikety</i>	99
4.5.2 Absence poznámek objasňujících jazyková a kulturní specifika.....	100
4.5.3 Výrazové prostředky sloužící k přenesení významu.....	102
4.6. Reflexe psaní s přízvukem v obsahu díla.....	108
4.7. Čtenářská recepce – dva úhly pohledu.....	110
5. Reflexe identity	113
5.1 Identita Íránců v USA.....	115
5.2 Zaznamenávání minulosti: Pozice autora v textu	118
5.3 Identitární schizmata přistěhovalců	120
5.4 „Návratové“ hledání ztracené identity	125
5.5 Domov a jeho rekonstrukce	128
6. Reflexe přistěhovalecké zkušenosti	136
6. 1 Didaktický přesah memoárů.....	136
6.2 Motivace předrevoluční emigrace.....	141
6.3 Americký sen.....	144
6.4 Motivace porevoluční emigrace – nátlak.....	147
6.5 Úspěšná integrace.....	150
6.6 Bolestná adaptace.....	153
6.7 Vězeňská reflexe Íránu	158
6.8 Íránský subjekt v „zajetí orientalistických pastí“.....	159
Závěr	167
Bibliografie	176

Poznámka k přepisu perských výrazů

Protože perština nemá ustálená pravidla transkripce, zapisuji perská jména a názvy vyskytující se v textu podle transkripčních pravidel respektujících fonetickou podobu slov, jak je to obvyklé v českém íránistickém prostředí. Vzhledem k tomu však, že íránští autoři, jejichž tvorbě se věnuji, užívají v anglofonním prostředí své vlastní ustálené tvary jmen, abych předešla nesrovnalostem, udávám vždy v závorce i tuto jejich podobu příjmení. Např. Mohammad Ghánúnparvar (M. Ghanoonparvar). V případě shodné podoby přepisu v angličtině a češtině uvádíme dané jméno pouze v češtině (např. Milani → Mílání). V citacích děl a bibliografii však zachovávám původní anglizovanou podobu jmen. Anglické přepisy perských jmen jsou jejich uživateli užívány mnohdy zcela nahodile, čímž nezdědka vznikají i několikeré podoby téhož jména, jako například příjmení dvou íránských osobností, sociologa a íranisty Hamída Nafisího (anglicky H. Naficy) a spisovatelky Ázar Nafisiové (anglicky A. Nafisi) – v perském přepisu se jedná o jedno a totéž příjmení.

Z anglické a francouzské transkripce přebírám přepis hlásky *qáf*, kterou zaznamenávám jako „q“ a hlásky *ghejn*, kterou přepisuji jako „gh“. Tento způsob se mi zdá přehlednější nežli jednotný zápis s „gh“, jaký například používá Darina Vystrčilová ve svém *Příručním slovníku persko-českém*, či rovněž často užívaný způsob přepisu buď jednotně s „q“ nebo dokonce s „k“ namísto *qáfu*. Hlásku „ejn“ zapisuji pomocí apostrofu (') uprostřed slov (např. *ta'árof*). Na rozdíl od anglické transkripce nezapisuji koncovou hlásku „h (*hé havás*)“ na konci slov v případě, že přebírá funkci samohlásky (např. vlastní jméno Farzáne (anglicky Farzaneh)).

Ukázky z jednotlivých děl i teoretických pojednání cituji ve vlastním českém překladu. V anglickém originále ponechávám ty úryvky, které považuji v překladu do češtiny za méně srozumitelné, zejména co se jazykové komparace týče a též v případech textů obsahujících terminologii, která dosud nemá v českém jazykovém úzu výstižné a zaužitě ekvivalenty.

ÚVOD

Salman Rushdie se v eseji *Imaginary Homelands*¹ zamýšlí nad tím, jakým způsobem rekonstruuje přistěhovalecký autor píšící jiným než mateřským jazykem své vzpomínky na minulost. Minulost zde přirovnává k zemi, z níž jsme všichni emigrovali a o níž si z tříšti vzpomínek vytváříme imaginární obraz. Rushdie, sám přistěhovalecký autor píšící v převzatém jazyce, vnímá odtržení se od minulosti jako ztrátu považovanou za obecně sdílenou lidskou zkušenost. Poukazuje ovšem na to, že přistěhovalecký autor zažívá ztrátu své minulosti o to intenzivněji, jelikož je jí nucen fyzicky podstupovat. Prožívá ji jako diskontinuitu mezi odlišným místem bytí v současnosti a odlišným bytím v minulosti. Toto odtržení, či bytí na „jiném místě,“ mu pak umožňuje konkrétněji promlouvat na univerzální témata a výzvy.

Rushdie si dále klade otázku, zda mohou autoři, kteří žijí mimo svou domovinu, psát z odstupe o světě, jež opustili. Samozřejmě že mohou, chce se nám stejně jako Rushdiemu odpovědět. Mohou ale dosáhnout i něčeho jiného než pouhého popsání toho, co zanechali za sebou tak, jak to bylo, nebo již píšou o něčem, co si představují až ex post? Slovy Rushdieho, mohou pootevřít ještě jiná dvířka?

Je příznačné, že Rushdieho bytí v exilu navždy poznamenal náboženský výnos země, která se stala pro mnohé námi zkoumané autory onou „imaginární domovinou“, vysněnou a v některých případech i nedostižnou zemí. A jako se odtržený Rushdie snaží promlouvat ze svého „jiného místa“, tak se i řada íránských autorů pohybuje na mentální spojnici mezi zemí Velkého Satana² a zemí Osy zla. Nás bude v této práci zajímat, co mohou nabídnout tito přistěhovalečtí tvůrci svým krajanům, s nimiž již nesdílí jejich každodenní realitu, a co naopak čtenářům hostitelské země, v jejímž jazyce píšou.

Známý íránský spisovatel Houšang Golšírí (H. Golshiri), který na rozdíl od Rushdieho strávil ve své rodné zemi celý život, se během své návštěvy USA v devadesátých letech minulého

¹RUSHDIE, SALMAN: *Imaginary Homelands*. London, New York: Granta Books, 1992.

² Velký Satan – persky *Šejtán-e bozorg* – označení pro USA. Výraz použil Chomejní v listopadu roku 1979, když obvinil USA z imperialismu a šíření zkaženosti ve světě.

století zajímal rovněž o témata, jimiž se zaobírají Íránci usazení v USA. Dostalo se mu odpovědi, že prvogenerační Íránci se zaměřují zejména na téma revoluce a zvláště pak na politické, sociální a kulturní změny v porevolučním Íránu. Golšíří poté poznamenal, že žádné z těchto děl nemá šanci přetrvat do budoucnosti, protože i když jejich tvůrci z odstupů sledují a třeba i chápou měnící se podmínky v Íránu, neprožívají s Íránci jejich každodenní realitu. Skutečně dobří tvůrci by měli psát o tom, čemu rozumí, a to jsou oni sami a jejich okolí, prohlásil Golšíří: „*Jinými slovy, tito tvůrci by měli psát o svých nových zkušenostech, a to z pozice přistěhovaleckých nebo exilových spisovatelů ve Spojených státech.*“³

Měli by se tedy iráňští tvůrci působící v USA soustředit především na svoji unikátní přistěhovaleckou zkušenost? A je vůbec možné, aby se přistěhovalecký autor odřízl od své minulosti a odvrhl téma ztraceného domova, tím spíše, je-li tento motiv trvale zastoupen v jeho vzpomínkách? K této zkušenosti, o které je dle Golšířího slov „třeba psát“, patří přeci neodmyslitelně i zaobírání se rodnou zemí, oním ztraceným domovem. A je to právě přistěhovalecký autor, jemuž (pokud se mu podaří vymanit z traumaticky prožívaného exilu) umožňuje nezakotvenost v jedné či druhé kultuře (a identitě) plynule přecházet hranice původního i nově přejímaného a vymaňovat se tak z prostoru „znevídělaných“ menšinových literatur. Jak se však v takovémto meziprostoru formuje jeho identita, postoj k majoritní společnosti, diaspoře i zemi předků?

Cíle práce

Předmětem předložené disertační práce je zachycení reflexe přistěhovalecké zkušenosti iráňských imigrantů v USA v literární tvorbě. Časové období vzniku zkoumaných děl sahá do doby po islámské revoluci v Íránu, tedy uplynulých více než třiceti let. Hlavním cílem této literárně-historické práce je prozkoumávání způsobu zobrazení paměti iráňských migrantů a jejich potomků ve vybraných prozaických dílech. Tohoto záměru dosahuji analýzou literárních textů převážně autobiografického či semi-autobiografického charakteru, v nichž se snažím nahlédnout vztahy v iráňské diaspoře a interakci s americkou společností. Ústředním tématem je identitární problematika, a to zejména postoj autorů k Íránu i majoritní společnosti a odraz individuální i kolektivní identity v dílech. Jedním z dílčích cílů práce je ukázat, zda

³GHANOONPARVAR, MOHAMMAD R.: *Translating the Garden*. Austin: University of Texas, 2001, s. 105.

převažuje tendence k uchování identity íránské, anebo se již tvůrci snaží konstruovat identitu novou, americkou či íránsko–americkou. K dalším úkolům patří rovněž identifikace bilingválních specifíků vybraných děl a posouzení jejich vlivu na celkovou srozumitelnost díla. Pozastavuji se též nad otázkou, zda vůbec existuje propojení s domácí literární scénou (v Íránu), či je od ní íránská zahraniční tvorba již zcela odříznuta.

Jedním z výrazných rysů současné přistěhovalecké tvorby Íránců v USA je rapidní nárůst memoárových děl. V oddíle věnujícím se memoárové tvorbě se proto zabývám obecnou charakteristikou žánru „memoár“, jenž se liší od tradičněji pojatých autobiografií. Vzhledem k tomu, že memoáry píše v současnosti především ženy, snažím se zjistit, co vede Íránky v USA k preferenci tohoto žánru. Obliba memoárového žánru mezi íránskými autory v USA, provázená mnohdy kritickým vymezováním se vůči Íránské islámské republice a jejím reprezentantům, však vyvolává mezi některými íránskými akademiky a intelektuály působícími v USA značnou animositu. Role tzv. rodilých informátorů (*native informers*) bývá v jistých kruzích prezentována jako vysoce sporná, falešná a pro obraz Íránu zničující, a autoři memoárů jsou tak ostře odsuzováni za údajně kompradorské posluhování americkým neokonzervativcům. Dílčím cílem této práce je proto též nastínění pozadí těchto sporů, které považuji za klíčové zejména v dokreslení vztahů uvnitř samotné íránské komunity v USA.

Práce je z důvodu přehlednosti rozčleněna na část teoretickou a část analyticko–interpretační. V teoretické části se věnuji typologii exilu zahrnující přehled rozličných (a mnohdy si i navzájem protiřečících) pohledů významných sociologů, literárních vědců a dalších badatelů na pojetí a pojmosloví související s exilem a přistěhovalectví. V kapitole shrnující historii íránské přistěhovalectví v USA nastiňuji vývoj íránské předrevoluční a porevoluční migrace a zaměřuji se rovněž na vybrané jazykové a sociální teorie, jejichž prostřednictvím vytyčuji migrační vzorce a základní pojmy interkulturní komunikace, jako jsou bilingvismus a diglosie. Jelikož jsem ve zkoumaných dílech zaznamenala, že se tvůrci velmi často uchylují k pojmům a kategoriím blízkým sociologickému přístupu k migraci, vymezuji v teoretické části práce základní pojmy sociálních teorií, jež se zároveň vztahují k migraci, abych tak byla schopna zprostředkovat složitou problematiku adaptace a identity. Ke klasifikaci jednotlivých fází amerikanizace a adaptace mi dobře posloužila Berryho akulturační strategie přistěhovalců. K adaptaci postav tak přistupuji podle míry zachování kulturních specifíků a kontaktu s většinovou společností, tedy podle adaptačních fází, jmenovitě integrace, asimilace, separace a marginalizace, jež rovněž podrobně vytyčuji.

V literárních východiscích práce poukazují na problematiku diasporického psaní, literárního kánonu a žánrového vymezení memoáru, jemuž ve svém zkoumání věnuji zvýšenou pozornost. V analyticko-interpretaci části práce se zaměřuji jednak na samotnou reflexi přistěhovalectví a identity ve vybraných dílech, jednak na jazykové zkoumání bilingvní zkušenosti v díle autora Taqího Modarressího, propagátora tzv. psaní s přízvukem (*accented writing*). V práci uplatňuji kromě literárních hledisek také řadu postupů vycházejících z kulturních studií a diskurzu menšin (zejména identitární problematika, hybridizace postav, deterritorializace, apod.). K jazyku vybraných literárních děl přistupuji z perspektivy okrajovějších lingvistických oblastí, jako jsou kognitivní lingvistika, psycholingvistika a sociolingvistika. Zaobírám se především vztahy mezi jazykem, kulturou a společností a mírou jejich vzájemného ovlivňování. Snažím se prozkoumat, jakou formou toto ovlivňování funguje u bilingvních autorů, respektive jak působí určitá jazyková komunita na autorský jazyk.

Přínos práce

Naše snaha poukázat na literární produkci Íránců právě ve Spojených státech vychází ze specifického postavení, které tato tvorba zaujímá v rámci ostatních literatur psaných Íránci v zahraničí. Řada námi zkoumaných autorů totiž reaguje určitým způsobem na problematiku konstelaci vzájemných vztahů mezi oběma zeměmi a reflektuje bohatou škálu antagonismů, ale i vazeb, které mezi Íránem a USA existují. Zatímco se íránští migranti vyrovnávají se svým mnohdy schizoidním postojem vůči Americe i Íránu, literární zachycení zjitřených a leckdy i ukřivděných emocí může v budoucnu představovat jedinečný zdroj reflexe historických událostí a vztahů mezi oběma zeměmi.

Ačkoli je všeobecně známo, že mezi USA a Íránskou islámskou republikou panují po více než třicet let napjaté diplomatické vztahy, kdy se obě země stávají terčem vzájemných animozit, jen zřídka se poukazuje na skutečnost, že právě v USA žije v současnosti nejpočetnější diaspora íránských přistěhovalců a exulantů (neoficiálně se udává až 1,5 milionu migrantů). K strmému nárůstu migrace z Íránu došlo v důsledku dramatického vývoje po islámské revoluci roku 1979, kdy v Íránu padla sekularizující prozápadní monarchie Pahlaví. Nástup nového režimu v Íránu však rovněž provázal radikální obrat ve vzájemných vztazích mezi oběma zeměmi. Spojené státy, od padesátých let 20. století nejvýznamnější politický a ekonomický spojenec Íránu, se po roce 1979 staly nejnenáviděnějším ideologickým

nepřítelem islámské republiky. K prudkému obratu veřejného mínění vůči Íránu došlo i v USA, a to zejména po zajetí amerických diplomatů na ambasádě v Teheránu 4. listopadu 1979 (tzv. Krize rukojmích, *Iran hostage crisis*). Na Íránce žijící do té doby poklidně v USA, jakož i na nové přistěhovalce, se začala snášet vlna nenávistných reakcí, a to i přesto, že to byli v Americe zejména oni, kteří dopláceli na politiku nového teokratického režimu v Íránu. Vzhledem k hostilnímu prostředí se Íránci v USA snažili po islámské revoluci působit co nejméně nápadně a mezi rodilými Američany se ke svému íránskému původu spíše nehlásili. Tato tendence ostatně přetrvává dodnes – po 11. září 2001 se postoj majoritní společnosti vyhrotil vůči muslimům obecně a ke zlepšení pohledu na Íránce nepřispěl ani zhoršující se mediální obraz Íránu během dvojího funkčního období prezidenta Mahmúda Ahmadínežáda, zejména v otázce kontroverzního íránského jaderného programu.

K úmyslu zabývat se íránoamerickou tvorbou nás však nevedla pouze snaha zachytit jednu z mnoha etnických literatur ve Spojených státech, jejichž dopad a vliv, případně marginalizace, přispívají k diskuzím o budoucnosti menšinových literatur nejen v USA. K vytyčení našeho tématu nás přiměla i řada dalších skutečností, na něž bývá zřídka kdy poukazováno, o nichž se však domníváme, že mohou v budoucnu zasáhnout do formování perské literatury i v samotném Íránu. Íránská zahraniční tvorba se může jevit (a často tak bývá rovněž prezentována) jako novodobý fenomén, který nemá z perské literární tradice na co navázat a postrádá též tematickou či jazykovou atraktivitu i pro čtenáře či spisovatele v současném Íránu. Jak se ale snažíme dokázat v části věnované reflexi exilu v perské literatuře, kánon klasické i moderní perské literatury obsahuje řadu děl, u nichž lze vystopovat inspirační vlivy pramenící ze zkušenosti dobrovolného či nuceného exilu autorů, kteří do exilu odcházeli, či se zde již narodili přistěhovaleckým rodičům. Jejich díla nejen, že přispěla k obohacení perské literatury, ale ovlivnila i íránské autory píšící v centrech a přilehlých oblastech perské říše.

Zatímco však v minulosti přispívaly k zachování a přenesení sounáležitosti mezi Íránem a exilovými autory zejména perský jazyk a svébytná perská kultura, k níž se tvůrci hlásili, v současnosti lze sledovat spíše opačný trend. Dnešní tvorbě íránských přistěhovalců a jejich potomků v USA dominují práce psané anglicky, nikoli persky. Rovněž odvolávají-li se autoři k perské kultuře a perským hodnotám, bývá to mnohdy spíše v reakci a jakémsi kontrastu k americkým hodnotám a kultuře. Tvůrci se leckdy uchylují k selektivizaci pouze těch hodnot a tradic z perské kultury, které současně nebrání jejich integraci do

majoritní společnosti a umožňují plynule přejímat i hodnoty a kulturní specifika charakteristická pro americkou společnost. To vše může vzbuzovat oprávněné pochyby, zda má tato tvorba vůbec nějaký vliv na čtenáře a spisovatele v samotném Íránu, s nímž již přistěhovalecká díla nesdílejí jazyk ani většinovou kulturu. Z opačného pohledu se též můžeme ptát, nakolik je tato tvorba atraktivní v prostředí majoritní americké společnosti, jejíž čtenáře naopak nemusí oslovit přistěhovalecká „jinakost“ Íránců zachycená v jejich tvorbě.

V úvahách o budoucnosti přistěhovalecké literatury v Íránu je třeba přihlížet k proměnám namnoze nevyzpytatelné politické scény v Íránu, v níž střídání uvolněnějších let s fázemi utužování režimu výrazně ovlivňuje přístup oficiálních míst ke schvalování vydávání literárních děl. Ačkoli nás jistě nepřekvapí, že téma exilu či života v diaspoře není v současném Íránu oficiálně nikterak propagováno, je třeba zdůraznit, že k prvoplánovité tabuizaci či ostrakizaci ideologicky neutrálních děl ze zahraničí v současné Íránské islámské republice nedochází. Pokud jednotliví autoři nevystupují proti současnému režimu a neakcentují svůj odpor v politické rovině, mohou též v Íránu publikovat svá díla. Na výsledné povědomí o literární produkci Íránců v zahraničí mají však zásadní vliv jak absence veřejné diskuze o těchto dílech, tak byrokraticko-cenzurní opatření, která se v podstatě neliší od překážek uplatňovaných i vůči domácím autorům. Vydávání a autentičnost děl všech autorů v Íránu podléhá rigidní a často nevyzpytatelné libovůli cenzorů, což mnoho zahraničních autorů od vydávání děl v Íránu odrazuje. Domnívám se nicméně, že pomalu uzrává čas, kdy by mohla íránská přistěhovalecká tvorba výrazněji zasáhnout i do širšího vývoje perské literatury, a to překvapivě v žánrové oblasti, která byla doposud perskou prózou spíše opomíjena. Žánr „memoár,“ jenž teoreticky vymezují vůči ostatním autobiografickým žánrům a na ukázkách a rozborech demonstrují jeho specifické postavení v íránské přistěhovalecké tvorbě, je poměrně novým žánrem nejen mezi Íránci v USA. Z hlediska perské literatury je ovšem klíčový postoj perské společnosti a autorů k autobiografické tradici jako takové, do značné míry opomíjené a zanedbávané, pokulhávající za dalšími prozaickými žánry. V naší práci se tedy pozastavuji i nad zřejmým kontrastem mezi strmým nárůstem memoárové tvorby Íránců v USA a její marginalizací v samotném Íránu.

Jedním z důvodů, proč se domnívám, že může být tato práce přínosná i v českém prostředí, je skutečnost, že řada zde zkoumaných děl již byla přeložena do češtiny (např. memoár *Reading Lolita in Tehran* Ázar Nafísiové (v češtině vyšlo pod názvem *Jak jsme četly Lolitu v Teheránu*), dále též memoár Maríny Nematové *Prisoner of Tehran* (*Vězenkyně z Teheránu*),

či další memoár, tentokrát od Táry Bahrámpúrové *To See and See Again (Žena mezi dvěma světy)*. Z vlastní zkušenosti ale musím konstatovat, že většina těchto překladů v českém prostředí zapadla jednoduše i proto, že byla čtenářům předložena bez jakéhokoliv kontextu či alespoň nastínění složitých historických i kulturních souvislostí, z nichž práce vycházejí. Pokud by byla díla uvedena alespoň stručnou předmluvou, v níž by se poukazovalo na historické pozadí a sociální konsekvence iránského přistěhovalectví do USA, případně též na literární spojitost s tradicí perské prozaické tvorby, díla by pravděpodobně oslovila širší a též odlišný okruh čtenářů, než je tomu dnes. Mnohé čtenáře totiž odradí vizuální úprava předsádek k českým překladům, na nichž se nakladatelství snaží zaujmout toliko akcentováním mediálně vděčných reprezentací Íránu (zahalená žena, čádor, mříž), jež mají patrně přitáhnout čtenáře toliko na harémovou tematiku a útlak žen v muslimských komunitách. Není divu, že se tak těmto dílům nedostává zasloužené pozornosti a čtenář zajímavější se o literaturu menšin, zachycování jedinečné dvojkulturní zkušenosti či tvorbu Íránců, se uvedeným překladům raději vyhne. Uvědomuji si nicméně, že touto kritickou výtkou mířím i do vlastních řad a pevně věřím, že se v dohledné době podaří uvedenou situaci alespoň částečně napravit.

Problematika literatury ke zkoumané tématice

Ačkoli sahají kořeny iránského literárního exodu hluboko do minulosti a exilová zkušenost ovlivnila tvorbu mnoha klasických i moderních iránských autorů, věnovalo se zatím tomuto fenoménu jen velmi málo odborné pozornosti. O systematickém zkoumání exilové literatury lze hovořit až teprve v souvislosti s poslední vlnou iránské migrace po islámské revoluci roku 1979, kdy se touto problematikou začali zabývat především iránské vědci v USA a Kanadě.⁴

Souborná práce, která by se podrobně věnovala iránské exilové (přistěhovalecké) tvorbě v celé její šíři, zatím neexistuje. V posledních letech však vyšla celá řada odborných článků zaměřených zejména na identitární problematiku a její reflexi v literárních dílech Íránců v USA, stejně jako článků analyzujících např. memoárovou tvorbu žen. Snahu iránských badatelů seznámit amerického čtenáře s pracemi iránských autorů z Íránu i iránských imigrantů do USA a Evropy odráží několik antologií prózy a poezie: povídkové antologie

⁴Především Hamíd Nafisí (H. Naficy), Nasrín Rahímíjeová (N. Rahimieh), Mohammad R. Ghanúnparvar (M. Ghanoonparvar), Ahmad Karím Hakkák, Persis M. Karímová (P. Karim), Mohammad Mehdí Chorrámí (M. Khorrami), Šoule Vatanábádiová, Hamíd Dabáší (H. Dabashi)..

Sohrab's Wars (ed. Mohammad Mehdi Khorrami a Pari Shirazi, 2008) a *Another Sea, Another Shore. Persian Stories of Migration* (ed. Mohammad Mehdi Khorrami a Shouleh Vatanabadi, 2004), prozaicko-básnická antologie iránských exilových autorek *Let Me Tell You Where I've Been* (ed. Persis M. Karim, 2006) a taktéž antologie současné iránské literatury, do níž zařadili editoři i několik ukázek z děl iránských exilových autorů, *Strange Times, My Dear* (ed. Nahid Mozaffari a Ahmad Karimi Hakkak, 2005).

Mezi antologie věnující se fenoménu iránského exilu lze též zařadit sbírku rozhovorů s exulanty *Exiled Memories. Stories of Iranian Diaspora* (ed. Zohreh T. Sullivan, 2001), knihu úvah od významných iránských osobností v exilu s výmluvným podtitulem „Uncensored Iranian Voices“ *My Sister Guard Your Veil, My Brother, Guard Your Eyes* (ed. Lila Azam Zanganeh, 2006) a *Hyphenated Identities* (ed. Tara Wilcox–Ghanoonparvar, 2007).

Naratologickému a komparativnímu rozboru iránské přistěhovalecké prozaické tvorby se v současnosti věnují především Nasrín Rahímíjeová (N. Rahimieh) a Ahmad Karímí–Hakkák, v posledních letech též Mehdí Chorrámí (M. Khorrami), editor několika antologií iránské exilové tvorby. Exilovou hybridní kulturou, liminalitou a paradigmatem exilu se zatím nejpodrobněji zabýval Hamíd Nafísí (H. Naficy), ve své dnes již klasické práci zaměřené na exilovou kinematografii: *The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles* (1993). O exilu ze sociologického hlediska napsal řadu pojednání Mehdí Bozorgmehr. V posledních několika letech se pozornost soustředí rovněž na značný nárůst iránské memoárové literatury v zahraničí a zejména pak memoárové tvorby žen: na toto téma vzniklo několik podnětných článků především od Bábaka Eláhiho a Amy Motlaghové.

Přestože literární produkce iránských autorů žijících v zahraničí dosahuje poměrně úctyhodného rozsahu, nezískala si dosud v české překladové literatuře takové pozornosti, jakou by si jistě zasloužila. Do českého prostředí postupně pronikají beletristická díla předních představitelů a představitelk etnických literatur, dochází k objevování přistěhovalecké prozaické i poetické tvorby, ovšem iránská exilová literatura stojí stále jaksí stranou odborného zájmu. Negativní vnímání Íránu skrze jeho nepříznivý mediální obraz nahrává překladům spíše takových děl, která svým obsahem do značné míry prohlubují propast mezi Íránci a zbytkem světa.⁵ Jediné dílo iránské exilové tvorby, které si u nás

⁵ Z exilové iránské tvorby u nás vyšlo několik překladů, ovšem z neperských originálů: *Vězenkyně z Teheránu*, aneb „pravdivý příběh iránské dívky odsouzené k trestu smrti“ – jedná o příběh iránské křesťanky vězněné islámských režimem (Márína Nematová: *Vězenkyně z Teheránu*, Jota, Praha, 2007). Írán očima židovské Íránky

vysloužilo trochu více pozornosti a přiblížilo českému čtenáři Íránce v poněkud jiném světle, je autobiografie Íránky Mardžán Satrapíové, která se vyrovnává se svou exilovou zkušeností prostřednictvím komiksů Persepolis 1 a 2.⁶ Toto dílo bylo ovšem napsáno Íránkou působící v Evropě (ve Francii), nikoli v USA.

zachycuje kniha *Kaspický déšť* od Giny B. Nahai; autor anotace na předsádce českého vydání knihy připravuje čtenáře na "*arabské (!) tradice mísící se s nekritických obdivem ke všemu americkému*" (Nahai, B. Gina: *Kaspický déšť*, Ikar, Praha, 2008). Značně tendenční jsou rovněž paměti dvou manželek posledního íránského šáha Mohammada Rezy Pahlavího: *Palác osamění – „skutečný příběh perské císařovny“* (Bachtijary E. Soraja: *Palác osamění*, Epoque, Praha, 2003) a *Paměti Farah Pahlaví* (Pahlaví, Farah: *Paměti*, Argo, Praha, 2004).

⁶ Satrapíová se ve svých dílech, okořeněných notnou dávkou humoru a sebeironie, vyrovnává s traumatizující zkušeností exilu. Poznávání vlastní „jinakosti“ a více či méně úspěšné pokusy o asimilaci do většinové společnosti vedou autorku k nutnému střetu a zápasu o vlastní identitu, zpečetěnou osobitým přístupem k prožité zkušenosti. V dílech *Persepolis 1* a *Persepolis 2* je nicméně Satrapíové „íránství“ všudypřítomné, ať už jako odmítané „závaží“ či naopak znovunalezená jedinečnost.

ČÁST TEORETICKÁ

1 Typologie přistěhovalectví a íránská migrace do USA

Poznámka k zaznamenávání generační příslušnosti

Vzhledem k početnosti zkoumaných autorů, kteří náležejí do prvogenerační skupiny migrantů, zároveň však imigrovali do USA ještě v raném věku, operuji v práci sociologickým pojmem „jedenapůlgenerační přistěhovalec“ (jinými slovy též *1,5. generační přistěhovalec*, či *1,5G*). Jedná se o přistěhovalce, kteří emigrovali s rodiči ještě v útlém věku a nemohou být proto pokládáni za prvogenerační přistěhovalce (neemigrovali z vlastního rozhodnutí). Tento termín ještě není v českém prostředí zažitý, přesto ale považujeme odlišení jedenapůlgeneračních přistěhovalců od prvo- a druhogeneračních imigrantů za velmi důležité. Vztah těchto přistěhovalců k domovu, bývalé vlasti i nové hostitelské společnosti se mnohdy výrazně liší od „dospělých“ prvogeneračních či již v hostitelské zemi narozených druhogeneračních migrantů.⁷

Termín poprvé použil v sedmdesátých letech 20. století sociolog Ruben Rumbaut v souvislosti s kubánskou přistěhovaleckou mládeží (termín „*one-and-a-half generation*“ nebo „*1.5.generation*“), aby tak odlišil děti, které imigrovaly v rozmezí zhruba 6–12 let, tedy od dosažení školního věku až po ranou pubertu, od jejich rodičů, prvogeneračních

⁷ Ačkoli se tento termín oprávněně jeví z biologického hlediska jako nesmysl, někteří sociologové jej již začínají rozlišovat ve svém zkoumání přistěhovalčeských komunit. V kapitole s výmluvným názvem „*I Really Do Feel I'm 1.5!*“: *The Construction of Self and Community by Young Korean Americans*“ analyzuje Kyeyoung Park existenční dualitu u jedenapůlgeneračních přistěhovalců v korejsko-americké komunitě. Upozorňuje, že Korejci rozlišují vedle prvogeneračních (*ilce*) a druhogeneračních přistěhovalců (*ise*) ještě třetí kategorii *ilchôm ose* (jejichž rozličné definice analyzuje, v podstatě se ale jedná o prvogenerační přistěhovalce imigrující do USA v raném věku), od nichž korejská komunita v USA očekává, že se stanou jakýmsi „přemostiteli“ zkušeností mezi komunitou a zbytkem USA. Park upozorňuje, že ačkoli pojem „generace“ bývá často definován v úzké návaznosti na místo narození, je nutno rozlišovat mezi generací a nativitou. Ještě v cizině narozený, ale již v raném věku přesídlený prvogenerační přistěhovalec tak bývá často konfrontován s odlišným viděním hostitelské společnosti nežli jeho starší prvogenerační nebo i druhogenerační (již v hostitelské zemi narození) soukmenovci. Více viz.: LEE, BAKER, D.: *Life in America. Identity and Everyday Experience*. Molden: Blackwell Pub., 2004.

přistěhovalců.⁸ Mladší a starší děti, tedy teenagery a předškolní děti, považoval Rumbaut za skupinu procházející odlišnějšími vývojovými fázemi, jejichž přistěhovalecká zkušenost se více blížila zkušenosti prvo- nebo druho- generačních migrantů.⁹

1.1 Migrace a akulturační strategie

„Poválečná směs neevropských vystěhovalců změnila původní etnocentrické klima Ameriky. Zvýšila plodné transkulturní napětí a svým „podvratným“ vyprávěním narušila černobilou souměrnost. Zakladatelská tradice evropských kolonizátorů symbolizovaná Sochou svobody a tavicím kotlem dostala nečekané vyzývatele.“¹⁰

Antropologie a sociologie pohlížely na migranty po dlouhou dobu především z pohledu hostitelské společnosti, reagující a regulující proces integrace přistěhovalců. Zkoumal se proces obtížného usazování migrantů v nové domovině a jejich postupná adaptace do prostředí většinové populace, přičemž se na asimilaci přistěhovalce nahlíželo jako na integrální součást jeho životní zkušenosti. Od imigrantů se očekávalo rozvázání svazků s původní domovinou, i to, že se jakožto noví členové hostitelské společnosti co nejdříve vzdají svých původních kultur. Přistěhovalecká zkušenost byla často prezentována a zkoumána jako bolestně traumatizující, přičemž jediným východiskem se měla stát postupná integrace přistěhovalce do většinové společnosti: *„Migrační proces zde byl představován v tragickém tropu především jako ztráta, sebezapření a žalostný exil: úspěch mohl spočívat jedině v překonání traumatu a ve schopnosti adaptace na nové prostředí.“¹¹*

Od 60. let minulého století začalo ve Spojených státech podléhat tradiční pojetí migrace i klasická asimilační teorie¹² kritickému zkoumání a přehodnocování (Alba, Nee 2003). Kritizoval se především přístup etnocentricky nadřazené anglo-americké kultury vůči

⁸ RUMBAUT, RUBÉN G.: Ties That Bind: Immigration and Immigrant Families in the United States. IN: BOOTH, ALAN, CROUTER, ANN C., LANDALE, NANCY: *Immigration and the Family: Research and Policy on U.S. Immigrants*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates 1997.

⁹ Rumbaut zašel ve své generační segmentaci ještě dál, prvogenerační imigranty předškolního věku označil za 1.25 generační migranty a teenagery za 1.75 generační.

¹⁰ HELMAN, KAREL: Za bludným kořenem imigrace. [online]. [cit. 2012-03-04]. Dostupný z WWW: <http://www.casopis.hostbrno.cz/cs/archiv/2010/9-2010/obsah-cisla-9-2010/za-bludnym-korenem-imigrace>

¹¹ HAMAR, ELEONÓRA; SZALÓ, CSABA: Osm migrujících žen a jejich transnacionální sdílený svět. *Sociologický časopis AV ČR*, Vol. 43 (2007), No. 1, str. 72.

¹² Klasická asimilační teorie Chicagské školy 20. let 20. století hovořila o plynulém sblížení kulturních norem, vzorců chování a charakteristik etnických menšin s většinovou společností.

integračnímu úsilí migrantů, při němž se od imigrantů očekávalo plynulé přizpůsobení se neměnným středostavovským protestantským hodnotám. Sociolog Nathan Glazer se dokonce roku 1993 ve svém článku „*Is Assimilation Dead?*“¹³ výmluvně tázal, zda má starší přístup k asimilaci ještě vůbec nějakou budoucnost. Glazer sice připouští přetrvávání asimilace jakožto sociálního procesu, staví se ale záporně k zachování konceptu asimilace jako národního či politického ideálu.

Asimilace, klíčový termín etnických i sociologických studií, procházel především v multietnických Spojených státech sérií proměnlivých výkladů. V současném přístupu k asimilaci lze vytyčit následující tendence: (1) **teorie „tavícího kotlíku“ (melting pot)**, při níž dochází k promísení různých národností a kultur za cenu „roztavení“ jejich kulturních specifíků, (2) **amerikanizace**, při níž se pokládá americký kulturní proud (produkt anglosaského kulturního vzorce) za nadřazený vůči jiným proudům, i k etnické rozmanitosti menšin nejtolerantnější (3) **teorie „salátové mísy“** či **„úžasná mozaika“**, usilující o zachování všech kulturních i etnických specifíků a charakteristických zvláštností. Z hlediska multikulturalismu je teorie tavícího kotlíku tou nejméně žádoucí, na rozdíl od dvou posledních obrazných vyjádření (Ulmanová, 2001).

Abychom byli schopni porozumět, zda a jakým způsobem tematizují iráňští autoři otázku exilu a přistěhovalectví, představíme základní sociologické teorie a termíny, jimiž ostatně operují i sami autoři ve svých dílech; vymežíme si tzv. akulturační strategie přistěhovalců. Akulturaci zde chápeme jako změnu kulturních vzorců chování, postojů a hodnot v důsledku kontaktu přistěhovalců s majoritní dominantní kulturou. Jako nejvhodnější se nám jeví model amerického psychologa a sociologa Johna W. Berryho, jenž představuje čtyři typy přístupů, odvislých od stupně zachování kulturních specifíků a kontaktu s většinovou společností:¹⁴

¹³ GLAZER, NATHAN: *Is Assimilation Dead? The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 530 (1993), No. 1, s. 122–136.

¹⁴ BERRY, JOHN W.: *Acculturation Strategies and Adaptation*. IN: LANSFORD, JENNIFER E.; DEATER-DECKER, KIRBY; BORNSTEIN, MARC H.: *Immigrant Families in Contemporary Society*. New York: Guilford Press, 2007, s. 69–83, dále pak BERRY, JOHN W.: *Cross-cultural Psychology: Research and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Velmi dobré shrnutí představuje rovněž Karel Helman v teoretické části své práce o přistěhovaleckých autorkách v USA: HELMAN, KAREL: *Postavy imigrantek v dílech současných amerických etnických autorek*. Praha: Karolinum, 2009, s. 35–39.

Integrace – dochází k navazování kontaktů s hostitelskou společností, zároveň se ale přistěhovalec snaží o zachování svébytné kulturní integrity a udržení vědomí vlastního odlišného původu.

Asimilace – v extrémním případě splynutí s majoritní společností. Přistěhovalec se nezajímá o svou původní kulturu, výrazně se identifikuje s kulturou dominantní.

Separace – přistěhovalec se vyhýbá kontaktům s majoritní společností, je od ní izolován. Důležité je ztotožnění se s vlastní etnickou či diasporickou skupinou.

Marginalizace – chybí jak kontakt s kulturou původní vlasti (předků), tak i kulturou hostitelské země.

Vzhledem k identitární nevyhraněnosti Íránců v USA nepředpokládáme, že by se nám podařilo v dílech íránských autorů najít postavy přináležející toliko k jednomu typu adaptačního vzorce. Zvláště v žánru memoáru lze očekávat, že bude zachycen proměnlivý statut postav, pohybující se na celé škále modelů.

1.2 Problematika terminologie exilu a přistěhovalectví

Migrace je povahy ambivalentní – implikuje v sobě jak možnost volby, tak i prvek donucení. Od této dvojznačné charakterizace se též odvíjí značně nejednotná představa samotných migrantů, jaký přistěhovalcecký statut vlastně zastávají. Vnitřní představa migranta o tom, zda se cítí spíše jako exulant nebo uprchlík, emigrant či romantizující emigreé, přistěhovalec nebo již adaptačními strategiemi poznamenaný naturalizovaný Američan či hybrid, je zcela odvislá od jeho vlastní subjektivní kategorizace. Proto je i následný souhrn rozličných pohledů na exil a přistěhovalectví spíše pokusem o nástin nejednoznačností, vyplývajících z mnohovrstevnatého pojetí „exilu“ mezi sociology i samotnými tvůrci. Názory předkládaných autorů můžeme pokládat za relevantní příspěvek do diskuze o přistěhovalectví tím spíše, že většina z nich disponuje vlastní autentickou zkušeností s přistěhovalectvím, ať už se jedná o prožitky povahy traumatizující či spíše pozitivní.

Míra dobrovolnosti odchodu z rodné země je jedním z prvotních kritérií pro posuzování statutu přistěhovalce. Zatímco nedobrovolná migrace evokuje spíše představu exilu a vyhnanství, přistěhovalectví (immigration) bývá asociováno s větší mírou svobodného rozhodování. Navzdory významově rovnocenným pojmům imigrace a emigrace, lišících se

pouze v perspektivě země, z které či do které migrant odchází, v češtině nabývá pojem „emigrace“ též podtext politicky motivovaných příčin odchodu a používá se i pro označení celé skupiny vystěhovalců.¹⁵

Zatímco dobrovolná migrace bývá povětšinou spojována s motivy ekonomickými a sociálními (pracovními a studijními účely, případně z důvodu sjednocování rodin), nucená migrace v sobě a priori implikuje prvky politického, náboženského či jinak motivovaného útlaku (např. z důvodu odlišné sexuální orientace).¹⁶ Bipolární členění migrace na dobrovolnou/nedobrovolnou sebou však nese riziko zevšeobecnění, neboť předpokládá od všech jedinců spadajících do určité kategorie jednotnou zkušenost vyhnance, uprchlíka, exulanta či imigranta, ačkoli v reálném životě nebývá výjimkou, že se hranice exilu, uprchlictví a přistěhovalectví spíše prolínají. Trvání na jednotně kategorizujícím pojetí migračních statutů nepostihuje ty stavy, kdy jsou například vystěhovalci donuceni k migraci neúnosnou ekonomickou situací v zemi, jejich migrace je ale posuzována jako akt dobrovolného přemístění, či například přechodové kategorie dobrovolného přistěhovalectví transformovaného na nucený pobyt v hostitelské zemi v důsledku změněné politicko-sociální situace ve výchozí zemi.

1.3 Kategorie exulant vs. přistěhovalec

Edward Said, věnující se fenoménu exilu a přistěhovalectví celý svůj život, uvažuje v eseji „*Přemítání o exilu*“ (Reflections on Exile) o exulantovi jako jedinci, jemuž je zapovězeno vrátit se domů. Zatímco *emigrant* představuje zastřešující kategorii označující „každého, kdo se vystěhuje do nové země“, kategorie *exulanta* a *uprchlíka* se poněkud překrývají, neboť pro obě představuje návrat do vlasti ohrožení na životě. *Exulanta* však, podle Saida, charakterizuje „příchuť samoty a přízračnosti“: „*Exil je nezacelitelná trhlinka mezi lidskou bytostí a rodným místem, mezi „já“ člověka a jeho pravým domovem: smutek, který*

¹⁵ Viz. heslo „emigrace“ v Petruskové *Velkém sociologickém slovníku*: „termín e. také označuje skupinu emigrujících a většinou se používá pro tzv. politickou emigraci (dobrovolnou či nedobrovolnou).“ PETRUSEK, MIROSLAV; MAŘÍKOVÁ, HANA et al.: *Velký sociologický slovník*. Sv. 1, A – O. Praha: Karolinum, 1996.

¹⁶ Více k problematice teorií migrace viz: BRETTELL, CAROLINE, HOLLIFIELD, FRANK: *Migration Theory: Talking Across Disciplines*. New York: Routledge, 2000, MARTIN, PHILIP L, FORBES, SUSAN, WEIL, PATRICK: *Managing Migration: The Promise of Cooperation*. Lanham: Lexington Press, 2006. Z českých autorů se teoriím migrace věnuje např. Dušan Drbohlav: DRBOHLAV, DUŠAN; UHEREK, ZDĚNEK: Reflexe migračních teorií. *Geografie – Sborník České geografické společnosti*, roč. 112 (2007), č. 2, s. 125–141.)

tvorí podstatu exilu, nelze nikdy překlenout.“¹⁷ Pocit odcizení a samoty charakterizuje i stav **vystěhovalce** [expatriot]), jehož emigrace je dobrovolná, a na rozdíl od exulanta „netrpí pod krutou tíhou vypovězení.“

Americký sociolog íránského původu Hamíd Nafísi (H. Naficy) sice obecně charakterizuje exil jako vypovězení jedince státem kvůli nějakému přečinu s následným zákazem návratu po určenou dobu či doživotí (Naficy in: Shohat, 2003), ovšem ve studii íránské populární kultury v USA přiřazuje dobrovolné i nucené přistěhovalce jednoduše k exulantům.¹⁸ Exulantům, na rozdíl od imigrantů, přiřazuje Nafísi niternou rozpolcenost, jež pramení ze vztahu k nové i původní vlasti. Uvědomují si vlastní jinakost, zároveň ji ale odmítají. Vyznačují se ambivalentním vztahem k domovské i hostitelské společnosti – na jednu stranu se zdráhají plně asimilovat, na druhou stranu se ale neodvažují vrátit natrvalo domů, ačkoli „hoří“ touhou po návratu. Vytvářejí si tak imaginární představy o své domovině i vlastního bytí v exilu. Statut exulanta nabývá v Nafísiho pojetí navíc ještě dalšího přesahu, neboť se v mnohém překrývá s prožíváním vnitřního exilu, neodvislého na migraci či přesunu jako takovém. Nafísi rovněž poukazuje na pozitivní přínos takového stavu – navzdory traumatizujícím podmínkám dosahovala řada perzekuovaných autorů vrcholů své tvorby právě díky vnitřní emigraci.

Mnozí íránští autoři se brání zjednodušujícím kategorizacím „uprchlík, imigrant, exulant.“ Kanadsko-íránský sociolog a básník Pejmán Vahábzáde (P. Vahabzadeh) odmítá takovou definici exilu, která předpokládá jakousi unifikovanou exilovou zkušenost migrantů. On sám se po udělení kanadského uprchlického statutu cítil jako „uprchlík“, ne jako exulant. Exil pro něho představoval kategorii, které musel postupně dosáhnout, na rozdíl od „uprchlíka“, jež mu byla jednoduše přidělena.¹⁹ Uprchlík pro Vahábzádeho reprezentoval pasivnější kategorii, do které byl vlivem okolností zařazen, kdežto „exulant“ evokoval větší míru osobní účasti a volby. Snad k tomuto íránskému vnímání obou pojmů přispívá i samotná perština: **tab'ídi** značí persky „vyhnanec, exulant,“ kdežto „**panáhade**“ (uprchlík) je termín odvozený od

¹⁷ SAID, EDWARD: *Reflections on Exile*. London: Granta Books, 2001, s. 173. Výtah z překladu Martyiny Pachmanové „Přemítání o exilu“ IN: *Z periferie do center. Revue Labyrinth*. No. 9–10 (2001), s. 53–57.

¹⁸ NAFICY, HAMID: *The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, s. 16.

¹⁹ VAHABZADEH, PEYMAN: Reflections on a Diremptive Experience and Four Theses on Origins and Exile. *Journal of the Interdisciplinary Crossroads*, Vol. 3 (April 2006), No. 1, s. 163–181.

podstatného jména „*panáh*“ – útočiště, azyl, zástita. Uprchlík je tedy ten, jemuž se dostane útočiště, exulant je vyvrženec.²⁰

1.4 Trýznivě prožívaný exil

Přemýšlet o exilu je zvláště přitažlivé, ale prožívat ho je strašné.

Edward Said

Exil, přebývání v diaspoře, migrace do země zaslíbené evokují představy tragické vykořeněnosti, nostalgického rozechvění, obav z nevyhnutelné rozdvojenosti osobnosti mezi „tady“ a „tam“, „dříve“ a „nyní.“ Přistěhovalci ztrácejí jistotu původního domova (anebo ji ani nikdy neměli) a v novém prostředí se jí snaží nahradit přimknutím se k rodině anebo komunitě. Samota se zdá být nesnesitelná, násobená pocitem celkové odloučenosti a emoční vyprázdněnosti. Adaptace do většinové společnosti se jeví jako bolestný proces plný sebezapření a popírání původních kulturně-sociálních hodnot na úkor nově přijímaných.

„Je to úplně jako přesýpací hodiny, zrnko za zrnkem, okamžik za okamžikem, dokud míra trpělivosti člověka nadobro nepřeteče a jednoho dne nedospěje k bodu, kdy už není schopen snášet tento druh života...kdy se mu už nechce převracet neustále ty přesýpací hodiny monotónního, stereotypního života...a udělá konečnou tečku za příběhem svého života....nebo se jako Gholám Hosejn...v malé flašce...utopí.“²¹

Odkaz na „Gholám–Hosejna“ v povídce „*Přesýpací hodiny*“ íránské autorky Mahastí Šáhrochiové (M. Shahroki, žijící v exilu ve Francii), se vztahuje k významnému íránskému spisovateli a dramatikovi Gholám–Hosejnovi Sá’edímu (1936–1985), který emigroval po islámské revoluci do Francie. Nostalgie po Íránu a pocit vykořenění v nové hostitelské společnosti jej vedla až k tragickému vyústění života. Ačkoli Sá’edí přežil mučení SAVAKu (šáhovy bezpečnostní služby) a za dramatických okolností unikl i před stíháním nového islámského režimu, ve Francii začal postupně podléhat těžkým depresím, odmítl se učit

²⁰ V perštině se užívá pro exil termínu „*tab’id*“, doslova „vyhnání, odeslání někoho do dálky.“ Další často užívané slovo pro exil je „*ghorbat*.“

²¹ ŠÁHROCHIOVÁ, MAHASTÍ: Přesýpací hodiny. Vlastní překlad, viz antologie: *Vitr nás odnese – antologie současné perské literatury z Íránu a Afghánistánu*. Editace a překlad: Zuzana Kříhová, další překlady: Adriana Stříbrná, Věra Vojtíšková). Praha: Kontinenty a Gutenberg, 2009.

jazyku hostitelské společnosti a postupně propadal alkoholu.²² Čtyři roky poté, co opustil Írán, spáchal stejně jako kdysi klasik moderní perské literatury Sádeq Hedájat v Paříži sebevraždu a byl pohřben blízko jeho hrobu na pařížském hřbitově Père Lachaise.

Sá'edí přirovnával exil k tzv. *barzachu*, v islámské terminologii hraničnímu stavu bytí, jakémusi „mezistavu“, kdy je již člověk po smrti, ještě ale nevstoupil do svého posmrtného života. Vmezeřen mezi dvěma světy, do žádného z nich nepatří, zároveň ale v sobě obsahuje atributy obou. Pojem bývá někdy přirovnáván i k limbu, tedy místu přebývání mezi smrtí a soudným dnem. Stejně jako barzach předěluje život a smrt a boží a lidské, stával se exil Sá'edímu trýznivým a umrtvujícím stavem na pokraji „nebytí“, plíživou smrtí.

Obdobně neradostným způsobem nahlížel na exil i další íránský autor, Esmáíl Fassih (Esmail Fassih), jenž připodobňoval přebývání v exilu ke komatickému stavu, ustrnulému a neschopnému aktivity. Fassih výstižně přibližoval exilové ustrnutí v perském románu z prostředí francouzského exilu *Sorajá v kómatu* (persky *Sorajá dar ighmá*)²³. Íránský básník Ismá'íl Chojí (Esmail Khoi) pojmenovává exil libozvučným *bidarkodžá*, perským novotvarem, složeninou předložek *bí* (bez), *dar* (v) a příslovce *kodžá* (kde). V Chojiově podivném „nikudykam“, exilovém „no where to turn to“ (či „outlandia“ v překladu Karímí–Hakkáka), v tomto osamělém ráji se nikdo o nikoho nezajímá: „*Dívám se kolem sebe/ a vidím/ že ani jediné lidské dílo/ v tomhle „nikudykam“/ nenese můj otisk!*“²⁴

1.5 Pozitivně vnímaný exil a hybridizace

Traumatizující dopady exilu a migrace na psychiku člověka lze však posuzovat i z pozice opačné, a to za předpokladu, že se negativní charakteristiky exilu stanou hybným motorem života v diaspoře. „*Nomádismus a diasporismus se stali módními termíny intelektuálního diskurzu,*“²⁵ všimá si spisovatelka Eva Hoffmanová. Migranti vedou život na rozhraní několika světů, starého, který opustili, a nového, s kterým se učí sžívat. Mnozí přijímají svoji

²² Bylo by nespravedlivé tvrdit, že Sá'edího odchodem do francouzského exilu ustaly i jeho veškeré literární či divadelní aktivity. Ve Francii napsal ještě dvě divadelní hry (v perštině), roku 1982 založil Asociaci íránských spisovatelů v exilu (*Kánún–e navisandegán–e írán dar tab'íd*) a znovu obnovil činnost literárního časopisu *Abeceda (Alefba)*, který byl v Íránu zakázán.

²³ Dílo vyšlo nejprve persky v Teheránu roku 1984. Roku 1985 vyšlo též v angličtině.

²⁴ KHOI, ESMAIL: *Outlandia, Songs of Exile* (persky s anglickým překladem). Vancouver: Nik Publisher, 1999, s. 126.

²⁵ HOFFMAN, EVA: The New Nomads. IN: ACIMAN, ANDRÉ (ed.): *Letters of Transit*. New York: The New Press, 1999, s. 56.

existenci jako hybridní stav, z mnoha kulturních zdrojů konstruovaný život, tvořený směsicí sdílených prvků z minulosti i současnosti. Nejistá pozice mezi dvěma odlišnými kulturními prostředím umožňuje přistěhovalci zaujmout místo v imaginárním „meziprostoru“, Homi Bhabhově „in-betweeness,“ trvalém či dočasném, v závislosti na míře integrace do hostitelské společnosti. Toto postavení se může stát tvořivou výhodou, jelikož prostřednický statut migranta umožňuje symbolické čerpání hodnot z původní společnosti i absorpci hodnot společnosti hostitelské.

Nafísi vnímá exil jako výzvu, tvořivý proces, ale i neustálý souboj mezi původní a hostitelskou kulturou. Výsledkem je pak hybridní exilová kultura. Nestabilní, proměnlivá a ve své neuchopitelnosti mnohoznačná výslednice synkretických kultur. Současná reflexe tohoto tématu užívá celou škálu pojmů, pro které zatím nemáme v češtině zcela odpovídající ekvivalenty:

„Exile is a process of becoming, involving separation from home, a period of liminality and in-betweenness that can be temporary or permanent, and finally incorporation into the dominant host country. [...] Liminality and incorporation involve ambivalence, resistances, slippages, dissimulations, doubling, and even subversions of the cultural codes of both the home and host societies. The end result is not unified or stable; it is an evolving syncretic and hybrid exile culture.“²⁶

Aby se však výsledná synkretická kultura udržela, respektive aby se nestala cizí neabsorbovatelnou kulturou, musí mezi oběma kulturami, které spolu přicházejí do styku, existovat paralely, určité podobnosti v místech styčných ploch. Nafísi uvádí příklad takových paralel u Íránců žijících v Los Angeles – íránská komunita se zde pokusila o propojení postavy Hádží Fírúze se Santa Klausem. Hádží Fírúz, barevně či rudě vyšňořený muž s očerněnou tváří, jehož symbolika patrně navazuje na zoroastriánskou tradici udržovatele věčného ohně, se objevuje v ulicích íránských měst několik dní před Nourúzem, íránským Novým rokem, a hraje na různé hudební nástroje a zpívá veselé melodie. Paralela se Santa Klausem (ale i možná paralela s předvánočním prozpěvováním koled v ulicích) vedla ke snaze Íránců v Los Angeles prosadit tuto tradici i v jejich novém prostředí. To se ovšem

²⁶ NAFICY, HAMID: *The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, s. 8.

nepovedlo, jak uvádí Naficy, kvůli „novému americkému kontextu, zahrnujícím problematickou a rasistickou minulost černošského modu“.²⁷

Protipólem nostalgické exilové existence je se svou břitkou kritikou exilového izolacionismu rovněž íránista a sociolog Hamíd Dabáší (H. Dabashi). Klade proti sobě dva exilové stavy, paralyzující „dvojí marginalitu“ exulantů a aktivního angažovaného „obojživelného intelektuála“ (*amphibian intellectual*), jenž se cítí jako doma na vícero místech a je tedy jakýmsi čínorodým kosmopolitou. Dvojitě marginalizovaný exulant (vyčleněný většinovou společností i svou vlastní diasporou) se necítí jako doma nikde, je pasivní, nostalgický, lhostejný k údělu obou komunit, ze kterých vychází a které ho do sebe vtahují.

Někdy může životy „hybridních migrantů“ na pomezí kultur a světů narušit zostřená společenská či politická atmosféra v hostitelské zemi, na jejíž utváření nemají žádný vliv a cítí se tak tvář v tvář nové skutečnosti ohrožení, opětovně vykořenění, znejistění křehkostí svých těžce budovaných identit. Nasrín Rahímíjeová (N. Rahimieh), íránská profesorka srovnávací literatury žijící v současnosti v USA, popisuje v úvaze o bytí v exilu *Border crossing* proměnu svého statutu naturalizované Kanadanky po 11. září 2001 při překračování americko-kanadské hranice, kdy se z ní rázem vytratila jistota kosmopolitní hybridní identity. Komentuje negativní dopad politických událostí na dosud bezpečně vnímaný stav „in-between“, onoho migrantského kulturního vymezení, které ještě donedávna úspěšně nahrazovalo potřebu národního, etnického či náboženského vymezení. Rahímíjeová popisuje zděšení z postupné transformace vlastní identity poté, co byla nucena podstupovat postupné výslechy na kanadsko-americké hranici. Současně kritizuje ochotu, s níž se nejen autority, ale i celé společnosti uchylují k polarizaci hodnot a selekci jedinců na „nás“ a „ty druhé.“

„But that life on the hyphen came to an abrupt end after the tragic events of 9/11. The reality of the actual border crossings I experienced gave new, frightening meanings to being a traveler... As I discovered on many occasions, my having born in Iran trumped my Canadian citizenship... As the border became a site of fixed identity I witnessed the transformation of my own attitude toward my erstwhile hyphenated existence.... I was not like other Canadian citizens, but I was also not being treated as a citizen of Iran who would have had to apply for a visa months before planning her trip. Suddenly in that space between Canada and the

²⁷ NAFICY, HAMID: *Ibid.*, s. 19.

United States, my hybrid identity took on a disturbing meaning. I became an Iranian whose status as a Canadian citizen obviated a need for an advance visa application. As the traces of open-endedness grew faint, I found myself performing a notion of the self rooted in narratives of origin. ²⁸

Emigrace a její reflexe v mysli přistěhovalce však nemusí nutně znamenat definitivní odchod, jakož i návrat do vlasti nemusí být definitivním návratem (Brettel, Hollifield, 2000). V souvislosti se současnou generací se dokonce začíná hovořit o tzv. „návratové migraci“ (*return migration*), kdy se do své původní domoviny vracejí jak staří migranti, aby zde strávili poklidný zbytek života, tak druhostupňoví imigranti, kteří kupříkladu očekávají, že ve znovuobjevené zemi předků budou moci lépe vychovávat své děti. ²⁹ Dennis Conway představuje tyto nové formy mobility, u nichž již nelze uplatňovat stará asimilační měřítko, a uvádí příklad druhostupňových přistěhovalců z Karibiku vyrůstajících v USA či Evropě, u nichž se předpokládalo, že jejich asimilace do hostitelské společnosti proběhne snadněji než v případě rodičů a že si tedy, celkem již bez obtíží, přivyknou na život v hostitelských společnostech. Neočekávalo se, že by u těchto plně asimilovaných dětí migrantů přetrvávaly vazby na domovinu rodičů natolik silně, aby je přiměly k „návratu“ do vlasti předků. Přesto se ale druhostupňoví migranti vracejí, navíc mnozí ve věku kolem 30–40 let, tedy s vysokou perspektivou trvalého usazení a založení rodin.

1.6 Transnacionální migrace

Stále více lidí žije na více místech, jejich světy překračují státní hranice, stávají se „širiteli“ deterritorializované formy národních států s řadou obyvatel cirkulujících mezi několika státy. Deterritorializuje se i samotná představa národních států: *„Není to již území, co vymezuje populaci národního státu, jsou to spíše přes hranice udržované sociální, politické a kulturní vztahy, které vytvářejí politické společenství občanů určitého státu.*“³⁰

²⁸ RAHIMIEH, NASRIN: Border Crossing. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 27 (2007), s. 225–232. Citaci ponecháváme v originále, vzhledem k množství výrazů do češtiny nepřesně přeložitelných.

²⁹ CONWAY, DENIS; POTTER, ROBERT B.: *Return Migration of the Next Generations: 21st Century Transnational Mobility*. Farnham: Ashgate pub., 2009, s. 225.

³⁰ SZALÓ, CSABA: *Transnacionální migrace. Proměny identit, hranic a vědění o nich*. CDK, Brno 2007, s. 61.

Opuštění tradičního konceptu representace migrantů jako subjektů s tragickým osudem nucených k definitivnímu rozvázání všech vazeb se svou původní zemí, nabízí radikálně odlišný pohled na migraci, v němž se propojují nová působiště přistěhovalců s jejich původními domovy (Szaló, 2007; Thapan, 2005). „*Pryč jsou časy, kdy znamenala migrace oslabení a v konečném důsledku i přerušení spojení s místem původu. Místo toho slyšíme např. o „sférách transnárodních migrantů“ v případě Mexičanů v Kalifornii, nebo o „jo-jo migraci“ u Brazilců v New Yorku*“.³¹ Na poli antropologie se tak od 90. let 20. stol. prosazuje nový náhled na mezinárodní migraci, teorie tzv. *transnacionální migrace*, zaměřující se na samotný proces imigrace, jakož i na kulturní a etnické dispozice migrantů. Tzv. *transmigranti*, na rozdíl od staršího pojetí migrantů, nepřetrhávají svazky se svou domovinou definitivně, nýbrž s ní (znovu) utvářejí a udržují mnohvrstevnaté vztahy, a to v rovině politické, ekonomické, kulturní i sociální (Bash, Glick-Schiller, Szanton-Blanc, 2003). Interakce probíhá nejen mezi migranty a jejich soukmenovci v původní vlasti, ale i mezi krajanskými komunitami v odlišných částech světa.

„Nevyhnutelnost“ rozštěpení osobnosti mezi „tady“ a „tam“ pozbývá tragické naléhavosti, anebo reprezentuje pouze určitou část migrantů. Noví migranti – transmigranti – se stávají obyvateli více domovů, více kultur i historií. Transnacionální migrant se nemusí omezovat pouze na spojnici „tady a tam“ (původní a nové vlasti), jeho zkušenost je formována i zkušeností soukmenovců v dalších „cizinách“. Tito migranti se „*naučili se překládat a vyjednávat mezi různými kulturami. [...] Jsou schopni žít ve světě plném rozdílů, na rozhraní několika kultur, a obměňovat perspektivu, z níž se na tyto kultury dívají*“.³²

Lze samozřejmě namítat, že tato teorie nepředstavuje nic nového, neboť kontakt mezi domovinou a přistěhovaleckou zemí existoval do jisté míry vždy; v současnosti však i díky novým technologiím nabývá toto propojení mnohem intenzivnější podoby. Pomyslným propojením původní a nové domoviny přistěhovalce vznikají tzv. transnacionální sociální pole, klíčový termín nového pojetí migrace. Migrační sítě překleňují hranice národních států a přistěhovalci se jejich prostřednictvím účastní sociální výměny mezi oběma stranami, aniž by rezignovali na své původní identity (Szaló, 2007). Transnacionální formy mobility se tak čím dál častěji stávají frekventovaným jevem migračního procesu.

³¹ HANNERZ, ULF: *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge, 1996, s. 99.

³² HAMAR, ELEONÓRA; SZALÓ, CSABA: Osm migrujících žen a jejich transnacionální sdílený svět. *Sociologický časopis AV ČR*, Vol. 43 (2007), No. 1, s. 69–88.

