

Muslimská literatura ve Spojených státech

Karel Helman

Soukromá vysoká škola ekonomických studií



MUSLIM LITERATURE IN THE UNITED STATES

In its introductory part, the present article traces the development of a distinct genre of Muslim American literature (MAL) both within and outside of the overlapping categories of Arab-American and African-American literature. Having introduced two MAL representatives of Syrian and Pakistani origin, Mohja Kahf and Ayad Akhtar, the article focuses on the comparison of their acclaimed debut novels — exemplary Muslim American bildungsromans — *The Girl in the Tangerine Scarf* and *American Dervish*. These coming-of-age tales are set in the Midwest in the 1970s and 80s, where both writers grew up. They draw sharp, earthy portraits of Muslim characters, young heroes struggling to reconcile the faith with their secular adoptive country, religious expatriate community and parents. The two characters seek to strike a delicate balance between the integration into a pluralistic society and the awareness of their ancestral traditions, thus developing from devout teenagers to more composed young adults. Addressing the general issue of minorities within mainstream cultures, both MAL authors show outsiders what it means to be a Muslim in a secular society, expanding their novels' universal reference scope to overcome the clichés of the after-9/11 national trauma literature.

KLÍČOVÁ SLOVA

muslimská americká literatura (MAL) — Mohja Kahf — literatura národního traumatu — bildungsroman — přistěhovalectví

Muslim American literature (MAL) — Mohja Kahf — national trauma literature — novel of formation — immigration

I. MNOHO HLASŮ, JEDNA VÍRA

Edward Said doporučoval číst americkou literaturu na pozadí historie kolonizace, odporu a nacionalismu. Národní příběh Spojených států, jak ho od konce 18. století zaznamenávala literatura přistěhovalců, narazil na „odpor“ postkoloniálních spisovatelů. Jejich „kontra-vyprávění“ vyrostla z půdy zavlažované od sedmdesátých let minulého století migračními vlnami, které odplavily ideály evropských osadníků zakládající anglo-protestantskou, asimilacionistickou Ameriku. Po „křížovém opylení“ americké mytologie a přistěhovaleckých subkultur uzrály plody nadnárodních kulturních identit, jak se obrazně vyjádřila čínsko-americká spisovatelka Maxine Hong Kingstonová. Namísto jednosměrné asimilace nebo oboustranného kulturního sbli-



žování posilují interaktivní vazby na diasporu i přijímající zemi. Vznikají nové mezikulturní a mezijazykové vztahy a způsoby existence „v překladu“, umožňující „tlu- močit“ mezi oběma světy. Tento vývoj odráží menšinová literatura — od etnické přes feministickou k současné hybridní, transnacionální fázi.

Globální migrační vypuzování a přitahování dalo vzniknout „kosmopolitním metavyprávěním“, konstatovala filipínsko-americká autorka Jessica Hagedornová. Migrující spisovatelé píšící široce srozumitelnou, demokratizující angličtinou mají ideální předpoklady stát se světoobčany. Mnozí jsou absolventy amerických a britských univerzit a cestují — fyzicky i literárně — mezi zeměmi původu a USA či Velkou Británií.

Literatura „mnoha azimutů“ vytváří druhotné problémy se zařazením autorů (především těch s tzv. migračním pozadím) a problematizuje samotný koncept „národní literatury“. „Neexistuje nic takového jako ‚americký spisovatel‘“, zato „existují nekonečné způsoby, jak být spisovatelem v Americe“, soudí mexicko-americký esejista Ilan Stavans. Životopis a občanství autora vede jen k zavádějícímu nálepko- vání. Za určující je nepovažuje ani literární teoretička Caren Irr. Do šířeji definované americké literatury řadí díla, která prokazatelně oslovují severoamerické čtenáře a revidují „národní“ témata z nadnárodní perspektivy. (Příkladem jsou „geopolitické romány“ literárního „křížence“ Mohsina Hamida. Pákistánský spisovatel, absolvent amerických škol a dílen tvůrčího psaní žije momentálně v Láhauru. Ačkoli je v jeho prózách pohlíženo na USA jako na „zahraničí“, lze je podle výše zmíněných hledisek řadit i do americké literatury, neboť je v nich patrný vliv kanonických děl a vystupují v nich důležité postavy Američanů.)

Menšinová spisovatelé opravují sebeobrazy svých společenství. Ve Spojených státech začali „zevnitř“ demontovat stereotypy autoři jako Ralph Ellison, Rudolfo Anaya, N. Scott Momaday nebo Isaac Bashevis Singer. Pokud jde o arabské, potažmo muslimské společenství, poskytl v celosvětovém měřítku tuto „dábelkou službu“ Salman Rushdie tím, že začal o světě islámu pochybovat a ne vždy lichotivě psát. Spisovatelé původem z muslimských zemí v této introspekci pokračují a přispívají k navázání dialogu mezi islámem a náboženstvími Západu.

MUSLIMOVÉ V AMERICĚ

Prvními vyznavači islámu v Americe byli afričtí otroci. Jejich muslimští potomci odpovídali na rasový útlak zakládáním emancipačních hnutí; islám měl neblahé důsledky otroctví neutralizovat. Protirasistický étos se však postupně vyčerpal protibělošskými a antisemitskými výstřelky. Rasismem naruby, černým nacionalismem a separatismem se vyznačovalo hnutí Islámský národ, které vzniklo ve třetí dekádě 20. století a později se pro něj vžil název Černí muslimové.¹

Cíle různých muslimských skupin shrnul nejdůsledněji Malcolm X, spolu s LeRoi Jonesem nejradikálnější literárně činný konvertita. Islám přijal ve vězení a po cestě do Mekky se přimkl k jeho umírněnější variantě. Než byl na popud Černých muslimů

¹ Na tento sektářský, protizápadní proud svým způsobem navazují současné fundamentalistické výhonky islámu ve světě. Dodnes je islám vnímán radikály nejen jako nástroj spásy, ale i politického vzdoru a iluzorního osvobození.

za odpadlictví zavražděn, stačil dovyprávět novináři Alexi Haleymu svůj tragický příběh, známý pod názvem *Autobiografie Malcolma X*.² Hlavní proud hnutí se v sedmdesátých letech transformoval do politicky zdrženlivé Americké společnosti muslimů sdružující zejména Afroameričany.³

Ve Spojených státech je etnicky pestrá muslimská menšina složena ze zástupců všech regionů islámského světa. Od konce 20. století se zásluhou přistěhovalců vzdělaných muslimů z arabských zemí proměnilo sociální složení této komunity, která tvoří ekonomicky úspěšnou, politicky pasivní součást střední třídy. Přes relativně hladkou, byť déle trvající integraci,⁴ si podržela kulturní a jazykové rysy svébytné minority. Simultánní existencí ve většinové a menšinové kultuře však vzniká dvojitá identita a migrace muslimů do diaspory vyvolává potřebu nově promýšlet tradice v hostitelském prostředí i procesy uvnitř islámu.

Agresivní islamismus podmínky dramaticky zhoršil. V atmosféře po 11. září 2001 se zdálo, že zkušenosti z amerikanizace přestaly pro muslimské přistěhovalce platit. Teroristický útok však vyvolal nejen strach, ale také zájem Západu o arabský a muslimský svět včetně jeho současné kultury a — zejména anglicky psané — literatury.

