



Imaginárne domoviny: vymiestnenie v tvorbe Salmana Rushdieho

Monika Metyková

Táto stať pojednáva o špecifickej forme vymiestnenia, exile, v diele anglo-indického spisovateľa Salmana Rushdieho. Rushdie sa zaraďuje medzi predstaviteľov magického realizmu, hlavnými témami jeho beletristickej i esejistickej tvorby sú migrácia, exil, zakorenenosť a preloženosť („translatedness“). Rushdieho prípad v dôsledku kontroverzie, ktorú vyvolal jeho román *Satanské verše*, znázorňuje nielen reflexiu žitej skúsenosti exilu v beletristickej a esejistickej forme, ale navyiac ilustruje to, že „v úsilí mediácie medzi kultúrami, jazykmi a spoločnosťami je vždy prítomné nebezpečenstvo nesprávneho prekladu, zmätku a strachu“ (Bhabha cit. in Robins 1999: 16).

Rushdie sa narodil 19. júna 1947, v roku, keď India získala nezávislosť, v moslimskej rodine v Bombaji. V Bombaji navštevoval anglickú misijnú školu, Cathedral School, a vo veku štrnástich rokov začal študovať na Rugby School v Anglicku. V roku 1964 sa jeho rodina odsťahovala do Karáči v Pakistane. O rok neskôr emigroval do Veľkej Británie, kde študoval dejiny na King's College v Cambridgei. Svoj prvý román, *Grimus*, vydal v roku 1975. Nasledovali *Deti polnoci* (*Midnight's Children*) v 1981, *Hanba* (*Shame*) v roku 1983, *Satanské verše* (*The Satanic Verses*) v 1988, *Maurov posledný vzdych* (*The Moor's Last Sigh*) v roku 1995, *Zem pod jej nohami* (*The Ground Beneath Her Feet*) v 1999. Najnovším je jeho román *Bes* (*Fury*), ktorý bol publikovaný v roku 2001. Rushdieho esejistická tvorba zahŕňa zbierku esejí a recenzií s názvom *Imaginárne domoviny* (*Imaginary Homelands*) vydanéj v roku 1991.

V románe *Satanské verše* charakterizuje Rushdie identitu exulantov nasledujúcim spôsobom:

Kým je? Exulantom. Nesmieme si ten pojem pliesť, nesmieme dovoliť, aby sa stotožnil so všetkými ostatnými, ktorými sa ľudia oháňajú: emigrant, expatriot, utečenec, imigrant, ticho, prefíkanosť. Exil je snom o slávnom návrate. Exil je víziou o revolúcii, Elbou, nie Svätou Helenou. Exil predstavuje nekonečný paradox: hľadáme vpred tak, že sa vždy obraciame do minulosti. Exulant je lopta vyhodená vysoko do vzduchu. Visí tam, zmrazený v čase, preložený („translated“) do fotografie. Bola mu odňatá možnosť pohybu, nemožno visí nad svojou rodnou hrudou, čaká na nevyhnutný moment, keď sa fotografia začne hýbať a zem opäť získa to, čo jej patrí. [...] Domovom exulanta je prenatý byt. Je to čakáreň, fotografia, vzduch.

(1992a: 205)

Rushdie tu načrtnol otázky, ktoré sú kľúčové pre túto stať. Predovšetkým Rushdie trvá na jasnom rozlíšení medzi rôznymi stavmi a identitami, ktoré plynú zo situácie migrácie.

Sociální studia. Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně, 2/2004. S. 71–78. ISSN 1214-813X.

Táto stať je skrátenou a prepracovanou verziou článku „Imaginary Homelands: Exile in Salman Rushdie's Fiction and Non-Fiction“ (Kalaga a Rachwał 2001). Všetky preklady z angličtiny do slovenčiny boli prevedené autorkou.

Podobným spôsobom Edward Said, palestínsky exulant, zdôrazňuje extrémny charakter exilu v porovnaní s inými formami vymiestnenia.¹ Úryvok tiež poukazuje na množstvo čŕt, ktoré sú exilu vlastné. Jedná sa o časové a priestorové charakteristiky identity exulantov, ich „preloženosť“ („translatedness“) a vykorenenosť.