1.7 Diaspora

Řecký původ slova diaspora (*speirō*- seji, rozptyluji, *dia* - přes) představuje metaforické vyjádření stavu migrantů, již jsou rozptýleni a rozeseti do různých částí světa.³³ Implikuje v sobě motiv vysídlení i násilného odsunu, zároveň ale i silný element naděje na opětovný návrat do vlasti předků. Až do 70. let 20. století se tohoto termínu užívalo převážně v souvislosti s židovským exilem, referujícím k rozptýlení židovské populace mimo území Palestiny. V současnosti se též mění pohled na diasporický motiv zdvojeného domova (ztraceného i nabytého), nově nahlíženého prizmatem transnacionálních společností. K tradičně definované diaspoře se tak přidávají i další poupravené charakteristiky a doplňující názvy, např. transnacionální diaspora.

Žití v diaspoře může být výsledkem násilné či dobrovolné migrace lidí stejného původu (ne nutně etnického – např. o Íráncích ve světě uvažujeme jako o íránské, případně perské diaspoře, jež ale zahrnuje početné etnické diferenciované skupiny). Diaspora udržuje vztahy s domovinou i s krajany v dalších cizích zemích a její členové nemusí nutně trvat na neabsorbovatelnosti do hostitelské společnosti. Zvláštní význam se ale přiřazuje diasporickému rozptýlení a příslušníci diaspoře se snaží udržet a pěstovat v sobě vědomí odlišnosti od ostatních (Ben-Rafael, 2010).

První ucelenější definici tohoto sociologického fenoménu uvedl roku 1986 izraelský sociolog Gabriel Sheffer, jenž se snažil odlišit diasporu od ostatních etnických skupin sídlících mimo domovinu. Za základní kritérium stanovil udržování vztahů s původní zemí a důraz na odlišnou identitu od okolní společnosti (Sheffer, 2003). O pět let později William Safran představil ještě detailní seznam kritérií, která se od té doby stala patrně nejcitovanější charakteristikou diaspoře. Abychom byli schopni posoudit, zda můžeme i v případě Íránců v USA hovořit o diaspoře, případně určit, jaké charakteristické prvky lze v jejich společnosti akcentovat, předkládáme následující přehled Safranových charakteristik diaspoře:

³³ Původním smyslem metafory bylo ovšem „rozšívání“ řeckých osad kolem Středozemního moře.

- 1) členové diaspory byli rozptýleni z původního centra do alespoň dvou periferních/cizích oblastí.
- 2) komunita pěstuje kolektivní paměť, udržuje mýty a představy o původní vlasti (o její geografické poloze, historii...).
- 3) nejsou a snad ani nemohou být zcela akceptováni do hostitelské společnosti, a proto se též cítí od většinové společnosti izolováni a odcizeni.
- 4) svou původní vlast považují za ideální místo, skutečný domov, kam rovněž doufají, že se jednou vrátí.
- 5) věří v kolektivní závazek týkající se péče o původní vlast.
- 6) snaží se udržovat vztahy s domovinou (ať už přímo, či nepřímo). Tato spojitost významně definuje jejich etnickou identitu a solidaritu.

Jak upřesňuje Eliezer Ben-Rafael, diasporické komunity jsou méně náchylné k asimilaci nežli nediasporické etnické skupiny. Znamená to, že ani jejich nevyhnutelná akulturace a adaptace nemusí nutně vést ke ztrátě původní identity (Ben-Rafael, 2010).

Íránští akademici a autoři působící v USA se rovněž nebrání zařazování své komunity do „diasporické“. Například Persis M. Karimová (P. Karim) a Nasrín Rahímíjeová (N. Rahimieh) vysvětlují své dualistické chápání exilového a diasporického stavu poměrně zjednodušujícím způsobem: exil se obrací do minulosti, kdežto diaspora do budoucnosti.³⁴ Nilou Mostofiová (N. Mostofi) sice velmi konkrétně spojuje počátky íránské diaspory s průběhem islámské revoluce v Íránu,³⁵ zároveň se ale ptá, zda lze vůbec chápat tak nábožensky a etnicky různorodou skupinu jako jednodlou diasporu. Obecně lze konstatovat, že u íránských autorů a vědců sice vládne snaha a tendence k zařazení sebe sama i své komunity do určité jasně vymezené přistěhovalecké kategorie (exulant, imigrant, uprchlík, romantizující exileé, diaspora), ovšem v konečném výsledku se tyto kategorie v jejich úvahách opět spíše prolínají.

³⁴ KARIM, PERSIS, M.; RAHIMIEH, NASRIN: Introduction: Writing Iranian Americans into the American Literature Canon, *MELUS*, Vol. 33 (2008), No. 2, s. 7–16.

³⁵ MOSTOFI, NILOU: Who We Are: The Perplexity of Iranian–American Identity, *The Sociological Quarterly*, Vol. 44 (2003), No. 4, s. 681–703.

1.8 Stručná historie Íránců v USA

Americký historik Oscar Handlin si ve své průkopnické práci z roku 1951, nazvané příznačně *The Uprooted: The Epic Story of the Great Migrations That Made the American People*, všimá nelehkého údělu přistěhovalců ve Spojených státech amerických. Handlin, jehož rodiče se přistěhovali z carského Ruska, upozorňuje na roli imigrantů v rozvoji moderních Spojených států a přibližuje americkému čtenáři historii Ameriky na pozadí „historie odcizení“ imigrantů. Handlin v úvodu své práce uvádí větu, která se stala pravděpodobně nejcitovanější charakteristikou americké přistěhovalcké historie: „*Once I thought to write a history of the immigrants in America. Then I discovered that the immigrants were American history.*“³⁶

Jiný přistěhovalcký akademik, iránský literární vědec Alí Behdád, se o více než padesát let později svěčuje v úvodu své knihy *An Forgetful Nation. On Immigration and Cultural Identity in the United States* s vlastní motivací k vytvoření práce s obdobným záběrem jako Handlinova studie. Na rozdíl od Handlina však s trpkostí konstatuje, že k sepsání díla jej vedla deziluze z Ameriky a traumatické vzpomínky iránského imigranta v USA: „*Tato kniha je výtvorem prvogeneračního imigranta, který proto, aby se stal „úspěšným“ občanem Spojených států, přestál trauma z přesídlení a exilu, avšak stejně mu došlo, že jakožto člověk ze Středního východu je dál vnímán jako obávaný cizinec [other].*“³⁷

Třicet let zhoršených diplomatických vztahů mezi Íránem a USA, umocněných navíc událostmi z 11. září 2001, se negativně projevíly na vzájemné důvěře mezi iránskými přistěhovalci a rodilými Američany. Důsledky lze pozorovat mimo jiné i na sebeidentifikaci Íránců. Aby se vyhnuli stereotypním odsudkům, představují se tito iránsští imigranti ve společnosti neiránců jako Italové, případně Peršané. Persie³⁸ totiž asociuje předislámské

³⁶HANDLIN, OSCAR: *The Uprooted: The Epic Story of the Great Migrations That Made the American People*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002 (1. vydání: Little, Brown and company 1951), s. 3.

³⁷BEHDAD, ALÍ: *An Forgetful Nation. On Immigration and Cultural Identity in the United States*. Durham: Duke University Press, 2005, s. x.

³⁸Zmatky občas provázejí pojmenování Íránu – je správné označení „Írán“ nebo „Persie“? Označení Persie pro území Íránu není přesné, protože Persie zahrnovala pouze oblast na jihu Íránu (provincie Párs, arabizované „Fárs“). Pojmenování „Persie“ rozšířili Řekové ve starověku na celou achaimenovskou říši, protože její zakladatelé pocházeli právě z Fársu. Obyvatelé Persie v neoficiálním styku používali pro zemi označení „Írán“ a pro sebe „Íránci“, název Persie se nicméně užíval v diplomatických stycích až do roku 1935, kdy šáh Rezá Pahlaví oficiálně přejmenoval „Persii“ na Írán a požadoval užití názvu od všech zahraničních ambasad. Někteří iránsští akademici v USA rovněž protestují proti užívání výrazu „farsi“ (fársí) místo anglického výrazu pro jazyk

období Perské říše a v rodilých Američanech neevokuje představu démonizovaného Íránu. Pojmenování „Peršan“ též souvisí se snahou migrantů distancovat se od současné politiky Íránské islámské republiky.³⁹ Ve světle těchto přistěhovaleckých mimikrů, jejichž detaily se dočítáme právě i v pracích přistěhovaleckých autorů, vyniká o to spíš kontrast mezi situací Íránců před rokem 1979 a po islámské revoluci. Proto i tuto kapitolu mapující historii íránského přistěhovalectví v USA rozčleníme na dvě etapy, předrevoluční a porevoluční.

Předrevoluční přistěhovalectví do USA

Přistěhovalecké kvóty Spojených států, které do 50. let 20. století výrazně omezovaly příliv uprchlíků z Asie a dalších neevropských destinací, postihovaly íránské přistěhovalce pouze minimálně.⁴⁰ Až do Druhé světové války se íránské přistěhovalectví do USA prakticky neprojevovalo a o počtech migrantů neexistují ani žádné statistiky. I v následujících desetiletích, konkrétně do konce 70. let 20. století, nelze hovořit o masové imigraci Íránců do USA.

Novodobé přistěhovalectví z Íránu do USA se proto ve většině prací zkoumá a dělí na dvě etapy, překlenuté významným historickým mezníkem, islámskou revolucí (Bozorgmehr, 1996, Rahimieh, 1996, Shahidian, 2000). V první vlně íránské migrace, tedy zhruba od 50. let do konce 70. let, získává statut přistěhovalce v USA 34 000 Íránců.⁴¹ Vedle toho upozorňují Bozorgmehr a Sabagh i na vyšší počty Íránců bez přistěhovaleckého statutu, především studentů a dočasných návštěvníků, kteří v období let 1950–1977 dosahují průměrného počtu 17 000 příchozích osob za rok.⁴²

Íránu „Persian“. Autorka memoáru *Funny in Farsi* Fírúze Dumasová si tak vysloužila ze strany svých krajanů nelibost a kritiku.

³⁹ KARIM, PERSIS, M.; RAHIMIEH, NASRIN: Introduction: Writing Iranian Americans into the American Literature Canon, *MELUS*, Vol. 33 (2008), No. 2, p. 7–16.

⁴⁰ Přistěhovalectví z Asie bylo až do 60. let 20. století regulováno několika zákony o imigraci a asimilace Asiátů do americké společnosti byla po dlouhá desetiletí de facto znemožňována. Nejvýrazněji se asijských přistěhovalců týkal zákon o imigraci z roku 1924, tzv. Oriental Exclusion Act, který de facto zakazoval imigraci většiny migrantů z Asie. Zákon z roku 1946 (Luce–Celler Act) znovu povolil imigraci z Indického subkontinentu a Filipíncům.

⁴¹ HAKIMZADEH, SHIRIN; DIXON, DAVID: U.S. in Focus: Spotlight on the Iranian Foreign Born. Migration Information Source [online]. Washington 2006, [cit. 2010–30–07]. Dostupný z WWW: <http://www.migrationinformation.org/Profiles/display.cfm?ID=424>

⁴² Nárůst íránského přistěhovalectví se postupně zvyšoval, od 245 imigrantů a 644 migrantů bez statutu přistěhovalce v roce 1950, až po 4 261 imigrantů a téměř 100 000 migrantů bez statutu přistěhovalce v roce 1977. Viz. SABAGH, GEORGES; BOZORGMEHR, MEHDI: Are the Characteristics of Exiles Different from Immigrants? The Case of Iranians in Los Angeles. *Sociology and Social Research*, Vol. 71 (1986), No. 2, s. 77–84.

Stěhování Íránců do USA v první migrační vlně, tedy během panování šáha Mohammada Rezy (1941–1979), souviselo s šáhovou vstřícnou politikou vůči svému nejvýznamnějšímu západnímu spojenci – Spojeným státům, které též umožňovaly privilegovaným Íráncům těžit z výhod amerického vzdělávacího systému; ekonomicko-edukační motivy představovaly hlavní důvod migrace většiny Íránců do USA.⁴³ Sociální statut těchto přistěhovalců zahrnoval v menší míře příslušníky středních tříd, ve větších počtech pak zástupce vyšší střední třídy⁴⁴ (z níž ovšem bohatí vlastníci půdy byli často nuceni pozastavovat financování studia svých dětí po pozemkové reformě v Íránu v 60. letech 20. století), jakož i členy tradičních íránských elit (početné příbuzenstvo královské rodiny, významné obchodníky, vysoké vojenské funkcionáře, finančníky, průmyslové magnáty). Bozorgmehr upozorňuje, že i méně privilegované rodiny posílaly své syny do zahraničí za účelem studia, aby jim tak umožnili vyhnout se povinné vojenské službě. Podotýká též, že vysílání potomků do USA kvůli dosažení vyššího vzdělání se týkalo hlavně mužských členů rodiny, zřídkaždy dívek.⁴⁵

Porevoluční přistěhovalectví do USA

K průlomů v počtech migrantů i celkovém charakteru migrace z Íránu došlo v důsledku dramatického vývoje po islámské revoluci roku 1979,⁴⁶ kdy v Íránu padla sekularizující

⁴³ Vycestování za účelem vyššího studia (především technického zaměření a medicíny) představovalo pro movitější střední a vyšší třídu hlavní motivaci k odchodu ze země, protože se jim pak po návratu do Íránu nabízely lukrativnější pracovní příležitosti (v mezinárodních společnostech, ale i v modernizujících se státních podnicích). Perspektiva brzkého návratu do vlasti byla pro tyto Íránce vysoká, jelikož íránská vláda samozřejmě usilovala o využití íránských odborníků vyškolených v USA.

⁴⁴ Termín „vyšší střední třída“ (upper middle class) používám k odlišení od příslušníků střední a vyšší třídy. Termín je hojně užíván v sociologických i historických studiích předrevolučního Íránu; např. íránský historik Mehran Kamrava zařazuje k předrevoluční vyšší střední třídě velkoobchodníky, příslušníky inteligence, vysoce postavené úředníky a armádní důstojníky. Více ke konceptu třídního rozdělení a elitám v předrevolučním Íránu viz: KAMRAVA, MEHRAN: *Revolution in Iran: The Roots of Turmoil*. New York, London: Routledge, 1990, ZONIS, MARVIN: *The Political Elite of Iran*. New Jersey: Princeton University Press, 1971, GHEISSARI, ALI: *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century*. Austin: University of Texas Press, 1998. K popisu tzv. „nové střední třídy“ viz ARJOMAND, SAID AMIR: *The Turban for the Crown: the Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press, 1988; sociální zařazení Íránců v USA před a po revoluci: MOBASHER, MOHSEN: *Iranians in Texas: Migration, Politics, and Ethnic Identity*. Austin: University of Texas Press, 2012.

⁴⁵ BOZORGMEHR, MEHDI: *Iranians*. In: HAINES, DAVID: *Refugees in America in the 1990's: A Reference Handbook*. Westport: Greenwood Press, 1996. Naopak memoár Geláre Áfšáješové *Šafránové nebe* (Saffron Sky) či Ázár Nafisíové *O čem jsem mlčela* (Things I've Been Silent About) dokládají, že i dívek se toto „vysílání“ za studiem mohlo týkat.

⁴⁶ Islámská revoluce sice představovala klíčový mezník v historii novodobého íránského přistěhovalectví, počátky masivnější vlny migrace z Íránu byly ovšem pozvolnější – nepokoje v Íránu začaly v širším měřítku propukát v létě roku 1978, ale mezi Íránci narůstala nespokojenost s šáhovou vládou již dlouho předtím a minimálně od roku 1977 se též ve větší míře aktivizovala různá protestní hnutí. Emigrace z Íránu tak měla postupněji ráz, nenápadné počátky v druhé polovině sedmdesátých let, gradující průběh během revoluce, ale též narůstající počty migrantů v 80. letech.

prozápádní monarchie Pahlaví a vítězství islámského proudu revoluce odsunulo na vedlejší kolej veškerá sekulární uskupení spolupracující dříve na svržení šáha. V září roku 1980 navíc vypukla válka s Irákem, Írán byl napaden (válka trvala až do roku 1988 a vyžádala si téměř 1,5 milionů obětí na obou stranách) a proponenti nové islámské republiky museli bojovat o konsolidaci moci na několika frontách, domácí i zahraniční. Režim se začal postupně uchylovat k násilné islamizaci⁴⁷ politického, potažmo celého veřejného života, a řada bývalých spojenců kléru, kteří se odmítli podřídít islamizující linii státu, byla označena za zrádce či nepřátele státu, uvězněna, donucena k emigraci, či popravena.

Kulturní revoluce zahájená Ruholláhem Chomejním vedla k akademickým i studentským čistkám na univerzitách (univerzity byly na tři roky zavřeny) a veškerá ne-islámská kulturní i společenská uskupení byla postupně eliminována.⁴⁸ Z Íránu tak zejména v osmdesátých letech odešlo množství akademiků a intelektuálů, kteří se pak ve své exilové tvorbě obraceli na íránské publikum v Íránu i v zahraničí. V důsledku revitalizace tradičních islámských hodnot i

⁴⁷ Pojem „islamizace“ používaný v této práci chápu ve smyslu zavádění islámských principů, zvyklostí, hodnot a pravidel do osobního i veřejného života. Islamisté, podle Bahrámítašové a Esfaháního, pojmají islám nejen jako dobrovolné náboženství, ale i jako politický a sociální systém, v jehož rámci usilují o uplatňování pravidel, která považují za islámská. Viz. BAHRAMITASH, ROKSANA; ESFAHANI, HADI SALEHI: *Nimble Fingers No Longer! Women's Employment in Iran*. IN: GHEISSARI, ALI: *Contemporary Iran: Economy, Society, Politics*. New York: Oxford University Press, 2009. Více k otázce islamizace v muslimském světě viz. BAYAT ASEF: *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press, 2007, ESPOSITO, JOHN, BURGAT, FRANCOIS: *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*. New Jersey: Rutgers University Press, 2003, JAHANBEGLOO, RAMIN: *Iran: Between Tradition and Modernity*. Lanham: Lexington Books, 2004.

⁴⁸ Kulturní revoluce, persky *enqeláb-e farhangí*, byla zahájena roku 1980 uzavřením všech univerzit v Íránu na tři roky. Během kulturní revoluce došlo k islamizaci školství a „purifikaci“ akademického prostředí od všech vlivů západního uvažování a směřování, což si vyžádalo nejen kompletní obměnu dosavadních školních osnov, ale především obsáhlé čistky v akademických kruzích i řadách studentů. Kulturní revoluci provázely četné násilnosti, jelikož zejména levicová studentská mládež se odmítala podřídít požadavkům nového režimu.

norem⁴⁹ (mimo jiné i plošného zavádění islámského práva šarí'a) emigrovala do USA rovněž řada liberálně smýšlejících a méně tradičních rodin.⁵⁰

Porevoluční migrace se od předrevoluční lišila nejen nižším počtem migrantů, ale i rozmanitější škálou motivací k odchodu. Zatímco před revolucí přicházeli do USA zejména studenti a v menší míře i ekonomičtí migranti (za lukrativními pracovními nabídkami), po revoluci z Íránu emigrovalo – vedle ekonomických migrantů – též mnoho obyvatel z nejrůznějších politických a náboženských příčin (menšiny jako židé, křesťané, baháiové, zoroastriáni), dále příslušníci vyšší a středně vyšší třídy nespokojení se zhoršujícími se životními podmínkami a sexuální menšiny (homosexuálové z důvodů persekucí). Mnozí z těchto migrantů žádali v USA o azyl či statut uprchlíka (Bozorgmehr, 2000).

Se zvyšujícím se množstvím uprchlíků z Íránu se od konce 70. let proměňovala i sociální základna iránských přistěhovalců. Před povinným nábořem do armády se snažilo unikat mnoho mladých mužů ze všech vrstev společnosti, a do USA tak emigrovali i Iránci z méně movitých nižších a středních tříd (Bozorgmehr, 1996). Bozorgmehr a Sabagh též připomínají, že vysoký nárůst přistěhovalců z Íránu v letech 1977–1980 byl zapříčiněn vedle nově přichozích porevolučních uprchlíků i proměnou statutu dočasných migrantů (studentů a dočasných návštěvníků) na imigranty s přistěhovaleckým statutem.⁵¹

Jestliže ještě před revolucí pobývala většina Iránců v USA jen několik let a po dosažení vytyčeného vzdělání se vracela do Íránu (Bozorgmehr, 1996), tak porevoluční migranti emigrovali z Íránu s vidinou trvalejšího pobytu v USA, a pokud i doufali v brzký návrat

⁴⁹ Islamizace veřejných sfér, školství, soudnictví, politiky zatěžovala a omezovala především liberálně smýšlející městské obyvatelstvo. Naopak konzervativní (většinová) část společnosti na venkově, ale i ve městech, nepocítovala islamizující trend jako něco negativního či radikálně pozměněného, jelikož konzervativní islámské hodnoty a normy dodržovala i před revolucí. Islamizační trend tak na jednu stranu výrazně omezil osobní svobody určité části společnosti, v jiných sférách ale mohl přinést i jistá pozitiva, např. paradoxně v postavení žen z tradičně konzervativních rodin. Zatímco v oblasti ženských práv došlo po revoluci ke zřetelnému zhoršení a posunu zpět do minulosti projevujícím se genderovou diskriminací žen např. v rodinném, trestním i hmotném právu, naopak v prostředí konzervativních tradičních rodin můžeme sledovat i pozitivní dopad islamizace; ženám z těchto konzervativních kruhů bylo paradoxně umožňováno vzdělávat se, účastnit se veřejného života, komunální i vládní politiky – takovouto „nebezpečnou infiltraci“ s prostředím mimo ochranný rodinný kruh by jim před revolucí jejich rodiny nikdy nepovolily ze strachu z upadnutí do „nástrah“ okolního sekularizovaného světa.

⁵⁰ Mnohé z těchto rodin měly v USA buďto známého (Íránce) či příbuzné, kteří jim z počátku vypomáhali, anebo tito noví migranti čerpali ze zkušeností a kontaktů samotných členů rodin, kteří v minulosti pobývali v USA na studiích.

⁵¹ SABAGH, GEORGES; BOZORGMEHR, MEHDI: Are the Characteristics of Exiles Different from Immigrants? The Case of Iranians in Los Angeles. *Sociology and Social Research*, Vol. 71 (1986), No. 2, s. 77–84.

v důsledku pádu islámského režimu a obnovení „předrevoluční atmosféry“, revidovali svá očekávání i materiální poměry ve prospěch dlouhodobého (trvalého) pobytu v USA. Masivní přistěhovalecká vlna osmdesátých let 20. století tak kulminovala až počátkem devadesátých let – zatímco v osmdesátých letech došlo k 74 % nárůstu Íránců v USA, po ukončení války s Irákem a pozvolnému uklidňování poměrů v Íránu se migrace Íránců postupně snižovala – v 90. letech vzrostl počet Íránců již „jen“ o 34%.⁵²

Třetí exilová vlna posledních dvaceti let zahrnuje především íránské absolventy amerických univerzit, kteří se rozhodli v USA zůstat (Alexanian, 2008) nebo ekonomicky motivované migranty (Bozorgmehr, 1996; Chaichian, 1997). Studie analyzující sociální situaci Íránců v USA zdůrazňují vysoký počet migrantů s vyšším vzděláním (bakalář a výše), stejně jako jejich dobré profesní uplatnění, často i v manažerských pozicích (Bozorgmehr, 1996; Hakimzadeh, Dixon, 2000).

Po sporných výsledcích prezidentských voleb v červnu roku 2009 a potlačení protirežimních demonstrací se emigrace z Íránu do USA opět zvýšila; odcházejí především mladí movitější Íránci kvůli nedostatku pracovních příležitostí či lidé celkově frustrovaní z politického vývoje v zemi. Zvyšuje se také odliv mozků ze země,⁵³ v případě Íránu jeden z nejvyšších na světě.⁵⁴

Oficiální postoj Íránské islámské republiky k Íráncům žijícím v zahraničí není tak odmítavý, jako tomu bylo například v zemích socialistického bloku vůči jejich bývalým občanům před pádem komunismu; protirežimně neangažovaným Íráncům není bráněno z odjezdu ze země či návratu, nicméně represe vůči politicky nepohodlným občanům jsou v mnoha případech brutální, zahrnující různé formy diskriminace, věznění, mučení, veřejného ponížení apod.

Ve Spojených státech, se kterými má Írán v současnosti nejhroší diplomatické vztahy, žije paradoxně nejpočetnější íránská diaspora. Oficiální údaje uvádějí sice jen něco přes 200 000 Íránců, reálná čísla jsou ale mnohem vyšší, jelikož skutečný počet íránských migrantů je velmi obtížné určit.⁵⁵ Podle odhadů organizace NIAC (National Iranian American Council)

⁵² HAKIMZADEH, SHIRIN; DIXON, DAVID: Ibid.

⁵³ *Central Intelligence Agency: The World Factbook* [online]. [cit. 2010–30–07].

Dostupný z WWW: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ir.html>

⁵⁴ HAKIMZADEH, SHIRIN; DIXON, DAVID, Ibid.

⁵⁵ V demografických dotaznících USA chybí kolonka pro zaznamenání íránské národnosti a rovněž islámská republika nedovoluje svým obyvatelům dvojí občanství, přestože existenci dvojích pasů zatím víceméně přehlíží. Podrobný rozbor obtíží při censu Íránců v USA společně s údaji v jednotlivých státech udává studie Soráji

žije v USA až 1–1,5 milionu Íránců. Nejvíce Íránců žije v Jižní Kalifornii, především pak v Los Angeles, přezdíváném Íránci příznačně *Tehrangelles*.

2. Jazyková a literární východiska

2.1 Jazyk na pomezí kultur

„Takto, mezi dvěma jazyky, je vaším živlem mlčení. Tím, že se něco vyjadřuje různými, stejně banálními, stejně přibližnými způsoby, se to nakonec již vůbec nevyjadřuje. (...) Cizinec, vtěsnaný do této mnohostranné němoty, se může pokusit konat, místo aby mluvil: uklízet, hrát tenis, fotbal, plachtit, šít, jezdit na koni, běhat, dělat děti...co já vím? Zůstává to určitým výdajem, samo nás to vydává, a ještě více to rozšiřuje mlčení. Kdo vás poslouchá? Přinejmenším vás tolerují. Ostatně, chcete doopravdy mluvit?“

(Julia Kristeva: *Polyfonie. Významy, pohlaví, světy*)

Jazyk, jeden ze symbolických ukazatelů etnicity (Naficy, 1993), napomáhá pronikat do problematiky jazykové i kulturní hybridizace, vztahů mezi majoritními a minoritními jazyky i otázek jazykové asimilace a adaptability. Jazyk přistěhovalce je intenzivně konfrontován s okolními jazyky a ocitá se v prostoru formovaném pnutím mezi většinovou dominantní a diasporickou kulturou. Potřeba nalezení takového přístupu k jazyku, jenž by reflektoval vliv mateřského jazyka na naše myšlení a porozumění světa, nás zavádí k disciplinárnímu propojování lingvistiky s dalšími psychologickými či společenskovědními obory. V posledních desetiletích se tak dostává pozornosti některým závěrům např. kognitivní lingvistiky, zkoumající fungování lidské mysli prostřednictvím sémantických jazykových struktur, dále širokospektrální psycholingvistiky, zabírající se mimo jiné též bilingvismem, či pro náš výzkum neméně důležité sociolingvistiky, která se zabývá jazykem a jeho souvztažností s různými společenskými faktory.

Jedno ze zásadních témat, které nás bude v rámci našeho literárně-jazykového zkoumání zajímat, představuje v obecné rovině vztah mezi jazykem a kulturou,⁵⁶ v praktické pak reflexi těchto vztahů v dílech přistěhovaleckých autorů. Navzdory Saussurově terminologické dichotomii *langue – parole*/ jazyk – řeč, v níž jazyk označuje systém znaků a abstraktních

⁵⁶ Z obsáhlého výčtu mnohoznačných definic pojmu „kultura“ uvažujeme o kultuře jako o „souhrnu postojů v dané společnosti, které jsou dalším generacím zprostředkovány symboly a lidé si je uvědomují ve svých představách a idejích. Zároveň se jedná o souhrn symbolických systémů a obsahů v dané společnosti (náboženství, umění, vědění).“ Viz. JANDOUREK, JAN: *Sociologický slovník*. Praha: Portál, 2007, s. 136.

pravidel, kdežto řeč je realizací těchto pravidel, a tedy konkrétní promluvou, se v naší práci objevuje výraz „jazyk“ spíše ve smyslu N. Chomského termínu „*performance*“ – tedy veškerého realizovaného jazyka v písemných textech a ústních projevech. Teoretické východisko, které se nám jeví pro danou problematiku jako nejvhodnější, se odvíjí od diskuze mezi jazykovými univerzalisty a relativisty, tedy jejich sporu o mateřském jazyku jakožto určujícím faktoru našeho vidění světa.

2.2 Sapir-Whorfova hypotéza a jazykový relativismus

Propojení úlohy mateřského jazyka a lidského myšlení akcentovali již v 19. století němečtí filozofové jazyka v čele s Wilhelmem von Humboldtem, jehož myšlenka jazykové formace obrazu světa (*Sprachlises Weltbild*) konvenovala s ideou sdíleného ducha národa. Počátky jazykového relativismu bývají ovšem spojovány spíše s americkým antropologem německého původu Franzem Boasem, a zejména jeho nástupci, Edwardem Sapirem a Benjaminem L. Whorfem. Boase přiměl antropologický výzkum Inuitů přehodnotit dosavadní přístup k jazykům i kulturám neevropských etnik, podléhajícím do té doby kritériím evropských hodnotových systémů. Boas upozornil na důležitost kontextuálního rámce, z něhož odlišné kultury vycházejí, a jenž bychom i my měli respektovat, soustředíce se na měřítka jednotlivých etnik spíše než na naše vlastní (Pokorný, 2010). Podle Boase je každý jazyk originál v tom smyslu, že jej nelze klasifikovat jen na základě porovnávání s evropskými jazyky.

Ve 20. a 30. letech 20. století pak na Boasovy poznatky navázali antropologové Edward Sapir a Benjamin L. Whorf, jejichž hypotéza (hypotéza Sapira-Whorfa)⁵⁷ propojila poznatky kulturní antropologie s lingvistikou. Oba antropologové vycházeli z jazyka jako determinujícího nástroje mluvčího v jeho vnímání okolního světa. V duchu jejich úvah tak charakter jazyka, jež užíváme a v němž se od dětství vyvíjíme, představoval určující faktor pro naši interpretaci okolního světa a mohl se lišit v závislosti na mluvčích toho kterého jazyka. Jazyk se tak stal nástrojem formujícím a zároveň i formovaným – přetvářel okolní zkušenosti a byl jimi i sám přetvářen. Jak přibližuje Edward Sapir: „*Žádné dva jazyky si nejsou nikdy dostatečně podobné, aby se daly považovat za reprezentaci téže společné reality. Světy, ve kterých různé společnosti žijí, jsou rozdílné světy, nikoliv pouze stejný svět s různými*

⁵⁷ Nepřesnost pojmenování Sapir-Whorfovy hypotézy komentuje Jan Pokorný v práci *Lingvistická antropologie*. Jedná se podle něj spíše o princip nežli hypotézu, navíc stanovisko obou vědců k problematice není shodné.

*nálepkami.*⁵⁸ Podle tohoto principu vnímají mluvčí různých jazyků svět v závislosti na struktuře a slovní zásobě mateřských jazyků a vnitřní struktura jazyka i jazykový lexikon též determinují lidské vnímání a konceptualizaci světa. Sapir-Whorfova hypotéza jazykového relativismu postulovala lingvistický vliv na myšlení, tedy že mluvčí odlišných jazyků též vnímají rozličně okolní svět. V kontextu jazykového relativismu vysvětluje například Jan Průcha vznik komunikačních bariér mezi příslušníky odlišných kultur, kteří: „*nemohou nikdy dosáhnout absolutního porozumění, neboť vnímají a chápou věci okolního světa skrze své jazyky, a tedy více či méně odlišně.*“⁵⁹

Sapir-Whorfova hypotéza byla podrobována již od svého vzniku ve 40. letech 20. století rozsáhlé odborné kritice a především Whorfovy radikálnější principy, vycházející z výzkumu uto-aztéckého jazyka hopi, byly označeny za nedostatečně podložené, a tedy mylně vyargumentované.⁶⁰ Kritici tohoto principu a jazykoví univerzalisté zpochybňují takto definované schopnosti jazyka a prosazují, že je to naopak jazyk, jenž je okolním světem formován a ne naopak. Odpůrce jazykového relativismu Noam Chomsky akcentuje ve vztahu jazyka a myšlení univerzální rysy všech jazyků a namísto lingvistického vlivu na myšlení prosazuje biologicky a geneticky podmíněné mechanismy determinující vrozenou schopnost člověka osvojit si jazyk.

V duchu sporu jazykových relativistů a univerzalistů se rovněž hovoří o tzv. *teorii pláště (cloak theory)* a *teorii matrice či kadlubu (mould theory)*. V prvním případě je jazyk přirovnáván k pokrývce myšlení (pouze „překrývá“ myšlenkové kategorie a přizpůsobuje se jim, aniž by jimi byl ovlivňován), v druhém jazyk naopak myšlení ovlivňuje a v mnohém se tak přibližuje kategoriím jazykové relativizaci. Petr Hauzírek v kritickém zhodnocení Sapir-Whorfovy hypotézy sleduje relativizující jazykový přístup až do jeho mezního vyústění a dochází k závěru, že pokud by se náhled na stejnou skutečnost lišil v myslích mluvčích odlišných jazyků v závislosti na tom, jak tuto skutečnost determinuje jejich jazyk, pokud by se tedy nemohly překrývat různě vnímané obrazy stejné skutečnosti, protože by každý z nich zachycoval trochu jiný svět, pak by tento stav mohl vést až k nemožnosti realizace překladu jako takového (Hauzírek, 2013).

⁵⁸ SAPIR, EDWARD: The Status of Linguistics as a Science. In: MANDELBAUM, DAVID GOODMAN (ed.): *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1985, s. 162. Český překlad použit z: POKORNÝ, JAN: *Lingvistická antropologie*. Praha: Grada, 2010, s. 35.

⁵⁹ PRŮCHA, JAN: *Interkulturní komunikace*. Praha: Grada, 2010, s. 23.

⁶⁰ U nás kriticky zhodnotil S-W hypotézu zejména Petr Hauzírek v článku „*Sapir-Whorfova hypotéza a překlad.*“

Takovéto hledisko je samozřejmě dosti extrémní a jistě i nepřijatelné z pohledu (nejen) samotných relativistů. Hauzírek si uvědomuje krajnost výše uvedeného tvrzení a zamýšlí se spíše nad požadavky, které od překladu očekáváme. Spolu s ním se tedy můžeme ptát, zda vůbec můžeme v našem literárním zkoumání uvažovat o takovém překladu, který by dokázal podchytit veškeré sémantické kompetence výrazů, jakož i kontexty kulturní, společenské, etnické, náboženské a mnohé další. Hauzírek shrnuje předpoklady pro vznik „úplného překladu“ následovně: „*Úplným překladem nazývám překlad, který je schopen reflektovat veškeré konotace daného výrazu, veškeré pocity, které výraz vyvolává, veškeré souvislosti atd. Jednoduchý příklad; napíšu-li satirické fantasy, kde hrdina pronese větu: „Právě jsem přijel z hradu.“, těžko dosáhnout stejného efektu mimo české prostředí.*“⁶¹ Naše výchozí pozice se zdá být odlišná tím, že se primárně nevěnujeme překladům z perštiny do angličtiny (či jiných jazyků). Zařazujeme ale všechny zkoumané autory mezi bilingvní či částečně bilingvní tvůrce, kteří zároveň výrazně tematizují Írán a svůj postoj k íránství. Proto se též domníváme, že lze na dílech těchto autorů demonstrovat přenos jinokulturní zkušenosti, a to jak v jazykové rovině díla, tak i v rovině literární (memoáry a autobiografická fikce). Příklad radikální tematizace jazyka jako nástroje přenosu jinokulturní atmosféry nabídneme v kapitole o „akcentovaném jazyce“ Taqího Modarressího.

2.3 Interkulturní komunikace

S principy jazykového relativismu souvisí do značné míry i tzv. *interkulturní komunikace (IK)*, která se začíná objevovat v 30. letech 20. století jako nová vědecká disciplína. V rámci interkulturní komunikace se diskutují vztahy mezi jazykem a kulturou a jejich vliv nejen na otázky přistěhovalectví a multikulturalismu, ale i pedagogiku a ekonomiku (reklama, marketing). Výstižně definuje IK Jan Průcha, jenž vedle termínu „interkulturní“ operuje i s výrazem „mezikulturní“ komunikace: „*Proces interakce a sdělování probíhající v nejrůznějších typech situací, při nichž jsou komunikujícími partnery příslušníci jazykově a/nebo kulturně odlišných etnik, národů, rasových či náboženských společenství. Tato komunikace je determinována specifitami jazyků, kultur, mentalit a hodnotových systémů*

⁶¹ HAUZÍREK, PETR: Sapir-Whorfova hypotéza a překlad [online]. *Sociální teorie*, 29. květen 2013. [cit. 2013–02–06]. Dostupný z WWW: <http://socialniteorie.cz/sapir-whorfova-hypoteza-a-preklad/> .

*komunikujících partnerů.*⁶² Nás bude zajímat především kategorie verbálního a neverbálního sdělování v kontextu odlišných kulturních, náboženských, etnických i obecně hodnotových systémů. Primárně diskutovaným tématem IK je interkulturní komunikační funkce jazyka, mapující způsoby komunikace mezi příslušníky různých kultur a interpretující jejich chápání světa.

Ačkoli by se mohlo zdát, že k zdárné interkulturní komunikaci mezi kulturně a jazykově odlišnými skupinami stačí toliko znalost zprostředkujícího jazyka⁶³ na obou stranách, mezi mluvčím a jeho protějškem (či mezi autorem a jeho čtenářem) může snadno dojít k nedorozumění či zkreslení příslušné výpovědi. Během IK je třeba přihlížet k celé řadě aspektů, které proces komunikace ovlivňují. Patří k nim například problematika nepřeložitelných slov, která nemají přesný ekvivalent v druhém jazyce, dále odlišnost hodnotová, jež brání mluvčím ztotožnit se s protějškem, či neméně důležitá neverbální komunikace, která se realizuje souběžně s komunikací slovní. Alena Jaklová upozorňuje v této souvislosti na významné hledisko kontextu, v jehož rámci se celá komunikace odehrává: „*Jestliže totiž mluvčí perfektně ovládá cizí jazyk, může u jeho partnera vzniknout dojem, že má také dostatečné znalosti kulturního zázemí dané země, a eliminuje proto nejrůznější, mnohdy ale potřebná vysvětlení.*“⁶⁴

2.4 Kognitivní lingvistika a Jazykový obraz světa

Na témata interkulturní komunikace úzce navazuje další interdisciplinární obor, kognitivní lingvistika. Obdobně jako interkulturní komunikace a jazykový relativismus, zabývá se i kognitivní lingvistika vztahy mezi jazykem a lidskou kulturou i společností, především ale v kontextu procesu zpracování informací. V rámci kognitivní vědy se IK zajímá o to, jakým způsobem uspořádáváme náš pojmový systém a jak zpracováváme své zkušenosti.⁶⁵ V kognitivním pojetí se jazyk aktivně podílí na interpretaci světa, formuje „obraz světa“ v naší mysli. *Jazykový obraz světa (JOS)* jakožto lingvistický pojem začali používat polští

⁶² PRŮCHA, JAN: *Interkulturní komunikace*. Praha: Grada, 2010, s. 16.

⁶³ Může jím být znalost jazyka komunikačního partnera, či nějaký další jazyk, který ovládají oba komunikátoři.

⁶⁴ JAKLOVÁ, ALENA: Komunikace, interkulturní. In: MALINA, JAROSLAV et al.: *Antropologický slovník*. Brno: Akademické nakladatelství CERM, 2009, s. 1956–1959.

⁶⁵ Irena Vaňková přibližuje kognitivní přístup k jazyku takřka identicky s jazykovým relativismem: „*Vychází z předpokladu, že jazyk – jeho gramatika, slovní zásoba, frazeologie, vnitřní významová provázanost jeho jednotek, způsoby jeho spojování – vypovídá něco velmi podstatného o principech našeho myšlení, o tom, jak jednotlivé věci a jevy chápeme, hodnotíme a jaký k nim máme vztah.*“ VAŇKOVÁ, IRENA et al.: *Co na srdci, to na jazyku: kapitoly z kognitivní lingvistiky*. Praha: Karolinum, 2005, s. 12.

lingvisté v 80. letech minulého století. Vlivy předchozích zmiňovaných směrů jsou zřejmé: JOS vyjadřuje interpretaci světa obsaženou v určitém jazyce (v jeho frazeologii, gramatických a sémantických kategoriích, konotacích a jazykových stereotypech). V zatím nejobsažnější české práci o JOS v kontextu kognitivní lingvistiky *Co na srdci, to na jazyku*, uvádí I. Vaňková několik definic JOS od předních kognitivních vědců. Pro naše zkoumání se nám jeví jako nejpříhodnější definice polského vědce Bartminskiho: „...v jazyce uložená interpretace skutečnosti, kterou je možno chápat jako souhrn soudů o světě. Mohou to být soudy buď ustálené v samém jazyce, jeho gramatických formách, ve slovníku, ve fixovaných textech (např. v příslovích), nebo jazykovými formami a texty pouze implikované.“⁶⁶

V centru našeho zájmu je zejména schopnost lidské mysli vytvářet obrazná přirovnání, metafory, metonymie, aluze a další příměry. Obrazotvorné kognitivní modely totiž napomáhají rozkrývat odlišnost pojmových systémů mezi různými kulturami (Lakoff, 2006) a odhalují různé systémy kategorizace a konceptualizace okolního světa. Zajímají nás především metaforický přenos v mysli čtenáře a možnosti recepce díla u tzv. nepoučeného čtenáře.⁶⁷ Zkoumáme ambivalenci a aluzivní reference k jinokulturně odlišným jevům a pojmům. Zejména aluzi pak považujeme za účinný nástroj přistěhovaleckého autora, snažícího se o přenesení atmosféry kulturně odlišného prostředí. Aluze je v naší studii pojímána jako prostředek nepřímého odkazování se k jiné společenské a kulturní realitě. Charakteristická metaforická souvztažnost aluze vzniká tehdy, evokuje-li a využívá-li alusivní text nějakého jiného nezávislého textu (či kulturně odlišné skutečnosti). Proto lze souhlasit s Allanem Pascem, jenž chápe aluzi jako výsledek metaforického přenosu v mysli čtenáře.⁶⁸

Naše jazykové a literární zkoumání vychází rovněž z intertextuálního chápání díla. Intertextualita je široký pojem, označující obecně vzájemné vztahy mezi texty, přítomnost jednoho textu v textu jiném, přímé či nepřímé odkazování se na tyto texty. Totalizující pojetí Julie Kristevy, které navazuje na Bachtinovu dialogičnost, absolutizuje intertextualitu na všechny texty bez výjimky. Text kteréhokoliv autora tak představuje „mozaiku citací“, tedy jest replikacemi jiných vstřebávaných textů: „...každý text se buduje jako mozaika citací, každý text je vstřebáním a transformací jiného textu. Na místo pojmu intersubjektivit se staví

⁶⁶ VAŇKOVÁ, I.: *Ibid.*, s. 52–53.

⁶⁷ Narážím zde na takového čtenáře, jehož recepce Íránu se neliší od náhledu na ostatní země Blízkého a Středního východu, jež považuje toliko za součást jednoho unifikovaného nábožensko-kulturního celku. Takový čtenář si četbou děl íránských autorů teprve buduje „přestupní můstky“ ke kultuře jemu neznámé.

⁶⁸ PASCO, ALLAN H.: *Allusion: A Literary Graft*. Charlottesville: Rookwood Press, 2002, s. 13.

pojmem intertextuality a básnická řeč se čte jako něco, co je přinejmenším dvojit.“⁶⁹ Na rozdíl od tohoto ontologického pojetí, které upozaduje autorský záměr, a tedy i originalitu díla, protože „*dialog mluvčích s jejich intencemi nahrazuje dialogem textů*“,⁷⁰ sleduje deskriptivní intertextualita záměrné vztahy mezi texty, tedy intencionální narážky v díle na texty jiné. V naší studii budeme vycházet z této méně radikálnější odnože intertextuality, jejímž primárním cílem je popsat, kterak je význam jednoho textu formován dalšími texty.

2.5 Mateřský jazyk, jazyk převzatý, hybridní jazyk

Všichni známe přísloví „kolik umíš jazyků, tolikrát si člověkem“. Nahlíženo prizmatem jazykovému relativismu, mohli bychom uvažovat o tom, že průměrové „násobení“ člověka způsobuje jeho schopnost jazykově rozčleňovat stále stejný okolní svět na několik rozličných „podsvětů.“ Ale vážněji: Lze uvažovat u bilingválního autora, že by psal v přejatém jazyce jinak než v jazyce mateřském? Co přesně toto „jinak“ znamená? Jazykovou, stylistickou či čistě obsahovou rovinu? A pokud by i jinak psal a přizpůsoboval své vidění světa tomu či onomu jazyku a mohl se skutečně cítit lehce rozdvojen, v jakém vztahu by byly vůči sobě obě půlky?

Anglický výraz pro přejatý (macešský) jazyk, „step mother tongue“, výstižně pojmenovává náhradu za jazyk, jenž bývá asociován s poutem v mnoha ohledech nejintimnějším, mateřským. Portorická spisovatelka Rosario Feré uvedla v rozhovoru pro New York Times,⁷¹ že dokázala napsat o skonu své matky až teprve poté, co začala psát v angličtině, tedy v jazyce přejatém. Je příznačné, že máme mateřský jazyk povětšinou spojen s tím jazykem, jenž je nám emocionálně nejbližší, ke kterému máme vroucnější vztah. Tím lze též vysvětlit problém Rosarie Feré vyjádřit se mateřštinou k tak bolestnému tématu, jako je smrt matky. Kdyby vedla Feré s matkou vnitřní dialog v mateřském jazyce, rozezvučila by tím strunu spojenou se vzpomínkami na matčin hlas a jejich vzájemnou komunikaci na neúnosnou míru. Feré popisuje, že jí angličtina umožnila „psát, jako by za ni psal někdo jiný.“⁷² Akt odosobnění tímto nabyl takřka terapeutických účinků – autorka se povznáší nad emocionálně vypjatou situací a stává se takřka nezúčastněným pozorovatelem. Je náhle schopna popsat

⁶⁹ KRISTEVA, JULIA: *Slovo, dialog a román*. Praha: Sofis 1999, s. 9.

⁷⁰ NÜNNING, ANSGAR (ed.): *Lexikon teorie literatury a kultury*. Brno: Host, 2006, s. 351.

⁷¹ SOMMER, DORIS: *Bilingual Games: Some Literary Investigations*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

⁷² SOMMER, D.: *Ibid.*, s. 177.

slovy to, co by jakožto dcera v jazyce tak intenzivně spojovaném s mateřským poutem nedokázala. Obdobně popisuje svoji zkušenost íránská spisovatelka Ázar Nafísiová, která přiznává, že kdyby psala persky, vznikl by jednoduše jiný příběh. Ve svém memoáru nám tak nabízí (na Íránce) nezvykle upřímnou a otevřenou zpověď – až příliš otevřenou, chtělo by se nám říci, vzhledem k odhalování autorčina problematického vztahu s matkou.

Je toto jeden z aspektů tvorby bilingválních autorů? Tedy jakési jazykové rozdvojení autora, jemuž se teprve prostřednictvím adoptovaného jazyka daří nahlédnout skutečnost, která se mu v mateřštině jevila jako neuchopitelná? A lze vůbec uvažovat (tak trochu kacířsky) o tom, že by mohlo vyjadřování se v převzatém jazyce představovat jakýsi zástupný hlas, méně náchylný k nejrůznějším emocionálním tlakům?

Pokusme se nejprve definovat mateřský jazyk, jakkoli se mohou jevit některá vymezení tak trochu jako umělé konstrukty. Tradiční definice mateřského jazyka jej uvádí jako takový jazyk, jenž si jedinec osvojí od matky, či jako první jazyk, který se člověk naučí bez ohledu na předávající osobu. Za mateřský jazyk se ovšem rovněž pokládá jazyk, ke kterému má osoba pozitivnější vztah a náklonnost (Šatava, 2009). Toto tvrzení poněkud upravuje náš tradiční náhled na „chronologickou posloupnost“ přejímání mateřského jazyka, jenž bývá automaticky považován za ten naučený v dětství. Subjektivně nahlíženo, pozitivnější vztah můžeme nabýt vlivem různých okolností i k jazyku převzatému, čímž se ovšem situace poněkud komplikuje. Počet našich mateřských jazyků by tak stoupl na dva – jeden, který přijímáme od matky a druhý, ke kterému jsme získali větší náklonnost. Leoš Šatava, jenž vychází ve svých definicích z Bakerovy *Encyklopedie bilingvalismu*, však uvádí ještě další možnou definici mateřského jazyka, a to: „jazyk, který osoba nejčastěji užívá“ (Šatava, 2009). Opět ovšem – ani nejfrekventovanější jazyk nemusí být zároveň právě tím jazykem, ke kterému máme nejnítěrnější vztah, ani tím, který jsme si osvojili v dětství. Vidíme, že ani tak zdánlivě jednoznačná významovost „mateřského jazyka“ ve skutečnosti příliš jednoznačná není. I z důvodu těchto ambivalentních rovin sémantických kategorií musíme nakládat s pojmy dominujícími naší práci s nejvyšší obezřetností a respektovat aspekty jejich mnohovýznamovosti, zvláště jsou-li spojeny se subjektivními pocity autorů.

Nezastíráme, že v našem zkoumání pokládáme vztah mezi mateřským a přejatým jazykem bilingvních přistěhovaleckých autorů za jeden z klíčových nástrojů interkulturní interpretace literárního díla. Protože ovšem zjišťování subjektivního vztahu všech zkoumaných autorů

k jejich mateřskému jazyku (je jím perština? Angličtina? Jiný jazyk? Případně proč?) přesahuje možnosti této práce, soustředíme se toliko na vztah mateřštiny a přejatého jazyka u autora jediného – Taqího Modarressího, o jehož postoji k oběma jazykům si troufáme pochybovat méně než u ostatních autorů. Předpokládáme přitom, že je možno zachytit reflexi mateřštiny v jazyce přejatém, stejně jako podchytit v přejatém jazyce odlišnou kulturní zkušenost. Jelikož se identifikujeme spíše s aspekty jazykového relativismu nežli univerzalistického pojetí jazyka, snažíme se potvrdit či vyvrátit, zda lze pokládat mateřský jazyk (v tradičním smyslu definice) za determinující nástroj vnímání světa u autora, jenž reprezentuje typ zdánlivě úspěšně adoptovaného přistěhovalce a píše též v jazyce přejatém.

V kontextu jazykové roviny díla Taqího Modarressího nás bude rovněž zajímat problematika tzv. hybridních a smíšených jazyků, vznikajících kontaktem mezi dvěma a více jazyky. Ačkoli mohou obě kategorie působit jako rovnocenné, někteří autoři je od sebe odlišují. Pokorný hovoří v případě smíšených jazyků o větší strukturální složitosti nežli v případě jazyků vzniklých například *kreolizací*, tedy jedním z nástrojů jazykové hybridizace.⁷³ Při hybridizaci či směšování jazyků dochází k předávání jazykových forem, neboli k tzv. *interferenci*. Interference probíhá prostřednictvím lexikálních výpůjček, střídáním jazykových kódů, kalkováním. Přiblíženo Saussurovskou dichotomií *parole – langue*, výpůjčky vznikají při přenosu jazykových kódů z roviny řečové (*parole*) do roviny jazykové (*langue*).

Množství výpůjček ovlivňuje charakter hybridního či smíšeného jazyka; může docházet k strukturálním změnám jazyka, ale i třeba naopak ke zjednodušování gramatiky. Takovým typem hybridního jazyka je například *pidžin* (s jednouchou stavbou, sloužící jako *lingua franca* k dočasnému dorozumění mezi lidmi s odlišnými jazyky, nemající tedy statut mateřského jazyka), či *kreolština*, která vzniká z *pidžin* a nabývá již charakter ustáleného jazyka – stává se přirozeným jazykem určité skupiny lidí.

Během plynulého přecházení z jednoho jazyka do druhého dochází k tzv. „přepínání kódů“ (*code switching*). Přepínání kódů⁷⁴ představuje v bilingvních společenstvích běžný jev, jenž

⁷³ POKORNÝ, JAN: *Lingvistická antropologie*. Praha: Grada, 2010, s. 149.

⁷⁴ Kód představuje v teorii informací přirozený jazyk, jenž umožňuje vytvářet vztahy mezi významem a zvukovými jednotkami. Mluvíci během procesu mluvení dosazuje za význam sled zvukových jednotek, přechází od myšlenkového obsahu k zvukové podobě, kóduje informaci. Příjemce výpovědi pak opět zvukové jednotky dekóduje, tedy v opačném procesu dosazuje za zvukové jednotky význam. Více k teorii informací viz. ČERNÝ, JIŘÍ: *Dějiny lingvistiky*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 269–271.

bývá uplatňován v jedné promluvě, ale třeba i jen v jedné větě. Gardner-Chlorosová navíc upozorňuje na plynulost přechodu, tedy absenci vědomého záměru či změny rytmu výpovědi (Gardner-Chloros, 2009). Pokorný shrnuje důvody, které vedou mluvčího k plynulému přeskokování z jednoho jazyka do druhého: „(1) kompenzace pojmenování, které v jazyce chybí, nebo na které si mluvčí nedokáže vzpomenout, (2) skrytí významu před jinými skupinami, (3) zdůraznění vlastní identity, (4) metaforické přepínání pro zdůraznění, změnu tónu konverzace.“⁷⁵

V postkoloniálním kontextu se hovoří o hybridních jazycích uplatněných v textech přistěhovaleckých autorů v poněkud jiných souvislostech. Vkládání nepřeložených slov z původních jazyků jsou považována za účinný prostředek k přenesení kulturní svébytnosti. Bill Ashcroft nazývá toto vkládání „selektivní jazykovou věrností/selective language fidelity“, jejímž prostřednictvím můžeme detekovat rozdíly mezi kulturami. „Nový jazyk“ aluzí, nepřeložených slov či doslovně přeložených idiomů, považuje za účinný nástroj vzdoru vůči dominantnímu jazykovému diskurzu, za tzv. „**metonymické propasti**“, utvářené v postkoloniálním kontextu mluvčími, kteří přejímají jazyk (současných či bývalých) kolonizátorů. Jazykovou propast, kterou může rodilý mluvčí vnímat jako chybnou angličtinu, prohlubují cizí výrazy bez komentářů, aluze a reference k neznámým skutečnostem: „*Vložený jazyk „zastupuje“ kolonizovanou kulturu v metonymické souvztažnosti a jeho důsledná resistance vůči interpretaci vytváří „propast“ mezi kulturou spisovatele a koloniální kulturou.*“⁷⁶

2.6 Bilingvismus a diglosie

Čím dál četnější migrace jedinců i celých skupin a jejich integrace do hostitelských společností podněcují snahu o důkladnější prozkoumávání bilingvismu napříč různými lingvistickými obory. Různé úhly pohledu na vztah obou používaných jazyků však vedou k dosti odlišným rovinám pojetí bilingvismu. Černý například srovnává psycholingvistický a sociolingvistický přístup. Psycholingvistika chápe bilingvismus jako střídavé používání dvou jazyků u jednoho mluvčího, přičemž převzatý jazyk zvládá mluvčí stejně dokonale jako jazyk mateřský. Sociolingvistika se zaměřuje spíše na bilingvismus celých skupin společnosti, přičemž stačí, aby v určitém jazykovém společenství existovaly vedle sebe dva jazyky a je

⁷⁵ POKORNÝ, JAN: *Lingvistická antropologie*. Praha: Grada 2010, s. 129.

⁷⁶ ASHCROFT, BILL: *Post-Colonial Transformation*. New York: Routledge 2001, 75.

jedno, na jaké úrovni mluvčí oba jazyky ovládají, či zda jimi hovoří celá komunita (Černý, 1996).

Označení bilingvního jedince podléhá značně subjektivnímu nazírání. Jako bilingvní se může cítit jedinec, jenž ovládá dva jazyky na stejné úrovni, ale jedním z nich hovoří jen zřídka, tak člověk, který sice neovládá druhý jazyk dokonale, přesto jej ale hojně používá. Rovněž znalost jazyka pouze na určité úrovni charakterizuje individuálně pojímaný bilingvismus, např. u přistěhovalců. Jedenapůlgenerační či druhogenerační Íránci v USA mnohdy persky rozumí, protože mají jazyk odposlouchaný od rodičů a známých, sami ale hovoří persky jen s obtížemi, či vůbec ne. Přesto se všichni tyto jedinci mohou pokládat za bilingvní, ačkoli jejich bilingvismus nemusí odpovídat nějaké z mnoha navzájem si mnohdy odporujících definic.

Obecně řečeno, bilingvismus označuje schopnost jedince nebo společenství hovořit dvěma jazyky. Toto zjednodušené vymezení ovšem opomíjí úroveň znalosti obou jazyků, tedy zda jsou oba na úrovni jazyka mateřského, či zda je jeden z nich preferovanější. Proto se často přikročuje k takové definici, která přihlíží v jazykové praxi jedince či skupin k užívání dvou jazyků na **rovnocenné** úrovni.⁷⁷ Tato definice ale vůbec nebere v potaz výše zmiňovaná individuální rozlišení, ani to, jaký statut mají oba jazyky v rámci společenství, jež je používá. Jak definovat druhogeneračního Íránce, který se kvůli slabší znalosti perštiny naopak za bilingvního nepovažuje, přesto je ale vnímán jako příslušník bilingvní komunity Íránců v USA, a to jak ze strany většinové společnosti, tak i komunity samé? Baker a Jonesová proto zdůrazňují, že je třeba rozlišovat mezi individuálním a sociálním bilingvismem (Baker, Jonesová, 1998). U sociálního bilingvismu se pak operuje spíše s termínem *diglosie*, ačkoli rozdíly mezi oběma jazykovými jevy se mnohdy stírají.

Diglosie je sociolingvistický jev sledující používání dvou variet **jednoho** jazyka v určitém společenství. V komunitě nebo i celé zemi tak vedle sebe fungují dvě formy jazyka, z nichž každá plní jinou úlohu. Charles Ferguson, který pojem diglosie roku 1959 uvedl, rozlišuje též mezi vyšší a nižší formou jazyka. Vyšší forma jazyka, kterou Ferguson nazývá rovněž superponovaným, nadložním jazykem, představuje jazykovou varietu užívanou např. při jednání s úřady, náboženských úkonech, ve vzdělávacích institucích. Často se jedná o

⁷⁷ *Všeobecná encyklopedie ve čtyřech svazcích*. 1. díl. Praha: Nakladatelský dům OP 1996, s. 268.

spisovný jazyk. Naopak nižší forma jazyka zahrnuje běžně užívaný hovorový jazyk, případně dialekt. Ferguson uvádí dokonce příklad perštiny v Íránu, kdy příslušníci multietnického íránského společenství užívají spisovnou perštinu v úřadech a ve školách, kdežto hovorovou a dialekty mezi sebou navzájem (Ferguson, 1971).

Íránci emigrující do USA sebou přenášejí diglosní jazykové situace. Příslušníci bilingvní íránské komunity například hovoří anglicky s rodilými Američany a ostatními migranty, persky s Íránci v komunitě a azersky, gílánsky, kurdsky či jinými četnými dialekty a jazyky Íránu v jednotlivých domácnostech.

2.7 Diasporické/přistěhovalecké psaní

Přistěhovalecké či exilové psaní podléhá v tradičním chápání určité stereotypizaci. Samotné pojmenování vyvolává v čtenáři jistá očekávání, vyplývající z premisy o nedobrovolné povaze exilu a vynucené migraci (Chandramohan, 2001). Čtenář přistupuje k tvorbě přistěhovaleckého autora s podvědomým předpokladem, že se v jeho díle setká s postavami vychýlenými od „normálního“ způsobu života, navždy poznamenanými přemístěním a ztrátou domova. „Ochromující zármutek z odcizení“ reprezentuje představu o tomto typu přistěhovaleckého psaní a slavný „emigre“ Edward Said naplňuje ve svých úvahách o exilu tento stereotyp takřka beze zbytku: *„Moderní západní kultura je velkou měrou kulturou vyhnanců, emigrantů a uprchlíků. A zatímco je pravda, že literatura a dějiny obsahují heroické, romantické, slavné, či dokonce triumfální epizody ze života v exilu, tyto nejsou ničím více než úsilím o překonání ochromujícího zármutku z odcizení. Vymoženosti exilu jsou neustále podkopávány ztrátou něčeho, co zůstalo navždy ztraceno.“*⁷⁸

Traumatické prožívání přistěhovalectví se může odrážet ve výběru jazyka díla. Tvorba v mateřském jazyce manifestuje nemožnost, ale i vzdor a neochotu odpoutat se od imaginárního zdroje exilové nostalgie. Publikování pouze v mateřském (ne-většinovém) jazyce v hostitelské společnosti zařazuje bengálská spisovatelka Bharati Mukherjeeová k jednomu z rysů exilové tvorby, která tak na rozdíl od tvorby přistěhovalců (*expatriates*) nedosahuje takové míry odstupu. Mukherjeeová upozorňuje na to, že jazykový výběr

⁷⁸ SAID, EDWARD: *Reflections on Exile*. London: Granta Books, 2001, str. 173. Výtah z překladu Martiny Pachmanové „Přemítání o exilu“ IN: *Z periferie do center. Revue Labyrinth*, č. 9–10 (2001), s. 53–57.

menšinového jazyka zužuje čtenářskou obec pouze na členy jednotlivých diaspor a vede ke zneviditelnění přistěhovalecké tvorby: „*Spojené státy jsou v současnosti domovem desítek exulantů, kteří píšou ve své rodné španělštině, ruštině a arabštině, čínštině a barmštině, tamilštině a aramejštině, publikují formou samizdatu nebo v exilových vydavatelstvích, poskytují rozhovory etnickým rádiím a jejich díla bývají recenzována v exilovém tisku. Jen několika málo z nás se ovšem poštěstí kdy číst jejich práce či se vůbec dovědět o jejich existenci.*“⁷⁹ Trvání na psaní toliko v mateřštině vystavuje přistěhovaleckého autora ještě dalším úskalím, která souvisí s nutně omezeným kontaktem autorů s živě se vyvíjející mateřštinou mimo uzavřenou diasporu v cizině. Hamíd Nafísi (H. Naficy) nazývá tento stav agónií „lingvistické ztráty“, charakterizovanou postupným zhoršováním jazyka během pobytu v exilu či cizojazyčném prostředí obecně (Naficy, 2001).