LITERATURA AMERICKÝCH MUSLIMŮ

Literární teoretikové hovoří o svébytné muslimské americké literatuře (MAL) v širším slova smyslu. MAL je „menšinová“ podle Deleuzova a Guattariho vymezení jako literatura, kterou „menšina vytváří ve většinovém jazyce“. Spisovatelé již nepíší v jazycích svých předků — arabštině, urdštině, perštině apod. Jejich výpověď v „deteritorializované“ angličtině je spíš než individuálně intimní přirozeně politická. Reflexí historické, sociální a kulturní situace, v níž se přistěhovalcká minorita nachází, připomíná formování MAL raný vývoj americké židovské literatury. Autoři MAL se ovšem rekrutují z různých etnik. Nejčastěji se jedná o Američany arabského původu a Afroameričany. Jejich díla proto bývají řazena pod hlavičkou afroamerické nebo arabsko-americké literatury.

Zakladatelská newyorská Liga spisovatelů přezdívaná Arabská diaspora (Al-Mahdžar) reprezentovala v letech 1915 až 1932 především básníky-imigranty, kteří

-
- 2 Před svou násilnou smrtí připravoval Malcolm X žalobu na USA za porušování lidských práv Afroameričanů. V „Dopise z Mekky“ doporučuje islám jako lék na chronický rasismus Ameriky.
 - 3 Jejich krajní odnož vedená Louisem Farrakhanem přizivuje představy o neodvratném střetu civilizací.
 - 4 Adaptace muslimů na nové prostředí trvá déle než u jiných imigrantských menšin, upozornil již Samuel Huntington. Zatímco u přistěhovalců první generace převažuje loajalita vůči zemi původu („přistěhovalcká kultura“ — odhodlání a charakter — hraje menší roli než výchozí kultura), u muslimů narozených v Americe jsou postoje opačné. (Huntington odkazoval na výzkum provedený v losangeleské islámské komunitě v devadesátých letech, podle kterého jsou přistěhovalci první generace překvapivě méně loajální k přijímající zemi než k zemi původu, zatímco jejich v Americe narození potomci jsou vstřícnější ke svému rodišti. Nejsou tak snadno radikalizovatelní jako druhogenerační muslimové v Evropě, kteří se cítí vykořenění a jejichž rodiče jsou naopak vděční za přijetí, jehož se jim dostalo.)



psali převážně v arabštině, spolupracovali s překladateli a publikovali v antologiích. (Nejvýraznější představitelé této „společnosti pera“, všestranný tvůrce Chalíl Džibrál a básník Amín ar-Ríhání, původem ze Sýrie respektive Libanonu, propojovali arabskou poetiku s whitmanovskou tradicí volného verše.) Od čtyřicátých do osmdesátých let udržovala spojení mezi arabsko-americkým písemnictvím a literárním kánonem USA silná básnická generace (reprezentovaná například autorkami libanonského původu D. H. Melhemovou a Etel Adrianovou). Za „etnického procitání“ v sedmdesátých letech poutali spisovatelé arabského původu na Západě menší pozornost a jejich práce byly zařazovány do výborů ženské a postkoloniální literatury.⁵

Dříve marginální arabská komunita v USA nelpěla ve fázi „těhotenství“, jak ji charakterizoval E. Said, na svém etnickém původu ani kulturním dědictví. „Plášť arabsko-americké identity si navlékla“ až později, v devadesátých letech, poté co prošla kulturní „renesancí“, poznamenala spisovatelka a teoretička Elmaz Abinaderová v souvislosti s novými publikačními možnostmi a rostoucím zájmem o díla současných muslimských autorů — „dětí Al-Mahdžaru“. Jedná se zejména o spisovatelky. (Ve sdružení arabsko-amerických autorů RAWI se angažují například básnířky, dcery palestinských uprchlíků Naomi Šihab Nye a Suheir Hammadová. Prosadily se také prozaičky, dcery arabských otců Diana Abu-Džaberová⁶ a Mona Simpsonová.) Na přelomu století se objevují kulturní časopisy (například Mizna), feministické a básnické „post-džibrálovské“ výbory (první antologii publikovaly muslimky z Aliance islámských spisovatelů v roce 2005) a rozbíhají se kurzy na univerzitách.

TYPOLOGIE AUTORŮ MAL

Arabský původ sám o sobě k zařazení autorů do muslimské americké literatury nestačí, pokud není dílo ovlivněno autentickou kulturní (ne nutně spirituální) zkušeností s islámem. Toto „muslimské autorství“ uvádí literární teoretička a spisovatelka Mohja Kahf jako první rámcovou podmínku k začlenění do MAL. Nemusí jít ani pouze o spisovatele-muslimy. Patří sem také autoři s rozvětvenými etnickými kořeny a rozostřenou muslimskou identitou, a dokonce i odpadlíci od víry, kteří islám vyznávali v určitém období svého života (například Sonia Sanchezová nebo LeRoi Jones); změny vyznání jsou ostatně běžné i dnes, především v afroamerické komunitě. Dalším měřítkem pro klasifikaci anglicky psané MAL je vědomé navazování na islámem ovlivněnou estetiku, především afrocentrický kánon Černošského uměleckého hnutí (BAM), které kulminovalo mezi roky 1965 a 1975. Třetím kritériem je tematické zaměření. Samotné „psaní o“ muslimech nestačí.⁷ Na základě těchto parametrů rozdělila Kahf tvůrce muslimsko-americké literatury do čtyř kategorií.

5 Zájem povzbudila Nobelova cena za rok 1988 pro Egyptana Nagíba Mahfúze — jediného Araba, kterému byla udělena.

6 *Arabský jazz* (Arabian Jazz), prvotina Abu-Džaberové z roku 1993, je považována za první arabsko-americký román.

7 Uvedené znaky pro zařazení do MAL nesplňuje například dystopie Roberta Ferrigna o islamistech, kteří ovládnou Spojené státy. Tematická nesourodost vylučuje rovněž autorku s arabskými kořeny Monu Simpsonovou.



První díla MAL vznikala na vlně občanské a lidskoprávní revolty šedesátých let v okruhu Černošského uměleckého hnutí. Autoři, (1) „proroci nesouhlasu“, psali s vizionářským patosem z pozice „na okraji“ kriticky vůči americkým hodnotám. (Po smrti Malcolma X přijal muslimské jméno Amiri Baraka básník, dramatik a politický aktivista LeRoi Jones a přidával k němu titul Imamu, „duchovní vůdce“. Inspiroval se islámskou teologií a postavou kouzelníka Yakuba ztělesňujícího černošský původ všech náboženství. Mezi nekonformní „disidenty“ uvnitř BAM ovlivněné islámskou estetikou patří také básníci a esejisté Marvin X a Askia Muhammad Touré. K poetice BAM se později vztahují také Suheir Hammadová a Sonia Sanchezová, básnířky palestinsko- a afro-amerického původu.)

Etablovanou podmnožinou americké muslimské literatury disponující nakladatelstvími, webovými portály, periodiky i akademickými programy jsou (2) „multietnické zástupy“. Jde o autory etnicky smíšeného původu. Kromě Afroameričanů jsou to nejčastěji spisovatelé s indickými, palestinskými, íránskými, pákistánskými a afghánskými kořeny.⁸ (Vedle tradičně silné básnické generace, například Agha Šahíd Alí a Naomi Šíhab Nye, se prosazují prozaici jako Mustafa Mutabaruka, Samina Alíová, Michael Muhammad Knight, Khaled Hosseini a Ayad Akhtar; díla posledně dvou jmenovaných jsou dostupná i v českých překladech. Do této skupiny lze zařadit i Mohju Kahf.)