K lepšiemu pochopeniu časového a priestorového vymedzenia identity migrantov v Rushdieho beletristickej a esejistickej tvorbe načrtnem niekoľko aspektov identity a ich chápanie v sociologickej a kulturologickej perspektíve. V dôsledku migrácie veľkých populácií v priebehu dlhodobého trvania imperializmu a kolonializmu (nesmieme zabúdať, že Rushdieho žitá skúsenosť aj tvorba boli zásadne ovplyvnené migráciou a postkoloniálnymi zmenami odohrávajúcimi sa na indickom subkontinente) sa zmenili priestorové a kultúrne hranice. Kým koloniálne rozdelenie sveta viac menej udržalo „Druhých“ v bezpečnej vzdialenosti od „Nás“, v súčasnom svete sa už „Druhí“ nenachádzajú na periférii európskeho priestoru, ale tvoria súčasť (bývalého) „koloniálneho centra“, v západných mestách žijú svetové kultúry v priamom kontakte (Robins 1999: 21). Migrácia však nemení len charakter priestoru ako takého (napríklad kompresia času a priestoru),² v jej dôsledku sa zároveň transformujú priestory, v ktorých existujú identity, mení sa chápanie sveta. Ako aktéri migrácie nadobúdame novú orientačnú skúsenosť, pociťujeme dezorientáciu, zisťujeme, že identity môžu byť zakotvené alebo vykorenené.

Pre Rushdieho tvorbu (a zároveň pre vlastný tvorivý proces), ako ukážem v ďalšom, je kľúčová komplexná identita migrantov. Identita migrantov má určité špecifické rysy, nesmieme ale zabúdať, že komplexnosť charakterizuje identitu ako takú, slovami Declana Kiberda: „identita je zriedka jasná a daná, častejšie je záležitosťou vyjednávania a výmeny“ (1995: 1). Vo vzťahu k identitám v postmodernom svete sa často píše o narastajúcej flexibilitate a fluidite, ktoré sú dokonca považované za nevyhnutné predpoklady vyrovnávania sa s realitou postmoderného sveta. Podľa Zygmunta Baumana je „moderným ‚problémom identity‘ predovšetkým, ako identitu vytvoríť a udržať ju celistvou a trvalou, *postmoderným* ‚problémom identity‘ je predovšetkým, ako sa vyhnúť stálosti a ponechať si všetky možnosti otvorenými“ (1996: 18). Vo svetle Baumanovho argumentu môžeme exil chápať ako životnú stratégiu, ktorá poskytuje nástroje na prežitie v postmodernom svete práve kvôli jeho nesúvislej (diskontinuálnej) povahe. Na druhej strane je možné rovnako presvedčivo tvrdiť, že exil zásadným spôsobom obmedzuje výber životných stratégií a identít a môžeme ho teda považovať za inherentne deštruktívny.

Priestorové a časové zakotvenie identity je rovnako dôležité ako jej kolektívne zakotvenie. Migranti nepredstavujú len jednotlivcov, sú zároveň predstaviteľmi (inej) skupiny, kultúry. Podľa Bhabhu hybridný diskurz, ktorý vzniká v dôsledku migrácie, zohráva úlohu v zvláštnom vyjednávaní medzi kultúrami. „Takéto vyjednávanie nepredstavuje asimiláciu ani kolaboráciu. Umožňuje vznik ‚intersticiálnej‘ (vklínenej) subjektivity, ktorá odmieta binárnu reprezentáciu sociálneho antagonizmu. Takéto hybridné subjektivity používajú parciálnu kultúru, z ktorej pochádzajú, k vytvoreniu vízie komunity a verzií historickej pamäte, ktoré dodávajú minoritnému postaveniu, v ktorom sa nachádzajú, formu výkladu, predstavujú vonkajšok vnútra – časť v celku“ (1996: 58). Podobnú myšlienku sformuloval v roku 1908 Georg Simmel:

Hoci je neorganicky pripojený ku skupine, je cudzinec („stranger“) organickým členom skupiny. Uniformný život skupiny zahrňuje zvláštny stav tohto elementu. Jedná sa iba o to, že nevieme, akým spôsobom vyjadriť zvláštnu jednotu tohto postavenia inak ako tvrdením, že zahrňuje určitú blízkosť a odstup („distance“). Hoci určitá miera oboch je charakteristická pre každý vzťah, *zvláštny* podiel a vzájomné napätie určujú osobitný, formálny vzťah s „cudzincom“.