Stereotypizující přístup k tvorbě přistěhovaleckých autorů tak trochu nahlodávají díla reflektující statut tvůrce coby „privilegovaného neutrálního pozorovatele.“ Přistěhovalecký tvůrce je rozkročen mezi dvěma světy a zprostředkovává takto informační most mezi oběma kulturami. Je vnímán jako prostředník, disponující zkušeností z obou světů, od kterých je ale zároveň dostatečně vzdálen, aby je dokázal snadněji a nestranněji popsat. Carin Mardorossianová ovšem upozorňuje na přeceňování zprostředkovatelského „poslání“ autora, od něhož se předpokládá větší míra objektivity i pravdivější výpověď o obou světech.⁸⁰ I tento přístup se tedy snadno může stát zavádějící premisou, na níž se zakládá i interpretační rovina děl. Například memoárovou tvorbu iránských přistěhovaleckých autorů lze charakterizovat didaktizujícím úsilím o mezikulturní osvětu a samozřejmě i subjektivním popisem reality, za což se ovšem mnohdy stávají terčem post-orientální kritiky, cílící proti stereotypním popisům současné iránské reality v islámské republice.

Deleuze a Guattari se ve své studii minoritních literatur naopak zamýšlejí nad literaturou, kterou menšina vytváří ve většinovém jazyce – nemusí ji nutně charakterizovat psaní v menšinovém jazyce, nýbrž se jedná o literaturu, která se vytváří ve většinovém jazyce.⁸¹ Nemožnost psát jinak než většinovým jazykem a zároveň nemožnost psát většinovým jazykem je zdánlivý rozpor, jímž se Deleuze a Guattari snaží vysvětlit tvorbu Franze Kafky

⁷⁹ MUKHERJEE, BHARATI: *Imagining Homelands*. In: ACIMAN, ANDRÉ (ed.): *Letters of Transit*. New York: The New Press 1999, s. 73.

⁸⁰ MARDOROSSIAN, CARINE, M.: *From Literature of Exile to Migrant Literature*, *Modern Language Studies*, Vol. 32, No. 2. (Autumn, 2002), str. 15–33.

⁸¹ DELEUZE, GILLES; GUATTARI, FÉLIX: *Kafka. Za menšinovou literaturu*. Praha: Hermann a synové, 2001, s. 29.

z pohledu českého Žida písařího v pražské „papírové“ němčině. Dvojitou deterritorializaci jazyka (vzdálenost od českého živlu (i jazyka) a zároveň vzdálenost německého jazyka (papírové němčiny) od převažující češtiny) autoři vyzdvihují jako zdroj tvůrčího potenciálu: „*Slovník [pražské němčiny] je vyschlý, musí být rozvibrován v intenzitě.*“⁸² Podle Deleuze a Guattariho mají autoři, kteří nejsou zakotveni v té či oné kultuře (či identitě) a naopak se umísťují na rozhraní jazykové i kulturní praxe, možnost překračovat hranice původního i nově přejímaného světa. Jazykovou praxí na rozhraní získávají tito tvůrci tvořivý nástroj k vymanění se z limitujících prostor svých minoaritních literatur. Jazyk intenzivně konfrontovaný s jazyky okolními se ocitá v prostředí formovaném pnutím mezi dvěma kulturami a nabývá nových forem (Deleuze, Guattari, 2001). Exilem produkovaná deterritorializace se tak přenáší i do sféry jazyka a jazyková praxe na rozhraní společně s deterritorializovaným jazykem vytváří zcela nový prostor k tvoření.

2.8 Problematika kánonu a recepce

Otázka přistěhovaleckého psaní je dnes úzce provázána s palčivým sporem o „tradiční literární kánon“. Definujeme-li literární kánon jako „*historicky a kulturně proměnlivý výsledek složitých procesů, při nichž dochází k selekci a výkladu*“ (Lexikon teorie literatury a kultury, 2006), pak dnes musíme konstatovat, že spory se již nevedou v rámci samotných textů o selekci obsahovou, nýbrž o selekci a marginalizaci textů jako takových (Pechlivanos, 1999).

V úvodu k nejobsáhlejší encyklopedii etnických literatur v USA, čtyřdílné *The Greenwood Encyclopedia of Multiethnic American literature*,⁸³ podotýká Paul Lauter, že je to jen něco málo přes čtyřicet let, kdy začala literární tvorba etnických menšin v USA pronikat do širšího povědomí čtenářů i literárních badatelů. Ne snad proto, že by do té doby neexistovala, nýbrž z důvodu, že se až do 60. let minulého století nezařazovala do kánonu americké literatury díla tvůrců, kteří se sice za Američany pokládali (a také jimi legálně byli), psali ovšem v jiném než anglickém jazyce, a v případě že i anglicky psali, odlišovala se jejich tvorba výrazně jinokulturní zkušeností. Jak zdůrazňuje Boehmerová, akceptovala se ta přistěhovalecká literatura, která byla psána v souladu s jazykovými a estetickými očekáváními čtenářů: „*Přistěhovalecká literatura si získávala čtenáře i proto, že ačkoli přinášela lákavou exotiku,*

⁸² Ibid., s. 29.

⁸³ Encyklopedie dnes obsahuje úctyhodných více než 1000 hesel.

*jinakost a magično, ujišťovala současně čtenáře o estetické a etické privilegovanosti jazyků užívaných v globalizované anglo-americké kultuře.*⁸⁴

„Jednohlasná evropská imigrantská zkušenost“⁸⁵ kanonických děl, uplatňovaná při preferenci americké přistěhovalecké literatury, se pozvolna proměňovala a od sedmdesátých let minulého století se ustavovala studia etnických menšin. Začínala se akcentovat i díla těch autorů, jejichž kulturní a jazykové domény tvořila vedle americké společnosti a angličtiny také prostředí asijská, jihoamerická, africká nebo i středoevropská a východoevropská a jejichž tvorba byla jazykově „prosáklá“ španělštinou, čínštinou, arabštinou a mnoha dalšími jazyky. Do širšího povědomí společnosti tak pronikaly koncepty jako „nezápadní literatury“ a „menšinové kultury.“

Neviditelnost etnických literatur se však dařilo prolamovat jen velmi zvolna. Alpána Sharma Knipplingová, editorka kritického úvodu k *New Immigrant Literatures in the United States*,⁸⁶ upozorňovala ještě roku 1996 v úvodu své práce, že se snaží poukázat zejména na marginalizované literatury asijské, karibské a mexicko-americké, jakož i tvorbu upozadřovanou kritériem genderu – ženskou přistěhovaleckou literaturu. Za nové literatury pokládá Knipplingová etnické literatury utvářející se po druhé světové válce, mezi které řadí 22 etnických literatur (osm evropských, devět asijských, čtyři karibské a samostatnou mexickou literaturu). V případě neevropských literatur tak, alespoň v této encyklopedii, hovoříme o dvojité (či v případě ženské literatury o trojitě) marginalizovaných literaturách – minoritních v rámci kánonu americké literatury a zároveň okrajových i co se týče samotného souboru přistěhovaleckých literatur v USA. V sekci „asijsko-amerických literatur“ této nachází i kapitola věnovaná iránoamerické literatuře, od iránské badatelky Nasrín Rahímíjeové (N. Rahimieh). Íránská literatura zde tak zaujímá poněkud výjimečné místo, vezmeme-li v potaz, že literatury dalších zemí, v nichž převažuje islámské náboženství, jsou v kompendiu zastoupeny pouze pákistánskou a arabskou literaturou a arabsko-americká

⁸⁴ BOEHMER, ELLEKE: *Colonial nad Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 230.

⁸⁵ HELMAN, KAREL: *Postavy imigrantek v dílech současných amerických etnických autorek*. Praha: Karolinum, 2009, s. 7.

⁸⁶ KNIPPLING, ALPANA SHARMA: *New Immigrant Literatures in the United States*. Westport: Greenwood Press, 1996.

literatura je zredukována toliko na několik převážně libanonských autorů (s trochou jízlivosti bychom tak mohli pokračovat s výčtem další marginalizace).⁸⁷

Jak ale upozorňuje Miltos Pechlivanos, vytváření dalších alternativních kánonů neřeší problém selektivizace děl, protože „každý další kánon vytvoří nové a pochybné vzorce identity, jež budou mít jen málo společného s realitou historických a kulturních procesů a které se podaří vytvořit jen proto, že odsunou do zapomnění nezměrný zbytek jiné kultury a zplodí nové rozdíly.“⁸⁸ Problematika kulturní interpretace a upomínání marginalizovaných prací se týká jak prací iránských autorů v USA, tak i jejich krajanů v USA. Zatím si ale netroufáme odhadovat, zda se i některé z námi zkoumaných děl kdy zařadí do kánonu, jenž byl ještě donedávna, slovy Leonarda Orra, „baštou evropského privilegia bílých mužů.“⁸⁹

2.9 Memoár – žánrové vymezení

V souvislosti s rozmachem memoárové tvorby mezi iránskými autory v USA (ve valné většině autorkami), se pokusím definovat charakteristiky a základní vymezení tohoto žánru. Nehovořím zde při tom o tradičně pojímaných biografiích, autobiografiích, dokonce ani pamětech (česky též „memoárech“), nýbrž o nově definované kategorii „memoár“,⁹⁰ která dle mého soudu lépe vystihuje podstatu memoárového psaní iránských tvůrců. Beru přitom v úvahu, že dle *Encyklopedie literárních žánrů*⁹¹ se v českém literárně-vědním úzu užívá pouze termínu paměti/memoáry, či autobiografie, které ovšem nevyhovují našemu pojetí specifického žánru, v němž Íránci píší.

⁸⁷ Knipplingová v úvodu poznamenává, že vědomě vynechává literatury původních severoamerických obyvatel a také afro-americkou literaturu, jelikož Afroameričany považuje za přistěhovalce přinucené k migraci brutálním násilím, a proto si jejich literární tvorba zaslouží samostatné zpracování. To ovšem nevysvětluje, proč v práci chybí literatury Maghrebu (egyptská, libyjská, tuniská, atd.) nebo též bohatě zastoupené literatury syrské, palestinské, jemenské, turecké či irácké.

⁸⁸ PECHLIVANOS, MILTOS (ed.): *Úvod do literární vědy* [přeložil Miroslav Petříček]. Praha: Herrmann & synové, 1999, 355.

⁸⁹ ORR, LEONARD: *A Dictionary of Critical Theory*, New York: Greenwood Press, 1991, s. 83.

⁹⁰ Přikláním se k termínu „memoár“ oproti v češtině zaužívanějším „memoárum“ v množném čísle, abych tak významově odlišila současnou memoárovou tvorbu od tradičnějších autobiografií. Při rozlišování autobiografií, memoárů a biografií se přidržuji tradičního názvu „memoáry“, pokud se jedná o žánr předcházející novějšímu memoárovému pojetí tak, jak jej představuje Thomas Larson (viz. níže)

⁹¹ MOCNÁ, DAGMAR; PETERKA, JOSEF, et al.: *Encyklopedie literárních žánrů*. Praha; Litomyšl: Paseka, 2004.

Základní výhradu spatřuji zejména v oblasti autorského vymezení a rozsahu autobiografických údajů. V zatím asi nejobsáhlejší *Encyklopedii literárních žánrů*⁹² v českém jazyce jsou autoři memoárů/pamětí popisováni jako „většinou známé osobnosti uměleckého, kulturního, vědeckého a politického (W. Churchill) života“⁹³ a jejich memoáry časově zachycují „průběh celého aktivního života autora.“⁹⁴ Takové vymezení neodpovídá žádnému z námi zkoumaných autorů, jelikož se v zásadě nejedná o osoby umělecky známé, či společensky registrované a ani zachycení celého jejich života pro ně není nijak určující. Našemu zaměření by lépe vyhovoval český termín „autobiografie“, více akcentující zachycení niternosti autora, nicméně v české definici se opět objevuje selektivizace autorů na toliko známé osobnosti: „Určujícím rysem autobiografie je niternost, popř. intimita detailů a vyznavačství (konfesijnost), jimiž autor zdůvěřňuje často až mytizovanou představu uznávaného umělce, myslitele, vědce, politika, apod.“⁹⁵

Zdá se, že v českém literárním prostředí se zatím vůbec neuvažuje o žánru, jenž by zachycoval biografickou prózu lidí, kteří nejsou veřejně známí. Výše zmiňovaná encyklopedie uvádí jako příklady autobiografie např. životopis Karla IV. či Jana Ámose Komenského a doplňuje, že v současnosti se tento žánr mění v žánr populární literatury pěstovaný „vesměs mediálně atraktivními osobnostmi.“⁹⁶ Toto je v přímém rozporu s tendencí iránoamerických tvůrců, u nichž nabývá žánr memoáru obrovské popularity a kteří se „zviditelňují“ ve veřejném prostoru až teprve po vydání samotného memoáru.

Je zřejmé, že rozhraní mezi biografiemi, autobiografiemi a memoáry není jasně vymežitelné. Hranice všech tří žánrů se překrývají a „neexistuje autobiografie, která by nebyla v nějakém ohledu memoárem a rovněž není memoáru, jenž by neobsahoval autobiografické informace; obě kategorie se zakládají na osobní zkušenosti a reflexi.“⁹⁷ V této práci se však pro přehlednost přidržuji termínu „memoár“, a to v zásadě u všech iránských přistěhovaleckých autorek, jejichž autobiografická díla zkoumám.

Jestliže ještě v šedesátých letech dvacátého století spatřuje Roy Pascal základní rozdíl mezi autobiografiemi a memoáry toliko ve směřování autorovy pozornosti – v autobiografiích na

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid.: s. 437.

⁹⁴ Ibid.: s. 437.

⁹⁵ Ibid.: s. 28.

⁹⁶ Ibid.: s. 30.

⁹⁷ PASCAL, ROY: *Design and Truth in Autobiography*. Cambridge: Harvard University Press, 1960, s. 5.

sebe, u memoárů na ostatní, tak o takřka padesát let později Thomas Larson udává, že memoár se začíná osamostatňovat od méně osobnějších autobiografií teprve zhruba v osmdesátých letech dvacátého století a oproti tradičním autobiografiím se vyznačuje kratším formátem a zaměřením autora na jistou životní etapu, která se mu zdá klíčová či významná, spíše než na svůj celý dosavadní život v chronologickém pořadí životních epizod. Autor rovněž nečeká na prožití zaznamenání hodné životní ságy, aby se pustil do psaní memoáru: „*Memoár situuje určitý příběh do rovnocenné, větší, či dokonce opačné pozice vůči epické chronologizaci Života*“⁹⁸ Autobiografie a biografie se oproti memoáru obecně vyhýbají vnitřní analýze autora i scénickému dramatu a na místo toho sumarizují významné osobnosti i události autorova života (Larson, 2007).

Hovoříme tedy o nové biografické kategorii memoáru, jež vychází z tradičního žánru memoárů, biografií a autobiografií, vyhýbá se ale jejich racionálnějšímu, střízlivějšímu a též sebestřednějšímu záběru. Za jeden z klíčových parametrů memoáru lze považovat jeho emocionální intenzitu a autorskou ochotu rozkrývat před čtenářem své „já“ často i do velmi důvěrných podrobností. Mezi čtenářem a spisovatelem se tak může vytvořit mnohem důvěrnější pouto a ze strany čtenáře i intenzivnější míra ztotožnění se s autorem.

Záměrem autora je odvyprávět určitý výsek svého života, jenž jej z nějakého důvodu silně vnitřně zasáhl, a nadřadit tuto část i nad životní příběh v celé své úplnosti. Tato poloha zřejmě vyhovuje ženským autorkám, tím spíše Íránkám, pocházejících z prostředí silně inklinujícímu k orálně předávaným formám vyprávění. Memoár samozřejmě může zahrnovat i popis dalších životních peripetií, jež zároveň doplňují a podpírají autorův záměr objasnit klíčový výsek života, na který se soustředí. Nelze však již souhlasit s Royem Pascalem, který považuje za jednu z podmínek autobiografického psaní nutnost obsáhnout i dětství autora, aby tak byl čtenář schopen zachytit autorovy formativní fáze života a zasadit si je do kontextu celého zobrazovaného života. Na druhou stranu, všechny autorky, jejichž memoáry prozkoumáváme, se k dětství vztahují a do značné míry jej skutečně uvádějí jako zásadní rámec pro formování své budoucí identity, protože je často spojeno s „magickou“ krajinou Íránu.

⁹⁸ LARSON, THOMAS: *The Memoir and the Memoirist: Reading and Writing Personal Narrative*. Athens, Ohio: Swallow Press/Ohio Press, 2007, s. 16.

3 Exil, přistěhovalectví a perská literatura

3.1 Reflexe exilu v perské literatuře

Írán, někdejší Persii, je nutno z historického, kulturního i lingvistického hlediska vnímat jako oblast dalece přesahující hranice dnešního íránského státu, zasahující svým vlivem a po jistou dobu i vládou do mnoha oblastí Blízkého a Středního východu. Prolínáním tradic různorodých etnik střídajících se na území západní Asie, ale i východního Středomoří Evropy a Afriky, se konstruuje mnohvrstevnatá perská kultura, která se později obohacuje i o vlivy z indického subkontinentu a kultury tureckých národů. Nejvýznamnějším jednotícím pojítkem a nástrojem přenosu perské kultury se stává novoperský jazyk, jenž tak úspěšně překonává překlenovací fázi mezi sásánovským středoperským obdobím a přechodnou arabizací následující po ovládnutí Persie Araby v 7. století n. l. Zhruba od 9. století se tak vyvíjí literatura psaná novoperským jazykem (novoperská literatura), jejíž nepřetržitý, více než tisíciletý vývoj, charakterizuje do značné míry obohacování kulturními vlivy z nejrůznějších sousedních oblastí.

Vzhledem k této zeširoka definované oblasti vzniku a působnosti perské literatury se může jevit jako dosti obtížné vytyčit jasné hranice mezi tím, co ještě lze pokládat za součást perské literární tradice, a tím, co si již přiřazují do své vlastní literární tradice jiné země a kultury. Nadřazenost perské kultury nad etnickou odlišnost jednotlivých tvůrců se však jeví jako významný rys perské literatury, umožňující tvůrcům průběžně rozmělnovat a nahrazovat již ustrnulé formy novými vlivy a inspiracemi. Kánon perské literatury tak v sobě spojuje jak tvůrce, kteří se neidentifikují jako Íránci, ale píší v duchu perské literární tradice a v perštině, tak Íránce tvořící v Íránu, a zrovna tak autory, kteří se za Íránce pokládají, píší ale svá díla mimo mocenské oblasti Perské říše. Tyto poslední zmiňované tvůrce tak spojuje pocit sounáležitosti s perskou kulturou, a dále pak jazyk, ve kterém tvoří bez ohledu na dominantní jazyk zemí, kam nuceně, nebo dobrovolně odcházejí.

Autoři píšící persky a v duchu perských tradic tak byli a jsou pokládáni za národní básníky a spisovatele, ačkoli mnozí z nich prožili značnou část života daleko od opěvované Persie. Řada íránských autorů, jejichž slavná díla dnes reprezentují kánon klasické i moderní perské literatury, podstoupila zkušenost dobrovolného či nuceného exilu a přenesla ji i do své tvorby.

Básníci v 11. a 12. století popisovali prázdnotu (*cháli*) svého vyhnanství (*ghorbat*) poté, co se znelíbili svým mecenášům a byli nuceni odejít do vyhnanství. Básník Saná'í líčil ve 12. století démona vyhnanství (*dív-e ghorbat*), Násir Chosrou oplakával své ztracené rodiště Chorásán a další básník Sa'dí, přirovnávaný k perskému Shakespeareovi, opěvoval po třicetiletém putování svůj rodný Šíráz ve sbírce *Ovocný sad (Bústán)*. Koneckonců i nejvýznamnější súfijský básník Džaláloddín Mohammad, Íránci zvaný Mauláná (Náš pán) a Turkey Rúmí, musel ještě jako dítě uprchnout s rodinou před mongolskou hrozbou z rodného Chorásánu a usadil se až po několikaletém putování v maloasijské Konyi, kde také později vytvořil svá nejslavnější díla. Turci, Íránci a Afgánci se dodnes prou, zda je tento mystik tureckým, íránským či afghánským národním básníkem.

Perský jazyk, jakožto nástroj umožňující zachování a přenesení kulturní sounáležitosti, byl však klíčovým prostředníkem rovněž v případě autorů, kteří se nejen že v Íránu nenarodili, ale nikdy v zemi svých předků ani nepůsobili. Amír Chosrou Dihlaví, jehož persky psané verše z vězení (*habsije*) se dnes řadí k nejúchvatnějším v perské poezii, se narodil v Uttarpradéši, severní Indii, a zemřel v Dillí. Jeho matka byla Indka, otec dokonce Turek z Transoxanie. Taktéž další básník, Mas'ud Sa'd, jehož předci pocházeli z íránského Hamadánu, se již narodil v Lahore, kde také prožil celý život. Jak ale upozorňuje Rypka v *Dějínách perské literatury*, indická kulturní specifika i odlišnost životních podmínek v indickém a íránském prostředí působila na Íránce cize, neíránsky, a dokonce ani „...*tak zvaný indický způsob poezie neodpovídá zcela perskému vkusu ani u básníků ryze perské provenience.*“⁹⁹ Přesto lze i jména těchto tvůrců, včetně jejich podrobných biografii, dohledat ve většině současných kanonických antologií klasické perské literatury.¹⁰⁰

S literární tvorbou íránských autorů v exilu jsou však spojeny i počátky moderní perské literatury. Díla psaná Íránci daleko za hranicemi Perské říše významně ovlivňovala formování perské prózy i poezie na konci 19. i v prvních desetiletích 20. století. Řadu průkopnických děl moderní literatury sepisovali Íránci usazení v Osmanské říši či Egyptě, ale i na východ od Persie v Indii a později též v různých evropských destinacích, zejména v Německu a Francii.

⁹⁹ RYPKA, JAN a kol.: *Dějiny perské a tádzické literatury*. Praha: Československá akademie věd, 1963 (2. vydání), s. 217.

¹⁰⁰ Viz. např. SAFÁ, ZABÍBOLLÁH: *Táríh-e adabiját dar Írán (Historie literatury v Íránu)*. Teherán: Enteshárát-e Ferdous, 1993, ÁRJÁNPÚR, JAHJÁ: *Az Sabá tá Nímá*, Teherán: Enteshárát-e zavár, 2003; KADKANÍ, ŠAMÍSÁ: *Advár-e še'r-e fársí (Básnické směry v perské poezii)*, Teherán: Tús, 1980, ATÍFÍ, RAHÍM: *Farhangnáme-je še'ri (Básnická encyklopedie)*, Teherán: Sorúš, 1994, HOSEJNÍ, REZÁ SAJJED: *Maktabát-e adabí (Literární školy I–II)*, Teherán: Mo'assese-je enteshárát-e nech, 1998.

Významnou úlohu v obohacení perské literární tradice sehrály nové jazykové a stylistické prostředky uplatňované v těchto pracích – perština se oprostovala od nánosů květnatých, ale často již nesrozumitelných frází i jednotlivých výrazů a prozaická forma se pomalu vymaňovala z dosavadního méněcenného postavení v porovnání s dominující poezií.

Íránci působící v zahraničí v prvních desetiletích 20. století experimentovali s novými narativními formami a odvažovali se psát kriticky a satiricky i navzdory cenzurním opatřením Qádžárovců a později i Rezy Šáha Pahlavího. Patrně nejvýznamnější a nejvlivnější exilové dílo z počátku 20. století, třídílný román *Putování Ibráhíma Bega (Sijáhat-náme-je Ibráhím Beg)*, bylo jedním z prvních pokusů o sepsání perského románu dle evropského vzoru. Dílo perského obchodníka Zajnol'ábiddína Marághejího, který prožil větší část života na Kavkaze, Krymu a v Istanbulu, bylo natolik kritické k tehdejším poměrům v qádžárovské Persii, že se zde nesmělo vůbec publikovat; první díl vyšel v Káhiře, druhý v Kalkatě a třetí v Istanbulu.¹⁰¹ Román se i přesto pašoval do Persie, kde si ho mezi sebou lidé šířili a předčítali. Kritikou vlády i duchovenstva předcházelo a ovlivnilo *Putování Ibráhíma Bega* nadcházející revoluční konstituční události.

Íránští exulanti se rovněž významně podíleli na šíření reformních a modernizačních idejí na přelomu 19. a 20. století, kdy se v Persii schylovalo k převratným historickým změnám. Již od konce 70. let 19. století se do Persie pašoval nezávislý tisk publikovaný Íránci v zahraničí, zejména Istanbulu, Londýně a Káhiře.¹⁰² Poněkud nespravedlivě se však dnes zapomíná i na to, že Íránci v exilu ovlivnili rovněž i počátky moderní íránské prózy. Dva nejvýraznější prozaici rané moderní tvorby, Mohammad Alí Džamálzáde (1892–1997) a Sádeq Hedájat (1903–1951), žili řadu let v cizině¹⁰³ a byli dobře obeznámeni se stěžejní evropskou literární tvorbou. V zahraničí též oba tvůrci publikovali svá stěžejní díla (ovšem v perštině): Džamálzáde sbírku povídek *Bylo nebylo (Jekí búd, jekí nabúd)* v Berlíně a Hedájat román *Slepá sova (Búf-e kúr)* v Bombaji, ač předtím pobýval zejména ve Francii. Oba autoři tvořili

¹⁰¹ První díl *Sijáhat-náme* obsahuje řadu autobiografických prvků: perský mladík se vrací z ciziny a nachází zemi v neutěšených poměrech, kritizuje domácí poměry i duchovenstvo a hledá vzory v zahraničí (jedna kapitola třetího dílu *Sijáhat-náme* popisuje strmý rozvoj a pokrok Japonska). Druhý díl vyšel roku 1905 v Kalkatě a třetí v Istanbulu roku 1909. Především první díl románu je psán překvapivě jednoduchým a výstižným jazykem. Autor namísto typicky květnatého a nesrozumitelného stylu tehdejších próz užívá jednodušší hovorovou perštinu, promísenou ovšem místy s výpůjčkami z turečtiny či ruštiny.

¹⁰² Ideje konstituční monarchie a parlamentarismu pomáhali šířit Íránci především prostřednictvím exilových periodik v Istanbulu (*Achtar* - Hvězda), Káhiře (*Sorajjá* - Plejády) a Londýně (*Qánín* - Zákon).

¹⁰³ Zatímco Džamálzáde prožil v cizině (Německu a ve Švýcarsku) většinu života, Hedájat strávil mimo Írán jen několik let (zejména ve Francii a v Indii). Je ovšem příznačné, že nakonec umírá roku 1951 právě v Paříži (spáchal zde sebevraždu).

na pomezí kultur i jazyků a svou vlastní exilovou zkušenost i setkání se západními vlivy přetransformovali do nového výrazu perské prózy. Džamálzádeho sbírka šesti povídek *Bylo nebylo (Jekí búd jekí nabúd)*, která vyšla v berlínském (iránském) nakladatelství *Káve* roku 1921, představovala přelomové dílo ve vývoji moderní perské prózy (Kubíčková, Rypka, 1963). Jedná se o vůbec první sbírku povídek v perštině a autor navíc v předmluvě (*díbáče*) vyzývá k transformaci perské prózy. Díky břitkému satirickému stylu, kritickému pohledu na perskou společnost, užití hovorových idiomů i neotřelých přirovnání se Džamálzádeho sbírka stála mezníkem ve vývoji perské literatury.

Ačkoli se stal zejména v pozdějších desetiletích Džamálzádeho tvůrčí jazyk synonymem moderního výraziva perské prózy, v kontextu našeho exilového zkoumání překvapí a fascinuje Džamálzáde upřímné doznání, že se musel v počátcích své tvorby zásadním způsobem vypořádávat se svým mateřským jazykem: „*Má znalost psaného jazyka byla nepatrná a persky jsem psával se značnými obtížemi. Když jsem ve velmi mladém věku opouštěl Írán, perština se v iránských školách učila nedostatečně a tak byla má perština velmi chabá. Ale protože jsem byl do učení jazyka zapálený, četl jsem a procvičoval perštinu, jak se jen dalo. Postupně pro mě bylo i psaní čím dál snadnější a já byl zanícen psát to, co ve mně nikdy nepohaslo. Jinými slovy, bez jakékoli přípravy, učitele či výuky, jsem se sám naučil persky, a to pomocí všech dostupných prostředků. A stále ještě, dnem i nocí, bývám zabrán do tohoto procesu: z každé knihy či článku, který v perštině pročítám, si rovnou vypisuji poznámky. Zaznamenávám idiomy, výrazy a dokonce i slova a fráze, které posléze používám.*“¹⁰⁴ Džamálzáde opustil Írán již ve dvanácti letech – nejprve studoval na francouzském lyceu v Libanonu a posléze též ve Francii a Švýcarsku. V cizině nahradil mateřštinu němčinou a francouzštinou a k perštině se musel postupně navracet. Tato jazyková anamnéza společně s polyglotní zkušeností a citem pro nové formy narace však vedly k pozoruhodně plodné symbióze; Džamálzádeho jazyková a vyprávěcí forma, vnímaná zpočátku jako anomálie, se později stala vzorem prozaické tvorby.

Džamálzáde prožil mnoho let v cizině (v Libanonu, Francii a ve Švýcarsku), kde ho formovala zkušenost dvojí jazykové deterritorializace – perštiny jako menšinového jazyka v prostředí frankofonním i německém a zároveň omezenost jeho vlastního perského výraziva. Ačkoli ho inspirovaly západní literatury, na rozdíl od řady svých předchůdců se nesnažil o

¹⁰⁴ DŽAMÁLZÁDE, MOHAMMAD: Šarh-e hál (Popis stavu), *Našrije-je dáneškade-je adabiját-e Tabriz*, Vol. 6 (1954), No. 3 (z nečíslované kopie).

pouhé kopírování těchto předloh, nýbrž si dokázal zachovat osobitý výraz. Džamálzádeho „lingvistická praxe na rozhraní,“ jazyková rozpolcenost a adaptace cizích narativních forem do perského prostředí tak mohou představovat inspiraci současným přistěhovaleckým autorům.

Jakkoli se však Džamálzáde zasloužil o narušení tradičních domén perské prózy, jeho vrstevník Sádeq Hedájat zašel ještě dál. Džamálzádeho knižní prvotina sice vyvolala v Íránu pobouření, později si ale dílo i autor vydobyli v zemi respekt a uznání. Hedájatův román *Slepá sova (Búf-e kúr)*, ve světě zřejmě nejznámější dílo moderní perské prózy, se však řadí k těm nejpolemičtějším. Od svého vzniku ve 30. letech 20. století si vysloužilo mnoho obdivu, ale také sverpý odpor cenzorů všech novodobých režimů, Rezy Pahlavího, Mohammada Pahlavího a nakonec i cenzorů islámské republiky.

Hedájat sám nazývá tento svůj krátký román „*druhem historické fantazie a fikce* „*nevědomí*.“¹⁰⁵ Dílo vyšlo opět mimo území Íránu, roku 1937 v Bombaji, a do Íránu se kvůli zákazu a cenzuře dostalo až o deset let později v teheránském vydání. Hedájat dodnes pobuřuje jak morbidními motivy, tak i samotnou narativní formou (ich formou). V rozporu s perskou tradicí totiž odhaluje nitro svého hrdiny do nejmenších podrobností a nechává ho promlouvat vnitřním monologem v jakémsi neřízeném proudu vědomí. Ve společnosti, kde se tak důvěrné sdělování osobních prožitků považuje až do dnešních dnů za podezřelé, způsobil Hedájatův román pozdvižení. Odpor se zdvihl zejména proti bezostyšnému odkrývání pocitů naprostého odcizení a averze, takřka až fyzické nechuti ke společenství ostatních lidí – dle Hedájatova popisu ignorantských a otupělých. Ústřední postava, malíř penálů, se vyhraňuje vůči „*ostatním obyčejným lidem*,“ které nazývá „*stádem*“. Hovoří o nich se stupňujícím se opovržením, jímž si kompenzuje frustrující poznání, že se jeho vlastní já postupně vytrácí a on sám se stává součástí onoho tupého stáda, pouhým odrazem druhých, vyprázdněným stínem: „*Můj stín byl mnohem zřetelnější a přesnější než můj skutečný zjev, byl reálnější, než jsem byl já*“...“*V očích lidského stáda jsem se stal divnou odrůdou neznámého původu*.“¹⁰⁶ Hedájat, jenž za studií pobýval několik let ve Francii a později i dva roky v Indii, se v Íránu utíkal do vnitřního niterního exilu, jak koneckonců předznamenal též ve *Slepé sově*.

¹⁰⁵ KATOZIAN, HOUMA: *Sadeq Hedayat: The Life and Literature of an Iranian Writer*. London: I. B. Tauris, 1991, s. 141.

¹⁰⁶ HEDÁJAT, SÁDEQ: *Tři kapky krve* (překlad Věra Kubíčková). Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1964, s. 153.

Skutečný exil nakonec realizoval dobrovolným odjezdem do Paříže, kde také krátce nato spáchal sebevraždu (roku 1951).

Naši krátkou reflexi exilu v perské literatuře završíme autorem, jenž podle Hasana Kamšada (H. Kamshad) patřil před odchodem do exilu k nejvýraznějším iránským prozaikům (Kamshad, 1966), pobyt mimo Írán měl ale na jeho tvorbu vliv spíše umrtvující. Bozorg Alaví (1904–1997) se ještě v Íránu zařadil k tvůrcům vyhraněně levicové orientace (byl rovněž jedním ze zakládajících členů komunistické strany Túde). Po svržení iránského premiéra Mosaddeqa roku 1953 a represím proti komunistům si byl nucen prodloužit svůj tehdejší pobyt ve Východním Německu na neurčito, jenž se nakonec protáhl, s krátkou přestávkou, až do jeho smrti roku 1997. Exil pro něho alespoň zpočátku nepředstavoval nijak traumatizující zkušenost, protože hovořil plynně německy a v Berlíně též mohl navázat na svou akademickou dráhu (přednášel na východoberlínské Humboldtově univerzitě perštinu a íránistiku).

Jestliže ale ještě v 60. letech popisovala íránistka Věra Kubičková, že Alaví „*pracuje na nových dílech, psaných německy*“, ¹⁰⁷ na konci 70. let si již Alaví v rozhovoru pro spisovatele Donné Raffata posteskovával: „*Chci, aby mě četli v Íránu. Tam jsou mi čtenáři. Publikováním v cizině se přiblížím pouze těm lidem, kteří žijí v zahraničí. Spisovatel musí být čten ve své vlastní zemi.*“ ¹⁰⁸ Alaví sice napsal v němčině dvě prozaická díla, obě ale vyšla ještě v 50. letech a další povídky už tvořil autor výhradně persky a pro perské čtenáře. ¹⁰⁹ Po svržení režimu Pahlaví a vítězství islámské revoluce navštívil roku 1979 Írán, ale po roce se zcela rozčarován vrátil zpět do Berlína, kde již setrval natrvalo. Ke konci života se Alaví cítil nedoceněn. Vnímá, že ho íránští literární kritici posuzovali spíše podle starších předexilových děl a jeho pozdější práce, *Termit (Múrjáne, 1993)* a *Vyprávění (Ravájat, 1998)* hodnotili značně kriticky (Mirabedini, 2009). Exil se tak stal Alavímu, ale i mnoha dalším

¹⁰⁷RYPKA, JAN a kol.: *Dějiny perské a tádžické literatury*. Praha: Československá akademie věd, 1963 (2. vydání), s. 360.

¹⁰⁸RAFFAT, DONNÉ: *The Prison Papers of Bozorg Alavi*. Syracuse: Syracuse University Press, 1985, s. 206.

¹⁰⁹Alaví napsal v němčině dva romány: *Bojující Írán (Kämpfendes Iran, 1955)*, jenž vyšel rovněž v češtině v Praze roku 1956 a *Země růží a slavíků (Das Land der Rosen und der Nachtigallen, 1957)*. Do češtiny bylo přeloženo rovněž několik Alavího povídek (Gilánc, Mlátička, Cínový vojáček, Padesát tři, Pět minut po dvanácté; přeložili íránisté V. Kubičková, J. Osvald a J. Bečka). Alaví na psaní svých próz v němčině později zanevřel a německy psal pouze jazykovědné a literárněvědné práce. Vydal několik učebnic perštiny, německo-perský slovník a sborník moderní perské literatury (*Geschichte und Entwicklung der modernen Persischen Literatur; 1964*).

porevolučním autorům píšícím v americkém či evropském exilu pouze persky, *modem vivendi*, v němž se nostalgicky utápěli a zoufale postrádali čtenářskou reakci.

3.2 Typologie přistěhovalecké prózy Íránců

S proměnou charakteru íránské migrace z převážně dobrovolné (předrevoluční) na do značné míry nucenou migraci (zejména v 80. letech) vyvstává též terminologický problém týkající se literární tvorby íránských přistěhovalců. Stejně jako v případě polemik kolem přistěhovaleckého či exilového statutu íránských migrantů se ani literární vědci a autoři neshodnou nad tím, zda a jak lze vůbec definovat hranici mezi exilovou a přistěhovaleckou tvorbou. Jedná se v případě íránské literatury v zahraničí o literaturu diasporickou, exilovou, přistěhovaleckou, či pouze *cháredž az kešvar*, persky „zahraniční“? Mezi základní otázky, které zatím shodně ignoruje jak domácí (íránská), tak zahraniční íránistika, patří například i to, zda lze vůbec klasifikovat tvorbu přistěhovaleckých autorů jako součást „exilové literatury,“ jestliže mohou tito autoři svobodně cestovat do Íránu a publikovat zde svá díla, a taktéž, zda by měli být íránští autoři tvořící v jazyce hostitelské země pokládáni spíše za cizí autory píšící v literární tradici země, ze které pocházejí, anebo za exilové autory, třebaže tento termín asociuje a priori nátlakový motiv vystěhování.

Mehrdád Darvíšpúr (M. Darvishpour) polemizuje ve svém článku s Madžídem Roušangarem (M. Roushangar) nad otázkou striktního rozlišování přistěhovalecké a exilové literatury. Darvíšpúr neprosazuje sjednocení pojmů ve smyslu úplného setřetí rozdílů mezi přistěhovaleckou a exilovou literaturou. Navrhuje místo toho uvažovat o obou literaturách jako samostatných součástech jednoho společného procesu, aby tak nedocházelo k plošnému zjednodušování obou pojmů v kontextu dobových i společenských proměn. Roušangar naopak na takovém rozlišení trvá a za klíčové charakteristiky exilové tvorby považuje silnou ideologizaci, tendenčnost, nostalgii z pobytu v cizí zemi a z pohledu čtenáře pak okamžité rozpoznání záměru autora a zároveň identifikaci (či neidentifikaci) se s autorem. Zatímco přistěhovalecký autor využívá své představivosti k tomu, aby vytvořil nový a uvěřitelný příběh, exilový tvůrce nahrazuje imaginaci líčením své vlastní „reality“ podpořené navíc ideologickým nábojem.

Někteří autoři trvají na rozlišení exilové a přistěhovalecké literatury, přičemž exilová literatura podle nich zahrnuje a priori hořký podtext, pocity vykořeněnosti, stesk, problémy s asimilací, apod. V případě přistěhovalecké literatury nebývá „skryté poselství“ díla tak přímočaře angažované, musí se naopak postupně rozkrývat; pocity nejsou jednoznačně vázány na negativní dopad exilu.

3.3 Periodizace a charakteristika prozaické tvorby Íránců v USA

První díla psaná Íránci sice sahají již do padesátých let 20. století, ale o skutečném nárůstu tvorby můžeme hovořit až teprve v posledních třiceti letech, kdy po islámské revoluci došlo k největšímu exodu Íránců v novodobé historii Íránu. Tři desetiletí soustavnější literární tvorby Íránců v USA tedy řadí íránskou literaturu v USA k jedné z nejmladších etnických literatur ve Spojených státech. Zejména v porevoluční tvorbě (po roce 1979) lze spatřovat jisté obecné znaky, které spojují díla íránských autorů nejen v USA, ale i v dalších zahraničních destinacích Íránců. Nutno ovšem poznamenat, že počáteční radikalizace a politizace děl, charakteristická pro počáteční údobí (těsně po revoluci), se výrazněji projevovala u Íránců, kteří emigrovali do Evropy nežli jejich krajanů v USA. Tuto skutečnost lze možná vysvětlit radikálním obratem domácího (amerického) veřejného mínění proti Íráncům, kteří se stali v jistém smyslu obětí zahraniční politiky USA a Íránu, a to zejména v důsledku Krize rukojmích. Íránci v USA se tak po islámské revoluci snažili působit co nejméně nápadně a ve své tvorbě (v angličtině) se víceméně vyhýbali výrazně radikálním tématům charakteristickým pro evropskou exilovou tvorbu. Memoárová díla Íránců v USA a Kanadě taktéž reflektují rychlejší utlumování traumatických zkušeností a poměrně úspěšnou integraci do majoritní společnosti. Naopak přistěhovalecká zkušenost Íránců v zemích Západní Evropy vykazuje znaky bolestnější a obtížnější adaptace (Semati, 2008).

Vzhledem k tomu, že až do padesátých let 20. století přicházelo do USA jen minimum Íránců, literární aktivita íránských přistěhovalců nebyla nijak závratná. K jedné z nejranějších prací íránské prózy v USA lze zařadit autobiografické dílo *Persie v mém srdci* (*Persia is my Heart*) Nadžme Nadžafiové z roku 1954, jež rovněž započíná tradici memoárových děl Íránců v zahraničí usilujících o dosažení osvětového účinku na amerického čtenáře. Autorka se v díle snaží napravit dle jejího názoru pokřivenou představu Američanů o tom, jaký Írán je a čeho všeho (ne)dosáhl. Pokouší se mezi řádky přesvědčit amerického čtenáře o vzájemné

srovnatelnosti obou zemí, Ameriky a Íránu. Všimá si též romantizujících stereotypů asociovaných se snovými fantaziemi Persie jakožto bájně země kdesi v Orientu, a přibližuje se tak autorkám mnohem pozdějších memoárů tvořících v 90. letech 20. století a prvním desetiletí nového tisíciletí, jež se rovněž pozastavují nad přehrší předsudků a stereotypů vůči Íráncům. Nadžafiová se však též ve svém díle vyjadřuje k mnohem výbušnějšímu tématu, jež počátkem padesátých let 20. století rezonoval v euroamerickém prostředí v souvislosti s Íránem a jeho politikou v oblasti ropného průmyslu na jihu Íránu (roku 1951 oblíbený premiér Mosaddeq nechal se souhlasem parlamentu, ale proti vůli šáha Mohammada Rezy, znárodnit íránský naftový průmysl, čímž proti sobě popudil Velkou Británii a posléze i USA, jež tak přišly o značnou část svých zisků). Stojí též za zmínku, že výtisky tohoto autobiografického díla byly dokonce distribuovány mezi dobrovolníky mírových jednotek coby povinná výbava před cestou do Íránu (Rahimieh, 2001).

Z hlediska vývoje iránoamerické literatury můžeme charakterizovat období před islámskou revolucí (do roku 1979) jako fázi průkopnických počátků a pozvolného formování autorské základny. Předrevoluční íránské spisovatele v USA se neprofilovali primárně jako spisovatelé a k pokusům o sepsání migrantské zkušenosti u nich docházelo mnohdy až po dlouholetém pobytu v USA. Často se jednalo o migranty, kteří si v USA zakládali rodiny a psaní měli nejprve jako koníček ke své profesi. Tito autoři začínali publikovat až po upevnění svých pracovních pozic, tedy většinou ne dříve než v osmdesátých letech 20. století či později. Mnozí si též prošli fází dočasného návratu do vlasti a opětovného odjezdu z Íránu. Do své rodné země se vraceli těsně po revoluci a snažili se zapojit do společenského i politického dění, avšak často dříve či později vystřízlivěli a plni skepse a rozčarování odjížděli zpět do USA (např. autoři Bahman Šolívar, Taqí Modarressí, Manúčehr Parvín a další).

K nemnoha autorům, kteří publikovali v USA již v 60. a 70. letech, patřili též tvůrci píšící jako vůbec první Íránci v angličtině a zároveň v perštině. Syn diplomata, kosmopolitní Íránec Ferejdún Esfandijárí, vydal roku 1960 v New Yorku román *Den oběti* (*The Day of Sacrifice*) a později publikoval ještě další dva romány, *Žebrák* (*Beggar*) a *Občanský průkaz* (*Identity Card*). Román *Občanský průkaz*, věnující se tématu identitární a existenciální nejistoty, byl ještě jako manuskript roku 1966 v Teheránu zkonfiskován, ale téhož roku se jej podařilo převézt do USA a zde i vydat. Těsně před vypuknutím revoluce vydali své romány též Nahíd Račlínová (N. Rachlin) a Donné Raffat. Roku 1978 vyšel Račlínové román *Cizinka*

(*Foreigner*), nahlížející přistěhovalectví spíše z traumatictější stránky a téhož roku publikoval Raffat román *Kaspický kruh* (*The Caspian Circle*), jehož děj se odehrává v poválečném Íránu.

Autorskou základnu iránoamerické literatury tedy tvořili v době před islámskou revolucí především středostavovští, povětšinou dobře situovaní Íránci, kteří se k psaní teprve propracovávali skrze své stabilní profese. V menší míře se jednalo též o autory, kteří se již v Íránu literárně etablovali, přesto ale v hostitelské zemi působili zprvu jako doktoři, inženýři, vědci apod. (např. Bahman Šolívar a Taqí Modarressí, oba profesí psychiatři).

Předrevoluční autoři psali jak v angličtině, tak v perštině a někteří si dokonce sami překládali svá díla do angličtiny. Bahmanu Šolívarovi (B. Sholevar) vyšel roku 1967 román v perštině *Noční cesta* (*Safar-e šab*), jež autor o necelých dvacet let později přeložil do angličtiny a vydal pod názvem *The Night's Journey* (roku 1984). Rovněž Taqí Modarressí, který vycestoval do USA již roku 1959, ale psát začal až mnohem později, publikoval persky i anglicky dva romány *Kniha nepřítomných lidí* (*The Book of Absent People*, anglicky vyšlo roku 1986, persky *Ketáb-e ádamhá-je ghájeb* roku 1990) a *Poutníková pravidla chování* (*The Pilgrim's Rules of Etiquette*, 1989, persky *Ádab-e zijárat*, 1990). To, že si oba autoři sami překládali některé své perské práce do angličtiny, nebylo v případě íránských přistěhovaleckých autorů vůbec běžné (málokterý autor napsal jedno dílo ve dvou jazycích). Na rozdíl od Modarressího se ovšem Šolívar nesnažil experimentovat s tzv. *psáním s přízvukem*, nýbrž se snažil usnadnit cizímu čtenáři kontakt s jinou kulturou bez užití nezvykle znějících slovních spojení a frází.

Bahmana Šolívara (nar. 1941) a Taqího Modarressího (1931–1997) spojovala nejen psychiatrická profese, ale i podobný přistěhovalecký úděl: oba emigrovali ještě před islámskou revolucí, aby se po krátkém návratu do Íránu znovunavrátili do USA. Obdobnou fází krátkého „mezinávratu“ ostatně absolvovala v té době řada íránských intelektuálů. Oba autoři se ve své tvorbě věnovali zejména tématice vnitřního exilu, rozpolcenosti exulantů i odcizení těch, kteří se naopak z ciziny vrátili a přebývají ve svých podivných imaginárních mikrosvětích. V Modarressího románech je identitární problematika přítomna spíše nepřímo, v opakujících se motivech úniků postav do světa vlastních představ, v rámci společnosti pak jakéhosi dobrovolného vnitřního exilu.

Spojené státy sice představovaly i pro íránské přistěhovalce především zemi vysněných možností, v průběhu let se ale též stávaly terčem čím dál ostřejší protizápadní kritiky ze strany některých íránských intelektuálů a levicových aktivistů, kritizujících především přílišné zasahování americké zahraniční politiky do vnitřních záležitostí Íránu. Íránoameričtí autoři reagovali na tyto třenice poměrně vložně – nejradikálnější díla, která vyšla ve Spojených státech v angličtině a v dosti kritickém duchu, představují dva autobiografické romány, *Korunovaní lidožrouti (The Crowned Cannibals)* Rezy Baráheniho z roku 1977 a *Pláči pro svou revoluci, Íráne (Cry for my revolution, Iran)* Manúčehra Parvína z roku 1987. Baráhení si ve své kritice americké zahraniční politiky, šáha a zejména šáhovy tajné služby SAVAK nebere servítky, sám totiž v Íránu zakusil vyšetřovací metody SAVAKu na vlastní kůži během věznění v neblaze proslulé teheránské věznici Evin. Baráhenímu se z Íránu podařilo uniknout za dramatických okolností a usadil se nejprve v USA a posléze v Kanadě, kde též v letech 2001–2003 předsedal kanadskému PEN klubu. Historik Manúčehr Parvín si na přímou kritiku šáha spojenou s výtkami Američanům počkal několik let po pádu dynastie Pahlaví. Román *Pláči pro svou revoluci, Íráne* vyšel až roku 1987 a v závěru se tak autor mohl vyjádřit i k porevolučnímu vývoji v Íránu a zejména k nástupu Ruholláha Chomejního k moci. Parvín se od počátku svého díla netajil tím, že své poselství věnuje americkému čtenáři, jehož „...daně a bezvýhradná podpora americké zahraniční politice způsobují ničivé škody obětem, které on [čtenář] nikdy nepozná.“¹¹⁰ Ze stejného důvodu zvolil Parvín i angličtinu za jazyk románu, „přestože by mohl psát ve své rodné perštině.“¹¹¹ Obě díla nicméně nevyvolala nijak bouřlivé reakce ani mezi americkými čtenáři ani mezi Íránci v USA.

3.3.1 Porevoluční vývoj

Islámská revoluce a nástup nového režimu v Íránu představují v íránoamerické tvorbě zásadní tematický předěl. Většina prvogeneračních autorů se dodnes nějakým způsobem vůči revoluci vymezuje a odkazuje se k ní jakožto osudové historické události, v jejímž důsledku se od základů změnil jejich život. Záhy po revoluci též poznamenalo řadu tvůrců trauma z nemožnosti plynule navázat na svoji předemigrační tvorbu. Někteří zcela rezignovali na jakoukoli kulturní či jazykovou asimilaci a publikovali pouze persky a pro perské čtenáře díla silně radikalizovaná a agitační (Rahimieh, 1992), jejichž apel a aktuálnost však s odeznívající revolucí postupně vyčpíval.

¹¹⁰ MANOUCHEHR, PARVIN: *Cry for my Revolution*. Costa Mesa: Mazda Publishers, 1987, s. vi.

¹¹¹ *Ibid.*, s. vi.

Vývoj porevoluční přistěhovalecké tvorby se mnohdy omezuje na toliko fáze radikalizace – utlumování – adaptace, což je však značně zobečňující hledisko. V první vlně přistěhovalectví následující těsně po revoluci sice vznikala díla značně angažovaná, v nichž autoři popisovali revoluci a příčiny svého odchodu jakož i dramatické retrospektivy prožitých útrap, v dílech jiných autorů ale toto schéma nenajdeme, protože se tito tvůrci buďto odmítali podílet na vzniku agitační literatury, svázané navíc takřka výhradně s perštinou a tedy i pouze perským čtenářem, anebo proto, že se tito tvůrci výrazově teprve hledali, zvykali si na nový jazyk, kulturu, přistěhovaleckou realitu a psát začínali až později, zejména v devadesátých letech. Autoři píšící v angličtině se tématům výrazně radikálním, charakterizujícím například íránskou exilovou tvorbu v Evropě, spíše vyhýbali. Práce agitačního zaměření se pak většinou dočkaly jen malého ohlasu v rámci toliko íránské diaspory, do značné míry i proto, že vycházely v perštině a v limitovaných edicích v exilových nakladatelstvích.

Především pozdější tvorbu devadesátých let a počátku nového tisíciletí tak charakterizují díla, která již cíleně reflektují přistěhovalecká témata – proto i většina námi zkoumaných prací pochází z tohoto období. V dílech se odráží bytí v exilu, adaptace do většinové společnosti, v krajním případě též reflexe separace a odpor k jakékoli formě adaptace. Často se opakující téma představuje kulturní rozpor mezi vnějším tlakem na amerikanizaci autorů a vnitřním nutkáním k uchování svébytné íránské identity. Hledání vlastního uceleného „já“, jež by se nezmítalo mezi íránskou a americkou identitou a dospělo konečně k jakémusi vyrovnání se sama se sebou, patří rovněž k oblíbeným motivům především autobiograficky laděné fikce a memoárů. Tzv. *poexilová fáze* (Darvishpour, 2008) pak neznačí úplnou asimilaci, ale spíše prosazení formálních a estetických kritérií na úkor ideové zbarvení díla.

V posledních letech již zasahují výrazným způsobem do literární scény Íránců v USA druhogenerační a jedenapůlgenerační autoři, tedy migranti, kteří se buďto již narodili v USA, nebo se sice narodili v Íránu, vyrůstali ale v USA. Příslušníci obou generací reflektují ve svých dílech rozkol mezi americkou a íránskou identitou a často odjíždějí do Íránu pátrat po kořenech vlastní „jinakosti“. V memoárech a autobiografických románech pak konfrontují nostalgické vzpomínky rodičů s každodenní realitou v Íránu a zkoumají svůj vztah k většinové společnosti i k íránské diaspoře. V exilové tvorbě posledních deseti let tak

převažují memoárové práce a beletrizované (či semi-beletrizované) autobiografie, významně se do prozaické tvorby zapojují ženy, které fakticky tvoří autorskou většinu v žánru memoár.

3.3.2 Témata a motivy porevoluční tvorby

Po revoluci v Íránu se s narůstajícím přílivem íránských uprchlíků do USA začínala rozšiřovat nejen autorská základna, ale i tematická rozmanitost přistěhovalecké tvorby Íránců. Vyhraněně exiloví autoři (mnozí již etablovaní v Íránu) komentovali ve svých dílech často průběh a důsledky revoluce, věznění, mučení, smrt přátel a příbuzných. Pro texty těchto autorů byla příznačná značná zahořklost, cynismus, podezřívavost, paranoia, protest a vztek. Autoři setrvali v mentálním připoutání se k domovině, v komunitě se snažili apelovat na společně sdílené (íránské) hodnoty. Svým nezájmem vymanit se z minulosti, která ještě příliš okupovala jejich každodenní myšlenky, demonstrovali i neochotu psát jinak než persky. Jejich práce se tak staly pro hostitelskou společnost jazykově nedostupné a vycházeli, jak již bylo výše řečeno, především v perštině a pouze malým nákladem v lokálních exilových nakladatelstvích. Vyhraněná témata, se kterými se neíránský čtenář nedokázal ztotožnit, společně s agitačním apelem výrazně protikapitalistického podtextu a v neposlední řadě i jazyková limitace zapříčinily, že tito autoři nenacházejí čtenáře jinde než v uzavřených komunitních skupinkách. O nesnadné adaptaci autorů, kteří si ještě před emigrací vydobyli v Íránu spisovatelské renomé, ale v cizině se náhle ocitli bez širší čtenářské odezvy, hovoří prozaička Šahrnúš Pársípúrová (S. Parsipour), která emigrovala do USA roku 2002: *“Chybí mi moji posluchači, mí čtenáři, můj jazyk a má kultura. Ocítám se stranou publika. Zde, v exilu, žiju osamělý život.”*¹¹²

Autoři, kteří se naopak snaží vymanit z prostoru marginalizované tvorby menšin a píší již v převzatém jazyce, se snaží oslovit jak Íránce, tak především čtenáře majoritní společnosti. V tvorbě autorů s dvojí zkušeností pobytu ve Spojených státech (před i po revoluci) se též velmi často opakuje motiv rozčarování z postoje americké veřejnosti k Íráncům v USA po roce 1979, kdy kvůli zadržování rukojmích na americké ambasádě v Teheránu (od listopadu 1979 do ledna 1981) došlo k silnému ochlazení íránsko-amerických vztahů a raketovému nárůstu předsudků i netolerance především ze strany Američanů (neíránského původu). Některá díla tak porovnávají míru únosnosti mezi násilím v Íránu a nenápadným

¹¹² PARSIPOUR, SHAHRNOUSH: *Women Without Men*. New York: The Feminist Press, 2004, s. 167.

„nefyzickým“ násilím v hostitelské zemi (F. Mošíriová, N. Račlínová). Nemizí tak zcela ani téma revoluce a jejích důsledků, mnozí tvůrci trpce poukazují na podobnosti obou režimů – šáhova i Chomejního a považují za historickou nespravedlnost, že jim byla revoluce ukradena.

Hned několik autorů představuje v současné beletristické tvorbě reflexi Íránu formou vězeňské tematiky (Fáhrnúš Mošíriová, Navad Núrí, Masúd Álemí). Nejedná se ovšem o kritické sociální romány (podobné raně porevolučním dílům), jejichž primárním cílem by bylo upozornit na lidskoprávní situaci v Íránu, persekuci občanů, mučení ve věznicích apod. (ačkoli líčení těchto situací díla rovněž zahrnují). Forma románů, mísící autobiografické rysy s prvky magického realismu (Mošíriová), přistěhovaleckou zkušenost s návratovou tematikou (Núrí), i homosexuální vyznání s filozofujícími úvahami (Álemí), tíhne k zaznamenání mnohem univerzálnější lidského rozměru nežli pouze sociálně-historického pozadí současného Íránu.

Poměrně výjimečné místo patří autorce, která do své tvorby promítá přistěhovalecký vývoj v takřka schematicky oddělených fázích. Fáhrnúš Mošíriová (F. Moshiri) se skrze své psaní přenesla přes traumatizující zážitky z porevolučního Íránu a zároveň se jí též podařilo vytěžit pro sebe a čtenáře co nejvíc z atraktivity vězeňské tematiky i reflexe obtížné adaptace do většinové společnosti. Zatímco Mošíriová se úspěšně vypořádala s jinak mnohdy stereotypně popisovanými vězeňskými zkušenostmi, k výrazné schematičnosti naopak tíhnou autorky a jejich spoluautoři memoárových vzpomínek z vězení, které vyšly nedávno dokonce i v českém překladu. Díla *Vězenkyně z Teheránu* Maríny Nemátové (*Prisoner of Tehran*, 2007) a *Vězenkyně Zarah Ghahramániové* (*My Life As a Traitor*, 2008) těží do značné míry z popularity „tragického osudu muslimských žen v patriarchální společnosti“ a nevybočují ničím osobitějším z žánru memoárových próz.

S nástupem nové generace mladších autorů se od konce 90. let postupně prolamuje období tzv. dvojí marginalizace,¹¹³ tedy upozadování tvůrců v rámci majoritní společnosti i uvnitř diaspory, a íránská spisovatelé se již vysloveně orientují na neíránské čtenáře. Jávarí a Darvíšpúr hovoří o kategorii post-exilových spisovatelů, kteří ve své tvorbě a interpretaci

¹¹³ Postkoloniálním termínem „dvojí marginalizace“ operuje s oblibou zejména literární a filmový kritik íránskému původu Hamíd Dabáší (H. Dabashi), který přednáší na Kolumbijské univerzitě v New Yorku. Dvojitě marginalizovaný exulant (upozadovaný vlastní komunitou i hostitelskou společností) se necítí jako doma nikde, je pasivní, nostalgický, lhostejný k údělu obou komunit, ze kterých vychází a které ho do sebe vtahují.

literárních děl upřednostňují formu a estetická kritéria, experimentují s nejrůznějšími stylistickými formami a vyhýbají se jakémukoli náznaku explicitní ideologie (Yavari, 1999; Darvishpour, 2008). Z novějších autorů se jedná například o Salára Abdoha (mladého autora špionážně akčního románu *The Poet Game*) nebo Žínu Nahájiovou (Gina Nahai, íránskou židovku experimentující s postupy magického realismu).

Mladší tvůrci též mnohdy usilují o napravení v Americe všeobecně rozšířeného negativního povědomí o Íránu, což však nevyklučuje ani snahu o objektivní popis nejrůznějších neduhů života v Íránu. Didaktické tendence neboli snahu upozornit a vymýtit předsudky na obou stranách a úsilí překlenout obrovskou informační i kulturní propast mezi oběma zeměmi, představují výrazný rys tvorby těchto mladších autorů. Tvůrci reflektují nepřátelské vztahy mezi Íránem a USA, umocněné navíc událostmi z 11. září 2001, a ve svých reakcích na negativní projevy ze strany Američanů též odhalují kořeny identitárního tápání, z nichž se rodí schizofrenní rozkol mezi snahou o integraci do většinové společnosti a přimknutí se k íránské identitě.

3.4 Memoár – nový žánr Íránců v USA

3.4.1 Absence tradice autobiografické tvorby v Íránu

Ještě v devadesátých letech dvacátého století psala literární kritička Farzáne Milániová (F. Milani), že memoáry a autobiografie nepatří k žánrům, které by nacházely u Íránců široké uplatnění a oblibu. „*Není vůbec jednoduché psát knihu o sobě (I–book) v Íránu, kde je nejenom umění rázu neosobního, ale i identita jedince zcela provázána s komunitou a též použití první osoby singuláru se často tak trochu mísí s „my“.* Nejoblíbenějším odůvodněním toho, proč se autobiografie nepiší, bývá ostýchavost a také nesmělost, co se vlastního významu a úspěchu týče.“¹¹⁴

Skrovného výskytu autobiografické tvorby v literaturách Blízkého i Dálného východu si všímá i Roy Pascal, jenž dokonce shledává autobiografie jako ryze evropský žánr: „[...]a skutečně, v literaturách Dálného či Blízkého východu k tomuto novému vybočení takřka nedošlo. Svým zakotvením v postklasicistním světě patří k Evropě. Směřuje k hledání

¹¹⁴ MILANI, FARZANEH: *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers*. Syracuse (New York): Syracuse University Press, 1992, s. 206.

*spirituální identity, již Misch [autor studie o autobiografiích] nazývá „konkrétní zažitou realitou“; početné životní zkušenosti jsou hluboce propojeny s povědomím.*¹¹⁵

V íránské literatuře se skutečně po staletí považovalo přímé odhalování autorova „já“ jiným způsobem nežli prostřednictvím sofistikovaných metafor, aluzí, alegorií a dalších mnohovýznamových prostředků za něco velmi nepatřičného a společensky nepřijatelného. Odkrývat intimnosti vlastního života bylo jako pozývat cizince do soukromého prostoru domova – pro Íránce něco nepředstavitelného. V íránské kulturní tradici totiž platila přísná dichotomie mezi soukromím jedince a tím, co smělo být vyjeveno i na veřejnosti – vždy tedy panovalo jisté napětí mezi střeženým nitrem – *darúni* (vnitřek i vnitřní, soukromý, intimní) a exponovatelným vnějškem – *bírúni* (vnější, veřejné).¹¹⁶ Taktéž individuální pocity se dělily na tzv. *záheri* (vnější) a *bátení* (vnitřní), přičemž druhé jmenované se neslušelo projevovat před cizím člověkem.

