

中国

CHINA: GREAT LEAP INTO GLOBALIZATION

EDITORIAL

- 7 **Jana S. Rošker:** Modern China and Revival of the Tradition

CONTEMPORARY CHINA AND NEW TRADITIONALISM

- 17 **Jana S. Rošker:** Confucius's New Clothes: Contemporary Chinese Ideologies and the Confucian Revival
26 **Helena Motoh:** Civilizing History: Reinterpretation of the Past in the Context of a New Understanding of the Chinese Nation
38 **Arif Dirlik:** Critical Reflections on »Chinese Capitalism« as Paradigm

LITERATURE AND ART

- 59 **Nataša Vampelj Suhadolnik:** Chinese Avant-garde Art in the Late Twentieth Century
73 **Špela Oberstar:** Political System of the Great Cultural Revolution Reflected in Misty Poetry
85 **Matic Urbanija:** Beijing Experimental Electronic Musicians on the Phenomenon of Commercialization and Tourism in the Contemporary Chinese Art

TRANSFORMATIONAS, TRANSITIONS, REFORMS

- 99 **Wang Hui:** The Role of Intellectuals in the Process of Chinese Transition
107 **Agnes S. Schick-Chen:** Deng Zhenglais Search for the »Ideal Image« or the Paradigmatic Crisis of Chinese Law? Discussion from the Perspective of the Legal Culture Discourse in the 21st Century
115 **Zorana Baković:** China in Front of the World-View Mirror

CENTRAL ELEMENTS OF CONTEMPORARY POLITICAL CRISIS

- 125 **Martina Bofulin:** People's Republic of China's Contemporary Migration Processes
137 **Sam Tumbili:** Chinese Peasant Struggles from 1959 to 2013: An Overview
154 **Eva Sternfeld:** China's Environmental Crisis

RECENT HISTORY AND RELATIONS OF POWER

- 165 **Felix Wemheuer:** Maoism, Violence and Mass Murders: The Long Chinese Civil War and its Consequences
176 **Tea Sernelj:** The Position of LGBT Movement in the Period of Modernization in China
189 **Saša Istenič:** Taiwan–China: The Gordian Knot Stays Tied

REVIEWS

- 199 **Nikolai Jeffs:** Think for Yourself, Work for All

KITAJSKA: VELIKI SKOK V GLOBALIZACIJO

UVODNIK

- 7 **Jana S. Rošker:** Sodobna Kitajska in preporod tradicije

SODOBNA KITAJSKA IN NOVI TRADICIONALIZEM

- 17 **Jana S. Rošker:** Konfucijeva nova oblačila: sodobne kitajske ideologije in preporod konfucijanstva
26 **Helena Motoh:** Civiliziranje zgodovine – reinterpretacija preteklosti v kontekstu novega razumevanja kitajske nacije
38 **Arif Dirlík:** Kritični premislek paradigme »kitajski kapitalizem«

LITERATURA IN UMETNOST

- 59 **Nataša Vampelj Suhadolnik:** Kitajska avantgardna umetnost v poznem 20. stoletju
73 **Špela Oberstar:** Kitajska meglena poezija kot odraz političnega ustroja velike kulturne revolucije
85 **Matic Urbanija:** Pekinški eksperimentalni elektronski glasbeniki o pojavu komercializacije in turizma v sodobni kitajski umetnosti

TRANSFORMACIJE, TRANZICIJE, REFORME

- 99 **Wang Hui:** Vloga intelektualcev med kitajsko tranzicijo
107 **Agnes S. Schick-Chen:** Deng Zhenglajjevo iskanje »idealne podobe« ali paradigmataska kriza kitajske pravne znanosti?
115 **Zorana Baković:** Kitajska pred zrcalom sveta

OSREDNJI ELEMENTI SODOBNE POLITIČNE KRIZE

- 125 **Martina Bofulin:** Sodobni migracijski procesi v Ljudski republiki Kitajski
137 **Sam Tumbili:** Boj kitajskih kmetov v letih od 1959 do 2013: Pregled
154 **Eva Sternfeld:** Okoljska kriza na Kitajskem

NOVEJŠA ZGODOVINA IN RAZMERJA MOČI

- 165 **Felix Wemheuer:** Maoizem, nasilje in množični umori: dolgoletna kitajska državljanska vojna in njene posledice
176 **Tea Sernelj:** Položaj LGBT gibanja v času modernizacije na Kitajskem
189 **Saša Istenič:** Tajvan–LR Kitajska: gordijski vozle ostaja zavezan

RECENZIJE

- 199 **Nikolai Jeffs:** Misli zase, delaj za vse

UVODNIK

Sodobna Kitajska in preporod tradicije

Pričujoča številka *Časopis za kritiko znanosti* vsebuje članke in eseje, ki z multidisciplinarnega vidika na izviren način obravnavajo procese, ki opredeljujejo današnjo Kitajsko. Kot bomo videli, so ti večinoma pogojeni s posebnostmi kitajske modernizacije in hkrati vpeti v specifično kitajsko tradicijo, povezane z rigoroznostjo in rigidnostjo uradne državne doktrine in tako imenovane konfucijanske etike. Pomemben vidik teh procesov je vsekakor povezan tudi z močnimi vplivi »Zahoda« oziroma evro-ameriških ekonomij, politik, tehnologij in ideologij, katerim se tudi nova globalna velesila ne more postaviti po robu. V tem kontekstu je treba obravnavati tudi kitajske »neokolonialne« težnje v Afriki in nekaterih drugih, gospodarsko »nerazvitih« območjih.

Kakšna nova spoznanja nam lahko ponudi Kitajska, kakršna se nam kaže na prelomu tisočletja? Živimo v obdobju globalizacije. Tako kot vsa druga dejstva ima tudi to dve plati; globalizacijo kot enega osrednjih socialnih, političnih in ekonomskih trendov, ki prevladujejo ob zatonu drugega in na pragu tretjega tisočletja, lahko označimo kot obliko temeljne transformacije človeških družb. Pri tem gre zagotovo za krizno obdobje; vendar izraz kriza tukaj zopet ni mišljen v domala izključno negativnem pomenu, v kakršnem je po navadi razumljen v Evropi in ZDA. Globalizacija je kriza v tradicionalnem kitajskem razumevanju tega pojma: gre torej za pojav, ki je po eni strani nevaren, po drugi pa nam ponuja vrsto novih možnosti. (Ustrezni kitajski izraz *weji* 危機 je namreč sestavljen iz pismenk, od katerih pomeni prva nevarnost, druga pa priložnost.)

Informacije, analize in reinterpretacije sodobne kitajske družbene stvarnosti, ki nam jih ponuja ta zbornik, so večinoma nastale pod peresi sinologov in sinologinj, ki se proučevanja kitajskih razmer lotevajo na podlagi svoje strokovne izobrazbe in svojega večletnega bivanja na Kitajskem. To vsekakor precej pripomore tako k njihovi vsebinski kot tudi k njihovi metodološki verodostojnosti.

Soočanje in razumevanje tako imenovanih »tujih kultur« je namreč vselej povezano s problematiko različnih jezikov, tradicije, zgodovine in socializacije. Zato so interpretacije različnih vidikov in elementov »neevropskih« družb in kultur vselej povezane z geografsko, politično in ekonomsko pozicijo subjekta, ki jih interpretira, kot tudi interpretiranega objekta. Verodostojne medkulturne raziskave torej vedno vključujejo problematiko obvladanja in prevajanja ma-

tičnih jezikov regij, ki jih obravnavajo; pri tem ne gre zgolj za jezikovno, temveč tudi za diskurzivno prevajanje, ki vključuje tolmačenje posamičnih besedilnih in govornih struktur, kategorij, konceptov in vrednot v različnih sociokulturnih kontekstih. Pri tem namreč pogosto prihaja do diskrepance med enakim formalnim pojmovanjem določenega izraza na eni strani in včasih popolnoma različnim dojemanjem istega izraza na ravni splošnega, družbeno veljavnega socialnega konteksta v obravnavanih družbah.

Seveda pa metodološka verodostojnost tovrstnih raziskav ni omejena zgolj na poznavanje jezika in pisave družb, ki so predmet našega raziskovanja, saj so ti zgolj osnovno orodje neposrednega komuniciranja v medkulturnih svetovih. Zaradi nepoznavanja zgodovinskega ozadja in tradicionalnih mehanizmov, ki pogosto opredeljujejo politične in ekonomske ukrepe sodobne Kitajske, je zahodnjaška interpretacija sodobne kitajske stvarnosti velikokrat nepopolna ali enostranska. Sem spada pogosto črno-belo prikazovanje novejših kitajske zgodovine: seveda nihče ne zanika, da je režim, ki je prevladal na Kitajskem v zadnjih desetletjih pred Mao Zedongovo smrtjo, temeljil predvsem na ohranjanju oblasti vladajočih elit in da je zatiral svoboščine in pravice delavcev in kmetov. Kljub temu pa ne smemo spregledati dejstva, da si je komunistična stranka predvsem v prvih letih po ustanovitvi Ljudske republike resnično (in delno tudi nadvse uspešno) prizadevala za odpravo vseobsegajoče lakote in bede, v kateri se je znašla Kitajska na pragu 20. stoletja, in za vzpostavitev temeljnih socialnih pravic, brezplačnega zdravstva ter vsakomur dostopnega izobraževanja.

Po drugi strani ne moremo niti mimo dejstva, da tudi politika eksplozivnega odpiranja Kitajske, kakršni smo priča od osemdesetih let prejšnjega stoletja, nikakor ne temelji zgolj na plemeniti težnji po blaginji vseh posameznikov, temveč je povezana s številnimi prej neobstoječimi problemi, kakršni so tipični za zgodnje stopnje kapitalističnega razvoja, umeščenege v sodobne mehanizme globalnega neoliberalizma (Peerenboom, 2002: 15). »Zahodne« interpretacije tega razvoja se večinoma ne sprašujejo o možnostih za odpravo teh novih socialnih problemov, ki se kažejo, denimo, v otroškem delu, v širjenju ilegalne prostitucije, v ekoloških katastrofah ali v pogosto nevzdržnih življenjskih in delovnih razmerah migrantov s podeželja, niti jih ne postavljajo v kontekst rešitev, kakršne so predvidene v politiki novega, tržno usmerjenega »socializma s kitajskimi posebnostmi«.

Vse prevečkrat namreč pozabljamo, da se le-ta v zadnjih letih – kljub še vedno rastočim številkam gospodarske rasti – sooča z vseobsežno krizo. Ta kriza se ne kaže zgolj na ekonomskem, socialnem in ekološkem področju, temveč tudi na področju idejnih predpostavk, ki naj bi tvorile ideološko vezivo prebivalstva vseh slojev in regij. Ta kriza, ki je torej tako ali drugače tudi kriza vrednot, je tesno povezana s problemom legitimacije vodstva države, torej stranke, ki naj bi utemeljila, kakšen je socializem »s kitajskimi posebnostmi«. Pri tem socializmu niso toliko v ospredju varstvo delavskih pravic, enakomerna razporeditev bogastva ali realno omejevanje privatizacije, temveč bolj iskanje novih vidikov socializma, ki naj bi bili povezani s »kitajsko identiteto« in bi bili tako zmožni državljanke in državljanke te najmočnejše države na svetu znova povezati v enotno, vzajemno solidarno skupnost. Kot najznamenitejši predstavnik in najveličastnejši simbol te kulturne identitete se v zadnjih letih čedalje pogosteje pojavlja Konfucij (Rozman, 1991: 23). Že Xi Jinpingov predhodnik Hu Jintao je leta 2005 na prednostni seznam svojih socialno-političnih ciljev uradno postavil ideal »harmonične družbe,« o katerem so vladni ideologi trdili, da je zakoreninjen v konfucijanski tradiciji (Rošker, 2012: 31). Verjetno zaradi diskrepance med ideali in resničnostjo, morda pa tudi zato, ker sicer lepo predstavlja »kitajske posebnosti«. Ker kljub temu ni povsem jasno, kaj naj bi Konfucij, ta dobri stari pridi-gar, imel opraviti s socializmom, je ta ideal že po nekaj letih evforičnega uvajanja in razširjanja klavrno potonil vsaj v ozadje, če že ne v pozabo.

To kvadraturu kroga je poskušal rešiti sedanji kitajski predsednik v svojem govoru na otvoritvi velike mednarodne konference, ki jo je v začetku letošnjega septembra organiziralo Mednarodno akademsko združenje za konfucijanske študije ob 2565. obletnici Konfucijevega

rojstva. Glede na to, da je bil Konfucij v LR Kitajski vse do sredine osemdesetih let prejšnjega stoletja kot predstavnik »fevdalnih« ideologij in interesov izkoriščevalskega sloja preganjan na smetišče zgodovine, se je ob tem tako kitajski kot tudi zahodni akademski svet strinjal, da je ta Xi Jinpingov govor zgodovinska prelomnica, ki nakazuje ideološki preobrat. Prej omenjeno kvadrato kroga je Xi poskušal rešiti tako, da je raziskovalcem (in nekaterim maloštevilnim raziskovalkam) konfucijanske idejne tradicije položil na srce, naj poiščejo možnosti za združitve marksizma in konfucijanstva. Ideja je seveda imenitna, vendar težko uresničljiva. Marksizem je namreč idejni sistem, ki ga določa historični materializem, medtem ko konfucijanska filozofija temelji na paradigmi imanentne transcendence, katere ni mogoče vstaviti niti v okvire idealizma, niti v okvire materializma. Ne glede na to, koliko truda bo vloženega v sinizacijo marksizma, pa mu vendarle ne moremo odvzeti njegove materialistične osnove, kajti če bi to storili, bi ga oropali njegove esence. In po drugi strani lahko konfucijanstvo moderniziramo do onemoglosti, pa bo vendarle ostalo opredeljeno s svetovnim nazorom, ki ga ni mogoče umestiti v kategorijo materializma, ne da bi mu odvzeli njegovo teoretsko bistvo.

Ideološke kvadrature kroga, ki bi lahko na novo vzpostavila koncept »socializma s kitajskimi posebnostmi«, torej ni mogoče razrešiti na tako preprost način. Xi Jinping bi se lahko temu protislovju izognil tako, da bi predlagal sintezo oziroma združevanje socializma in konfucijanstva, kajti v zadnjem je mogoče najti precej komunitarističnih elementov. Če bi Kitajska kdaj zakorakala na to pot, bi morda dejansko lahko spregovorili o socializmu s kitajskimi posebnostmi. Vendar je njena umeščenost v globalni svet, ki ga determinirajo mehanizmi neoliberalne ekonomije, po vsej verjetnosti premočna, da bi bila takšna sinteza kitajske tradicije in sodobnih družbenih modelov – vsaj v okvirih trenutne vladne politike – mogoča.

Seveda pa pri problemih, na katere moramo biti pozorni pri obravnavanju sodobne kitajske stvarnosti, njenih ideologij in njene miselnosti, nikakor ne gre zgolj za probleme konceptualno-ideološke narave. V tem pogledu je prav tako pomemben tudi geopolitični vidik naših raziskav; pri tovrstnih analizah je namreč pomembno upoštevati tudi ekonomski in zgodovinski kontekst družbe, ki jo obravnavamo (gl. Wang Hui, 2000: 15). Tudi sodobna Kitajska pri tem ni nikakršna izjema. Upoštevati moramo namreč dejstvo, da je transnacionalizacija kapitala med drugim povzročila tudi univerzalizacijo kapitalističnega načina proizvodnje, ki je s tem postalo ločeno od svojega specifičnega zgodovinskega izvora, ki se je nahajal v Evropi. Z drugimi besedami, kot trdi Arif Dirlik (1994: 51), se moramo navaditi na dejstvo, da »zgodba kapitalizma ni več evropska zgodba«.

Številni teoretiki menijo, da prevlada tako imenovanega »multikulturalizma«, kateremu smo priča v sodobnem svetu in v katerem igra tudi Kitajska čedalje pomembnejšo vlogo, hkrati pomeni tudi konec evrocentrizma. A prav zato je pojem »multikulturalizma« zavajajoč, saj ne prikriva zgolj kulturne fragmentacije, kot trdi Dirlik (ibid), temveč hkrati v enaki meri spodkopava tudi tradicionalne oblike proizvodnje in socialnih omrežij. Zato je konec evrocentrizma iluzoren, saj ostaja njegova notranja struktura še vedno prevladujoči del idejne konstelacije postmodernih, globaliziranih družb.

Pri tem niti ne gre toliko za fragmentacijo kultur, temveč bolj za fragmentacijo prostora, ki globalnemu kapitalizmu daje nove možnosti za reševanja starih problemov, povezanih z maksimiranjem dobička, nadzorovanjem trga in osvobajanja proizvodnje in marketinga izpod pritiskov morebitnih socialnih intervencij (povezanost delavskih stavk) ali političnega nadzora (državni ukrepi). Ta fragmentacija prostora pa skupaj s prikritim ohranjanjem latentnega evrocentrizma implicira tudi fragmentacijo časovnih dimenzij kapitalizma in hkrati tudi razbitost socialnega položaja posameznika, ki se kaže v odtujenosti modernega subjekta. Četudi se ta, po svojem bistvu evro-ameriški koncept še ni inkorporiral v kitajskih posameznikih, pa smo v sodobni kitajski družbi in njeni idejni refleksiji vendarle priča najrazličnejšim poskusom širitve »kitajskega repertoarja modernizacije« v ekonomske prakse sodobnega globalnega sistema.

Pri vrednotenju poskusov vzpostavitve »specifično kitajskih« idejnih osnov modernizacije je pomembno, da jih poskušamo ovrednotiti tudi v kontekstu vprašanj, povezanih s predpostavko

»zamišljenih tradicij« (*invented traditions*, Hobsbawm in Ranger, 1995). Pri tem gre za vprašanja o tem, v kolikšni meri te idejne »tradicije« dejansko temeljijo na zgodovinskih predpostavkah in v kolikšni meri so zgolj proizvod (ideoloških in političnih) zahtev sodobnega časa.

Vse to se lepo sklada z novimi, postmodernimi koncepti, h kakršnim na primer spada koncept »raznovrstnih modernosti« (*multiple modernities*) Shmuela Noaha Eisenstadta. Čeprav vzpostavitev tega koncepta temelji na tezi, po kateri modernizacija neevropskih družb ni enaka njihovem pozahodenju (Eisenstadt, 2000: 2–3), je njegova teorija v svojem bistvu konservativna, saj postavlja svoje interpretacije različnih oblik modernizacije in modernosti v kontekst afirmacije globalnih razmerij oblasti, pri čemer umešča njene različne modele v okviru različnih držav, narodov in »kultur«, ki so videne kot njihova razločevalna posebnost. Zato razlike med sedanjostjo in preteklostjo v prvi vrsti ne moremo iskati v izzivih evrocentrizma s strani različnih kulturnih perspektiv, temveč v priznavanju dejstva, da je klasični model modernizacije na globalni ravni privedel do položaja, v katerem problemi, ki jih prinaša, niso več zgolj problemi t. i. »neevropskih«, temveč tudi problemi evro-ameriških družb. Potreba po spoznavanju »alternativnih modernosti« (ibid) je torej izziv tudi za evro-ameriške kulture modernizacij, saj na novo vzpostavlja njihove meje oziroma samo lokaliziranje modernosti kot take.

Modernizacija, opredeljena s specifičnimi neevropskimi značilnostmi, na Kitajskem torej ni bila nekakšen »naravni« proces (Luo Rongqu, 2008: 1) ali proces, ki bi bil opredeljen zgolj z notranjo dinamiko avtohtonega razvoja kitajske družbe kot take, temveč se je v 19. stoletju pokazala kot nujna potreba po radikalnih spremembah obstoječega političnega in ekonomskega sistema, ki nikakor ni več ustrezal razmeram in zahtevam aktualne dobe. Pri tem ne moremo mimo dejstva, da so do procesov modernizacije na Kitajskem pripeljali stiki s tujino; v tem smislu je kolonialna preteklost Evrope – četudi ne povsem neposredno – vsekakor merodajno opredelila te procese (Metzger, 2005: 113). Seveda je po drugi strani jasno tudi, da je bila Kitajska v 18. in 19. stoletju soočena z globoko notranjo krizo, katere razsežnosti so bile precej večje in so precej globlje posegale v tradicionalni ustroj družbe in države, kot je bilo to v dotedanji paradigmi cikličnih vzponov in propadov dinastij običajno. To pomeni, da bi bila radikalna prenova vrednot, proizvodnih načinov in ekonomsko-političnega sistema v tistem času nujna tudi brez stikov z zahodom. Ta prenova zagotovo ne bi bila primerljiva z modernizacijo »zahodnega« tipa¹ in samo ugibamo lahko, kakšna bi bila Kitajska danes, če bi to prenovalo izvedla »iz sebe same« – torej zgolj na osnovi črpanja lastnih gospodarskih, političnih in idejnih virov.

Za motive, ki so botrovali pričujočemu zborniku, je pomembno, da so ti viri preživeli vse do danes, četudi niso imeli več vloge osrednjih ideologij. V zadnjem stoletju smo bili priča ponovnemu razcvetu kitajskih zgodovin in preteklosti, ki jih je vlak modernosti navidezno že povozil in jih odvrigel na svoja smetišča preživelih ideologij. Ta razcvet se ne kaže kot zanikanje modernosti, niti kot negacija globalizacije, temveč se dogaja pod njunim praporom. Tudi današnji Kitajci v globalizaciji ne vidijo več zmage ali prevlade evrocentrične modernosti, temveč prej izziv za njeno historizacijo v smislu usklajevanja tradicije s sedanjostjo.

Če se ukvarjamo s sodobno Kitajsko, je problem tega usklajevanja nekaj, čemur se ne mo-

¹ Tukaj velja vsekakor znova opozoriti, da se evropocentični diskurzi prevladujočih zahodnih družboslovnih znanosti še vedno vse preveč ravnajo po zahodnih paradigmah družbenih razvojev. Iz tovrstnih diskurzov je izhajal logičen sklep, da naj bi na Kitajskem nikoli ne prišlo do industrijske revolucije zaradi tega, ker njena proizvodnja in tehnologija, ki je bila pri njej uporabljena, nikoli ni dosegla stopnje razvoja, potrebne v ta namen. Vendar so raziskave, ki so privedle do v sinologiji precej znane teorije z imenom »zametki kapitalizma na Kitajskem« (*Zhongguo zibenzhuyi mengya*), jasno pokazale, da so bila proizvodna sredstva (proizvodna tehnologija) na Kitajskem že v 12. stoletju na dovolj visoki stopnji za začetek industrijske revolucije. Do nje pa seveda ni prišlo zato, ker ustroj in sestava tradicionalno kitajskega politično-ekonomskega sistema tovrstnega transferja nista omogočala – med drugim tudi za to ne, ker Kitajska – drugače od Evrope – takrat ni bila soočena z ekonomsko krizo.

remo izogniti, in nekaj, česar nikakor ne moremo spregledati. Tako ali drugače je prisotna tudi pri vseh prispevkih tematske številke ČKZ, ki je pred vami. Članki in eseji, ki so zbrani v njej, se večplastnih vprašanj in problemov, ki pestijo sodobno Kitajsko, lotevajo skozi optiko petih vsebinskih sklopov, ki osvetljujejo različne vidike sodobne kitajske stvarnosti. Prvi sklop poskuša teoretizirati in vsaj delno razjasniti razmerje med kitajsko tradicijo in specifičnimi pogoji njene modernizacije, pri čemer, izhajajoč iz različnih vidikov, obravnavajo vprašanja njene univerzalnosti in kulturne pogojenosti. To, kar je skupno vsem trem člankom tega sklopa, je analiza ideoloških temeljev novega kitajskega kapitalizma. Medtem ko se Jana S. Rošker v prvem prispevku posveča predvsem teoretskim predpostavkam sodobnega »preporoda konfucijanstva«, ki ga postavlja v kontekst novih ideologij, analizira Helena Motoh taiste ideologije z vidika popularne kulture in razkriva mehanizme modifikacije tradicionalnih vrednot, ki se postavljajo v službo nove »kitajske identitete«. Prevod članka Arifa Dirlika zaokroži ta prvi sklop s problematizacijo tako imenovane postkonfucijanske hipoteze, ki zagovarja predpostavko, po kateri naj bi konfucijanska etika v vzhodnoazijski modernizaciji prevzela podobno vlogo, kot naj bi jo v Evropi igrala Webrova protestantska etika. Na nazoren način prikaže, da posebnosti kitajske modernizacije niso [zgolj] plod posebnosti kitajske kulture, temveč tudi in predvsem rezultat konkretne situacije danih razmer, povezanih z mehanizmi globalnega kapitalizma.

Drugi sklop prispevkov obravnava vprašanja, povezana s politično in aksiološko vlogo različnih vrst umetnosti [slikarstvo, glasba in poezija] v sodobni kitajski družbi. Rdeča nit, ki povezuje vse tri članke tega sklopa, je vprašanje uporniškega potenciala in opozicijskega delovanja različnih umetnostnih vrst. Medtem ko članek Nataše Vampelj Suhadolnik v tem kontekstu sistematično in na razumljiv ter konsistenten način prikaže razvoj avantgardne kitajske umetnosti na področju slikarstva skozi viharna obdobja 20. stoletja, se prispevek Špele Oberstar, ki govori o funkciji specifičnega pesniškega žanra tako imenovane meglene poezije, osredinja na razmere, ki so vladale obdobju začetkov kitajske tranzicije in ki so opredeljene s kompleksnimi in hkrati delikatnimi razmerami obdobja po kulturni revoluciji in pred začetkom kitajskega neoliberalizma. Posebnosti avantgardne umetnosti, ki je nastala po tem obdobju, torej na pragu 21. stoletja, nam predstavi Matic Urbanija v svojem članku o eksperimentalni elektronski glasbi v Pekingu.

Transformacije, kakršnim smo priča ob prebiranju teh člankov, so tudi osrednji predmet, ki ga obravnavajo članki naslednjega sklopa. Drugače od prejšnjega, ki je družbene spremembe prikazal skozi optiko umetnosti, je ta sklop posvečen razlagi teh sprememb skozi prizmo uradnih političnih in legislativnih reform. Prvi prispevek tega sklopa je nekoliko skrajšana različica eseja, ki je nastal pod peresom enega najbolj znanih družbenih teoretikov sodobne Kitajske, Wang Huija. Avtor v njem prikazuje specifično kitajsko modernizacijo v povezavi s spremenjeno vlogo kitajskih izobražencev, njihove instrumentalizacije in umestitve njihovega dela v razvojne trende novih, etično in aksiološko opredeljenih ideologij ter nove, tehnicistično opredeljene znanosti. Ta preobrat se nazorno pokaže tudi v novih reformah kitajskega pravnega sistema in v poskusih formiranja pravne kulture, ki naj bi umestila določene tradicionalne elemente regulacije družbenih odnosov v okviru modernega prava. Tovrstna problematika, ki je temeljnega pomena za nadaljnje družbene razvoje sodobne Kitajske, je predmet analize Agnes S. Schick-Chen. V kontekstu vseh teh transformacij je prispevek Zorane Baković odmik od osredinjenosti na teoretske analize, saj nam nazorno predstavi in problematizira vrsto konkretnih, kriznih pojavov, ki odločilno določajo današnjo kitajsko politiko.

Nekateri teh osrednjih elementov sodobne kitajske politične krize so podlaga člankov, ki so zbrani v naslednjem sklopu in so osredinjeni na problematiko migracij, tranzicij na podeželju in kmečkih uporov ter izzivov kitajske ekološke politike. Martina Bofulin se v svojem prispevku osredinja na vprašanja notranjih migracij, ki so eden najbolj perečih problemov sodobne kitajske družbe in so zato tudi v zahodnih akademskih krogih deležne izjemne pozornosti. Avtorica ta obsežni pojav, ki ima posledice za tako rekoč vse segmente aktualne kitajske družbe

in politike, postavlja v kontekst najizrazitejših sprememb v sodobni kitajski stvarnosti. Ker gre pri tem v največji meri seveda za migracije z ruralnega, nerazvitega podeželja v neprimerno bolj razvita urbana središča, je problem migracij tesno povezan s problemom položaja agrarne populacije, ki se postopno, a vztrajno spreminja v semiproletarske sloje. Predstavitev in analizo njihovega, pogosto vse prej kot zavidljivega položaja, ter nastavke možnosti reševanja le-tega skozi povezovanje doslej večinoma parcialnih vstaj in uporov nam v svojem članku ponuja Sam Tumbili. Eva Sternfeld se v svojem prispevku loteva teme, ki vsekakor prav tako spada med najbolj »vroče« problematike aktualne politične krize LR Kitajske. V njem ne gre zgolj za opis množičnih in nadvse težko rešljivih izzivov, s katerimi je soočena kitajska vlada na področju okoljevarstva, temveč avtorica v svoji raziskavi nazorno prikaže, zakaj in na kako je reševanje ekološke krize oteženo z nezmožnostjo centralnega vladnega nadzora parcialnih hegemonij lokalnih oblastnikov.

Zadnji sklop prispevkov osvetljuje zelo različne vidike kitajske družbene stvarnosti in se ukvarja s široko paleto tematik, ki segajo od nasilnih kampanj in množičnih pobojev s strani komunistične partije Kitajske v desetletjih pred ustanovitvijo LR Kitajske in po njej, ki jih opisuje Felix Wemheuer, prek družbene percepcije istospolne usmerjenosti, ki jo je obdelala Tea Sernelj, pa vse do vpogleda v ranljivo razmerje med Kitajsko republiko (Tajvan) in Ljudsko republiko Kitajsko, o katerem v zadnjem članku pričujočega zbornika piše Saša Istenič. Rdeča nit vseh treh člankov tega sklopa so razmerja moči in politične oblasti v novodobni zgodovini Kitajske.

Vsi prispevki, zbrani v pričujočem zborniku, dajejo slovenskemu bralstvu kompleksen vpogled v kitajsko družbeno stvarnost. Kot je bilo že omenjeno, je posebej pomembno dejstvo, da gre pri tem vpogledu za pristen »pogled od znotraj,« kajti vse avtorice in vsi avtorji so osebe, katerih s Kitajsko ne družijo zgolj profesionalen, temveč tudi osebni odnos, saj ta kulturno-jezikovna regija ni zgolj predmet njihove strokovne izobrazbe, temveč so vsi v njej preživeli tudi daljša obdobja svojega življenja. Prispevki nazorno načrtujejo kompleksno družbeno, zgodovinsko, ekonomsko in idejno ozadje, na katerem si Kitajska na pragu 21. stoletja utira pot, ki jo bo kmalu postavila ob bok najpomembnejšim svetovnim velesilam. Pri tem pa seveda ne smemo pozabiti, da to modernizirano in globalizirano »cesarstvo sredine« tudi čedalje močnejše vpliva na preostali svet. Pri tem ne gre zgolj za ekonomske vidike, za njeno še kar naprej rastočo konkurenčnost, katere vpliv vse jasneje občutimo tudi v oddaljeni, majhni državi, kakršna je Slovenija, temveč tudi za politične in kulturne dejavnike, ki v teku globalnih razvojev čedalje jasneje načrtujejo potrebo po načelnih spremembah v našem utečenem videnju sveta, družbe in vloge posameznika v njej.

Izzivom sodobne, eksplozivno rastoče Kitajske se ne bomo mogli še naprej izogibati zgolj z nojevskim tiščanjem glave v pesek: najpomembnejši pogoj za premagovanje krize, povezane z globalnimi razvoji, v katerih igra Kitajska čedalje pomembnejšo vlogo, je v sprejemanju in iskanju dialoga s to azijsko velikanko. Pri tem dialogu se moramo osvoboditi naivnega, orientalistično naravnane prepričanja o domnevni superiornosti »Zahoda« in ostati odprti tudi za učenje dinamike in fleksibilnosti, kakršna je pripeljala do korenitih sprememb novodobne Kitajske. Zanimanje za tovrstna vprašanja bi pravzaprav moral pokazati vsakdo, ki mu ni vseeno za prihodnost sveta in naše vloge v njem.

Literatura

- DIRLIK, ARIF (1994): *After the Revolution: Working to Global Capitalism*. Hanover, London: Wesleyan University Press.
- EISENSTADT, SHMUEL NOAH (2000): Multiple Modernities. *Daedalus* 129(1): 1–29.
- HOBBSAWM, ERIC in RANGER, TERENCE (ur). (1995): *The Invention of Tradition*. Cambridge, Melbourne: Cambridge University Press.

- LUO RONGQU 羅榮渠 (ur.) (2008): *Cong »xihua« dao xiandaihua 從«西化»到現代化*. (Od »pozahodenja« do modernizacije). Hefei: Huangshan shu she.
- METZGER, THOMAS A. (2005): *A Cloud Across the Pacific – Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today*. Hong Kong: Chinese University Press.
- PEERENBOOM, RANDALL (2002): Social Networks, Rule of Law and Economic Growth in China: The Elusive Pursuit of the Right Combination of Private and Public Ordering. *Global Economic Review* 31(2): 1–19.
- ROŠKER, JANA (2012): *Subjektova nova oblačila: idejne osnove modernizacije v delih druge generacije modernega konfucijanstva*. Ljubljana: Znanstvena založba FF.
- ROZMAN, GILBERT (ur.) (1991): *The East Asian Region: Confucian Heritage and Its Modern Adaptation*. Princeton: Princeton University Press.
- WANG HUI 汪暉 (2000): Dangdai Zhongguode sixiang zhuangkuang yu xiandaixing wenti 當代中國的思想狀況與現代性問題 (Sodobna kitajska miselnost in vprašanje modernosti). *Taiwan shehui yanjiu* 37(1): 1–43.
- WEBER, MAX (1989): *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Konfuzianismus und Taoismus*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebek).

**SODOBNA KITAJSKA IN NOVI
TRADICIONALIZEM**

当代中国与新传统主义

Konfucijeva nova oblačila: sodobne kitajske ideologije in preporod konfucijanstva

Abstract

Confucius's New Clothes: Contemporary Chinese Ideologies and the Confucian Revival

The article introduces the ideological background of the new Confucian revival, which appeared in the P.R. China during the last two decades. Through the analysis of classical Confucianism and through the presentation of essential differences between Confucianism as a socio-ethical philosophy, which is based upon communitarian principles on the one hand, and Confucianism in the function of the official state doctrine on the other, the author clearly shows that the Confucian revival in the P.R. China is to a high degree ideologically conditioned. The article introduces two different currents within the so-called Modern Confucianism, which represents the theoretical background of this revival that has been shaped in China at the threshold of the 20th century. Whereas this stream of thought has been silenced in China already in the early 1950s, its representatives in Hong Kong and Taiwan have been further developing and upgrading the philosophical bases of this system, which is based upon various attempts to synthesize Western and traditional Chinese ideas. Only during the last two decades we could also witness a revitalization of this philosophy in the P.R. China. This revitalization, however, rests upon different foundations.

Keywords: Modern Confucianism, Ideology, Chinese modernization, Chinese political philosophy

Prof. Jana S. Rošker, PhD, Professor and Head of Sinology at the Faculty of Arts, University in Ljubljana. (jana.rosker@ff.uni-lj.si)

Povzetek

Članek predstavlja ideološko ozadje novega konfucijanskega preporoda, ki smo mu v LR Kitajski priča v zadnjih dveh desetletjih. Prek analize klasičnega konfucijanstva in prezentacije bistvenih razlik med konfucijanstvom kot socio-etično, na principih komunitarizma temelječo filozofijo in konfucianizmom kot državotvorno doktrino avtorica nazorno pokaže, da je konfucijanski preporod v LR Kitajski v največji meri ideološko pogojen, podobno kot je bila v zgodnjih petdesetih letih ideološko pogojena tudi njegova umetna prekinitev. To pomeni, da se je konstituiral od zgoraj navzdol in ne pomeni spontane reakcije ljudstva na neoliberalni vakuum vrednot, ki je povezan z izgubo kulturne identitete in odtujenostjo od lastne idejne ter aksiološke tradicije. Avtorica predstavi dve različni struji tako imenovanega modernega konfucijanstva, teoretskega ozadja tega preporoda, ki se je na Kitajskem oblikoval na pragu prejšnjega stoletja. Medtem ko je bila ta struja v LR Kitajski že v zgodnjih petdesetih letih utišana, so njeni pripadniki na Tajvanu in v Hongkongu kontinuirano delovali naprej in razvijali ter nadgrajevali idejne osnove tega filozofskega sistema, ki temelji na različnih poskusih sintez zahodnih in tradicionalnih kitajskih miselnosti. Sele v zadnjih dveh desetletjih smo tudi na celinski Kitajski priča ponovni revitalizaciji te filozofije, vendar na drugačnih temeljih.

Ključne besede: moderno konfucijanstvo, ideologija, kitajska modernizacija, kitajska politična filozofija

Red. prof. dr. Jana S. Rošker, predavateljica in predstojnica sinologije na FF UL. (jana.rosker@ff.uni-lj.si)

Uvod: na razpotju

Vse do devetdesetih let prejšnjega stoletja je Komunistična stranka Kitajske domala brezpogojno uživala ne zgolj politično, temveč tudi normativno avtoriteto. V zadnjih desetletjih pa je doživela klavrn poraz. Zaradi množičnih socialnih, ekoloških in demografskih posledic politike ekonomskega liberalizma, ki so zaznamovali LR Kitajsko od začetka osemdesetih let naprej, ta poraz seveda ni naključje. Vrednote, ki jih vladajoča stranka razglaša v sklopu svojih osrednjih ideologij, so že zdavnaj izgubile vsakršen stik z družbeno realnostjo; kljub svojim številnim nadvse učinkovitim ideologom vlada ne zna zares utemeljiti, kako naj bi bile vrednote »kolektivizma« ali »služenja ljudstvu«, ki zavzemajo pomembno mesto v tako imenovani socialistični morali, združljive s pogoji tržne ekonomije in ostre konkurence, ki le-to opredeljuje. Še toliko bolj to velja za koncepta varstva delavskih pravic in socialne države, ki sta prav tako v ospredju socialističnih vrednot, a ju bomo na seznamu prednostnih ciljev Komunistične stranke Kitajske (v nadaljevanj KSK) zaman iskali.

Komunizem krasi vladajočo stranko zgolj še v njenem imenu; diskrepance med tem, kar naj bi to ime izražalo, in tem, kakšna je resničnost sodobnega kitajskega vsakdana, so privedle do t. i. vakuuma vrednot. Le-ta se ne odraža zgolj v slepem potrošništvu in v pomanjkanju kritične refleksije političnih ukrepov in socialnih mehanizmov, temveč tudi v izgubi tradicionalnih identitet. Takšna stanja je Jürgen Habermas poimenoval z izrazom »kriza racionalnosti« (1973: 87), saj do njih prihaja v vsaki družbi, ki se znajde na razpotju med aktualnimi praksami in predpostavkami ideologij, ki so ustrezale preteklim praksam.

Potreba po novem ideološkem vezivu, ki bi bilo sposobno znova poenotiti kitajsko ljudstvo, mu znova ponuditi skupno, patriotsko navdahnjeno identiteto in s tem razelektirni ogrožajoči – in dejansko obstoječi – potencial socialnih konfliktov, uporov in vstaj, je še posebno jasno stopila v ospredje v obdobju, ko je bil na čelu LR Kitajske predsednik Hu Jintao. Ta je namreč od svojih predhodnikov nasledil čedalje bolj razslojeno družbo, družbo, v kateri so se začele že precej jasno kazati negativne družbene posledice eksplozivnega ekonomskega razvoja zadnjih desetletij. Kriza neoliberalnih ukrepov se je kazala predvsem v čedalje večjih regionalnih razlikah, v krhkem in nezanesljivem sistemu socialnih storitev države, v množični brezposelnosti in strukturni revščini, v notranjih migracijah ter v čedalje večjih ekoloških problemih, ki so pestili državo.

Hujev recept za rešitev iz tega ne posebno zavidljivega položaja se je pokazal v dvojni ideologiji, ki jo je izrazil v dveh osrednjih sloganih, ki sta zaznamovala idejno naravnost njegovega mandata. Prvi je razglašal pomen »razvoja znanosti« (*kexue fazhan* 科學發展). Pri tem je šlo seveda za znanost, ki je omejena na naravoslovje in tehnologijo. Ta naj bi kitajskemu ljudstvu omogočala gladko in nemoteno reševanje vseh perečih problemov fizičnega in materialnega sveta in ga povedla nazaj na svetlo pot nove blaginje, ki se je na pragu tretjega tisočletja – kljub navidezno blesteči statistiki ekonomskih vzponov – že začelo prav nesramno krhati. Sodobni, v tradiciji kitajskega razsvetljenstva¹ in njegove kritične naravnosti stoječi diskurzi kitajske humanistike v takšnem razvoju znanosti seveda niso imeli kaj iskati.

Namesto tega je Hu svojim podanikom ponudil drugačno »humanistiko«; druga plat te nove ideologije se je namreč izrazila v Hujevem idealu »harmonične družbe« (*hexie shehui* 和諧社會). Leta 2005 je ta kitajski predsednik javno objavil uvedbo politike »doseganja družbene harmonije«, ki naj bi simbolno označevala nove razvojne smernice sodobne Kitajske. Težnja po harmonizaciji družbe je bila torej – vsaj deloma – plod prvih negativnih posledic rapidne ekonomske liberalizacije, ki jo je v osemdesetih letih prejšnjega stoletja uvedel Deng Xiaoping. V tem smislu se je tudi ideal harmonične družbe izkazal kot precej obetaven, saj naj bi zagotavljal odsotnost konfliktov, ki so v zadnjih desetletjih osrednja nevarnost za sodobno, na unificirani povezanosti temelječo novo kitajsko velesilo.

¹ To je prišlo do izraza predvsem v t. i. Gibanju četrtega maja (1919).

Sodobna Kitajska se mora prilagoditi novim razmeram: če država želi še naprej sama oblikovati svojo usodo, mora postati aktivnejša tako v zunanjem kot tudi v notranjem pogledu. 'Znanstveni razvoj' in 'harmonična družba' sta Hujevemu občinstvu ponudila nove razvojne cilje; 'harmonični svet' signalizira, da se Kitajska pomika proti novemu stadiju razvoja. Tovrstna mentaliteta in tovrstni pristop, ki se kaže v dejstvu, da 'se Kitajska končno širi navzven', pride prav njeni notranji in tudi zunanji politiki. (Zheng in Tok, 2007: 2)

Slogan, ki polaga kitajski populaciji na srce pomembnost znanstvenega (beri: tehnološkega) razvoja, je tipičen za vse postmoderne neoliberalne družbe ne glede na različnost in posebnosti njihovih tradicij in kultur, zato se bomo za začetek nekoliko podrobneje pomudili pri konceptu harmonične družbe, ki je – vsaj na prvi pogled – nekoliko bolj »specifično kitajsko« obarvan.

Harmonija kot red in disciplina

Četudi je bil koncept harmonične družbe pozneje, v poročilih 17. kongresa KSK nekoliko zasenčen, kajti v novih dopolnilih k ustavi stranke se je kot osrednji cilj pogostejše pojavljaj zgoraj omenjeni slogan »znanstvenega razvoja«, je »graditev harmonične družbe« (*hexie shehui jianshe* 和諧社會建設) še danes eno pomembnih načel celinske vlade. Uporabljen je bil celo pri novi reformi kitajske zakonodaje; povezava med harmonijo in zakonodajo je namreč pogosto poudarjena tudi v kitajskih akademskih člankih, ki obravnavajo tovrstne implikacije načrtovane harmonične družbe:

Dandanes smo znova poudarili idejni konstrukt »graditve harmonične družbe« in pri tem poudarili njeno vsebino, ki je zasnovana na besedi »harmonija« ... Temelj modernih družb je torej pravo, katerega vsebina so zakoni, zdravi razum, enakovrednost in pravičnost. To, kar je poudarjeno v harmonični družbi, je red in mir, iskrenost, prijateljstvo in ljubezen ter usklajen razvoj. To, za kar se zavzema, je združitev ter enovitost človeka in narave, pa tudi zdrav trajnostni razvoj. Zato je za vzpostavitev harmonične družbe nujno najprej vzpostaviti pravno družbo.² (Zhou Jiayi, 2010: 285)

Kot v svoji raziskavi nazorno pokažeta Leila Choukronne in Antoine Garapon (2007), se je prav v razpravah, ki se odvijajo okrog vprašanja te povezave, najjasneje pokazalo, da je koncept harmonije v tem kontekstu predvsem instrument discipliniranja prebivalcev. Avtorici poudarjata, da je ideja harmoničnosti ideološka podpora takšnemu modelu zakonodaje, ki se uporablja kot orodje discipliniranja in moraliziranja s ciljem ohranjanja vladajočega režima.

To teoretsko ogrodje spreminja pravo v disciplinarno načelo, ki je v službi konstruiranja družbene morale. Če je pravo videno kot instrument legitimiranja oblasti, ostaja implicitno, a vendarle primarno podrejeno ohranjanju obstojnosti režima ... V svojem trenutnem vzponu je 'harmonija' bistvenega pomena za ohranjanje partijskega nadzora nad državo. (Choukronne in Garapon, 2007: 3)

² 当代，我们重新提出了“创建和谐社会”的构想，并赋予了“和谐”二字新的内涵...然而，现代和谐社会的基础是法治，其内涵包括法律、民智、公平、正义。和谐社会所倡导的是人类生活的安定有序、诚信友爱、协调发展，所追求的是人与自然互相融合，健康持续发展。因此，一个和谐的现代社会必定首先是一个法治社会。

Xiao Zhuo, profesor na Oddelku za ekonomijo Pekinške univerze in podpredsednik Komiteja za družbene in pravne zadeve Politične posvetovalne konference kitajskega ljudstva je v svojih komentarjih k tej novi politični smernici, ki so bili kmalu po Hu Jintaojevi razglasitvi prizadevanj za harmonično družbo objavljeni v angleški izdaji uradnega dnevnika *People's Daily*³, je med drugim zapisal: »In poleg tega bomo zatrli vse najrazličnejše družbene bolezni, ki so strupeni tumorji harmonične družbe in morajo biti zato odstranjene.« (Xiao Zhuo, 2007: 2)

»Zdravo« življenje v »zdravih« družbah seveda vselej predvideva »pravilen« odnos državljanov in državljanek do ciljev, prioritet in kriterijev, ki merodajno določajo odnose v družbi. Zato ni naključje, da tovrstne grožnje ne ostajajo omejene zgolj na propagandna trobila vladajoče stranke; tudi v akademskih člankih pogosto naletimo na odstavke, ki v kontekstu harmonične družbe poudarjajo pomen discipline in samorestricije ter »pravega« odnosa do nadrejenih in države. Kot poudarja Li Ning, denimo, se lahko tovrstne prvine pridobijo samo na podlagi »harmoničnega stanja duha«:

Tako imenovano harmonično stanje duha se nanaša na to, da so člani družbe sposobni pravega soočanja z družbeno stvarnostjo, da znajo na pravi način obravnavati same sebe, svoje soljudi in družbo. Stanje duha, s katerim razpolagajo (takšni ljudje), je optimistično, aktivno in samoiniciativno ter miroljubno.⁴ (Li Ning, 2010: 9)

Doseganje takšnega »pravega stanja duha« vsakega »pravega« državljana in državljanke je torej ideal, ki tiči za sodobnimi ideologijami harmonične družbe.

Pri tem je nadvse zanimivo dejstvo, da so vladni ideologi tovrsten, antikonfliktni in disciplinarni koncept harmonije izrecno in nazorno povezovali s konfucijansko ideologijo, četudi je izvorno konfucijanstvo vselej poudarjalo, da je harmonija zgolj ubranost, le-ta pa ne more in ne sme temeljiti na poistovetenju, še manj pa na izogibanju konfliktnosti (Li Chengyang, 2014: 13). Drugače od sodobnih vladnih ideologov so izvorni konfucijanci – s samim presvitlim Konfucijem na čelu – produktivne konflikte vselej videli kot nekaj pozitivnega, konstruktivnega in kot nekaj, kar je za vsako »harmonično družbo« nujno potrebno.⁵

Vročica nacionalnih študij (*Guoxue re*)

Kot je bilo že omenjeno, so torej te nove ideologije, ki so nastale po izgubi normativne avtoritete socialističnih ideologij, znova odkrile Konfucija, čigar simbolni lik naj bi znova povezal kitajsko ljudstvo na skupni, harmonično splošno zavezujoči osnovi »trisočetne« zgodovine, stroge hierarhije, ki zagotavlja red in mir v družbi in državi in nove nacionalne

³ V kitajščini *Renmin ribao* 人民日報.

⁴ 所谓和谐心态,就是指社会成员能够正确面对社会现实,能够正确对待自己、他人和社会,具有乐观向上、积极进取、豁达平和的心理状态.

⁵ V tem kontekstu velja omeniti dva znana Konfucijeva citata, ki jasno kažeta na njegovo videnje družbene harmonije: »君子和而不同,小人同而不和 (Plemenitnik ustvarja harmonijo, ne enakosti. Mali ljudje pa so vsi enaki in ne ustvarjajo harmonije)« (Kong Fuzi 2012: Zi lu: 23). »君所謂可,據亦曰可,君所謂否,據亦曰否,若以水濟水,誰能食之,若琴瑟之專壹,誰能聽之. (Če vladar pravi, da je za neko stvar, se vsi prav tako odločijo zanjo; in če vladar pravi, da je proti nečemu, so vsi prav tako proti. To je tako, kot bi prilival vodo v vodo. Le komu bi teknila takšna vodena juha? To je tako, kot bi igrali vso glasbo samo z enim inštrumentom. Le kdo bi lahko to poslušal?)« (ibid: Shao gong ershi nian: 1).

identitete, ki ima korenine v kulturni superiornosti Han – kitajske tradicije.

V LR Kitajski so diskurzi modernega konfucijanstva znova prišli v ospredje šele v zadnjih dveh desetletjih prejšnjega stoletja. Pred tem sta bila tako sam lik Konfucija kot tudi celotna konfucijanska tradicija predmet številnih vladnih kritik. Konfucij (in njegov nauk) sta veljala za reakcionarno in »fevdalno« ideologijo, ki naj bi varovala zgolj interese vladajočih, izkoriščevalskih slojev pretekle kitajske družbe. Po drugi strani je bil Konfucij (v nezlomljeni tradiciji četrtomajskih kulturnih preobratov⁶ in v luči sino-»marksističnih« teorij modernizacije) viden kot simbol tiste konservativne tradicije, ki je zavrla kitajsko modernizacijo in je s tem »kriva« za zaostalost države.

Te kritike so dosegle vrhunec s kampanjo »Kritizirajmo Lina, kritizirajmo Konfucija« (pi Lin pi Kong 批林批孔), ki je sledila Lin Biaoovi smrti v letalski nesreči leta 1971. »Konfucij in njegova misel sta bila v tej kampanji razumljena kot prototip reakcionarnosti in tradicionalizma, četudi je bila kampanja naperjena proti (že umrlemu) Lin Biaotu in proti zmernemu politiku Zhou Enlajju«. (Motoh, 2009: 91)

A že slabi dve desetletji zatem se je ta kritika – za poznavalce povsem nepričakovano – sprevrgla v svoje nasprotje. Kot poudarja Helena Motoh (ibid), se je eno prvih znamenj tega preobrata pojavilo v govoru Gu Muja, enega idejnih očetov kitajske modernizacije ob proslavi 2540. obletnice Konfucijevega rojstva (leta 1989). V njem je poudaril pomen »pravilnega« (beri: popravljenega) odnosa do tradicionalne nacionalne kulture in se zavzel za ponovno oživljanje »pozitivnih elementov konfucijanske miselnosti« v okviru sintez z zahodnimi idejami. Zavzel se je celo za to, da bi morala imeti kitajska tradicija znotraj te sinteze prednost pred zahodno (ibid).

Ta »uradni« obrat h konfucijanstvu – sprememba partijske diktacije, ustanavljanje oddelkov in kateder za »nacionalne študije Guoxue 國學« ter ustanovitev mreže »Konfucijevih inštitutov« – pa, kot v svoji knjigi *China's New Confucianism* analizira Daniel A. Bell (2008), nikakor ni ostal omejen le na deklarativne žanre političnega vrha, temveč so se h konfucijanstvu zatekli tudi številni intelektualci, da bi jim pomagalo osmisliti (tradicionalne) družbene prakse in da bi s pomočjo konfucijanstva lahko našli načine reševanja težavnega socialnega in političnega položaja, v kakršnem se je znašla Kitajska. Tako ni čudno, da so se – ideološko vsečne, pa tudi sicer intelektualno zanimive – nacionalne študije kar na lepem eksplozivno razrasle po vsej državi, kar je privedlo do t. i. »vročice nacionalnih študij Guoxue re 國學熱«.

Pri tem velja omeniti tudi vrsto sorodnih pojavov (ibid), kot so na primer populistične knjižne uspešnice Yu Dan, profesorice pekinške Univerze Renmin, v katerih je Konfucijeve *Razprave (Lunyu)* interpretirala kot nekakšne priročnike za osebno rast, vpisne statistike fakultet, ki pričajo o tem, da imajo profesorji »konfucijanskih« predmetov nabito polne predavalnice, ter novo modo ustanavljanja zasebnih šol, ki ponujajo študij konfucijanskih klasikov za vsakogar – od otrok in mladine pa vse do sodobnih poslovnežev. Številni teoretiki si prizadevajo za rehabilitacijo konfucijanstva tudi na ravni njegovega razmerja do kitajske modernizacije: »Šele osnova spoštovanja Konfucija in ustvarjalne nadgradnje njegove tradicije lahko vodi k modernizaciji, ki bo znala ohraniti subjektivnost posameznika znotraj celovitosti naroda.«⁷ (Qiu Feng, 2011: 1)

Ta nova, popularna vročica pa tako rekoč nikoli ne tematizira dejstva, da vrednote, za katerih ponovni preporod si prizadeva, niso nujno tiste, za katere se je dejansko zavzemal tudi sam Konfucij in tiste struje konfucijanstva, ki so temeljile na egalitarnih načelih komunitarnega

⁶ V svojem članku z naslovom Kako razumeti slogan »Zaprmo konfucijansko prodajalno« je Zhang Yixing zapisal: »Slogan 'četrtomajske' kulturne revolucije, ki se glasi 'Zaprmo konfucijanske prodajalne,' daje vtis, kot da bi predstavniki četrtomajskega gibanja v celoti nasprotovali konfucijanski miselnosti in tradicionalni kulturi.« (Zhang Yixing, 2004: 1) (”五四”新文化运动中“打倒孔家店”这一著名口号给人的印象，似乎是“五四”那批代表人物都是全盘否定儒家思想和传统文化的.)

⁷ 尊重孔子，在传统的边际上持续地创新，这样的现代化，才是保持国民共同体之主体性的现代化。

sobivanja. Pri tem gre za konfucijanski diskurz, ki je bil izgnan na smetišče ideologij v procesu etabliranja diskurza konfucianizma, nove, umetno skonstruirane in centralizirane državne doktrine, ki je od Vzhodne dinastije Han (25–220) pa vse do začetkov prejšnjega stoletja utelešala osnovo politične institucionalizacije kitajske države. Konfucijanstvo in konfucianizem sta torej različna diskurza in nobeden od njiju ni monolitna, enolična idejna zgradba.

Sodobne ideologije LR Kitajske predstavljajo konfucianizem kot zakladnico kitajske tradicije, iz katere bi lahko sodobna Kitajska (in tudi ves sodobni svet) črpala vrednote, ki bi lahko zapolnile alienacijo in ublažile mentalno osiromašenje, ki kot stranski produkt postkapitalizma prevladuje v sodobnem, globaliziranem svetu. Ta na novo zideologizirani konfucianizem ni samo plod zlorab in manipulacij zgodovine, temveč ima na vesti še hujši zločin. Gre za zločin, ki seveda ni zgolj tipična posebnost kitajske vlade in njenih ideologov, temveč se pojavlja po vsem svetu, povsod tam, kjer se vrednote zlorablajo in postavljajo v službo propagande dominantnih družbenih sistemov. Gre za zločin oblasti, ki ljudstvo razlašča njegove zgodovine in ga s tem – na ravni vzpostavljanja lastne identitete – oropa možnosti avtonomnega življenja.

Če hočemo razumeti dejansko naravo te razlastitve, kakršna se trenutno dogaja v sodobni LR Kitajski, moramo najprej razumeti preteklost, na podlagi katere je bilo vzpostavljeno to, čemur bi dandanes rekli kitajska (oziroma vzhodnoazijska) konfucijanska identiteta. Za vsaj površno razumevanje te identitete, ki, kot je bilo rečeno, nikakor ni bila monolitna, temveč izjemno kompleksna, moramo vsaj pokukati v zapletene mreže kitajske idejne zgodovine.

Razumevanje konfucijanskih ideologij: kratek skok v zgodovino ali zakaj je pomembno raziskovanje klasikov

A preden se odločimo za kratek skok v nepregledne globine kitajske zgodovine, se moramo najprej povprašati, zakaj, pri vseh krščenmatičkih, naj bi to sploh počeli. Zgodovina je vendar dolgočasna veda, ki nikomur prav nič ne koristi in s študijem katere si dandanes nihče ne bo zagotovil službe. Zgodovine si nihče ne more namazati na kruh, še zamrznjenega jogurta si z njo ne moremo kupiti, in poznavanje najnovjših računalniških tehnologij ter delovanja pametnih telefonov je neprimerno koristnejše kot znanje o tem, kaj se je dogajalo 15. avgusta leta 65 v starem Rimu. Zgodovina sodi na smetišče zgodovine, tako kot vsa humanistika, vrag naj jo pocitra.

To, kar šteje, je seveda sedanost. Glede tega se vsi strinjamo. Čedalje redkeje pa pomislimo na to, da brez zgodovinopisja, ki je pravzaprav tisto, o čemer govorimo, ko govorimo o zgodovini kot vedi, ne bi bilo zgodovinske zavesti; ta pa je zopet tista, ki – četudi »zgolj«
posredno – omogoča in pogojuje vse najbolj blesteče dosežke tehnoloških razvojev, s pametnimi telefoni in zamrznjenimi jogurti vred.

In če govorimo o sedanosti, o sodobnem svetu, govorimo o neznansko kompleksnem, visoko diferenciranem in hkrati strukturno povezanem svetu. Razumevanje resničnosti, v kateri bivamo, je temeljni pogoj za to, da obvladamo stvarnost, v kateri živimo, za to, da jo znamo osmisлити in da s tem postanemo nekaj več kot marionete mehanističnih zakonitosti sodobne politike in ekonomije.

To razumevanje predvideva tudi poznavanje vzročno-posledičnih zgodovinskih povezav in dovolj znanja ter sposobnosti avtonomnega razmišljanja, da lahko le-te tudi – kolikor toliko smiselno – interpretiramo. In če se vrnemo na sodobno kitajsko državo, ki je predmet naše tukajšnje razprave, potem to pomeni, da moramo, kadar se lotevamo kritike njenih ideologij, ki so potencialno nevarno orodje novih državno pogojenih nacionalizmov, poznati tudi zgodovinske temelje diskurzov, na katerih le-te temeljijo. Ravno to poznavanje je namreč tisti skriti hermenevtični vzvod, ki nam lahko omogoči razlago latentnih mehanizmov, ki tičijo za temi ideologijami in ki nam lahko z (včasih domala neznosno jasnostjo) pokaže, kam pravzaprav

merjjo, kakšni so njihovi dejanski cilji.

Če se na tej podlagi lotimo raziskovanja vprašanja o tem, kateri od mnogoterih konfucijanskih diskurzov je torej tisti, ki je – v posodobljeni preobleki – ena od simbolnih vrednosti novih ideologij sodobne Kitajske, se moramo najprej posloviti od udobne, a površne in posplošujoče slike konfucijanstva, kakršna prevladuje v sodobnem svetu. Najprej moramo pri tem razlikovati med izvornim, lahko bi rekli, »dejanskim« konfucijanstvom, ki je nastalo v obdobju vojskujočih se držav (4. stoletje pr. n. št.) in predstavlja filozofijo oziroma nauk, ki se zavzema za družbo, temelječo na komunitarnih idealih sočlovečnosti (*ren* 仁) in pravičnosti (*yi* 義),⁸ ter konfucianizmom v smislu državne doktrine. Prva med tovrstnimi despotskimi doktrinami, ki so poslej s svojim zatohlim zadahom po postani krvi utišane zgodovine postale stalne spremljevalke kitajskih družbenih in političnih razvojev, se je pokazala kot nova državotvorna ideologija Vzhodne dinastije Han (25 – 220), ki je ta izvorni, za svoje čase izjemno napredni nauk zlorabila in ga postavila v službo despotskih institucij nove, centralizirane združene države.

Zgodba v ozadju, povedana zelo zelo na kratko, je taka:⁹ izvorno konfucijanstvo je bilo v času vojskujočih se držav (475–221 pr. n. št.) ena številnih filozofskih šol kitajske antike. To izvorno konfucijanstvo se je kot samostojen diskurz oblikovalo in nadgrajevalo tudi po Konfucijevi smrti; svoj največji razcvet je doživelo v delih obeh njegovih najbolj znanih naslednikov, Mengzija in Xunzija. Razlika med njima je bila vidna predvsem v njunem pojmovanju prirojenih človeških lastnosti: medtem ko je prvi zagovarjal stališče, da je človek po naravi dober, je drugi verjel v nasprotno. Kljub tej v nebo vpijoči razliki sta bila oba povsem ortodoksna konfucijanca, kajti ne glede na razlike v stališčih glede »bioloških predispozicij« sta oba verjela v moč socializacije, kultivacije in izobrazbe, ki so temelj konfucijanstva kot takega. Kljub temu so vidne tudi temeljne razlike v njunih metodah socializacije: medtem ko je prvi razvijal zasnove egalitarnega, »demokratičnega« izobraževanja, ki naj bi okrepilo »dobre« zasnove ljudi, se je drugi zavzemal za socializacijo prisile, kaznovanja in discipline, ki naj bi delovala proti izvorno »egoistični« naravi človeka. Zato ni naključje, da zgodovinopisje Xunzija obravnava kot most med konfucijanstvom in legalizmom,¹⁰ absolutistično doktrino, ki je prevladala na Kitajskem v obdobju prve združitve centralizirane, despotske vsekitajske države, ki je pod žezlom znamenitega Qin shi huangdija in v okviru nove dinastije Qin (221–206) nasledila pisano, intelektualno cvetočo sceno na majhne države (in številne različne filozofske sisteme) razdrobljenega obdobja vojskujočih se držav.

Z vzpostavitev te prve združene, absolutistične države, je konfucijanstvo – enako kot vse druge filozofske šole predhodnega obdobja – bilo zatrto. Konfucijanski klasiki so zagoreli na gredah nove absolutistične ideologije, ki je prišla do izraza v diskurzih legalistične šole, šole, ki je zagovarjala red, mir in disciplino, in je temeljila na absolutistični legislativi. Le-ta je vsebovala zakone, ki so bili izključno restriktivne narave in so temeljili izključno na principu kaznovanja. Podrejeni so bili interesom absolutnega vladarja.

Ta diktatura se je pri življenju obdržala samo petnajst let. Premagali so jo privrženci dinastije Han (206 pr. n. št. – 220 n. št.), ki pa so še vedno vladali nad velikanskim ozemljem združene, vsekitajske države, ki je v prostorskih dimenzijah primerljiva z ozemljem današnje LR Kitajske. Ker je bilo (vsaj v tistem oddaljenem času?) tako veliko državo mogoče voditi in obvladovati samo z despotskimi metodami in s pomočjo vseobsežnega nadzora vseh državljanov in državljanek, so

⁸ Skovanka obeh pismenk *ren* in *yi* (仁義) je bila v kitajski tradiciji sinonim za (konfucijansko) moralo.

⁹ Tale zgodbica je seveda zelo poenostavljena in zato včasih meji na posploševanje, morda deloma domala na esencializem; vendar tega diskurzivnega ozadja v okviru pričujočega članka zaradi prostorske omejenosti žal nikakor ne morem izpeljati na dovolj diferenciran in utemeljen način. Za podrobnejšo razlago gl. Rošker, 2005: 70–81.

¹⁰ Prav gotovo ni naključje, da je bil Xunzi tudi učitelj dveh najbolj znanih utemeljiteljev legalistične doktrine, filozofa Han Feizija in politika Li Sija, ki je deloval kot ministrski predsednik dinastije Qin in ki je leta 213 pr. n. št. izdal dekret o požigu vseh knjig, katerih predmet ni bila tehnologija, temveč humanistika.

tudi novi vladarji za nemoteno vladanje potrebovali podobno striktno ideologijo. Ker zaradi takrat ideološko relevantnega koncepta časti v ta namen niso mogli preprosto prevzeti legalizma, ki je bil ideologija poražencev, so se dvorni ideologi morali potruditi in v bogati tradiciji pred-Qinskih filozofij poiskati idejni sistem, ki bi lahko izpolnil te zahteve. Dong Zhongshu, vodilni tvorec nove kitajske državne doktrine, se je pri tem (verjetno zaradi kompleksnosti notranje strukture njegove filozofije in tudi zaradi hierarhičnega ustroja družbe, ki jo je ta idejni sistem vseboval), odločil za konfucijanstvo. Vendar je pri sestavi te nove državotvorne doktrine izvorno konfucijanstvo interpretiral prek Xunzija in tako mu je uspelo vanj na subtilen, impliciten in latenten način vnesti veliko legalističnih, despotskih elementov, ki so bili izvornemu, egalitarno - demokratičnemu konfucijanstvu pravzaprav tuji.

Ta nova doktrina se je uveljavila in postala osnova državnih institucij, saj je ponujala tudi osrednje kriterije za državne uradniške izpite, ki so kandidatom dajali možnost za pridobitev politične oblasti. Ta »konfucijanski« sistem uradniških izpitov se je kot institucionalna osnova kitajske države ohranil vse do začetka dvajsetega stoletja.¹¹

Mengzijevega, egalitarnejša in neprimerno bolj demokratična nadgradnja izvornega konfucijanstva se je sicer znova etablirala v okviru druge prenovne konfucijanskega nauka v obdobju dinastije Song (420–479), vendar nikoli ni pridobila statusa državne doktrine. Njegove idejne zasnove pa so razvijali naprej moderni konfucijanci, ki so si na pragu 20. stoletja prizadevali za posodobitev tega preživelega nauka in za vključitev njegovih prispevkov v mednarodne filozofske svetove sodobnega časa. Zаметki teh novih sintez so bili v LR Kitajski zatrti, zato je po letu 1949 večina teoretikov, ki so pripadali tej struji, skupaj z Nacionalno stranko (*Guomin dang*) pobegnili na Tajvan ali v Hongkong.

Sklep

Zato je tudi prepoved konfucijanstva pojav, na katerega moramo gledati bolj diferencirano, kot je to v navadi. Kot je pokazala vrsta raziskav,¹² je konfucijanski prepoved v LR Kitajski, kateremu smo tamkaj priča v zadnjem desetletju, v največji meri ideološko pogojen, podobno kot je bila v zgodnjih petdesetih letih ideološko pogojena tudi njegova umetna prekinitev.

To pomeni, da se je ta prepoved konstituiral od zgoraj navzdol in ne pomeni spontane reakcije ljudstva na neoliberalni vakuum vrednot, ki je povezan z izgubo kulturne identitete in odtujenostjo od lastne idejne ter aksiološke tradicije.

Osrednji teoretik te celinske struje, Jiang Qing, se zavzema za tradicionalno politično ureditev, ki jo imenuje politični ali konstitucionalni konfucianizem (Jiang, 2011: 17). Jiang nadvse ostro kritizira zahodno idejo »enakosti«, ki naj bi bila temelj liberalne demokracije. Namesto nje predlaga vladavino trilateralnega parlamenta, ki naj bi se delil na tri zборе: prvi je zbor izjemnih osebnosti oziroma zbor konfucijanske tradicije (*Tongru yuan*), drugi je zbor ljudstva (*Shumin yuan*), tretji pa državni ali nacionalni zbor (*Guoti yuan*). Prvi naj bi temeljil na legitimnosti tradicije, drugi na legitimnosti civilne družbe, tretji pa na legitimnosti kulture. Za razliko od tajvanskih in hongkonških modernih konfucijancev pripadniki te struje ne verjamejo v načelno dobroto človeka, kakršna se kaže v mencijanski tradiciji konfucijanstva (Jiang, 2003: 27). Namesto tega se zavzemajo za družbo, ki naj bi temeljila na disciplini, normativnih etičnih merilih in na strogem kaznovanju vseh odstopanj od le-teh. Popolnoma jasno je, da ta model temelji na Xunzijevega¹³ interpretaciji konfucijanskega nauka, kar pomeni, da vsebuje številne

¹¹ Odpravljen je bil šele leta 1905.

¹² Glej npr. Lee, 2010; Rošker, 2013; Li, 2014.

¹³ V resnici gre tukaj za interpretacijo, ki je v kitajski tradiciji znana kot »Šola Gongyang«.

legalistične elemente, tj. elemente, ki ustrezajo centralistično in despotsko urejeni državi.

