

Monika KOŁODZIEJ

ISLAM WE WSPÓŁCZESNYCH CHINACH

Abstrakt:

Artykuł zawiera charakterystykę grupy etnicznej Hui, czyli Chińczyków wyznających islam, zamieszkujących głównie prowincje Ningxia i Kansu położone na Szlaku Jedwabnym oraz tworzących zwarte społeczności w niektórych wielkich miastach Chińskiej Republiki Ludowej (np. Xi-an). W szczególności ukazane są problemy szczególnej tożsamości Hui i ich stosunki tak z większością Han, jak i z zamieszkującymi Chiny narodami muzułmańskimi. Muzułmanie chińscy zmuszeni byli w ostatnich dekadach do kilkakrotnego przystosowywania się do warunków wynikających ze zmian w polityce komunistycznych władz, a obecnie starają się spełniać oczekiwania, jakie wynikają z rozwoju kosmopolitycznego społeczeństwa konsumpcyjnego. Na ich sytuację wpływa z jednej strony polityka władz komunistycznych dążących do utrzymania dobrych stosunków z państwami muzułmańskimi, z drugiej pomoc udzielana przez te państwa, a także okoliczności wynikające z konfliktów z udziałem państw islamskich, jakie mają obecnie miejsce.

Słowa kluczowe: Chiny, muzułmanie, Hui, tożsamość, zróżnicowanie etniczne

W Chińskiej Republice Ludowej, gdzie 92% ludności stanowią Chińczycy (*Han*¹) oficjalnie wyróżnionych jest aż 56 narodowości (*minzu*), w tym 10 odrębnych społeczności muzułmańskich. Według oficjalnych statystyk obecnie w Chinach żyje niemal 25 mln muzułmanów², choć jak od lat sugerują komentatorzy, dane te mogą być zaniżone (Israeli 2002, s. 121; Armijo-Hussein 2010, s. 315). Większość muzułmanów w Chinach należy do sunnickiej szkoły hanafickiej, uznawanej za najbardziej tolerancyjną i otwartą. Są oni społecznością wewnątrznie bardzo zróżnicowaną, co związane jest z długą, sięgającą VII w. historią islamu w Państwie Środka oraz polityką sinizacyjną chińskich władz wobec mniejszości etnicznych. Niniejszy artykuł dotyczy *minzu*

¹ Zgodnie z cenzusem z 2010 r. Dane za:

http://news.xinhuanet.com/english2010/china/2011-04/28/c_13849933.htm

² Za Pew Research Center, dane z 2010 r.

http://www.globalreligiousfutures.org/countries/china#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2013

Hui, najliczniejszej spośród mniejszości muzułmańskich, której liczebność szacowana jest na 10,6 mln.

„Znajomi obcy”

Do lat 50. XX wieku nazwa *Hui* traktowana była w Chinach jako kategoria religijna, którą obejmowano wszystkich muzułmanów. Władze komunistyczne dokonały rozgraniczenia między *Hui*, których uznano za etnicznych Chińczyków wyznania muzułmańskiego, a innymi ludami będącymi wyznawcami tej religii. Grupa *Hui*, nie jest jednak mniejszością modelową, *Hui* są dla większości Chińczyków *Han* „znajomymi obcymi” (Lipman 1998), wyglądającymi i posługującymi się tym samym językiem co oni, żyjącymi wszędzie „obok”. Z tego powodu wyróżniani są często w literaturze jako „chińscy” lub „sino” muzułmanie.

Rząd chiński posłużył się etnonimem „narodowość *Hui*” (*Hui minzu*) w odniesieniu do muzułmanów, którzy nie posiadają własnego języka, ale posługują się dialektem społeczności, wśród której żyją. Jest to jedna z głównych cech odróżniająca muzułmanów *Hui* od pozostałych dziewięciu mniejszości należących do turecko-altajskich i indoeuropejskich grup językowych (Guanaranta i in. 2010, s. 28). Ludność pochodzenia *Hui* rozproszona jest na terenie całego kraju, jej obecność widoczna jest w niemal każdym chińskim mieście. Społeczność współcześnie uznawana jako muzułmanie *Hui* nie stanowi monolitycznej grupy. Jedną z podstawowych trudności narastających przy próbach generalizacji na ich temat związana jest z rozmieszczeniem. Warunki życia, jak i lokalne zwyczaje społeczności zamieszkałych w dużych ośrodkach miejskich, jak Pekin, Szanghaj, Xi’an czy Guangzhou znacząco różnią się od tych w regionach mniej zurbanizowanych, jak na górzystym południu obszaru Ningxia, który jest Autonomicznym Regionem *Hui*, lub Yunnanu. Odmienne tradycje charakterystyczne są także dla *Hui* mieszkających na terenach południowo-wschodnich miast portowych, np. w Quanzhou (Dillon 1999, s. 2). W związku z tym pojawiają się głosy w środowisku naukowym sugerujące, że sama kategoria *Hui minzu* jest mocno dyskusyjna. Podstawowym zarzutem jest jej daleko idące wewnętrzne zróżnicowanie (Gladney 1991). Złożoność kwestii dotyczącej współczesnej tożsamości *Hui* komplikują dodatkowo zmiany jakie zaszły w polityce i ideologii rządu chińskiego na przestrzeni ostatnich dekad. Niezależnie od politycznych implikacji państwo chińskie próbowało i próbuje określić znaczenie tożsamości *Hui* w terminach własnej ideologii. Jednym z kluczowych aspektów związanych ze współczesną kondycją społeczności *Hui*, jest ambiwalentna polityka rządu. Z jednej strony propaguje on ideologię nowoczesności, która traktuje religijność jako zjawisko nieprzystające do wizji współczesnego, kosmopolitycznego państwa. Z drugiej zaś - postuluje politykę tolerancji wobec mniejszości etnicznych, gdzie religia jest jednym z kluczowych elementów.