Tato „mentální schizofrenie“ přetrvává v Íráncích dodnes a psychologické meze dané kulturními imperativy se odrážejí i ve stylu autobiografií těch íránských osobností, které se odhodlaly psát o svém životě. Dokonce i „prolamovatel tabu“ Sádeq Hedájat, jenž v románu *Slepá sova* odhaluje nitro svého hrdiny do nejmenších detailů (za což též sklidil pobouřenou kritiku za perverznost), odbývá svou krátkou biografii výmluvou, že na jeho osobnosti není nic zajímavého, a skutečně na sebe nic zajímavého neodhalí.¹¹⁷

Přeneseno do sféry literatury, těžko se lze divit, že v tak přísně segregovaném soukromém a veřejném mentálním prostoru představovalo ještě donedávna pro íránského autora autobiografické vyprávění v první osobě singuláru něco nepřirozeného a křečovitého.¹¹⁸ Základní předpoklad autobiografického vyjádření, tedy připravenost pisatele podělit se s veřejností o podrobnosti ze svého soukromí či niterného světa, stojí v příkrém rozporu k neochotě Íránců vyjevovat před cizími lidmi intimní pocity, jakož i informace o svém

¹¹⁵ PASCAL, ROY: *Design and Truth in Autobiography*. Cambridge: Harvard University Press, 1960, s. 2.

¹¹⁶ Totéž dělení se promítalo i do členění perských domů, rozdělených na soukromou, intimní část, kam nesměl vstoupit cizí muž a „veřejnou“, kam směli hosté a kde se zpravidla neměly vyskytovat ženské obyvatelky domu.

¹¹⁷ Argumentace o bezvýznamnosti vlastní osobnosti, kterou tak není třeba ještě více zdůrazňovat, patří k oblíbeným odůvodněním Íránců, proč o sobě neprozradit nic intimnějšího. Do dnešních dnů přetrvávají v komunikaci pravidla tzv. *ta'árofu* (přehnaně obřadních zdvořilostních frází), v jehož rámci se v rozhovoru s druhou osobou sluší zdůrazňovat nicotný, nehodný, ponížený statut mluvčího v porovnání se zveličenými kvalitami druhé osoby.

¹¹⁸ Neznamená to samozřejmě, že by se od počátků modernizace v perské literatuře nepsala fikce v 1. osobě singuláru dle západního vzoru.

nejbližším okolí, rodině a vztazích mezi nejbližšími. V praxi to ovšem neznamená, že by se nepsaly například paměti. Jedná se však o paměti toliko význačných osobností, spíše státníků než kohokoli jiného, a neobsahují samozřejmě žádné popisy vnitřních stavů pisatele či popisovaného.

Hillmann se ve svém zkoumání biografii význačných íránských literátů podivuje nad tím, jak je možné, že se jich v perské literární tradici vyskytuje takový nedostatek. Vysvětluje si to několika důvody. Jednak se pisatelé obávají negativních reakcí rodiny, přátel a společnosti, což je celkem běžná reakce, zároveň ale též podléhají vlastní autocenzuře, když se snaží vyhnout případné cenzuře oficiální. Navíc v prostředí tak silně autoritativním a patriarchálním, jakým je íránská společnost, není místo pro biografie někoho jiného než toliko králů, jejich reprezentantů a dalších „otcovských“ figur (Hillmann, 1990). Vzniká tak začarovaný kruh, protože kde není tradice, chybí i čtenáři uvyklí na tuto formu, a tedy i tvůrci, kteří by se pokusili čtenářovu nedůvěru prolomit.

3.4.2 Memoár a ženské autorky

Je s podivem, že jsou to právě íránské autorky, které prolamují tabu tradičního mlčení o soukromí a navíc s mnohem větší vehemencí než jejich mužští protějškové.¹¹⁹ Že se tomu tak děje právě mimo území Íránu, je vzhledem k výše uvedeným skutečnostem možná již pochopitelnější. V Americe získávají tvůrkyně pocit větší anonymity a nespoutanosti tradičními perskými konvencemi, zároveň ale též ochotně podléhají populárnímu žánru amerických čtenářů a tvůrců. Podle Amy Motlaghové navazuje memoárový „boom“ mezi Íránci v USA na současný autobiografický žánrový trend mezi americkými autory, dokládající „*neutuchající zájem o to, co vlastně znamená být Američan*“.¹²⁰ Přistěhovalectví v dějinách novodobých Spojených států tvoří jeden z pilířů konstruujících národní identitu Američanů a pohled na přistěhovaleckou zkušenost nových migrantů zajímá nejen migranty samotné, ale i „po generace usazené“ Američany.

Tím se dozajista vysvětluje rozšíření žánrů mezi Íránci v USA, neobjasňuje se tím ovšem, proč právě ženy. Domníváme se, že odpověď je nasnadě, uvědomíme-li si, jaké možnosti

¹¹⁹ Jediným zástupcem mužské memoárové tvorby Íránců v USA je prozatím Abbás Milání, autor memoáru *Příběhy dvou měst* (Tales of Two Cities).

¹²⁰ MOTLAGH, AMY: Towards a Theory of Iranian American Life Writing, *MELUS*, Vol. 33 (2008), No. 2, s. 17-36.

tento nový žánr¹²¹ nabízí. Jak jsme již zmiňovali v teoretické části, v případě námi zkoumaného memoáru íránských autorek v USA se nejedná o žánr tradičně pojímaných autobiografií, zachycujících životní mezníky veřejně známých osobností, nýbrž o mnohem osobnější a intimnější zpověď lidí (třeba i zcela neznámých), jejichž prožitek určité zásadní etapy života vede k zasazení tohoto životního úseku do širších historických souvislostí. Memoár představovaný íránskými autorkami se tak vůči „klasické“ autobiografii vymezuje především osobou vypravěče, jíž se může stát v podstatě kdokoli, bez ohledu na v uvozovkách nepodstatnost svého společenského, kulturního či politického přínosu. Tato dvě kritéria, tedy možnost vyjádřit své pocity v kontextu vlastního „obyčejného“ životního příběhu, který ovšem vlivem historických okolností tak úplně obyčejný není, tvoří podle našeho názoru hlavní prvek atraktivity pro (nejen íránské) ženy.

Z opačného hlediska, příčiny obliby íránských memoárů i pro ne-íránské americké čtenáře vysvětluje spisovatelka Náhíd Ráčlínová (N. Rachlin) zájmem o tradičně atraktivní téma života muslimských (íránských) žen v patriarchální společnosti: „*Domnívám se, že úspěch memoárové tvorby psané íránskými ženami souvisí s tím, že se Američané zajímají o íránské ženy, o jejich „skutečné“ životy.*“¹²² Úkolem těchto autorek je pak odstranění stereotypního portrétování íránských žen na Západě.

Následující výčet memoárů (zdaleka ne úplný) íránských autorů v USA dokladuje nejen popularitu tohoto žánru mezi íránskými přistěhovaleckými autory, ale i jasnou převahu autorek. Autorky (a jednoho autora) řadím dle jejich roku narození – povšimněme si generační spřízněnosti u Račlínové, Nafisíové a Míláního a především generaci „šedesát“, tedy valnou většinu ostatních tvůrkyň. Autorky memoárů též jednoznačně spojuje sociální statut jejich rodin – všechny ve svých memoárech odhalují příslušnost k bohatým středním či vyšším středním vrstvám. Ovšem toto postavení vystihuje situaci rodin před emigrací, tedy ještě v Íránu; v Americe se sociální statut většiny z nich snižuje, otcové jsou nuceni pracovat na nižších pozicích, než by pracovali v Íránu a v práci též stráví déle času. Například

¹²¹ Troufáme si jej skutečně považovat za žánr nový, ačkoli se tak možná nevyhneme námitkám. Inovativnost nespočívá ani tak v narativní technice, jako spíše v samotné existenci autora, tedy veřejně „neznámé“ osobnosti, nabízející čtenáři vhléd do svého nitrosvěta. Viz. definice žánru v kapitole 2.9 - Memoár – žánrové vymezení.

¹²² KARIM, PERSIS, RACHLIN, NAHID: Talking with a Pioneer of Iranian American Literature: An interview with Nahid Rachlin. *MELUS*, Vol. 32 (summer, 2008), No. 2., s. 155

Bahrámpúrová popisuje, jak její otec, v Íránu uznávaný a velmi slušně vydělávající architekt, musí v Americe v době krize pracovat jako pouhý stavební dělník a kvůli frustraci všech členů rodiny i nedostatku peněz dochází málem k rozpadu rodiny.

Monír Farmánfarmáníánová (M. Farmanfarmanian, nar. 1924, Qazvín): **Zahrada zrcadel** (*A Mirror Garden. A Memoir*)

Nahíd Račlínová (N. Rachlin, nar. 1944, Teherán): **Peršanky** (*Persian Girls: A Memoir*)

Ázar Nafisiová (A. Nafisi, nar. 1955, Teherán): **Čtení Lolity v Teheránu** (*Reading Lolita in Tehran. A Memoir in Books*) a **O čem jsem mlčela** (*Things I've Been Silent About. Memories*)

Abbás Mílání (A. Milani, nar. 1948, Teherán): **Příběhy dvou měst** (*Tales of Two Cities. A Persian Memoir*)

Geláre Ásáješová (G. Asayesh, nar. 1962, Teherán): **Šafránové nebe** (*Saffron Sky. A Life Between Iran and America*).

Dávar Ardalánová (nar. 1964, San Francisco): **Jmenuji se Írán** (*My Name Is Iran: A Memoir*)

Fírúze Dumasová (nar. 1965, Abadán, Írán), **Směšné v perštině** (*Funny in Farsi: A Memoir of Growing Up Iranian in America*) a **Smích bez přízvuku** (*Laughing Without an Accent: Adventures of an Iranian American at Home and Abroad*)

Rojá Hakákijánová (R. Hakakian; nar. 1966, Teherán): **Pout' ze země „Ne“** (*Journey from the Land of No: A Girlhood Caught in Revolutionary Iran*)

Tara Bahrámpúrová (T. Bahrapour; nar. 1968, USA): **Vidět a vidět zas** (*To See And See Again. A Life in Iran and America*)

Afšíne Latífiová (Afschineh Latifi; nar. 1969, Teherán): **Po všech těch letech** (*Even After All This Time: A Story of Love, Revolution, and Leaving Iran*)

Ázáde Moáveníová (A. Moaveni, nar. 1976, Palo Alto): **Rtěnkový džihád** (*Lipstic Jihad. A Memoir of Growing Up Iranian in America and American in Iran*)

U všech zkoumaných memoárů si lze navíc povšimnout kratšího či delšího podtitulu. Užívání podtitulu je pro žánr memoáru charakteristické; v našem případě se jedná buďto o stručný dodatek toliko „memoár“, u některých prací se ale uvádí i poměrně obsírné povysvětlení názvu. Autorky se přidružením podtitulu k názvu snaží zvěrohodnit předkládané dílo a zároveň upozornit na závažnost tématu: *Příběh lásky, revoluce a odjezdu z Íránu*, *Život v Íránu a Americe*, *Dětství (girlhood) lapené v revolučním Íránu*, *Dospívání Íránky v Americe*, *Dobrodružství Íránoameričanky doma a v cizině*, *Život mezi Íránem a Amerikou*, *Perský memoár*, či podtitul do češtiny nedostatečně přeložitelný jako *Memoár o tom, jaké je to vyrůstat v Americe jako Íránka a v Íránu jako Američanka*.

Thomas Larson ironizuje nadužívání podtitulů v současných publikacích všeho druhu a uvádí příklad memoáru ad absurdum: *Fried Butter: A Food Memoir*“ (kniha skutečně existuje!).¹²³ Autoři, kteří jsou zde zkoumáni, si evidentně uvědomují, že potřebu memoárově se vyjádřit o svém životě (či „životě svého jídla“) má v současné Americe kde kdo. Proto se též pokoušejí „podstrčit“ čtenáři doplňující informaci o tom, že téma tohoto jejich memoáru za prvé není banální a za druhé se věnuje problematice, která může čtenáře zaujmout, protože (1) ho fascinuje zkušenost života mezi dvěma světy a kulturami, (2) Írán samotný, (3) drama člověka ve víru historických událostí.

Další interpretace podtitulů je poněkud implicitnějšího charakteru, ale při bližším prozkoumání nám pomůže poodhalit nuance konstruování identitárního statutu autorek. Podtitul *Dobrodružství Íránoameričanky (Iranian-American) doma a v cizině* Fírúze Dumasové v sobě skrývá odkaz k autorčině identitárnímu statutu. Dumasová je příkladem autorky, která se zřejmě nejexplicitněji ze všech autorek hlásí ke své úspěšné amerikanizaci. Americký způsob života přejímá mnohdy se sarkastickým úsměškem, ale jinak s otevřenou náručí, stejně jako celá její rodina. Zároveň se ale autorka vytrvale odkazuje i ke svému íránskému dědictví, které se snaží přiblížit americkému čtenáři v duchu hesla „ačkoli mezi námi existují kulturní odlišnosti, sdílíme spolu mnoho společných rysů“. Ony kulturní rozdíly

¹²³ LARSON, THOMAS: *The Memoir and the Memoirist: Reading and Writing Personal Narrative*. Athens, Ohio: Swallow Press/Ohio University Press, 2007, s. 17.

pak popisuje spíše jako roztomilé vrtochy nežli závažná negativa. Dumasová se tak snaží udržet si vědomí vlastního odlišného původu, zároveň se ale velmi silně ztotožňuje s dominantní majoritní kulturou; podle Berryho definice akulturační strategie se tak pohybuje na hraně mezi integrací a asimilací. Tento postoj vyjadřuje i ve své sebeidentifikaci coby Íránoameričanky, ne tedy pouze Íránky v Americe, jako je tomu např. u Moáveníové.

Zároveň lze u Dumasové zaznamenat posun i mezi podtitulem prvního a druhého memoáru. V případě prvního memoáru, který zachycuje spíše životní peripetie autorčina dětství a dospívání, je v podtitulu toliko *Dospívání* (či *Vyrůstání/Growing up*) *Íránky v Americe*. Dumasová tak možná vědomě možná nevědomě naznačuje i to, co se v každém případě odráží v jejím prvním i druhém memoáru: Nejistota dospívající „Íránky v Americe“ se postupem času mění na mnohem sebejistější a vyrovnanější vystupování Íránoameričanky, tedy přistěhovalkyně, která si je vědoma a hlásí se k oběma svým identitám.

Ostatně sama Dumasová odpovídá na otázku, zda se cítí spíše jako Íránka nebo Američanka, v duchu vnitřní integrace obou domovin: „*Část mého já se cítí být Íránkou a část zase Američankou. Nedokážu uvařit jen pro čtyři lidi; vždycky si říkám, co když se někdo zastaví? A když jsem si brala svého manžela, říkala jsem mu, že až budou mí rodiče staří, přestěhují se k nám. To je má íránská část. Pokud mě někde dobře obslouží, tak vždy napíšu vedoucímu a dám mu to vědět, a když mě obslouží špatně, tak mu to dám vědět taky. To je moje americká stránka. A taky chodím ke všem volbám. Zde se kombinuje moje americká část a strach z otce.*“¹²⁴ Z kontextu memoáru víme, že autorčin manžel je Francouz a rovněž i to, že její otec vždy vehementně nutí celou rodinu i příbuzenstvo volit, protože je jejich vlasteneckou povinností dostavit se ke všem volbám.

3.5 Recepte exilové a přistěhovalecké literatury v Íránu

Ačkoli muselo mnoho Íránců opustit svou vlast z důvodů politické či náboženské persekuce (zejména po islámské revoluci roku 1979), většinu současných přistěhovalců v USA tvoří ekonomicky či sociálně motivovaní imigranti. Řada z nich se může vrátit zpět do Íránu, a pokud nevystupují proti současnému íránskému režimu a neakcentují svůj odpor v politické rovině, mohou též v Íránu publikovat svoje díla. Vydání a autentičnost jejich prací podléhá

¹²⁴ DUMAS, FIROOZEH: *Funny in Farsi*. New York: Random House, 2003, s. 207.

ovšem, jako v případě všech autorů v Íránu, rigidní a často nevyzpytatelné libovůli cenzorů. Tvorba Íránců v zahraničí získává významově neutrálnější název „íránská literatura psaná v cizině“ (*adabiját-e írání cháredž az kešvar*) spíše nežli exilová literatura (*adabiját-e ta'bid*) evokující konflikt s mocí a nucený exil. V Íránu působící literární vědec Hasan Ábedíní ve svém rozsáhlém pojednání o moderní perské próze *Sto let íránské prozaické tvorby* (*Sad sál dástán nevisí dar Írán*) věnuje dokonce jednu kapitolu přistěhovalecké literatuře (*adabiját-e mohádžerát*), v níž se ale věnuje jen několika málo autorům a z Íránců působících v USA toliko Taqímu Modarressímu.

Z pohledu oficiální literární kritiky¹²⁵ se existence paralelní tvorby Íránců mimo území Íránské islámské republiky víceméně ignoruje, stejně jako diskuze o tom, zda a nakolik se literatura emigrantů prolíná s tvorbou domácích autorů a zda při tom dochází k nějaké vzájemné reflexi a obohacení. V knihkupectvích Teheránu i dalších větších měst lze zakoupit některá díla známějších íránských autorů žijících v zahraničí (ve více či méně zcenzurované podobě), většina tvůrců je ale v Íránu spíše neznámá.¹²⁶

O příčinách nezájmu íránských čtenářů o díla krajanů v zahraničí hovoří výmluvně titulek k jedné z literárních konferencí konané roku 2010 v Teheránu, která se věnovala íránské literární produkci uplynulých třiceti let: „*Nezájem íránských přistěhovaleckých tvůrců o íránskou společnost a kulturu*“ (*bí tavadžohí dástán nevisán-e írání cháredž az kešvar be edžtemá va farhang-e Írán*).¹²⁷ Kritikům vadila v první řadě nedostatečná angažovanost íránských zahraničních autorů na poli domácí (íránské) kultury a rovněž pak přílišné podléhání cizím vlivům.¹²⁸ Autorům populární memoárové beletrie vydávané Íránci na Západě

¹²⁵ Badatelé jsou vystavováni selektizací témat a přestože oficiálně není bráněno výzkumu jakékoli politicky korektní oblasti literatury, obecně se protěžují témata blízká ideálům islámské revoluce či zaměřená na válečnou literaturu (*adabiját-e džang/džebhá*) popisující zkušenosti z íránsko-irácké války. Navzdory této nepřilíživé utěšené situaci se ovšem řadě autorů daří věnovat tématům zcela odlišným a knižní distribuce v Íránu nabízí i přes cenzurní opatření taktéž tvorbu autorů experimentujících s mnoha literárními styly i žánry

¹²⁶ Z vlastního průzkumu v červenci roku 2010. V jednom z největších teheránských knihkupectví Šahr-e ketáb znali jinak velmi dobře informovaní asistenti ze seznamu více než dvaceti íránských exilových autorů pouze tři jména: Fírúze Dumasovou (Íránku, která jako dítě emigrovala se svou rodinou do USA a její dvě humoristická memoárová díla byla přeložena z angličtiny do perštiny – v Íránu se její překlady staly velmi populární), Šahrijára Mandanípúra (S. Mandanipour; emigroval nedávno, v USA vydal kritický román zaměřený proti íránské cenzuře, sbírky jeho povídek v perštině lze dosud najít na pultech íránských knihkupectví) a Abbáse Máraúfího (A. Maroufi; uprchl roku 1996 do Německa kvůli trestnímu stíhání za „protiislámské aktivity“, ale i přes dočasný zákaz publikování lze řadu jeho knih opět nalézt na pultech íránských knihkupectví).

¹²⁷ Viz konference na téma „Kritického zhodnocení literární tvorby uplynulých tří desetiletí“ konaná v Teheránu v červenci 2010. Komentář v perštině: <http://www.ibna.ir/vdcb5gbz.rhbz0piuur.html>.

¹²⁸ Přílišná angažovanost na poli domácí kultury se nicméně nevyplatila těm autorům, kteří si na ní dovolili i leccos kritizovat. Do exilu tak byl nucen odejít např. dramatik a spisovatel Gholám Hosejn Sá'edí, básník Ismá'il

vytýkali vlažný postoj či zcela ostentativní nezájem o záležitosti íránské společnosti, z čehož podle nich vyplývá i nedostatečná odezva u domácího publika.

Není pravda, že by Íránce nezajímala přistěhovalecká zkušenost krajanů v cizině. Kupříkladu memoár Fírúze Dumasové pojednávající humorným způsobem o adaptačních peripetích rodiny Džazáríjů (Dumasové jméno za svobodna) si v překladu do perštiny získal značnou popularitu i v Íránu navzdory tomu, že byl částečně zcenzurován. Autorka si získala íránské čtenáře mimo jiné i uváděním četných aluzí na íránskou realitu, jimiž zatraktivňovala popis svého života zasazeného takřka výhradně do prostředí Spojených států. To, že memoár *Směšné v perštině (Funny in Farsi)* mohl v Íránu vůbec vyjít (pod perským názvem *Atr-e sanbol, atr-e kádž (Vůně hyacintu, vůně borovice)*), pravděpodobně usnadnil i nekonfliktní záběr díla striktně se vyhýbající jakékoli otevřené kritice režimu a v podstatě i jakémukoliv hodnocení či komentování současného Íránu (potud bychom tedy mohli s íránskými kritiky přistěhovalecké tvorby souhlasit, cenzurou povolená díla se skutečně situací v Íránu nezabývají). Pozoruhodné je jistě i to, že dílo v podstatě nahrává argumentům některých íránských kritiků, kteří vytýkají krajanům v zahraničí nedostatečnou angažovanost na poli domácí kultury a rovněž pak přílišné podléhání cizím vlivům - Dumasové kniha tento argument bezezbytku naplňuje – její zahraniční zkušenost je oslavou materiálních vymožeností Západu a ono residuum íránské kultury, které tvoří podstatnou součást memoáru, slouží spíše jako perličky k pobavení i berlička k utužení povědomí autorky o výlučnosti sebe a své rodiny.

Ačkoli Dumasová nešetří jízlivou kritikou na přehršel amerických předsudků vůči lidem z Blízkého Východu, potažmo Íránu, její vnímání americké společnosti je v podstatě velmi kladné. Je tudíž s podivem, že íránští cenzoři nařídili autorce vyškrtnout v perském překladu „pouze“ jednu kapitolu oslavující konzumaci vepřové šunky Íránci v USA a v kapitole popisující obsesi Íránců plastickými operacemi větu, proti které cenzor namítal, že v ní autorka obviňuje Boha z obdaření jisté knihovnice v Berkeley šeredným nosem: *„Tato žena měla snad ten nejšerednější nos, jaký jsem kdy viděla. Vypadal, jako kdyby ho Bůh v okamžiku totálního zatmění mysli zaměnil za zobák nějakého exotického ptáka. Nabyla jsem podezření, že někde hluboko uprostřed brazilských pralesů, vysoko v korunách mangovníku, poletuje*

Chojí (I. Khoi) a z nedávnějších exulantů pak Šahrnúš Pársípúrová (S. Parsipour) či Šahríjár Mandánípúr (S. Mandanipour).

tukan s lidským nosem.¹²⁹ Věta komentující boží akt v anglickém originále memoáru musela být v perském překladu nahrazena významově neutrální větou „*be nazar míresíd bíníješ ra bá monqár-e jek parande-je adžíb tácht zade*“ (zdálo se, jako by byl její nos vyměněn s nějakým podivným ptákem).

Z nezájmu o íránskou společnost bychom též mohli jen těžko obviňovat ty autorky memoárů, které se rozhodly do Íránu vrátit (či jely do Íránu vůbec poprvé, aby poznaly vlast svých rodičů) a o život v Íránu se naopak zajímají až příliš horlivě (pravděpodobně i proto by tak neměly šanci uspět před íránskou cenzurou, v případě, že by se rozhodly seznamovat se svými osudy a postřehy i íránského čtenáře). Ázáde Mošíriová (A. Moshiri), Tára Bahrámpúrová (T. Bahrapour) či Geláre Áfsáješová (G. Afsayesh), všechny profesí novinářky, sledují a komentují ve svých memoárech politickou situaci v Íránu i její dopady na různé vrstvy obyvatelstva. Autorky porovnávají svá očekávání s realitou a usilovně se snaží napravit mediálně demonizovaný obraz Íránu i jeho obyvatel.

Zřejmě nejkontroverznější reakce vyvolala svým popisem stavu íránské společnosti Ázar Nafísiová (A. Nafisi), autorka „výbušného“ memoáru *Čtení Lolity v Teheránu (Reading Lolita in Tehran)*. Nafísiové pohled na politicko-společenské klima v Íránu podnítil kritiku z obou stran, domácí v Íránu i exilové v USA. Kritikům z islámské republiky se nelíbilo otevřené pranýřování režimu a jeho praktik, íránští levicovní intelektuálové působící v USA pak Nafísiovou napadali za její údajnou podporu imperiálních cílů amerických neokonzervativců (více viz. kpt. Íránský subjekt v „zajetí orientalistických pastí“).

Na samotný závěr kapitoly uvádíme ukázkou z knihy *Cenzura íránského milostného příběhu (Šánsúr-e jek dástán-e ášeqán-e írání)* Šahrijára Mandánípúra (S. Mandanipour), v níž autor sarkasticky popisuje praktiky íránské cenzury. Mandánípúr emigroval do USA teprve nedávno a toto své dílo napsal ještě před emigrací persky. V Íránu zatím román z pochopitelných důvodů nevyšel a pravděpodobně asi ani jen tak nevyjde (jak naznačuje ostatně samotný obsah ukázky). Kniha již vyšla v angličtině pod názvem *Censoring of Iranian Love Story*. V ukázce jsou velmi výstižně vylíčeny rigidní postupy íránských cenzorů;

¹²⁹ DUMAS, FIROOZEH: *Funny in Farsi*. New York: Random House, 2003, s. 161.

ačkoli autor nešetří jízlivým sarkasmem a nadsázkou, ve skutečnosti se vydavatelská praxe velmi blíží zde popsanému frustrujícímu cenzurnímu řízení.

„Zeptáte-li se mě, kdo jsem, řeknu: jsem iránský autor unavený psaním temných a hořkých povídek, povídek protkнутých duchy a mrtvými vypravěči, na jejichž koncích lze předvídat smrt a zkázu. Jsem autor, jenž na prahu své padesátky pochopil, že v tomto údajně skutečném světě kolem nás již existuje dosti smrti, destrukce a zármutku, a že tedy nemám právo přidávat do svých příběhů ještě více zmaru a beznaděje.

Z těchto a dalších důvodů, které tak jako ostatní autoři objevím patrně až později, toužím celým svým bytím napsat nějaký milostný příběh. Milostný příběh dívky, která nikdy nespátí muže, jenž je do ní celý rok zamilován a ona do něho též. Příběh, jehož závěr bude branou ke světlu. Příběh, který sice nevyústí do happy-endu romantických hollywoodských filmů, přesto ale neodradí mého čtenáře od zamilování. A samozřejmě půjde o příběh, který nebude možno označit jako politický. Mé dilema spočívá v tom, že bych chtěl vydat milostný příběh ve své rodné vlasti.[...]Na rozdíl od mnoha jiných zemí světa totiž není psaní a publikování milostného příběhu v mém milovaném Íránu vůbec jednoduché. Po vítězství jedné z našich posledních revolucí, při níž se našemu volání po svobodě podařilo za pomoci západních médií ohlušit celý vesmír, nahradila islámská ústava dva a půl tisíce let trvající diktaturu králů. Tato nová ústava zaručuje publikování jakýchkoli knih a článků a striktně zakazuje jejich cenzuru a kontrolu. Naše ústava se nicméně nikde nezmiňuje o tom, že by tyto knihy měly rovněž opustit brány tiskárny.

Krátce po revoluci to tedy fungovalo tak, že vydavatel musel dodat ministerstvu kultury a islámského vedení tři výtisky právě vytištěné knížky, aby mohl obdržet povolení k následné expedici a distribuci. Pokud ale shledalo ministerstvo knihu jako závadnou, všechny výtisky zůstaly uvězněny v tmavém skladišti tiskárny a vydavatel, jenž byl nucen předtím uhradit náklady k tisku, musel rovněž zaplatit za další uskladnění, anebo své knížky recyklovat na lepenkový papír. Tento systém přivedl mnoho vydavatelů až na pokraj bankrotu.

V posledních letech to vypadá s nezávislým iránským vydavatelem tak, že pokud chce limitovat svou finanční ztrátu a nenechávat knihy plesnivět ve skladu při čekání na povolení k vydání, snaží se ještě před samotným tiskem knihy dodat na základě jakési napůl slovní a napůl oficiální úmluvy dobrovolně a svýma vlastníma rukama a nohama ministerstvu kultury a islámského vedení tři kopie rukopisu spolu s nejnovější sazbou stránek a designovým softwarem, aby tak mohl obdržet povolení ještě předtím, než knihu vydá.

Na příslušném oddělení tohoto ministerstva sedí muž přezdívaný Porfirij Petrovič (ano, detektiv vyšetřující Raskolnikovovy vraždy), jenž zodpovídá za pečlivé pročtení všech knih, obzvláště pak románů a sbírek povídek, a ze všeho nejvíc povídek milostných. Podtrhuje každé slovo, každou větu, každý odstavec nebo stránku, která je neslušná a která ohrožuje veřejnou morálku a prastaré společenské hodnoty. Pokud je v knize takovýchto podtržení příliš, nebude pravděpodobně pokládána za hodna tisku; pokud jich tam tolik není, vydavatel a spisovatel budou informováni, že musí jednoduše určitá slova nebo věty přepsat. Pro pana Petroviče není tato práce pouhou profesí, nýbrž i morální a náboženskou povinností. Jinými slovy, posvátné zaměstnání. Nesmí připustit, aby se ta nemorální a zhoubná slova a fráze ocitly před očima prostých a nevinných lidí, zvláště pak mladých, a znečistily jejich neposkvrněné mysli. Někdy si dokonce říká:

„Podívej se, člověče! Unikne-li tvému peru byť i jediné slovíčko a svede nějakého mladého člověka, budeš se podílet na jeho hříchu, anebo ještě něco horšího – budeš mít stejný podíl viny jako ti zhýralci, co produkují pornografické filmy a fotky a nezákonně je rozšiřují mezi lidmi.“

Z jeho pohledu jsou spisovatelé do jednoho pochybní a nemravní bezvěrci a někteří přímo či nepřímí agenti sionismu a amerického imperialismu, kteří se ho snaží oklamat svými úklady a pletichami. A tak pod tíhou této nesmírné odpovědnosti tluče panu Petrovičovi při čtení rukopisů divoce srdce. Obrací stránku za stránkou a slova před očima se mu začínají podivně komíhat. Mezi ozvěnami slov zaslechne v mysli tajemný šepot, který ho vybízí k ostražitosti. Podezřívavě se vrací o pár stránek zpět a čte ještě pozorněji. Orosí se mu tvář a prsty se chvějí při obracení stránek. Čím víc se soustředí, tím jsou ta zločinecká slova démoničtější. Slova se převracejí a věty proplétají. Mnohoznačné výrazy, jednoznačné výrazy, dvojsmyslné narážky, vedlejší významy ukryté ve stínu se mu začínají proměňovat kolem hlavy a povykují. Vidí, jak si mezi sebou některá zkurvená slova vyměňují písmena a vytvářejí

sprostárny a prostopášné obrazce. Při obracení stránky to zní jako při dopadu gilotiny. Pan Petrovič slyší křik a kvílení slov, jak mu explodují v uších. Zaječí:

„Zklapněte, do prdele!“

Skloní pero k papíru, aby podtrhl slovo „tanec“, načež si uvědomí, že autor již místo toho použil výraz „rytmický pohyb.“ Uhodí do stránky pěstí. Několik zbabělých a konzervativních slov ztichne, ale zbytek té bandy se sarkasticky směje. Pan Petrovič ohromeně vstává od stolu.

Právě kvůli těmhle emocionálním mukám to někdy trvá rok, někdy pět a někdy i dvacet pět let, než se podaří nějakou knihu prověřit.

A proto se též tolik povídek, především těch milostných, při svém manévrování Ministerstvem kultury a islámského vedení zraní, ztratí nějakou tu končetinu, anebo definitivně skoná.“

4. Jazyk v díle přistěhovaleckého autora: Taqí Modarressí

„Pokládám tento „artefakt“ [akcentované psaní] za jazyk vyjadřující se sám o sobě. Pro přistěhovaleckého spisovatele představuje psaní s přízvukem organickou součástí jeho myslí. To není něco, co se dá vynalézt. Často je to pohřbeno pod vrstvami osobních zábran a pochyb. Hlas s přízvukem je obtěžkán skrytými poselstvími z našeho kulturního dědictví – poselstvími, která přesahují možnosti vyjadřování se běžným způsobem v jakémkoliv jazyce.“¹³⁰

Přenesení jinokulturní atmosféry díla jazykem hostitelské země, tedy jazykem jiným než mateřským, představuje pro přistěhovaleckého autora bezesporu výzvu. I přes perfektně osvojené gramatické struktury přejatého jazyka a bohatou slovní zásobu se však takový autor mnohdy potýká s nemožností doslovného překladu určitého výrazu – fráze, přísloví – jenž jsou úzce navázány na jeho „jinokulturní“ svět. Proto též někteří tvůrci experimentují s postupy, které zahrnují mísení dvou či více jazyků a nechávají svoji mateřskou řeč „prosakovat“ skrze hostitelský jazyk.

Taqího Modarressího (1931–1997) lze mezi íránskými přistěhovaleckými autory považovat za nejvýraznějšího propagátora propojování mateřského jazyka (perštiny) s jazykem hostitelským (angličtiny). Reprezentuje bilingvální tvůrce, kteří se odmítají podřizovat překladu jazykové výpovědi díla „jedna ku jedné“, tedy důslednému převádění všech výrazů a frází z mateřštiny tak, aby je čtenář nevnímal jako cizí a nesrozumitelné. Vzájemná konfrontace obou jazyků, perštiny a angličtiny, vedla Modarressího i k teoretickému zamyšlení se nad jazykovým prolínáním, které se pokusil nastínit v Čante (Chanteh), íránském časopise vydávaném v USA.¹³¹

Modarressí ve dvou románech z 80. let 20. století usiluje o přenesení jinokulturní atmosféry právě pomocí specifických jazykových, případně i literárních prostředků. Důraz klade na tzv. *accented writing*, tedy psaní s přízvukem. Jakými technikami dosahuje autor akcentovaného psaní, se pokusíme přiblížit na jazykovém a literárním rozboru Modarressího románu

¹³⁰ MODARRESSI, TAQI: *Writing with an Accent*, Chanteh 1, No. 1. 1992, s. 9.

¹³¹ MODARRESSI, TAQI: *Writing with an Accent*, Chanteh 1, No. 1. 1992, str. 7–9.

Poutníková pravidla chování (persky *Ádáb-e zijárat; The Pilgrim's Rules of Etiquette*) a částečně i na románu ***Kniha nepřítomných lidí*** (*Ketáb-e ádamhá-je ghájeb; The Book of Absent People*). Oba romány jsou netradiční i tím, že byly napsány persky a posléze přeloženy do angličtiny samotným autorem, což je samo o sobě poměrně unikátní, a to nejen v případě íránských přistěhovaleckých autorů. Proč se budeme věnovat toliko druhé, anglické verzi, ozřejmí ukázky, na nichž se pokusíme ilustrovat autorovy inovativní jazykově-literární postupy.

Anglický překlad románů je, troufám si tvrdit, z hlediska našeho zkoumání nepoměrně zajímavější nežli perský originál. Tím, že v sobě zahrnuje atributy obou jazyků, tedy imprintu perštiny do zafixované angličtiny, posunuje původní perský román do mnohavýznamovější roviny. Na druhou stranu je třeba vzít v úvahu, že uplatňováním bilingválních prostředků v tvorbě na sebe přistěhovalecký autor bere riziko, že v případě nesrozumitelnosti díla bude tato nečitelnost přikládána na vrub jeho nedostatečnému osvojení si jazyka. V závěru kapitoly tedy rovněž poukážeme na názory čtenářů pocházejících ze dvou odlišných kulturních prostředí a jejich značně rozdílné estetické vnímání Modarressího díla. Bude nás tedy též zajímat, zda vede Modarressího „psaní s přízvukem“ spíše k obohacení díla, či jeho zásahy vyvolávají naopak ochuzení díla z hlediska čtenářské srozumitelnosti.

4.1 Modarressího stručný životopis a tematické zaměření

Taqí Modarressí vycestoval z Íránu již roku 1959, tedy ještě dlouho před vypuknutím islámské revoluce; připojil se tak k první migrační vlně Íránců odcházející do USA především za vyšším vzděláním a s výhledem pozdějšího návratu do Íránu. Vedle edukačních a ekonomických motivů emigrace vedly zřejmě Modarressího k vycestování ze země i pocity obtížně definovatelné, blízké chápání vnitřního exilu. Konkrétnější podobu získávají tyto motivy teprve v Modarressího pozdějších, do značné míry autobiografických, románech.

Modarressího rozhodnutí odjet z Íránu uspíšila patrně i násilná intervence šáhových tajných služeb do jeho soukromého psychologického výzkumu na jihoíránském venkově, kdy byl zatčen a vyslýchán kvůli pořizování zvukových nahrávek tradičních praktik léčení duševních poruch. Ačkoli byl obviněn z levicových aspirací, jako autora jej nelze považovat za tvůrce zabývajícího se nějak výrazně sociální tematikou. Taktéž do svých děl nepřenášel žádné

motivy třídního boje, jako tomu bylo u jeho ideologičtější zaměřených kolegů. Nařčení z protirežimních levicových aktivit nicméně nebyla v Íránu na sklonku 50. let ničím výjimečná, režim se snažil utlumit jakékoli snahy o znovuvzkříšení Mosaddeqova odkazu, na oficiálních úrovních panovala všeobecná nedůvěra vůči levicovým aspiracím a společností se šířila paranoia z možných hrozeb socialismu a komunismu. Modarressího ranou tvorbu nicméně necharakterizovalo úsilí o změnu sociálních poměrů v zemi, nýbrž fascinace lidskou individualitou a zejména jedinci, kteří se vymykají společenským normám a jsou uzavřeni do svých podivných vnitřních světů. Touha uniknout či alespoň ignorovat nezdravé vztahy ve společnosti se společně s autorovým přetrvávajícím úsilím o přiblížení se imaginárnímu světu bytostí povznesených nad lidskou malost staly oblíbeným, a do amerického exilu přetrvávajícím motivem.

Modarressí, jenž vystudoval medicínu na Teheránské univerzitě, chtěl v Americe pokračovat ve studiu psychiatrie. Írán tak opustil hned po promociích a soudě podle jeho vzpomínek, odjezd ze země připomínal spíše zbrklý útěk nežli uvážené plánování (odjel prý pouze s třiceti dolary, z nichž patnáct propil rovnou v letadle). Jakési vnitřní pužení, vzbuzující v lidech potřebu dát se do pohybu, odjet, vycestovat ze země anebo alespoň uniknout ze stísnujícího společenského či rodinného prostředí představuje jeden z leitmotivů jeho tvorby. Impulzivní, intuitivní, takřka existenciálně nezvratitelná potřeba odjet, je autorem rozpracována i u několika postav románu *Poutníkova pravidla etikety*. Hrdinové podléhají okamžitému nutkání vycestovat ze země a nikdo a nic jim v tom nedokáže zabránit: „...když se pan Baját rozhodl odjet do Ameriky, všichni jej varovali a snažili se ho přesvědčit, aby nejezdil... On si ale trval na svém... Cítil, že nemá na vybranou. Musel odjet a začít nový život...“¹³²

Modarressí po svém příjezdu do USA zamířil nejprve na stáž do Kansasu a posléze do Severní Karolíny, kde dokončil studia na Durhamské univerzitě. Oženil se s americkou spisovatelkou Anne Tylerovou, která mu rovněž pomáhala editovat jeho anglické překlady románů. Profesně se věnoval dětské psychiatrii, zajímal se o neverbální komunikaci dětí a na konci osmdesátých let založil kliniku na léčbu dětských emocionálních traumat. Skoro se chce říci: jak příznačné, sledujeme-li Modarressího úsilí prozkoumávat nestandardní způsoby vyjadřování, reflektované akcentovaným jazykem v jeho románech. Nepředkládat čtenáři

¹³² MODARRESSI, TAGHI: *The Pilgrim's Rules of Etiquette*. New York: Doubleday, 1989, s. 123.

vzkaz konvenčním jazykem, který tak či tak nedokáže přenést naše emocionální poselství dokonale, je jedním z ústředních motivů Modarressího tvorby.

Taqí Modarressí je nicméně znám především jako autor filozofujících románů, uplatňující ve svých dílech náboženské a mytologické motivy. Věhlas získal ještě jako tvůrce v Íránu, a to románem *Jakoljá a její samota* (persky *Jakoljá va tanháji-je ú*, 1956), považovaným některými literárními kritiky za nejlepší z Modarressího děl. Autor za tento román získal i cenu významného literárního časopisu *Sochan* v Íránu. V románu čerpá z řady biblických motivů, jakož i obecně morálních a náboženských témat, např. boje Satana s Bohem a člověkem coby strůjcem, či obětí zla. O *Jakoljá va tanháji-je ú* prohlásil íránský literární vědec Hasan Kamšad (H. Kamshad) ještě v 60. letech minulého století, že se jedná o psychologicky propracované dílo, které zaujímá v tehdejší íránské tvorbě výjimečné místo: „*Jeho román byl obzvlášť důležitý, protože se zařadil mezi těch pár originálních děl, která se objevila v druhé polovině padesátých let, tedy v době, kdy byla většina prozaických prací tvořena formou překladů cizích děl a perští autoři, obávající se pravděpodobně cenzury, psali velmi obezřetně.*“¹³³

Náboženská symbolika se ostatně stala oblíbeným prostředkem Modarressího vyjadřování i v dalších dílech, a neomezovala se pouze na křesťanské motivy. Modarressího fascinovala stará íránská náboženství, mazdaismus a manicheismus, jakož i islámská mystika – súfismus. Mytologické, filozofické a náboženské metafory každopádně umožňovaly mladému autorovi v Íránu padesátých let vyhýbat se pozornosti cenzorů, ostražitých jinak vůči symbolice všeho druhu.

Druhý Modarressího román, *Drahý Šaríf, drahý Šaríf* (*Šaríf džán, Šaríf džán*, 1965), odehrávající se v prostředí íránských velkostatkářů, vyšlo již za Modarressího pobytu v USA (napsáno v perštině, vydáno v Íránu) a setkal se spíše s rozpaky. Modarressího prvotina posunula očekávání z jeho další tvorby dosti vysoko a zdálo se, že autor nedokázal navázat na svůj počáteční úspěch. Modarressí se na drahnou dobu odmlčel a psát začal znovu až teprve po islámské revoluci, inspirován příchodem tisíců íránských imigrantů do USA. Dva romány z amerického období napsal nejprve persky, posléze je přeložil do angličtiny, nicméně

¹³³ KAMSHAD, HASAN: *Modern Persian Prose Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966, s. 131.

anglická vydání předcházela publikaci románů v perštině v Íránu: *Knihá nepřítomných lidí* (*The Book of Absent People*, 1986, persky *Ketáb-e ádamhá-je ghájeb*, 1990) a *Poutníková pravidla chování* (*The Pilgrim's Rules of Etiquette*, 1989, persky *Ádáb-e zijárat*, 1990). Svůj poslední román, *Osamělé panny* (persky *Azrá-je chalvatnešín*) dokončil těsně před svou smrtí roku 1997. Román již Modarressí nestačil přeložit do angličtiny, zemřel na rakovinu lymfatických žláz. Modarressího velká obdivovatelka, íránská literární kritička a publicistka Nasrín Rahímíjeová (N. Rahimieh), ovšem toto dílo přeložila do angličtiny a vydala pod názvem *Virgine of Solitude* roku 2008.

4.2 Modarressí a reflexe přistěhovalectví

Vrátíme-li se k úvodu naší práce, k přemítání Houšanga Golšírího nad budoucností íránské tvorby v USA, nelze v případě Modarressího nevzpomenout Golšírího doporučení, aby se exiloví autoři věnovali hlavně své nově nabyté „*přistěhovalecké zkušenosti či zkušenosti exilových tvůrců v USA, protože z odstupu se jen těžko mohou zabývat každodenní realitou života v Íránské islámské republice.*“ K autorům reflektujícím přistěhovaleckou zkušenost Modarressí řazen rozhodně nebývá. Reprezentuje tvůrce, kteří se íránskou společností zabývají i v exilu velmi intenzivně, jako kdybyby Írán ani nikdy neopustili, a o svoji přistěhovaleckou zkušenost se dělí jen se značnými obtížemi. Tento pohled ovšem není přesný, respektive jako celé Modarressího dílo, lze jej interpretovat různými způsoby.

Modarressí se exilu a přistěhovalecké tématice věnuje ve svých románech sporadicky a spíše v náznacích, jako by to pro něj bylo dosud příliš citlivé téma, na které se ještě nedokáže dívat s potřebným odstupem. Výjimku tvoří román *Osamělé panny* (*Azrá-je chalvatnešín*), tedy Modarressího poslední dílo. Bylo by jistě zajímavé sledovat Modarressího jazyk s přízvukem právě v tomto díle, v němž se Modarressímu podařilo prolomit vnitřní bariéru bránící uchopit citlivé téma exilu v plné jeho šíři. Příznačné je, že si autor ve dvou předchozích románech teprve „připravuje“ půdu pod nohama pro vstup na toto nejisté území – v *Poutníkových pravidlech chování*, tedy druhé knize jeho amerického období, se již vyskytuje mnohem více odkazů na život v Americe i exilovou zkušenost, včetně úvah nad osaměním a vykořeněním. *Poutníková pravidla* končí mnohovýznamovým osvobozením se hlavního hrdiny, podivínského profesora Bešárata, z prostředí pro něj svazujícího a matoucího: jeho rodiny, přátel, společnosti. Jako by se též dokončením tohoto románu Modarressí uvolnil a

v *Osamělých pannách* dokázal rozepsat o svých přistěhovaleckých pocitech, více než třicet let umlčených. V našem jazykovém zkoumání se však budeme držet prací přeložených samotným Modarressím do angličtiny, přestože i Rahímiové překlad *Osamělých panen* se snaží uchovat Modarressího odkaz a styl akcentovaného psaní.

Romány *Poutníkova pravidla chování* i *Knihy nepřítomných lidí* napsal autor v době, kdy žil již přes dvacet let v Americe. Adaptovaný, do společnosti dobře kulturně i jazykově integrovaný přistěhovelec, se k psaní vrátil po dlouhé odmlce, motivován přílivem iránských uprchlíků do USA. V jeho tvorbě bychom možná čekali reflexi hostitelské společnosti, vlastního úspěchu, sebevědomí člověka, který si dokázal v cizině vybudovat druhý domov. Modarressí ale nepíše o Americe, nýbrž o Íránu a jeho postavy, s nimiž se ztotožňuje, bychom zařadili mezi úspěšné a společensky uznávané osoby, měřeno konvenčními měřítky, jen s velkou nadsázkou. Jak Rokní, jemný mladík z *Knihy nepřítomných lidí*, tak profesor Bešárat z *Poutníkových pravidel putování*, jsou spíše podivínští outsiders, utíkající se ve svých myšlenkách i činech do imaginárních světů, v nichž se realita propadá do snové fantazie. Při čtení Modarressího románů se tak chtě nechtě vkrádá otázka: představují tyto romány skutečnější reflexi autorovy přistěhovalecké zkušenosti, či by bylo mylné postavám násilně podsouvat autobiografický charakter?

Modarressí se ztotožňuje s postavami svých románů minimálně v pocitech migračního nutkání, realizovaném ovšem spíše vnitřně nežli fyzicky. Vnitřní exil, jenž postavám nedovolí cítit se jako doma v Íránu ani kdekoli jinde, stejně tak jako vědomí kulturního odcizení v hostitelské společnosti, lze bezpečně vystopovat i v Modarressího životě: „*V letadle směřujícím z Íránu do USA mě napadla zvláštní věc,*“ vzpomíná Modarressí v jednom z rozhovorů: „*Pomyslel jsem si, že většina přistěhovalců, bez ohledu na rodinné, sociální či politické pozadí jejich exilu, zůstávají kulturními uprchlíky po celý život. Odcházejí, protože se cítí jako cizinci [outsiders].*“¹³⁴

Hlavní postavy v obou Modarressího románech, tedy Rokní i profesor Bešárat, jsou sice fyzicky ukotveny v konkrétní zemi (Íránu), vnitřně ale stejně spočívají na prahu emigrace, i když nikdy nerealizované. Umístění vyprávění do iránského prostředí umocňuje pocit odcizení – postavy se doma cítí jako mezi cizími a představa odloučení od blízkých i od vlasti

¹³⁴ MODARRESSI, TAQI: *Writing with an Accent*, Chanteh 1, No. 1. 1992, s. 9.

jím přináší paradoxně úlevu. Amerika, coby země zaslíbená i země nenaplněných nadějí, zůstává v románech trvale přítomna ve vzpomínkách a rozhovorech různorodých postav, v jejich snění o lepší budoucnosti, telefonních hovorech s příbuznými v exilu či poštovní korespondenci s americkými přáteli.

Autor postavy trvale konfrontuje s prostředím starostlivé, avšak nechápající rodiny, stejně jako lhostejné a povrchní společnosti, do které nezapadají. Svým okolím jsou vnímáni jako podivní blázni; lidé sice nepochybují o jejich inteligenci, ale nerozumí jejich slovům ani počínání a v komunikaci projevují rezervovanou účast jako při jednání s duševně nemocným, čímž se ještě více prohlubuje dorozumívací i citová propast. Čtenář postavy samozřejmě vnímá odlišně, jelikož je autorským vypravěčem seznamován s jejich bohatou imaginací a jiným úhlem pohledu na realitu.

Pojítkem mez oběma romány je neschopnost obou postav komunikovat s lidmi standardním a konvenčně akceptovaným způsobem. Především v *Poutníkových pravidlech* je patrná snaha o přenesení atmosféry, která se do značné míry podobá zkušenosti přistěhovalecké a exilové: postupná rezignace jedince na úpornou snahu dorozumět se s okolím, které mu sice naslouchá, ale nechce anebo nemůže ho pochopit. Tato symbolika vynikne mnohem více v Modarressího anglickém překladu románu, kde je obsahová stránka umocněna použitým jazykem. Právě Modarressího „akcentovaný“ jazyk nutí čtenáře, aby se chtě nechtě účastnil překladového „šumu“ v hlavě přistěhovalce, tedy překlikávání z jednoho jazyka do druhého, z jednoho kulturního kontextu do prostředí zcela odlišného. Ačkoli v Modarressího románech čteme o Íránu a ne o Americe, poznáváme Íránce a ne Američany, a téma přistěhovalectví vnímáme jen jako velmi okrajové, domnívám se, že nám autor svěřuje svoji přistěhovaleckou zkušenost právě skrze svou volbu jazyka a stylistických prostředků.

4.3 Modarressí a kulturní hybridizace

Z pohledu sociologa představuje Modarressí typ zdárně adaptovaného přistěhovalce. Nahlíženo prizmatem kariérních i osobních úspěchů, přistěhovalecká zkušenost tohoto autora se zdá být na hony vzdálená traumaticky prožívanému exilu. Modarressímu se podařilo vybudovat úspěšnou psychiatrickou praxi, založit kliniku, oženit se s Američankou. Jeho život se zdá být ukázkovým příkladem splněného „amerického snu“, reprezentací oslavované

charakteristiky „self made men“. Jak jsme ale již naznačili v předchozí kapitole, ve svém psaní se Modarressí jaksí brání reflektovat svou zdánlivě úspěšnou roli nebo se přinejmenším zdráhá napsat cokoli pozitivního o propojování odlišných světů. A pokud se Modarressí vyjadřuje k prolínání Východu a Západu a kulturním syntézám obecně, proznívá jeho slovy ještě skeptičtější tón, byť za sebe nechává promlouvat své hrdiny. V úryvku z románu *Poutníkova pravidla etikety* se Modarressí odvolává na „hybridní“ stav existence, vyplývající ze smíšení dvou kultur při střetu Východu a Západu. Modarressí se o takovéto hybridizaci vyjadřuje značně nedůvěřivě a vznikající „produkt“ považuje ve své podstatě za neplodný:

„Profesor Humphrey na něho naléhal, aby se usadil v Americe natrvalo. Hádí Bešárat se zpočátku vyhýbal odpovědi a nakonec řekl, že kdyby zůstal, byl by na tom stejně jako kdoule zkřížená s pomerančovíkem nebo mula. Profesor Humphrey se pobaveně zasmál: „Nikdo není tak vtipný jako vy Íránci!“ [...] Samozřejmě, že lze mezi člověkem z Východu a Západu najít řadu společných rysů. V jistém smyslu se mohou i navzájem obohacovat. Z jejich vzájemného styku nicméně nevzejde nic plodného. Je to stejné jako v případě kdouloně-pomerančovíku (quince–orange), čili kdouloně naroubované na pomerančovík, nebo muly – křížence koně a osla. Samozřejmě, že se k něčemu hodí. Sami o sobě ale nenesou plody – jsou jaloví.“¹³⁵

Připomeňme si slova Hamída Nafisiho, který upozorňuje, že na to, aby došlo k úspěšnému vzniku „hybridní identity“ a synkretické kultury, musí existovat u obou kultur paralely, styčné body, zahrnující jednotící prvky obou kultur. Pokud takové styčné body mezi oběma kulturami neexistují, pak se „nově uvedená kultura stane pravděpodobně neabsorbovatelným cizím tělesem.“¹³⁶ Modarressí zjevně neprotestuje proti existenci „společných rysů“ mezi oběma kulturami, íránskou a americkou, Východem a Západem. Jeho skepse vůči plodnému vyústění tohoto vzájemného střetávání je ovšem poměrně výrazná a i v dalších místech románu lze tušit, že autor vnímá bariéru mezi oběma světy dosti zřetelně. Co je ovšem důležité a nemělo by zůstat bez povšimnutí, je úsilí hlavní postavy – autorova alter ega, profesora Bešárata, dosáhnout kýženého synkretického stavu – profesor se ve vzpomínkách

¹³⁵ MODARRESSI, TAGHI: *The Pilgrim's Rules of Etiquette*. New York: Doubleday, 1989, s. 8.

¹³⁶ NAFICY, HAMID: *The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, s. 18.

vrací k tomu, že se několikrát pokoušel „proniknout“ a „nechat se absorbovat“ Západem. Proč se mu to však nepodařilo, je třeba opět hledat mezi řádky:

Modarressího skepse promlouvá ústy profesora Bešárata, reprezentanta a spojovníka obou kultur. Penzionovaný profesor pochází z Íránu, ale pobýval i v USA, jeho kulturní kořeny jsou ryze íránské, zajímá se ale o křesťanskou eschatologii, studoval staré vymřelé jazyky Blízkého východu, vyučoval je ale na amerických univerzitách. Z jeho vzpomínek na život v Americe lze usuzovat, že se mohl cítit jako hybridní subjekt, fungující na rozhraní několika světů, čerpající z kulturních zdrojů odlišných oblastí a snad i usilující – tehdy ještě – o jejich vzájemné propojení. Pokus o hybridizaci se sice vydařil a skutečně došlo k jakési syntéze, ta však – viděno očima profesora Bešárata, neměla kýžený dopad, či snad ve skutečnosti ani nikdy nenastala, nazíráno zpětně.

4.4 Orientalismus v románu *Poutníkova pravidla etikety*

Názorný příklad Modarressího skepse vůči plodné hybridizaci lze sledovat na autorově „lekci“ čtenářům z orientalismu. Nevíme, zda byl při psaní románu Modarressí obeznámen se Saídovými orientalistickými koncepty, v době Modarressího psaní ještě poměrně novými. Autor se ani explicitně nevyjadřuje k polokoloniálnímu statutu Íránu v dobách britsko–ruského soupeření v 19. století, či silnému americkému vlivu na domácí politiku za vlády šáha Mohammada Rezy. Následující ukázka je ovšem ilustrativním příkladem akademického orientalismu v praxi; reflektuje skryté nástroje ovládnutí a přetváření Orientu a nastiňuje důvody Modarressího skepse vůči plodné synkrezi.

V jedné z poměrně četných, leč útržkovitých reflexí Ameriky, z nichž lze sestavit zjednodušený obraz Modarressího názoru na americkou společnost, vzpomíná profesor Bešarat na svůj akademický pobyt v USA. Připomíná si, jak jeho americký kolega pořádal se skupinou „orientalistů“ velikonoční piknik, k němuž jednou přizval i íránského profesora. „Orientální subjekt“ – profesor Bešarat – je zde konfrontován s přezíravostí západních akademiků a umlčen dříve, než se stihne podělit o plody svých úvah, v nichž uplatňuje prvky kulturní syntézy mezi Východem a Západem.

Nejprve se autor věnuje popisu „orientalistů“, jak častuje profesorovy kolegy. Líčení není prosto sarkasmu, ale ani jisté schematicnosti, ilustrující snahu o co nejmarkantnější předěl mezi akademiky a profesorem: „*Specialisté, kteří vypadali jako šílenci, spokojeni sami se sebou. Přinesli si starožitné koberce, rozprostřeli je jeden vedle druhého na zeleném trávníku Whitehurtské College a ohromovali se navzájem vlastními expertízami.*“¹³⁷

Modarressí si dává práci, aby dostatečně poukázal na to, že vědce vůbec nezajímá krása orientálních koberců. Dohadují se pouze o jejich původu a hodnotě, jež pro ně navíc rázem ztrácí na zajímavosti, když se dovědí, že je nějaký koberec bezcenný. Perský koberec se stává poměrně oblíbenou a častou metaforou iránských autorů snažících se poukázat na povrchnost západního hodnocení Východu. Reprezentuje jistou nevoli ze zkresleného vnímání či chabého povědomí cizinců o Íránu, a musí být samozřejmě použit v kontextu západního světa, aby získal potřebný morální apel. Autoři tímto symbolem kritizují asociování Íránu toliko s Persií, zemí perských koberců a perských koček (v tom lepším případě – v horším s islámským terorismem a jadernými zbraněmi). Zjednodušeně řečeno, Írán rovná se perský koberec a koberec je i mentální reprezentací této země v mysli lidí na Západě. V případě Modarressího však symbolizuje nakládání akademiků s koberci spíše materialistické zájmy převažující nad duchovními hodnotami Východu.

Nejvýraznější orientalistickou metaforou je ovšem profesor Bešárat sám. Modarressí skrze něj poukazuje na problematický vztah mezi subjektem a jeho reprezentací, respektive reprezentanty. Profesora Bešárata, tedy „skutečného“ představitele Íránu (či chceme-li perských koberců, potažmo opět Íránu) si nejen, že nikdo nevšímá, ale ani on sám se není schopen prosadit, jelikož se drží zdvořile stranou. Ve chvíli, kdy jej ostatní konečně zaregistrují a dochází k možnosti promluvit, zviditelnit se a odstranit bariéru mezi objektem vědeckého zájmu a jeho zřejmě nejpříhodnějším mluvčím, však profesor promluví jako mimozemšťan – posluchač mu nerozumí, chvilková propust' mezi oběma kulturami se uzavírá a profesor Bešárat pocítuje hořkou pachut' vyloučenosti, neviditelnosti, bezvýznamnosti:

„*Jakási starší žena si zaclonila rukou oči proti slunci a zeptala se Hadího Bešárata: „A vy jste kdo?“ Hadí Bešárat zdvořile odpověděl: „Já jsem profesor Bešárat.“*
„*Odkud jste?“*“

¹³⁷ MODARRESSI, TAGHI: *The Pilgrim's Rules of Etiquette*. New York: Doubleday, 1989, s. 58.

„Jsem z Íránu. Přednáším o nebeských andělech.“

„Vy jste sem dorazil z Íránu, abyste nám tady vykládal o nebeských andělech? Tak to mě podržte!“

„Proč ne? Pozorně poslouvejte; uslyšíte andělský zpěv. To šepotání za úsvitu je třepot Gabrielových křídel. Skloněná hlava narcisu je anděl klanící se při modlitbě. Každý den pro nás zpívají – písňe hrdinů ze světa protikladů, písňe ztichlých bojišť.“

Stará žena potřásla ohromeně hlavou a odkráčela pryč. Hadí Bešárat se cítil jako cizinec.“

Takřka vizuálně podmanivý popis působí jako báseň nebo vzdálené echo nějaké zvláštní melodie. Autor zde propojuje západní křesťanskou angeologii s poetickou východní interpretací. Přibližuje sice křesťanské symboly reprezentující západní svět, zároveň ale nepřímou poukazuje na to, že kořeny i analogie těchto symbolů lze dohledat ve světech zdánlivě vzdálených a západnímu člověku cizím. Odkazuje se sice k judeo-křesťanskému andělu Gabrielovi, archandělovi a poslu božím, jenž ovšem zaujímá zvláštní postavení i v tradici islámské. Anděl pravdy či zjevení, Džibríl, vyjevoval Korán proroku Muhammadovi, a má tedy pro muslimy stejně výsadní postavení jako pro křesťany. Andělské bytosti však představovaly důležité eschatologické figury i pro staré Peršany, jejichž mrtvými jazyky se profesor Bešárat zabýval celý život. V zoroastriánské tradici existovaly bytosti zvané fravaši, duše zemřelých, zobrazované v ženské podobě, střežící živé bytosti na světě. K starému Íránu se autor navíc vztahuje i odkazem k světu protikladů, jenž reprezentuje svět starých Íránců a o němž hovoří profesor v jiné části knihy: *„Dělám všechno obráceně, přesně jako staří Íránci. Když se chci dotknout země, snažím se přiblížit obloze.“*¹³⁸

Ve snaze upozornit na synkretické rysy zdánlivě vzdálených kultur se však profesor vyjadřuje příliš obrazným a aluzivním způsobem, na nějž není „západní“ člověk zvyklý. Těžko se lze orientovat, respektive dohledávat skryté významy a jiné roviny interpretace, pokud je člověk zvyklý na jiný, přímější způsob vyjadřování. V této rovině lze však stěží obviňovat jednu či druhou stranu z nedostatku vůle porozumět – oba mluvčí totiž jednají v mezích svých – po generace přejímaných – kulturních vzorců, které nelze změnit ze dne na den. Možná i proto je Modarressi skeptický vůči plodné hybridizaci vzdálených světů, protože považuje jazykový „obraz světa“ u mluvčích odlišných kultur za příliš zafixovaný, než aby jej bylo možno překlenout.

¹³⁸ MODARRESSI, T: *ibid.*, s. 42.

V narážkách na střet Východu a Západu tedy promlouvá Modarressí skeptik i Modarressí kritik. V kritické rovině se vyjadřuje k problematice orientalistického nazírání východního subjektu, jenž je toliko analyzován, popisován, ale není mu umožněno promlouvat sám za sebe, aniž by v očích akademiků existoval jen jako někdo, koho je nutno zastupovat. V rovině skeptické vůči kulturní hybridizaci problematizuje autor obě strany, které sice naslouchají, ale nerozumí si, a promlouvají-li, tak nejsou ochotné či schopné přiblížit se jazykovému obrazu světa svého protějšku. Jak je však zřejmé, samotný jazyk – tedy převzatý jazyk hostitelské společnosti – nestačí k tomu, aby došlo k vzájemnému porozumění a přenesení jinokulturní zkušenosti. To je výchozím bodem k Modarressímu rozhodnutí pozměnit i tento nástroj dorozumívání, „zatížit“ jeho formu jinokulturním obsahem.

