

Studenckie Koło Naukowe Etnologów im. Bronisława  
Piłsudskiego  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM

---

# Współczesna Azja z perspektywy młodego badacza

Redakcja  
Mariusz Kania

Poznań 2013

ISBN: 978-83-936875-0-3

---

Materiały z II Międzyuczelnianej Interdyscyplinarnej Konferencji "Współczesna Azja z perspektywy młodego badacza" (Poznań 31/05/2012 roku) wydane przez Sekcję Azjatycką „Satya” Studenckiego Koła Naukowego Etnologów im. Bronisława Piłsudskiego, działającego przy Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu.

Redakcja: Mariusz Kania

UAM Poznań 2013

ISBN: 978-83-936875-0-3

---

## Spis treści:

---

### **Maria Delimata**

Filipiny - kraj katolicki(?) 6

### **Mariusz Kania**

Hpòn - na ścieżce ku Nibbanie 25

### **Izabela Kujawa**

Using people as infrastructure in order to survive: the case of western immigrants in Wuhan (China) 39

### **Anna Urbaniak**

Burchanizm - religijny fenomen Republiki Ałtaju dawniej i dziś 53

### **Sylwia Wodzińska**

"Israeliness" under construction 69

### **Marek Liszka**

Chiny malowane euro-amerykańskimi farbami. Obraz Chin w powieści "Malowany welon" Williama Somerseta Maughama i w filmie "Malowany welon" w reżyserii Johna Currana 87

---

## Słowo wstępne

---

Publikacja ta zawiera artykuły będące pokłosiem II Międzyuczelnianej Interdyscyplinarnej Konferencji "Współczesna Azja z perspektywy młodego badacza", która odbyła się dnia 31/05/2012 roku w Poznaniu. Została ona zorganizowana przez Sekcję Azjatycką „Satya” Studenckiego Koła Naukowego Etnologów im. Bronisława Piłsudskiego, działającego przy Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu.

Gdyby nie hegemoniczna nauka europejska, a w tym wypadku geografia trudno byłoby znaleźć wspólną płaszczyznę, która potrafiłaby taką różnorodność włączyć w jakąś całość jaką jest kontynent azjatycki. Tych kilka artykułów odnoszących się do tak odmiennych społeczności łączy jedno - pasja badawcza młodych ludzi ukierunkowana na ten obszar świata. W trakcie konferencji poruszone zostały tak odmiennie tematy, z tak wielu perspektyw, że wydaje się być trudnym odnalezienie jakichkolwiek wątków wspólnych. Bynajmniej w przedstawionych w poniższej publikacji tekstach możemy odnaleźć przewijające się wątki narracji postkolonialnej, które w sposób krytyczny analizują współczesne zjawiska narracji tworzonych w odniesieniu do rozmaitych praktyk kulturowych. Warto wymienić tu chociażby kwestię krzyżowań w filipińskiej Pampandze, czy obraz mieszkańców Chin tworzony w literaturze i filmie euro - amerykańskim. Drugim wątkiem obecnym w kilku tekstach jest problem wytwarzania dyskursów dających podstawy do generowania tożsamości podmiotowej. W tej tematyce pojawiają się zagadnienia związane z tworzeniem izraelskości, a także ukazana jest rola dyskursów religijnych jak Buddyzm i Burchanizm z tej perspektywy. W tym kontekście ciekawie przedstawiona została analiza funkcjonowania imigrantów pochodzących m.in. z Europy, Ameryki Północnej i Australii w Chinach. Wszystkie artykuły są zapewne wycinkiem badań jakie podejmują młodzi badacze w swoich wymagających wyrzeczeń

## Współczesna Azja z perspektywy młodego badacza

---

dociekaniach poznawczych, dlatego oczekiwać należy w przyszłości twórczego rozwinięcia przedstawionych tu zagadnień.

Mariusz Kania

### **MARIA DELIMATA**

Katedra Dramatu, Teatru i Widowisk  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Poznań

### **FILIPINY – KRAJ KATOLICKI(?)**

Filipiny postrzegane są jako ewenement na tak zwanej mapie Orientu. W powszechnej opinii uważa się, że jest to jedyny (czy też jeden z nielicznych) krajów Azji Południowo-Wschodniej, gdzie religią dominującą ma być katolicyzm. Według oficjalnych danych około 62% społeczeństwa przynależy do kościoła rzymskokatolickiego.

Pięćset lat kolonizacji hiszpańskiej skutecznie zagwarantowało ekspansję religii katolickiej, odsuwając w niepamięć między innymi wcześniej istniejące na tych terenach religie animistyczne. Mało jednak kto pamięta, iż wiek XX w historii tego kraju nie był jedynie okresem budowania nowej, postkolonialnej tożsamości narodowej (12 czerwca 1898 r. Hiszpania oficjalnie utraciła panowanie nad tymi terenami), lecz przede wszystkim zmaganiem się z ukrytą kolonizacją ze strony Stanów Zjednoczonych i niezwykle silnymi działaniami (przede wszystkim protestanckich) amerykańskich misjonarzy. Dopiero w ostatnich kilkudziesięciu latach można zaobserwować na Filipinach wyraźną zmianę oficjalnego dyskursu, przejawiającą się między innymi w takich aspektach jak: redefinicja dwudziestowiecznej działalności Stanów Zjednoczonych (quasi-kolonizacja, niesienie „bratniej pomocy”,

amerykanizacja kultury i religijności), szeroko zakrojone badania nad tym co pre-kolonialne (i potencjalne możliwości „powrotu”) oraz coraz wyraźniej zarysowujące się ruchy sekularyzacyjne i antyklerykalne<sup>1</sup>.

Od listopada 2008 r. do kwietnia 2009 r. przebywałam na stypendium naukowym w University of the Philippines Diliman (Quezon City, Metro Manila), kiedy to miałam szansę zarówno na bliższe poznanie tego kraju, jak i rozpoczęcie badań kulturoznawczych (nakierowanych przede wszystkim na teatr, literaturę, film i sztuki plastyczne) tak w dużych ośrodkach miejskich (Metro Manila, miasta na Mindanao), jak i na prowincji (Rizal, Pampanga, Sagada, Bohol, Coron). Dwa lata później (luty-kwiecień 2011 r.) kontynuowałam swoje badania terenowe, poświęcone przede wszystkim performansom religijnym na Filipinach.

W niniejszym artykule niezbędny wydaje się krótki zarys historyczny, dotyczący kolonizacji i chrystianizacji, dokonanej przede wszystkim przez europejskich jezuitów, jak i późniejsza XX-wieczna działalność misjonarska amerykańskich protestantów i silna amerykanizacja społeczeństwa. Dwa przykłady – krzyżowania, które co roku w Wielki Piątek mają miejsce w prowincji Pampanga oraz problem tak zwanych *japayuki ladies* – posłużą tu za pretekst do dyskusji na temat współczesnych (postkolonialnych? neokolonialnych?) wyobrażeń dotyczących państwa azjatyckiego oraz różnic pomiędzy rzeczywistą sytuacją a obrazem wykreowanym między innymi przez zagraniczne media.

### **Katolicyzm i jezuici**

Towarzystwo Jezusowe było jednym z najprężniej rozwijających

<sup>1</sup> Przykładem czego mogą być protesty i próby podjęcia dyskusji społecznych, które pojawiły się wokół „RH Bill” (Responsible Parenthood and Reproductive Health Act of 20-12).

## Filipiny - kraj katolicki(?)

---

działalność misjonarską zakonów. Szlaki ewangelizacyjnych wędrówek zakonników pokrywały się w dużej mierze z obszarami kolonizowanymi przez europejskie mocarstwa (Hiszpania, Portugalia, Francja).

Dzieje chrystianizacji „Nowego Świata” bardzo często wpisywane są w awanturnicze, przygodowe schematy narracyjne, według których opowiada się zazwyczaj o podbojach bardziej w ich wymiarze militarno-ekonomicznym niż religijnym. Przykładem takiej strategii narracyjnej może być *Ocean przygody* George’a Blonda. Autor prezentuje nie tylko fakty historyczne związane z europejskimi wyprawami zamorskimi, lecz także kulisy towarzyszących im politycznych rozgrywek. W ujęciu Blonda:

ambasador Portugalii w Rzymie [...] przekazał papieżowi, że jego władca, król Jan III, prosi o wykwalifikowanych misjonarzy, którzy pojechaliby do Indii. Paweł III zwrócił się do Ignacego Loyoli, który wyznaczył do tego zadania Franciszka Ksawerego i jeszcze jednego jezuitę. W końcu jednak na pokładzie okrętu floty indyjskiej Franciszek Ksawery wypłynął z Lizbony sam (Blond 2008: 262).

Blond podkreśla, że nowy apostoł Indii, wyznaczony przez Loyolę, nie był jednak zwykłym obserwatorem. Cechowała go wrażliwość, dzięki której potrafił spojrzeć na proces kolonizacji krytycznie:

to, co zobaczył po przybyciu do Indii, gdzie Portugalczycy już na dobre się zdomowili i mieli na wybrzeżu dużo faktorii, zszokowało go do tego stopnia, że bez wahania napisał do samego Jana III: „Chrześcijaństwo jest zbyt często pretekstem do prowadzenia działalności handlowej. Wasza Wysokość będzie musiała zdać kiedyś Panu Bogu z tego sprawę” (Blond 2008: 262).

Dzisiejsze Filipiny – archipelag wysp, „odkryty” przez Magellana, przez krótki czas nazywany był Archipelagiem Świętego Łazarza, ze

względu na fakt, iż marynarze Magellana właśnie tu „niemal nieżywi z głodu i wyczerpania wrócili do życia” (Blond 2008: 246). Dopiero później jego nazwę zmieniono na cześć następcy tronu hiszpańskiego, księcia Filipa (Blond 2008: 265).

Blond w tym miejscu swojego wywodu podkreśla, że „niesienie Ewangelii” nie zawsze przebiegało pokojowo – „odkrywczy chcieli wykazać się po powrocie licznymi nawróceniami. Istniało ciche przyzwolenie na osłanianie prawdy” (Blond 2008: 265).

Według Blonda chrzest na wyspie Cebu nastąpił 14 kwietnia 1521 roku. Miejsce, w którym Król Humabon przyjął imię Carlos, królowa – Joanna, księżniczki – Katarzyna i Izabela upamiętnione zostało, stojącym do dziś krzyżem Magellana (Blond 2008: 250).

Warto jednak podkreślić fakt, iż w przypadku każdej z pierwszych wypraw „odkrywców” załoga składała się zarówno ze świeckich żołnierzy, jak i duchownych.

[...] każde mocarstwo kolonialne zmierzało oczywiście do „patronowania” działalności apostolskiej w taki sposób, by „większa chwała Boża” była zarazem (lub przede wszystkim) chwałą króla Jana IV z dynastii Bragança, albo króla Filipa, albo króla Ludwika. Portugalskiemu *padroado* jednego odpowiadał hiszpański *patronato* drugiego oraz hegemonia ostatniego. Nie było takiego mianowania biskupa czy superiora, które nie potrzebowałoby zatwierdzenia przez tę czy inną monarchię, aby służyć ich działalności gospodarczej w Japonii, w Chinach i w Wietnamie, i które nie miałyby „oprawy” w postaci władzy z Goi lub z Lizbony, z Manili lub z Madrytu. „Czyż bez naszych statków zostalibyście przyjęci? Nie ma statku, nie ma korzennych przypraw – nie ma jezuitów!” (Blond 2008: 328).

Rozważania te można wzbogacić o jeszcze jedną niezwykle ważną – a przy tym wydaną na Filipinach – pracę naukową, opisującą działalność Towarzystwa Jezusowego. Mowa tu o artykule zatytułowanym *The Jesuits in the Philippines 1581-1959* autorstwa ojca

## Filipiny - kraj katolicki(?)

---

Horacio de la Costy. Należy przy tym pamiętać, iż autor był jezuitą, który z niepokojem obserwował, jak silnie pod wpływem Stanów Zjednoczonych zaczęło zmieniać się podejście społeczeństwa filipińskiego do kleru.

17 września 1581 r. do brzegów Zatoki Manilskiej przybił statek płynący z Meksyku. Na jego pokładzie znajdowało się trzech jezuitów – ojciec Antonio Sedeño, ojciec Alonso Sánchez oraz brat Nicolás Gallardo. Ciało czwartego zakonnika – brata Gaspara Suáreza de Toledo, który nie przeżył długiej podróży – najprawdopodobniej zostało pogrzebane w morzu. Wspomniani powyżej trzej pierwsi misjonarze w ciągu czternastu lat pracy nie tylko szerzyli religię katolicką wśród Filipinczyków oraz chińskich i japońskich imigrantów, lecz także wprowadzali nową technologię budowania mostów i kamiennych budynków. W 1593 r. w wiosce Tigbauan (Visayas) założono pierwszą jezuicką szkołę elementarną.

Po objęciu tronu portugalskiego przez hiszpańskiego króla Filipa II, Filipiny stały się centrum podobnym do Meksyku. To właśnie stąd zaczęli wyruszać hiszpańscy misjonarze, kierowani przez swoich zwierzchników na teren Chin, znajdujących się dotychczas w strefie wpływów portugalskich. Owa zmiana „statusu” Manili na hiszpańskiej mapie kolonialnej przyczyniła się do podjęcia decyzji o utworzeniu oficjalnej Misji Filipińskiej – choć zależnej od prowincji meksykańskiej, to jednak będącej od tego czasu drugim najważniejszym punktem decyzyjnym.

W związku z tym, w 1595 r., na teren Filipin przybył – olbrzymi jak na tamte czasy – nowy „kontyngent” misjonarzy: ośmiu księży i jeden brat zakonny. Od tego momentu działalność chrystianizacyjno-edukacyjna nabrała prawdziwego rozpędu. W 1595 r. założono Kolegium Manilskie, by sześć lat później otworzyć, działające przez dłuższy czas przy nim,

Kolegium San Jose (wraz z internatem). Obie szkoły stały się trzonem rozwijanej aż do XX w. jezuickiej „siatki edukacyjnej” na Filipinach.

Podobnie jak działo się to w renesansowej i barokowej Europie, również na Filipinach zakonnicy mieli największy wpływ na rozwój, a jednocześnie kształt edukacji – począwszy od szkół elementarnych (działających zarówno w metropoliach, jak i na prowincji), skończywszy na szkołach wyższych.

Co ciekawe, także de la Costa (jako Filipińczyk i jednocześnie pierwszy ustanowiony Zwierzchnik Towarzystwa Jezusowego w tym kraju) podkreśla w swojej pracy udział „Boskiej opatrności” i „Boski wymiar” działalności misjonarzy.

### **Druga chrystianizacja czy amerykańska kolonizacja?**

15 lutego 1898 r. w hawańskim porcie zatonął amerykański pancernik USS Maine, o co obwiniona została Hiszpania. W tym samym czasie Kuba ogarnięta była falą walk. Stany Zjednoczone zdecydowały się wspomóc rebeliantów w ich dążeniach niepodległościowych. 25 kwietnia 1898 r. wybuchła wojna hiszpańsko-amerykańska. W jej wyniku Hiszpania utraciła kolonie na Karaibach i Pacyfiku, w tym Filipiny.

Sytuacja na Kubie jest tylko jednym z kilku powodów wybuchu konfliktu. Mniej widocznym w tamtym czasie dla przeciętnego Amerykanina, lecz równie ważnym była sytuacja ekonomiczno-kulturowa. W wojnie dostrzegano szansę uzyskania znacznych wpływów ekonomicznych i wzrostu gospodarczego dzięki przejęciu „wyzwolonych” terytoriów. Ponadto w tamtym czasie do głosu zaczęła dochodzić silna tendencja, by zakończyć okres amerykańskiego izolacjonizmu. Popularne stały się hasła niesienia postępu i wolności. Tak naprawdę jednak hasła bliskie w swej wymowie oświeceniowi łączyły się z teorią darwinowską,

## Filipiny - kraj katolicki(?)

---

silnie przecież związaną z ideami kolonizacyjnymi.

Pod wpływem kwietniowego desantu dwóch i pół tysiąca amerykańskich żołnierzy generała Williama Merritta na Zatokę Manilską, Filipiny wyzwolono spod władzy hiszpańskiego kolonizatora. Niepodległość była jednak chwilowa i pozorna – oddzielne państwo prawie natychmiast znalazło się pod amerykańską kuratelą.

Jedną z najlepszych publikacji na temat związku między kolonizacją amerykańską a działalnością protestanckich misjonarzy jest książka *Protestant Missionaries in the Philippines* Kentona J. Clymera. Przede wszystkim na jej podstawie formułowane będą dalsze rozważania.

Jak podkreślał Clymer, działania wojenne wspierali – zarówno ideowo, jak i finansowo – amerykańscy protestanci. W kolejnych latach na Filipiny przybywały nie tylko kontyngenty wojskowe oraz politycy, lecz także misjonarze. Tak zwana kwestia filipińska wywołała falę dyskusji we wszystkich protestanckich stowarzyszeniach w Stanach Zjednoczonych. Szczególnie w młodych członkach starano się rozbudzić wiarę i pragnienie niesienia Słowa Bożego. W ich opinii religia katolicka nie była chrześcijańska, a przynajmniej została wypaczona przez skostniałe poglądy Watykanu (Clymer 1986).

W dziennikach i wspomnieniach protestanckich misjonarzy (Clymer 1986) bardzo często można odnaleźć zdania świadczące o przekonaniu bycia wybranym przez Boga do niesienia światu prawdziwej religii. Ich działalność wynikała również z obawy, iż wpływ kultury amerykańskiej może wywołać negatywnie przez nich oceniane procesy sekularyzacyjne w filipińskim społeczeństwie.

Protestanczy misjonarze wierzyli, że wprowadzenie pluralizmu religijnego i zniszczenie monopolu katolickiego jest jedynym gwarantem stworzenia nowoczesnego i sprawnie działającego społeczeństwa.

Co ciekawe, druga chrystianizacja Filipin (gdyż wydaje się, że tak należy postrzegać działania amerykańskich misjonarzy) przybrała podobny kształt co jej katolicka „poprzedniczka”. Strategia działania nowo przybyłych protestantów skupiała się na edukacji i kulturze. Zakładano nowe szkoły, uczelnie wyższe, rozwijano ośrodki kulturotwórcze (Salamanca 1968: 111). W późniejszych latach do priorytetów zaczęto także zaliczać stwarzanie nowych stanowisk pracy oraz poprawę opieki zdrowotnej. Raz jeszcze istotną rolę zaczęła odgrywać idea dotarcia do duszy poprzez ciało.

Pod maską wzniosłych idei organicznych kryła się jednak walka o pozyskanie nowych konwertytów. Wierzono, że dzięki takim działaniom Stany Zjednoczone staną się dla Filipińczyków mentorem w ich drodze do wolności i niepodległości. Początkowo rozbudzona ufność została jednak wystawiona na ciężkie próby. Nieustannie pojawiające się hasła „wprowadzania porządku”, ustanawianie polityki kolonialnej (*colonial policy*) przez takich prezydentów jak William H. Taft czy William McKinley przyćmiewało rangę rozwoju ekonomicznego, infrastrukturalnego, a nawet edukacyjnego.

Za rządów prezydenta Tafta ustanowiono specjalną komisję, której celem – według amerykańskich polityków – było niesienie pokoju i dobrobytu ludności Wysp Filipińskich (Salamanca 1968: 38). Charakterystyczna dla wszystkich amerykańskich dokumentów z tego okresu jest tak przewrotnie formułowana symbolika daru. Zatem objęcie patronatem i opieką kraju, który – niczym w Kantowskiej dewizie – nie wyszedł jeszcze z niepełnoletności.

Filipińskie *sapere aude* było jednak skutecznie odwołane w czasie – niepodległość była uznawana za priorytet, choć przy tym nadal twierdzono, iż Filipiny wciąż powinny znajdować się pod amerykańskimi auspicjami. Jak twierdził Charles N. Magill: „wierzymy, że [Filipińczycy]

## Filipiny - kraj katolicki(?)

---

cieszą się znacznie większymi przywilejami, wolnością, opieką i bezpieczeństwem, niż gdyby byli niepodlegli” (Clymer 1986: 138, tłum. autorki artykułu).

Hasła niesienia kaganka oświaty, wyzwolenia, nowoczesności, demokracji i „nowych, jaśniejszych dni” pojawiały się również w wypowiedziach środowisk protestanckich (szczególnie metodystów) (Clymer 1986: 156). Powróćmy zatem do tematu działalności protestanckich misjonarzy na Filipinach w pierwszych dekadach XX w.

W czasach panowania Hiszpanii katolicki kler skutecznie odseparowywał wiernych od jakichkolwiek wiadomości na temat innych religii chrześcijańskich. Sytuacja ta stała się najważniejszym problemem, z jakim musieli się uporać protestanccy misjonarze. Kolejnym były wewnętrzne spory – najostrzej zauważalne między adwentystami dnia siódmego a prezbiterianami (Clymer 1986: 60).

Już na samym początku XX w. rozpoczął się proces usuwania przez nową władzę katolickich duchownych z Filipin. Było to związane nie tylko z trudnościami w szerzeniu nowej wiary, lecz także z faktem, iż to właśnie do nich należała znaczna część ziem (przez co protestanci nie mogli m.in. budować na tych terenach własnych kościołów).

Potrzeba głoszenia nowej wiary – pomimo promowanych haseł miłości i szacunku – nieustannie była konfrontowana z filipińską rzeczywistością, jakiej nie potrafili zaakceptować nowo przybyli misjonarze. Zarówno w prywatnych dziennikach, jak i w oficjalnych relacjach pojawiały się zdania świadczące o przekonaniu nowego kolonizatora o jego wyższości. W opinii autorów tych przekazów Filipińczycy zawsze pozostawali inni – myśleli i postępowali zupełnie inaczej niż Amerykanie. Potwierdza to także sławne już zdanie biskupa Brenta: „Filipińczycy są sto lat za Kubańczykami” (Clymer 1986: 75, tłum. autorki artykułu). Mieszkańcy „tropikalnych wysp” (tropiki były tu

rzecz jasna symbolem brudu i chorób) krytykowani byli za brutalność, brak moralności czy pijaństwo (Clymer 1986: 76). Szczególnie szkodliwy miał być hazard i miłość żywiona do sportu narodowego, czyli walk kogutów. Dopatrywano się w tym negatywnego wpływu katolicyzmu, ponieważ każdy taki sport miał przypisanego za patrona osobnego świętego. Ponadto naśmiewano się ze ślepego zawierzenia wiernych katolickim księżom (Clymer 1986: 96).