Muzułmanie w Chinach vs chińscy muzulmanie

Mówiąc o aktualnej kondycji islamu w Chinach konieczne jest odwołanie się do jego długiej i burzliwej historii znanej z rozległej literatury.³ Badacze podkreślają, iż chiński islam od samego początku był mocno zdeintegrowany. Bazował na lokalnych kongregacjach funkcjonujących niezależnie od siebie, nie uznając przy tym zewnętrznych autorytetów. Pierwsi muzulmanie osiedlali się w Chinach już za czasów dynastii Tang, tj. w VII w. Byli to arabscy i perscy kupcy, przez Chińczyków określani jako „przybysze z Zachodu” (*xi yu*), którzy różnili się od autochtonów zarówno pod względem języka, kultury jak i fizjonomii. Stosunek Chińczyków do obcych, silnie związany był ze stopniem, w jakim odbiegali oni od standardów konfucjańskiej kultury *Han*. Wynikało to z głębokiego przekonania o wyższości cywilizacji chińskiej. Jak podkreśla A. Chun, „aż do połowy XIX w. nienaturalnym dla Chińczyków było nazywanie pozostałych grup etnicznych mianem innym niż „barbarzyńcy”” (Chun 1996, s. 113). Istniała zatem społeczna presja kulturowego dostosowania się do warunków chińskich, realizowana także poprzez sinizacyjną politykę panujących dynastii. Wspomniane okoliczności sprawiały, że muzulmanie stopniowo akulturowali się w chińskim otoczeniu. Nie bez znaczenia były też małżeństwa mieszane, zawierane z kobietami *Han*. Od czasów dynastii Ming, tj. od XIV w., mówi się już nie tylko o muzulmanach w Chinach ale o „chińskich muzulmanach” (Israeli, op.cit., s. 296). Przybierają oni chińskie nazwiska, rezygnują z odmiennego stylu ubierania się a meczety budowane są na wzór lokalnych świątyń. Utrzymuje się jednak podwójny standard zachowań. Na zewnątrz muzulmanie mówią i wyglądają jak Chińczycy, zaś między sobą używają tradycyjnych imion i posługują się językiem chińskim z wtrąceniami arabskich i perskich słów. Meczety, choć nie wyróżniają się na zewnątrz od chińskich budynków, ozdobione są w środku w typowym, islamskim stylu. Używane są początkowo arabskie wersety Koranu, które z czasem zastępowane są ich chińską transkrypcją. Język chiński stopniowo wypiera język arabski. Jest to o tyle istotne, że do końca panowania dynastii Ming, tj. do XVII w., istnieje zaledwie kilka krótkich fragmentów Koranu przetłumaczonych na chiński (Zhixiang, Rong 2012, s. 206). Pełna wersja pojawi się dopiero w 1927 r., co oznacza, że większość chińskich muzulmanów znała główną księgę islamu jedynie pobieżnie.

Okolo XVIII w. pojawiły się pisma muzulmańskich uczonych wskazujące na związek islamu i konfucjanizmu. Obie tradycje miały być pozornie tylko różne, gdyż *de facto* są dwiema stronami tej samej prawdy (Israeli, op.cit., s. 116). Naukową próbę ich pogodzenia uzupełniają opowieści łączące chińską mitologię z historią islamu w Państwie Środka. Jedna z nich, pochodząca z XIX w. mówi, że *Fuxi*, pierwszy legendarny władca Chin przybył z Zachodu i był

³ W znacznej mierze anglojęzycznej. Ostatnio jednak ukazała się w j. polskim obszerna pozycja na ten temat, autorstwa W. Cieciora (2014).

muzułmaninem. Idee islamu, które przyniósł ze sobą zostały jednak zniekształcone wraz z upływem czasu, a konfucjanizm jest ich pochodną (Israeli, op.cit. s. 115-116). Badacze łączą powstanie tych koncepcji zarówno z próbą uzasadnienia i kulturowego umocowania przez mużulmanów swej długiej bytności w Chinach, jak i ze specyfiką tego okresu. Od XVII do XIX w. islam postrzegany bywa bowiem w Państwie Środka wyjątkowo negatywnie. Dzieje się tak ze względu na liczne i krwawe konflikty z udziałem mużulmanów, które miały miejsce na północnym zachodzie Chin. Wydarzenia te, związane z „islamskim odrodzeniem” i nastrojami separatystycznymi, przyczyniły się do powstania wrogich postaw wobec mużulmanów. Powszechne stają się opinie na temat ich wrodzonych predyspozycji do przemocy (Gilette 2000, s. 11). Po kraju krążą też powiedzenia zalecające ostrożność wobec wyznawców Allaha.

Muzułmańskie *minzu*

Nazwa *Hui* długo stosowana była w szerokim zakresie, jako zbiorcze określenie zarówno na religię islamu jak i wszystkich mużulmanów zamieszkujących Państwo Środka. Zmiana definicji *Hui* następuje wraz z upadkiem Chin cesarskich i proklamowaniem przez Mao Zedonga Chińskiej Republiki Ludowej w 1949 r. Oficjalnie uznane przez rząd mużulmańskie mniejszości narodowe to: *Hui, Ujgurzy, Kazachowie, Dongxiang, Kirgizji, Salarowie, Użbecy, Bonan, Tatarzy i Tadżykowie.*

Władze komunistyczne wprowadziły system identyfikujący społeczeństwo w ramach kategorii *minzu*, który był pochodną schematu stalinowskiego. Klasyfikacja społeczna była narzędziem służącym rozpoznaniu sytuacji i postawieniu diagnozy w celu unowocześnienia państwa (Gilette, op. cit., s. 14). Nadrzędnym wyznacznikiem modernizacji uczyniono postęp technologiczny, a jako zadania kluczowe potraktowano rozwój przemysłu i produkcji rolnej. Za szczególnie istotny czynnik, umożliwiający sprawną realizację planu uznano zjednoczenie wieloetnicznego społeczeństwa pod wspólnym sztandarem socjalistycznej ChRL. Idea konsolidacji zróżnicowanej populacji pojawiła się już wcześniej, przed obaleniem ostatniej dynastii Qing. Uważany za ojca Republiki i prekursora rewolucji demokratycznej, Sun Jat-sen, wielokrotnie krytykował imperialne Chiny za bycie „naczyniem pełnym rozproszonego piasku” (Chun, op.cit., s. 114).