4.5 Psaní s přízvukem

Modarressí prošel přistěhovaleckou fází autorského mlčení, kdy více než dvacet let nenapsal žádný román, a to ani v perštině ani v angličtině. Ačkoli v jeho případě nelze mluvit o trýznivě prožívaném exilu, snaha o rychlou a hladkou adaptaci do hostitelské společnosti v něm zanechala traumatické stopy, reflektované v neschopnosti plynule navázat na předchozí spisovatelskou dráhu. Psát v angličtině si zřejmě ještě netroufal, psát v perštině – z nějakých důvodů – nemohl.

Co mu bránilo tvořit ve své rodné řeči, či tvořit vůbec, nám naznačují oba zkoumané romány. Modarressího postavy nejsou schopny zasvětit lidi kolem sebe do svého vnitřního světa, na nějž všichni pohlížejí jako na něco cizího a tedy a priori podezřelého. Způsob, jakým svět svých imaginací popisují, z nich navíc dělá cizince mezi vlastními lidmi. Jazyk, jímž se vyjadřují, nestačí k přenesení jejich obrazných představ. Víme, že Modarressí odjel z Íránu, kde se cítil tak trochu jako cizinec. V Americe z počátku patrně saturoval svoji potřebu vnitřního exilu, ovšem pocitu odcizení se s největší pravděpodobností stejně nezbavil. Zdá se tedy, že Modarressí v jisté fázi svého přistěhovalectví rezignoval na možnost spisovatelské seberealizace – nebylo pro koho psát a nebylo jak psát – tedy jakým jazykem.

Je příznačné, že zlom nastal až teprve po islámské revoluci. Jak se Modarressí několikrát vyjádřil, k opětovnému psaní ho přivedl příliv íránských imigrantů do USA. Nebyly to ovšem

iránské motivy, jež by ho nově inspirovaly, ale mateřština, která byla náhle slyšet ze všech stran. Perština, po léta zatlačovaná na místo druhého a zároveň „jiného“ jazyka, prolomila amnézii íránství z mysli přistěhovalce a stala se opětovným nástrojem autorova vyjadřování. Mateřská perština však v této fázi Modarressího života vstoupila do prostředí dominovaného již po dlouhá léta angličtinou. Dochází k jakémusi „střetu jazyků“, z nichž se jeden snaží prosadit na úkor druhého.

Hasan Ábedíní, literární vědec žijící v Íránu, konstatuje, že Modarressí operuje v perském vydání románů s poněkud podivnou perštinou. V dnes již klasické práci o íránské literatuře *Sto let íránské prozaické tvorby* (persky *Sad sál dástán nevísí dar Írán*) kárá autora hned za několik „prohřešků“ v perském vydání jeho románů. Vytýká mu jak použitou perštinu, tak nesprávný místopis a, stejně jako Golšírí v úvodu naší práce, též odtržení se od každodenních záležitostí Íránců a tedy neschopnost zachytit „reálný“ Írán: „*Ochuzený jazyk a nesprávná místní pojmenování jsou snad výsledkem dlouhého pobytu v cizí zemi; vypovídají tak o odtržení spisovatele od života a způsobu vyjadřování jeho krajanů.*“¹³⁹ Místopisné změny si Modarressí evidentně uvědomoval – v narážce na současný islámský režim lamentuje ústy profesora Bešárata: „*Jak se dá žít v zemi, kde se stále mění jména ulic?*“¹⁴⁰ Otázkou spíše zůstává, nakolik je onen „ochuzený jazyk“ přirozeným důsledkem dlouholetého pobytu v neperském prostředí či autorovým záměrem.

Modarressí si možná uvědomoval limity své perštiny – koneckonců oba romány vyšly v perštině až teprve po vydání v angličtině – perský román tedy zůstával uschován déle nežli jeho anglický překlad. Ať tak či tak, Modarressího inspirovali íránští imigranti nejen k znovunalezení ztraceného výraziva, ale i k potřebě vyjádřit se i pro anglicky hovořící čtenáře. Toto rozhodnutí jej ovšem vedlo k zásadnímu předefinování vyznění románů, ačkoli obsahově zůstala díla v obou verzích stejná. Modarressí, skeptický vůči plodné kulturní hybridizaci, se náhle pokouší o jazykovou hybridizaci, tedy propojování prvků z obou jazyků používaných bilingvním mluvčím.

Modarressí zprvu nechtěl své romány převádět do angličtiny. Byl si vědom přízvuku, jenž ho zatěžoval, a který považoval za svůj handicap, překážku mezi autorem a čtenářem. „*Nový jazyk jakéhokoli přistěhovaleckého spisovatele není samozřejmě prost přízvuku a alespoň*

¹³⁹ ÁBEDÍNÍ, HASAN: *Sad sál dástán nevísí dar Írán* (3. sv.). Češme: Tehran 1999, s. 946.

¹⁴⁰ MODARRESSI, T: *ibid.*, s. 14.

zpočátku i obtížněji srozumitelný,¹⁴¹ popisuje Modarressí ve své úvaze o akcentovaném psaní. Uvědomuje si, že psaním s přízvukem na sebe prozrazuje cizí, neamerický původ: „*Tento způsob psaní vytváří určité pozadí, formuje takovou atmosféru, při níž si okamžitě uvědomíte, že tito lidé nejsou rodilí Američané.*“¹⁴²

Přízvuk neboli odstíny perské slovní zásoby, sémantických, syntaktických a frazeologických struktur, považuje Modarressí zpočátku za něco problematického, obtěžujícího čtenáře i tvůrce samotného. Zároveň ale i cítí, že je pro něj, coby přistěhovaleckého autora, obtížné a limitující zasvěcovat čtenáře do jiného kulturního kontextu (Íránu) toliko skrze „propůjčený“ jazyk. Mezi oběma jazyky, tedy mateřským a přejatým, vnímá zásadní rozkol. Nedokáže nahrazovat jeden jazyk druhým v procesu volného překladu, nevyhnutelně ústícím k vytlačování mateřského jazyka do pozadí, ve prospěch srozumitelnosti textu. „*Co se týče vztahu mezi angličtinou a perštinou, domnívám se, že rozdíl přebíjeji podobnosti,*“¹⁴³ rezignuje Modarressí nad možnostmi, které nabízí volný překlad, ovšem za cenu absorpce původního jazyka díla. Modarressí zkrátka není ochoten přistoupit k adoptování angličtiny bez výhrad. Obává se, že by výsledný jazykový i literární „produkt“ nenadchnul ani rodilé mluvčí angličtiny ani Íránce čtoucí anglicky.¹⁴⁴

Modarressí hledá takový způsob použití jazyka, jenž by mu umožňoval přenášet atmosféru jinokulturního prostředí – a to jak lingvistickými, tak i literárními prostředky. Vytváří proto nový jazykový rámec, do kterého zasazuje již existující obsah. Jazyk obrušuje do takového tvaru, pomocí něhož usnadňuje mezikulturní komunikaci mezi bilingvním mluvčím a jeho protějškem. Jak poznamenává v korespondenci s Nasrín Rahímíeovou, při převodu do angličtiny se pokouší o doslovný překlad v „*transliterálním duchu*“¹⁴⁵, bez něhož pokládá přenesení atmosféry románu do anglické jazykové formy za nemožné. Co si vlastně Modarressí pod tímto tak trochu matoucím pojmem představuje?

¹⁴¹ MODARRESSI, TAQI: *Writing with an Accent*, Chanteh 1, No. 1. 1992, s. 9.

¹⁴² Rozhovor Alice Steinbach s Taqím Modarressím: A Life of Wonder Appreciation, *The Baltimore Sun*, May 3 1997 [cit. 2012–20–08]. Dostupný z WWW: http://articles.baltimoresun.com/1997-05-03/features/1997123094_1_Modarressi-language-of-babies-iran

¹⁴³ RAHIMIEH, NASRIN: *Oriental Responses to the West*. Leiden: E.J.Brill, 1990, s. 79.

¹⁴⁴ Íránské motivy protínají jeho romány skrz naskrz, ovšem cizí jazyk, coby zprostředkovatel popisované atmosféry, představuje pro rodilého čtenáře jakousi pomyslnou bariéru mezi důvěrně známým prostředím a vlastním citovým vnímáním. Nejedná se o překážku v porozumění smyslu textu, nýbrž o nahlížení známých skutečností jazykem zastupujícím pouze jedno kulturní prostředí. Zastřené vnímání hrozí samozřejmě i druhé straně – čtenář neznalý íránských reálií a perského kulturního prostředí sice disponuje jazykovou „devizou“, která by měla stačit k setření rozdílností, ale jazyk samotný nemůže tuto bariéru překlenout.

¹⁴⁵ RAHIMIEH, NASRIN: *Oriental Responses to the West*. Leiden: E.J.Brill, 1990, s. 79.

Modarressí vlastně nutí (neperského) čtenáře potýkat se s perštinou v „přestrojení“ za podivné větné či významové konstrukce v angličtině. „Transliterálním duchem“ míní Modarressí jak skutečnou transliteraci perských slov do angličtiny, jenž se v současné době internetové komunikace přezdívá „*pingliš*“ či „*fungliš*“, tak i doslovný překlad perských idiomů a frází. Místo aby se snažil skrýt svůj původ za co nejpreciznější, podivnými slovy „neznečistěnou“ angličtinu, vystavuje íránský přízvuk zcela na obdiv či pranýř čtenářům. Toto balancování mezi oběma jazyky nazývá Modarressí *accented writing* (psaní s přízvukem).

Modarressí popisuje nástup perštiny do mysli dominované do té doby angličtinou velmi poeticky. V procesu mísení dvou jazyků se skrze dominantní angličtinu prosazuje melodická perština přistěhovalců, kterou autor vnímá jako prudký vír hlasů a tónů ústící do neohrazené, mnoha hlasy šeptající řeky vnitřního hlasu: „*Můj nový jazyk neměl žádný obsah. Bylo to spíše jakési rytmické bzučení, možná nějaký duch perského akcentu. Bylo to jako broukání ve chvílích, kdy jsme sami, nebo nás zaujme nějaká myšlenka.*“¹⁴⁶ Jako by si perština prorážela cestu ze zasutých koutů vědomí, upozaděných a násilně umlčovaných ve prospěch snadnější adaptace přistěhovalce Modarressího.

Vedle jazykových inovací však v Modarressího tvorbě existuje ještě další, neméně významná transplantace jinokulturního „přízvuku“ do díla. Jedná se o aluzivní psaní, odkazující se na četné historické, religiózní a obecně kulturní souvislosti Íránu. Díky oběma prostředkům se tak Modarressímu opětovně zpřístupňuje atmosféra Íránu, kterou se zdráhal popsat v neakcentované angličtině. Cizí jazyk obtěžkaný přízvukem a početnými aluzemi navíc Modarressímu umožňuje identifikovat se s Íránem a jeho obyvateli, ačkoli v zemi nežije a s Íránci nesdílí jejich každodenní zkušenost: „*Takže to, co by mohlo být mou nevýhodou, se nakonec stalo mým hlasem,*“¹⁴⁷ konstatuje Modarressí, přesvědčen o smysluplnosti svého psaní s přízvukem.

¹⁴⁶ MODARRESSI, TAQI: *Writing with an Accent*, Chanteh 1, No. 1. 1992, s. 9.

¹⁴⁷ Rozhovor Alice Steinbach s Taqím Modarressím: „*A Life of Wonder Appreciation.*“ Ibid.

4.5.1 Příklady psaní s přízvukem v románu *Poutníkova pravidla etikety*

Modarressího je především nutno chápat jako autora, který si libuje v obraznosti, mnohovýznamovosti a aluzivním psaní. Proto není jednoduché číst jeho romány, zvláště očekáváme-li zřetelnou dějovou linii, vývoj charakterů postav a jasné vyústění díla. V románech se vyskytuje řada postav, jejichž charaktery je poměrně těžké sledovat a rozpoznat, tím spíše netuší-li čtenář, jsou-li pro dějový spád tyto postavy důležité. Snové představy, do kterých se ústřední postavy propadají, působí zajímavě a poutavě, často ale odvádějí děj mimo hlavní linii, brzdí jej či matou. Toto matení, na které si v krátkých recenzích na internetu stěžuje řada čtenářů Modarressího knih (jak v perštině, tak v angličtině), je pro Modarressího typické, ovšem nedomnívám se, že by bylo samoúčelné. Troufám si naopak tvrdit, ačkoli jsem si vědoma, že tím již vstupuji na tenký led kulturních polarizací, že se jedná o charakteristický rys východního či přinejmenším íránského způsobu psaní.

Epické rozvětvení a mnohovýznamové promluvy patří k tradičním prvkům íránské narace, inspirované konverzačními schémata Íránců. „*Na něco se zeptáte a vyslechnete si příběh, jenž mezi řádky naznačuje samotnou odpověď*“,¹⁴⁸ upozorňuje na charakteristický rys íránské mluvy Zohre Sullivanová, profesorka angličtiny íránského původu. Modarressí se v tomto ohledu nevymyká tradičním schématům. Libuje si ve významové mnohoznačnosti či obrazných pojmenováních, v početných odbočkách od děje se věnuje nejružnějším filozofujícím úvahám či líčení nějaké vzpomínky, která se nám pak zobrazuje před očima jako kreslená miniatura. V některých místech připomíná dokonce Modarressího psaní rámcové vyprávění, kdy jedna událost slouží jako brána pro popsání další. I to je jeden z prostředků vyjádření drobných nuancí kulturní odlišnosti, čehož Modarressí bohatě využívá. Pro čtenáře tak jeho dílo nabývá atraktivní punc jisté exotičnosti, rozvláčnost vyprávění ovšem lahodí spíše trpělivějšímu čtenáři.

Modarressí sice neusnadňuje čtenáři porozumění dílu, nabízí mu ale účast na jinokulturním prožitku románu, vyžadujícím ovšem jeho ochotu nahlížet na obsah z vícero úhlů a rovin. Následující souhrn mapuje některé z jazykových a literárních technik románu *Poutníkova pravidla etikety*, která autor uplatňuje za účelem přenesení atmosféry kulturní odlišnosti.

¹⁴⁸ SULLIVAN, ZOHREH: *Exiled Memories*. Philadelphia: Temple University Press, 2001, s. 13.

Zkoumané prostředky lze zároveň interpretovat jako součást strategie Modarressiho akcentovaného psaní.

4.5.2 Absence poznámek objasňujících jazyková a kulturní specifika

Glosáře, poznámky, vysvětlivky, či autorské vsuvky tvoří častý doprovod překladů beletrie z kulturně odlišných oblastí. Řada iránoamerických autorů píšících v angličtině si potrpí na dovysvětlení historických či kulturních souvislostí, jakož i ozřejmění perských slovíček, která „proklouzla“ do jejich anglického textu. Ne však Modarressí. Podle Modarressiho nemohou žádné autorské vsuvky přenést ono „jinokulturní“ poselství stoprocentně a proto je lepší nechat na čtenáři samotném, jak se s touto výzvou vyrovná. Vždy zůstanou určitá místa textu, která i přes zevrubné autorské vysvětlení zůstanou „hluchá“.

Rovněž vkládání anglických ekvivalentů rovnou do textu považuje Modarressí za metodu, která možná jednorázově poslouží k jistému zpřehlednění, v konečném výsledku ale propast mezi čtenářem a textem nestírá. Je to jako dokonale zvládnutý druhý jazyk, kterému se cizinec naučí, aniž by se mu však zároveň mohlo podařit odstranit ze své mluvy onen stín jinakosti, punc jinokulturnosti.

K přenesení atmosféry Íránu autor využívá zejména doslovně přeložených perských frází a idiomů, aluzí a nepřeložených perských slov. Z četby se tak místy stává symfonie obrazných vyjádření, kdy barvitá přirovnání a originální metafory střídají aluze a netradiční vyjadřování perských zdvořilostních a konverzačních frází. V praxi to například znamená, že čtenář mnohdy netuší, jaký významový obsah v sobě skrývají perská slovíčka uváděná v anglických větách; zda se jedná o vlastní jména, titulatury, či nadávky, zda jsou výrazově neutrální, či nějak citově zabarvená. Rovněž odkazy na místa, jména či kulturní specifika Íránu často nelze dešifrovat bez hlubšího povědomí o nich. Výsledkem může být dvojí recepce: v jednom čtenáři zanechává dojem obohacujícího střetnutí, v jiném naopak pachut' cizáctví.

- Přepis perských výrazů bez příloženého glosáře

Modarressí přepisů perských slov nenadužívá, evidentně si uvědomuje, že by perština v anglickém textu neměla vést k znepráhlednění textu. Perské výrazy dávkuje tak, aby se čtenář stále ještě dokázal orientovat v ději i osobách. Čtenáři sice unikají jisté drobné

vztahové nuance, ty ovšem nejsou nijak zásadní; libozvučná perská slovíčka v osloveních a titulaturách navíc dodávají vlastním jménům výjimečnější obsah. Díky jejich užití dochází k zajímavému účinku na čtenáře – oslovované postavy, které vedle sebe perské výrazy postrádají, působí náhle takřka neosobně, jako by čtenář vycítil, že se již vymykají určitému zvolenému vztahovému rámci.

- 1) titulatury a důvěrná oslovení: např. **Agha, Agha-jon, Hádí jon, baba**
- 2) či kombinace angličtiny a perštiny: **Papa-jon, motherjon, profesor jon**

Jon, neboli v českém přepise *džon, džún*¹⁴⁹ znamená „*drahý/milý*“ – v perských osloveních se užívá extenzivně, takřka si bez něj nelze představit rozhovor mezi blízkými osobami.

Agha, v českém přepise *ághá*, značíci „*pán*.“ Modarressí výraz též libovolně kombinuje s anglickým *Mr.* Výrazu *Agha-jon*, neboli „*drahý pán*“ mnohdy používá v zastoupení křestního jména, a tedy i s velkým písmenem, která jinak perština nemá.

Specifické je i nadužívání nejrůznějších přízvisek, přeložených ovšem do angličtiny, která nám přibližují a zpestřují okrajovější postavy. Tyto přezdívky, vytvořené mnohdy z charakteristik či profesí osob, se stávají přirozenou součástí jejich jmen (samozřejmě neoficiálního charakteru), jako je tomu běžné v Íránu i řadě dalších východních zemí. Pozoruhodné je i vázání slov, jednoznačně reflektující vliv perštiny; namísto adjektiv je například užíváno podstatných jmen (*Hassan the wheel, Ali the limp, Tavus the fixer*). Dodejme, že jeden ze způsobů tvoření adjektiv v perštině je rovněž pomocí nemodifikovaných podstatných jmen.

- *Ramezán ledař, Hassan kolař, Inženýr Gharíb (inženýr vždy s velkým písmenem), Alí kulhavec (Ramezan the ice seller, Hassan the wheel, Engeneer Ghareeb, Ali the Limp).*

Modarressí rovněž zařazuje do textu titul „*His excellency*“ (persky *dženáb-e ali*) – v perštině se v minulosti tohoto titulu užívalo při oslovování monarchy a duchovních, dnes se užívá např. v diplomacii. Výraz přešel i do běžné mluvy, často v sarkastickém podtónu, re-interpretujícím a zesměšňujícím ceremoniální protokoly. Modarressí je užívá přesně v tomto

¹⁴⁹ Jedná se o hovorové tvary spisovného *džán*, doslova „duše“.

smyslu, tedy ironizujícím oslovení osoby, do jejíž přízně se mluvčí snaží vetřít, i když pouze naoko.

- Vytváření nových slov:

Např. slovo *porturne* – vytváří jej profesor Bešárat, když skládá hymnus o smrti Máního, perského proroka ze 3. století, obviněného z hereze proti oficiálnímu zoroastriánskému náboženství a pověšeného na městské bráně.¹⁵⁰ Modarressí rozkládá výraz *nokturne* (hudební formu inspirovanou nocí), jejíž část nahrazuje výrazem *port* (brána). „**Porturne**“ tak označuje profesorovo hudební dílo, implikující v názvu opětovné propojení vlivů Východu a Západu.

4.5.3 Výrazové prostředky sloužící k přenesení významu

- Hyperbola

Mezi subjektivně podbarvené výrazové prostředky, které Modarressí používá, můžeme zařadit hyperbolu, oblíbený to trop perské mluvy. V Modarressího obou románech se často objevuje věta „kěz bych mohl umřít místo něho/ní....(If I could die for him/her...)“ – v hovorové perštině častá fráze („*baráš bemíram*“). Modarressí ji používá např. v kontextu vyjádření lítosti nad matkou, které zahynul syn („*I wish I could die for her. When she hears the news she'll die a sorrow's death!*“).¹⁵¹ Ve významu, jenž uvádí Modarressí, se ale fráze v angličtině neužívá, respektive působí přinejmenším nezvykle. V práci *Hyperbole in English* Claudie Claridge, vycházející z korpusové studie, se lze dočíst o způsobu použití a frekvenci výskytu frází a slov v nadneseném významu v anglickém jazyce. Víceslovná hyperbola se substantivem „*smrt/death*“ je v angličtině poměrně četná, stejně jako se slovesem „*umřít/die*“, ovšem spíše ve významu „*po něčem velmi toužit*“, nadneseně řečeno, „*být připraven pro něco zemřít, jen aby toho dotyčný dosáhl*“, např. „*I'm dying for a cup of tea*“.

Claridgeová však neuvádí ve své studii žádný význam, jenž by se alespoň vzdáleně přibližoval Modarressího užití hyperboly. To samozřejmě neznamená, že by čtenář nebyl schopen pochopit, co se snaží autor vyjádřit. Z kontextu okolních vět si může bez problémů

¹⁵⁰ Prorok Mání (zemřel r. 271), působil v Babylónii, prohlásil se za pečeť proroků. Jeho učení si zpočátku oblíbil sásánovský šáh Šáhrúh, pak ale Mání upadl v nemilost zoroastriánských kněží a byl popraven. Manicheismus (ájín-e mání), ve své době nejrozšířenější náboženství světa sahající od Číny až k Římské říši, je dualistickým náboženstvím zahrnujícím učení Ježíše, Zoroastra i Buddha. Manichejské spisy byly objeveny v čínském Turfánu.

¹⁵¹ MODARRESSI, TAGHI: *The Pilgrim's Rules of Etiquette*. New York: Doubleday, 1989, s. 21.

domyslet významovou rovinu tropu tak, jak se jej pokouší Modarressí přetransformovat ze své mateřštiny a čtenář tak na sebe zároveň nechává působit autorův „jazyk s přízvukem“.

- Ta'árofní fráze

V každodenní komunikaci i jednání Íránců přetrvávají do současnosti pravidla tzv. *ta'árofu*, neboli obřadně zdvořilého chování, provázeného výrazně nadsazeným vyjadřováním. Tato pravidla nejsou pouhou kulturní zvláštností, nýbrž i významným nástrojem společenské komunikace, potvrzujícím, definujícím a redefinujícím osobní statut mluvčího. V praxi se jedná o to, že v kontaktu dvou osob usiluje jeden i druhý mluvčí o zdůraznění svého poníženého statutu a zároveň se snaží nadsadit a vychválit kvality svého protějšku. Lingvisticky dochází k střídání specifických slovesných synonym a různých zájmen v plurálu.

Ačkoli se komunikační ta'árof jeví jako souhrn svazujících pravidel usměřujících mluvčího do beztak nereálných společenských kategorií, stylistické i morfologické možnosti perštiny umožňují mluvčímu disponovat s jazykem vcelku strategickým způsobem. Jazyk se stává nástrojem k prosazení určitého statutu, ačkoli tento nemusí vůbec odpovídat skutečnosti. William O. Beeman hovoří dokonce o „jazykové lsti“, kdy *ta'árofní* dvojsmyslnosti poskytují mluvčímu příležitost definovat statut ostatních komunikujících: „*Užitím lingvistických forem a vzorců chování odpovídajících danému statutu, jsou schopni přenést na ostatní nejen spříznění postavení ve společenské hierarchii, ale též společenskou morálku asociovanou s tímto statutem.*“¹⁵²

V angličtině není ani zdaleka ukotveno odkazování se k společenskému postavení tak, jako je tomu v perštině. V perštině existuje nejen vykání a tykání, ale i onikání a při referování o sobě dokonce užívání zájmena v 1. osobě plurálu či úplné nahrazení zájmena výrazem *bande* (otrok). Užití konkrétních sloves indikuje snahu o obřadně zdvořilý přístup k protějšku (např. jednoduchá slovesa v běžné mluvě jsou v ta'árofní komunikaci nahrazena složenými slovesy a slovesy obsahujícími arabský kořen): v běžné perštině sloveso *dádan* (dát) se v ta'árofu nahrazuje výrazem *taqdím kardan*, referujeme-li poníženě o sobě a slovesy *lotf kardan*, *marhamat kardan* a *mohabat kardan*, vztahujeme-li se k ostatním. Nebo též sloveso *goftan* (mluvit) se nahrazuje výrazem *arz dádan* (pro sebe) a *farmúdan* (pro ostatní). V komunikaci

¹⁵²BEEMAN, O. WILLIAM: *Language, Status, and Power in Iran Advances in Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press 1986, s. 142.

rovnostářštější angličtina ovšem postrádá takové sémantické prostředky, které by překladateli umožňovaly převádět perské *ta'árofní* výrazy ve všech jejich významových rovinách.

Mohli bychom říci, že *ta'árofní* fráze jsou srdcem jazykového obrazu světa perštiny – přenášejí kulturní a společenská specifika jeho mluvčích, vypovídají mnohé o vztahových a myšlenkových vzorcích Íránců. Pokud perský autor či překladatel z perštiny usiluje o jejich přenesení do jiných jazyků, musí počítat s poněkud frustrující nedostatečností možností překladu – významové nuance zůstanou skryty v toliko perském originále.

Modarressí se zjevně nepokouší přeložit úplně všechny fráze, které se vyskytují v jeho perském originále, protože u některých by překladem došlo spíše k zmatení čtenáře nežli k jeho obohacení jinokulturní zkušeností. Celkově se ale snaží zachovat alespoň ty obraty, jimiž se Íránci častují v celkem běžných situacích. Následující ukázka zachycuje konverzaci profesora s prodávčem ledu, který zrovna obědvá.

- „*Bůh vám žehnej.*“... „*Jsem vám oddán. Jsem vám plně k službám.*“... „*Naše oči se rozjasnily.*“... „*Vaše excelence, jste mým potěšením.*“... „*Prosím, posaďte se, nabídněte si chleba s jehněčím.*“... „*Není vás to hodno (It's not worthy of you, persky neskadno přeložitelný výraz „qábele šomá nadáre“).*“... „*Děkuji, nemám hlad. Jak se má vaše rodina?*“... „*S vaší laskavostí, všichni vám libají ruce.*“¹⁵³

Fráze na čtenáře jistě zapůsobí nevšedním dojmem, možná povedou i k pousmání. Patrně málokdo si ale uvědomí ještě další rozměr této konverzace, odehrávající se mezi dvěma osobami, jejichž společenské postavení je dosti nesoúměřitelné. Ačkoli profesor je v hierarchii vztahů mnohem výše, přistoupením na *ta'árofní* konverzaci se dostává, alespoň verbálně, na roveň prodávči ledu, s nímž komunikuje na stejně exaltované úrovni. Zároveň ale Modarressí neopomene upozornit i na to, že si „*tímto způsobem mezi sebou vyměňují pozdravy pouliční Arabové.*“ V zdánlivě nevýznamné poznámce se skrývá zjevná narážka na ambivalentní vztah, který Bešárat vůči prodávči ledu (ale též zakázaného alkoholu) chová. Zmínka o Arabech mívá u íránských autorů často xenofobní podtext; Íránci Arabům dodnes nemohou zapomenout podrobení Perské říše Muhammadovými vojsky v 7. století i další historická příkoří (naposledy válku se Saddámovým Irákem) a pohrdlivé a mnohdy i

¹⁵³ MODARRESSI, T: *Ibid.*, s. 64–65.

rasistické narážky nejsou ničím výjimečným. Modarressí se k něčemu takovému nesnižuje, jen lehce naznačuje, že jeho profesor sice přistupuje na společenskou výměnu zdvořilostí, ovšem stejně si o svém protějšku myslí své. Dalším náznakem je i arabské jméno Ramazána, jež samozřejmě nemusí vůbec indikovat arabský původ prodavače (arabská jména jsou mezi Íránci populární stejně jako perská), ovšem spojitost s Modarressího předchozí poznámkou a jejím vyzněním nelze vyloučit. Není ovšem podstatné, zda Ramazán je či není Arab, poznámka se totiž nevztahuje k jeho osobě či původu. Autor spíše naráží na samotný rámeček *ta'árofni* konverzace, jež je i na jeho akcentovaný styl psaní nezvykle rozkošatělý. Jako by se Modarressí rozhodl poukázat na jistý rys íránské kultury, který jej sice fascinuje, zároveň jím ale tak trochu pohrdá, společně s profesorem, jež postupně zjišťuje, že vyjadřovat se konvenčním jazykem ho již dávno neuspokojuje.

- Obrazné příklady:

Obrazná vyjádření, která Modarressí neperskému čtenáři zprostředkovává, lze poměrně snadno dekodovat z kontextu okolních vět. Autor využívá každé příležitosti, jak jimi prošperkovat text, a skutečně tím dosahuje efektu oživení leckdy již poněkud umdlévajícího děje. Většina uváděných metaforických a metonymických vyjádření se v takto doslovné podobě v angličtině nevyskytují, a proto čtenáře lehce zaujmou originálním příkladem. Je zjevné, že tyto fráze považuje Modarressí za jádro svého akcentovaného psaní, proto i usiluje o to, uplatnit jich v textu co možná nejvíce, aby tak čtenáře nenechal na pochybách, jaký sleduje, vedle uměleckého zážitku z obsahu díla, sekundární záměr. Zároveň též harmonizuje obsahovou a jazykovou strukturu románu tím, že propojuje imaginativní a vizuálně bohaté myšlenkové světy hrdinů s přepestrým spektrem obrazných vyjádření a trefných přirovnání.

- „*I přes svůj mladý věk se vždycky snažila dostat mezi starší, vždy se snažila být fazolí v každé polévce.*¹⁵⁴ ...*Na jeho přednáškách si o něm za jeho zády vykládali, že pro něho nikdo žádnou pažitku netrhal, že jeho hlas neměl žádnou váhu.*¹⁵⁵ ...*Okna byla temná jako ucho jehly.*¹⁵⁶ ...*Posviťte na hroby těch rodičů, kteří zahrnují společnost takovými hlupáky!*“¹⁵⁷

¹⁵⁴ *Despite her youth, she was always getting mixed up with grownups, always trying to be the bean in every soup.* MODARRESSI, T: Ibid., s. 24.

¹⁵⁵ *In his classes they said behind his back that nobody chopped any chives for him, that his voice carried no weight.* MODARRESSI, T: Ibid., s. 19.

¹⁵⁶ MODARRESSI, T: Ibid., s. 25.

¹⁵⁷ MODARRESSI, T: Ibid., s. 30.

Některé příklady ovšem není tak jednoduché interpretovat:

- **“V jakém hrobě jsi to byl?”**¹⁵⁸ – Kde ses toulal?
„Pil vodu z vlastního srdce“¹⁵⁹ – Byl upřímný, měl čisté srdce.

Modarressí rovněž využívá příměrů v komentářích, v nichž se kriticky vyslovuje vůči národní povaze:

- *„V této zemi jsme si zvykli myslet si, že jsme vševědoucí. Ale hned jak se něco semele, **jakmile zatne nůž do kosti**, snažíme se to skrýt. Předstíráme, že jsme si ničeho nevšimli, přesvědčujeme sami sebe, že se nestalo nic špatného, že **se vody nezčěrily**. Ale sebeklam má své hranice.“*¹⁶⁰

*„Problém našeho národa spočívá v tom, že se vždycky snažíme házet na pravdu špínu.“*¹⁶¹ (Komentář vyslovovaný profesorem v návalu emocí poté, co se dovídá, že jeho mladý nadějný student Mehrdád byl zabit na irácké frontě. Tragédie Mehrdádovy smrti dopadá na Bešárata o to víc, že si uvědomuje důvod chlapcova odchodu na frontu. Pod vlivem profesora učení o starých národech a jazycích se chtěl dostat na místo jejich původu – do Mezopotámie, tedy i do oblasti dnešního Iráku).

Modarressí se též nebrání užívat příměry vyskytující se toliko v angličtině (aniž by existovaly v perštině), případně takové, které se sice v anglickém jazyce užívají, ale poměrně zřídka, anebo v určitém specifickém kulturním kontextu, zde opět evokujícího propojování dvou kulturních zdrojů, judeo-křesťanského a východního – iránského.

- Výraz **„apple of sb. eye“**, užívaný v biblickém kontextu pro blízkého, milovaného člověka: *„Je tak těžké smířit se se smrtí blízkého člověka“ (The death of the apple of your eye eye is not an easy thing). Ale jak se praví v manichejské elegii, milovaný tě ve skutečnosti neopustil (But as a Manichean elegy would have it, the apple of your eye hasn't really left you).“*¹⁶²

¹⁵⁸ MODARRESSI, T: Ibid., s. 37.

¹⁵⁹ MODARRESSI, T: Ibid., s. 66.

¹⁶⁰ MODARRESSI, T: Ibid., s. 24.

¹⁶¹ MODARRESSI, T: Ibid., s. 21–22.

¹⁶² MODARRESSI, T: Ibid., s. 26.

V případě tohoto výrazu je trochu s podivem, že Modarressí nevyužil perského poetického ekvivalentu výrazu „apple of sb. eye“ v hojně užívaném tvaru „**núr-e češme šomá**“ – „světlo vašich očí“.

- Aluze

Řada výrazů též odkazuje na kulturní a náboženská specifika Íránu, která mohou čtenáře poměrně zmást. Uváděná specifika brání neiránskému čtenáři, aby procházel stejnou čtenářskou zkušeností, jako čtenář iránský, což však podle Modarressího tohoto čtenáře neochuzuje, právě naopak. Prostřednictvím aluzí a netradičních slovních spojení nutí vlastně čtenáře vnímat i odlišná kulturní prostředí.

Modarressí se nepřímou odkazuje zejména na islámskou revoluci a její konsekvence, činnost Revolučních gard či Komité (revoluční výbory), aniž by však vysvětlil či nastínil historický kontext. Velmi často používá aluzí k súfismu, čímž se některé pasáže textu stávají pro čtenáře neznalého základních témat islámské mystiky obtížné k pochopení. Autor se též odkazuje k manicheismu, mazdakismu a křesťanské angeologii.

Příklad jazykové a kulturní aluze:

„Svatební komůrka toho ubohého chlapce stála hned na začátku ulice, svíčky zapálené po celý den. (...) Snad by měl vyhledat nějakého Revolučního gardistu, aby s ním zašel do toho domu a nabídl svá blahopřání a kondolence.“

Svatební komůrky, persky *hedžle*, jsou “mobilní svatyně” k uctění nebožtíka, v porevolučním Íránu pak především mučedníka irácko-iránské války. Taktéž „gratulovat“ matce zemřelého nesvědčí o autorově cynismu, nýbrž snaze opsat „mučednictví“ chlapce zabitého na irácké frontě. Představitelé Revolučních gard chodívali do rodin „gratulovat“ rodičům zabitých chlapců, kteří jakožto mučedníci putovali po své smrti rovnou do ráje.

4.6. Reflexe psaní s přízvukem v obsahu díla

Úporné hledání vlastního výrazu se promítá i do obsahu románu *Poutníkůvých pravidel etikety*, kde si hlavní postava Hádí Bešárat, pensionovaný profesor starověké historie a jazyků uvědomuje, že mu přestává rozumět jeho rodina i známí: „*Tvé dopisy nedávají smysl*“, píše otci do Íránu jeho syn z Ameriky: „*Píšeš vždy v tajných kódech*.“ Bývalý přítel a čerstvě naverbovaný činitel Revolučního výboru vytýká Bešáratovi, že se svým chováním odcizuje ostatním: „*Studování andělů a předení vláken kolem světa protikladů vás jenom vychyluje. Odcizil jste se sám sobě. Měl byste si raději zacvičit*.“

Hádí Bešárat nedobrovolně akceptuje mlčení jakožto jedinou odezvu na nepochopení svého okolí, včetně své nejbližší osoby, manželky Farangu: „*Ticho bylo spoutaným jazykem šílenství táhnoucí se bez ustání za polední sirénou, která právě začala kvílet na ulicích. Ticho, které nebyl schopen Farangu vysvětlit. (...) Na jiném místě Bešárat vysvětluje: „Samozřejmě, že přetrvávám v mlčení. Mluvení patří k přítomnosti a po uplynutí času se na ně zapomene. Ale ticho přetrvává. Ticho je jazykem historie*.“

Nepraktičnost a neustálé filozofování profesora Bešárata navíc působí o to kontrastněji vedle jeho ženy, která je rovněž vnitřně nespokojená, ale svůj neklid se snaží řešit rázně. Když ovšem žena lamentuje nad neutěšeností jejich situace: „*Nemohu se pořádkem o všechno starat jen já. Musím ven. Srdce se mi každou chvíli rozpuke z toho, že jsem v tomhle domě jako v pasti*,“ profesor Bešárat v tu chvíli přemýšlí o tom, že by si velmi přál objevit faraónovu hrobku.

Bešáratova frustrace nepramení pouze ze zádrhelů v každodenní komunikaci a ztráty kontaktu s okolím, nýbrž z pocitu marnosti a neuchopitelnosti vlastního poznání, kterému věnoval celý svůj život. Kontrast mezi získaným poznáním, které nepřináší kýženou úlevu a ani neusnadňuje porozumění, a jiným druhem poznání, seslaným na člověka, aniž by se o to bezprostředně přičinil, vnáší do Modarressího díla jedno z ústředních témat islámské mystiky: rozpor mezi nabytou zkušeností (poznáním, vědou (*'ilm*) a tzv. vychutnávanou zkušeností (*má'rifa*), kterou na člověka sesílá Bůh či Dokonalé bytí. Modarressí hloubá nad možnostmi „očistění vlastního já“ od rušivých vjemů a podnětů bránících v rozpomínání se duše na jeho pravou podstatu, tj. jednotu bytí s Bohem a v Bohu.

V této ontologické rovině přeskakuje Modarressí do oblasti bytí vyjadřovaného jazykem. Na několika místech se vrací k myšlence nemožnosti vyjádřit se pouze skrze jazyk jako takový, což je i leitmotivem jeho bádání nad jazykem cizince. Ústředním momentem románu *Poutníkova pravidla etikety* a zároveň klíčem k rozpoznání Modarressího jazykového osvícení je moment, kdy Hádí Bešárat konečně vyslechne dívku Nílí a její slepou sestru Heli. Obě dívky žijí v sousedství a snaží se profesora neustále vyhledávat a pobývat v jeho přítomnosti. Profesor, který se jich dosud spíše stranil, rozpoznává náhle v dívčích slovech i gestech skryté významy a smysl, které mu do té doby unikaly. Zde je možno dešifrovat jasné súfijské aluze, profesor dochází k poznání ne racionálním bádáním, jemuž věnoval celý život, nýbrž intuitivně zakoušeným poznáním, jehož se mu dostává prostřednictvím slepé dívky. Další aluze se vztahuje k samotné Heli, která, jak se dovídáme, oslepla poté, co jí na ulici vchrstli kyselinu do obličeje za to, že nebyla oblečena dle islámského vzoru. Autor zde naznačuje rigiditu a „skutečnou“ zaslepenost náboženských představitelů, kteří ve jménu islámu dopustí oslepit dívku, jež v sobě nese atributy posvátna.

Poselství dívek ovšem zaznívá nepřímě, samy dívky si jej neuvědomují, jejich poslání vyznívá spíše jako zprostředkované poselství nežli vědomě aktivní čin. Moudrost Heli dosahuje mimojazyčného, takřka podprahového přesahu. „*Ne, ne, slečno. Mluvila jste krásně. Co zmůžu já se svými obyčejnými slovy? Hovořit jako mluvíte vy lze pouze jazykem aluzí.(...).* „*Co uděláte, když dorazíte do cizí země a budete chtít požádat o vodu? Buďto musíte na vodu ukázat nebo musíte napodobit samotné pití. Můžete se dorozumívat jen pantomimou. Pantomima je jazykem aluze. Slečno Heli, pro slepé můžeme použít jiná média. Například, když vám budu chtít říct, jak moc jsem vám zavázán za vaši laskavost, mohu takto políbit vaši ruku. Uchopil Heliny konečky prstů, sklonil hlavu a bez hlesu políbil hřbet její ruky. Heli se usmála: „Proč, profesore Bešárate? Vy nepotřebujete žádný jiný jazyk. Hovoříte velmi hezky.“*

Modarressí se snaží vyjádřit, že je to právě pantomima, která zastupuje hlas imigranta a posouvá komunikaci do oblasti pouhého naznačování a nepřesného vyjadřování. Pantomima představuje nedokonalý hlas nepřetržitých vnitřních překladů z jednoho jazyka do druhého, jež ale výslednou výpověď stejně nakonec zkreslí. Takto je snad lepší nemluvit, dochází k pochmurnému závěru Modarressí předtím, než nalezne onen zprostředkující klíč, jazyk aluzí, psaní s přízvukem.

Teprve nalezení vlastního výrazu vede k osvobození mateřského jazyka zasouvaného pod vrstvami propůjčeného jazyka, který slouží jen jako dočasný prostředek k vyjadřování. „*Samotný jazyk nemůže fungovat jako prostředek k přemostění kultur*“, interpretuje Nasrín Rahímíjeová (N. Rahimieh) Modarressího jazykové zkoumání (Rahimieh, 1990). Pouhá perština či pouhá angličtina nestačí k vzájemnému pochopení dvou odlišných kultur, ale vzájemné jazykové propojení a zároveň respektování limitů toho kterého jazyka může přinést kýžený výsledek.

4.7. Čtenářská recepcce – dva úhly pohledu

Modarressího volba jazykových prostředků indikuje (pro některé čtenáře možná znepokojivou) přítomnost hostujícího jazyka v hostitelské angličtině a sekundárně také jinakost postav i autora samotného. Autor se snaží přimět čtenáře „konzumovat“ nejen narativní stránku díla, ale i netradiční slovní spojení odrážející odlišná kulturní prostředí. Jak ovšem varuje Hartman, čím více zatěžuje autor jazyk citacemi a aluzemi, tím více podkopává smysl díla (Hartman, 1977).

Modarressího jazykové naléhání je nicméně výrazně méně nátlakové než například některé texty autorů, kteří se ve svém psaní snaží uplatnit myšlenky post-koloniální kritiky. Modarressí nepoužívá koncepty „jiného/other“ či „jazyku jiných/language of others“, přestože k nim má tematicky poměrně blízko. Neočekává od svého čtenáře zběhlost v tzv. „okrajovém čtení/border reading“, tedy aktivním vnímání jinokulturních kontextů, dohledávání nejasných souvislostí, skutečností či výrazů ve slovnících, encyklopediích, atd., nicméně požaduje po čtenáři mnohem více než jen povrchní čtení či honbu za okamžitým čtenářským prožitkem.

Čtenář z Massachuttes se v recenzi na Amazon.com vyjadřuje k románu *Poutníkova pravidla etikety* značně kriticky, hodnotíc jej doslova jako „*podivné bludiště, které nemá žádný východ*.“ Čtenář (představující se jako Robert S. Newman) vytýká Modarressímu především jeho použitý jazyk, který považuje za „strojený“ a použité dialogy za „nepřirozené“, celkový výsledek pak jako „mix, který dohromady nefunguje“. Navrhuje rovněž Modarressímu, že by se pro román psaný persky hodil spíše překlad do klasické angličtiny a v případě idiomů pak užití hovorových britských a amerických výrazů. Zajímavým způsobem též čtenář reaguje na

autorovy četné metafory a obrazná vyjádření: „*Musím ovšem připustit, že autor vytváří mnoho krásných metafor a popisů, které by ovšem vyznívaly lépe, kdyby byly přeloženy jiným překladatelem či ‚konzultantem‘ angličtiny.*“

Vzkaz tohoto čtenáře je zřejmý. Metafory jsou sice krásné, ale čtenář jim nerozumí – nechápe jejich přenesený význam. Dožaduje se tedy zkušeného překladatele, který by dokázal poutavou, avšak nesrozumitelnou metaforu převést do kontextu, jenž je čtenářovi kulturně a společensky bližší. Připomeňme si pro upřesnění, že Modarressího text editovala jeho manželka, spisovatelka Anne Tylerová. Můžeme tedy usuzovat, že se v případě Modarressího nejedná o nevědomé chybování, nýbrž o naplňování určitého autorského záměru.

Uveďme si ještě jinou reakci na Modarressího román, tak, jak na jazykovou stránku díla nahlíží íránská čtenářka, profesorka komparativní literatury žijící v Kanadě, Nasrín Rahímíjeová (N. Rahimieh). Rahímíjeová se podivuje, že Modarressí vůbec našel odvahu vydat text, jenž tak prosakuje perským idiomy, v době, kdy se většina Íránců v Americe ke svému kulturnímu dědictví spíše nehlásila (z důvodu porevoluční doby a dozvuků krize s americkými rukojmími). Nicméně své první setkání s Modarressího knihami popisuje Rahímíjeová jako „nevšední lingvistický zážitek:“ „*Jeho jazyk mě ohromil. Nedokázala jsem číst anglické věty bez toho, aby se mi okamžitě nevybavovaly perské ekvivalenty.*“¹⁶³ Rozechvění, jaké v ní vyvolává odezva mateřského jazyka, souvisí do značné míry s její rozkročeností mezi oběma kulturami (americkou a íránskou) a bilingvní jazykovou zkušeností: „*Po celém románu jsem nacházela doslovné překlady perských idiomů, které ve mně vyvolávaly povědomé pousmání. [...] Jednotlivé fráze byly působivou připomínkou jazyka hrdinů, jazyka, jenž se vynořil z lingvistické a kulturní sféry tak jiné, než byla ta, ve které jsem se právě nacházela.*“¹⁶⁴

Jsem si samozřejmě vědoma, že subjektivní hodnocení čtenáře nemusí mít vypovídající hodnotu o kvalitě díla jako takového. Přesto považuji oba názory za relevantní a hodné přiblížení, včetně hlasu čtenáře z Massachuttes, protože jej pokládám za hlas určitého spektra čtenářů, kteří se vyjadřují o Modarressího způsobu psaní obdobným způsobem. Hodnocení Rahímíové má čtenář poskytnou i trochu jiný úhel pohledu, vyrovnávající předchozí kritičtější reflexi Newtona. Závěrem se tedy nabízí otázka, k jakému čtenáři se autor vlastně obrací?

¹⁶³ MODARRESSI, TAGHI: *The Virgin of Solitude*. Syracuse: Syracuse University Press, 2008, s. x.

¹⁶⁴ *Ibid.*, s. xi.

Z uvedeného rozboru by vyplývalo, že spíše ke čtenáři americkému (neiránské původu). Ovšem reakce Íránky Nasrín Rahímiové svědčí o tom, že minimálně z jazykového hlediska zapůsobilo Modarressího dílo nadmíru intenzivně, a to právě na Íránce žijící v zahraničí, pro něž představuje jazyk s přízvukem integrální součást jejich přistěhovalecké zkušenosti.

5 Reflexe identity

V úvodu kapitoly věnující se identitární tematice je na místě zauvažovat, zda lze vůbec memoáry íránských autorů působících v USA považovat za „íránské“, jsou-li psány v angličtině, ba co víc, jsou-li psány autorkami, z nichž některé už ani persky neumí. Nezastírám již nyní, že na tuto otázku nepředkládám jednoznačnou odpověď, ačkoli za sebe se přikláním spíše k zařazení do kategorie íránských děl. Témata a motivy memoárů jsou podle mého názoru natolik prodchnuté Íránem a íránstvím, že tato díla nelze oddělit od prací psaných toliko v perštině.

Íránská spisovatelka působící v USA Faride Goldínová hledala odpověď na stejnou otázku u jiné íránské autorky, Ázar Nafisíové, jež napsala v angličtině memoáry dva (*Čtení Lolity v Teheránu (Reading Lolita in Tehran)* a *O čem jsem mlčela (The Things I've Been Silent About)*). Nafisíová prožila dětství i dospívání v Íránu a do USA emigrovala definitivně až roku 1997, tedy ve svých 42 letech. Jejím oborem byla srovnávací literatura (vyučovala západní literaturu na Teheránské univerzitě), a k oběma jazykům, tedy perštině i angličtině, měla takřka srovnatelný vztah. Dalo by se předpokládat, že v případě této autorky nic nebránilo vytvořit obě díla i v perštině nebo v obou jazykových verzích. Na dotaz, zda vůbec zvažovala sepsat memoár rovněž v perštině, však odpověděla Nafisíová spíše v neprospěch budoucí memoárové tvorby v samotném Íránu. Nafisíová, která patrně nejvíce ze všech autorek prolamuje ve své tvorbě tabu mlčení o soukromí, se přiznává, že by persky nepsala i proto, že by tak vznikl jiný příběh, než jaký napsala v angličtině. Nepřímo též odhaluje, že to není jen současným restriktivním politickým systémem v Íránu a cenzurou, proč nelze psát v Íránu memoáry stejným způsobem jako v Americe. Mnohem více omezujícím faktorem je samotná íránská společnost se svým tradičním konzervativním přístupem k soukromí jedince i rodin: „*Tento příběh jsem chtěla napsat ještě za svého pobytu v Íránu, ale neodkázala jsem to. Existuje sousta důvodů, proč nemohla tato kniha vzniknout v Íránu a ne všechny lze považovat za politické. V Íránu se mi stavělo do cesty příliš mnoho překážek, přílišná nařízení diktovaná vládou, ale i čtenáři. Nevím, zda bych napsala stejný příběh, ve stejném stylu. I jazyk, v němž píšete, může rozhodnout o tom, jakým způsobem se bude vaše kniha vyvíjet. Každopádně vím, že psát jsem chtěla začít již v Íránu*“.¹⁶⁵

¹⁶⁵ GOLDIN, FARIDEH: Iranian Women and Contemporary Memoirs. *Iranian Chamber Society* [online]. [cit. 2012-03-07]. Dostupný z WWW: http://www.iranchamber.com/culture/articles/iranian_women_contemporary_memoirs.php

V případě memoáru *Směšné v perštině* od autorky Fírúze Dumasové se však jedná o jinou situaci. Autorka emigrovala do USA s rodiči již v deseti letech a brzy se naučila anglicky tak dokonale, že nikdo nepoznal, že není rodilou Američankou (na rozdíl do své matky, která se anglicky nikdy pořádně nenaučila a hovořila, dle autorčiných slov, s příšerným přízvukem). V iránské komunitě v Americe byla Dumasová (za svobodna Džazájeriová) sice obklopena perštinou, ovšem angličtina pro ni brzy představovala lingvistickou doménu, v níž se cítila jistěji nežli ve své původní mateřštině. Autorka dvou memoárů, *Směšné v perštině (Funny in Farsi)* a *Smích bez přízvuku (Laugh Without Accent)*, se proto při perském vydání svého memoáru *Směšné v perštině* neodvážila vytvořit vlastní perský překlad. Memoár nechala přeložit iránskému překladateli, ačkoli s ním musí konzultovat nesčetné množství symbolů a nuancí spojených s americkou kulturou let sedmdesátých (během nichž autorka v USA dospívala).

Dumasová v předmluvě ke svému druhému memoáru *Smích bez přízvuku* nicméně poukazuje na řadu nedorozumění, vyplouvajících v průběhu překladu na povrch, jež ale měla autorka naštěstí možnost korigovat před výslednou autorizací překladu (ani to nemusí být vůbec běžné, iránské překladařské často překládají práce svých krajanů z USA bez jejich vědomí či souhlasu, takže zejména v případě historických prací vznikají mnohdy perské verze, které jsou spíše adaptacemi originálů či nepovedenými překlady). Autorka uvádí příklad překladatelského oříšku, na němž ilustruje kulturní rozdíly manifestované v jazyce: „*Eyes meeting across a room and va va va boom,*“¹⁶⁶ jenž převedl překladatel jako „*oči se střetly napříč pokojem a v tom vybuchly bomby.*“ Dumasová dodává, že musela překladateli vysvětlovat slangový význam výrazu „boom“ značící „lásku“, a tedy i dosti odlišný význam věty v perštině.

Pokud bychom se však vrátili k naší úvodní úvaze, zda lze například i tento memoár považovat za iránský, troufám si odpovědět, že dozajista ano. Ačkoli se takřka všechny epizody memoáru odehrávají v Americe a pojednávají hlavně o přistěhovaleckých peripetiích autorčiny rodiny, celý obsah je skrzskrz prochnut iránskými motivy a připomínkami íránství, iránského naturelu, tradic a kultury. A íránství, tedy odkazování se k jakémusi

¹⁶⁶ DUMAS, FIROOZEH: *Laughing Without Accent*. New York: Random House, 2009, s. 7.

společně sdílenému kulturnímu dědictví, je velmi silně přítomno i v dalších memoárech, jimiž se v této práci zabýváme.

5.1 Identita Íránců v USA

V úvodu ke kapitole zkoumající způsoby, jimiž konstruuji íránští autoři v USA svoji identitu, je nutno předeslat, že íránští migranti v USA pocházejí z různorodých etnických i náboženských skupin, jakož i rozličných sociálních prostředí. Jejich komunita zahrnuje nejen muslimy, ale bahá'íje, židy, křesťany nebo zoroastriány, z početných etnik pak například Turky, Armény, Azery, Kurdy nebo Asyřany. Na kolektivní identitu Íránců v USA je tak třeba pohlížet i prizmatem takto výrazně etnický a nábožensky nehomogenního zastoupení íránské přistěhovalecké komunity. Otázka nakolik sdílejí všechny tyto etnický a nábožensky odlišné skupiny nějakou kolektivní identitu, je tedy zcela legitimní a týká se i námi zkoumaných prací.

Vytváření národních/etnických/náboženských identit vymezováním se vůči někomu jinému nabývá u přistěhovalců reverzního charakteru. To oni jsou ti jiní, vůči komu se tedy mají vymezit? V dílech íránských autorů je poměrně obtížné dohledat přihlášení se k etnické, potažmo náboženské příslušnosti. Rodinné zázemí vykreslované v memoárech a autobiografických románech dává sice tušit muslimskou konfesi u všech zkoumaných autorů, explicitněji se však k islámu vyjadřuje snad jen Geláre Áfsáješová (G. Afsayesh) v memoáru *Šafránové nebe (Saffron Sky)*. Její složitou cestu za identitou protíná v jisté fázi snaha o přihlášení se k tradicím předků a perské kultuře právě skrze náboženství, jehož pozapomenuté islámské kořeny a snad i nové výhonky se v sobě autorka snaží dohledat při svých opakovaných návštěvách Íránu. Áfsáješová však nakládá s touto svou nově nabývanou náboženskou zkušeností velmi opatrně a jasně dává najevo, že považuje tento prvek své identity za velmi křehký. Rovněž ostatní autoři našlapují kolem své možné náboženské identity, jež by je spojovala s náboženstvím předků, s největší obezřetností a rozhodně se nesnaží o žádná proklamativní vyjádření stran kolektivní náboženské identity v rámci rodin či širší íránské diaspory. Obdobná situace existuje i v případě etnické příslušnosti, která se v dílech jednoznačně roztavuje na dichotomii toliko íránské a americké příslušnosti.

O tom, že v jiných přistěhovaleckých destinacích může být situace podstatně jiná, nás přesvědčuje Zohre Sullivanová, autorka sbírky úvah a rozhovorů o exilu s iránskými migranty v USA. Sullivanová vzpomíná na svou dětskou diasporickou zkušenost z Pákistánu, jež byla neustále formována a potvrzována přítomností rituálů a náboženských i sekulárních svátků. Tyto repetitivní obřady poskytovaly celé perské komunitě pocit sounáležitosti, pomyslné ochranné zdi proti okolnímu světu. Potvrzuje se tím charakter kolektivní identity, k jejímž znakům patří shoda členů o podstatných rysech skupiny (Jandourek, 2007). Kolektivní identita „vyžaduje, aby byla vnitřně posilována kulturní paměť v podobě rituálů, pevných jednotících symbolů a mýtů, ale i stigmatizujícím konstruktem kolektivní alterity“¹⁶⁷

Kolektivní identita Íránců v USA se do značné míry odvíjí od generační příslušnosti jednotlivců. Ačkoli se zejména druhá a třetí generace iránských migrantů identifikuje spíše jako Američané nežli Íránci, někteří migranti či jejich potomci se již začínají přiklánět i k „pomlčkové“ identitě, tedy označení Iranian-American (Íránoameričan), k čemuž nemalou měrou přispívá i úsilí různých iránských spolků a občanských iniciativ povzbudit (či spíše probudit) identitární povědomí Íránců.

K potvrzení či utlumování kolektivní iránské identity přispívá výrazně i znalost perského jazyka. Mnoho příslušníků jedenapůlgenerační či druhé generace Íránců je již pouze pasivně bilingvních – persky rozumí, ale hovořit persky nedokážou, anebo hovoří persky jen v omezených frázích především konverzačního charakteru. Mladí Íránci druhé a jedenapůlgenerační generace často využívají příležitostí, aby se naučili persky v různých kurzech, například i v Íránu, což do značné míry koresponduje s jejich snahou dopátrat se svých kulturních kořenů. Američanka s iránskými kořeny Cristina Killingsworthová se ve své eseji nazvané příznačně *Am I Hybrid?* zamýšlí nad otázkou výběru identity a své íránství demonstruje ochotou učit se mateřskému jazyku vlastní matky: „*Narodila jsem se v Londýně, vychovávala mě iránská matka a americký otec v Singapuru, vzdělání jsem získala v Americe. Jakožto Íránoameričanka považuji za svůj úkol naučit se jazyk, jež mě rodiče neučili.*“¹⁶⁸ Killingsworthová přiznává, že je monolingvní a nikdy nebyla v Íránu. Klade si otázku, zda se tedy vůbec může považovat za Íránku, jestliže neumí persky a nikdy nepřekročila hranice Íránu.

¹⁶⁷ NÜNNING, ANSGAR (ed.): *Lexikon teorie literatury a kultury*. Brno: Host, 2006, s. 329.

¹⁶⁸ WILCOX-GHANOONPARVAR, TARA: *Hyphenated Identities*. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2007, s. 18.

K výraznější reflexi kolektivní identity ve zkoumaných dílech dochází mnohdy až teprve propojením a završením prvků individuálního sebepojetí – osobní identita zachycená zejména v memoárech se vyznačuje nezakotveností a neustálou proměnlivostí, jak si ukážeme v následných podkapitolách. Na závěr našeho úvodu ke kapitole si však uveďme autora, jehož postoj k identitě, kolektivní i individuální, se vymyká většině konvenčních přístupů k otázce sebeidentifikace. Ačkoli díla předrevolučních tvůrců nestojí primárně v centru naší pozornosti, ráda bychom upozornila na dílo Íránce, jehož extrémní potlačení vlastní identity nemá v tradici perské literatury obdoby.

Kosmopolitního Íránce Ferejdúna Esfandiářího (F. Esfandiary, 1930–2008) formovala zkušenost vykořeněnosti již od útlého dětství, kdy s otcem diplomatem vystřídal řadu destinací a „domovů“, předtím než zakotvil definitivně v USA. Jeho nomádský naturel se ve své neukojitelnosti a neuskutečnitelnosti vyrovnával snad jen touze po návratu a úsilí těch, kteří svou vlast již opustili a v exilu přebývají. Esfandiářího neochota a nechť podřídít se „diktátu identit“, ať už národnostních, etnických, náboženských či rasových, nezůstala pouze v rovině prozaické tvorby, ale stala se doslova jeho životní filozofií. Změnil si jméno na FM-2030, obrátil se k futurologii a svou naději v budoucnost (zejména zlatý věk lidstva, který by měl začít roku 2030) završil totálním odříznutím se od všech svých předchozích „identifikací“, které mu byly vnuceny společností i tradicemi. Odvržením vlastního jména se symbolicky zbavil pout, která ho svazovala jako Íránce v Íránu i jako přistěhovalce v USA. vzdal se své minulosti, íránského původu, etnicity, národnosti i náboženství a stal se novým člověkem, tzv. „transhuman“ (přechodným člověkem), jak jej popsal v knize z roku 1989: *Are You a Transhuman?* Názorným příkladem jeho snahy oprostit se od veškerých identitárních pout je i jedna z otázek, kterou uvádí ve svém dotazníku se stejným podtitulem, jaký nese název jeho knihy: *„Are you a transhuman?: Are you postterritorial? Free of kinship ties – ethnicity–nationality?“*¹⁶⁹

Nutno podotknout, že Esfandiářího práce z futuristického období života se výrazně liší od jeho předchozí rané tvorby. Pozdních spisů příručkového charakteru a jejich skrytých poselství si možná cení futurističtí zasvěcenci, nikoli ovšem běžní čtenáři. Literární talent, jednoznačně reflektovaný v raných dílech, ustoupil pseudoúvahám o dokonalém člověku. Esfandiářího vymaňování se z tenat identit však předcházelo dílo, které Esfandiářího jako

¹⁶⁹ FM-2030: *Are You a Transhuman?* New York: Warner Books, 1989, s. 203.

autora jednou provždy rehabilituje. Vypravěčem kafkovsky laděného románu *Občanský průkaz* (*Identity Card*, 1966) je Íránec žijící v zahraničí, jenž se kvůli výměně občanského průkazu vrací do své vlasti, aby se zde podrobil banálnímu byrokratickému úkonu, výměně občanského průkazu. Frustrující čekání na úřadech se mění v noční můru poté, co se hrdina snaží poslušně přijmout vnucovanou identitu a zaplétá se tak do bludného kruhu absurdních nařízení a usurpujících nároků na osobnost i život jednotlivce.

Esfandiári v *Občanském průkaze* zachycuje všechny polohy vnitřního exilu. Reflektuje tesklivou touhu člověka opustit svou vlast a zároveň se do ní neustále navracet. Toto dílo z šedesátých let dvacátého století předchází otázkám identitární rozpolcenosti a vnitřního neklidu, jež začínají dominovat tvorbě íránských autorů v USA až mnohem později. Na závěr krátká ukázka z díla, v níž jsou de facto shrnuty obavy a nejistoty všech přistěhovalců, kteří se nacházejí rozkročení mezi oběma světy: „*Jsem podivný člověk. Není ve mně klid, nevím, co chci. Hned přesvědčuji sám sebe, že chci žít tady, v Íránu, přijmout vlast tak, jak je, se vším všudy, zapomenout na život v cizině – hned si zas vyčítám. Říkám si, ty blázne, hlupáku, pročpak přišels zpátky, ty do Íránu nepatříš!*“¹⁷⁰

5.2 Zaznamenávání minulosti: Pozice autora v textu

Protože se tato práce z velké části zabývá memoárovými díly a autobiografickými romány, považuji za nutné upozornit na postavení autora (případně autorského vypravěče) v textu a jeho vlivu na konstruování obrazu minulosti pro čtenáře.