V Hongkongu in na Tajvanu, kjer se je novo konfucijanstvo kontinuirano razvijalo vse od praga prejšnjega stoletja, je položaj precej drugačen. Največja razlika med obema oblikama te posodobljene tradicije je vidna v politični filozofiji: medtem ko se moderni konfucijanci na celini zavzemajo za modernizacijo Xunzijeve, legalistično navdahnjene filozofije, se poskušajo otoški tudi na tem področju še naprej prikopati do sinteze kitajske in evro-ameriške miselnosti. Kar se tiče prve, nadgrajujejo znotraj nje predvsem mencijansko interpretacijo izvirnega konfucijanstva, medtem ko zadnjo kritično presprašujejo predvsem glede prevlade mehanističnih zakonitosti svobodnega trga in aksiološko nebrzdanega pohlepa po dobičku, do katerega je med drugim pripeljala.

Literatura

- BELL, DANIEL A. (2008): *China's New Confucianism: Politics and Life in a Changing Society*. New Jersey: Princeton University Press.
- CHOUKRON, LEILA in GARAPON ANTOINE (2007): The Norms of Chinese Harmony: Disciplinary Rules as Social Stabiliser. *China Perspectives (Online)* 3: 36–49. Dostopno na: <http://chinaperspectives.revues.org/1933> (18. julij 2012).
- HABERMAS, JÜRGEN (1973): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- JIANG QING 蔣慶 (2003): *Zhengzhi ruxue: Dangdai ruxuede zhuanxiang, tezhi yu fazhan* 政治儒學: 當代儒學的轉向, 特質與發展. Beijing: Sanlian chuban she.
- JIANG QING (2011): From Mind Confucianism to Political Confucianism. *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, Ruiping Fan (ur.), 17–32. Dordrecht: Springer.
- LEE MING-HUEI (LI MINGHUI 李明輝) (2010): Ruxue zhishi yu xiandai xueshu 儒學知識化與現代學術. (Konfucijansko znanje in sodobni akademski svet). *Zhongguo Renmin daxue xuebao* 中國人民大學學報 6(1): 2–7.
- LI CHENGYANG (2014): *The Confucian Philosophy of Harmony*. New York: Routledge.
- LI NING 李寧 (2010): Goujian hexie shehui zhongde hexie xintai wenti 构建和谐社会中的和谐心态问题. *Jiaoyu jiaoxue luntan* 教育教學論壇 22: 8–14.
- MOTOH, HELENA (2009): Harmonija konfliktov – klasična kitajska kozmologija v sodobnem političnem kontekstu. *Dialogi* IX(9): 88–104.
- ROŠKER, JANA S. (2005): *Iskanje poti: spoznavna teorija v kitajski tradiciji. 1. del: Od protofilozofskih klasikov do neokonfucianstva dinastije Song*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete
- ROŠKER, JANA S. (2013): *Subjektova nova oblačila – idejne osnove modernizacije v delih druge generacije moderne konfucianstva*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- QIU FENG 秋風 (2011): Zunzhong Kongzi, xiandaihua cai you yiyi 尊重孔子, 现代化才有意义 (Šele s spoštovanjem Konfucija pridobi modernizacija smisel). Gongshi wang. Dostopno na: http://www.21ccom.net/articles/sxpl/sx/article_2011020729358.html (18. julij 2012).
- XIAO ZHUOJI (2007): Harmonious society. *China Daily*, 29. september 2007: 15.
- ZHENG YONGNIAN in TOK SOW KEAT (2007): 'Harmonious Society' And 'Harmonious World': China's Policy Discourse Under Hu Jintao. The University of Nottingham, China Policy Institute: *Briefing Series* 26: 1–12.
- ZHOU JIAYI 周佳怡 (2010): Zhongguo gudai hexie fazhiguande dangdai qianshi 中国古代和谐法制观的当代诠释. *Fazhi yu shehui* 法治與社會 Sanghaj, februar 2010, 1. del: 285.

Civiliziranje zgodovine

Reinterpretacija preteklosti v kontekstu novega razumevanja kitajske nacije

Abstract

Civilizing History: Reinterpretation of the Past in the Context of a New Understanding of Chinese Nation

Through an analysis of the TV documentary series »Chinese Civilization«, screened in autumn 2008 on the Chinese national television (CCTV9), the paper attempts to identify and analyze the key themes of the turn towards traditionalism in the contemporary Chinese thought. Special emphasis is placed on the reinterpretation of classical and traditional Chinese thought in these processes. These elements are analyzed by topics: construction and mutual constitution of the concepts of Chinese civilisation, culture and nation; reinterpretation of classical Chinese philosophy in the new ideology of harmonisation, and finally, the alleged peaceful multiculturalism, continuity and non-conflictuality of Chinese civilisation, which serve as the central elements of the newly construed national ideology. These topics of analysis of the TV series – which could be understood as contemporary China's political and ideological manifesto for the foreign audience – are juxtaposed to the actual phenomena in contemporary Chinese political and economic context.

Keywords: Chinese civilization, Chinese nation, nation building, traditionalism, contemporary Chinese politics

Helena Motoh is Associate Professor at the Faculty of Humanities of the University of Primorska, Slovenia. (helena.motoh@guest.arnes.si)

Povzetek

Članek z analizo dokumentarne TV-serije *Kitajska civilizacija*, ki je bila predvajana jeseni 2008 na kitajski nacionalni televiziji (CCTV9), poskuša izluščiti in analizirati poglobljene teme obrata k tradicionalizmu v sodobni kitajski misli. Posebna pozornost je namenjena prav reinterpretaciji klasične in tradicionalne kitajske misli v teh procesih. Po sklopih tako prikazuje konstruiranje in vzajemno konstituiranje konceptov kitajske civilizacije, kulture in nacije, reinterpretacijo kitajske tradicionalne filozofije v novi ideologiji harmonizacije in končno predpostavke mirne multikulturalnosti, kontinuitete in nekonfliktnosti kitajske civilizacije, ki so osrednji gradniki na novo konstruirane nacionalne ideologije. Posamezne vsebinske sklope analize serije, ki jo je seveda mogoče razumeti kot politično-ideološki manifest sodobne Kitajske za mednarodno občinstvo, v sklepnem delu poveže tudi s konkretnimi pojavi v sodobnem kitajskem političnem in ekonomskem kontekstu.

Ključne besede: kitajska civilizacija, kitajska nacija, konstrukcija nacije, tradicionalizem, sodobna kitajska politika

Helena Motoh je izredna profesorica na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem. (helena.motoh@guest.arnes.si)

Jeseni leta 2008, le nekaj mesecev po odmevnih olimpijskih igrah v Pekingu, je deveti, tj. angleški kanal kitajske nacionalne televizije, CCTV9, z velikim pompom začel predvajati novo dokumentarno serijo epske dolžine – kar 20 epizod – in z nič manj ambicioznim naslovom: *Chinese Civilization* (中国文化). V uvodu pred predvajanjem prvega dela je voditelj v studiu Ji Xiaojun napovedal, da naj bi serija »ilustrirala razvoj kitajske civilizacije s pomočjo proučevanja arheoloških najdb, zgodovinskih lokacij in kulturnih ostalin« (Chen Jianjun in dr., 2008: 1/0:51). Še več, s tem naj bi prikazala »vztrajno željo po samoizboljšanju in družbeni odgovornosti, ki je značilna za kitajsko nacijo« (1/0:58). Že uvodne besede so torej opozorile na težo, pa tudi namen tega velikega projekta, zgodovine kitajske *civilizacije*, ki naj predstavi trajno bistvo kitajske *nacije*. Podobnega projekta, čeprav iz povsem drugega zornega kota, pa tudi s precej drugačnim izidom, so se na kitajski nacionalni televiziji lotili natančno dvajset let prej. Dokumentarna serija v šestih delih z naslovom *Žalostinka Rumene reke* (Heshang 河殇), prvič predvajana junija 1988 (cf. Su Xiaokang in Wang Luxiang, 1991), je prav tako kot sodobna serija *Kitajska civilizacija* želela trajno bistvo kitajske nacije razkriti s pregledom zgodovine kitajske civilizacije. A diagnoza, ki jo je postavila, je bila precej manj optimistična. Fatalizem, izolacionizem, stagnacija in kulturna atrofija so le nekatere od hudih kritik, ki so jih na kitajski nacionalni karakter naslovili avtorji odmevne serije (Xia Jun in dr., 1988). S svojim obračunom s škodljivimi elementi kitajske tradicionalne miselnosti in pozivom k uvedbi znanosti in demokracije so, sicer v diktaciji četrtomajskega obdobja, med vrsticami tudi izenačili okorelo partijsko vodstvo z dinastijami preteklosti. V usodo vdane Kitajce postrevolucionarnega obdobja pa so postavili ob bok fatalističnim in praznovornim množicam stare Kitajske, kakršne so smešili Lu Xun in njegovi sodobniki. Vir vseh kitajskih težav je v samem bistvu tradicionalne kitajske kulture, ki kljub revoluciji še zdaleč ni zavržena, so sporočali avtorji *Žalostinke*, in tako ostra kritika seveda ni mogla ostati brez posledic. Enota, s katerim so v dokumentarcu povezali partijsko politiko in tradicionalno konfucijansko moralo, pa se je izkazal za bolj vizionarskega, kot je bilo morda videti leta 1988. Vrnitev kitajskega političnega vrha h kitajski tradiciji na splošno in še posebej h konfucijanstvu se je namreč »uradno« začel le poldrugo leto pozneje, le nekaj mesecev po dogodkih na Trgu nebeškega miru, z znamenitim Gu Mujevim govorom ob 2540. obletnici Konfucijevega rojstva (cf. Motoh, 2009: 91).

Dokumentarna serija *Žalostinka Rumene reke* tako stoji na začetku, serija *Kitajska civilizacija* pa na vrhuncu dvajsetletnega procesa ponovne uradne tradicionalizacije Kitajske. Značilnosti, dosežki in osebnosti, ki so bili leta 1988 simbol kitajske obsojenosti na neuspeh v mednarodnem prostoru, so v interpretaciji iz leta 2008 nasprotno predstavljeni kot ključni dejavnik njenega ekonomskega vzpona in čedalje pomembnejše vloge v mednarodnem političnem prostoru. Pričujoči članek bo z analizo serije *Kitajska civilizacija* poskušal izluščiti in analizirati poglobitve teme tega obrata k tradicionalizmu, pri čemer bo posebna pozornost namenjena prav reinterpretaciji klasične in tradicionalne kitajske misli v teh procesih. Po sklopih bom tako poskušala prikazati konstruiranje in vzajemno konstituiranje konceptov kitajske civilizacije, kulture in nacije, reinterpretacijo kitajske tradicionalne filozofije v novi ideologiji harmonizacije, in končno predpostavke mirne multikulturalnosti, kontinuitete in nekonfliktnosti kitajske civilizacije, ki so osrednji gradniki na novo konstruirane nacionalne ideologije. Posamezne vsebinske sklope analize serije, ki jo je seveda mogoče razumeti kot politično-ideološki manifest sodobne Kitajske za mednarodno občinstvo, bom v sklepnem delu poskušala povezati tudi s konkretnimi praksami v sodobnem kitajskem političnem in ekonomskem kontekstu.

Od semen civilizacije do rojstva nacije

Stilistična dovršenost dokumentarne serije učinkovito zakrije marsikatero problematično ali dvomljivo vsebinsko podrobnost. Datacije, ki so sumljivo zaokrožene na simbolična

števila pet tisoč in deset tisoč, geografske poenostavitve in številne »olepšave« manj prijetnih zgodovinskih dejstev je mogoče najti v skoraj vseh epizodah. Zagotovo najzanimivejši primer take samoumevnosti pa je na prvi pogled nevtralen naslov: *Kitajska civilizacija*. Problematični koncept civilizacije se v metaforični predelavi kot »semena civilizacije« pojavi že v prvih minutah prvega dela:

Iz semen civilizacije, posejanih pred deset tisoč leti, ki so nato vzkli, rasla in cvetela v osrednji kitajski nižini, je kitajska kultura črpala moč za svoj razvoj. Kmalu se bo rodila velika nacija. (1/2:10)

Ta kratki navedek dobro prikaže, v kakšne terminološke zagate se zapleta serija. Pojmi civilizacija, kultura in nacija se namreč na različnih mestih pojavljajo v zelo različnih, pogosto kontradiktornih rabah. Če na primer poskušamo razbrati sporočilo zgoraj navedenih metaforičnih uvodnih besed, je torej začetke kitajske civilizacije (tj. »semena«), mogoče umestiti v čas pred deset tisoč leti, bolje rečeno, v čas zgodnjega neolitika. Čeprav za to obdobje, kadar je govor o posameznih najdiščih, tudi avtorji serije pogosteje uporabljajo termin »kulture« (npr. »kultura Yangshao«, »kultura Longshan« ipd.), je v citiranem navedku »kultura« nekaj, kar »zraste« s pomočjo »semen civilizacije«.¹ Kakšno je torej razmerje med kulturo in civilizacijo in zakaj je pri obravnavani seriji govor predvsem o zadnji?

Kultura in civilizacija sta problematična pojma tudi v evropskem, iz latinske terminologije izhajajočem kontekstu. Kultura, ki je sprva pomensko bliže vzgoji (in nasprotna »naturi«) (Mazlish, 2004: 4), je skozi različna obdobja dobivala zelo raznolike pomene, od arheološke *kulture* kot imena za sistem najdišč do *kulture* v ožjem pomenu kot izbranih kreativnih aktivnosti (tj. umetnosti) in *kulture* v širšem pomenu kot obsega vseh navad, verovanj, prepričanj, praks ipd., ki jih določena skupnost počne na ustaljen način in imajo večinoma tudi simbolne pomene. Zgodovina ustreznice pojma kultura, tj. izraza *wenhua*, je na Kitajskem seveda drugačna. Kot opozarja Huang Xingtao (2011: 1–26), gre v sodobnem konceptu *wenhua* za sintezo starejših pomenov te besede z evropskimi elementi. *Wen hua* je bila sprva seveda dvozložna sintagma in v predhanskih tekstih jo srečamo zelo poredko. Pozneje začne dobivati stalnejši pomen *hua* (torej spremembe, preobrazbe), ki se zgodi s pomočjo *wen* (veščine, omike, pravičnega vzora, pozneje predvsem pisne umetnosti) (Yao Xinzhong in Zhao Yanxia, 2010: 79). Ta tradicionalni pomen sintagme *wenhua* nato v pozni dinastiji Qing pod vplivom stikov z evro-ameriški intelektualnimi konteksti pridobi še dodaten pomen materialne kulture, od tehnoloških do vojaških elementov. Prevzemanju širšega evropskega pojma kulture nato sledi tretja faza delne vrnitve k tradicionalnemu razumevanju kulture kot tistih aktivnosti, ki so povezane predvsem z literarno omiko. Huang zaključuje, da iz te kompleksne dinamike prevzemanja delnih obsegov pojma kultura in njihovega prepletanja izvira kompleksnost in pogosto celo kontradiktornost različnih razumevanj tega pojma v sodobni Kitajski. Dodali bi seveda lahko, da se evro-ameriški konteksti glede tega pojma ne morejo pohvaliti z nič manjšo notranjo kontradiktornostjo.

Da pa bi vendar poskušali razumeti, kakšne konotacije so na delu v obravnavani snovi, je treba poseči po pomenih pojma civilizacija. Podobno kot kultura je tudi civilizacija svojo

¹ Izbira metaforike verjetno ni naključna: semena, rast itd. napeljujejo na simboliko (rodovitne) zemlje kot prizorišča nastanka kitajske civilizacije in nato kulture. Zemlja v tem primeru seveda pomeni Rumeno reko kot *locus* prvih kitajskih poljedelskih kultur (in pozneje držav) in pomembno identifikacijsko točko kitajske nacionalne zavesti. Prav Rumena reka in njena težka prst pa sta bili v dokumentarni seriji *Žalostinka Rumene reke* uporabljeni kot najizrazitejši simbol stagnacije in konservativnosti kitajske tradicionalne kulture. »Rehabilitacija« Rumene reke in pripadajoče poljedelske metaforike bi bila tako lahko razumljena tudi kot polemiziranje s kritičnimi stališči dokumentarne serije iz leta 1988.

etimološko »kariero« v Evropi začela kot protipol barbarskosti, le da je precej novejši pojem, običajno njen nastanek datirajo šele v 18. stoletje (Mazlish, 2004: 12). Sčasoma pa je v nasprotju s »kulturo«, ki je označevala izstop iz »naravnega stanja« človeške vrste (pač po opoziciji natura:kultura), civilizacija postala oznaka za začetek državnih ali vsaj protodržavnih tvorb. Z besedo civilizacija tako zgodovinarji in arheologi najpogosteje² označujejo stalno naseljene, hierarhično strukturirane, urbanistično in infrastrukturno kompleksne tvorbe, ki večinoma sovpadajo s poznim neolitikom in prehodom v kovinske dobe. Čeprav bi kulturo lahko razumeli tudi v katerem od njenih drugih (nehistoričnih) pomenov, pa je s stališča ustaljene zgodovinske kronologije pred deset tisoč leti na Kitajskem še vseeno težko govoriti o začetkih »civilizacije«. Pojem v tem primeru očitno ni rabljen zgodovinsko. Za kakšno »civilizacijo« pa potemtakem gre?

Harmonična civilizacija

Liu Wenming (2010) v svojem članku *Kitajski in evropski koncept civilizacije do prve polovice 19. stoletja* (19世纪中叶前中国与欧洲的“文明”观念) ugotavlja, da imel že pred srečanjem dveh intelektualnih kontekstov kitajski koncept podobno konotacijo kot evropski. Sprva naj bi tako na Kitajskem kot v Evropi beseda označevala visoko pridobljeno stopnjo samokultivacije in vrlin, torej pravzaprav »civiliziranost«. Sekundarno pa naj bi se beseda v obeh kontekstih nanašala tudi na pojmovanje kulturnega centrizma, tj. da je osrednja kultura na višji stopnji kot periferne.

因此，一个国家或族群所理解的“文明”，尽管具体涵义有差异，但其共性是对自身行为及其社会发展水平的一种认知与文化认同，它与“野蛮”相对应，不可避免地带有自我中心主义和种族中心主义的色彩。

Čeprav se je torej konkretno razumevanje »civilizacije« v različnih državah ali etničnih skupnostih razlikovalo, je imelo povsod nekaj skupnega. Samospoznavanje in identifikacija kulture z lastnim početjem in s stopnjo svojega družbenega razvoja sta povzročila, da je bil odnos do »barbarov« neizogibno obarvan z egocentrizmom in etnocentrizmom. (ibid)³

Razlika v razvojni stopnji »civiliziranosti« pa je, precej nekritično pravi Liu, pomenila, da je bila Kitajska poklicana, da »civilizira« druge:

既然华夏文明优于周边文明，中原王朝就有义务教化未开化的民族。

² Tovrstno označevanje je v začetku petdesetih let kodificiral avstralski arheolog Gordon Childe. Cf. deset meril civilizacije, ki jih navede v svojem ključnem tekstu *The Urban Revolution* (1950: 3–17). Merila, ki jih navaja, so: 1. velikost mest, 2. nastanek specifično urbane populacije, 3. začetek koncentracije presežkov iz kmetijstva v rokah vladarjev ali svečenikov, 4. monumentalne javne stavbe, 5. oblikovanje vladajočega razreda, ki se ne ukvarja več s poljedelstvom, 6. nastanek sistemov za beleženje in praktičnih znanosti, npr. računanja, 7. izum pisave, 8. razvoj umetnosti kot specializirane veščine, 9. trgovanje z bolj oddaljenimi kraji za manjkajoče surovine in 10. razvoj specializiranih obrtnikov. Pozneje (cf. Lamberg-Karlovsky in Sabloff, 1974) so Childove relativno stroga merila poskušali modificirati z uvedbo systemskega pristopa, po katerem je pomembnejše delovanje civilizacije kot organiziranega sistema opisanega tipa, kot pa, da vključuje nujno vse od desetih Childovih kriterijev. Kot civilizacije so tako označili npr. tudi tiste brez pisave, če so bili izpolnjeni drugi kriteriji (ibid: 1).

³ Prevod kitajskih besedil: Helena Motoh.

Ker je civilizacija Hua-Xia prekašala okoliške civilizacije, so imele dinastije v osrednji nižini dolžnost poučiti dotlej še necivilizirana ljudstva. (ibid)

Enako so, tako pravi Liu, počeli tudi Evropejci, bistvena razlika med civilizacijama pa je bila v načinu, kako so to počeli in s kakšnim namenom. To trditev ilustrira s primerjavo med dvema pomorskima podvigoma: Zheng Hejevimi odpravami in evropskim odkrivanjem Amerike, pri čemer naj bi Evropejci sledili predvsem ekonomskim interesom ter uporabljali nasilne metode, Kitajci pa naj bi dajali prednost »mehkim metodam« pred vojaško ekspanzijo in to počeli predvsem zato, da bi širili vrednote in *wen*, torej omiko oz. kulturo:

如前所述，19世纪中叶之前中国的“文明”观念，强调柔顺守正与文治教化，具有人际和谐与天人和諧的价值取向，因此虽然怀着自我中心主义来教化远人，却强调“修文德以来之”，所谓“圣人治天下也，先文德而后武力。”

Kot je bilo rečeno, je kitajski koncept »civilizacije« do sredine 19. stoletja poudarjal predvsem obziren in pravilen [proces] civiliziranja, ki ga izvaja omikana oblast, usmerjena k vrednotam medčloveške harmonije in harmonije med Nebom in ljudmi. Četudi je bil notranji motiv za civiliziranje oddaljenih ljudstev egocentričen, je bila pomembnejša »kultivacija v omikanosti in kreposti« in to so imenovali: »Če vlada omikan vladar, potem da vrlini in kreposti prednost pred bojevanjem.« (ibid)

Liujevo poudarjanje harmoničnosti kitajskega procesa civiliziranja moramo seveda brati v kontekstu uradnega programa *hexie shehui*, harmonične družbe. *Wenming*, o katerem govori, je tako rabljen po eni strani atributivno, kot tisto, kar je »civilizirano«, po drugi strani pa kot glagol »civilizirati«, tj. označuje proces, s katerim je osrednja Kitajska v zgodovini širila svoje vrednote in kulturni vpliv. Pomemben vidik *wenming* pa v Liujevi analizi vendarle povsem umanjka, namreč prav tisti, ki nastopa v samem naslovu obravnavane dokumentarne serije. Samostalniška raba (z izjemo zgodovinsko-arheološke oznake, o kateri smo govorili zgoraj) je relativno nova tudi v evro-amerškem kontekstu, še zlasti v pomenu, v kakršnem jo uporabijo avtorji serije. Kitajska civilizacija v tem primeru ni nekaj, kar bi bilo časovno ali prostorsko definirano, ampak zajema vso kitajsko zgodovino od kamenodobnih časov do začetka 19. stoletja – več o tem, zakaj se konča dve stoletji pred sedanjo dobo, v nadaljevanju –, hkrati pa prav tako kot historični vidik poudarja tudi kulturnega, ko vsem obdobjem kitajske zgodovine namreč implicitno in eksplicitno pripisuje nekakšno skupno, nespremenljivo kulturno podstat, nekakšno večno bistvo kitajske civilizacije. Tovrstno razumevanje serijo približa diskurzu Huntingtonovega *Spopada civilizacij* (kjer so civilizacije interpretirane na način nekakšnih ne preveč konsistentno zamejenih spenglerjanskih kultur oz. kulturnih krogov), hkrati pa odpira še bolj kompleksno vprašanje samoprepoznanja kitajske »civilizacije«. Lahko se torej vprašamo, kakšen je namen poudarjanja večnega in trajnega jedra kitajskosti in kitajske civilizacije, če imajo – in to je lepo razvidno že iz serije – zagovorniki tega težave že s spreminjajočim se poimenovanjem te entitete? Zakaj je treba že v predzgodovinski dobi govoriti o »ljudstvu, ki sebe imenuje Kitajci«, če pa je ekvivalent sodobnega imena *Zhongguo* tedaj še stoletja daleč proč? Po kakšnem ključu so izbrane neolitske kulture, ki so predstavljene kot (sicer »multikulturene«) predhodnice kitajske zgodovine?

Pri odgovoru na ta vprašanja nam lahko pomagajo teze Dipesha Chakrabartyja (2014), ki svoje proučevanje usmerja k problematiki konstruiranja »indijske civilizacije« kot psevdozgodovinske entitete, ki pa ima kot konstrukt svojo politično in socialno zgodovino. Chakrabarty prepoznava idejo starodavne indijske civilizacije kot orodje, s katerim so se prebivalci nove indijske države prepoznali kot člani enotne nacionalne skupnosti. Zamišljanje nacije, kot lahko rečemo z Benedictom Andersonom (2003), teoretikom konstruiranja modernih nacij, je

v indijskem primeru steklo s pomočjo identifikacije z domnevno skupno veličastno preteklostjo in prebivalci Indije, ki se dotlej niso imeli za člane ene in iste skupnosti, so se, četudi za to ni bilo prav veliko zgodovinske podlage, prepoznali kot dediče velike civilizacije.

Podoben mehanizem je na delu tudi v seriji *Kitajska civilizacija*, naraciji, ki izbrane inserte kitajske zgodovine zлага v zgodbo o rojstvu nacije. V nadaljevanju bom skozi analizo prve polovice serije, ki zajema obdobje do vključno dinastije Han (206 pr. n. št. – 220 n. št.), poskušala pokazati, kako poteka konstrukcija *ene*, *nepretrgane* in *veličastne* kitajske civilizacije in kakšne implikacije ima tako konstruirana civilizacija za konstitucijo kitajske nacije.

Vse kulture so v harmoniji, nekatere še bolj

Začetek serije, ki se ukvarja predvsem z neolitskimi najdišči, se sooči tudi s težavo, kako iz raznolikosti lokacij, tipov kultur in dolgega kronološkega razpona ustvariti konsistentno naracijo, ki bi Kitajsko že v neolitiku predstavila kot enotno civilizacijo. Avtorji pripoved začnejo z omembo švedskega raziskovalca Johana G. Anderssona, ki je v dvajsetih letih 20. stoletja odkril kulturo Yangshao (1/4:29), navedejo pa tudi njegovo teorijo, da naj bi elementi te neolitske kulture izvirali z zahoda, natančneje iz Srednje Azije. To tezo seveda nemudoma ovržejo, tako da predstavijo kulturo Longshan in njeno domnevno predhodnico, kulturo Dawenkou, ki obe izvirata iz vzhodnega dela Kitajske in nista tako »niti tuji niti z zahoda« (1/6:24). Mnogoterost med seboj oddaljenih najdišč pa tudi ni ovira za teorijo o samoniklem izvoru kitajske kulture: izvemo namreč, da naj bi bila zahodnejša najdišča pod goro Hua in vzhodnejša najdišča v bližini gore Tai »v skrivnostnem ravnovesju« ter skupaj »pomenila zibelko kitajske civilizacije« (1/12:00). Identifikacijska točka, ki jo avtorji uvedejo, da bi povzeli to vendarle precej heterogeno sliko, pa je še zanimivejša. Zadnje obdobje kulture Yangshao, izvemo, sovpada z opisi legendarnega Rumenelega cesarja (Huangdija) v klasičnih besedilih. Še več, »Huangdi je bil resničen,« zatrdi profesor Yan Wenming, in nadaljuje: »Kitajci vseh poznejših generacij sebe razumejo kot potomce Huangdija in Yandija. To prepričanje je temelj kitajske kulture in združuje kitajsko nacijo.« (1/16:30)

S heterogenostjo pa kljub Huangdiju še nismo povsem opravili. Težko bi bilo namreč zamolčati neolitske kulture na ozemlju današnje Kitajske, ki z osrednjo nižino niso imele veliko stikov ali pa so se celo razvijale izolirano, poleg tega pa so bili zanje značilni tudi povsem drugi kulturni elementi (pri kulturah na jugu npr. riž). Li Xueqin, profesor z univerze Qinghua, pojasni, kako na to gleda stroka: »V zadnjih letih smo pridobili globlje razumevanje dejstva, da je Kitajska dežela številnih regij in številnih etničnih skupin (多地区多民族). (...) Te različne starodavne kulture iz različnih delov Kitajske so sodelovale in skupaj ustvarile čudovito kitajsko civilizacijo.« (1/23:50)

Pri modelu, ki ga predstavi Li, torej nekakšni arhaični multikulturalnosti, lahko »sodelovanje« in »skupno ustvarjanje« verjetno razumemo bolj metaforično, težko si je namreč predstavljati, da so neolitske kulture prevzemale in asimilirale različne kulturne elemente z ambicijo, da bi se s tem postopoma poenotile v skupno civilizacijo. Dogajanje ob koncu neolitika, ko nastanejo prve protodržavne tvorbe, avtorji prikažejo v podobno prizanesljivi luči. Procese združevanja, ki naj bi potekali med dvema plemenskima zavezništva (domnevno po Sima Qianovem opisu), prikažejo kot »srečanje in spojitve« (2/21:30) ter jih opremijo z igrano-dokumentarnim posnetkom vojske, ki hodi (domnevno nasproti drugi), nato pa se obe vojski – že kot dve barvni lisi na zemljevidu, ki zamenja igrani posnetek – srečata in se druga ob drugi širita proti severu. Yan Wenming pojasni: »Zgodovina kitajske civilizacije je dejansko proces absorpcije (...) Politično, ekonomsko in kulturno pa je tudi proces integracije. Tako je bila rojena kitajska civilizacija, tako je zrasla in postala močna.« (2/22:30)

Na podoben način serija pojasni, kako je bila s središčem shangovske Kitajske povezana kultura Sanxingdui, o kateri pričajo skrivnostne in slabo razumljene bronastodobne najdbe v

provinci Sichuan. Država Shu, s katero so najdbe povezali arheologi, naj bi z dinastijo Shang prav tako vzdrževala »mirno kulturno izmenjavo«. Idilična podoba nekonfliktnih političnih odnosov ima, kot bomo razčlenili pozneje, v seriji *Kitajska civilizacija* posebno mesto. Model mirnega sožitja kultur, ki ga serija aplicira že na neolitsko obdobje, pa naj bi se s prehodom v fevdalno organizacijo družbe v dinastiji Zhou začel tudi centralizirati (6/14:35). Ob tudi sicer precej retuširanem opisu politik dinastije Qin (221–206 pr. n. št.) avtorji serije predstavijo tudi, kakšno politiko naj bi prva cesarska dinastija imela do etničnih manjšin. Ministrstvu, pooblaščenemu za etnične zadeve, naj bi ne delovali tako, da bi si večinsko prebivalstvo poskušalo *podrediti* etnične skupnosti, ampak sta se posvečali temu, da sta »koordinirali odnose med etnijami, predvsem s pomočjo asimilacije« (9/13:20). Med podreditvijo in asimilacijo je gotovo vsaj retorična razlika, a za obdobje dinastije Qin je vendarle težko govoriti o etnični pripadnosti z modernim izrazoslovjem, kot opozarja Lothar von Falkenhausen (2010) v svojih raziskavah tega obdobja.

Se bolj problematičen pa model multikulturalnosti postane, ko se v desetem delu serija začne ukvarjati s strukturo družbe v dinastiji Han. Kot voditelj pojasni v uvodu k temu delu serije, je bila Kitajska tedaj »multietnična družba, na čelu katere je bila etnična skupnost Hanov.« Četudi je to morda veljalo za poznejše dinastije, pa je za hansko obdobje to vsekakor problematična trditev. Dinastija Han je namreč s svojim imenom zaznamovala poznejše izraze za kitajsko ljudstvo in kitajski jezik, po koncu dinastije so tisti predeli in ljudstva, ki so živeli pod dinastijo Han, prevzeli njeno ime za samoidentifikacijo. V času dinastije Han so bili »Han« torej vsi prebivalci hanskega imperija, po koncu Hana pa šele lahko govorimo o Hanih kot skupnosti, ki se ločuje od drugih delov (morda večje) države ali od drugih etničnih skupnosti zunaj nje. Če pa izredno kompleksno in nedorečeno zgodovino formiranja etničnih skupnosti v zgodnjih obdobjih kitajske zgodovine raje pustimo ob strani, je zanimiv tudi ponovno poudarjeni model multikulturalnosti, ki se pripisuje državi dinastije Han: »V državi so imele različne etnične skupnosti svobodo, da izrazijo svojo ustvarjalnost. Plod te etnične harmonije je bila kultura Qin-Han, katere dosežki so vse odtlej vir vzhodnoazijskega ponosa.« (9/12:25)

Pri (nekonfliktni) multikulturalnosti, ki jo povečuje serija, gre seveda za idealizirano podobo heterogene realnosti, s kakršno so se vladajoče dinastije preteklosti bolj ali manj uspešno spopadale. Kot drugi vodilni motivi v seriji pa se seveda tudi ta ne nanaša toliko na kitajsko preteklost kot na aktualna vprašanja sodobne kitajske stvarnosti. »Multietnična družba s Hani na čelu« je seveda ravno model, kakršnega udejanja sodobna politika kitajske nacije. Izraz, na katerega se sklicuje serija, ko govori o kitajski naciji, *zhonghua minzu*, je star le dobrih sto let, v tem času pa je kar nekajkrat spremenil svoj pomen. Kot številni drugi izrazi sodobne politične terminologije je bil tudi izraz *minzu*, ki se je nanašal na moderne nacije kot nosilke nacionalnih držav, prevzet iz japonščine (Blum in Jensen, 2002: 169). Japonska je bila tudi sicer za Kitajsko v tistem času vzorčni primer nastanka moderne nacionalne države iz fevdalno partikulariziranega cesarstva in hitre konstrukcije moderne nacije iz množic, ki prej niso imele jasne skupne identitete. Kitajski koncept *zhonghua minzu*, ki se je oblikoval na ozadju hanskega preporoda ob koncu dinastije Qing (1644–1912), je skozi vse 20. stoletje večinoma deloval kot sopomenka za tiste prebivalce Kitajske, ki so pripadali etnični skupnosti Han. Šele v osemdesetih letih 20. stoletja je pod vplivom političnih reform etnično rabo *zhonghua minzu* začela nadomeščati bolj politična raba (ibid). Odtlej se uradna interpretacija tega izraza nanaša na kitajsko »nacijo« v pomenu prebivalcev oz. državljanov politične entitete Kitajske, kar vključuje poleg Hanov še vse pripadnike etničnih manjšin.

Serija s številnimi zgodovinskimi primeri implicitno dokazuje, da je model multietnične centralizirane države pod vodstvom Hanov prevladoval v vsej kitajski zgodovini. Poleg tega pa ponuja tudi optimističen pogled na možnost takšnega sožitja – poudarja namreč asimilacijo in integracijo, usklajevanje in mirno sožitje kot pristope, s katerimi je multietnični model mogoče udejanjiti. Hrbtna plat te idealizirane podobe je iz serije seveda povsem izpuščena – ničesar

ne izvemo o kakršnihkoli etničnih konfliktih, ne z ljudstvi zunaj Kitajske ne z etničnimi skupinami znotraj nje. Drug za drugim si sledijo opisi, kako so ljudstva Srednje Azije in drugih obmejnih regij prostovoljno in sama od sebe prisegala zvestobo hanskemu dvoru (10/13:52). Linija hanske oblasti, ki naj bi povezala vsa obdobja kitajske zgodovine v enotno naracijo, pa ne dopušča nikakršnih vrzeli, bolje rečeno, z morebitnimi nehanskimi dinastijami opravi na različne, ne preveč korektno načine. Kako se z nekaj retoričnih bravur v to naracijo umešča dinastija Qin, smo videli že zgoraj. Pri naslednji težavni epizodi, mongolski vladavini, pa avtorji uporabijo bolj radikalno rešitev: skoraj sto let dinastije Yuan (1271–1368) iz kronologije preprosto izpustijo. Omenijo jo le enkrat, v uvodnem nagovoru k epizodi, posvečeni dinastiji Ming (»Avgusta 1368 je dinastija Yuan padla.«, 17/0:50), potem pa se le še enkrat posredno referirajo na »preteklo dinastijo«, po vladavini katere je država okrevala (17/3:29) Druga povsem nehanska dinastija pa je deležna povsem drugačne obravnave – obdobje mandžurske dinastije Qing je v sklepnih dveh delih serije prikazano kot obdobje najuspešnejše etnične integracije dotlej (19/2:03), pri čemer je mandžurska dinastija deležna pohval glede svojega uspešnega prevzemanja kitajskega jezika in kulture (19/10:06) ter dejstva, da so, čeprav so bili sami nomadskega rodu, uspešno prevzeli navade dinastij osrednje nižine (19/8:03). Kot primer *par excellence* se omenja pozornost, ki jo je zadnja dinastija že v svojem začetnem obdobju namenjala urejanju vodotokov in zagotavljanju varnosti pred poplavami, pri čemer so celo oživili čaščenje (19/9:30) enega legendarnih začetnikov kitajske civilizacije, Yuja, ki je v davni deželo prav tako rešil poplav. Dinastija Qing, po vsem povedanem tako rekoč utelešenje silnega Yuja, je bila zaslužna tudi za promoviranje kitajske kulture in predvsem konfucijanskega jedra te kulture. Slavospevi mandžurskim vladarjem, bolj kitajskim od kitajskih dinastij, seveda prikladno izpustijo nekaj neprijetnih podrobnosti, ki bi utegnile skvariti podobo uspešne kulturne integracije. Izjemni pritiski vladajoče mandžurske manjšine na večinsko hansko populacijo, ki jih je simbolizirala osovražena kita (cf. Rhoads, 2011; Perkins, 2013: 418), so iz naracije o zgodovini velike kitajske civilizacije prikladno izpuščeni. Zasluga dinastije Qing, ki odtehta vse zamolčane pomanjkljivosti, je prav v tem, da je ohranila in kodificirala kitajsko tradicijo in njeno konfucijansko jedro, s čimer si je (vsaj nekaj njenih cesarjev, kot bomo videli v nadaljevanju, pa ne vsi) prislužila eminentno mesto ob drugih domnevno hanskih dinastijah.

Obrednost, glasba, limonada

Konfucijansko jedro kitajske civilizacije in njena domnevna zmožnost ustvarjati harmonijo med različnimi elementi v družbi sta, kot nam avtorji poskušajo prikazati v petem in šestem delu dokumentarne serije, bistveno povezana. Kitajsko civilizacijo naj bi tako že od začetkov odlikovala religijska prioriteta, medtem ko so druge civilizacije razvijale predvsem orodje in orožje (5/2:10). Če pripoved vzamemo dobesedno, je videti, kot da je miroljubna kitajska civilizacija svojo bronasto dobo preživela predvsem v ukvarjanju z obredi in glasbo, v izdelovanju bronastih obrednih posod, žrtvovanju živali in igranju na bronaste zvonce. Interpretacija, ki kitajsko bronasto dobo predstavi kot izrazito religiozno naravnano, je za tradicijo kitajskega zgodovinopisja v zadnjem stoletju gotovo nekaj novega, ko pa se bližamo prehodu med dinastijama Shang (1600–1046 pr. n. št.) in Zhou (1046–256 pr. n. št.), dobi splošna trditev o religiozni naravnosti še dodaten, lahko bi rekli družbeno-politični pomen. Vladarji pozne dinastije Shang naj bi kršili tri načela, ki bi jim kot vladarji morali slediti (5/11:29): niso spoštovali tradicije, niso spoštovali Neba in bogov in bili so okrutni do ljudstva, ki so mu vladali; vse to pa je potem upravičilo zamenjavo dinastije. Omenjena načela naj bi bila normativ, ki ga avtorji serije povzamejo s konceptoma klasične kitajske misli kot *li* (obrednost, omika) in *yue* (glasba). Pojma izrazito konfucijanske provenience sta v seriji umeščena prav na začetek dinastije Zhou, kar je, vsaj glede na organizirane pisne vire, ki so seveda poznejši, dokaj anahronistična gesta. Precej bolj kot ta manjši spodrseljaj pa je zanimiv kontekst, v katerem sta pojma uvedena v naracijo

o kitajski civilizaciji (ta sicer kronološko ni prav nič sporen). Začetek dinastije Zhou namreč sovпада z uvedbo fevdalne organizacije družbe in s tem z ramifikacijo družbene hierarhije za vse dolgo obdobje do konca dinastije. Vprašanje, ki ga avtorji serije časovno umestijo na začetek dinastije, je, kako torej v hierarhični družbi neenakih ohranjati mir in harmonijo (5/22:15)? Odgovor je presunljiv, še posebno če ga beremo v kontekstu oživitve konfucijanskih idealov v sodobni, socialno čedalje bolj razslojeni Kitajski: »Vladarji tega obdobja so verjeli, da je funkcija glasbe izobrazba ljudi. Če lahko vladar in podložnik v templju skupaj prisluhneta glasbi, se bo med njima vzpostavil harmoničen odnos.« (5/22:30)

Kaj naj bi v sodobni kitajski družbi igralo vlogo bronastih obrednih zvoncev, seveda lahko le ugibamo, vsekakor pa ni dvoma, da povelečevanje teh vidikov *li* in *yue* do neke mere lahko preberemo tudi kot simptomatično toleranco do družbene neenakosti. Takšno razumevanje vloge konfucijanskih vrlin v bolj problematično luč postavi tudi doktrino harmonične družbe, še eno od sodobnih predelav konfucijanske misli. V hierarhični družbi sta *li* in *yue* določala vse vidike življenja, pojasnjuje serija, »opominjala sta ljudi, da spadajo v določen družbeni sloj in da morajo živeti po določenih zakonitostih« (5/17:00). Harmonija, kot jo je torej mogoče razumeti iz povedanega, je z obredi in glasbo vzdrževan sistem družbene neenakosti, v katerem se vsakdo zaveda, kam spada, in kako mora in sme glede na to determinanto v družbi delovati.

Za referenčno točko, ki naj pojasni povezavo med obrednostjo in harmonijo, so avtorji serije pričakovano izbrali odlomek iz Konfucijevih *Pogovorov*:

有子曰：「礼之用，和为贵。先王之道，斯为美；小大由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。」

Mojster You je govoril: »Pri izvajanju obrednih pravil je poglobljena harmonija. Pot starih kraljev je bila zato tako lepa, ker se je v malem in v velikem ravnala po tem načelu. Če se stvari ne razvijajo prav, jih je mogoče uskladiti s poznavanjem harmonije. Če pa ta harmonija ni uravnana z obredjem, tudi to ne more uspeti.«⁴

Angleški prevod v šestem delu serije osnovno poanto mojstra Youa, tj. pravilno izvajanje obrednih pravil, precej posploši in abstrahira – stavek namreč interpretira, kot da sta »namen *li* harmonija in mir« (6/12:49). »Harmonija in mir« (*harmony and peace*) se v seriji pogosto pojavita kot prevod izraza *he*, čeprav bi kot »mir« moralo v izvirmiku stati npr. *an* ali *ping*, sam izraz *he* pa te neposredne konotacije nima, četudi v sodobnem jeziku nastopa v sintagmi *heping*, mir. Kakšen je kontekst poudarjanja »miru«, lahko razumemo s pomočjo analize revidiranih pogledov na nekatere klasične filozofske šole. A o tem malce pozneje.

Sole tradicionalne kitajske misli, ki jih serija navaja kot idejne nosilce kitajske civilizacije, so seveda izbrane izmed običajnega nabora najbolj znanih med *bajija*. Zaslužni za »plamen racionalnosti, ki je posijal čez kitajsko deželo« (8/24:40), so tako bili konfucijanci »s politiko dobrohotnosti«, »Meng Zijev demokratični duh«, »daoistična dialektika«, »znanstveni pristop Moistov« in »materializem legalistov« (8/24:55). V podrobnejši predstavitvi teh šol, ki sta ji posvečena sedmi in osmi del dokumentarne serije, se seznanimo z nekaterimi kar presenetljivimi interpretativnimi zasuki, namenjenimi temu, da bi vse najpomembnejše avtorje klasične kitajske misli nekako integrirali v vizijo harmonične družbe. O *li* in *yue* je bilo že prej veliko povedanega, zato se poanta le še ponovi, rečeno je, da je bila za Konfucija zvestoba principoma *li* in *yue* edini način za vzdrževanje družbenega reda in stabilnosti (7/7:50). Glede Konfucija, ki seveda *res* poudarja pomen obredov in glasbe, je v seriji najbolj zanimivo prav

⁴ Konfucij (2005): *Pogovori*, 1.12. Kitajski izvornik cit. po *Si shu wu jing* 四书五经, Beijing Zhongguo shudian 北京中国书店, Beijing 1984. Slovenski prevod po: *Štiri knjige*. Ljubljana: MK.

tisto, kar je iz naracije izpuščeno. Že površen bralec *Pogovorov* ugotovi, da je bila za mojstra obrednost *li* (vključno z glasbo ali brez nje) le polovica etičnega ideala, njegov drugi del je osrednji princip npravnosti in človečnosti *ren*, ki je komplementarna vrlina obrednosti *li* in pomeni njeno »notranjo« podlago. Iz prej citirane »politike dobrohotnosti« sicer lahko slutimo omembo *ren*, a iz dolgega slavospeva primernemu vedenju in vzdrževanju harmonije pomena npravnosti vsekakor ne moremo razbrati. Lahko samo spekuliramo, da ima zamolčanje *ren* kaj opraviti s tem, da je to izrazito nehierarhična in apolitična vrlina ter da ni povezana s posameznikovim družbenim statusom, temveč je enaka za vse, ki jo zmorejo kultivirati. Druga filozofska šola, ki doživi svojevrstno predelavo, so daoisti. Avtorji serije pri omembi Lao Zija za začetek brez kančka zgodovinske skepse vse legendarne reference predstavijo kot biografska dejstva, nato pa njegovo misel predstavijo skozi prizmo ideje harmonične družbe. Pripišejo mu vidik vzpostavljanja harmonije, ki je sicer povsem drugačen od konfucijanskega, se pa prav tako ujema z ekološko naravnanim vidikom sodobne doktrine harmonične družbe, in sicer, da je bil cilj njegove misli »doseganje popolne harmonije med potjo Neba in človeško potjo« (7/10:00). Zhuang Zi, drugi veliki mojster daoistične šole, pa doživi še pogumnejšo revizijo svoje misli, pripišejo mu namreč, da »ljudje še danes uporabljajo njegovo modrost v vsakdanjem življenju«, na primer, da »je življenja v hipu konec« in – kar, ki bi zagotovo presenetilo celo Zhuang Zija samega – »ko ti življenje ponudi limone, naredi limonado« (7/17:01).

Nestandardnih interpretacij s tem še kar ni konec. Legalistom, predvsem Shang Yangu, je pripisana zasluga za uvedbo meritokracije, sistema nagrajevanja glede na zasluge. Četudi je v tem poudarku mogoče brez težav videti vzporednice s sodobnimi *konfucijanskimi* modeli meritokratske demokracije, npr. s smiselno neenakostjo, kakršno na primer zagovarja Jiang Qing, teoretik sodobnega konfucijanskega političnega modela (Fan Ruiping, 2011), pa to skozi prizmo serije ne pomeni kontradikcije, saj filozofskih šol ne postavlja v opozicijo, temveč jih interpretira sintetično. S tem se, morda ne povsem hote, približa neprijetni resnici političnega konfucijanstva, razkrije namreč tisto zamolčano izposojajo legalističnih elementov, ki v dinastiji Han iz etičnega konfucijanstva naredi politično doktrino. Serija poudari še en razlog, da je legalistični šoli mogoče pripisovati tak pomen ter da je legalistično zasnovana vladavina dinastije Qin »eno najslavnejših obdobij v kitajski zgodovini« (9/16:40). Shang Yangove reforme so državo poenotile in vzpostavile močno centralno oblast (9/11:40), kar zagotovo ostaja eden od temeljev sodobnega političnega ideala kitajske države. Četrta šola, ki si v reviziji kitajske klasične misli zasluži posebno mesto, pa je prav tako pohvaljena zaradi elementov, v katerih zlahka prepoznamo sodobne reference. Moisti, pri katerih le mimogrede izvemo za njihov osrednji koncept univerzalne ljubezni, naj bi se po interpretaciji serije odlikovali predvsem po tem, da so zastopali interese delavcev, še zlasti obrtnikov, in nasprotovali izkoriščanju ter zagovarjali vzajemno pomoč ljudi na nižjih in višjih položajih v družbi (7/21:40). To naj bi pripeljalo do »harmonične družbe« (7/22:00) medsebojne naklonjenosti in pomoči.

Interpretativne akrobacije pri predstavitvah najpomembnejših predstavnikov obdobja stotih šol so zanimive in indikativne že same po sebi. O namenih dokumentarne serije pa nam še več pove metanaracija: način, kako je predstavljena kitajska misel oz. filozofija. Nekonfliktnost, ki kot vodilni motiv prežema vso serijo, je tudi tukaj predpostavljena kot norma: ničesar ne izvemo o tem, da se misleci kdaj niso strinjali drug z drugim, da so si šole morda nasprotovale, sploh pa ne o tem, da bi katera od njih neposredno nasprotovala oblasti. Vizija sožitja in konstruktivnega dopolnjevanja med šolami, seveda pod vodstvom konfucijanske (8/17:30), ki jo predstavi serija, je implicitno in eksplicitno v duhu »stotih cvetov«, slogana, ki ga je po letu 1957 nemogoče zagovarjati brez nekaj historične ironije. Kakšnekoli konflikte, spore in nestrinjanja serija v celoti zamolči. Tako na primer ne izvemo popolnoma ničesar niti o preganjanju nelegalističnih šol v obdobju dinastije Qin in o velikem požigu knjig po letu 213,

pa tudi ničesar o pregonu budistov v dinastiji Tang.⁵ Tovrstno cenzuro pa serija izvede tudi na vseh drugih primerih, ki bi lahko delovali konfliktno. Dinastije prehajajo druga v drugo brez vojn in nasilja, politično nestabilna obdobja – v primeru Yuana pa tudi vsa dinastija – so izpuščena, temne plati velikih zgodovinskih osebnosti ali dogodkov pa se ne omenjajo. Tako na primer ne izvemo ničesar o tem, kdo in zakaj je gradil Dolgi zid, serija pa se tudi brez pojasnila predčasno konča s Qianlongovim obdobjem – preden se je v 19. stoletju začel konflikt s tujimi silami in pred degradacijo qingovske oblasti. Metoda izpuščanja konfliktov in nestabilnih obdobjev pa ima seveda tudi bistveno prednost, ki ustreza namenu serije: če namreč zamolčimo vso diskontinuiteto, spore in razlike, nam ostane zgolj podoba enovite, kontinuirane, skladne kitajske civilizacije: najstarejše nepretrgane civilizacije na svetu (2/10: 30, 4/25:15).

Ljudstvo naj se kultivira ...

Dvajset delov dokumentarne serije s pomočjo arheoloških najdb, zgodovinskih podatkov, izjav uglednih znanstvenikov in z dobro mero ideološko brezmadežnih komentarjev naratorja prikaže idealno podobo kitajske civilizacije od neolitskih časov do začetka 20. stoletja. Četudi iz prikazanega izvemo veliko o kitajski zgodovini, pa iz serije – tako iz tega, kar je prikazano, kot iz tistega, kar pripoved zamolči – izvemo marsikaj o kitajski sodobnosti in »uradni« viziji kitajske prihodnosti. Predpostavka, ki je v seriji tudi večkrat nakazana, je, da je Kitajska nekakšna trajna entiteta, ki vztraja skozi svojo nepretrgano zgodovino, ter da tisto, kar lahko povemo o njeni preteklosti, v veliki meri velja tudi za njeno sedanost in prihodnost. Del te vizije je podoba kitajske nacije kot multietnične celote, osredinjene okrog etnične skupnosti Han, pri čemer je na podoben način strukturirana tudi njena (multi)kulturna narava, zgoščena okrog hanske kulture, natančneje okrog idealov konfucijanske misli. Poglavitni namen serije *Kitajska civilizacija* je torej, da skozi zgodovino Kitajske opiše to trajno bistvo kitajske nacije (torej Kitajcev), pri čemer je poudarek vseskozi na njegovih političnih vidikih. Kaj torej izvemo o Kitajski in Kitajcih?

Sporočilo, ki ga serija ponudi glede tega vprašanja, je dvojno. O naciji, katere duha že v uvodnem delu primerjajo z Yujem in njegovim bojem z vodami, izvemo, da se – namesto na božjo intervencijo kot »druga ljudstva« – zanaša samo nase in na svoje napore (3/3:45) ter da si od vselej neutrudno prizadeva postati močna (8/15:20) in samozadostna (20/24:19). Ta del sporočila, ki se seveda dobro ujema z novim kitajskim patriotizmom, pa dopolnjuje spravljujejša karakterizacija kitajske nacije kot tiste, ki je predana prizadevanjem za blagor drugega (3/3:45) in družbeno harmonijo (20/24:25) in goji duha tolerance do tujih elementov (20/24:21) in integracije (8/15:20). Lahko predvidevamo, da je serija, ki jo je predvajal tujejezični državni kanal, namenjena predvsem promociji določene podobe Kitajske v svetu in nekitajskim prebivalcem in predstavnikom tujega kapitala znotraj Kitajske. Za to občinstvo serija ponudi podobo Kitajske, ki je povsem v skladu z modelom Kitajske kot neagresivne »soft power« velesile, kakršna se v zadnjem desetletju poskuša predstaviti v mednarodnem prostoru. Po drugi strani pa serija zagotovo odseva tudi promocijo določenega modela kitajske države in družbe, kakršna se sicer odvija znotraj Kitajske in je namenjena predstavnikom te iste nacije, o kateri je v seriji nanizanih toliko laskavih besed. Med številnimi namigi o prednostih modela harmonične multikulturalnosti, učinkovitega centralizma in neizogibnosti družbene razslojenosti je morda najbolj presunljivo sporočilo, ki ga v seriji srečamo kot opis sistema *li-yue*. »Ljudstvo so spodbujali k temu, naj se kultivira,« izvemo o prednostih konfucijanskega modela obrednosti in glasbe, »medtem pa je vlada utrjevala svojo moč.« (6/24:40)

⁵ Tudi pri slikovnem ozadju teh trditev, posnetku razcvetelih češnjevih cvetov (znanih po tem, da jih odpihne že prva sapa in hitro odpadejo), je težko verjeti, da ne gre za cinizem.

Literatura in viri:

- ANDERSON, BENEDICT (2003): *Zamišljene skupnosti, o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- BLUM, SUSAN DEBRA in JENSEN, LIONEL M. (2002): *China Off Center*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- CHAKRABARTY, DIPESH (2014): *The Civilizational Roots of Indian Democracy*. Predavanje, Harper Lecture, University of Chicago, 8. julij 2014. Dostopno na: <https://www.youtube.com/watch?v=UX31U50-1pQ> (1. avgust 2014).
- CHEN JIANJUN (REŽISER) et al. (2008): *Chinese Civilization*. CCTV9, New Frontiers series. Prvič predvajano 17. novembra 2008. Dostopno na: <https://www.youtube.com/playlist?list=PL1B107B6B1E3C3453> (1. julij 2014).
- CHILDE, V. GORDON (1950): The Urban Revolution. *Town Planning Review* (21)1: 3–17.
- FALKENHAUSEN, LOTHAR VON (2010): *The First Emperor's Home Base: Archaeological Perspectives on Ethnicity in Ancient China*. Predavanje, University of Sydney, 6. december 2010. Dostopno na: http://sydney.edu.au/sydney_ideas/lectures/2010/professor_lothar_von_falkenhausen.shtml (13. julij 2014).
- FAN RUIPING (2011): Jiang Qing on Equality. V *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, F. Ruiping (ur.), 55–73. New York: Springer.
- HUANG XINGTAO (2011): The formation of modern concepts of "civilization" and "culture" and their application during the late Qing and early Republican times. *Journal of Modern Chinese History* (5)1: 1–26.
- KONFUCIJ (2005): *Pogovori*, 1.12. Kitajski izvirnik cit. po *Si shu wu jing* (1984): 四书五经, Beijing Zhongguo shudian 北京中国书店, Beijing. Slovenski prevod po: *Štiri knjige*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- LAMBERG-KARLOVSKY, C. C. in SABLOFF, JEREMY A. (1974): *The Rise and Fall of Civilizations: Modern Archaeological Approaches to Ancient Cultures*. Menlo Park, CA: Cummings Publishing.
- LIU WENMING (刘文明) (2010): 19 shiji zhongye qian Zhongguo yu Ouzhou de »wenming« guannian« (19. stoletje pred letom 1900 in pred letom 1900 v Evropi: »kultura«). *Shoudu Shifan daxue xuebao* 5. Dostopno na: <http://www.global-history.org/?p=357> (10. julij 2014).
- MAZLISH, BRUCE (2004): *Civilization and Its Contents*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- MOTOH, HELENA (2009): Harmonija konfliktov – klasična kitajska kozmologija v sodobnem političnem kontekstu. *Dialogi* 9(9): 88–104.
- PERKINS, DOROTHY (ur.) (2013): *Encyclopedia of China: History and Culture*. London, New York: Routledge.
- RHOADS, EDWARD J. M. (2011): *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861–1928*. Washington: University of Washington Press.
- SU XIAOKANG in WANG LUXIANG (1991): *Deathsong of the River: A Reader's Guide to the Chinese TV Series 'Heshang'*. Ithaca: Cornell.
- XIA JUN (REŽISER), SU XIAOKANG in WANG LUXIANG (SCENARISTA) (1988): *河殇 Heshang*. CCTV. Skrajšana verzija (režiser Mi Ling Tsui) dostopna na: https://archive.org/details/ddtv_40_china_presenting_river_elegy (10. julij 2014).
- YAO XINZHONG in ZHAO YANXIA (2010): *Chinese Religion, A contextual approach*. London in New York: Continuum.

Kritični premislek paradigme »kitajski kapitalizem«¹

Abstract

Critical Reflections on »Chinese Capitalism« as Paradigm

A culturally shaped Chinese capitalism has received much attention over the last decade, accompanied by a renewed interest in Confucianism as the marker for Chinese culture. This translation of Arif Dirlik's essay argues against culturalist explanations of the successful economic development of Chinese (and more generally, East Asian) societies. The flourishing of capitalism in these societies, it argues, is instead best understood with reference to developments within capitalism globally. Rather than a source of capitalist development, a Chinese culture conceived homogeneously provides an ideological alibi to new developments within capitalism, as well as a means to check the disruptive effects of capitalist development in Chinese societies. An insistence on Chineseness conceived culturally disguises, and seeks to contain, the social and cultural dispersal of Chinese populations, the so-called Chinese diaspora.

Keywords: Capitalism, China, Southeast Asia, diaspora, ethnicity

Povzetek

Kulturno zasnovan kitajski kapitalizem je skupaj s ponovnim zanimanjem za konfucianizem kot označevalcem kitajske kulture doživel v zadnjem desetletju veliko pozornosti. Esej Arifa Dirlika iz leta 1997 ovrže kulturalistične razlage uspešnega ekonomskega razvoja kitajskih (in splošneje vzhodnoazijskih) družb. Namesto tega dokazuje, da lahko najbolje razumemo razcvet kapitalizma v teh družbah v povezavi s kapitalizmom v svetovnem merilu. Če kitajsko kulturo razumemo kot homogeno namesto kot vir kapitalističnega razvoja, priskrbimo ideološki alibi za dogajanja v kapitalizmu in prav tako tudi sredstvo, ki brzda razdiralne učinke kapitalističnega razvoja v kitajskih družbah. Poudarjanje kitajstva je oblikovalo kulturne preobleke za družbeno in kulturno razkropljeno kitajsko populacijo, tako imenovano kitajsko diasporo.

Ključne besede: kapitalizem, Kitajska, Jugovzhodna Azija, etničnost

¹ Članek je prevod Dirlikovega teksta *Critical Reflections on »Chinese Capitalism« as Paradigm*, ki je izšel leta 1997 v *Identities* 3(3): 303–330.

Ekonomski razvoj v južni Aziji in splošneje v Jugovzhodni Aziji, v katerem so pomembni igralci prebivalci kitajskega rodu, je zbudil zanimanje za kitajski kapitalizem kot alternativno paradigmo razvoja. Ta esej govori o tem fenomenu zlasti v povezavi s spremembami v kitajski družbi in širše z globalnimi ekonomskimi odnosi.

Povečano zanimanje za kitajski ali azijski kapitalizem zgodovinsko sovпада z odvrčanjem od socializma na Kitajskem, ki se je začel konec sedemdesetih let, in se je še okrepilo s skoraj popolnim odprtjem Kitajske kapitalizmu v začetku devetdesetih let. V tem času je naraščalo zanimanje tudi za »globalni kapitalizem« ali »fleksibilno produkcijo«. Časovno sovpadanje je zanimivo in odpira vprašanja o povezavi med kitajskim ali azijskim kapitalizmom in, kot je videti, z novo fazo v globalnem kapitalizmu. Izhodišče moje razprave je, kako je prvo vplivalo na drugo ali na ideološko dialektiko med obema.

Trdim, da je sodobni diskurz o kitajskem kapitalizmu integralni del diskurza o globalnem kapitalizmu. Ker zadnji določa kontekst za razumevanje kitajskega kapitalizma, ta odnos nikaor ni enosmeren; ekonomski razvoj kitajskih družb v Južni in Jugovzhodni Aziji (in tudi v Severni Ameriki) je spodbudil in razgibal diskurz o globalnem kapitalizmu. Nobenega pa ne moremo razumeti, če v premislek ne vključimo obeh.

Ta odnos kaže tudi, da tisto, kar zdaj različno poimenujemo bodisi kitajski kapitalizem, »konfucianistični kapitalizem« ali kako drugače, ni kaj več kakor izmišljija postsocialističnega postrevolucionarnega diskurza o kapitalizmu. Pri tem z izmišljijo ne mislim na ideološko delovanje, ki temelji na laži, ali na ustvarjanju nečesa iz ničesar, temveč gre prej za reorganizacijo in preureditev družbenih, političnih in ideoloških značilnosti, povezanih s »kitajstvom«, s katerim se ustvarja nov model in do neke mere nova realnost razvoja. Ta termin uporabljam za osvetlitev morda temeljnega problema razlage in da bi obrnil, če hočete, razmerje vzroka in posledice med kitajskimi značilnostmi in kitajskim kapitalizmom: da je vzrok kitajskega kapitalizma, ki ga nekateri radi identificirajo s kitajskimi značilnostmi, morda prej posledica razvoja kapitalizma, ki ima svoje vzroke drugod, v globalni ekonomiji. Povedano drugače, diskurz o kitajskem kapitalizmu ni zgolj opisen; pomembnejše je, da je to diskurz, ki ustvarja svoj objekt (na tem mestu diskurz razumem v širšem pomenu, ki poleg ideološkega delovanja vključuje tudi institucionalne prakse).

Poleg tega takega diskurza ne moremo ocenjevati samo na ravni izjavljanja, temveč tudi zamolčanja in prikrivanja. V nadaljevanju bom pokazal, da diskurz o kitajskem kapitalizmu dejansko prikrije zelo pomembna vprašanja, vključno s tistimi, ki se nanašajo na samo idejo »kitajstva«. Čedalje večja globalna vidnost kitajskih populacij, ki je stranski učinek diskurza o kitajskem kapitalizmu, je zbudila novo pozornost za t. i. kitajsko diasporo. Medtem ko naj bi prav vidnost teh populacij utrdila idejo »kitajstva«, ki jo določajo skupne značilnosti transnacionalne etničnosti, pa se samo idejo kitajstva po drugi strani postavlja pod vprašaj z opozarjanjem na kulturne razlike med Kitajci, ki živijo v različnih družbenih in kulturnih okoljih. Iz te perspektive je vztrajanje pri kitajstvu izraz potrebe, da vključi, ne pa zamolči in zakrije vse lokalne razlike zato, da se ustvari transnacionalna kitajska etnija, ki ustreza uveljavitvi kitajske ekonomske moči v globalnih odnosih. Dodal bi, da je izginotje teh razlik v reificirano idejo kitajstva v taki reprezentaciji etnije obudilo 'orientalistično' razlago Kitajske in Azije, tokrat iz vrst samih Kitajcev. Razpravo bom končal s kratkim komentarjem o nestabilnosti t. i. kitajskega modela v kapitalizmu, ki je, ker je zasnovan na eskapadah globalnega kapitalizma, tudi potrditel samega modela.

Iznajdba »kitajskega kapitalizma«

Ideja o kitajski različici kapitalizma ni nastala v kateri od kitajskih družb, temveč v Združenih državah. Povzročila sta jo dva pogoja globalnega pomena: oddaljevanje od socializma na Kitajskem in vidno nazadovanje evropsko-ameriških kapitalizmov obenem z očitno in

neprecedenčno rastjo v vzhodnih in jugovzhodnih azijskih družbah.²

Med vsemi deli, ki jih poznam, je razpravo o kitajskem (širše vzhodnoazijskem) kapitalizmu najbolj spodbudila knjiga ameriškega futurologa Hermana Kahna *World Economic Development: 1979 and Beyond*. Intenzivno se je ukvarjal s stanjem svetovne ekonomije, ko je takole pisal o vzhodnoazijskih družbah:

Sedanja relativno visoka morala, predanost in menedžerska in gospodarska sposobnost prvih dveh [Tajvana in Južne Koreje] so tudi v popolnem in učinkovitem nasprotju z dogajanjem v skoraj vseh naprednih kapitalističnih državah – vključno z Japonsko. (Kahn, 1979: 329)³

Po Kahnovem mnenju je treba konvencionalno prepričanje, da se Kitajci ne morejo industrializirati, revidirano brati, da »se lahko Kitajci industrializirajo pod vsakim in vsemi pogoji«. Takšna je njegova utemeljitev:

Večina bralcev te knjige pozna trditev Max Webra, da je bila protestantska etika izjemno pomembna za hiter vzpon in širitev modernizacije. Manj bralcev pa verjetno pozna mnenje, ki se je postopoma uveljavilo v zadnjih dveh desetletjih, da so lahko družbe, ki temeljijo na konfucijanski etiki, na številne načine superiorne Zahodu v prizadevanjih za industrializacijo, bogastvo in modernizacijo. (ibid: 121)

»Neokonfucijanske družbe«, kot jim pravi Kahn, dosegajo »višjo stopnjo rasti kot druge kulture« zaradi dveh povezanih nizov značilnosti »konfucijanske etike«: »... vzgoja predanih, motiviranih, odgovornih in izobraženih posameznikov in poudarjen občutek dolžnosti, organizacijske identitete in lojalnost različnim institucijam [naj bo »družina, podjetje ali vladna pisarna«].« (ibid: 128)

Kahnove ugotovitve so odtlej povzemali številni avtorji v razpravah o »konfucianizmu« in »kitajskem kapitalizmu«, med drugimi sociologi, kot sta Peter Berger in S. Gordon Redding, strokovnjaki za Vzhodno Azijo, kot sta Roderick MacFarquhar in Roy Hofheinz in priljubljeni pisci, kot je Joel Kotkin (Berger, 1987; Redding, 1993; Tai 1989; MacFarquhar, 1980; Hofheinz in Calder, 1982; Kotkin 1992). Čez nekaj let je razprava postala podrobnejša in pestrejša in kitajskemu kapitalizmu se dodajajo novi elementi »kitajstva«. Med najpogostejšimi kitajskimi značilnostmi se omenjajo konfucijanske vrednote, ki se v vsakdanjiku izražajo v močnih družinskih strukturah, zavezanosti izobraževanju in sorodstvenim ali psevdosorodstvenim socialnim mrežam (vključno s službo).

Medtem ko v novem diskurzu o kitajskem kapitalizmu veljata Kahnov in Bergerjev tekst za temeljna, se je diskurz institucionaliziral v neprekinjeni seriji konferenc z variacijami na temo »Vzhodnoazijska kultura in modernizacija« predvsem v različnih delih Vzhodne in Jugovzhodne Azije, vključno s Kitajsko. Vodenje je prevzel Singapur, kjer je konec sedem-

² Navedbe o začetkih so vedno tvegane. Prav verjetno je, da so hipoteze obstajale že prej in med kitajskimi strokovnjaki. Obstaja nekaj dokazov, da so teksti, o katerih govorim pozneje, rezultat neformalnih izmenjav med Kitajci ali vzhodnimi Azijci in njihovimi avtorji. Pozneje bo iz razprave jasno, da so snovalci diskurza o kitajskem kapitalizmu sledili začetkom diskurza v delih, ki so bila objavljena okoli leta 1980 v ZDA. Četudi slednji ne bi bili prvi, ki so opozorili na kitajski kapitalizem, so ga zagotovo okrepli.