(1950: 408)

Životná stratégia vymiestnených osôb – „cudzincov“ (úvodzovky sú v tomto prípade zámerné, pretože títo cudzinci nám nie sú úplne cudzí) – často nepredstavujú preferovanú – ale práve naopak vynútenú – životnú stratégiu. Vo svojich úvahách a pri čítaní Rushdieho tvorby nesmieme zabúdať, že milióny vymiestnených osôb, dislokovaných kultúr a rozbitých komunít musia žiť minimálne s dvomi identitami, v dvoch jazykoch,

sú produktmi hybridných kultúr. Tento koncept hybridity je veľmi rozdielny od starého internacionálneho veľkého rozprávania, od povrchnosti staromódneho pluralizmu, pri ktorom nie sú prekročené hranice a tiež od módného nomádskeho cestovania prítomného v postmoderných či zjednodušujúcich verziách globálnej homogenizácie – jedna prekliata vec za druhou alebo rozdiel, ktorý neučiní žiadny rozdiel. Títo „hybridi“ zachovávajú silné putá a identifikujú sa s tradíciami a miestami svojho „pôvodu“. Ale nemajú žiadne ilúzie ohľadne „návratu“ do minulosti.

(Hall 1999: 43)

Na identitu exulantov teda nevpĺva iba odtrhnutie od miesta pôvodu, ale tiež odlišné vnímanie času ako v prípade „umiestnených“ identít. Exulanti sú vždy mimo čas a miesto, pretože je im odmietaný neobmedzený prístup k ich pôvodným a tiež k osvojeným domovinám. Exulanti, a migranti vo všeobecnosti, sú tiež zbavení spojenia s vlastnou minulosťou. Vo svojom románe *Hanba* (*Shame*) Rushdie píše:

Všetci migranti zanechávajú za sebou svoju minulosť, aj keď sa ju niektorí snažia zabaliť do uzlíčkov a krabíc. Cestou sa ale z prechovávaných spomienkových predmetov a starých fotografií niečo vytratí, až ich nakoniec nepoznávajú ani ich vlastní majitelia, pretože osudom migrantov je, aby boli obraní o dejiny, aby stáli nahí uprostred opovržlivých pohľadov neznámych, na ktorých vidia drahé šaty, brokát kontinuity a obočie spolupatričnosti.

(1995: 63)

Exulanti zostávajú bez dejín, to však neznamená, že sa úplne vzdávajú svojej minulosti, platí skôr, že sa snažia znovu nadobudnúť minulosť v procese jej re-konštrukcie, v ktorom sa spoliehajú na pamäť, na vzpomienky a tiež na predstavivosť a pocity.³ Rushdie sa týmto javom zaoberá napríklad v románe *Hanba*: „Čo sa týka mňa, ja som, podobne ako všetci migranti, fantasta. Staviam imaginárne krajiny a snažím sa ich preniesť do tých, ktoré existujú. Aj ja stojím tvárou v tvár otázke dejín: čo mám zachovať, čoho sa mám zbaviť, ako mám zachovať to, čo ma pamäť núti odvrhnúť, ako sa mám vysporiadať so zmenami.“⁴ Inou otázkou je, či sa znovunadobudnutie minulosti môže zvrtnúť v hrozbu. Navzdory roli, ktorú zohrávajú historické výklady a mýty v konštrukcii kolektívnych identít (vrátane nacionalistických a rassistických konštrukcií), Bhabha trvá na ich potenciálne prínosnej roli:

Významnosť spätného pôsobenia leží v umožnení prepísania, znovuoaktivovania, premiestnenia, *znovuoznačenia* minulosti. Dôležitejšie je, že spätné pôsobenie zaväzuje naše chápanie minulosti

a našu opätovnú interpretáciu budúcnosti k etike „prežitia“, ktorá nám umožňuje *prepracovať sa súčasnosťou*. A takéto prepracovanie sa nás oslobodzuje od determinizmu historickej nevyhnutnosti, od opakovania *bez jediného rozdielu*.