Multietnickou skupinou spisovatelů jsou také (3) „noví američtí poutníci“. Islám je pro ně spirituálním odrazíštěm a referenčním rámcem. Na rozdíl od ostatních podskupin MAL (a podobně jako puritánští otcové poutníci) píší v ortodoxně náboženském módu. Pohybují se na vícežánrové škále od muslimsko-americké sci-fi (Pamela Taylorová) přes islámské romance (Iman Yusuf) a poezii (portál MuslimPoet.com) až po prózy o dilematech multireligiózní a multirasové Ameriky (například románová trilogie z pera dcery konvertitů používající pseudonym Umm Zakiyya).

(4) „Noví američtí transcendentalisté“ jsou naproti tomu etnicky poměrně homogenní skupinou. Tvoří ji především básníci ovlivnění konzervativní estetikou v rozpětí šesti století, od v Americe hojně čteného perského učitele súfismu, básníka Rúmího k americkým transcendentalistům 19. století. (Například Daniel Abdal-Hayy Moore, původně beatnický básník, přestoupil k súfismu a začal psát poezii v duchu „muslimsko-americké simultaneity“.)

LITERATURA NÁRODNÍHO TRAUMATU

Vyhlášení fatvy nad Salmanem Rushdiem a především 11. září zostrilo černobílý „civilizační“ kontrast a orientalistické zkreslení obrazu muslimské komunity. Reakce na Rushdieho aféru a 9/11 se pohybují v rámcich souboje západního světa s radikálním islámem, feministickými klíše „utiskované muslimky“ a povrchní kritikou multikulturalismu. Nejen mediální, ale i umělecká reflexe nese stopy posttraumatického šoku a stereotypizace. Politické zkratky a paternalistické předsudky nepoznamenaly jen

⁸ Nečernošští muslimové, zejména Američané arabského původu, nechtějí být porovnáváni s Afroameričany. Anti-arabský rasismus nedosahuje srovnatelné intenzity. Přesto mají muslimové arabského původu, podobně jako Afroameričané, sklon stylizovat se do pozice obětí a reagovat podrážděně na — domnělá i skutečná — příkoří.



dokumentární, ženskou a memoárovou literaturu, ale i společenské romány. I renomovaní spisovatelé reagovali převážně, jako kdyby šlo o huntingtonovskou kulturní válku s islámem⁹.

Na přerыв, který nastal v pohledu na muslimy v prózách vydaných před a po 9/11, upozornil profesor anglické literatury na Ontarijské univerzitě Abdus Salam Khalis. Rozdíl demonstroval na „kontrastních“ knihách Mohsina Hamida a Ralpha Peterse. V románu *Kouř můry* (Moth Smoke) publikovaném v roce 2000 se Hamid se satirickým nadhledem věnoval osudům indické muslimské dynastie na širokém historickém půdorysu od předkoloniálního období k současné rizikové promiskuitní společnosti. Zatímco v této próze jde podle Khalise o „globální střet zájmů“, ve *Váhavém fundamentalistovi* (The Reluctant Fundamentalist), bestselleru z roku 2007, se již jedná o otevřený střet dvou světů. (Autobiografický autorský vypravěč Pákistánec Čengiz je liberální muslim ze vzdělané střední vrstvy. Jeho píle a talent ho vynese mezi příslušníky „vzorové menšiny“. Sociální komplex z diskriminace, které čelí ve Spojených státech, kde se cizinec na úspěch „nadře“ mnohem víc než rodilý Američan — náročnější „přijímačky“ na univerzitě i v lukrativním zaměstnání —, mu nebrání splnit si svůj americký sen. Po 11. září z něj ale tvrdě procitá. Majoritní společnost ho přeřadí zpět do kategorie „cizinců“ a jeho „já tady žiju“ mu není nic platné. Opouští zářivou kariéru a vrací se do Láhauru. Zraněná, pomstychtivá Amerika si ho ale najde i tam. Tradiční přistěhovalecký ideál převrací Mohsin Hamid v literárně vycizelovaném formátu do děsivé reality.)¹⁰

Edward Said stihl v nadsázce poznamenat, že na muslimy a Araby všeobecně je pohlíženo „buď jako na producenty ropy nebo potenciální teroristy“. Schematismem netrpí jen sci-fi konstrukce, populární romance a filmová „záporáci“. Stereotypem „muslimského protagonisty“ se vážně zabývala konference muslimských spisovatelů pořádaná Kolumbijskou univerzitou v roce 2011. Potřebu autentického psaní o spoluvěřících připomněl i dramatik, esejista a autor sborníku osobních zpovědí desítek amerických muslimů Wajahat Alí: „Nejsme vtělení dokonalosti ani katalyzátory světové války. Jsme normální lidé s vadami na kráse a chybami, kteří jedí sekanou a biryani.“

Z literatury národního traumatu vybočují romány autorů syrského a pákistánského původu Mohjy Kahf a Ayada Akhtara — *Dívka v mandarinkovém šátku* (The Girl in the Tangerine Scarf, 2006) a *Americký derviš* (American Dervish, 2012; česky v téměř roce). Ačkoliv vyšly po 11. září 2001, vyhnuly se prvoplánovému zneužití „muslimské otázky“. Osobitě navázaly na tradici rodinného dramatu a vývojového románu.

⁹ Schematismem jsou poznamenány nejen postavy nedospělých teroristů, jakými jsou americký rodák, radikál Ahmad v románu Johna Updikea *Terorista* (Terrorist, 2006) nebo pilot Abbad v románu *Let* (Flight, 2007) od Shermana Alexieho, který narazí letadlem do budovy v Chicagu, ale i postavy muslimů v románu Dona DeLilla *Padající muž* (Falling Man, 2007) a v krátkých prózách *Druhé letadlo* (The Second Plane, 2008) od „nejlepšího amerického autora narozeného v Anglii“ Martina Amise.

¹⁰ Střet civilizací probíhá v obou knihách vydaných před a po 9/11 publicistou Ralphem Petersem. V letech 1991 a 2009 sepsal tento penzionovaný důstojník dva futuristické romány — *Válka v roce 2020* (The War in 2020, 1991) a *Válka po Armageddonu* (The War after Armageddon, 2009). Muslimové jsou v nich vylíčení jako krvežízniví divoši a váleční dobrodruzi. Zatímco v první knize je islámský Orient jedním z více agresorů, ve druhém románu napsaném s odstupem po 11. září jsou muslimové sami s to zničit celý svět.

II. VÝCHOVA MUSLIMŮ V AMERICE: DVA UKÁZKOVÉ BILDUNGSROMANY

Od Crèvecoeurových *Dopisů amerického farmáře* (Letters from an American Farmer, 1782) a Franklinova *Vlastního životopisu* (The Autobiography; vydáváno mezi roky 1791 a 1818) se mělo zato, že podmínkou amerikanizace přistěhovalců je odstup od minulosti, potlačení resentimentů a jednosměrná orientace na budoucnost. Postavy současné migrační literatury se však často ohlížejí zpět a jejich dosavadní životy vrhají dlouhé stíny do přítomnosti. Rozptýlit nostalgii po minulém dokáže podle teoretičky postkolonialismu Isabel Hovingové „mezni pohyb“, přechodový stav mezi nehybností a mobilitou, potažmo migrací. Neruší sice vzpomínku, ale zároveň nebrání aktuálním ani budoucím změnám. Tento hraniční pohyb je předpokladem *Bildung* — procesu (a produktu) růstu a zrání jedince. Dospívající hrdina, jak upozornil Michail Bachtin, vstupuje do prahových pásem, v nichž se uvolňuje napětí mezi jeho touhou a reálnou socializací. V těchto meziprostorech interakcí a spojení dochází k rušení protikladů. Vyprázdněné dichotomie (buď/anebo) uvolňují místo smíšeným, hybridním identitám (jak/tak). Diasporické paradigma, jež lpělo na jednoduchých protikladech („buď Američan, nebo Číňan“) ustoupilo transkulturnímu kříženeckému modelu. Odpovídá zkušenosti migranta, bikulturnímu „tahu do dvou stran“, dostředivé přínaležitosti k novému domovu a odstředivé jinakosti, příslušnosti jak k „menšině“, krajanské komunitě, tak k občanskému „národu“. Určujícím znakem amerického *Bildung* je neustálá mobilita v prostorovém, časovém, společenském a názorovém smyslu. Vývoj postavy nekončí prostou asimilací a dosažením „osobního štěstí“.