Ostatecznie, w ramach systemu państwa wielonarodowego, wyróżniono 56 narodowości i podział ten funkcjonuje do dziś. Trzonem nowego systemu uczyniono większość *Han*. Wszystkie grupy, które nie spełniały warunków przynależności do *minzu Han*, określono mianem mniejszości narodowych, *shaoshu minzu*. Jednakże w tym miejscu napotykamy na problem definicyjny tak popularnego już dziś terminu. Chińczycy bowiem nie odróżniają od siebie pojęć: zarówno lud, naród, narodowość i etnos oznaczają słowem *minzu* (Heberer 1989, s. 11). W odróżnieniu do pozostałych mniejszości, większość spośród *Hui* ciężko odróżnić od Chińczyków *Han*. Dzieje się tak ze względu na czynnik

językowy, terytorialny, jak i długą obecność islamu w Chinach, jak i w skrajnych wypadkach także synkretyzm muzułmańsko-chińskiej kultury. Obecnie islam jest jednym z czynników definiujących przynależność do tej grupy. Być *Hui* oznacza być członkiem społeczności, której muzułmańscy przodkowie osiedlili się w Chinach. Pochodzenie (na zasadzie patrylineatu) a nie praktyka religijna decyduje o otrzymaniu statusu *Hui*, który jest niezbywalny.

Tradycja jako zabobon

O ile w początkowych latach funkcjonowania Chińskiej Republiki Ludowej, Pekin deklarował wolność religijną jako prawo wszystkich narodowości, polityka ta uległa szybko drastycznej zmianie. Początkowa strategia tolerancji wobec muzułmanów związana była z koniecznością stabilizacji sytuacji wewnętrznej oraz chęcią nawiązania przychylnych relacji z krajami muzułmańskimi (Guanaranta op.cit. s.26). Partia starała się unikać potencjalnych konfliktów, meczety pozostawały otwarte a lokalni *ahong*⁴ mogli wykonywać swoje obowiązki. W 1953 r. założono Chińskie Stowarzyszenie Islamskie, organizację której głównym hasłem było zrzeszanie muzułmanów na drodze do budowy socjalistycznej ojczyzny. W kolejnych latach następowała jednak stopniowa radykalizacja polityki w imię „demokratycznej reformy instytucji religijnych”. Program zakładał „pięć separacji” (Cieciura 2014, s. 371) rozdzielających religię od życia publicznego, a w konsekwencji prowadził do zakazu nauczania religijnego. Maoistyczne Chiny pozwalały muzułmanom *Hui* wyrażać swoją odrębność, ale bez odnoszenia się do kontekstu religijnego. Propagowana polityka uznająca religię jako groźny zabobon dodatkowo pogłębiała różnice między kojarzoną z nowoczesnością większością *Han* a tradycyjnie zorientowanymi mniejszościami. Stopniowo zamykano meczety a w późniejszych latach, niszczone lub bezczeszczono, przekształcając je m.in. na spichlerze, sale służące występom, a w skrajnych przypadkach także na chlewnie dla świń (Clarke 2011, s. 66). Tereny, budynki należące do lokalnych kongregacji, jak i jadalnie serwujące posiłki *halal*, w związku z powszechną praktyką kolektywizacji, przeszły pod kontrolę państwa.

Apogeum religijnych nastąpiło w okresie Rewolucji Kulturalnej, zapoczątkowanej w 1966 r. Definitywnie porzucono realizację wcześniejszej polityki oficjalnie uznającej prawa mniejszości narodowych, traktując ją jako przestarzały model, który ultralewicowe skrzydło określiło nawet jako formę burżuazyjnego reakcjonizmu (Heberer, op.cit., s. 24). Zawieszono działalność Chińskiego Stowarzyszenia Islamskiego, które jako instytucja propagująca odrębność narodową, stanowiło zagrożenie szerzenia rewizjonizmu. Ograniczono, a w niektórych miejscach zakazano używania języków mniejszości. Posługiwanie się językiem innym niż chiński traktowano jako wykroczenie, podobnie jak rozpowszechnianie i korzystanie z wszelkich dokumentów

⁴ *ahong* - tradycyjna, chińska nazwa określająca imama.

spisanych w językach mniejszości. Definitywnie zamknięto szkoły przeznaczone dla *shaoshu minzu*, dążąc do zniesienia różnic etnicznych. Muzułmanie zmuszani byli do hodowli świń, a także do konsumpcji ich mięsa. Jednym z kryterium umożliwiającym funkcjonowanie w szeroko rozumianym sektorze publicznym, zdobycie pracy czy uzyskania awansu, związane było z łamaniem religijnego zakazu spożywania wieprzowiny. Czerwonogwardziści, osławiona młodzieżówka Rewolucji Kulturalnej, rewidowała i niszczyła wszystko, co mogło być uznane za przejaw dekadencji i kapitalizmu. Wśród jej zastępów znajdowali się także członkowie pochodzący z rodzin *Hui*, którzy, jak przytacza m.in. M. Dillon, niejednokrotnie byli w awangardzie ataków na meczety (Dillon op. cit. s. 164). Chcieli tym pokazać swoje poparcie dla Mao, bardziej nawet żarliwie niż demonstrowali to ich koledzy *Han*. Zintensyfikowany podczas Rewolucji Kulturalnej kult Przewodniczącego, niezwykle w Chinach popularny, odzwierciedlał swą siłą także poprzez liczne opowieści krążące wśród muzułmanów. R. Israeli przywołuje nagłośnioną wypowiedź kazachskiego pasterza, którego największą troską, pomimo islamskiego ikonoklazmu, było bezpieczne przeniesienie portretu Mao do swego nowego miejsca pracy (Israeli, op. cit. s. 245).

Przez dwie dekady, od Rewolucji Kulturalnej aż do 1978 r., gdy Deng Xiaoping objął władzę, religia spychana była do podziemia. Przedstawiciele elit sino-muzułmańskich zaś systematycznie odsuwani byli od pełnienia swych funkcji. Kadry składające się z członków mniejszości kojarzono z brakiem profesjonalizmu i kulturowym zacofaniem. Rewolucja Kulturalna niosła za sobą nie tylko ostre zakazy związane z aktywnością religijną. Zateizowany styl życia *Han* stawiany był za wzór do naśladowania na drodze do nowoczesności dla mniejszości etnicznych. Tradycja, religijność i wszelkie przejawy antysocjalistycznych zachowań były stanowczo i krwawo tłumione. Był to proces zmierzający do anihilacji kulturowej ale i „uśmiercenia pamięci” (ang. *memoricide*), to jest „eksterminacji dokumentów historycznych, której towarzyszyły rytuały zastraszania, co pokazać miało kto naprawdę posiada monopol na interpretowanie chińskiej historii” (Heberer, op. cit., s. 109-110). Warto w tym miejscu zaznaczyć, że wpływ Rewolucji Kulturalnej na życie religijne obywateli odcisnął zdecydowanie mocniejsze piętno na obszarach miejskich, gdzie mechanizm kontroli i indoktrynacji był szczególnie silny.