(1996: 59, pôvodná kurzíva)

Jedným z ústredných charakteristík identity migrantov, a tiež Rushdieho tvorby, je otázka preloženosti („translatedness“). Ako som už naznačila, jedná sa *de facto* o črtu, ktorá charakterizuje postmoderný, postkoloniálny svet ako taký. „Kým sme kedysi mohli veriť v útechu a kontinuitu, ktoré poskytovala Tradícia, dnes musíme čeliť zodpovednosti, ktorá plynie z Prekladu kultúry“ (Bhabha cit. in Robins 1999). Exulanti so sebou prinášajú úlomky svojej kultúry do novej domoviny, niektoré z nich prispôbia zmeneným podmienkam a vytvárajú tak „zvláštne typy kultúrneho pochopenia a kultúrneho konfliktu“ (T. S. Eliot cit. in Bhabha 1996: 54). Kultúry sú „preložené“ a prispôbené podobným spôsobom ako texty, niektoré ich črty vymiznú, iné, ako tvrdí Rushdie, sa môžu pridať. „Ja sám som tiež preloženým človekom („translated man“). *Prerodil* som sa. Vo všeobecnosti sa verí, že v procese prekladu sa niečo stratí, ja lipnem na tom, [...] že je tiež možné niečo získať“ (1995a: 29).

Črty exulantskej skúsenosti, ktorými som sa doteraz zaoberala, by sa dali zhrnúť pod dvomi hlavičkami: zakorenenosť a spolupatričnosť. Podľa Simone Weil „mať svoje korene je pravdepodobne najdôležitejšou a najmenej uznanou potrebou ľudskej duše“ (cit. in Said 1984: 169). Exulanti sa nachádzajú v stave vykorenenia, sú naraz zasvätení aj nezasvätení („outsider and insider“), vznášajú sa niekde medzi „nami“ a „nimi“, v stave nesp olupatričnosti, sú pre nás cudzí a zároveň blízki, ako píše o neznámom („the stranger“) Georg Simmel:

On je takpovediac *potenciálnym* tulákom: aj keď sa ešte nepohol ďalej, ešte sa úplne nevzdal slobody pričádzať a odchádzať. Je ukotvený v rámci určitej priestorovej skupiny, či skupiny, ktorej hranice sú podobné hraniciam priestorovým. Ale jeho pozícia v tejto skupine je v zásade určená skutočnosťou, že do nej nepatril od začiatku, že do nej vnaša kvality, ktoré nevychádzajú a nemôžu vychádzať zo skupiny samotnej.

(1950: 402)

Hoci Rushdie pripúšťa existenciu zakorenenosti, rozhodne zamieťa mýty s ňou spojené:

Porovnávam gravitáciu so spolupatričnosťou. Oba javy sú jasne pozorovateľné, moje nohy stoja na zemi a nikdy som nebol väčšmi nazlostenejší než v deň, keď mi otec oznámil, že predal dom, v ktorom som vyrastal v Bombaji. Ani jeden z týchto javov však nechápeme. Poznáme silu gravitácie, ale nie jej pôvod. A k tomu, aby sme vysvetlili, prečo sme viazaní na svoje rodisko, predstierame, že sme stromy a hovoríme o koreňoch. Pozrite sa pod svoje nohy. Nenájdete tam uzlovitú vegetáciu klíčiacu z vašich chodidiel. Občas si myslím, že korene predstavujú konzervatívny mýtus, ktorý má za úlohu nás držať na našom mieste. Protiklady mýtov gravitácie a spolupatričnosti majú rovnaké meno: únik.⁵ [...] Letieť a utiecť: oboje predstavujú spôsoby hľadania slobody.