³ Z izdajo Kahnove knjige so pohiteli, da je bila natisnjena do srečanja Mednarodne trgovinske zbornice leta 1978. Z njo so hoteli eksplicitno obnoviti zaupanje v kapitalistični razvoj v času, ko se je tako za razvite kapitalistične kot tudi za socialistične družbe zdelo, da so s znašle v globokih težavah.

desetih pod vodstvom tedanjega ministrskega predsednika Lee Kuan Yewa nastalo gibanje za »ponovno sinizacijo« singapurske družbe. Vrhunec je bilo vabilo osmim tujim strokovnjakom kitajskega rodu v Singapur leta 1982, da svetujejo singapurski vladi pri uvajanju konfucianizma v šolske kurikulare. Naslednje leto so v Singapurju ustanovili Inštitut za vzhodnoazijske filozofije za promocijo raziskovanja konfucianizma.⁴ Singapur, kjer po izjavah dveh singapurskih raziskovalcev pred letom 1979 »konfucianizem ni bil niti predmet javnih razprav«, je hitro postal promotor konfucianizma in splošnih kitajskih vrednot v Vzhodni Aziji, Združenih državah in na Kitajskem.⁵

Do sredine osemdesetih let so se pridružili že drugi. Vseh konferenc in publikacij na to temo v zadnjem desetletju ne morem našteti, navsezadnje bi imelo to početje obrobni pomen. Zadostuje nekaj splošnih opažanj. Prvič, na konferencah, ki jih poznam, so se razprave o tem vprašanju po prvih krogih velikokrat ponavljale; vprašanje o odnosu med kitajskimi značilnostmi in kitajskim kapitalizmom je ostalo nerešeno, čeprav so se konferenčne aktivnosti nadaljevale z nezmanjšano močjo. Drugič, čeprav so se dogodki prvotno odvijali v Singapurju, Tajvanu, Hongkongu in v različnih krajih v ZDA (zlasti na Havajih), so se predvsem v devetdesetih konference o kitajskih ali azijskih kulturah in modernizaciji večinoma preselile v Ljudsko republiko Kitajsko (Song Zhongfu, Zhao Qihui in Pei Dayang, 1993: 352–361).⁶ In nazadnje, ne samo, da te razprave niso razrešile vprašanj, razkrile so večja nesoglasja med kitajskimi strokovnjaki o odnosu med kitajskim kapitalizmom in kitajskimi lastnostmi in, kar je pomembnejše, tudi o vprašanju »kitajstva«. Po drugi strani so konference postale prizorišče izmenjav med intelektualci, akademiki, vladnimi uslužbenci in poslovneži iz Vzhodne in Jugovzhodne Azije, Evrope in Severne Amerike in so ustvarile intelektualni prostor, ki je spodbujal idejo o kitajskem kapitalizmu in jo ohranjal v ospredju globalnega ideološkega delovanja. Z drugimi besedami, prav to delovanje promovira idejo o kitajskem kapitalizmu, obenem pa briše kompleksnost vprašanja in nesoglasja o njem.

Vprašanje kitajske diaspore, ki je tudi, kot sem že omenil, rezultat vprašanja o kitajskem kapitalizmu, je s poudarjanjem problema kitajske identitete še utrdilo vitalnost vprašanja o kitajskem kapitalizmu. Tukaj lahko spregovorim samo o Združenih državah, kjer se je ideja »uspešnega modela manjšine« pojavila sočasno z naraščanjem ekonomskega pomena vzhodnoazijskih družb.⁷ Stoletje diskriminacije je odvrčalo azijske Američane, da bi imeli tesnejše vezi

⁴ Treba je razlikovati med konfucijanstvom kot filozofijo in konfucianizmom kot ideologijo in državno doktrino. Za več o tem glej članek Jane S. Rošker *Konfucijeva nova oblačila: sodobne kitajske ideologije in preporod konfucijanstva* v tej številki (op. ur.).

⁵ Del »ponovne sinizacije« Singapurja je bila tudi promocija *putonghua* (mandarinske kitajščine), ki se je začela konec sedemdesetih let (predsednik vlade se je *putonghua* naučil kot odrasel človek). Zaradi nasprotovanja strokovnjakov se je Inštitut za vzhodnoazijske filozofije spremenil v Inštitut za vzhodnoazijsko politično ekonomijo (zahvaljujem se dr. Leu Suryadinata z National University of Singapore, ki me je obvesti o nekaterih spremembah). O delovanju leta 1982 glej Tu, 1984. Tu, ki se je nenehno zavzemal za »nove konfucijanske« vrednote, je v tistih letih postal glavni borec konfucijanskega preporoda. Glej: John Wong in Aline Wong, 1989. Za podrobnejšo razpravo o oživiljanju konfucianizma glej Dirlik, 1995b.

⁶ Še pogostejša so postala ta srečanja v Ljudski republici Kitajski v zadnjih dveh ali treh letih; samo lani sem zabeležil pet konferenc. Sofinancirali so jih Singapur, Tajvan in UNESCO. Z naraščajočim ekonomskim angažmajem Južne Koreje na Kitajskem se je povečalo zanimanje korejskih konfucijancev za sodelovanje na teh konferencah. Za poročilo o sino-korejski konferenci avgusta 1994 glej Cho, 1995.

⁷ Termin »uspešni model manjšine« se danes na splošno nanaša na Azijce, vendar je nastal v času rasnih sporov v ZDA. Prvič so pojem uporabili leta 1966 in se je nanašal na japonske Američane. Postopno se je širil na druge azijske skupine, zlasti Kitajce in Korejce. Sam termin je postal aktualen v osemdesetih, ko je pridobival na pomenu zaradi domnevnih odnosov azijskih Američanov z družbami njihovih prednikov. Zdi se, da je uspeh prvih krepil uspeh

z družbami, kjer so se rodili. Z uspehom azijskih držav in novim valom imigracije v zadnjih letih je prišlo do sprememb in prednost so dobili strokovnjaki in bogatejše skupine iz Azije. V zadnjih letih kitajski Američani niso zgolj obnovili vezi, temveč so bolj kot kdaj koli prej pripravljeni posredovati v poslovnih odnosih med ZDA in Vzhodno Azijo. Na konferenci *The Meaning of Being Chinese* leta 1990 v Honoluluju so se zbrali kitajski in nekitajski znanstveniki in razpravljali o identiteti v kontekstu kitajske diaspore. Pomembna konferenca o kitajski diaspori je bila tudi leta 1993 v Berkeleyju, na njej so Kitajci z vsega sveta razpravljali o kitajski identiteti. Tako kot pri vprašanju kitajskega kapitalizma je bil namen teh konferenc odkrivanje razlik in tudi soglasij, vseeno pa je bil njihov namen spodbuditi diskurz o kitajstvu. Naslovi konferenc ali konferenčne sekcije, kot so *Growing Roots Where Fallen* (*luodi shenggen*) ali *Living Tree*, so sicer poudarjali »spreminjajoči se pomen biti Kitajec« in probleme identitete, vendar so prav tako utemeljili uveljavitev »identitete zadnje instance« (*identity in the last instance*), temelječe na skupnem poreklu. In nazadnje, upoštevati moramo rezultate intelektualnega dela, ki se je konceptualiziral v odnosu do ene same etnije, in načine, kako tako delo proizvede svoj objekt. Opozoriti je tudi treba, da je v teh dejavnostih aktivno sodelovalo kitajsko uradništvo (na konferenci v Berkeleyju tako tajvansko kot iz Ljudske republike Kitajske).⁸

Ta ideološka aktivnost, ki formalno sicer priznava kompleksnost »kitajstva«, prav tako podpira premoščanje številnih razlik med Kitajci, s čimer skuša v procesu »ponovne sinizacije« (mislim, da je ta termin Wang Gungwujev) iznajti novo enotnost kitajske populacije po vsem svetu. Upoštevaje razlike lahko trdimo, da je iznajdevanje kitajske identitete, ki se mora sporazumeti glede teh razlik, izrazito dejavnost sedanjosti, čeprav se prosto sklicuje na preteklost, s katero opravičuje celoten podvig. Zato se diskurz o »kitajstvu« in kitajskem kapitalizmu obrača in sklicuje na različne prostore in čase pomena »biti Kitajec« in preureja kulturne elemente množice virov, da bi iznašel svoj objekt: novo kitajsko identiteto. Diskurz je neizogibno izzval polemiko o pomenu »kitajstva«, vendar je odprl tudi prostor ali prizorišče za tako razpravo, kar je vprašanju dalo globalni pomen.⁹ O tem, kaj se pri tem zamolči in prikrije, pišem v nadaljevanju.

Na hitro naj omenim, da diskurza o kitajskem kapitalizmu ne spodbuja samo ideološko vprašanje globalnega kapitalizma, temveč tudi ekonomska dejavnost, za katero se zdi, da je globalno preoblikovala kitajske družbe. Dokaz, s katerim razpolagam, je bolj kot ne na ravni vtisa, zato bom svoje mnenje podal kot predlog: »zamišljena« kitajska transnacionalna etnija v diskurzu o kitajskem kapitalizmu je rezultat materialne dejavnosti, ki so jo omogočile ekonomske prakse globalnega kapitalizma zlasti v času od skoraj popolnega odprtja Kitajske od leta 1992 naprej. Vprašanja globalnega kapitalizma sem povzel iz del ekonomskih teoretikov in očrtal

drugih. Več o nastanku ideje glej Daniels, 1988: 317–321. Konferenca, ki jo je sponzorirala Asian Society leta 1991, je eksplicitno povezala azijske Američane z razvojen v Vzhodni Aziji (*The Asian-American Experience: Looking Ahead*, Los Angeles, 24.–26. oktober 1991), prav tako pa tudi Robert Oxnam iz Asian Society v članku v *New York Time Magazine* (Oxnam, 1986).

⁸ Poročila konference v Honoluluju so bila objavljena v izredni številki *Deadalus* (pomlad, 1991). Za razprave o identiteti glej zlasti prispevke Wang Gungwuja, Davida Yen-hu Wuja, L. Ling-chi Wang in epigramatični članek Hsu Cho-yuna. Na konferenci v Berkeleyju so predstavniki Tajvana in Ljudske republike Kitajske priredili ločen sprejem za udeležence. O novi kitajski pripravljenosti zagovora kitajstva v še enem kontekstu (Tajska) glej Szanton Blanc, 1995. Szanton Blanc pravi, da čeprav so se prvi kitajski naseljenci na Tajskem asimilirali v tajsko vsakdanjo kulturo, obstaja nova samozavest v vsakdanji kulturi, povezana s kitajsko blaginjo.

⁹ Omeniti je treba, denimo, da ideološka dejavnost, ki si lasti »tradicijo«, poteka tako na Tajvanu kakor na Kitajskem. Lani se je kitajska vlada ponosno hvalila, da so »rojaki v tujini« (*haineiwai tongbao*) prispevali denar za gradnjo Tempļa rumenega cesarja pri njegovi »grobnici«. O odnosu do tradicije glej Cohen, 1991.

drugje (Dirlik, 1994).¹⁰ Za pričujoči razmislek naj zadostuje, če rečem, da je bil kapitalizem vedno globalen in globalizirajoč, medtem ko se globalni kapitalizem nanaša na sodobnejši razvoj kapitalizma, v katerem je najpomembnejši vidik prav transnacionalizacija proizvodnega procesa, ki ga vodijo transnacionalne korporacije. Razširitev proizvodnega procesa enega izdelka na različne prostore, tudi na več različnih nacionalnih prostorov, je postala ustaljena praksa sodobne svetovne ekonomije. Transnacionalizacija proizvodnje jasno vpliva na politični, družbeni in kulturni zemljevid sveta. Pri tem je pomemben – ne da bi omenil vzroke – vzporedni in hkratni razvoj »blagovnih verig« in prebivalstva v diaspori, ki so vir in posledica transnacionalizacije; prebivalstvo v diaspori ima lahko tudi dobro strateško izhodišče za ukvarjanje z zahtevami transnacionalne proizvodnje in drugimi transakcijami transnacionalnega obsega. Po drugi strani lahko prav njihova vpetost v te procese pripomore k oblikovanju transnacionalnih etnij. Dotlej neprimerljiva transnacionalizacija, povezana z globalnim kapitalizmom, ki ne obsega zgolj finančnih transakcij, temveč tudi proizvodnjo in porabo, je ustvarila razmere, ki so videti naklonjene kitajskemu prebivalstvu v Vzhodni in Jugovzhodni Aziji, Severni Ameriki in Evropi. Tukaj mislim predvsem na določne transnacionalne podizvajalske prakse v t. i. »novi mednarodni delitvi dela«. Medtem ko so večja organizacijska ozadja globalnega kapitalizma transnacionalne korporacije, so dobila mala podjetja, ki delajo za večje korporacije, s podizvajalsko prakso nov pomen. Japonski analitik Takahide Kosaka pravi, da s podizvajalskimi praksami zlasti na transnacionalni ravni dobivajo prednost »mrežne oblike« organizacijskih struktur pred vertikalnimi in centraliziranimi (Kosaka, 1990: 31–36). V prvi obliki je nadzor bolj »latenten« kot očitno organizacijski; zato postajajo pomembni osebni odnosi, čeprav lahko veljajo tudi drugi kaznovalni mehanizmi.

Ce to drži, se zdi logično, da imajo Kitajci, ki so uspešni v malih podjetjih povsod po Jugovzhodni Aziji in so skozi leta ohranili take ali drugačne mrežne odnose, zlasti dobro izhodišče za pridobitev prednosti v novi delitvi dela v produkciji. Toda ne gre zgolj za zapuščino preteklih ekonomskih praks. Ambrose King pravi, da je »*kuan-hsi* in graditev mreže« proces iznajdevanja in ponovnega iznajdevanja odnosov v permanentnem »družbenem inženiringu« (King, 1991). Ko so kitajska podjetja vključili v nove produkcijske mreže transnacionalnih korporacij, se verjetno niso spremenile samo starejše mreže, temveč so se morale izumiti nove mreže, ki so lahko izpolnile zahteve »nove mednarodne delitve dela«. Ali drugače, podizvajalske prakse so okrepile mreženje. Ko se je podizvajalstvo razširilo na Kitajsko, kar so opisovali kot današnje »obmejno območje kapitalizma« zaradi šibkih zakonskih omejitev ekonomskega delovanja, so morali iznajti, obnoviti ali ponovno najti osebne mreže, ki so zagotovile funkcioniranje delitve dela. Celo zunaj Kitajske so te mreže izjemno pomembne zaradi zgodovinske diskriminacije kitajskega prebivalstva v različnih državah Jugovzhodne Azije v preteklosti, zato je imelo prednost poslovanje z drugimi Kitajci.¹¹ V obeh primerih podizvajalske prakse (med drugim) verjetno krepijo medsebojne odnose med različnimi skupinami kitajskega prebivalstva in utrjujejo vezi med njimi, kar lahko poimenujemo »etnizacija produkcije«. Wang Gungwu je nakazal na to možnost, ko pravi, da »je strma rast mednarodne trgovine omogočila ... Kitajcem zlasti v azijsko-pacifiškem območju, kjer jih tako veliko živi, združevati na povsem nove načine kozmopolitansko kulturo s čedalje več priložnostmi za povezovanje in trgovanje z drugimi Kitajci – na Kitajskem in drugod po svetu.« (Wang Gungwu, 1991: 154)

Ne želim zapasti v ekonomski redukcionizem ali funkcionalizem in pripisati sodobno zanimanje za »kitajstvo« nekaj ekonomskim dejavnikom, toda ne moremo se izogniti vprašanju,

¹⁰ Nove razmere je treba razlikovati od starega globalizma kapitala in ga imenujem »globalni kapitalizem«. Drugi termin, ki ga pogostokrat srečamo in ki opisuje nove razmere, je »nova mednarodna delitev dela«, »postfordizem«, »režim fleksibilne produkcije« in »pozni kapitalizem«.

¹¹ Več o tem glej Redding, 1993. Vendar je pri Reddingu opaziti nagnjenje, da prehitro pojasnjuje mreže s »kulturno tradicijo« in ne pove dovolj o organizacijskih zahtevah nove globalne ekonomije.

ki izhajajo iz časovnega sovpadanja hitrega razvoja kapitalizma v Jugovzhodni Aziji in nastankom zanimanja za kitajstvo, zanimanjem, ki povrhu vsega ne izhaja iz oddaljenosti med različnimi kitajskimi družbami, temveč iz premostitev teh razdalj s pomočjo ekonomskih odnosov te ali one vrste (Nonini, 1994; Ong, 1995). Končno nastajajo novi ekonomski odnosi v kontekstu produkcijskih procesov globalnega kapitalizma s središčem v transnacionalnih korporacijah. Prav v tem pogledu nam lahko koristi proučevanje diskurza o kitajskem kapitalizmu kot sodobnem fenomenu, ki je tesno povezan s strukturnimi pogoji sodobnega globalnega kapitalizma, čeprav lahko pri artikulaciji njegovih določajočih potez črpamo iz preteklosti. V nadaljevanju bom pokazal, da odnos do globalnega kapitalizma prav tako pomaga pojasniti nekatere temeljne trditve diskurza o kitajskem kapitalizmu in tudi razloge, zakaj so bile te trditve dobrodošle za ideologijo kapitalizma na globalni ravni kljub grožnji, ki jo pomenijo za staro evrocentrično ideologijo kapitalizma.

Diskurz o »kitajskem kapitalizmu«: kaj prikrije

Temeljni problem ideje o »kitajskem kapitalizmu« je nejasnost pojma »kitajstvo«. V zadnjih letih je postalo vprašanje etnije primarno intelektualno vprašanje večinoma zaradi etničnih konfliktov po svetu, pa tudi zaradi vznika transnacionalnih etnij, ki so v ospredje potisnile tista vprašanja, ki jih je pred tem prikrivalo neke vrste enačenje etnije in naroda. Eno temeljnih vprašanj se nanaša na naravo etnije: prav fenomen diaspore odpira vprašanje transnacionalne etnične identitete, obenem pa preprečuje vsako jasno definicijo o taki identiteti, saj jo je treba umestiti v raznolike diasporske prostore.¹² Diasporno identiteto (ali etnokrajino (*ethnoscape*) v metafori Arjuna Appaduraina) po temeljitejšem proučevanju sestavljajo številne lokalizirane identitete. Rekonstrukcija transnacionalne etnične identitete v teh okoliščinah že samodejno vključuje številne kulturne prakse nejasnega etničnega izvora. Toda pričakovano v imenu transnacionalne etnije samodejno tudi zakrije lokalne razlike.

Zdi se, da v novem diskurzu o »kitajstvu« delujeta oba procesa. Ko gre za značilnosti kitajstva, ne gre za to, ali so to značilnosti Kitajcev ali ne, temveč da jih ne gre pripisati vsem Kitajcem po svetu, ker jih lahko pripišemo tudi drugim narodom. Ling-chi Wang piše, da

med Kitajci v diaspori obstaja pet vrst identitet: začasna gostujoča mentaliteta, asimilacijska identiteta, identiteta prilagoditve, identiteta etničnega ponosa in identiteta izkoreninjenosti. Vsaka vsebuje kitajsko frazo z besedo *gen* in vsako definira percepcija in odnos do kitajskih korenin, *gen*, kar kaže na raznolike referenčne točke: vas prednikov, kitajska rasa, Kitajska kot nacija, kitajska vlada ali kitajska kultura. (Wang Ling-chi, 1991: 184)

Z drugimi besedami, tudi ko gre za »korenine«, razumljene v nejasnih pojmih, kot so rasa, kultura, nacionalnost itd., ki so sami po sebi izjemno kompleksni, imajo raznolike kitajske populacije v diaspori različno samopodobo in različne ideje o odnosu do »kitajstva«.

Primerljiva nejasnost je vidna v tistem delu diskurza o kitajskem kapitalizmu, ko se pojasnjujejo konkretnije značilnosti kitajstva. Lynn Pan zelo tehtno opozori na prilastitev vrednot »kitajstva«, ki so vrednote prvotnega kapitalizma:

Med kitajskimi migranti obstaja zelo komplementarna samopodoba; sebe dojemajo nič manj kot samo utelešenje Marljivosti in Varčnosti ter zatrjujejo, da so to kitajske odlike.

¹² To vprašanje je zelo neposredno odprl Paul Gilroy. Glej, npr., njegove eseje v Gilroy, 1993, kjer v podnaslovu govori o pluralizaciji »kulture«.

Samozavest o superiornosti njihove kulture krepijo vidni dokazi njihovega bogastva na vsakem koraku in sploh ne dvomijo, da je tako zaradi podedovanih sposobnosti. Prepričani so, da biti Kitajec pomeni podjetnost in da so zaradi kombinacije genetike in vzgoje tako predani podjetniki. Bolj ko se posameznik odmika od jedra tradicije, mislijo, manj je poslovno sposoben – po njihovem mnenju je to razlog, da *paranakani in babe*¹³ ne trgujejo tako dobro ... Seveda Kitajci nimajo monopola nad vrednotami, ki se tako hitro pripisujejo konfucijanstvu; te vrednote bi bile prav tako blizu Samuelu Smilesu kakor tudi viktorijancem ... Toda številni Kitajci so prevzeli idejo 'kitajskega duha kapitalizma', s katero izražajo etnično in kulturno superiornost. (Pan, 1994: 224–245)

Lahko nadaljujemo in trdimo, da je prilastitev teh vrednot, ki naj označujejo kitajstvo in konfucianizem, zgolj asimilacija kitajskih tradicij v vrednote evropskega kapitalizma. Drugje sem že povedal, da je preporod konfucijanstva, ki zahteva podobne vrednote tudi za konfucianizem, »weberizacija« konfucianizma; kritika Webrovega pogleda na odnos med konfucianizmom in kapitalizmom ni kritična ocena Webrovih pogledov na kapitalizem, temveč kritika trditve, da ima konfucijanstvo enake vrednote, kot jih je Weber pripisoval protestantski etiki v Evropi. Odveč je reči, da taka reinterpretacija konfucianizma zakrije njegovo kompleksnost; tako kot v primeru Tu Wei-mingove zavrnitve »temne strani« konfucianizma.

Podobna dvoumnost velja tudi za druge vrednote, ki jih povezujejo s kitajstvom; glavne med njimi izhajajo iz močnih družinskih in sorodstvenih vezi. V primerjavi s sodobnimi razmerami v Združenih državah (ki so pogosto izhodišče za primerjavo v teh razpravah) se zdijo kitajske družinske vezi veliko močnejše in trdnjše, toda veliko bolj nejasno je, ali so sorodstvene vezi med Kitajci močnejše kot pri drugih narodih ali ne. Celo v Združenih državah obstaja pomembna razlika med trdnostjo sorodstvenih vezi v urbanih in ruralnih skupnostih. Carol Stack in Herbert Gutman sta v svojih klasičnih raziskavah pokazala, kako so sorodstvene vezi in strategije pomagale preživeti Afroameričanom, tem najbolj zlorabljenim med zatiranimi v Združenih državah (Gutman, 1976; Stack, 1974). Prav trdnost sorodstvenih vezi je temeljna za razumevanje držav, kot so Filipini, Turčija in tudi številne tihomorske otoške države, ki so tako rekoč odvisne od denarnih nakazil delavcev v tujini.

Kakšna je vloga sorodstvenih vezi v gospodarskem razvoju, je še bolj problematično. Do nedavnega so veljale sorodstvene vezi za oviro kapitalističnega razvoja na Kitajskem in vsaj zaradi tega bi morali biti previdni pri monokavzalnih razlagah, ki temeljijo na sorodstvu. Manj pa se razpravlja o vprašanju, kaj pomeni enačenje sorodstvenih vezi in gospodarskega razvoja za samo naravo sorodstva: gre za redukcijo na ekonomski fenomen, ko se sorodstvene vrednote čedalje bolj instrumentalizirajo za doseg gospodarskih ciljev.

Opozoril bi še na zadnjo značilnost, ki je zbudila pozornost v nizanju potez kitajskega duha kapitalizma: mreženje, ki temelji na sorodstvu, kraju porekla in podobno. Gary Hamilton (in dr., 1990) trdijo, da imajo poslovne mreže različne oblike v različnih družbenih, ekonomskih in političnih kontekstih.

Mreženje seveda ni omejeno na samo določen družbeni in kulturni kontekst, temveč je ena od strategij zlasti v neznanih okoljih, kot so migrantske skupnosti, ali v negotovih pravnih in političnih razmerah, ko se je težko zanesti na zakonite tržne norme in gospodarske dejavnosti (Hamilton, Zeile in Kim, 1990). Poslovno mreženje je morda prehodna strategija, ki je primernejša za ene oblike ali faze gospodarskega razvoja kot za druge. Redding, ki vztraja na mreženju kot značilnosti kitajskega kapitalizma, vseeno priznava, da so velikanske razlike med kitajskimi podjetniki v Hongkongu z osebnimi mrežami, bolj prevladujočimi med lastniki

¹³ Paranakani živijo na Malajskem polotoku in so kitajsko-malajsko-indonezijskega rodu. Njihovo kitajsko poreklo naj bi izviralo iz 15. stoletja, ko so njihovi kitajski predniki prišli na Malajski polotok kot trgovci. Peranakan moškimi pravijo baba (op. prev.).

malih podjetij v Kantonu, kot med Šanghajčani z večjimi, kompleksnimi poslovnimi organizacijami (Redding, 1993: 111). Podobno trdi Ambrose King, da se je »v modernizirajočih se kitajskih družbah, v katerih postajata tržna racionalnost in zakon prevladujoči vrednoti, praksa *kuan-hsi* zožila in omejila, njena strategija pa spretno spremenila.« (King, 1991: 80) Nasprotno pa v Ljudski republiki Kitajski, kjer »med to hitro tranzicijo, ko se dvomi v socialistične univerzalistične vrednote in trg še ni povsem odprt, *kuan-hsi* cveti in je uporaben za ljudi, da dosežejo tisto, česar po običajni poti ne morejo.«¹⁴

Če proučimo poslovne usmeritve, marljivost in varčnost, izobraževanje, sorodstvene vrednote ali mreženje – vse vrednote, ki jih povezujejo s kitajstvom in kitajskim poslovnim uspehom –, imamo dovolj dokazov za trditve, da so vse te vrednote rezultat določenih družbenih in zgodovinskih okoliščin, kar meče močan dvom na kulturalistične ugotovitve, ki jih predstavljajo za esencialne, ekskluzivne in nespremenljive kitajske vrednote.¹⁵ Ne gre za to, da v preteklosti ni bilo poslovne kulture na Kitajskem; mogoče je, kot trdi Yu Ying-shih, da so zgodovinarji Kitajske v svojih preokupacijah s konfucianistično birokratsko elito spregledali pomen poslovne kulture v preteklosti (Yu, 1987). Gre za to, da se je zdaj iznašla nova tradicija, ki razlaga ravnanje Kitajcev tako, da s svojim pozabljanjem zgodovinske in družbene kompleksnosti ustreza prejšnjim esencializacijam kitajske kulture. Sodobno kitajsko poslovno etiko moramo tako iskati v bližnji zgodovini vzajemnega delovanja Kitajcev z drugimi in tujimi okolji. Enako je lahko uspeh kitajskega posla zahteval postavitev določenih »tradicij« v ospredje in pred druge; povedano drugače, ponovno iznajdbo tradicije. Takole je trezno zapisala Lynn Pan:

V družbi, ki so jo urejale konfucijanske vrednote, niso nikoli občudovali sposobnosti pridobivanja dobička od trgovine, kar je prej kot ne omejilo univerzalno cvetenje kitajske podjetnosti. Če so bili Tajci prepričani, da je vstop v državno službo najbolj gotova pot napredovanja v svetu, je tako verjela tudi večina Kitajcev; in na vsakega Kitajca, ki je uspel s trgovino, se jih je na stotine držalo stran od nje. Če obstaja kaj takega, kot je tradicija podjetništva med Kitajci, jo lahko najdemo samo med Kitajci, živečimi na obalah in v diaspori. Zavzeti hokkienški trgovci¹⁶, ki so jadrli do Nanyanga, niso bili dediči trgovske tradicije; predvsem zaradi emigracije so bili sposobni opustiti svoje podedovane kulturne zadržke. (Pan 1994: 243)

Wang Gungwu sicer manj nedvoumno piše, da »nisem prepričan, da je konfucianizem

¹⁴ Po Lee Kuan Yewu uporabljajo kitajski migranti *guanxi* na Kitajskem »zaradi pomanjkljive vladavine prava in transparentnosti predpisov in uredb«. Citirano v *Overseas Chinese: Lessons from the World's Most Dynamic Capitalists*, *Fortune* (31. oktober 1994): 102–106. V članku je naveden tudi primer, kako se pri iskanju sedežev podizvajalskih podjetij in ekonomskih premislekov oblikuje *guanxi*. (Zahvaljujem se kolegu prof. Nan Linu, ki me je opozoril na ta detajl.) Chu in Ju pravita, da mlajši Kitajci (stari manj kot trideset let) v Ljudski republiki Kitajski zahtevajo večje nagrade za *guanxi* kot starejša generacija, kar je verjetno odgovor na zlom starega režima socialistične ureditve, toda ponoven premislek zagotovo zahtevajo trditve, temelječe na vztrajnosti tradicije (Chu in Ju, 1993: 150–153).

¹⁵ Čeprav zgoraj nisem obravnaval izobraževanja, mislim, da je tudi izobraženost povezana z imigrantskim statusom. Obstaja tudi družbeni vidik. Večina razprav o »uspešnem manjšinskem modelu« v ZDA, ki poudarjajo izobraževalne dosežke azijskih migrantov, so prezrle, da se je ta fenomen pojavil po letu 1965 in da je povezan tudi z novim imigrantskim zakonom iz leta 1995, ki spodbuja imigracijo izobraženih ljudi iz Azije. Po drugi strani komentatorji iz Ljudske republike Kitajske obžalujejo, da je zaradi cvetočega posla izobraževanje za študente in strokovnjake manj privlačno.

¹⁶ Hokkienška skupnost je največja kitajsko govoreča skupnost v Singapurju (op. prev.).

pripomogel k podjetnosti ... Medtem ko nas konfucijanske vrednote oblikujejo v to, kar smo, pa dobrega podjetnika oblikuje veliko dejavnikov, ki niso značilni samo za kitajske podjetnike.« (Ong, 1995: 15)

Problem na »kitajstvu« zasnovanih razlag kitajskega kapitalizma je, da zakrije strukturni kontekst, v katerem se je razvil. Ne glede na to, kako je kitajski kapitalizem morda po podrobnostih podoben preteklim praksam, je dobil svojo lastno identiteto šele v zelo bližnji preteklosti z uspehom vzhodnih in jugovzhodnih azijskih družb, kar je omogočilo projekcijo te nove identitete v bolj oddaljeno preteklost in njeno obrambo pred drugim, zlasti evro-ameriškim kapitalizmom, toda ne zgolj proti njemu.

Ni nam treba zanikati kreativnosti ali čedalje večje avtonomije kitajskega kapitalizma, da bi vseeno prepoznali, da je, ekonomsko rečeno, strukturni kontekst njegovega uspeha globalni kapitalizem, v katerem so bile ZDA in Japonska ključna igralca. Produkt globalnega kapitalizma, t. i. kitajski kapitalizem, ostaja odvisen od delovanja globalne ekonomije in je nastal večinoma zaradi njenih potreb (Cumings, 1984; Tan, 1988). Politično ozadje razvoja je bila prevlada represivnih avtoritarnih režimov, ki zdaj ne omahujejo pri izvozu avtoritarne ideologije kot ključa razvoja (Nonnini, 1994; 1995; Hewison, Robison in Rodan, 1993). Odločilni pomen ima tudi kitajska diaspora, ki je omogočila Kitajcem, da so izkoristili prednost svojega strateškega položaja ob Pacifiku v času uspevanja azijsko-pacifiške ekonomije.

Kulturalistični argument »kitajstva« ne prezre samo tega strukturnega konteksta, temveč tudi prikrije protislovja, ki so zelo jasno vidna v razpravah o kitajskem kapitalizmu. Kot vse etnične esencijalizacije prikrije diskurz o kitajskem kapitalizmu razredne in družbenospolne diferenciacije in celo etnične razlike med ljudmi pod njegovim okriljem. Kitajci izkoriščajo presežek dela drugih Kitajcev z okoriščanjem z zatiralsko delavsko zakonodajo (v posebnih gospodarskih conah v Ljudski republiki Kitajski) ali ranljivostjo ilegalnih migrantov (v kitajskih četrtih v ZDA). Vse naštetu v diskurzu o kitajskem kapitalizmu z besednjakom kulturnih tradicij izgine. Enako je z izkoriščanjem mladih žensk, ki sestavljajo večino delovne sile v posebnih ekonomskih conah. Njihova telesa pomembno prispevajo k akumulaciji kapitala v zatiralskih razmerah proizvodnje v tovarnah ali cvetoče »zabavne« in »turistične industrije«. Medtem pa tematski park domačinskega prebivalstva v Shezhenu prikazuje nasmejane obraze manjšin in prekriva kipeče etnične napetosti v Ljudski republiki Kitajski.¹⁷

Pri prilagajanju t. i. kitajskih (ali širše azijskih) značilnosti je prikrito tudi vprašanje političnega in družbenega avtoritarizma. K temu problematičnemu vprašanju se bom vrnil pozneje. Za zdaj naj povem, da se je v zadnjih letih s kulturnim argumentom upravičevalo permanentni avtoritarizem na vseh ravneh; od države, tovarne do družine. Leta 1993 sta Lee Kuan Yew in Mohamed Mahathir¹⁸ skupaj z vodstvom v Pekingu javno obtožila Združene narode zaradi poudarjanja človekovih pravic in zatrdila, da gre za vmešavanje v zadeve azijskih družb z drugačnimi »kulturnimi tradicijami«. Na predvečer srečanja Azijsko-pacifiške ekonomske skupnosti v Indoneziji lani je Lee Kuan Yew zelo aktivno nasprotoval pretiranemu ukvarjanju z demokracijo. Ob različnih priložnostih je Lee prav tako obžaloval, da se je nekoč zavzemal za izobraževanje žensk. Konfucijanski prepoved na splošno slavi lojalnost in pokornost kot ključna stabilnosti v vzhodnoazijski družini in na vzhodnoazijskem delovnem mestu. Patriarhalnost v družini, patrimonializem na delovnem mestu in v državi v diskurzu o kitajskem kapitalizmu nastopajo kot razločevalne poteze kitajstva (Greenhalg, 1994).

Obramba teh tradicij pogosto poudarja njihov prispevek k razvoju; razvoj pa je nasprotno

¹⁷ Poročali so, da je Deng Xiaoping, ko je na obisku v Shenzhen napovedal novo fazo razvoja Kitajske, izbral model Potale v naravni velikosti v tematskem parku Shenzhen za fotografiranje z lokalnimi veljaki (Zhonggong Shenzhen shiwei xuanzhuanbu, 1992: 27).

¹⁸ Lee Kuan Yew je bil prvi singapurski predsednik vlade. Mohamed Mahathir je bil med letoma 1981 in 2003 predsednik vlade Malezije (op. prev.).

postal opravičilo za ohranjanje teh »tradicij«. V intervjuju poleti 1993 je predsednik vlade Malezije Mahathir omenil, »da ni nikomur mar za človekove pravice, dokler letna rast dosega 8,5 odstotka.« Leta 1992 je Lee Kuan Yew občinstvu v Manili izjavil, da »nasprotno od ameriških komentatorjev ne verjamem, da demokracija nujno vodi v razvoj. Verjamem, da mora država bolj razvijati disciplino kot demokracijo. Preveč demokracije ustvarja nedisciplinirane in neurejene razmere, ki škodujejo razvoju.« (Ong, 1995: 17)¹⁹ Pred kratkim je kritiziral Filipine, da se preveč ukvarjajo z demokracijo, nimajo pa spodobnega sistema telefonije.

Verjetno ni treba poudariti, da taka stališča niso ostala neopažena v Ljudski republiki Kitajski, kjer od Dengovega potovanja na jug v začetku leta 1992 enačijo »razvojništvo« s »socializmom s kitajskimi značilnostmi«, ki ga neposredno navdihuje »južni kapitalizem«. Aihwa Ong citira uradnika iz Shenzhena, ki je rekel: »Naj imajo [mladi] svoj užitek! Če imajo denar, lahko počnejo, kar hočejo. Samo ne več Tiananmenov!« (Ong, 1995: 10) Če ima hedonizem prednost pred političnim udejstvovanjem, kaže tovrstni kitajski kapitalizem, združen s Singapurjem, tudi način nadzora nad družbeno degenerativnimi posledicami kapitalističnega razvoja. V govoru v Shenzhenu leta 1992 je Deng Xiaoping omenil, da je Singapurju uspelo s »strogim vodenjem« med hitrim razvojem ohraniti »družbeni red«. Mislil je, da bi lahko Kitajska posnemala singapursko izkušnjo in jo še izboljšala (Zhonggong Shenzhen shiwei xuanzhuanbu, 1992: 9).²⁰

Avtoritarizem je lahko skladen z azijskimi »tradicijami« ali pa ne. Vprašanje je namreč, kaj pojasni. V preteklosti so tradicijo avtoritarizma koristno uporabili za pojasnjevanje, zakaj je Kitajska postala komunistična. Danes je pripraven za razlage kitajskega kapitalizma. Te razlage so problematične, ker na splošni ravni ne upoštevajo kompleksnosti avtoritarizma in njegovega odnosa do družbenih sprememb. Več je dokazov, da se danes argument o avtoritarni tradiciji uporablja za nevtralizacijo pomembnih sprememb v kitajskih družbah. Kakor nakazuje Dengovo stališče, se z avtoritarizmom sklicuje na družbeno razdiralne učinke kapitalističnega razvoja. Oblasti v Pekingju so se lansko jesen pridružile pozivom k »renesansi konfucianizma« s priznanjem, da socializem ne določa več norm družbenega vedenja, zato je za zagotovitev družbenega reda nujno potreben nov vrednotni sistem. Singapurski raziskovalci so opazili, da ko je Lee Kuan Yew konec sedemdesetih začel vpeljevati konfucianistični prepoved, je s to potezo želel nevtralizirati »nezdruge« težnje v singapurski družbi, ki so nastale z razvojem. Za Leeja so te »nezdruge« težnje zahodni, zlasti ameriški vpliv in mednje spada tudi slabljenje delovne discipline in čedalje bolj neodvisno vedenje žensk. Avtoritarizem, instrumentaliziran za kapitalistični režim discipline, brzda zelo moteče posledice kapitalističnega razvoja in ga zelo težko pripisemo trdnosti »tradicije«. Vse to prej kaže na to, da so uporabili tradicijo za nadzor razmer v družbi, na katere ne vplivajo več tradicionalne vrednote (Dirlik, 1995b).

Diskurz o kitajskem kapitalizmu znova popiše sledi preteklosti in sedanosti in izdela svoj objekt – kitajsko identiteto, ki je skladna s sodobnim globalnim kapitalizmom. Ta je prepričljiva samo do te mere, da je mogoče »slediti« tega popisa identificirati s sodobnimi Kitajci in jih urediti v koherentno celoto, čeprav so lahko izvori teh »sledit« popolnoma nejasni. Diskurz prav tako izbriše druge sledi ali pa jih odrine v obrobno. Tu Wei-ming pri identifikaciji sodobnih Kitajcev za »konfucijance« izpusti iz svojega popisa tisto, čemur pravi »temna stran« konfu-

¹⁹ Mahathirjevo stališče je citirano v Rajamoorthy (1993: 35). Singapursko-malezijske resonance lahko hitro odmevajo v globalni ideologiji. Dr. Suryadinata z Nacionalne univerze Singapur pravi, da je bil Tu Wei-ming nedavno povabljen v Malezijo, da bi sodeloval pri iskanju sinteze med islamom in konfucianizmom.

²⁰ Po Dengovih komentarjih so julija 1992 hitro poslali delegacijo na visoki ravni v Singapur, da bi proučila skrivnosti tamkajšnjega družbenega reda. Glej Zhongguo fu Xinjiapo jingshen wenming kaocha tuan (1993: 19). Publikacija obravnava stanovanjska vprašanja, delavske sindikate, opozicijske stranke, ideološko propagando itd. in objavlja pogovor z Lee Kuan Yewem, ki je posedel svoje goste na »dva kavča, postavljena okoli doprsnega kipa Konfucija« in jih poučil, da za modernizacijo »ni bila potrebna 'desinfikacija'« (*fei Zhongguohua*).

cianizma. Kreatorji imaginarnega diasporskega Kitajca z istimi kulturnimi značilnostmi so izbrisali lokalizirane kitajske družbe, ki jih je ustvarila diaspora. V obeh primerih vztrajanje pri esencializiranih kitajskih značilnostih izbriše zgodovinskost pomena biti Kitajec, da proizvede kitajsko identiteto, ki je odporna proti časovnim in prostorskim razlikam, in dodela kitajstvo z različnimi ekonomskimi, družbenimi, političnimi in kulturnimi okoliščinami.

Za produkcijo nove kitajske identitete je ključna predelava kitajske modernosti, ki izbriše osrednji dogodek: socialistično revolucijo. Kitajska identiteta, definirana z »naravno« težnjo h kapitalizmu, izbriše zgodovino ene največjih revolucij proti kapitalizmu v 20. stoletju, ki se zdaj prikazuje kot zgodovinski odklon, neskladen z najbolj temeljnimi vrednotami kitajstva. V tem početju sodelujejo Kitajci in Nekitajci, kakor je vidno iz nedavnega članka Edwarda Friedmana (1994) s povednim naslovom *Rekonstrukcija kitajske nacionalne identitete: južna alternativa Maotovemu obdobju protiiimperalističnega nacionalizma*. Tako kot so maoisti prej skonstruirali kitajsko identiteto, ki je bila »naravno« revolucionarna in protiiimperalistična, zdaj južni kitajski kapitalizem opremi protirevolucionarni režim s sestavinami za konstrukcijo kitajske identitete, ki je »naravno« kapitalistična.

Identiteta, zasnovana kot konstrukt, odpira vprašanje, kdo konstruira in s kakšnim ciljem. Ključ do odgovora na to vprašanje ponuja Tu Wei-mingov projekt »kulturne Kitajske«. Po Tuju sestoji kulturna Kitajska iz treh »simbolnih univerzumov«: Kitajska in večinsko kitajske družbe (Hongkong, Tajvan, Singapur), diasporna Kitajska in znanstveniki ter intelektuali, ki raziskujejo Kitajsko (vključno z nekitajskimi znanstveniki in intelektuali). Tu pravi, da so Hongkong, Tajvan in Singapur v resnici del diaspore, zato je teritorialno celinska Kitajska »jedro«. Kitajsko identiteto je dolgo definiralo severno kitajsko jedro; zdaj jo mora periferija redefinirati (Tu, 1991).

Tu ne omeni, da je v tej shemi periferija kapitalistična, medtem ko je center prostor socialistične revolucije v 20. stoletju. Iz globalne perspektive lahko rečemo, da se kitajska periferija nahaja v kapitalističnem jedru, medtem ko kitajsko jedro spada na periferijo globalnega kapitalizma, na kar namiguje Tu, ko govori, da je Ljudska republika glede moči »marginalna«. Sklenemo lahko, da sproža rekonstrukcija kitajske identitete, ki poteka s periferije, tudi preoblikovanje podobe Kitajske v kapitalizem, v katerem ima glavno vlogo južni kitajski kapitalizem.

Dokaj problematično je, kakšno mesto imajo v tej rekonstrukciji kitajstvo in kitajske vrednote. Kitajstvo je v tej shemi namreč že temeljito revidirano s pozicioniranjem periferije v kapitalistično jedro. Čeprav nočem podcenjevati iskanja kitajstva v današnjem času, je vendarle treba pripomniti, da je samo iskanje identitete predmet močne politične manipulacije. Lynn Pan pravi o Lee Kuan Yewu, da »je njegovo kitajstvo ... orodje politike, ki ga izkorišča tako ali drugače, kakor zahtevajo okoliščine.« (Pan, 1994: 271)²¹ Zdi se, da tudi vodstvo v Pekingu nima pomislekov pri sklicevanju na »kitajske rojake«, ko to koristi njegovim političnim ciljem. Ko podpira kitajski južni kapitalizem kot paradigmo razvoja, to počne zaradi njegovega uspeha in ne zaradi njegovega kitajstva; ali povedano drugače, zaradi istovetenja kitajstva s produktivno ideologijo, ki se je z Dengovim obiskom leta 1992 v Shenzhenu spremenila v fetiš »socializma s kitajskimi posebnostmi«. Hongkonški časopis je leta 1992 zapisal:

Delegat s severa v Nacionalnem ljudskem kongresu pravi: »V zadnjih letih nas je preveč skrbelo za Guangdong. Za kaj nas je skrbelo? Za nič drugega, kakor da je Guangdong vstopil na zločinsko »kapitalistično cesto«. Guangdongžani niso zaskrbljeni, ker jim ni treba

²¹ Zdi se, da ekonomski dobiček nikoli ni zelo daleč Leejevega mnenja, ko govori o vprašanih kulture. Ong citira Leeja, ko se je ob neki drugi priložnosti skliceval na »ekonomsko vrednost multikulturalizma«. V diskurzu o kitajskem kapitalizmu se zdi, da je menjalna vrednost konfucijanskih vrednot tik pod površjem razprave. Za vulgarno eksplicitno razpravo glej Bond in Hofstede, 1990. Že naslov *Denarna vrednost konfucijanskih vrednot* govori sam zase.

biti in tudi časa nimajo za skrb; reforma in odpiranje sta državni politiki in ker to ljudje hočejo, si je treba za to nepopustljivo prizadevati brez oziranja nazaj in ne da bi jim zvezali noge s tem, ali se njihovi dejavnosti pravi 'socialistična' ali 'kapitalistična'.« (Zhonggong Shenzhen shiwei xuan-zhuanbu, 1992: 110)

Čeprav je kitajski kapitalizem s svojim produkcionizmom verjetno postal širše prepoznan kot paradigma, je treba omeniti, da ni izbrisal razlik, ki ločujejo kitajsko prebivalstvo. Diskurz o kitajskem kapitalizmu predvideva transnacionalno kitajsko etnijo in ostaja prizorišče polemik med Kitajci, ki jih še vedno določajo različne nacionalne identifikacije in lokalne identitete. Ker na karto »kitajstva« igrajo vse strani v polemiki, obstaja jasno zavedanje o konfliktnosti interesov. To je problem zlasti za uradno ideologijo v Ljudski republiki Kitajski, ki se še vedno oprijema mita o socializmu kot temelju legitimacije države. Čeprav vodstvo neobotavljivo zatrjuje, da imajo vsi Kitajci skupen izvor in kulturo in je popolnoma pripravljeno prevzeti menedžerske tehnike drugih »kitajskih« držav, kot je Singapur, pa ni enako pripravljeno odobriti kapitalizma kot naravne lastnosti kitajstva, ali celo, da imajo vsi Kitajci skupni interes samo zato, ker so Kitajci. Kitajski znanstvenik iz Ljudske republike Kitajske je na nedavni konferenci ugotavljal, da

z nacionalnega vidika zavračamo koncept Velike Kitajske. S pravnega vidika ne moremo pomešati različnih državljanov [preprosto] zato, ker imajo enako kulturo in jezik kot mi ... [Toda] Tajvanu ustreza ideja Velike Kitajske. To je poslovni koncept, kako kapitalizirati razvoj Kitajske. Zahodni znanstveniki vidijo močnejšo Kitajsko in svoje modele večje Kitajske s pretiranimi podatki prenašajo na čezmorski kitajski razvoj.

Na to vprašanje moramo gledati na ravni medvladnih odnosov. Za nas so te zadeve povsem poslovna stvar. Kitajski migranti ne prihajajo zato, ker bi bili patrioti, temveč zaradi koristi od investicij. Jasno moramo razlikovati med različnimi Kitajci, med tistimi, ki so državljani, in tistimi, ki prihajajo iz tujine. (Ong, 1995: 7)²²

Zdi se, da so kitajski migranti zlasti na jugovzhodu Kitajske enako dovzetni za močno rastočo ekonomijo Ljudske republike Kitajske. Kakor nakazuje zgornje mnenje, so se ekonomske motivacije za investiranje na Kitajskem neznansko povečale. Ko je leta 1993 Lee Kuan Yew na Kitajskem iskal lokacije za singapurske investicije, se ni odločal na podlagi domovinskih vezi, temveč kot vsak dober kapitalist na podlagi prednosti, ki jih imajo različne lokacije, ki tekmujejo med seboj za pridobitev tujih investicij.

Na tej točki bom končal s kratkim komentarjem o vprašanju, ki sem ga postavil zgoraj: Kako oceniti trditve o kitajskem kapitalizmu, če temeljijo na kulturni razliki? Z drugimi besedami, ali je mogoče presojati te reči v diskurzu o kitajskem kapitalizmu kot zavrnitev človekovih pravic in kot afirmacijo patriarhalnosti in avtoritete, ne da bi se pri tem vrnili k evrocentrični kulturni hegemoniji, ki jo hoče ta diskurz odpraviti?

Z opozarjanjem na oportunistično rabo »kitajstva« v diskurzu o kitajskem kapitalizmu ne mislim na oportunistem samega diskurza. Tu Wei-ming trdi, da je oživljanje konfucijanstva samozavestna potrditev Kitajske pred več kot stoletje trajajočo evro-ameriško hegemonijo, ki je ne moremo zanikati. Ne glede na to, kaj razumemo kot konfucijanstvo, to ni bil nikoli mrtvo, temveč so ga dolgo razglašali za mrtvega v primerjavah z evro-ameriški ideologijami. Zdaj ga je na novo odkrita kitajska moč reaktivirala kot označevalca kitajske identitete nasproti omenjenim zgodnejšim hegemonijam. Vprašanje je s prepričljivim patosom izrazil uradnik

²² Profesor Huang Kunzhang z Univerze Jinan leta 1994 na konferenci Shantou o čezmorski kitajski ekonomiji.

singapurske vlade:

Evropejci in Severni Američani težko razumejo veličino psihološke revolucije v Vzhodni Aziji, ker ne morejo vstopiti v vzhodnoazijski um. Njihov um nikoli ni bil zavrt v kolonializmu. Nikoli se niso bojevali z nezavedno domnevo, da so bili morda drugorazredna človeška bitja, nikoli dovolj dobra, da bi postali številka ena. Rastoče spoznanje vzhodnih Azijcev, da lahko naredijo vse tako dobro, če ne še bolje kot druge kulture, je povzročilo eksplozijo samozavesti. (Mahbubani, 1995: 103)

Čeprav sam brez težav simpatiziram s temi občutenji, pa se je vseeno pomembno vprašati, ali se ta protihegemonka kitajska ali azijska samorealizacija ne izrablja pri nastajanju novih hegemonij nad domačim in drugim prebivalstvom. Diskurz o kitajskem kapitalizmu kljubuje hegemoniji evrocentričnega pojmovanja kapitalizma, sebe pa prikazuje za drugačno alternativo znotraj kapitalizma – boljši, bolj urejen kapitalizem – in ne za alternativo kapitalizmu. Kot tak povzema različne hegemonije, značilne za kapitalizem drugod, ki so učinkovitejše sredstvo za dosego hegemonije države in kapitala nad delom, ženskami, ljudmi, komerkoli. Zato trdim, da je diskurz o kitajskem kapitalizmu pomemben poziv evro-ameriškim zagovornikom kapitala (kot je bil Herman Kahn), ki v kitajskem kapitalizmu vidijo sredstvo za ponovno aktiviranje hegemonij, omajanih v rojstnem kraju kapitalizma.

Enako pomemben je premislek o naravi same reprezentacije. Diskurz o kitajskem kapitalizmu je prisvojil vrednote razmeroma nejasnega izvora in jih spremenil v esencialne lastnosti kitajstva. S svojimi intelektualnimi postopki precej spominja na prve orientalistične konceptualizacije Kitajske in Azije, ki so znikale zgodovino azijskih narodov in jo nadomestile z zgodovino časovno in prostorsko zamejenih, razzgodovinjenih in razdružbenih kulturnih značilnosti. Zanimanje za transnacionalno kitajsko etnično identiteto vodi v podobno razzgodovinjeno in razdružbeno pojmovanje kitajstva, kar lahko označimo tudi kot postopek »samoorientalizacije«. ²³ Zares ironično, zanimanje za kitajstvo, ki formalno presprašuje evrocentrizem, lahko na globlji epistemološki ravni nakazuje asimilacijo evrocentrične hegemonije (Dirlik, 1995a).

V diskurzu o kitajskem kapitalizmu lahko najdemo še druge znake vztrajnega orientalizma, in sicer ko gre za razmerje med kitajstvom in Azijo v tem diskurzu. Cristina Szanton Blanc je ugotovila, da diskurz ne postavlja samo kitajstva nasproti evropsko-ameriški hegemoniji, temveč projicira kitajske lastnosti na vso Azijo in prikazuje Kitajca kot paradigmatičnega Azijca. O drugih Azijcih, ki niso vredni te ideje – ali drugače, o manj uspešnih Azijcih –, ta diskurz govori enako, kot je zgodnji evro-ameriški orientalizem govoril o Kitajcih: Kitajci so marljivi, skromni itd., manj uspešni Azijci, kot so Filipinci, pa leni zapravljevci, preokupirani s tistim, česar ne morejo doseči (Szanton Blanc, 1995). Kot pravi že omenjena Lynn Pen, celo tisti Kitajci, ki jim ni uspelo v svetu kapitalizma, niso povsem pravi Kitajci tako kot tisti, ki jim je uspelo.

Sklep

Kot sem dejal uvodoma, diskurz o kitajskem kapitalizmu lahko razumemo samo v kontekstu strukture globalnega kapitalizma. Ta je njegov pogoj. Vprašanje pa je, ali lahko razumemo

²³ Za izbris lokalnih kitajskih identitet pri snovanju »kulturne Kitajske« glej Dirlik (1995b). O tem vprašanju sta govorila tudi Wang Gungwu v *Among Non-Chinese* (1991) in L. Ling-chi Wang (1991). Zanimivo razpravo vprašanj, povezanih s 'sklicevanjem' na kitajsko identiteto, glej Allen Chun: *Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity As Culture As Identity*. *boundary 2*.

sodobni kapitalizem, ne da bi se sklicevali na kitajski ali širši azijski kapitalizem, saj ima zadnji zelo pomembno vlogo tako v praksi kakor v ideologiji sodobnega kapitalizma.

Pri tem je pomembno, da je kitajski kapitalizem del nestabilnosti globalnega kapitalizma. Predstavlja se z nespremenljivimi vrednotami, povezanimi z abstraktnim kitajstvom, ki prekriva fluidnost sodobnih razmer, ko so jedra svetovne ekonomije videti zaradi pretoka kapitala v nenehnem gibanju. Prav tako prekriva na novo nastajajoče hegemonije. Najpomembnejše pa je, da je del etnizacije našega razumevanja sveta v času, ko so z globalizacijo kapitala postale delitve med narodi, nacijami in etnijami manj vzdržne kot kdaj koli prej.²⁴ Kritična raziskovalna agenda mora vsebovati to očitno protislovje, ki je integralni del problema sodobnega kapitalizma. Če se vrnem k trditvi v uvodu, kitajski kapitalizem moramo obravnavati kot invencijo sodobnega globalnega kapitalizma in ne kot nekaj, kar je zunaj ali ob njem, kar je predpostavka, ki bolj skriva kot pojasni sodobne družbene, politične in ideološke procese predvsem v Vzhodni in Jugovzhodni Aziji. Za raziskovalna dognanja je pomembno, da implikacije takih raziskovalnih agend presežejo abstraktno vednost v času, ko se je na globalni ravni etničnost znova pojavila v ospredju besedišča konflikta.

Prevedla: Nina Kozinc

Literatura

- BERGER, PETER (1987): *An East Asian Developmental Model? V In Search of An East Asian Development Model*, P. Berger in M. H. H. Hsiao (ur.), 3–11. New Brunswick, N. J.: Transaction Books.
- BOND, MICHAEL HARRIS in HOFSTEDE, GEERT (1990): *The Cash Value of Confucian Values. V Capitalism in Contrasting Cultures*, S. R. Clegg in S. G. Redding (ur.), 383–390. Berlin: Walter de Gruyter,
- CHO, HAE-JOANG (1995): *Constructing and Deconstructing Koreanness in the 1990s South Korea*. Neobjavljen referat na simpoziju *The Rise of 'Asian' Capitalism: Class, Nation States and New Narratives*. The New York Academy of Sciences – Section of Anthropology (25. februar).
- CHU, GODWIN in YANAN, JU (1993): *The Great Wall in Ruins*. Albany, New York: State University of New York Press.
- CHUN, ALLEN (1996): *Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity As Culture As Identity. V boundary 2* 23(2): 111–138.
- COHEN, MYRON (1991): *Being Chinese: The Peripheralization of Traditional Identity. Daedalus* (Spring): 113–134.
- CUMINGS, BRUCE (1984): *The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy: Industrial Sectors, Product Cycles, And Political Consequences. International Organization* 38(1): 1–40.
- DANIELS, ROGER (1988): *Asian America: Chinese and Japanese in the United States Since 1850*. Seattle : University of Washington Press.
- DIRLIK, ARIF (1994): *After the Revolution: Waking to Global Capitalism*. Hanover, N.H. : The University Press of New England for Wesleyan University Press .
- DIRLIK, ARIF (1995a): *Chinese History and the Question of Orientalism*. Neobjavljen referat na Conference on Chinese Historiography. Sinology Seminar, Heidelberg University (marec).
- DIRLIK, ARIF (1995b): *Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism. boundary 2* 22(3): 229–273.
- FORTUNE MAGAZINE (1994): *The Overseas Chinese: Lessons from the World's Most Dynamic Capitalists. Fortune* (31. oktober): 91–114.
- FRIEDMAN, EDWARD (1994): *Reconstructing China's National Identity: A Southern Alternative to Mao-Era Anti-imperialist Nationalism. The Journal of Asian Studies* 53(1): 67–91.

²⁴ Skrb zbujujoč primer etnizacije je Huntington (1993).

- GILROY, PAUL (1993): *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*. London: Serpent's Tail Publishers.
- GREENHALGH, SUSAN (1994): De-Orientalizing the Chinese Family Firm. *American Ethnologist* 21(4): 746–775.
- GUTMAN, HERBERT G. (1976): *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750–1925*. New York: Pantheon Books.
- HAMILTON, GARY, ZEILE, WILLIAM in WAN-JIN KIM (1990): The Network Structures of East Asian Economies. V *Capitalism in Contrasting Cultures*, S. R. Clegg in S. G. Redding (ur.), 105–129. Berlin: Walter de Gruyter.
- HEWISON, KEVIN, RICHARD ROBISON in GARRY RODAN (ur.) (1993): *Southeast Asia in the 1990s: Authoritarianism, Democracy and Capitalism*. St. Leonards, NSW: Allen and Unwin.
- HOFHEINZ, ROY in CALDER, KENT (1982): *The East Asia Edge*. New York: Basic Books.
- HUNTINGTON, SAMUEL P. (1993): The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* (Summer): 22–49.
- KAHN, HERMAN (1979): *World Economic Development: 1979 and Beyond*. New York: Morrow Quill.
- KING, AMBROSE YEO-CHI (1991): Kuan-hsi and Network Building: A Sociological Interpretation. *Daedalus* (Spring): 63–84.
- KOSAKA, TAKAHIDE (1990): Control Mechanism in the Japanese Subcontracted Division-of-Work System and the Emergence of Network-type Organizational Structure. *The Study of Business and Industry* 7: 21–48.
- KOTKIN, JOEL (1992): *Tribes: How Race, Religion and Identity Determine Success in the Global Economy*. New York: Random House.
- MACFARQUHAR, RODERICK (1980): The Post-Confucian Challenge. *The Economist* (9. februar): 67–72.
- MAHBUBANI, KISHORE (1995): The Pacific Way. *Foreign Affairs* (januar/februar): 100–111.
- NONINI, DONALD (1994): On the Outs on the Rim: An Ethnographic Grounding of the Asia-Pacific Imaginary. V *What is in a Rim? Critical Perspectives on the Pacific Region Idea*, A. Dirlik (ur.), 161–182. Boulder, CO: Westview Press.
- NONINI, DONALD (1995): *Malaysian Chinese Transnationalism*. Neobjavljen referat na simpoziju The Rise of 'Asian' Capitalism: Class, Nation States and New Narratives. The New York Academy of Sciences: Section of Anthropology (25 February).
- ONG, AIHWA (1995): *A Momentary Glow of Fraternity: Narratives of Nation and Capitalism in East Asia*. Neobjavljeni referat na simpoziju The Rise of 'Asian' Capitalism: Class, Nation States and New Narratives. The New York Academy of Sciences: Section of Anthropology (25 February).
- OXNAM, ROBERT (1986): Why Asians Succeed Here? *The New York Times Magazine* (30. november): 72–89.
- PAN, LYNN (1994): *Sons of the Yellow Emperor: A History of the Chinese Diaspora*. Tokyo: Kodansha International.
- RAJAMOORTHY, T. (1993): *World Human Rights Conference – A View From the South* 36 (August): 34–35.
- REDDING, S. GORDON (1993): *The Spirit of Chinese Capitalism*. New York: Walter de Gruyter.
- SONG, ZHONGFU, ZHAO QIHUI in PEIDAYANG (ur.) (1993): *Ruxue zai xiandai Zhongguo (Confucianism in Contemporary China)*. Zhengzhou, PRC: Zhengzhou gujie chuban she.
- STACK, CAROL B. (1974): *All Our Kin: Strategies for Survival in the Black Community*. New York: Harper Colophon Books.
- SZANTON BLANC, CRISTINA (1995): *National Identities and Counternarratives: Thailand and the Philippines*. Neobjavljen referat na simpoziju The Rise of 'Asian' Capitalism: Class, Nation States and New Narratives. The New York Academy of Sciences: Section of Anthropology (25. februar).
- TAI, HUNG-CHAO (ur.) (1989): *Confucianism and Economic Development: An Oriental Alternative?* Washington, D.e.: The Washington Institute Press.
- TAN, AUGUSTINE RH. (1988): American Influence on Asian-Pacific Trade and Development. V *Moving Into the Pacific Century: The Changing Regional Order in the Asia-Pacific*, L. T. Soon in L. Suryadinata (ur.), 38–77. Singapore: Heinemann Asia.
- TU WEI-MING (1991): Cultural China: The Periphery as Center. *Daedalus* (Spring): 1–32.
- TU, WEI-MING (ur.) (1984): *Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*. Singapore: Curriculum Development Institute.

- TU WEI-MING (1991): The Living Tree. *Special issue of Daedalus* (Spring).
- WANG GUNGWU (1991): Among Non-Chinese. *Daedalus* (Spring): 135–157.
- WANG, L. LING-CHI (1991): Roots and Changing Identity of Chinese in the United States. *Daedalus* (Spring): 181–206.
- WONG, JOHN in WONG, ALINE (1989): Confucian Values as a Social Framework for Singapore's Economic Development. V *Conference on Confucianism and Economic Development in East Asia*, Chung-hua Institution for Economic Research, 503–533. Taipei: Chung-hua Institution for Economic Research.
- YU, YING-SHIH (1987): *Zhongguo jinshi zongjiao lunli yu shangren jieji (Modern Chinese Religious Ethic and the Merchant Class)*. Taipei: Lianjing chuban shiye gongsi.
- ZHONGGONG SHENZHEN SHIWEI XUANZHUANBU (ur.) (1992): *Deng Xiaoping yu Shenzhen* (Deng Xiaoping and Shenzhen). Shenzhen: Haitian chuban she.
- ZHONGGUO FU XINJIAPU JINGSHEN WENMING KAOCHATUAN (ur.) (1993): *Xinjiapode jingshen wenming*. Beijing: Hongqi chuban she.

LITERATURA IN UMETNOST

文学与艺术

Kitajska avantgardna umetnost v poznem 20. stoletju

Abstract

Chinese Avant-garde Art in the Late Twentieth Century

The main topic of the present paper is the '85 Art Movement, which was the first significant nationwide Avant-garde art movement in China. This movement, which arose in the mid-80s, defined the aesthetic foundations and identity of contemporary Chinese art, and represented Chinese globalized society on the threshold of the 21st century. Whilst focusing on China's specific cultural and political contexts, the present paper analyses the concepts of humanism (*renwen* 人文) and idea (*guannian* 觀念). The spirit of humanism, with a rationalist connotation, and the desire for a revolution of ideas were the two main factors underpinning the Chinese Avant-garde movement and its artistic expressions. The paper also shows that the '85 Art Movement did not stem solely from the socio-political challenges of the 1980s, but should be regarded in the wider context of the "modernization project of Chinese art", in the early 20th century.

Keywords: Chinese Avant-garde art, Chinese contemporary art, '85 Art Movement, humanism, idea

Natasa Vampelj Suhadolnik is Assistant Professor in the Department of Asian and African Studies, at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. Her research fields include Chinese traditional and modern art, traditional Chinese cosmology in art, Buddhist art, aesthetic theory and material culture. (natasa.vampeljsuhadolnik@ff.uni-lj.si)

Povzetek

Osrednja problematika prispevka je Umetniško gibanje '85, ki je pridobilo sloves prvega večjega avantgardnega gibanja umetnosti na Kitajskem. Gibanje, ki je nastalo sredi osemdesetih let 20. stoletja, je definiralo estetske temelje in identiteto kitajske sodobne umetnosti, značilno za kitajsko globalizacijsko družbo na prelomu 21. stoletja. V prispevku je z upoštevanjem specifičnosti kitajskega kulturnega in političnega konteksta podrobneje analiziran koncept humanizma (*renwen* 人文) in ideje (*guannian* 觀念). Tako duh humanizma z racionalistično konotacijo kot želja po revoluciji v ideji sta postali vodilni težnji, ki sta oblikovali specifično kitajskega avantgardnega gibanja in njegovega umetniškega izražanja. V nadaljevanju prispevka avtorica prikaže tudi, da Umetniškega gibanja '85 ne moremo obravnavati kot svojsko gibanje, lastno specifičnim družbeno-političnim izzivom 80. let, temveč ga je treba umestiti v širši okvir t. i. »modernizacijskega projekta kitajske umetnosti«, ki se je začel izvajati na pragu 20. stoletja.

Ključne besede: kitajska avantgardna umetnost, kitajska sodobna umetnost, Umetniško gibanje '85, humanizem, ideja

Natasa Vampelj Suhadolnik je docentka na Oddelku za azijske in afriške študije na Filozofski fakulteti v Ljubljani. V svojem raziskovalnem delu se ukvarja s kitajsko tradicionalno in sodobno umetnostjo, z odrazom kozmoloških konceptov v težnjah starodavne umetnosti, s kitajsko budistično umetnostjo, teorijo estetike in materialno kulturo. (natasa.vampeljsuhadolnik@ff.uni-lj.si)

Uvod

V zadnjih letih je svetovna javnost priča internacionalizaciji kitajske umetnosti. Razstave kitajske sodobne umetnosti so mednarodno umetnostno prizorišče, ki je pričakovalo moderne interpretacije preigravanja kitajskega črnila in vode oziroma v socialistično realističnem tonu obarvane podobe Maotove represivne politike, pustile brez besed. Namesto tega so svetovni trg preplavili umetniški izdelki, ki prikazujejo najrazličnejše instalacije, video, multimedijske izvedbe, performanse, kiparske stvaritve in predvsem sodobne tematike v tehniki oljnega slikarstva. Vzporedno z obširno izpostavitvijo kitajske sodobne umetnosti mednarodnemu umetnostnemu trgu so tudi na Kitajskem kot gobe po dežju zrasle številne zasebne galerije in muzeji, javne galerije pa so začele spreminjati politiko razstavljanja ter vključevati razstave sodobnih umetnikov.

Najbolj očiten dejavnik za tovrstno transformacijo je gotovo vzpon kitajske velesile na svetovni oder, ki je sledil ekonomski liberalizaciji in Deng Xiaopingovi politiki odprtosti po letu 1978. Bolj kot logično sosledje dogodkov glede ekonomsko-politične moči, ki naj bi ji sledila kulturna prevlada, kot se je to zgodilo na primer po drugi svetovni vojni, ko je New York nadomestil Pariz in prevzel vlogo prestolnice moderne umetnosti, pa vidi David Clarke razlog za začetke nastajanja kitajske sodobne umetnosti na svetovnem prizorišču predvsem v prekinitev tega procesa po letu 1989 (Clarke, 2011: 1–2). Nasilno zatrtje študentskih demonstracij na Trgu nebeškega miru leta 1989 je znova vodilo v obdobje kulturne represije, ki je sredi 80. let porajajoči se novi umetnosti zaprla vrata domačih galerij in muzejev ter s tem kakršnekoli možnosti javnega razstavljanja umetniških del. V naslednjih letih je bila tovrstna nova umetnost obsojena na hišni pripor. Edina alternativa je bila mednarodna arena, ki je v odgovoru na domačo represijo umetnikom ponujala novo prizorišče za iskanje lastne kulturne identitete.

Medtem ko je bila domača represivna politika prav gotovo pomembna odskočna deska kitajskih umetnikov na mednarodno prizorišče, pa je v zadnjih letih »navidezna« depolitizacija v odnosu do umetniškega ustvarjanja, ki je vodilo v skoraj histerično odpiranje muzejev in galerij, izvajanje številnih bienalnih in trienalnih razstav in dopuščanje precejšnje mere umetniške svobodne interpretacije, postala pomemben del politike kitajskega vodstva. Po uspešnem izvajanju zadnje faze modernizacije kitajskega gospodarstva, ki ga je začel Deng Xiaoping, da bi se kitajsko gospodarstvo uspešno vključilo v globalizirane mednarodne gospodarske težnje in bi Kitajska v prvi polovici 21. stoletja postala pomembna gospodarska sila, je kitajska vlada začela drugo fazo prodiranja na svetovno prizorišče. Tokrat glavni motiv ni ekonomske narave, temveč kulturni vpliv na mednarodnem prizorišču. Najvidnejši pojav so številni zelo obsežni in centralizirani Konfucijevi inštituti po svetu, ki financirajo in promovirajo študij kitajskega jezika in kulture. Drugi vidik je sodobna umetnost, s katero želijo svetu predstaviti korenite spremembe in novo podobo sodobne kitajske družbe, pri čemer je vodstvo prvič v večtisočletni zgodovini popustilo liberalnim težnjam globaliziranega svetovnega trga in umetnikom dovolilo velik obseg svobodnih kreacij.