„[...]...autor je situován vně svého textu a nabývá statutu nezávislé instance, jež text původním způsobem organizuje a s konečnou platností mu dává smysl. Autor má zásadním způsobem předcházet svému vlastnímu textu a tedy z něj být i vymaněn, protože jen za této podmínky je schopen psát o sobě, aniž by jej autobiografický diskurs změnil tak, že by již nebyla zaručena identita autobiografického subjektu a autobiografického objektu.“¹⁷¹

Odstup autora od popisované události, tedy jeho situování „vně memoáru“, umožňuje tvůrci určitý jev nebo duševní stav hodnotit, a tedy se i vůči němu vymezovat, či se s ním naopak ztotožnit. Retrospekci příběhu a jeho zasazením do „kontextu“ života si autor utváří vlastní

¹⁷⁰ ESFANDIARY, FERÉIDOUN: *Občanský průkaz* (překlad Věra Kubičková). Praha: Odeon, 1966; s. 5.

¹⁷¹ PECHLIVANOS, MILTOS (ed.): *Úvod do literární vědy*. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 282.

obraz minulosti. Memoáry tedy podléhají výrazné subjektivní perspektivizaci a autorova aktuální životní pozice a rozpoložení během psaní memoáru je zcela zásadní pro to, jakým způsobem nakládá se zaznamenávanou minulostí.

Thomas Larson uvádí příklad nedokončeného memoáru Virginie Wolfové *A Sketch of the Past*, psaného během druhé světové války. Spisovatelčina vzpomínka na obtížné dětství je spjata s aktuálními obavami z bombardování Velké Británie (kdyby nepadaly bomby a též na rodinu by se neřítla jedna pohroma za druhou, byly by vzpomínky jiné, analyzuje Larson). Wolfová představuje svůj memoár jako dialog mezi svým „tehdejším já“ (*I-then*) a současným já (*I-now*), jež jsou ve vzájemné interakci. Ovlivňování minulosti a přítomnosti je obousměrné: Podle Wolfové musí něco z dřívějšího „já“ rezonovat současnému „já“, aby jej zaujalo a přivedlo k zaznamenání vzpomínky.

Porozumění tomuto přístupu V. Wolfové k memoáru považuji za zcela klíčový pro rozbor iránoamerických memoárů, které se vyznačují právě onou velmi silnou bipolaritou mezi autorovým stavem v minulosti a přítomnosti. Rozdělení vlastního „já“ na dvě poloviny představuje zdroj intenzivního napětí, které tak přispívá k dramatizaci memoáru a přibližuje jej takřka až beletristickému žánru. Osobnosti autorů jsou totiž vnitřně rozpolcené a svoji rozdvojenost mezi „tady“ a „tam“, „nyní“ a „předtím“ si mnohdy uvědomují a zachycují právě proto, že ji již porovnávají z perspektivy současného vyrovnanějšího „já“. Ve svých memoárech se snaží zachytit proces sjednocování rozpolcené osobnosti, jež manifestuje velmi často obdobný scénář: dojít kýžené vyrovnanosti sjednocením vlastního já, což se mnohdy daří teprve až po zpětné migraci do Íránu a konfrontaci „imaginárních domovin“ se skutečným Íránem.

Čtenář si uvědomuje, že dochází k jisté manipulaci s minulostí, a že vzpomínky, které jsou mu servírovány, jsou řazeny a podávány tak, aby splňovaly požadavky určitého autorského záměru. Manipulace s minulostí je čtenářem akceptována, protože touží být „vtažen“ do děje a stát se součástí tvůrceva dramatického životního příběhu. Mezi čtenářem a memoárovým autorem se tak vytváří intenzivní pouto založené na takřka konspirační důvěrnosti. Tím, že čtenář přijímá autorovu manipulaci s minulostí, se stává spikleneckým spolutvůrcem jeho autorského plánu, protože teprve vyslyšením jeho příběhu se tento plán stává úplný. Naplňuje se tak Rushdieho relativizace vzpomínek coby dějotvorné funkce tvorby tak, jak ji autor objasňuje ve své proslulé eseji *Imaginární domoviny (Imaginary homelands)* a nemalou

měrou se v memoárech projevuje i perspektiva pozice autora v textu tak, jak ji přibližuje Thomas Larson na příkladu nedokončeného memoáru Virginie Wolfové.

Vzájemný vztah by ovšem nefungoval, kdyby se čtenáři nedostalo ze strany autora značné porce upřímnosti, intimního vyznání, celkového otevření se. Pouze za tohoto předpokladu je čtenář ochoten přistoupit na tento důvěrný vztah a připraven odpustit i jistou neobjektivnost vzpomínek – přibližuje se tím totiž autorčině prožitku. Vnitřní neklid, rozpolcenost mezi „tady“ a „tam“, „nyní“ a „předtím“ si uvědomují též autorky zde zkoumaných memoárů a jsou schopny toto vše zachytit právě proto, že je již porovnávají z perspektivy současného vyrovnanějšího „já“.

5.3 Identitární schizmata přistěhovalců

Společným znakem zkoumaných memoárů je eskalace nahromaděné úzkosti způsobené rozkoem mezi americkým a íránským „já“. Pro autorky memoárů je charakteristické, že se zejména v první polovině memoárů takřka proklamativně hlásí k americké identitě, kultuře, tradicím, popřípadě i zahraniční politice. Toto vymezení bývá o to zřetelnější, provází-li jej ostentativní distancování se od všeho minulého, rozuměj íránského. Íránská minulost nemusí být reálná, autorky ji nemusely samy zažít, ale připomínky íránství – íránských tradic, patriotismu, národního psýché, odlišnosti od Američanů – prosakují skrze každou vzpomínku na dětství a pubertu strávenou v USA anebo i v Íránu.

V dospívání podléhají autorky či jejich postavy nejružnějším tlakům, rodinným i společenským, které je nepřímo nutí identitárně se vyhranit, přimknout k té či oné identitě. Tlak nerodinného prostředí bývá uplatňován jak agresivní formou obviňování z příslušnosti k „fundamentalistickému režimu náboženských fanatiků“ (rozuměj v Íránu), což chápou přistěhovalkyně jako obrovskou nespravedlnost, tak zdánlivě nevinným podivováním se nad skutečnou či domnělou exotičností a výstředností jejich původu, čímž směřují na imigrantky nechtěnou pozornost a uvádějí je do rozpaků.

Tlaky rodinného klanu vyplývají z úsilí rodičů udržet v dětech povědomí o íránství, tradicích, kultuře, mentalitě. Dospívající děti ale reagují podrážděně, protože jsou tím zase nuceny vyhranit se vůči křehkému a těžce budovanému americkému „já“. Íránství je v takovém

případě nahlíženo prizmatem rodinných hádek, rodičovských zákazů a především odlišným a „trapným“ chováním rodičů a dalších íránských příbuzných, jejichž tempo adaptace na nové prostředí bývá většinou pomalejší či dokonce nulové. Komplikovaný vztah k íránství zatěžují i idylické vzpomínky na dětství v Íránu konfrontované s negativistickou kampaní proti Íránu v USA v 80. letech, a i později.

Přistěhovalecký teenager se velmi těžko vyrovnává s tímto vnitřním schizmatem a domácí prostředí nerozhodnost jenom znásobuje. Zatímco rodina a domácí prostředí tlačí na zachování íránské identity, vnější prostředí, tedy škola, přátelé, společnost zase nepřímou nutí k popření íránství, čímž se jen umocňuje vnitřní identitární rozkol. Postavy čelí nátlaku buďto uzavíráním se do sebe či naopak přehnaným úsilím splynout s většinou, přizpůsobením se, utajením veškeré své odlišnosti, popřením svého íránství. Autoři tak často popisují nutnost rozštěpení vlastního „já“ na íránskou a americkou část a „aplikování“ obou identit při různých příležitostech tak, aby nebyly vzájemně v rozporu. To samozřejmě klade na přistěhovance obrovskou psychickou zátěž a nutí je být neustále v pozoru, aby neodkryli nesprávnou identitu v nevhodném prostředí.

Ázáde Moáveníová, autorka memoáru *Rtěnkový džihád (Lipstick jihad)* popisuje svůj povznášející zážitek z návštěvy Íránu v pěti letech (narodila se totiž již v USA) a oznamuje čtenáři (z perspektivy pětiletého dítěte), že „jí konečně dávala smysl jejich tajemná existence v USA“. Pokračuje dál úvahami malého dítěte, že se „teprve v Íránu cítila ÚPLNÁ, měla pocit, že PATŘÍ do světa, jenž ji obklopoval.“¹⁷²

Je zřejmé, že odstup, s kterým Moáveníová o těchto událostech hovoří, jí dává možnost přeskupit relevantnost vzpomínek týkajících se sounáležitosti s íránským „já“ i americkým „já“. Proto hned v úvodu přivolává vzpomínku na předrevoluční pobyt v Íránu, kde jí bylo v širokém rodinném kruhu příbuzných a známých tak dobře, že „nikdy nechtěla tuto zemi opustit“, protože, jak zpětně analyzuje, právě sem patřila. To, že „někam někdy patřila“, že se někdy cítila „úplná“, si začíná uvědomovat až teprve mnohem později, dlouhé roky poté, co ještě jako malá dívka opustila definitivně Írán.

¹⁷² Ibid., s. 6.

Výraz úplnost, celistvost (*wholeness*) je mantrou takřka všech íránských memoárových autorek, u některých explicitní, u jiných alespoň tematizované. Geláre Ásáješová v *Šafránovém nebi (Saffron Sky)* hned v úvodu předznamenává, kde se asi bude nacházet zdroj jejího pocitu naplnění. Rozpomíná se na jedno prosluněné žhavé léto v městečku poblíž Washingtonu na počátku devadesátých let, na léto, které „vyčnává nad všechna ostatní léta mého dospělého života.“¹⁷³ Teprve po letech si uvědomuje, čím pro ni bylo právě toto léto výjimečné. Nějakým zázrakem, až se tomu sama autorka divila, se jí podařilo kolem sebe vykouzlit atmosféru minulosti a dětství, asociovanou s pocitem harmonie a bezstarostnosti: „Dosáhla jsem, čistě náhodou, reinkarnace štěstí z minulosti.“¹⁷⁴ Podařilo se jí přivolat sen, jenž ji navrátil do rajske krajiny dětství, do Íránu. A bylo to tím, že jí slunce oslepovalo svými paprsky a vítr jí zpíval: „Esence mých počátků stoupala jako míza, jež mě prostupovala hned tady hned tam, vůněmi dětského ráje. Pohlcená tou iluzí, sledovala jsem svou minulost, jak se mísí s přítomností. Hranice prostoru a času byly vymazány. Můj život se stal úplným.“¹⁷⁵

Na jiném místě zaznamenává pocit završení (*completion*), který si přivolává – kupodivu – obrazem pustiny. Ano, pusté, drsné planiny, obklopené horskými masivy, za nimiž se rozlévá moře. Jako je tomu v Íránu. „Všichni jsme produktem naší fyzické geografie,“ oznamuje Ásáješová a nechává se absorbovat vizualizací pouště: „Vpíjím se do toho pohledu, protože vím, že takhle holá zem, nesmlouvavá a neměnná, je v mých základech. Po všechna ta americká léta, kdy se Írán plně zhmotňoval jen v nehlídaných hodinách noci, jsem snila nejen o tvářích těch, co jsem milovala, ale i o zemi. Můj hlad po poušti a horách a moři byl hmatatelný, jako když dítě touží po matčině objetí.“¹⁷⁶ A protože o této reminiscenci hovoří již ve stavu svého současného vyrovnanějšího „já“, přidává i poznámku, že dnes v ní vyvolává pocit naplnění třeba i jen pohled na poušť v Arizoně. Krajina jejího srdce, prosycená vzpomínkami na dětský ráj v Íránu, se projektuje do nových domovin, zhmotněných na základě podobných prožitků, které v ní obě scenérie vyvolávají.

Ásáješová nepopisuje své vnitřně desintegrované stavy přímo, nýbrž prostřednictvím metafor vystihujících kontrast plnost-prázdnota. Pocit naprosté prázdnoty (*a great void, empty of all feeling*) ji nenaplní ve chvíli, kdy se dozví, že v Íránu byl popraven její přítel, nýbrž když

¹⁷³ ASAYESH, GELAREH: *Saffron Sky*. Boston: Beacon Press, 1999, s. ix.

¹⁷⁴ *Ibid.*, s. x.

¹⁷⁵ *Ibid.*, s. x.

¹⁷⁶ *Ibid.*, s. 16.

bojuje s neschopností předat alespoň náznak svého obrovského žalu nad touto ztrátou americkým spolužákům. Autorka si uvědomuje, že v tomto ohledu, tak bytostně lidském a citovém, je její jinokulturní a exilová zkušenost nepřenositelná.

Intenzivní pocit naplnění v ní naopak evokuje i rozpomínání se na předrevoluční Írán. Tentokrát se však nejedná o snivé krajiny domoviny, nýbrž o jistotu a stabilitu společenskou. Autorka se identifikuje s jasně vymezenou pozicí, kterou zaujímala její rodina v tehdy stále ještě silně hierarchizované perské společnosti. S „*pronikavou nostalgií*“ vzpomíná na doby, kdy žili v Íránu a měli „*všechno*“ – požitky Západu a zakořeněnost Východu, tedy de facto privilegia vyplývající z jejich vyššího sociálního statutu, spojená s jistotou příslušnosti ke starobylé kultuře. Lyžování, bruslení, koupání se v bikinách, hranolky a burgery, kabarety s alkoholem, minisukně...to je další předrevoluční ráj, o němž si však Ásáješová nenalhává, že by nebyl pozlátkový a iluzorní.

V čem ovšem spočívá ona východní zakořeněnost? Autorka se takřka rozplývá při vzpomínce na sociální stratifikaci jejich rodiny při styku s vnějším světem. Teprve s odstupem let si uvědomuje, že společnost nemusí být nutně navýsost hierarchizovaná jako ta íránská a přiznává, že postavení její rodiny bylo skutečně v mnoha směrech privilegované, což však, doplňuje důrazně autorka, vyžadovalo ze strany rodičů velkou míru zodpovědnosti. Rodiče nemohli jednat jinak než v duchu svých zděděných sociálních rolí, k nimž se ostatně autorka rovněž do jisté míry hlásí. Vědomí sociální nerovnosti a možná i nespravedlnosti vyplývající z nerovnoměrného rozdělení pozemkového a kapitálového vlastnictví v Íránu však nutí autorku k obhajobě vlastní rodiny (v zemi se zejména v 60. a 70. letech, navzdory „*ropným dolarům*“, prohlubovala propast mezi chudými a bohatými) akcentováním „*břemene*“ jejich privilegia. Ásáješová si vůbec nepřipouští podmíněnost sociálních nerovností právě tímto způsobem uvažování a naopak hrdě vzpomíná, jak dobře zvládali její rodiče tuto nelehkou roli. Přibližuje, jak na ně neustále kvůli jejich vysokému postavení někdo dorážel, chudší příbuzní a známí, za kterými se dveře nezavřely a které bylo nutno „*rozptýlit*“ do různých sekcí domu: ti z nižších sociálních vrstev se uklidili do kuchyně, střední třída pak do „*rodinného pokoje*“. A odměnou rodičům byla modlitba vděčných žadatelů, protože „*takto to v Íránu chodí: modlitba a ponížená úslužnost výměnou za patronaci a zaopatření...*“.

A je to i tato posedlost statutem, touha vystoupat na společenském žebříčku ještě výše, jež stojí za autorčinou snahou vycestovat za oceán, do „*země zaslíbené*“. Amerika je sice

„vzrušující, vábivá a provoněná deštěm“, ze všeho nejvíc ale láká možností naplnění autorčiny vnitřní ambice, jejíž počáteční jiskru vykřesal kdysi dávno předek-zakladatel jejich rodinného statutu: „Víc než cokoli jiného jsem chtěla do Ameriky kvůli statutu, který z toho vyplýval. Chtěla jsem vystoupat výše na mezinárodním hierarchickém systému. Jako spousta Íránců, které jsem znala, jsem i já prahla po vymanění se z vlastního pocitu osobní i národní méněcennosti. Při zpětném pohledu nebylo nic, co by mě přitahovalo víc nežli metamorfóza sebe sama do svého úplného protikladu.“¹⁷⁷ To je velmi upřímné vyznání, zarážející na moment i samotnou autorku, která jako by nepředvíдалa, kam až se rozvětví linie jejich vzpomínek a úvah. Jak sama přiznává, teprve nyní, po dvaceti letech, jí plně dochází dopad vlastního rozhodnutí se vší intenzitou.

Pocit uklidňující zakotvenosti a zároveň sounáležitosti s tradiční perskou hierarchizací společnosti, reminiscence dětství a jistota z těchto vzpomínek vyplývající kontrastuje ovšem s hlubokým pocitem nezakořeněnosti a neúplnosti jejího žití v Americe v letech docela nedávných, předtím, než se jí podařilo dosáhnout kýženější harmonie. Vnitřní schizma v Ásáješové propuklo naplno poté, co si uvědomila, že dosáhla svého dílčího snu – plně se asimilovala. Nesoulad pak jen přiživují přátelé a známí, kteří ji jako gesto povzbuzení chválí za její imigrantské úsilí, že je „dobře adaptovaná“, „amerikanizovaná“, „že jim ani nepřipadá jako Íránka.“¹⁷⁸ Teprve poté, co Ásáješová získá zelenou kartu (doklad o povolení k trvalému pobytu) a může opět cestovat do Íránu, pociťuje na sobě, že se poddává té správné intuici: „Tím prvním návratem jsem se vydala na dlouhou a pomalou cestou k znovuoživení mého pohřbeného „já“. A slíbila jsem si, že už nikdy nepřipustím, aby se mé osamělé nitro zase scvrklo, tou pomalou přistěhovaleckou smrtí.“¹⁷⁹

Autorka píše v jakémsi proudu vědomí, přeskakuje z jedné etapy života na druhou, rozhodně se nejedná o chronologické a jasně rozvržené paměti jejího života. O to spíše jí musí vyhovovat právě žánr memoáru, který jí všechny tyto „biografické excesy“ umožňuje. Ásáješová tak na podrobném popisu svých vnitřních stavů demonstruje pestrou sinusoidu svých identitárních proměn. Dětskou dychtivost vrátit se z Ameriky do Íránu, kde se cítila svobodněji (mohla si hrát na ulici), posléze touhu na prahu dospívání odjet do Ameriky pokud možno okamžitě (aby nepromarnila příležitost naplnit své ambice) a po letech studií a

¹⁷⁷ Ibid. s. 83.

¹⁷⁸ Ibid., s. 106.

¹⁷⁹ Ibid., s. 106.

pracovních příležitostech (kdy by se měla cítit spokojena sama se sebou, protože kariérně uspěla), nakonec vyslovuje opětovné přání navrátit se zase do Íránu. Finální fáze přítomná, naznačovaná spíše mezi řádky, se vyznačuje mnohem větší mírou vyrovnanosti a spokojenosti sama se sebou, což ostatně autorka demonstruje i na své schopnosti hodnotit a porovnávat minulost z odstupu.

5.4 „Návratové“ hledání ztracené identity

Jakmile je migrační pud ukojen, je přehlušen nostalgickou touhou navštívit rodnou zem (nebo vlast předků), konstatuje Michel Maffesoli (Maffesoli, 2002). Vyrovnaní se s vlastním „íránstvím“, tedy úsilí dopátrat se svých identitárních kořenů v íránské kultuře a zemi, se v řadě memoárů demonstruje právě formou vycestování do Íránu - země předků. Nejvýraznějšími představitelkami tohoto „návratového hledání identity“ jsou Ázáde Moáveníová, Tára Bahrámpúrová a Geláre Ásáješová. Jejich návratu ve všech třech případech předchází silná vnitřní nevyrovnanost způsobená rozpolceností mezi dvěma kulturními prostředímí. Představitelky „návratové zkušenosti“ tak manifestují úsilí o zapuzení vnitřní nespokojenosti a neukotvenosti v americké či íránské identitě odjezdem do Íránu, kde se má jejich „problém“ vyřešit.

Cesta je pro autorky jakýmsi iniciačním ceremoniálem, zkouškou sebe sama; odjíždějí, aby se zbavili pocitu trýznivé rozpolcenosti, zasetém kdysi dávno v dětství a zintenzivněném během složitého dospívání. Návštěva Íránu pro ně představuje pouť ke kořenům, ostýchavé ořukávání svého íránství. Během pobytu v Íránu testují limity a zastupitelnost své nově prozkoumávané íránské identity, připraveny ji buďto scelit se svou americkou částí, anebo se zbavit jejích zatěžujících stránek. Za všechny si přiblížme zkušenost Ázáde Moáveníové, která tematizuje svůj návrat do Íránu ze všech tří autorek nejvýrazněji. V memoáru *Rtěnkový džihád (Lipstick Jihad)* svádí doslova džihád (v jistém smyslu úporný vnitřní boj) o vlastní identitu.

Ázádiny rodiče se do USA přestěhovali roku 1976 a okamžitě se též rozvedli, krátce po narození Ázáde. Matka i otec Ázáde byli silně levicově angažovaní a ideologizace prosakovala do všech oblastí autorčina rodinného života, z čehož byla dívka od dětství frustrována a upřímně se z toho též ve svém memoáru vyznává. Levicová ideologie ve spojení s íránským smyslem pro pohostinnost se v jejích vzpomínkách velmi často

přetransformovala do charitativního poskytování útulku úplně cizím lidem, což v Moáveniové stupňovalo odpor k jistým rysům íránské kultury a naopak vyvolávalo touhu po typicky amerických hodnotách: „*Někdy s námi tihle cizinci zůstali několik týdnů a Maman ignorovala mé reptání, že by se raději měla zabývat pečením sušenek a začít se chovat jako normální americký rodič.*“¹⁸⁰

Na druhou stranu v ní vzpomínky na Írán íránských rodičů a příbuzných (jakož i idealizovaná vzpomínka na krátkou návštěvu Íránu v dětství) budují odlišný postoj k íránským kořenům. Autorka tak popisuje formování svého pečlivě hýčkaného íránství v idealizovaný, takřka exkluzivní pocit výlučnosti: „*Když jsem byla malá, vyrůstala jsem v prostředí zkreslených exilových mýtů a představovala jsem si, že jsem perská princezna unesená ze své vlasti, místa plného světla, poezie a slavíků, temnou d'ábelskou mocí zvanou Revoluce. Zápletku jsem si vypůjčila z Hvězdných válek a byla jsem přesvědčená, že se týká Íránu. Ájatolláh Chomejní byl Darth Vader. Rážovala jsem si to kalifornským předměstím, nechávala se unášet svou představou a přemítala o nějakém nadpřirozeném vysvětlení, které by objasňovalo přistání vesmírné lodi plné tisíců Teheránčanů do světa veganských koktejlů, volv, čaker a Tupaků.*“¹⁸¹

Právě v období dospívání si Moáveniová začíná uvědomovat silný vliv diasporické nostalgie, jež skrze filtrované vzpomínky rodičů a příbuzných utváří v autorčině myslí obraz země, kterou nikdy pořádně nepoznala. Přiznává, že si čím dál častěji kladla otázku, zda je její vztah k Íránu opravdový (pevný a nezvratitelný), nebo ji s Íránem váže jen ono vyfabulované pouto modelované vzpomínkami jiných, příliš slabé na to, aby vydrželo první náraz tamější reality. Tyto pochyby v ní navíc čím dál intenzivněji umocňují ambivalentní pocity co se příslušnosti k americké kultuře a americkému způsobu života týče, jež v jistém období vrchočí až takřka do negace autorčina íránského „já“.

Moáveniová proto zvažuje cestu do Íránu, aby „otestovala“ a vlastně i poznala své íránství, zároveň ale odjezd odkládá na neurčito, protože se intuitivně obává symbolického iniciačního rituálu nutného k vyrovnání se s vlastními kořeny. Ke konečnému rozhodnutí nakonec přispívá do značné míry též příznivější politická konstelace v Íránu na sklonku devadesátých let 20. století (po nástupu reformního prezidenta Chátamího k moci roku 1997 dochází

¹⁸⁰ MOAVENI, AZADEH: *Lipstic Jihad*. New York: Public Affairs, 2006, s. 8.

¹⁸¹ Ibid., nečíslovaný úvod.

k jistému politickému i kulturnímu uvolnění). Moáveniová, již jako absolventka žurnalistiky, tedy odjíždí do Íránu, kde se touží stát „svědkem probíhajících událostí.“ Svěřuje se čtenáři, že chce informovat, předávat poselství a hlavně najít „ztracenou revoluční generaci,“ generaci svých vrstevníků, kteří na rozdíl do ní prožili pubertu v těžkých porevolučních letech v Íránu.

Nutno podotknout, že se Moáveniové v Íránu nepodařilo zbavit jisté předpřestované výlučnosti a odstupu od většinové společnosti, před kterou se v USA naučila chránit a stranit již jako dítě. Na své cestě ke kořenům podléhá do značné míry selektivizaci témat, lidí i událostí – ztracenou generaci svých vrstevníků se snaží dohledat především po kavárnách, sjezdovkách a na večírcích bohaté mládeže. Proto je její popis a hodnocení dynamicky se vyvíjející íránské společnosti konce devadesátých let do určité míry subjektivně zkreslenou interpretací.

Co však od své cesty do Íránu očekávala a jak se její předpoklady vyplnily? Moáveniová se svěří, že toužila najít konkrétní místo, popsitelné a definovatelné jako „toto je můj domov“, zde se cítím konečně souzněná se svými kořeny i svým americkým druhým já. Po celou dobu svého pobytu však s Íránem „bojovala“, neschopna uchopit a pochopit jeho ducha, jak sama přiznává. Neustále se musela potýkat se svými střídavě naskakujícími identitami, americkou a íránskou, a její vnitřní boj byl chvílemi neúnosný. V závěru memoáru nicméně autorka dosahuje vnitřního smíru a ve své konečné úvaze hodnotí svůj postoj k Íránu i íránství překvapivě střízlivě – v případě Moáveniové a jejích identitárních ambivalencí lze však směle hovořit o úspěšném nakročení k identitární harmonii.

Na samém konci svého memoáru dospívá Moáveniová k závěru, že Írán je jako bájný pták Símorgh ze starobylé súfijské básně *Mluva ptáků (Mantiq al-tajr)*. Tento zajímavý příměr odkazuje k legendárnímu putování ptáků pod vedením dudka k bájnému ptákovi Símorghovi, o němž se věřilo, že je ptačím králem. Báseň slavného perského básníka Farídoddína Attára, žijícího na přelomu 12. a 13. století, popisuje svízelnou cestu ptáků, kteří v touze spatřit a poznat svého krále přelétávají početná údolí, v nichž musejí překonávat nejrůznější útrapy a zkoušky. Vyčerpání i nejrůznější slabosti a marnosti ptáků vedou k tomu, že poutníků po cestě ubývá, odpadají z vlastní vůle a někteří i umírají. Ti co vydrží, prolétávají údolím hledání, lásky, poznání, odloučení, jednoty, zmatení a údivu, zániku a smrti. V údolí poznání pochopí, že naučené znalosti jsou pouze dočasné, ale vnuknuté chápání přetrvává. V údolí odloučení ztratí touhu po pozemskosti a naučí se zřeknout všech vazeb k vnějšímu světu, což je povede k soběstačnosti a nezávislosti. V údolí jedinečnosti se rozplývají v jednotě

s Bohem. V údolí zmatení a údivu zapomenou na vlastní existenci. Otázky: “Kým jsi a čím jsi?” jsou již zcela nepodstatné.

Pouť vrcholí v okamžiku, kdy z tisíců ptáků zbude pouhých třicet, jež doletí na bájnou horu Qáf. Zde, vyčerpání a skleslí z pocitu beznaděje, netouží po ničem jiném, než spatřit Símorgha, svého boha. Když se ale strhne závoj zahalující krále, kvůli kterému celou strastiplnou podstupovali, zjistí, že stojí před zrcadlem, v němž vidí pouze sami sebe. Báseň o legendárním Símorghovi si pohrává s perským jazykem i čtenářem. Símorgh, neboli sí-morgh, značí persky třicet ptáků. Bůh, kterého ptáci, alias lidské duše hledali, se nachází v nich samotných, jsou to oni.

Tato obrazná poéma není pouze reflexí odvěkého hledání Boha, je i súfijským návodem k dosahování původní celistvosti a ztracené jednoty, rozlévající se kdysi v duši člověka jako uklidňující řeka, zanechávající za sebou jakýsi letmý náznak vzpomínky. Báseň lze nahlížet jako univerzální metaforu lidského toužení po vyrovnanosti se sebou samým, se všemi navzájem si protiřečícími „já“, co jich jen člověk za život nahromadil. Proto je též příměr k cestě za Símorghem v případě Moáveníové tak příhodný a vystihující její vlastní strastiplnou pouť.

Moáveníové pouť směřovala k nalezení ztraceného domova. Místo toho našla, jak sama konstatuje, sama sebe: *„Ačkoli se ve mně s každým dnem hromadilo více otázek nežli odpovědí, něco mě nutilo držet se zavedeného kurzu, stejně jako oněch nezlomných třicet ptáků.“* K Símorghovi přirovnává autorka i samotný Írán, cíl svého snažení. Je podle ní stejně nevyzpytatelný, náznakový a nepopsatelný. Vrtošivý ve svých náladách, s horizontem budoucnosti jednou protaženým do dále, jindy zas mizivě se smrskávajícím. A ani minulost není dle Moáveníové bitvou prozatím vyhranou.

5.5 Domov a jeho rekonstrukce

Vztah člověka k žitému prostoru se v přistěhovalecké tvorbě často vyjevuje motivem domova, ať už ve smyslu zázemí v domovině, či naopak v tématu věčného nomádství a odmítání jakéhokoli zakotvení. Citový vztah k tomuto místu a smutek z jeho ztráty vyvolává nostalgii po dřívějším místě a vzpomínky na domov se stávají prostorem k vyjednávání

přistěhovalcova vztahu k domovině nové, jakož i té lokalizované v hostitelské společnosti. Uchopení a vyrovnávání se se ztraceným domovem se může stát i metaforickým vyjádřením přistěhovalcova postoje ke světu i k životu.

Co je to ale vlastně domov, jak jej lze popsat? Pokud jsme pevně zakotveni v našem žitém prostoru, málokdy si uvědomujeme, co pro nás domov znamená a jak (a proč) bychom jej měli definovat. Jan Patočka přibližuje domov jako útočiště, místo „*kam patřím víc než kamkoli jinam*.“¹⁸² Člověk si jej neutváří sám, nýbrž domov vychází ze společenství, jež nás oklopuje a je nám důvěrně známé. V užším smyslu je domovem rodina, v širším pak předivo společenských vztahů, s nimiž se člověk cítí spřízněn a kterým rozumí.

Pocit sounáležitosti s důvěrně blízkým a známým místem formuje do značné míry i naši identitu, jejíž neustálé přehodnocování a revidování tvoří součást procesu usazování se v hostitelské společnosti. I pojetí domova tak nabývá u přistěhovalce nového obsahu. Hamíd Nafísi (H. Naficy) upozorňuje na úskalí spojená s transformací vzpomínek na původní domovy, z nichž se de facto stávají již jen přistěhovalcovy individuální výtvořky, konstrukty. Domov jako projekce přistěhovaleckých tužeb a přání se tak může stát značně zkreslenou představou: „*Samozřejmě, že domov, vůči němuž se člověk v exilové pozici vymezuje a přehodnocuje své bytí, přestává být určitým konkrétním místem a stává se konstruktem, ničím více nežli přáním či touhou. A jako všechny konstrukty, i tento v sobě skrývá potenciální lež, a jako všechny touhy, i tato je zatížena přemístěním [displacements] a zkreslením [distortions]*.“¹⁸³

Zkresleným obrazem domova se podrobně zabývá i Salman Rushdie, jehož popis imaginárního obrazu minulosti uvádíme v úvodu práce. Rushdieho fascinuje, jakým způsobem pokrývá časová i prostorová vzdálenost naše uvažování o rodné zemi či rodném domově. Uvědomuje si, že úsilí přistěhovaleckého či exilového autora zachytit dění ve své rodné zemi bývá nevyhnutelně spojeno s neschopností vystihnout objektivní realitu.¹⁸⁴ Aby se vyhnul tomuto úskalí, snaží se (jak přibližuje na příkladu románu *Děti půlnoci (Midnight Children)*) zachytit „*imaginativní pravdu*“ (*imaginative true*) o své rodné zemi, tedy vytvořit

¹⁸² PATOČKA, JAN: *Přirozený svět jako filozofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 6.

¹⁸³ NAFICY, HAMID: *The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, s. 197.

¹⁸⁴ A proto též Rushdie nazývá sám sebe „*fantastou, stejně jako všichni, kteří opustili domov*.“ (RUSHDIE, SALMAN: *Hanba*. Překlad Pavel Dominik. Praha: Odeon 1990, s. 101).

Indii jen tak „opravdovou“, jak to dovolí jeho paměť a imaginace: „*O co jsem se konkrétně snažil, bylo vytvořit paměťový román a román o paměti; o tom je moje Indie: 'má Indie,' tedy jen jedna verze a ne více než jedna ze stovek milionů dalších verzí, které se nabízely. Snažil jsem se ji vytvořit tak imaginativně skutečnou, jak jen to šlo, ovšem imaginativní pravda vyvolává současně úctu i podezření a já jsem věděl, že moje Indie může být jen takovou Indií, ke které jsem se já (jenž jsem již více nebyl, čím jsem býval, a odříznutím se od Bombaje jsem se ani nikdy nestal tím, čím jsem se možná měl stát), byl řekněme ochoten přihlásit, že k ní patřím.*“¹⁸⁵

Paměťová selektivnost společně s autorovou fantazií dávají vzniknout nové zemi stojící v základech země staré. Kontury obou zemí se místy překrývají, jinde zas rozbíhají odlišnými směry. Vzniká unikátní domov jednoho konkrétního autora, „smyšlený domov“, tedy tzv. „imaginary homeland“, s nímž může autor sdílet pocit sounáležitosti. Subjektivnímu pohledu tvůrce nelze vytknout neschopnost zachytit objektivní skutečnost, tedy takovou, jakou si ji pamatují ostatní, byť se vždy jedná jen a pouze o další subjektivní pravdy. I proto Rushdie „*tvoří imaginární krajiny a snaží se jimi oklamat ty, které existují.*“¹⁸⁶

“*Snad je to tak, že autory, kteří se nacházejí ve stejné pozici jako já, tedy exulanty, emigranty a expatrioty, stíhá jakýsi pocit ztráty, nutkání vyžadovat něco nazpět, dívat se dozadu, a to i za cenu, že se tak promění v solný sloup. Ale když už se jednou otočíme, musíme tak činit s vědomím (vyvolávajícím obrovskou nejistotu), že naše fyzické odcizení z Indie téměř nevyhnutelně znamená, že nebudeme schopni požadovat přesně to, co jsme ztratili; a že tedy, stručně řečeno, vytváříme fikce, a ne skutečná města nebo vesnice, že vytváříme neviditelné, imaginární domoviny, Indie myslí.*”¹⁸⁷

Autora čerpajícího především ze vzpomínek tak nemusí roztříštěnost a nekontrolovatelnost toku vzpomínek zneklidňovat, pokud využije jejich zkreslující, a tedy imaginativní potenciál. Rushdie přirovnává využití „děravé paměti“ k archeologickému výzkumu, jež také nadhodnocuje střepy a zbytky dřívě i bezcenných věcí právě díky schopnosti rekonstruovat z nich ztracenou minulost. Střípky vzpomínek se tak stávají o to vzácnější, jak v autorovi

¹⁸⁵ RUSHDIE, SALMAN: *Imaginary Homelands*. London, New York: Granta Books, 1992, s. 10.

¹⁸⁶ RUSHDIE, SALMAN: *Hanba*. Překlad Pavel Dominik. Praha: Odeon 1990, s. 101–102.

¹⁸⁷ *Ibid.*, s. 10.

zpětně resonují a evokují v něm další představy. Triviální věci nabývají symbolického významu a všední záležitosti posvátného charakteru.

K zjednodušujícím polarizacím domova inklinují zejména ti iráňští autoři, kteří vyrůstají obklopeni nostalgickými vzpomínkami rodičů a dalších příbuzných. S obdobným problémem se potýkají rovněž druhogenerační Íránci v USA, jejichž vztah k historii, kterou neprožili, prochází ještě komplikovanějším procesem. Vzpomínky rodičů na „starý dobrý monarchistický Írán“ zkrslují jejich vlastní rozpomínání se na původní vlast či vlast předků. Minulost je těmto autorům zprostředkována ve zcela přefiltrované, exilově traumatizované nebo idealizované podobě.

Nostalgie prvogeneračních iráňských přistěhovalců je však jejich potomky často vnímaná jako břímě a druhogenerační i jedenapůlgenerační autoři reflektují nostalgii negativně, jako něco, co je v jejich formativních letech dospívání spíše oslabovalo. Moáveníová v *Rtěnkovém džihádu* přiznává, jak během dospívání trpěla pocitem, že není skutečná Íránka, protože žije v idealizovaném světě nostalgických vzpomínek na minulost svých rodičů. „*Narodila jsem se v kalifornském Palo Altu, do náruče iráňské diaspory splavované nostalgií a touhou po Íránu vzdáleném tisíce mil daleko.*“¹⁸⁸

V poněkud jiné situaci se ocitá Ázar Nafisíová, která prožila v Íránu dětství i dospívání, studovala v Americe, a do Íránu se vrátila po islámské revoluci, aby zde setrvala až do konce roku 1997, kdy se s rodinou rozhodla definitivně emigrovat. Ke svému vztahu k domovu se Nafisíová hlásí spíše nepřímo; odvolává se k němu teprve v okamžiku, kdy s manželem zvažují odjezd z Íránu a uvědomují si, že jejich emigrace může být trvalá, že se do Íránu možná již nikdy nevrátí. Důvody, pro něž se nakonec rozhodnou odjet do USA, jsou dvojího druhu. Autorka manifestuje deziluzi ze společenského, politického i ekonomického marastu v zemi a demonstrativně se přihlašuje k opozici vůči stávajícímu režimu, s nímž se již nehodlá pasivně spolupodílet na vytváření atmosféry lží. Druhý důvod je povahy mnohem niternější a Nafisíová o něm rovněž hovoří s mnohem menší jistotou: *necítí se již v Íránu jako doma.*¹⁸⁹ Může se jevit jako samozřejmé, že se autorka necítí „jako doma“ v zemi, v níž neúnosná arbitrárnost opresivního režimu vystavuje obyvatele libovůli svých absurdních rozhodnutí.

¹⁸⁸ MOAVENI, AZADEH: *Lipstic Jihad*. New York: Public Affairs, 2006, s. vii.

¹⁸⁹ S tímto pocitem se svěřuje ve svém druhém memoáru *O čem jsem mlčela (Things I've Been Silent About)*.

Autorku ale zrazuje vlastní hlas, jindy tak sebejistý a přesvědčivý: „*Od té doby, co jsem se vrátila do Teheránu, jsem se cítila tak nějak cize [displaced], nikdy ne úplně jako doma.*“¹⁹⁰

Po tomto zdánlivě letném konstatování přechází na obšrný popis události, která předznamenala jejich rozhodnutí o odchodu, a přibližuje diskuzi s manželem o tom, že jsou vlastně tichými spoluviníky režimu (manžela zadrželi při návratu z večírku příslušníci Revolučních gard, strávil noc v cele mezi kriminálníky a nakonec musel zaplatit úplatek, aby byl propuštěn). Autorka tím ze sebe setřese znepokojivý pocit chvilkového selhání a opětovně se navrácí ke svému „pravému já“, jež nepochybuje o krocích, které Ázar činí, ani názorech, za které se tak vehementně bije.

Bylo to ale právě ona, kdo před léty učil rozhodnutí, že se již po revoluci vrátí do Íránu a pokusí se zde vybudovat domov, i když jen na troskách toho starého. Rozpomínává se na to, jak ještě v Americe snila o nedostižitelném domově a jak se za svou nostalgii styděla sama před sebou: „*Snila jsem o změně politického systému, ovšem středobodem všeho, co jsem dělala, byl stejně jen návrat do těch hor, za noční oblohou, pod níž jsem spávala v dětství, do ulice Náderí a vůně ryb, kůže, kávy a čokolády a kin a restaurací a kaváren s hlasitou hudbou a k mému otci, který by během procházky po širokém bulváru vedoucím k horám a lemovaným stromy, mou ruku ve své zarecitoval: „Jedním z důvodů, proč bychom měli věřit v Boha, je existence Rúmího nebo Ferdousího.*“¹⁹¹

Cožpak byla všechna ta drobná vítězství po střetech s absurditou íránské reality úplně marná? Selhala snad, a bude vůbec schopna najít domov někde jinde, třeba i tam, kde se jí to již jednou nepovedlo, v Americe? Nafisiová tak nechtěně vyjevuje rozpor mezi její snahou nechat čtenáře nahlédnout do intimity svého života, rodinných vztahů i způsobu uvažování a neochotou podělit se tak zároveň i o své pochyby, nejistoty a vnitřní strachy.

Domov však nemusí být nutně spjat s konkrétním místem, nýbrž může být navázán i na nějakou osobu. Tak, jako si mnohdy teprve opuštěním domova uvědomíme vzájemnou citovou provázanost, tak i ztráta osoby ztělesňující domov může vyvolat pocit ztraceného

¹⁹⁰ NAFISI, AZAR: *Things I've Been Silent About*. London: William Heinemann, 2009, s. 291.

¹⁹¹ *Ibid.*, s. 227.

zázemí. Íránka Feri v semiautobiografickém románu *Cizinka (Foreigner)* Nahíd Račlínové (N. Rachlin) přestává cítit sounáležitost k rodině i domovu poté, co ji v dětství opustí matka (příbuzní a otec tvrdí, že matka podlehla náboženskému volání a odešla se věnovat Bohu, ve skutečnosti ale matka utekla s cizím mužem). Dětství a dospívání prožité bez matky a život pouze s otcem a macechou vedou u dívky k prohlubujícímu se pocitu vykořenění. Domov, který přestává být domovem, je již mnohem snazší opustit: „*Snila jsem o lepším světě,*“ svěřuje se Feri, proč chtěla odejít za studiem do Ameriky.¹⁹²

Absence domova, onoho bezpečného zázemí, vede Feri k emigraci a snaze vytvořit si vlastní domov v nové zemi. Ani v Americe se jí to však nedaří, a jakkoli se v sobě Feri násilně pokouší vypěstovat pocit sounáležitosti k adoptovanému místu i k americkému manželovi, čím dál více v ní narůstá pocit odcizení vůči všemu kolem sebe. Feri se rozhodne nakrátko navštívit Írán, ale i zde se již cítí jako cizinka; nikdo z rodiny ji nevitá s otevřenou náručí, příbuzní na ni hledí s podezřívavostí a nedůvěrou. Emigrantka Feri, která se může kdykoli vrátit „domů“, se tak čím dál více přibližuje stavu vyhnanců bez domova, jimž André Aciman, literární vědec s vlastní bohatou exilovou zkušeností, přiřazuje exilovou existenci poznamenanou nejen ztrátou domova původního, ale i neschopností vybudovat si domov nový, či v podstatě jakýkoliv jiný: „*Exulantom není jen člověk, který ztratil svůj domov; může jím být i někdo, kdo nedokáže najít domov jiný, kdo si ho ani neumí představit. Někteří už ani nevědí, co domov znamená. Přeracovávají si koncept domova s tím, co mají, stejně jako i předělávají lásku z toho, co z ní pokaždé zbývá.*“¹⁹³

Odcizení a odstup od rodiny umocňuje i proměna interiéru Ferinina rodného domu. V rekonstruované kuchyni, kde je „vše staré nahrazeno novým“, se bortí i poslední chatrné vazby na domov. Výběr kuchyně jako prostoru symbolizujícím odříznutí se od minulosti mohlo být ze strany autorky zcela náhodnou volbou, zároveň však, chápeme-li kuchyň jako tradiční doménu žen (nejen) v íránské společnosti, můžeme rekonstrukci (zničení původní podoby) tohoto prostoru rozumět i jako metaforu vymazání matky z „paměti“ domu i jeho obyvatel.

¹⁹² Ve skutečnosti se ale jednalo o útěk před strachem z vlastní neukotvenosti. Dokonce i otec, který z počátku s odjezdem nesouhlasí, Feri nakonec podporuje, protože má strach, aby dcera nešla v matčiných šlépějích. Dobrovolné opuštění domova se souhlasem rodiny je pro otce přijatelnější nežli matčin vyvzdorovaný útěk.

¹⁹³ ACIMAN, ANDRÉ (ed.): *Letters of Transit*. New York: The New Press 1999, s. 21.

Absence předmětů, které na sobě nesly stopu matčiny dávné přítomnosti, umocňují ve Feri nostalgii po ztraceném domově (a ztracené matce). Mizení drobných věcí, jež v člověku přižívovaly vzpomínky na minulost, evokuje v exulantovi pocit vykořenění a připomíná pomíjivost vlastní existence, podotýká Aciman. Vykořeněnost prociťovaná nejen v přeneseném smyslu, ale takřka fyzicky zakoušená, generuje touhu po stabilitě neměnnosti – jako by bez úponů pod zemí ztráceli nohy rovnováhu i na povrchu. Zdánlivě pevná půda pod nohama, vystěhovalcův nový domov, je však stejně vratká jako exulant naroubovaný na zem, v níž se neujal.¹⁹⁴ „*Chtěl jsem, aby vše zůstalo při starém. To je totiž typické pro lidi, kteří již ztratili úplně všechno, včetně svých kořenů nebo schopnosti vytvářet nové,*“¹⁹⁵ přibližuje vlastní zkušenost Aciman.

Feri netuší, že za pomyslnou destrukcí jejího domova stáli otec i matka zároveň. Matka, protože spustila řetězec událostí, o kterých musela tušit, že v tak striktně patriarchální společnosti povedou k tragickému vyústění. Otec, jenž zabránil matce, aby se vrátila do rodiny, když krátce po svém útěku žádala o odpuštění. Otec navíc zamezil jakémukoli styku mezi dcerou a matkou. Kvůli odloučení od matky, ale i kvůli neschopnosti okolí kompenzovat dítěti ztrátu matky či alespoň šetrně vysvětlit její zmizení, přišla Feri nejen o připoutanost k původnímu domovu, ale i o schopnost vytvořit si stabilní domov nový. Teprve náhodným zjištěním během návratu do Íránu, že matka žije v nedalekém městě, začíná Feri dešifrovat tajemství minulosti a postupně zaceluje bolestné jizvy způsobené dlouholetým odloučením. Vzájemným setkáním matky s dcerou dochází nejen k obnově ztraceného vztahu, ale i k postupné rekonstrukci podlomeného vztahu Feri k její rodné zemi, domovně v širším smyslu. Účastní se s matkou běžných každodenních úkonů a obyčejných rituálů a dychtivě nasává atmosféru prodchnutou vzpomínkami na minulost. Intenzivní prožitek sounáležitosti s Íránem i jeho kulturou přibližuje Feri připodobněním se k ohromné škebli, nasávající jedním koncem zrnka „íránský“, aby jej zas druhým koncem vypudila ven. Zřetelné odkazy na symboly niterně spjaté s Íránem, tradiční oděv čádor, účes potulných bardů, svádivé mladíkovy oči – tmavé oči, to vše pomáhá Feri probrat se z exilového kómatu a rozpomenout se na své kulturní kořeny:

¹⁹⁴ „*It reminds me of the thing I fear most: that my feet are never quite solidly on the ground, but also that soil under me is equally weak, that the graft didn't take*“, rozkrývá Aciman pocit exulanta. Aciman, v současnosti profesor literární teorie na New York University, pochází z turecko-italské židovské rodiny, která počátkem 20. století zakotvila v Egyptě.

¹⁹⁵ ACIMAN, ANDRÉ (ed.): *Letters of Transit*. New York: The New Press 1999, s. 21.

„Chvíli jsem tam jen tak stála, poslouchala, dívala se, a v tom se mi mysl naplnila vzpomínkami na podobné scény z minulosti. Náhle mě napadlo, že je moje tělo jako jakási ohromná škeble, vyprazdňující se z jedné strany a naplňující se z druhé. Hvězdy, růžové kytičky na mém čádoru, uzel na zpěvákových černých vlasech, tmavé oči mladého muže stojícího v davu, teď, právě teď se na mě usmál – to všechno jsou drobná zrníčka, kterými jsem krmena. S každým nádechem je absorbuji, pomalu.“¹⁹⁶

¹⁹⁶ RACHLIN, NAHID: *Foreigner*. New York: W.W. Norton & Company, 1978, s. 191.

6 Reflexe přistěhovalecké zkušenosti

6.1 Didaktický přesah memoárů

Specifickým rysem zkoumaných íránských memoárů je jejich osvětový přesah, snaha o zasazení určitého přistěhovaleckého příběhu do historických reálií, o nichž se autorky domnívají, že nejsou majoritnímu čtenáři vůbec či příliš dobře známé. Vedle snahy informovat o životě a osudech svých nejbližších tak tvoří podstatnou část memoárů íránských autorek v USA rovněž líčení dějinného kontextu, v němž se popisované události odehrávají. V některých pasážích rozličných memoárů se dokonce zdá, že v nich spíše než o odhalování soukromí jde autorkám o zachycení dobových turbulencí a důsledků z nich vyplývajících. Tvůrkyně považují za potřebné a do jisté míry závazné informovat o obyčejných osudech vtažených do víru politických a společenských událostí druhé poloviny 20. století. Mnohdy stojí v pozadí jejich tvorby nevyřčená výtka nad nevypočitatelností osudu a autorky každá po svém vyjadřují v jisté části memoáru překvapení nad tím, jak se mohly životy jejich rodin tak změnit, jak to, že se dostaly do tak nepředvídatelné situace (exil, nemožnost rodinných příslušníků vrátit se, persekuce v Íránu, apod.).

Nedílnou součástí poučení čtenáře tvoří odkazování se k islámské revoluci v Íránu. Autorky se ale nesnaží vysvětlovat příčiny revoluce, píše spíše o dopadech na jejich vlastní přistěhovaleckou zkušenost, kterou tímto rovněž odůvodňují a apelují na čtenáře, aby pochopil obtížnou situaci, v níž se ne vlastní vinou ocitly. Všechny autorky, které v práci zkoumáme, se tak s revolucí nějakým způsobem vyrovnávají. Buďto ji bezprostředně zažily a popisují dopady na jejich život, či ji naopak jaksi pod čarou registrují jakožto nepřímého hybatele a přetvořitele jejich životů. V druhém případě se jedná zejména o autorky, které se narodily až po revoluci, či prožily období islámské revoluce v USA. Revoluce se nicméně v žádném ze zkoumaných děl nestává natolik nosným tématem, aby se mu autorky věnovaly do větší hloubky, naopak toto téma spíše nevědomky vytěsňují. Usilují spíše o zachycení revoluce jako jakéhosi mezníku, důležitého sice, ale ne natolik, aby se k němu odkazovaly jako k alfa a omeze osudů svých a svých rodin. V tomto shledáváme v tvorbě Íránek lehký rozpor, či jakousi ambivalenci – revoluce je jaksi stále v pozadí jejich memoárů, málokdy je ale explicitně „konfrontována“ nějakou zevrubnější analýzou či snahou dopátrat se jejich příčin. V případě revoluce jako nepřímého, ale zároveň všudypřítomného motivu memoárů i

autobiografických románů, dochází u některých autorek dokonce až k mytizaci této události či jevů a osob s ní spojených. Např. Moáveniová v *Rtěnkovém džihádu* líčí své dětské vnímání vzdálené revoluce jako jakéhosi temného démona z Hvězdných válek. Mošíriová zase popisuje davovou psychózu ve vězení, kde vězenkyně zdeptané mučivými výslechy a nejistou budoucností podléhají všeobecnému tlaku a na vězeňském dvoře společně s dozorcí radostně vykřikují, že jasně vidí obrys Chomejního tváře na Měsíci.

Výrazně didaktickým charakterem se memoárová tvorba Íránců liší od memoárů těch amerických autorů memoárů, jejichž životy nebyly přetransformovány tak radikálním způsobem. Je rovněž možné, že zasazením intimních vzpomínek do rámce historických souvislostí usilují iránoamerické autorky o přehlušení negativního íránského přístupu k odhalování soukromí, což se zejména v íránské společnosti (v Íránu) pokládá za něco nepatřičného, neslušného, sebestředného a samoučelně skandálního. „Seriózní“ dějinný kontext tak nejen verifikuje subjektivně podbarvované vzpomínky, ale může sloužit i jako nástroj legitimizace společenského a literárního tabu.

Líčení historického kontextu, na rozdíl od popisu identitárních rozkolů, ovšem nemíří do řad samotné íránské komunity. Snaha informovat čtenáře, tedy edukativní funkce memoárů, naznačuje takovou cílovou skupinu čtenářů, která se ani v hrubých obrysech neorientuje v historickém kontextu íránských protagonistek. Autorky sice počítají i s íránskými čtenáři v USA (a mnohdy se i obávají jejich reakcí), avšak zaměření a především použitá dikce svědčí jasně o neíránské americké cílové skupině čtenářstva. Pachut' jisté hořkosti vůči většinové společnosti, s kterou se jinak autorky spíše ztotožňují, vyvěrá z raných let dětství či dospívání v USA, během nichž se musely vyrovnávat s celou řadou předsudků a odsudků většinové společnosti na adresu „teroristických Íránců“. Autorky ve svých memoárech odrážejí nespravedlivé útoky na Íránce, zároveň se ale snaží nevybočit ze své těžce vydobyté pozice adaptovaného amerikanizovaného přistěhovalce.

Íránští autoři obecně reagují velmi citlivě zejména na změněnou atmosféru v USA po událostech 11. září 2001, kdy šíření stereotypního negativního náhledu na Íránce i muslimy vedlo tyto tvůrce ke snaze přiblížit americkému čtenáři „skutečný“ Írán a zároveň relativizovat vzájemné osočování z nelidskosti a necivilizovanosti: „*Většina lidí ze Západu si o Íránu myslí, že je primitivní a zpátečnický. Možná, že na tom něco je, ale pravda vždy odvisí*

od úhlu pohledu. Příběhy Jeffreyho Dahmerse a Teda Bundyse, školní masakry a přestřelky v autech, jsou pro Íránce stejně šokující, jako pro Američany kamenování.“¹⁹⁷

Projev negativních emocí traumatizují nejen nově příchozí přistěhovalce z Íránu, ale i ty, kteří žijí v USA od islámské revoluce či déle. Starším přistěhovalcům se vybavují vzpomínky na pohnuté události z počátku osmdesátých let, kdy v důsledku Krize rukojmích došlo k radikálnímu obratu amerického veřejného mínění vůči íránským přistěhovalcům v USA a verbálním, ojediněle i fyzickým, útokům na Íránce v USA.¹⁹⁸ Íránští autoři si ve svých memoárech často posteskují, že americkou společnost v té době vůbec nezajímalo, že to byli právě oni (íránské přistěhovalci a uprchlíci), kteří dopláceli na politiku islámského režimu a byli kvůli tomu i nuceni opustit i svou rodnou zem:

„Takřka přes noc se ze všech Íránců žijících v Americe stali, mírně řečeno, velmi neoblíbení lidé. Z nějakého důvodu se najednou mnoha Američanům zdálo, že navzdory nenápadnému zevnějšku se mohou Íránci kdykoli rozčítit a začít brát rukojmí. Pořád se nás někdo vyptával, co si myslíme o těch událostech s rukojmími. „Je to strašné“ říkali jsme neustále. Naše odpověď se setkávala s všeobecným údivem. Na situaci kolem rukojmích jsme byli dotazováni tak často, až jsem začala lidem připomínat, že je přeci nedržíme u nás v garáži. Má matka se s problémem vyrovnala tak, že začala tvrdit, že pocházíme z Ruska, anebo Turecka. Občas jsem to prostě vzdala a oponovala jim: „Všimli jste si také, že všichni masoví vrazi byli v poslední době Američané? A já to na vás také nevytahuji.““¹⁹⁹

Explicitnější popis či zkoumání historických událostí, formujících a deformujících životy autorek memoárů, upřednostňují ty autorky, které jsou zároveň novinářkami a považují za jakýsi osobní imperativ rozkrývat a pojmenovávat problematické jevy ve společnosti. Jeden z nejintimnějších a nejupřímnějších memoárů, *Rtěnkový džihád* Ázáde Moáveníové, tak často balancuje mezi popisem citových krizí autorky a esejistickými výsečemi na rozličná aktuální témata íránské politiky, jakož i americko-íránských vztahů. Tyto krátké analýzy připomínající svým stylem sloupky v novinách autorka často prokládá sžíravou kritikou, ale též relativizujícími soudy svědčící o snaze pochopit i „druhou stranu“.

¹⁹⁷ ASAYESH, GELAREH: *Saffron Sky*. Boston: Beacon Press 1999, s. 171.

¹⁹⁸ Íránci se tehdy stali obětí zahraniční politiky USA a Íránu. Po zjetí amerických diplomatů radikálními íránskými studenty na ambasádě v Teheránu 4. listopadu 1979, a především v průběhu jejich 444 dní trvajícího zadržování, se na Íránce v USA snesla vlna nenávistných reakcí ze strany politiků i obyčejných občanů.

¹⁹⁹ DUMAS, FIROOZEH: *Funny in Farsi*. New York: Random House, 2003, str. 39

Fírúze Dumasová,²⁰⁰ autorka memoárů *Směšné v perštině (Funny in Farsi)* a *Smích bez přízvuku (Laugh Without Accent)*, staví na snaze osvitit a zároveň pobavit amerického čtenáře oba své memoáry. Vedlejším produktem jejích děl je tak cílené poučení amerického čtenáře, seznámení jej s jinou kulturou i mentalitou. Autorka se též v soukromém životě aktivně účastní veřejných diskuzí, včetně debat ve školách a různých spolcích. V případě Dumasové se jedná o výsostně systematickou záležitost, edukační záměr proznívá každou kapitolou jejích memoárů. V případě této tvůrkyně můžeme dokonce hovořit o promyšlené autorské „taktice“, jejímž prostřednictvím dílo zaujme, pobaví, poučí, a rovněž nastaví zrcadlo (pokud se jedná o čtenáře, který o Íránu nic neví či ani nechce vědět). Soudě podle velmi vstřícných reakcí amerických čtenářů lze předpokládat, že se autorce daří vylepšovat obraz Íránců v USA. Na druhou stranu se lze ptát, zda Dumasová naopak neprohlubuje nedůvěru amerického publika vůči Íráncům v její původní domovině. Ačkoli se autorka nevyjadřuje k politické a společenské situaci v současné Íránské islámské republice, Írán se v autorčině podání dostává neustále na místo „toho druhého,“ kontrastního místa, odvrácené strany slunce, opaku země možností, na místo NEsplněných přání. V Dumasové podání (i když implicitně) je Írán místem, kde nelze realizovat svoje sny. I toto je jeden z důsledků jinak jistě dobře míněného autorského úmyslu.

Zamyslíme-li se nad prostředky, jakými Dumasová dosahuje svého záměru, nelze než konstatovat, že jsou velmi rafinované. Při četbě Dumasových memoárů musí čtenáři konvenovat mimo jiné i to, že i když se autorka vyjadřuje ke svým přistěhovaleckým schizmatům v obdobném duchu jako ostatní tvůrkyně, činí tak způsobem, při němž si čtenář vlastně vůbec neuvědomí, že si právě přečetl vzpomínku na traumatickou minulost, s níž se autorka strastiplně vyrovnávala. Oba autorčiny memoáry jsou nejen velmi čtivé, ale místy i neobyčejně komické, ovšem nikoli samoúčelně. Cílem humorných scén není pouze čtenáře pobavit (případně nenásilně poučit), nýbrž v mnoha případech odlehčit situacím, jejichž prostý popis by zapůsobil jako explicitní a nemilosrdná kritika nepřátelské hostitelské společnosti. A o přímou kritiku Dumasové rozhodně nejde - její přístup je mnohem sofistikovanější, využívající taktiku „cukru a biče,“ tedy kombinaci nepříjemné kritiky Američanů zaobalenou do konejšivých superlativ na jejich ostatní přednosti. Dumasová jednoduše usiluje o stírání těch mezikulturních rozdílů, které působí v americko-íránských

²⁰⁰ Dumasová vycestovala do USA s rodiči v 10 letech. Její otec pracoval pro íránskou ropnou společnost a do USA odjel i s rodinou ještě před islámskou revolucí. Po roce se celá rodina vrátila zpět do vlasti, aby však po revoluci emigrovala rodina definitivně do USA.

vztazích disharmonicky, zároveň se ale nevyhýbá četným implicitním narážkám, které – odmyslíme-li si jejich humorné vyznění – ve výsledku vyznívají dosti varovně. Liší se tím značně od ostatních autorek, jež jsou ve svých výpovědích mnohem přímější a explicitněji kritičtější (ač sledují spolu s Dumasovou stejný cíl, tedy poučit čtenáře o Íránu i své přistěhovalecké zkušenosti).

Typickým příkladem takovéto nenápadné „manipulace“ se čtenářem za účelem poučit ho o nelehké přistěhovalecké zkušenosti je ukázka z kapitoly memoáru *Směšné v perštině* nazvané „*The F Word*“, v níž se Dumasová rozepisuje o záležitosti pro íránské přistěhovalce v USA velmi traumatizující – nutnosti změny jména, a tedy i popření původní íránské identity. Změna jména v kontextu přistěhovalectví symbolizuje snahu odříznout se od komplikované minulosti, která na přistěhovalcích ulpívá; v pozdějších obdobích též indikuje trauma rozpolcené osobnosti. Řada íránských tvůrců v USA si ve svých dílech stěžuje na nedůvěru okolí při vyslovení svého „muslimsky“ znějícího jména a Dumasová není výjimkou. Její podání peripetií se změnou jména však začíná skoro jako fraška, která pro člověka, jehož jméno neobsahuje žádné obdobné konotace, působí jako neškodná připomínka odlišnosti, s níž se patrně autorka bez problémů vyrovnala (jako ostatně i čtenář sám). Jak ale historika pokračuje, graduje zdánlivě nevinné laškování se jmény do mnohem kritičtější roviny, jež nakonec přechází v nepřímé pokárání celé americké společnosti. Autorka se tak v závěru trefuje do mnohem širšího problému, překračujícího individuální přistěhovaleckou zkušenost toliko Íránců:

„Mé jméno, Fírúze, znamená v perštině „tyrkys“. V Americe to znamená „nevyslovitelné“, popřípadě „Nebudu se s tebou bavit, protože se ani za boha to tvé jméno nenaučím a už se tě prostě nechci zas a znova ptát, protože by sis myslela, že jsem úplně tupý, nebo by jsi se urazila, nebo tak něco...Když jsem oznámila své rodině, že si chci změnit jméno, reagovali jako obvykle – vyprskli smíchy. Jelikož nejsem z těch, co se nechají odradit posměšky nebo rádoby dobrými úsudky, požádala jsem je, aby tedy něco navrhli. Můj otec vymyslel „Fifi.“ Kdybych tíhla k francouzským pudlům nebo uvažovala o kariéře prostitutky, nechala bych se patrně nalákat. Matka navrhovala „Farah“, což je jednodušší nežli Fírúze a přitom stále íránské. Dávalo to smysl, až na to, že Farah Fawcettová se právě nacházela na vrcholu své popularity a já jsem netoužila po tom, abych byla spojována s někým, jehož plakát visí v pokoji každého puberťáka. Nenapadlo nás žádné americké jméno, které by začínal na „F“, takže jsme se posunuli k „dž“, prvnímu písmenu našeho příjmení. Nevím, proč jsme se omezili

zrovna na jména začínající na mé iniciály, ale v tu chvíli to tak nějak dávalo smysl, asi tak v duchu stejné logiky, jaká předchází banjee jumpingu. Nakonec jsem se rozhodla pro „Julie“, jednoduše proto, že je úplně jednoduché. Mí bratři Faríd a Faršíd považovali přijetí amerického jména za naprostou pitomost. Později si změnili jména na Fred a Sean.