(1995a: 86)

Exil a iné formy vymiestnenia, ako som už naznačila, predstavujú zvláštny stav, ktorý umožňuje (správnejšie by možno bolo napísať „vyžaduje“) byť naraz súčasťou dvoch kultúr a v tom istom čase si od oboch zachovať odstup. Exil sa môže stať skúsenosťou, ktorá obohacuje práve kvôli simultánnemu žitiu dvoch (či viacerých) identít, kultúr, pohľadov na svet, spôsobov interpretácie reality. Podľa Edwarda Saida,

...táto pluralita videnia umožňuje vedomie simultánných dimenzií, vedomie, ktoré (použijem hudobný výraz) je *kontrapunktne*. V prípade exulanta sa každodenné návyky, výrazy či činnosti v novom prostredí odohrávajú na pozadí spomienok na podobné návyky v inom prostredí. Takže nové aj staré prostredie sú obe živé, súčasné, odohrávajú sa kontrapunktne. S týmto druhom vnímania sa spája zvláštne potešenie, hlavne, ak si exulant uvedomuje iné kontrapunktne porovnávaná, ktoré oslabujú ortodoxné názory a podporujú uznanlivé pochopenie. V tom, že niekto koná, ako keby bol doma kdekokoľvek sa práve ocitol, tiež nachádzame zvláštny pocit úspechu.

(1984: 171)

Kontrapunktne alebo stereoskopické videnie, aby som použila Saidov aj Rushdieho termín pre rovnaký jav, však predstavuje maximum toho, čo môže exulant dosiahnuť a nedosahuje ho vždy.

Aj vo svojej beletristickej tvorbe Rushdie zdôrazňuje prínos dvojitého videnia, preloženosti a re-konštrukcie minulosti, napríklad v románe *Hanba* charakteristickým spôsobom vyzdvihuje pozitívny výkon migranta, ktorý nemôžu dosiahnuť ľudia s ustálenými identitami. „Mám takú teóriu, podľa ktorej sme my, *mohadžiri* (migranti), vystavení toľkej nenávisti kvôli tomu, že sme porazili silu gravitácie. Urobili sme to, po čom všetci muži snia odnepamäti, to, čo závidia vtákom, znamená to, že my sme leteli“ (1995a: 85). Ovsšem by bolo zjednodušením tvrdiť, že Rushdie chápe migráciu ako bezvýhradne pozitívnu skúsenosť. Jedná sa o komplikovanejší a menej jednoznačný prípad. Vezmime si napríklad Rushdieho zbierku poviedok *Východ, Západ*. Na obálke českého vydania je uvedený Rushdieho výrok: „Nejdůležitější částí názvu knihy *Východ, Západ* je ona čárka. Zdá se mi, že tou čárkou jsem právě já.“ Rushdieho hrdinka Mary z poviedky „Uvaděč“ je stelesnením čiarky. Pracuje ako *ayah* (pestúnka) v indickej rodine, ktorá sa presťahovala z Bombaja do Londýna a je zmietaná medzi východom a západom. V prípade Mary sa otázka spolupatričnosti a zakorenenia prejaví neočakávaným spôsobom, vo forme záhadnej srdečnej choroby, ktorá zmizne po jej návrate do Bombaja. Rushdie píše:

Takže to byla Anglie, co jí tížilo, lámala jí srdce tím, že nebyla Indií. Londýn jí ničil tím, že nebyl Bombají. A co Mišmaš? říkal jsem si. Ničí ji uvaděč také, protože už to není on? Nebo je její srdce, spoutané dvěma odlišnými láskami, taženo zároveň na východ a na západ, takže řehťá a vzpíná se jako ti filmoví koně, kterými Clark Gable cloumal na jednu stranu a Montgomery Clift na druhou, a ona si uvědomuje, že chce-li přežít, bude si muset vybrat?