Tako je osrednja problematika pričujočega prispevka Umetniško gibanje '85, ki je vidno zaznamovalo številne umetnike, ki danes na svetovnem trgu umetnin dosegajo milijonske vsote. Gibanje je vzniknilo deset let po koncu kulturne revolucije kot posledica odpiranja navzven in ponovne vzpostavitve intelektualnih izmenjav med zahodnimi državami in Kitajsko po letu 1983.

Umetniško gibanje '85

»Umetniško gibanje '85« (*bawu meishu yundong* 八五美術運動), splošno imenovano tudi »Gibanje '85« (*bawu yundong* 八五運動) ali »Novi val '85« (*bawu xincao* 八五新潮) je bilo prvo avantgardno umetniško gibanje, ki se je sredi 80. let razširilo po vsej državi. Pri tem je treba poudariti, da ni šlo za centralizirano in vodeno gibanje, ki bi se širilo iz enega središča, temveč

se je v različnih delih Kitajske nenadoma pojavilo okoli sto različnih umetniških skupin, ki so vsaka zase iskale različne smeri in predvsem vse, kar je bilo povezano z dolgo prepovedanim svetom zahodne tradicije.¹ Da gre pravzaprav za gibanje na nacionalni ravni, je bilo prvič izraženo na nacionalni konferenci oljnega slikarstva v Pekingju leta 1986, ko je Gao Minglu 高名潞, takratni urednik priznane revije s področja sodobne umetnosti *Meishu* (美術), akademski umetniški javnosti prvič javno predstavil koncepte in delovanja posameznih skupin (Gao, 2011: 114). V svojem predavanju, na katerem je prvič uporabil izraz »Umetniško gibanje '85«, je prikazal tudi 300 diapozitivov različnih umetnikov. Predavanje je bilo ključnega pomena tudi zaradi uradne atmosfere dogodka, namreč konferenca oljnega slikarstva je bila prvo uradno srečanje umetniškega kroga po t. i. kampanji antiduhovnega onesnaženja leta 1983, s katero so hoteli brzdati širitev liberalnih idej med kitajskim ljudstvom. Predstavitev nove liberalne umetnosti, ki se je odvijala zunaj uradnega sveta, je hkrati nakazala začetek bolj sproščene politike in dopuščanja bolj radikalnih smeri umetnosti.

Posledica vidnega odpiranja navzven in ponovne vzpostavitve intelektualnih izmenjav med zahodnimi državami in Kitajsko po letu 1983 pa se ni odražala le v likovni umetnosti, temveč je posegala tudi v druge zvrsti umetnosti, kot so glasba, film, literatura in ples, ter je zajela celotno akademsko sfero. Študenti, profesorji in drugi intelektualci so z veliko vnemo prebirali zahodna dela s področja zgodovine, filozofije, estetike, umetnosti in psihologije, ki so se začela pojavljati v kitajskih prevodih, ter vneto razpravljali o vprašanih lastne kulturne identitete. Dela Nietzscheja, Schopenhauerja, Sartra, Freuda in Heideggerja so bila še posebno priljubljena. Podobno kot na začetku 20. stoletja so pod kritični drobnogled znova zapadle kitajska tradicija, filozofija in zgodovina, ki je bila ponovno prevrednotena in prilagojena zahtevam sodobnih teženj. V takšni atmosferi so umetniki vneto listali po revijah, ki so prinašale novosti z zahoda, in iskali najrazličnejše informacije o zahodni sodobni umetnosti, novih stilih in teorijah.² Še bolj pa je na umetnike Umetniškega gibanja '85 vplivala razstava ameriškega umetnika Roberta Rauschenberga, ki so jo odprli novembra 1985 v Nacionalnem muzeju umetnosti v Pekingju. Za umetnike je bila to prva priložnost za ogled izvornih del zahodnega sodobnega umetnika in hkrati možnost za neposreden stik z zahodnim umetnikom.³

Tovrstna atmosfera je ponujala odlične možnosti za vzpon novega avantgardnega gibanja, ko so se po vsej Kitajski začele samooblikovati posamezne umetniške skupine in prirejati številne razstave, performanse, konference in pripravljati lastne manifeste o pogledu na umetnost. V letih 1985 in 1986 je bilo tako skupaj organiziranih 149 razstav posameznih skupin (Gao, 2011: 102). Geografsko so bile te skupine sicer bolj skoncentrirane v mestih ob vzhodni obali (Peking,

¹ Predpriprave na izbruh množičnega gibanja bi lahko videli v posameznih skupinah, ki so delovale konec 70. let. Med temi velja omeniti predvsem skupino *Brez imena* (*Wuming* 無名), ta je združevala okrog 20 umetnikov, ki so težili k »umetnosti zaradi umetnosti« in ustvarjali v nepolitičnem postimpresionističnem stilu. Skupina je bila ustanovljena leta 1959 na Xihua inštitutu likovne umetnosti, ki je bil ena redkih zasebnih izobraževalnih ustanov v Maotovem obdobju. Bila je prva samoorganizirana umetniška skupina (*huahui* 畫會) v času kulturne revolucije ter je leta 1974 pripravila prvo domačo zasebno razstavo (Vine, 2011: 12–13), ki ji je leta 1979 sledila javna razstava (glej tudi Gao, 2011: 84–92). Druga pomembna skupina konec 70. let je bila skupina *Zvezde* (*Xingxing* 星星). Dejansko je bila prva vplivna avantgardna skupina, ki je z uporabo prepovedanih stilov, kot so postimpresionizem, nadrealizem, abstraktni ekspresionizem itd., neposredno izzivala obstoječo situacijo. Tudi njihova prva razstava leta 1979 je bila izrazito provokativno dejanje, saj so svoja dela (okrog 140 del) brez kakršnegakoli uradnega dovoljenja obesili kar na ograjo pred Kitajskim nacionalnim muzejem umetnosti v Pekingju. Še bolj kontroverzne narave pa je bila razstava leta 1980, ki je s kipi njihovega vodja Wang Kepinga odkrito napadala Maotovo ideologijo.

² Večino informacij so dobili v člankih, ki so bili prevedeni iz tujih jezikov. Med knjigami je bilo najvplivnejše delo avtorja Herberta Reada z naslovom *Concise History of Modern Painting*, ki je bilo leta 1983 prevedeno v kitajščino.

³ Rauschenberg je v času svoje razstave imel predavanje v Centralni akademiji grafične umetnosti v Pekingju ter sodeloval v diskusiji s pekinškimi umetniki (glej Gao, 2011: 101).

Nanjing, Šanghaj, Hangzhou) in v osrednjem delu kitajskega ozemlja, kljub temu pa so bile posamezne skupine aktivne tudi v bolj oddaljenih provincah, kot so Yunan, Sichuan, Notranja Mongolija, Heilongjiang in celo na Tibetu. Še posebej v večjih mestih so v avantgardnem gibanju pomembno vlogo odigrale tudi nacionalne akademije, med katerimi velja poudariti predvsem Akademijo likovne umetnosti Zhejiang v mestu Hangzhou.⁴ Številni umetniki, kot so Wang Guangyi, Zhang Peili, Geng Jianyi, Huang Yongping, Gu Wenda in Wu Shanzhuan, ki so odigrali vodilno vlogo v Umetniškem gibanju '85, so bili diplomanti prav te akademije (Gao, 2011:105). Akademija, ki je sicer še vedno vztrajala pri realizmu, je študentom zunaj šolskih zidov dopuščala iskanje novih, bolj radikalnih usmeritev. Poleg tega je z odkupom mednarodnih umetniških publikacij, ki so bile leta 1982 razstavljene v Nacionalnem muzeju zgodovine v Pekingu, študentom omogočila dostop do najrazličnejših usmeritev, konceptov in idej, ki so se širile v tujini.

Duh humanizma

Avantgardno gibanje sredi 80. let bi težko opredelili kot enotno gibanje, saj so bile njihove metode in ideje kljub temu, da so se vsi bolj ali manj zavzemali za konceptualni pristop, izpostavljene različnim dejavnikom in vplivom. Med najvplivnejše trende spada prepričanje, da je treba obuditi »duha humanizma«, vendar ne v smislu obujanja tradicionalnih in historičnih vrednot humanizma. Ideja humanizma jim je pomenila povezovalno točko modernosti in njenih različnih vidikov, pri čemer so sebe identificirali kot univerzaliste. Kot pravi Gao (2011: 170), je »'humanizem' v tem kontekstu pomenil idealistično upanje stvaritve duhovnega reda, v katerem bo zgrajena nova prihodnost; hkrati je nakazoval tudi na dvoumen moderni kitajski nacionalizem v vseh svojih zagrizenih iskanjih specifičnosti kitajskega modernizma«. Umetniške skupine, ki so delile skupni interes v določanju notranje substance človeške narave, ki bi presegla individualne izkušnje, lahko najdemo tako na vzhodni obali kot tudi v drugih predelih Kitajske. Še posebno vplivne so bile *Skupina severne umetnosti* (*Beifang qunti* 北方群體) iz Haarbina v provinci Heilongjiang, *Društvo ribnika* (*Chi she* 池社) iz mesta Hangzhou v provinci Zhejiang, *Rdeče potovanje* (*Hongse lu* 紅色旅) iz Nanjinga ter *Jugozahodna umetniška skupina* (*Xinan yishu qunti* 西南藝術群體), ki je združevala umetnike tako iz jugozahodnega predela Kitajske (Yunan, Sichuan, Guizhou) kot tudi iz drugih predelov (npr. Shandong, Jiangsu, Shanghai itd.). Medtem ko so se skupine iz vzhodnega predela nagibale k racionalističnemu slikarstvu (*lixing huihua* 理性繪畫), je *Jugozahodna umetniška skupina* težila k upodabljanju trenutnosti in umetnosti, ki izhaja iz posameznika. Umetnost kot taka v njihovi interpretaciji ni bila opredeljena s splošnimi standardi in kriteriji, ni izhajala iz človeškega bitja kot splošnega pojava, temveč je bila zakoreninjena v individualnih občutkih posameznika. Nasprotno so tako imenovani »racionalistični slikarji« težili k očiščenemu utopičnemu svetu prihodnosti. *Skupina severne umetnosti* je šla v svojem manifestu celo tako daleč, da je razglašala novo porajajočo se »civilizacijo severa«, ki bo prekašala tako zahodno kot kitajsko tradicionalno civilizacijo. Eden vidnih predstavnikov te skupine je zapisal:

Menimo, da so vzhodne in zahode kulture propadle in bodo nadomeščene z novorojeno

⁴ Njena odprta politika je bila še dediščina reformnih idej Cai Yuanpeija (1868–1940) in Lin Fengmiana (1900–1991) z začetka 20. stoletja, ki je akademijo s Caijevo podporo ustanovil leta 1928. Lin Fengmian je imel pomembno vlogo v debatah o naravi slikarstva v prvi polovici 20. stoletja. Študijska leta je preživel v Franciji, kjer je našel navdih v takrat sodobnih umetniških smereh, še zlasti v postimpresionizmu in fauvizmu. V svojih idejah se je zavzemal za sintezo zahodnega in kitajskega slikarstva, njegove ideje pa so pustile vrata odprta tako zahodni moderni umetnosti kot tudi kitajski tradicionalni umetnosti in filozofiji (glej Vampelj Suhadolnik, 2012: 100).

kulturo – civilizacijo severa ... Kultura človeštva je že od vsega začetka posedovala globoko zakoreninjeno težnjo postopnega pomikanja proti hladnim conam. Tovrstna težnja pomikanja proti severu odraža, da tok notranje sile človeštva teče v smeri, polni konfliktov. To pa manifestira notranjega duha človeških bitij. (Shu, 1985: 1)

Tako v svojih delih iščejo očiščeno, slovesno in tiho atmosfero mrzlega območja v upanju, da bodo kot nekakšni kulturni borci ustvarili racionalni red v zdravi družbi kitajske prihodnosti. Wang Guangyi, ravno tako eden vodilnih predstavnikov *Skupine severne umetnosti*, je leta 1985 ustvaril serijo slik z naslovom *Zamrznjen severni pol*, v kateri mrzlo podnebje in hladne temperature postanejo prizorišče bolj ali manj identičnih figur neprepoznanih obrazov, ki zrejo v prihodnost, medtem ko je vse drugo zamrznjeno (slika 1).

Umetniki racionalističnega slikarstva so v svojih delih večkrat uporabili model »misleca« (Gao, 2011: 175), torej človeka, ki misli, pri tem pa so v to vlogo postavili kar samega sebe brez individualnih obraznih karakteristik. Tovrstni model se večkrat pojavi v povezavi z jabolkom, knjigo ali kozarcem vode, ki so postali pomembne metafore znanja, miselnosti in razsvetljenja. Precej pozornosti tako zaradi tematike kot zaradi golote je privabilo skupno delo dveh mladih pekinških slikarjev Zhang Quna in Meng Ludinga, ki je bilo razstavljeno leta 1985 na mednarodni razstavi mladih umetnikov z naslovom *Novo obdobje: Razodetje Adama in Eve*, ki je simbolno predstavljala prihod novega »razsvetlenskega gibanja« (Wu, 2010: 35) (slika 2).

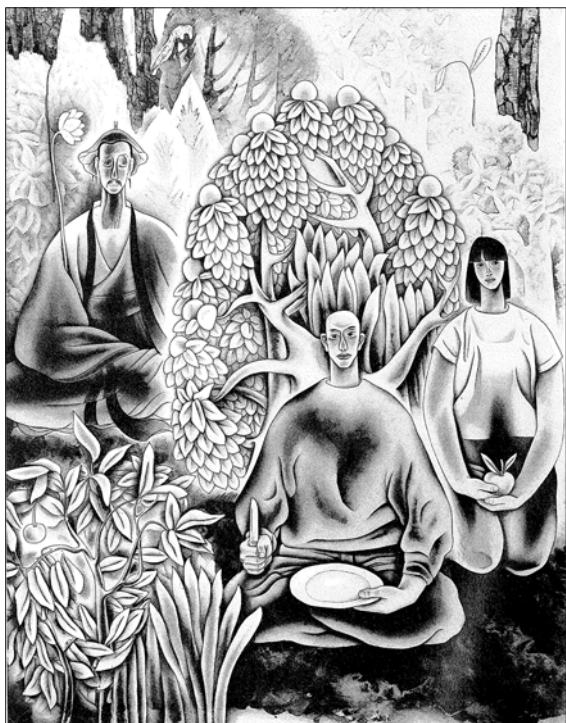
Tematika, ki je vpeta v biblijsko zgodbo Adama in Eve, prikazuje mlado dekle, zavrto v prihodnost, ki s pladnjem jabolk v rokah prihaja iz ujetosti večkratnih palačnih vrat, pred njo pa jo nestrpno pričakuje mladenič s praznim krožnikom na mizi (glej Sullivan, 1996: 256; Gao, 2011: 175). Jabolko, ki v krščanski ikonografiji zaznamuje izvorni greh, tu postane sadje znanja in prihodnosti, metafora kitajske mladine, ki s prebujanjem zagriže v »prepovedani« sadež, s katerim se začne novo obdobje odpiranja in reform. Mladina ni več le pasivni opazovalec družbe, temveč z aktivizmom prispeva k reevalvaciji preteklosti in hkrati realnosti. Z metaforičnimi podobami posreduje direktne komentarje na kitajsko modernost, njihov



Slika 1: Wang Guangyi: *Zamrznjen severni pol*: št. 30, 1985 (povzeto po: Gao, 2011: 180, slika 5.9)



Slika 2: Zhang Qun in Meng Luding: *Novo obdobje: Razodetje Adama in Eve*, 1985 (povzeto po: Sullivan, 1996: 257, slika 24.4)



Slika 3: Zuo Zhengyao: *Zhuangzi, Laozi in qizi*, 1985 (povzeto po: Gao, 2011: 179, slika 5.8)

Eve – v tem primeru postane sinonim za mlado generacijo, ki se zavzema za aktivno delovanje v oblikovanju sodobne družbe in oblikovanju koncepta kitajske moderne. Zanikanje Konfucijeve dediščine in tradicionalnih hierarhičnih odnosov v družini in državi, kjer je podanik poslušen vladarju, žena možu, otroci staršem in mlajši bratje starejšim bratom, pa bi lahko razumeli tudi v izboru ženske – in ne moškega – za simbol mlade generacije. Ženska je tako postavljena v zgovoren diskurz z moškim in domeno modrosti. Namreč *qizi* 妻子 in s tem pismenka *zi* 子, ki večkrat sestavlja drugi del izraza pomembnih starodavnih filozofskih mislecev in modrecev (kot npr. *Zhuangzi* 莊子, *Laozi* 老子, *Kongzi* 孔子, *Mozi* 墨子 itd.), nakazuje, da je tudi ona – ženska – lahko filozofinja in s tem enakopravna partnerka moškemu-filozofu.

Idejna umetnost

Poleg težnje po odkrivanju humanističnega duha, ki je okupirala mlade umetnike, Gao Minglu, glavni akter v organizaciji prve avantgardne razstave, ki je združila vse umetnike, poudarja še težnjo po revoluciji v idejah ali t. i. idejno umetnost (*guannian yishu* 觀念藝術), katere glavni navdih je med drugim bila tudi večplastnost kitajskega jezika in pismenk (Gao, 2011: 199–251). Tovrstna umetnost je postala najbolj radikalno izražanje, ki jo je zagovarjalo Umetniško gibanje '85. Raje kot da bi se ukvarjala z individualnimi vidiki same umetnosti, je posegala po širših kulturnih in družbenih temah in tako poskušala modificirati odnos umetnosti do družbeno-ekonomskega okolja, v katerem je soobstajala. V iskanju »prave« resnice o funkciji umetnosti in odnosu med družbenim življenjem in ustvarjanjem umetnosti so se večkrat opirali tudi na tradicionalno filozofijo, še zlasti na *chan* budizem in koncept praznine (*xu* 虛) oz.

aktivizem pa izziva kakršnekoli doktrine ter prevladujoča pravila. V tem smislu je še posebej zgovorna slika z naslovom *Zhuangzi, Laozi in qizi* (*Zhuangzi, Laozi in žena*), delo umetnika Zuo Zhengyao iz province Hubei (slika 3).

Zgodba se znova odvija v nekakšni »vzhodni« verziji raja z jabolno, polno sočnih sadežev v sredini, okrog katere slovesno in brezizrazno sedijo Zhuangzi, Laozi in žena. Glede na avtorjev komentar tri različne geste teh treh oseb predstavljajo tri različne filozofije (Zuo v Gao, 2011: 178). Zhuangzi, znani predstavnik daoizma in t. i. koncepta nedelovanja (*wuwei* 無為) v smislu neposeganja v naravne zakonitosti pravi: »Ko bo jabolko dozorelo, bo padlo na tla samo od sebe,« in tako ne naredi ničesar in v meditativnem stanju mirno čaka na zrelo jabolko. Laozi, ravno tako predstavnik daoizma, je v svojem dejanju že malo bolj aktiven in se na to naravno dejanje hitro pripravi ter vzame prazen krožnik in nož rekoč, naj imam pripravljen vsaj krožnik in nož. Žena v nasprotju z njima ne reče ničesar, ampak meni nič, tebi nič odtrga jabolko in ga poje. Žena – nekakšna vzhodna verzija

ničnosti (*wu* 無), ki so ga povezovali z daoistično nedejavnostjo pri ustvarjanju umetnosti. To je naprej vodilo v zanikanje umetnosti oz. v tako imenovane projekte protiumetnosti, s katerimi so provokativno napadali tako hipokrizijo umetnosti kot samo institucijo umetnosti.

Vodilni umetnik tovrstnega izražanja in hkrati najbolj radikalen v svojih eksperimentih, ki je med drugim znan tudi po tem, da je po razstavi vodil sežig vseh del članov svoje umetniške skupine, je Huang Yongping. Diplomant slavne Akademije za likovno umetnost Zhejiang v mestu Hangzhou je leta 1986 ustanovil skupino Xiamen Dada/廈門達達, ki je težila k sintezi budistične *chan* tradicije, daoizma in dadaizma in njihovih medsebojnih transformacijah. V svoji »kampanji« rušenja koncepta umetnosti, njene materialne oblike in funkcije je napadal subjektivizem in kulturni determinizem ter ustvaril nekakšno »neekspresivno« umetnost, s katero se je zoperstavil prevladujočemu primatu samoizražanja (Lin, 1997: 120). Serije slik z naslovom *Neizrazne slike: Serija ruletnih koles* je ustvaril s pomočjo vrteče se naprave s striktno predpisanimi pravili, ki jih je sam določil. Ta so naprej določala zaporedje in izbor barv ter način slikanja, avtor pa je s tem izgubil vlogo umetnika ter se spremenil v mehanski stroj upodabljanja. Tovrstno ponavljajoče se in poljubno ustvarjanje umetnosti, ki je umetnosti pridalo povsem brezosebno noto, je še naprej izpopolnil v delu z naslovom *Ruleta s šestimi ploščami* (slika 4). Delo je bilo namenjeno za prvo razstavo avantgardne umetnosti leta 1989, ustvarjanje umetnosti pa prepuščeno naključnim obiskovalcem. V nekakšnem kovčku je ustvaril šest lesenih okroglih plošč, katerim je pridal navodila za uporabo vrtečih se plošč za stvaritev umetniških del.⁵

Da je umetnost le kup zmečkanega papirja – smetišče, zgovorno predstavi njegov naslednji podvig iz leta 1987, ko je v pralnem stroju dve minuti »pral« dve knjigi o umetnosti. Rezultat tovrstnega miksiranja in tuširanja je ravno tako predstavljal na prvi vseobsežni razstavi kitajske avantgarde. Da gre za idejo, umeščeno v širši kontekst ustvarjanja intelektualnih povezav med zahodom in vzhodom, pojasni umetnikov izbor knjig. Gre za dve najbolj reprezentativni knjigi o umetnosti, ki sta imeli na Kitajskem velik vpliv: Wang Bominova *Zgodovina kitajskega slikarstva*, eno najbolj ključnih del o kitajski umetnostni zgodovini, ter Readova *Jedrnata zgodovina modernega slikarstva* (*A Concise History of Modern Painting*), ki je bila prevedena v kitajščino in je bila v 80. letih na Kitajskem najvplivnejše delo o evropski moderni umetnosti. Več kot sto let trajajoče razprave o povezavi zahodne in vzhodne tradicije ter o stopnji prevzema zahodnih idej, ki bi pripomogle k modernizaciji kitajske družbe, a še vedno ohranile idejno podlago kitajske tradicije, so dobile svoj primeren zaključek v pralnem stroju. Po umetnikovem mnenju »postavitev obeh tekstov v pralni stroj za dve minuti zelo dobro simbolizira to situacijo in reši problem veliko bolj učinkovito in primerno kot vse razprave v zadnjih sto letih« (Huang, 2007).



Slika 4: Huang Yongpin: *Ruleta s šestimi ploščami*, 1989 (povzeto po: Gao, 2011: 205, slika 6.2)

⁵ Navodila so bila naslednja: 1. Zavrteti ali ne zavrteti = ustvariti ali ne ustvariti (dve izbiri); 2. Kje začeti? (določiti lokacijo [na sliki]): 1–360 stopinj; 3. Kdaj začeti? 1–24 ur; 4. Kakšen material izbrati? 1–64 [izborov]; 5. Kako ustvariti? (naključne številke [na kolesu]); 6. Primerjati [sliko] s čim? Izbor iz knjige Edward Lucie-Smith, *Art Today: From Abstract Expressionism to Surrealism* (Oxford: Phaidon). Vseh slik: 392 (glej Gao, 2011: 204).

Kot ugotavlja Lin (1997: 120), je ironija v dejstvu, da sta dve kulturi, še preden sta povezani, že uničeni. Umetnikov namen tako ni torej v povezovanju, temveč v razdejanju obeh, ki se vidi v umetnikovi težnji po dekonstrukciji tradicije, pa naj bo to zahodna ali vzhodna.

Kot je bilo že omenjeno, je bil v t. i. idejni umetnosti vir navdiha tudi kitajski jezik z večti-sočetno tradicijo piktografskih podob, kjer ni jasne ločnice med podobo in besedo. Z iskanjem simbolne, formalne in ekspresivne moči kitajskih ideogramov ter s poskusi interpretacije konceptualnih in slikovnih elementov, ki je večkrat vodilo v holističnih koncept upodabljanja sveta onkraj lingvističnih pomenov, so se ukvarjali številni umetniki, kot so bili Gu Wenda, Xu Bing in Wu Shanzhuan. Med njimi velja omeniti predvsem Xu Binga, po letu 1990 v ZDA živečega umetnika, čigar prepoznavni znak je postala njegova megalomanska instalacija *Knjiga z neba* (slika 5).⁶ Instalacija je prikazovala več s stropa visečih zvitkov, potiskanih s tisoči pismenk v stilu dinastije Song (960–1279), na tleh pa so ležale knjige z modrimi ovitki, zvezane v stilu vezave tradicionalnih knjig. Kar je naključne obiskovalce povsem zmedlo, ko so poskušali dešifrirati natiskano vsebino, pa je dejstvo, da je bilo vseh 4000 pismenk – od prve do zadnje – neberljivih. Xu je namreč iz obstoječih uradnih pismenk izluščil posamezne sestavne dele in jih združil v izmišljene podobe, ki so še vedno delovale dovolj avtentično, da so zbegale gledalce, ko so jih poskušali razbrati. Umetniški projekt je bil posledica triletnega trdega dela

izrezovanja posamičnih na novo izumljenih pismenk v starem slogu dinastije Song na lesene plošče, ki so dale odtise pismenk. Umetnik je tako postal novodobni *Cangjie*⁷ z željo po dekonstrukciji tradicionalne kulture in izbrisu kakršnikoli semantičnih pomenov. Nebo je poslalo sporočilo, a ga nihče ni znal prebrati. Kitajski jezik in pismenke so postali »ideje«, katerih namen ni bil posredovati jasen pomen ali koncept, temveč ustvariti vizualni prostor prespraševanja lingvističnih meja, v katerem pismenke pridobijo izključno piktografske elemente.



Slika 5: Xu Bing: *Knjiga z neba*, 1988, instalacija; Levo: list z izmišljenimi pismenkami iz *Knjige z neba* (povzeto po: Sullivan, 1997: 266, slika 24.16, 24.17)

Prva nacionalna avantgardna razstava

Vrhunec in obenem zaton tovrstno pestrih ter večkrat kontroverznih »modernih« umetniških aktivnosti je bila prva retrospektivna avantgardna razstava na nacionalni ravni z angleškim

⁶ Instalacija je bila najprej razstavljen kot samostojna razstava v Nacionalnem muzeju umetnosti v Pekingu leta 1988 ter nato kot del prve avantgardne razstave v istem hramu umetnosti leta 1989. Pozneje je bila večkrat prikazana tudi na drugih lokacijah v Aziji in na zahodu.

⁷ V kitajski tradiciji se izum pismenk pripisuje legendarni osebi *Cangjiej* 倉頡, ki naj bi bil uradni zgodovinar Ru-menega cesarja. O izumih pismenk obstaja več različic, v eni izmed njih naj bi Cangjie med lovom opazil želvo, katere razpoke na oklepu so pritegnile njegovo pozornost. V želji po boljšem razumevanju je začel proučevati svet živali, zemljo in nebo ter izumil simbolni svet prvih kitajskih pismenk.

naslovom *China/Avant-Garde* in uradnim kitajskim *Razstava kitajske moderne umetnosti* (*Zhongguo xiandai yishuzhan* 中國現代藝術展) v Kitajskem nacionalnem muzeju umetnosti v Pekingu leta 1989 (glej tudi Gao, 2011; Wu, 2000a). Razstava je bila rezultat vsaj triletnih priprav in trdih pogajanj z vlado, različnimi uradnimi umetniškimi institucijami in sponzorji, pri čemer sta vodilno vlogo odigrala predvsem Gao Minglu⁸ ter Li Xianting⁹ 栗宪庭. Dogodek je bil še toliko bolj odmeven, ker jim je za razstavne prostore uspelo pridobiti Kitajski nacionalni muzej umetnosti, tako imenovani »sveti«¹⁰ prostor uradne sodobne umetnosti. Razstava v tej stavbi, zgrajeni leta 1958 kot eni od desetih velikih gradbenih projektov, je umetniku prinesla potrditev statusa s strani najvišje avtoritete umetnosti. Iz tega vidika je bila organizacija prve avantgardne razstave prav v tem muzeju izrednega simbolnega pomena, čeravno je vodstvo muzeja namerno izbralo datum otvoritve ravno v času kitajskega novega leta, ki ga je večina kitajskega prebivalstva praznovala v domačem okolju (Gao, 2011: 148).

Po uradnem pregledu in odobritvi razstavnih umetniških del – do zapleta je prišlo predvsem pri Wang Guangyiji sliki Maotovega portreta, ko je cenzura obtožila umetnika, da je slavnega vodja postavil za jeklene rešetke¹⁰ – je otvoritev potekala 5. februarja. V treh nadstropjih je združila 186 umetnikov (Lincot, 2004: 3), ki so skupaj predstavili 297 del v najrazličnejših medi-



Slika 6: *China/Avant-garde*, Peking, 1989 (povzeto po: Gao, 2011: 157, slika 4.14)

jih izražanja, kot so slikarstvo, kiparstvo, fotografije, instalacije in video. Dela so množično sledila umetniškim gibanjem zahodne moderne in postmoderne umetnosti – vse od dadaizma, surrealizma, simbolizma do nemškega ekspresionizma in drugih odmikov od uradnih akademskih smeri. Da ni poti nazaj oz. možnosti za polkrožno obračanje, pa je zgovorno pričal tudi zaščitni znak razstave »No U-turn«, katerega dizajn je temeljil na prometnem znaku za prepovedano polkrožno obračanje. Pet velikih črnih transparentov z logom in naslovom razstave je bilo položenih na tla pred glavnim vhodom v muzej (slika 6) (Gao, 2011: 156; Wu, 2010b: 113).

Poleg številnih neortodoksnih upo-

⁸ Gao Minglu je bil urednik priznane revije umetnosti *Meishu*. Vse od začetka je sledil gibanju ter potoval po Kitajski, da se je lahko srečal z umetniki. Pomembno vlogo je imel tudi pri pogajanjih z vlado in iskanju sponzorjev. Po zaprtju razstave je bil kaznovan s hišnim priporom in študijem Marxove literature, hkrati je dobil prepoved objavljanja del in potovanja zunaj Pekinga. Leta 1991 je odšel v ZDA, kjer je na Harvardu doktoriral iz umetnostne zgodovine. Trenutno je predstojnik oddelka za likovno umetnost na Akademiji za likovno umetnost Sichuanu ter profesor na oddelku za umetnostno zgodovino in arhitekturo na Univerzi Pittsburgh. Podroben opis dogodkov v zvezi s pripravo in odprtjem razstave je objavil v delu *Total Modernity and the Avant-Garde in Twentieth-Century Chinese Art* (2011: 141–166).

⁹ Li Xianting je eden najvplivnejših kritikov kitajske sodobne umetnosti, ki je poleg prve avantgardne razstave organiziral še več drugih, vključno s kitajskim paviljonom v Benetkah. Vse od poznih 70. let je bil kot urednik več umetniških revij ključna figura v oblikovanju avantgardnega gibanja. Trenutno je direktor enega vodilnih muzejev kitajske sodobne umetnosti *Muzeja umetnosti Songzhuang*, ustanovljenega leta 2006, ki se nahaja na južnem obrobju Pekinga, v t. i. umetniški koloniji.

¹⁰ Po ostrih prerekanjih so dosegli kompromis z dopisom ob sliki: »Mao je bil ena najvplivnejših političnih figur v kitajski moderni zgodovini; njegovo zgodovinsko vlogo je treba evalvirati s pomočjo racionalne analize in logičnega mišljenja, ki sta predstavljena v delu z mrežo v ospredju Maotovega portreta« (Gao, 2011: 154, 156).

dobitev, kot so Geng Jianyijeve groteskne podobe smejočih se obrazov, Gu Dexinovi človeški organi v pobarvanih plastikah (Sullivan, 1997: 274), Huang Yongpinov kup zmečkanega papirja iz pralnega stroja, Xu Bingove neprepoznavne pismenke, ki so visele s stropa itd., so bili presenetljivi in šokantni predvsem številni performansi. Kot opisuje Gao (2011: 158), je Wu Shanzhuan v prvem nadstropju prodajal rakce, da bi demonstriral svojo idejo, da je umetnost v moderni družbi le en velik »biznis«. Zhang Nian je v drugem nadstropju valil jajca, na prsih pa je imel napis: »V času valilne dobe ne bom z nikomer diskutiral o teoretičnih vprašanjih, da ne bi vznemirjal naslednje [mlajše] generacije.« Li Shan je sedel v kotu in si umival noge v posodi, okrašeni s portreti ameriškega predsednika Reagana, Wang Deren pa je uro po odprtju razstave v vseh treh nadstropjih odvrgetl 7000 kondomov. Najbolj senzacionalna pa sta bila strela, ki ju je v svojo telefonsko instalacijo, naslovljeno *Dialog*, izstrelila mlada umetnica Xiao Lu iz Zhejianga. Umetnica je pozneje razložila, da je njenemu delu manjkala destruktivna energija, zato je prvi dan odprtja izstrelila dva strela v ogledalo med dvema telefonskima govorilnicama, saj naj bi le s tovrstnim destruktivnim dejanjem njeno delo postalo »zaključeno« (Sullivan, 1997: 275). Razstava, ki naj bi trajala 14 dni, je bila seveda tri ure po odprtju v trenutku zaprta, umetnica pa dva dni v priporu. Po javnem manifestu, da ni šlo za politično, temveč zgolj za čisto umetniško dejanje, ki je proslavilo zaključek in dovršenost umetniške instalacije, so oblasti po štirih dneh dovolile znova odpreti razstavo, vendar so strogo prepovedali izvajanje kakršnihkoli performansov. Dva dni po ponovnem odprtju razstave je bila razstava ponovno zaprta, tokrat zaradi grožnje z bombo. Razstava je bila tako od prvotno načrtovanih 15 dni vsega skupaj odprta le osem dni in dve uri (Gao, 2011: 164).



Slika 7: Zhang Nian: *Valjenje jajca*, 1989

Z razstavo avantgardne umetnosti so šli mladi umetniki daleč čez vse meje, ki bi jih lahko tolerirali še najbolj liberalni kulturni uradniki. Sponzorji in organizatorji, ki so bili obtoženi nespoštovanja določil uradne Kitajske zveze umetnikov in Nacionalnega muzeja umetnosti, so bili tako denarno kaznovani z globo 2000 RMB in s prepovedjo organiziranja kakršnih koli razstav v naslednjih letih (Gao, 2011: 164).

Strel, ki je bil izstreljen tri ure po odprtju razstave, je simbolno interpretiran kot prvi strel nasilnega zatrtja študentskih demonstracij, ki so zahtevale svobodo in demokracijo na Trgu nebeškega miru, do katerih je prišlo štiri mesece po razstavi. Sovpadanje študentskega gibanja za demokracijo in umetniškega avantgardnega gibanja nikakor ni naključje, oboje je plod liberalne politike in bolj sproščene atmosfere, ki je sledila koncu kulturne revolucije in izvajanju Dengove politike odprtosti in s tem želje mladine po svobodnejših oblikah obnašanja. Oboji so sporočali svoje ideje v najrazličnejših manifestih in izjavah ter predvsem v različnih podobah. Takoj po nasilnem zatrtju študentskega gibanja 4. junija 1989 je tudi avantgardna umetnost znova šla v ilegalo. Umetniki so ustvarjali in razstavljali dela v zasebnem okolju, ali pa so v želji po svobodni kreaciji odšli v tujino. Medtem ko je Huang Yongping našel zavetje v Franciji, je Xu Bing leta 1990 odšel v ZDA. Oba sta bila najvidnejša predstavnika avantgardnega gibanja, ki je sredi 80. let dinamično vzniknilo po celotnem kitajskem ozemlju in konec 80. let potihnilo v podtalje.

Projekt kitajske modernizacije

Umetniško gibanje 785 pa ni le nujni antiprodukt kulturne revolucije in Maotove revolucionarne proletarske umetnosti, temveč ga je treba umestiti – v širšem pomenu – v kontekst velikega projekta kitajske modernizacije, ki se je začel odvijati sredi 19. stoletja po opijskih vojnah, v ožjem pomenu pa v kontekst polemik reformiranja kitajske tradicionalne umetnosti oz. slikarstva, ki je sledila težnjam novega kulturnega gibanja, bolj znanega kot Gibanje četrtega maja (*Wu si yondong* 五四運動). Gao Minglu je avantgardno gibanje v poznem 20. stoletju opredelil kot »nedokončan projekt modernega kulturnega programa z začetka 20. stoletja, ki ga je začelo oz. simboliziralo Gibanje četrtega maja« (Gao, 2011: 33). Pri tem pa je treba omeniti, da tu ne gre le za logično evolucijsko kontinuiteto, temveč za proces, ki je bil dvakrat nasilno prekinjen – prvič v času Maotove politike in drugič po letu 1989 – in ga je kot takega treba obravnavati tudi kot dediščino Maotovega socialističnega realizma ter po letu 1989 ujetost v cinični realizem in politični pop, značilen za 90. leta.

Avantgardno gibanje v 80. letih je bilo globoko zakoreninjeno v reformnem gibanju z začetka 20. stoletja in v prepričanju, da je kulturna »zaostalost« več tisoč let trajajoče kitajske tradicije glavni vzrok za nerazvitost kitajske družbe in s tem nezmožnost prilagoditve modernim težnjam sodobne družbe. Tovrstne dileme je treba umestiti v širši kontekst kitajske težnje po modernizaciji, ki je bila posledica ponižujočega poraza v spopadu z Angleži v opijskih vojnah sredi 19. stoletja. Prva faza modernizacije je bila tako usmerjena predvsem v industrializacijo, še zlasti v vojaško modernizacijo, ki bi lahko konkurirala zahodni vojaški tehnologiji. Po ponovnem vojaškem porazu, tokrat z Japonsko leta 1895, ko je postalo jasno, da je poskus vojaške modernizacije spodletel, je bila naslednja faza modernizacije usmerjena v politične reforme. Pobudnik reformatorskega gibanja, znanega pod imenom Stodnevna prenova (*Bai ri weixin* 百日維新), je bil Kang Youwei 康有為 (1858–1927), ki mu je za svoje napredne ideje uspelo pridobiti mladega cesarja Guang Xuja 光緒 (1871–1908). Neuspeh političnih reform in usodna revolucija 1911, ki je zaključila dinastično oblast mandžurske dinastije, je ponovno šokirala intelektualno in akademsko sfero, ki je tokrat za grešnega kozla razglasila nefleksibilnost lastne tradicije.

V soočanju s propadom moralne avtoritete konfucijanskega izročila ter s prodorom naprednih zahodnih idej so kitajski intelektualci tako začeli izvajati vseobsežne reforme na področju miselnosti in kulture, znano pod imenom Novo kulturno gibanje (*Xin wenhua yundong* 新文化運動), pri čemer so težili k sintezi zahodnega modernizma in kitajske tradicije. Tovrstno gibanje in reforme so vplivali tudi na področje umetnosti, kjer je bila glavna debata usmerjena na ovrednotenje tisočletne tradicije kitajskega slikarstva v odnosu do zahodnih umetnostnih tokov. Del tega projekta je bila tako tudi težnja umetnikov po reformi kitajskega tradicionalnega slikarstva v smislu znanstvene revolucije v umetnosti s pomočjo zahodnih tehnik in idej, ki bi še vedno obdržala humanistično esenco slikarskega poslanstva. Glavna kritika je bila usmerjena na slikarstvo štirih Wangov,¹¹ ki naj bi s posnemanjem starih slik brez lastne kreativnosti pomenili največjo oviro k reformi kitajskega slikarstva in prevzemu zahodnega realizma, za katerega so se zavzemali vplivni predstavniki intelektualne elite. V tem je bil Chen Duxiu 陳獨秀 (1879–1942), predstojnik Oddelka za literaturo na pekinški univerzi in vođa *Novega kulturnega gibanja*, v svojem pozivu k revoluciji v umetnosti še bolj ekspliciten: »Če želimo reformirati kitajsko slikarstvo, je treba najprej radikalno spremeniti slikarstvo štirih Wangov ... in prevzeti realističnega duha zahodne umetnosti.« (Chen, 1918: 86) Primarni namen je bil predvsem v transformaciji umetnosti, ki bi postala bolj racionalna in znanstvena, praktični vidik realizma v obvladovanju tehničnega in perspektivnega risanja pa bi dodatno podprl razvoj znanstvenih in

¹¹ Štirje Wangi – Wang Shimin 王時敏, Wang Jian 王鏊, Wang Yuanqi 王原祁 in Wang Hui 王翬 – so bili vodilni predstavniki ortodoksne šole iz časa dinastije Qing. V svojem upodabljanju so težili k tradiciji t. i. literarnih slikarjev ter se zavzemali za vračanje k staremu in posnemanju starih mojstrov, še zlasti slikarjev iz dinastije Song in Yuan.

drugih naravoslovnih študij, ki bi pripomogle k modernizaciji Kitajske. V ozadju pa so seveda obstajali številni eksperimenti, pri katerih so nekateri zvesto sledili zahodnemu akademskemu realizmu, preostali pa raziskovali najrazličnejše variante raznorodnih novodobnih – »izmov«, ki so začeli nastajati na zahodu, kot so impresionizem, postimpresionizem, fauvizem, kubizem, futurizem itd.¹²

Tovrstne eksperimentalne prakse ter »modernizacijo« kitajskega slikarstva in umetnosti je prekinila druga japonsko-kitajska vojna (1937–1945). Vodilni cilj Maotove politike po ustanovitvi LRK 1949 v smislu nadaljevanja modernizacije pa je postalo sistematično formiranje proletarske kulture. Umetnost je postala ideološko orodje, namenjeno ljudstvu. Vodilna funkcija umetnika in umetnosti naj bi tako postalo služenje delavcem, kmetom in vojakom ter učenje neposredno od njih, kar je postavilo temelje poznejšemu trendu socialističnega realizma, ki je prevladoval v 50. in 60. letih (Li, 1979: 3).

Konec kulturne revolucije (1966–1976) in Dengova liberalna usmerjenost sta znova vzpostavila možnosti za nadaljevanje modernizacije kitajske kulture in s tem umetnosti. Kot ugotavlja Gao, sta bila tako proces kot vsebina kulturnega projekta modernizacije v 80. letih zelo podobna tovrstnim težnjam začetka 20. stoletja. Vsi so izhajali iz dejstva, da je zastarela in toga kitajska tradicija glavni krivec za nerazvitost in nekonkurenčnost kitajske družbe in vsi so iskali rešitve v sodobnih trendih zahodne kulture. Pri tem pa so razprave tako na začetku 20. stoletja kot v 80. letih potekale v treh fazah: analiza podobnosti in razlik med Kitajsko in zahodom; primerjava prednosti in pomanjkljivosti obeh kultur in diskusija bodočih usmeritev tako na vzhodu kot zahodu (Gao, 2011: 33).

V taki atmosferi in v bolj sproščeni politiki odpiranja navzven so mladi umetniki dobili priložnost za samoizražanje in pogum za odkrivanje novih umetniških oblik. Nove umetniške težnje in skupine so začele nastajati že proti koncu 70. let, kar je sredi 80. let vodilo v vseobsežno avantgardno gibanje in nastanek številnih skupin, ki so vsaka zase raziskovale odnose med umetnostjo in družbo. Raje kot da bi brisali ločnice med politiko, religijo, moralo in umetnostjo, so težili k povezovanju različnih sfer, kar lahko razumemo kot dediščino konfucijanske tradicije, v kateri je prepletanje politike, morale in umetnosti temeljni cilj človeškega življenja. Podobne težnje so vidne tudi v prizadevanjih Cai Yuanpeija 蔡元培 (1868–1940), vodilnega misleca na začetku 20. stoletja, ki je v svojem esejju *Z estetsko izobrazbo nadomestiti religijo* (*Yi meiyu dai zongjiao shuo* 以美育代宗教说) zagovarjal tezo, da imata umetnost in estetika enako pomembno družbeno vlogo kot religija. Po njegovem prepričanju naj bi estetska izobrazba pripomogla k oblikovanju in kultiviranju občutkov in duhovnega življenja posameznikov in kot taka postala vodilna sila v oblikovanju harmonične in vzorne družbe.

V funkciji intelektualne kritika družbe je bila tako vodilna sila umetnikov velikega projekta modernizacije tako na začetku kot proti koncu 20. stoletja težnja po integraciji umetnosti z družbenimi projekti, pri čemer so v 80. letih kljub težnji po odklonu od Maotove revolucionarne umetnosti večkrat sledili prav Maotovemu radikalizmu v smislu brisanja meja med umetnostjo in vsakdanjim življenjem.

Sklep

Prodor zahodne kulture in nastanek gibanja za napredne družbene in intelektualne reforme na pragu 20. stoletja so v imperialni Kitajski rojene umetnike postavili pred hudo preizkušnjo. Ne le, da so bili kar na lepem izpostavljeni eksistencialnim vprašanjem, nastale so tudi številne inovacije – razstave, revije, fotografija, reprodukcije, založniške hiše, izobraževanje itd. –, ki so pomembno vplivale na razvoj umetnosti. V soočanju z zahodno umetnostjo se je kitajska

¹² Več o reformnih težnjah kitajskega slikarstva na začetku 20. stoletja glej Vampelj Suhadolnik, 2012.

tradicionalna umetnost kar na lepem znašla v središču glasne kritike, da je toga in okostenela, nesposobna natančnega risanja, še zlasti uporabe perspektive, ter kot taka ne ustreza modernim težnjam in naprednemu razvoju. Razprave o vlogi umetnosti so umetnike razdelile na t. i. tradicionaliste, ki so zagovarjali reformo kitajskega slikarstva v okviru kitajske tradicije, in reformiste, ki so se navduševali nad zahodno tradicijo, odhajali na študij v tujino in poskušali zajeti stilne, tehnične in konceptualne vidike zahodnega slikarstva, še zlasti nove moderne ideje in smeri. Tovrstne začetne poskuse modernizacije sta nasilno prekinila napad japonske vojske in Maotova represivna politika, ki je zavračala vse umetniške težnje, razen socialističnega realizma.

Nov zagon je omogočila bolj svobodna politika Deng Xiaopinga, še posebno po letu 1983, ko je bila znova vzpostavljena intelektualna izmenjava med zahodnimi državami in Kitajsko. Podobno kot na začetku stoletja so mladi umetniki dobesedno požirali vse, kar je prihajalo z zahoda. Medtem ko so umetnike v prvi polovici 20. navduševali predvsem impresionizem, postimpresionizem, kubizem in fauvizem, so se v sredini 80. let obračali k dadaizmu, surrealizmu, popu in nemškemu ekspresionizmu, vse pa so ovili v ovoje tradicionalne kulture daoizma in budizma.

Pri obeh fazah modernizacije je referenčno vlogo odigrala zahodna umetnost, pri tem pa je seveda treba upoštevati notranjo logiko kulturnega razvoja, ki je lasten specifičnemu kontekstu zgodovinskih okoliščin na Kitajskem v 20. stoletju. Nasilni poseg v proces gibanja, ki je vodil v monopol socialističnega realizma, je pripomogel k še močnejšemu izbruhu v sredini 80. let. Umetniki niso le sledili modernim zahodnim gibanjem, temveč so v svojih iskanjih, zanikanjih in težnjah postajali še bolj radikalno usmerjeni, kar se je še posebno odražalo v antikonceptualnem odnosu idejne umetnosti. Čeprav so se poskušali odvrniti od Maotove revolucionarne proletarske umetnosti, je v njihovih delih mogoče slediti ravno dediščini Maotove proletarske antagonistične miselnosti in radikalizma. Postali so novodobni proletarski delavci, ki so se že v prav ekstremnih pogojih borili za pravičnost in oblikovanje novih družbenih pravil.

Nastopanje številnih kitajskih umetnikov na svetovnem trgu v zadnjih dveh desetletjih je tretja faza modernizacije in jo je treba interpretirati kot logično evolucijo velikega projekta »modernizacije kitajske umetnosti«, ki je bil po letu 1989 znova zatrt. Po tem letu so se umetniki zatekli k hišni umetnosti, ki se je pozneje – še zlasti po letu 1990 – obrnila k ciničnemu realizmu in političnemu popu, s katerima so izražali lastne in družbene psihične konflikte. Internacionalizacija sodobne kitajske umetnosti je tako plod specifičnega razvoja kitajske umetnosti v 20. stoletju, ki se je oblikovala v specifičnih zgodovinskih okoliščinah in v več kot tisočletje dolgih vezeh z lastno tradicionalno miselnostjo in logiko. S prebojem na svetovni trg, še posebno v zadnjem času, pa lahko sledimo tudi nastanku umetniške globalizacije, saj čedalje več kitajskih umetnikov zapada v svet mednarodne monokulture, kot ga poimenuje Richard Vine (2011: 9), v katerem vsi uporabljajo skupen vizualni jezik in naslavljajo skupne kritične teme.

Literatura

- CHEN, DUXIU (1918): Meishu geming – Da Lü Cheng 美术革命 – 答吕澂 (Revolucija v slikarstvu – Odgovor Lü Chengu). *Xin qingnian* 新青年 6(1): 85–86.
- CLARKE, DAVID (2011): *Chinese Art and Its Encounter with the World*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- GAO, MINGLU (2011): *Total Modernity and the Avant-Garde in Twentieth-Century Chinese Art*. Cambridge: The MIT Press.
- HUANG, YONGPIN (2007): Baqinian de sikao, zhizuo he huodong 八七年的思考、製作和活動 (Razmišljanja, ustvarjanje in aktivnost v letu 1987). V *85 Xinchao dangan* 新潮檔案 (Arhiv Novega vala '85), D. Fei (ur.), 469–485. Shanghai: Shanghai People's Press.

- LI, CHU-TSING (1979): Trends in Modern Chinese Painting: (The C.A. Drenowatz Collection). *Artibus Asiae. Supplementum*, zv. 36.
- LIN, XIAOPING (1997): Those Parodic Images: A Glimpse of Contemporary Chinese Art. *Leonardo* 30(2): 113–122.
- LINCOT, EMMANUEL (2004): Contemporary Chinese Art Under Deng Xiaoping. *China Perspectives* (53): 2–9.
- SHU, QUN (1985): Beifang yishu qunti de jingsheng 北方藝術群體的精神 (Duh Skupine severne umetnosti). *Zhongguo meishubao* 中國美術報 (18): 1.
- SULLIVAN, MICHAEL (1996): *Art and Artists of Twentieth-Century China*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California press.
- VAMPELJ SUHADOLNIK, NATAŠA (2012): Med konservativizmom in radikalizmom: modernizacija kitajskega slikarstva v dobi republike. V *Tradicija v objemu modernosti: Stoletje kitajskega preporoda*, J. S. Rošker in N. Vampelj Suhadolnik (ur.), 81–110. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- VINE, RICHARD (2011): *New China New Art*. Munich, London, New York: Prestel Verlag.
- WU, HUNG (2000a): *Exhibiting Experimental Art in China*. Chicago: Smart Museum of Art, University of Chicago.
- WU, HUNG (2010b): *Contemporary Chinese Art: Primary Documents*. New York: The Museum of Modern Art.

Kitajska meglena poezija kot odraz političnega ustroja velike kulturne revolucije

Abstract

Political System of the Great Cultural Revolution Reflected in Misty Poetry

The article outlines Chinese literature following the establishment of the People's Republic of China in relation to Mao's Communist policy. It presents the occurrence of Misty poetry as an opposition to the political ideology of the Great Cultural Revolution (1966–1976). Misty poetry is understood as a spontaneous illegal poetic movement of individuals who veiled their political demands directed against Mao's ideology in metaphors. This oppositional stance resembled the movement of 4th May 1919 which took place after the collapse of the last Chinese dynasty and criticised the traditional dominant ideology of Confucianism and sought democratization of the Chinese society. The same desire was shared by the Misty poets but this time under the dominance of the political ideology of the Chinese Communist Party in the period following 1942 which was indicated by Mao Zedong in his speech in Yan'an. Mao's policy was repressive in nature since the role of literature and art, and thereby also poetry, was seen only as being utilitarian and was thus sealed in the dictated reflection of the class struggle. Therefore, in essence, the communist period laid its path to capitalism.

Keywords: misty poetry, Bei Dao, cultural revolution, Mao Zedong, siwu-wusi (4.5.5.4.)

Špela Oberstar, a graduate in Chinese studies and sociology of culture, works in the field of traditional Chinese medicine and translates Chinese literature into Slovene. Two anthologies entitled Misty poetry and Chinese contemporary poetry were published. (soberstar@gmail.com)

Povzetek

Članek oriše kitajsko literaturo po nastanku Ljudske republike Kitajske v odnosu do Maotove politike komunistične Kitajske. Prikazuje nastanek t. i. meglene poezije kot opozicije politični ideologiji velike kulturne revolucije (1966–1976) in kot spontanega ilegalnega pesniškega gibanja posameznikov, ki je v svojih metaforah skrivalo politične zahteve. Z opozicijsko držo je spominjalo na gibanje 4. maja leta 1919, ki je po razpadu zadnje kitajske dinastije prav tako kritiziralo takrat dominantno ideologijo konfucianizma z željo po demokratizaciji kitajske družbe. Te so si želeli tudi predstavniki meglene poezije, tokrat pod prevlado politične ideologije kitajske komunistične partije v obdobju po letu 1942, ki jo je Mao Zedong teoretsko nakazal v svojem govoru v Yan'anu. Maotova politika je bila represivna, saj je vlogo literature in umetnosti, in s tem seveda poezije, razumela precej utilitarno ter ju zapečatila v neizogibno zapovedano refleksijo razrednega boja. Tako je obdobje komunizma na Kitajskem utiralo pot do današnjega kapitalizma.

Ključne besede: meglena poezija, Bei Dao, kulturna revolucija, Mao Zedong, siwu-wusi (4.5.5.4.)

Špela Oberstar, diplomirana sinologinja in sociologinja kulture, deluje na področju tradicionalne kitajske medicine, prevaja kitajsko literaturo v slovenščino. Pri založbi Aleph sta izšli dve zbirki njenih prevodov pod naslovom Kitajska Meglena poezija in Kitajska sodobna poezija. (soberstar@gmail.com)

*Ko je metuljeva mreža brez usmiljenja zapečatila mojo napo,
ko je dim preostalega pepela izdahnil svojo žalostno bedo,
sem ne glede na svojo voljo zgladil pepel obupa,
z njim v snežno beli pisavi zapisal: Zaupajmo v prihodnost!*
Shi Zhi (2010: 65): Zaupajmo v prihodnost

*Temna noč mi je podarila temne oči,
jaz pa z njimi iščem svetlobo.*
Gu Cheng (2010: 36): Generacija

Namen pričujočega prispevka je predstavitev kitajske literature, zlasti poezije, v Ljudski republiki Kitajski v razmerju do Maotove politike. Osredinila se bom na nastanek meglene poezije, ker je bila opozicija politični ideologiji kulturne revolucije (1966–1976). Pod imenom meglena poezija razumem spontano ilegalno pesniško literarno gibanje posameznikov, ki je v svojih metaforah skrivalo politične zahteve, usmerjene proti omenjeni ideologiji. Poezijo bom umeščala v preplet literarnega in političnega, iskala podobnosti z gibanjem 4. maja leta 1919 in odziv na Maotovo ideologijo in represivno politiko. Z represivno politično ideologijo na Kitajskem označujem ideologijo Komunistične partije Kitajske (v nadaljevanju KPK) po letu 1942, ki jo je Mao Zedong idejno nakazal v svojih govorih na Forumu o literaturi in umetnosti v Yan'anu. Ti so nastali v okviru kitajskega komunističnega toka, ki sicer je izhajal iz Marxovega in Leninovega razumevanju razrednega boja ter graditve socialistične revolucije, vojske in družbe. Mao je v govoru v Yan'anu poudaril, da nujno je nadaljevati razredni boj, tudi če je buržoazija že premagana (saj se lahko kapitalistični elementi pojavijo tudi v samem partijskem vrhu), vendar je njegov yan'anški govor za pričujočo temo pomemben predvsem zato, ker se je v njem osredinil na vlogo literature in umetnosti, ki naj bi sledili ideji graditve socialistične revolucije. Določil jima je dve ključni vlogi: v prihodnje naj bi upodabljali življenja množic, zlasti kmetov, ki naj bi bili tudi njuno občinstvo, poleg tega pa naj bi bili zgolj in samo v službi političnega sporočila, ki teži k napredku graditve socialistične države. V govoru se je sicer neposredno skliceval na Marxova ter Engelsova pisma njenemu kolegu Lasallu, vendar je KPK dodelil specifične kitajske značilnosti, ki so se razlikovale tako od osnovne marksistične teorije kot od sovjetskega modela. Kako se je meglena poezija znašla v takšnem politično literarnem okolju in ali je res odraz represivne Maotove politike, je ključno vprašanje tega prispevka.

Kitajska literatura in politika

Prepletenost političnega in literarnega v primeru meglene poezije ni osamljen pojav v kitajski zgodovini. Zgodovinske vzporednice lahko najdemo v gibanju četrtega maja ali gibanju za novo kulturo iz leta 1919, ki je v svoji osnovi nosilo politične težnje in tudi zahtevo po novi kulturi. To gibanje je začrtalo vez med politiko in literaturo in je svoj odmev preko meglene poezije našel še v gibanju petega aprila iz leta 1976. Povezava obeh gibanj je prisotna že na ravni imen, kakor opozarjajo različni avtorji, tudi Helena Motoh. Imeni obeh gibanj v kitajskem jeziku delujeta kot inverzna izraza: wusi in siwu (4.5. in 5.4.).

Gibanje četrtega maja se je v političnem pogledu zavzemalo za politične inovacije, za spremembo, ki bo naredila korak naprej od tradicionalnega kitajskega mišljenja, predvsem stran od konfucijanstva. Hkrati pa je na področju literature težilo k podobnim ciljem. Takrat so pisci že prišli v stik s tujo literaturo, po kateri so se zgledovali in zahtevali pogovorni jezik kot jezik literature. Podobno se je dogajalo v obdobju po Maotovi smrti. Tako kot v gibanju četrtega maja so se predstavniki gibanja petega aprila zavzemali za zpon individuuma nad ustaljenim političnim, kulturnim, vsakodnevnim kolektivizmom, kar se je izražalo prav v literaturi.

Tudi v času kulturne revolucije sta bili realistična in ustvarjalna smer v marsičem dedinji gibanja četrtega maja iz leta 1919 in ponovil se je razcep, kakršen je nastal že med ustvarjalci takratnega časa. V gibanju četrtega maja sta se izoblikovali dve literarni društvi. Realistično usmerjeno Društvo za proučevanje književnosti se je zavzemalo za politizacijo literature kot sredstva za doseganje demokratizacije in liberalizacije Kitajske. Tem društvenim zavzemanjem je leta 1949, po ustanovitvi Ljudske republike, sledila tudi večina literarnega ustvarjanja. Drugo, Ustvarjalno društvo iz leta 1919 pa je sledilo vzorom evropske romantike in humanizma, ki sta zagovarjala avtonomijo literature in depolitizacijo literarnega ustvarjanja. Tem vzorom je med veliko kulturno revolucijo in po njej sledila tudi ustvarjalna literarna usmerjenost, ki jo lahko primerjamo s stališči Ustvarjalnega društva (Motoh, 2003: 32). Sprva so takšna stališča zastopali prav pesniki meglene poezije.

Po pisanju Michaela S. Duka je bil glavni tok literarnega ustvarjanja moderne kitajske literature oblika didaktičnega, moralističnega, reformističnega realizma.¹ Ta je bil kombinacija izražanja resnih družbenih skrbi na eni strani in na drugi pravičnosti, ki je črpala iz tradicionalne kitajske literature in individualističnega humanitarizma po vzoru evropske literature 19. stoletja. Umeščen je v čas od gibanja četrtega maja do ustanovitve Republike. Po ustanovitvi in sploh med veliko kulturno revolucijo je realizem izgubil svoj kritični vidik in humanistično zaupanje ter postal orodje vladajoče ideologije KPK. Tako imenovani kritični realizem pa vseeno ni povsem zamrl in ga je mogoče pripisati pisanju meglene poezije (Duke, 1985: 3). Razblinijo pa se tudi vprašanja glede umestitve literarnih izrazov, značilnih za evropsko literaturo 18. in 19. stoletja, ki so se uveljavili tudi na kitajskih tleh. »Kar se tiče teh dveh izrazov (realizem in romantika), ki sta se moji državi predstavila približno v času gibanja petega aprila, sta posnemala Evropo konec 18. in na začetku 19. stoletja, od koder tudi izhajata.« (Yi Qun, 1980: 252)

Dober primer t. i. kritičnega realizma nam poda Bei Dao (2010: 5) v svoji pesmi Odgovor:

Podlost je dovolilnica podlim, plemenitost epitaf plemenitega.
Poglejte, na pozlačenem nebu plapolajo upognjene refleksije umrlih.
Ledena doba je za nami, a zakaj so povsod še ostanki ledu?
Rt dobre nade je že odkrit, a zakaj v Mrtvem morju še kar tekmuje na tisoče ladij?
Na ta svet sem s seboj prinesel le papir, vrv in svojo senco.
Zaradi sodbe bom v imenu sojenih spregovoril:
Povem ti, svet: Ne verjamem!²

Odnos med politikom in samoiniciativnim literarnim ustvarjanjem se je začel hkrati vzpostavljati na obeh polih, tako pri literatih kot pri politikih, in je obenem deloval v obeh smereh. Do prvega tovrstnega medsebojnega delovanja pride v času po propadu zadnje kitajske dinastije Qing, leta 1919 (v gibanju četrtega maja), do naslednjega pa po začetku padca komunističnega režima, ki ga simbolično zaznamuje Maotova smrt leta 1976. Literatura je bila izrazno sredstvo, ki izraža avtorjeve reakcije na politične spremembe ali zahtevo po njih (gibanje petega aprila 1976; gibanje četrtega maja 1919). Prav tako velja tudi nasprotno: politika je zapečatila literaturo v vlogo nosilke obstoječe ideologije (na primer v že omenjenih Maotovih govorih o literaturi

¹ Na slovenskih tleh bi se lahko primerjal s t. i. socialnim realizmom.

² Za pomoč bralcem bi na tem mestu omenila pogoste metafore, ki jih uporabljajo predstavniki meglene poezije: sonce vedno pomeni Mao Zedonga, tekmovanje ladij, čolnov se nanaša na medsebojno tekmovanje rdečegardistov v zavzetosti in pripadnosti Maotovemu režimu, rt dobre nade nakazuje že rešitev, ki jo vidijo v opuščanju ideologije, nebo je od nekdanj pomenilo vladajočo ideologijo (...).

in umetnosti leta 1942 v Yan`anu). »Prepričanje, da naj bo literatura bodisi zagovor politike ali odgovor nanjo, neslavne dediščine gibanja četrtega maja z začetka stoletja, je torej tisto, kar povezuje literaturo brazgotin z ideologijo, katere krute posledice opisuje.« (Motoh, 2003: 29)

Z literaturo brazgotin po Maotovi smrti se začne postmaoistično obdobje kitajske literature. Njena predhodnica megljena poezija, ki svoje reakcije na politično dogajanje že med kulturno revolucijo zapisuje v obliki poezije, presega kritiko politike takratnega obdobja in sega že v samo politiko z formuliranjem političnih zahtev v poeziji. Za primer podajam Duoduojevo pesem Soncu (2010: 59):

Daj nam naš dom, daj nam, posameznikom, besedo,
(...)
daj nam naš čas, pusti nam delati
(...)
Ti si Cesar duš,
predan poslanstvu naroda, spodbujaš našo hrabrost,
pogladiš glavo vsakega, spoštuješ vsak dan,
oznanjaš iz Vzhoda bomo nastali!
Nisi svoboden, kot ni celega sveta isti denar!

Torej, če hočemo razumeti moderno kitajsko literaturo v družbenem in političnem kontekstu obdobja, ne smemo spregledati dejstva, da temelji na izkušnjah gibanja četrtega maja leta 1919 in na izkušnjah kritikov kulturne revolucije, da torej postmaoistična literatura reflektira spremembe, ki so na Kitajskem nastale po letu 1949 in se nadaljevale po Maotovi smrti (Duke, 1985: 4).

Ne smemo pa pozabiti, da so se ideje gibanja četrtega maja rojevale tudi pod vplivom marksizma, ki se je odtlej postopoma širil po Kitajski. Marksistične ideje so bile pravzaprav vodilne v ustvarjanju vezi med literaturo in politiko. Kot pravi v svoji knjigi *Chinese Marxism* Adrian Chan (2003: 91), je bil v času gibanja četrtega maja ali gibanja za novo kulturo Chen Duxiu³ najbolj vpliven in najbolj poznan vodja. Svoje ideje, ki so bile neuradni manifest gibanja, je predstavil leta 1917 v časopisu Nova mladina (*Xin Qingnian*). Bistvo njegovih idej je bil klic po novi literaturi, ki jo je imenoval »ljudska literatura«, ta naj bi zamenjala obstoječo »aristokratsko« literaturo. Želja po politični inovaciji, po njegovem, ni mogoče uresničiti drugače, kot da se gradi nova literatura. Adrian Chan (2003) zapiše, da je Chen že videl tesno vez med naravo politike in naravo literature, saj je kategoriziral literaturo in kulturo v razrednih pojmi in izjavil, da je kapitalizem glavni vir družbenih problemov, rešitev pa je videl v socializmu.

Yan`anski govor Mao Zedonga

Mao Zedongovi govori v Yan`anu leta 1942 so vodilo za razumevanje umetnosti in literature v obdobju velike kulturne revolucije, saj v njih poda svojo interpretacijo marksistične ideje in vloge literature v njej. Na tem mestu nas bo zanimala predvsem Maotov pogled na marksistično razumevanje razmerja med politiko in umetnostjo, ki jo povzame iz korespondence Marxa in Engelsa s Ferdinandom Lassallom in kot jo v svoji izjemni knjigi *Chinese Marxism* analizira

³ Chen Duxiu je bil ena od vodilnih osebnosti gibanja 4. maja, revolucionarni socialist, ki je bil med soustanovitelji KPK in od 1921 do 1927 njen prvi generalni sekretar (op. ur.).

Adrian Chan (2003: 6 poglavje). Teoretske razmisleke te korespondence je Maotov višji partijski uradnik in sodelavec Qu Qiubai okoli leta 1930 apliciral na kitajske razmere in s tem ustvaril podlago za Maotove govore v Yan'anu: »(...) z Maotovimi govori so te ideje postale uradna partijska politika do umetnosti in umetnikov kot revolucionarnih agentov, (...) ta politika do literature in umetnosti je veljala vse do Maotove smrti. Qujeve ideje so postale tudi opora estetskih teorij med kulturno revolucijo.« (Chan, 2003: 95)

Naj omenim najprej, da so bili Marxovi in Engelsovi odgovori Lassallu napisani kot komentarji in predlogi za izboljšanje dramskih iger in da, skratka, ne gre za izdelano teorijo. Prav tako je pomembno, da je Marxova korespondenca z Lassalom potekala le dve leti po pisanju *Uvoda h kritiki politične ekonomije*, ki ga je pisal leta 1857. Poleg tega je Marx v tistem času Uvod predeloval za knjižno izdajo. Tako Marx kot Engels sta poslala Lassallu svoje mnenje o njegovi dramski igri in čeprav se Engels široko razpiše in se njegovi komentarji delno ujemajo z Marxovimi, se bom osredinila predvsem na Marxov odgovor. Po Chanovem (2003: 96) mnenju (ki povzema Qujevo) se namreč ravno v Marxovem odgovoru, v dveh citatih, bolj eksplicitno pokaže Marxovo stališče (kot ga je razumel tudi Qu), da je umetnost treba spremeniti v nosilko revolucionarne misli. Marx v odgovoru zapiše: »S tem ko se Sikingen (...) bori zoper kneze (zoper cesarje se obrne prej zato, ker se je iz cesarja vitezov spremenil v cesarja knezov), je dejansko samo Don Kihot, čeprav zgodovinsko upravičen.« (Marx in Engels, 1950: 86) Marx nadaljuje, da naj drama ne poudarja samo »plemiških reprezentacij revolucije«. Ugotavlja namreč, da se v njihovih geslih o »edinosti in svobodi« še vedno skriva »sen nekdanjega cesarstva in pravica pesti.« Marx nasprotno predlaga Lassallu, da »bi morali tvoriti zastopniki kmetov (posebno teh) in pa revolucionarni elementi v mestih zelo pomembno aktivno ozadje drame.« Lassallu ne predlaga zgolj, da naj delu meščanstva in še posebej kmetom predpiše vlogo herojev in nosilcev pozitivnih revolucionarnih elementov, temveč da umesti njihovo vlogo v »ozadje drame«. Še zlasti pomembno je, da Marx ne govori s stališča prihodnosti, tj. dogodkov, ki se šele bodo zgodili.⁴ Natanko tako pa je to idejo razumel Qu: »S pomočjo tega poglavja je Qu svojim kitajskim kolegom predstavil dve lekciji o tem, kako uporabiti umetnost v vlogi agentke socialistične revolucije: prvič, treba je stopiti k množicam in se učiti od njih; drugič – umetniški produkt mora dajati pozitiven glas revolucionarnim elementom, tistim, ki reprezentirajo prihodnost (...), medtem ko iz predstavnikov reakcionarnih razredov, ki jim je usojeno smetišče zgodovine, ne bi smela narediti junakov.« (Chan, 2003: 96) Marx predlaga, da se poudari glavni konflikt tragičnega junaka Sikingena, predstavnika viteštva, in da se pokaže, kako je ta sam v sebi protisloven. Na eni strani je nosilec svobodnjaških nazorov in na drugi reakcionarne misli. Po dogodkih leta 1848 je Marx vedel, da so v kratki revolucionarno napetem družbenem položaju predvsem kmetje uglaševali revolucionarne misli. Zato Lassallu predlaga, naj glavni konflikt razširi s tem, da položaj kmetov in dela meščanstva postavi v ozadje drame, medtem ko glavni junak Sikingen še vedno ostaja tragični »heroj« drame. Kot rečeno, Marx poudari, da bi »moralo zastopniki kmetov (posebno teh) in pa revolucionarni elementi v mestih tvoriti zelo pomembno aktivno ozadje drame« (ibid). V nasprotju s tem pa Qu poudarek prenese na to, da morajo »revolucionarni elementi«, torej tisti, ki »reprezentirajo« še neobstoječo prihodnost, priti v ospredje, medtem ko liki iz »reakcionarnih razredov«, razredov, ki jim je usojeno končati na smetišču zgodovine, »ne bi smeli biti junaki«. Qu in z njim Mao trdita, da predstavniki reakcionarnih razredov v umetnosti ne morejo biti literarni heroji. To je nazadnje postal tudi eden osrednjih motivov celotne kulturne revolucije. Zdi se, da je temeljna razlika med Marxovo idejo in Qu-Maotovo interpretacijo v tem, da Qu in Mao o sedanosti sodita s pozicije prihodnosti, medtem ko Marx iz že znanih zgodovinskih dogodkov (revolucije leta 1848) sklepa o njihovem preteklem položaju.