Tolerancyjne Chiny?

Zmiana stosunku państwa do religijności i sposobów jej praktykowania następuje w 1979 r., po śmierci Mao i przejściu władzy przez Deng Xiaopinga. Aktywna polityka reformatorska rządu Denga spowodowała nowy dynamiczny proces reinterpretacji własnej tożsamości pod kątem bycia zarówno obywatelem Chin jak i muzułmaninem. Wolność religijna zostaje oficjalnie zagwarantowana

w artykule 36. konstytucji⁵ uchwalonej w 1982 r. Państwo angażuje się w liczne odbudowy zniszczonych za rządów Mao świątyń, w tym meczetów, a duchowi przywódcy odzyskują pozwolenie na działalność. Ponownie pod państwowym parasolem zaczyna działać także Chińskie Stowarzyszenie Islamskie. Rząd pozwala na aktywność religijną obywateli pod warunkiem, że nie narusza ona granic świeckiego systemu edukacji i nie zagraża pozycji Partii. W latach 80. praktyka religijna w dalszym ciągu jest ryzykowna. Kojarzona z zacofaniem i niskim poziomem „politycznej świadomości” może być zagrożeniem dla nowoczesnego ideału państwa. Postrzegana jest także jako atrybut mniejszości etnicznych, u których z założenia jest jednym z elementów konstytutywnych ich kulturowej odrębności. Urzędnicy i członkowie partii wywodzący się z *minzu* innej niż *Han*, automatycznie kojarzeni jako osoby o inklinacjach religijnych, muszą wykazać tolerowany przez państwo poziom zeświecczenia. Uczestnictwo w uroczystościach religijnych nie jest dobrze widziane a preferowany światopogląd to taki, gdzie rola religii jest marginalna. Odcinając się od religijności kojarzonej z własną *minzu*, ryzykuje się jednak odrzucenie przez jej członków (Heberer op.cit. s. 116). Dylemat ten funkcjonuje do dziś, szczególnie wśród ludzi młodych, wobec których społeczność muzułmańska oczekuje zachowywania standardów zgodnych z religią i kulturą *Hui*. Jednocześnie, jako członkowie społeczeństwa chińskiego, muszą oni sprostać wymaganiom stawianym im także jako Chińczykom. Kwestia oczekiwania i propaganda nowoczesności na wzór *Han*, jest szczególnie zintensyfikowana w metropoliach i dużych miastach.

Propaganda konsumpcjonizmu

Po osiągnięciu władzy przez Denga modernizacja kraju pozostała nadal kluczowym aspektem polityki Chin. Reformy ekonomiczne wprowadzane od 1979 r. koncentrowały się jednak wokół stworzenia wolnego rynku, prywatyzacji i otwarcia na zagraniczne inwestycje (Gittings 2010). Nowoczesność w dalszym ciągu postrzegano głównie w wymiarze materialnym, poprzez wzrost gospodarczy i rozwój technologii. Te z kolei połączono z inwestycjami w sektory trwałych dóbr konsumenckich i promocją konsumpcji pośród obywateli (Lieberthal 1995, s. 147). Próbowano przekonać społeczeństwo do zmiany nawyków z czasów Mao. Podwyżki płac i oficjalna propaganda padły na

⁵ W konstytucji z 1954 r. także znajdziemy zapis o prawie każdego obywatela do wiary religijnej. Aktualna wersja w sposób bardziej jednak obszerny traktuje o wolności wyznania. Dodatkowo, w prawie karnym z 1979 r. wprowadzono zapis o karalności urzędników państwowych, którzy powstrzymywaliby obywateli przed możliwością praktyk religijnych, które są zgodne z prawem. Warto jednak wspomnieć o nieprecyzyjnym sposobie sformułowania klauzul, który może prowadzić do ich naruszenia. Tym sposobem doszło m.in. do ograniczenia wolności religijnej podczas ideologicznych kampanii przeciw: „zanieczyszczeniom duchowym” w 1983 r. i „burżuazyjnej liberalizacji” w 1987 r. Zob. T. Heberer, op.cit., s. 109-110.

podatny grunt dławionego przez dekady zapotrzebowania na dobra konsumpcyjne. Centralna kontrola produkcji została zniesiona a rząd zachęcał obywateli do prywatnej działalności gospodarczej. Znaczne rozluźnienie polityki i kontroli względem niektórych aspektów życia społecznego nie oznaczało jednak, że rola Partii, jako przewodnika narodu na drodze do nowoczesności została zaniechana. Reformy angażowały mniejszości etniczne narzucając unifikujący naród paradygmat rozwoju, którego jedną z manifestacji stał się konsumpcjonizm.

Implementacja nowej polityki przyczyniła się do wykreowania ciekawych strategii adaptacyjnych wśród mniejszości muzułmańskiej. M. B. Gillette (2000), prowadząca w latach 90. badania wśród społeczności *Hui* w Xi'an, szczegółowo opisała relacje łączące ideologię modernizacji z konsumpcjonizmem. Praktyki konsumpcyjne stały się metodą kreowania własnego wizerunku, zarówno pod kątem samopostzegania jak i budowania nowego obrazu swojej *minzu* na zewnątrz. Opisując swoją pozycję we współczesnych Chinach respondenci Gillette odwoływali się do kategorii zastanych, używanych przez rząd. Ze względu na wpojone, powszechne przekonania na temat uwstecznienia, „feudalizmu” i „niższości cywilizacyjnej” mniejszości etnicznych w porównaniu z *Han*, muzułmanie *Hui* poprzez aktywne zachowania konsumpcyjne próbowali pokazać, że nadążają za oficjalnym modelem chińskiej nowoczesności. Zakupy dóbr takich jak modne w owym czasie skutery czy remonty domów według nowych standardów (wyposażone w toalety, pralki, telewizory itp.) stały się ważnym elementem konstytuującym status obywateli. Członkowie lokalnej, miejskiej społeczności manifestowali swoją „nowoczesność” zgodną z narzucanymi wzorcami, aby przestać być postrzegani jako zacofani.