Nastoupila jsem tedy do šesté třídy s mým novým, jednoduchým jménem a život se stal neskonale jednodušším. Lidé si najednou pamatovali mé jméno, což pro mě byl zcela nový vzrušující pocit. Všechno bylo skvělé, dokud nevypukla iránská revoluce a mě čekaly další nesnáze. Jelikož jsem mluvila anglicky bez přízvuku a jmenovala se Julie, lidé mě považovali za Američanku. To znamenalo, že mě často zasvětili do svých skutečných názorů na ty „ztracené Íránce“. Bylo to jako mít na očích rentgenové brýle, které vám svléknou lidi do naha, jen s tím rozdílem, že to, co jsem viděla, bylo neskonale ošklivější nežli lidské spod'áry. Došlo mi, že tito lidé by mě patrně nikdy nepozvali k sobě domů, kdyby tušili, že se jmenuji Fírúze. Cítila jsem se jako podvodník.

Když jsem nastoupila na univerzitu, vrátila jsem se ke svému skutečnému jménu. Všechno klapalo do doby, než jsem dostudovala a začala si shánět práci. Ačkoli jsem měla titul a vyznamenání z Berkeley, nedostala jsem se ani k jednomu pohovoru. Provinila jsem se tím, že jsem vystudovala humanitní obor, zároveň ve mně ale klíčilo podezření, že je za tím něco dalšího. Po třech měsících zamítavých odpovědí jsem si přidala do svého životopisu jméno „Julie“. Můžete tomu říkat shoda okolností, ale začaly se mi hrnout pracovní nabídky. Možná je to stejný typ náhody, jenž brání Afroameričanům v New Yorku, aby si stopli taxíka.²⁰¹

6.2 Motivace předrevoluční emigrace

Trvalé porevoluční migraci předcházela v mnoha případech krátkodobější migrace za účelem univerzitního vzdělání. Prakticky všechny zkoumané memoáry tak popisují zkušenost rodičů či samotných tvůrců s předrevolučním studiem v USA. Autorky, jejichž rodiny pobývaly v Americe ještě krátce před revolucí, shodně přitakávají, že jejich rodiny zamýšlely návrat do Íránu (ale revoluce jejich plány zhatila).

²⁰¹ DUMAS, FIROOZEH: *Funny in Farsi*. New York: Random House, 2003, s. 64-65.

Ambivalentní povahu migrace, tedy takovou, která v sobě slučuje „jak prvek volby, tak i akt nátlaku“ (Brettel, Hollifield, 2000), demonstruje přistěhovalecká zkušenost Geláre Ásáješové v memoáru *Šafránové nebe (Saffron Sky)*. Ásáješová rozděluje pohnutky, které vedly její rodinu k odjezdům z Íránu, do dvou skupin. První, podmiňované vlastní volbou, představují krátkodobější předrevoluční výjezdy za účelem vzdělání. Rodiče si „plní sen“ o svém vzdělání (nabytí magisterského titulu na Kalifornské univerzitě), posléze projektují představy o kvalitním vzdělání i do svých dětí. Rodina odjíždí roku 1970 a vrací se do Íránu o čtyři roky později. Rodiče Ásáješové pak zastávají významný post na ministerstvu zdravotnictví. To, že je zaměstnána dokonce i matka Ásáješové, je pro její společenský stav dosti neobvyklé; nepatřičnost tohoto faktu trochu utlumuje pozice vysoce postavené úřednice ve zdravotnictví.

Do USA vycestuje rodina znovu dva roky před šáhovou nucenou abdikací, tedy nedlouhou před vypuknutím revoluce. V případě druhého odjezdu (krátce před revolucí z důvodu zvyšování profesní kvalifikace otce) se jejich plány o brzkém návratu do Íránu radikálně proměňují a obavy z perzekuce rodiny kvůli napojení otce na vysoké vládní kruhy svrženého monarchistického režimu donutí rodinu chtě nechtě zůstat v USA. Dobrovolné přistěhovalectví autorčiny rodiny se tak postupně transformuje na vynucený exil. S dvacetiletým časovým odstupem si však Ásáješová přiznává rozkolísanost i v původním plánu o krátkodobém pobytu v USA. Jakkoli byly obavy z návratu do vlasti oprávněné, podvědomě byli již všichni předem rozhodnuti, že v USA zůstanou, ať už bude situace v Íránu jakákoli: „*Při zpětném pohledu vidím pravdu, před kterou jsme všichni uhýbali. I kdyby byl Írán stabilní a klidný, my bychom stejně zůstali v Americe.*“²⁰² Proměnlivý statut Ásáješových, řetězcí v krátkém časovém horizontu počáteční krátkodobé přistěhovalectví na takřka politický azyl, přispívá společně s dualitou „oficiálně“ udávaných a vnitřně prociťovaných důvodů nuceného pobytu k existenční schizofrenii autorky.

Za studiem do Ameriky odjíždějí rovněž rodiče Ázáde Moáveníové, kteří na konci šedesátých let absolvovali Kalifornskou univerzitu. „*Stejně jako většina iránských studentů jejich generace,*“ konstatuje Moáveníjová v memoáru *Rtěnkový džihád*, se rozhodli v Americe nezůstat. Podruhé odjeli do USA o několik let později „*aniž by je napadlo, že zůstanou*

²⁰² Rodina s obavami sleduje iránský porevoluční vývoj v televizi i narůstající míru represí, a namlouvá si, že by mohlo být nebezpečné se vracet, vzhledem k otcovým vazbám na svržený režim. Citace: ASAYESH, GELAREH: *Saffron Sky*. Boston: Beacon Press 1999, s. 108.

navždy, nýbrž jen proto, aby byli nablízku mým prarodičům, osamělým v léčebném exilu.“ V případě rodiny Moáveniové se tedy jednalo více méně o slučování rodin a Moáveniová se jako jediná autorka zkoumaných memoárů narodila v USA.

Naopak otec Tary Bahrámpúrové, další memoárové autorky, nepotřebuje absolvovat vzdělání v USA proto, aby pak po návratu domů našel dobře placené zaměstnání. Jeho otec vlastní v Íránu velké množství půdy na venkově a může se o své syny postarat: „*Ani on ani jeho bratři se vůbec nemuseli starat o to, aby se něčemu přiučili. Z majetku Ághy Džána²⁰³ si mohli pohodlně žít do konce života.*“²⁰⁴ Otec tedy odjíždí do Ameriky s bezstarostným pocitem, že je vlastně jedno, co vystuduje. Jeho hlavní motivací je – stejně jako v případě mnoha dalších Íránců – následování amerického snu, tedy dosažení všeho toho, co se o Americe dověděl z filmů a časopisů.

Před revolucí využívali možnost vycestovat do zahraničí za vzděláním především příslušníci vyšší a vyšší střední třídy, těžící z ekonomického rozmachu Íránu v důsledku několikerých ropných „boomů“. Mnohdy se jednalo o čirý snobismus či přinejmenším pragmatické zajišťování rodinných vazeb mezi íránskou elitou. „*Koneckonců, pokud jste neposlali děti studovat do zahraničí, tak jste se ani nemohli počítat mezi skutečnou vyšší střední třídu,*“²⁰⁵ vysvětluje s trochou nadsázky Geláre Ásáješová v memoáru *Šafránové nebe*. Ásáješová doplňuje, že se ani ona sama již nemohla dočkat, až konečně odjede studovat do Ameriky. Největším lákadlem pro ni nebyla ani tak možnost lepšího vzdělání, jako spíš následování příkladu několika sestřenic, bratranců a známých.

Příslušníci vyšších vrstev nepovažovali íránské školy za dostatečně kvalifikované zejména v oblasti středního a univerzitního vzdělávání a mnoho rodin posílalo své potomky do ciziny i proto, že v íránském vzdělávacím systému nebyl prostor pro zařazení většiny středoškolských absolventů do cyklu vysokoškolského vzdělávání (Shavarini, 2004). Mladí Íránci, od kterých se očekávalo, že budou tvořit budoucí elitu Íránu, tak odcházeli za účelem absolvování vyššího studia (především technického zaměření a medicíny), aby se po získání titulu na nějaké prestižní americké univerzitě (či v podstatě jakékoli univerzitě) chopili v rodné zemi

²⁰³ Ághá Džán znamená v perštině pouze „drahý pán“ – často se ale používá jako zástupný titul za vlastní jména. Íránští migranti tento zvyk přebírají a plynule dosazují do svých literárních textů.

²⁰⁴ BAHRAMPOUR, TARA: *To See And See Again*. Berkeley: University of California Press, 2000, s. 19.

²⁰⁵ ASAYESH, GELAREH: *Saffron Sky*. Boston: Beacon Press, 1999, s. 67.

lukrativních pracovních příležitostí (v mezinárodních společnostech, ale i v modernizujících se státních podnicích a institucích).

Využití domácích odborníků vyškolených v zahraničí navazovalo na šáhovo úsilí o modernizaci Íránu a perspektiva návratu do vlasti tak byla pro Íránce vzdělané v USA velmi vysoká. „*Chtěli jsme získat západní vzdělání a využít ho v prospěch Íránu.*“²⁰⁶, shrnuje pragmatizovaný idealismus středostavovských Íránců Ásáješová v *Šafránovém nebi*. Odborníci vyškolení v USA dostávali dokonce vyšší platy nežli jejich íránští kolegové, kteří své vzdělání získali v Evropě (Ansari, 2006). Nezanedbatelnou motivací k dosažení vzdělání v USA bylo též povýšení na společenském žebříčku v Íránu či potvrzení dosavadního elitního postavení.

Íránský exulant s pseudonymem Kambýs Šírází popisuje autorce sebraných rozhovorů s íránskými přistěhovalci v USA Zohře Sullivanové genderové důsledky této elitářské vzdělávací selekce v předrevolučním Íránu na íránských technických univerzitách. Protože většina dětí příslušníků vyšších a středně vyšších tříd odjížděla na studium do zahraničí, univerzity navštěvovali především studenti z nižších či středních tříd, kteří ale pocházeli ze sexuálně přísně segregovaných prostředí. „*Řekl bych, že většina mužů z mé třídy v životě nepromluvila s jinou ženou než svoji matkou a sestrou. Byli v takto segregované společnosti vychováni, a pokud chtěli s ženou promluvit, tak ani nevěděli, odkud ta stvoření vlastně jsou. A jsem si jist, že ženy by mohly promluvit o stejné zkušenosti. Jejich jazyk se lišil a naše výrazy se taky lišily, a byť na univerzitní úrovni, docházelo mezi námi jen k minimálnímu kontaktu.*“²⁰⁷

6.3 Americký sen

Americký mýtus o zemi zaslíbené se rodí již na počátku 17. století, kdy admirál John Smith vykresluje ve svých knihách „Novou Anglii“ jako ráj na zemi a připravuje tak půdu pro kolonizační vpád. Mýtus nabývá dalších charakteristik, od jinakosti Ameriky ve srovnání se starým kontinentem počínaje a racionálním přístupem k vlastní prosperitě konče. Mýtus úspěchu se představuje jako uchopení příležitosti pro každého, kdo se iniciativně přičiní. Jeho cílem je prosperita a dosažení úctyhodného společenského postavení.

²⁰⁶ Ibid., s.104.

²⁰⁷ SULLIVAN, ZOHREH: *Exiled Memories*. Philadelphia: Temple University Press, 2001, s. 114.

Výsledný americký sen se následně projektuje i do literárních textů, i když již v o něco skeptičtější rovině. Tzv. „přistěhovalecký příběh“ nebo „imigrantský sen“ bývá vystaven na konfrontaci přistěhovalecových očekávání s následnou realitou. Zachycuje též generační konflikty, střety hodnot, zkušeností a očekávání.²⁰⁸ Konfrontace mezi utopickým mýtem o snadné amerikanizaci přistěhovalců a nepříliš růžovou realitou zaznamenávají s trpkým úsměvem autorky memoárů, které na vlastní kůži poznamenala obtížná adaptace.

Bahrámpúrová v memoáru *Vidět a vidět zas* ironizuje otcovy důvody, pro které se rozhoduje následovat americký sen. Výčet lákadel, kterými se nechává otec unášet na vlnách fantazie, odpovídá pozlátkovému světu vábivých příležitostí, které otci v nudném Íránu chybí: „*Ve filmech, na jejichž projekci čekal Baba²⁰⁹ každý pátek ve frontě před kinem, viděl Ameriku plnou krásných žen a obrovských aut. Amerika měla Johna Wayna, Gregory Pecka a Gary Coopera, všechny předabované do perštiny; a Baba i jeho přátelé snili o tom, že tam odjedou.*“²¹⁰

Autorka též využívá narativních prostředků a střídá pozici vypravěče v textu. Vypráví z hlediska různých postav, které tak fokalizuje, zpřítomňuje se do jejich myšlenek a pocitů, promlouvá za jejich osobní zkušenost. Například proto, aby vyjádřila rozpor mezi bláhovým očekáváním otce a skutečnou realitou pozdějšího života v Americe, plynule přechází do jeho vzpomínek. Skrze otcův úhel pohledu tak čtenář získává jinou perspektivu náhledu na Ameriku, než by se dočkal u mnohem skeptičtější dcery, jejíž pozice vševědoucího autorského vypravěče umožňuje dohlížet důsledky otcova rozhodnutí emigrovat. Mladý otec, ještě svobodný, skutečně odjíždí do Ameriky, aby si zde splnil svůj sen. Jeho výchozí pozice je ovšem jiná než u chudých migrantů, kteří jsou ihned po příjezdu nuceni zápasit o přežití. Otec Bahrámpúrové je finančně zaopatřen díky íránské rodině, takže zpočátku vnímá Ameriku jen jako potvrzení svého snu: „*Amerika byla ještě lepší, než si otec představoval,*“ vnímá autorka otcovými očima a vybírá pro čtenáře první dojmy naivního

²⁰⁸ ULMANOVÁ, HANA: Amerika, utopie pro celé generace. In: Utopie, *Revue Labyrinth*. č. 15–16 (2004), s. 30–33.

²⁰⁹ Baba znamená persky „táta“. Povšimněme si velkého písmene na začátku slova, indikujícího výraz úcty dcery vůči otci. To je v souvislosti s autorčíným vztahem k otci poměrně pozoruhodné, jelikož nebyl v jisté době úplně ideální, jak autorka popisuje v jiné části memoáru. Bahrámpúrová, která je v rovině vztahu a společenských konvencí spíše rebelkou, tímto nevědomky naznačuje, že perská kultura ta’ároufu (obřadní zdvořilosti) je v ní silně zakořeněna.

²¹⁰ BAHRAMPOUR, TARA: *To See And See Again*. Berkeley: University of California Press, 2000, s. 19.

Íránce po příjezdu do vysněné země: Dveře se sami otvírají, v supermarketech je studené mléko, blondýna, kterou na ulici osloví, na něho nepošle bratry, aby ho zmlátili (jako se mu to stalo s Íránkou doma), nýbrž s ním jde do kina, kde se nechá v klidu líbat.

To, co se zdá být otci v Íránu nepředstavitelné, leží v Americe na dosah ruky. Stačí si jen brát plnými hrstmi. Bahrámpúrová se ani nesnaží skrývat sarkasmus, který proznívá jejím „převtělením“ se do otce a jeho přistěhovalecké zkušenosti. Ironie zde není samoučelná, slouží jako odrazový můstek k pozdějšímu vykreslení otcova exilového vývoje, tentokrát porevolučního a vnímaného již ze zcela odlišné pozice. Tak, jak drtí přistěhovalecká realita optimistická očekávání Tařiných rodičů, bortí se i vztahy v rodině a spějí postupně ke krizi. Dříve tolerantní a progresivně uvažující otec začíná inklinovat k čím dál rigidnějšímu způsobu uvažování a nemíní o ničem diskutovat. Finanční a pracovní nejistota v něm podněcují pocity frustrace, které pak ventiluje na veřejnosti podrážděným odsekáváním a neurvalým chováním. Po jedné takové příhodě v restauraci se dcera za otce tak stydí, že by si nejraději sedla k jinému stolu a adoptovala jinou rodinu. Představuje si dokonce, jaké by to bylo, kdyby se rodiče rozvedli a ona by zůstala sama s maminkou a bratrem.

Další autorčin popis amerického snu je již prost jakékoli laskavé ironie, Bahrámpúrová se tvrdě pouští do Íránců, kteří přijíždějí do USA s vidinou okamžitého zbohatnutí: *„Každý si myslí, že z něj bude milionář, stačí jen dobře zainvestovat. Přicházejí s hlavou plnou plánů a horečnatou vášní gamblerů, kteří nemají víc než jeden pokus.“*²¹¹ Naplňuje se pointa přistěhovaleckého příběhu o americkém snu, hroutí se přehnaná očekávání a nastupuje trpké vystřízlivění, které sebou přináší i pocity méněcennosti. Bahrámpúrová se pak během návštěvy Íránu po letech v emigraci nemůže ubránit rozladění a trpkým reminiscencím, když v rozhovoru se sestřenicí slyší tatáž naivní očekávání a neschopnost domyslet dopady emigrace.

Obdobně ironizující pohled na otcova přehnaná očekávání ilustruje i Fírúze Dumasová. V obou svých memoárech přiznává, že její rodina odcházela do Ameriky s vidinou blahobytu, ačkoli se v Íránu vůbec neměli špatně (před revolucí). Otcovy projekce země zaslíbené nahlíží autorka prizmatem svých vlastních dětských přání: *„Amerika pro něho byla zemí, kde se mohl stát důležitou osobou úplně každý, bez ohledu na sebeskromnější původ. Byl to laskavý*

²¹¹ BAHRAMPOUR, TARA: *To See and See Again*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000, s. 142.

národ se smyslem pro řád a pořádek, plný čistých koupelen; země, kde se dodržovala pravidla silničního provozu a kde velryby skákaly přes obruče. Země zaslíbená. Pro mě to bylo místo, kde jsem si mohla koupit více oblečků na Barbíny.“²¹²

Rovněž Ásáješová přiznává, že v rozhodování Íránců emigrovat sehrává důležitou roli idealizace amerického snu, ale i touha po materiálních výtocích americké společnosti. Tato žádostivost se pak manifestuje v představě plného břicha a absence starostí: „*A to je podle mě důvod, proč většina z nás odchází do Ameriky; tráva je tam zelenější a my chceme tloustnout a mít se dobře.*“²¹³ Ásáješová však zachází v rozkrývání motivů migrace (nejen) íránské komunity ještě dál. Snaží se demytizovat idealizovaný obraz íránských (ale i ostatních) utečenců a přistěhovalců, kteří jsou representováni jako traumatizovaní utečenci žízňící po západní svobodě a demokracii, jichž se jim v islámské republice (či jakékoli jiné autoritativní společnosti) nedostává. Aniž by se snažila stavět do role arbitra špatného svědomí uprchlíků a přistěhovalců ze zemí, kde 'není demokracie a není svoboda' a soudit je za to, že jejich pravé pohnutky odchodu ze země jsou zcela banální, upozorňuje spíše na nároky nepřivilegovaných přistěhovalců, kteří chtějí rovněž těžit z materiálních výtoců konzumních společností:

„Mytologie tvrdí, že lidé jako jsem já, přicházejí do této země kvůli vidině svobody. Na tom tvrzení je určitě mnoho pravdivého. Můj problém spíše spočívá v tom, že se jaksí nedomnívám, že by naší primární motivací byla touha žít v demokracii. Necháváme se zlákat příslibem všech těch grilů, myček na nádobí, televizi zdarma do domácnosti, divadel hrajících nová představení, modrých džín, tenisek Nike a devadesáti devíti kanály včetně MTV.“²¹⁴

6.4 Motivace porevoluční emigrace – nátlak

Migrační pohyb nastává „*až teprve za předpokladů, že faktory, které migranta z původního prostoru vytlačují a které ho přitahují do prostoru cílového, dosáhnou určité intenzity*“, zaznívá v charakteristice tzv. „push-pull“ faktorů,²¹⁵ neboli takových příčin migrace, které

²¹² DUMAS, FIROOZEH: *Funny in Farsi*. New York: Random House, 2003; str. 3–4.

²¹³ ASAYESH, GELAREH: *Saffron Sky*. Boston: Beacon Press 1999, s. 108.

²¹⁴ *Ibid.*, s. 108.

²¹⁵ Klasická teorie „push-pull“ faktorů migrace, vypracovaná v 60. letech 20. století Bogueem a Petersonem a doplněná později Jansenem a Leem, řadí mezi faktory vypuzování vedle ekonomických příčin i přírodní faktory (nepříznivé klima, přírodní katastrofy) a sociální a politické důvody (diskriminace, občanské nepokoje, persekuce). V současnosti se však ukazuje uplatňování samotné teorie z mnoha ohledů jako nedostatečné a push-

vedou k vypuzování migranta z dosavadního místa působnosti (push–faktor) za současného působení faktorů přitahování v cílové destinaci. S nepatrnou nadsázkou lze konstatovat, že v porevolučním Íránu překonaly faktory vypuzování i jinak intenzivní faktory přitahování Ameriky. Nejen válka s Irákem, ale i restrikce nového islámského režimu uplatňující všudypřítomnou ostražitost proti čemukoliv takzvaně nepřátelskému, umocňovaly atmosféru strachu a vzájemné podezřívavosti.

Kromě restrikcemi motivovaného exodu politických uprchlíků, příslušníků náboženských menšin či jedinců stíhaných za odlišnou sexuální orientaci, odchází mnoho Íránců „pouze“ z důvodu odmítání totalitarizujících snah režimu ovládat a řídit veškeré sféry veřejného života v zemi. V našem zkoumaném vzorku literárních děl Íránců v USA se nicméně nevyskytují díla, která by explicitně popisovala fyzické útoky na osoby (autory/postavy jejich děl), jenž by je přiměl k odchodu ze země. V rodinách, kde panují obavy z možné persekuce, dochází nakonec k včasné emigraci. Dokonce i příčina odjezdu Ásáješových z *Šafránového nebe* se nachází spíše v rovině odůvodněných obav nežli bezprostřední hrozby a rodina se dostává do bezpečí, aniž by byla vystavena útokům.

V jistém smyslu však autoři či jejich rodiny odcházejí právě z politických důvodů. Neztotožňují se s porevolučním vedením země, ani s ideologickým směřováním představitelů režimu. Nezapojují se sice do opozičních aktivit, patří ale mezi exponované symboly bývalého režimu a jejich pozice je tak v některých případech velmi vratká. Tara Bahrámpúrová popisuje v memoáru *Vidět a vidět znovu (To See and See Again)*, že její rodina odjela z Íránu za daleko dramatičtějších okolností, než si ona jako dítě uvědomovala. Do Ameriky odlétala s matkou – Američankou, zatímco otec – Íránec je měl následovat za týden či dva. Oficiálním důvodem otcova zdržení byla starost o jeho architektonickou kancelář, ve které ukončoval činnost. Jak se ale Tara později dověděla, skutečnou příčinou uzavření úspěšného ateliéru byl anonymní telefonát vyhrožující otci bombovým útokem, pokud ateliér nezavře. Když se Bahrámpúrová již v Americe dověděla, jaké hrozilo otci před odletem nebezpečí, začala trpět úzkostmi a neklidem, kdykoli se otec zdržel v práci a nevracel se včas.

pull model migrace je nahlížen více z mikro-sociologického hlediska – respektující individuální zkušenost migranta.

Tařinu rodinu ohrožovalo nejen americké občanství matky, ale i absurdní obvinění kolující mezi lidmi, že otec patří mezi Svobodné zednáře. Diskreditující kampaně tohoto typu patřily k běžným nátlakovým prostředkům, jelikož Američané byli po revoluci zahraniční nepřátelé číslo jedna a Svobodní zednáři reprezentovali „hnízdo imperialistických sionistických špiónů“. V atmosféře chaosu a nedůvěry porevolučních let však mohlo takovéto obvinění vést i k fatálním následkům. Autorka popisuje, jak je všechny překvapilo, když se dověděli, že je otec členem jakéhosi spolku, jehož persianizovanou zkomoleninu neuměli ani pořádně vyslovit. Otcovo jméno se prý ocitlo na seznamu nepohodlných osob, jejichž seznamy kolovaly v mešitách: „*Můj bratranec Džavád, který studuje na Teheránské univerzitě, nám povídá, že kolují seznamy imperialistů, seznamy „pozápadněných“ [Westernized] lidí, seznamy přátel Američanů, a tak dále. Jednoho dne Džavád přišel s tím, že jeho přítel viděl otcovo jméno na seznamu Svobodných zednářů [Freemasons]. „Co je to Svobodný zednář?“, zeptal se ohromeně otec. Každý se otáčí na mámu, protože **feremesan** je cizí slovo. Matka pokrčí rameny a otáčí se na Dadaše, ten ale taky neví.*“²¹⁶

Míra kritického vyjadřování na adresu režimu se liší autor od autora, jakož i v rámci jednotlivých děl, v závislosti na jednotlivých fázích porevolučního vývoje Íránu. Výstižně vystihuje atmosféru osmdesátých let v Íránu Abbás Mílání, jediný mužský zástupce mezi autorkami memoárů, v díle *Příběhy dvou měst (Tales of Two Cities)*. Mílání, který emigroval roku 1986, popisuje charakter obav a ovzduší strachu v hlavním městě: „*V Teheránu člověk nebyl zpravidla vystaven násilí, musel se ale obávat nejrůznějších forem oficiálně posvěceného obtěžování.*“²¹⁷Tato obtěžování zpravidla zahrnovala neustálou přítomnost hlídek Revolučních gardistů v ulicích i na kontrolních stanovištích na silnicích, kontrolu dokladů, kontrolu smíšených párů (muž a žena museli doložit, že jsou buďto příbuzní, anebo manželé), kontrolu dechu (zda nepáchne alkoholem), kontrolu oblečení (zda odpovídá islámským měřítkům), u žen též zahalení hlavy, absenci make-upu a obecně u mužů i žen jakýchkoliv symbolů západního stylu života (kravaty, podpatků, laku na nehty, kšiltovek, barevného oblečení...). V politicky neklidné době raně porevolučních let, kdy režim bojoval o udržení moci s různými ideologickými frakcemi uvnitř i vně politického spektra, se kontroly zaměřovaly i na podvrtné agitační letáky, cenzurované knihy a filmy, zkrátka na jakékoli manifestace oficiálně neposvěcené kulturní i společenské činnosti.

²¹⁶ BAHRAMPOUR, TARA: *To See And See Again*. Berkeley: University of California Press 2000, s. 109.

²¹⁷ MILANI, ABBAS: *Tales of Two Cities*. New York: Kodansha, 1996, s. 12.

Mílání, jako jeden z mála memoárových autorů, rovněž poukazuje na úzkost „*budoucích emigrantů a exulantů*“, kteří museli čekat ve frontě na letišti v Teheránu a předstírat, že odlétají pouze na krátkou dobu do zahraničí, ačkoli věděli, že se do Íránu hned tak nevrátí. Až na výjimky nikdo nevlastnil imigrační víza, a proto museli být velmi opatrní, aby nevzbudili pozornost íránských pasových úředníků. Autor popisuje, jak se ho zmocnil stud za chování Íránců, kteří nerespektují pravidla soukromí, pro íránskou kulturu tak charakteristická a střežená. Reaguje tak na pasového úředníka, který se bezostyšně prohraboval osobními věcmi starého muže stojícího ve frontě před ním.

6.5 Úspěšná integrace

„Při večeři na den Děkuvzdání děkuje můj otec za to, že žije ve svobodné zemi, ve které může volit. Já vždy vyjadřuji vděčnost za to, že si mohu splnit své naděje a sny, i když jsem žena. Mí příbuzní i já jsem hrdí na to, že jsme Íránci, zároveň jsme ale neskonalé vděční za to, že žijeme v Americe, v zemi, kde vládne svoboda.“²¹⁸

Takto explicitní přihlášení se stejnou měrou k íránství, jako i k americké identitě, je v pracích přistěhovaleckých autorů poměrně výjimečné. V ukázce z memoáru *Směšné v perštině (Funny in Farsi)* se autorka Fíruze Dumasová hlásí k jasně definovanému identitárnímu i adaptačnímu statutu sebe i svých blízkých. Proklamuje, že k úspěšné adaptaci a zároveň dosažení vnitřní harmonie coby přistěhovalce je nutno pevně se přihlásit k určitým ceněným hodnotám a tradicím – respektovaných ovšem oběma společnostmi. Autorka se rovněž nepřímou výslovnou formou vyslovuje proti současnému režimu v islámské republice, vůči němuž se vymezuje. Touží totiž žít v zemi svobody a svobodného rozhodování žen, což jí nabízí Amerika, ne Írán. Americe je dokonce neskonalé vděčná za to, že jí umožňuje plnit si své sny a otci svobodně volit, čímž vlastně popírá, že by jí Írán poskytoval stejné „výsady.“ Poselství majoritní společnosti je ovšem dvojznačné – autorka sice apeluje na základní premisu vysněného života v Americe – univerzálně pojímanou svobodu, zároveň ale z jejího postoje vyplývá, že pokud tento předpoklad nebude existovat, pokud přestane v Americe „vládnout svoboda“, pak i pro Íránce ztratí Amerika své kouzlo.

²¹⁸ DUMAS, FIROOZEH: *Funny in Farsi*. New York: Random House, 2003, s. 77.

Dumasová se v obou svých memoárech, *Směšné v perštině (Funny in Farsi)* a *Smích bez přízvuku (Laughing Without Accent)*, snaží o důsledně dávkovaný poměr „íránství“ i „amerikanizace“ a obrací se stejnou měrou na amerického, jakož i íránského čtenáře. Adaptaci do majoritní společnosti deklaruje neustálým připomínáním své poměrně rychlé (a úspěšné) integrace díky perfektní angličtině, změně křestního jména, později sňatku s cizincem (ač Francouzem). Íráncům se zase připomíná v sériích vtipných odkazů k íránské nátuře, kulturním specifikům a tradicím, které zároveň pobaví i amerického čtenáře.

Neznamená to ovšem, že by se Dumasová nevyjadřovala i k obtížným aspektům své integrace do majoritní společnosti. Jsou pro ni stejně směřodaté jako pro ostatní tvůrce. Memoár *Směšné v perštině* dokonce uvádí jako „univerzální příběh přibližující jaké je to být outsiderem.“²¹⁹ Naráží tak na svůj přistěhovalecký komplex „jiného“, kvůli němuž shledává svůj způsob života v rámci rodinných zvyků, íránských tradic a zažitých stereotypů v podivném rozporu s většinovou americkou společností. Ve svém druhém memoáru *Smát se bez přízvuku (Laughing without an Accent)* se však Dumasové příběh stává ještě více „univerzálnějším“ tím, že překračuje hranice individuální i komunitní marginalizace přistěhovalců a reflektuje spíše post-moderní krizi mezilidských vztahů: „*Stále se cítím jako outsider, ale teď již vím, že se tak cítí úplně každý, což z nás všech vlastně dělá „insidery“ [insiders].*“²²⁰

Dumasová se ale jaksí staví do pozice mluvčí íránské diaspory v USA, což je statut, ke kterému by se jistě přihlásila i řada dalších autorů, nikoli však otevřeně. Autorčina angažovanost je patrná i z toho, že nehovoří pouze za sebe, ale i za svoji rodinu a příbuzné. Není to pouze ona, kdo se hlásí ke svobodě reprezentované Amerikou, nýbrž celá další skupina podobně uvažujících lidí, jejichž postoj by si měl čtenář interpretovat následovně: (1) přistěhovalkyně (a její komunita) se hlásí ke stejným univerzálním hodnotám jako Američané (svoboda, právo volit, ženská emancipace), (2) slaví dokonce stejné svátky jako Američané (Den díkůvzdání) – akceptují tedy jeden ze symbolů reprezentujících americkou kulturu a identitu, (3) diaspora, kterou autorka reprezentuje, je íránská, prezentuje se ale jako výrazně proamerická, není tedy třeba se jí obávat. Poněkud patetické, ale jasné a manifestační poselství, které konvenuje patrioticky uvažujícím Američanům. Ze stejného důvodu též

²¹⁹ DUMAS, FIROOZEH: *Funny in Farsi*. New York: Random House 2003, s. 205.

²²⁰ *I still feel like an outsider, but now I know that everyone else does, too, so that makes us all insiders.* DUMAS, FIROOZEH: *Laughing Without Accent*. New York: Random House, 2009, s. 234.

popisuje-li autorka íránskou národní povahu, vyzdvihuje zejména ty aspekty, které se jí jeví jako kladně přijímané většinou americkou společností – mezi tyto vlastnosti patří íránská družnost, smysl pro rodinu, vřelost, ochota pomoci, honba za vyšším vzděláním. Čtenář by si měl četbou jejích memoárů nenásilně vštěpovat do paměti, že íránská kultura a především íránské psýché toho mají se svými americkými protějšky mnoho společného.

Dumasová, na rozdíl od řady dalších íránoamerických autorů, disponuje značným smyslem pro sebeironii – i proto se nebojí zesměšňovat určité „typické rysy“ Íránců a je nemilosrdně upřímná i co se vlastní rodiny týče – neodkrývá sice žádné intimnosti či morální neřesti, neváhá ale ironizovat amerikanizaci těch členů rodiny a příbuzenstva, jimž hoví zejména utápění se v americkém konzumu a materiálních požitcích. Ke všem kýčovitým a intelektuálně „pokleslým“ výstřelkům americké pop kultury se ovšem nehlásí proto, že by se s nimi ztotožňovala, nýbrž aby demonstrovala sounáležitost s íránskou rodinou, jakož i americkou kulturou – cíleně se tedy snaží popisovat Íránce jako přistěhovalce ochotné přijmout s americkým občanstvím rovněž i mainstreamovou kulturu. Koneckonců i fascinace konzumem, jež je její rodině obzvlášť blízká, neslouží autorce pouze ke kritice do vlastních řad, ale i k přiblížení Íránců coby „úplně normálních lidí,“ jež se ve svých tužbách ničím neliší od kterýchkoli jiných obyčejných Američanů.

Výčet svodů amerického konzumu a popkultury, jimž podléhají nejrůznější rodinní příslušníci Dumasové v Americe sedmdesátých let, seznamuje zároveň čtenáře s fascinací americkým snem, za nímž přistěhovalecká rodina přijíždí. Otec, matka, sourozenci i příbuzní se předhánějí v absorbování co největšího množství materiálních požitků a prožitků, jež Amerika nabízí. Zkouší bowling, jsou posedlí sledováním amerických programů a soutěží v televizi, otcovým a strýcovým koníčkem je vyhledávání slev v supermarketech a účast na reklamních akcích s obědem zdarma. Po jednom z mála výletů jinam než za nákupy, návštěvě přírodní rezervace, kterou rodina v panice opouští hned druhý den poté, co spatří ceduli s přeškrtnutým medvědem (medvědi chodí vybírat kempařům popelnice), dospívá otec k přesvědčení, že „s výjimkou *Las Vegas se stává jeho nejoblíbenější dovolenkovou destinací pohovka před televizní obrazovkou.*“²²¹

²²¹ DUMAS, FIROOZEH: *Funny in Farsi*. New York: Random House, 2003, s. 55.

Dumasová si s laskavým humorem dobírá svoji rodinu, zároveň ale klade jasný předěl mezi jejich prvogenerační zkušeností a vlastní jedenapůlgenerační. Stejně jako celá rodina se i ona nechává zprvu infikovat americkým konzumem a v některých ohledech mu ještě jako dítě i podléhá, postupně si ale vytváří obranné protilátky ve formě extenzivní četby knih všeho druhu a cíleně se propracovává k jakési antitezi amerikanizace své rodiny. To je rovněž důležitý signál pro čtenáře, jenž tak získává možnost vnímat nuance adaptačních zkušeností napříč přistěhovaleckými generacemi.

Integraci do americké společnosti demonstruje autorka syntézou perských tradic, předávaných v rodinné linii, a kulturního odkazu nového i starého kontinentu. K Evropě se odkazuje skrze kulturu francouzskou, kterou absorbuje jak studiem francouzštiny na univerzitě, tak i sňatkem s Francouzem. Vlastní rodina, kterou zakládá, je následně multilingvní a multikulturní. Duchovní dědictví předků přejímá autorka sice občas s úsměškem, jinak ale s pocitem hrdosti a přesvědčením o jeho důležitosti. Činí tak s mnohem menší mírou pochyb a vnitřních rozporů nežli její generační memoárové kolegyně. Tato odlišnost se posléze manifestuje i v absenci potřeby vycestovat do Íránu, což stojí v příkrém protikladu k vnitřní urgenci navrátit se do země předků u autorek Moáveníové, Ásáješové, Bahrámpúrové a koneckonců i autobiografických románech Račlínové (v románu *Cizinka*) a Núrího (*Dachme*).

Do jisté míry lze konstatovat, že minimálně v rovině memoárové tvorby vyjadřuje Dumasová většinový názor odrážející se v dílech i ostatních tvůrců. Přímé, jasné a jednoznačné (takřka nekompromisní) vyjádření vlastní adaptační pozice, které navíc setrvává v neměnné podobě v obou autorčiných memoárech, se ovšem zdá být pro ostatní autory spíše noční můrou s nátlakovým pozadím nežli vyjádřením vnitřní harmonie. Třebaže i ostatní tvůrci docházejí analýzou své minulosti a příhledem k budoucnosti k obdobnému závěru jako Dumasová, považují za mnohem podstatnější akcentovat právě onen dlouhý a svízelný řetězec identitárních metamorfóz, který je od dob dětství a dospívání provází a poukazuje na to, že zakotvenost v té či oné identitě rozhodně nemusí být trvalého rázu.

6.6 Bolestná adaptace

Přistěhovalečtí autoři touží zdůraznit onu „tlustou čáru“ dělící jejich minulost a přítomnost i vzpomínky na „tady“ a „tam“, „současné“ a „minulé“, „blízké“ a „cizí“. Častým prostředkem

bývá metaforické vyjádření polarizace obou stavů (např. barevná bipolarita: černobílá přítomnost, barevná minulost, nebo též rozlišení pomocí „teplotních a pohybových“ metafor (strnulost, mrtvolnost, chlad hostitelské společnosti vs. teplo, slunce, aktivita Íránu).

Zdánlivě úspěšně asimilovaná bioložka Feri v románu *Cizinka (Foreigner)* Nahíd Račlínové (N. Rachlin) si jednoho dne při pohledu z okna svého bytu v Lexingtonu naplno uvědomí svoji samotu a prázdnotu života v USA. Ameriku poměřuje vůči Íránu dichotomní optikou barevnosti a pohybu: zdá se jí, že její život v Americe ustrnul, vše kolem jako by upadlo do mrtvolného spánku, pomrzlo, vybledlo. Írán naopak, zakonzervovaný ve Ferininých vzpomínkách, probleskuje prosluněným sluncem, ale i tajemstvím, nejistotou a melancholií.²²²

Absence pevných kořenů v cizině a z toho plynoucí stesk a beznaděj jsou pro Feri fyzicky vyčerpávající. Rekapituluje svůj osobní i profesní život v USA a uvědomuje si, že pouze do úmoru pracuje, nemá žádné opravdové přátele, ve vztahu k americkému manželovi Tonymu cítí čím dál větší propast a propadá depresím: „*Tony a já už spolu vůbec nemluvíme, nemluvíme v pravém slova smyslu. Občas se v noci probudím a jen tak sedím a zírám do tmy.*“ Chlad, který charakterizuje Ferinin pocit z Ameriky, se zintenzivňuje potratem v rané fázi těhotenství. Dítě by se snad mohlo stát Ferininým záchranným poutem k cizí zemi, i k čím dál odcizenějšímu manželovi, jeho ztráta ale předznamenává Ferinin odjezd z Ameriky. Mrtvý plod symbolizuje neschopnost zapustit v cizí zemi kořeny, jako by s embryem vyšly z Ferinina těla i poslední zbytky snahy o adaptaci na novou zem. Tělo a podvědomí se vzpírají racionálně uvažující bioložce, jež je přesvědčena, že příhodné vnější podmínky musejí automaticky vést k úspěšné hybridizaci (kulturní, mentální a koneckonců s americkým manželem i fyzické).²²³ V přenesené rovině symbolizuje přistěhovaleckou Feri příklad neúspěšné asimilace, marný pokus o přesazení člověka do jiného prostředí, v němž je sice schopen přežít, nedokáže se zde ale plně rozvinout.

Obdobně je na tom i íránský emigrant Áraš v románu *Dachme (Dakhmeh)* od autora píšíciho pod pseudonymem Navíd Núrí (N. Noori). Áraš seznamuje čtenáře se svou přistěhovaleckou zkušeností z vězeňské cely teheránského Evinu, nechvalně proslulého žaláře jak z dob šáha

²²² Pochybnosti a tajemství ale též symbolizovaly to, čím ji v dětství a pubertě Írán odpuzoval. Kromě tajnosti kolem zmizení matky ji rovněž jako dospívající dívku v sexuálně rigidním Íránu tížilo mlčením obestřené tajemství sexuality (Feri popisuje návštěvu u gynekoložky ze strachu, že ztratila panenství, protože se líbala s chlapcem).

²²³ Viz. též Taqího Modarressího přirovnání v jazykové kapitole přistěhovalce k hybridu, který nenese žádné plody.

Mohammada Rezy, tak i z doby porevoluční. Áraš se sem dostal za podivných okolností, podivně je s ním nakládáno a podivně, byť tragicky, i skončí, ačkoli jeho smrt je přiblížena spíše jen v náznacích. Ve vězení je Áraš donucen napsat svoji výpověď, s níž však není vyšetřovatel spokojen, a nutí Áraše vyjevit „skutečnou“ pravdu, aniž by však zmatenému vězni naznačil jakou vlastně. A tak Áraš příběh svého života postupně mění, předkládá nové a nové verze, pokaždé z jiné perspektivy náhledu na sebe i svoji minulost. Tímto způsobem se čtenáři rozkrývá i jeho život v Americe a příčiny návratu do Íránu.

Áraš rozkrývá ve výpovědích i vzpomínkách, že do Ameriky emigroval legálně, s matkou a sestrou roku 1983, tedy v době velmi silných represí v Íránu a eskalující války s Irákem. Minulost Áraše se během jeho pobytu v USA pomalu rozštěpila na dvě části – první íránskou, projektovanou v barvách a působivých vzpomínkách, druhou, černobílou Ameriku, zahalenou pocity osamělosti a izolace: „*Dělicí čáru představuje v mých vzpomínkách ten osudný den, kdy jsem opustil Írán. Jako kdyby se i barevné události v mé hlavě změnily na černobílé.*“²²⁴ Barvitě sytá minulost reprezentuje ztracený domov, kdežto fádni přítomnost je naopak Árašem útrpně akceptována jako něco, co mu bylo vnuceno, ačkoli jeho rozhodnutí opustit Írán bylo dobrovolné.

Árašův počáteční imigrační entuziasmus se bortí pod nánosem předsudků Američanů vůči Íráncům i lidem z Blízkého východu obecně. Útrpně též vnímá druhořadý statut imigranta s přízvukem. Odmítá plynulou asimilaci, jakou podstupují jeho matka a sestra (setra se též provdává za Američana) a rezignuje i na íránský model „úspěšného imigranta“, vzdělaného a vysoce profesně etablovaného: „*Víte, já jsem studoval na inženýra jenom proto, že mi šla matika. Dá se tohle nazvat dobrým důvodem k učinění životního rozhodnutí? Ať tak či tak, školu jsem nedokončil. Něco se ve mně pohnulo, a já to vzdal. Různě jsem potom pracoval, ale mojí jedinou opravdovou vášní zůstával Írán.*“²²⁵

Áraš se v Americe aktivně zajímá o Írán, přečetl o něm snad všechny dostupné články, viděl snad všechny fotky. Zdá se, jako by Írán nikdy ani neopustil. Jeho tělo je v přímém protikladu k jeho psyché – fyzicky přítomen v cizině, myslí však pevně ukotven v Íránu. Migrace jako by neměla žádný vliv na Árašovo íránství, pocit sounáležitosti s domovinou se migrací ještě

²²⁴ NOORI, NAVEED (pseudonym): *Dakhmeh*. Michigan: The Toby Press, 2003, s. 89.

²²⁵ *Ibid.*, s. 88.

více posílil. Pouto k domovu upevňuje každou noc osvěžováním vzpomínek na vše, co se mu z Íránu vybaví.

„Írán se vsakoval do mých myšlenek po celá léta. V noci, v jakémsi polospánku, jsem lovil ve vzpomínkách, obracel každý krok, znovu navštěvoval všechna nároží, jako by byla úplně nová, dokud se mi po několika hodinách, ve zcela vyčerpaném stavu, neproměnily roztroušené obrazy na sny.“²²⁶

Jak se Írán stává středobodem Árašovy existence v Americe, začíná se obávat, že „náhradní“ Írán, jak si ho konstruují zejména Íránci v Kalifornii, nemůže stačit k tomu, aby se Áraš cítil i nadále jako Íránec. Íránská komunita v Kalifornii se mu náhle jeví falešná a ostentativně materiální v honbě za penězi a vyšším společenským statutem. I párty, na kterých se Íránci rádi sdružují, se mu zdají být pouze snobskou příležitostí pro porovnávání lepších aut a prestižnějších škol: *„Dál jsem chodil na různé večírky, už jsem se tam ale necítil dobře. S Íránem, jak jsem ho znával, měly pramálo společného... Zároveň s každým dalším dnem, jež jsem tam prožil, jsem se cítil míň a míň jako Íránec, nemohl jsem si pomoci. Možná, že pro starší lidi to bylo jednodušší, přizpůsobit se, protože už byli tak pevně zakořeněni v Íránu. Neobracel jsem se zády k íránské kultuře, jako to udělala sestra. Naopak, dál jsem četl své íránské knihy, poslouchal íránské rádio, jedl svůj čelo kebab, a chodil na íránské večírky. Ale něco podstatného tady chybělo.“²²⁷*

Všednodenní realitu Áraš pouze útrpně přežívá, jedině ponořením do snů se stává úplným. Teprve v noci ožívá díky snové transformaci, reminiscence známých míst a dojmů jej unášejí zpět do Íránu. Lze vůbec přežít tuto schizofrenii duše a těla? Není jiné východisko, než cesta do Íránu. Než se ale Áraš rozhodne vrátit do Íránu, podstupuje bolestný proces konfrontace vlastního já s čím dál intenzivněji prociťovaným íránstvím, manifestovaným steskem po domově a deziluzí ze země, od které Áraš tolik očekával. Narůstají v něm obavy, že jeho americká část posléze překryje tu íránskou a že tomu nebude moci zabránit, i kdyby se do konce života obklopoval pouze vším íránským. Cesta do Íránu je tak pro Áraše stejně nevyhnutelná jako i nepředstavitelná.

Áraš obětuje klid, bezpečí, materiální zázemí i relativní osobní svobodu za negaci všech těchto jistot. Jeho osud se tragicky naplní, přesto ale čtenář cítí, že hrdinovo rozhodnutí bylo

²²⁶ Ibid., s. 11.

²²⁷ Ibid., s. 88.

správné. V Íránu se sice Áraš dostane postupně až na samý okraj společnosti, žije na smetišti s potulnými psy a nakonec se ocitá ve vězení, kde též jeho pouť končí, avšak frustrace ze ztráty vlastních kořenů tak, jak ji prožíval v Americe, se zdá být i s odstupem mnohem trýznivější a více zničující.

V případě románu *Dachme* bohužel nelze zjistit míru autobiografické inspirace (autor píše pod pseudonymem), adaptační zkušenost zde zachycená je však příkladem nejextrémnějšího nezdaru, s nímž se v této práci setkáváme. Román vyznívá jednoznačně v neprospěch adaptace přistěhovalce, jenž je natolik zakořeněn v původní vlasti, že je jeho přesazení fatální. Áraš sice v Íránu dochází k vnitřnímu usmíření stejně jako autorky memoárů, které se vracejí do Íránu a pak zase zpět do Ameriky; hrdinova harmonizace se ovšem realizuje na úkor jedné z identit – té americké. Návrat do USA se stává nemožným, a to i za předpokladu, že by Áraš neskončil v teheránském vězení.

Je pozoruhodné, že ačkoli závěr tohoto románu je jednoznačně pochmurný (hrdina po návratu do vytoužené vlasti umírá), román vyznívá do určité míry obdobně optimisticky, jako v případě memoárů zachycujících „návratové“ hledání identity, jež jsme též analyzovali v předchozí kapitole). Smutný paradox toho, že Áraš v Americe nedokázal žít bez neustálého připomínání si Íránu, návrat do vysněné země ho ale nakonec stál život, se může jevit jako nejtragičtější vyústění přistěhovalecké zkušenosti. Když však sledujeme poslední okamžiky Áraše v cele (je těžce nemocný, dozorcí na něj zřejmě zapomněli, nikdo mu nedává léky ani jídlo), nemůžeme se ubránit pocitu, že navzdory chmurné realitě a ještě chmurnějším vyhlídkám je hrdina vlastně šťastný, protože se vrátil domů. Neklid, který Áraše duševně trýznil v americkém exilu, byl nahrazen pocitem vnitřní vyrovnanosti, byť zakoušené v hodině poslední. Čtenáři se navíc v závěru nabízí rozluštění podivného názvu románu – *Dachme*. Jedná se o „věže ticha“, starodávné pohřební výspy zoroastriánů, „uctívačů ohně“, starých Peršanů. Na vrcholy těchto monumentálních věží se pokládala těla zesnulých, aby se o ně postaral horký pouštní vzduch a supi, a takto též symbolicky končí i Áraš – pohřben ve věži ticha, zapomenut všemi, ale v zemi, s jejímiž kořeny je hluboce propojen.

6.7 Vězeňská reflexe Íránu

Jednou z autorek, která se dokázala poměrně úspěšně přenést přes traumatizující zážitky z porevolučního Íránu a zároveň i vytěžit z nesporné atraktivity tématu, je i Fárnúš Mošíriová. Autorka emigrovala do USA roku 1987 (po čtyřech letech exilu v Afghánistánu a Indii), aby tak unikla represím za opoziční aktivity v rodné zemi (sama pobývala krátce ve vězení). V Íránu jí ještě před emigrací vyšlo několik povídek a básní, v USA vydala tři romány: *U zdi všemohoucího* (*At the Walls of Almighty*, 2000), *Lázně* (*The Bathhouse*, 2003), *Proti zemské tíži* (*Against Gravity*, 2005) a jednu sbírku povídek, *Bláznivý derviš a granátovník* (*The Crazy Dervish and the Pomegranate Tree*, 2004).

Popis porevolučního běsnění v Íránu a zejména vězeňských represí se stal pro Mošíriovou jakousi terapií, očistnou katarzí z bolestně prožívaných vzpomínek. Autorka se k tématu vězeňské perzekuce vracela neustále, v románech i povídkách. Teprve ale románem *U zdi všemohoucího* se jí podařilo ze svého traumatu „vypsat“²²⁸ a následující dílo *Proti zemské tíži* již věnovala poněkud typičtější exilové tematice – asimilaci migranta do většinové společnosti.²²⁹

²²⁸ Román *At the Walls of Almighty* sice vyšel o několik let dříve nežli povídky ve sbírce *The Crazy Dervish and the Pomegranate Tree*, Mošíriová ale sepsala povídky již v polovině 90. let, přestože vydány byly až roku 2004. Taktéž román *The Bathhouse* je vlastně rozvedenou formou jedné z povídek obsažených v předchozí rané povídkové sbírce (povídka *Bazén* (*The Pool*)).

²²⁹ V románu *Proti zemské tíži* (*Against Gravity*) je přistěhovalecká odlišnost, „jinakost“ demonstrována na postavě mladé íránské imigrantce Roje, která se pokouší co nejrychleji splynout s většinovou společností a zapomenout na své opoziční aktivity v Íránu i věznění (a pravděpodobně i znásilnění). Pracuje jako servírka, snaží se nijak nevyčnívat, nehovořit o svém životě a už vůbec ne o své íránské minulosti. Roja je čtenáři přibližována pohledem staršího Američana nemocného virem HIV, který po dívce touží „jako netoužil po žádné jiné ženě.“ Názory obou postav se prostřídají díky pozměněné narativní perspektivě osob a čtenáři je tak umožněno konfrontovat mužovo povrchní hodnocení Roji, včetně jeho idealizovaných a stereotypních představ o blízkovýchodních ženách (exotických mystických cizinkách, neproniknutelných, nedostupných), s dívčíným vlastním prožitkem vzájemných střetů a rozhovorů. Roja se brání jakémukoli náznaku intimity tím, že kolem sebe buduje ochrannou zeď anonymity a vyprázdňené identity. Sblížení se s reprezentantem hostitelské společnosti, jenž „nechápe, protože neprožil,“ podle Roji nepřísluší do sféry cizího a odosobněného exilu: „Nezískala jsem snad konečně nějakou identitu, když jsem zapomněla, kým jsem byla? Toto bylo mé nové já – zrychlená, upracovaná imigrantka, co sem přišla s děckem a prázdnou kapsou a dokázala to. Stala jsem se pouhou frází, jen repeticí milionů jiných identit. Takhle to chodí v Americe.“ MOSHIRI, FARNOOSH: *Against Gravity*. New York: Penguin Books, 2005; str. 169.

Síla románu *U zdi Všemohoucího* spočívá v jeho univerzálním poselství, dalece přesahujícím zkušenost toliko íránskou. Autorka v popise života ve fiktivní věznici El-Deen (persky „víra“) neklade jednoznačné moralizující dělítko mezi hrdinské vězně a kruté vězňitele. Místo toho pohrává se schematizujícím viděním světa, jedinou přípustnou a vnucovanou realitou jdoucí ruku v ruce s ničivou mocí tyranie a despotie. Strach a hrůza ze splnutí s demagogickou ideologií, která se v průběhu času mění, jako se mění osazenstvo a vedení vězení, představuje hrozbu, kterou dokáže vnímat každý čtenář, bez ohledu na vlastní životní zkušenost.

Mošíriová nastoluje temnou vizi nejhoršího trestu – naprostého zapomnění, ponoření se do tupé letargie, neschopnosti vzepřít se, byť i jen symbolicky, čemukoli kolem sebe (hlavní postavou je mladý muž, který během mučení ztratil paměť a je dozorcí týrán, aby si na „coś“ vzpomněl – celou dobu se ale nedovíme, na co vlastně, a ani to není podstatné). Působivé líčení fyzicky prožívaného strachu odlehčuje autorka úniky do fantazie v duchu magického realismu i častým prolínáním časových i prostorových rovin a čtenář v průběhu děje ztrácí kontrolu nad tím, co je vlastně realita a co blouznivé vize ústřední postavy – bláznovství hlavního hrdiny představuje ale zároveň jediný pevný bod, k němuž lze upnout alespoň nějaké stopy naděje.

6.7 Íránský subjekt v „zajetí orientalistických pastí“

Orientalismus, post-orientalismus a post-kolonialismus nepatřily ještě donedávna mezi teorie, které by byly dávány do jednoznačné souvislosti s Íránem. Roku 2006 nicméně rozpoutal íránista a sociolog Hamíd Dabáší (Hamid Dabashi) v USA prudkou diskuzi na téma íránského orientalismu a šíření islamofobie, potažmo blízkovýchodní fobie, na příkladu memoáru íránské autorky píšící v USA, Ázar Nafisíové. Těžko říci, zda aféra nebyla jen žabomyší válkou v intelektuálně uzavřené komunitě Íránců, nicméně troufám si tvrdit, že výrazně ovlivnila další směřování memoárové tvorby Íránců v Americe. Tvůrci jsou od jisté doby, alespoň podle našeho názoru, mnohem opatrnější ve způsobech zpracování jistých témat.

Írán se v novodobé historii nikdy nestal kolonizovanou zemí, nicméně dopady tzv. Velké hry²³⁰ mezi Velkou Británií a Ruskem zanechaly v Íráncích pachut' nedůvěry vůči všemu cizímu a vedly je k nejrůznějším spekulacím a konspiračním teoriím. Jak Rezá Šáh, tak jeho syn Mohammad Rezá, pohlíželi na Západ se směsicí obdivu a obav, zároveň se k němu ale neváhali přimknout, hrozilo-li jim akutní ohrožení ze strany vlastního lidu. Mohammad Rezá se sice prezentoval jako pokrokový a osvícený panovník, snažící se vyvést Írán z osidel středověku, nicméně reformy, které měly proměnit Írán ve fungující moderní společnost po vzoru západních zemí, nebyly příliš efektivní a v zemi se zvedaly vlny nevole jak ze strany konzervativních složek společnosti, tak i progresivních modernistů. S narůstajícím vlivem Spojených států na íránskou domácí i zahraniční politiku se společností začaly šířit protizápadní nálady, které se ovšem mísily s nekritickým obdivem obyvatel vůči konzumní reprezentaci západního světa. Tuto kulturní schizofrenii reflektují zejména díla raného íránského exilu v USA, nicméně i v pozdějších pracích se autoři k tomuto tématu vracejí v zásadě proto, aby americkému čtenáři vysvětlili kořeny islámské revoluce a tedy i příčiny svého pobytu v USA.

Geláre Ásáješová (nar. 1962) pochází z okruhu teheránské smetánky a svoje vzpomínky na radikalizující se léta sedmdesátá filtruje do značné míry skrze své sociální zařazení. Přesto lze v jejích vzpomínkách zaznamenat velmi kritické připomínky vůči všudypřítomné kulturní schizofrenii pramenící z radikální transformace země i nebezpečného balancování mezi Západem a vlastním kulturním dědictvím. Ásáješová tvrdí, že ještě jako dítě vnímala pnutí, které ve společnosti narůstalo a všímala si všudypřítomného a nezpochybnitelného přesvědčení o nadřazenosti Američanů a Evropanů. Je otázka, nakolik je vzpomínka autentická či spíše převrstvená pozdějším kritickým zhodnocením minulosti, to ovšem není tak podstatné. Autorka popisuje, že předrevoluční Teherán překypoval Američany a Evropany, kteří brali pochlebování od Íránců jako úplnou samozřejmost. Ásáješová si stěžuje na jejich aroganci, která ovšem nespočívala ani tak v hrubosti, jako spíše naduté přezíravosti, v přesvědčení o vlastní nadřazenosti: „*Mnozí z nich byli mnohem méně vzdělaní nežli Íránci, kterými pohrdali, přesto z nich ale sálala plíživá arogance. Projevovala se v jejich odtažitých úsměvech a povýšené laskavosti („mluvíš tak dobře anglicky“).*“²³¹

²³⁰ Britové a Rusové si v 19. století rozdělili území Persie na vlastní sféry vlivu. Britové okupovali jižní části Íránu a předložili perské vládě smlouvu, která by uvrhla Persii do de facto poloprotektorátního stavu. Rusové zase zasáhli v neprospěch perské konstituční revoluce (1905–1911), takže ji de facto ukončili.

²³¹ ASAYESH, GELAREH: *Saffron Sky*. Boston: Beacon Press, 1999, s. 81.

V íránském společenském milieu let šedesátých a sedmdesátých se v reakci na toto pochlebování Západu utváří intelektuální opozice v čele se spisovatelem Džalál Ál-e Ahmadem, jenž se stává jednou z klíčových postav protizápadní rétoriky. Ál-e Ahmad vydává roku 1962 v Teheránu krátké dílko, které nazývá persky *Gharbzadegi* (*Nakažení Západem* či *Westoxifikace*). Kritici a autoři ovlivnění stejnojmennou koncepcí se stavějí proti nekritickému přijímání všech západních (cizích) vlivů diktovaných vládnoucím režimem a zároveň varují před jejich nesmyslnou nápodobou bez řádného poznání a vstřebání ideových východisek.

Ásáješová poučuje čtenáře o tomto intelektuálním hnutí zjednodušeným, ale trefným příměrem, jež zvládá angličtina převést lépe nežli čeština: „*Gharb-zadeh was Weststruck – as in star-struck or sun-struck. Dazzled to the point of blindness and vertigo.*“²³² Autorka připouští, že ve dvanácti letech netušila, že trpí touto „*duševní nerovnováhou,*“²³³ jelikož milovala otcovu rudou toyotu a záviděla sestřenicí a bratrancům, že mohou jet do Anglie studovat. A stejnou měrou, jako chtěla odjet před lety z Ameriky do Íránu, teď ze všeho nejvíce toužila zase po Americe.

Vraťme se ale k Dabášího obvinění proti Nafisíové, jehož ideové kořeny vyrůstají do značné míry z výše uvedených intelektuálních koncepcí. Dabáší upozornil značně atakujícím způsobem na dosud opomíjený rys mnoha autobiografických próz íránských exilových autorů, kteří se ve snaze upozornit na nejkřiklavější excesy íránského islámského režimu dopouštějí nechtěné bipolarizace motivů a témat: teror versus svoboda, útlak a nemohoucnost žen versus rovná práva na Západě, oslava západních hodnot potažmo kánonu západní literatury jakožto jediného spásného nástroje pro pokleslý Východ.

Dabáší ovšem neútočil na toliko obecné zneužívání literatury, nýbrž na konkrétní dílo a jejího autora, respektive autorku: Ve Spojených státech se tak na toto téma střetl s literární badatelkou, spisovatelkou a kritičkou Ázar Nafisíovou, jejíž memoár z roku 2003 *Čtení Lolity v Teheránu* (*Reading Lolita in Tehran*) se stal v Americe knižním bestsellerem²³⁴ a dílo bylo postupně přeloženo do 32 jazyků (včetně češtiny). Tři roky po vydání tohoto memoáru obvinil

²³² ASAYESH, GELAREH: *Saffron Sky*. Boston: Beacon Press, 1999, s. 82.

²³³ *Ibid.*, s. 82.

²³⁴ Více než dva roky se titul vyskytoval na prestižním seznamu bestsellerů The New York Times

Dabáší autorku ze zneužívání literatury k prosazování imperiálních cílů Bushovy neokonzervativní politiky a nazval ji „koloniální agentkou“.²³⁵

Dabáší se tohoto díla chopil jakožto ukázkového příkladu literárního orientalismu v praxi. Ve své v eseji nazvané *Native Informers and the Making of the American Empire*²³⁶ de facto nařkl Nafisíovou z budování sofistickované kulturní základny ospravedlňující případný budoucí útok USA na Írán. Další „lichotivou“ charakteristikou, kterou Dabáší Nafisíovu častuje, je *kompradorský rodilý intelektuál (comprador native intellectual)*, případně *kompradorský rodilý informátor (c. n. informer)*.²³⁷ Dabáší nenechává nikoho na pochybách, že považuje svoji krajanku za konspiračního odpadlíka, jenž se navždy zpronevřuje odkazu své vlasti. Rodilí informátoři jsou podle Dabášího rekrutováni Bushovými nohsledy proto, aby sloužili ideologickému konstruování a kulturnímu předvoji imperialistické nadvlády. Za údajně zkreslené, černobílé a schematizované vykreslení íránské společnosti tak byla Nafisíová nařčena nejen z šíření orientalistických koncepcí, ale i koloniální nadřazenosti.