⁴ V Marxovem odgovoru Lassallu gre namreč za ravno nasprotno shemo (preteklost-predpreteklost), iz dogodkov leta 1848 lahko sklepamo o času, v katerem se odvija drama, in s tem na vloge razredov oz. položaj kmetov.

Toda sedanost je iz te preteklosti in iz njenih razmer šele nastala! Pri razliki med Marxovo teorijo in Qu-Maotovo interpretacijo torej ne gre samo za neujemanje pogledov na umetnost in njen odnos do družbe ter njeno politično vlogo, ampak za globlja razhajanja obeh teorij.

Kaj je dovoljeno pisati in brati

Sovjetska zveza je bila prva država socializma, njena kulturna politika in umetniška praksa pa naj bi bila ideal in vzor bodoči umetnosti vsega sveta, ki v razrednem boju nenehno napreduje h komunistični prihodnosti. Na leninizem kot legitimno avtoriteto se sklicuje tudi Mao Zedong v že omenjenih govorih v Yan'anu. Poudaril je tri ključna vprašanja pravega revolucionarnega razumevanja literature in umetnosti. Ustvarjalčeva pozicija naj bi priznavala partijo kot edino pristojno avtoriteto za določanje pravih načel umetniškega in literarnega ustvarjanja. Literatura je torej revolucionarna zaradi avtorjeve zavestne ideološke odločitve. Lenin nasproti proletkultu, ki si prizadeva izumiti »novo kulturo«, zagovarja tezo, da mora proletarijat asimilirati in preoblikovati največje kulturne dosežke buržoazne dobe. Mao na tem mestu poudari vprašanje občinstva, ko se vpraša: »Komu sta namenjeni naša umetnost in literatura?« (Selected Works Of Mao Zedong) Odgovarja pa s konkretnimi primeri, namreč, da se regije v državi med seboj razlikujejo in zato ni mogoče ustvarjati ene umetnosti in literature, ki bi v vseh regijah dejansko nagovarjala delavce, kmete, vojake in intelektualce hkrati. Umetniki in literati se morajo identificirati z revolucionarno množico, njihove ideje in občutki pa se morajo stopiti z idejami in občutki delavcev, kmetov in vojakov, ki sledijo marksizmu in leninizmu. Glede vprašanja izobraževalnega in propagandnega aparata sta Marx in Engels verjela, da se bo revolucionarna zavest proletariata razvila spontano in nezadržno, kakor hitro se bo sprožila revolucija. Nasprotno pa je Mao Zedong glede na pereč problem nepismenosti na osvobojenem ozemlju menil, da je treba kmete, delavce in vojake skrbno usmerjati k pravilnemu razumevanju revolucionarnega boja, torej ne moremo govoriti o svobodni, ampak predvsem o pravilni ideološki odločitvi. Mao razume umetnost in literaturo strogo utilitarno, pri tem pa je glavno merilo politično.

Mao je tako literaturi in s tem tudi poeziji dodelil samo eno vlogo, in sicer vlogo nosilke revolucionarne misli. V knjigi Zgodovina ilegalne literature v obdobju kulturne revolucije o poeziji preberemo: »Pesmi so uporabljene kot trobilo moči razrednega boja. V resnici takšen pogled na poezijo pomeni izgubo, okrade pesmi njeno lastno bivanje, ga spremeni v razpoložljiv objekt. Tako pesmi ne obstajajo zaradi svojega obstoja samega, marveč je njihov edini namen, da postanejo instrument, orodje.« (Yang Jian, 1993: 1) Podobno trdi Li Li v svojem članku iz leta 1986: »Vsa poezija, ki je bila lahko objavljena, je bila nadzorovana in se je spreminila v orodje razrednega boja.« (Li Li, 1986: 111) Na Jilinski peti univerzi 吉林省 5 院校 je bila leta 1983, ko se je odvijal kongres na temo zgodovine kitajske sodobne poezije, kulturna revolucija opisana kot desetletno obdobje brez poezije, romanov, esejev, literarne kritike – kot v mraku ležeča doba stagnacije (Yang Jian, 1993: 1).

Na začetku kulturne revolucije, februarja leta 1966, je Mao v Šanghaju objavil članke, v katerih nadaljuje ideje, razvite v yan'anškem govoru. V njih najprej kritizira literarno ustvarjanje v 17-letnem obdobju, med letoma 1949 in 1966. To ustvarjanje je označil za napačno pisanje, pisanje v nasprotju z revolucionarno mislijo. Imel ga je za antagonizem, ki vodi do nastanka buržoazije. Zahteval je prekinitev takšnega pisanja, ki je ostanek starih ran iz obdobja pred revolucijo, iz leta 1919 (Cheng Guangwei, 2003: 152). Nekoliko pozneje je vso izdano literaturo s konca petdesetih in šestdesetih let označil za zastrupljeno. Prepovedal je njeno razširjanje in branje. Hkrati je prepovedal vse izdaje ter vsakršno objavo kulturnih, literarno-umetniških vsebin, zaprle so se vse univerze, ki naj bi bile povezane s širjenjem modernih kapitalističnih

idej.⁵ Mladi študenti so postali vojaki rdeče garde, ki jim je Mao zaupal popolno avtoriteto. Počeli so lahko karkoli se jim je zahotelo in je bilo v skladu s širjenjem ter ohranjanjem revolucionarne misli. Tako so nekdanji študenti pretepali svoje profesorje, zahtevali njihove samokritike, opravljali so preiskave na domovih itn. Javnemu zasramovanju in samokritiki pa so bili izpostavljeni predvsem intelektualci literati, ki so ustvarjali sedemnajst let pred kulturno revolucijo in vsi, ki se jih je lahko glede na njihovo premoženje označilo za veleposestnike oziroma zagovornike kapitalističnih pogledov.

Najpomembnejši element v času kulturne revolucije je bila tako zagotovo velika stopnja nadzora nad literaturo in umetnostjo: od nadzora nad mediji do nadzora nad dramskimi igrami in ne nazadnje nad vsemi družbeno organiziranimi govori. Ne samo, da so ustvarjalci, literati, intelektualci predhodnih obdobj doživljali javno zasramovanje in so se morali podvreči samokritiki, bili so tudi izgnani na prevzgojo v odročna podeželska območja ali industrijska mesta. Tam si je večina, če so že preživeli javne kritike in pretepe, življenje vzela kar sama. Na kulturnem področju, ki ga je med kulturno revolucijo propagirala Maotova žena Jiang Qing, so lahko bila javno objavljena in uprizorjena le ideološko-politično neoporečna dela, ki so sledila natančno določenim dogmatskim pravilom, npr. »determinizmu teme«, »trem pomembnostim«⁶ (Motoh, 2003). Zaradi zahtevane ideološko-politične korektnosti je potekal nenehni nadzor in avtorji so majhno kolumno lahko objavili v dveh vladnih časopisih, v Ljudskem dnevem časniku (人民日报) in Dnevem časniku (光明日报). Te kolumne je pisala Maotova mladina, rdeča garda, ki je objavljala revolucionarno vročične slogane in hvalnice novi revolucionarni ideji ter kmečko prebivalstvo z ljudskimi pesmimi. Zaradi nepismenosti so kmetom pri zapisu t. i. revolucionarnih ljudskih pesmi velikokrat pomagali kar uradniki (革命民歌) in te je Mao imel najraje (Cheng Guangwei, 2003: 152). Tak primer je na primer refren pesmi: »Rdeči vzhod, rdeči vzhod, ob vzhajanju sonca je Kitajska rodila Mao Zedonga, da bo ljudstvu prinesel srečo, on je odrešilna zvezda ljudstva.«⁷

Med kulturno revolucijo se je morala javno objavljena literatura v celoti podrežati poveljem od zgoraj. V knjigi *Ilegalna literatura v obdobju velike kulturne revolucije* je avtor Yang Jian pred desetimi leti zapisal: »Od konca petdesetih let se je na poezijo začelo gledati strogo samo z vidika mainstream poezije. Lahko rečemo, da je s tem prišlo do manka poezije kot samostojne umetniške oblike, do njenega izumrtja. Razen tistih primernih, pravilnih besed so obstajale še druge, različne variante olupševalnih besed, ki jih je v naslednji fazi čakala vloga propagandnih označevalnih sloganov.« (Yang Jian, 1993: 1) Nasproti javni poezije pa je obstajala tudi ilegalna.

⁵ Med kulturno revolucijo je država kljub prepovedi objave t. i. kontroverzne literature izdala zbirko prevodov, predvsem besedil iz Sovjetske zveze in Vzhodne Evrope. Zbirka je bila natisnjena v minimalni nakladi in namenjena le izbrani eliti komunistične partije. Gre za serijo kritičnih zgodovinskih in biografskih besedil in izbor »dekadentnih« literarnih del. Pri tem je zanimivo, da so te knjige na koncu prišle v roke ravno posameznikom, katerih večina spada med avtorje ilegalne literature. Ti posamezniki so bili namreč večinoma sinovi in hčere staršev, članov partijskega vrha in izbrane elite. Te zbirke so kmalu postale znane po rumeni barvi platnic in prišlo se jih je ime »rumene knjžice«. Okvirni seznam knjig, narejen na podlagi intervjujev takratne mladine, je bil zapisan v knjigi *Zablodelo svetišče* (Youth publication of Xintiang, 1999). Za več informacij in za preveden seznam iz omenjenega vira glej Motoh, 2003. Naj jih v pomoč bralcem naštejemo le nekaj: Lev Trocki (Izdana revolucija in Stalin, ocena človeka in njegovega vpliva), Milovan Djilas (Novi razred, Program KP Jugoslavije in stopnjevanje ideološkega boja), Nikita Hruščov (Svet brez orožja), Jean Paul Sartre (Gnus in druga dela), J. D. Salinger (Varuh v rži).

⁶ »Torej poudarjati pozitivne značaje med ostalimi, poudarjati herojske značaje med pozitivnimi značaji in poudarjati ključno herojsko osebnost med ostalimi herojskimi osebnostmi.« (Motoh, 2003: 28)

⁷ Pesem je zapisana po mojih zapiskih, ki so nastali pri učnih urah s tovarišico Chen Hui (陈慧), ki je doktorirala na temo kitajske sodobne literature in poučuje na Kunminški univerzi.

Prepovedana literatura – meglena poezija

Ilegalno literarno ustvarjanje med kulturno revolucijo sta predstavljali dve smeri: starejša in mlajša generacija. Starejšo generacijo so na začetku kulturne revolucije označili za politične izdajalce. To so bili literati in intelektualci, ki so bili v prvi fazi kulturne revolucije deležni največje kritike, njihovo literaturo pa je Mao, kot je že bilo povedano, označil za zastrupljeno. Poslani so bili v prevzgojne tabore, v odročna podeželska in industrijska območja. Med temi avtorji so najbolj vidni: Mu Dan (穆旦), Lu Yuan (绿原), Niu Han (牛汉), Ceng Zhuo (曾卓), Liu Shahe (流沙河) in drugi.

Mlajšo generacijo pa je predstavljala večina mladih, spreobrnjenih rdeče gardistov, starih okrog 20 let, mladina, imenovana zhiqing (知青),⁸ ki je bila po hujših izgredih v mestu prav tako poslana na podeželje. Njihova pomoč kmetom se je iz prostovoljnega dela počasi spremenila v prisilno delo. Večina jih je bila v predmestjih Pekinga, v Hebei in Dongbei provinci. Najbolj znani so bili poeti iz kraja Baiyangdian (v provinci Hebei): Bei Dao-Zhao Zhenkai (赵振开), Duoduo-Li Shizheng (栗世征) in Mang Ke-Jiang Shiwei (姜世伟) (Cheng Guangwei, 2003: 153–154). Ti so osrednji predstavniki pozneje imenovane meglene poezije, ki je uradno lahko izšla šele po Maotovi smrti leta 1976. Večina njih je delovala pod psevdonimom. Kot je zapisano v knjigi Ilegalna poezija v času kulturne revolucije, so takrat predstavniki ilegalne poezije večinoma prihajali iz vrst rdečegardistov:

Medtem ko so javno objavljena dela utelešala kulturni despotizem, se je daleč stran od te nahajala ilegalna literatura. Ta je v celoti posledica samoiniciativnosti in spontanega delovanja množic, ki so morale uporabljati šapirograf in ročno prepisovati svoja dela. Glavno jedro ilegalne poezije je zhiqing mladina. Prav ta mladina je bila kot rdeča garda na začetku kulturne revolucije njen najbolj goreč zagovornik. (Wang Jiachao, 1999)

Rdeča garda, ki je bila sprva osnovni steber kulturne revolucije, je pozneje izgubila mandat politične avantgarde in bila kot delovna sila poslana na podeželje h kmečkemu prebivalstvu. V krutih življenjskih okoliščinah in sploh po aferi Lin Biao je mladina postala prepuščena sama sebi in večina se je razočarana nad revolucijo znašla v brezupnem položaju. Željni znanja, a brez institucij, kjer bi ga lahko pridobili, in brez možnosti za zaposlitev v mestu, so bili kmetom prej breme kot pomoč. Začeli so se zatekati k pisanju prav meglene poezije. Shi Zhi v svoji pesmi To je Peking ob 4.08 (2010: 70) opisuje svojo zbeganost ob zapuščanju Pekinga na poti na podeželje na Maotov ukaz:

pekinška postaja, ta ogromna stavba,
v trenutku polna, vse se v nuji trese,
prestrašen pogledam skozi okno,
ne vem, kaj se dogaja.

(...)

znova z roko pomaham proti Pekingju,
želim si, da bi jo lahko ujel za ovratnik
in ji ljubeče zaklical:
ne pozabita name, mama,
Peking!

⁸ Mladi intelektualci; izraz se nanaša na mlade študente.

Nazadnje sem zagrabil neko stvar,
ne vem, čigavo roko,
ne morem se sprostiti,
ker je to moj Peking,
to je moj zadnji Peking.

Nedolgo po začetku velike kulturne revolucije se je tako upanje in goreče revolucionarno vzdušje počasi sprevrglo v čedalje bolj vidno mračno družbeno ozračje. Mladi so se postopoma s skepto in občutljivostjo začeli odzivati na to veliko spremembo. Posledično je prišlo do specifično drugačne poezije, ki je izražala vzdušje družbe, v katerem ni bilo mogoče javno izraziti in izmenjati družbenih pogledov. Trdno prepričanje o pravici do javnega izražanja je naposled privedlo do izražanja teh stališč skozi poezijo in s tem do iskanja resnice kitajske družbe. Pisanje ilegalne poezije je bilo samozavedajoče iskanje svoje zgodovinske usode. Ilegalna poezija je svojo specifičnost dobila prav v obdobju kulturne revolucije. »Pomeni rezultat kreativnosti ljudskih množic, ki v svojih delih reflektirajo esenco in iskrenost do družbenega življenja tega časa. Kreativno gibanje in njegova popularnost pri ljudstvu se začne in konča prav v modelu t. i. ilegalne poezije.« (Yang Jian, 1993: 5)

Še ena Bei Daova pesem (2010: 9) izrazi zahtevo po izraznosti posameznika kot človeka in upanje o končanju Maotove politike.

Sem človek,
potrebujem ljubezen,
rad bi videl svoj odsev v očeh ljubimcev.
(...)
Te preproste želje so danes postale
želja biti zares človek v vsej njegovi vrednosti.
(...)
Morda se bo nekega dne
sonce spremenilo v izsušen venec rož.
Postavite ga na mnoge
kot mah v gozdovih zaraščene grobove borcev,
borcev, ki se niso nikoli predali.

Glavne značilnosti in pomen ilegalne poezije so torej opredeljeni prav s prepovedjo objave. Prvič, že samo pisanje in objavljanje poezije je bilo zagotovo konkretno politično dejanje, in drugič, pesniki so zagovarjali načelo »razmišljanja s svojo glavo«. Poleg tega so predstavniki ilegalne poezije zagovarjali pluralnost, tako v družbeno-političnem pogledu kot tudi pluralnost umetniških pogledov. Oboje je temeljilo na globokem spoštovanju do osebnih doživetij posameznika. Tudi zato je imela ilegalna poezija močan vpliv na naslednje generacije in je bila prvi kazalec novih smernic v kitajski sodobni poeziji in literaturi.

Za nastanek ilegalne literature je zaslužno razmeroma živahno in številno pesniško ustvarjanje mladine zhiqing. S svojim skritim pisanjem verzov na majhne papirčke so si izmenjavali podobne poglede na obstoječe stanje v družbi in seveda politike. Njihovo število je raslo in zmečkani papirčki so počasi potrebovali svoj prostor za objavo. Tako je nastal krog ljudi, ki so se sprva tajno srečevali v t. i. salonih in prav tam kovali idejo o ilegalnem časopisu, ki so ga pozneje poimenovali *Jintian* (Danes), pozneje pa je preraslo v gibanje 5. aprila 1976. Težko je zaobjeti vse posameznike in posameznike, najpomembnejše predstavnike smo že omenili, a naj omenim še naslednje: Shu Ting, Gu Cheng, Yang Lian, Jiang He, Fu Tianlin, Li Gang (...). Čeprav se nekateri predstavniki meglene poezije ne strinjajo s poimenovanjem zaradi

konkretnih političnih vsebin in ne »meglenih«, jo danes na Kitajskem vseeno tako imenujejo. Pri tem je treba omeniti, da je eden njenih glavnih akterjev meglene poezije Bei Dao še danes v izgnanstvu in se ne more vrniti domov na Kitajsko.

Po kulturni revoluciji

Razen tega, da je bil eden glavnih motivov kulturne revolucije dejansko boj za politično oblast, so se vzporedno pokazale še druge značilnosti, ki porajajo nekatera vprašanja. Eno teh je bilo zagotovo razumevanje ideje marksizma v razmerju do politike in (širše) umetnosti, ki smo jo tematizirali zgoraj. Naslednja posledica kulturne revolucije je, da je povzročila globoka razhajanja med starimi in novimi družbenimi institucijami in znova (kot leta 1919 v gibanju četrtega maja) poudarila zahteve po stališču posameznika kot političnega subjekta ter zahtevo preseganja spon kolektivismu v politiki, kulturi in vsakdanjem življenju. Ideološki boj, usmerjen proti subjektivizmu ter proti svobodnim tokovom v literaturi, je razlog, da so mladi ustvarjalci znova občutili potrebo po izražanju svojih stališč in zavračali kolektivizem, ki je bil pred tem proizvod tradicionalne dominantne konfucijanske miselnosti in ki jo je z revolucijo zamenjala nova revolucionarna ideologija.

Ob koncu kulturne revolucije se je mladina lahko končno vrnila v mesta in njeno ilegalno pisanje je zanelo ogenj poznejšega literarnega ustvarjanja. Po Maotovi smrti je gibanje doseglo vrhunec tudi v političnem dogajanju. Sprva z množičnimi demonstracijami za popravo krivic kulturne revolucije, imenovane gibanje petega aprila, ki so mu pozneje sledile živahne kulturne dejavnosti na pekiških univerzah in pekiškem zidu, imenovane gibanje zidu demokracije (Motoh, 2003: 32). Mogoče je torej reči, da spontan shod mladih po Maotovi smrti v veliki meri znova postavil zahteve in cilje gibanja četrtega maja iz leta 1919. Gibanje petega aprila je nadaljevanje gibanja četrtega maja (Duke, 1985: 4).

S težnjo po demokraciji in večji svobodi posameznika, z zavračanjem jarma kolektivismu in z zahtevo, da bi pogovorni jezik postal jezik literature, so se kakopak zgledovali po tujih literarnih tokovih.

»To predelavo tuje miselnosti so posploševali izobraženci, ki so študirali v tujini in katerih število je nenehno naraščalo.« (Rošker, 1992) Podobno je bilo leta 1976 s predstavniki gibanja petega aprila, le da niso ponovno kritizirali in napadali samo tradicionalne miselnosti, temveč so se obenem upirali partijski politiki. In seveda ni naključje, da gre prav za predstavnike, na katerih je temeljila kulturna revolucija, za rdečo gardo, mlade, sprva zaprisežene maoiste. Pravi razcvet se je zgodil pravzaprav v literaturi. Po ilegalnem pisanju poezije v času kulturne revolucije, pozneje imenovane meglene poezija, so nastale nove zvrsti v kitajski literaturi, t. i. literatura brazgotin, ki je bila literature refleksije. Ta je naposled vodila v poizkus preseganja takrat obstoječih literarnih smernic, ki so bile idejno še vedno zasidrane v »maoističnem diskurzu«, ki pa novejšim generacijam ni bil več tako blizu. V gibanju zidu demokracije je razen lepljenja plakatov s politično kritično vsebino in pisanja literarnih besedil prišlo tudi do izdaj revij, kot so Pekinška pomlad, Plodna zemlja, Forum 5. aprila, Raziskovanje itd. Prihajalo je do številnih diskusij in srečevanj. Znani Wei Jingshen je na zid obesil plakat o »peti modernizaciji«. S skupino aktivistov je napadal potencialno diktaturo nove oblasti, peta modernizacija pa se je nanašala na zavzemanje za demokracijo (Motoh, 2003). Po končani kulturni revoluciji se je literarni izraz nekoliko osvobodil spon nadzora, vendar je bil vzrok za to relativno svobodo zgolj preusmerjena politična pozornost, ki se je tokrat osredinila predvsem v izvajanju reformnega programa štirih modernizacij.

Tako je nazadnje na Trgu nebeškega miru spomladi leta 1989 prišlo do ponovnih študentskih demonstracij, kjer so razen zahteve po demokraciji zahtevali konec korupcije v oblastnih strukturah. Demonstracije so bile zatrite v lužah krvi in nadaljeval se je politični pragmatizem pod Dengovim vodstvom. Upravičeno lahko torej rečemo, da je gibanje petega aprila nadgra-

dnja gibanja četrtega maja, ki je navsezadnje kulminiralo v demonstracijah leta 1989 na Trgu nebeškega miru. Pridružujem pa se tudi ugotovitvi Jiwei Cija (Jiwei Ci, 1994), da je kitajsko literarno moderno ustvaril čas kulturne revolucije, ko so na usedlinah tradicionalnih literarnih prvin kitajska različica komunizma s težaškim delom in njegovim odklanjanjem, marksizem in maotizem ustvarili utopijo materialnega in duhovnega razvrednotenja. To je povzročilo razočaranja nad ideologijo in prepričanji ter iskanja posameznikovega užitka in blaginje. V tem procesu je marksizem tlakoval pot Kitajski do kapitalizma.

Sklep

Prepovedana literatura oz. meglena poezija ni samo odraz politične ideologije kulturne revolucije, je njeno rojstvo in gonilo. Maotova politika do umetnosti, ideološko zasnovana v Yan'anu, je bila represivna, saj je vlogo literature in umetnosti in s tem seveda poezije, razumela precej utilitarno ter ju zapečatila v neizogibno zapovedano refleksijo razrednega boja. Pri premisi preteklost-prihodnost v Maotovi interpretaciji predvsem Marxovih pisem Lassallu se pokaže, da gre za razhajanje teh dveh idej. Mao (oz. Qu) je, preprosto rečeno, iz korespondence med Marxom in Lassalom povzel, da je treba kmetom dodeliti glavno vlogo nosilcev revolucionarnega boja v prihajajočem obdobju, kar pa ni bil ravno Marxov namen, ko je Lassallu pisal pripombe na njegovo dramsko igro. Marx mu je v luči izkušnje kmečkega revolta leta 1848 v Evropi svetoval, naj kmete postavi v aktivno ozadje svoje drame. Mao pa je za prihodnost na Kitajskem že snoval veliko kulturno revolucijo in ko mu je ta ušla izpod nadzora, je mladim rdečegardistom z ukazom: »Lz mest na podeželje!« ukradel mladost. S tem pa je, ponovno kot leta 1919, v mladih ustvarjalcih, prepuščenih samim sebi na podeželju, zbudil željo po svobodomiselnosti in težnjo po demokraciji, ne pa želje po nadaljnji graditvi socialistične države. Tako je pravzaprav marksizem na Kitajskem pomagal utirati pot do kapitalizma.

Literatura

- BEI DAO: Odgovor. V *Kitajska meglena poezija*, Š. Oberstar (prev.), 5. Ljubljana: Aleph.
- CHAN, ADRIAN (2003): *Chinese Marxism*. London in New York: Continuum.
- CHENG GUANGWEI (2003): *Zgodovina sodobne Kitajske poezije / 中国当代诗歌史*. Peking: Beijing Zhongguo Renmin Daxue Chubanshe / 北京中国人民大学出版社.
- DUKE, MICHAEL S. (1985): Contemporary Chinese Literature. V *An Anthology of Post-Mao Fiction and Poetry*, 3–13. NY/London: M.E. Sharpe Inc., Armonk.
- DUO DUO: Soncu. V *Kitajska meglena poezija*, Š. Oberstar (prev.), 59. Ljubljana: Aleph.
- GU CHENG: Generacija. V *Kitajska meglena poezija*, Š. Oberstar (prev.), 36. Ljubljana: Aleph.
- JIWEI CI (1994): *Dialectic of the Chinese Revolution: From Utopianism to Hedonism*. California: Stanford University Press.
- JIAN YANG / 杨健 / (1993): *Ilegalna literatura v času velike kulturne revolucije / 文化大革命中的地下文学*. Peking: Chaohua Chubanshe / 朝华出版社.
- LEUNG, LAIFONG (1994): *Morning Sun: Interviews with Chinese writers of the Lost generation*. New York: M.E. Sharpe, Armonk.
- LI LI (1986): *Čudež kitajskega sodobnega literarnega foruma, komentarji letošnjega novovalovskega pesniškega gibanja / 中国当代文坛的奇观, 近年来新诗潮运动述评*. Taiyuan: Piping Jia / 批评家.
- MARX, KARL in ENGELS, FRIEDRICH (1950): *O umetnosti in književnosti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MOTOH, HELENA (2003): Kompromis z zidom – Kitajska književnost poznega dvajsetega stoletja. *Sodobnost* (1): 32–35.
- ROŠKER, JANA (1992): *Zmajeva hiša: Oris Kitajske kulture in civilizacije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- SELECTED WORKS OF MAO ZEDONG: *Talks at the Yanan forum on literature and art, May 1942*. Dostopno

na: http://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-3/mswv3_08.htm (3. oktober 2014).

SHI ZHI (2010): Zaupajmo v prihodnost. V *Kitajska meglena poezija*, Š. Oberstar (prev.), 65. Ljubljana: Aleph.

SHI ZHI (2010): To je Peking ob 4.08. V *Kitajska meglena poezija*, Š. Oberstar (prev.), 70. Ljubljana: Aleph.

TANG TAO (1993): *History of Modern Chinese literature*. Beijing: Foreign languages Press.

YI QUN /以群/ (1980): *Osnove literarne študije /文学的基原理/*:252-256. Shanghai: Shanghai Wexue Chubanshe/上海文学出版社/.

WANG JIACHAO /汪剑钊/ (1999): *Illegalna poezija v času kulturne revolucije/文革中的地下诗歌/*. Lijiang: Lijiang Chubanshe /漓江出版社/.

Pekinški eksperimentalni elektronski glasbeniki o pojavu komercializacije in turizma v sodobni kitajski umetnosti¹

Summary

Beijing Experimental Electronic Musicians on the Phenomenon of Commercialization and Tourism in the Contemporary Chinese Art

The article provides opinions of some Beijing experimental electronic musicians about the situation of contemporary art in China and in the world, primarily about the background of the so called Christmas performance in Art District 798's gallery UCCA in Beijing. This was a sort of protest against destroying art with commercialization as the only measure of art gallery's success. The article first describes the situation of contemporary art in the world at the beginning of 21st century as it is described in Julian Stallabrass' book *Art Incorporated*. It can be deduced from the words of experimental electronic musicians in Beijing that the situation is similar in China. During the debate about the Christmas performance in UCCA gallery, a problem with galleries was emphasize. These became more similar to tourist venues than places for enriching one's thoughts and awareness about the world surrounding us, through artwork. Therefore, the Christmas performance tried to express this sentiment. It offered visitors a tourist show brought to the point of absurd. The employees and the leader of UCCA couldn't comprehend the symbolic meaning of this happening, which, symbolically, took place on Christmas, the most commercialized holiday in the West as well as in China.

Keywords: art, commercialization, UCCA gallery, experimental electronic music

Matic Urbanija is a doctoral candidate at the Department of Asian and African studies, Faculty of Arts, University of Ljubljana. In his research he focuses on the field of contemporary sound art in China. (matic.urbanija@gmail.com)

Povzetek

Članek podaja mnenja nekaterih eksperimentalnih elektronskih glasbenikov v Pekingu o stanju sodobne umetnosti na Kitajskem in v svetu, predvsem pa ozadje božičnega performansa v galeriji UCCA v umetniškem območju 798 v Pekingu, ki je bil svojevrsten protest proti uničevanju umetnosti s komercializacijo in množičnostjo kot edinima meriloma uspešnosti umetnostne galerije. Razprava se najprej spregovori o položaju sodobne umetnosti v svetu v začetku 21. stoletja, ki jo je v knjigi *Art Incorporated* podal Julian Stallabrass in ki poudari komercializacijo muzejev, njihovih korporativnih modelov upravljanja, povezav s poslovnim svetom in približevanjem komercialni in množični kulturi. Podobno je tudi na Kitajskem, na kar opozori božični performans v UCCA, ki uprizori turističen šov in ga privede do absurda. V galerijskem prostoru je vladal popoln kaos in neorganiziranost. Delavci in vodilni v galeriji UCCA niso bili sposobni dojeti pomena tega dogodka, ki se je, simbolično, odvil na božič, ki je najbolj skomercializiran praznik na Zahodu in tudi na Kitajskem.

Ključne besede: umetnost, komercializacija, galerija UCCA, eksperimentalna elektronika

Matic Urbanija je doktorski študent na Oddelku za azijske in afriške študije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Pri znanstvenem raziskovanju se osredotoča na področje sodobne zvočne umetnosti na Kitajskem. (matic.urbanija@gmail.com)

¹ Članek je del doktorske raziskave *Eksperimentalna elektronska glasba v Pekingu od 1980 do 2010*, ki jo avtor kot doktorski študent opravlja na Filozofski fakulteti v Ljubljani.

Uvod

Eksperimentalna elektronska glasba in zvočna umetnost je na Kitajskem razmeroma nov pojav, saj se je scena, povezana s to obliko glasbe, začela oblikovati šele v prvem desetletju 21. stoletja. Središče razvoja tovrstne umetnosti je predvsem v Pekingju, čeprav so skupine glasbenikov ali posamezni zvočni umetniki prisotni tudi v drugih mestih (Šanghaj, Hongkong,...). To so pretežno ljudje, ki so se eksperimentiranja z zvočno umetnostjo naučili sami in nimajo formalne glasbene izobrazbe, a so široko razgledani in dogajanje v svojem okolju oziroma v kitajski družbi poglobljeno reflektirajo. Njihov pogled na umetnost, ki ga obravnava ta razprava, odraža splošno stanje sodobne umetnosti na Kitajskem, ki že od začetka 90. let nezadržno drvi v množičnost in komercializacijo, ki se odraža predvsem v večjem poudarku na tržni vrednosti umetnin in manjšem na estetski vrednosti, kar pa je značilno tudi za večino preostalega sveta.

Zato se pričujoča razprava najprej na kratko ustavi pri stanju sodobne umetnosti v svetu v 90. letih 20. stoletja in v začetku 21. stoletja, ki ga je zelo dobro analiziral Julian Stallabrass, nato pa preide na kratek opis razvoja umetnosti na Kitajskem od 80. let naprej, s poudarkom na razmerju med oblastjo in umetniki ter prepuščenosti zadnjih zakonitostim trga. Na tej točki sledi mnenje nekaterih pekinških eksperimentalnih zvočnih umetnikov, ki so bili v intervjujih, ki sem jih opravljal za svojo doktorsko raziskavo, pripravljeni spregovoriti o stanju sodobne umetnosti na Kitajskem. V to je vključena tudi njihova razlaga ozadja t. i. božičnega performansa, ki se je odvil 25. decembra 2010 v galeriji UCCA v umetniškem območju 798 in ki je izražal ne samo ostro kritiko do UCCA in umetniškega območja 798, ampak posredno tudi kritiko stanja sodobne umetnosti v svetu.

Komercializacija in pojav turizma v sodobni umetnosti po svetu

Glede analize razmer v sodobni globalni umetnosti (še zlasti od 90. let prejšnjega stoletja naprej, ko je bilo najbolj čutiti vdor kapitalizma in komercializacije v umetnost) je zelo zgovorna knjiga Juliana Stallabrassa *Art Incorporated* (2004). V njej avtor obravnava stanje sodobne umetnosti v 90. letih in na začetku 21. stoletja. Ugotavlja, da so bile za 90. leta značilne zelo hitre in temeljite spremembe na področju galerij in bienalov. Medtem ko so po vsem svetu nastajale nove galerije in novi umetniški bienali, so se starejše institucije širile ali celo odpirale podružnice. Glavna značilnost pa je bila komercializacija muzejev, ki so se oprijeli korporativnih modelov upravljanja, se povezali s poslovnim svetom in se s svojo produkcijo približali komercialni in množični kulturi ter se pri tem manj zgledovali po knjižnicah in več po trgovinah in zabaviščnih parkih. Umetniki, ki so bili že pred tem zvezdniki, so po statusu postali podobni pop ali modnim zvezdam (Stallabrass, 2004: 14). Pri vsem tem imajo pomembno vlogo vlade, ki se zelo dobro zavedajo, da na svetovni ravni mesta tekmujejo med sabo glede investicij, sedežev podjetij in turizma. Poleg primernih ekonomskih razmer morajo mesta zagotoviti tudi raznoliko kulturno ponudbo, ki bo privlačna tako za turiste (še posebej za bogate turiste), kakor tudi za lokalne prebivalce, ki bi se drugače odselili drugam (ibid: 36). Ena pomembnih komponent kulturne ponudbe je torej ugajanje turistom, tako tistim iz drugih delov sveta kakor tudi domačim.

Poglavje o kulturnem potrošništvu začne Stallabrass s trditvijo, da če je ekonomski izraz neoliberalizma neenakost in njegov politični izraz deregulacija in privatizacija, potem je kulturni izraz neoliberalizma prav gotovo nebrzdano potrošništvo (ibid: 73). S propadom alternativnega neoliberalizma v 90. letih so se okrepile sile, ki so pripomogle k prevladi potrošniške kulture nad umetnostjo oziroma celotno kulturno produkcijo (ibid: 75). »Rezultat tega je odnos do umetnosti, ki je podoben odnosu ljudi do dobrin, za katere se ljudje pretvarjajo, da niso nič kaj manj kot umetnost.« (ibid: 81)

Omejevanje umetniškega izraza se kaže na primeru korporativnega sponzoriranja razstav,

pri katerem je prisotno odklanjanje kritičnih in radikalnih vsebin.² Še uspešneje pa je mogoče utišati kritično misel z blagovno znamko muzeja. Če si je muzej ustvaril določeno ime v umetniškem svetu in je v kreiranje blagovne znamke vložil veliko sredstev ter znamko prilepil na vso navlako, ki jo je mogoče kupiti v muzejskih trgovinah, potem je jasno, da je tudi vsebina razstavljenе umetnosti deležna tega »brandinga«. V tem primeru obstaja težnja, da se producirajo šovi, ki enakovredno paradirajo drug za drugim. Kakor da bi umetniška dela nikoli ne bi bila v nasprotju drugo z drugim ali pa celo odprto polemizirala druga drugo. Karakter umetniških galerij se je z vsrkanjem poslovnih praks in prizadevanjem za več raznolikih obiskovalcev spremenil. Medtem ko je še pred nekaj desetletji veljalo, da je galerija oz. muzej skorajda posvečen prostor, kjer je treba v spoštljivi tišini opazovati umetnost, je dandanes povsem drugače. Glasno govorjenje in komentiranje je nekaj povsem vsakdanjega. Medtem ko je bilo še pred nekaj desetletji mogoče reči, da se izkušnja, ki jo doživlja posameznik, močno razlikuje od vsakdanjega izkustva, pa danes ni več tako (ibid: 145–146).³

Komercializacija in pojav turizma v sodobni umetnosti na Kitajskem

Glede stanja umetnosti na Kitajskem je Richard C. Kraus v predgovoru svoje knjige *The Party and the Arty in China* zapisal: »Kitajska je doživela bliskovite politične reforme, v katerih je politika Komunistične stranke glede umetnosti vodila do večje skrbi za dobiček, kakor pa da bi pridigala s pomočjo umetnosti.« (Kraus, 2004: ix) Od leta 1992, ko je Deng Xiaoping opravil svoje znamenito potovanje po jugu države in s tem zagotovil nadaljevanje reform, so se milijoni Kitajcev naravnost vrgli v služenje denarja na trgu in v to smer so šli tudi umetniki (ibid: 195) Avantgardni umetniki so zelo hitro podlegli komercialnim pritiskom in prilagodili svojo umetnost trgu (Ho, 2008: 279–280).

Na področju kulture je KPK spodbujala kitajsko produkcijo s pomočjo državnega televizijskega kanala za glasbo, koncertov karaoke, telenovel in literature kungfu. S tem je premostila napetosti in konflikte med zahtevami množic in ideološkim nadzorom. Naraščanje komercialne popularne kulture in prepovedi diskusij o političnih in ideoloških temah pa so spodkopali kredibilnost intelektualne elite, ki je kot »vest družbe« in predstavnica političnih reform še v 80. sodelovala v t. i. »velikih debatah o kulturi«. V 90. letih je namreč oblast začela diskretno tolerirati (če ne celo javno spodbujati) potrošništvo, da bi ljudi odvrnila od političnih debat. Zato ni bilo nič čudnega, če so intelektualci, ki so bili prej nenehno v opoziciji, skupaj z vladajočimi obsojali vulgarizacijo kitajske kulture in kvarjenje uma mladih. Liberalna elita in vlada pa sta se obenem klanjali »visokim« vrednotam globalnega kulturnega imaginarija, ki ga je podajal multinacionalni kapitalizem (Liu, 2000: 128–129).

Toda kultura množic (群众文艺), značilna za revolucionarno obdobje, vsekakor ni izginila, ampak je prevzela nove oblike oz. postala to, kar imenujemo popularna kultura. Primer oblik kulture množic so karaoke in plesne zabave (ibid: 130–131). Na podlagi cen, ki so jih dosegli izdelki kitajskih sodobnih umetnikov leta 2007, Ho (2008: 281) ugotavlja, da je kitajski trg sodobne umetnosti prešel v novo fazo, ko umetnina postane naložba.

Pekinški eksperimentalni zvočni umetnik Yan Jun meni, da morajo glasbeniki in zvočni umetniki nenehno postajati umetniki. Njihove umetnine izražajo ta proces postajanja umetnika.

Skrajno individualizirana oblika umetniškega ustvarjanja in zvezdnitva v umetnosti se mu zdi zgrešena ter nepravi način za vpliv na družbo (Yan Jun, intervju, 29. maj 2011).

² Sam bi temu rekel (ne)namerna cenzura.

³ Tako, da je muzej ali galerija samo še eden od vsakdanjih prostorov, ki je podrejen istim pravilom (obnašanja) kakor vsi drugi vsakdanji prostori.

Način delovanja umetnosti, ki bi lahko dandanes vplivala na družbo, ni delovanje na veliko, temveč na malo. Zelo majhno in z veliko ljudmi. Mislim, da resnično dobra umetnost ni en človek, ampak veliko ljudi. Lahko rečem, da dobra umetnost pomeni to, da postaneš del [skupine] številnih ljudi in ne da postaneš velik [tj. slaven]. (ibid)

Ob tem izrazi tudi nekaj ostro kritičnih misli o največjem zvezdniku kitajske umetnosti Ai Weiweiju. Ta se zdi Yan Junu heretik (邪教) in njegova umetnost ni tista, ki vpliva na družbo. Zato se Yan Junu njegova umetnost ne zdi dobra.

Dobra umetnost je to, da ti sam postaneš eden izmed tisočih dobrih umetnikov. Tisočeri dobri umetniki, ki imajo neposredno medsebojno povezavo in oblikujejo efektivno dejavnost, ki je podobna omrežju. Postaneš eden od njih. V tej mreži se izraža tvoja moč. Šele to je dobra umetnost. Zato menim, da bo v prihodnosti nemogoče, da bi bil dober umetnik slaven ali uspešen. (ibid)

V pogovoru o božičnem performansu v galeriji UCCA, o katerem bo govora pozneje, je Yan Jun poudaril problem turizma v umetnosti, ki se je razpasel po vsem svetu. Najbolj se kaže v fotografiranju umetniških del, ki obiskovalcu odvrne pozornost od umetniškega dela. Če bi na primer neka galerija prepovedala fotografiranje razstavljenih del, bi bili ljudje zelo nezadovoljni. In ravno to je po Yan Junovem mnenju največji problem. Razstavljenе stvari namreč ne opazuješ (neposredno) z očmi, ampak skozi fotoaparāt. Nekateri povrh tega objavijo sliko na svojem blogu, a to ni enako kot razstavljeni predmet. In če vse lahko objaviš in si ogledaš na blogu, zakaj potem sploh obiskati galerijo?

Svoj argument utemelji s tem, da če z umetnino ne navežeš osebnega stika, potem je bolje, da jo pozabiš (tj. si je ne zapomniš skozi fotoaparāt). Le zakaj lahko pozabiš oblak na nebu ali večerno zarjo, medtem ko si umetniško delo lahko zapomniš? Ali je umetnost pomembnejša od večerne zarje? Če si vse življenje namenil umetnosti, potem si boš prav gotovo zapomnil umetniška dela. Z njimi boš navezal stik, telesni stik, saj boš šel v galerijo in si delo ogledal. Ogledovanje umetnin po spletu pa nima zveze z umetnostjo in je zgolj znamenje »poturistenja« (游客化) sveta (ibid).

V najinem pogovoru o turizmu v umetnosti je Yan Jun nenehno poudarjal, da to ni zgolj kitajska značilnost, temveč je to mogoče najti po vsem svetu. V ospredju ni umetnost, ampak poslovna uspešnost posameznih galerij in umetniških ustanov. Ves svet se spreminja v turistično dejavnost oziroma v veliko turistično pokrajino (风景区). Povsod lahko prineseš fotoaparāt in povsod si lahko turist. Svet in turist sta povezana tako, da lahko povsod vse slikaš in imaš fotografirano za spominek. To, pravi Yan Jun, je vse, kar dela turist.

Nenehne izmenjave in javne izobraževalne prireditve, ki jih prirejajo velike mednarodne umetniške galerije na Zahodu, so v resnici ponoreli izbruh kapitalistične kulture. To pomeni, da ne verjamejo v umetnost. To je [zgolj] rešitev za statistične izkaze in finančno krizo. /.../ Vsem je treba povedati, da pride vsak dan na ogled tisoč ljudi ali deset tisoč ljudi. To je, da ne verjameš v umetnost, ampak jo mečeš v roke denarja in medijev. Težnja gre v smer, da so umetnost ukradli in požrli. (ibid)

S takšnim načinom se ljudi ne izobražuje v tem, da se resnično zanimajo za umetnost in z njo navežejo osebni stik, temveč se iz njih naredi turiste, ki obišejo neko galerijo ali umetniško območje (npr. Umetniško območje 798 v Pekingu) samo zato, ker je tja pač treba iti oziroma ker so jim drugi rekli, da je tja dobro iti. S tem, ko se ljudi spreminja v turiste, ki ne pridejo na prizorišče zato, ker se za zadevo zanimajo, ampak zato, ker tja pridejo tudi drugi ljudje, se jih

prikrajša za resnični stik z umetnostjo in za njeno razumevanje. S tem, pravi Yan Jun, se ljudi spreminja v bedake (傻子). Potrošnik umetnosti (艺术消费者) je tako v ekonomskem pogledu udeležen v izmenjavi enake vrednosti (等价交换). In to je način delovanja kapitalizma v današnji kulturi. To, poudarja Yan Jun, ni izobraževanje ljudi v umetnosti.

Yan Juna sem vprašal, kaj lahko storimo, da spremenimo to stanje umetnosti v današnjem svetu. Odgovarja, da če že ne moremo spremeniti stanja, v katerem se umetnost nahaja, potem moramo vsaj razumeti to stanje. Dojetju, da to, kar se dogaja, ni prav, naravno sledi trud posameznika, da si prizadeva spremeniti stanje. Omenil sem, da morda veliko ljudi razume ta položaj, a so preveč pasivni oziroma nočejo ničesar narediti, da bi se kaj spremenilo. Yan Jun vidi problem v tem, da umetniki ne verjamejo, da lahko s svojo umetnostjo izboljšajo položaj. Bistvo je v tem, da se zavedaš (知道) in verjameš (相信), da lahko s svojo umetnostjo izboljšaš (发展出来) sebe, svojo tehniko, svoje občinstvo ter s tem pripomoreš k spreminjanju sveta.

Toda, če ne začneš v to verjeti, to ne pomeni zavedanja. To samo pomeni, da si zajebano pameten. Le česa pa današnji ljudje ne vedo? Karkoli jim govoriš, je vsem jasno: »Ja, ja, imaš prav, socializem je grozen, partija je grozna, oh, pa sem res bebec, si bom kupil avto, ker drugega res ne morem narediti. Vem, da je nakup avta bedarija, ker bom vsak dan v prometnem zamašku, vendar pa ga bom vseeno kupil.« Ali to pomeni zavedanje? (ibid)

Na koncu sva prišla do vprašanja, kaj sploh je umetnost. Yan Jun meni, da je zadeva zelo preprosta. Najprej je treba videti, ali je neka zadeva dizajn (设计) ali reklama (广告). Če je karkoli od tega, potem ni umetnost. Na primer, v 798 sicer ni reklam, razstavljen pa je dizajn. Yan Jun razpravo o tem konča z ugotovitvijo, da je pri tej stvari najmanj, kar ve, kaj ni umetnost. To, kaj je umetnost, pa je zelo težko presoditi.

In preusmeri pogovor na kitajsko sodobno umetnost (中国当代艺术). Večina le-te so reklame, dizajn in notranja oprema (室内装修). In kaj je notranja oprema? »To, da v nekem prostoru obesim sliko, v drugem plakat.« Yan Jun je z roko lopnil po mizi, za katero sva sedela, in izjavil: »To je kitajska umetnost!«

Ko sem se v svoji doktorski raziskavi pogovarjal z eksperimentalnim ambientalnim glasbenikom Zhang Jianom, je ta povedal, da ima veliko ljudi potencial umetnika. Problem je zgolj v tem, da nimajo denarja oziroma svoje umetnosti ne znajo prodajati. Del umetnosti je zanj tudi prodajanje svojih umetnin. Po Zhang Jianovem mnenju veliko umetnikov ne dojamemo, da je del njihovega umetniškega poklica oziroma dela tudi služenje denarja, s katerim se lahko preživljajo. Številni umetniki so denarno raje odvisni od drugih ljudi oz. institucij (državnih ali zasebnih) (Zhang Jian, intervju, 4. januar 2011).

V zvezi s tem je kritičen do nekaterih kolegov na eksperimentalni sceni. »Ljudje, ki si jih intervjuval – Wang Fan, Wu Quan –, ne razumejo denarja. Vse plačujejo iz lastnega žepa in imajo to za svoj hobi. Največ, kar so, so ljubitelji eksperimentalne glasbe. To je zelo mizerno.« (ibid)

Solanemu umetniku in eksperimentalnemu glasbeniku Wu Quanu se zdi, da se današnja umetnost oziroma umetniki predvsem preveč zanašajo na znanost in tehniko oziroma pretirano povezujejo znanost z umetnostjo. Hitro se namreč zgodi, da umetniki s tem pokažejo zgolj obvladavanje tehnologije, ne pa svoje umetniške nadarjenosti. »V njihovi umetnosti je zgolj tehnika in ne umetnost.« (他们的艺术只有“术”，没有“艺”。) (Wu Quan, intervju, 7. november 2010) Po njegovem mnenju je to sicer umetnost, a ne more popolnoma zadovoljiti človeka.

Zvočni umetnik Feng Hao poudarja problem ljudi, ki si pridejo na umetniško razstavo. Razstavljenih predmetov ne presoja po lastnem okusu, ampak po tem, kako slaven je umetnik, ali je dobil kakšno nagrado in ali razstavlja po svetu. Pri tem pove svojo izkušnjo iz študentskih časov. Na neki razstavi je razstavljal abstraktno sliko, za katero je dobil nagrado. Zanimalo ga je, kaj ljudje menijo o sliki. Ker je bil še študent, ga večina ljudi ni poznala. Zato se je postavil

v bližino slike in poslušal pripombe obiskovalcev. »Ugotovil sem, da je bilo posebno smešno to, kako so ocenjevali sliko: 'Oh, ta slika je zelo dobra.' Ker je bila nagrajena, je bila seveda zelo dobra, niso je ocenjevali po lastnih merilih.« (Feng Hao, intervju, 7. november 2010)

Božični performans v UCCA

Umetniško območje 798 je nastalo v starem tovarniškem kompleksu, kamor so se po letu 2000 selili umetniki, ki so si tam postavljali studie, prav tako pa so tam nastale številne komercialne galerije in založbe. Do danes je območje postalo slavno po vsem svetu in privablja množice turistov (Lin, 2010: 213). Prav tako se odpirajo galerije, ki poleg razstav posredujejo tudi pri prodaji umetniških del z Zahoda zbiralcem na Kitajskem in pomagajo kitajskim umetnikom pri prodaji umetniških del na Zahodu (ibid: 216).

Po obisku območja 798 leta 2005 je ameriški umetnostni kritik David Spalding izjavil, da je Peking »ujet med dvema svetovoma: med preteklostjo, ki jo rade volje pozablja, in veličastno, utopično prihodnostjo, ki je nedosegljiva.« V umetniškem območju 798 je bil Spalding priča pretekle socialistične distopije, ki jo spremlja »veličastna, utopična prihodnost« globalnega kapitalizma (ibid: 215). V širšem pomenu bi bila morda ta »veličastna, utopična prihodnost« lahko

to, kar je Slavoj Žižek poimenoval »zadnja velika utopija globalne kapitalistične liberalne demokracije ..., katere konec označuje 9/11.« Tako kot je Kitajska v preteklosti zagrabila socialistično utopijo, se je oprijela tudi te nove utopije. Vendar je tudi ta »čudežna dežela« začutila posledice finančnih pretresov na globalnem finančnem trgu. Lin navaja zapis Eugena Tanga, novinarja portala



Foto: Yan Jun

Bloomberg.com, ki je zapisal, da je »območje 798 v Pekingju, ki je bilo priljubljena turistična destinacija med olimpijskimi igrami leta 2008, postalo mesto duhov, ker je finančna kriza posrkala bogastvo in se je zmanjšal nakupe umetnin.« Po olimpijskih igrah je okoli 40 galerij zaprlo svoja vrata, ker ob upadu naročil niso več zmogle plačevati visokih najemnin (ibid: 216).

Že omenjeni David Spalding je pozneje postal eden od mednarodnih kuratorjev Ullensovega centra za sodobno umetnost (UCCA), ki sta ga v območju 798 leta 2007 odprla belgijska zakonca Guy in Myriam Ullens. Takrat je *China Daily* poročal, da je UCCA prva velika umetniška institucija s tujim kapitalom v območju 798 in da bo delovala kot katalizator za uveljavljajoče se projekte na novi kitajski kulturni sceni ter bo referenčna točka mednarodne umetniške scene (ibid: 215). V nasprotju z nekaterimi drugimi galerijami (npr. galerijo Pace) je UCCA neprofitna galerija (ibid: 216).

Tako imenovani božični performans (imenovan tako, ker je potekal na božični dan leta 2010) je bil zadnji v seriji performansov Sub UCCA Jam, ki jih je kuriral Yan Jun. Sam performans sploh ni bil performans v pravem pomenu, ampak kaotična kakofonija najrazličnejših



Foto: Yan Jun

govnici, kjer ne delajo nič drugega kakor razstavljajo blago različnih »proizvajalcev«, ne da bi se kakorkoli potrudili za umetnike. Položaj je torej podoben kakor v nekaterih velikih mednarodnih umetniških centrih, kjer se skozi leto nenehno vrstijo različni dogodki. A Yan Junu se to samo po sebi ne zdi problematično. Problem je v tem, da je kljub povečanemu številu umetniških dogodkov število osebja, ki umetnikom pomaga pri pripravi dogodka, vedno enako. Z drugimi besedami povedano, ti ljudje so čedalje bolj preobremenjeni. Kaj takega, pravi Yan Jun, se na Zahodu ne more zgoditi (Yan Jun, intervju, 29. maj 2011).

Problem v UCCA je torej, da se zaposleni ne posvečajo dovolj (oz. se ne morejo v zadostni meri posvetiti) posameznim umetnikom, ki tam razstavljajo ali performirajo. Posamezni delavec mora skrbeti za pripravo dveh dogodkov na dveh različnih lokacijah hkrati. Ne more se torej v celoti posvečati pripravi in izvedbi enega dogodka. Seveda galerija v končnem poročilu ponosno zapiše, kako veliko dogodkov so izpeljali. Za Yan Juna ni to nič drugega kot zavajanje ljudi. Pripravi umetniških dogodkov se je namreč treba v celoti posvetiti, z vso dušo in srcem.

zvokov. Po prostorih galerije so korakali saksofonisti in pihali žalostne, improvizirane melodije, preostali udeleženci so igrali na najrazličnejše elektronske naprave, ki so proizvajale zvoke, nekateri pa so trgali časopise in metali smeti po vsem prostoru. Od glasbenikov, intervjuvanih za pričujočo razpravo, so se performansu udeležili Yan Jun (v vlogi kuratorja), Wu Quan (ki je igral na neko zvočno igralo in kadil – ko ga je uslužbenec galerije opozoril, da ni dovoljeno kaditi, mu je Wu odvrnil, da je to umetniški performans), Feng Hao (ki je prostovoljcem zavezal oči ter jim dal v ušesa slušalke, povezane z mikrofonom, nato pa jih je za roko vodil po vsem prostoru, polnem različnih glasnih zvokov, ki jih je še dodatno ojačal). Na performansu je bil tudi Yang Licai, lastnik trgovine z glasbo neodvisne in eksperimentalne scene, ki je brcal po prostoru prazno plastenko za vodo in vsake toliko katerega od gledalcev zašepetal v uho: »Prišel je volk!« (狼来了!). Na koncu je v zadnji dvorani galerije po tleh (in po majhni zastavici LR Kitajske) razlil vedro vode z zlatimi ribicami, ki jo je poprej po galerijskem prostoru prenašal njegov asistent.

Yan Jun je ozadje tega performansu razložil s tem, da ljudi, ki vodijo galerijo, zanima predvsem, kako nagrmaditi čim več dogodkov in razstav, da bi privabili čim več obiskovalcev. V osnovi ni s tem nič narobe, a problem nastane, ko so zaposleni, ki skrbijo za potek posameznega dogodka, preobremenjeni. Vse je torej podobno velebla-



Foto: Yan Jun

Če hočem pripraviti prireditve, se moram najprej dogovoriti z odgovornimi v tem prostoru, vedeti moram, zakaj bi rad pripravil ta dogodek in kaj sploh bi pripravili, kako bomo to posredovali javnosti, ne da bomo samo natisnili obvestilo in po e-pošti obvestili obiskovalce, naj pridejo. Potem pa do konca ne dobiš nikogar, ki bi ti pomagal pri delu. Oziroma drugače povedano, pomoč pri delu je nezadostna. Tako je zato, ker opravljajo toliko dela, ki pa se razprši na tisoče prireditev. Z vidika posameznega dogodka to ne zadostuje. (Yan Jun, intervju, 29. maj 2011)

Vse to se vpliva tudi na obiskovalce, ki pridejo v galerijski prostor. Yan Jun pravi, da to niso ljubitelji umetnosti, ampak turisti in da UCCA s svojim načinom dela spodbuja takšen »umetnostni« turizem. Nazadnje opaziš, da umetniški izdelki in umetniki sploh niso pomembni, temveč je pomembno zgolj ukvarjanje s turistično obrtjo.

Pri pripravi serije performansov v UCCA so bili vsi nastopajoči zelo prizadeti. Ljudje, ki so prihajali na performanse, so bili turisti in ne pravi ljubitelji zvočne umetnosti. Niti eden od zaposlenih jim pri pripravi ni pomagal oziroma so se vedli do njih neverjetno hladno. »Po prihodu v UCCA je bilo tako, kot [da bi bili mi vsi] jebeni instantni špageti. Zato ni mogoče, da bi imel rad ta prostor.« (ibid)

Kot samoumevno se mi je postavilo vprašanje, zakaj je potemtakem sploh začel serijo performansov v UCCA. Yan Jun je odgovoril, da je hotel videti situacijo od blizu in da so v zadnjem performansu združena spoznanja, ki so si jih nabrali nastopajoči: zakaj je na Kitajskem kapitalistična kultura uspešna, kako je videti in kako deluje. Vse to je spoznal v letu pripravljanja serije performansov v UCCA. Vsa ta spoznanja so bila združena v zadnjem performansu. Yan Jun pravi, da mu z vidika te serije umetnost pomaga razumeti družbo in z njo naveže stik. V tem smislu je nastopajočim tudi rekel pred performansom: »Na tokratnem performansu bomo delali po svoje. Ne zato, da bi bili veseli, ampak da občutimo to materijo. Da občutimo to apatijo, da spoznamo, da živimo v takšni realnosti. Spoznali bomo realnost.« (ibid)

Odziv obiskovalcev je bil turističen. Po mojem lastnem opazovanju se je mnogim zdel velik spektakel, ljudje so nenehno fotografirali, snemali videofilme, ...⁴ Tudi Yan Jun opozarja, da je bil rezultat pričakovan: slikanje, snemanje, začudenje in vse to povzame z izjavo, da če umetnik ne more spremeniti družbe, potem je najmanj, kar lahko doseže, to, da skozi svojo ustvarjalnost razume družbo (ibid).

Ruan Qianrui je za serijo 12 performansov v UCCA oblikoval plakate. Toda v nasprotju s plakati, ki so razobešeni po vsem območju 798 in ki z bleščečimi napismi in barvami vabijo na različne prireditve, se je odločil, da oblikuje preproste plakate, ki ne bodejo v oči oziroma ljudem ne povedo ničesar (Ruan Qianrui, intervju, 16. april 2011).

Tudi Ruan Qianrui je podal svoje videnje božičnega performansa v UCCA. Zdelo se mu je zelo kaotično in zelo v redu, čeprav so bili delavci v UCCA zelo jezni. Sporočilo performansa pa je bilo zelo jasno: s tem



Foto: Yan Jun

⁴ Največji spektakelski »orgazem« obiskovalcev je bil nedvomno ob razlitju vedra z ribicami, ko so kot pobesneli začeli snemati fotografije in filme.

so rekli instituciji UCCA »adijo«. »UCCA je podoben najemodajalcu. Dajo ti zgolj prostor v najem. Gre jim za to, da je čim bolj živahno in jih v resnici ne zanima performans. Imajo veliko prostorov: 'O.K., to bomo tebi oddali.' Samo to je in nič drugega. V resnici niso kulturniki. /.../ 798 je ena velika tržnica.« (ibid)

Tudi Ruan Qianrui poudarja, da se je vse skupaj sprevrglo v turistično in poslovno dejavnost. Večina obiskovalcev je turistov. »Sami sploh ne vedo, kaj počnejo, in tudi nočejo vedeti, kaj počnejo, ampak se zgolj privlečejo s svojim trup[1]om [v 798]. V možganih ni nikakršne refleksije, lahko jim razlagaš ali pa jih zmerjaš, pa ne bo nikakršnega odziva. Vse so samo tržni izdelki. Se pravi, da je samo ena izbira: kupiti ali ne kupiti.« (ibid)

Zvočna umetnica Vavabond sicer ni sodelovala pri božičnem performansu v UCCA, vendar je bila v najinem pogovoru zelo kritična do umetniškega območja 798. Pravi, da je postal turistični kraj in kljub temu, da razstavljajo sodobno umetnost, je sam kraj zelo komercializiran (Vavabond, intervju, 23. oktober 2010).

Zvočni umetnik Feng Hao meni, da je UCCA veleblagovnica in je postala zelo dolgočasen kraj. Zato potrebuje določeno kontinuiteto, se pravi, nenehno ponujanje dogodkov. V zadnjem performansu so umetniki pokazali, kam je to pripeljalo in kaj so UCCA-sistemu postali oni sami. Postali so blago (现货) (Feng Hao, intervju, 9. april 2011).

Tudi Feng Hao poudarja turistično plat UCCA. Ironično pove, da je UCCA turistični sveti kraj (游览的圣地), ki se po tej plati ne razlikuje veliko od Prepovedanega mesta. Feng Hao meni, da so ljudje, ki obiskujejo 798, specializirani turisti (专业的游客), ki se vedejo enako kot turisti: pridejo si ogledat nove stvari (新鲜的东西) in jih fotografirajo. Feng Hao poudarja, da v 798 zelo težko najdeš ljudi, ki se resnično zanimajo za umetnost (ibid).

Navede tudi občutke nastopajočih v seriji teh performansov. Vsi nastopajoči so jasno začutili odnos obiskovalcev in zaposlenih v UCCA: zanje so bili turistična znamenitost (景观). V zadnjem performansu so poskusili prav to izraziti (ibid).

Posebno vlogo v božičnem performansu zaseda Yang Licai, ki je v umetniškem območju 798 do leta 2010 vodil trgovino z eksperimentalno in neodvisno glasbo. Ker pa je bil kot politični aktivist deležen pritiskov oblasti, so ga upravljavci umetniškega območja 798 leta 2010 odslovili.

Svoje mnenje o božičnem performansu v UCCA je povezal Yang Licai s svojim delovanjem v 798. Svoj performans je predvsem naredil na podlagi razmer, ki jih je opazoval v 798, in svojega razočaranja, ker so ga vrgli ven. Na razvoj umetnosti v 798 gleda v podobni luči kot razvoj celotne Kitajske. »Vsa Kitajska čedalje bolj spominja na supermarket. Ljudje so se spremenili v trgovce ali pa potrošnike. /.../ Ko sem odšel iz 798, so bile njihove razstave čedalje slabše.« (Yang Licai, intervju, 7. junij 2011)⁵

Povedal je, da je bilo leta 2005, ko se je vselil v 798, popolnoma drugače. Takrat je bilo umetniško območje 798 zares platforma za sodobno umetnost. »Počasi [pa se je prikradel] podjetniški duh, vključno z nadzorom politike. Umetniško območje se je spremenilo v območje brez umetnosti in brez kulture. Postalo je turistično območje. V osnovi je to nasprotje umetnosti. /.../ Spremenilo se je v to, da je v resnici to smrt umetniškega območja. Spremenilo se je v lažno umetniško območje.« (ibid)

Položaj se je začel spreminjati in Yang Licai to opisuje kot uničevanje umetnosti. Zato je v

⁵ Za zelo jasno in po svoje simbolno znamenje supermarketizacije umetnosti v območju 798 bi prav gotovo lahko označili razstavo *Art in Motion*, ki je bila v galeriji Long Match Space leta 2007. Na ogled so bili postavljeni štirje avtomobili znamke BMW, ki so jih oblikovali prominentni umetniki, prav tako pa so bila na ogled postavljena dela nekaterih kitajskih avantgardnih umetnikov. Podobne razstave BMW-jev so potekale tudi v nekaterih drugih državah (Malezija, Singapur, Filipini, Južna Koreja, Avstralija, Nova Zelandija, Indija, Kitajska, Rusija, Turčija in ZDA). Ta razstava je bila primer enormne materialne in institucionalne moči kapitalizma na eni strani ter asimilacije Kitajske v svetovno avtomobilsko industrijo in kulturo na drugi strani. (Lin, 2010: 16)

svojem performansu poskusil to izraziti. »Prišel je volk« izraža realno stanje umetnosti v 798: kako to območje živi in kako modno je postalo.

Sklep

Primerjava s položajem na področju sodobne umetnosti v svetu, kakor ga opisuje Stallabrax, pokaže, da je šla sodobna umetnost na Kitajskem skozi podobno zgodbo tranzicije, ko sta danes v ospredju tržna logika in množičnost oz. turizem (Stallabrax to poimenuje kulturno potrošništvo), medtem ko so umetniki ponižani v producenente spektaklov za privabljanje množic. Kakšen je namen umetniškega dela oziroma kakšna globlja ideja je v ozadju umetniškega dela, je postalo manj pomembno.

Iz pričujoče razprave in izjav eksperimentalnih zvočnih umetnikov v Pekingu je razvidno, da nekateri umetniki zavračajo takšen razvoj. V ospredju njihovega zavračanja je predvsem to, da umetnost ne more biti izenačena s kulturnimi turističnimi znamenitostmi, temveč je priložnost za razmislek o lastnem obstoju in bivanju v tem svetu. Žal je ta refleksija v sodobni praksi umetniških galerij odsotna in cilj božičnega performansa (ki se je, simbolično, odvil na božič, najbolj komercializiran praznik na Zahodu in tudi na Kitajskem) je bil ravno v tem, da opozori na to problematiko. Razumemo ga lahko predvsem kot upor proti kulturnemu potrošništvu. Umetniki so celoten dogodek izpeljali v smislu: »Če hočete imeti šov za turiste, ga boste imeli.« Svoj upor so torej pokazali tako, da so v galeriji tudi zares priredili pravi turistični šov, ki pa so ga privedli do skrajnosti oziroma do absurda. Prav zato vodstvo galerije ni bilo prav nič zadovoljno, a žal (kot sem izvedel pozneje, ko sem se pogovarjal z udeleženci performansa) tudi niso razumeli, kaj so jim hoteli umetniki sporočiti: umetnost naj še naprej privlači ljudi, ki si jo bodo ogledali, a ti ljudje naj imajo tudi določeno refleksijo ob tem dogodku. Umetniške galerije bi morale predvsem spodbujati zadnje in ne, da je edino merilo uspešnosti statistika obiskov galerije, ki jim pomaga pri privabljanju sponzorjev.

Kaj storiti, da bi se položaj izboljšal? Morda je tu še najbolj na mestu Yan Junova misel, da bi se morali predvsem umetniki začeti zavedati, da lahko s svojo umetnostjo vplivajo svet in mišljenje ljudi. A tega ne morejo doseči z zvezdništvom, kakor to počne Ai Weiwei, temveč s povezavo z drugimi umetniki. Šele dobro delujoča mreža podobno razmišljajočih ljudi je lahko dovolj učinkovita v prizadevanju za ozaveščanje ljudi.

Literatura

- HO, PUAY-PENG (2008): Consuming Art in Middle Class China. V *Patterns of Middle Class Consumption in India and China*, C. Jeffrelot in P. van der Veer (ur.), 277–291. Los Angeles: Sage Publications.
- KRAUS, RICHARD CURT (2004): *The Party and the Arty in China: The New Politics of Culture*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- LIN, XIAOPING (2010): *Children of Marx and Coca Cola: Chinese avant-garde art and independent cinema*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- LIU, KANG (2000): Popular Culture and the Culture of the Masses in Contemporary China. V *Postmodernism & China*, A. Dirlik in Zhang Xudong (ur.), 123–144. Durham, London: Duke University Press.
- STALLABRASS, RICHARD (2004): *Art Incorporated*. Oxford: Oxford University Press.