Kolejnym, ważnym impulsem wzmacniającym praktyki konsumpcyjne stała się dostępność nowych kanałów dostarczających informacje o zewnętrznym świecie. Polityka otwartości nowej władzy sprzyjała zróżnicowaniu oferty tematycznej serwowanej przez lokalne media. Pozwolono nawet na emisję niektórych zagranicznych programów (Gillette, op. cit. s. 230). Chiny otwierają się na świat, zatem turyści, zagraniczni studenci czy inwestorzy, także służą jako źródła nowych informacji. Przybysze z Ameryki, Europy i Bliskiego Wschodu chętnie wydają pieniądze podczas pobytu w Chinach, co umacnia przekonanie miejscowych na temat związku nowoczesności z konsumpcjonizmem (ibid. s. 231). Muzułmanie *Hui* coraz bardziej otwierają się na zmiany, które angażują kolejne aspekty ich życia. Mieszkańcy dzielnicy Xi'an, wiedząc o rządowych planach restrukturyzacji i modernizacji dystryktu, sami podejmują wcześniejsze działania służące przekształcaniu ich domostw. Powstają m.in. budynki przystosowane do nowych standardów higienicznych a otwarcie nowego centrum handlowego w 1997 r. postrzegane jest przez autochtonów jako symbol nowoczesności ich dzielnicy (ibid. s.16).

Dochodowa marka „tradycja”

Od czasu reform wprowadzanych przez rząd Denga przywrócono także prawa mniejszości narodowych do zachowania i pielęgnowania pewnych zwyczajów i tradycji. „Tradycja” stała się przywilejem mniejszości (ibid. s. 232), specyficzną etykietą, możliwą do przekształcenia w dochodowy interes. Władze opatrzyły niektóre budynki mianem „tradycyjnych”, jak np. Wielki Meczet w Xi’an, będący jednym z najstarszych w Chinach. Odnowiony zabytek, wzorowany na klasycznych, chińskich świątyniach jest jedną z głównych atrakcji miasta. Lokalna społeczność Hui wykorzystwała nadaną przez państwo „markę” tradycyjnego dziedzictwa jako dodatkową reklamę obiektu, udostępniając go zwiedzającym turystom za odpowiednią opłatą. Jedną z dużych ulic muzułmańskiej dzielnicy w Xi’an, znana jako Barely Market Street, otrzymała od władz oficjalny status ulicy serwującej „tradycyjne napoje i posiłki kuchni *Hui*”. Jakość produktów gwarantuje specjalnie ustanowiona przez państwo kategoria *qingzhen*, chińska wersja globalnych standardów *halal* (Sai, Fisher 2015, s. 160-175). Lokalne władze w znacznym stopniu przyczyniły się do promocji „narodowej kuchni *Hui*”, reklamowanej także jako *chuantong*, przyrządzanej „tradycyjnymi” technikami, zachęcając tym samym chińskich muzułmanów do otwierania lokali gastronomicznych. *Hui*, jako mniejszość, czyli w oficjalnym dyskursie grupa społeczna wymagająca specjalnego wsparcia ze strony rządu, dostała dodatkowe przywileje. Ustanowiono m. in. ulgi podatkowe oraz zwolnienia z wymogów określonych w planach zagospodarowania przestrzennego pod aktywizację gospodarczą (Gilette, op. it. s. 233). Zaangażowanie rządu we wspieranie i promocję „marki *Hui*” było sposobem kontrolowanego wprowadzenia mniejszości etnicznej w tryby rozwoju ekonomiczno – gospodarczego, wedle standardów uznanych za nowoczesne, służyło zatem realizacji naczelnego celu państwa. Społeczność *Hui* efektywnie wykorzystwała państwowy parasol czyniąc z „tradycji” dochodową markę, służącą także im własnym interesom. Aktywizacja chińskich muzułmanów obejmowała również przyznanie innych, szczególnych praw. Obniżono próg ocen dla uczniów ubiegających się o przyjęcie na uczelnie wyższe oraz uchylono oficjalne standardy związane z polityką rodzinną, pozwalając na posiadanie nie jednego, ale dwójki dzieci. Muzułmanie *Hui* przejęli rządowy paradygmat nowoczesności. Zachęceni szczególnymi przywilejami starali się też dostosować do nowych wymogów. W mediach, literaturze i kulturze popularnej stale utrzymywał się jednak pogląd łączący tradycję i religię z prymitywnym folklorem. Koniecznością zatem stało się podkreślanie związku islamu z nowoczesnością i odwrócenie skojarzeń łączących religię z zabobonem.

Idea modernizacji zawarta w Koranie

Należy wyraźnie podkreślić, że usilnie propagowana chińska ideologia rozwoju i nowoczesności nierozzerwalnie związana jest z gloryfikacją większości *Han*. Pomimo polityki tolerancji wobec mniejszości, były one (i nadal są)

przedstawiane w oficjalnym dyskursie jako uwstecznione, wymagające dodatkowego wsparcia i przewodnictwa nowoczesnych Chińczyków *Han*. Jako jeden z przykładów potwierdzających zacofanie mniejszości etnicznych wymieniano słabą ich pozycję w dziedzinie rozwoju ekonomicznego. Od wczesnych lat 90. pojawiały się oficjalne publikacje koncentrujące się na działalności rynkowej, jako sferze umożliwiającej przełamanie barier w zróżnicowanym etnicznie społeczeństwie chińskim (McCarthy 2009, s. 159). Wymiana handlowa i współpraca gospodarcza między mniejszościami miała przyczynić się do wzmocnienia wzajemnych kontaktów, integracji narodu i pomóc w osiągnięciu dobrobytu. Wobec nagłośnionej debaty na temat konieczności modernizacji i immanentnej przeszkodzie upatrywanej w tradycyjnym stylu życia środowisk religijnych, odpowiedź muzułmańskich uczonych jest szybka i jednoznaczna: islam inherentnie związany jest z rozwojem ekonomicznym. Początkowe argumenty mają charakter historyczny: muzułmanie, którzy jako pierwsi przybyli do Chin, byli kupcami, rozwijającymi szlaki handlowe. Dodatkowo, sam przecież Prorok, zanim poświęcił się zadaniu szerzenia wiary, zajmował się handlem. W klasycznych tekstach islamskich jest także mnóstwo odniesień związanych z działalnością rynkową, zatem „interesy i handel są przedsięwzięciami umiłowanymi przez Allaha” (ibid. s. 159).