Prozaické prvotiny *Dívka v mandarinkovém šátku* a *Americký derviš* autorů Mohjy Kahf a Ayada Akhtara jsou pozoruhodnými ukázkami post-etnického výchovného románu s částečně autobiografickým pozadím. Líčí dospívání potomků středostavovských muslimských přistěhovalců na Středozápadě USA v poslední třetině 20. století. V témže čase a místě prožili formativní roky i oba autoři, „děti Ameriky“ z angažovaných muslimských rodin.

Přistěhovaleckou ságu *Dívka v mandarinkovém šátku* propojuje postava Khadry Šámyové, muslimky narozené v Sýrii a vyrůstající v Indianapolis. Autorský vypravěč druhé knihy, syn pákistánských imigrantů Haját Šáh, popisuje dětství a dospívání své přítelkyni. Khadra smiřuje víru a ambice se životem v ne vždy vlídné hostitelské společnosti, Haját usiloval o totéž v rodině liberálně smýšlejících „světských muslimů“ z Milwaukee. Oba příslušníci druhé přistěhovalecké generace se vymezují vůči rodičům, kteří si islám buď „přivlastnili“, nebo ho naopak zavrhli.

JSME VŠICHNI JEDNA RODINA

Rodiče v Damašku narozené Mohjy Kahf¹¹ spojili studium a exil ve Spojených státech v roce 1971, kdy se stal prezidentem Háfíz Asad. Kombinace studijních a politických důvodů vede k vystěhování i rodinu Šámyových z románu *Dívka v mandarinkovém šátku*. Zbožná, společným údělem stmelená rodina původně nechtěla v Novém světě zůstat. Amerika jim připadala nepřátelská, dychtivá „pohlit“ jejich děti. Po obstruk-

11 Mohja Kahf (1967) vystudovala komparativní literaturu, kterou vyučuje na Arkansaské univerzitě. Kromě vědecké monografie vydala po dvou básnických sbírkách a úspěšných



cích syrské ambasády jim však soud přiznal americké občanství. Návštěv příbuzných v Americe mezitím ubývá kvůli výslechům po návratu do Sýrie (tehdy přijímající uprchlíky ze sousedních zemí), kde sílí odpor vůči „diktátorovi“ Asadovi.

Khadra byla vychována v prorocké tradici, kterou pochytila od zbožných rodičů a v indianapoliském islámském středisku Dawa založeném „k domovu hledícími“ přistěhovalci a studenty.¹² Kontext a smysl předepsaných praktik a modliteb se během dívčina mentálního vývoje proměňuje. V šestnácti letech zakusila středoškolskou šikanu a prodělala fázi „černého šátku“, kdy chtěla šířit „čistý, revoluční islám“ v opozici k umírněné víře rodičů. Jak dospívá, zbavuje se naivních očekávání a její postoje jsou poučenější, vkrádají se pochybnosti i „hříšné“ myšlenky. Je „příliš religiózní pro sekularisty a příliš vlažná pro pravověrné“; nesouhlasí kupříkladu s fatvou, ale neschvaluje, jak Rushdie píše o Mohamedovi.

Výspou islámu v Indianapolis byla černošská mešita Salam otevřená „poutníkům“ pronásledovaným v domovských zemích, která zároveň tlumila sektářskou zášť. Islám je ale esencí „arabského dědictví“, domnívá se teenagerka Khadra. Afroameričané „podělili“ méně než arabští imigranti, kteří jsou proto autentičtější ve víře než její černošské kamarádky. Jejich nemuslimské chování (poslech jazzu, tanec apod.) přičítá Khadra africkému původu. Také ve druhé a třetí, často etnicky smíšené přistěhovalecké generaci se vyskytují politováníhodní „asimilovaní McMuslimové“. (Khadra je sama později kárána manželem, který jí vytýká „neislámské“ manýry — například jízdu na kole nebo účast na politických demonstracích.) Dospívající Khadra nicméně odmítá kádrování muslimů podle politických, estetických a sexuálních orientací, když ke konci románu přibývá „ztracenců v Americe“, kteří podle rodičů nepraktikují „správný“ islám (muslimů „sekulárních“, progresivních, konzervativních, extremistických a umělecky zaměřených — básníků, rockerů a raperek).

„Jsem Arabka, stejně jako vy,“ šokuje Khadra arabsko-americké vrstevníky, odmítá brát s nimi drogy a sundat si hidžáb. Šátek symbolizuje tradici. „Spojuje mne s lidmi v rodině, v mešitě, ze které pocházím, s mým dědictvím,“ svěruje se Khadra, „tělo se v něm cítí doma“. Černý školní hidžáb postupně vymění za šátky různých barev. Odkládat je začne, paradoxně, na návštěvě Sýrie, kde jí příbuzní připomenou, že politikum udělali z hidžábu „disidenti“ jako ona. Při příletu do Ameriky ho však hrdě oblékne. Chodí zahalená na veřejnosti (stejně jako autorka románu) a šátek odkládá v restauracích a za horkých dnů.

Většinová společnost redukuje muslimskou identitu na rasu či národnost. O zavražděné muslimce keňského původu Zuhure referuje místní tisk jako o „černošce“, „cizince“ a „zahraniční studentce“. Byla však znásilněna a její hidžáb byl potrhaný. Otázka, zda ji zabila rasová, genderová či náboženská nenávisť, zůstává nezodpovězena. Vše ale nasvědčuje tomu, že ji o život připravili „křesťanští teroristé“ z Ku Klux Klanu. Pohřbu Zuhury se zúčastnila nejen celá islámská komunita, ale

románech. Její teoretické a literární dílo i veřejné aktivity vycházejí z autentického porozumění muslimsko-americké identitě a interkulturní, postkoloniální a genderové problematice.

12 Jak tomu je u podobných dobrovolnických středisek i ve skutečnosti, jejich služby se postupně profesionalizují. (Na provoz románového centra Dawa přispívají od devadesátých let bohatí mecenáši ze Saudské Arábie, Pákistánu, Nigérie a dalších muslimských zemí.)

i mnoho studentských přátel. Trauma spojené s lokalitou Středozápadu je však příliš bolestné. Dospělá Khadra se stěhuje na východ USA a do Indianapolis se vrací jen za prací.

ISLÁMSKÁ BÁRKA NA SEKULÁRNÍM MOŘI A PADLÁ DÍVKA V ŠÁTKU

„Lháři,“ rozlítil Khadru poutač u silnice hlásající, že „obyvatelé Indiany Vás vítají“. Vyrůstala mezi nimi a ztratila všechny iluze. Byli „hodní i zlí“ Američané. Muslimy většinou ignorovali. Věřili, že jednotlivec je důležitější než rodina a dávali rodiče do útulku, když zestárli. Vedli „mělké, plýtvavé životy“ a „následovali falešné proroky“.