Dabášího atak na Nafisíovou katalyzovaly dva jevy v tehdejší americké společnosti, které považoval autor za nepřipustné a nebezpečné. V úvodu své eseje se tak odvolává k tzv. *selektivní paměti a kolektivní amnézii* Američanů. Kolektivní, či momentální amnézii, měla způsobit nedostatečná, respektive žádná, reakce amerického veřejného mínění na spekulace o možném, snad i jaderném, útoku na Írán ze strany Bushovy vlády (článek byl napsán roku 2006). Dabáší dramaticky připomíná, že by se v takovém případě jednalo o první útok obdobného rozsahu, jaký se udál v Hirošimě a Nagasaki. Všeobecná lhostejnost Američanů je podle Dabášího produktem „*propagandistické mašinérie amerického impéria*“, vyvolávající po 11. září dočasnou ztrátu paměti: „*Hanebné spoléhání se na předpoklad, že se nikdo nedívá, nikdo nic nevnímá a nic nezaznamenává – historie že je mrtvá, stejně jako paměť, vzpomínky a zkušenosti.*“²³⁸

Patologický stav kolektivní amnézie doplňuje další nezdravý úkaz, selektivní paměť. Ta se, podle Dabášího, manifestuje formou memoárů autorů původem z muslimských zemí, jejichž díla zaplavují v posledních letech americký knižní trh. Kam Dabáší míří, se ukáže vzápětí.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ DABASHI, HAMID: Native informers and The Making of the American Empire, *Al-Ahram* [online]. June 2006 [cit. 2012-11-08]. Dostupný z WWW: <http://weekly.ahram.org.eg/2006/797/special.htm>

²³⁷ Termín ponecháme pro větší přehlednost v anglickém originále.

²³⁸ Ibid.

Autor se odvolává k Bushově výzvě o boji proti terorismu, jenž bývá ostentativně spojován s islámem. Dabáší připomíná, že je islám vnímán jako násilné náboženství, které výrazně omezuje ženy. V kontextu imperialistické povahy Bushovy vlády lze tedy usuzovat, že se začne prosazovat nutnost záchrany muslimských žen před jejich vlastními muži, což ale má být pouhopouhou zástěrkou před snahou o nastolení kulturní a mocenské hegemonie v islámských oblastech. A právě memoár Ázar Nafisíové a její přímé obviňování iránského režimu z psychického znásilňování žen, je podle Dabášího blatantním příkladem takového zneužití jinak i celkem oprávněné kritiky k prosazování mocenských zájmů bezohledných vlád, usilujících o světovou hegemonii.

Dabáší na tomto místě cituje klasický postkoloniální výrok *bílí muži zachraňují snědé ženy před snědými muži* („white men saving brown women from brown men“), tedy známou citaci z práce indické autorky Giyatri Chakravorty Spivakové *Mohou subalterní (podřízení) promluvit? (Can the Subaltern Speak?)*. Abychom byli schopni pochopit Dabášího argumentaci proti Nafisíové, načrtneme si ve stručnosti základní charakteristiky Spivakové uvažování o *subalterns* – podřízených. Spivaková se zabývá dekonstrukcí reprezentací subjektu Třetího světa v západním (orientalistickém) diskurzu a v eseji *Can the subaltern speak?* poukazuje na nemožnost promluvy – zviditelnění se tzv. subalterních subjektů. Subalterny reprezentují veškeré sociální skupiny, které mají buďto omezený nebo žádný přístup k dominantní kultuře. V kontextu indické společnosti definuje Spivaková společně s Ranajitem Guhou subaltern jako „*demografický rozdíl mezi celkovou indickou populací a těmi, jež jsme přiřadili k „elitám“*“.²³⁹ Spivaková dále rekonstruuje evropský (koloniální) koncept „jiného“ („other“), ve smyslu kulturně odlišného, jenž je pojímán jako homogenní objekt bez ohledu na „*jeho*“ *místní sociální, ekonomickou, politickou, etnickou a další stratifikaci*“.²⁴⁰ Například ženy byly v Britské Indii vystaveny hned dvojímu tlaku – dominantní mužské domácí populaci a dominantní britské koloniální správě.²⁴¹ Spivaková uvádí jako extrémní případ zviditelnění jinak neviditelného ženského subjektu indický rituál *sátí*²⁴² a označuje vdovy na hořících hranicích jako podřízené „subalterní“ subjekty, které

²³⁹ SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY: Can the Subaltern Speak? In: BRYDON, DIANA (ed.): *Postcolonialism, Critical Concepts*, Vol. IV. London/New York: Routledge, 2000, s. 1443.

²⁴⁰ Více ke konceptu „other“ a „otherness“ v: BHABHA, HOMI: *The Location of Culture*. London: Routledge, 2004.

²⁴¹ EZZAHER, LAHCEN: *Writing and Cultural Influence: Studies in Rhetorical History, Orientalist Discourse, and Post-Colonial Criticism*. New York: Peter Lang pub., 2003.

²⁴² Ve svém rozboru praktikování *sátí* indickou společností v 19. století a postoji britské koloniální správy k tomuto rituálu (r. 1829 se jej Britové pokusili zakázat) se Spivaková snaží poukázat na postoj dominantní

nemohou hovořit sami za sebe, jelikož jsou vyčleněni z okruhu vlivnějších a mocnějších skupin společnosti. Teprve až v okamžiku smrti na hořící hranici se tyto bezejmenné vdovy neschopné sebeprezentace zviditelňují. Pouze tehdy se jimi totiž začíná zabývat dominantní společnost (muži, kteří je za to ctí) a Britové, kteří se je snaží zachránit. V kontextu dvojí marginalizace žen (ze strany patriarchální indické společnosti i koloniální britské správy) pak Spivaková označuje britské počínání jako „white men saving brown women from brown men“, tedy takový počín, jenž je interpretován nadřazenou dominantní společností jako úsilí o záchranu zaostalé společnosti před ní samotnou. Zároveň, a to je pro rozklíčování sporu Dabáší-Nafisiová nejpodstatnější, se při tomto aktu „záchrany“ vůbec nenaslouchá a nepočítá se subalterními (podřízenými – v tomto případě ženami), jichž se paradoxně týká osvobození nejvíce.

Dabáší neodporuje Nafisiové coby kritičce represivního přístupu islámského režimu vůči ženám v Íránu, ovšem toliko v obecné rovině. Obviňuje Nafisiovou s „transmutace“ legitimní kritičky zvrstev islámské republiky do ideoložky Bushova plánu na vybudování mocného impéria. Autorka prý natolik polarizuje Západ a Írán, že se americký čtenář nemůže než neztotožnit s „dobrymi úmysly osvoboditelů“ chystajících se zbavit Íránu jha totalitního fundamentalistického režimu. Dabáší Nafisiové rovněž vytýká systematické znevažování celonárodního odkazu revolučního odporu proti brutálním kolonizátorům, čímž má patrně na mysli znevěrohodňování lidového odporu proti monarchii Pahlaví před a během revoluce.

Dabáší má jasno v tom, odkud pramení nabubřelost autorky. Jak neopomene zdůraznit, Nafisiová pochází z vyšší sociální třídy (my si můžeme pro dokreslení doplnit, že její otec byl dokonce před revolucí starostou Teheránu), což, jak se zdá, považuje Dabáší za neodpustitelný hřích tím spíš, že se autorka ani během revolučních sociálních turbulencí nepokusila o přehodnocení svého dosavadního postoje k hlubokým sociálním rozporům v íránské společnosti. To je zřejmě i společný znak, který Dabáší nachází mezi zrádkyní Nafisiovou a jejími „najímateli.“ Mají k sobě ideologicky blízko, a tím spíše se autorka zpronevřuje zemi svých předků. Dabáší dokonce poukazuje na to, že od dob vydání románu Betty Mahmúdijové (B. Mahmoody) *Bez dcerky neodjedu (Not Without My Daughter)*, je

skupiny setrvávající u moci vůči skupině jiné, která přístupem k moci nedisponuje a je tedy marginalizována z hlediska kulturního i genderového.

Nafisiové román nejzáštiplnějším dílem proti Íránu. To je vážné obvinění – štvavý a tendenční román o Američance a její dceři lapené do osidel nevyzpytatelných a nebezpečných Íránců se strefil rokem svého vydání (r. 1984) do eskalujících protiiránských nálad v USA a přispěl k ještě většímu očernění jejích obyvatel, íránské imigranty v USA nevyjímaje. Srovnávat však dílo Američanky, která vylíčila svoji jistě velmi traumatizující a bolestnou zkušenost, deformovanou ovšem přemírou předsudků a naprostou absencí snahy o porozumění íránské kultuře, s memoárem Nafisiové, která v zásadě překypuje souzněním s íránskou kulturou (ovšem v jiné než v Íránu oficiálně proklamované podobě), je již silně přes čáru jakékoli kritické reflexe.

Podívejme se ale již konečně na konkrétní výtky a celkové pojetí memoáru Nafisiové. Autorka ve svém díle popisuje situaci v porevolučním Íránu, kam se po studiích v USA vrátila vyučovat literaturu a líčí íránskou společnost rozvrácenou válkou a brutalitou nového režimu. Po obstrukcích s vyučováním světové (západní) literatury na Teheránské univerzitě se Nafisí uchyluje k domácí výuce sedmi mladých studentek, které se tak uprostřed „útlaku a nesvobody“ seznamují s klasickými díly západní literatury od autorů, jako jsou Jane Austenová, Henry James, Scott Fitzgerald, Vladimír Nabokov a další. Prostřednictvím literární komparace analyzuje Nafisiová íránskou i západní společnost, vytváří tak ale, podle Dabášího, mezi oběma společnostmi kulturní i hodnotovou propast.

V přehršli urážlivých výpadů zaobalených do terminologie postkoloniálního diskurzu se Dabáší v zásadě opakuje a vrací k stále stejné výtce: autorka se podle jeho názoru dopouští trestuhodné literární, kulturní a ideologické selektivizace, když se při svých literárních přednáškách na Teheránské univerzitě zaměřuje toliko na výběr západních děl světové literatury. Nafisiová tím de facto podkopává dosavadní mravenčí úsilí postkoloniálních vědců zviditelnit i jiné, menšinové literatury a napomáhá tak, autor se dostává obrovskou oklikou zpět ke svému leitmotivu, k propagaci nekonzervativních složek americké společnosti. Nafisí se tak zjevně rozhodl ignorovat skutečnosti, že autorka byla přednostně lektorkou západního literárního kánonu, a tedy se nezabývala primárně literaturou Východu, Íránu či dalších marginalizovaných literatur z pohledu západního kánonu. Nicméně lze rozumět jeho úhlu pohledu v tom, že se autorka, coby „bílá žena zachraňující snědé ženy“ snaží o udržení dominantní pozice děl a kulturních vlivů toliko Západu, v boji proti opresivnímu režimu v současném Íránu.

Dabášího esej, navzdory svému štvavému a nekompromisně radikálnímu vyznění, upozorňuje na některé aspekty tematického, motivového či ideologického předvýběru íránských memoárových děl. Nafisiové pohled na život v islámské republice je podle mého názoru zcela zbytečně kritizovat jako neoprávněný, protože je v zásadě subjektivním vyjádřením postoje k dané, z pohledu Nafisiové neutěšené, realitě. To, že se autorka stylizuje do role ideové zachránkyně dívek, respektive opatrovatelky jejich kulturních i životních obzorů, představuje závažnější problém, na který Dabáší správně upozornil. Z vyznění některých pasáží Nafisiové memoáru skutečně vyplývá, že autorka tíhne k zastupování hlasu svých studentek, protože je, alespoň zpočátku, považuje za zcela názorově nevyhraněné: „*Od začátku do konce si všímám, že (dívky) o sobě nemají žádnou představu; dokážou na sebe nahlížet a formovat se pouze očima někoho jiného – ironicky právě těch lidí, jimiž pohrdají.*“ Problematické je zejména to, že když už na sebe začnou dívky pohlížet více individuálně, je to právě skrze Nafisiové úhel pohledu, přes její názor na svět – takto je to alespoň autorkou interpretováno. Snad tomu nelze zabránit, jelikož Nafisiová – učitelka má na své studentky nesporně velký vliv a dívky od ní žíznivě nasávají informace, které jinde nezískají. Tento posunutý úhel pohledu na dívky a jejich výuku však nahlodává Nafisiovou několikrát proklamované úsilí, manifestované i v samotném názvu knihy. Titul *Čtení Lolity v Teheránu* se odvolává k Nabokovovu románu, v němž se hlavní hrdinka Lolita, stejně jako dívky v Íránu, nedobrovolně stává snem někoho jiného, a ten někdo (v případě románu Humbert), za ni též promlouvá.

Nafisiová se evidentně poučila z kritických výtek proti svému prvnímu memoáru a v druhém memoáru *O čem jsem mlčela (The Things I've Been Silent About)* již nakládá se vzpomínkami na Írán mnohem opatrněji. Častěji se odvolává na díla klasické perské literatury, zejména autora nejslavnějšího a Íránci milovaného hrdinského eposu Šáhnáme Ferdousího, zdržuje se komentářů explicitně hodnotících íránskou politiku a více se zaměřuje na intimní detaily ze života své rodiny. Možná proto, aby svým tvrzením dodala větší váhu, a zároveň umožnila neíránskému čtenáři utvořit si o Íránu vlastní obrázek, odkazuje se v tomto memoáru i k seznamu historických prací. V závěru pak přikládá seznam doporučené perské literatury včetně básnických, prozaických i vědeckých děl, přehled důležitých událostí v íránské historii 20. století a glosář vybraných perských výrazů s vysvětlivkami. Lze se oprávněně domnívat, že tyto „přidané hodnoty“ jsou důsledkem zmiňované polemiky.

Závěr

Hlavním cílem naší práce bylo prozkoumání reflexe přistěhovalecké zkušenosti v literární tvorbě Íránců v USA. K dosažení tohoto záměru jsme se zaměřili na charakterizaci a interpretaci přistěhovaleckých témat, jakož i na jazykovou stránku díla, prozkoumávanou v tvorbě Taqího Modarressího.

V jazykovém zkoumání díla Taqího Modarressího nás zajímala především míra vzájemného prolínání mezi mateřskou perštinou a jazykem hostitelské země (angličtinou). K výběru právě tohoto autora nás vedla skutečnost, že se teoreticky zamýšlí nad východisky tzv. psaní s přízvukem, přičemž je i následně uplatňuje v praxi bilingvního psaní. Naším cílem bylo zjistit, jakými prostředky dosahuje Modarressí psaní s přízvukem a zda jsou tyto zásahy do jazykové i obsahové roviny díla směrodatné a zásadní pro celkové vyznění díla, včetně jeho srozumitelnosti. Případným dílčím cílem bylo i zamyšlení se nad tím, zda může tento styl psaní sloužit jako inspirace pro další bilingvní tvůrce. V obecnější rovině nás měly naše poznatky dovést k uvažování nad možnostmi a atraktivitou psaní s přízvukem jak z hlediska autora, tak z hlediska čtenáře.

Klíčovým nástrojem našeho zkoumání byl jazyk navázaný na určitou kulturu a společnost, a jeho sémantické struktury, které autorovi umožňují interpretovat okolní svět. Vycházeli jsme při tom z předpokladu, že ačkoli představitelé odlišných kultur vnímají vnější vjemy rovnocenně, jejich jazykový „obraz světa“ je může interpretovat rozdílně. Výpověď jedné strany tedy nemusí být úplná, respektive nemusí přenášet všechny kulturní, případně další aspekty. Jazyk s akcentem by tedy, podle naší hypotézy, měl sloužit jako podpůrný prostředek k přenesení těchto kulturních odlišností.

Naším dílčím cílem bylo též potvrdit nebo vyvrátit, zda v případě Modarressího psaní s přízvukem dochází ke vzniku hybridního jazyka či alespoň k počáteční hybridizaci jazyka. Primárně jsme se tedy zajímali o příklady jazykových interferencí, při níž dochází k předávání jazykových forem. Zajímala nás také schopnost autora přenášet jinokulturní zkušenost jinými prostředky než jazykovými výpůjčkami. Potvrzení či vyvrácení jazykové hybridity v díle Modarressího pro nás bylo zajímavé i z toho hlediska, že autor se ve svém románu

Poutníková pravidla etikety poměrně výrazně distancuje od hybridizace kulturní, kterou považuje sice za možnou a třeba i dočasně prospěšnou, postrádající však trvalejší význam, slovy autora "jalovou".

Z našeho zkoumání vyplývá, že se autor i navzdory jazyku s přízvukem snaží o to, aby bylo jeho dílo, alespoň po jazykové stránce, dostatečně srozumitelné. Angličtině, tedy jazyku s velmi odlišnou frazeologií (v porovnání s perštinou), se v podstatě stále ještě dosti přizpůsobuje, nevytváří kalky a nemění strukturu slov ani jazykový systém. Výpůjčky z perštiny nejsou tak časté, a pokud se již vyskytnou, nejsou na překážku celkovému porozumění textu. Nedomníváme se, že by čtenáři měly v anglickém textu překážet perské titulatury a oslovení, mohou nicméně navodit mylnou představu, že se jedná o jména vlastní. Na druhou stranu, pokud by tomu tak bylo, přibližovala by se tato interpretace samotnému perskému jazykově-kulturnímu úzu v užívání vlastních jmen, obohacených o různé emočně laděné přívlastky. V každém případě si všímáme, že co se týče prostředků napomáhajících přenesení jinokulturní atmosféry, autor upřednostňuje spíše obrazná vyjádření, metafory, přirovnání, aluze, apod. Zejména v této podobě lze tedy skutečně pokládat Modarressího psaní za „akcentované“, přestože z čistě jazykového hlediska se jedná o velmi lehkou formu psaní s přízvukem (málo jazykových výpůjček z perštiny, atd.).

Z dalších prostředků přenosu bilingvní zkušenosti autora do jazykové sféry díla zaznamenáváme rovněž výskyt diglosie, a to jak ve vyšší, tak i nižší jazykové formě. Příkladem superponovaného jazyka v románu *Poutníková pravidla etikety* jsou převody tzv. ta'árofních frázi do angličtiny, tedy vysoce hierarchizovaného projevu, jež činí z konverzace jakýsi fingovaný ceremoniál. Nižší jazykové diglosie jsou u Modarressího časté pouze v jednoslovných vyjádřeních typu oslovení v hovorové perštině. Domníváme se, že čtenář může zejména tento typ vyšší diglosie při čtení Modarressího románu ocenit jako implicitní vyjádření jiných (hierarchizovanějších) společenských vztahů, případně i odlišného přístupu k plynutí času (běžná uvítací konverzace zabere Peršanům mnohem více času).

Dynamické interference, při níž by průnikem jednoho jazyka do druhého docházelo k odchýlkám od norem hostitelského jazyka, se sice v Modarressího díle nevyskytuje, a tudíž zatím jeho jazyk nelze považovat za konkrétní hybridní (smíšený) jazyk, přesto ale již vykazuje jisté znaky jazykové hybridizace (dochází např. ke střídání jazykových kódů). Na rozdíl od autorem skepticky pojmávané kulturní hybridizace, k jazykové hybridizaci přistupuje

Modarressí o poznání pragmatičtěji. V duchu autorova obrazného přirovnání o problematičnosti kulturní hybridizace, jejíž výsledek považuje tvůrce za „jalový“, lze naopak jazykový a literární produkt Modarressího psaní přízvukem považovat za „plodný“ přinejmenším v tom smyslu, že autor reprodukuje tento typ psaní hned ve třech svých románech, v *Knize nepřítomných lidí* a *Poutníkových pravidlech etikety*, jakož i v posledním románě, *Osamělých pannách*, o jehož nedokončený překlad z perštiny do angličtiny se po Modarressího smrti postarala jeho velká obdivovatelka Nasrín Rahímijeová, která též přebírá pomyslnou jazykovou štafetu psaní s přízvukem.

V kapitole věnované Modarressímu jsme se též věnovali jeho reflexi přistěhovalecké zkušenosti. Pátrali jsme, zda v jeho dílech, odehrávajících se primárně v Íránu, lze tyto přistěhovalecké motivy dohledat či nikoli. Modarressí ve svých dílech zkoumá hranice lidské osamělosti a odcizení, tedy témata, která lze samozřejmě považovat za univerzální bez ohledu na exilovou zkušenost autora. Ačkoli jsou jeho romány pevně ukotveny v Íránu a mezi Íránci, mají podle našeho názoru výpovědní hodnotu i z hlediska autorovy přistěhovalecké zkušenosti, ovšem nikoli explicitně a už vůbec ne prvoplánovitě. Modarressí nevykresluje íránské prostředí, zvyky Íránců a jejich kulturní specifika proto, aby o Íránu informoval a poučil neíránského čtenáře (jako je tomu například v memoárech současných íránských autorek), ani se nesnaží nostalgicky přivolávat ztracenou vlast, o níž ví, že již nikdy jeho domovem nebude (stejně jako Amerika). Domnívám se, že Modarressí záměrně využívá prostředí Íránu ve svých románech proto, aby vyjádřil, kde se nachází (a je pevně zakotvena) jeho řekněme „duchovnějšší část“, na rozdíl od té materiální, setrvávající v Americe.

V celkovém posouzení rozsahu a dopadu psaní s přízvukem na vyznění Modarressího díla dospívám k názoru, že se autor navzdory proklamovaným prohlášením o výlučnosti psaní s přízvukem zatím ještě neodvažuje „rozvinout“ takovýto druh psaní v celé jeho škále možností. Přesto lze v jeho díle detekovat poměrně časté snahy o přenesení jinokulturní zkušenosti, a to jednak prostřednictvím obrazných vyjádření, ale též formou jazykové diglosie, případně v menší míře i jazykovými výpůjčkami. Lze též konstatovat, že ačkoli Modarressí považuje hybridní výplod střetu kultur za neplodný, on sám se již nachází na prahu slovní a větné hybridizace. Celkově podle našeho názoru přispívají výše uváděné prostředky k obohacení samotného díla, a to zejména v rovině obsahové (cizí motivy, aluze na odlišnou realitu), tak sémantické. Snadno detekovatelný prvek „cizosti“ se v Modarressího práci stává předností, nikoli nevýhodou. S čím se ale čtenář nemusí ztotožnit, je poněkud

těžkopádná dějová i charakterová výstavba románu, která podle mého názoru přispívá k nevelké známosti autora i jeho díla. Pokud by tedy, čistě hypoteticky, došlo k plodné symbióze psaní s přízvukem a umělecky zdařilejšího literárního vyjádření, mohla by se Modarressího práce s jazykem, jeho „akcent na psaní s přízvukem“, stát upřednostňovaným vzorem i pro ostatní autory.

Reflexe identity a přistěhovalecké zkušenosti

Současná tvorba Íránců v USA konfrontuje zejména novou americkou identitu vznikající „roztavováním“ etnických specifik a kulturních rozdílností. Reakcí na tento násilný asimilační model je přimykání se k íránské kultuře a tradicím, případně návratová migrace do Íránu (v případě Íránců ale většinou krátkodobá). Íránci v USA se nebrání asimilaci do většinové společnosti, zároveň se ale v rámci svých komunit snaží o udržení íránské kulturní identity. Hlásí se k americké kulturní identitě, ale pečlivě pěstují odkaz své vlasti. V reakcích na negativní projevy ze strany Američanů na sebe autoři prozrazují mnohé souvislosti vlastního identitárního tápání, z něhož se rodí schizoidní snaha o integraci do většinové společnosti a zároveň přihlášení se k íránské identitě.

Íránští autoři v první řadě výrazně tematizují íránství, a to jak v pracích memoárových, tak i beletristických. Tím ovšem, že se též poměrně ochotně hlásí k přejímání dominantní americké kultury, dochází u nich k reflexi ambivalentních pocitů týkajících se vlastního sebepojetí. Oscilují totiž mezi snahou asimilovat se do většinové společnosti a tendencí akcentovat a tematizovat svoji kulturní odlišnost. Explicitnější v popisu adaptačních nesnází jsou spíše autobiografické fikce, kde postavy lavírují mezi asimilací (Račlínové *Cizinka*) a takřka až separací (Núrího *Dachme*).

Zkoumaná díla jasně naznačují, že mezi Íránci v americkém prostředí nepřevažuje potřeba etnického či náboženského vymezování se vůči majoritní společnosti, ani vůči ostatním členům diaspory. Ve zkoumaných dílech též můžeme jasně detekovat generační příslušnost autorů a sledovat jejich vymezování se vůči zkušenosti rodičů, případně dětí u prvogeneračních přistěhovalců. Například mezi autorkami generace šedesátníků, k nimž se výjimečně přidruží i autoři mladší (Bahrámpúrová, Dumasová, Afsáješová, též Moáveníová, ač již narozena 1976), lze pozorovat řadu shodných rysů v zaznamenávání přistěhovaleckých peripetií. Autoři a autorky tematizují generační spory mezi identitárně zafixovanější starší

generací a svým vlastním tápáním v době dětství a dospívání. S jistou dávkou hořkosti konstatují, že příslušníci starší generace se mohou alespoň opřít o své kořeny v původní vlasti, z níž vycestovali, byť se mnohdy jedná již jen o imaginární domov, poslepovaný z deformovaných vzpomínek.

Významným motivem přistěhovalecké tvorby Íránců a jejich potomků v USA je odkazování se k původní vlasti. Tvůrci se poměrně často vztahují k Íránu jako zemi svých předků, případně též ztracené domovině či nedosažitelné (imaginativní) domovině. Činí tak metodou přímého zobrazení (děj se odehrává v Íránu, případně v USA i Íránu), anebo nepřímým odvoláváním se postav ke společnému dědictví íránské kulturní minulosti (předislámské či předrevoluční). Amerika bývá zachycována ve dvou modech, jednak jako země zaslíbená, k níž se upínají naděje přistěhovalec, že zde bude moci začít nový (lepší) život, jednak jako země nenaplněných nadějí, smutný doklad utopického charakteru amerického snu.

Americká společnost je posuzována z pohledu (1) kladně hodnotitelného: akcentuje se svoboda, demokracie, existence občanské a právní společnosti, ale i materiální výhody; to vše v kontextu přímého či nepřímého odkazování se k Íránu, kde jsou naopak (dle názoru autorů) tyto hodnoty a výsady marginalizovány. Autoři ale Ameriku nahlízejí rovněž prizmatem (2) negativního vymezení se vůči přílišné honbě za konzumem, povrchnosti, sklonu k stereotypnímu nahlížení Íránců, rasismu či nevzdělanosti. Nejvstřícnější vůči americké společnosti je zřejmě autorka Fíruze Dumasová, která se též nejexplicitněji hlásí ke konkrétním hodnotám, jež vyhodnocuje jako „americké“ (opět v kontextu vymezení se vůči Íránu). Ambivalentní bývá u mnoha autorů či popisovaných postav postoj ke kapitalismu – výraznou roli zde sehrává vliv některých rodičů, kteří si z Íránu přivážejí vyhraněné levicové názory. Děti jsou pak buďto naočkovány odporem k dravému kapitalismu, anebo je rodiče svým radikalismem a přehnanou agitací navždy odradí od přilnutí k jakékoli ideologii (což je častější jev). Vyloženě kritický až negativistický postoj vůči americké společnosti se ve zkoumaném segmentu prací nevyskytuje.

Naší snahou bylo též určit akulturační strategii adaptace íránských migrantů, tedy jejich stupeň integrace, asimilace, separace a marginalizace. Na základě vymezení jednotlivých kategorií jsme došli k názoru, že pouze jednotlivým kategoriím neodpovídá žádné dílo, a tedy ani žádná jednotná přistěhovalecká zkušenost. V pracích lze naopak pozorovat střídání kategorií a jejich vzájemné prostupování, jež sahá od integrace až po asimilaci, výjimečně též

separaci (Núrího *Dachme*), v závislosti na identitárních proměnách migrantů. V zásadě lze zařadit íránské autory či postavy, které ve svých dílech zachycují, k integrovaným migrantům, kteří přejímají americkou kulturu, zároveň se ale poměrně intenzivně zajímají a hlásí i ke svým íránským kořenům. Tento stav ale většinou odráží až finální identitární fázi, dosaženou obtížným vyjednáváním mezi sebe-identifikačními vzorci postav. U většiny zkoumaných děl předchází výsledné integraci bolestná fáze adaptace, katalyzovaná často iniciační cestou do Íránu.

Obdobný je i přístup íránských migrantů k asimilaci. Ze tří hlavních přístupů k asimilaci (tavicí kotlík, amerikanizace, pestrá mozaika) se jeví v případě íránské přistěhovalecké (zejména memoárové) tvorby jako nejpříznačnější amerikanizace, k níž se též mnozí tvůrci explicitně přihlašují. K intenzivnímu přejímání americké kultury a hodnot přistupují přistěhovalečtí autoři většinou dobrovolně a mnohdy až přesprávilivě, a to zejména v době dospívání. Postavy akceptují řadu dominantních prvků amerického kulturního proudu a identifikují se spíše jako Američané nežli Íránci, zvláště pak v kontaktu s neíránci. Tyto tendence zaznamenáváme přirozeně především v tvorbě jedenapůlgenerační a druhogenerační. Tvůrci však současně usilují i o zachycení úporné snahy utlumit nejistotu z probouzející se příslušnosti k Íránu, jež se v postavách sváří s postupující amerikanizací a představuje tak zatím ještě problematicky uchopitelnou doménu.

K opačnému procesu, tedy vymezení se vůči Americe dochází na kraji dospělosti, kdy jsou již zažehnány identitární rozpolcenosti z dob dospívání, postavy ale stále nejsou rozhodnuty, kam vlastně přísluší. Převažuje pocit, že do Ameriky sice patří, zároveň se ale spekuluje i nad potenciálem íránské identity. V dospělosti sice bývají zažehnány nejdramatičtější projevy identitární rozpolcenosti, autoři či jejich postavy ale stále váhají, zda je ta či ona identita uchrání před dalšími krizemi v budoucnu. Neschopnost rozpoznat míru své sounáležitosti s Íránem a zároveň oslabená identifikace se s Amerikou vede pak k cestě do Íránu, kde většinou dojde k jakési identitární katarzi. Výsledná identita ovšem není pouze americká či pouze íránská, nýbrž dochází k jejich vzájemnému prorůstání a harmonizaci v tom smyslu, že postavy začínají respektovat „suverénnost“ obou identit. Postavy nebo autoři děl docházejí k závěru, že jejich identitární základna nemusí být místem jen pro jednu identitu, nýbrž prostorem pro jejich vzájemné prorůstání. Vytoužený domov se buďto nenachází nikde, nebo je „tady“ i „tam“, případně spočívá na úrovni nedosažitelného snu, pouhé vzpomínky na minulost, dětského ráje, imaginární krajiny.

Memoáry

V memoárech íránských autorek se v podstatě objevují obdobné přistěhovalecké vzorce, jaké jsou popsány v oddíle o reflexi identity a přistěhovalecké zkušenosti. Typický je popis vnitřního rozpolcení, úsilí o nalezení vnitřní rovnováhy, snaha stmelit rozdělené poloviny, otupit ostré hrany mezi nimi. Tvůrkyně všech zkoumaných memoárů se nevyznačují právě nejpevnější identitární zakotveností, o čemž svědčí i míra vnitřních rozporů a bojů, které na sebe prozrazují. Výjimku tvoří opět Fírúze Dumasová, která jakékoli zárodky identitární rozpolcenosti umně překrývá a zlehčuje všudypřítomným humorem, a to v obou svých memoárech.

Obecně se íránsko-americké memoáry vyznačují velmi silnou bipolaritou mezi situací autorek v minulosti a přítomnosti i mezi pomyslným vymezením se na „tady“ a „tam“. Íránská minulost bývá u autorek takzvané jedenapůlté generace manifestována spíše formou cizích vzpomínek, mnohdy subjektivizovaných a pokroucených. Připomínky íránství - íránských tradic, patriotismu, národního psýché, odlišnosti od Američanů – nicméně intenzivně prosakují vlastními vzpomínkami autorů na dětství a pubertu strávenou v USA i Íránu. Ze stylistického hlediska stojí za povšimnutí, že vnitřní rozkoly postav přispívají k zintenzivnění napětí v ději. Memoár tak nabývá mnohem dramatictějších poloh a přibližuje se takřka až k beletristickému žánru. Díla charakterizuje i dostatečný odstup od nejtrýznivějších identitárních krizí. Autorky si uvědomují, že rozdvojenost mezi „tady“ a „tam“, „nyní“ a „předtím“ jsou již schopny reflektovat a analyzovat. Na problematickou minulost často nahlíží z perspektivy vyrovnanějšího „já“, což však nemusí nutně znamenat, že již byl proces vnitřní harmonizace završen.

Snaha zachytit identitární rozkol je manifestována ve všech dílech v obdobných vývojových fázích. Autorky memoárů zápasí o kýženou vyrovnanost, snaží se stmelit všech svých rozporuplných vnitřních hlasů dospět k souladu sama se sebou i s okolím, což se jim mnohdy daří až teprve zpětnou migrací do Íránu a konfrontací „imaginárních domovin“ se skutečným Íránem. Katarze a úleva nenastává u všech autorek a ve všech memoárech, některé autorky se stále ještě hledají, jejich memoáry jsou tak díla s „otevřeným koncem“. Příznačné je pak i

celkové vyznění memoárů: jsou spíše dokladem toho, jak těžké je přihlásit se k jedné identitě na úkor té druhé, nežli explicitním přihlášením se toliko k americké či íránské identitě.

Jakkoli se proces amerikanizace versus příslušnost k íránské identitě stává nástrojem dynamizace memoárového děje, již samo psaní o Íránu představuje v komunitě Íránců v USA velmi reálný zdroj napětí. Jestliže autorky explicitně či implicitně uvádějí, že je jejich snahou očistit „očerňovaný Írán“, o to paradoxněji působí nařčení jedné z nich – Ázar Nafisíové, která byla obviněna z démonizace Íránu a íránských hodnot. Těžko říci, zda celá aféra nebyla jen žabomyší válkou v intelektuálně uzavřené komunitě Íránců, nicméně troufám si tvrdit, že výrazně ovlivnila další směřování memoárové tvorby Íránců v Americe. Tvůrci jsou od jisté doby mnohem opatrnější ve způsobech zpracování jistých témat. Ačkoli tedy Ázar Nafisíová o takto vyhocenou pozornost určitě nestála, *Čtení Lolity v Teheránu* zaujímá mezi ostatními memoáry zcela specifické místo. Výpady proti autorce pak svědčí o leckdy napjatých vztazích, které mezi Íránci v diaspoře fungují, i o nemalé pozornosti, která se memoárům mezi Íránci věnuje.

Jedním z klíčových otazníků, nad kterými jsem se v práci pozastavovala, byl kontrast mezi strmým nárůstem memoárové tvorby Íránců v USA a jejich absencí v samotném Íránu. Vzhledem k tomu, že v Íránu zatím k „boomu“ memoárové tvorby natolik otevřené a sebezpytující jako u Íránců v USA nedochází, naskytá se otázka, co brání Íránkám a Íráncům následovat memoárový trend oblíbený jejich krajany v cizině. V práci jsem se snažila osvětlit, že v íránském kulturním kontextu se prosazování vlastního já považuje za něco nepatřičného a v íránské literární tradici zase chybí tradice biografického žánru; není tedy příliš na co navazovat. O to spíše je třeba vnímat současný rozmach memoáru mezi Íránci v USA za průlomový mezník v prozaické tvorbě Íránců, a o to pozoruhodnější, že se ve valné většině jedná o memoárová díla ženských autorek. Vlastní „já“, které podléhalo v tvorbě Íránců po dlouhou dobu přísné sebekontroly a v autobiograficky laděných spisech procházelo dobrovolnou autocenzurou, se v současnosti stává dominantním narativním prostředkem íránských prozaiček v USA.

Uvědomuji si, že třicetileté tvůrčí období, které tato práce zhruba pokrývá, zatím neumožňuje vynášet zcela definitivní soudy, a proto ani necílím k úplnému zodpovězení otázek týkajících se budoucnosti íránské tvorby v zahraničí. Domnívám se nicméně, že jsme již nyní byli schopni vytyčit charakteristické rysy íránsko-americké tvorby a vyvodit z nich určité

tendence, které ilustrují nejen vztah samotných tvůrců vůči Íránu a majoritní americké společnosti, ale i reflexi íránské diaspory jako takové. Jak je patrné z dílčích závěrů práce, reflexe přistěhovalecké zkušenosti Íránců v USA se v mnoha ohledech shoduje s obecnější přistěhovaleckou zkušeností popisovanou v dílech i jiných etnických autorů. Íránští autoři se obdobným způsobem vyrovnávají s adopcí na nové prostředí, požadavky integrace do hostitelské společnosti, překonáváním jazykových i sociálních bariér, identitárními rozkoly. Na rozdíl od většiny dalších etnických autorů se však musejí též vyrovnávat s mnohem hlubšími rozpory, jež existují mezi jejich původní vlastí a hostitelskou společností. Proto rovněž mnoho íránských autorů usiluje o jakýsi didaktický přesah svých děl. Pokoušejí se poučit nepřiliš zasvěceného čtenáře o tom, jaký Írán a jeho obyvatelé „skutečně“ jsou. Nedílnou součástí autorského záměru těchto tvůrců je tedy i snaha o vymícení množství předsudků a překlenutí obrovské informační i kulturní propasti mezi Amerikou a Íránem. Tyto a mnohé další přesahy íránské přistěhovalecké tvorby tvoří podle našeho názoru hlavní prvek atraktivity nejen pro amerického čtenáře. Díky přistěhovalecké zkušenosti „jiných“ může vnímavý čtenář pozorovat proměny amerického způsobu života, nenásilně vstřebávat realie íránské, a zároveň konfrontovat zaznamenávané události a jevy se svou vlastní zkušeností. Identitární krize popisované v dílech totiž zdaleka přesahují toliko téma přistěhovaleckých literatur a mohou se dotýkat v jistých životních fázích každého z nás. I z tohoto důvodu doufám, že téma a zpracování této práce osloví i českého čtenáře.

Bibliografie:

Prameny:

Memoáry:

- ASAYESH, GELAREH: *Saffron Sky*. Boston: Beacon Press, 1999.
- BAHRAMPOUR, TARA: *To See And See Again*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- DUMAS, FIROOZEH: *Funny in Farsi*. New York: Random House, 2003.
: *Atr-e sanbol, atr-e kádž (Vůně hyacintu, vůně borovic; překlad Funny in Farsi do perštiny)*. Teherán: Našr-e qesse, 2009.
: *Laughing Without Accent*. New York: Random House, 2009.
- ESFANDIARY, HALEH: *My Prison, My Home*. New York: HarperCollins Publisher, 2009.
- FARMANFARMANIAN, MONIR; HOUSHMAND, ZARA: *A Mirror Garden*. New York: Alfred A. Knopf, 2007.
- GHAHRAMANI, ZARAH: *My Life as a Traitor*. London: Bloomsbury, 2008.
- LATIFI, AFSCHINECH: *Even After All This Time*. New York: Regan Books, 2006.
- MILANI, ABBAS: *Tales of Two Cities*. New York: Kodansha Int., 1997.
- MOAVENI, AZADEH: *Lipstick Jihad*. New York: Public Affairs, 2006.
- NAFISI, AZAR: *Reading Lolita in Tehran*. London: Fourth Estate, 2004.
: *Things I've Been Silent About*. London: William Heinemann, 2009. (1. vydání New York: Random House, 2008.)
- NEMAT, MARINA: *Prisoner of Tehran*. New York: Free Press, 2007.

Romány:

- ABDOH, SALAR: *The Poet Game*. London: Faber and Faber, 2003.
- ALEMI, MASSUD: *Interruptions*. Bethesda: Ibex Publishers, 2008.
- BARAHENI, REZA: *The Crowned Cannibals*. New York: Vintage Books, 1977.
- ESFANDIARY, FEREDOUN: *Občanský průkaz*. Praha: Odeon, 1966.
- FM-2030: *Are You a Transhuman?* New York: Warner Books, 1989.
- HEDÁJAT, SÁDEQ: *Búf-e kúr (Slepá sova)*. Teherán: Enteshárát-e Sádeq Hedájat, 2004.
: *Tři kapky krve* [překlad Věra Kubíčková]. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1964.
- MODARRESSI, TAGHI: *The Pilgrim's Rules of Etiquette*. New York: Doubleday, 1989.
: *The Virgin of Solitude*. Syracuse: Syracuse University Press, 2008.
: *The Book of Absent People*. New York: Doubleday, 1986.
: *Ketáb-e ádamhá-ye ghájeb (The Book of Absent People, perská verze)*. Teherán: Moasese-je enteshátát-e negáh, 2001.
- MOSHIRI, FARNOOSH: *Against Gravity*. New York: Penguin Books, 2005.
: *At the Walls of Almighty*. New York: Interlink Books, 2000.
: *The Crazy Dervish and the Pomegranate Tree*. Seattle: Black Heron Press, 2004.
- NOORI, NAVEED [pseudonym]: *Dakhmeh*. Michigan: The Toby Press, 2003.
- RACHLIN, NAHID: *Veils*. San Francisco: City Lights Books, 1994.

: *Jumping Over Fire*. San Francisco: City Light Books, 2005.

: *Foreigner*. New York: W.W. Norton & Company, 1978.

MANDANIPOUR, SHAHRIAR: *Censoring an Iranian Love Story*. New York: Alfred A. Knopf, 2009.

MANOUCHEHR, PARVIN: *Cry for my Revolution*. Costa Mesa: Mazda Publishers, 1987.

Povídkové antologie:

KHORRAMI, MEHDI; VATANABADI, SHOULEH: *Another Sea, another Shore*. Northampton: Interlink Books, 2004.

KHORRAMI, MEHDI; KARIM, PERSIS: *A World Between*. New York: Georgie Braziler, 1999.

KARIM, PERSIS: *Let Me Tell You Where I've Been*. Fayetteville: The University of Arkansas Press, 2006.

Sekundární literatura:

ÁBEDÍNÍ, HASAN: *Sad sál dástán nevisí dar Írán* (Sto let íránské prozaické tvorby; 3. sv.). Češme: Teherán, 1999.

ACIMAN, ANDRÉ (ed.): *Letters of Transit*. New York: The New Press, 1999.

ADAMS, TIMOTHY DOW: *Telling Lies in Modern American Autobiography*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1990.

ALBA, RICHARD D; NEE, VICTOR: *Remaking The American Mainstream: Assimilation And Contemporary Immigration*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

ALEXANIA, JANET: Poetry and Polemics: Iranian Literary Expression in the Digital Age, *MELUS*, Vol. 33 (2008), No. 2, 129–152.

ANDERSEN, BENEDIKT: *Představy a společenství. Úvahy o původu a šíření nacionalismu*. Praha: Karolinum, 2008.

ANSARI, ALI: *Modern Iran Since 1921*. London: Pearson Education Press, 2003.

: *Confronting Iran: The Failure of American Foreign Policy and the Next Great Crisis in the Middle East*. London: Hurst Publisher, 2006.

APPEL, RENÉ; MUYSKEN, PIETER: *Language contact and bilingualism*. London: Edward Arnold, 1993.

ARJOMAND, SAID AMIR: *The Turban for the Crown: the Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press, 1988.

ASHCROFT, BILL: *Post-Colonial Transformation*. New York: Routledge, 2001.

ASHCROFT, BILL; GRIFFITHS, GARETH; TIFFIN, HELEN: *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literature*. London: Routledge, 1989.

ASHCROFT, BILL; GRIFFITHS, GARETH; TIFFIN, HELEN: *The Post-Colonial Studies Reader*. New York: Routledge, 2006.

BAKER, COLIN; PRYS JONES, SYLVIA: *Encyclopedia of Bilingualism and Bilingual Education*. Clevedon, Avon, UK: Multilingual Matters, 1998.

BARKER, CHRISTOPHER; GALASINSI, DARIUSZ: *Cultural Studies and Discourse Analysis: A Dialogue on Language and Identity*. Thousand Oaks [Calif.], London: SAGE, 2001.

DARVISHPOUR, MEHRDAD: The New Nest and Horizons of Exile: the Sociology of Diaspora Literature, *Gozaar* [online]. February 2008 [cit. 2010–19–08]. Dostupný z WWW:<http://www.gozaar.org/english/articles-en/The-New-Nest-and-Horizons-of-Exile.html>

DELEUZE, GILLES; GUATTARI, FÉLIX: *Kafka. Za menšinovou literaturu*. Praha: Hermann a synové, 2001.

DRBOHLAV, DUŠAN; UHEREK, ZDEŇEK: Reflexe migračních teorií, *Geografie – Sborník České geografické společnosti*, roč. 112 (2007), č. 2, s. 125–141.

DŽAMÁLZÁDE, MOHAMMAD: Šarh-e hál (Popis stavu), *Našrije-je dāneškade-je adabiját-e Tabríz*, Vol. 6 (1954), No. 3.

ELAHI, BABAK: Translating the Self: Language and Identity in Iranian–American Women's Memoirs, *Iranian Studies*, Vol. 39 (2006), No. 4, s. 461–480.

ESPOSITO, JOHN; BURGAT, FRANCOIS: *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*. New Jersey: Rutgers University Press, 2003.

EZZAHER, LAHCEN: *Writing and Cultural Influence: Studies in Rhetorical History, Orientalist Discourse, and Post-Colonial Criticism*. New York: Peter Lang pub., 2003.

FASOLD, RALPH; CONNOR–LINTON, JEFF: *An Introduction to Language and Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

FATA, SORAYA; RAFII, RAHA: Strength in Numbers. The Relative Concentration of Iranian Americans Across the United States. *NIAC, National Iranian American Council*. September 2003 [cit. 2010–20–08]. Dostupný z WWW:

<http://www.niacouncil.org/docs/irancensus.pdf>

FATHI, ASGHAR: *Iranian Refugees and Exiles since Khomeini*. Costa Mesa: Mazda Publishers, 1990.

FERGUSON, CHARLES A: *Language Structure and Language Use: Essays*. Stanford, California: Stanford University Press, 1971.

FERGUSON, CHARLES A.; HUEBNER, TOM: *Sociolinguistic Perspectives: papers on language in society, 1959–1994*. New York: Oxford University Press, 1996.

FISHMAN, JOSHUA A.: *In Praise of the Beloved Language*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 1997.

GARDNER–CHLOROS, PENELOPE: *Code-switching*. New York: Cambridge University Press, 2009.

GENETE, GÉRARD: *Narrative Discourse Revisited*. New York: Cornell University, 1988.

GHANOONPARVAR, MOHAMMAD R.: *Reading Chubak*. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2005.

: *Translating the Garden*. Austin: University of Texas, 2001.

GHEISSARI, ALI: *Contemporary Iran: Economy, Society, Politics*. New York: Oxford University Press, 2009.

: *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century*. Austin: University of Texas Press, 1998.

GILROY, PAUL: *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

GLAZER, NATHAN: Is Assimilation Dead? *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 530 (1993), No. 1, s. 122–136.

GOLDIN, FARIDEH: Iranian Women and Contemporary Memoirs. *Iranian Chamber Society* [online].[cit. 2012–03–07]. Dostupný z WWW:
http://www.iranchamber.com/culture/articles/iranian_women_contemporary_memoirs.php

- GÖNÜL, PULTAR: *On the Road to Baghdad, or, Traveling Biculturalism: Theorizing a Bicultural Approach to Contemporary World Fiction*. Washington: New Academia Publishing, 2005.
- GRANDI, RITA; BERND, ZILA: *Unforeseeable Americas: Questioning Cultural Hybridity in the Americas*. Amsterdam: Rodopi, 2000.
- HAINES, DAVID W: *Refugees in America in the 1990's: A Reference Handbook*. Westport: Greenwood Press, 1996.
- HAKIMZADEH, SHIRIN; DIXON, DAVID: U.S. in Focus: Spotlight on the Iranian Foreign Born. *Migration Information Source* [online]. September 2006, [cit. 2010–30–07]. Dostupný z WWW: <http://www.migrationinformation.org/Profiles/display.cfm?ID=424>
- HAMAR, ELEONÓRA; SZALÓ, CSABA: Osm migrujících žen a jejich transnacionální sdílený svět. *Sociologický časopis AV ČR*, Vol. 43 (2007), No. 1, s. 69–88.
- HANNERZ, ULF: *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London and New York: Routledge, 1996.
- HARTMAN, GEOFFREY H.: Forum (“Reading Criticism”). *PMLA* 92, (March 1977), s. 307–308.
- HAUZÍREK, PETR: Sapir–Whorfova hypotéza a překlad. *Sociální teorie* [online]. 29. květen 2013. [cit. 2013–02–06]. Dostupný z WWW: <<http://socialniteorie.cz/sapir-whorfova-hypoteza-a-preklad/>>.
- HELMAN, KAREL: *Postavy imigrantek v dílech současných amerických etnických autorek*. Praha: Karolinum, 2009.
- HILLMANN, MICHAEL: An Autobiographical Voice: Forugh Farrokhzad, In: NAJMABADI, AFSANEH: *Women's Autobiographies in Contemporary Iran*. Cambridge: Harvard Center for Middle Eastern Studies, 1990.
- HODROVÁ, DANIELA a kol.: *Proměny subjektu* (sv. 1.). Pardubice: Ústav pro českou a světovou literaturu AV ČR, nakl. Mlejnek, 1994.
- CHAICHIAN, MOHAMMAD, A.: First generation Iranian Immigrants and the Question of Cultural Identity: The Case of Iowa. *International Migration Review*, Vol. 31 (autumn, 1997), No. 3, s. 612–627.
- CHANDRAMOHAN, BALASUBRAMANYAM: Diasporic (exilic; migrant) Writings. In: HAWLEY, JOHN CHARLES: *Encyclopedia of Postcolonial studies*. Westport: Greenwood Press, 2001.
- JAHANBEGLOO, RAMIN: *Iran: Between Tradition and Modernity*. Lanham: Lexington Books, 2004.
- JAKLOVÁ, ALENA: *Komunikace, interkulturní*. In: MALINA, JAROSLAV et al., *Antropologický slovník*. Brno: Akademické nakladatelství CERM, 2009.
- JANDOUREK, JAN: *Sociologický slovník*. Praha: Portál, 2007.
- KACHRU, BRAJ; KACHRU, YAMUNA, SRIDHAR, S.N.: *Language in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- KAMRAVA, MEHRAN: *Revolution in Iran: The Roots of Turmoil*. New York, London: Routledge, 1990.
- KAMSHAD, HASAN: *Modern Persian Prose Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- KARIM, PERSIS, M.; RAHIMIEH, NASRIN: Introduction: Writing Iranian Americans into the American Literature Canon. *MELUS*, Vol. 33 (2008), No. 2, s. 7–16.
- KARIM, PERSIS, RACHLIN, NAHID: Talking with a Pioneer of Iranian American Literature: An interview with Nahid Rachlin. *MELUS*, Vol. 32 (summer, 2008), No. 2.

- KATOUIAN, HOUMA: *Sadeq Hedayat: The Life and Literature of an Iranian Writer*. London: I.B. Tauris, 1991.
- KEDDIE, NIKKIE R.; GASIOROWSKI, MARK J.: *Neither East Nor West*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- KEDDIE, NIKKIE, R.: *Modern Iran*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- KELLMAN, STEVEN G.: *Switching Languages: Translingual Writers Reflect on Their Draft*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003.
- KHOI, ESMAIL: *Outlandia, Songs of Exile*. Vancouver: Nik Publisher, 1999.
- KNIPPLING, ALPANA SHARMA: *New Immigrant Literatures in the United States*, Greenwood Press, Westport, 1996.
- KOLOUŠEK, PETR: *My, oni, já: hledání identity v kanadské literatuře a filmu*. Brno: Host, 2009.
- KOVEN, MICHELE: *Selves in Two Languages: Bilinguals' Verbal Enactments of Identity in French and Portuguese*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2007.
- KRISTEVA, JULIA: *Slovo, dialog a román*. Praha: Sofis 1999.
- : *Polyfonie. Významy, pohlaví, světy*. Břeclav: Knihovna Ceny Nadace Dagmar a Václava Havlových VIZE 97, Malovaný kraj, 2008.
- LARSON, THOMAS: *The Memoir and the Memoirist: Reading and Writing Personal Narrative*. Athens, Ohio: Swallow Press/Ohio Press, 2007.
- LEE, BAKER, D.: *Life in America. Identity and Everyday Experience*. Malden: Blackwell Pub, 2004.
- LÉVINAS, EMMANUEL: *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenth, 1997.
- MAFFESOLI, MICHEL: *O nomádství*. Praha: Prostor, 2002.
- MARDORROSSIAN, CARINE, M.: From Literature of Exile to Migrant Literature. *Modern Language Studies*, Vol. 32 (Autumn, 2002), No. 2, s. 15–33.
- MAREŠ, PETR: „Also, nazdar!“. *Aspekty textové význačnosti*. Praha: Karolinum, 2003.
- MARTIN, PHILIP L, FORBES, SUSAN, WEIL, PATRICK: *Managing Migration: The Promise of Cooperation*. Lanham: Lexington Press, 2006.
- McROBBIE, ANGELA: *Aktuální témata kulturních studií*. Praha: Portál, 2006.
- MILANI, ABBAS: *Lost Wisdom. Rethinking Modernity in Iran*. Washington: Mage Publisher, 2004.
- : Ghorbati. *The Iranian*, 27 March 2003 [cit. 2010–20–08]. Dostupný z WWW: <http://www.iranian.com/Opinion/2003/March/Milani/index.html>
- MILANI, FARZANEH: *Veils and Words: Emerging Voices of Iranian Woman Writers*, London: Tauris, 1992.
- MIRABEDINI, HASAN: Alavi, Bozorg. *Encyclopedia Iranica*, 20 February 2009 [cit. 2010–18–08]. Dostupný z WWW: <http://www.iranica.com/articles/alavi-bozorg-novelist>
- MOBASHER, MOHSEN: *Iranians in Texas: Migration, Politics, and Ethnic Identity*. Austin: University of Texas Press, 2012.
- MOCNÁ, DAGMAR; PETERKA, JOSEF, et al.: *Encyklopedie literárních žánrů*. Praha; Litomyšl: Paseka, 2004.
- MODARRESSI, TAQI: Writing with an Accent. *Chanteh* 1, (1992), No. 1. s. 7–9.
- MOHAMMADI, ALI: *Iran Encountering Globalization*. London: Routledge, 2006.
- MOSTOFI, NILOU: Who We Are: The Perplexity of Iranian–American Identity, *The Sociological Quarterly*, Vol. 44 (2003), No. 4, s. 681–703.
- MOTLAGH, AMY: Towards a Theory of Iranian American Life Writing, *MELUS*, Vol. 33 (2008), No. 2, str. 17–36.
- NAFICY, HAMID: *The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

- : *An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filmmaking*. New Persey: Princeton University Press, 2001.
- : *Phobic Spaces and Liminal Panics: Independent Transnational Film Genre*. In: SHOHAT, ELLA; STAM, ROBERT: *Multiculturalism, Postcoloniality, and Transnational Media*. Piscataway: Rutgers University Press, 2003.
- NAFISI, MAJID: *Modernism and Ideology in Persian Literature*. Oxford (USA): University Press of America, 1977.
- NAJMABADI, AFSANEH: *Women's Autobiographies in Contemporary Iran*. Cambridge: Harvard Center for Middle Eastern Studies, 1990.
- NELSON, EMMANUELS. (ed.): *Asian American Novelists: A Bio-Bibliographical Sourcebook*. Westport: Greenwood Press, 2000.
- : *The Greenwood Encyclopedia of Multiethnic American Literature (Vol. 3)*. Westport: Greenwood Press, 2005.
- NÜNNING, ANSGAR (ed.): *Lexikon teorie literatury a kultury*. Brno: Host, 2006.
- ORR, LEONARD: *A Dictionary of Critical Theory*, New York: Greenwood Press, 1991.
- PASCAL, ROY: *Design and Truth in Autobiography*. Cambridge: Harvard University Press, 1960.
- PASCO, ALLAN H.: *Allusion: A Literary Graft*. Charlottesville: Rookwood Press, 2002.
- PATOČKA, JAN: *Přirozený svět jako filozofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992.
- PAVLENKO, ANETA (ed): *Multilingualism, Second Language Learning, and Gender*. Berlin: Mouton de Gruyter, 2001.
- : *Emotions and Multilingualism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- : *The Bilingual Mental Lexicon: Interdisciplinary Approaches*. Bristol: Multilingual Matters, 2009.
- PAVLENKO, ANETA; BLACKLEGE, ADRIAN: *Negotiation of identities in multilingual contexts*. Clevedon: Multilingual Matters, 2004.
- PECHLIVANOS, MILTOS (ed.): *Úvod do literární vědy* [přeložil Miroslav Petříček]. Praha: Herrmann & synové, 1999.
- PETRUSEK, MIROSLAV; MAŘÍKOVÁ, HANA et al.: *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, 1996.
- POKORNÝ, JAN: *Lingvistická antropologie*. Praha: Grada, 2010.
- PRŮCHA, JAN: *Interkulturní komunikace*. Praha: Grada, 2010.
- : *Interkulturní psychologie*. Praha: Portál, 2007.
- RAFFAT, DONNÉ: *The Prison Papers of Bozorg Alavi*. Syracuse: Syracuse University Press, 1985.
- RAHIMIEH, NASRIN: *Oriental Responses to the West*. Leiden: E.J.Brill, 1990.
- : *The Quince-Orange Tree, or Iranian Writers in Exile*. *World Literature Today*, Vol. 66 (winter 1992), No. 1.
- : *Iranian-American Literature*, In: KNIPPLING, ALPANA SHARMA: *New Immigrant Literatures in the United States*, Greenwood Press, Westport 1996.
- : *Border Crossing. Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 27 (2007).
- RISAGER, KAREN: *Language and Culture: Global Flows and Local Complexity*. Clevedon (Buffalo): Multilingual Matters, 2006.
- ROMAINE, SUZZANE: *Bilingualism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1995.

RUMBAUT, RUBÉN G.: Ties That Bind: Immigration and Immigrant Families in the United States. In: BOOTH, ALAN, CROUTER, ANN C., LANDALE, NANCY: *Immigration and the Family: Research and Policy on U.S. Immigrants*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 1997.

RUSHDIE, SALMAN: *Hanba*. Překlad Pavel Dominik. Praha: Odeon 1990, s. 101–102.

RUSHDIE, SALMAN: *Imaginary Homelands*. London, New York: Granta Books, 1992.

RYPKA, JAN a kol.: *Dějiny perské a tádžické literatury*. Praha: Československá akademie věd, 1963.

SABAGH, GEORGES; BOZORGMEHR, MEHDI: Are the Characteristics of Exiles Different from Immigrants? The Case of Iranians in Los Angeles. *Sociology and Social Research*, Vol. 71 (1986), No. 2, s. 77–84.

SAFRAN, W.: Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return, *Diaspora* 1, (1991), No.1, s. 83–99.

SAID, EDWARD: *Reflections on Exile*. London: Granta Books, 2001.

SAPIR, EDWARD: The Status of Linguistics as a Science. In: MANDELBAUM, DAVID GOODMAN (ed.): *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1985.

SEMATI, MEHDI: *Media, Culture and Society in Iran: Living with the Globalization and the Islamic State*. New York: Routledge, 2008.

SHAHIDIAN, HAMMED: Sociology and Exile: Banishment and Tensional Loyalties. *Current Sociology*, Vol. 48(April 2000), No. 2,s. 71–99.

SHANKAR, L. DHINKRA; SRIKANTH, RAJINI: *A Part, yet Apart: South Asians in Asian America*. Philadelphia: Temple University Press, 1998.

SHAVARINI, MITRA: *Educating Immigrants. Experiences of Second Generation Iranians*. New York: LFB Scholarly Publishing, 2004.

SINGH, AMRITJIT; SCHMIDT, PETER: *Postcolonial Theory and the United States: Race, Ethnicity, and Literature*. Jackson: Univ. Press of Mississippi, 2000.

SOMMER, DORIS: *Bilingual Games: Some Literary Investigations*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

SOUKUP, VÁCLAV: *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha: Portál, 2000.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge, 2006.

: Can the Subaltern Speak? In: BRYDON, DIANA (ed.): *Postcolonialism, Critical Concepts*, Vol. IV. New York/ London: Routledge, 2000.

SVATOŇ, VLADIMÍR; HOUSKOVÁ, ANNA (ed.): *Literatura na hranici jazyků a kultur*. Praha: FFUK, 2009.

: *Srovnávací poetika v multikulturním světě*. Praha: FFUK, 2004.

SULLIVAN, ZOHREH: *Exiled Memories*. Philadelphia: Temple University Press, 2001.

SZALÓ, CSABA: *Transnacionální migrace. Proměny identit, hranic a vědění o nich*. Brno: CDK, 2007.

ŠATAVA, LEOŠ: *Jazyk a identita etnických menšin*. Praha: SLON, 2009.

ŠKLOVSKIJ, VIKTOR: *Teorie prózy*. Praha: Akropolis, 2003.

TALATTOF, KAMRAN: *The Politics of Writing in Iran*. New York: Syracuse University Press, 2000.

TODOROV, TZVETAN: *Poetika prózy*. Praha: Triáda, 2000.

ULMANOVÁ, HANA: Americký multikulturalismus. In: *Z periferie do center*, *Revue Labyrint*. č. 9–10 (2001), s.38–41.

- ULMANOVÁ, HANA: Amerika, utopie pro celé generace. In: Utopie, *Revue Labyrinth*. č. 15–16 (2004), s.30–33.
- VAHABZADEH, PEYMAN: Reflections on a Diremptive Experience and Four Theses on Origins and Exile. *Journal of the Interdisciplinary Crossroads*, Vol. 3 (April 2006), No. 1, s. 163–181.
- VAŇKOVÁ, IRENA (ed.): *Co na srdci, to na jazyku: kapitoly z kognitivní lingvistiky*. Praha: Karolinum, 2005.
- VICE, SUE: *Introducing Bakhtin*. Manchester: Manchester University Press, 1997.
- WILCOX–GHANOONPARVAR, TARA: *Hyphenated Identities*. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2007.
- YAVARI, HOURA: Iran's Post–Revolutionary Fiction Abroad. *Encyclopedia Iranica*, 15 December, 1999 [cit. 2010–18–08]. Dostupný z WWW: <http://www.iranica.com/articles/fiction-iae-post-revolutionary-fiction-abroad>
- YOUNG, ROBERT: *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. London: Routledge, 1995.
- ZONIS, MARVIN: *The Political Elite of Iran*. New Jersey: Princeton University Press, 1971.