Krytyka szła jednak w parze z trzeźwą oceną sytuacji przez władzę kościołów protestanckich w Stanach Zjednoczonych. Jednym z głównych powodów, dla którego Filipińczycy długo podchodzili nieufnie do nowej wiary, była nieatrakcyjność protestanckiego obrządku. Kilkaset lat istnienia rytuałów i obrzędów wzbogacanych elementami teatralnymi lub kostiumem (bogactwo ornatów), monumentalna architektura sakralna (przede wszystkim styl *Il Gesù*), trwale zmieniły wyobraźnię i poglądy estetyczne filipińskich katolików. Dlatego też zdarzało się, iż za zgodą amerykańskich biskupów protestanckie obrządki były łączone z katolicką oprawą (Clymer 1986: 106).

Tym bardziej zastanawiające jest, iż pomimo takich kompromisów oraz podkreślania realizacji idei ekumenicznej koegzystencji nowych religii, zarówno w pierwszych latach XX w., jak i współcześnie, widoczny jest ambiwalentny stosunek Filipińczyków do tak zwanego okresu amerykańskiego. Z jednej strony częściej mówi się o amerykańskiej kolonizacji, z drugiej jednak – wciąż pozostaje żywa pamięć o zagrabionej na kilkadziesiąt lat niepodległości, która rozbłysła na horyzoncie wraz z wyparciem z tych terenów Hiszpanii. Choć w dalszym ciągu widoczny jest postkolonialny resentyment, to jednak należy zaznaczyć, iż okres amerykański przyniósł również dobre owoce. Jednym z nich jest bez wątpienia multireligijność – pomimo faktu, iż katolicy stanowią dziś około 62% populacji. Społeczne otwarcie się na nowe

## Filipiny - kraj katolicki(?)

---

religie zrodziło takie ruchy jak kościół aglipayański<sup>2</sup> czy Iglesia ni Kristo<sup>3</sup>. Co więcej, przyniosło to także zainteresowanie tym, co prekolonialne.

Część badaczy uważa, iż po okresie amerykańskiego zwierzchnictwa należy mówić o zupełnie nowym społeczeństwie filipińskim. Pozostali skłonni są raczej twierdzić, iż zmieniła się jedynie forma, kulturowa rama – istota pozostała ta sama. Co zastanawiające, rzadko kiedy rozpatruje się krzyżowania – których temat znajdzie swoje rozwinięcie w dalszej części artykułu – w kontekście amerykańskiej (nawet jeśli mowa jest o komercjalizacji).

### Krzyżowania w Pampandze

W każdy Wielki Piątek w San Fernando Cutud w prowincji Pampanga (na północnej wyspie Luzon) odbywa się celebracja Męki i Śmierci Chrystusa. Na tę tradycję składa się wiele różnorodnych elementów – odegranie Pasji w przestrzeni miejskiej, procesje samobiczujących się osób oraz ukrzyżowanie kilku, czasem kilkunastu *Kristo* na wzgórzu położonym za miastem. Co więcej, wyrasta ona z koncepcji ludowego katolicyzmu, w którym do głosu dochodzą zarówno wierzenia prekolonialne, jak i wiara katolicka. Wiara wpierw narzucona przez hiszpańskiego kolonizatora, później zaś przetransformowana pod wpływem protestanckich misjonarzy, przybyłych ze Stanów

<sup>2</sup> Druga nazwa to Philippine Independent Church. Został założony w 1902 r. przez Gregorio Aglipaya, który sprzeciwił się zwierzchnictwu kościoła katolickiego. Co istotne, od samego początku kościół ten był silnie związany z działaniami niepodległościowymi na Filipinach, choć jednocześnie proklamował pokojowe rozwiązanie konfliktu ze Stanami Zjednoczonymi.

<sup>3</sup> Iglesia ni Kristo jest największym niezależnym kościołem w Azji. Został założony 27 lipca 1914 r. Przez Felixa Y. Manalo. Członkowie INC wierzą jednak, iż prawdziwym fundatorem był sam Jezus, zaś Manalo spełnił rolę ostatniego boskiego posłańca. Jest to jeden z pierwszych kościołów na Filipinach (obok Kościoła Aglipayańskiego), który odrzucił zwierzchność Watykanu oraz amerykańskich kościołów protestanckich.

Zjednoczonych.

Warto w tym miejscu zwrócić szczególną uwagę na specyfikę samego regionu. Pampanganci od zawsze wyróżniali się na tle innych filipińskich prowincji językiem. W przypadku położenia na wyspie północnej – Luzonie, gdzie językiem dominującym jest tagalog – sam kapampangan determinuje etniczną i kulturową izolację.

Na ten stan rzeczy duży wpływ wywarła także sytuacja historyczna. 12 grudnia 1571 r. Pampang stała się pierwszą, oficjalnie ustanowioną przez hiszpańskich kolonizatorów prowincją Filipin. Jak wykazał T. D. Andres w *Understanding Pampango Values*, mieszkańcy Pampangi „współpracowali z Hiszpanami znacznie lepiej niż pozostali mieszkańcy Filipin. Starali się imitować Hiszpanów tak, jak to tylko było możliwe” (Andres 2003: 15, tłum. autorki artykułu). Co ciekawe, w XX w. podobne nastawienie mieszkańców będzie można zaobserwować w kontaktach z drugim kolonizatorem – Amerykanami.

Obecnie Pampang posiada jeden z najwyższych odsetek wyznawców kościoła rzymsko-katolickiego. Podobnie jak na całych Filipinach, również tu obecne są inne (nie tylko chrześcijańskie) religie, jednak tak głęboko zakorzeniona tradycja katolicka powinna być rozpatrywana jako istotny czynnik w procesie konstytuowania tradycji biczowań i krzyżowań.

Zmiany, które dokonały się w obrębie tej tradycji (począwszy od roku 1955 – uznawanego za początek filipińskich krzyżowań – po oficjalny, choć nie przestrzegany, zakaz udziału nie-Filipińczyków sprzed trzech lat), wskazują na niezwykle silną tendencję, by lokalny rytuał przeistoczył się w medialne, międzynarodowe wydarzenie. Zarzuty o komercjalizację tego performansu religijnego, zaraz obok głosów oskarżenia o religijny fanatyzm, świadczą o tym, jak duże spory wewnątrz-etniczne wstrząsają co roku filipińskim społeczeństwem.

## Filipiny - kraj katolicki(?)

---

Stanowisko Episkopatu Filipin oraz księży w Pampanдзе wydaje się jednoznaczne. Krytyka formułowana przez filipińskich duchownych kierowana jest przede wszystkim pod adresem komercyjności performansu. Dla przykładu – biskup Rolando Tirona takie formy przeżywania Wielkiego Piątku uznał za „zabobonne wierzenia”, które zbyt często są „powiązane z kwestiami materialnymi lub z chęcią reklamowania turystyki (<http://www.polska-azja.pl>)”. Natomiast rzecznik filipińskiego Episkopatu, ks. Pedro Quitorio, nazwał tę praktykę „wypaczeniem wiary, gdyż pątnicy oczekują nagrody w zamian za okaleczanie swych ciał (<http://www.rp.pl>)”.

W kwietniu 2010 r. władze kościoła w San Fernando wprowadziły oficjalny zakaz udziału turystów w krzyżowaniach. Prowadząc jednak swoje drugie badania terenowe w 2011 r., nie zauważyłam, by zakaz w jakikolwiek sposób wpłynął na uczestnictwo osób spoza Filipin.

Paradoksalnie, jedna z pytanych przeze mnie Filipinek (mieszkanka małej wioski w Pampanдзе) odpowiedziała, że lokalny kościół pozwala na tego typu przeżywanie swojej wiary. Pojawia się zatem pytanie, czy jej słowa świadczą o braku wiedzy, czy też wskazują na to, iż „lokalny kościół” należy pojmować jako wspólnotę, która od kilkudziesięciu lat przygotowuje cutudowski performans i której głos powinien być traktowany na równi z decyzjami oficjalnych, katolickich zwierzchników.

Konflikt między oficjalnym zdaniem filipińskiego kościoła katolickiego a lokalną wspólnotą zaostrzają również zagraniczne artykuły. Pojawiają się tam bowiem określenia mówiące o „walce”, „wojnie wypowiedzianej przez struktury kościelne religijnym fanatykom”, czy „rozpaczy księży”.

Podczas mojego pobytu w kościele w San Fernando w Wielki Piątek miałam możliwość ujrzenia osób, które podjęły *panatę* i których

ostatnią „stacją” była właśnie ta świątynia. Sakralna przestrzeń była otwarta na każdego, kto chciał się w niej znaleźć.

### ***Japayuki lady***

Słowo *japayuki* oznacza przede wszystkim filipińskie kobiety, pracujące w Japonii w sektorze rozrywki. Istnieją liczne agencje umożliwiające Filipinkom podjęcie legalnej pracy w japońskich barach i klubach (określanych jako: *entertainment houses*, *Filipina Bar*, *Filipina hostess bars*). Wszystkie kobiety szkolone są wcześniej w specjalne tworzone na te potrzeby szkołach na Filipinach, gdzie uczą się m.in. śpiewu, sztuki konwersacji czy kreowania swojego wizerunku (dostosowanego przede wszystkim do gustu Japończyków).

Emigracja zarobkowa Filipińczyków sięga swych korzeni początków XX wieku. Na co zwraca uwagę Philippine Migrants Society of Canada (PMSOC) proces ten rozpoczął się w czasach hiszpańskiej kolonizacji, kontynuowany był podczas kolonizacji amerykańskiej i trwa do dziś (<http://pmscontario.tripod.com/id1.html>). Ważnym momentem były lata dwudzieste XX wieku, kiedy to Filipińczycy zaczęli pracować na plantacjach ananasów na Hawajach. Następne fale migracyjne kierowane były przez rząd amerykański do Kalifornii, Waszyngtonu i na Alaskę (tu szczególnie do pracy w przetwórnictwie rybnych).

Lata sześćdziesiąte charakteryzowały się migracją niezwykle dobrze wykształconej i wyspecjalizowanej części filipińskiego społeczeństwa – pielęgniarek, lekarzy, techników medycznych. Lata siedemdziesiąte, a zatem czasy dyktatury Marcosa, mimowolnie przyniosły szansę na zatrudnienie w wysoko rozwiniętych krajach Europy, Azji Środkowej (Arabia Saudyjska, Kuwejt), Azji Południowo-Wschodniej (Hong Kong, Singapur, Tajwan, Malezja) oraz w Stanach

## Filipiny - kraj katolicki(?)

---

Zjednoczonych. Filipińczycy zatrudniali się jako budowlańcy, nianie, sprzątaczk i – co istotne w kontekście tego referatu – jako osoby pracujące w sektorze rozrywki. Na co zwracał szczególną uwagę Nobue Suzuki,

pierwsi Filipińczycy zatrudniający się w Japonii w pracy związanej z rozrywką wprowadzili jazz i boks. Współcześni imigranci poddani są stereotypowi „seksualnych pracowników” i „ofiar ludzkim handlem” albo „z góry przegranych” bokserów (Suzuki 2008: 67).

Zła sytuacja ekonomiczna Filipin zmusiła – często najzdolniejszą i najlepiej wykształconą część społeczeństwa – do opuszczenia kraju. Jak łatwo zauważyć, głównym powodem migracji była i jest chęć znalezienia pracy, w której zarobki pozwalałyby na utrzymanie rodziny.

Z danych statystycznych wynika, iż około 10% ludności (osiem milionów ludzi) pracuje obecnie za granicą w stu osiemdziesięciu sześciu krajach. Ich dochody (ze względu na stosunki rodzinne) nieustannie stają się znaczącą częścią „wpływów” dla państwowego budżetu. Tylko w latach 1990-1994 przelewy pieniędzy z zagranicy sięgnęły wysokości 4,8 miliardów dolarów. Fakt ten sprawił, iż rząd filipiński zaczął promować oficjalną nazwę dla wszystkich emigrujących zarobkowo obywateli – „nowi ekonomiczni bohaterowie”.

Co ciekawe w kontekście Japonii, do lat osiemdziesiątych Filipinki stanowiły w tym kraju zdecydowaną większość imigrantów. Ostatnie trzy dekady przyniosły jednak zmiany – pojawiły się imigrantki także z Korei, Tajwanu, Chin, Rosji, Kanady, Australii, krajów Ameryki Łacińskiej i Europy. Te ostatnie – a zatem pochodzące z tak zwanych „krajów zachodnich” – stanowią najsilniejszą konkurencję. Powodem tego jest przede wszystkim ich seksualna atrakcyjność dla japońskich mężczyzn.

Jak było to już wspomniane, głównym powodem imigracji Filipinek jest chęć rozwiązania problemów finansowych. Zdecydowana większość tych kobiet podejmuje ów dość specyficzny rodzaj pracy ze względu na sytuację finansową swoich rodzin (Faier 2007: 149). Pieniądze zarobione za granicą w dużej mierze przesyłane są na Filipiny. Wynika to przede wszystkim z poczucia odpowiedzialności za byt wspólnoty, do której należą; która oferuje im poczucie bezpieczeństwa i zakorzenienia.

Co istotne, *japayuki* mogą być nie tylko kobiety w znaczeniu biologicznym, lecz także *bakla*<sup>4</sup> i transseksualiści. Ostatnio cieszą się oni coraz większym powodzeniem w Japonii. Suzuki podkreślał, iż:

idea „feminizacji” w kontekście tak męskiej, jak i damskiej części filipińskich piosenkarzy [...] powstała przez retoryczną konstrukcję „kobiecości” przymiotów takich jak słabość, podrzędność, moralnej degradacji, opiekuńczości, zdolność adaptacji i służalczość (Suzuki 2008: 67, tłum. autorki artykułu).

Piętno, jakie noszą *japayuki*, przejawia się na wielu społecznych płaszczyznach. Jednak najbardziej problematyczna wydaje się ich relacja z kościołem katolickim, który nie zajął jednak zdecydowanego stanowiska w tej sprawie. Z jednej strony część katolickich księży oskarża *japayuki* o „kupczenie ciałem” i popełnianie grzechu już przez sam fakt „zabawiania mężczyzn” (Faier 2007: 154). Z drugiej strony niektórzy stają w obronie tych kobiet, wskazując na fakt, iż ich praca jest tak naprawdę poświęceniem dla rodziny. Intrygująca może wydawać się wypowiedź jednej z kobiet, z którą podczas swej pracy badawczej przeprowadziła Lieba Faier. Młoda *japayuki* przyrównała siebie do Jezusa, która, podobnie jak on, cierpiała w imię wyższego dobra (Faier 2007: 155).

<sup>4</sup> Niezwykle trudno jest przetłumaczyć słowo *bakla*. Słowem tym określa się osoby, biologicznie będącej mężczyznami, utrzymującymi regularne stosunki seksualne z mężczyznami, którzy jednak nie nazywają siebie gejami.

## Filipiny - kraj katolicki(?)

---

Jednym z filarów filipińskiej kultury jest dbałość o nietracenie twarzy, ochrona przed poczuciem bycia *nakahija* – okrytym wstydem, postępującym wbrew najważniejszym regułom, przyjętym najczęściej wraz z wychowaniem. Zdarza się, iż *japayuki* – wbrew oficjalnym zakazom – świadczy odwiedzającym ją gościom usługi seksualne. Jednak Filipince, która zdecydowałaby się wyjść za mąż za Japończyka jedynie dla zdobycia wizy, jej wewnętrzne *loob* prawdopodobnie nigdy nie dałoby spokoju – a według niektórych owe *loob* ma siłę większą niż chrześcijańskie sumienie, czy poczucie moralności.

Należy jednak pamiętać o jeszcze jednym obliczu tego procederu. Wyjazd za granicę, szczególnie do kraju bardzo dobrze rozwiniętego gospodarczo, zmienia często sposób, w jaki postrzegane są Filipinki w swoim kraju. Ma to silny związek z przemianą, jaka dokonała się pod wpływem promowania amerykańskiego stylu życia (dlatego również i dziś osoba, która wyjeżdża poza Filipiny, bardzo często odbierana jest przez resztę społeczeństwa jako ktoś „lepszy”). Faier wskazywała też na kwestię piękna – przemiany siebie w kosmopolityczną, nowoczesną, lecz wciąż moralną kobietę, jaką staje się *japayuki*.

### Słowo podsumowania

Artykuł ten w znacznej części powstał na bazie prowadzonych przeze mnie badań terenowych, jak i lektur, polecanych w dużej mierze przez naukowców pracujących na University of the Philippines Diliman<sup>5</sup>. Początkowe rozdziały, poświęcone wpływowi kolonizacji hiszpańskiej (katolicyzm) oraz amerykańskiej (protestantyzm, próba otwarcia na religijny pluralizm) stały się wprowadzeniem do opisu dwóch zjawisk, które mogą podać w wątpliwość powszechnie spotykane określenie

<sup>5</sup> Przede wszystkim badania te towarzyszyły przygotowywanej w 2011 r. pracy magisterskiej pt. „Krzyżowania w San Fernando Cutud jako performans sakralny”.

Filipin jako „kraju (ultra-)katolickiego”. Zarówno cutudowskie krzyżowania, idące na przekór oficjalnemu stanowisku zwierzchników Kościoła katolickiego, jak i *japayuki ladies*, których postawa życiowa nie zawsze pokrywa się z religijnymi nakazami, czy też oczekiwaniami względem moralnych zachowań, stanowią jedynie impuls do podjęcia szerzej zakrojonych badań. Warto bowiem zastanowić się, czy – a jeśli tak, to w jakim rozumieniu – możemy nazywać dany kraj (przypomnijmy: postkolonialny, o skomplikowanej historii wpływów religijnych i kulturowych) katolickim.

**Słowa kluczowe:** Filipiny, postkolonializm, katolicyzm, chrystianizacja, jezuici, amerykanizacja, krzyżowania, "japayuki lady"

### LITERATURA

Andres T.D.

2003 *Understanding Pampango Values*, Quezon City: Giraffe Books.

Blond G.

2008 *Ocean przygody*, t. 2, przeł. B. Durbajło, A.T. Kowalewska, Warszawa: Świat Książki.

Clymer K.J.

1986 *Protestant Missionaries in the Philippines, 1898-1916. An Inquiry Into the American Colonial Mentality*, Chicago: Urbana.

de la Costa H.

1959 *The Jesuits in the Philippines 1581-1959*, „Philippine Studies” 7 (1), s. 68-97.

## Filipiny - kraj katolicki(?)

---

Faier L.

2007 *Filipina migrants in rural Japan and their professions of love*, „American Ethnologists” 1, s. 148-162.

Salamanca B. S.

1968 *The Filipino Reaction to American Rule, 1901-1913*, Hamden, Connecticut, London: Archon Books.

Suzuki N.

2008 *Filipino Migratiosn to Japan: From Surrogate Americans to Feminized Workers*, „Senri Ethnological Reports” 77, s. 67-77.

Źródła internetowe:

*Okolo 20 ludzi poddało się ukrzyżowaniu*, <<http://www.rp.pl/artukul/289350.html?print=tak>>, dostęp: 28.05.2012.

Philippine Migrants Society of Canada (PMSC), <http://pmscontario.tripod.com/id1.html>, dostęp: 28.05.2012.

Pych A.

*Filipińczycy ukrzyżowani w ramach obrzędów religijnych*, <<http://www.polska-azja.pl/2010/04/02/filipinczycy-ukrzyzowani-w-ramach-obrzedow-religijnych/>>, dostęp: 28.05.2012.

**MARIUSZ KANIA**

Instytut Etnologii i Antropologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Poznań

### **HPÒN - NA ŚCIEŻCE KU NIBBANIE<sup>1</sup>**

#### **Hpòn - wprowadzenie polisemii**

Buddyzm stawia przed swoimi wyznawcami jasny cel jest nim osiągnięcie Nibbany. Ścieżka wiodąca do niej jest niezwykle wymagająca, co wydłuża czas rozwoju duchowego, który prowadzi do ostatecznego wyzwolenia z koła wcieleń. Jest ona na tyle długa, że wykracza poza jedno wcielenie. Istoty z wszystkich planów egzystencji wedle Birmańczyków znajdują się na różnych poziomach rozwoju wiodącego do Nibbany, każdego cechuje unikalna własność określana mianem hpòn, której wielkość uzależniona jest od postępów na ścieżce duchowej. Jest ona czynnikiem determinującym przyszłą inkarnację. Hpòn jest ważnym elementem dyskursu płci, odgrywa ważną rolę w relacjach władzy.

Z dotychczasowych publikacji powstałych na gruncie antropologii, warto wymienić interpretacje dokonane przez Melforda E. Spiro, którego poglądy rozwinęła Ingrid Jordt (2007), a także odmienne wnioski Manninga Nasha, którego kontynuatorem w odniesieniu do tego

<sup>1</sup> Artykuł powstał dzięki środkom pochodzącym z projektu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/N/HS3/02176.

## Hpòn - na ścieżce ku Nibbanie

---

zagadnienia jest Hiroko Kwanami (2009). Pierwsza para badaczy kategorię tę odnosi wyłącznie do relacji płciowych, gdzie mężczyźni posiadają cechę wrodzoną - hpòn, której kobiety są pozbawione. Jest ono własnością psychiczno-duchową, powiązaną z znacznie bardziej rozwiniętymi atrybutami moralnymi, duchowymi i intelektualnymi w odróżnieniu od osób jej nieposiadających. Wedle wspomnianej pierwszej pary antropologów powiązane jest to z odmiennymi możliwościami rozwoju jakie stoją przed kobietą, a jakie przed mężczyzną. Odmienności te manifestują się w rozmaitych wierzeniach i praktykach religijnych, najważniejszym jest fakt, że tylko mężczyzna może stać się pierwszoplanowym aktorem ceremonii inicjacyjnej (shinpyu), w efekcie tylko mężczyzna może zostać mnichem, czyli tylko mężczyzna może osiągnąć Nibbanę. I. Jordt (2007: 162-164), rozwija te myśli, birmańskie słowo hpòn, w jej interpretacji pochodzi od pālijskiego słowa puñña (tłum. zasługa, dobro), co potwierdził jeden z moich zaprzyjaźnionych mnichów. To psychiczno-materialne zjawisko wiąże ona z kosmologią buddyjską, a ściślej rzecz ujmując z przyczynowo – skutkowym postrzeganiem zasług i przewinień jaką odgrywają w ramach cyklu narodzin i śmierci. Słusznie zauważa, że nie wszyscy mężczyźni posiadają identyczną ilość hpòn, pomimo zdecydowanej dominacji względem kobiet. Hiroko Kwanami (2009: 223-224) analizując interesującą mnie kategorię skupił się na jej innym wymiarze. W swojej interpretacji rozwija on wnioski do jakich doprowadziły badania Manninga Nasha, gdzie hpòn jest charyzmatycznym wpływem na strukturę społeczną, wykluczającą relację związaną z formami dominacji. H. Kwanami określa ten rodzaj władzy jako „relacyjny”, oparty na współczuciu i umiejętności mediacyjnych, które umożliwiają rozstrzyganie sporów. Rolą podmiotu cechującego się wysokim hpòn jest koordynowanie działań innych ludzi, takich jak dystrybucja zasobów, w sposób zadowolający wszystkich członków społeczności. Hpòn ma tu nieco inne znaczenie objawia się

poprzez popularność, bogactwo i inne sukcesy. Jako efekt dobrych działań karmicznych podejmowanych w poprzednich inkarnacjach. W przeciwieństwie do analiz M.E. Spiro i I. Jordt, wedle tego antropologa zarówno kobiety jak i mężczyźni mogą posiadać taki wymiar hpòn.