Potrzeba modernizacji szybko i często zaczęła być łączona i usprawiedliwiana przekazem Koranu. Jego „naukowy”, a nie przestarzały i zabobonny charakter, poświadczają m.in. związek zakazu żywieniowego dotyczący wieprzowiny z realnym ryzykiem zarażenia się włośnicą. Przytaczano także przypadki konwersji ludzi nauki na islam. Opowieści na temat nawrócenia pewnego znanego astronoma jak i Chińczyków *Han* z tytułami profesorskimi przybierały charakter „miejskich legend”, służąc lokalnym społecznościom jako realne argumenty potwierdzające ich racje (Gilette, op. cit. s. 227-228). Konsekwencją takiego sposobu myślenia było przekonanie, że ci, którzy żyją zgodnie z nakazami islamu, mają większe zdolności do prowadzenia „nowoczesnego” stylu życia. Podobną funkcję spełniały porównania muzułmańskich praktyk religijnych z innymi rytuałami. S. McCarthy, prowadząca badania w Yunnanie, przytacza relacje *Hui* m.in. na temat zasadności ablucji przed przystąpieniem do modlitwy, pięć razy dziennie (op.cit. s. 160). Zgodnie z nimi obmywanie się jest wyrazem logiki, umożliwia zachowanie higieny, natomiast rytuały innych grup, jak *Yi*, *Bai*, a nawet *Han*, są wyrazem zabobonu i brak im racjonalnych podstaw. Tym sposobem umacnia się także przekonanie o wyższości muzułmanów nad innymi mniejszościami.

„Nowoczesność” na wzór bliskowschodni

Przyznaniu dodatkowych praw dla mniejszości muzułmańskich towarzyszy zgoda na odbywanie pielgrzymek do Mekki. Zainteresowanie wyjazdem na *hadżdż*, który jest jednym z fundamentalnych obowiązków religijnych w islamie, jest ogromne. Od lat 80. rocznie wzrastała liczba

pielgrzymów, czemu konsekwentnie towarzyszyło pogłębianie świadomości religijnej. Umożliwiono również muzułmańskim studentom wyjazdy edukacyjne oraz pozwolono bliskowschodnim organizacjom misyjnym na wizyty i wsparcie finansowe dla chińskich ośrodków islamskich. Oficjalna polityka Chin sprzyja zacieśnianiu więzów z krajami muzułmańskimi. Pekin dąży zarówno do ustanowienia kontaktów handlowych, ale także widzi się w roli lidera krajów Trzeciego Świata (Gladney 1991, s. 63). Od połowy lat 80. szczególnie zależy Chinom na nawiązaniu relacji z Iranem, Pakistanem, Arabią Saudyjską i międzynarodowymi muzułmańskimi instytucjami, jak Islamski Bank Rozwoju (Dillon 1999, s. 179). Regularnym wizytom islamskich delegacji w regionach zamieszkałych przez muzułmanów towarzyszą oczekiwania prywatnych inwestycji na lokalnym rynku, co dodatkowo pobudziłoby ekonomiczny rozwój Chin. Spośród krajów Zatoki Perskiej, Pekin najpóźniej nawiązuje oficjalne stosunki z Arabią Saudyjską, których warunki, pomimo wcześniejszych kontaktów, zostają podpisane dopiero w 1990 r. Saudowie stają się głównym inwestorem w regionach zamieszkałych przez grupy muzułmańskie, m. in. w mieście Jinan w prowincji Szantung, oraz w północnym regionie autonomicznym Ningxia, gdzie dochodzi do intensywnej współpracy w dziedzinie nauki i handlu. Współpraca z Saudami i innymi krajami arabskimi, pomimo niezaprzeczalnych osiągnięć, oceniana jest jednak jako niewspółmierna wobec wysiłków chińskiego rządu (Drewes 2013, s. 70-72). Posługiwanie się „islamską kartą przetargową”, która miała zachęcić inwestorów i zmobilizować lokalnych muzułmanów do współpracy przy projektach, przyniosła także uboczne skutki. Muzułmańscy inwestorzy z Bliskiego Wschodu, jak podkreśla D. Gladney, bardziej od budowania nowych fabryk, zainteresowani byli jednak budową meczetów (Gladney 1995, s. 261). Dzięki nowym sponsorom powstały liczne madrasy (szkoły muzułmańskie), sierocińce i szpitale w dzielnicach muzułmańskich. Oprócz darowizn udzielano także bardzo korzystnych pożyczek, jak np. opiewający na 189 mln dolarów, nie oprocentowany kredyt udzielony muzułmanom z Ninghxia przez Światowy Bank Islamski (Gilette, op. cit. s. 109).

Finansowe wsparcie, relacje pielgrzymów z podróży do bogatej Mekki i dostępność „nowoczesnych” produktów z krajów bliskowschodnich wpływały na zmianę postrzegania roli religii w procesie modernizacji. Chińska propaganda, dyskredytująca religijność jako formę zacofania i przeszkodę na drodze do rozwoju, okazała się dla *Hui* sprzeczna z prawdą. Filmy pokazujące zasobność Arabii Saudyjskiej, czy kursy nauki języka arabskiego na kasetach video ucieleśniały bogactwo, technologiczny rozwój i materialną „nowoczesność” świata muzułmańskiego. Nauka języka arabskiego, oprócz znaczenia religijnego, wiązała się z możliwością otrzymania stypendium, wyjazdu na studia a w konsekwencji otrzymaniem intratnej pracy. W latach 90. powszechna wśród Chińczyków *Han* stała się nauka języka angielskiego, którego znajomość wiązano z możliwością zagranicznej współpracy handlowej i rozwojem turystyki.

Wybierając znacznie mniej popularny język arabski muzułmanie *Hui* stawali się zatem konkurencyjni na rynku pracy. Dodatkowym ich atutem przy zatrudnianiu w projektach sino-arabskich była naturalnie adnotacja w dowodzie osobistym: „*minzu Hui*”.