(1997: 164)

Po odchode Mary otec rozhodne, že rodina odcestuje do Pakistanu a 17-ročný syn zostane v Anglicku. Tiež on radikálne zmení svoj život:

Toho roku jsem se stal britským občanem. [...] A cestovní pas mě v mnoha ohledech osvobodil. Umožnil mi jezdit, kam se mi zlíbilo, a rozhodovat se tak, jak by si byl otec nepřál. Ale i já mám na krku provazy, mám je dodnes, cloumají se mnou sem a tam, na východ i na západ, smyčky se utahují a příkazují: *vyber si, vyber*. Vzpínám se, frkám, řehťám, stavím se na zadní, kopu. Provazy, mezi vámi si nevyberu. Lasa, smyčky, nevolím si z vás ani jedno, a přitom obojí. Slyšíte? Odmítám si vybrat.

(1997: 165)

Podľa Rushdieho teda migrácia navzdory rozvratnému či dokonca život ohrožujúcemu vplyvu poskytuje migrantovi zvláštny druh pohľadu, ktorý Rushdie premieta do postáv vo

svojej beletrii. Naviac, tento druh chápania je pre Rushdieho-spisovateľa životne dôležitým. V eseji nazvanej „Imaginárne domoviny“ z roku 1992 Rushdie píše o situácii spisovateľov, ktorí zdieľajú podobný osud:

Naša identita je naraz plurálna a parciálna. Niekedy máme pocit, že stojíme obkročmo vo dvoch kultúrach, inokedy, že padáme medzi dve stoličky. Akokoľvek nejasný a premenlivý je terén, na ktorom sa pohybujeme, pre spisovateľa nie je neplodným územím. Ak je úlohou literatúry nachádzať nové zorné uhly, z ktorých chápať realitu, tak nám opäť naša odtrhnutosť, naša vzdialená zemepisná perspektíva, môže poskytnúť takéto uhly. Je tiež možné, že si to jednoducho musíme myslieť k tomu, aby sme robili svoju prácu.

(1992b: 15)

Rushdie tento argument rozvíja ďalej:

Je možné tvrdiť, že minulosť je krajinou, z ktorej sme všetci emigrovali, že jej strata je súčasťou našej spoločnej ľudskosti. Mne sa zdá, že je to zjavne pravdivé tvrdenie, podotýkam však, že spisovateľ, ktorý je mimo svojej krajiny a dokonca mimo svoj rodný jazyk, pociťuje túto stratu v intenzívnejšej podobe. [...] To mu môže umožniť vypovedať náležite a konkrétne o predmete, ktorý má všeobecnú významnosť a príťažlivosť.

(1992b: 12)

Rushdie prežil väčšinu svojho dospelého života v anglosaskom prostredí, väčšinu svojej beletristickej tvorby však venoval Indii. Dilemy, ktoré vyplynuli z tejto skutočnosti zhrnul v jednej zo svojich esejí:

Čo znamená byť „Indom“ mimo Indie? Ako môžeme zachovať kultúru bez toho, aby skostnatela? Akým spôsobom môžeme pojednávať o zmene v nás samých a v našej komunite bez toho, abysme zdanlivo nenahrávali našim rasovým nepriateľom? Aké sú dôsledky, duševné i praktické, odmietnutia akýchkoľvek ústupkov voči západným myšlienkam a zvyklostiam? Aké sú dôsledky osvojenia si týchto myšlienok a zvyklostí a odvrátenia sa od tých, ktoré sme si so sebou priniesli? Všetky tieto otázky sú jedinou existenciálnou otázkou: Ako máme žiť na svete?

(1992b: 18)

Gayatri Spivak, vplyvná intelektuálka indického pôvodu žijúca v USA, popisuje svoju skúsenosť podobne:

Usadenie sa v Spojených štátoch nebolo v žiadnom okamihu premyslenou voľbou, učením skutočného rozhodnutia. [...] Indiu som opustila bez akejkoľvek skúsenosti toho, aké je žiť a pracovať v Indii. Ponechala som si občianstvo, čím ďalej tým viac sa do tejto situácie vžívam. Mám dve tváre. Nie som exulantkou. Nie som migrantkou. Som kritičkou neokolonializmu, ktorá nosí zelenú kartu v Spojených štátoch. Výjednávanie tejto pozície je obtiažne, pretože sa nemienim v Spojených štátoch marginalizovať kvôli tomu, aby som si získala súcit ľudí, ktorí sú skutočne marginalizovaní.