W świetle moich badań terenowych, jak i rozważań teoretycznych przedstawione propozycje ujęcia zjawiska wydają się trafne, ale tylko do pewnego stopnia korespondują z moją interpretacją zjawisk społecznych powiązanych z hpòn. Jest to efekt zarówno odmiennych podstaw teoretycznych, jak i kolonialnej tradycji tworzenia doktrynalnego Buddyzmu nie odnoszącego się do podłoża z jakiego ono wyrasta. Po pierwsze analizując tak złożone zjawiska należy odrzucić sprowadzenie znaczenia do jego wymiaru denotatywnego. Prowadząc badania nad rytuałem wśród plemienia Baktaman na Nowej Gwinei Fredrik Barth (1975: 223) dochodzi do wniosku, że mają one charakter wielokanałowy. W efekcie zróżnicowanych pozycji w obrębie struktury społecznej podmiotów biorących udział w rytuale, nadawanie znaczeń cechuje się różnorodnością. W przypadku analizy hpòn, przez wspomnianych antropologów polisemia została wyeliminowana na korzyść jednoznaczności. W artykule tym chciałbym wskazać na polisemiczny charakter hpòn, w ramach odmiennych dyskursów dokonujących pozycjonowania podmiotów w strukturze społecznej.

W trakcie badań terenowych przeprowadziłem rozmowę m.in. z mnichem, który właśnie zakończył egzaminy i został absolwentem Uniwersytetu Buddyjskiego w Mandalay. Twierdził on, że hpòn nie jest powiązane z kammą, jest to wewnętrzna moc, którą można nabyć poprzez rozwój praktyki medytacyjnej (samadhi), umożliwia ona wejście na coraz to wyższe poziomy rozwoju duchowego – jhany. Mnich ten przekonywał mnie, że wszyscy (włącznie z kobietami) posiadają hpòn, ale w różnych wielkościach. W przeciwieństwie do świeckich wyznawców z którymi

## Hpòn - na ścieżce ku Nibbanie

---

rozmawiałem na temat interesującej mnie kategorii, twierdził, że dāna (charytatywność, składanie ofiar), nie ma wpływu na wielkość hpòn. Było to sprzeczne nawet ze stwierdzeniami dużej ilości mnichów, z którymi rozmawiałem na ten temat. Mężczyźni, jak i kobiety wskazywali na istotną rolę hpòn w relacjach damsko – męskich, wedle nich mężczyzna posiada wyższe hpòn od kobiety z kilku powodów. O jednym wspominała już I. Jordt i M.E. Spiro - tylko mężczyzna może osiągnąć Oświecenie. Jeden z mężczyzn podkreślał, że to on musi utrzymywać rodzinę dlatego należy mu się szacunek ze strony kobiety. Mężczyźni twierdzili, że wszystko robią lepiej, bo mają większy mózg – co jest przyczyną szacunku jakim darzą ich kobiety. Wobec moich pytań o możliwości rozwoju duchowego podkreślali, że jeśli kobieta dużo medytuje, studiuje Buddyzm nabywa ona inne hpòn, które związane jest z rozwojem duchowym. Mój przyjaciel dokonał nieco ironicznego tłumaczenie birmańskiego określenia odnoszącego się do starszych mnichów – hpòngyi (tłum. wielkie hpòn), jako „great luck”. Twierdził, że ponieważ mnisi nie mając żadnych obowiązków otrzymują duże donacje, mają łatwe życie.

Drugi zarzut dotyczy problemu kolonialnego tworzenia obrazu Buddyzmu w Myanmarze, który analizuje w swojej pracy Bénédicte Brac de la Perrière (2009), wskazując, że mają one Buddyjsko-centriczny, pomijający lokalny kontekst wierzeń postrzeganych jako niebuddyjskie. Dokonał on analizy dotychczasowych prac antropologicznych odnoszących się do zjawisk religijnych, odwołujących się do niekanonicznej wizji Buddyzmu w Myanmarze. Wyodrębnił on dwa sposoby jej ujęcia. Pierwszy cechuje się uznaniem tych zjawisk jako części Buddyzmu, ale są one ignorowane jako niewarte odrębnych analiz, drugi postrzega je jako niebuddyjskie, czyli mniej istotne. B. Brac de la Perrière (2009: 197-201) proponuje trzecią drogę, twierdząc, że w Myanmarze występuje kompleksowy systemem religijny, gdzie kult

Natów, duchów jest elementem wplecionym w ramy Buddyzmu, który nie jest z nim sprzeczny a uprawomocnia go. Ostatecznie wysuwa on tezę, że to kult Natów pełni zasadniczą rolę w tworzeniu tożsamości birmańskiej, co doprowadziło go do ukształtowania pojęcia birmańskiego buddyzmu.

### **Psychoanalityczne usytuowanie hpòn w obrębie Buddyzmu**

W świetle teorii psychoanalitycznej wywiedzionej od Jacquesa Lacana (Žižek 2008) porządek symboliczny w jakim zawieszony jest człowiek zawsze chybia, nie jest w stanie jej w sposób poprawny zsymbolizować rzeczywistości. Wraz z wytworzeniem pewnej pozytywności pod postacią symbolu, powstaje jego negatywność, ta niemożliwość pełnej symbolizacji, określanej mianem Realnego. Podmiot jest pustką, ważna jest tu rola fantazji, która polega na dostarczeniu obiektów-przyczyn pożądania pozwalających na wytworzenie podmiotowości. Fantazja odpowiada na pytanie: czym jestem dla innych? Tak postawione pytanie sugeruje, że inni widzą w podmiocie więcej niż on sam, jakiś tajemniczy skrywany przed nim obiekt, określany jest on w psychoanalizie jako *objet a*. To jego właśnie pożąda Inny, fantazja budowana jest w oparciu o to zafascynowanie Innego tym właśnie obiektem. Owo Realne porządku symbolicznego jest negatywnością w jego centrum. Zostaje ono ideologicznie uprzedmiotowione, powodując, że Realność staje się obiektem-przyczyną pożądania. które pod postacią obiektu fantazji włączone jest w obszar porządku symbolicznego. Pomimo, że ta negatywność w obrębie symbolizacji zostaje opanowana poprzez fantazję czyniąc z niej pewną pozytywność, nadal w obrębie porządku symbolicznego będą elementy stanowiące jej negatywność, bowiem symbolizacja zawsze chybia celu.

Pożądanie jest relacją z obiektem-przyczyną, która opiera się na niemożliwości jego pochwycenia, zawsze się on wymyka. W momencie

## Hpòn - na ścieżce ku Nibbanie

---

kiedy to udaje się osiągnąć obiekt okupujący miejsce przyczyny pożądania okazuje się, że nie jest on tym właściwym, bowiem rozkosz czerpana jest z samego uczucia pożądania. Celem pożądania jest niezaspokojenie (Žižek 1999: 291). To niezaspokojone pożądanie umożliwia wytworzenie podmiotowości w ramach porządku symbolicznego, który ukierunkowuje działania podmiotu na obiekt-przyczynę. Obiekt-przyczyna pożądania jest pustką, wspomnianym brakiem w wielkim Innym, ważna jest tu rola fantazji, która z tego braku poprzez jego uprzedmiotowienie przekształca ją w pozytywność. Pustka jest kondycją otwarcia na tworzenie iluzji podmiotowości w sposób dyskursywny. Nie jest tak, że poza tą iluzją nie ma nic, pustka jawi się bowiem zawsze jako pewna pozytywność, określona mianem wzniosłego obiektu ideologii (Žižek 2008: 221-222).

Nibbana staje się obiektem-przyczyną pożądania Buddystów, która generuje porządek symboliczny. Budda w swoich naukach charakteryzując ją opierał się na określaniu jej przy pomocy zaprzeczeń, jako koniec cierpienia, koniec cyklu wcieleń (wykluczona jest tu anihilacja bowiem potwierdzało by to bowiem tezy o występowaniu jakiejś formy wieczności, co jest sprzeczne z jego naukami), jest ona pewną formą braku. Birmańczycy dążąc do tego braku w porządku symbolicznym nadają mu pozytywny wymiar, mocą fantazji tworzą kategorię hpòn. W trakcie wielu inkarnacji prowadzących do Oświecenia nabywają oni hpòn, poprzez kuśała kammę, czyli działania oparte o czyste intencje. Jednakże, wraz z wprowadzeniem prawa, podmiot poznaje czym jest jego przekroczenie. Wraz z wytworzeniem pozytywności pod postacią hpòn, której dostępność regulowana jest przez normy zostaje wytworzona możliwość ich przekroczenia. Proces symbolizacji obiektu-przyczyny prowadzi do powstania Realnego pod postacią brudnych intencji, czyli *objet petit a*. Stają się one źródłem rozkoszy, której doświadcza podmiot. Victor Turner (1969) analizując zantagonizowaną wobec normatywnego

porządku antystrukturę, określał ją jako stan wyzwolenia z norm społecznych, umożliwiający bycie autentycznie sobą, poza strukturami hierarchii społecznej - daje ona rozkosz bycia kimś więcej. Wzniosły obiekt ideologii, aby mógł poprawnie funkcjonować wymaga by podmiot był przekonany, że pożąda czegoś więcej niż tylko obiektu-przyczyny w ramach porządku symbolicznego. Fantazja wykraczająca poza porządek symboliczny usytuowana jest w tym wymiarze "czegoś więcej", dokonuje ona powiązania podmiotu z owym obiektem-przyczyną, sytuując owo wykroczenie w ramach porządku symbolicznego, które jest warunkiem jego powstania. Internalizacja obiektu-przyczyny nie dokonuje się w sposób bezpośredni, ale poprzez te dające rozkosz przeczące jakby mogło się wydawać *objet petit a*.

Hpòn staje się obiektem-przyczyną pożądania. Jego rozwój oprócz zbliżania podmiotu do Nibbany, umożliwia sięgnięcie po władzę, a także jest gwarancją zdrowia, piękna czy bogactwa. Podmiot sytuuje się dzięki fantazji o wielkości własnego hpòn w obrębie hierarchii społecznej, lokując podmioty na różnych poziomach relacji władzy. Racjonalizuje dzięki niemu ekonomiczne nierówności społeczne, jak i swoją kondycję psychofizyczną. Z perspektywy normatywnego porządku symbolicznego pożądanie hpòn niosącego chociażby bogactwo to brudne intencje dające rozkosz, jednakże to one umożliwiają wytworzenie fantazji podmiotowej. Ważne jest tutaj osiągnięcie dystansu ideologicznego, opartego na stwierdzeniu, że buddyści nie kierują się tylko doczesnymi korzyściami, że najważniejsze jest zmierzanie ku Nibbanie. Służy temu umiejscowienie brudnych intencji, które istnieją poza czystością, bez nadanej im pozytywności, jawiące się jako nie-czystość. Wskazanie Innego brudnego umożliwia ideologiczny dystans i włączenie Realnego (brudu) w obręb porządku symbolicznego (czystości). Stanowi to jedną z podstaw generowania fantazmatu podmiotowości poprzez ustanowienie w obrębie brudu obiektu-przyczyny pożądania, z zachowaniem stwierdzenia, że

## Hpòn - na ścieżce ku Nibbanie

---

moje działania odnoszą się do czegoś większego niż korzyści doczesne, odnoszą się do Nibbany. W tym krótkim artykule skupię się jedynie na funkcjonowaniu brudnych intencji w obrębie porządku symbolicznego, omówienie brudu jako nie-czystości to złożony temat, który rozwinięty zostanie przeze mnie w ramach innych publikacji odnoszących się do tego tematu. Brud ten w Myanmarze w świetle moich badań przybiera formę ucieleśnioną pod postacią mniejszości etnicznych, a zwłaszcza ludności pochodzącej z obszaru Subkontynentu Indyjskiego, jak i A Chauk, czyli birmańskich "bezwstydných kobiet", określanych wedle europejskich kategorii językowych jako transseksualiści.

### Płeć

Buddyjskie ceremonie ofiarowania sytuowane w obrębie porządku symbolicznego czystych intencji, jednakże posiadają one również swoje Realne pod kilkoma postaciami. Umożliwiają one tworzenie fantazmatu własnej podmiotowości, w różnych modalnościach, ja jednak jedynie skupię się na dyskursywnym wymiarze tworzenia płci. W Mandalay znajduje się jedno z najważniejszych miejsc kultu w Myanmarze, za sprawą posągu Buddy Maha Myat Muni. Jest on bardzo istotny dla Birmańczyków, bowiem wedle ich wierzeń jest on wierną kopią samego Buddy Gotamy, który brał udział w jego tworzeniu (Khin Myo Chit 2010: 122-134). Przybył na te tereny jako trofeum wojenne birmańskiego króla Bodawphaya, po zwycięskim najeździe na Rakhine i złupieniu Mrauk U w roku 1784. W świątyni, gdzie znajduje się posąg ważną rolę odgrywa przestrzeń wokół samego posągu. Przed wejściem na ten obszar znajduje się tabliczka, na której widnieje napis w języku birmańskim i angielskim „Ladies are not allowed”. Kobiety mogą jedynie zająć miejsce zdecydowanie bardziej oddalone od samego posągu, w przeciwieństwie do mężczyzn. Kobieta dokonująca donacji pod postacią

gotówki, składa ją na ręce jednego z mężczyzn opiekujących się świątynią, ten w jej imieniu pieniądze te lokuje w jednej ze skrzyń znajdujących się tuż przy posągu. Kobieta, która znajdzie się w miejscu przeznaczonym dla mężczyzn, inkarnuje w najniższym planie egzystencji. W Myanmarze możemy znaleźć tabliczki z takimi napisami również w innych ważnych miejscach kultu jak Kyaiktiyo czy przedstawienia Buddy w Phaung Daw Oo Paya, a co za tym idzie z sakralnymi ograniczeniami. Mężczyźni zapytani o przyczynę tych przestrzennych ograniczeń twierdzili, że spowodowane jest to faktem, iż kobiety nie mają odpowiednio wysokiego hpòn, aby uzasadnić ten pogląd powoływali się na nauki Buddy, nie potrafili jednak wskazać w jakich odpowiednich sutt.

W Buddyjskim kalendarzu rytualnym po okresie postnym w październikową pełnię księżyca ma miejsce festiwal światła określany Thadingyut. Związany jest on z historią Buddy Gotamy, który po osiągnięciu Nibbany, na czas pory deszczowej udał się do jednego z wyższych planów egzystencji noszącego nazwę Tāvātimsa. Przez okres trzech miesięcy nauczał tam bogów, nauki te zostały zebrane stając się jedną z trzech podstaw buddyjskiego kanonu palijskiego – Abhidhammą. Wspomniany festiwal związany jest z powrotem Buddy Gotamy do ludzkiego planu egzystencji i z zakończeniem okresu postnego. Na tydzień przed pełnią w okolicach wzgórza Mandalay, pojawiają się pierwsze stragany festiwalowe, gdzie można zakupić rozmaite produkty od odzieży po płyty DVD z produkcjami kina koreańskiego. Im bliżej pełni tym więcej kramów festiwalowych, pojawiają się karuzele, strzelnice, zwiększa się uczestników. Pierwsze świece płonące w obrębie świątyni można dostrzec już na dwa dni przed pełnią. Wszystko jest to wstępem dla wydarzeń mających miejsce w noc pełni księżycowej, wówczas to w okolicach wzgórza Mandalay ludzie tłumnie odwiedzają stragany, a wieczorem kobiety w jednolitych odświętnych strojach zapalają świece recytując buddyjskie sutty. Świece ułożone w odpowiedni

## Hpòn - na ścieżce ku Nibbanie

---

sposób tworzą nazwy poszczególnych części miasta, z których wywodzą się skupione wokół nich kobiety. Skupienia świec tworzyły nazwy takich organizacji jak czerwony krzyż, czy sił porządkowych i to właśnie kobietom powiązanych z policją, a przede wszystkim z jednostką wojskową przypadło miejsce honorowe. W trakcie recytacji sutta przez kobiety na szczyt wzgórza przybyli przedstawiciele władz miasta, by zjeść kolację na wydzielonym obszarze specjalnie dla nich przygotowanym, przed wejściem do tego obszaru postawiono tablice z napisami w birmańskim i angielskim: „All seats reserved”. Mężczyźni biorący udział w obchodach wraz z kobietami w tak podniosłej formie są w zdecydowanej mniejszości, wielu z nich jest nieobecnych na szczycie wzgórza będąc pod wpływem alkoholu, oddają się niczym nie skrępowanej zabawie jak chociażby tańce.

Przestrzenne rozgraniczenie w świątyni Mahamuni Paya i forma świętowania pełni Thadingyut może wydawać się pewną sprzecznością w relacji do sacrum. Kobiety poprzez swoje niskie hpòn podkreślane w praktyce dnia codziennego, manifestujące się chociażby w niedostępności do obszarów sacrum, w trakcie jednego z istotniejszych świąt rytualnego kalendarza buddyjskiego pełnią najważniejsze funkcje sakralne, podobny obraz wyłania się podczas innych świąt jak chociażby w trakcie Kason. Mężczyźni mając większe hpòn, mogą znajdować się bliżej sacrum jak to miejsce przed posągiem Buddy Maha Myat Muni, a jednocześnie w trakcie ceremonii lekceważą go spożywając alkohol, łamiąc tym samym podstawowe normy doktryny buddyjskiej. W świetle teoretycznych założeń jednakże zjawiska te wydają się komplementarne. Wydawać by się mogło, że występuje tu proste odwrócenie ról płciowych w ramach rytuału. Kobiety mają niższe hpòn, ale są nadal w jego posiadaniu, co wymusza na nich obowiązek trwania w porządku symbolicznym z zachowaniem jego reguł, nie jest to relacja opozycyjna względem mężczyzn oparta o brak i posiadanie, określić ją należy jako mniej i

więcej. Nie następuje więc tutaj żadne odwrócenie ról płciowych. Teoretyczną podstawą pozwalającą na uchwycenie tego problemu jest groteskowy realizm Michaiła Bachtina (1996: 225-252). Chciałbym jednak nieco zredefiniować jego podejście do tego zagadnienia, otóż, wedle mojej interpretacji groteska opiera się w karnawale na zniesieniu pewnej neurotycznej luki pomiędzy podmiotem a porządkiem symbolicznym, która pozwala mu na twierdzenie, że jest kimś więcej niż rolą społeczną. Porzucenie owej luki skutkuje zlokalizowaniem podmiotu w pragnieniu Innego, który wówczas traktuje to wezwanie dosłownie. Praktyka kulturowa wśród Birmańczyków odnosząca się do picia alkoholu w sytuacjach poza karnawalem jest postrzegana negatywnie, ale powszechnie akceptowana. Alkoholizm jest często przyczyną śmierci. Kobiety bezwzględnie przestrzegają norm społecznych i nie spożywają alkoholu. To one odpowiadają za kult w ramach ogniska domowego, mężczyźni przeciwnie, sprawiają wrażenie niezainteresowanych kwestiami religii, w centrach medytacji proporcje obecności kobiet i mężczyzn, wyrażany jest stosunkiem pięć do jednego na korzyść kobiet (Jordt 2007: 36-37). Jeden z hpòngyi w klasztorze z okolic Mandalay zażartował, że przyczyną zdecydowanie większej ilości kobiet w klasztornym domu gościnnym jest fakt, że mężczyźni to kuśala (dobra) kamma, a kobiety to akuśala (zła) kamma. Karnawał jak pokazują to powyższe przykłady z praktyki społecznej poza nim nie jest żadnym odwróceniem ról społecznych, nie stanowi żadnego ukrytego kodu społecznego, czy bardziej rzeczywistej formy upodmiotowienia. Jest on afirmacją porządku symbolicznego i panujących w jego obrębie relacji władzy, podkreśleniem jądra zróżnicowania płciowego, oparty jest o zniesienie symbolicznego dystansu, kiedy to mężczyźni i kobiety stają się swoimi płciami dookreślonymi przez wielkiego Innego. Dochodzi do wykluczenia polisemicznego wymiaru roli płciowej, mężczyzna ma wysokie hpòn, dlatego może on doświadczać przyjemności w ramach tego

## Hpòn - na ścieżce ku Nibbanie

---

planu egzystencji, kobieta jako, że jest słabiej rozwinięta duchowo może doświadczyć ich jedynie w planie egzystencji Dev. Mężczyźni nie są bynajmniej mniej religijni w swoim stosunku do sacrum, odbierają oni nagrodę za trud włożony w rozwój duchowy poprzednich wcieleń, a czynią to poprzez doświadczanie możliwości przekraczania reguł, bowiem tam znajduje się rozkosz. Kobiety muszą pracować nad swoim rozwojem duchowym, aby móc doświadczyć owej przyjemności w następnej inkarnacji, które dostępne są na dwa sposoby w tym planie egzystencji jako mężczyzna, lub w planie Dev jako żeńska ich odmiana. Karnawału wprowadza nie tylko przymus zachowania powagi przez kobiety, ponieważ ich rolą jako niżej rozwiniętego bytu jest praca nad swoją kammą, ale i nakaz wielkiego Innego w stosunku do mężczyzn, który nakazuje im się bawić, upijać i rozkoszować z okazji karnawału, bowiem to on zasłużył na to swoją działalnością rozwijającą kuśala kammę, a ze wszystkich bytów w ramach tego planu egzystencji jest najbliższej Nibbany. Odwołując się do schematów rytuału, stwierdzam, że faza liminalna jest tutaj nie jest zniesieniem reguł, wręcz przeciwnie jest fazą kiedy to podmioty doświadczają wezwania Innego nakazującego im usytuowanie w jego obrębie. Męska dominacja jest o wiele jeszcze bardziej widoczna w ramach karnawału, a objawia się poprzez możliwość ignorowania porządku normatywnego na jego gruncie, to właśnie porządek symboliczny nawołuje do jego trawestacji. Karnawał wzywa do porzucenia naszej fantazji na temat czegoś więcej w podmiocie niż płeć, Birmańczycy stają się dookreśloną przez hpòn płcią, co prowadzi do regeneracji hierarchicznego usytuowania mężczyzn i kobiet. Moja interpretacja jest w pewnym wymiarze sprzeczna z koncepcją groteskowego ciała M. Bachtina (Dentith 1996: 65), które było czymś nieskończonym, stającym się, w świetle moich analiz w ramach groteskowego realizmu karnawału w Myanmarze dochodzi do wykończenia i praktycznego dookreślenia ciała.