Arabští krajané odmítají životní styl a zahraniční politiku hostitelské země,¹³ avšak oceňují demokratické kvality a efektivnost sekulárního systému a užívají si svých zákonných výsad — navzdory rasistickým, antiislámským a sexistickým předsudkům bělošského, protestantského Středozápadu. Otec Khadry je Americe vděčný za svobodu slova; v Sýrii by ho za kritické články poslali na převýchovu do pouště. Náboženské svobody, zákon a pořádek přitom dospívající Khadra ztotožňuje s charakteristikami samotného islámu — včetně ideálů, které dříve odmítala jako západní a „imperialistické“ (například přirozených a ženských práv a osobního vztahu s Bohem). Zatímco v arabských zemích („nemocných, zkorumpovaných domovech“) žijí „muslimové bez islámu“, Spojené státy přirovnává k „islámu bez muslimů“. Islám mohl vyřešit mnoho společenských neduhů Američanů, „jen kdyby to tušili“, uvažuje Khadra.

Světská společnost vykazuje islám do mešit a soukromí. Khadra však instinktivně odmítá rozlišovat mezi vírou jakožto bytostným přesvědčením a veřejně demonstrovanou terapeutickou kulturní praxí. Oddělování náboženství jako ryze privátní záležitosti od veřejného života (modlitba pětkrát denně a pak návrat do světského „veřejného prostoru“) je v rozporu s tím, co jí vštěpovali rodiče a spoluvěřící v centru Dawa — „statečné loďce“ na vlnách „bouřlivého moře nevíry“.

Představy o náboženské principiálnosti berou překvapivě za své při cestách na Blízký Východ. Na rodinné pouti do Mekky (*haj*) pronikne pod kůži i feministický osten, když Khadra zjistí, že tamní ženy jsou vyloučeny ze společných modliteb, protože pro ně „není v mešitě místo“. „Jsi zvyklá na Ameriku“, připomene jí otec na zpáteční cestě.

V dospělosti Khadra potkává nejrůznější muslimské partnery — od studentského manžela přes „sekulárního muslima“, s nímž se seznámila na filmové škole, k rozvedenému imámovi. Během univerzitních studií se Khadra vdala a otěhotněla. Mateřství v tak mladém věku by ale omezilo její duchovní rozlet a účast na občanském životě. Těhotenství, které její okolí vnímá jako poslání manželky a matky, je pro Khadru pohřbením zaživa, průnikem parazita, který „obsadil její tělo“. V Americe však může o svém těle rozhodovat sama. Není pasivní obětí „utlačovatelského náboženství“ a její vzdor se koncentruje v aktech potratu a vyvolání rozvodu (*khula*). Svoboda volby je

13 Ačkoli jsou arabští imigranti prozápadně orientováni, odsuzují pokrytectví Spojených států, které pragmaticky podporovaly tyranského šáha v Íránu. (Rozčarování z vůdců íránské revoluce a hněv Američanů po zadržení rukojmích v Teheránu v roce 1979 místní muslimy těžce zasáhne a vandalské útoky se nevyhnou ani středisku Dawa.)



sice omezena teologickými argumenty,¹⁴ odporem rodičů a ambivalentností amerického rodinného práva, avšak ochota označit se veřejně za „padlou“ je výrazem nezávislého rozhodování o vlastním životě.

I když se vrací na místa, kde „není vítána“ a s většinovou Amerikou se nikdy zcela nesmíří, Khadra dobře ví, že jinde žít nemůže. Cizinecké schizma prožívané v lhostejné adoptivní zemi s rodiči, kterým se stýská po rodné Sýrii, má nakonec Khadra i díky dobrým americkým přátelům vyřešené — je „jinou“ Američankou.

Z PÁKISTÁNSKÉ NOČNÍ MŮRY DO AMERICKÉHO SNU

Bikulturní zkušenost Ayada Akhtara¹⁵ formovalo soužití s obyvateli typického amerického předměstí. Jeho rodiče byli dlouho jedinými muslimskými přistěhovalci na periferii Milwaukee, hlavního města státu Wisconsin. V novinovém rozhovoru připomněl spisovatel náboženskou vášeň svého dětství, jež mu pomohla vzdorovat rodičům, „sekulárním humanistům“, a uvědomit si, v čem a proč je „jiný“.

V románovém debutu *Americký derviš* nevedli k víře syna Hajáta ani pákistánští přistěhovalci Navíd a Munír Šáhovi. Navíd se stal agnostikem přesvědčeným, že „víra je pro bláznů“, pod vlivem zážitků z dětství, kdy ho tyranizovala fanaticky zbožná matka. S Munír se seznámil na univerzitě v Láhauru a společně odjeli na lékařskou praxi do Milwaukee, kde se také usadili. Navídovy drsné výchovné metody a neklidné manželství rodičů poznamenaly Hajáta v období jeho duchovního a tělesného probouzení. (Ztrátu nevinnosti evokuje miltonovský název první knihy románu „Ztracený ráj“.)

V deseti letech dělil Haját svůj čas mezi školu, basketbal a videohry. Jednotvárný předměstský život rozčeřil příjezd „tetičky“ Míny Alíové, matčiny pákistánské přítelkyně, a jejího synka. K vystěhování ji přiměly dusivé rodinné poměry a domácí násilí; prchá z manželství se zbohatlíkem z Karáčí, před diktátorskou tchyní a z problematického vztahu s vlastními rodiči. Inteligentní přitažlivá Mína zasvěcuje Hajáta do tajů islámu. Okouzlí ho příběhy o derviších a četbou koránu v duchu osobní interpretace, která však zamlžuje, co znamená být poslušný Boží vůli. Haját volný výklad nechápe a čte korán doslovně.

Autor obrací generační konflikt syna rebelujícího proti otci. Haját má naopak o bezbožného, nevěrného, alkoholu holdujícího otce strach. Memoruje verše, aby imponoval Míne a zachránil otce před zatracením; příbuzní *háfize* (toho, kdo zná korán zpaměti) budou totiž spaseni. Informace, že recitace v angličtině „neplatí“, chlapcův svatý zápal zchladí. Haját odloží korán na deset let do školní knihovny, kde si ho vypůjčil, poté co mu vlastní výtisk otec spálil.

¹⁴ V islámském právu jsou názory na porträt redukovány na problém, kdy zaniká duše v důsledku poškození plodu.

¹⁵ Ayad Akhtar (1970) prokázal literární talent již na studiích religionistiky, divadelní a filmové vědy a zejména herectví a režie. Je autorem několika oceňovaných divadelních her a scénářů o islámském přistěhovalectví, fundamentalismu a islamofobii. *Americký derviš* je první částí zamýšleného multizánrového cyklu tří románů, tří — již dokončených — dramata a jednoho filmu s muslimsko-americkou tematikou.

Titul románu obsahuje zdánlivý protimluv. Derviš — súfijský mystik oddaný Alláhovi — je v Americe cizorodý prvek. Autor si pohrává s aliterací sousloví „American dervish“ — „American dream“, přičemž dervišem z názvu může být jak nedospělý Haját, tak Mína Alíová. Ta si skutečně plní svůj americký sen. Rychle se přizpůsobuje, osvojuje si kvalifikaci, je finančně soběstačná. Ukotvená ve víře, která učí, že žena má být zdrženlivá, ztělesňuje Mína kulturní paradoxy. Obdivuje americkou literaturu, ale nepohrdá ani seriálovou popkulturou. V účesu a líčení se podobá Američankám, jejich „kosmetickým trikům“, ale životnímu stylu však nepodléhá. Kouzlem a silou osobnosti proměnila rutinu domova své adoptivní rodiny, připouští i skeptický Navíd.