(1994: 275)

Edward Said varuje pred romantickým a zjednodušeným chápaním exilu. Tvrdí, že „najprv musíme dať bokom Joycea a Nabokova a miesto nich sa zamýšľať nad nespočetnými davmi, kvôli ktorým sa vytvorili agentúry Organizácie spojených národov“. Podľa Saida,

v merítku dvadsiateho storočia exil nie je pochopiteľný ani esteticky ani humanisticky – prinajlepšom literatúra o exile objektivizuje trápenie a údel, ktorý väčšina ľudí nezažije na vlastnej koži. Považovať exil, z ktorého táto literatúra čerpá, za humanisticky prínosný, znamená bagatelizovať zmrzačenie, ktoré so sebou prináša, rany, ktoré zasadí, nemotu, ktorou exil reaguje na akúkoľvek snahu chápať ho ako pre nás prospešný.

(1984: 160)

Rushdieho prvotná skúsenosť exulanta indického pôvodu žijúceho v Británii sa radikálne zmenila po publikácii *Satanských veršov* v roku 1988. Román vyvolal vlnu odporu, predovšetkým v moslimských krajinách. Dňa 14. februára 1989 Ajatolláh Chomejní uvalil na Rushdieho *fatwu* (trest smrti), na Rushdieho hlavu bola vypísaná odmena v hodnote milión amerických dolárov, ktorá bola v roku 1997 zdvojnásobená. V roku 1998 sa iránska vláda zaviazala nepodniknúť žiadne kroky, ktoré by ohrozili Rushdieho život. Iránska vláda sa tiež dištancovala od odmeny, ktorá bola vypísaná na jeho hlavu a ktorú iránski náboženský vodcovia medzičasom zvýšili na dva a pol milióna dolárov. V roku 2000 sa Rushdie presťahoval do New Yorku. Vzápätí po vydaní *Satanských veršov* sa Rushdie začal skrývať, paradoxne sa tak z jedného exilu dostal do exilu ďalšieho:

Nuž, či sa to Rushdiemu páči alebo nie, ešte stále zostáva stredobodom záujmu, pretože sa pervezne, surreálne, kafkovsky, stal živým stelesnením svojej tvorby. Bol uvrhnutý do ďalšieho exilu, dvojitého exilu, nielen zo svojho predošlého života anglo-indického spisovateľa⁶ (a ateistu), študovaného v Cambridgei, žijúceho v Londýne. Pokiaľ existuje akákoľvek malá výhoda v jeho takmer šiestich rokoch izolácie, môže spočívať v skutočnosti, že sa mohol dôkladnejšie oddať exulantskému privilegiu⁷ spomínania, znovu vynájdenia minulosti, vytvárania novej domoviny v próze.

(Blythe 1995)

Vo svojej tvorbe Salman Rushdie oslavuje kultúrny pluralizmus, migráciu, diverzitu a flexibilitu, darí sa mu nepovýšiť exil na inherentne užitočný stav. Rushdieho tvorba je napriek tragickému koncu mnohých jeho postáv na určitých rovinách oslavou diverzity a volaním po väčšej tolerancii voči rôznorodým životným stratégiám a identitám v spoločnostiach, ktoré výber identít značne obmedzujú. Slovmi Zygmunta Baumana:

V konečnom dôsledku sa opätovne jedná o starú pravdu: každá spoločnosť obmedzuje rozsah životných stratégií, ktoré je možné si predstaviť, a určuje tie, ktoré môžu byť uplatnené. Ale druh spoločnosti, v ktorej žijeme, obmedzuje tú stratégiu (tie stratégie), ktoré kriticky a naliehavo spochybňujú jej vlastné princípy, a tým otvárajú cestu k novým stratégiám, ktoré sú v súčasnosti neprístupné kvôli ich neprijateľnosti...