### Krótkie podsumowanie

Hpòn jest obiektem pożądania sytuowanym w obrębie porządku symbolicznego, okupującym brak w jego centrum jakim jest Nibbana, umożliwia on wytworzenie podmiotowości. Zasadniczą jego rolą jest odpowiedź na pytanie czego chcą ode mnie inni na rozmaitych płaszczyznach relacji płciowych czy władzy. Birmańczycy będąc świadomymi posiadanego przez nich hpòn, budują swoją fantazję o jego wielkości i własnym usytuowaniu na ścieżce prowadzącej do Nibbany. Jako, że droga prowadząca do niej jest długa, koncentrują się na korzyściach osiągniętych w nieco bliższej perspektywie czasowej, rozwijają oni hpòn, które ma zapewnić dostatnie, szczęśliwe życie, jeśli nie aktualne to następne. Dyskurs religijny przenika różne płaszczyzny generowania fantazji, co w efekcie tworzy polisemiczny charakter znaczenia kategorii hpòn, dlatego trudno mówić tu o jednej definicji czy każdorazowo identycznej interpretacji praktyk z nim związanych. Jako przyrodzona własność umożliwia inne usytuowanie w hierarchii społecznej kobiet i mężczyzn, a na pozór sprzeczne zachowania, jak i formy kreowania ról płciowych poza karnawalem i w jego obrębie, pozwalają na usytuowanie ich na jednej osi różnego natężenia hpòn jako praktycznej formy bycia płcią.

**Słowa kluczowe:** hpòn, Myanmar, karnawał, płęć, fantazja, psychoanaliza

### LITERATURA

Bachtin M.

1996 Rabelais and His World (fragm.), w: Dentith S. (red.) *Bakhtinian Thought*, New York and London: Routledge, s.225-252.

Barth F.

1975 *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven: Yale University Press.

Brac de la Perrière B.

2009 *An Overview of the Field of Religion in Burmese Studies*, "Asian Ethnology" 68 (2), s.185–210.

Dentith S.

1996 *Bakhtinian Thought*, New York and London: Routledge.

Jordt I.

2007 *Burma's Mass Lay Meditation Movement. Buddhism and the Cultural Construction of Power*, USA: Ohio University Center for International Studies.

Kawanami H.

2009 *Charisma, Power(s), and the Arahant Ideal in Burmese-Myanmar Buddhism*, "Asian Ethnology" 68 (2), s.211–237.

Khin Myo Chit

2010 *A Wonderland of Pagoda Legends*, Yangon: Parami Bookshop.

Turner V.W.

1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine Publishing Company.

Žižek S.

1999 *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London & New York: Verso.

2008 *The Sublime Object of Ideology*, London and New York: Verso.

**IZABELA KUJAWA**

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Poznań

**USING PEOPLE AS INFRASTRUCTURE IN ORDER TO  
SURVIVE: THE CASE OF WESTERN IMMIGRANTS IN WUHAN  
(CHINA)**

**Introduction**

Jennifer Robinson (2006) and Ananya Roy (2009) indicate in their writings that at the bottom of numerous social theories there is a hidden assumption of the world being divided into two parts – the modern developed West and the poor and backward South as the exact opposite to it. Many social scientists used to believe that the Western part of the world was civilized and therefore authorized to produce knowledge and to decide for the rest, which paths of development to follow - an attitude, which was clearly visible during the colonial period. Robinson postulates to break with these hierarchical divisions and use a new post-colonial framework to talk about social spaces. Also Roy exhorts to stop locating development only in the Euro-American cities and claims that “modernity is everywhere” (Roy 2009: 828). She shows that theories coming from elsewhere can be innovative and useful and therefore postulates a reconfiguration of the geographies of social theories and dislocating the

## Using people as infrastructure in order to survive: the case of western immigrants in Wuhan (China)

---

center of the theory making, which no longer should be found only in the West.

Following these postulates I want to pay more attention to the theory proposed by AbdouMaliq Simone (2004) presented in the text “People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg”, which I claim can be very helpful in understanding the phenomenon of Western migration to China. I believe that the already existing migration theories fail to fully capture the situation of these migrants and therefore find applying this framework in order to analyze their experiences very useful. The aim of this article is to show the course of this migration and ways which are being used by the migrants to domesticate their new life situations.

The first part of the papers presents the key concept and its articulation for this study. It is followed by the introduction of basic information about China as an immigration country. Referring to the observations and conducted interviews the text presents the situations, when the infrastructure was used, attempts to explain its basis and present its characteristic.

### **Idea of people as infrastructure**

Simone draws a picture of Johannesburg - one of the most urbanized and densely populated African cities - and introduces the situation of its marginalized residents. Many of them have to struggle with serious problems and find a way to survive in the circumstances, where the state does not provide any help. The situation pushes them into action in order to provide for themselves and their families. These residents sometimes deprived of even most rudimentary means build networks among themselves and use these connections in order to gain necessary

profits and satisfy their needs. They try to use the urban environment in a creative and productive way by collaborating with each other so that “new spaces of economic and cultural operation become available” (Simone 2004: 407). These people's activities in the city Simone describes using the term ‘people as infrastructure’. It is defined as a “process of conjunction, which is capable of generating social compositions across a range of singular capacities and needs and which attempts to derive maximal outcomes from a minimal set of elements” (Simone 2004: 410-411). Marginalized residents of the city build and use new social configurations, which become a platform to provide for them and to reproduce life in the city at the same time.

Simone focuses mostly on the economic aspect of this cooperation. People in Johannesburg support each other in order to earn money or find future business partners. However it is also indicated that these are also the methods to cope with the social or cultural needs. The whole infrastructure and ties brought to life within it are an answer to “residents’ needs to generate concrete acts and contexts of social collaboration inscribed with multiple identities rather than in overseeing and enforcing modulated transactions among discrete population groups” (Simone, 2004: 419). The emerging infrastructure is not based on the ethnical or kinship relations - lack of them does not prevent building and using new connections in cases when that could be beneficial.

One of the most important features of this infrastructure is its fragility. Networks built on its basis are actually just a framework, that changes according to particular needs and depends on actors involved in it. The specific actions and ties are constantly negotiated, the infrastructure adapts to the needs that arise and require finding new solutions or establishing new connections and therefore can change

## Using people as infrastructure in order to survive: the case of western immigrants in Wuhan (China)

---

anytime. These networks are rather apparent than real, they respond to urban residents' constant state of fluidity.

Urban residents getting involved in the infrastructure not only reshape the city itself but often reach points far outside from its borders. As Simone writes “urban residents generate a sense of unaccountable movement that might remain geographically circumscribed or travel great distances” (Simone 2004: 428). The networks move together with artifacts, migrants and their life stories.

I claim that the situation of the western immigrants in Wuhan shows multiple parallels with regard to their situation and strategies they chose to implement in order to secure their well-being in China.

### **Immigrant China**

The new chapter of Chinese history has started with the crucial date of 1978, when after years of stagnation significant reforms have started. The country under the leadership of the new political leader, Deng Xiaoping, has changed its face and opened up for new possibilities by giving up the long isolation from the rest of the world. New economic and social ideas, which had been implemented, have caused its extraordinary economic growth and rapid development and therefore attracted attention of foreign investment. Gradually more and more visitors began to travel to the country of the dragon – for both pleasure and business.

There have been numerous studies dedicated to the issue of Chinese emigration, however the float of the population in the opposite direction has been neglected until very recently. According to Pieke's (2012) estimations based on the 2010 population census there were over 1 million foreigners living in China at that point of time. Part of this group is composed of immigrants coming from Europe, North America and

Australia often labeled as expatriates. The studies, that have been conducted so far (Farrer 2010; Hutchings and Murray 2002; Selmer 2004), show that most of them is sent to China by big transnational companies and is located on a short term contract basis (usually up to two years) in cities like Shanghai, Beijing or Hong Kong, classified according to Sassen's nomenclature as 'global'.

However their situation seems to be very different from this of Westerners, who move to China in order to work there as foreign language teachers. The major changes in Chinese economy contributed to a growing demand for foreign language skills and increasing number of educational institutions offering such possibilities and are eager to hire English but also French or German native speakers. These days foreigners who work as teachers can be practically found in whole China.

This paper is based on the ethnographical field research conducted from September 2010 to July 2011 in Wuhan (Central China). The data has been gathered using methods of participant observation and in-depth interviews conducted with 26 informers. All of them at the time of the research lived in Wuhan and worked as foreign language teachers in one of the local schools or universities. Their age varied from 22 to 42. All of the interviewees have already spent from 3 months up to 7 years living in China. All of them were Caucasian and came to China from countries such as Australia, New Zealand, Germany, France, UK, USA, Canada or Ireland and therefore often described themselves as Westerners.

### **Using people as infrastructure in order to survive**

Unlike the expatriates, who have their jobs and the whole transfer to China secured by the companies they work for, foreigners going there to work as teachers need to organize it by themselves. There are very few

## Using people as infrastructure in order to survive: the case of western immigrants in Wuhan (China)

---

inquiry platforms, where reliable information on the job possibilities in China can be found. In the last few years there were some organizations established to act as agents for people, who want to migrate to China, however most of the information is still transmitted in an unofficial and uncoordinated way. People, who have already been to China share their life stories, and in this way encourage the others to follow their paths. They also use their contacts to help them find a job. Within the network the information on China is transmitted to people, who could be interested in going there and becoming part of it. Information on jobs and jobs themselves are also passed among Westerners, who already live in China. Messages about free posts as well as messages about a person needing new job are being passed and circulate among people until the gap is filled. As Simone stated - the networks are often activated in the situations, when help concerning economic needs is required and when there is no external support, which could be responsible for finding a viable solution.

Though almost all of the informers have graduated from universities, they have experienced great difficulties finding a job related to the subject of their studies in their home countries. Moving to china for work was a way to escape from these troubles and open up for new possibilities. However the new circumstances have forced the newcomers to develop new skills - almost none of my informers had any teaching experience before coming to Wuhan. The opinion among Western immigrants that a foreigner will find a job as a teacher in China just because of the color of his skin is very common. Some support and training from the hiring institutions have been expected but never offered. Newcomers also complained about the lack of access to any sort of teaching aid. All the narrations about first classes carried out connote shock and the sense of failure. The only way to deal with this new situation and problems, which their Chinese colleagues were not able to

help them out with, is to refer to other foreigners, who have already gone through the similar experience and had to figure it out, how to deal with the reality of Chinese educational system. These connections are being effectively used to learn how to hold classes in a completely new educational culture, how to get along with Chinese coworkers and bosses. All the misunderstandings caused among others by different cultural backgrounds can be discussed and ways to solve and avoid problems in the future can be found.

The infrastructure is however much more than just a platform for gaining and supporting labor relations. My informers did not know much about China before going there. The ones, who tried to prepare for these new experiences, turned for help to people, who have already been there. Such contacts are often being described as an only way to gain access to useful information whereas the media are seen as chaotic, unreliable and full of prejudices.

According to my interviewees even if they tried to prepare, it was far from being easy for them at the very beginning of their stay in China. Surviving does not necessarily have to do with securing one's financial situation. Problems with communication that are caused by lack of Chinese skills appear in the first place but they are not the only issues to cope with. The new connections are very useful and make the life in the completely new environment possible. As Simone shows, people as infrastructure help to ensure the survival in extreme situations. And the migration to an entirely different country can be seen as one of them.

Among other participants of the infrastructure it is possible to find people to spend time with. There is always someone, who will be eager to play in a band, meet for poker nights or travel around Asia during holidays. Depending on plans and interests it is possible to find suitable partners, who will spend their time in the same way or implement new

## Using people as infrastructure in order to survive: the case of western immigrants in Wuhan (China)

---

ideas and projects. The established ties are therefore a background to build circles to satisfy social needs such as sense of being understood or sense of belonging, which cannot be satisfied among Chinese even if they can speak English. It is believed that only the Westerners are capable to comprehend problems every foreigner in China has to cope with and help the others to solve or/and to forget about them. Connections within the structure are the only chance to feel freely and naturally.

Other Westerners and participants of the infrastructure not only offer their advices but also work on extending the whole platform and therefore show newcomers the way to become part of it – they transmit contacts, introduce people and places to go in order to meet other foreigners or purchase desired products. Some of the informers who did not know any foreigners living in Wuhan at the time of their arrival in China while recalling this time underline that meeting them was a major turning point, moment when they realized the life in China was possible.

### **The basis for the platform**

Interviewed Westerners to describe themselves often used the Chinese terms *laowai* or *waiguoren*, which stand for someone coming from outside, foreigner. The ties that are built rely on the sense of being different as an opposite to the Chinese surrounding. Being different indicates obviously another cultural background so thinking, perception and behavioral patterns. But in the very first place it refers to the physical appearance. Western immigrants, as Caucasians being noticed by Chinese people wherever they go. They are being identified as members of one group. And this is also what the foreigners do themselves. Having white skin seems to make everyone automatically part of the discussed infrastructure.

The whole platform is strongly based on the notion of common experience of the migration to China. The imagined sense of mutual understanding is very important to the Western teachers living in Wuhan:

Ok, when you are on the street and you are passing by on a foreigner, you always smile. It's like you know... you understand each other. And it's really easy, because we are all in the same situation. We all have to face the same problems so... I think, we are like this big group of people, who live in exact the same thing. So yes, it's really easy to make friends with foreigners here. (Interview nr 15)

The introduced perception seems to be widely spread and shared by all the interviewed migrants. It is claimed that all the foreigners are welcome to join the platform. However what still preponderates is the strong notion of the common Western culture. It is present when the term Westerners is being used to describe the group, it rises to the surface, when holidays like Christmas or Easter are being celebrated. The term 'Western culture' itself is very liquid, vague and negotiated often also as an opposition to what is imagined as exotic, typical Chinese or what participants of other nationalities bring in.

At the same time there is the great importance attached to the notion of being international, open-minded or even cosmopolitan.

I have talked to my father lately and told him that we play poker once a week. And he asked me – who are these people I play with. All sorts of people! There are always two Chinese, one Korean, Russian, English, Canadian, Australian, American and one German – me. Nice mixture! Because it's really international here! And I find it really great! (Interview nr 18, translated from German by I.K.)

The cultural diversity is very often strongly desired and regarded indisputably as of value. Multinational connections, which emerge in China are often mentioned as a reason to prolong the stay there. However

## Using people as infrastructure in order to survive: the case of western immigrants in Wuhan (China)

---

it is hard state whether other foreigners like Indians or numerous Africans, who do not come from the Western cultural circle, have the same status in the network or are rather seen as someone interesting and exotic and therefore desired.

The network is not exclusively composed of foreigners. There are also Chinese included, however they seem to function just on the edge of the platform often acting as agents, who help to deal with the strictly Chinese surrounding. However they are often seen and described as 'Western'. Though they belong to the infrastructure, they are often treated with some distance and reserve.

Finally it is possible to name some common values, which often appear as important in the interviews and discussions among Westerners themselves. They often refer to features like openness to other people and adventures, desire to travel and enjoy life and glorify the notion of youth.

### **Important features**

The infrastructure created and used by Western immigrants in China is rather abstract than real. It resembles more a platform, where the information on possibilities and needs is accumulated and redistributed than a formed community with its members connected by strong ties. It is rather an assortment of contacts, which may or may not be used depending on the situation. Its members act completely freely and appeal to the others for help or advice if they need it but do not feel obligated to put much effort in maintaining and refreshing contacts. These networks are changeable and flexible. They are basis for different kinds of relations to be built. As it happens in case introduced by Simone also here the infrastructure changes depending on people who are in a given moment their active participants and the needs and ideas to implement. As the

needs change, the configuration of the network and the ties within it vary. Smaller groups are being built and reshaped any time it is necessary. All the created ties are very fragile and unpredictable. It is hard for the migrants to anticipate what kind of resources they would exactly have. They never know, who is planning to extend his stay in China for another year and who decides to leave in order to go back home or to move to other city or country. And it has its consequences for their sense of security:

It's hard, you are trying to become friends with someone and he's leaving soon. I have a lot of friends, not a lot but you know you get close and close and then „ooo, I have to go back and you stay here. (Interview nr 19)

They live in the circumstances of a constant change and therefore respond to opportunities that emerge. At the same time they have to count with other people doing exactly the same.

The infrastructure itself as an abstract platform of contacts, addresses, recommendations. It is being reproduced in areas, which are not restricted by the borders of one national state. They can accumulate in some changeable places of meetings - someone's house when there is a person proposing to meet to play cards or make a small city trip. These places may be used only once or for successive meetings. But also some constant geographical spaces, where the network can take a certain form exist. In the course of the time the migrants have established specific spots, where everyone can come - 'Western bars' as they are being called. Vox, Wuhan Prison, Burtons and Hellens are places known by all the Westerners living in Wuhan. They are often seen by them as a center of the city and the reference point. These places are important not only for the migrants. At the same time they reshape the picture of the city itself, they became visible proof of changes that happened in China during last

## Using people as infrastructure in order to survive: the case of western immigrants in Wuhan (China)

---

20-30 years. The bars draw Chinese attention – these are the places where courageous and curious Chinese go to in order to meet foreigners and try to get to know the culture they bring with them. These are places of meetings where the real mixture of culture materializes, where the stories about China, different Asian countries visited during numerous trips and finally the home countries are told and negotiated. At the same time the networks move as its participants do. They reach different places in the world when the migrants talk to their families and friends, visit them in summer or in some cases when the Westerners go back home or forward – to another destination.

### **Summary**

The aim of this paper was to shed some light on the new phenomenon - immigration of Westerners to China, where they find employment as foreign language teachers. The research conducted in Wuhan has shown that these immigrants create and participate in an infrastructure, which is there to fulfill their needs. The ties constructed within it make it possible to organize the whole process of immigration (searching for job, preparing for the departure and arrival in China). They also provide them with means necessary to organize their life in China – both with regard to their economic and social situation.

There is a need for further research on the emerging structure and their consequences, as well as on the topic of the immigration to China itself as there is a bigger and bigger amount of people attracted by this country. It will be surely interesting to watch how this migration develop and how the state responds to the presence of its new residents.

**Keywords:** immigration, people as infrastructure, China, the West

BIBLIOGRPHY

Farrer J.

2010 *'New Shanghailanders' or 'New Shanghainese': Western Expatriates' Narratives of Emplacement in Shanghai*, "Journal of Ethnic and Migration Studies" 36 (8), pp. 1211– 1228.

Have P.

2004 *Understanding Qualitative Research and Ethnomethodology*, London: Sage.

Hutchings K., Murray G.

2002 *Australian Expatriates' Experiences in Working Behind the Bamboo Curtain: An Examination of guanxi in Post-communist China*, "Asian Business & Management" 1 (3), pp. 373–393.

Lan P. Ch.

2011 *White Privilege, Language Capital and Cultural Ghettoisation: Western High-Skilled Migrants in Taiwan*, "Journal of Ethnic and Migration Studies" 37 (10), pp. 1669-1693.

Pieke F.N.

2012 *Immigrant China*, "Modern China" 38 (1), pp. 40-77.

Robinson J.

2006 *Ordinary Cities: Between Modernity and Development*, London: Routledge.

Roy A.

2009 *The 21st Century Metropolis: New Geographies of Theory*, "Regional Studies" 43 (6), pp. 818-830.

## Using people as infrastructure in order to survive: the case of western immigrants in Wuhan (China)

---

Selmer J.

2004 *Psychological Barriers to Adjustment of Western Business Expatriates in China: Newcomers vs. Long Stayers*, "International Journal of Human Resource Management" 15 (4/5), pp. 794-813.

Simone A.

2004 *People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg*, "Public Culture" 16 (3), pp. 407-429.

Snape D., Spencer L.

2003 "The Foundations of Qualitative Research", in: J. Ritchie and J. Lewis (eds.), *Qualitative Research Practise*, London: Sage Publications, pp. 1-23.

**ANNA URBANIAK**

Instytut Wschodni

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Poznań

## **BURCHANIZM – RELIGIJNY FENOMEN REPUBLIKI AŁTAJU DAWNIEJ I DZIŚ**

*W roku 1904 młoda ojrocka dziewczyna miała widzenie.*

*Objawił się jej siedzący na białym koniu Błogosławiony ojrot.*

*Powiedział, że jest wysłannikiem Białego Burchana*

*([http://mustagclub.ru/blog/burhanizm\\_doktrina\\_altaya](http://mustagclub.ru/blog/burhanizm_doktrina_altaya)).*

Temu, kto nigdy tam nie był i o niej nie czytał, Syberia jawi się jako rozciągnięta na olbrzymiej przestrzeni niegościnna kraina wiecznego śniegu. Dopiero po wnikliwszym zbadaniu tematu, odkryć można, iż azjatycka część Federacji Rosyjskiej, na którą składa się Syberia to teren niezwykle zróżnicowany etnicznie i geograficznie, o przebogatej florze i faunie oraz fascynującej historii.

Niniejszy artykuł poświęcony jest niewielkiemu fragmentowi tego obszaru, jakim jest położona na południowych rubieżach Rosji Republika Ałtaju. Ten jeden z 83 autonomicznych podmiotów tworzących Federację zlokalizowany jest na styku granic czterech wielkich państw: Rosji, Mongolii, Chin i Kazachstanu. Geopolityczne usytuowanie miało

## Burchanizm - religijny fenomen Republiki Ałtaju dawniej i dziś

---

znaczący wpływ na powstanie i kształtowanie się unikatowego zjawiska burchanizmu, którego specyfikę, dzieje oraz współczesność opisano poniżej<sup>1</sup>.

Ałtajski burchanizm nie stał się tematem wielu publikacji, stąd sposobem uzyskania informacji na jego temat są w dużej mierze rozmowy z mieszkańcami Republiki, deklarującymi wyznawanie tej lub innej wiary.