Dobršen del članka temelji na intervjujih, ki sem jih opravil z eksperimentalnimi elektronskimi glasbeniki ter jih po zvočnem zapisu transkribiral (ime umetnika, datum opravljenega intervjuja):

FENG HAO, 7. november 2010, 9. april 2011
RUAN QIANRUI, 16. april 2011

YAN JUN, 29. maj 2011
YANG LICAI, 7. junij 2011
VAVABOND, 23. oktober 2010
WU QUAN, 7. november 2010
ZHANG JIAN, 4. januar 2011

TRANSFORMACIJE, TRANZICIJE, REFORME

改造, 过度, 改革

Vloga intelektualcev med kitajsko tranzicijo¹

Abstract

The Role of Intellectuals in the Process of Chinese Transition

1989 was a historical watershed; nearly a century of socialist experimentation came to an end. Two worlds became one: a global-capitalist world. Although China's socialism did not collapse as did the Soviet Union's or Eastern Europe's, this was hardly a barrier to China's rapid joining the globalizing process in the fields of the economy, production, and trade. Indeed, the Chinese government's continued support for socialism does not pose an obstacle to the following conclusion: In all of its behavior, including economic, political, and cultural – even in government behavior – China has completely conformed to the dictate of capital and the market. If we aspire to understand Chinese intellectual and cultural life in the last decade of the twentieth century, we must understand the transformations mentioned above and their corresponding social manifestations. The present article is an abridged version of Wang Hui's text *Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity* in the volume *Social Text – Intellectual Politics in the post-Tian An Men China*.

Keywords: intellectuals, China, West, modern, tradition, marxism, Mao Zedong

Povzetek

Leto 1989 je pomenilo zgodovinsko prelomnico; končal se je skoraj stoletni socialistični eksperiment. Dva sveta sta postala en sam, globalno-kapitalistični svet. Čeprav se kitajski socializem ni zrušil, kot se je v Vzhodni Evropi in Sovjetski zvezi, to pri vključevanju Kitajske v proces globalizacije na področju ekonomije, proizvodnje in trgovine ni pomenilo večje ovire. Kitajska vlada še vedno podpira socializem, četudi je v vseh svojih segmentih, vključno z ekonomskim, političnim in kulturnim, ter s podporo delovanja vlade, postala povsem podrejena diktatu kapitala in aktivnostim trga. Če želimo razumeti kitajsko intelektualno in kulturno življenje zadnjega desetletja 20. stoletja, moramo najprej razumeti te transformacije in družbene manifestacije, ki spadajo zraven.

Ključne besede: intelektualci, Kitajska, Zahod, moderna, tradicija, marksizem, Mao Zedong

¹ Članek je skrajšana različica daljšega Wang Huijevega eseja z naslovom *Dangdai Zhongguode sixiang zhuangkuang yu xiandaixing wenti* 當代中國的思想狀況與現代性問題 (Sodobna kitajska miselnost in vprašanje modernosti), ki je leta 1997 izšel v reviji *Taiwan shehui yanjiu*. Leta 1998 je bil objavljen tudi v angleškem prevodu Rebecce E. Karl z naslovom *Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity*. *Social Text* (55): 9–44.

Konec zgodovine?

Preden se lotimo analize sodobne kitajske misli, moramo raziskati več predpostavk, ki so tesno povezane z refleksijami intelektualnih krogov iz 90. let 20. stoletja: prvič, incident na Trgu nebeškega miru leta 1989 ni bistveno spremenil reformnih smernic, katerim je Kitajska sledila od konca 70. let 20. stoletja; nasprotno, pod državno direktivo se je reformna politika še pospešila, tako da je bil razvoj reform celo hitrejši kot v 80. letih, ko so reforme doživele največji razcvet. (Pri reformah mislim predvsem na prilagoditev tržnim mehanizmom in na proces strukturnih reform gospodarstva ter sodstva.) Komercializacija in poraba, ki le-to spremlja, sta radikalno prodrli v vsak segment družbenega življenja. V tem kontekstu se nista temeljito spremenili zgolj družbena vloga intelektualcev in njihova profesija, temveč tudi družbena in ekonomska vloga vlade na vseh ravneh, s tem ko je njeno delovanje postajalo iz dneva v dan bolj vezano na kapital.

Drugič, v 90. letih kitajski intelektualni diskurzi niso izhajali zgolj iz Kitajske, temveč tudi iz tujine. Incident na Trgu Nebeškega miru je sprožil veliko reakcij etabliranih intelektualcev, prav tako je iz takšnih in drugačnih razlogov takrat Kitajsko zapustilo veliko akademikov in drugih, ki so se pozneje odločili ostati v tujini oz. živeti v izgnanstvu. Hkrati je zaključilo študij veliko takih, ki so študirali v Evropi, ZDA in na Japonskem pod pokroviteljstvom državne politike šolanja v tujini, ki so jo izvajali konec 70. let. Nekateri od njih so se zaposlili v tujini, drugi pa so se vrnili na Kitajsko. Iz perspektive intelektualne subjektivitete sta bili ti dve generaciji kitajskih intelektualcev izpostavljeni različnim izkušnjam, vendar sta imeli obe priložnost temeljito spoznati zahodno družbo in njene intelektualne trende. Svoja opažanja so tako lahko prenesli v analize ter tako odprli drugačno perspektivo Kitajske, kot so jo videli ljudje, ki so ostali doma. Z vidika učnih sistemov so moderna izobrazba in raziskave postale strukturno transnacionalne, kar pomeni, da se je produkcija znanja in raziskovalnih aktivnosti inkorporirala v proces globalizacije.

Tretjič, po letu 1989 kitajskim intelektualcem ni preostalo drugega, kot da znova razmislijo o svojih zgodovinskih izkušnjah. Pod pritiskom strogega družbenega okolja in po svoji lastni izbiri se je velika večina intelektualcev, ki so se ukvarjali s humanistiko in družboslovjem, odpovedala novemu razsvetljskemu slogu iz 80. let. Po razpravah o problemih intelektualnega dela in sprejemanju čedalje bolj specializiranih raziskav so se očitno preusmerili v bolj profesionaliziran slog. Sprva so uporabljali Webrovo teorijo profesionalizacije raziskovanja, da bi upravičili ta obrat; to lahko razumemo kot metodo samoregulacije pod strogimi pogoji, ki so opredeljevali kitajsko družbo po letu 1989. Skoraj sočasno, še zlasti pa po letu 1992, je proces marketizacije spodbudil težnjo po socialni stratifikaciji. Ta težnja je bila navidezno skladna z notranjo profesionalizacijo raziskovanja; napredek v profesionalizaciji in institucionalizaciji intelektualnega življenja je postopoma temeljito spremenil vlogo intelektualcev. Intelektualci 80. let so se sčasoma prelevili v strokovnjake, učenjake in eksperte.

Seveda je še veliko okoliščin, ki bi jih tukaj lahko našteali, vendar je na splošno mogoče reči, da so tri zgoraj naštetje okoliščine ustvarile povsem drugačno družbeno okolje, kot je tisto, v katerem so delovali intelektualci 80. let. Ne samo da je to globoko spremenilo odnos intelektualcev do države, tudi enotnost intelektualcev kot skupine ni več obstajala. Kitajski intelektualci so se na te spremembe odzvali na različne načine: nekateri so se obrnili k tradicionalnim vrednotam, drugi k promociji humanizma; nekateri so se zavedno odločili za profesionalizem; spet drugi pa so se začutili klicane k neodvisnemu intelektualnemu poslanstvu. Po eni strani so ti različni, včasih celo kontradiktorni pristopi omogočili kitajskim intelektualcem ohranjanje kritičnosti in moralne obsodbe sodobne družbe, po drugi pa so postavili podlago za njihovo lastno reorientacijo. Intelektualci 80. let so sami sebe videli kot kulturne junake in kot ljudi, ki postavljajo trende, intelektualci 90. let pa vneto iščejo nove načine prilagajanja novemu položaju. Soočiti so se morali z bolečim dejstvom, da so zaradi prodirajoče kulture podjetništva izgubili status kulturnih junakov ali moralnih razsodnikov.

Sodobna kitajska družba je vstopila v kompleksno ero in pogledi intelektualcev kot skupine

so postali nejasni. V sodobni zgodovini se je misel kitajskih intelektualcev osredinjala na kitajsko modernizacijo in na probleme nezmožnosti Kitajske, da bi se modernizirala. V 80. letih 20. stoletja se je kritika kitajskih intelektualcev usmerila v ponovni razmislek in novo vrednotenje kitajskega socializma, ki je bil po svojih metodah označen kot nemoderen. V resnici je jasnost tega razmišljanja izhajala iz razjasnitve družbenih vprašanj. Za intelektualce je po eni strani modernizacija pomenila iskanje bogastva in moči vzporedno z vzpostavitvijo moderne nacionalne države, po drugi pa je bila proces prevrednotenja njihove družbe in tradicije po merilih zahodne družbe in njenih kultur ter vrednot. Zato se prevladujoče paradigme kitajskih diskurzov nahajajo znotraj binarnih kategorij »Kitajska/Zahod« in »tradicija/modernost«.

Vendar pa so problemi postali veliko kompleksnejši, odkar se je kitajska modernizacija začela čedalje bolj približevati globalnemu kapitalizmu. Prvič, razlogov za krizo v etiki in kulturi v kitajski družbi ne moremo več pripisovati zastarelosti kitajske tradicije (nekateri pa menijo celo, da je tovrstne krize ustvarilo ravno zavračanje kitajske tradicije); številne probleme je povzročila prav modernizacija. Drugič, za probleme Kitajske ne moremo kriviti kitajskega socializma, ko pa so gospodarske reforme že pripeljale do formiranja domačega kapitalističnega trga, hkrati pa je zasebni sektor odgovoren že za več kot polovico državnega BDP. Tretjič, vse od razpada sovjetskega in vzhodnoevropskih socialističnih sistemov je globalni kapitalizem postal vodilna sila napredka sodobnega sveta; kitajske reforme so že pripeljale do popolne inkorporacije kitajskega ekonomskega in kulturnega procesa v ta globalni trg. V tem kontekstu kitajskih sociokulturnih problemov, vključno z ravnanjem vlade, ne moremo več analizirati skozi prizmo enotne Kitajske. Drugače povedano, pri ponovnem premisleku o kitajski družbi običajne tarče kritike ne morejo več razložiti sodobnih problemov. Ko govorimo o zgodovinskem vzponu »azijskega kapitalizma«, tradicije ne moremo označiti kot samoumevno škodljiv dejavnik. Z internacionalizacijo proizvodnje in trgovine v kapitalizmu – v diskurzu zgodovinske globalizacije – tudi »nacije« ne moremo več obravnavati kot samoumevne enote analize. (To pa ne pomeni, da je sodobnemu svetu uspelo zgraditi nadnacionalni politični sistem, nasprotno, ravno stare nacionalne strukture so omogočale in omogočajo internacionalizacijo proizvodnje in trgovanja. Problem je v tem, da so se nacionalne strukture čedalje manj sposobne prilagajati procesu globalizirane proizvodnje in kulture. Ravno v tem smislu se državni sistem ter zmogljivost države, da nadzira sociopolitiko, soočata s temeljito preobrazbo.) Zaradi popolnega prepleta kapitalističnih aktivnosti in družbenega življenja so državne smernice, državna moč ter vse državne institucije močno vezane na kapital; zato na problem ne moremo več gledati zgolj iz državne perspektive. (To pa ne pomeni, da so državne analize nepomembne.)²

Kaj so torej problemi Kitajske? Kakšne metode in kakšen jezik bi morali uporabljati pri analizi le-teh? Različni populistični, relativistični in nihilistični pristopi so onemogočili ponovno uveljavitev enotnih parametrov vrednotenja. Zagovorniki različnih alternativnih teorij, katerih glavna karakteristika je kritična ostrina, so med svojimi razgretimi razpravami začeli prepoznati, da sama ideja »kritike« začenja izgubljati svojo vitalnost. Najprej je namreč treba določiti osnovo kritike.

Sodobni kitajski intelektualci so opustili analizo kapitala (vključno z analizo kompleksnega razmerja med političnim, ekonomskim in kulturnim kapitalom); prav tako so opustili raziskave o prepletenosti ter vzajemno konfliktnih odnosih med trgom, družbo in državo. Namesto tega so svoj pogled zreducirali na raven moralnosti ali na ideološko uokvirjanje modernizacije. To je še posebej pomemben trenutek. Kapital vdira v vsako poro družbenega in političnega življenja, procesi modernizacije pa nas potiskajo v premnoge socialne krize, kot so eksplozija populacije, okoljska degradacija, neravnovesja v socialno-distribucijskih sistemih, korupcija in druge politične razmere, neločljivo povezane s temi problemi. Ob tem pa je skorajda neverjetno dejstvo,

² Na primer, v sino-ameriških debatah in pogajanjih glede človekovih pravic je pomembno analizirati, ali bodo le-te konec koncev razumljene kot ekonomske ali kot politične pravice.

da se kitajski intelektualci izogibajo razpravi o katerikoli od naštetih stvari.

Sodobni kitajski socialni in kulturni problemi so povezani s problemom kitajske modernosti na veliko kompleksnih načinov. Tako se mi zastavlja naslednje vprašanje: Če je zgodovina kitajskega socialističnega eksperimentiranja glavna karakteristika kitajske modernosti, zakaj potem intelektualci novega razsvetljenstva, ki so črpali iz Webra in drugih teoretikov pri kritiki socializma, niso logično prišli do kritične refleksije same modernosti?

V kontekstu sodobnih globalnih sprememb so kitajske reforme po eni strani korenito reorganizirale temeljne strukture kitajske družbe. (Nuja po samopotrditvi, ki jo čutijo kitajski intelektualci, kot takšna kaže, da se je njihov položaj centralnih subjektov v družbi in kulturi pomaknil na margino. Spremembe v fiksnih položajih družbenih razredov so nedvomno dokaz, da se družbena struktura reorganizira.) Po drugi strani so kitajske reforme na nerazpoznaven in nespecificiran način pripomogle k razvojni orientaciji globalnega kapitalizma samega. (Razprave glede posebnosti kitajske poti so na koncu postavile le vprašanje o tem, ali obstaja moderna kitajska družba, ki je nastala z odklonom od zgodovinskega modela kapitalizma, niso pa postavile vprašanja o tem, ali je kitajski proces modernizacije pomemben za prevrednotenje samega koncepta modernizacije.) Menim, da so zgoraj našeta vprašanja temeljna, a ostajajo skrita v senci obsedenosti z moralo sodobnih intelektualcev. Vsa ta vprašanja razkrivajo nejasnost zgodovinskih razlogov za trenutno stanje sodobne kitajske misli.

Tri različice marksizma kot ideologije modernizacije

Preden se spustimo v kakršnokoli diskusijo o upadu kritičnega diskurza v sodobni kitajski misli, moramo razumeti zgodovinsko povezavo med kitajskim marksizmom in modernizacijo. Tisti zahodni akademiki, ki se pri analizi kitajske zgodovine opirajo na teorijo modernizacije, reducirajo problem kitajske modernizacije na problem znanstvenega in tehnološkega razvoja, to je na prehod iz agrarnega gospodarstva v urbano industrijsko gospodarstvo (glej npr. Rozman, 1988). Ker teorija modernizacije izvira iz zgodovine evropskega kapitalizma in razvoja, je bila modernizacija pogosto razumljena kot proces, prek katerega nastane kapitalistična družba. Tudi marksizem vidi modernizacijo kot način kapitalistične produkcije. Pa vendar je kitajska situacija drugačna, in sicer ne zgolj zato, ker so agendo kitajske modernizacije zastavili marksisti, marveč tudi zato, ker je marksizem sam ideologija modernizacije; poleg tega, da je bila modernizacija cilj kitajskega socialističnega gibanja, tudi to gibanje samo tvori osrednje karakteristike kitajske modernosti. Čeprav se splošno razumevanje modernizacije na Kitajskem osredinja predvsem na prehod države, ekonomije, vojske in znanosti iz zaostalosti v napredno stanje, ta koncept ne postavlja le tehnoloških ciljev in ne teži izključno k oblikovanju nacionalne države ter moderne administracije, temveč vključuje tudi teleološko zgodovinsko perspektivo in pogled na svet. Gre za način razmišljanja, prek katerega so kitajske socialne prakse razumljene kot pot k ontološkemu zgodovinskemu cilju. Takšno razumevanje pa goji držo, ki povezuje eksistencialni pomen z zgodovinskim obdobjem, v katerem se znajde posameznik. Kot rezultat je socialistična modernizacija koncept, ki ne poudarja samo razlike med socialističnimi in kapitalističnimi sistemi, temveč prinaša tudi cel niz svojih lastnih vrednot.

Torej sta modernizacija v kitajskem diskurzu ter modernizacija v teoriji modernizacije različni. Tako je zato, ker so težnje k socialistični ideološki vsebini in vrednotam neločljivo povezane s kitajskim konceptom modernizacije. Mao Zedong je verjel v nepovratnost zgodovinskega napredka in je uporabljal revolucijo ter metode velikega skoka naprej, da bi kitajsko družbo povedel na pot modernizacije. Uporabil je socialistični sistem javne lastnine, da bi vzpostavil cvetočo in močno moderno nacionalno državo, medtem ko si je hkrati prizadeval izbrisati »tri razlike« – med delavci in kmeti, med mestom in podeželjem ter med umskim in fizičnim delom. Prek gibanja, z namenom nacionalizirati ekonomijo in še posebej prek ustanovitve ljudskih komun, je Mao Zedong udejanjil svoj cilj preobrazbe kmetijstva v pri-

marno gibalo nacionalne mobilizacije; tako je uspešno vključil celotno družbo v državne cilje. Navznoter je to razrešilo težave z zbiranjem davkov, ki so se obdržale še od pozne dinastije Qing in od republikanskega obdobja; viri urbane industrializacije so zdaj morali biti zavarovani z uporabo podeželja, ki je bilo organizirano po socialističnih načelih. V tem pogledu je bilo javno lastništvo na podeželju zasnovano na neenakosti med urbanim in ruralnim sektorjem.³ Ureditev družbe pod državo je zaostali kitajski družbi omogočila združitev v enotno silo, ki naj bi dokončala nalogo oblikovanja kitajske nacije. Mao Zedong je pogosto govoril, da je njegov socialistični revolucionarni projekt dediščina in hkrati nadgradnja nacionalne revolucije Sun Zhongshana (Sun Yat-sena); v resnici je videl njegovo revolucijo iz prve polovice 20. stoletja kot dokončno rešitev kitajske modernizacije in kot njen neizogibni vrhunec (glej Mao, 1996: 610–650).

Maotov socializem je hkrati ideologija modernizacije in kritika evro-ameriške kapitalistične modernizacije. Vendar ta kritika ni kritika modernizacije kot takšne. Prav nasprotno – je stališče, temelječe na revolucionarni ideologiji in na nacionalizmu, ki je ustvarilo kritiko kapitalistične oblike oziroma stopnje modernizacije. Ravno zato je na ravni vrednot in zgodovine Mao Zedongov socializem oblika moderne antikapitalistične teorije modernizacije. S stališča njenega vpliva na državo je Maotova odprava »treh razlik« v dejanski družbeni praksi onemogočila obstoj avtonomnih kategorij, tako na ravni posameznikov, kot tudi na ravni države. Iz tega modela izvira koncept dotlej neznane hegemonistične birokratske države.

Ta »antimoderna teorija modernizacije« pa ni izključna karakteristika Mao Zedongove misli; je ena pomembnejših značilnosti kitajske misli od poznega obdobja Qing naprej. Diskurz o iskanju modernosti Kitajske se je izoblikoval v zgodovinskem kontekstu širitve imperializma in krize v kapitalizmu. Intelektualci in državni uradniki, ki so zagovarjali modernizacijo na Kitajskem, si niso mogli kaj, da ne bi razmislili, kako bi se lahko modernizacija Kitajske ognila številnim težavam, s katerimi se je srečevala zahodna kapitalistična modernost. Kang Youweijeva utopija enega sveta (*datong*), Zhang Taiyanov egalitarizem, Sun Zhongshanov princip preživetja ljudi (*minsheng zhuyi*) in raznovrstne socialistične kritike kapitalizma so šle z roko v roki s programi in načrti za graditev moderne države, gospodarstva, vojske in kulture. Rečemo lahko celo, da je temeljna značilnost kitajske misli o modernosti dvom. Rezultat je velikanski paradoks, ki se nahaja v samem jedru iskanja kitajske modernosti in v razmišljanju številnih najpomembnejših kitajskih intelektualcev.

Moderna kitajska misel uteleša kritiko in rekonceptualizacijo modernosti. Pa vendar so se v iskanju modernizacije znotraj tega določenega diskurza porodile tako prodorne ideje kot tudi antimoderne družbene prakse in utopizmi: strah pred birokratsko državo, poskus formaliziranja pravnih struktur, poudarek na absolutnem egalitarizmu in tako naprej. V zgodovinskem kontekstu Kitajske sta modernizacija in zavračanje racionalizacije potekala hkrati in to je privedlo do globokih zgodovinskih protislovij. Tako je Mao Zedong po eni strani centraliziral oblast za vzpostavitev modernega državnega sistema, po drugi pa je sprožil revolucijo prav z namenom uničenja le-tega. Po eni strani je uporabil ljudske komune in kolektive za promocijo gospodarskega razvoja Kitajske; po drugi pa je zasnoval sistem socialne distribucije, da bi se izognili izrazitim družbenim neenakostim, ki jih prinaša kapitalistična modernizacija. Po eni strani je uporabil nacionalizacijo gospodarstva, da bi zaobjel družbo pod državnim ciljem modernizacije in v tem procesu posameznikom odrekel vsakršno politično avtonomijo, po drugi pa je uporaba državnih mehanizmov za tlačjenje avtonomije »množič« v njem zbujala ogorčenje in zaskrbljenost. Če povzamemo, je izkušnja kitajske socialistične modernizacije neločljivo povezana z zgodovinsko antimodernostjo. Ta paradoks ima kulturne korenine, a je vseeno veli-

³ Težava urbano-ruralnega odnosa in njegove pozicije v procesu modernizacije na Kitajskem skozi 50. leta 20. stoletja je povezana tudi z odločitvijo Kitajske komunistične partije (KPK) za opustitev Nove demokracije in za neposreden prehod v socializem (za več glej Jin in Liu, 1993: 411–460).

ko pomembnejše iskati razlago v dvostranskem zgodovinskem diskurzu, iz katerega je kitajska modernizacija izšla (ali, natančneje, v iskanju modernizacije prek refleksij pogubnih posledic zahodnega tipa modernizacije).

Konec kulturne revolucije je zaznamoval konec maoističnega socializma, opredeljenega z neprekinjeno revolucijo in s kritiko kapitalizma. Leta 1978 se je začelo gibanje za socialistično reformo, ki traja vse do danes. Na ravni ideologije se je Maotova kritika fokusirala prvič na njegov idealistični sistem javnega lastništva in na njegov egalitarizem, ki sta oba vodila do upada učinkovitosti, in drugič, na Maotove diktatorske metode, ki so vodile do političnega zloma v vsej državi. Hkrati s potekom evalvacije in zgodovinskega povzemanja so bile sprožene kitajske socialistične reforme, katerih osrednji fokus je bil dvig učinkovitosti. Začeli so razpuščati kmetijske skupnosti in jih nadomeščati s sistemom odgovornosti na podeželju. Postopoma so se sistemi odgovornosti in delničarstva razširili tudi v urbane industrijske sektorje. Poleg tega se je med odpiranjem Kitajske navzven proces privatizacije na Kitajskem postopoma zlil v globalni kapitalistični trg.⁴ Sodobne reforme so opustile Maotove idealistične metode modernizacije, obdržale pa so njegove cilje; socialistična ideologija sodobnih reform je vrsta modernizacijskega, kot tudi funkcionalističnega, marksizma. Drugače od Maotove modernizacije sta najpomembnejši posebnosti socialističnih reform, ki jih Kitajska trenutno izvaja, marketizacija na gospodarskem področju in zblíževanje kitajskega gospodarstva, družbe in kulture s sodobnim kapitalističnim sistemom. V nasprotju z Maotovim socializmom je sodobni socializem vrsta marksizma kot ideologije modernizacije, čeprav mu je bil v osnovi že odvzet antimoderen značaj Maotovega socializma. Reformisti so prepričani, da so kitajske socialistične reforme prek ekonomskega razvoja državo za korak približale zaključku nedokončanega projekta nacionalne modernizacije; hkrati pa je tranzicija v blagovno kapitalistično gospodarstvo, skupaj z razvojem znanosti in tehnologije, zanje velik zgodovinski napredek. Kitajski socialistični reformisti očitno menijo, da je politika »dovoli nekaterim, da obogatijo prvi« naključno merilo, ki ni povezano

⁴ Daljnosežnost ruralnih reform iz obdobja po letu 1979 moramo razumeti v zgodovinskem kontekstu 50. let 20. stoletja, ko se je zdelo, da bi se kolektivni model lahko na videz izognil motivacijskim problemom kapitalizma in hkrati preobrazil majhno kmečko gospodarstvo v moderno. Pa vendar je to zaradi premajhne spodbude za uporabo mehanizacije, ko je kolektivizacija dosegla določeno točko, vodilo do upada učinkovitosti (glej Lin, 1992: 16–43). Še pomembnejše, Gao Shouxian trdi, da »je [ta situacija] ovirala povečanje zaposlitvenih priložnosti zunaj kmetijskega sektorja. Čeprav si je vlada zastavila industrializacijo za primarni cilj, so v vaseh strogo omejili priložnosti za zaposlitev zunaj kmetijstva. Ker je vlada /.../ izvajala vseobsežen nadzor nad podeželjem, so bile te omejitve še posebej učinkovite. V nasprotju s tem, kar se je bilo dogajalo prej, med kolektivizacijo, stopnja individualne svobode pri izbiri ne le, da ni narasla, temveč se je neverjetno znižala. To je radikalno omejilo razvoj ruralnega gospodarstva.« (Gao, 1995: 123–129)

Po Gaovem mnenju so ruralne reforme iz obdobja po letu 1979 »ponudile relativno svobodno 'strukturo priložnosti' in dale lokalnim kolektivom ter posameznim kmetom tako avtonomijo, kot tudi svobodo za eksperimentiranje. Tako so lahko bolj diferencirano iskali priložnosti ter našli različne poti do gospodarskega razvoja in drugih zaposlitvenih možnosti.« (ibid) Philip Huang poudarja, da spremembe po reformah »niso, kot mislijo mnogi, dramatični preboj, ustvarjen z uvedbo prostega trga ter z visoko stopnjo družinskih subvencij v ruralnih območjih; pravzaprav so produkt diverzifikacije ruralnega gospodarstva ter preusmeritve presežka ruralne delovne sile na nekmetijska področja.« (Huang, 1992: 16–17) Dodaja, da »je v kitajskih reformah iz 80. let 20. stoletja najpomembnejša in najbolj dolgoročna sprememba v ruralnem sektorju ta, da po zgledu diverzifikacije ruralnega gospodarstva prihaja do pretirane rasti intenzivnosti aktivnosti, in ne, kot je splošno sprejeto, marketizacija ruralne proizvodnje. /.../ Po predstavitvi sistema ruralne družinske odgovornosti v 80. letih je kmetijska proizvodnja prenehala rasti; peščica kmetov je obogatela bodisi s sledenjem modelu 'statične elektrike' bodisi mehansko predvidljivemu modelu birokratske retorike. V povprečju se marketizacija ruralnega sektorja iz 80. let v proizvodnji blaga ni izkazala za nič kaj uspešnejšo, kot je bila v 600 letih, med letoma 1350 in 1950, ali celo kot je bila v 30 letih kolektivizacije.« (ibid)

Huang nadaljuje: »Na primer, problem vasi Sanjiaozhou ob reki Yangzi nikoli ni bil – in tudi dandanes ni – niti marketizacija niti kolektivizacija ruralne produkcije; njen problem ni niti socializem niti kapitalizem. Njen dejanski problem sta prenaseljenost in potreba po nadaljnjem razvoju.« (ibid)

niti s temeljnimi spremembami v proizvodnih odnosih niti z enakomerno distribucijo družbenih virov. Vendar v urbanih regijah proces reformiranja trga in privatizacija, ki sta na novo porazdelila družbeno bogastvo (predvsem premoženje v državni lasti), nista bila izvedena po načelu enakih konkurenčnih pogojev, kjer je lastništvo dodeljeno prvotnemu lastniku, temveč na dejanski podlagi, ki lastništvo zagotavlja zadnjemu lastniku (glej Su, 1996: 37–41). Pogosto zanemarimo dejstvo, da je pragmatizem, ki se osredinja izključno na učinkovitost, ustvaril razmere za družbeno neenakost, in da poleg tega postavlja ovire politični demokratizaciji. Če bi bila redistribucija družbenega bogastva, katere značilnost je pretirano razdeljevanje nacionalnega premoženja, izvedena transparentno ali z določeno stopnjo nadzora, ta ne bi mogla potekati tako neenakomerno. Od leta 1978 so potekale številne debate o reformi. V osrčju teh debat pa ni bilo vprašanje, ali se modernizirati ali ne, temveč vprašanje metod, s katerimi se modernizirati. V resnici je pri tem šlo za boj med marksizmom kot antimoderno ideologijo modernizacije ter marksizmom kot ideologijo modernizacije.

Tretja oblika marksistične ideologije modernizacije je utopični socializem. S tem mislim obliko, ki so jo nekateri marksistični intelektualci v KPK imenovali »avtentični socializem«. Njegova poglobljena značilnost je vključitev humanizma v reformiranje marksizem. Ta »humanistični marksizem« je bil lansiran kot kritika Maotove antimoderne ideologije modernizacije in bi lahko postal teoretski temelj sodobnega gibanja za socialistično reformo. V tistem času je bil ta trend del »gibanja za osvoboditev misli« na Kitajskem. Po eni strani je humanistični marksizem kritiziral Maotovo ravnodušnost do marksističnih idealov individualne svobode in avtonomije, kajti ta ravnodušnost je bila odgovorna za okrutnosti družbene diktature, ki je nastala pod krinko »demokratske diktature ljudstva«. Po drugi strani pa je bil humanistični marksizem v popolnem nasprotju s smernicami socialističnega reformizma. Rečemo lahko, da je to protislovje konflikt med utopičnim socializmom in pragmatizmom ortodoksnega socialističnega reformizma. Jedro kitajskega humanističnega marksizma je Marxova teorija o alienaciji, kot je orisana v njegovih *Ekonomsko-filozofskih rokopisih* iz leta 1844. Zgodnji Marx je koncept alienacije prevzel od Feuerbacha in drugih zahodnih humanističnih filozofov ter ga uporabil za analizo problema dela v kapitalistični produkciji. Zelo jasno je obdelal problem odtujenosti delavcev v kapitalističnih proizvodnih odnosih. Kitajski humanistični marksisti so izvzeli ta koncept iz zgodovinskega konteksta, v katerem ga je Marx uporabil za kritiko kapitalizma, ter ga spremenili v orodje za kritiko Maotovega socializma. Ta idejna usmeritev je kritizirala predvsem Maotove teorije diktature kot zgodovinsko zapuščino tradicije in fevdalizma; vključila pa je tudi problem alienacije v socializmu. Vendar tudi teoretiki kitajskega humanističnega marksizma niso izdelali nikakršne kritične refleksije samega vprašanja modernosti.

Podobno kot so zahodni humanisti po razsvetljenstvu napadli religijo, so kitajski marksisti s svojo kritiko Maotovega socializma pospešili »sekularizacijo« družbe in s tem razvoj kapitalistične komodifikacije. V določenih pogledih je bila Marxova kritika zahodne kapitalistične modernizacije preobrazena v vrsto marksistične ideologije modernizacije. Poleg tega je postala pomemben del sodobne kitajske novorazsvetljenske misli. Torej je bila poglobljena naloga kitajskega humanističnega marksizma analiza in kritika zgodovinske izkušnje Maotove antimoderne modernizacije. Vendar so abstraktne teorije človeške svobode ter individualne osvoboditve v kontekstu kapitalističnega odpiranja Kitajske navzven prek socialističnih reform konec koncev nastopile kot definicije vrednot modernosti. Povedano drugače, humanistični marksizem sam je postal marksistična ideologija modernizacije. Prav zato nikakor ne more podati niti primerne analize niti kritike številnih socialnih kriz, ki so izšle iz modernizacije in kapitalističnega trga. V kontekstu, v katerem ta ekonomska formacija čedalje bolj dominira družbi, je tip socializma, ki v svoji kritiki meri predvsem na socialistično zgodovinsko izkušnjo, že zastarel.⁵

Prevod: Anja Muhvič in Janko Rošker

⁵ Čeprav Zhou Yang ni sprožil debat o marksističnem humanizmu, je bilo njegovo poročilo na konferenci v spomin stote obletnice Marxove smrti deležno številnih kritik. Pregledana in urejena verzija tega poročila je bila objavljena

Literatura:

- GAO, SHOUXIAN (1995): Zhidu chuanguan yu Ming Qing yilai de nong-cun jingji fazhan [Institucionalne inovacije in ruralni razvoj od dinastij Ming in Qing]. *Dushu* (194): 123–129.
- HU, QIAOMU (1984): *On Humanism and Alienation*. Peking: Renmin Chubanshe.
- HUANG, PHILIP (1992): *The Peasant Family and Rural Development in the Yangzi Delta* [v kitajščini]. Peking: Zhonghua Shuju.
- JIN, GUANTAO in LIU, ZHONGGUO (1993): *Kaifangzhong de bianqian: Zailun Zhongguo shehui chaowendingjiegou* [Spremembe v teku odpiranja: Nadaljnja diskusija o supertrdni strukturi kitajske družbe]. Kong Kong: Chinese University of Hong Kong Press.
- LIN, YIFU (1992): *Zhidu, jishu yu Zhongguo nongye fazhan* [Sistemi in tehnologija v ruralnem razvoju Kitajske]. Shanghai: San-lian Shudian.
- MAO, ZEDONG (1996): The Chinese Revolution and the Chinese Communist Party. V *Mao Zedong's Selected Works*, 610–650. Peking: Renmin Chubanshe.
- ROZMAN, GILBERT (1988): *The Modernization of China*. Nanjing: Jiangsu Renmin Chubanshe.
- SU, WENN (1996): Shanzhongshui fuying you lu: Qian Su Dong guojia zhuanqu guocheng zaipinglun [Mora obstajati pot v tej zapleteni pokrajini: Nadaljnja diskusija o perestrojki v nekdanji Sovjetski zvezi ter na Vzhodu]. *Dongfang* (1): 37–41.
- WANG, HUI (2000): Dangdai Zhongguode sixiang zhuangkuang yu xiandaixing wenti (Sodobna kitajska miselnost in vprašanje modernosti). *Taiwan shehui yanjiu* 37/1: 1–43.
- WANG, HUI in KARL, REBECCA E. (1998): Contemporary Chinese Thought And The Question of Modernity. *Social Text* (55): 9–44.

16. marca 1983 v *People's Daily*, izvirno besedilo, ki je bilo razdeljeno med delegate konference, pa je bilo zaseženo. Izvirni naslov poročila se je glasil *Izkoriščanje nekaterih teoretskih problemov v marksizmu*. Najostrejša kritika je prišla iz teoretske skupine Hu Qiaomuja, ki je v govoru v Centralni partijski šoli skritiziral poglede na marksizem Zhou Yanga in drugih avtorjev, katerih ni imenoval. Njegov govor je bil prvič objavljen v reviji *Theory Monthly of the Central Party School*, tej objavi pa je sledil pamflet, objavljen pod naslovom *O humanizmu in alienaciji* (Hu, 1984). Ta teorija je pravzaprav pritegnila pozornost nekaterih teoretikov že leta 1978 in Ljudska založniška hiša je že leta 1981 izdala antologijo, naslovljeno *Ren shi Makesizhuyi de chufadian: Renxing, rendaozhuyi wenti lunji* [Človek je začetna točka marksizma: Zbirka člankov o človeški naravi in humanizmu], ki je med drugim vključila eseje Wang Ruoshuija, Li Pengchenga ter Gao Ertajja. Vredno je omeniti, da sta bila v teh diskusijah človek in človeška narava podlaga za debate o humanizmu.

Deizem in bestializem (*shoudao zhuyi*) sta dva termina, najpogosteje uporabljena kot nasprotje humanizma. Prvi poudarja tiranijo religije in v kitajskem diskurzu pomeni metaforo za »sodobno vraževerje« kulturne revolucije; zadnji pa indicira fevdalno diktaturo oziroma fašizem in je v kitajskem diskurzu metafora za »popolno diktaturo« kulturne revolucije. Mogoče zaradi vpliva Sovjetske zveze in Vzhodne Evrope kitajski marksistični humanizem zahteva ponovni premislek o človeku kot glavnem problemu marksizma; poudarja, da sta Stalinov dialektični materializem in historični materializem namenila premalo pozornosti temu problemu. Poleg tega kitajski marksistični humanizem poudarja, da Lenin ni bil seznanjen z Marxovimi *Ekonomsko-filozofskimi rokopisi* iz leta 1844 (in so bili objavljeni samo leta 1932). Wang Ruoshuijev esej *Človek kot izhodišče marksizma* omenja, da je Mao leta 1964 podpiral koncept alienacije in je menil, da se je ta vrnil v rabo. Vse to nakazuje, da je bil kitajski marksistični humanizem lansiran kot kritika socialistične zgodovinske izkušnje Kitajske in je po eni strani uporabljal alegorično strategijo, da bi kitajski socializem podredil fevdalizmu, in po drugi strani postavljал koncepte humanizma in alienacije v popularizirane kontekste. Oba vidika prikrivata potrditev vrednot modernosti in še posebej vrednost Gibanja novega razsvetljenstva. V tem razlagalnem modelu socializem nikoli ni bil formacija antikapitalistične modernizacije; prav nasprotno, socialistična zgodovinska izkušnja je bila popolna potrditev vrednot evropske modernosti.

Deng Zhenglaijevo iskanje »idealne podobe« ali paradigmatska kriza kitajske pravne znanosti?

Razprava z vidika diskurza pravne kulture na pragu 21. stoletja

Abstract

Deng Zhenglais Search for the “Ideal Image” or the Paradigmatic Crisis of Chinese Law? Discussion from the Perspective of the Legal Culture Discourse in the 21st Century

In the first decade of the 21st century, the author of the book entitled “Wither Chinese Jurisprudence” stepped forward to offer a critique of the unquestioned and undertheorized orientation of the Chinese legal science towards modernity. Widely and critically discussed, Deng Zhenglai's appeal for a new ideal picture of Chinese law based on a reinterpretation and new understanding of China herself can be seen both as a seizure in and outcome of the many discussions on law and culture that had started off in the first decade of reform and opening and were continued in the times of a “Socialist rule of law with Chinese characteristics”. The following text shows that the issue of identity of Chinese legal scholars was an inherent part of the discourse on Chinese legal culture, and that Deng's book has to be understood in this context.

Keywords: China, legal science, legal culture, discourse, identity

Agnes S. Schick-Chen is an assistant professor at the Institute of East Asian Science at the University of Vienna and researches and teaches legal culture and political culture of modern China. (agnes.schick-chen@univie.ac.at)

Povzetek

V prvem desetletju 21. stoletja je avtor knjige *Ovenelo kitajsko pravoznanstvo* stopil korak naprej in podal kritiko nereflertiranosti in neteoretične usmeritve kitajske pravne vede v odnosu do modernizacije. Deng Zhenglaijev poziv – o katerem se je veliko in kritično razpravljalo – k oblikovanju nove idealne podobe kitajskega prava temelji na reinterpretaciji in novem razumevanju Kitajske same, kar lahko razumemo kot rezultat številnih razprav o pravu in kulturi, ki so se začele v prvem desetletju reform in se odpirale ter nadaljevale v času »socialistične vladavine prava s kitajskimi posebnostmi«. Pričujoče besedilo kaže, da je vprašanje identitete kitajskih pravnih strokovnjakov inherentni del diskurza o kitajski pravni kulturi, zato je treba Dengovo knjigo brati in razumeti v tem kontekstu.

Ključne besede: Kitajska, pravna veda, pravna kultura, diskurz, identiteta

Agnes S. Schick-Chen je docentka na Inštitutu za vzhodnoazijske znanosti na Univerzi na Dunaju, raziskuje in predava pravno kulturo in politično kulturo moderne Kitajske. (agnes.schick-chen@univie.ac.at)

Deng Zhenglaijev »*quo vadis*, kitajsko pravoznanstvo«

»*Quo vadis*, kitajsko pravoznanstvo?«¹ To vprašanje si na začetku svojega razmišljanja o stanju pravne znanosti v Ljudski republiki Kitajski postavlja kitajski znanstvenik Deng Zhenglai na začetku novega tisočletja in po več kot dveh desetletjih intenzivnih pravnih reform. Potek znanstvene razprave upravičeno razume kot simptomatičnega za celoten položaj družbenih znanosti na Kitajskem in temu primerno zahteva spremembo paradigem, ki presegajo področje pravoznanstva. Glavna kritika v njegovi knjigi,² ki so ji na Kitajskem namenili veliko pozornosti in so o njej tudi veliko razpravljali, je usmerjena proti nereflektiranemu sprejemanju in nepremišljenemu podrejanju modernizacijski paradigmi (*xiandaihua fanshi*), ki izhaja iz zahodnega razvoja (Deng, 2014: xxxvii–xxxviii). Tej, kot sam meni, napačni ali vsaj problematični temeljni usmeritvi postavi nasproti težnjo po zasnovi in v družbeni kontekst umeščeni novi idealni podobi prava. Podobi, ki je zasnovana od znotraj navzven in je zato usmerjena h kitajskemu razvoju oziroma Kitajski kot raziskovanemu predmetu. S tem ne poziva samo k radikalno novi usmerjenosti kitajskega pravoznanstva in družboslovja, ko zahteva, da Kitajska ne sme več biti samo »miselna osnova in objekt (interesnega) spoznanja« (Deng Zhenglai, 2006: 26), temveč mora nastopati tudi kot subjekt oblikovanja teorije, ki je za to potrebna (Deng, 2014: xxx–xxxi). »Idealno podobo« bodoče kitajske pravne in družbene ureditve, ki jo zahteva Deng, je treba razumeti kot teoretično podlago, ki pa naj bi se razvila sočasno iz kritične razprave, ki upošteva kitajsko realnost.³ Tako v zadnji instanci njegova zahteva ni usmerjena v nič drugega kot na vprašanje o znova premišljeni samodefinciji Kitajske (Deng Zhenglai, 2006: 49; Deng, 2014: 22).

Dengova glavna kritika štirih teoretičnih zasnov kitajskega pravoznanstva, ki jih je ocenil za reprezentativne za razvoj kitajskega pravoznanstva v prvih dveh desetletjih reform, je namenjena potemtakem njihovemu paradigmatičnemu položaju. Zaradi na »doktrini paragrafov« (*fatiao zhuyi*)⁴ in »na [konceptu] pravic zasnovanem« pristopu (*quanli benwei lun*) je treba po njegovem mnenju že na samem začetku izhajati iz naravnosti na zahodno idealno podobo prava. »Pravnemu kulturalizmu« (*fali wenhua lun*) Liang Zhipinga in Su Lijevemu pristopu »avtohtonih osnov« (*bentu ziyuan lun*) pa očita, da se kljub »na ves glas oznanjenim 'geslom' o upoštevanju realnosti Kitajske« še naprej pravzaprav ne spoprijemata z dejanskimi težavami Kitajske (Deng Zhenglai, 2006: 46–49; Deng, 2014: 20–22). Zato v dveh najdaljših poglavjih svoje knjige natančno razloži, zakaj nobenemu od obeh pristopov – čeprav vsekakor temeljita na ideji razvoja prava, ki je zakoreninjen v specifičnih zgodovinskih in družbenih razmerah Kitajske – ne pripisuje, da jima je uspelo premostiti

¹ Vprašanje, ki se v kitajščini glasi 中国法学向何处去?, marsikateri recenzent v angleščino prevede kot *Wither Chinese Jurisprudence?* V angleškem prevodu (glej spodaj), ki je izšel leta 2014, se v zvezi s tem navezujejo na vprašanje *Where is China's Legal Science Heading?* Podnaslov knjige, ki je prvič izšla leta 2006, se glasi 建构 „中国法律理想途经“ 时代的论纲, *An Outline for an Age of Constructing China's Legal Ideal Picture* (Deng Zhenglai, 2006).

² V predgovoru druge izdaje opisuje Deng na kratko del odzivov na kritiko, ki jo je leta 2005 objavil kot zbirko spisov v *Politics and Law Forum* kitajske univerze University of Political Science and Law, in leta 2006 v obliki knjige (glej zgoraj), ki je bila med drugim sestavljena iz vprašanj in diskusijskih forumov v kitajskih strokovnih revijah, ki jih je odprl na kongresih (Deng, 2004: xxxiii–xxxiv). Nekaj objavljenih reakcij na to, kar imenuje Guodong Sun »Zhenglaiejev Dengov problem« (Sun, 2012), je objavljenih v Sun in Yang, 2011.

³ Angleški prevod jedrnega stavka, ki se nanaša na to zahtevo, se glasi: »Of course, 'China's legal ideal picture' is 'China's law of nature' on the legitimacy of China's social order constructed by the author in 'problematizing' the theoretical issue of China's reality.« (Deng, 2014: xvii)

⁴ Po Dengovem mnenju so na podlagi kitajskega tolmačenja ali nove izdaje evropskega kontinentalnega prava ustvarili interpretacijske koncepte in orodja in njihova logika se zdaj uporablja na zakonodajnem področju, v posameznih pravnih strokovnih disciplinah in v pravni praksi (Deng Zhenglai, 2006: 65).

modernizacijsko paradigmo in da bi pripomogla k oblikovanju avtohtone idealne podobe kitajskega prava.

Su Lijevi usmeritvi k povsem kitajskim osnovam pravnega razvoja in njegovim prizadevanjem za pravno-sociološko raziskovanje prava Deng priznava, da se s tem povezanim delom na mikroravni, s proučevanjem uvoženih zahodnih teorij in konceptov ter tudi z odpiranjem ozkih meja posameznih strokovnih področij jasno razlikuje od njegovih raziskovalnih pristopov in da je bistveno vplival na kitajsko pravoznanstvo 90. let prejšnjega stoletja. Kljub približevanju postmodernizmu in pravnemu konservativizmu⁵ Suju priznava njegovo temeljno usmeritev k moderni pravni državi, ki naj bi poleg urbanega dela Kitajske vključevala tudi podeželje. Meni pa, da so tako zastavljeni cilji težko združljivi s Sujevo pravno-pluralistično argumentacijo, pri čemer sam opozarja, da Su v zadnjih letih čedalje bolj teži k vzajemnemu oplojevanju in v zadnji instanci k integraciji državnega (zapisanega) prava in (običajnega) prava, ki je prisotno med prebivalstvom (Deng, 2014: 203). Na splošno poudari kot pomembno značilnost Sujeve teoretične razlage, da le-ta razvoj pravnega sistema neke države v celoti obravnava v okviru historičnega materializma, in sicer kot posledico in ne kot sprožilca različnih oblik družbenega, političnega in ekonomskega razvoja.

Deng v svoji oceni Liang Zhipingovega opusa, ki mu pripiše tristopenjski razvoj, obravnava zgolj prvo historično primerjalno fazo v 80. letih prejšnjega stoletja. V njej Liang pa v splošnem kontekstu velikopotezne primerjave kitajske kulture z zahodno kulturo (Zhang, 1997: 35–70) kot model in merilo dejansko uporablja moderno zahodno pravo. Na posameznih mestih svojega besedila nato Deng priznava Liangovim pristopom k pravni kulturi, ki jih je razvil v dveh poznejših fazah, interpretativne metode in njegovemu zgodovinskemu raziskovanju običajnega prava določen korekturni potencial glede na teorijo »pravno-kulturnega arhetipa«, ki jo je prej propagiral Liang (*wenhua leixing*), ki pa ga po Dengovem mnenju eksplicitno ne uporablja (Deng, 2014: 174; Deng Zhenglai, 2006: 205). To je po Dengovem mnenju tudi razlog, da Liang ne more zmanjšati krize paradigme kitajske pravne kulture, za katero je soodgovoren kulturalističen pristop k pravu.

Vsem smerem kitajskega pravoznanstva, ki jih obravnava, in njihovim zastopnikom skupaj očita, da ne namenjajo dovolj pozornosti prevladi modernizacijske paradigme oziroma se je ne zavedajo dovolj. Trdi, da je proces prevzema in legitimacije tujih sistemov vednosti, kar vpliva v zadnji instanci tudi na izbiro določenega družbenega reda, mogoč le z aktivnim sodelovanjem prevzemajočih, in kitajskim znanstvenikom očita, da se zahodni idealni podobi pripiše pravilnost in veljavnost [za Kitajsko] (*zhengdangxing fuyu*) šele zaradi njihovega nereflektiranega sprejemanja uvoženega znanja. Deng vidi v tem implicitno izvajanje oblasti, ki se v veliki meri kaže v tekmi za diskurzivno reprezentacijo (Deng, 2014: 232).

V nadaljevanju bom poskusila razložiti čas, obliko in radikalnost Dengove kritike, ki izhaja iz diskurzivnega razvoja v Ljudski republiki Kitajski v 80. in 90. letih prejšnjega stoletja, ko je na vrhuncih razprave vprašanje kulturne pogojenosti kitajskega prava vedno znova koreliralo s samodojemanjem kitajskega pravoznanstva. Izhajajoč iz rezultatov analize prvih dveh desetletij diskurza o pravni kulturi v Ljudski republiki Kitajski, ki jo je opravila avtorica obravnavanega besedila (Schick-Chen, 2009),⁶ je treba поблиže osvetliti, od kod in zakaj postavlja Deng temeljno vprašanje o tem, »kam« je usmerjeno kitajsko pravoznanstvo.

⁵ Deng tukaj navaja v prvi vrsti Ji Weidonga (1999), Huang Wenyija (2000) in Xie Huija (1997/1999).

⁶ Tukaj se posebej sklicuje na poglavja 2.2, 2.3, 4.1 in 4.3 iz knjige *Der Diskurs zur chinesischen Rechtskultur in der Volksrepublik China* (Diskurz o kitajski pravni kulturi v Ljudski republiki Kitajski), ki je izšla leta 2009 (Schick-Chen, 2009).

Kitajska pravna kultura in kitajsko pravoznanstvo v kitajskem diskurzu 80. in 90. let prejšnjega stoletja

Kitajska si na začetku reform in odpiranja v zgodnjih 80. letih prejšnjega stoletja ni prvič postavila vprašanja za ali proti reformi kitajskega prava po tujih modelih, ki je poleg prisvojitve pravnih konceptov in struktur impliciralo, še zlasti v prvi fazi radikalnega preobrata, sprva tudi prevzem dotlej v kitajskem kontekstu nezastopanih vrednot. Znanstvena besedila kitajskih avtorjev, ki se dotaknejo problematike umestitve zahodnega prava v politične in družbene razmere, ki se močno razlikujejo od evropskih in ameriških razmer, deloma nakazujejo na to, da so na Kitajskem že v tridesetih in štiridesetih letih 20. stoletja začeli razpravljati o povezanosti pravnega in kulturnega razvoja – čeprav pri tem niso uporabljali pojma »pravna kultura« (Gong Pixiang, 2000).

Po mnenju večine avtorjev, ki se ukvarjajo s to tematiko, se termin »pravna kultura« (*faliwenhua*)⁷ na Kitajskem prvič pojavi v prevodu članka iz ZDA, ki je bil objavljen leta 1985 (Liu Zuoxiang, 1999: 58; Zhang Zhongqiu, 2003: 28). Pojem, ki so ga prevzeli iz zahodne raziskave, so že v istem letu vključili v učno gradivo pekinške univerze (Sun Guohua, 1987), s čimer mu je bila odprta pot v nauk pravne znanosti Ljudske republike Kitajske. Temu so sledili primerjalni zapisi Liang Zhipinga o kitajski in zahodni pravni kulturi, objavljeni v *Dushu* (Branje), časopisu, ki je odražal in sooblikoval intelektualni razvoj Kitajske tega časa, kakor tudi prve objave v pravnih strokovnih časopisih, kot je *Faxue Yanjiu* (Pravne raziskave). Na začetku 90. let prejšnjega stoletja so izšle prve znanstvene monografije, posvečene temi pravne kulture, skupno število znanstvenih del, ki so izšla pred letom 1999, je po besedah Liu Zuoxianga približno sto (Liu Zuoxiang, 1999: 58).⁸ Hkrati Liu piše tudi o tem, da pojma pravna kultura niso povsod sprejeli tudi po več kot enem desetletju razpravljanja o pravni kulturi v Ljudski republiki Kitajski, kar si razlaga s pretežno strogim pravno-dogmatičnim pristopom kitajske pravne znanosti (ibid, 1999: 40, 65).

Medtem ko je treba prvi dve intenzivni fazi diskusije o pravni kulturi v 80. in 90. letih prejšnjega stoletja na Kitajskem razumeti v okviru vsakokratnega splošnega konteksta »kulturne mrzlice«, ki se je nagibala h kulturni obnovi po zahodnih modelih na eni strani in temu sledečemu vračanju k premislekom o vrednotah lastne kulture na drugi strani, pa je skoraj skokovita rast publikacij, ki se nanašajo na pravno kulturo, po letu 1999 in z njimi povezanim uveljavljanjem pojma »socialistična pravna država s kitajskimi posebnostmi« (*Zhongguo tese shehui zhuyi fazhi*) posledica samega razvoja prava. Diskurzivna tvorba, ki nastane iz trditev v besedilih tistega časa, tako dobi novo integrativno komponento zaradi prevlade diskurzivnega okvira, ki ga oblikuje protislovje argumentacijskih linij, ki zagovarjajo in kritizirajo tradicijo in ki se v devetdesetih letih navsezadnje izraža v konceptih, kot je lokalna zasidranost ali akulturacija (Schick-Chen, 2009: 186–187). Tako neopazno vrinjena vzajemna oploditev in kombinacija treh različnih pojmovanj prava je izzivala še večje število »prizadetih«, da so iz perspektive pravne kulture zavzeli stališče in nakazali rešitve. Tovrstna potreba se je povečala tudi zaradi problemov v pravni praksi, zato je tematika prodrla tudi v diskusijske forume, ki so teoretsko manj strogo vodeni. Medtem ko so se razprave o vprašanih kulturne pogojenosti

⁷ Drugi, čeprav v kitajski literaturi manj pogosto uporabljeni ustreznik pojma je *fawenhua*. Izjave o tem, da sta si bili »kunfucijanska pravna kultura (*Rujia fawenhua*)« in »zahodna pravna kultura (*xifang falü wenhua*)« 20. stoletja navzven podobni, vendar pa po njihovi miselnosti različni [...] (Hao Tiechuan, 2000: 13; Liu Jingjun in Fang Shoulin, 1996: 19), nakazujejo na definicijo *fa* kot s tradicionalno predstavo tesno povezano duhovno substanco prava in *falü* kot njegov materialni izraz v obliki zakonodaje in implementacije.

⁸ Na podlagi računalniško podprte raziskave o naslovih v katalogu periodičnih družboslovnih publikacij v Kitajski narodni knjižnici, ki jo je izvedla avtorica obravnavanega besedila, lahko kljub posameznim »skritim dvojnikom« (plagiatom) sklepamo, da je prišlo do prekoračitev tega kazalnika (Schick-Chen, 2009: 96).

pravnega razvoja sprva pojavljale večinoma v znanstvenih strokovnih revijah in knjigah, so se pozneje množile objave v medijih, namenjenih širšim plastem prebivalstva. Leta 2001 je postala, na primer, televizijska nanizanka, katere rdeča nit so bile medsebojne povezave med pravno kulturo in sodstvom, povod za obravnavo te teme v *Renmin Ribau* (Ljudski časopis), glasilu Komunistične partije Kitajske (Feng Ji, 2001; Li Zhun 2001). Še en zanimiv fenomen takšne medijske obdelave pravne kulture, ki ga je treba razumeti v povezavi z državno usmerjenimi pravno-vzgojnimi programi, so kolumne s pravnimi vsebinami, namenjene bralcem določenih poklicnih ali starostnih skupin, kot so sodni uslužbenci ali mladostniki.⁹

Avtorji besedil v tej obliki so tudi avtorji objavljenih besedil v znanstveni periodiki in knjigah in so dejavni v akademskem okolju. Pogosto uporabljajo izrazno obliko »esejističnega feljtona« (suibi), katerega raba je postala na začetku 21. stoletja stalnica v diskurzivnem dogajanju o kitajski pravni kulturi, in sicer od najprej objavljenih besedil v *Dushu* pa do objav v zbirkah besedil pod motom »Faxuejia Chazuo« (čajna hiša pravnih strokovnjakov). O tistih tekstih, v katerih poskušajo tako vsebinsko kot tudi formalno zgraditi most med znanstvenim in literarnim pisanjem, avtorji pogosto govorijo kot o *xueshu suibi* (znanstvenih esejih). Kjer se utemeljuje izbira te besedilne zvrsti – deloma tudi kot zagovor proti očitku o neznanstvenosti in literarnem diletantizmu –, pride do izraza po eni strani samozaznani »manjšinski status« v znanstveni skupnosti, ki je usmerjena v specializacijo in je zato zadržana do interdisciplinarno zastavljenih obravnav pravne kulture. Hkrati pa opazimo zavestno odločitev o posredniški funkciji med znanostjo in družbo – četudi se tematika izobraževalnega programa, ki si jo avtorji sami izberejo ali pa jim jo naloži politika, le redko tematizira, ker bi bila prostovoljna vključitev v državne programe popularizacije prava v nasprotju z razmejitvijo pravne kulture od politične kulture, kot se to zahteva od 90. let prejšnjega stoletja. Zato lahko vprašanje o osebnem prispevku ali zaslugi pravnikov, ki ga Su Li odpre v predgovoru k svoji razpravi iz leta 1995 o pravni kulturi in ki močno vpliva na razpravo o »avtohtonih temeljih kitajske pravne države« (Su Li, 2004a: i–viii), zadeva samo družbeno mikroraven, ne pa družbeno politične makroravni.

Tako pristop, ki je bolj usmerjen v kompleksnejšo problematiko in interdisciplinarno nakažane rešitve kakor v strokovno specifične smernice, kot tudi odgovornost vodilnih mislecev in protagonistov družbenega razvoja kažejo na močno komponento, ki oblikuje identiteto tistih oseb, ki sodelujejo pri diskurzivnih razpravah o pravu in kulturi. To postane zelo jasno v zahtevi Liang Zhipinga, da proces »podržavljanja prava« (*fazhigua*), ki je prilagojen kitajskim razmeram in potrebam, ne potrebuje samo oseb, ki »intenzivno oglašujejo pravno državo, temveč pravnike, ki naj bi bili v veliki meri sposobni avtorefleksije in kritike« – ki torej »niso samo pravniki, temveč tudi intelektualci« (Liang Zhiping, 1998: 19).

V Ljudski republiki Kitajski zaradi takih izjav upravičeno nastaja splošen vtis o delitvi znanstvene razprave na dva dela. Tudi Weifang He opiše, da konec 90. let prejšnjega stoletja glavna struja v kitajskem pravoznanstvu od znotraj raziskuje zakonsko pravo. Ta način raziskovanja postavi kot nasprotje znanstvenemu delu manjše skupine ljudi, ki se je raziskovalno osredinila na tiste ključne dejavnike, ki vplivajo na razvoj prava mimo zakonskega prava (He Weifang, 1998: ii). Večina pravnikov Ljudske republike Kitajske sledi smernici, ki ji Su Li pravi »doktrina paragrafov« (*fatiao zhuyi*) in formalizem (*xingshi zhuyi*) in ki je po njegovem mnenju nujna vaja v okviru specializacije in profesionalizacije kitajskega pravoznanstva. Hkrati pa ugotavlja, da je Kitajska v prehodni fazi, zato je načelo pravne države posebej tesno povezano s spreminjajočimi se družbenimi razmerami. Zato je treba preseči »doktrino paragrafov«. Ne nazadnje je mogoče s premagovanjem formalizma bolj upoštevati zunajpravne temelje, kar je pomemben korak, usmerjen k tradiciji znanstvenega raziskovanja, ki ga je proizvedlo kitajsko pravoznanstvo samo (Su Li, 2004b: 234).

⁹ Primeri: *Jiancha Ribao* (dnevni časopis državnega tožilstva), *Qingnian Bao* (mladinski časopis) (Hao Tiechuan, 2000: 219; Hao Tiechuan, 2002: 19–31).

Pri tem opazimo, da četudi se Su in Liang v zvezi s svojimi razvojnimi potmi distancirata od vsakokratne prejšnje svoje uporabe pojma pravne kulture (Su Li, 2004a: III; Su Li, 2004b: 238–243; Liang Zhiping, 2002),¹⁰ ostane kulturno specifična komponenta njunega dela vseeno prepoznavna. Konec 90. let prejšnjega stoletja se na ekspliciten način v besedilu drugega avtorja prenese vprašanje upoštevanja kulturnega vidika iz specialne discipline pravo-znanstvo na znanstveno ukvarjanje s pravom kot celoto. Ž ugotovitvijo, da so zahodni standardi nekoč v preteklosti postali merila za ocenjevanje kakovosti kitajskega pravoznanstva in s tem povezana zahteva po močnejši kulturni (samo)zavesti kitajske pravne znanosti, kakor tudi po »kulturnem značaju« njenega raziskovanja, se postavlja kulturni element v pravni kulturi tako rekoč na nadrejeno raven (Yang Yin, 1999: 8, 9).

Opirajoč se na koncept interdiskurzivne konfiguracije pri Foucaultu (1981: 226) je treba v tem primeru izhajati iz prekrivanja in vzajemnega vplivanja, če ne celo spajanja diskurza o kitajski pravni kulturi in diskurzivne razprave s samorazumevanjem kitajskih pravnih znanstvenikov. Pri analizi diskurza kot »naloge, ki sestoji iz [...] obravnavanja diskurzov [...] kot praks, ki sistematično tvorijo teme, o katerih govorijo« (Foucault, 1981: 74), lahko konec koncev govorimo o diskurzivni konfiguraciji kot konstitutivnem sestavnem delu kulture kitajskega pravoznanstva – če ne celo o kitajski kulturi pravoznanstva –, ki je nastala iz razprave o povezavi med kulturno pogojenostjo prava in kulturno naravnostjo pravoznanstva.

Kulturna identiteta kot del idealne podobe kitajskega pravoznanstva

Na tem interdiskurzivnem vmesnem prostoru se zastavi vprašanje identitete, ki se ga na obsežen in odločen način loteva Deng Zhenglai v svoji v prihodnost usmerjeni opredelitvi problema kitajske pravne kulture. V njegovem distanciranju od osnovnih konceptov in koncepcij kolegija opazimo navznoter in navzven usmerjene elemente tistega vidika, ki oblikuje identiteto razvoja pravoznanstva v Ljudski republiki Kitajski.

V zvezi z Liang Zhipingovo menjavo pogleda na pravno kulturo kot raziskovalni objekt v uporabo pravne kulture kot razlage, Deng ugotavlja, da je Liangovo spremembo pristopa v 80. in 90. letih prejšnjega stoletja navsezadnje mogoče razložiti s spremenjenim pozicioniranjem samega sebe, najprej kot raziskovalca in nato kot nekoga, ki dojema od znotraj navzven. »Empatično razumevanje« materije, ki jo je raziskoval Liang in h kateremu je sam tudi težil, je postalo mogoče šele z opustitvijo strogo objektivnega stališča zunanjega opazovalca. Možnost subjektivne interpretacije prava se je Liangu odprla šele, ko se je usmeril k filozofski šoli hermenevtike (Deng, 2014: 132–134).¹¹

Dengove lastne napotke k (pravni) filozofiji kot nujni osnovi za paradigmatško spremembo, ki jo zahtevata kitajsko pravoznanstvo in družboslovje (Deng, 2014: xiv–xvii), lahko ocenjujemo v povezavi s sklicevanjem na pozitivne spremembe v družbi in ekonomiji, ki so rezultat uporabe izsledkov take filozofske utemeljene znanosti in nato služi utrjevanju nove idealne podobe, ki poskuša izravnati dve komponenti učenjaka in strokovnjaka, ki navidezno med seboj tekmujeta. Iskanje idealne podobe na metaravni obide zgoraj nakazano delitev na profesionalnost, ki je

¹⁰ Pri ponatisu manjka podnaslov *Raziskovanje pravne kulture*, ki pa ga vsebujeta prejšnji izdaji (1991, 1996) in ki ga je v takratnem predgovoru izčrpno pojasnil. Sočasno pa še naprej izhaja *Zbirka o pravni kulturi*, ki jo Liang izdaja sam.

¹¹ Deng ne omenja, da se Liang Zhiping na začetku 21. stoletja distancira od pravne znanosti kot dela svoje osebne identitete, s tem ko prizna, da je bil eden od motivov za njegovo zgodnje ukvarjanje s pravno kulturo, da se je že zelo zgodaj emancipiral od ozkosti svojega strokovnega področja (Liang Zhiping, 2003: 259–260).

ujeta v zahodnem modelu zakonskega prava na eni strani, in na drugi intelektualcem zastavljene izziv, da z interdisciplinarnim pristopom razložijo pravo kot del družbenega, političnega, ekonomskega in kulturnega razvoja. Deng svari pred podcenjevanjem pomena idealne podobe, zgrajene na vrednotah, in da bi se, kot je to storil Li Su, za ocenjevalne kriterije nekega pravnega sistema nadomestilo »dobro« (*shang*) in »pravilno« (*zhengdang*) z »učinkovitim« (*youxiao*) in »izvedljivim« (*kexing*) (Deng, 2014: 221). Pravi, da bi bilo nevarno, če bi kitajsko pravoznanstvo razrešili dolžnosti razmišljanja o idealni podobi kitajskega prava (Deng, 2014: 224).

Čeravno Sujev poziv kitajskemu pravoznanstvu, da odraste in preraste usklajevanje in dopolnjevanje zahodnih teorij (Deng, 2014: 205), na prvi pogled ustreza Dengovemu pozivu, naj pravoznanstvo nastopi kot subjekt kitajske pravne znanosti in teorije, pa tudi Su Lijev odgovor na njegovo lastno vprašanje o prispevku pravnega teoretika ne dobi Dengove pritrditve. Ta Suju očita, da želi »prispevek samo zaradi prispevka samega (*wei gongxian er gongxian*)«, s čimer misli na oblikovanje teorije zgolj zaradi utrjevanja lastnega položaja v znanosti, ne pa v smislu prispevka k družbenemu razvoju. Njegova argumentacija temelji na Sujevih izjavah, da pravo naj ne bi bilo zmožno vzpostaviti določenih družbenih ali ekonomskih razmer in da veliko bolj velja nasprotno, saj pravo, kot izhaja iz historičnega materializma, temelji na zadnjih. Zato Su ne priznava pravni znanosti in pravnikom odločilne vloge pri razvoju prava in pravne države; pravoznanstvo ustvarja po Suju, če sploh, teoretično legitimacijsko osnovo pravne države, ki je nastala iz življenjske stvarnosti naroda (Deng, 2014: 204).

Nadaljnja Dengova kritika Sujevega »prispevka zaradi prispevka samega« nakazuje, čeravno implicitno na dolge proge, na to, da si Deng sam prizadeva za udejstvovanje na področju pravne in družboslovne znanosti in ne nazadnje tudi za osebni angažma znanosti. V predzadnjem stavku svoje knjige namreč ugotavlja: »Torej, če samo proučevalci prava na Kitajskem, ali pa kar vsi, ki se ukvarjajo s Kitajsko,¹² razmišljajo in kritično reflektirajo stanje produkcije vednosti, od katere je odvisno naše življenje, in naravo družbenega reda, v katerem živimo, potem verjamem, da bo to začetek 'samozavestnega' (*zijue*) življenja ali pa tudi življenja teoretične 'samozavesti'.« (Deng Zhenglai, 2005: 269; Deng, 2014: 235)

Prevedla: Angela Žugič

Literatura

- DENG, ZHENGLAI 邓正来 (2006): *Zhongguo faxue xiang hechu qu – jiangou* »Zhongguo falü lixiang tuijin« *shidai de lungang* 中国法学向何处去 – 建构 „中国法律理想途经“ 时代的论纲 (*Where is China's Legal Science Heading? An Outline for an Age of Constructing "China's Legal Ideal Picture"*). Beijing: Shangwu Yinshuguan.
- DENG, ZHENGLAI (2014): *Rethinking Chinese Jurisprudence and Exploring its Future: A Sociology of Knowledge Perspective*. Singapore: World Scientific Publishing.
- FENG, JI 冯骥 (2001): Dali chuanbo falü wenhua 大力传播法律文化 (Z vsjo močjo širiti pravno kulturo). *Renmin Ribao* 11.21: 11.
- FOUCAULT, MICHEL (1981): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- GONG, PIXIANG 公丕祥 (2000): Xihua yu xiandaihua: 20 shiji chu shi Zhongguo falü wenhua sichao gailan 西化“与现代化: 20世纪初时中国法律文化思潮概览 ('Zahodnjaštvo' in modernizacija: Pregled intelektualnih trendov [v povezavi s] kitajsko pravno kulturo za začetku 20. stoletja). *Falixue, Fashixue* (9): 3–27.
- HAO, TIECHUAN 郝铁川 (2000): *Fazhi suixianglu* 法治随想录 (Spremenne misli k vladavini prava). Beijing:

¹² Ta del stavka, ki se v kitajskem izvirniku glasi »shenhua Zhongguo lunzhe« (Deng Zhenglai, 2006: 269), se v angleškem prevodu glasi »or even Chinese scholars in general« (Deng, 2014: 235).