JOYCEOVSKÉ VARIACE NA TÉMA POKÁNÍ

Ayad Akhtar, autor s arabskými kořeny, se poučil u amerických židovských spisovatelů (Bellow, Roth, Allen) a autorů anglické literatury (Milton, Dickens, McEwan). Nejvýraznější je vliv Jamese Joyce. Název třetí části románu *Portrét antisemity jako chlapce* odkazuje k Joyceovu autobiografickému *Portrétu umělce v jinošských letech* (*A Portrait of the Artist as a Young Man*, 1916), který líčí vývoj Štěpána Dedala od útlého dětství do odchodu z Dublinu. Oba „portréty“ zachycují zrání chlapců v cyklech revolty a kajícínosti — od dětství přes školní šikanu a krizi víry, kdy je náboženské vzrušení vytěšňováno vzrušením tělesným, až po léta univerzitní. Paralely vedou od úzkoprsé výchovy (u Joyce v katolickém, u Akhtara v islámském duchu) a jejího rouhavého bojkotu (motiv odpadlictví) přes komplikovaný vztah k rodičům (ambivalence „mučivého pohrdání“ a lásky k otci) až k odporu přecitlivělého jedince („osobní“ náboženství).¹⁶

Štěpán i Haját se snaží milovat bohy svých vyznání, ale odmítají jim „sloužit“. Nejsou odpadlíky, ale spíš revizionisty, kteří podvracejí strnulý systém zevnitř. Štěpánův rozchod s náboženstvím inspirovala touha po jiném posvátném vytržení — „estetické rozkoši“, a urychlil jej ponižující fyzický trest uštědřený jezuitským páterem. Hajáta trestá vlastní milovaný otec také kvůli víře, ale z opačného důvodu — za noční četbu koránu; lyrika koránských veršů kontrastuje s Navídkou „sekulární“ hrubostí.

Ortodoxní víra v souběhu s romantickou touhou po ženě přivede oba chlapce k „prvotnímu hříchu“ a revoltě svého druhu. (U Joyce jsou výčitky, strach z trestu a pokus o účinnou lítost reakcí na kázání o ohni pekelném. Štěpán však odmítne „odejít z církve zadními vrátky hříchu a vrátit se světlíkem pokání“, nestane se knězem, nýbrž umělcem.) V Hajátově případě lze mluvit i o jistém pokání. Náboženské poblouznění postupně vytěšňované tělesným vzrušením provází strach ze zavržení. Hajátovým hříchem je dětská, avšak zákeřná žárlivost, která ho dovede ke „zradě“ Míny ve snaze překazit její sňatek s židovským lékařem. Pod jiným jménem pošle do Pákistánu telegram o chystané svatbě s *káfírem*, jinověrcem.¹⁷ Joyceovskou triádu modlitba — zpověď — rozhřešení (Štěpán se vyzpovídal a „Bůh mu odpustil“) absoluuje i dospělý Haját. Po letech se znovu začal modlit, tentokrát s kritickým vydáním

16 V obou prózách lze najít i historické analogie. Irsko a Pákistán byly pod nadvládou Anglie a z obou zemí lidé emigrovali do USA. Napětí vznikalo mezi protestantismem původních amerických kolonizátorů a katolickou, respektive islámskou vírou přistěhovalců.

17 K průniku do pubertálního světa inspiroval Akhtara román Iana McEwana *Pokání* (*Atone-ment*, 2001).



koránu. Později se Míne i Nathanovi „vypovídá“ a je mu „odpuštěno“ — díky prozíravé Míne, která ho naučila poslouchat svědomí, „vnitřní hlas ukrytý pod dechem“.

V PEKLE MUSLIMSKÉHO ANTISEMITISMU

Západní člověk si svou totožnost volí a přizpůsobuje podmínkám. Akhtar zkoumá vztahy „napříč vyznáními“ a naznačuje, že východiskem z konfliktu pravověrného a alternativního způsobu života je „mezináboženský dialog“, ruka vztažená k jinak věřícím. (Muslimka Mína se sblíží s neortodoxním židem Nathanem, a také Haját se seznámí s židovskou studentkou Rachel, nedbaje matčina varování, aby si nezahlavil s „bílými ženami“ jako jeho záletný otec.) Nejprve je ale třeba absolvovat léčbu antisemitismu, atavismu zakořeněného v islámské tradici a oživaného palestinsko-izraelským nepřátelstvím.

Šáhovi těžce nesou hodnotový a mravní rozpad krajanské pospolitosti — „stáda ovcí“ splašeného odchodem z Pákistánu a náboženskou horlivostí maskujícího nenávisť k lidem jiné víry. Navíd a Munír reprezentují svobodomyšlnou, osvícenou část komunity schopnou nadhledu a životodárné ironie. Mezi smrtelně vážnými, pravověrnými krajany nemají přátele. Nejbližším, byť v mnohém protikladným člověkem je pro Navída kolega z neurologické laboratoře Nathan Wolfsohn. Pragmatický, k úspěchu tvrdě pracující Navíd pochází ze skromných venkovských poměrů, zatímco Nathan je společensky založený, sečtělý městský liberál. Přitahující se protivy jsou i Nathan a Mína. Kvůli vzájemnému citu se Nathan dokonce chystá konvertovat k islámu. „Opouští své vlastní lidi“ a riskuje, že se stane vydědencem pro obě konfese. Zatímco u amerických židů nejsou sňatky mimo vyznání výjimečné, pákistánští přistěhovalci, natož rodiče Míny, svazek s nemuslimem neschvalují.

„Prověrka“ Nathana v místní mešitě se zvrhne v divokou protižidovskou seanci. Diagnózu islámského antisemitismu předkládá Akhtar čtenářům v joyceovské paralele s kázáním o ohni pekelném. Imám přednáší kázání *khutbah* přizpůsobené nalaďení posluchačů. Káže o „nenávislné sebelásce“ židů a Alláhově hněvu z jejich zrad a mamonářství. „Směřujeme do středověku“, konstatuje Navíd, zatímco posluchači podléhají pogromistické atmosféře.¹⁸

Adolescent Haját uvěřil protižidovské agitaci, přestože se v jeho krátkém životě vyskytlo několik „kladných postav“ židovského původu a sám se stal vydědencem, když se zastal spolužáka, kterého uráželi antisemité („kvůli židovi“ žaloval). Antižidovské pověry tlumí Hajátova matka. Připomíná, že židé porovnávají vědecké poznatky s tórou, zatímco muslimové jen memorují a v mešitách učí, že vědomosti svádějí z cesty k Bohu. (Její obdiv má i přizemnější rovinu, když nakupuje chutnější maso v židovském „košer řeznictví“.) Islámská pravověrnost se střetává s pragmatickým uvažováním arabských usedlíků. (Pákistánští podnikatelé například využívají úrok — hříšný „židovský vynález“. „Nikdy nedokážeme změnit systém, dokud se do něho nezapojíme. Ale až to tady ovládneme, ... potom si můžeme promluvit o ban-

¹⁸ Podobnými antisemitskými extrémami se vyprázdnil protirasistický étos, jehož nositeli byli potomci afrických otroků — prvních vyznavačů islámu v Novém světě. Na sektářství a protizápadní směřování černošského nacionalismu, který se v USA šířil od třicátých let minulého století, navazují také současné radikální výhonky islámu.

kách, které nabízejí úvěry bez úroků“, formuluje majitel řetězce lékáren „program“ a netají se sympatiemi k fašismu.)

IDENTITA JEDINCE A SPOLEČENSTVÍ V BEZBOŽNÉ AMERICE

Z islámského dětství vyrostl Haját na střední škole. Hrál si na amerického kluka, který se nenechá omezovat „potřebou bolesti“. Teprve na univerzitě, kde židovský profesor „bušil do všeho“, co Haját dříve pokládal za svaté, se islám oddělil od „obsurní metafyziky“. Poznání, že korán má vědecky prokázaný historický původ, je osvobozující.