### Republika Ałtaju

Usytuowana w południowo-zachodniej Syberii Republika ma powierzchnię 92902 km<sup>2</sup>. Ukształtowanie terenu jest bardzo urozmaicone, choć w ogromnej większości góryste. Zróżnicowany jest natomiast charakter pofałdowania: od łagodnych, zalesionych wzniesień, po skaliste, poprzecinane jezorami lodowców szczyty. Wśród tych ostatnich znajduje się najwyższy wierzchołek Republiki i jednocześnie całej Syberii – Biełucha (4506 m n.p.m.). W górach Ałtaju występuje ponad 7000 jezior (Richmond 2009:562), z których największe to Jezioro Teleckie o powierzchni 223 km<sup>2</sup> i głębokości 325 m oraz duża ilość lodowców. Wypływa z niego jedna z największych ałtajskich rzek – Bija. Oprócz niej przez Republikę płyną m.in. Czuja i Katuń, a swój początek mają Ob i Irtysz. Wyjątkowe walory tego regionu zostały docenione przez UNESCO i w 1998 roku wpisane na Listę Światowego Dziedzictwa pod nazwą

<sup>1</sup> Podstawą od stworzenia tego artykułu była praca magisterska autorki pt. *Fenomen ałtajskiego burchanizmu: religia, ruch społeczny, czy walka narodowyzwolenicza?* napisana pod kierunkiem dr hab. Andrzeja Rozwadowskiego i obroniona w Instytucie Wschodnim na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu w 2011 roku. Na potrzeby tej pracy autorka korzystała z szeregu tekstów źródłowych, wykorzystanych także przy tworzeniu artykułu. Drugim, niezwykle pomocnym elementem były wywiady i obserwacje poczynione podczas pobytu w Republice Ałtaju latem 2011 roku. Dzięki nim możliwe było opisanie aktualnej sytuacji społecznej i religijnej oraz miejsca jakie zajmuje w niej burchanizm.

Złote Góry Ałtaju, które obejmują trzy strefy: Rezerwat Ałtajski i Jezioro Teleckie, Rezerwat Katuński i Bieluchę oraz Strefę Ciszy Płaskowyżu Ukok.

Republika posiada własną flagę i gołdo, których symbolika odwołuje się z jednej strony do przynależności do Federacji Rosyjskiej (kolory biały i niebieski), a z drugiej do bogactwa tradycji i przyrody ałtajskiej (gryf, góra, rzeki). Cały obszar jest podzielony na 11 rejonów: czemalski, czojski, kosz-agacki, majmiński, ongudajski, szebaliński, turoczacki, ułagański, ust-kański, ust-koksiński oraz rejon Gorno-Ałtajsk – stolicy Republiki. Jest to jednocześnie jedyne miasto na jej terytorium, a zamieszkuje je ponad 50 tysięcy ludzi. Jak na stolicę przystało Gorno-Ałtajsk jest siedzibą parlamentu (*El-Kurultaj*), posiada teatr narodowy oraz uniwersytet. Opisywany teren zamieszkuje ok. 220 tysięcy ludzi, z czego rdzenni mieszkańcy, przedstawiciele ałtajskich grup etnicznych, stanowią ok. 30%. Ponad 60% to napływający z północy od czasów kolonizacji Syberii Rosjanie. W południowo-wschodniej części, w rejonie kosz-agackim osiedliła się dość duża mniejszość kazachska. Ałtajczyków (w znaczeniu rdzennych mieszkańców przedgórza Ałtaju) podzielić można na dwie grupy: północnych i południowych. Do Ałtajczyków północnych należą: Tubalarzy, Czelkanowie i Kumandyńczycy, a według Potapowa także i Szorcy. Natomiast Ałtajczycy południowi to: Ałtaj-kizi, Telengici, Teleuci i Tölisowie. Nazwa Tölisi często bywa zastępowana określeniem Telesi lub Telsi, ale przez samych członków tego rodu dwie ostatnie uważane są za obraźliwe (Halemba 2000a: 100).

### **Burchanizm „historyczny”**

Historia burchanizmu zaczyna się wiosną 1904 roku, choć fundamenty, na których był on budowany pojawiły się nieco wcześniej.

## Burchanizm - religijny fenomen Republiki Ałtaju dawniej i dziś

---

Na Ałtaju od wieków krążyła legenda mówiąca o tym, iż mitycznym władcą tych terenów był chan Burchan, który choć odszedł, przysiągł, że wróci objąć ponownie w panowanie swoje ziemie, gdy śnieg osypie się ze wszystkich trzech wierzchołków najwyższej góry – Biełuchy. Na przełomie XIX i XX wieku śniegowa czapa rzeczywiście opadła z dwóch wierzchołków. Ludność żyjąca u podnóża góry zaczęła oczekiwać dalszych wydarzeń. Towarzyszące temu oczekiwaniu napięcie mogło być dodatkowo potęgowane przez fakt, iż opisywane wydarzenia przypadały właśnie na przełom wieków. Moment ten niezależnie od upływu lat zawsze wydaje się być wyjątkowym, a zdarzenia zaistniałe w przyrodzie odczytywane są często jako decydujące o istnieniu świata znaki. Przyjście Burchana, który przejmie panowanie nad swym ludem koresponduje z tą ideą. Tym większy był odzew mieszkańców podnóża gór Ałtaju, kiedy pewnego dnia w 1904 roku ubogiemu pasterzowi Czetowi Czełpanowi (lub według innych podań jego przybranej córce Czegul) ukazał się ubrany na biało i dosiadający białego konia człowiek, który powiedział, że jest Ojrotem – wysłannikiem Burchana. Nakazał modlić się i przestrzegać przykazań danych ludowi, a wtedy Burchan przyjdzie i wyzwoli Ałtajczyków z ucisku. W obliczu coraz większych rzeszy rosyjskich rolników osiedlających się na tym obszarze i odbierających ałtajskim pasterzom ziemie pod uprawy oraz intensywnej chrystianizacji, obiecane wyzwolenie stanowiło wspaniałą perspektywę. Na tym gruncie burchanizm bardzo szybko rósł w siłę i zyskiwał szerokie grono zwolenników wśród ludności wiejskiej, ale także wśród starszyny i miejskiej inteligencji. Rozwoju nie przyćmiły nawet aresztowania, które miały miejsce podczas zebrania w dolinie Terengi, gdzie kilka tysięcy ludzi oczekiwało przyjścia Ojrota lub Burchana, co carski gubernator uznał za zbrojne powstanie. Propagatorem burchanizmu (choć sam był chrześcijaninem) mienił się artysta i etnograf ałtajskiego pochodzenia Grigorij Czoros Gurkin. On to wiele rycin i obrazów poświęcił obrzędom

związanym z oddawaniem czci Burchanowi. Jednocześnie wykorzystywał możliwości jakie dawał mu talent i sława do nagłaśniania spraw ważnych dla mieszkańców Ałtaju, za co ci, z wdzięczności, wystawili mu w Gorno-Ałtajsku okazały pomnik. Silny wpływ na szerzenie ruchu miało przybycie w 1926 roku na Ałtaj znanego petersburskiego artysty i społecznika Nikołaja Rericha (twórcy słynnego paktu o ochronie dzieł sztuki w czasie wojny). On to ogłosił, iż w górach Ałtaju znajduje się przejście do mitycznego „raju utraconego”, krainy wiecznego szczęścia, zwanej Szambalą, a w południowej Syberii Białowodziem. Wiść ta przyciągała przez cały XX wiek zwolenników teorii Rericha, którzy wędrowali po górach boso, medytując i oczekując na odnalezienie przejścia do Szmabali. O sile zjawiska świadczy fakt, że Rerichowcy w 1974 roku, w stulecie urodzin swego mistrza zorganizowali ekspedycję na Szczyt Rericha, aby tam oddać mu hołd. Koniec burchanizmu w jego pierwotnej postaci nastąpił w 1930 roku wraz z ogłoszeniem radzieckiej dyrektywy o wykorzenieniu wszelkich przejawów religijności na terenie Związku Radzieckiego. Do roku 1932 roku nie było już na Ałtaju ani jednej cerkwi i ani jednego oficjalnie praktykującego burchanisty. Jedynie szamanizm, zakorzeniony silnie i mający wielowiekową tradycję przetrwał praktykowany w ukryciu przed władzami komunistycznymi.

### **Burchanizm – definicje**

Poniżej znajduje się część z wielu definicji burchanizmu (utożsamianego niekiedy przez badaczy, ale także ludność miejscową z białą wiarą (*ak-jang*)), które przedstawili w swoich pracach naukowcy: A.G. Danilin, Natalia Ekeewa, Laurence Krader. Mnogość tych definicji świadczy dobitnie o trudności w jednoznacznym określeniu specyfiki tego

## Burchanizm - religijny fenomen Republiki Ałtaju dawniej i dziś

---

ruchu. Wybrano cztery opisy istotne, z punktu widzenia autorki, dla zrozumienia charakteru burchanizmu.

Pierwsze opisy nowego zjawiska znalazły się w pismach prawosławnych mnichów docierających na tereny syberyjskie z misją chrystianizacyjną w pierwszych latach XX wieku. Według nich burchanizm to „religijny ruch o politycznej, separatystycznej naturze” (Ekeewa 2006: 45). Takie stwierdzenie wynikało częściowo z obserwacji obrzędów, ale i niezrozumienia języka. Burchaniści w swoich śpiewach wzywali i czcili *Japon-chana*, rozumianego przez nich jako bóg Burchan, którego przyjścia oczekiwali. Rosyjscy mnisi słysząc słowo *japon* sądzili, iż chodzi o oddawanie chwały cesarzowi Japonii, która w ówczesnym czasie była z imperium carskim w stanie wojny. Ałtajscy wyznawcy nowej wiary uznani zostali więc za separatystów i wrogów cara. Inna z definicji, przytoczona przez Lawrence’a Kradera w jego publikacji z 1956 roku mówi, iż „jest to ruch quasi-religijny, quasi-polityczny: reakcja grupy dominującej na wzrost poziomu kulturalnego i przeciw podbojowi. Jest to ruch o charakterze wyraźnie odrodzeniowym i mistycznym” (Krader 1956: 283). Ten opis wskazuje już na synkretyzm i wielopłaszczyznowość burchanizmu, który zawierał prawdy religijne, jednocześnie nie stroniąc od przekazów o charakterze narodowyzwoleńczym. Nie było to jednak obieranie japońskiej strony w sporze z Rosją, a potrzeba oddzielenia od Imperium, z którym mieszkańcy Ałtaju w żaden sposób się nie utożsamiali, czując różnicę między nimi, a Rosjanami z europejskiej części kraju. Jedną z najpełniejszych definicji stworzył autor książki *Burchanizm* pisząc w niej: „Burchanizm to synkretyczny system wierzeniowy, skupiający elementy buddyzmu, szamanizmu i kultu duchów przyrody lub narodowyzwoleńczy ruch Ałtajczyków” (Danilin 1993; Halemba 2000b: 122). Kolejny raz uwidacznia się dwutorowość zjawiska: z jednej strony charakter religijny, z drugiej natura społeczno-polityczna. Wreszcie

ostatnia definicja, autorstwa najbardziej znanej polskiej badaczki tego obszaru Agnieszki Halemby. Twierdzi ona, że „burchanizm był ruchem o charakterze religijnym i politycznym, skierowanym przeciwko szamanizmowi oraz Rosjanom, rusyfikacji i rosyjskiej Cerkwi”. Potwierdzeniem tej tezy mogą być zamieszczone w kolejnej części artykułu zasady wiary i przykazania, których wypełnianie miało skutkować przybyciem Burchana, który obiecał wyzwolić swoich wiernych z wszelkiego ucisku.

### **Zasady wiary**

W przypadku burchanizmu możemy mówić o 21 przykazaniach, które są wyraźnymi wskazówkami jak postępować, aby zostać zbawionym. Marjorie M. Balzer (2007) w ciekawy sposób zestawiała owe wzorce zachowania z ich nacechowaniem. Każde z nich ma bowiem ukryte znaczenie. Dodatkowo dowiadujemy się skąd dane przykazanie było zaczerpnięte. Poniżej przedstawiono przykazania wraz z opisem ich przesłania:

1. Nie pal tytoniu. Jeśli nie możesz się powstrzymać, każdorazowo mieszaj go z dwiema miarami kory brzozonej.

Według M.M. Balzer przykazanie to ma wyraźnie antyrosyjskie zabarwienie, gdyż palenie tabaki było w Rosji niezwykle popularne. Burchanizm natomiast miał na celu podkreślenie różnic między mieszkańcami Altaju a Rosjanami. Dodatkowo spadek popytu na tytoń, negatywnie wpływał na handel, którym trudnili się głównie ci ostatni (Balzer 2007: 89). Wskazuje to na aspekt ekonomiczny uwzględniony w przykazaniach oraz poza religijne przesłanki burchanizmu.

2. Zabij wszystkie koty. Nie pozwalaj, aby pojawiały się w pobliżu jurty i do niej wchodziły.

## Burchanizm - religijny fenomen Republiki Ałtaju dawniej i dziś

---

Kolejna zasada o bardzo antyrosyjskim wydźwięku. Jednocześnie konkretny dowód na to, iż burchanizm nie był wierną kopią buddyzmu czy jego ałtajską wersją. Pozbawianie zwierzęcia życia było sprzeciwem wobec buddyjskich dogmatów. Ponadto, Balzer wysuwa przypuszczenie, iż chodzi w tym przypadku także o postrzeganie zwierząt jako elementów świata dzikiej przyrody, których nie należy oswajać (Balzer 2007: 89).

### 3. Nie ścinaj żywych drzew.

W tym nakazie możemy dostrzec odwołanie do szamanistycznego kultu drzew, zwłaszcza brzozy, cedru, jałowca, sosny i świerku. Przypuszczalnie chodziło również o blokowanie rozwoju przemysłu i handlu drewnem, a także powstrzymywanie wycinki wykonywanej pod polą uprawne. Miało to godzić w interes rosyjskich rolników napływających na Ałtaj i przyczyniających się do wysiedlania pasterzy-koczowników (Forsyth 1992: 180). Ponownie (por. przykazanie 1) burchanizm przybiera formę ruchu o ukierunkowaniu ekonomiczno-społecznym.

### 4. Nie zabijaj młodego bydła na pokarm.

Ponownie mamy do czynienia z zakazem o cechach buddyjskich, ale także antyszamańskim, gdyż nawołującym do zaprzestania krwawych ofiar, które były w obrzędowości szamańskiej powszechne.

### 5. Nie spożywaj krwi zwierząt.

Zakaz ten ma nacechowanie i znaczenie podobne do poprzedniego. Wiąże się z buddyjskim powstrzymaniem się od zabijania żywych istot. Podkreśla również „bezkrwawość” kultu burchanistycznego, który wyrósł na gruncie sprzeciwu wobec krwawych ofiar szamanów.

### 6. Kiedy kogoś spotykasz mów *jakszi* (dobrze) zamiast „dzień dobry” i „co słyhać?”.

Przykazanie to ma na celu wykazanie odrębności od Rosjan i zaprzestanie przejmowania od nich sposobu powitania i pozdrawiania. Po raz kolejny omawiane zjawisko okazuje się mieć wiele cech ruchu społecznego, akcentującego odmienną Ałtajczyków od Rosjan i sprzeciwiającego się ich asymilacji.

7. Każdego ranka i wieczora rozpryskuj mleko w górę i na cztery strony świata.

Odwołanie do szamańskiego rytuału, w którym używa się mleka. Smyrski opisując obchody ałtajskiego święta *El-oin* latem 1996 roku, wspomina o staruszce, która, chcąc „ugościć duchy tego miejsca”, zamoczyła jałowcową gałązkę w mleku i rozbryzgiwała je wokół, we wszystkich kierunkach (Smyrski 2008: 72). Wskazuje to na głębokie zakorzenienie tego obrzędu w tradycji ałtajskiej i jego ciągłą aktualność.

8. W jurtach i u ich wejścia posadź cztery małe brzoźki i ustaw cztery brzozowe kadzielnice.

Tak jak w powyższym przypadku, jest to nawiązanie do obrzędu szamańskiego, tym razem związanego z poświęceniem domostwa i kultem jakim obdarzana jest brzoza.

9. W kadzielnicach pal jałowiec.

Czynność ta ma na celu symboliczne oczyszczanie, do którego zawsze używano właśnie jałowca (Balzer 2007: 90). Burchanizm uzupełnia ten obrzęd o brzozowe kadzielnice.

10. Nie proponuj fajki z tabaką podczas spotkania z kimś, a raczej podaj mu gałązkę jałowca mówiąc przy tym *jakszi* (dobrze).

Widoczny jest tutaj znów sprzeciw rosyjskiemu sposobowi pozdrawiania i okazywania zyczliwości poprzez częstowanie tytoniem. Jednocześnie, co należy podkreślić, chodzi o zapobieganie uzależnieniu od używek,

## Burchanizm - religijny fenomen Republiki Ałtaju dawniej i dziś

---

przeciwdziałanie rozwojowi handlu tytoniem, ale też uniemożliwienie budowania więzi społecznych i wspomnianą już powyżej asymilację ludności rosyjskiej.

11. Spal bębny proroków (szamanów), gdyż nie pochodzą oni od boga a od Erlika.

Oczywiście przykazanie to godzi w szamanizm porównując Erlika, bóstwo dolnego świata, do zła, ciemności i śmierci. Burchanizm utożsamia go także z chrześcijańskim wyobrażeniem Szatana i Zachodu, co jest naturalnie opozycją do Światła ze Wschodu czyli Jezusa Chrystusa. Cała moc i poważanie dla szamanów jest przeciwstawiane jedynej czystej *Ak-Dziang* (Białej Wierze).

12. Nie jedz z jednego talerza z chrześcijaninem (także nawróconym Ałtajczykiem).

Przykazanie to charakteryzuje się antyrosyjskim i antychrześcijańskim wydźwiękiem. Przemawia przez nie strach i niechęć okazywana obcym i zdrajcom. Za tych ostatnich byli uważani rdzenni Ałtajczycy, którzy zostali nawróceni przez misjonarzy i przyjęli prawosławie.

13. Nie zaprzyjaźniaj się z Rosjaninem i nie nazywaj go Orus (Rosjanin), a *cziczke put* („cienkonogi”).

Zdanie to dosadnie wyraża niechęć i lekceważenie ludności rosyjskiej. Jego wypełnianie skutecznie powstrzymuje powstawanie więzi społecznych pomiędzy rdzennymi mieszkańcami Ałtaju i przybywającymi z północy rosyjskimi chłopami.

14. Nadszedł czas kiedy nie będziesz zwracać swej głowy ku wysokiej, północnej, białej górze, bo nie jest już ona twoim Panem.

Następuje tutaj odrzucenie tradycji szamańskiej a jednocześnie ałtajskiej mówiącej, iż szczególna cześć należy się górcom. Przykazanie jest

dyskusyjne, gdyż burchanizm nie neguje jednak całkowicie istnienia Gospodarza Ałtaju, który według legend zamieszkuje najwyższe partie gór (okolice Biełuchy – 4506 m n.p.m.), a kult opiekunów rzek i gór znalazł swoje miejsce w obrzędach burchanistycznych (Halemba 2000b: 124).

15. Dawniej byłeś podległy Ojrotom, teraz staniesz się im równy.

Ta przepowiednia ma świadczyć o tym, że Ałtajczycy zostaną wywyższeni. Może brać początek w podbojach dokonywanych przez Mongołów na ludach tureckich (Balzer 2007: 90).

16. Patrz na Rosjan jak na wrogów. Ich koniec jest bliski. Ziemia ich odrzuci i pochłonie.

Zapowiedź ta ma być ripostą na dominację Rosjan w Azji, a w szczególności na Ałtaju. Ponownie uwidocznią się niechęć wobec ludności rosyjskiej. Świadczy to o ksenofobicznym charakterze omawianego ruchu.

17. Traktuj słońce i księżyc jak twoich braci.

Jest to odniesienie do idei bycia „jednym z naturą”. Burchan jako najwyższy bóg ma władzę nad słońcem i księżycem i kontroluje je. Są więc one jego poddanyimi, tak jak wyznawcy burchanizmu.

18. Na gałązkach małych brzózek zawieś wstążki w pięciu kolorach, aby symbolizowały pięć głównych religii i zamieszkiwanie Ziemi przez pięć ludów.

Brzoza jest drzewem świętym w burchanizmie. Również rytuał zawieszania wstążek jest w nim stale obecny. M.M. Balzer przypuszcza, iż pięć wspomnianych kolorów to: biały, żółty, czerwony, niebieski i zielony. Mają one symbolizować Ałtajczyków, Mongołów, Chińczyków,

## Burchanizm - religijny fenomen Republiki Ałtaju dawniej i dziś

---

Rosjan i Kazachów. Główne religie, o których mowa, to: buddyzm, chrześcijaństwo, hinduizm i islam (Balzer 2007: 91).

19. Twoim znakiem niech będą kolory: biały i żółty. Noś je zawsze przy czapce.

Celem tego nakazu jest ułatwienie rozpoznawania, zwiększenie solidarności i zacieśnienia więzi między wyznawcami. Akcentują tym samym indywidualność burchanistów i odróżniają ich od „wrogów”, czyli Rosjan i chrześcijan. Kolory mają też swoje znaczenie symboliczne. Biały to kolor czystości i światła. Żółty oznacza złoto lub słońce.

20. Jeśli masz rosyjskie pieniądze, wydaj je czym prędzej na proch i naboże, nawet jeśli miałbyś je kupić od Rosjan. Te pieniądze, które ci zostaną, przynieś do mnie.

Nakaz ten prowadzi do ustanowienia nowego ładu ekonomicznego, w którym zarządza elita, będąca „bliżej boga”. Zmienia się także obiekt materialnych zobowiązań, którym staje się Czeta Czełpan i kilku najbogatszych pasterzy, jego najbliższych pomocników, m.in. Argymai Kul'dzhin i Tyryi Yashitov (Balzer 2007: 91).

21. Nie chowaj przede mną nawet kopiejki. Jeśli to zrobisz, Ziemia pochłonie cię tak jak Rosjan.

Ostatnie z przykazań jest przestroga ukazującą nadnaturalną moc i potęgę boga. Uderza ono także ekonomicznie w wyznawców i podkreśla istnienie różnic społecznych, przestrzegając przed przekroczeniem granicy etnicznej między Ałtajczykami a Rosjanami. Znowu pojawia się element wrogiego nastawienia i przepowiednia, że jeśli ktoś pozostawi dla siebie coś co rosyjskie (pieniądze) będzie uznany za równie niegodnego i potępianego jak Rosjanie.

Z przedstawionych wyżej fundamentalnych prawd wiary i przykazań wyłania się obraz burchanizmu jako ruchu bardzo niespójnego.

Korzysta on zarówno z zasad właściwych szamanizmowi, chrześcijaństwu czy buddyzmowi tybetańskiemu. Łączą się one, przenikają, w innym miejscu wykluczając wzajemnie. Tworzą w ten sposób unikatowy system wierzeniowy o podłożu społeczno-ekonomicznym.