Fascynacja kulturą bliskowschodnią i uleganie jej wpływowi, określane w literaturze jako arabizacja chińskich muzułmanów, dotyczy zarówno sfery materialnej jak i duchowej. Wiele meczetów zaczęto budować w stylu arabskim, sugerowano się także tamtejszą modą przy wyborze strojów. W miarę rozwoju ekonomicznego, który dyktowany narodową ideą nowoczesności miał w założeniu unifikację społeczeństwa na wzór mainstreamowej *minzu Han*, rozwojowi uległa także etniczna świadomość mniejszości (Gladney 1995, s. 242). Działania rządu podkreślające odrębność chińskich muzułmanów przyczyniły się do umocnienia tych przekonań nie tylko u większości *Han*, ale i u samych *Hui*. Korzyści, jakie zaczęło przynosić bycie muzułmaninem, sprzyjały docenianiu jednoczącej siły islamskiej *ummy*. Żyjąc przez wieki w państwie niemuzułmańskim, *Hui*, podobnie zresztą jak członkowie innych mniejszości, przejmowali wiele kulturowych zwyczajów swych sąsiadów. Synkretyzm ten stał się przedmiotem krytyki ze strony bliskowschodnich autorytetów. Liczne kontakty z krajami muzułmańskimi przyczyniły się do odrodzenia idei islamu ale także radykalizacji poglądów u części społeczeństwa. Ruchy i nastroje fundamentalistyczne stają się widoczne od lat 90., szczególnie w rejonach Xinjiang, Ningxia i Gansu (Guanaranta 2010, s. 102). Taka sytuacja postrzegana jest przez Pekin jako zagrożenie dla integralności narodu chińskiego i naczelnej pozycji Partii. Nie chcąc jednak podważać dobrych relacji z krajami arabskimi reakcje rządu są stonowane i początkowo zmierzają do umocnienia nastrojów patriotycznych wśród społeczności *Hui*. Przy oficjalnych uroczystościach, jak np. Święcie Przerwania Postu, które kończy ramadan, pojawiają się slogany „kochaj swój kraj, kochaj swoją religię” (Gilette, op.cit. s. 112). Państwo promuje lojalność wobec kraju w szkołach ale także wprowadza specjalne programy edukacyjne w rządowych instytucjach kształcących lokalnych *abong*.

Szczególne zagrożenie dostrzegają Chiny w rozprzestrzenianiu nastrojów fundamentalistycznych pośród tureckojęzycznych grup muzułmańskich, jak Ujgurzy, Kazachowie i Kirgizi. Od lat 90. narasta opozycja Ujgurów wobec rządu, manifestując się otwartą przemocą. Zgodnie z oficjalnym raportem z 2003 r. w latach 1990 – 2001 dochodzi tam do ponad dwustu ataków terrorystycznych podczas których śmierć poniosły 162 osoby a 440 zostały ranne (Guanaranta, op.cit. s. 48). Niepokój chińskiego rządu drastycznie wzrasta w 2001 r. po atakach islamskich fundamentalistów na World Trade Center w USA. Chiny deklarują walkę z terroryzmem oraz wydają oficjalne oświadczenie na temat działalności Chińskiego Stowarzyszenia Islamskiego, którego głównym celem ma być walka z religijnym ekstremizmem (ibid. s. 27). Związek zarządzany jest przez szesnastoosobowy komitet muzułmańskich uczonych, którzy odpowiedzialni są za „właściwą” interpretację islamu. Odgrywa on istotną rolę

w powstrzymywaniu radykalnych nastrojów, opracowując „inspirujące przemowy” i kontrolując treści przekazywane wiernym przez lokalnych imamów. Zajmuje się także selekcją osób, którym wydawane są pozwolenia na pielgrzymkę do Mekki. W miarę eskalacji starć na tle etnicznym rząd chiński wprowadza obostrzenia związane z praktyką religijną, możliwością podróży i wymiany studenckiej. Od 2007 r. rośnie liczba ofiar zamachów, co łączone jest z systematycznym umacnianiem poczucia etnicznej tożsamości narodowej Ujgurów.

Obecnie Xinjiang, z 47. procentową dominacją społeczności ujgurskiej, zamieszkały także przez muzułmanów *Hui*, kojarzony jest w powszechnym dyskursie z chińskim epicentrum nastrojów separatystycznych i religijnego radykalizmu. Chiński rząd wprowadza tu najwięcej restrykcji. Jednym z jaskrawych przykładów był stosowany w ostatnich latach, tj. w 2014 r.⁶ i w 2015 r.⁷ zakaz obchodzenia ramadanu dla wszystkich muzułmanów w Xinjiang. Studenci i pracownicy sektora publicznego, w tym nauczyciele i członkowie Partii, zostali zobowiązani do powstrzymania się od czynności religijnych. Warto zaznaczyć w tym miejscu, że pomiędzy muzułmanami *Hui* a Ujgurami istnieją silne napięcia, zwłaszcza w zakresie konkurencji gospodarczej, które według niektórych badaczy tematu podsycane są odgórnie przez Chińczyków *Han* (Shu Shin 2005, s. 89). Taki zabieg połączony z polityką migracyjną ludności *Han* na tereny Xinjangu, służy dezintegracji społeczności ujgurskiej i osłabieniu wspólnej, opartej na religii tożsamości. Potencjalna integracja muzułmańskich *minzu* w tym regionie, gdzie oficjalnie niemal 60% społeczeństwa łączonych jest z islamem⁸, jest silnym zagrożeniem, którego Pekin stara się za wszelką cenę uniknąć. *Hui* nie popierają jednak ujgurskiego separatyzmu, a nawet utożsamiają się bardziej z *Han* niż z Ujgurami (Shu Shin, op.cit. s. 91).