Román je uveden Mohamedovým epigramem (*hadis qudsi*) „Jsem s těmi, jejichž srdce je rozpolcené“. Také Haját Šáh pokročil na cestě ke scelení své nevyrovnané osobnosti. Podobně jako Joyceův Štěpán vzlétl ikarovsky „ke slunci umění“, jež mu splývá s úplností a svobodou, opustil i Haját ideál náboženské čistoty a přijal jednotu v mnohosti složitého světa. Ke „zkompletování“ jeho já a definitivnímu překročení tabu dojde, když se zamiluje do židovské dívky a poprvé ochutná vepřovou klobásu (zákaz konzumace vepřového je společný muslimům i židům). Symbolickým sarkasmem uzavírá Akhtar místy melodramatický příběh viny a usmíření.

Přes satirické a patetické tóny není *Americký derviš* protináboženský pamflet. Vyznění románu je humanistické, ne předsudečné ani islamofobní. „Skutečná“ pravda není odvozená z konkrétní víry, je uložena v tichém a pravidelném tlukotu lidského (Hajátova) srdce. Různá náboženství „možná nemají vždy nejlepší odpovědi, ... ale zpravidla kladou ty největší otázky“, poznamenal spisovatel v rozhovoru a přemýšlí, jak žít zbožný život v sekulárním prostředí.

Muslimové mají v multireligiózních Spojených státech dobré vyhlídky na začlenění do společnosti, avšak postupující amerikanizace náboženský svorník rozvolňuje. V obou románech si krajané stěžují na „bezbožnost amerického života“. Ani prozápadně zaměřením pákistánští přistěhovalci v Akhtarově příběhu „nepovažovali Ameriku za zemi blahobytu a neomezených možností, ale spíš za místo hříchu, kde přílišná svoboda ... ničí duše.“ Také přemýšlivá Khadra Šámyová z románu *Dívka v mandarinkovém šátku* váhá, zda lze v sekulární kultuře pěstovat „skutečný“ islám a její matka přemítá, jak uchránit děti před jeho „nesprávným“ praktikováním.

Mohja Kahf a Ayad Akhtar jsou „kulturní muslimové“ ovlivnění spíše než racionálním výkladem koránu mystickou a estetickou interpretací v sufismu. Uznávají formativní vliv islámu v jeho „úžasné kráse a moudrosti“ a současně jsou kritičtí vůči jeho zneužití k bigotnímu zaslepení a násilí. Bez oponentury vůči radikálním výstřelkům uvnitř muslimské obce nedokáže ani demokratické pluralitní prostředí (explicitně oceňované u Kahf) neutralizovat autoritářské excesy islámu.

V *Americkém dervišovi* vzdorují netoleranci jen „sekulární muslimové“. Akhtar je nekompromisní vůči středostavovským krajanům, schopným a úspěšným, avšak zkorumpovaným a tmářským. Uvěznění mezi prvotním hříchem a Božím hněvem, plaší zlé svědomí lpěním na dogmatu. „Žerou“ imámovi jeho „hloupá“ kázání „plná islámského ohně a pekelných muk“. Mešita se proměnila v semeníště náboženského šovinsismu. Středisko Dawa v románu Mohjy Kahf naproti tomu poskytuje „službu lidskosti k potěše Boha“. Shromazďuje peníze na bohulibé účely, posílá děti do nedělních islámských škol, organizuje osvětu a vyjžd'ky za souvěrci po Americe. Uskutečňuje *da'wah* — Alláhovo pozvání muslimů i nemuslimů k modlitbě, životnímu stylu a dialogu.





Předání víry garantuje arabština; memorování koránu v angličtině se „nepočítá“, jak se trpce přesvědčil Haját Šáh. V románu *Dívka v mandarinkovém šátku* učí rodiče děti recitovat korán a příbuzní jim posílají ze Sýrie arabské čítanky. Khadra zůstala přirozeně bilingvní a když zatouží vrátit se ke kořenům, může sáhnout po originálních textech. Zároveň je „občankou světa“ vládnoucí kosmopolitní angličtinou. (Kompletní jazykovou konverzí neprošli ani prvogenerační přistěhovalci v obou románech, angličtina nevytěsnila zcela jejich mateřštinu. Šáhovi v *Americkém dervišovi* mluví doma paňdžábsky a jejich krajané se dorozumívají směsicí angličtiny a rodné urdštiny.)

VZDĚLANÉ MUSLIMKY V MUŽSKÉM SVĚTĚ

Oba autoři narýsovali s až sociologickým zaujetím světonázorové a etnické mapy islámské diaspory (súfijské konzervativci, tradicionalisté, nenávistní fundamentalisté a ateisté u Akhtara; muslimové arabského, afroamerického, afrického a čínského původu i bělošští konvertité u Kahf). Současně vyhledávají „linie úniku“, hraniční zlomy, které otevírají stávající struktury a objevují možnosti „reteritorializace“, nového uspořádání složek (muslimské pospolitosti, rodiny, školy, mešity) a jejich pro-pojení prostřednictvím výrazných ženských postav.

Manželé Šáhovi v Akhtarově románu odešli ze společnosti, v níž „není místo pro ženy“. Moudrá Munír učí syna respektu vůči ženám: „Budeš výjimka. Dobrý muslimský muž, který si váží ženy.“ Její trpělivost při výchově Hajáta vyvažuje otcovu prchlivost. Navzdory dominantní roli mužů v muslimské společnosti je to matka, kdo udržuje rodinu pohromadě. Také hrdinka Mohjy Kahf čelí misogynním předsudkům v rodině a společenství (překvapivě i v Asociaci muslimských studentů). Memoruje korán v arabském originále, ale z recitační soutěže je stejně jako Haját vyřazena — protože je dívka. Khadřin manžel zdůvodňuje své manipulativní chování příkazy víry. Oproti despotickým mužům v *Americkém dervišovi* s manželkou alespoň diskutuje a neublíží jí.

Charaktery pákistánských mužů jsou schematicky modelové — slabošské, žárlivé násilnické a citově vyděračské. Postavy muslimek jsou psychologicky a světonázorově odstíněnější — od židy fascinované Munír přes islámu oddanou Mínu k fundamentalismem indoktrinované manželce místního podnikatele. Munír, Mína i Khadra patří do galerie postav svobodomyšlných, silných žen přistěhovalecké literatury. Vzдорují tradičnímu rodinnému patriarchátu a neodřikají se svodů emancipovaného života. Khadra se pře s mužem o svém „neislámském“ chování a sama navrhne rozvod jejich studentského manželství — na rozdíl od osvíčené, odvážné, ale nakonec odevzdané Míny, která sice utekla od pákistánského manžela, ale na zrušení dalšího sňatku domluveného v Americe už nemá odvalu. Marně jí Munír připomíná freudovské „mlčení zabíjí“ v narážce na feministické hledání „vlastního hlasu“. Do Akhtarova románu nakonec pronikl paternalistický typ „utlačované muslimky“. Svůj úděl ale Mína přijímá jako „způsob, jak se [jí] Bůh rozhodl zjevit“. Sílu vzdorovat jí stejně jako Khadře Šámyové dodává studium súfijské mystiky.¹⁹ V jejím světle dostává jiný smysl i bolest, kterou oběma ženám způsobili muži.