### **Burchanizm współcześnie**

Poza wspomnianymi Rerichowcami, aktywnymi podobno do dziś (czego nie udało się jednak autorce dostrzec podczas pobytu w Republice) zwolennicy burchanizmu nie stanowili silnej reprezentacji w społeczeństwie, aż do 1991 roku. Wtedy to, po upadku ZSRR zaczęła się w Ałtajczykach budzić potrzeba podkreślenia własnej odrębności. Rozpoczęły się poszukiwania tożsamości narodowej. Wielu działaczy społecznych i politycznych na Ałtaju uważa, że naród powinien mieć własne terytorium, język i religię. Hasła te powtarzane są także przez mieszkańców, którzy podkreślają, że pierwsze dwa warunki zostały spełnione wcześniej, problemem pozostawało jednak zdecydowanie jaka jest narodowa wiara na Ałtaju. Rozważano czy jest to szamanizm, buddyzm (propagowany przez mongolskich lamów) czy burchanizm. Ważnym propagatorem idei burchanizmu jako unikatowej ałtajskiej religii był Brontoj Bediurow, działacz społeczny i polityczny. W 1997 roku wybory w parlamencie Republiki wygrał jednak Semen Zubakin, starowieca, otwarty przeciwnik kultu przyrody, duchów i bóstw, a tym samym burchanizmu.

Obecnie prowadząc rozmowy z mieszkańcami Republiki Ałtaju trudno spotkać kogokolwiek kto przyznałby się otwarcie do kultywowania burchanizmu. Jeśli już się kogoś takiego spotka, okazuje się, że obrzędy przeprowadzane są w ustronnych miejscach, nigdy w obecności osób postronnych lub turystów.

## Burchanizm - religijny fenomen Republiki Ałtaju dawniej i dziś

---

### **Perspektywy umocnienia pozycji i rozwoju burchanizmu w przyszłości**

Pozycja burchanizmu jako wiary narodowej na Ałtaju wciąż nie jest ugruntowana, a stosowne dyskusje od lat toczony są na forum parlamentu (*El-Kurultaju*). Izolowanie się i niedopuszczanie do obrzędów szerszych grup osób, prowadzi do zanikania tradycji, która nigdy nie była trwała, również z powodu tego, że pierwsi przywódcy burchanistyczni nie pozostawili po sobie żadnych zapisanych tekstów. Charakter ruchu, obrzędy i zasady wiary ewoluowały więc przez ponad sto lat, sprawiając, że każdy pod pojęciem burchanizmu zaczął rozumieć coś innego. Aktualnie większość zapytanych o wyznanie mieszkańców odpowiada, że jest to *язычество* (*jazycestwo*), które na język polski tłumaczy się jako pogaństwo. W języku rosyjskim nie jest to jednak słowo nacechowane tak pejoratywnie jak jego polski odpowiednik. Poganami (*язычниками*) nazywają siebie zarówno zamieszkujący głównie południowe krańce Republiki Ałtaju Telengici, jak i osiedleni w jej centralnej części Tubalarzy i Teleuci. Wśród rozmówców autorki pochodzących ze wspomnianych powyżej grup etnicznych tylko jedna osoba (starsza kobieta, mieszkanka jedyne w Republice miasta Gorno-Ałtajsk) przyznała, że jest wyznawcą burchanizmu. Nie umiała jednak (bądź nie chciała) wytłumaczyć z jakimi tradycjami i obrzędami wiąże się ta wiara. Wśród mieszkańców Ałtaju zauważalny jest natomiast bardzo duży szacunek w odniesieniu do przyrody. Skłania to do przypuszczeń, iż współcześnie ludzi czczących Burchana zgodnie z zasadami opisanymi we wcześniejszych częściach niniejszego artykułu właściwie już na Ałtaju nie ma. Ci, którzy aktualnie przyznają się do kultywowania tradycji burchanizmu, najprawdopodobniej mają na myśli kult duchów natury, opiekujących się każdym świętym miejscem (takim jak choćby uroczysko Pazyryk będące od wielu lat stanowiskiem archeologicznym ze względu na położone na tym obszarze kurhany scytyjskie), którym niezmiennie od

wieków przewodzi zamieszkujący najwyższe góry Gospodarz Ałtaju, niekiedy utożsamiany z Burchanem.

**Słowa kluczowe:** Rosja, Syberia, Republika Ałtaju, burchanizm, religia.

### LITERATURA

Balzer M.M.

2007 *Appendix: "White Faith" Ak Jang Commandments*, "Anthropology & Archeology of Eurasia" 45 (3), s. 89-91.

Danilin A.G.

1993 *Burchanizm*. Gorno-Ałtajsk: Ak Czeczek.

Ekeewa N.

2006 *The Burkhanist Movement in Altai in 1904–1905*, "Anthropology & Archeology of Eurasia" 45 (2), s. 44-71.

Forsyth J.

1992 *A history of the peoples of Siberia. Russia's North Asian Colony 1581- 1990*, Cambridge: Cambridge University Press.

Halemba A.

2000a Świadomość narodowa współczesnych Ałtajczyków, w: E. Nowicka (red.), *Wielka Syberia małych narodów*, Kraków: Nomos, s. 99-116.

2000b W co najlepiej wierzyć? Religia jako czynnik „odrodzenia narodowego" Ałtajczyków, w: E. Nowicka (red.), *Wielka Syberia małych narodów*, Kraków: Nomos, s. 117- 148.

## Burchanizm - religijny fenomen Republiki Ałtaju dawniej i dziś

---

Krader L.

1956 *A nativistic movement in Western Siberia*, "American Anthropologist" 58 (2), s. 282-292.

Richmond, S.

2009 *Russia*, Foonscray: Lonely Planet.

Smyrski, Ł.

2008 *Ajdyn znaczy księżyc. Narody południowej Syberii*, Warszawa: DiG.

Źródła internetowe:

<http://eng.altai-republic.ru>, dostęp: 30.05.2012

<http://kurultai.altai-republic.ru>, dostęp: 30.05.2012

[http://mustagclub.ru/blog/burhanizm\\_doktrina\\_altaya](http://mustagclub.ru/blog/burhanizm_doktrina_altaya), dostęp: 30.05.2012

**SYLWIA WODZIŃSKA**

Instytut Kulturoznawstwa

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Poznań

### **“ISRAELINESS” UNDER CONSTRUCTION**

Being still an active immigrant settler society, Israel is struggling for defining and unifying Israeli and Jewish identity. Although the aim is clear – to construct, reinforce and maintain the identity – the strive misses its point and as a result emerges the problem of the social dissolution. Built on the foundations of Zionist theories, Judaism and Jewish collective identity, Hebrew culture, cultural plurality (lacking multiculturalism), widespread historical mythology, the politics of fear and so-called *sociopolitical engineering*, the concept of *Israeliness* appears unstable like a house of cards. Israel is now engaged in bitter debates over e.g. the legitimacy of conservative and reform Judaism and the encroachment of the Orthodoxy upon the civic and social life of the country. On its 64<sup>th</sup> anniversary that passed in May, it might be said that Israel is undergoing a cultural breakthrough, struggling to redefine or even reinvent *Israeliness*. This paper will take an attempt at examining the reasons and possible solutions for the current state of Israeli society.

# "Israeliness" under construction

---

## National myths

A myth can be defined as a universal cultural phenomenon which represents a perspective on human consciousness of both the nature and human life. Roland Barthes emphasizes that a myth can take the form of “a system of communication, a message, a mode of signification, a form (...), that is: everything can be a myth” (2001: 109). Everything, under the condition that it is conveyed by a discourse (i.e. social usage) and therefore a myth is not defined by the object of its message but by the way in which it utters this message. Myths are based on elements of both very local and broad universal kind. Over the time they can undergo significant alterations and changes according to the current social needs.

According to Ernst Cassirer (1970), myths are woven around events, figures or ideas<sup>1</sup> and consist of symbols employed as media for expressing meaning and belief as understood by the myths’ authors (tribes, groups or individuals) as well as by those who hear or read them. Cassirer especially emphasizes the symbolic meaning of cultural products in all of the domains of human culture.

Barthes takes a similar stance, he points out that a myth is built from the material already existing in social consciousness, symbols that are already worked on. He presents the model of myth as follows (Fig.1):

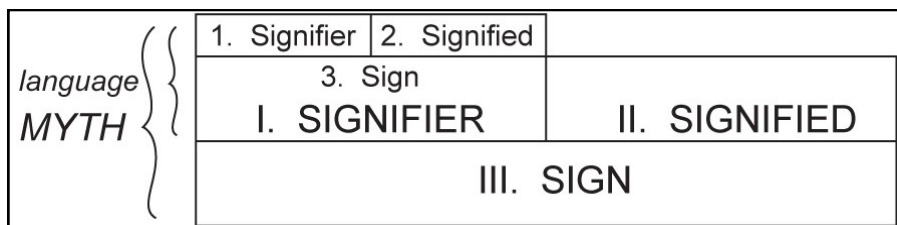


Fig. 1. Myth (Barthes 2001: 115).

<sup>1</sup> Roland Barthes is more specific on this matter as he claims that a myth can only have an historical foundation, for myth is a type of speech chosen by history: it cannot possibly evolve from the 'nature' of things (Barthes 2000).

Taking as a point of departure de Saussure's model, Barthes indicates that myth is a new sign created out of at least one other, already existing sign.

As E. Cassirer (1955) claims, each myth can be decoded by grasping the meaning of its symbolism. Therefore, each myth has its unique spiritual meaning and serves the aim of expressing values, goals, feelings and ideas of a certain culture. Moreover, it can reflect various levels of human development, from the primitive to the most sophisticated and spiritually edifying.

As Shlomo Sharan (2001) assumes, myths are believed to be true, not because the historical evidence is compelling, but because they make sense of men's present experience. Events are selected for inclusion in a myth because they coincide with what men think ought to have happened. However, myth does not focus exclusively on the past but takes the future into account as well, as for example Karl Marx's political myth of social change.

Ethnic identity is a combination of myths, values, memories and symbols, as defined by Stuart J. Kaufman (2001). It is clear that ethnic identity is then a flexible material prone to manipulation, having no objective reference points in the external world (i.e. beyond the nation).

Let us focus on national myths, which may be the foundations of the (social, cultural, etc.) identity. According to Victor A. Shnirelman (2006) national myths are the myths created and propagated by national intellectuals as an instrument of ethno-political mobilization under interethnic conflicts. Manipulation of such mythology endangers ethnic peace and aggravates tensions between ethnic groups. From this perspective myth, as a building block of national identity, may be considered as a powerful tool both for establishing one's "self" and

## "Israeliness" under construction

---

“othering” the others and so may lead both to the social integration and territorial expansion, as it happens in the case of Israel.

As Keith Cameron (1999) argues, the process of the construction of national identity is inextricably linked with creating mythology on which the identity could be based. As he points out, such mythology is not a reflection of the history but rather its transformation and trimming it to the frames of the desired image of the nation. Moreover, some scholars assert that the history depicted in myths is in its large part “invented” for the needs of the national movements. Ostergaard Uffe states that there is no modern national identity without its nationalist movement precursor. “We are today caged by the nation-builders’ own ideological formulations and their conscious reinterpretations of past and present” (Uffe 2000: 448).

Kaufman (2001) concludes that myths serve also as the formula for defining who is a member of the group and what it means to be such a member. “The existence, status and security of the group” he continues, “come to be seen to depend on the status of group symbols, which is why people are willing to fight and die for them” (114-115).

### **Orientalism, selfing, otherizing**

As identity answers the questions of “who we are” and “who we are not” it seems unavoidable in the process of designing the identity to create the “Other”. Especially the countries that come to existence in the colonization process or in fierce war show such a strategic tendency. Colonization or killing needs to be justified not only on the political but also on the very linguistic, discursive level. Apparent evil, inglorious decisions, infamous steps need to be acknowledged by the public opinion and one of the ways towards that is the decontextualization of the enemy

or the occupied and the construction their new “self” in the media and public discourse of the occupying. As Yaacov Yadgar (2003) put it, this new identity, however farfetched, presents “the Other” as in need for occupation. In this sense “we” have every right and even duty to colonize “them” since they are both dangerous and backward and thus either will attack us or will not develop. Hence, occupation stops being an evil and becomes a necessity and in a way a moral deed.

One of the analysis of such discourse is Edward Said’s *Orientalism* (1978). The author examines the ways “the Other” is created – not by themselves but on their behalf by the more modern, rational and democratic “us”. In other words, the distinction is made between the civilized “West” and uncivilized, barbaric “East”, which in this context needs to be colonized for the sake of the most basic human values. “The East” is thus spoken for and perceived as an inferior culture (if one can even speak of any) and “the West” is associated with modernity, education (rationality and humanism) and progress. The categories of “East” and “West” can be, however, understood not necessarily in geographic terms but more on a symbolic level. Orientalism has been widely-used within Europe, e.g. between the Balkan countries (Todorova 1997) or in the Austrian discourse on Czech Republic (Bunzl 2000). Therefore, Orientalism as discourse consists of tools for creating, defining and portraying “the Other”.

In her essay *Writing Against the Culture*, Lila Abu-Lughod states that the identity is built on the comparison with “the Other” – we are “us” because we are not “them”. Such oppositions help us to establish our own self, and in this way they are helpful, but simultaneously otherizing others it is very easy to oversimplify and undervalue certain cultural phenomena. Similarly, according to Gerd Baumann the Orientalist discourse is built of binary oppositions more advanced than simply “good/bad”. The

## "Israeliness" under construction

---

categories refer to different layers of life, as for example social, cultural, political. The general attitude is that – as she puts it – “what is good in us is [still] bad in them, but what got twisted in us [still] remains straight in them” (Abu-Lughod 2006: 142). The values of the Westerners are then democracy, security, rationality, enlightenment and technology as compared to the irrational, superstitious and backward East. On the other hand, the East is spontaneous, luxuriant and mystical whereas the West is rather calculating, sober and materialist. This grammar of identity/alterity serves “selfing” one’s own self and otherizing the alien one, which is a part of the process of cultural self-seeking.

### **Defining *Israeliness***

Israel is often described in terms of its multiculturalism. It is not, however, multiculturalism that should be talked about but plurality of cultures. If we only exclude non-Jewish cultures (Christian Arabs, Muslim Arabs, non-Arabs), the picture of the society will still be somewhat blurred. The multiplicity of forms (e.g. Haredi, Masorti) and ethnicities (e.g. Ashkanazi, Mizrahi, Sephardi) of Judaism in Israel results in multifold answers to the question of who to call “Jew” and it is reflected in the public discourse. On the other hand, the lack of a common agreement on this matter causes discordance in the discussion about *Israeliness*. Who is an Israeli? If Israel is a Jewish state can a Christian Arab be an Israeli? Should an Israeli speak Hebrew? If so, what about some of the ultra-Orthodox who refuse to use it? Is Israel still a homeland to a secular Jew? Is a secular Jew still a Jew? Is a Druze, serving in the army and speaking Hebrew, as much Israeli as a Haredi who refuses to render their military service, to speak Hebrew and denies the legitimacy of the state of Israel? Such questions appear every now and then and both reflect and cause social dissolution.

It takes only a quick glance at the demographics of Israel to realize that without a strong and efficient so-called “social engineering” the country will indulge in chaos. A country in which three languages are official, six are spoken on everyday basis and more than 25 are in use, comprising almost 7,8 mln inhabitants of different ethnicities and origins leaves one perplexed on how such a political creature can function. Among other worth-mentioning facts it is important to say at this point that starting from 1970s waves of Russian and Ethiopian immigrants started to flooding the country and many of them have not assimilated with the society (i.e. have not learnt the language, live in hermetic communities).

Israel faces difficult moments. Apart from ongoing and costly occupation of Palestine, the pressure from the EU and the USA to put an end to the conflict, global economic crises, Israel is engaged in its strong internal problems. The social dissolution is on, reflected by the Haredim’s constant clashes with the police in Jerusalem, strikes in Tel Aviv, continuous public debate on *Israeliness* and shocking decisions of the Chief Rabbi on the *Jewishness* of the new citizens. Why such problems did not appear in the previous times? What the Israeli identity looked like years ago? This is a crucial point one has to take into consideration, trying to analyze the present.

### **Israeli myths**

Baruch Klimmering states that “in Israel, even more than in any other society, (...) collective memory is considered objective history and history is a powerful weapon, used both in domestic struggles and external conflict” (2001: 16). He points out that this collective memory defines who is entitled to be a member of the community and which land the community is entitled to. What is more, it might be said that the Israeli

## "Israeliness" under construction

---

identity is a complex of mythology, collective memory, historical facts constructs and reinterpreted from context to context.

Klimmering makes a point that the Zionist colonizers “did not choose their destination because of an abundance of natural resources, fertile free land (...) but the target land was chosen because of national ideology” (Klimmering 2001: 4). Zionism was based on the symbols and codes of the nineteenth-century European version of Jewish religion and ethnicity. The founding fathers “borrowed” the religiously well-preserved collective memory of the Holy Land and used it as a basis for the future boundaries of the state. This reinterpretation of religious notions and myths served as a recruitment engine for Jewish immigration to the Holy Land, which was opposed to the disastrous, anti-Semitic Europe. Moreover, the religious symbols and biblical texts in use contributed to internal unification of the society and explaining Zionist colonizing venture.

Unification of the society was achieved in several ways. The three institutions were especially important in this process: bureaucracy, education and army. Bureaucracy, apart from its obvious purposes, established also a post of the Chief Rabbinate, who among his other duties, confirms the *Jewishness* of the immigrants. Education, besides popularizing and reinforcing Halbach’s so-called “collective memory”, served the revival of the Hebrew language. Although the popular claim is that the Jewish nation has been speaking the same language for the last two thousand years, it seems a bit far-fetched a conclusion, especially taking into account the fact that the language was perceived to be dead since the Late Antiquity until the late 19<sup>th</sup> century. It is only then that Eliezer Ben brought Hebrew back to the living, introducing many modern words. Thus, the language is as “constructed” as the history of the Jewish people. Even Hebrew names were originated during the pioneer times:

David Ben-Gurion required his officials to change their names, which he had done previously. The last institution to discuss at this point remains the army. As Klimmering points out, the policy of compulsory conscription served not only the purpose of defense but also of resocialisation of the immigrants. “Within this framework, the new Israeli men and woman were to be created” (Klimmering 2001: 6), as he concludes.

While talking about the Jewish state, what is emphasized is its democratic form, especially as compared to the surrounding Arab countries. This oversimplification leads to dramatic consequences but let us focus on “democracy” in reference to Israel. What many Post-Zionists criticize is the fact that a country cannot be both “Jewish” and “democratic” because the first excludes immediately the non-Jewish inhabitants, who in Israel constitute approximately 25% of the society. The national symbols (i.e. anthem, flag, emblem etc.) are not Israeli but Jewish. Obviously, the level of symbolic representation of the state is just the tip of the iceberg of social inequalities and discrimination which is elaborated on broadly in e.g. the United Nations reports.

What came as helpful in creating the identity during the first years of Israel, were two codes of discourse, which contributed to the politics of fear, used much in Israel: self-victimization and orientalism. Both are based on thinking in binary oppositions, presenting Jews as vulnerable (after the experiences of the Holocaust, in the times of the wide-spread anti-Semitism and as surrounded by hateful countries) and modern (on the Arab land).

One of the examples of the Orientalist discourse in use might be *Israeli Society* by Shmuel N. Eisenstadt (1967). This profound analysis of the young Israeli society depicts Israel as a heroic, modern country that strives to create the civilization from the scratch, “absorb” and modernize

## "Israeliness" under construction

---

the immigrants from underdeveloped countries and that has to defend its barriers from numerous enemies who probably seek to put an end to it. The whole work is a neat combination of sociology, ideology and mythology with not much scientific data. The myth of the modern Israeli man bringing civilization to many has been present from the very beginning of the Israeli state up till now.

Orientalist discourse in Israel has gained much attention of the scholars (e.g. Yadgar 2003). The ways the Arabs are portrayed in the public discourse are examined by many, there are specific courses on this subject at the Hebrew University or Tel Aviv University and all the conferences on Israeli identity have sections devoted to it. What is noticeable is that those lectures, publications and sessions are almost in all cases devoted to the present times, neglecting the fact that Israel has a long tradition of the orientalizing their neighbors or – as some post-Zionists would put it – their “hosts”. This can be found in the old recordings from the pioneers’ time of Israel.

A Jewish scholar, James Kennard points out in his essay on Jewish identity (Kennard 2008) that Jews tend to perceive themselves as victims of anti-Semitism and persecutions. Reviewing their history, he says, “Jewish people appear to consist of nothing other than catastrophe and near-destruction”.

This point of view is shared by others, who living in the present times, are tired of constant ongoing victimization of the Jewish nation. As Amos Oz puts it smoothly in *Soumchi*:

But in Uncle Zemach's eyes, all festivals are more or less the same, except for the Tree Planting festival in January which he treats with exceptional respect. He used to say, "At Hanukah we children of Israel are taught in school to be angry with the wicked Greeks. At Purim it's the Persians; at Passover we hate Egypt; at Lag B'Omer, Rome. On May Day we demonstrate against England; on the Ninth of Av we fast against Babylon and Rome; on

the twentieth of Tammuz, Herzl and Bialik died, while on the eleventh of Adar we must remember for all eternity what the Arabs did to Trumpledor and his companions at Tel Hai. The Tree Planting festival is the only one where we rains then - it does it on purpose. (Oz 2003:24)

Flicking Israeli newspapers and magazines one will find discourse based on a mixture of self-victimization, othering the “Arabs” and the so-called politics of fear. Such a mode of discourse may serve a couple of reasons. First of all, the orientalist discourse seems perfect for a justification of colonization, which was broadly discussed by Edward Said and, in Israeli mass-media context, Yaacov Yadgar. Secondly, the feeling of harm as well as the constant fear contributes to keeping the society together, calm and unified. Thirdly, memories are what the identity is based on and so it comes as no surprise that the emotionally-loaded phrases referring to the history are still in use. Putting the three together, we can read in Kauthammer’s article (2001):

It may seem odd to begin an examination of the meaning of Israel and the future of the Jews by contemplating the end. But, it does concentrate the mind. And it underscores the stakes. It is my contention that on Israel-on its existence and survival-hangs the very existence-and survival of the Jewish people.

As the passage explains, the public speakers for Israeli case are aware of the mode of discourse they deploy. Keeping in mind the memory of gloomy history (referring to both the Holocaust and Israeli-Arab wars), the society will be more eager to fight for the future. The key words, so typical for Israeli public discourse, are necessary: survival, the end, the Jewish people, etc. This however, do not appeal to all the society, excluding the Arab citizens and mostly leaving the secular Jews aside.

## "Israeliness" under construction

---

### The present situation

“[Israel is composed out of] Jews from dozens of countries on every continent speaking over 100 different languages”, reads the official website of Israel’s Ministry of the Foreign Affairs on Israel’s demographics. Worth noticing is the fact that the Arab citizens are not mentioned there.