Zhongguo Fazhi Chubanshe.

- HAO, TIECHUAN 郝铁川 (2002): *Falü shi yizhong shenghuo yishu* 法律是一种生活艺术 (Pravo je način življenja). Beijing: Falü Chubanshe.
- HE, WEIFANG 何卫方 (1998): *Fabian yumo* 法边馥墨 (Kar lahko še pišemo na robu prava). Beijing: Falü Chubanshe.
- HUANG, WENYI 黄文艺 (2000): Lun Zhongguo falü fazhan yanjiu de liang da fanshi 论中国法律发展研究的两大范式 (K dvema velikima paradigmama o raziskovanju pravnega razvoja Kitajske). *Fazhi yu shehui fazhan*: 3.
- Ji, WEIDONG 季卫东 (1999): *Fazhi zhixu de jiangou* 法治秩序的建构 (Izgradnja pravne državne ureditve). Beijing: Zhongguo Zhengfa Daxue Chubanshe.
- LI, ZHUN 李准 (2001): Huhuan falü wenhua de juexing 呼唤法律文化的觉醒 (Poziv k ozaveščanju pravne kulture). *Renmin Ribao* 11.21: 11.
- LIANG, ZHIPING 梁治平 (1998): Fazhi jin Cheng zhong de zhishi zhuanbian 法治进程中的知识转变 (Intelektualna sprememba v procesu pravne države). *Dushu* (1): 13–19.
- LIANG, ZHIPING 梁治平 (2002): *Xunqiu ziran zhixu zhong de hexie* 寻求自然秩序中的和谐 (Iskanje harmonije v naravi ureditvi). Beijing: Zhongguo Zhengfa Daxue Chubanshe.
- LIANG, ZHIPING 梁治平 (2003): *Zai bianyuan chu sikao* 在边缘处思考 (Thinking at the margins [angleški prevod v kitajskem originalu]). Beijing: Falü Chubanshe .
- LIU, JINGJUN 刘晶军 in FANG, SHOULIN 房守林 (1996): Rujia fawenhua yu houxiandai shehui fawenhua 儒家法文化与后现代社会法文化 (Konfucijanska pravna kultura in pravna kultura postmoderne družbe). *Faxue* (10): 19–20.
- LIU, ZUOXIANG 刘作翔 (1999): *Falü wenhua lilun* 法律文化理论 (Teorija pravne kulture). Beijing: Shangwu Yinshuguan.
- SCHICK-CHEN, AGNES (2009): *Der Diskurs zur chinesischen Rechtskultur in der Volksrepublik China*. Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang.
- SU, LI 苏力 (2004a): *Fazhi ji qi bentu ziyuan (xiudingban)* 法治及其本土资源 (Vladavina prava in njegovi viri v državi). Beijing: Zhongguo Zhengfa Daxue Chubanshe.
- SU, LI 苏力 (2004b): *Yexu zheng zai fasheng: zhuanxing Zhongguo de faxue* 也许正在发生 转型中国的法学 (Morda ravno zdaj: pravoznanstvo v spreminjajoči se Kitajski). Beijing: Falü Chubanshe.
- SUN, GUODONG (2012): *On the Rebuilding of Cultural Identity and the Orthodoxy: A Brief Socio-historical Analysis on China's Social Transformation since the Ming and Qing*. Dostopno na: <http://sunguodong.fyfc.cn/b/630904> (20. avgust 2014).
- SUN, GUODONG 孙国东 in YANG, XIAOCHANG 杨晓畅 (ur.) (2011): *Jianshi Deng Zhenglai wenti*. 检视邓正来问题. „中国法学何处去“ 评论文集 (Raziskovanje Deng Zhenglaijevega problema: Zbirka recenzij 'Ovenelo kitajsko pravoznanstvo') Beijing: Zhongguo Zhengfa Daxue Chubanshe.
- SUN, GUOHUA 孙国华 (1987): *Faxue jichu lilun* 法学基础理论 (Teoretične osnove pravoznanstva). Beijing: Renmin Daxue Chubanshe [Prva izdaja: Beijing Zhongyang Dianshi Daxue Falü Jiaoyanshi 1985].
- XIE, HUI (1997): Fazhi baoshou zhuyi sichao pingxi: yu Su Li xiansheng duihua 法治保守主义思潮评析– 与苏力先生对话 (Komentar in analiza o duhovni struji pravno-državnega konservativizma – v dialogu z gospodom Lijem Sujem). *Faxue Yanjiu* (6): 50–59.
- YANG, YIN 杨寅 (1999): Faxue zhong de wenhua renga 法学中的文化人格 (Kulturna osebnost v pravoznanstvu). *Falixue, Fashixue* (11): 6–9.
- ZHANG, XUDONG (1997): *Chinese Modernism in the Era of Reforms*. Durham/London: Duke University Press.
- ZHANG, ZHONGQIU 张中秋 (2003): *Bijiao shiye zhong de falü wenhua* 比较视野中的法律文化 (Pravna kultura iz primerjalne perspektive). Beijing: Falü Chubanshe.

Kitajska pred zrcalom sveta

Abstract

China in Front of the World-View Mirror

The essay discusses a series of concrete phenomena of China's contemporary policy. It deals with China's development and strategic objectives, which are determined by the economy of rapid growth and extremely high foreign exchange reserves. As a result, China is becoming an increasingly powerful global force, but its foreign policy is also determined by the internal contradictions: ecological problems, vast disparity between urban and rural areas, the lack of energy resources, corruption, outdated one-party system and the suppression of freedom of speech in the age of a fast growing role of the Internet. China is therefore all the more present on the African continent and increasingly aggressively pursues its own interests in the East and South China Seas. At the same time, China is losing control over its periphery: the north-eastern Muslim region of Xinjiang is beset by terrorism; there is a decade-long conflict in Tibet and in the South; in Hong Kong, we are witnessing the first significant pro-democracy movement in China since 1989. Today, it is not clear to which extent China is willing to play the role of a great power in the external arena. China should face first its problems at home, as these can not be solved otherwise than with radical political reform. China is not ready for this, or is simply not aware as to what kind of consequences the reform could bring.

Keywords: China, economics, foreign policy, China's periphery, reform

Zorana Baković is a sinologist and journalist and a longstanding correspondent from Beijing. (soberzo@mac.com)

Povzetek

Esej nazorno predstavi in problematizira vrsto konkretnih, kriznih pojavov, ki odločilno določajo današnjo kitajsko politiko. Obravnava razvojne in strateške cilje Kitajske, ki jo determinirata ekonomija visoke gospodarske rasti in ekstremno visoke devizne rezerve. Zaradi tega postaja Kitajska čedalje močnejša globalna sila, vendar njeno zunanjo politiko določajo tudi notranja protislovja: ekološki problemi, velik prepad med urbanimi in ruralnimi območji, pomanjkanje energetskih virov, korupcija, zastareli partijski red in dušitev svobode govora sredi hitro rastoče vloge medmrežja. Posledično je Kitajska čedalje bolj prisotna na afriški celini ter čedalje bolj agresivno uveljavlja svoje interese na Vzhodnem in Južnem Kitajskem morju. Obenem izgublja nadzor nad svojo periferijo, ko se je severovzhodni muslimanski regiji Xinjiang naselil terorizem, na Tibetu že desetletja vlada konflikt med Tibetanci in osrednjo oblastjo, na jugu, v Hongkongu, pa se je dvignilo prodemokratsko gibanje, kakršnega na kitajskih tleh ni bilo od leta 1989. Danes ni jasno, v kolikšni meri je Kitajska sploh pripravljena igrati vlogo vesile na zunanjem prizorišču. Najprej se bo morala soočiti s problemi doma, ki pa jih ne bo mogla rešiti drugače kot s korenitimi političnimi reformami, na katere pa ni pripravljena ali pa preprosto ni prepričana, v kaj bi se utegnile razviti.

Gljučne besede: Kitajska, ekonomija, zunanja politika, kitajska periferija, reforme

Zorana Baković je sinologinja, novinarka in dolgoletna dopisnica časopisa Dela iz Pekinga. (soberzo@mac.com)

Ko je bil v septembrsko-oktobrski številki časopisa *Foreign Affairs* leta 1999 objavljen članek Geralda Segala z naslovom *Does China Matter?*, je proučevalcem Kitajske poskočila temperatura, med sinologi po vsem svetu pa je zavladala nervoza. Segal je trdil, in to tik pred petdesetim rojstnim dnevom Ljudske republike,¹ da je Cesarstvo sredine (kitajsko ime *Zhongguo* pomeni prav to) v vsakem pogledu zgolj osrednja sila in da ga je tako treba tudi obravnavati, ne da bi mu pripisovali večji pomen kot recimo Braziliji ali Indiji, in ne smemo dopustiti, da nas zavede, kot je pisal oster analitik svetovnega dogajanja, »teatraličnost«, s katero se le-ta rine pred druge države, s konkretno politično, gospodarsko, pa tudi vojaško težo.

Petnajst let pozneje se le malokateri zahodni sinolog spominja Segalovega eseja, v katerem je zapisana sporna trditev, ki še vedno preganja partijski vrh v Pekingu. Ali je Kitajska pomembna? V kolikšni meri je Cesarstvo sredine resnično v središču svetovnih pretresov, iz katerih se utegne izroditi nov svetovni red?

Ce bi danes želeli odgovoriti na vprašanje, ki ga ja postavil Segal, bi se le delno lahko vzpostavilo ravnotežje med prepričanji nekaterih, da se v kitajskem vzponu skriva nevarnost za svetovno ureditev v obdobju po koncu hladne vojne, in pričakovanji drugih, da bo Kitajska prekinila dominacijo ZDA kot supersile brez pravega nasprotnika, in ne bi zadoščal le pogled v spremembe statističnih števil in odstotkov, ki jasno kažejo čedalje resnejše kitajsko prisotnost v vseh sektorjih globalne rasti.

Treba se je namreč tudi vprašati, kaj želi Kitajska doseči z vsemi temi zavistnimi stopnjami rasti bruto družbenega proizvoda, z vsemi temi tisoči in milijardami dolarjev v deviznih rezervah, vsem tem zviševanjem vojaškega proračuna in vsemi temi gospodarsko-vojaško-diplomatskimi manevri, s katerimi v svojem okolju in na globalnem prizorišču postopoma povečuje vpliv v regiji, v kateri se nahaja, na svoji celini in, kajpak, v čedalje bolj povezanem modernem svetu.

Hkrati je pomembno postaviti vprašanje, kaj Zahod hoče od Kitajske. Jo je voljan sprejeti kot enakopravno partnerico in ali je pripravljen z njo deliti strateške interese? Kakšno Kitajsko želijo videti ZDA in Evropa v tem stoletju in kakšne ne bi mogle tolerirati? Konec koncev, ali je zgodba o »kitajskem stoletju«, na katerega začetke je Segal hotel zlit hladni tuš, šele zdaj dobila resen okvir in bodo šele v prihodnjih desetletjih postale realne dopolnitve zapletenih teoretskih konotacij o »ameriški slabitvi« in evropskem umiku v lastne probleme?

Ekonomija in politika

Ne glede na to, kako zelo si prizadevamo najti kakšen drug drobnogled, skozi katerega bi lahko natančneje določili okvire, v katerih je mogoče najbolje razumeti kitajske strateško-razvojne namere, se kot prva determinanta značaja postdengovskega obdobja Kitajske, ali bolje rečeno, Kitajske po tiananmenskem pokolu, vselej vsiljuje ekonomija.²

Ti dve točki – začetek Deng Xiaopingovih reform konec 70. let prejšnjega stoletja in krvavo zadušitev prodemokratskega gibanja deset let pozneje – jemljemo kot najpomembnejši oporni točki kitajske rasti, saj prvo lahko poimenujemo kot gibanje v razmerju do Mao Zedongove teze o graditvi komunizma, medtem ko je druga preobrat v samem gibanju, katerega učinke in posledice Kitajci občutijo še danes.

Spremljanje gospodarske krivulje v več kot tridesetih letih zbuja občutek, da Kitajska dobro ve, kaj hoče: v prvi fazi preprosto želi uravnati svoje geografske in demografske dimenzije z obsegom ekonomije, nato pa v drugi fazi uskladiti svojo občo moč z življenjskim standardom. Če pa sledimo ideološki liniji, potem izgubljam občutek, da imajo Cesarstvo sredine in njegovi vodje jasno vizijo svoje prihodnosti, in ne glede na to, koliko je od zunaj spremljana kitajska

¹ Ljudska republika Kitajska je bila ustanovljena 1. oktobra 1949.

² Prodemokratsko gibanje je bilo krvavo zadušeno 4. junija 1989.

rast dosledno usmerjena k tisti točki, v kateri bo Kitajska postala največja ekonomska sila na svetu, je kitajski politični profil podvržen nekonsistentnemu iskanju podobe v zrcalu lastne zgodovine, globalne sedanosti in negotove prihodnosti.

A če bi ti dve liniji združili, bi lahko rekli, da je Kitajska samo v 80. letih imela na isti strani tako zunanjepolitične kot gospodarske partnerje. Vse od tiananmenskega pokola leta 1989 so namreč njeni največji gospodarski partnerji (ZDA in Japonska, konkretno) hkrati tudi njeni največji strateško-politični tekmeci in prav ta psihična razcepljenost kitajske države je ključni dejavnik njene vseobsežne strategije, tako tiste, ki se nanaša na notranji razvoj in prizadevanja, da se osvobodi odvisnosti od izvoza, kot tudi tiste, ki določa njeno diplomatsko dejavnost in poskuse ustvarjanja novih blokov, kot denimo BRICS (Brazilija, Rusija, Indija, Kitajska in Južna Afrika) ali novih varnostnih platform, kot je SCO (Sanghajska organizacija za sodelovanje).

Se eno bistveno izhodišče kitajskega zunanjepolitičnega obnašanja se skriva v dejstvu, da Kitajska nima dovolj energetskih virov, ki bi zadostili vsem ali večini potreb njene naraščajoče ekonomije. Če imamo ob tem v mislih tudi to, da je zahteva kitajske javnosti po zaustavitvi onesnaževanja zraka, vode in tal, izrasla v latentno opozicijo, z veliko močnejšimi argumenti, kot so jih kdajkoli imeli prodemokratski aktivisti, potem je razumljivo, da se mora kitajski vrh resno posvetiti zmanjševanju deleža premoga v energetski strukturi, kar hkrati pomeni, da se mora širše ozreti po zunanjih naftnih in plinskih poljih, kakor tudi po napredni, torej zahodni jedrski tehnologiji.

Čeprav se je natančno pred desetimi leti začel program za ustvarjanje nacionalnih zalog nafte, ki bi po zgraditvi potrebnih rezervoarjev zadoščale za 90-dnevne potrebe, kitajska odvisnost od uvožene energije še vedno narašča. Tako je leta 2004 morala kupiti 100 milijonov ton nafte, leta 2010 že 200 milijonov ton, do leta 2020 pa je ocenjeno, da bo iz tujine prejela 600 milijonov ton.

Neodvisno od tega, iz katere tujine in po katerih poteh se energenti dobavljajo do kitajskih uporabnikov, je dejstvo, da je stabilna oskrba ekonomije, ki presega 10 milijard dolarjev, postala eden bistvenih varnostnih vidikov, ključna tudi v čedalje bolj vidni kitajski prisotnosti na afriški celini, kot tudi čedalje bolj agresivnem kitajskem obnašanju na Vzhodnem in Južnem Kitajskem morju. Potreba po zanesljivih virih in nato tudi po poteh za transport energije je tesno vtkana v vse investicijske, vojaške in diplomatske strategije Pekinga.

»Kitajski sen« - »doseči dve stoletnici«

Medtem ko je Deng Xiaoping v začetku 80. let prejšnjega stoletja postavil temelje še eni »novi« Kitajski, skozi svojo teorijo o primarni fazi socializma, v kateri ni pomembno, ali je mačka črna ali bela, ampak da lovi miši, in medtem ko je zatem njegov izbranec Jiang Zemin v partijski statut vstopil s svojo doktrino o »treh reprezentacij«, njegov naslednik Hu Jintao pa z družbeno-gospodarsko vizijo »harmonične družbe«, pa je voditelj pete generacije Xi Jinping sebi že zagotovil prostor v zgodovini z zgodbo o »kitajskem snu«, in doseči »dve stoletnici«. Prva stoletnica bi morala biti dosežena leta 2021, ko bo Kitajska komunistična partija slavila stoti rojstni dan in ko je pričakovati, da bo Kitajska dosegla stopnjo srednjega razvoja (*xiaokang*), medtem ko se bo druga stoletnica praznovala leta 2049, ko bo Ljudska republika Kitajska praznovala stoletnico svoje ustanovitve, kitajska ekonomija in družba pa bosta končno dosegli raven visokega razvoja.

Če se za trenutek vrnemo k Segalovemu esaju, bi lahko rekli, da so bile njegove trditve veliko bolj razumljive samim Kitajcem kot pa tujim proučevalcem kitajskih razmer, saj se tujcem Kitajska vedno zdi uspešnejša, bolj organizirana, ciljno usmerjena, kot pa o svoji državi mislijo njeni državljani. Je Kitajska pomembna? Je že velesila? Je njen dosedanji uspeh trajen? So možnosti (*jiyu*) večje od izzivov (*tiazhan*)? Se bo stara civilizacija, ki je na začetku 19. stoletja

ustvarjala 33 odstotkov svetovne proizvodnje (v tistem trenutku je Evropa ustvarila 28, ZDA pa 0,8 odstotka), znova postavila na čelo sveta kot nova nacija z izoblikovano vizijo prihodnosti človeštva?

V svetu, ogroženem s krizami in stagnacijo, je Kitajska na robu veličanstva, a ji do cilja ostaja še nekaj pomembnih in težkih korakov. Prvi je tisti, s katerim se začena celotna kitajska pot do daljnih svetov. Tisti, od doma.

Odkar je leta 1997 Hongkong pospremil zadnjega britanskega guvernerja, Peking pa proslavil konec »stoletnega ponižanja«, se v vseh konceptih prihodnosti poudarja obljuba, da nikoli več nobena tuja sila ne bo vladala niti na enem pednju kitajske zemlje. Čeprav se je le dve leti zatem, s primopredajo Macaa in odhodom portugalskih oblasti, končalo kolonialno obdobje, je pravzaprav v trenutku, ko je iz »Dišeče roke« (tak je pomen imena Hongkong) izplula kraljevska jahta, nastopilo obdobje, v katerem je nacionalizem dominantna barva komunizma in v katerem staro geslo »Brez Komunistične partije ni nove Kitajske« dobiva prej domoljubno kot maoistično-leninistično konotacijo.

Ideja o »veličastni naciji«, pomešana s kultom žrtve, povzdignjene na pedestal vseh kitajskih obračunov s čustvi, je v velikem delu postala jedro novega nacionalnega bista. V trenutku, ko se sooča z domačimi problemi metastazirane korupcije, zastarelega partijskega reda in nepojmljive dušitve svobode govora, sredi hitro rastoče vloge medmrežja in različnih vidikov družbene komunikacije, je za kitajski vrh zelo pomembno ohraniti pri življenju idejo, okrog katere se kot po kakšnem nenapisanem pravilu združuje nacija. Ni pomembno, ali se to imenuje »suverenost«, ki jo je treba šele obraniti, ali »zgodovinska krivica«, ki jo je treba popraviti, pomembno je, da nad tem ne obstaja nič bolj svetega, kar bi kritično maso vodilo v nove revolucije.

Prijatelji in sovražniki

Ko so se kitajske patroljne ladje začele spopadati z japonskimi za otok Diaoyu (Senkaku) in ko so kitajske oblasti dovolile, da se oblikuje civilno, patriotsko gibanje »Obrambe Diaouya«, je postalo jasno, da je bila Japonska naravno določena za tekmeča z vsemi kvalifikacijami, da (znova) postane sovražnik. Zgodovina, sedanjost in prihodnost že premorejo dovolj razlogov za averzijo, ki se sprevrča v opravičilo za agresivne poteze regionalne narave, kot je unilateralno risanje »zračne obrambne identifikacijske cone«, ki se razprostira prek spornih otokov in prehaja v ekskluzivne ekonomske cone sosednjih držav, ter za zavajanje pravil obnašanja zunaj ozemeljskih voda, s katerimi se hkrati varujejo tudi poti za uvoženo nafto, o katerih smo govorili na začetku, a tudi zavzemajo pozicije za neko novo ureditev, ki se šele sluti.

Velik problem kitajske zunanje politike je, da izvira neposredno iz notranjih nasprotij in da nikdar ni povsem jasno, v kolikšni meri je Kitajska stimulirana igrati vlogo velesile na zunanjem prizorišču takrat, ko se sooči s problemi doma, za katere ve, da jih ne more rešiti drugače kot s korenitimi političnimi reformami, na katere pa ni pripravljena ali preprosto ni prepričana, kako se bodo izšle.

Prihod Xi Jinpinga na čelo partije in vojske leta 2012, nekaj mesecev pozneje pa tudi države,³ je bil sprejet z že razdvojenimi pričakovanji, da bo novi vodja »prinčevskega« rodu (njegov oče Xi Zhongxun je bil velik revolucionar in tesen sodelavec Deng Xiaopinga, zato je po tej logiki spadal v komunistično aristokracijo) končno premogel dovolj samozavesti, karizme in odločnosti, da zažene reforme, ki jih njegov mlačni predhodnik Hu Jintao ni bil sposoben

³ Xi Jinping je bil imenovan za generalnega sekretarja centralnega komiteja KPK na 18. kongresu KPK novembra 2012, za predsednika republike pa na letnem zasedanju Kitajskega kongresa narodnih predstavnikov marca 2013. Ker na Kitajskem vlada partijski sistem, državne funkcije izhajajo iz partijskih.

izvesti, preprosto zato, ker ni imel moči, da bi obvladal upor močnih partijskih frakcij, zaznamovanih s klanskimi interesi.

Vendar je kmalu potem, ko je prevzel poveljniško palico, Xi svojemu narodu in mednarodni javnosti dal vedeti, da bo Kitajska pod njegovo vladavino vedela vsaj, česa noče. Parlamentarni demokraciji zahodnega tipa je bil izrečen direkten, odločen »ne«, in tri in pol desetletja po koncu kulturne revolucije azijskega sloga se je Kitajska še enkrat posvetila realizaciji komunizma, res na povsem novih temeljih in v novih domačih in zunanjih razmerah, vendar s podobnimi gesli, kakršna so nekoč vodila partijske kadre – »navzdol v bazo«, »do širokih ljudskih množic« ter v »samokritiko«, namenjeno izboljšanju morale in zavesti.

Ko se na eni ravni preštevajo vrste dolarskih milijarderjev (trenutno jih je 152, kar je več kakor v Rusiji, Nemčiji ali Indiji in manj le kot v ZDA) in milijonarjev, ki so večinoma zvesti člani Komunistične partije in pogosto prek družinskih in partnerskih vezi povezani z najvišjim vodstvom, se na drugi ravni prirejajo ista srečanja kot pred pol stoletja, na katerih v starem partijskem konstruktivnem duhu pozivajo kadre h kritiki svojih voditeljev. Xi se je pokazal za človeka kampanj, za katerimi vselej stoji program kompleksnih strukturnih reform. Čeprav še nobena ni vstopila skozi glavna vrata in mogoče je, da kadrovske-ideološke priprave na spremembo odnosa med državo in trgom, med centralno vlado in lokalnimi, ali na koncu, med partijo in nacionalno valuto, zahtevajo natančno pripravo, da ne bi bilo neprijetnih presenečenj.

Medtem ko se čaka na pogumne, dengovske poteze Xi Jinpinga in njegove ekipe, dobivamo občutek, da kitajsko notranjo politiko v veliki meri določajo zunanji trendi in da čim pogostejše so »barvne revolucije« na drugih koncih sveta, tem bolj oprezno koraka Kitajska po svojem »minskem polju« zavedajoč se, da na svetu pravzaprav nima zaveznika in da partnerstvo, denimo z Rusijo, ni tudi približno tako stabilno, kot se skuša prikazati v skupnih izjavah.

Vse dokler so tekmeči Kitajske v resnici potencialni sovražniki, se tudi kitajski partnerji ne morejo pokazati kot prijatelji v trenutku, ko oportunistični razlogi za bližino izginejo. Ravno zato je kitajski partijski vrh izjemno oprezen v reformah, ki – če bi le za trenutek ušle nadzoru – lahko izzovejo neželeno revolucijo, podžgano z velikanskimi frustracijami in nezadovoljstvom znatnega dela prebivalstva.

Vrednota z največjim primanjkljajem: zaupanje

Velik problem kitajskega partijskega centra izhaja iz skrb zbujujočih znakov, da je izgubil nadzor nad periferijo. V muslimanski regiji Xinjiang na severozahodu države se je naselil terorizem, med Tibetanci na himalajskih obronkih mir kvari nesprijemljiv duh dalajlame, zdaj pa se je na jugu, sredi Posebnega administrativnega območja Hongkong, dvignilo prodemokratsko gibanje, kakršnega na kitajskih tleh ni bilo od leta 1989.

»Kljub fundamentalnim razlikam so tibetanski in ujurški aktivisti v Xinjangu povezani z dogajanjem v Hongkongu, v boju za večjo avtonomijo in versko svobodo,« v časniku *Financial Times* piše Ahmed Rashid (2014), avtor številnih knjig o Afganistanu, Pakistanu in Srednji Aziji. Spomni na staro doktrino maršala Lin Biaoa, nesojenega naslednika Mao Zedonga, »vas obkoli mesto«, s katero je marksistično teorijo postavil na glavo in ruralne regije pozval k mobilizaciji v gverilsko vojno, agrarno revolucijo in ustanavljanje ruralnih baz, iz katerih bodo vasi obkolile mesta in jih tako zavzele, ne da bi čakale na podporo revolucionarnega delavskega razreda.

To, kar se dogaja zdaj, opozarja Rashid, je ravno nasprotno, saj kitajska periferija poziva k demokratizaciji, večji avtonomiji in drugačni politični prihodnosti, od katere so državljani, zadovoljni s kapitalističnim okusom svojega potrošniškega življenja in nezainteresirani za nove politične projekte, že dvignili roke.

Problem kitajske vodilne partije z več kot 87 milijoni članov je ravno v tem, da nima temeljnega zaupanja v lastno ljudstvo. Najpogosteje se v različnih analizah govori o tem, da Kitajska

nima zaupanja v ZDA in da se boji ameriške strateške obkolitve, infiltracije »barvnih revolucij« in manipulacij z dalajlamo ali islamskimi skrajneži. V jedru tega strahu je pravzaprav bojazen pred lastnim ljudstvom, ki mu je odvzeta pravica do glasu, tako da nihče v vrhu ne more biti več prepričan, koliko milijonov ljudi bi prišlo na Tiananmen, če bi mediji lahko svobodno poročali recimo o tem, kaj se dogaja v Hongkongu.

Kaj bo v prihodnje?

Kitajska ni nepomembna, če se znova vrnemo k Segalovi tezi, že ob sami pomisli, kaj bi se tam, ali še bolj okoli nje, utegnilo dogajati v prihodnjih desetletjih. Če imamo v mislih vse tisto, kar smo doslej našteli kot neposredne izzive, pred katerimi stoji, si težko predstavljamo, da bi imel Xi Jinping pogum in norost kreniti v agresivno osvajanje Tajvana, a prav tako težko si predstavljamo, da se bo v ozračju, kakršno vlada vzdolž kitajskih robov, zlasti v Hongkongu, ki bi moral biti politični laboratorij za raziskavo formule »ena država – dva sistema«, preprosto zgodila narodna sprava.

Toda, ali bo uresničitev »kitajskega sna« in »dveh stoletnic« mogoča brez velike narodne sprave? Bo vzpostavitev nove regionalne ureditve v Vzhodnem in Južnem Kitajskem morju mogoča brez Tajvana v objemu domovine? Bo dozorevanje nove kitajske identitete, oprte na samozavest, ustvarjeno z velikimi gospodarskimi uspehi, mogoče brez popolne potrditve suverenosti in ozemeljske nedotakljivosti na vsakem pednju kitajske zemlje? Ključno vprašanje, s katerim se svet mora ukvarjati, je prav tisto, ki sprevača Segalovo tezo izpred petnajstih let. Kitajska je pomembna zato, ker še vedno nimamo niti enega znamenja, da se bo držala pogosto izgovorjenega konfucijanskega načela »mir je pomembnejši od vsega« (*he wei gui*) in da ji oborožen spopad nekje ob njenih mejah v sklepni fazi samo-opredelitve v globalnem pogledu ne bo nujno potreben.

Od tod naprej je Kitajska pomembna. Nikoli ni bila pomembnejša kot zdaj, ko je od nje odvisen mir v regiji, ki nima zgrajenega varnostnega mehanizma in v kateri počiva eden najvitalnejših generatorjev globalne gospodarske rasti. Četudi katera od držav današnjega sveta doslej ni občutila velike blaginje zaradi kitajskega mirnega vzpona, smo lahko prepričani, da bo vsakdo izmed nas občutil, če bi se v prihodnosti mir zamajal zaradi Kitajske. Treba je storiti vse, da se to nikoli ne bo zgodilo.

Prevedla: Tatjana Greif

Literatura:

- RASHID, AHMED (2014): China should watch its periphery. *Financial Times*, 8. oktober. Dostopno na: <http://blogs.ft.com/the-a-list/2014/10/08/china-should-watch-its-periphery/> (12. oktober 2014).
- SEGAL, GERALD (1999): Does China Matter? *Foreign Affairs*, September/October.
- ZHENG, WANG (2012): *Never Forget National Humiliation: Historical Memory in Chinese Politics and Foreign Relations*. New York: Columbia University Press.
- WANG, HUI (2009): *The End of The Revolution: China and The Limits of Modernity*. London, New York: Verso.

**OSREDNJI ELEMENTI SODOBNE
POLITIČNE KRIZE**

当代政治危机的主要因素

Sodobni migracijski procesi v Ljudski republiki Kitajski

Abstract

People's Republic of China's Contemporary Migration Processes

The last three decades of significant political, economic and social transformations in the People's Republic of China have had a profound impact on the Chinese society. The article addresses selected topics of Chinese migration that give a more nuanced understanding of migration processes and their contextualization within the contemporary Chinese society: the internal migration, emigration from China and international immigration to China. Migration from rural area towards urban eastern coast is one of the largest spatial movements in the human history, as well as a key component of the economic rise and subsequent social change. Emigration from China has, despite its relatively small volume, profoundly transformed local places of origin, a process that is not independent from the current international geopolitical situation. Immigration of international migrants to China is a relatively new phenomenon that puts the country on the map of migration destination countries for the first time in sixty years. The author concludes that the prevalent research perspectives on Chinese migration offer only a limited insight and suggests some possible alternative ways of analyzing this phenomenon.

Keywords: China, migration, migration workers, Overseas Chinese, emigration from China, immigration to China

Martina Bofulin is a postdoctoral researcher at Osaka University, Japan, where she is conducting a research project on Chinese migration to Japan. Her current research focuses on various migration and mobility issues, especially Chinese migration to Europe and Japan, transnational family, schooling of migrant children and Chinese outbound tourism. (martina_bofulin@yahoo.com)

Povzetek

V zadnjih treh desetletjih so številne politične, ekonomske in družbene spremembe preobrazile demografsko podobo Ljudske republike Kitajske. Članek predstavlja izbrane teme s področja kitajskih migracij, ki omogočajo bolj poglobljeno razumevanje migracijskih procesov in njihovo umeščenost v sodobni kontekst kitajske družbe: »notranje migracije«, migracije iz Kitajske in na Kitajsko. Migracije iz ruralne notranjosti proti urbanim središčem vzhodne kitajske obale so med najbolj množičnimi prostorskimi gibanji prebivalstva v človeški zgodovini in so ključni element gospodarskega vzpona in z njimi povezanimi družbenimi spremembami. Migracije iz Kitajske so kljub relativno majhnemu obsegu povsem preoblikovale lokalna prvobitna območja, ta proces pa ni neodvisen od trenutnih mednarodnih geopolitičnih razmer. Priseljevanje mednarodnih migrantov na Kitajsko je relativno nov pojav, ki državo prvič po šestdesetih letih umešča na zemljevid ciljnih migracijskih območij. Avtorica ugotavlja, da je prevladujoči način analiziranja kitajskih migracij omejujoč in nakaže nekatere alternativne perspektive raziskovanja teh pojavov.

Ključne besede: Kitajska, migracije, migrantski delavci, kitajski migranti, izseljevanje iz Kitajske, priseljevanje na Kitajsko

Martina Bofulin je podoktorska raziskovalka na Univerzi v Osaki, kjer zaključuje projekt o migracijah kitajskih državljanov na Japonsko. Raziskovalno se ukvarja migracijami in mobilnostjo, predvsem migracijami iz Ljudske republike Kitajske v Evropo in na Japonsko, transnacionalnimi družinami, izobraževanjem otrok z migrantskim ozadjem in kitajskim mednarodnim turizmom. (martina_bofulin@yahoo.com)

Uvod

V zadnjih treh desetletjih so številne politične, ekonomske in družbene spremembe, posledice reform po letu 1978, preobrazile demografsko podobo Ljudske republike Kitajske (LRK). Medtem ko je še v šestdesetih letih prejšnjega stoletja povprečno število živorojenih otrok na žensko bilo skoraj šest otrok, je zaradi politike enega otroka¹ in tudi odlaganja porok² in rojstev v poznejše življenjsko obdobje danes to število padlo na 1,6 otroka na žensko (Population Reference Bureau, 2008). Posledica demografskega prehoda na Kitajskem sta postopno zmanjševanje števila delovno aktivnih prebivalcev in staranje prebivalstva ter predviden zdrs v prihodnjih treh desetletjih na drugo mesto – za Indijo – držav z največjim številom prebivalcev (White in Subedi, 2008). Kljub temu starostna struktura kitajske družbe za zdaj še podpira hiter ekonomski razvoj. Visoko število delovno aktivnih prebivalcev namreč še vedno tekmuje za relativno slabo plačana delovna mesta v proizvodnem in storitvenem sektorju, kar ohranja konkurenčnost kitajskega gospodarstva na svetovnem trgu.

Poleg naravnega gibanja pa kitajsko družbo preoblikujejo tudi migracije prebivalcev. Te so v zadnjih treh desetletjih omogočile hiter gospodarski razvoj in preoblikovale družbo na lokalni in tudi na državni ravni. Učinke migracij je mogoče zaznati pri celi vrsti ključnih procesov in dogodkov v sodobni Kitajski: procesu urbanizacije, reformah sistema registracije gospodinjestev in delovne zakonodaje, prvih programih integracije tujcev, depopulaciji odročnih ruralnih predelov, večanju razlike med ruralnim in urbanim prebivalstvom itd. Zato raziskovanje migracij omogoča specifičen, dinamičen pogled v sodobno kitajsko družbo.

Članek predstavlja glavne migracijske procese v povezavi z družbenimi spremembami na način, ki je običajen v družboslovnem proučevanju (kitajskih) migracij. V tej perspektivi govorimo o migracijah znotraj Kitajske, migracijah iz Kitajske oz. izseljevanju in relativno novem priseljevanju mednarodnih migrantov na Kitajsko, kar državo umešča na zemljevid ne le izvornih migracijskih območij, temveč zdaj tudi ciljnih. Hkrati pa članek ugotavlja, da je takšna perspektiva omejujoča, saj teoretsko in metodološko spregleda številne povezave med tako razločenimi migracijskimi procesi.

V članku so uporabljeni demografski statistični podatki in sekundarna literatura s področja kitajskih migracij, delovanja trgov dela in zaposlovanja na Kitajskem, družbene (ne)enakosti ter sobivanja kitajskih migrantov v različnih državah priselitve. Tem informacijam dodajam tudi lastne raziskovalne ugotovitve, ki sem jih pridobila skozi večletne, večinoma kvalitetno metodološko zasnovane raziskave med kitajskimi migranti v Evropi in na Japonskem, kot tudi v njihovih prvotnih skupnostih na Kitajskem. Čeprav članek odpira številna vprašanja, povezana z migracijami, ne podaja natančnega pregleda *vseh* migracijskih procesov, povezanih s Kitajsko, temveč predstavlja izbrane teme, ki omogočajo bolj poglobljeno razumevanje prepletenosti migracijskih procesov različnih skupin prebivalcev in njihovo umeščenost v sodoben kontekst kitajske družbe.

»Notranje migracije« – iz ruralne notranjosti proti urbani vzhodni obali

Vsako leto ob koncu zime svetovno medijsko krajino preplavijo prizori nepreglednih množic, ki se močno otovorjene pribijajo proti vhodom železniških postaj vzhodne Kitajske.

¹ Politika enega otroka na Kitajskem v grobem predvideva rojstvo zgolj enega otroka v urbanih družinah in ne več kot dva otroka, če je prvi ženskega spola, v ruralnih območjih ter druge izjeme za določene skupine ljudi. Več o tem v Fong, 2004.

² Za pridobitev poročnega dovoljenja je najnižja starostna meja za osebo moškega spola 22 let, za osebo ženskega spola pa 20 let (Yuan, 1983).

Naslovi s časopisnih strani in televizijskih zaslonov poročajo, da so to najbolj množične migracije ljudi na svetu: v samo nekaj dneh se večina zaposlenih v tovarnah vzhodne Kitajske vrne v domače vasi in mesta v srednji in zahodni Kitajski, da bi skupaj z družinskimi člani preživeli novoletne praznike.³

Migracije ruralnega prebivalstva v hitro razvijajoča se mesta so se začele pred tremi desetletji kot posledica prehoda iz planskega modela gospodarstva v tržnega in povečanja obsega podjetij v zasebni lasti (Liang, 2001), investicij tujih korporacij v posebnih ekonomskih conah ter zmanjšanja potrebe po delovni sili v kmetijskem sektorju na podeželju (Li, 1996). Kitajski gospodarski model »tovarne sveta« pa je lahko postal to s pomočjo poceni delovne sile, ki so jo oblasti pripeljale najprej iz zaledij obalnih mest, pozneje pa tudi bolj oddaljenih provinc srednje in zahodne Kitajske. Po ocenah naj bi se od osemdesetih let prejšnjega stoletja pa do danes priselilo v mesta od 200 do 250 milijonov ljudi (Chan, 2012a). Po letu 1995, na primer, se je kar petintrideset do štirideset odstotkov vseh migrantov priselilo le v dve obalni provinci: Guangdong in Zhejiang (Chan, 2012b). Največ migrantskih delavcev je najprej prihajalo iz province Sichuan, v zadnjem času pa jih približno enako število prihaja tudi iz provinc Anhui, Henan in Hunan (Chan, 2012b). Največji delež migrantskih delavcev iz ruralnih predelov (*nongmingong*) se zaposluje v proizvodni industriji (39 odstotkov), preostali pa v gradbeništvu (17,3 odstotka), storitvenem sektorju (11,8 odstotka), predelovalnem sektorju (7,8 odstotka) in transportnem in komunikacijskem sektorju (5,9 odstotka) (Zhan, 2012).

Selitve znotraj Kitajske in zaposlovanje v zasebnem sektorju vlada uravnava in nadzira s sistemom registracije gospodinjev (*hukou zhidu*), kjer je vsakemu prebivalcu Kitajske dodeljen registracijski status (*hukou*), po navadi že ob rojstvu. V grobem se ta deli na ruralnega in urbanega, menjava statusa pa je mogoča le v izjemnih primerih, ki so še toliko redkejši, ko gre za konverzijo iz ruralnega v urbani status. Pri migracijah je odločilno, da se na status vežejo številne pravice in ugodnosti, ki jih je mogoče izkoristiti le na območju, kjer je *hukou* izdan. Ker imajo migrantski delavci v veliki večini ruralni *hukou*, so pogosto v mestih brez ustreznega statusa (dovoljenja za začasno prebivanje). Četudi jim ga uspe pridobiti, niso upravičeni do zdravstvenega zavarovanja, najema socialnih stanovanj, urbanih pokojninskih zavarovanj, šolanja otrok in ponekod tudi nakupa nepremičnin, saj to še vedno ni uradno dovoljena migracija s konverzijo registracijskega statusa (tako imenovana selitev ali *qianyi*), temveč neavtorizirano premikanje populacije, poimenovano »plavajoče prebivalstvo« ali *liudong renkou*. Sistem posledično povzroča sistemsko neenakost med privilegiranimi urbani rezidenti in vsemi drugimi (Liu, 2005) in tako ohranja velikansko razliko med ruralno večino in urbano manjšino.

Zaradi nezmožnosti pridobitve legalnega statusa in posledičnih omejitev migranti raje migrirajo sami ali v paru in pustijo otroke v varstvu starih staršev ali drugih skrbnikov, zato naj bi na podeželju brez staršev odraščalo več kot 60 milijonov otrok (Zheng, 2013). Javni govori (mediji, centralna in lokalna oblast, strokovnjaki) pogosto poudarjajo skrb za blagor teh otrok z moraliziranjem o dobrem materinstvu in nujni vlogi širše skupnosti, izpuščajo pa dejstvo, da ti otroci pogosto živijo v lokalnih skupnostih, kjer je delež aktivnega prebivalstva komajda prisoten, in da lokalne upravne enote le s težavo zagotavljajo osnovne storitve, kot so na primer obvezno in brezplačno osnovno šolstvo in osnovne zdravstvene storitve (Xiang, 2007). Zato Xiang (2007) meni, da je ruralno-urbana ločnica pomembnejši dejavnik, ki vpliva na blagor otrok, kot pa samo dejstvo, ali otroci živijo s starši ali pa z drugimi skrbniki.

Migrantski delavci v mestih živijo zelo skromno in prihranke pošiljajo nazaj v domače kraje. Po podatkih iz leta 2003 je posamezen delavec namenil družinskim članom povprečno 3000–4500 RMB na leto (370–560 evrov), kar je ekonomsko šibkim družinam omogočilo kritje

³ Na Kitajskem praznujejo novoletne praznike ali praznik pomladi (*Chunjie*) dva tedna po kitajskem novem letu. Novo leto se praznuje ob drugem mlaju po zimskem solsticiju, kar je po gregorijanskem koledarju med 21. januarjem in 20. februarjem.

šolskih in zdravstvenih stroškov (Huang in Zhan, 2009). Kljub relativno manjšim posameznim zneskom naj bi skupni povratni denarni tok znašal leta 2005 kar 30 milijard ameriških dolarjev (CGAP, 2006). V nekaterih provincah in okrajih je ta denarni tok posebej velik in občasno presega celoletni dobiček lokalnih upravnih enot (npr. v provinci Guizhou naj bi nakazila družinskim članom preseгла celoletni okrajni dobiček kar v 22 okrajih (Huang in Zhan, 2009)). Kljub optimističnim pričakovanjem, da se bo ta denar usmeril v razvoj podeželja, raziskovalci opazajo, da je denar porabljen za nujne izdatke (npr. hrana, šola, zdravstvo in plačila dajatev, bivališče), manjši del, ki ostane, pa je namenjen osnovnim investicijam v kmetijstvu (predvsem nakupu obdelovalne zemlje, semen in pesticidov) (Huang in Pieke, 2004; Huang in Zhan, 2009). Te ugotovitve najverjetneje tudi pojasnjujejo presenetljiv podatek, da kljub močni diskriminaciji, ki so ji izpostavljeni ruralni delavci v mestih, le tretjina te populacije izjavlja, da želi pridobiti urbani *hukou* (The Economist, 2014). Ker je za celoten sistem registracije značilno, da so pravila pogosto nejasna ali netransparentna in odvisna od interpretacij lokalnih oblasti (Wang, 2004), se veliko migrantskih delavcev namreč boji, da bi menjava statusa v urbanega pomenila odvzem pravice do zemlje,⁴ ki jih njihove družine v kraju izvora obdelujejo in v katero so, predvsem v obliki nakupa pesticidov, orodij, delovnih strojev in semen, vlagali prihranke, zaslužene v urbanih središčih.

Zahteve po reformi sistema registracije gospodinjstev so v zadnjem času znova čedalje bolj množične, pričakovanja do centralne oblasti pod vodstvom predsednika Xi Jinpinga pa čedalje večja. Premier Li Keqiang je spomladi 2014 napovedal nujne reforme in omenil, da naj bi urbani *hukou* pridobilo sto milijonov prebivalcev do leta 2020. Reforma naj bi opustila razlike med ruralno in urbano *hukou* registracijo in na podlagi sistema točk olajšala pridobitev *hukou* v kraju dejanskega prebivanja, če je to prebivanje legalno (posameznik ima urejen začasni status prebivanja, je uradno zaposlen in plačuje prispevke ter ima legalno urejeno prebivališče) (Xinhuanet, 2014). V zvezi s tem se postavljata dve vprašanji. Prvo vprašanje je, kako velik delež ruralnih migrantov bo omenjene pogoje izpolnjeval. V mestu Zhongshan v provinci Guangdong, na primer, kjer so že začeli poskusno uvajati reforme, je namreč zgoraj omenjene pogoje izpolnjevalo le 30.000 oseb od skupaj 1,6 milijona migrantov v mestu (The Economist, 2014). Drugo vprašanje pa je, kako bodo mestne oblasti pridobile sredstva za povečanje obsega javnih storitev, predvsem osnovnih zdravstvenih storitev, javnih šol in nastanitvenih zmožnosti, ki bodo potrebna zaradi večjega števila upravičenih prosilcev.

Potrebo po reformah nakazujejo tudi čedalje pogostejši organizirani protesti delavcev, ki občasno prerastejo v spopade med policijo in protestniki. Elfstrom in Kuruvilla (2012) v svoji študiji trdita, da je število protestov po letu 2008 močno naraslo,⁵ delavci pa ne zahtevajo zgolj višjih plač, temveč tudi uveljavitev z zakonom določenih pravic (plačevanje prispevkov, dela proste dneve, plačane nadure itd.). Med vzroki za naraščanje števila protestov avtorja navajata

⁴ V LRK državljanji niso lastniki zemlje, temveč jo imajo v uporabi, medtem ko je lastništvo državno ali pa je zemlja v lasti lokalnih vlad. Zelo zapleten in nepregleden sistem lastništva in uporabe zemlje ter prenosa teh pravic omogoča pogoste odtujitve nepremičnin, predvsem s strani lokalnih vlad. Tudi na tem področju je država začela izvajati reforme – zakon o lastninskopravnih razmerjih iz leta 2007 tako prvič govori o pravici kmetov do lastništva zemlje in ne le o pravici do najema. Kljub temu povečini še vedno velja, da imajo kmetje zemljo v najemu za trideset let, te najemne pogodbe pa naj bi se za večino iztekle okoli leta 2020. Najvišji predstavniki oblasti so v preteklosti pogosto izjavljali, da se obstoječe pravice kmetov do najema zemlje ne bodo spremenile. Takšna dikcija pa ne zagotavlja, da bodo kmetje v prihodnosti postali tudi formalnopravno lastniki zemlje in da bodo z njo lahko prosto razpolagali (Keliang in Prosterman, 2007).

⁵ Po podatkih avtorjev Elfstroma in Kuruvilla (2012) je bilo v letu 2008 povprečno štiri do pet protestov na mesec, 2010. leta 6,17 protestov na mesec, 2011. leta 18,3 protestov na mesec, v letu 2012 pa že kar 25,3 protestov na mesec.

predvsem občasna obdobja pomanjkanja delovne sile na trgu, novo zakonodajo s področja dela⁶ in večjo medijsko odprtost Kitajske. Nekatere druge raziskave pa kažejo tudi na spremembo vrednot in ciljev migrantskih delavcev, rojenih po letu 1980 (tako imenovana druga generacija migrantov: *erdai nongmin*). Ti poleg še vedno prisotnih ekonomskih razlogov čedalje pogosteje med primarne razloge za migracije v mesta navajajo utrujenost od šole, željo po mestnem življenju, materialnih stvarih in luksuznih proizvodih ter tudi migracijo iz 'zabave' (Hu, 2012). Po mnenju Chan (2012b) so boljše seznanjenosti s pravicami in manj pripravljene prenašati krivice in neprimerne delovne razmere kot njihovi predhodniki, hkrati pa si želijo ostati v mestih in čedalje manj razmišljajo o vrnitvi domov.

Ustrezno razreševanje tovrstnih družbenih konfliktov se kaže kot eden večjih izzivov centralne in tudi lokalnih oblasti LRK. Tako imenovano 'upravljanje družbe' (*shehui guanli*) je ena izmed prednostnih usmeritev centralne vlade LRK že vse od leta 1980. Kritiki pa čedalje glasneje opozarjajo, da je ohranjanje socialnega miru s cenzuro, omejevanjem komuniciranja in represivnimi metodami razreševanja »množičnih dogodkov« (*quantu shijian*) zastarelo in neustrezno. Še več, kot trdita Xu in Li (v ECFR, Asia Centre, 2012), oblasti z vztrajanjem pri tovrstnih ukrepih same uničujejo sistem, ki ga želijo ohraniti. Mary Gallagher (v Foreman, 2014) pa, nasprotno, meni, da protesti niso stranski učinek sistema, temveč njegov bistveni del. So namreč tudi orodje, s katerim želi centralna oblast prisiliti lokalne oblasti k sprejemanju nujno potrebnih reform. Lokalne oblasti namreč pogosto ne želijo uveljaviti politik centralne vlade, ki bi bile proti njihovim interesom (npr. omejitev prodaje kmetijske zemlje za nepremičninske projekte (Keliang in Prosterman, 2007)).

Migracije iz Kitajske: izseljenci in izvorna območja

Kitajska je po ocenah Združenih narodov (2013) četrta med državami članicami glede na negativen migracijski saldo (več odseljenih kot priseljenih), saj naj bi leta 2010 kar 8,3 milijona oseb, ki so se rodile v LRK, živelo zunaj meja te države (brez Hongkonga, Macaa in Tajvana). Kot ocenjujejo (Skeldon, 2011), naj bi v omenjeni tri območja migriralo približno tri milijone oseb, medtem ko so preostali razseljeni po svetu. Čeprav gre za visoko absolutno številko, pa ta pomeni le neznamenat delež kitajskega prebivalstva (0,22 odstotka). Zanimivo je, da velika večina izseljencev prihaja le iz nekaj delov Kitajske, kjer je izseljevanje pomembno preoblikovalo lokalne skupnosti.

»Tradicionalna« izvorna območja izseljevanja so določeni okraji v treh obalnih provincah Zhejiang, Fujian in Kanton. Z omenjenih območij izseljevanje poteka že več kot stoletje, ta proces pa je na začetku spodbudila intenzivna prisotnost zahodnih kolonialnih sil na Kitajskem. Zanimivo je, da so omenjene province med najbolj razvitimi območji Kitajske. Po dostopnih podatkih naj bi se, na primer, v provinci Zhejiang izseljevanje začelo tako, da so lokalni obrtniki prišli v stik z Evropejci v romarskih in turističnih središčih vzhodne Kitajske s prodajo ročno-obrtniških izdelkov, pozneje pa so se ti trgovci odločili ponuditi te izdelke tudi v Evropi (Thunø, 1999). Okoli leta 1920 so bile v več evropskih metropolah (Berlin, Milano, Marseille) manjše skupine Kitajcev iz province Zhejiang, natančneje okraja Qingtian, pozneje pa se je izseljevanje razširilo na okoliške okraje (Beltrán, 2003). Čeprav je bilo kmalu po ustanovitvi LRK leta 1949 izseljevanje prepovedano, pa se je v osemdesetih letih prejšnjega stoletja nadaljevalo, in sicer v skoraj rekordnih številkah. Zdaj v številnih evropskih državah in tudi drugod po svetu, med drugim tudi v Sloveniji, prebiva skoraj polovica okraja Qingtian, izseljevanje pa je bilo močno tudi iz drugih bližnjih okrajev. Posebej številne so skupnosti migrantov iz

⁶ Nov zakon o delu je bil sprejet leta 2008. Glavne spremembe se nanašajo na uveljavitev sklepanja pogodb z vsemi zaposlenimi in obvezno plačevanje socialnih prispevkov zaposlenim (Li in Freeman, 2014).

Zhejianga v Španiji in Italiji (Wu, 2006), čedalje bolj pa tudi v Južni Ameriki (Čile, Brazilija) (lastni terenski zapiski, marec 2014).

Provincia Fujian je primer izvornega območja, kjer so poleg dokumentiranih precej razširjene tudi nedokumentirane migracije. Migracijske mreže v vzhodnem Fujianu (Fuzhou, Fuqing, Changle) namreč vključujejo transnacionalno mrežo migracijskih posrednikov, imenovanih tudi »kačje glave« (*shetou*), ki za plačilo omogočijo nedokumentiran vstop v ZDA, Japonsko, Kanado, Veliko Britanijo in druge države. Kot je razkrila tragedija nedokumentiranih migrantov iz Fujiana v pristanišču Dover⁷ in utopitev desetih potnikov z ladje Golden Venture pred ameriško obalo,⁸ je pot sicer izjemno tvegana. Kljub temu je takšen način pogosto tudi uspešen: ocenjuje se, da naj bi v ZDA na takšen način migriralo kar 200.000 Fujiancev v obdobju do leta 1996 (Kwong, 1997). V zadnjih letih je ameriškim in japonskim oblastem uspelo prepričati kitajske za tesnejše sodelovanje, kar je močno omejilo nedokumentirano priseljevanje v ti dve ciljni državi (Skeldon, 2011).

Izseljevanje večjega števila prebivalcev je v lokalnih okoljih povzročilo številne in bistvene spremembe. Povratni finančni tok v obliki nakazil družinskim članom, investicij in filantropskih dejavnosti je omogočil primerjalno večja vlaganja v javno infrastrukturo in občutno večjo porabo. Poleg finančnih tokov je opaziti tudi izrazit povratni tok predmetov in potrošniških vzorcev. V zgoraj omenjenem okraju Qingtian je na primer več kot sto kavarn, ki že več kot deset let ponujajo italijanski *espresso* in kapučino. Prav tako gospodinjstva uporabljajo številne živilske in kozmetične izdelke z vseh koncev sveta (Bofulin, 2011). Da bi čim bolj izkoristile denar, ki se priliva v okraje, so lokalne vlade začele graditi »kraje izseljencev« (*qiaoxiang*), kjer posebej usmerjene politike spodbujajo investicije v infrastrukturo okraja, hkrati pa vzgajajo občutek pripadnosti okraju s številnimi prireditvami, kjer so izseljenci povzdignjeni v »glavno produkcijsko silo« teh okrajev in nosilce idej modernizacije in kozmopolitstva (Bofulin, 2011). Kljub temu številni raziskovalci dvomijo, da gre za uspešno zvezo med migracijami in razvojem, saj naj bi bila večina povratnih finančnih nakazil porabljena za tako imenovano »razkazovalno porabo« (vile, avtomobili, razkošni banketi itd. (Veblen, 2007)), ki zgolj povečujejo občutek relativne prikrajšanosti med prebivalci (večanje razlike med premožnimi in nepremožnimi) in s tem perpetuirajo nadaljnje izseljevanje iz okraja.

S povečevanjem obsega izseljevanja se povečuje tudi število »krajev izseljencev«. Na severovzhodu Kitajske (*Dongbei*) je tako več okrajev, kjer se je na Japonsko ali v Južno Korejo izselil velik delež mlajšega prebivalstva (Chan Y., 2011; avtoričini terenski zapiski, avgust 2014). Tudi tukaj je za vzpostavitev tega procesa ključna pretekla kolonialna zgodovina: območje je namreč v začetku 20. stoletja kolonizirala Japonska, ob koncu druge svetovne vojne pa je tam ostalo ujetih večje število japonskih otrok in žena. Ti so odrasli v kitajskih družinah, pozneje pa pridobili pravico do remigracije nazaj na Japonsko (tako imenovane »japonske vojne sirote«). Sledili so jim njihovi kitajski sorodniki (zakonski partnerji, otroci in tudi krušni starši), zdaj pa migracija poteka predvsem skozi mehanizme mednarodnih porok med Kitajkami in Japonci oziroma Korejci (Chan Y., 2011; avtoričini terenski zapiski, avgust 2014). Kljub sorodnim strukturnim pogojem, ki so omogočili tradicionalnim »krajem izseljencev« na jugu Kitajske izkoristiti finančni in investicijski potencial izseljencev ter prenoviti infrastrukturo in povečati prestiž teh krajev, pa so tovrstne aktivnosti med izvornimi območji na kitajskem severovzhodu zaradi že nekaj let okrepljenih političnih napetosti med LRK in Japonsko politično zelo tvegane. Medtem ko so lokalne oblasti v omenjenih okrajih na severovzhodu Kitajske še pred dese-

⁷ Leta 2000 se je v razgretem tovornjaku v Dovru zadušilo 58 kitajskih nedokumentiranih migrantov iz Fujiana, preživela sta le dva. Več o tem v Kelso, 2001.

⁸ Leta 1993 je ladja Golden Venture v štirimesečni plovbi pretihotapila do ameriške obale 286 kitajskih migrantov iz Fujiana. Ladja je na obali nasedla, veliko potnikov pa se je poskušalo rešiti s skokom v morje. Pri tem se jih je deset utopilo. Več o tem v Keefe, 2006.

timi leti po vzoru okrajev na jugu Kitajske podpirale izseljevanje v tujino, poudarjale njegove ekonomske in druge pozitivne učinke ter zavestno gradile prepoznavnost območja v povezavi ne samo z izseljevanjem, temveč tudi z zgodovinskimi vezmi z Japonsko (Chan Y., 2011), se je ta diskurz vsaj v okraju Fangzheng v zadnjih letih povsem spremenil (glej Gustafsson, 2014), saj so predstavniki lokalnih oblasti opustili vse aktivnosti, ki so podpirale sodelovanje z Japonsko (avtoričini terenski zapiski, avgust 2014).

Glede na omenjene primere lahko povzamemo, da ima izseljevanje zelo različne ekonomske in družbene učinke glede na specifični politični in družbeni kontekst, v katerem se na Kitajskem odvija ta proces. V južnih provincah lokalne vlade niso samo spodbujale, temveč tudi aktivno vodile politiko izseljevanja, predvsem prek tesnih stikov z izseljenci in izseljen-skimi organizacijami (Nyiri, 2005), da bi se razvijale lokalne skupnosti. V zgoraj opisanem primeru na severovzhodu Kitajske pa se je ta proces sicer začel, vendar je zaradi spremenjenih geopolitičnih razmer naletel na močan odpor pri kitajskih »patriotskih« aktivistih (Gustafsson, 2014), zato so lokalne vlade takšen pristop popolnoma opustile. Posledica takega razvoja so omejene pristojnosti lokalnih vlad pri oblikovanju območnih strategij in ukrepov, saj jih pogosto določajo zahteve centralne vlade in pritiski kitajskega javnega mnenja.

Mednarodne migracije na Kitajsko

Čeprav v senci številnejših in ekonomsko ter politično pomembnejših migracijskih procesov znotraj Kitajske in iz Kitajske pa migracije *na* Kitajsko v zadnjem desetletju naznanjajo novo obdobje Kitajske tudi kot ciljne in ne zgolj izvorne države. Mednarodne migracije na Kitajsko seveda nikakor niso nov pojav, saj je med drugim pred letom 1949 predvsem v pristaniških mestih živelo večje število prebivalcev iz Evrope (Bickers, 2011), v mestih na vzhodu Kitajske (Harbin, Šanghaj) pa je, na primer, našlo zatočišče pred preganjanjem tudi več deset tisoč Judov (Shan, 2008).

Po podatkih Nacionalnega zavoda za statistiko LRK za leto 2011 naj bi na Kitajskem živelo 796.047 mednarodnih migrantov, vključujoč prebivalce Tajvana, Hongkonga in Macaa. Poleg teh treh območij je na Kitajskem največ migrantov iz Južne Koreje (120.750 oseb), ZDA (71.493), Japonske (66.159), Mjanmara (39.776) in Vietnama (36.205) (Shen, 2011). Čeprav so priselitve v primerjavi s skupnim številom prebivalcev na Kitajskem zanemarljive, pa priseljenci najpogosteje živijo skoncentrirani le na nekaj območjih in zato pomembno preoblikujejo območja poselitve. V Pekingu živi v predelu Wangjing vsaj 100.000 Korejcev, večje skupnosti pa so tudi v mestih Shenyang, Qingdao in Weihai (Skeldon, 2011). V glavnem mestu province Kanton živi 30.000 trgovcev iz afriških držav (Bodomo, 2009), medtem ko je mesto Yiwu v provinci Zhejiang dom številnim trgovcem iz Rusije in z Arabskega polotoka (avtoričini terenski zapiski, maj 2006).

Novodobni priseljenci še zdaleč niso le trgovci, poslovneži in predstavniki multinacionalk, temveč v čedalje večjem številu tudi mednarodni študenti, delavci z urejenim statusom ali brez njega in pa »tuje neveste«.⁹ Kitajske univerze postajajo čedalje bolj zanimive za mednarodne študente, saj ponujajo posebne programe za tujce, ki vključujejo učenje kitajskega jezika in drugih posebnih znanj, ki naj bi bile kulturno specifične. Veliko študentov, predvsem iz azijskih držav, pa prihaja tudi na dodiplomske in podiplomske programe zaradi relativne kakovosti

⁹ Izraz »tuje neveste« označuje pojav, ko kitajski moški iščejo zakonske partnerke v sosednjih državah, predvsem Severni Koreji, Vietnamu, Laosu in Mjanmaru. Zaradi neugodne demografske strukture (prevlada moških) in družbeno prevladujočega vzorca, kjer ženske iščejo premožnejše in bolj izobražene može (hipergamija), določene skupine moških (revni, z zdravstvenimi težavami) ne morejo najti zakonskih partnerk v domači državi. Ponekod je tovrstno sklepanje zakonov povezano tudi s trgovanjem z ženskami; glej Yutani, 2007.

in ugodnih cen študijskih programov. V letu 2007 naj bi samo v mestu Guangzhou študiralo kar 5000 indijskih študentov (Lü and Huang, 2007).

Družine hitro rastočega višjega srednjega razreda čedalje pogosteje prevzemajo hongkonški in singapurski model zaposlovanja filipinskih varušek in gospodinj, ki z otroki in tudi z drugimi v gospodinjstvu komunicirajo zgolj v angleščini (Pieke, 2012). Na jugu Kitajske so v tovarnah začeli zaposlovati cenejšo delovno silo iz Vietnama in drugih držav Jugovzhodne Azije, ki so pripravljene delati za polovične mezde kitajskih delavcev, ki pa so kljub temu trikrat višje od plačila v njihovih izvornih državah (Skeldon, 2011). Zaradi nesorazmerja med številom moških in žensk na Kitajskem, sicer posledico politike enega otroka, in zahtev materialne preskrbljenosti ženina (po navadi v obliki stanovanja in avta) čedalje več moških išče žene v Vietnamu, Laosu, Mjanmaru in Severni Koreji. V revne in oddaljene vasi provinc Henan in Shandong se je na primer priselilo večje število nevest iz Mjanmara (Shen, 2011).

Glede na navedene primere postaja Kitajska »običajna« država priseljevanja, kjer se centralna in lokalne vlade čedalje bolj spopadajo s težavami reguliranja priseljevanja, to pa spremljajo diskurzi, ki povezujejo priseljence s kriminalnimi dejavnostmi, marginalnostjo in neredom. Ti v veliki meri spominjajo na obravnavo migrantov v razvitih državah Zahoda. V razumevanju kitajskih oblasti pa tudi velikega dela prebivalstva so legitimni priseljenci le tisti, ki lahko pripomorejo k razvoju Kitajske s svojim znanjem, veščinami ali delom. Tisti, ki prihajajo na Kitajsko zgolj z željo po zaslužku ali iskanju ugodne poslovne priložnosti (tako imenovani iskalci zlata ali *taojinzhe*), pa so vse prej kot dobrodošli (Pieke, 2012).¹⁰ V medijih, pa tudi med kitajskimi raziskovalci, so med temi največkrat omenjeni neizobraženi in neizučeni delavci iz okoliških držav, čedalje pogosteje pa tudi mladi iz Evrope in Severne Amerike, ki naj bi »izkoriščali« študentski status z namenom preživljanja kot občasni učitelji angleščine in poznavalci »zahodne kulture« in poslovanja (Zhang, 2007).

Glede na nove pojave priseljevanja v LRK so zakoni, ki so v preteklosti urejali vstop in izstop tujcev, povsem zastareli, posebej glede urejanja stalnega prebivanja in omejevanja nedokumentiranega priseljevanja in dela. Izdajanje dovoljenj za stalno prebivanje je namreč zelo omejeno, hkrati pa namenjeno bolj elitnim skupinam migrantov (predvsem »talentom« in visoko usposobljenim posameznikom) (Pieke, 2012). Zato se kitajske oblasti soočajo z dejstvom, da nimajo primernih mehanizmov, s katerimi bi naslovili nove in različne pojave priseljevanja. Morda pa je največji izziv kitajskih oblasti vzpostaviti primeren model sobivanja kitajskih državljanov in nedržavljanov, kar je proces, ki se razen v nekaj izjemah (npr. eksperimentalni ukrepi v mestu Yiwu (Lou in Jin, 2013)) pravzaprav še ni niti dobro začel.

Izzivi preučevanja kitajskih migracij v naslednjem desetletju

Kitajske migracije so bistven del bliskovite preobrazbe te države po letu 1978 in so hkrati njen vzrok in posledica. Predvsem pa so bolj povezane in soodvisne, kot je o tem mogoče sklepati na podlagi raziskovalne literature. Znanstvena produkcija o migracijah je namreč razdeljena v več sklopov (raziskovalnih topik ali raziskovalnih tradicij), ki med seboj skoraj ne komunicirajo. Ena osnovnih ločnic (tako v teoretskem kot tudi v metodološkem pogledu) migracijskih študij je razdelitev migracijskih procesov na notranje migracije in zunanje ali mednarodne. Takšna »delitev dela« je kljub redkim poskusom preseganja tovrstnih dualizmov (Pieke in Halle, 1999) globoko zakoreninjena tudi pri proučevanju kitajskih migracij. Zaradi

¹⁰ Velik del javnosti in tudi odločevalcev namreč meni, da je sprejemljiva priselitev »tujcev« le tedaj, ko so ti nujni za nadaljnji razvoj države bodisi zaradi prenosa znanja bodisi zaradi pritegnitve investicij (investitorji, zaposleni v multinacionalkah, učitelji, raziskovalci), medtem ko so klasični »ekonomski migranti« nezaželeni, saj bodisi tekmujejo za iste zaposlitve kot domače prebivalstvo bodisi ga poskušajo »izkoristiti« (glej Pieke, 2012).

specifično organizirane znanstvene produkcije ostajajo številna vprašanja neodgovorjena, med drugim: Kako so notranje migracije povezane z izseljevanjem kitajskih državljanov? Ali prihaja med povratnimi migranti (migranti, ki se vračajo na Kitajsko) do notranjih selitev? Kako se znotraj Kitajske (in zakaj) preseljujejo mednarodni migranti na Kitajskem?

Ta in druga vprašanja bodo morala biti v prihodnje naslovljena v sklopu enotnega teoretskega aparata, če si želimo bolj poglobljenega razumevanja in zanesljivejših projekcij migracijskih procesov. King in dr. (2008), na primer, predlagajo aplikacijo systemske teorije, razvite na primeru notranjih migracij, tudi na mednarodne migracije; teoretizacijo notranjih in zunanjih migracij z vidika razvoja ter proučevanje integracije ne le v primerih mednarodnih migracij, temveč tudi v kontekstu notranjih migracij. Poleg teh bi bilo smiselno predlagati uporabo koncepta socialnih mrež za razlago vzpostavitve in nadaljevanja določenih migracij, tako ruralno-urbanih kot tudi ruralno-mednarodnih, podobno kot so se tega na primeru mehiških migracij lotili Davies in dr. (2002). Alternativno razumevanje v članku opisanih migracijskih procesov bi lahko namesto osredinjanja na proučevanje posameznih migracijskih procesov raje analiziralo vse migracije v določeni regiji, na primer na vzhodni kitajski obali ali celo v posamezni provinci. Pieke (1999) je v preteklosti že ponudil model »migracijske izoblikovanosti« (*migration configuration*) na primeru migracij iz province Zhejiang, kjer so tako migracije iz province v urbanizirana središča znotraj Kitajske, kot tudi izselitve teh prebivalcev po svetu obravnavani v skupnem sistemu s to posebnostjo, da raziskovalec koncipira sistem z vidika skupnosti, kateri migranti pripadajo.