Podsumowanie

Przedstawiając współczesną sytuację chińskich muzułmanów konieczne jest uwzględnienie specyficznego społeczno – politycznego kontekstu, w którym żyją. Chińskie media, kontrolowane przez państwo, nadal charakteryzują zjawisko religijności jako nieodpowiednie w stosunku do ideału nowoczesnego, kosmopolitycznego państwa. Jednocześnie w ostatnich latach pojawiają się też oficjalne głosy, iż religia ma do odegrania ważną rolę w konstruowaniu chińskiego „harmonijnego społeczeństwa” (*héxié shèhuì*). Ambiwalentne podejście rządu do kwestii mniejszości etnicznych prowokuje współczesny dylemat: z jednej strony mamy oczekiwania, że nowocześni, wykształceni ludzie nie angażują się w nie-nowoczesne praktyki, z drugiej strony od mniejszości oczekuje się zachowania tradycji, a więc i partycypacji w owych praktykach. Z

⁶ m. in. <http://www.bbc.com/news/world-asia-china-28123267>

⁷ m.in. <http://www.aljazeera.com/news/2015/06/china-bans-ramadan-fasting-muslim-region-150618070016245.html>

⁸ Zgodnie z cenzusem z 2010 r., <http://www.thechinastory.org/lexicon/xinjiang/>

jednej strony mniejszości kojarzone są z dawną egzotyką i prymitywizmem, z drugiej zaś, jako depozytariusze tradycji, są świadectwem chińskiej przeszłości i folkloru we współczesnym świecie. Dylemat ten, wykreowany przez sposoby myślenia o nowoczesności jako ideale, do którego należy dążyć, powoduje ambiwalencje także w sposobie, w jaki większość *Han* postrzega muzułmańską mniejszość. Praktykujący islam *Hui* odbierani są jako nieprzystający do ekonomicznie zaawansowanego stylu życia prowadzonego przez *Han*, zwłaszcza na terenach miejskich.

Kolejnym czynnikiem wymagającym szczególnej uwagi, jest zjawisko odrodzenia się tożsamości muzułmańskiej. Związane jest ono z budowaniem kontaktu i otrzymywaniem wsparcia od islamskiej *ummy* krajów Bliskiego Wschodu. Swoistego rodzaju izolacja chińskiego islamu, która wynikała z oficjalnej polityki państwa, stopniowo uległa osłabieniu, a promocja islamskiego odrodzenia często była i jest wpisywana przez muzułmanów w ramy współczesnego, chińskiego dyskursu dotyczącego narodowej nowoczesności, patriotyzmu, modernizacji, rozwoju nauki i rynku. Tradycyjnie zorientowani muzułmanie wykorzystują oficjalną politykę tolerancji i otwartości państwa w promowaniu religijnej edukacji i konieczności nawiązywania współpracy z krajami muzułmańskimi. Odrodzenie to jest zatem zarówno związane z powrotem do tradycji muzułmańskich, jak i próbą wejścia w nowoczesność w oparciu o własną kulturę. Pisząc jednak o „własnej kulturze” napotykały olbrzymi problem. Jest bowiem ona jednocześnie i chińska i muzułmańska. Ze względu na silną asymilację (brak własnego języka, piśmiennictwa itp.) *Hui* postrzegani są nie w pełni jako mniejszość, ale i nie w pełni jako nowocześni Chińczycy.

Literatura

1. Armijo – Hussein J., 2010, *Regional and National Surveys: China*, w: *Modern Muslim Societies*, Cavendish Square Publishing, Malaysia.
2. Chun A., 1996, *Fuck Chineseness: on the Ambiguities of Ethnicity as Culture and as Identity*, w: *Boundary 2*, vol. 23/2, Duke University Press, Durham, s. 111-138.
3. Cieciora W., 2014, *Muzułmanie chińscy. Historia, religia, tożsamość*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
4. Clarke M. E., 2011, *Xinjiang and China's rise in Central Asia - a history*, Routledge, New York.
5. Dillon M., 1999, *China's Muslim Hui Community: Migration, Settlement and Sects*, Curzon Press, Richmond.
6. Drewes F., 2013, *Chinese Muslims Going Global? The Role of Islam in Current Sino-Arab Relations*, w: *China's South – South Relations*, Berliner China-Hefte ; 42, Zürich.

7. Gillette M. B., 2000, *Between Mecca and Beijing: Modernization and Consumption Among Urban Chinese Muslims*, Stanford University Press, Stanford, California.
8. Gittings J., 2010, *Historia współczesnych Chin. Od Mao do gospodarki rynkowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
9. Gladney D. C., 1991, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, Harvard University Press, Cambridge.
10. Gladney D. C., 1995, *Economy and Ethnicity: The Revitalization of Muslim Minority in Southeastern China*, [w:] *The Waning of the Communist State. Economic Origins of Political Decline in China and Hungary*, University of California Press, Berkeley. Gladney D. C., 2003, *Ethnic Identity in China: The Making of a Muslim Minority Nationality*. Wadsworth/Thomson Learning, London.
11. Guanaranta R., Acharya A., Pengxin W., 2010, *Ethnic Identity and National Conflict in China*, Palgrave Macmillan, New York.
12. Heberer T., 1989, *China and its National Minorities. Autonomy or Assimilation?*, An East Gate Book, New York.
13. Israeli R., 2002, *Islam in China. Religion, Ethnicity, Culture and Politics*, Lexington Books, Maryland.
14. Lieberthal K., 1995, *Governing China: From Revolution Through Reform*, Norton, New York.
15. Lipman J. N., 1998, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*, University of Washington Press, Seattle.
16. McCarthy S. K., 2009, *Communist Multiculturalism: Ethnic Revival in Southwest China*, University of Washington Press, Seattle.
17. Sai Y., Fisher J., 2015, *Muslim food consumption in China: between qingzhen and halal*, [w:] *Halal Matters: Islam, Politics and Markets in Global Perspective*, Routledge, New York.
18. Shu Shin L., 2005, *The People of China*, Mason Crest Publishing, Broomall PA.
19. Zhixiang J., Rong M., 2012, *Indigenization of Imported Religions in China: The Case of Islam and the Hui People*, [w:] *Confucianism and Spiritual Traditions in Modern China and Beyond*, Brill Academic Publishers, Leiden 2012.

Summary

Islam in contemporary China. The *Hui* Muslims in the face of the government's idea of modernity

The article contains the characteristics of the Hui ethnic group, or Chinese Muslim, mostly living in the provinces of Ningxia and Kansu located on the Silk Road and forming compact communities in some large cities of the People's Republic of China (eg. Xi-an). In particular the problems of the Hui specific identity are shown as well as their

relations to the Han majority and to the other Muslim peoples living in China. In recent decades the Chinese Muslims were several times forced to adapt to the conditions resulting from changes in the policy of the communist authorities, and are now trying to meet the expectations that arise from the development of a cosmopolitan consumer society. Their situation is affected by the policy of the communist authorities seeking to maintain good relations with the Muslim countries on the one hand, and by the assistance provided by those countries, and the circumstances arising from conflicts involving Islamic countries, which are currently taking place.

Key words: China, Muslims, Hui, identity, ethnic diversity