Baruch Klimmering (2005) states that currently there are seven separate cultures in Israel, each with its internal hierarchy and collective identity, waging an open cultural war against the others. They are based on ethnic, class and religious components and differ in the sharpness of their social boundaries and their consciousness of the degree to which they are separate. The cultures are as follows: Ashkanazi upper middle class (previously hegemonic), the national religious, the traditionalist Mizrahim (Orientals), the Orthodox religious, the Arabs, the new Russian immigrants and the Ethiopians. There are, however, subgroups as for example the Arabs would divide into Christian Arabs, Muslim Arabs and the Druze people (which is left an open question anyway, of how to categorize the Druze).

On its 64<sup>th</sup> anniversary upcoming, Israel seem to be concerned with the escalating problem of scattered identity. The Memorial Day’s *Haaretz*’s editorial (Haaretz 2012) headline states that “Israel needs national symbols all citizens can identify with”. The essay opens with enumeration of the examples of Jewishness in Israel. Because of the overabundance of the Jewish streak, the non-Jewish citizens and inhabitants of Israel try to enforce their rights by e.g. degrading the national (i.e. Zionist) flag or refusing to sing the national (i.e. Zionist) anthem. As *Haaretz* points out, “Independence Day is not a holiday for Israeli Arabs because sixty-four years ago, they lost their land and their national honor, and many also lost loved ones”. It is also

not a holiday of the Ultra-Orthodox Jews as they view Zionism and Israeli flag as alien.

The problem though is not of identity nature. Different studies show that so-called “Israeli Arabs” find themselves either fully Israeli or Israeli-Palestinian. Even the research conducted in 1975 by Mark A. Tessler (1977) among 342 Arabs in the northern Israel showed that they identify themselves with the designation of “Israeli” (14% very well, 39% fairly well). What might be interesting is that 29% of the respondents identify themselves with both “Israeli” and “Palestinian” designations on similar level.

According to the research conducted by professor Simon N. Herman (1979), one fourth of Israeli Jewish 11<sup>th</sup>-graders claim that there is no connection between their Jewishness and Israeliness whereas to three fourth say that the more Israeli they feel, the more Jewish they are. Simultaneously, the majority did not feel any connection with the Diaspora which they have with other (even non-Jewish) Israeli.

A more recent study conducted in the same schools by Dan Soen, Nitza Davidovitch and Michal Kolan (2007) reveals different results. Over thirty years the tendency shows that the Jewish high-school students feel less Israeli: 10% of students find the term “Israeli” inappropriate and only 38% find it “very appropriate”. There is, however, an increase in Arabs’ Israeli identity: two third of the Arab participants stated to feel Israeli. In their study the researchers did not look for the reasons which might be various (strengthening of the Jewish identity, loosening of the Arabic identity, tiredness with blurry definitions of *Israeliness*, etc.) and warrants another study.

However, perceiving Israeli society in bi-polar terms might be considered as over-simplification. As Baruch Klimmering (2005) states that currently there are seven separate cultures in Israel, and if the study

## "Israeliness" under construction

---

was conducted among the representatives of those cultures, the results might have been strikingly different.

### **Conclusions**

The Israeli identity has been constructed quickly, in the spree of the excitement connected to the possibility of the Jewish state. Collective memory, religious symbols, reinterpreted history and the revival of Hebrew resulted in a quickly-designed identity.

This identity, connected to the happiness on the country-establishment, was perfect for the very first generation of the Israelis, who mostly came from the same Jewish ethnicity and faced similar cultural reality. The situation changed with the waves of immigrants of different traditions, origins and level of assimilation with their new country. The dialectics based on blurred definitions of *Israeliness* and *Jewishness*, different views on the citizenship, right to the land, occupation, history and connected to them political-economic changes resulted in the creation of new identities and the division of the already-existing into sub-groups. Moreover, many Israeli citizens reject its national symbols and national myths, perceiving them as inappropriate for some (identity-based) reasons. The early enthusiasm of the founding fathers has already evaporated from the public discourse, the politics of fear do not work that strong anymore, there is a general tendency towards secularity among the new generations of Jews and Zionism no longer exert its hegemony. Basically, the pillars of previously-designed identity are diminishing and what's more, the country fails to control its citizens, people are tired with the continuously ongoing conflict and the economic crisis does not help either. In a nutshell, what Israel can do now is either designing and launching brand-new, secular and modern identity or transferring its

attention to the diaspora. Either way, the steps should be taken quickly and efficiently, inshallah.

**Key words:** Israeli identity, myths, national identity, multiculturalism.

### BIBLIOGRPHY

Abu-Lughod L.

1991 Writing Against Culture, in: R.G. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology*, Santa Fe: School of American Research Press, pp. 137-162.

Barthes R.

2001 *Mythologies*, translation: J. Cape, London: Vintage Books.

Baumann G.

2006 Grammars of Identity/Alterity: a structural approach, in: G. Baumann, A. Gingrich (ed.), *Grammars of Identity/Alterity: a structural approach*, Oxford: Beghahn Books, pp. 18-52.

Bunzl M.

2000 The Prague Experience: Gay Male Sex Tourism and the Neo-Colonial Invention of an Embodied Border, in: D. Berdahl, M. Bunzl, M. Lampland (eds.) *Altering States: Ethnographies of the Transition in Eastern Europe and the former Soviet Union*, Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 70-95.

Cameron K.

1999 *National identity*, Bristol: Intellect.

## "Israeliness" under construction

---

Cassirer E.

1970 Mythical Thought, in: *The Philosophy of Symbolic Forms*, translation: J. M. Krois, New Heaven and London: Yale University Press.

Eisenstadt S. E.

1967 *Israeli Society*, New York: Basic Books.

Herman S.

1979 *Jewish Identity, a psych-sociological view*, New Jersey: Transaction.

Kaufman S.

2001 *Modern hatreds: the symbolic politics of ethnic war*, New York: Cornell University Press.

Kennard J.

2008 Jewish Identity: Let's make it positive!, in: F. Palmer (ed.) *60 Days for 60 Years: Israel. A commemoration and Celebration*, London: Tribe.

Klimmering B.

2005 *The Invention and Decline of Israeliness*, London: Vintage Books.

Lasker A.

1982 *A Question of Identity*, "FORUM. On the Jewish People, Zionism and Israel" 44, pp. 59-67.

Oz A.

2003 *Soumchi*, New York: Toby Press.

Said E. W.

1978 *Orientalism*, London: Vintage Books.

Sharan Sh.

2001 *Zionism, the Post-Zionists and Myth: A Critique*, "ACPR Policy Paper" 134, pp.1-29.

Shnirelman V.A.

2006 *The Politics of a Name: Between Consolidation and Separation in the Modern Caucasus*, "Acta Slavica Iaponica" 23, pp. 37-73.

Soen D., Davidovitch N., Kolan M.

2007 *A Question of Identity: On the Israeli Identity of Arab and Jewish Students on Two College Campuses*, "Education & Context" 29, pp.167-182.

Todorova M.

1997 *Imagining the Balkans*, New York: Oxford University Press.

Tessler M. A.

1977 *Israel's Arabs and the Palestinian Problem*, "Middle East Journal" 31, pp. 313-329.

Uffe O.

2000 *Classical and modern social theory*, Malden, Mass.: Blackwell.

Yaadgar Y.

2003 *Between 'the Arab' and 'the Religious Rightist': 'Significant Others' in the construction of Jewish-Israeli National Identity*, "Nationalism and Ethnic Politics" 9, pp. 52-74.

## "Israeliness" under construction

---

Internet sources:

Browner E.

2012 Anger and Compassion for Arab Justice Who Stays Silent During Zionist Hymn, "New York Times" 4/03/2012, [http://www.nytimes.com/2012/03/05/world/middleeast/anger-and-compassion-for-justice-who-stays-silent-during-zionist-hymn.html?\\_r=1](http://www.nytimes.com/2012/03/05/world/middleeast/anger-and-compassion-for-justice-who-stays-silent-during-zionist-hymn.html?_r=1), access: 4.06.2012.

*Israel needs national symbols all citizens can identify with*, "Haaretz" 27/04/2012, <http://www.haaretz.com/opinion/israel-needs-national-symbols-all-citizens-can-identify-with-1.426797>, access: 4.06.2012.

Kauthammer Ch.

1998 *At last, Zion: Israel and the Fate of the Jews*, "The Weekly Standard" 11/05/1998, [http://www.freeman.org/m\\_online/aug98/krauthmr.htm](http://www.freeman.org/m_online/aug98/krauthmr.htm), access: 30.12.2011.

Meranda A.

2007 *Majadele refuses to sing national anthem*, "Ynet News" 3/17/2007, <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3377681,00.html>, access: 04.06.2012.

Permanent Observer Mission of Palestine to the United Nations, *1964 The Palestinian National Charter*, <http://www.un.int/palestine/PLO/PNAcharter.html>, access: 07.01.2012.

**MAREK LISZKA**

Instytut Amerykanistyki i Studiów Polonijnych

Uniwersytet Jagielloński

Kraków

**CHINY MALOWANE EURO-AMERYKAŃSKIMI FARBAMI.  
OBRAZ CHIN W POWIEŚCI *MALOWANY WELON* WILLIAMA  
SOMERSETA MAUGHAMA I W FILMIE *MALOWANY WELON* W  
REŻYSERII JOHNA CURRANA**

Tematem artykułu jest analiza dwóch dzieł kultury: powieści W. Somerseta Maughama pt. *Malowany welon* (Maugham 2007) – tytuł w oryginale *The Painted Veil* z 1925 – oraz jej najnowszej amerykańskiej adaptacji filmowej Johna Currana z 2006. Tekst Maughama jest drugim jego dziełem, które dotyczy tematyki chińskiej, zaraz po *On a Chinese Screen* z 1922, opowiadające o podróżach na kontynencie azjatyckim (Holden 1996: 23). Na rok 1934 przypada pierwsza polska publikacja książki (wydana została pod tytułem *Malowana zasłona* przez Bibliotekę Echa Polskiego w tłumaczeniu Franciszki Arntszajnowej) oraz ekranizacja w hollywoodzkiej reżyserii Ryszarda Bolesławskiego, gdzie postać głównej bohaterki zagrała Greta Garbo (Stachówna 2008: 80).

Jak sugeruje biograf brytyjskiego powieściopisarza, Robert Calder, *Malowany welon* jest utworem, zawierającym wątki autobiograficzne. Głównych bohaterów: Waltera i Kitty Fane'ów można porównać do autora i jego żony – Syrie, którzy po jedenastu latach małżeństwa

## Chiny malowane euro-amerykańskimi farbami. Obraz Chin w powieści "Malowany welon" Williama Somerseta Maughama i w filmie "Malowany welon" w reżyserii Johna Currana

---

wystąpili o rozwód w 1928 (Calder 1989: 185-186). Inspiracją do napisania *Malowanego welonu* (a także sztuki *East of Suez*) była podróż Maughama do Chin na przełomie 1919 i 1920 (Curtis, Whitehead 1987: 155).

W artykule przedstawiony został sposób wytwarzania obrazu Innego (w rozumieniu – jako inna kultura, inna przyroda, inny człowiek), dekonstruowanego przy pomocy narzędzi krytyki postkolonialnej stosowanej m.in. przez Edwarda W. Saida i Gayatri Chakravorty Spivak. Ustalenia tych badaczy – zawarte między innymi w pracach *Culture and Imperialism* (Said 1993) i *In Others Worlds* (Chakravorty Spivak 1987) – dały fundamenty „postkolonializmu”, czyli postawy metodologicznej, której celem jest analizowanie tekstów kultury powstałych z imperialistycznego punktu widzenia, a zatem – punktu dominującego pod względem politycznym i kulturowym. Patrząc z perspektywy imperialnej, świat postrzega się przez pryzmat europejskich mocarstw kolonialnych, przede wszystkim Anglii i Francji; w związku z tym, w badaniach postkolonialnych krytykę wymierza się wobec relacji, sposobu traktowania nieistniejących już imperiów względem innych państw, regionów czy ludności (Markowski, Burzyńska 2006: 551). Jak pisze Said w książce *Culture and Imperialism*, imperializm to „praktyka, teoria oraz postawy dominującego centrum – metropolii, panującego nad odległym terytorium” (Said 1993: 3). Poza tym, w książce *Orientalism* z 1978 Said stwierdza, że percepcja kształtuje się przez dyskurs i udowadnia, że Orient (inaczej Wschód), będący przedmiotem badań m.in. archeologów, historyków, polityków, którzy zajmowali się jego analizą od XVIII wieku, nie jest obiektywną rzeczywistością, lecz nową jakością, ich tworem bądź wynalazkiem. Ponadto, badacz podkreśla, że stosunek do Wschodu był dwuznaczny. Z jednej strony – traktowano go jako coś „Innego”, w znaczeniu gorszego – pożądanego tylko dla pozyskiwania nowych terenów, na których zaprowadzano porządek i kontrolę. Z drugiej –

Wschód fascynował oraz budził niepokój przez swoją egzotyczność i tajemniczość, na temat których trzeba było stworzyć własne wyobrażenia (Markowski, Burzyńska 2006: 552-553).

*Malowany welon* – jako dzieło literackie W. Somerseta Maughama i filmowe Johna Currana można odczytać także z perspektywy postkolonialnej. Fabuła książki i filmu traktuje o Europejczykach, którzy w Chinach pełnią rolę „cywilizatorów”, niosących pomoc w zwalczaniu epidemii cholery. Wśród przyjezdnych jest małżeństwo Fane’ów: Kitty (w filmie Naomi Watts) i Walter (Edward Norton). Podczas urlopu w Anglii, Walter poznaje Kitty Garstin, która nigdy nie będzie go kochać (inaczej pokazuje film, w którym pod koniec akcji filmowej para odwzajemnia swoje uczucia). Kitty poślubia Waltera ze względów czysto ekonomicznych, nie chce bowiem być dłużej starą panną (miała wówczas 25 lat); w tym czasie jej młodsza siostra – Doris, wychodzi za mąż, co sprawia, że Kitty bez problemu godzi się na ślub z Walterem. Mąż Kitty jest bakteriologiem; po dwóch latach małżeństwa spędzonych w Chinach, Walter orientuje się, że jego żona ma romans z Charliem Townsendem (w filmie Liev Schreiber) i postanawia wyjechać do Mei-tan-fu – miasta malarycznego, odległego o 10 dni drogi od Tching-Yen (Hong Kongu)<sup>1</sup>, gdzie Kitty wiodła do tej pory beztrudne życie. Walter zdaje sobie sprawę, że posyła ich oboje na pewną śmierć, ale ma być to karą głównie za zdradę, której dopuszcza się Kitty. Jak twierdzi Maugham, główny wątek powieści zaczerpnął z fragmentów *Pieśni V Czystości Boskiej Komedii* Dantego, który opowiada o historii Pii dei Tolomei ze Sieny i jej zazdrosnego męża (podejrzewa się go także o cudzołóstwo), który to

<sup>1</sup> Pierwotna nazwa miasta, w którym początkowo mieszkało małżeństwo Fane’ów, to Hong Kong. Natomiast w książce pojawia się nazwa Tching-Yen. Spowodowane jest to tym, że Maugham, będąc w Chinach, spisywał prawdziwe historie ludzi, które następnie wplatał w tekst *Malowanego welonu* (a fragmenty powieści publikowano w czasopiśmie *Nash’s Magazine*). Z tego też względu wytoczono pisarzowi proces, czego konsekwencją była zmiana niektórych nazw własnych w powieści: Hong Kong przekształcono na Tching-Yen, a nazwisko Lane zapisano jako Fane (Curtis, Whitehead 1987: 160).

## Chiny malowane euro-amerykańskimi farbami. Obraz Chin w powieści "Malowany welon" Williama Somerseta Maughama i w filmie "Malowany welon" w reżyserii Johna Currana

---

uprowadza ją do zamku, mając nadzieję, że trujące opary przyczynią się do jej natychmiastowej śmierci (Barrett 2011: 52).

Z kolei, Grażyna Stachówna interpretuje film Currana jako typowy melodramat, w którym kochankowie na początku znajomości są dla siebie obcy, lecz po ślubie i kilku latach wspólnego życia – zakochują się i chcą dzielić razem dalsze losy. Niestety, nie jest to możliwe, ponieważ Walter umiera na cholere. Jednakże hollywoodzka produkcja jest przeciwieństwem utworu Maughama. Powieść ta nie jest melodramatem, bo po ślubie Kitty nie odwzajemnia uczuć męża. Pobyt w Mei-tan-fu przede wszystkim ma służyć dla głównej bohaterki jako miejsce pokuty za wyrządzone krzywdy względem kochającego ją Waltera (Stachówna 2008: 75-77).

Zarówno w dziele Maughama, jak i Currana Chiny przedstawione są jako miejsce „Inne” – obce. Jednym z wyznaczników owej Inności jest kultura chińska. Biorąc pod uwagę zachodni punkt widzenia: europejski (w Anglii powstała książka Maughama) i amerykański (ze względu na amerykańską produkcję filmową) – Chiny to kraj nieodgadniony, nieodkryty. Postacie reprezentujące „Zachód” uważają go za dziwny, trochę zbyt wyidealizowany. Dowodem na to są fragmenty z powieści, w których Walter opowiada o chińskich polach golfowych, wyścigach konnych, klubach towarzyskich. Kitty jest oczarowana; urzekają ją tego typu atrakcji w życiu codziennym); podobnie w filmie: występujące żywe barwy, surowe, aczkolwiek czyste ulice i porządek na nich (pomimo widocznej biedy) – przemawiają za tym, by uznać Chiny za kraj bajkowy:

Miał posadę w Tching-Yenie. Jesienią miał tam wrócić. Opowiadał wiele o Chinach. Kitty zawsze starała się okazywać zainteresowanie przedmiotem rozmowy, ale to, co opowiadał Fane o życiu w Tching-Yenie, brzmiało naprawdę dość zachęcająco; były tam kluby, tenis, wyścigi konne, polo i golf (Maugham 2007: 32).

Egzotyka, którą tak bardzo Kitty się napawa, jest deprecjonowana. Walter opowiada o tym, że w kraju azjatyckim, w którym pracuje, pełno jest egzotycznych miejsc czy różnego rodzaju rozrywek. Wydawałoby się, że wszystkie te rzeczy są egzotyczne, gdyż w tak odległym kraju można się nimi cieszyć tak samo jak w rodzimej Anglii. Jest to złudzenie, ponieważ Kitty nie zachwyca się tym, co chińskie, lecz właśnie tym, co angielskie - po prostu tym, co zna. Mówiąc o polach golfowych czy klubach towarzyskich, kobieta nie myśli o czymś co jest dla niej nowe, nieznanne, dlatego też zachwyty egzotyką jest tylko pozorny.

Jeśli chodzi o nastawienie Chińczyków do przybyszów, Europejczycy wcale nie są mile widzianymi gośćmi w Chinach (o ile w ogóle można powiedzieć, że przybyli tam jako goście). Są raczej intruzami, którzy na siłę starają się pomóc narodowi chińskiemu w walce z szalejącą cholerą i innymi problemami społecznymi. Chińczycy traktują „cywilizatorów” jak „obcych”. W filmie wyraźnie zaakcentowano tę kwestię. Przybysze czują się zagrożeni, ale i tak robią wszystko, by dać odczuć autochtonom, że są wyżej położeni w hierarchii społecznej. Przykładem tego jest zachowanie Kitty noszonej w lektyce przez miasto. Widzi ona dziesiątki wściekłych oczu, zwróconych na nią. Ktoś z tłumu wykrzykuje: „Obca. Wracaj do domu!”. Bohaterka odczuwa strach przed nimi, jest zdezorientowana, ale tylko przez chwilę, ponieważ wie, że Azjaci nie są w stanie zbuntować się przeciwko niej, dlatego niewzruszona jedzie dalej przez wąskie uliczki, nie przejmując się tłumem.

Ludzie z Europy czują się panami i władcami na obcym kontynencie. Odznaczają się ignorancją wobec głowy państwa, która miała przyjechać do miasta. Kitty nawet nie wie, że osoba sprawująca najwyższą władzę w państwie ma ich odwiedzić. Wynika z tego, że

## Chiny malowane euro-amerykańskimi farbami. Obraz Chin w powieści "Malowany welon" Williama Somerseta Maughama i w filmie "Malowany welon" w reżyserii Johna Currana

---

Europejczycy interesują się tylko swoimi sprawami, a Inna kultura ich zupełnie nie interesuje:

Usiedli i na chwilę zapanowało między nimi milczenie. Potem Walter rzucił jakąś uwagę, której powszedniość czyniła właśnie w tej chwili ponure wrażenie.

- Cesarzowa nie przyjechała – rzekł – ciekawa rzecz, czy opóźniła się z powodu burzy.
- Czy dzisiaj miała przyjechać? (Maugham 2007: 59).

Co więcej, widać tutaj kompletną ignorancję Maughama wobec historii państwa, w którym toczy się akcja powieści. Przypomnijmy: są lata 20. XX wieku i Chiny nie są już cesarstwem. Być może angielski pisarz ma na myśli cesarzową wdowę Cixi. Właśnie ona jest ostatnią cesarzową, której rządy przypadają na lata 1839-1908, a 10 października 1911 roku ma miejsce bunt armii w Wuchang i obalenie rządów młodego cesarza Puyi. I właśnie od tego momentu datuje się ostateczny upadek cesarstwa i początek republiki (Mormon, Lewis 2007: 338-339). W filmie także widoczne są elementy, które wskazują, że czasy cesarskich Chin przeminęły. Przechodzący ulicami miasta żołnierze ubrani są w stroje, które noszono w późniejszym okresie; służą oni w armii komunistycznej.

Kolejnym przykładem Innej kultury u Chińczyków może być postępowanie wojska. Maugham bezpośrednio pokazuje, że wśród chińskich żołnierzy nie ma kultury. Oczywiście, znowu jest to „zachodni” punkt widzenia. Przejawia się to w zachowaniu członków armii, które powinno dawać przykład innym, tymczasem żołnierze pułkownika Yü kradną, co tylko się da. Ze względu na panujące warunki (bieda), ludzie dopuszczają się niemoralnych czynów. Mówią o tym Walter i sędzia Waddington: „Nie zabraknie panu tutaj roboty. Padają jak muchy. Sędzia tracił zupełnie głowę, a pułkownik Yü, dowodzący wojskiem, z trudem powstrzymuje swoich żołnierzy od plądrowania” (Maugham 2007: 59).