(1996: 35)

Poznámky

- ¹ Či nesprávneho umiestnenia. Okrem termínu vymiestnenie („displacement“) sa tiež používa termín nesprávne umiestnenie („misplacement“).
- ² V tejto súvislosti viz tiež Robinsovu topografiu siete alebo elektronickú geografiu (Robins 1999: 20).
- ³ Osobné i národné mytológie sa vytvárajú podobným spôsobom.
- ⁴ Írsky básnik Seamus Heaney, nositeľ Nobelovej ceny za literatúru, vyjadril úlohu predstavivosti v nasledujúcich veršoch: „Whatever is given,/Can always be reimagined, however four-square./

Plan-thick, hull-stupid and out of its time/It happens to be“ (1995: 200).

- ⁵ V originále „flight“, ktorý môžeme preložiť ako „únik“, „let“, „útek“.
- ⁶ Jedným z následkov vyhlásenia *fatwy* je, že sa Rushdie obáva vycestovať do Indie kvôli možným extrémistickým nepokojom. V roku 1995 komentoval vydanie románu *Maurov posledný vzdych*: „Je celkom možné, že toto je posledný veľký román, ktorý môžem umiestniť do Indie. Nechcem písať knihy, ktoré nie sú zakotvené (are out-of-touch), sú nostalgické“ (Crichton 1995). Dej jeho najnovšieho románu *Bes* (z roku 2001) sa vskutku neodohráva v Indii, ale v New Yorku.
- ⁷ Jedná sa o ukážku „oslavného“ chápania exilu, pred ktorou varuje Edward Said.

Literatúra

- Bauman, Z. 1996. „From Pilgrim to Tourist – or A Short History of Identity.“ In S. Hall, P. du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*, Londýn: Sage.
- Bhabha, H. 1996. „Culture’s-in-Between.“ In S. Hall, P. du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*, London: Sage.
- Blythe, W. 1995. „Salman Rushdie Goes Home.“ *Esquire* 122 (6).
- Crichton, S. 1995. „Caught Between East and West, Rushdie Keeps On.“ *Newsweek* 125 (6).
- Hall, S. 1999. „Culture, Community, Nation.“ In D. Boswell, J. Evans (eds.) *Representing the Nation: A Reader*, Londýn: Routledge.
- Heaney, S. 1995. *The Redress of Poetry: Oxford Lectures*. Londýn: Faber & Faber.
- Kiberd, D. 1995. *Inventing Ireland : The Literature of the Modern Nation*. Londýn: Jonathan Cape.
- Metyková, M. 2001. „Imaginary Homelands: Exile in Salman Rushdie’s Fiction and Non-Fiction.“ In W. H. Kalaga, T. Rachwał (eds.) *Exile: Displacements and Misplacements. Literary and Cultural Theory*. Zväzok 11, Frankfurt: Peter Lang.
- Robins, K. 1999. „Tradition and Translation: National Culture in Its Global Context.“ In D. Boswell, J. Evans (eds.) *Representing the Nation: A Reader*, Londýn: Routledge.
- Rushdie, S. 1992a. *The Satanic Verses*. Dover, Delaware : The Consortium.
- Rushdie, S. 1992b. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981–1991*. Londýn: Granta Books.
- Rushdie, S. 1995a. *Shame*. Londýn: Vintage.
- Rushdie, S. 1995b. *East, West*. Londýn: Vintage.
- Rushdie, S. 1997. *Východ, Západ*. Praha: Labyrint.
- Said, E. 1984. „Reflections on Exile.“ *Granta* 13.
- Simmel, G. 1950. „The Stranger.“ In K. Wolff (ed. a prekl.) *The Sociology of Georg Simmel*, New York: Free Press.
- Spivak, G. 1994. „Bonding in Difference.“ In A. Artega (ed.) *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, Durham a Londýn : Duke University Press.

Autor

Mgr. Monika Metyková MRes, MPhil je od roku 2000 študentkou doktorského programu sociológie na FSS MU v Brne. Vo svojej dizertácii sa venuje regulácii vysielania verejnej služby vo vybraných postkomunistických krajinách. V súčasnosti pôsobí ako Marie Currie Fellow na Dublin City University v Írsku, kde skúma vývoj írskej mediálnej politiky za posledných pätnásť rokov. Kontaktný e-mail: metykova@fss.muni.cz