¹⁹ Podle súfijské tradice je božský stvořitelství čin ženské povahy. Boží atributy — „milosrdný“ (*Rahmán*) a „slitovný“ (*Rahím*) — mají základ ve výrazu pro ženského luno (*rahim*).

ARABSKÁ HUDBA NA AMERICKÝCH NÁSTROJÍCH

Výchovný román využívá napětí mezi touhou a realitou, které se během puberty a socializace zostřuje a v dospělosti transformuje do produktivních činností a vztahů. Haját a Khadra, na konci románů zralí dvacátníci, využívají k činorodému naplnění života — psaní, fotografování, milování — „americkou svobodu“. Vyvažují ji s povinnostmi a očekáváními rodiny a komunity. Odmítli žít podle pravidel, která jim předepisují jiní, nedají se manipulovat lidmi ani náboženstvím. Jejich povahy se v americkém tavicím kotli zakalily „v dobrém i ve zlém“. Nepochlebují Americe, nepřijímají slepě její světský narativ, který odmítá „nemoderní“ islám. Zároveň ztělesňují naději muslimského společenství. Nesoudí, ale kultivují systém zevnitř. I když bojují „ztracené bitvy“, nevzdávají se a alespoň „to zkoušejí“ — stejně jako velké postavy americké literatury, jimiž se oba autoři inspirovali.

Dovršením jejich evoluce není proměna v amerikanizované občany. Menšinový bildungsroman se posunul od přímočaré asimilace hrdinů k hybridnímu stavu, z něhož se vynořuje dvojnásobná totožnost „nových Američanů“ umožňující „překládat“ mezi světy a vést je k vzájemnému smíření. Krajané v Akhtarově románu nakonec „hráli arabskou hudbu na americké kytary“ a epilog naznačuje možné pokračování Hajátovy studentské romance se židovkou Rachel v jiném čase. *Dívka v mandarinkovém šátku* končí na koncertu „multireligiózní“ skupiny nazvané Střet civilizací; ironickým odlehčením uzavírá své vyprávění také Mohja Kahf.

Ayad Akhtar, který studoval filmovou režii, má sklon „předepisovat“ postavám dramatická gesta. Přesto došel dál než — věcnější a ve výrazu uměřenější — Kahf svým akcentem na mnohost cest k celistvosti a pokoře, ačkoli je jeho zobrazení muslimské pospolitosti přehnaně temné. *Americký derviš* byl přeložen do více než dvaceti jazyků a podle kritika Marka Athitakiho je kandidátem na titul Velkého muslimsko-amerického románu. Také *Dívka v mandarinkovém šátku* vynesla autorce literární ocenění. Obě prózy přesahují „muslimský román“ univerzálnějším pohledem zevnitř komunity do vlastních řad i směrem do majoritní společnosti a komplexnějším pojetím hlavních hrdinů. Oslovují většinové čtenáře i přemýšlivé muslimy důrazem na roli tradice v moderním světě a varováním před slepou uličkou fanatismu.

Literatura pomáhá „transformovat metropoli, měnit její kulturu a dělat ji spravedlivější“, domnívá se teoretička postkolonialismu Sadia Abbasová. Spravedlnost pro muslimku Khadru z románu Mohjy Kahf ale hodnoty liberální Ameriky samy o sobě nezaručují. Integraci komplikuje stále znovu se aktivující (většinový i menšinový) rasismus a „kulturní imperialismus“. Islámské doktrinářství přistěhovalců pak inkluzi prakticky znemožňuje, jak napovídá i román *Americký derviš*, který lze číst jako studii zmařeného amerického snu.

V eseji „Americký snílek“ popsala spisovatelka s indickými kořeny Bharati Mukherjeeová ideální symbiózu „domácích“ a „hostů“, v níž Amerika proměňuje své menšiny a ty ji zároveň vedou k pokoře a kulturní sebereflexi. „Moje literární agenda začíná uznáním, že Amerika proměnila *mne*. Nebude dokončena, dokud neukážu, že já a spolu se mnou stovky tisíc mně podobných imigrantů minutu po minutě proměňují Ameriku. Tato proměna je obousměrný proces: ovlivňuje jak identitu jedince, tak kulturu národa.“





OPEN ACCESS

Přijímající společnost očekává, že jí budou přistěhovalci prospěšní a loajální. Zdrucující ránu tomuto idealismu zasadilo 11. září. Odpovídajícím zlomovým momentem v literatuře je „sobecké potěšení“ pákistánského Američana Čengize při sledování záberů padajících věží WTC v románu Mohsina Hamida *Váhavý fundamentalista*. Většinová společnost vrátí Čengize do kategorie „cizinců“ a jeho skandálně upřímné „proč si část mne přeje vidět, jak se Americe ubližuje?“ přehlušuje zoufalé „já tady přeče žiju“. Akhtarův *Americký derviš* nedosahuje literární úrovně Hamidovy prózy, ale implicitně klade podobnou otázku. Co když schází pokora naturalizovaným Američanům?

Recepci muslimské literatury ovlivňují mediální klišé. Z nekonečných diskusí o terorismu a „zahalování“ se vynořily orientalistické obrazy vyznačů islámu (na škále od „modelové menšiny“ k teroristům) a muslimek (buď asimilovaných feministek, nebo zakřiknutých putěk). Zneužívání náboženství k mocenským cílům a politizace tématu migrace a integrace bude pokračovat. O to významnější jsou hlasy etnických spisovatelů píšících o imigrantech na třecích plochách tradice a modernity, posvátného a světského. Přispívají k proměně sebeobrazu muslimů jako obětí dějin v jejich pozitivní aktéry i k transformaci sekulární společnosti v duchovnější místo zbavené cynismu, vylučování, ale i naivních „multikulturních“ nadějí.

LITERATURA

- Akhtar, Ayad. *Americký derviš*. Přel. Ivana Nuhlíčková. Praha : Knižní klub, 2012.
- Bolaki, Stella. *Unsettling the Bildungsroman: Reading Contemporary Ethnic American Women's Fiction*. Amsterdam — New York : Rodopi B.V., 2011.
- Hamid, Mohsin. *The Reluctant Fundamentalist*. London : Hamish Hamilton, 2007.
- Haque, Danielle. „The Postsecular Turn and Muslim American Literature“. *American Literature*, December 2014, roč. 86, č. 4, s. 799–829.
- Irr, Caren. *Toward the Geopolitical Novel: U.S. Fiction in the Twenty-First Century* (*Literature Now*). New York : Columbia University Press, 2013.
- Joyce, James. *Portrét umělce v jinošských letech*. Přel. Aloys Skoumal. Praha : Odeon, 1983.
- Kahf, Mohja. „Teaching Diaspora Literature: Muslim American Literature as an Emerging Field“. *The Journal of Pan African Studies*, December 2010, roč. 4, č. 2, s. 163–167.
- Kahf, Mohja. *The Girl in the Tangerine Scarf*. New York : Public Affairs, 2006.
- Mukherjee, Bharati. *American Dreamer*. [online]. [cit. 2016-10-25]. Dostupné z: <<http://www.motherjones.com/politics/1997/01/american-dreamer>>

Karel Helman (* 1954) vystudoval anglický jazyk a literaturu na FF UK, kde také v roce 2006 absolvoval na Ústavu anglistiky a amerikanistiky doktorské studium. Od roku 1979 učil na středních školách a v letech 2003–2017 vedl katedru jazyků a společenských věd na Soukromé vysoké škole ekonomických studií v Praze 8. Je autorem monografie *Postavy imigrantek v dílech současných amerických etnických autorek* (Karolinum 2009). Příležitostně publikuje příspěvky o etnické anglofonní literatuře a publicistické texty.

E-mail: Karel.helman@volny.cz