Nie do zrozumienia dla Europejczyków jest również fakt, że Chińczycy składają ofiary bożkom. Spowodowane jest to tym, że chcą, aby epidemia zaraźliwej choroby została powstrzymana przez nadprzyrodzone bóstwa. Europejczycy – w tym wypadku Anglicy, którzy są protestantami oraz katolickie siostry zakonne z Francji (wychowujące osierocone dzieci) – nie mogą pojąć zachowania lokalnych mieszkańców. Jest to dla nich obce, egzotyczne i dziwne. A nawet więcej: barbarzyńskie wobec „ucywilizowanej” religii chrześcijańskiej:

Umierało około stu ludzi dziennie i rzadko kto z dotkniętych zarazą powracał do zdrowia; wyniesiono bożków z opuszczonych świątyń na ulice; składano im ofiary i ślubowano ofiary, ale bogowie nie powstrzymywali zarazy. Ludzie wymierali tak gęsto, że niepodobna prawie było wszystkich pogrzebać. W niektórych domach wyginęły całe rodziny i nie było komu odprawić ceremonii pogrzebowych (Maugham 2007: 115).

Następnym aspektem Inności w *Malowanym welonie* jest przykład Innej przyrody. Jak pisze Said, Wschód był czymś egzotycznym, a zarazem fascynował ludzi pochodzących ze starego kontynentu (Markowski, Burzyńska 2006: 553). Dowodem na to są rozległe opisy przyrody w książce (m.in. pól ryżowych i gajów bambusowych) oraz malownicze krajobrazy i roślinność przedstawione w filmie, które widzą główni bohaterzy, jadący do cholerycznego Mei-tan-fu:

Nagle milczący tak długo tragarze zaczęli rozmawiać z ożywieniem, a jeden z nich gestem i słowami, z których nie rozumiała, starał się zwrócić na coś jej uwagę. Spojrzała we wskazanym przezeń kierunku na szczyt pagórka i ujrzała łuk sklepienia; wiedziała już, że jest to zapewne pomnik postawiony dla uczczenia pamięci jakiegoś znanego uczonego lub cnotliwej wdowy; niejedną już taką budowlę widziała w czasie wędrówki lektyką; ta jednak wydała jej się bardziej imponująca od spotykanych dotąd, ale gdy przyglądała się sylwetce łuku odcinającego się wyraźnie w świetle zachodzącego słońca, ogarnęło ją jakieś dziwne uczucie niepokoju. (...) Przebywali teraz **gaj bambusowy**, a bambusy, pochylające się dziwnie nad drogą, zdawały się chcieć ją zatrzymać (...) Dosiedli podnóża pagórka i **poła ryżowe** znikły. Tragarze wspięli się nań przyspieszonym krokiem. Pagórek był

## Chiny malowane euro-amerykańskimi farbami. Obraz Chin w powieści "Malowany welon" Williama Somerseta Maughama i w filmie "Malowany welon" w reżyserii Johna Currana

---

pokryty tłoczącymi się wokół małymi zielonymi garbami, od których powierzchnia ziemi wydawała się sfalowana jak piasek nadmorski w czasie odpływu; wiedziała już, co to jest; niejeden taki widok uderzył jej oczy przy zbliżeniu się do ludnych miast i wyjeździe z nich. To **cmentarz** (Maugham 2007: 105).

Podobnie ukazwane jest niebo. Europejczycy zachwycają się jego błękitnym odcieniem oraz czystością, której nie mogą doświadczyć w rodzinnej, mglistej Anglii (główni bohaterzy pochodzą z angielskich metropolii). Ponadto, ich podziw wywołują puste ulice w godzinach porannych – także element nieobecny w angielskich miastach. Widać to w stwierdzeniu narratora: „Niepodobna uwierzyć, by przyroda – błękit nieba był czysty jak serce dziecięce” (Maugham 2007: 156). Poza tym, Anglicy urzeczeni są zielonymi pagórkami, na których widzą chodzące bezwiednie bawoły (Maugham 2007: 126), zaś w filmie – wysokimi górami, jeziorami. Napawają się pięknem i oryginalnością przyrody.

Wątkiem, który można poddać analizie postkolonialnej, jest ukazanie w dziełach angielskiego pisarza i amerykańskiego reżysera Innego człowieka. Ową inność odbiorca dostrzega już na pierwszej stronie powieści, gdzie wyłania się obraz Chińczyka – sługi. Narrator przekazuje, że Chińczycy tylko usługują swoim panom. Wyróżnia się dwie kategorie usługujących: *boy* (sługa płci męskiej) oraz *amah* (chińska pokojówka). Analizując film i fabułę książki można wyciągnąć wniosek, że tak naprawdę Chińczycy cechują się biernością; pełnią oni niewiele funkcji. Większość ich życia stanowi monotonia; nic się nie zmienia, a główną czynnością jest usługiwanie, rozdawanie koktajli i oliwek swoim panom i ich gościom (Maugham 2007: 45). Służba chińska zwraca się per pan/pani do przybyszów z Europy i nigdy nie wchodzi z nimi w głębsze relacje. Chińczycy stają się tym samym „nie-ludźmi”, tylko „przedmiotami”. Ztraca się ich tożsamość.

Inny człowiek – rozumiana jako pewna kategoria postkolonialna – pojawia się także w kontekście problemu pracy. Co interesujące, w

powieści rzadko pojawiają się opisy Chińczyków zajmujących się zwykłymi, przyziemnymi, domowymi pracami czy robotami na roli. Wyeksponowano natomiast ich rolę jako służących lub tragarzy trumien. Czynność ta staje się poniekąd ich codziennym zajęciem (a także – obowiązkiem). Nigdzie nie widać, aby biały człowiek wykonywał tego typu zadania. W filmie ukazano dobroczynność Waltera – który leczy będących w potrzebie. Natomiast najgorsze, a zarazem najcięższe prace i tak należą do mieszkańców Chin. Ponadto, wizerunek tragarzy jest negatywny. Przejawia się to przez zastopowanie epitetów o negatywnym ładunku emocjonalnym. Są oni opisywani jako pracownicy „w obdartych niebieskich bluzach”:

Noc zapadła. Nagle tragarze w podnieceniu zagadali głośno i szybkim ruchem, od którego zachwiała się jej lektyka, przycisnęli się do muru. Kitty zrozumiała, co ich spłoszyło, gdyż właśnie w tej chwili jacyś ludzie śpiesznie i w milczeniu przenieśli obok nich świeżo skleconą z surowych, niepomalowanych desek trumnę, której biel zaświeciła tajemniczo wśród rosnących ciemności (Maugham 2007: 106).

Podążając za tekstem Maughama można stwierdzić, że wszystko, co chińskie, jest złe – nawet trumny, do których chowa się osoby zmarłe na nieuleczalną chorobę tamtych czasów. Nie są one odpowiednie dla europejskiego ciała. Przejawia się to przez użycie przymiotnika „chińskiej” w odniesieniu do trumny, do której ma zostać złożone ciało Waltera. Co więcej, porównanie trumny do „obcego łóżka” także wskazuje na pogardliwy stosunek Europejczyków do Chińczyków oraz powoduje negatywne nastawienie odbiorcy książki czy filmu do obywateli Państwa Środka:

Trzy godziny potem odbył się pogrzeb. Myśl o tym, że Walter został pochowany w chińskiej trumnie była niewymownie przykra dla Kitty. Miała wrażenie, że będzie mu

## Chiny malowane euro-amerykańskimi farbami. Obraz Chin w powieści "Malowany welon" Williama Somerseta Maughama i w filmie "Malowany welon" w reżyserii Johna Currana

---

niewygodnie w tym drewnianym, obcym łóżku, ale nie było na to rady (Maugham 2007: 225).

Ukazany jest również obraz Chińczyka – żebraka. Umiera on na ulicy, wywołując przy tym nieprzyjemne odczucia u Kitty. Nie współczuje ona i nie martwi się losem żyjących w nędzy. Jest tylko obrzydzona takimi widokami, nie reaguje na wołanie o udzielenie pomocy i pozostaje niewzruszona. Widoczny jest strach u niej, lecz nie jest on spowodowany przejmowaniem się tym, że ktoś umiera na ulicy, ale troską o samą siebie. Kitty tak naprawdę boi się ludzi pochodzących z marginesu, ponieważ mogliby ją zarazić. Uczucie grozy, które dominuje na każdym kroku, jest spowodowane szalejącą cholera – dlatego tak bardzo Europejczycy boją się Azjatów (których w dużym stopniu już oświadczyło śmiertelne zarażenie). W scenie, w której Kitty z panem Waddingtonem wchodzi na ulicę, uwidacznia się ów lęk Europejczyków:

Jeden z boyów rozwarł ciężkie wrota i wyszli na zakurzoną uliczkę. Zaledwie uszli parę kroków, gdy Kitty, chwytając Waddingtona za ramię, wydała krzyk przerażenia.

– Niech pan spojrzy!

– Co takiego?

Pod murem okalającym zabudowania leżał na wznak jakiś człowiek z wyciągniętymi nogami i rękoma zarzuconymi na głowę; w brudnych niebieskich łachmanach, z roztartym na kształt wiechcia warkoczem wyglądał na chińskiego żebraka.

– Robi wrażenie nieżywego – dyszała Kitty.

– Trup. Chodźmy prędzej; niech pani lepiej nie patrzy w tę stronę. Każę go zabrać, gdy wrócimy.

Ale Kitty trzęsała się tak silnie, że nie mogła postąpić kroku.

– Nigdy dotąd nie widziałam umarłego.

– O, niech się pani stara co prędzej przyzwyczaić do tego widoku. Zobaczycie ich pani niemało, zanim opuścicie tę miłą miejscowość.

Ujął ją pod rękę. Szli cały czas w milczeniu (Maugham 2007: 125).

Chińczyk – szpieg, konfident, jest kolejnym obrazem widzianym z perspektywy euro-amerykańskiej. Podczas sceny łóżkowej Kitty z jej kochankiem – Charliem, usłyszawszy, że ktoś przekręca gałką od drzwi sypialni, kobieta wypowiada następujące słowa: „Nie, to w żaden sposób nie mógł być Walter. Na pewno ktoś ze służby. Mniejsza o nich. Chińska służba i tak przecież wie zawsze o wszystkim, ale umie trzymać język za zębami” (Maugham 2007: 18). Użycie frazy: „to w żaden sposób nie mógł być Walter” oraz „na pewno” z góry implikuje sąd oskarżycielski, jakoby Chińczycy byli zaangażowani w każdą podejrzaną sprawę. Z kolei cywilizowany człowiek jest niewinny – nawet nie przypuszcza się, że mógłby coś złego zrobić. A jeśli nawet tak by było, to wina zawsze leży do stronie chińskiej.

Ewidentnie Europejczycy gardzą Chińczykami; uważają ich za groteskowych. Wygląd zewnętrzny obywateli Chin jest gorszy i dziwny – bez wątpienia ma to negatywny wydźwięk, a także deprecjonuje człowieczeństwo osób, pochodzących z innego kontynentu:

Wysiadła z rikszy na Victoria Road i pieszo wspięła się stromą, wąską uliczką, wiodącą do sklepu. Zatrzymała się na chwilę, jakby przyglądając się wystawionym przedmiotom. Ale chłopiec czatujący przed sklepem na klientów, poznawszy ją od razu uśmiechnął się porozumiewawczo. Powiedział coś po chińsku do kogoś wewnątrz sklepu i właściciel, **mały człowieczek o tłustej twarzy** [podkreślenie autora - M.L.], w czarnej szacie, wyszedł i powitał ją (Maugham 2007: 62).

Następnym przykładem marginalizowania chińskiej ludności jest sposób, w jaki mówią zakonnice, które kierują klasztorem i opiekują się sierotami. Jedna z sióstr powiada: „Ci Chińczycy są zupełnie pozbawieni odporności” (Maugham 2007: 148). Uwidacznia się tutaj bezwzględnie pogardliwe myślenie, w którym nawet osoby duchowne nie widzą nic

## Chiny malowane euro-amerykańskimi farbami. Obraz Chin w powieści "Malowany welon" Williama Somerseta Maughama i w filmie "Malowany welon" w reżyserii Johna Currana

---

złego, albo nienaturalnego. Poza tym, opis niemowląt w klasztorze budzi kontrowersje i może zostać uznany wręcz za rasistowski. Nie traktuje się ich w kategoriach ludzkich, tylko przyrównuje do zwierząt, które mają zniekształcone twarze, tylko dlatego, że różnią się od niemowlaków europejskich:

Były bardzo czerwone i machały nieustannie rączkami i nóżkami; ich osobliwe chińskie twarzyczki były dziwacznie powykrzywiane; wyglądały na małe zwierzątka nieznanego gatunku (Maugham 2007: 143).

Także opisy dzieci świadczą, że Europejczycy nie mogą się przyzwyczaić do ich wyglądu zewnętrznego: „Małe brzydko ubrane dziewczynki o czarnych sztywnych włosach, okrągłych żółtych twarzach i wytrzeszczonych czarnych oczach” (Maugham 2007: 163). Sam Walter – lekarz – nie wymawia niczego pozytywnego o dzieciach do żony: „Nie uważam cię za kobietę zdolną do bezinteresownych wysiłków na rzecz kilku zaśniedziałych zakonnic i gromady chińskich bachorów” (Maugham 2007: 195). Ponadto, przytoczony jest obraz dziecka – kaleki z wodogłowiem, które początkowo jest niechętnie traktowanego przez Kitty. Nieustannie wskazuje się, że jest to rasa żółta, opisując chińskie dzieci, które mają „żółte uszki” (Maugham 2007: 173) – co jednoznacznie podkreśla ich inność i tym samym wywołuje śmiech zachodniej śmietanki towarzyskiej.

Trzeba też zwrócić uwagę na fakt, że Chińczycy w powieści i książce są bezimienni. Nigdzie nie pada imię pokojówki czy służącego. Wszyscy traktowani są bezosobowo i przedmiotowo: „Chiński boy poprosił ją, by zaczekała i przyniósł odpowiedź, że pan Townsend przyjmie ją za chwilę” (Maugham 2007: 82) lub w scenie Kitty z Charliem „Ktoś usiłował otworzyć drzwi. Pewnie *amah* albo któryś z boyów” (Maugham 2007: 7) albo „W dwa dni po ich przybyciu kucharz

ze zwykłą chińską beztroską podał do stołu świeżą sałatę (...) Kucharz, widząc, że nie protestują, podawał sałatę codziennie” (Maugham 2007: 124). Po raz kolejny odbiera się tożsamość Chińczykom. Przyjezdni z Europy stosują typowy gwałt słowny na obywatelach Chin. Ich zachowanie w żaden sposób nie może być usprawiedliwione, ponieważ to oni są intruzami, którzy zaprowadzają inny porządek, dziwaczny i niezrozumiały dla każdego Chińczyka.

Na podstawie powyższych analiz można jasno stwierdzić, że w obu wersjach *Malowanego welonu* (książkowej i filmowej) ukazany został zdecydowanie negatywny obraz Chińczyka, zredukowanego wręcz do rangi „nie-człowieka”. Jest kimś innym, którego nie sklasyfikuje się do żadnej grupy. W rozmowie z Kitty pan Waddington mówi, że są trzy warstwy ludzi:

- a) stąpający po ziemi (on i Kitty);
- b) będący w otchłani (Walter);
- c) pochodzący z nieba (francuskie zakonnice).

Chodzi mu o to, że ci „stąpający po ziemi”, czyli on i pani Fane, wiedzą, jakie są niebezpieczeństwa związane z przebywaniem z ludźmi, u których wykryto zarazę, dlatego starają się ich unikać. Drugą kategorią są ludzie „będący w otchłani”. Zalicza się do niej Walter Fane, który codziennie obcuje z śmiertelnie chorymi, przez co jest narażony na zakażenie siebie samego oraz żony i innych, z którymi się przyjaźni. Do trzeciej grupy włącza się osoby „pochodzące z nieba”. W tym przypadku są to zakonnice, które mimo bezpośredniego kontaktu z cholerycznymi dziećmi, starają się im pomóc i ulżyć w cierpieniu. Pan Waddington w rozmowie pomija Chińczyków, nie wypowiada się o nich, tym samym traktuje ich jakby nie istnieli: „Widzi pani, pani i ja jesteśmy tu jedynymi ludźmi chodzącymi spokojnie i solidnie po ziemi. Zakonnice kroczą po

## Chiny malowane euro-amerykańskimi farbami. Obraz Chin w powieści "Malowany welon" Williama Somerseta Maughama i w filmie "Malowany welon" w reżyserii Johna Currana

---

niebie, a mąż pani przebywa w ciemnościach otchłani” (Maugham 2007: 121).

Chińczyk występuje także jako Inny z powodu religii. W europocentrycznym mniemaniu tylko jedna religia jest tą właściwą, a samym Anglikom daleko do religijnej tolerancji. Czasami tylko podkreśla się, że dany Chińczyk lub Chinka się nawróciła: „Ta sama **nawrócona** Chinka, która otworzyła im drzwi, wniosła teraz na tacy filiżanki, czajnik i mały talerzyk z ciastkami, znanymi pod nazwą magdalenek” (Maugham 2007: 137). Natomiast macierzystych chińskich religii nie traktuje się poważnie, a nawet – ujmuje się je w kategoriach zabobonów i pogańskich obrządków.

Obcość nie tylko występuje w relacjach Europejczycy – Chińczycy. Zauważa się także, że proces alienacji pojawia się między Anglikami. Dotyka on młodej pary, która wyemigrowała do Chin. Kitty staje się obca dla swojego męża. Spowodowane jest to zdradą (z Karolem Townsendem), której Walter nie może przebaczyć. Czar miłości, który wcześniej otaczał państwa Fane’ów, teraz prysł:

Na parowcu, który niósł ich w górę rzeki, Walter czytał nieustannie, ale przy stole wysiłał się na pozory rozmowy. Gawędził z nią jak z **obcą osobą**, z którą przypadkowo odbywa podróż, o rzeczach obojętnych, przez grzeczność, a może i dlatego, żeby jak przypuszczała Kitty, wyraźnie zaznaczyć dzielącą ich przepaść. W błysku intuicji Kitty powiedziała Karolowi, że Walter posłał ją do niego z groźbą wyboru między rozwodem a podróżą do siedliska zarazy jedynie w tym celu, by sama mogła się przekonać o tchórzostwie i egoizmie kochanka (Maugham 2007: 103).

Jedyny pozytywny obraz, jaki wyłania się z *Malowanego welonu* względem obcych, to postać kochanki sędziego Waddingtona. Jest ona Mandżurką, z królewskiego rodu, o dłoniach koloru kości słoniowej, pięknych długich włosach i delikatnej cerze. Być może dlatego jest ona przedstawiona w pozytywnym świetle, bo nie należy do ludności Han

(czyli rdzennych Chińczyków). Opis wyglądu zewnętrznego sugeruje, że jest ładniejsza niż kobieta-Chinka. Zatem można wyciągnąć wniosek, że im bardziej mieszkaniec/mieszkanica Państwa Środka odpowiada zachodnim normom piękna, tym częściej spotka się z większą tolerancją ze strony Europejczyków. Mówiąc inaczej: Chinka wtedy jest atrakcyjna dla Anglików, kiedy jest egzotyczna, ale tylko trochę. Poza tym, nawet jeśli kochanka Waddingtona nie jest przedstawiona w złym świetle, to i tak nikt nie wymawia jej imienia. Można więc stwierdzić, że nawet ją traktuje się jako Inną:

Kilka dni po tym Waddington przyszedł do Kitty do klasztoru – gnana niepokojem podjęła bezzwłocznie swoje zajęcie – i zabrał ją na przyręczoną herbatkę do swej **Mandźurki** (...) Przed kwadratowym stołem na sztywnym fotelu (stół i krzesła były z czarnego, pięknie rzeźbionego drzewa) siedziała **Mandźurka**. Podniosła się, gdy weszli, ale nie postąpiła ani kroku na ich spotkanie (Maugham 2007: 197-198).

Porównując tekst brytyjskiego pisarza i adaptację filmową amerykańskiego reżysera, okazuje się, że obraz Chin w nich zawarty pozostaje niezmienny: jest to egzotyczna przyroda, kultura nie do pojęcia przez „cywilizowanego” Europejczyka, w której Chińczycy są „barbarzyńcami do oświecenia i uratowania”. Książka Maughama wyrasta z perspektywy uwarunkowanej tym, że wtedy myślenie w kategoriach kolonialnych było oczywiste, stąd angielski prozaik wytwarza obraz Innego, który jest gorszy, ale także eksponuje jego barbarzyńskość. Gestem kolonialnym jest zupełne milczenie na temat historii Państwa Środka. Somerset Maugham pozbawia Chińczyków ich historii i kultury, wykazuje ignorancję wobec sytuacji politycznej owego okresu. Dziwi natomiast fakt, że wiek później w obrazie Chin (jeśli chodzi o film) nic się nie zmieniło. Zarówno na początku XX wieku jak i współcześnie Europejczyk staje się „cywilizatorem”, „ratownikiem” i... kolonizatorem.

Chiny malowane euro-amerykańskimi farbami. Obraz Chin w powieści "Malowany welon" Williama Somerseta Maughama i w filmie "Malowany welon" w reżyserii Johna Currana

---

Innymi słowy, wniosek płynący z interpretacji tych dwóch utworów może być następujący: wydaje się, że na przestrzeni stu lat w kulturze masowej Chiny stanowią „niezbadany ląd” – tło dla całkiem euro-amerykańskiego romansu.

**Słowa kluczowe:** postkolonializm, tożsamość, Malowany welon, Chiny, Anglia, Stany Zjednoczone

#### LITERATURA

Barrett M.

2011 *Tropical Affair*, „New Statesman” 140, s. 52.

Calder R.

1987 *Willie. The Life of W. Somerset Maugham*, London: Heinemann.

Chakravorty Spivak G.

1987 *In Other Worlds*, London: Routledge.

Curtis A., Whitehead J.

1987 *W. Somerset Maugham: The Critical Heritage*, London: Routledge.

Holden P.

1996 *Orienting Masculinity, Orienting Nation: W. Somerset Maugham's Exotic Fiction*, Westport: Greenwood Press.

Markowski M., Burzyńska A.

2006 *Teorie literatury XX wieku*, Kraków: Znak.

Maugham S.

2007 *Malowany welon*, tłum. F. Arnsztajnowa, Warszawa: Świat książki.

Morton W., Lewis Ch.

2007 *Chiny. Historia i kultura*, tłum. B. S. Zemanek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Said E.

1993 *Culture and Imperialism*, London: Vintage.

Stachówna G.

2008 *Małżeństwo z rozsądku na chińskim tle. Malowany welon*, w: S. Bobrowski (red.), *Studia filmoznawcze, Niebo i piekło melodramatu, nr 29*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 73-88.