Uporaba omenjenih modelov in pristopov bi osvetlila številne povezave med migracijami, ki so pogosto razločene zgolj v pogledu raziskovalca, ne pa tudi v družbeni realnosti akterjev samih. Naj ponazorim s primerom ene mojih sogovornic, ki sem jo srečala med terenskim delom na kitajski tržnici v Beogradu. Osemindvajsetletna prebivalca Qingtiana, zdaj »kitajska migrantka v Srbiji«, je bila pred prihodom v Evropo večletna »migrantska delavka« v provinci Shandong na vzhodu Kitajske. Njena želja je bila, da se po nekaj letih dela v Evropi vrne na Kitajsko (in postane »migrantka povratnica«), vendar ne v rodni kraj, temveč v provincijsko središče Hangzhou. Namesto analiziranja njenih migracij kot serije analitsko različno koncipiranih dogodkov lahko njeno življenje razložimo kot del družbenega procesa, v katerem so tako ona kot drugi Qingtiani s pomočjo močnih socialnih mrež izrazito prostorsko mobilni. Vendar pa to mobilnost sama razume predvsem kot družbeno mobilnost (Bofulin, 2011). Z drugimi besedami, omenjeni sogovornici je najprej znanec iz njenega domačega kraja našel službo v Shandongu, pozneje pa jo je prijateljica, prav tako iz Qingtiana, predstavila poznejšemu možu, podjetniku, ki se je že pred leti izselil v Srbijo. V njenem opisu lastnih migracij ni pomembnega razlikovanja med migracijami znotraj Kitajske in iz Kitajske, temveč je poudarek na različnih priložnostih, ki so ji bile na voljo, in omejitvah, s katerimi se je morala soočiti.

Glede na povedano je smiselno premisliti, kako se lotiti raziskovanja prostorske mobilnosti prebivalstva, ki ne bo zamejilo proučevanja in analize na sam dogodek premika v prostoru, temveč bo proučevanje zajelo celoto političnega in družbenega konteksta, v katerem se je ta premik zgodil, kot tudi diskurzivno konstrukcijo tega dogodka (Pieke, 1999: 15–16). Zato bo v kontekstu kitajskih migracij posebej zanimivo videti, kako bodo ekonomske razmere vplivale na nadaljnjo urbanizacijo, ali se bo depopulacija odročnih predelov nadaljevala ali pa je mogoče proces zaustaviti z reformo lastništva agrarnih nepremičnin, kako bo potekalo sobivanje zelo različnih skupin prebivalcev v mestih (kitajskih državljanov iz notranjosti, kitajskih meščanov in nekitajskih prebivalcev) in kakšni izključevalni ali vključevalni diskurzi bodo spremljali te pojave.

Literatura

- BELTRÁN, JOAQUIN A. (2003): *Los ocho inmortales cruzan el mar: Chinos en extremo occidente*. Barcelona: Ediciones bellaterra.
- BICKERS, ROBERT A. (2011): *The Scramble for China: Foreign Devils in the Qing Empire, 1832–1914*. London: Allen Lane.
- BODOMO, ADAMS (2009): The African presence in contemporary China. *China Monitor* (36): 4–9.
- BOFULIN, MARTINA (2011): *Migracije iz Ljudske republike Kitajske v Slovenijo*. Doktorska naloga. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani.
- CONSULTATIVE GROUP TO ASSIST THE POOR (CGAP) (2006): *China Labor: urban workers sent \$30 billion to rural homes*. Dostopno na: <http://www.cgap.org/portal/binary/com> (15. avgust 2014).
- CHAN, YEESHAN (2011): *Abandoned Japanese in postwar Manchuria: The lives of war orphans and wives in two countries*. Oxon: Routledge.
- CHAN, KAM WING (2012a): Crossing the 50 percent population Rubicon: Can China urbanize to prosperity? *Eurasian Geography and Economics* 53(1): 63–68.
- CHAN, KAM WING (2012b): Migration and development in China: trends, geography and current issues. *Migration and Development* 1(2): 187–205.
- DAVIES, BENJAMIN, STECKLOV GUY in WINTERS, PAUL (2002): Domestic and international migration from rural Mexico: Disaggregating the effects of network structure and composition. *Population Studies* 56(3): 291–309.
- ECFR, ASIA CENTRE (2012): *Control at the Grassroots: China's New Toolbox*. *China Analysis*. Dostopno na: http://www.ecfr.eu/page/-/China_Analysis_Control_at_the_Grassroots_June2012.pdf (12. september 2014).
- ELFSTROM, MANFRED in KURUVILLA, SAROSH (2012): *The Changing Nature of Labor Unrest in China*. Paper presented at International Labor Conference. Philadelphia, ZDA. Dostopno na: <http://ilera2012.wharton.upenn.edu/NonRefereedPapers/Kuruvilla,%20Sarosh%20and%20Elfstrom,%20Manfred.pdf> (12. september 2014).
- FONG, VANESSA L. (2004): *Only Hope: Coming of Age Under China's One-Child Policy*. Stanford: Stanford University Press.
- FOREMAN, WILLIAM (2014): *Unrest in China: 'Using the bottom to squeeze the middle'*. Dostopno na: <http://global.umich.edu/2014/03/unrest-in-china-using-the-bottom-to-squeeze-the-middle/> (1. oktober 2014).
- GUSTAFSSON, KARL (2014): Is China's Discursive Power Increasing? The »Power of the Past« and Sino – Japanese Relations. *Asian Perspective* (38): 411–433.
- HU, XIAOCHU (2012): China's Young Rural to Urban Migrants: In Search of Fortune, Happiness, and Independence. *Migration Information Source*. Dostopno na: <http://www.migrationpolicy.org/article/chinas-young-rural-urban-migrants-search-fortune-happiness-and-independence> (2. avgust 2014).
- HUANG, PING in ZHAN, SHAOHUA (2009): *Migrant workers' remittances and rural development in China*. Dostopno na: <http://essays.ssrc.org/acrossborders/wp-content/uploads/2009/08/ch10.pdf> (10. avgust 2014).
- HUANG, P. in PIEKE, F. N. (2004): Dangjin Zhongguo nongcun de laodongzhe liudong [Sodobna Kitajska in ruralna migracija delavcev]. V *Theoria*, D. Zhao, (ur.), 225–282. Beijing: Zhongguo Renmin Daxue Chubashe.
- KEEFE, PATRICK R. (2006): The Snakehead: The Criminal Odyssey of Chinatown's Sister Ping. *The New Yorker*. Dostopno na: <http://www.newyorker.com/magazine/2006/04/24/the-snakehead> (2. september 2014).
- KELIANG, ZHU in PROSTERMAN, ROY (2007): *Securing Land Rights for Chinese Farmers: A Leap Forward for Stability and Growth*. Dostopno na: <http://www.cato.org/sites/cato.org/files/pubs/pdf/DPA3.pdf> (11. oktober 2014).
- KELSO, PAUL (2001): Chronicle of the Dover Tragedy. *The Guardian*. Dostopno na: <http://www.theguardian.com/uk/2001/apr/05/immigration.immigrationandpublicservices1> (2. september 2014).
- KING, RUSSELL, SKELDON, RONALD in VULLNETARI, JULIE (2008): *Internal and International Migration: Bridging the Theoretical Divide*. Paper prepared for the IMISCOE 'Theories of Migration and Social Change' Conference. St. Anne's College, Oxford. Dostopno na: <http://www.imi.ox.ac.uk/pdfs/russell-king->

- ron-skeldon-and-julie-vullnetari-internal-and-international-migration-bridging-the-theoretical-divide (12. junij 2014).
- KWONG, PETER (1997): *Forbidden Workers: Illegal Chinese Immigrants and American Labor*. New York: The New Press.
- LI, CHENG (1996): Surplus rural laborers and internal migration in China: Current status and future prospects. *Asian Survey* (36): 1122–1145.
- LI, XIAOYING in FREEMAN, RICHARD B. (2014): How Does China's New Labour Contract Law Affect Floating Workers? *British Journal of Industrial Relations*. Dostopno na: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/bjir.12056/abstract> (1. oktober 2014).
- LIU FARRER, GRACIA (2013): Ambiguous Concepts and Unintended Consequences: Rethinking Skilled Migration Policies from the Case of Chinese Student Migrants in Japan. *Journal of Asia-Pacific Studies* (19): 221–239.
- LIU, ZHIQIANG (2005): Institution and Inequality: The *hukou* System in China. *Journal of Comparative Economics* 33(1): 133–157.
- LOU, PAN in JIN, XIAOYING (2013): *Rongru shequ wenuan tongcheng* [Integracija in toplo sobivanje]. Dostopno na: http://www.jhnews.com.cn/zzxb/2013-06/06/content_2810123.htm (1. avgust 2014).
- LÜ, YUN in HUANG RONGFANG (2007): Ji qian Yindu xuesheng lai Zhongguo qu'yi jing [Tisoče indijskih študentov prihaja na Kitajsko zaradi "zdravljenja"]. *Guangzhou ribao*. Dostopno na: <http://view.news.qq.com/a/20070517/000015.htm> (10. avgust 2014).
- NYÍRI, PAL (2005): The »New Migrant«: State and market Constructions of Modernity and Patriotism. V *China inside out: Contemporary Chinese nationalism and Transnationalism*, P. Nyíri in J. Breidenbach (ur.), 141–176. Budapest: Ceu Press.
- PIEKE, FRANK NIKOLAAS (1999): Introduction: Chinese migrations compered. V *Internal and international migration: Chinese perspectives*, F. N. Pieke in H. Malle (ur.), 1–27. Surrey: Curzon Press.
- PIEKE, FRANK NIKOLAAS (2012): Immigrant China. *Modern China* 38(1): 40–70.
- PIEKE, FRANK NIKOLAAS in MALLE, HEIN (1999): *Internal and international migration: Chinese perspectives*. Surrey: Curzon Press.
- POPULATION REFERENCE BUREAU (2008): *2008 World Population Data Sheet*. Dostopno na: <http://www.prb.org/Publications/Datasheets/2008/2008wpds.aspx> (15. julij 2014).
- SHAN, PATRICK FULIANG (2008): A Proud and Creative Jewish Community: The Harbin Diaspora, Jewish Memory and Sino-Israeli Relations. *American Review of China Studies* 9(2): 15–29.
- SHEN, HAIMEI (2011): *Inflow of International Imigrants Challenges China's Migration Policy*. Dostopno na: <http://www.brookings.edu/research/opinions/2011/09/08-china-immigrants-shen> (12. junij 2014).
- SKELDON, RONALD (2011): *China: An Emerging Destination for Economic Migration*. *Migration Information Source*. Dostopno na: <http://www.migrationpolicy.org/article/china-emerging-destination-economic-migration/> (12. junij 2014).
- THE ECONOMIST (2014): *Rural Urban Divide: Ending Apartheid*. Dostopno na: <http://www.economist.com/news/special-report/21600798-chinas-reforms-work-its-citizens-have-be-made-more-equal-ending-apartheid> (9. julij 2014).
- THUNØ, METTE (1999): Moving stones from China to Europe: The dynamics of emigration from Zhejiang to Europe. V *Internal and international migration: Chinese perspectives*, F. N. Pieke in H. Malle (ur.), 159–180. Surrey: Curzon Press.
- VEBLEN, THORSTEIN (2007) [1899]: *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*. Oxford: Oxford University Press.
- WANG, FEILING (2004): Reformed Migration Control and New Targeted People: China's Hukou System in the 2000s. *The China Quarterly* (177): 115–132.
- WHITE, MICHAEL J. in SUBEDI, INKU (2008): *The Demography of China and India: Effects on Migration to High Income Countries through 2030*. Migration Policy Insitute. Dostopno na: www.migrationpolicy.org/pubs/White-Paper.pdf (6. junij 2014).
- WU, JING (2006): *Qiao xing tian xia* [Izseljenci gredo po svetu]. Beijing: Da Zong Wenyi Chubanshe.
- XIANG, BIAO (2007): How Far Are the Left-behind Left Behind? A Preliminary Study in Rural China.

- Population, Space and Place* 13(3): 179–191.
- XINHUANET (2014): *China to enhance service for migrant workers*. Dostopno na: http://news.xinhuanet.com/english/china/2014-07/30/c_133520952.htm (25. avgust 2014).
- YUAN, TIEN H. (1983): Age at Marriage in the People's Republic of China. *The China Quarterly* (93): 90–107.
- YUTANI, JEANINE EMIKO (2007): *International brides: Cross-border marriage migration in China and Japan through a feminist lens*. Doktorska disertacija. California: University of Southern California.
- ZDRUŽENI NARODI (2013): *International Migration Report 2013*. Dostopno na: http://www.un.org/en/development/desa/population/publications/pdf/migration/migrationreport2013/Full_Document_final.pdf (12. avgust 2014).
- ZHAN, MENGXIA (2012): *Zhongguo nongmingong jiuye qingkuang ji zhanwang* [Zaposlitvene značilnosti kitajskih ruralnih delavcev in obeti za prihodnost]. Dostopno na: http://www.china.com.cn/guoqing/2012-12/24/content_27499882.htm (1. julij 2013).
- ZHANG, JIE (2007): Toushi waiguoren zai Hua da 'heigong' [Illegalno delo tujcev na Kitajskem]. *Renmin gong'an* (5): 25–27.
- ZHENG, XIN (2013): Number of left-behind children passes 60m. *Chinadaily.com.cn*. Dostopno na: http://www.chinadaily.com.cn/china/2013-05/13/content_16494521.htm (1. junij 2014).

Boj kitajskih kmetov v letih od 1959 do 2013: Pregled

Abstract

Chinese Peasant Struggles from 1959 to 2013: An Overview

The article introduces the situation of peasants in China since 1959, focusing on the main forms of their collective action against capital and the state since the mid-1990s. Firstly, we define the term "peasant" and outline the main ways in which postsocialist Chinese peasants have acted collectively against capitalist extraction and exclusion. In the second part of the article we use this framework to summarize the main trends of peasant resistance from 1959 to the present. I tentatively argue that many of China's "peasant struggles" since the mid-2000s have acquired the character of (semi-)proletarian negotiations over the social wage. Rural (ex-)peasant resistance to expropriation of land and land grabs on the one hand, and on the other urban (ex-peasant) proletarian resistance to exploitation and exclusion have continued to grow in frequency over the past decade, but so far these two types of struggle have not linked up or even resonated significantly one with another.

Keywords: peasant, China, ruralites, extraction, resistance

Sam Tumbili is an independent researcher and translator who has lived in China for about eight years. (skurk@gmx.com)

Povzetek

Članek obravnava položaj kmetov na Kitajskem od leta 1959 do danes. V prvem delu podam definicijo »kmeta« in zarišem prevladujoče načine kolektivnega delovanja kitajskih kmetov proti kapitalističnim odvzemom in izključevanju. V drugem delu povzamem glavne smernice uporov kmetov od leta 1959 do danes. Trdim, da imajo številni »kmečki boji« na Kitajskem od sredine prvega desetletja tega stoletja značaj (pol)proletarskih pogajanj za socialno varstvo. Ruralni upor (nekdanjih) kmetov proti grabežu in razlastitvi zemlje na eni strani in na drugi upor urbanih (nekdanjih kmetov) proletarcev proti izkoriščanju in izključevanju sta se v zadnjem desetletju stopnjevala in naraščala, vendar se doslej ti dve obliki boja nista povezali ali celo pomembno resonirali skupaj.

Ključne besede: kmet, Kitajska, podeželani, odvzem, upor

Sam Tumbili je neodvisni raziskovalec in prevajalec, ki osem let živi na Kitajskem. (skurk@gmx.com)

Položaj kmetov na Kitajskem od leta 1959 obravnavam skozi prizmo prevladujočih oblik kolektivnih uporov kmetov proti kapitalu in državi, pri čemer obravnavam zlasti nemire od sredine devetdesetih let naprej. Članek temelji na medijskih novicah, akademskih raziskavah in nekaterih neposrednih opazovanjih.¹ V prvem delu podam definicijo »kmeta« in zarišem prevladujoče načine kolektivnega delovanja postsocialističnih² kitajskih kmetov proti kapitalističnim odvzemu in izključevanju. V drugem delu povzamem glavne smernice kmečkih uporov od leta 1959 do danes. Trdim, da imajo številni »kmečki boji« na Kitajskem od sredine prvega desetletja tega stoletja – vključno s številnimi konflikti za zemljo, ki zajemajo 65 odstotkov od 180.000 »množičnih incidentov« v letu 2010 na Kitajskem (Sun Liping v Lynch, 2014) – značaj (pol)proletarskih pogajanj o socialnih pravicah in so primerljivi z nedavnimi protivarčevalnimi mobilizacijami v Evropi. Medtem ko so skoraj vsi ti spori ostali lokalizirani in ozko usmerjeni, pa lahko čedalje bolj proletariziran položaj udeležencev nemirov in čedalje večja prevlada obrazca kapitalistične vrednosti celo v odmaknjenih vaseh okrepi materialne možnosti, da se take mobilizacije združijo z vselej tlečimi stavkami in upori, ki občasno stresejo urbana območja, kjer večina teh »kmetov« danes živi in dela.

Postsocialistični kitajski kmetje *versus* kapital

Izraz »kmet« uporabljam z zadržkom, ker se današnji kmetje – na Kitajskem in verjetno drugod – zelo razlikujejo od kmetov, ki so jih teoretizirali in mobilizirali Marx, Makhno in Mao. Kapitalizem je temeljito in verjetno do nerazpoznavnosti spremenil vse, kar pomeni biti kmet. Kljub temu se zdi izraz uporaben zato, ker je »kmet« (*nongmin*) še vedno tiha identiteta na Kitajskem (tako kot npr. *compesino* v večjem delu Latinske Amerike) in, zaradi pomembnejšega razloga, ker pojem osvetli institucionalno ločevanje med urbanim in ruralnim *hukou* (registracijo gospodinjstva, pojasnjeno spodaj) na način, ki je podoben današnjemu t. i. »polproletarskemu kmečkemu položaju« v drugih državah. Dva prekrivajoča se pomena »kmeta« nam lahko pomagata razumeti številne konflikte v postsocialistični Kitajski:

1. V širšem pomenu, specifičnem za Kitajsko, je lahko »kmet« kdorkoli z ruralnim *hukou*, ki jih bom, da ne bi nastala zmešnjava, imenoval »podeželani« (*ruralities*) (ker se »prebivalec podeželja« nanaša na stalno prebivališče v ruralni vasi, medtem ko številni podeželani živijo večino časa v urbanih območjih in ne vedo, ali se bodo tam tudi za stalno nastanili ali pa se sčasoma vrnil v svoje vasi, kjer živi večina njihovih staršev in številni njihovi otroci). Sistem *hukou* je podoben apartheidu ali nacionalnemu državljanstvu, saj podeželani nimajo nekaterih pravic, ki jih imajo urbani prebivalci (z urbanim *hukou*), obenem pa jim ruralni *hukou* zagotavlja pravico do uporabe skupnih vaških virov, kot so kmetijska zemljišča. Leta 2012 je bilo takih podeželanov od 60 do 70 odstotkov kitajskega prebivalstva, to je od 800 do 950 milijonov ljudi.³ Več kot 200

¹ Revidirana in obširnejša različica tega članka (izšla bo decembra 2014 v reviji Nao in bo dostopna na blogu Nao: www.libcom.org/blog/nao) bo primerjalna analiza teh bojev s sodobnimi kmečkimi gibanji v drugih državah, ki bo temeljila na hipotezi, da vstopamo v globalno »obdobje nemirov«. Po tej hipotezi je naš čas zaznamovan s sekularno krizo kapitalistične reprodukcije, v kateri kapital čedalje bolj izključuje proletarce in polproletarske kmete (in pridelovalce hrane itd.), jim vztrajno odvzema stalno zaposlitev v formalnem gospodarstvu kot plačani delovni sili, pri tem pa čedalje bolj povečuje pomen kvazi samozadostnih vasi kot Butistanov, ki za kapital skladiščijo »presežek populacije« in zmanjšujejo možnost za konvencionalne oblike razrednega boja, ki temelji na plačnih razmerjih.

² Kitajsko »socialistično« obdobje postavljam v čas od okoli 1956 do leta 1978, tranzicijo v kapitalizem od leta 1978 do leta 1992, ko se je Kitajska popolnoma vključila v kapitalistični zakon vrednosti.

³ Dve metodi izračuna te številke sta pojasnjeni v: 《我国的农村户籍人口到底有多少?》 (<http://blog.tianya.cn/>)

milijonov teh podeželanov je prebivalcev mest, saj večino časa preživijo na urbanih območjih, kjer opravljajo plačano delo ali vodijo mala podjetja.

2. Klasične sociološke in antropološke definicije »kmeta« se izrecneje nanašajo na *gospodinjstvo* (ne na posameznike) z majhnimi kmetijskimi zemljišči, ki jih obdeluje *delovna sila iz gospodinjstva za uporabo gospodinjstva*, najpogosteje skupaj s prodajo, najemom in/ali davki. Po teh definicijah kmetje niso kapitalistični posestniki, saj svoje zemlje ne uporabljajo kot kapital ali upravljajo kot podjetje.⁴ Kmetje niso povsem proletarci, ker imajo dostop do sredstev preživljanja, ki jih uporabljajo za reprodukcijo gospodinjstva, pogosto pa so *polproletarci*, ker so vsaj deloma odvisni od plač ali neformalnega dohodka katerega od družinskih članov. V tem pomenu je po mojih analizah kitajskih »kmetov« veliko manj kot 800 in več milijonov podeželanov, čeprav nekateri sociologi ocenjujejo, da je njihovo število približno enako.⁵

Čeprav sistem *hukou* ni več tako pomemben, kot je bil od šestdesetih let 20. stoletja do sredine prvega desetletja tega stoletja (zaradi prepleta reformnih politik, čedalje lažjega pridobivanja urbanega *hukou* in povečane komodifikacije hrane, stanovanj in socialnih storitev), pa še vedno negativno in pozitivno vpliva na delitev kitajskega prebivalstva, tako kot je apartheid v Južni Afriki ali državne meje v svetovnem merilu. Negativno: zaradi sistema *hukou* so podeželani prikrajšani za določene socialne storitve in policija jih lahko kadarkoli vrne v njihove vasi (kar danes redko naredi, vendar je to še vedno grožnja v konfliktnih situacijah). Pozitivno: ruralni *hukou* vsebuje pravico souporabe vaše skupnostne obdelovalne zemlje, gozda in ribnikov. Neformalna komodifikacija zemlje in (legalni in nelegalni) prenosi zemljiških pravic za kapitalistični razvoj spodjedajo pozitivne vidike, poleg tega pa večina mladih na podeželju ne zna kmetovati ali pa se tega noče učiti. Vseeno pa je pravica rešitev številnih podeželanov, ki so izgubili službo v mestu (23 milijonov v finančni krizi leta 2008, vendar je večina našla novo službo v naslednjih mesecih), se poškodujejo, zbolijo ali ko ostarijo in ne iščejo več možnosti, da bi se z družinami naselili v mestu. Zato kitajski intelektualci in snovalci politike imenujejo skupnostno kmetijsko zemljo *polja blaginje (fulitian)*, ki so, kot zatrjujejo, začasno dopolnilo kitajskemu surovemu sistemu socialnega varstva, ki se bo spremenil v »skandinavsko socialno demokracijo«, ko bo država dovolj bogata, da si ga bo lahko privoščila.

Sistem *hukou* tako v pozitivnem in negativnem pogledu deli »kitajski proletariat« – tj. tisti del prebivalstva, ki ima omejen dostop do sredstev za preživetje in je odvisen od plačanega dela ali neformalnih dejavnosti, kot so poulična prodaja, prebiranje smeti ali kriminal. Vsi kitajski kmetje niso (pol)proletarci, ki bi bili odvisni od plačanega dela zunaj družinske kmetije; nekateri so sorazmerno samozadostni in s prodajo pridelkov zaslužijo dovolj denarja, da lahko kupijo vse, kar potrebujejo, oziroma ne iščejo zaslužka drugje (zaradi ideoloških razlogov, ker jim je spodletelo ali pa so stari). Drugi vodijo svoje kmetije (pogosto v kombinaciji z drugimi malimi podjetniškimi pobudami, kot so gostišča na svojih domovih) na način, ki je podoben kapitalističnemu podjetju, vendar ne ustvarijo tolikšnega dobička, da bi lahko pridobili urbani *hukou*. Večino – kot večino »kmetov« drugod – lahko pojmujejo za *polproletarce*, ker nimajo produkcijskih sredstev, razen majhnih zemljišč, ki jih obdelujejo za preživetje (večinoma starejši člani družine, ki vzgajajo tudi vnuke), s čimer dopolnjujejo boren prihodek od plačanega dela ali neformalnih dejavnosti.

blogger/post_read.asp?BlogID=14642&PostID=43522365).

⁴ To razlikovanje je bolj jasno v kitajščini kot v angleščini: angleški »peasant« je *nongmin*, »kapitalistični posestnik« pa *nongchangzhu* – dobesedno lastnik »farme« (*nongchang*). *Nongchang* se nanaša samo na kapitalistične in državne farme, nikoli na kmečke, ki jih vedno imenujejo »zemlja« ali »polje«.

⁵ Leta 2006 je na primer sociolog He Xuefeng (v Austin, 2008) ocenil, da je na Kitajskem 70 odstotkov »ruralne populacije« ali 900 milijonov in napovedal, da v naslednjih 30 letih ta številka ne bo padla pod 50 odstotkov.

Čeprav je večina kitajskih kmetov polproletarcev, ta *pol-* ni pomemben samo zato, ker jih njihov *hukou* ločuje od urbanih proletarcev in slabi možnosti za opozicionalno solidarnost, temveč ker je odnos med njimi in kapitalom na različne načine bolj kompleksen.

V postsocialistični Kitajski kapital razlašča in izkorišča kmete na naslednje načine:

1. Neposredni odvzem virov (»akumulacija z razlastitvijo«⁶): a) prisvojitvijo zemlje (ki je najpogostejši vzrok »množičnih incidentov« od sredine 90. let do leta 2013); b) onesnaževanjem (eksternalizacija stroškov kapitalistične proizvodnje, ki uničuje vire kmetov; najpogostejši vzrok »množičnih incidentov« leta 2013); c) privatizacijo kolektivne vaške infrastrukture in podjetij (večinoma v 80. in 90. letih); d) delež državnih davkov in pristojbin se z naložbami v zasebna in kapitalistično vodena »kolektivna« podjetja (legalno ali nelegalno) spremeni v kapital (dokler niso v sredini prvega desetletja 21. stoletja z reformami odpravili ruralnih davkov in pristojbin).
2. »Neenaka izmenjava«⁷ na trgu za: a) kredit (tj. obresti, plačane bankam); b) izdatki za kmetovanje (monopolne cene za zaščitena semena, raznotere sorte živine, agrokemična sredstva, oprema); c) prodajo kmetijskih proizvodov posrednikom, kapitalistično vodenim zadrugam, živilskopredelovalnim podjetjem, logističnim podjetjem, trgovini na drobno (kmetje dobijo majhen delež cene, ki jo plača potrošnik; večina je izključena iz blagovne verige); d) najem kmetijskega zemljišča (kar na Kitajskem ni navada, ker večina kmetov obdeluje svojo zemljo, čedalje pogosteje pa podjetja od vasi zakupijo zemljo in jo nato oddajo v najem vaščanom ali revnejšim kmetom od drugod; pogosto nekdanji kmetje najemodajalci iz bogatih obalnih predelov, kot je Guangdong, dajo svojo zemljo v najem revnim kmetom iz notranjosti za komercialno kmetovanje).
3. Plačna razmerja (za člane kmečkih družin, ki delajo za plačilo).

V nadaljevanju bomo zgodovinsko obrazložili ta tri glavna razmerja med kitajskim kmetom in kapitalom. Temu moramo dodati splošno opombo, da življenje posameznika oblikuje kapitalistična oblika vrednost, po kateri so tisti, ki nimajo dovolj denarja, izključeni iz storitev, ki jih potrebujejo ali (mislijo, da si jih) želijo. To izključitev s silo brani država. »Presežek« kmetov, ki ne morejo ali nočejo zaslužiti dovolj s kmetijstvom, plačanim delom ali legalnim poslom, morda najbolj boleče občuti kapital posredno s policijsko uveljavitvijo lastninskih odnosov in družbenega reda. V zaporu lahko ti »presežki« kmetov s prisilnim delom neposredno pripomorejo k povečanju kapitala.

V postsocialistični Kitajski so kmetje na različne načine kolektivno reagirali proti kapitalističnim odvzemu in izključevanju. Proti neposrednemu razlaščanju so pisali peticije višjim oblastem in blokirali, protestirali in zasedali ukradeno zemljo in vladne stavbe. »Neenaki izmenjavi« se kmetje (kot komercialni kmetovalci) upirajo z ustanavljanjem zadrug (za financiranje, oskrbovanje kmetij, predelovanje in marketing) in alternativnih prodajnih mrež. Delavci iz kmečkih družin, vpeti v plačna razmerja, vlagajo pritožbe pri državnih oblasteh, tožijo delodajalce, stavkajo, upočasnjujejo delo, izvajajo sabotaže in povzročajo nemire (v velikih proizvodnih enotah, kot npr. v Foxconnovih kampusih, je lažje organizirati nemire kot stavke). Proti izključevanju se kmetje (večinoma »presežek prebivalstva«) borijo s krajo, ropanjem, nelegalno zasedbo stanovanj, beračenjem ali krošnjarnjenjem in občasnimi nemiri. (Nimam informacij, da bi se kitajski zaporniki upirali

⁶ Glej 14. opombo tega članka. Po Davidu Harveyju kapital ne iztisne presežne vrednosti, temveč samo preži na krizo z znižanjem stroškov produkcijskih sredstev.

⁷ Ta pojem uporabljajo v študijah kmetov. Glej Hamza Alavi, 1987. Primerljiv je s Preobrazenskijevimi »cenovnimi škarjami« iz socialističnih časov, le da ga ne določa državna odredba, temveč relativna pogajalska moč kmetov nasproti kapitala na teh trgih. Po mojem mnenju se odnos med kmeti in kapitalom razlikuje od tistega med npr. industrijskim kapitalistom, lastniki zemljišč in najemniki po tem, da ne razdeli samo dobička od mezdnega dela v industrijski proizvodnji, temveč vzame presežno vrednost kmečkega dela.

prisilnemu delu, verjetno pa tako kot drugi zaporniki po svetu upočasnjujejo delo, izvajajo sabotaže, gladovno stavkajo.)

Upori kmetov na Kitajskem od leta 1959

Upori proti državnim odvzemu v socialističnem času (1959–1978)

Pregled začnemo leta 1959, ki je bilo prvo leto lakote v času Velikega skoka, ko je nastal splošni prelom med kmeti in KPK (Komunistična partija Kitajske). Od konca 20. let 20. stoletja je med revnimi kmeti po vsej Kitajski naraščala podpora KPK. Številni (verjetno večina) člani KPK in voditelji so bili kmečkega rodu in izkazalo se je, da je KPK uspešno vodila boj proti lokalnim elitam, ki so ga pred tem neuspešno bojevali ali želeli bojevati revni kmetje. Podpora se je še razširila, ko je Rdeča armada porazila Japonsko in Nacionalno stranko Gouming dang ter leta 1949 prevzela oblast in rastla skozi vsa 50. leta, ko se je zaradi politike KPK (kot je agrarna reforma in zadružništvo) in konca državljanske vojne izboljšal življenjski standard večine kmetov. Vse to je razpadlo, ko se je leta 1959 v prvem letu partijske kampanje Velikega skoka naprej v državo vrnila lakota.⁸ Številni kmetje so nenadoma začeli gledati na partijsko državo kot na tujo, izključujočo in zatiralno silo in individualno ali kolektivno delovati proti njej s skrivanjem žita pred državnimi pobiranci žita, krajo poljščin iz skupnostnih zemljišč, ropanjem kašč, odhajali so v mesta, kjer so zahtevali hrano (to je bil deloma odgovor na sistem *hukou*, ki ga je takrat uvedla država), v nekaterih primerih pa so se uprli z oboroženim bojem in prevzemom krajevne oblasti.⁹ Konservativnejša agrarna politika (delna dekolektivizacija, obnova trga) po Velikem skoku je pomirila kmečke nemire, toda škoda je bila storjena: odtlej je bilo težje mobilizirati kmete bodisi za množične kampanje bodisi za vsakodnevno skupnostno kmetovanje, kopanje jarkov itd. Neučinkovitost, ki so jo dengisti in liberalci pripisali naravi kolektivne produkcije na splošno,¹⁰ je v tem primeru posledica upora kmetov (počasno delo na kolektivni zemlji, večji delovni vložki v zasebna zemljišča) proti izključevanju države in pogosto neracionalnim in kmetom tujim poskusom nadzora proizvodnega procesa. V 70. letih (po zmernejši ponovni kolektivizaciji sredi 60. let) so se številni kmetje zavzemali za dekolektivizacijo, zato so pozdravili dengistično državno dekolektivizacijo v začetku 80. let – ne toliko zaradi inherentnega individualizma kmetov ali »malomeščanske mentalitete«, temveč ker so si prizadevali za manjši odzem hrane in večji nadzor kmetov nad proizvodnjo.¹¹

Upori proti spreminjanju cen v času tranzicije (sredina 80. in začetek 90. let)

Začetek 80. let je bil zlato obdobje za večino kitajskih kmetov, ki je po optimizmu in občut-

⁸ O Velikem skoku naprej in lakoti, ki jo je povzročil, glej Hunsunzi, 2010.

⁹ O uporih kmetov v času Velikega skoka naprej glej: Manning in Wemheuer, 2011; Ralph Thaxton, 2008; 高王凌 (2006): 《人民公社时期中国农民反行为调查》，中共党史出版社。

¹⁰ Dengisti – pristaši Deng Xiaopinga, ki je v 60. in 70. letih oporekal Maotovi politiki in je leta 1978 prišel na oblast, ko je nehote sprožil tranzicijo Kitajske v kapitalizem pod imenom »tržni socializem« – so trdili, da je kolektivno kmetijstvo na splošno inherentno neučinkovito v primerjavi z družinsko vodenim kmetijstvom na kolektivni zemlji na državno reguliranem trgu. Kitajski in zahodni liberalci so šli še dlje z zahtevami, da je treba zemljo privatizirati, trg pa liberalizirati (vključno s trgov delovne sile, ki je postopoma nastal v 80. letih).

¹¹ Več starejših kmetov mi je povedalo, da ne bi bilo potrebe po dekolektivizaciji, če bi država preprosto pobrala manj žita, ponudila višjo ceno ali dovoljevala večji nadzor nad kmetovanjem.

ku neprekosljivosti primerljivo s 50. leti. Več desetletij miru in postopno izboljšanje dostopa do hrane skupaj z izboljšanjem zdravstvene oskrbe na podeželju po letu 1968, ko se je med letoma 1949 in 1980 podvojila pričakovana življenjska doba, poleg tega še dve desetletji kolektivnih projektov izboljšanja podeželske infrastrukture (kultiviranje novih zemljišč, povečanje namakalnih sistemov, gradnja cest itd.) ter vlaganje države v modernizacijo kmetijstva in tehnologije (mehanizacija, proizvodnja agrokemije in visoko donosnih semen ter živine) so konec 70. let končno kazali rezultate.¹² Vse to je sovpadalo s prvim občutnejšim zvišanjem cen za kmetijske proizvode, ki ga je določila država (da bi povečala priljubljenost vsiljene dekolektivizacije in ublažila tranzicijo), in to dopolnila še s subvencijami za kmete podjetnike, ki so reorganizirali svoje družinske kmetije, privatizirali skupno opremo in se specializirali za pridelavo določenega pridelka. Vse to je vodilo v rekordno hitro rast kmetijske proizvodnje in dohodka, ki ga je Kitajska kdajkoli doživela. To velja za kmete na splošno, še zlasti pa za tiste, ki so znali izkoristiti podjetniške subvencije od leta 1978 do 1984.

Sredi 80. let je rast produktivnosti in dohodka začela padati zaradi različnih razlogov: rast produktivnosti zaradi modernizacije je na malih zemljiščih hitro dosegla meje. Poleg tega je država znižala subvencije in nadzor nad cenami poljščin, da bi uravnovesila proračun in znižala ceno hrane v mestih, kar je bilo tudi del splošne strategije vpeljevanja tržnega gospodarstva. Tržno določanje cen sredi 80. let je bilo katastrofa za tiste kmete, ki so se specializirali v monokulturno pridelavo za prodajo, ko je cena padla pod proizvodne stroške. To je povzročilo prvi krog nemirov kmetov na Kitajskem po lakoti v času Velikega skoka naprej.¹³ O njih je malo podatkov zaradi medijske cenzure in preferenc raziskovalcev, ki jih je bolj zanimala dekolektivizacija na začetku 80. let ali pa protikurupcijski upori v 90. letih, vendar o njih piše Mo Yan v romanu *The Garlic Ballads* (1995). Roman, ki temelji na medijskih poročilih in intervjujih, pripoveduje o uporu leta 1987 zaradi padca cene česna in vladne zavrnitve odkupa presežka pridelka, potem ko so krajevni uradniki spodbudili kmete v specializirano pridelavo česna in si nato prisvojili državne subvencije skupaj s taksami, ki so jih zaračunavali za sajenje pridelkov za trg namesto žita. Ta primer naznanja, da je uvajanje trga v kmetijstvo v tistem času že bilo prepleteno s korupcijo lokalnih oblasti, kar je postalo žarišče uporov kmetov v 90. letih.

Upori proti razlaščenju s strani krajevnih oblasti v 90. letih in na začetku tretjega tisočletja

Kljub pogostemu (a velikokrat nenatančnemu) medijskem poročanju in občirni akademski literaturi o »upravičenem uporu«, gibanjih proti gradnji jezov itd., poznam samo dva članka Kathy Le Mons Walker (2006 in 2008), v katerih je podana izčrpnjša zgodovina boja kitajskih kmetov od 80. let naprej, zato v nadaljevanju povzemam ta dva članka, ki ju dopolnjujem še z nekaterimi viri.

Govorim o času, ko so začeli številni mladi kmetje migrirati v obalna mesta zaradi plačanega dela. To je bila posledica upada dobička od poljedelstva, ko je modernizacija na malih zemljiščih dosegla svojo mejo in reakcija na razlastitve na podeželju, ki sta sovpadli s povečanimi možnostmi zaposlitve v t. i. posebnih ekonomskih conah. Tako so se *boji kmetov* začeli cepiti na »kmečke boje«, ki jih obravnavamo v članku, in *boje kmetov polproletarcev*, kamor spadajo boji v plačnih razmerjih in nemiri zaradi socialne izključenosti.

»Skupne teme« uporov kmetov od konca 80. let do začetka 21. stoletja na seznamu, ki ga je

¹² Podrobno primerjalno raziskavo teh sprememb (ki je kljub naslovu kritična do nekaterih ključnih vprašanj) glej Bramall, 1993.

¹³ Obstajajo dokazi za nemire kmetov med kulturno revolucijo (v letih 1966–1969 oziroma do leta 1976) in po njej, vendar vse kaže, da so to bili večinoma lokalni prepiri.

sestavila Kathy Walker (2006), večinoma izhajajo iz neposredne razlastitve ali, kot jo imenuje avtorica, »akumulacije z razlastitvijo.¹⁴ To so:

... izdajanje zadolžnic namesto plačila v gotovini za pridelek, ki jih izdajo krajevni uradniki, ki uporabljajo obveznice za špekulativne nepremičninske in poslovne dogovore ...; zloraba državno dodeljenih sredstev za kmetijstvo s strani kadrov; kraja dobička tržno usmerjenim kolektivnim podjetjem v mestih ali vaseh (*Xiangzhen qiye*) s strani krajevnih in srednjih kadrov; naganje številnih 'nelegalnih' ali 'neevidentiranih' glob, pristojbin in davkov za plačilo 'razvojih' projektov/ali za osebno rabo s strani lokalnih kadrov; nasilna zaplemba zemlje, lastnine in hrane kmetov, ki ne morejo ali nočejo plačati izrednih davkov in pristojbin; razlastitev orne zemlje brez primerne odškodnine (za avtoceste, novogradnje ali osebno uporabo ali za privabljanje zasebnih vlagateljev z odpiranjem 'razvojnih con'); razdeljevanje slabih ali napačnih kemičnih gnojil, pesticidov, semen in drugih potrebščin s strani podkupljenih kadrov; in na koncu onesnaževanje krajevnih vodovodov z razvojnimi projekti, ki niso zgolj vznejevoljili kmetov, temveč so škodno vplivali kmetijsko proizvodnjo.

Našteti načini razlastitve, ki so potekale od sredine 80. let in bile večinoma v sredini dvatisočih odpravljene, niso bili gola 'korupcija', 'davek' ali 'državna inovacija'¹⁵, temveč – vsaj v nekaterih primerih – specifični *kapitalistični vir presežne vrednosti* v obsegu vrednosti kmetovega dela, ki se je prenesel v kapitalistično podjetje ali razvojne projekte, ki so zagotovili potrebno infrastrukturo za ta podjetja. Te investicije so pogosto potekale v obliki »kolektivnega lastništva« mestnih in vaških podjetij, toda številna med njimi so pravzaprav delovala kot kapitalistična podjetja, druga pa so si sčasoma prilastili menedžerji ali pa so jih poceni kupili drugi lastniki. Ko se je Kitajska v 90. letih vključevala v svetovni trg, so postala ta privatizirana podjetja (ki so bila prej v kolektivni lasti) glavni nosilec, prek katerega sta kitajski in transnacionalni kapital izkoriščala lokalne in migrantske kmete-delavce, ki jih je prav razlastitev pahnila v opravljanje takega dela.

Takole pravi Kathy Walker (2006): »Prvi protesti sredi 80. let so se mnogokrat kazali v obliki maščevanja (*baofu*) ali napadov na lokalne kadre, nove bogataše v vaseh (pogosto tudi kadre) in dacarje«, in sicer s »pretepanjem kadrov in njihovih družin« in »požiganjem lastništva«. Leta 1988 je bilo, na primer, »več kot 5000 primerov 'nasilnega' upiranja davkom, ki so se končali s poškodbami ali smrtjo pobiralcev davkov«. V 90. letih je »taktična uporaba 'maščevanja' proti podkupljenim, 'buržoaznim' kadrom narasla po obsegu in intenzivnosti«, obenem pa so akcije postajale čedalje bolj kolektivne. Leta 1993, na primer, »se je 15.000 jeznih kmetov v pokrajini Renshou na zahodu Sečuana uprlo zaradi čedalje bolj arbitrarnih in visokih pristojbin, ki so jih določili krajevni kadri«. Med šestmesečnim uporom so kmetje »blokiral promet, za talce ugrabili policiste, zažigali policijska vozila, napadali uradnike, razgrajali po vladnih pisarnah in korakali po mestnih ulicah, bližnjem hribovju, poljih in lokalnih cestah z vilami, palicami

¹⁴ Walker uporablja Harveyjev termin »akumulacija z razlastitvijo« (2003) kot akumulacijo kapitala z neposredno razlastitvijo in ne v okviru plačnih razmerij. Po Harveyju kapital s tem znižuje stroške virov za kapitalistično proizvodnjo v času nizke donosnosti. Tako se kapital poskuša izogniti posledicam lastnega zakona vrednosti (tj. krize in devalorizacije) s kršitvijo ali izogibanjem zakonodaje (s krajo ali kupovanjem virov pod njihovo ceno, največkrat s pomočjo nasilja države). Zdi se podobna »prvotni akumulaciji«, vendar deluje drugače, ko se utrdi kapitalistični način proizvodnje.

¹⁵ O 'državni inovaciji' v 90. letih (in na začetku 21. stoletja) glej Alexander Day, 2013; o dajatvenem produkcijskem načinu v cesarski Kitajski (ki se je po mojem mnenju nadaljeval v republikanski in socialistični čas in nato do 90. let) glej Gates, 1996.

in transparentni«. Istega leta je v Guangdongu »več tisoč kmetov s tovornjaki blokiralo glavne prometnice zaradi razlastitve zemlje za širitev avtoceste«. Tudi v provinci Anhui je tistega leta izbruhnilo več uporov. V enem je

'[A]vtonomni kmečki odbor' ujel člane delovne skupine partijskega komiteja province in zahteval 50-odstotno znižanje davka, odstavitev župana mesta, partijskega šefa in razpust mestne policije ... [300] članov odbora je napadlo stavbo pokrajinske vlade. Prav tako v Anhuiju se je več kot 2000 kmetov iz več vasi organiziralo proti izdaji zadolžnic in vladnemu plačilu za poljščine v blagu in ne v denarju. Na svojih srečanjih so razprostrli transparente s slogani, kot je 'Vso moč kmetom!' in 'Dol z novo zemljiško gospodo devetdesetih!'

Kathy Wolker pravi, da je osrednje državno partijsko vodstvo v odgovor na te nemire pospešeno uvajalo »vaško samoupravo«, tj. demokratične volitve »vaških odborov« kot najnižje ravni *de facto* vlade, ki jih je po navadi imenovala najnižja *de jure* raven, v socialističnih časih poznana kot »komuna« (od leta 1958 do začetka 80. let) in pozneje »mestna občina« (čeprav so bili teoretično vedno demokratično izvoljeni). Sprva je volilo malo kmetov, saj so volitve dojemali kot formalnost, toda sčasoma je promocija »vaške samouprave« omogočila Peking, da se je predstavljal kot »zaveznik in zaščitnik interesov kmetov in s tem minimaliziral nasprotovanje svoji politiki in namigoval na to, da so resnični problem lokalni uradniki« (Walker, 2006: 9). Ko volitve niso ustavile naraščajočih nemirov, je Peking sprejel novo zakonodajo. Leta 1992 je osrednja vlada »preprečevala lokalnim oblastem, da odredajo davke in pristojbine, višje od petih odstotkov povprečnega neto dohodka vasi« in poslala *Nujno okrožnico* vsem ruralnim uradnikom z »navodili, da nemudoma 'ublažijo breme' kmetov« (ibid: 10). Leta 1993 so voditelji v Peking, »zapisali določbe v novem kmetijskem zakonu, ki je kmetom zakonito omogočil pravico, da 'zavrnejo' plačilo pretirano visokih ali neodobrenih pristojbin in davkov«. »Zdi se, da so lokalni gangsterski kapitalisti, ki jih je Peking vse težje nadziral, večinoma ignorirali tiho vladno podporo kmetom«, vseeno pa je vplivala na obliko kmečkih uporov in na njihovo širjenje po letu 1993. Tistega leta je vzkipelo rekordno število »protestov in vstaj«. Bilo jih je 8700. Številne sta sprožili ti dve novi politiki; Li in O'Brain (2006) jih imenujeta »na politiki temelječ« ali »zakonit« upor: »kmetje branijo svoje 'zakonite pravice in interese' s sklicevanjem na zakone, politike in druge uradne dokumente, s čimer se upirajo previsoki obdavčitvi in pretirani uporabi sile, zahtevajo odstavitev podkupljenih kadrov in večjo odgovornost, ali pa protestirajo proti prirejenim volitvam in za preklic 'krajevnih politik'«. Tako so kmetje začeli artikulirati svoj upor proti razlaščenju kot »obrambo pravic« (*weiquan*), svoje opozicijske kolektive pa poimenovali »organizacije za obrambo pravic«.

Prej omenjeni sečuanski upor leta 1993 se »je začel, ko so se kmetje kmalu po uzakonitvi petodstotne omejitve davka in pristojbin uprli plačilu pristojbine za gradnjo avtoceste, ki ga je hotela uvesti pokrajinska oblast.« Potem ko je več sto kmetov zažgalo policijsko vozilo in se odpravilo pred pokrajinski sedež oblasti, je državni časopis objavil članek, v katerem je podprl kmete in »obtožil uradnike pokrajine Renshou, da z nalaganjem novih davkov ne upoštevajo *Nujne okrožnice* in skušajo zamolčati krajevni prebivalstvu direktive iz centra ... Voditelji kmetov so naredili več kot tisoč kopij tega članka in jih nalepili na zidove. Opogumljena s 'podporo' osrednjega nacionalnega dnevnika je občutno večja množica odšla na pokrajinski partijski komite (pretepli so več kot 40 kadrov), razdejali pisarne pokrajinske vlade in uničili več vozil.« Ni treba poudariti, da je osrednja vlada k temu pripomogla bolj, kot je hotela. »Pripravljeni so bili ... načrti, če bi protesti vrgli pokrajinsko vlado. V tem primeru bi 'nemire' redefinirali v upor, ki bi ga 'za vsako ceno' zatrli za vojsko, ki so jo mobilizirali in je bila v pripravljenosti.« (Walker, 2006: 11)

Zaradi nove podpore osrednjih partijskih oblasti in razvoja razrednega antagonizma se je po letu 1993 »ruralna družba čedalje bolj izmikala nadzoru. V nekaterih krajih je upor dobil bolj

radikalno militantne poteze, končal se je z 'ohromljenimi' ali 'prebeglimi' vasmi, kjer so ubili lokalne kadre, ruralno administracijo pa bodisi ustavili bodisi povsem odvrnili od odvzema zemlje in izvajanja politike« (ibid: 12). To so bili znanilci znamenitega obleganja vasi Wukan leta 2011, o katerem govorim v nadaljevanju. Wukan se zdi miren v primerjavi z upori konec 90. let, za katere sta značilni »večja militantnost in odkrito uporniška politika z ustanavljanjem disidentskih organizacij in paravojaških sil,« tako kot denimo v Chongqingu »Protikorupcijska vojska ljudstva, delavcev in kmetov«. V največjih uporih leta 1997 (v provincah Anhui, Henan, Hubei in Jiangxi) je vsakokrat 70.000, 200.000, 120.000 in 200.000 udeležencev napadlo »vladne stavbe, vzelo za talce partijske sekretarje, zažgalo vladna vozila, uničevalo ceste, si prisvojilo državni cement in gnojila, v zadnji dveh primerih pa so segli po orožju in strelivu« (Walker: 2008: 470).

Odziv države in intelektualcev na nemire kmetov in ekonomsko negotovost

V odgovor na čedalje slabše razmere konec 90. let je »partijska država okrepila prizadevanja za razpršitev ruralnega gibanja in obvladovanje lokalnih gangsterskih kapitalistov« (Walker, 2006: 13). Najprej je leta 1998 »pod krinko širjenja 'demokratskega odločanja' na ruralnih območjih spremenila zakonodajo o volitvah vaških komitejev iz leta 1987«. Vseeno je sočasno »okrepila vlogo krajevnih partijskih komitejev, ki so jim bili odgovorni vaški uradniki«, prav tako pa je izvajala »nov program povečane represije in nadzora«, ki je »odpravljaval toleranco 80. in 90. let do ruralnih protestov, ki so ostali majhni, usmerjeni zgolj proti krajevnim voditeljem in niso bili eksplicitno politični« (Walker, 2008: 470). Nov program je predvidel »večji angažma oborožene policije, paravojaških enot, uporabo solzivca in drugega orožja, pogostejše aretacije ... oblikovanje specializiranih, težko oboroženih protidemonstracijskih policijskih enot, nastanjenih v 36 mestih, in odprtje 30.000 novih policijskih postaj na ruralnih območjih za nadzor in preverjanje« (ibid: 471).

Ko se je »poglobljanje vaše demokracije« izkazalo za nezadosten korenček legitimnosti, ki uravnotežuje palico represije, so osrednje oblasti po letu dva tisoč »začele uvajati novo 'strateško smer' ruralnega in urbanega razvoja«, s čimer so napovedale, da je »varovanje interesov in pravic kmetov najvišja prioriteta«. Ta premik v strategiji ruralnega razvoja, ki kulminira z odpravo večine ruralnih davkov in pristojbin in uveljavljanjem kampanje Novo socialistično podeželje (NSP) leta 2006, se je skladal s tem, kar Day (2013a) imenuje kitajski tretji val postmaoističnih intelektualnih razprav o »liku kmeta« v razvoju Kitajske. Vsi trije vali (prvi je dekolektivizacija kmetijstva na začetku 80. let, drugi razvoj in globalizacija javnih, tržno usmerjenih mestnih in vaških podjetij na začetku 90. let) so se ukvarjali z vprašanjem: »Ali bo kmetstvo izginilo, ali se bo vključilo v novi kitajski kapitalizem, ali bo to izključen razred, marginaliziran in nenehno v uporuh?« (Day, 2013a: 6)

Tretji val, ki se je začel konec 90. let, je bil odgovor na visoki val ruralnih nemirov. Večina intelektualcev je najprej uokvirila problem v sintagmo »breme kmetov« (*nongmin fudan*), ki se je na splošno nanašal na »pretirane« davke in pristojbine, ki so jih določali podkupljivi lokalni uradniki. Postopoma nastanejo kompleksnejše analize, kot je Wen Tiejunova (2001) reformulacija sodobnega *sannong wenti* ali »ruralnega problema treh dimenzij« (kmetje, vasi in kmetijstvo oziroma ruralna proizvodnja), ki ga je povzročila komodifikacija zemlje, dela in denarja po treh desetletjih »primitivne socialistične akumulacije« (industrializacija, ki jo je država financirala z odvzemanjem presežne vrednosti kmečkega dela) in je posledica polperifernega položaja Kitajske v sodobnem svetu (glej Wen Tiejung, 2001; Day, 2013). Na teh analizah je nastalo socialno gibanje »Nova ruralna obnova« (NRO), ki je veljala za alternativo ali dopolnilo odzivu partijske države na kmečke nemire. NRO je skušala usmeriti te nemire v

»konstruktivne« projekte in ponovno obnoviti razpadajoče vaške skupnosti ter ustaviti odhajanje mladih v mesta. Osredinila se je na kmečke zadruge, alternativne tržne mreže in »kulturne« dejavnosti (gledališke skupine, klubi za starejše itd).¹⁶ NRO in NSP sta bila tudi odgovor na bojazen, da utegne Kitajska zabresti v ekonomsko krizo zaradi azijske finančne krize leta 1997, naraščajoče nestabilnosti svetovne ekonomije po letu 2000 in znakov, da kitajska produktivnost prehiteva zmogljivost porabe. Zato je bila nova politika, kot je NSP, poleg postopnega odpravljanja davkov in pristojbin, usmerjena v povečanje ruralne porabe s pomočjo subvencioniranja kmečke porabe gospodinjskih aparatov in izboljšanje infrastrukture, tj. gradnje in širitve cest in preselitve kmetov v modernejši stanovanjske objekte, s čimer bi pridobili tudi zemljo bodisi za kapitalistično poljedelstvo ali za nadaljnjo gradnjo nepremičnin.

Nadaljevanje upora proti grabežu zemlje in onesnaževanju od sredine dvatisočih

Neprekinjen grabež zemlje, ki mu kritiki pravijo sodobno kitajsko »gibanje ograd« (*quandi yundong*) oziroma privatizacija skupnih vaških zemljišč, je trajal od takrat, ko je Peking konec 80. let začel postopoma rahljati politiko upravljanja zemlje in sprožil »mrzlico zemljiških ograd« v obalnih posebnih ekonomskih conah kot je Shenzhen. Walker (2008: 471) pravi: »V začetku 90. let je 90 odstotkov vseh neposrednih tujih naložb steklo na nov trg z zemljišči«, s katerega so krajevni uradniki (legalno ali nelegalno) deložirali kmete in dali v najem zemljo tujemu kapitalu za industrijski in trgovinski razvoj. Konec 90. let se je »mrzlica« razširila v notranjost države zaradi pospešene urbanizacije in razvoja novega kitajskega trga z nepremičninami na eni strani, na drugi pa je Peking čedalje bolj omejeval ruralne davke in pristojbine, kar je prisililo krajevne vlade, da so iskale druge vire dohodkov. Posledica tega je bila – po uradnih podatkih – izguba 1,8 milijona hektarov plodne zemlje med letoma 1986 in 1995 in osem milijonov hektarov med letoma 1996 in 2004. »Tako je Kitajska v dvajsetih letih doživela 'gibanje ograd' neprimerljivih svetovnih razsežnosti,« razseljenih je bilo kar 74 milijonov kmečkih gospodinjstev ali 315 milijonov posameznikov (Walker, 2008: 472).

Walker takole poroča (ibid: 474) o »triletnem boju vasi Sanchawang v provinci Shaanxi – enem od tisočev primerov« – kot tipičnem konfliktu za zemljo v tej drugi fazi (1996–2004):

Konec leta 2002, ko so se krajevne oblasti polastile dela zemljišča vaščanov in ko so ti izvedeli, da so ga uradniki dali v najem za 50-krat večjo vsoto, kot so jo plačali njim, je skoraj 800 vaščanov blokiralo gradnjo razvojne cone na tem zemljišču. Organizirali so se v šestnajst skupin, ki so se izmenjavale pri sedečih protestih. Toda naslednjo pomlad je policija in več kot 300 gradbenih delavcev zasedbo prekinila ... Spomladi 2004, ko so se krajevne oblasti polastile naslednjega kosa zemljišča, so se vaščani odločili, da protestno ne bodo obdelali preostalih polj in živeli od vaških žitnih rezerv ... Znova so se odločili za sedeče proteste, s katerimi so blokirali gradnjo na zemljišču, spet je prišla policija in aretirala ljudi. Na tej točki so bili vaščani tako frustrirani, jezni in obupani, da jih je nekaj sto zasedlo sedež vaške komunistične partije in pet mesecev držalo z okopi obdano poslopje. Toda njihov trud ni obrodil pozitivnih rezultatov in na koncu je vlada poslala 2000 paravojakov, ki so nasilno odstranili protestnike in aretirali voditelje.

¹⁶ O NRO glej Day, 2013; Hale, 2013; Lammer, 2012. O NSP glej Looney, 2012; Ahlers in Schubert, 2013.

Kot pravi Walker (2008: 475), se je »spirala nasilja in upora« stopnjevala od tedaj, ko so lokalne oblasti začele pogosteje uporabljati kriminalne mreže, ki so zanje opravile umazano delo, državne oblasti pa »oboroženo paravojsko s pravimi in ne plastičnimi naboji«, kar je povzročilo še nasilnejšo represijo:

V vasi Shengyou v provinci Hebei je leta 2005 izvajalec gradbenih del s privoljenjem krajevnih oblasti poslal 300 kriminalcev v čeladah, oboroženih z lovskimi puškami, kovinskimi cevmi in lopatami nad vaščane, ti so zasedli zemljo, ki so jim jo odvzele krajevne oblasti. V spopadu so kriminalci ustrelili in ubili šest vaščanov in jih več kot sto ranili ... [V] Shanweiju v južni provinci Gouangdong so paravojaške enote, ki so jih poslali konec leta 2006, da uničijo in razženejo kmete v še eni zasedbi zemlje in uporuh, ubili kar 20 vaščanov. Dogodek je znan kot 'shanweiški pokol'.

Zaradi takega »stopnjevanja spirale nasilja in upora« in »skrbi, da lahko izguba kmetijske zemlje zaradi zasegov vpliva na prehransko varnost države, so leta 2003 postali zasegi zemlje glavno vprašanje politike osrednje vlade« (Walker, 2008: 475). Najprej je omejila število razvojnih con in zatrla nelegalni grabež zemlje. Leta 2004 je »ustavila vse nenujne spremembe kmetijskih zemljišč za šest mesecev, nato pa sprejela novo zakonodajo, po kateri mora vsako tovrstno spremembo odobriti višja instanca«. »Tako kot kampanje proti korupciji in zlorabi davkov«, je tudi ta reforma »imela zelo malo učinkov. Po podatkih Ministrstva za zemljišča in vire je bilo 2004. leta 168.000 primerov nelegalnih poslov z zemljišči«. Leta 2006 je premier Wen Jiabao v govoru »osorno priznal, da so nelegalni zasegi brez ustreznega plačila še vedno glavni vzrok nestabilnosti in uporov na podeželju.« Leta 2007 je »nacionalni ljudski kongres sprejel zakon, ki je zaostрил pogoje za prenos pravic najete ruralne zemlje in prepovedal prenos zemljišč z obstoječih gospodinjstev«, toda, kot zaključuje Walker, »zdi se, da ta zakonodaja ne bo prestrašila 'zlobnih koalicij' uradnikov in razvojnikov pri kolektivnem razlaščenju ali ustavila uporabe brutalnega nasilja pri njihovem izpeljevanju.«

Kot je izjavil Wen Jiabao na 17. Nacionalnem kongresu KPK, je zakonodaja iz leta 2007 zarisala 'rdečo črto' 120 milijonov hektarov, pod katero Kitajska ne sme pasti zaradi prehranske varnosti (McBeath in McBeath, 2010: 70). Leto prej so vseeno popolnoma razveljavili pozitivne omejitve davkov in pristojbin, ki so bili sprejeti zaradi nemirov kmetov konec 90. let. Peking je nameraval izpad tega dohodka lokalnih oblasti nadomestiti s povečanim dotokom proračunskega denarja in zmanjševanjem števila zaposlenih z združevanjem pisarn, toda lokalni uradniki so naprej iskali druge vire prihodkov. Ta pritisk se je še povečal, ko je bilo treba velikanska posojila zlasti po letu 2008 (povzročil ga je paket spodbud iz Pekinga, ko je v finančni krizi ostalo brez službe 23 milijonov delavcev s podeželskih območij) začeti odplačevati, leta 2010 pa je dolg znašal 1,7 bilijonov ameriških dolarjev (Chan, 2012). Nekoliko ironično je, da so številne krajevne vlade našle rešitev v pekinški kampanji NSP (Novo socialistično podeželje), ki se je prav takrat začela z namenom »olajšanja bremena kmetov« (in za njihovo večjo integracijo v kapitalizem s promocijo ruralnega potrošništva). Kljub resnično raznolikim projektom, nanizanim v uradnih smernicah NSP, so se krajevne vlade seveda osredinile na tiste vidike, ki lahko zagotovijo prihodek (kot vedno, legalne in nelegalne). In najpridobitnejša sta je bila nadaljevanje grabeža zemlje in gradnja nepremičnin – zdaj predstavljena kot izboljšanje stanovanj za kmete, v teh nepremičninah pa so bila pogosto tudi stanovanja za prodajo urbanim bogatašem, skupaj s turističnimi kompleksi, tovarnami in kapitalističnimi farmami ali zadrugami (prikazanimi seveda kot vir dohodka za vaščane). Čeprav je Peking še naprej omejeval prenose zemljišč in poskušal zmanjšati nepremičninski balon, pomenijo v zadnjem desetletju prodaja zemljišč in davki na transakcije z lastnino od 30 do 74 odstotkov prihodka krajevnih vlad (konec 90. let do 10 odstotkov). Ta dohodek je leta 2013 zrasel še za 43 odstotkov. Pričakovati je, da bo prihodek v

prihodnjih letih še naraščal, ker bodo krajevne vlade morale odplačevati posojila (razen v tistih območjih, ki imajo dobiček od industrijske proizvodnje v notranjosti, razvoja kapitalističnega kmetijstva in črpanja virov) (Li, 2014; Rabinovitch, 2012; Liyan, 2013; Chinarealtime, 2014).

Zdelo se je, da bo pekinška »rdeča črta« preprečila take projekte, toda lokalni uradniki so se spretno združili z razvojniki zemljiških projektov in premagali to oviro z iznajdbo novega proizvoda: »pravice do opremljenega zemljišča« (*land development rights*), po kateri smejo razvojniki zemljiških projektov spremeniti kmetijsko zemljišče v »zazidljivo zemljišče«, če plačajo za oblikovanje enako velikega kmetijskega zemljišča kje drugje. To pogosto storijo tako, da kmete preselijo iz njihovih starih hiš v nove nebotičnike, ki zavzamejo manj prostora na osebo, stare stavbene parcele pa spremenijo v kmetijsko zemljišče. Vsako tako nastalo enoto kmetijskega zemljišča lahko zdaj krajevne oblasti (tehnično vaščani) prodajo razvojnikom zemljiškega projekta, podobno kot pri trgovanju z emisijami.¹⁷

Tak obvod ni omogočil samo, da je postal »grabež zemlje epidemičen«, temveč da se je nadaljevalo in se od leta 2006 še širilo skupaj z upori kmetov (kot je napovedala Walker). V petih raziskavah, opravljenih med letoma 1999 in 2011, so v 1971 ruralnih gospodinjstvih v 17 provincah »zabeležili nenehno naraščanje števila 'odvzemov zemljišč' ali prisilnega pridobivanja s strani države«, ki je prizadela 43 odstotkov vasi, zajetih v raziskavi, in štiri milijone kmetov na leto po vsej Kitajski (Economy, 2012).¹⁸ Povprečno nadomestilo, ki ga je lokalna vlada plačala kmetom, je znašalo okoli 17,85 dolarja za 40 arov,¹⁹ medtem ko so oblasti zemljo prodajale razvojnikom zemljiških projektov po 740 dolarjev za 40 arov – torej 40-krat dražje kot so plačale vaščanom. »Ko so vaščane premestili ali 'urbanizirali', jih je le malo več kot dvajset odstotkov dobilo urbani *hukou* ali registracijo; 13,9 odstotka jih je dobilo urbano socialno zavarovanje, 9,4 odstotka zdravstveno zavarovanje in samo 21,4 odstotka jih je imelo dostop do šolanja svojih otrok.« (ibid) Krajevne oblasti so postale iznajdljivejše v poskusih zajezitve uporov in so grabež zemlje časovno razporedile, dodeljevale vaščanom deleže v podjetjih (npr. na kapitalističnih farmah ali v živilskopredelovalnih tovarnah), ki so jih postavili na njihovi zemlji, in izrabljale so nov trg, ki je nastal z uveljavljanjem pravic do opremljenega zemljišča, za financiranje gradnje nebotičnikov za vaščane (ki jih imajo kmetje pogosto raje, ker so 'modernejši', čeprav morajo zato prenehati pridelovati hrano zase in jo kupovati). Vseeno se zdi, da je upor proti grabežu zemlje naraščal tudi v tem času. Od 180.000 »množičnih incidentov« leta 2010 jih je po večkrat citirani raziskavi²⁰ kar 65 odstotkov sprožil spor za zemljišče, dokler niso leta 2013 zemljiških nemirov prehiteli protesti zaradi okoljske problematike.²¹

¹⁷ O pravicah do opremljenega zemljišča in razvoju nepremičninskega trga v okviru NSP glej Looney, 2012; Wang Hui, Ran Tao in Ju'er Tong, 2009.

¹⁸ Teh pet raziskav so skupaj opravili Landesa Rural Development Institute, Renmin University of China in Michigan State University. Rezultati so objavljeni na: <http://www.landesa.org/news/6th-china-survey/>.

¹⁹ 17,85 dolarja na jutro, ki meri 40,467 ara (op. prev.).

²⁰ Economy (2012) in številni drugi povzemajo te številke (65 odstotkov od 180.000 množičnih incidentov v letu in 2010) iz raziskave sociologa Sun Lipinga. Poročilo Kitajske akademije za družbene vede pa pravi, da je bilo le 22 odstotkov od 871 incidentov med letoma 2000 in 2013 »protestov zaradi prisvajanja zemljišč in prisilnega rušenja«. Glej: *Report identifies sources of mass protests*. Dostopno na: http://www.chinadaily.com.cn/china/2014-04/09/content_17415767.htm.

²¹ Novica iz leta 2013 navaja, da so na Kitajskem okoljski protesti kot »glavni vzrok socialnih nemirov« prehiteli spore zaradi zemljišč, vendar ta trditev temelji na enem samem komentarju upokojenega funkcionarja KPK, zato ga je treba vzeti zadržkom (glej <http://www.bloomberg.com/news/2013-03-06/pollution-passes-land-grievances-as-main-spark-of-china-protests.html>). Vsekakor sta se obe vrsti nemirov v prejšnjem desetletju nadaljevali in stopnjevali in v obeh so imeli glavno vlogo kmetje. (Najbolj znane okoljske proteste proti gradnji kemičnih tovarn so organizirali

Ne strinjam se s prikazom Kathy Walker, da so zemljiški spori od sredine dvatisočih naprej »stopnjevanje spirale nasilja in upora«, da »so povzročili globlje učinke kot zlorabe davkov in pristojbin«, ker so »zaplombe uničile vsakdanji kruh in temelj preživetja kmetov« (Walker, 2008: 474). V več deset nedavnih kmečkih sporih za zemljo, o katerih sem bral, slišal ali jim prisostvoval, so kmetje samo v treh nasprotovali grabežu zemlje, ker so hoteli obdržati zemljo in v nobenem niso hoteli zemlje zato, da bi jo obdelovali. V vseh drugih sporih so hoteli kmetje od oblasti doseči višje denarno poplačilo. V nekaterih primerih je to lahko kazalec obupa kmetov ob soočanju z nasiljem države (pogosto skupaj z nasiljem kriminalcev): morda bi raje obdržali zemljo, vendar bi bila ta zahteva brezupna ali manj uresničljiva kakor zahteva za višje poplačilo. Vseeno več primerov govori o nasprotnem.

V najbolj skrajnem primeru, ki sem mu bil priča leta 2001, so kmetje v Anhuiju napisali peticijo proti vaškemu uradu, ker se *ni* polastil zemljišča: čutili so se ogoljufane, ker so vaščani, ki so izgubili zemljo, dobili nova stanovanja in denarno poplačilo. Pri tem je pomembno, da ne gre za vasi na obrobju velikih mest, kjer je večina 'kmetov' že opustila kmetovanje in kjer ima zemljišče višjo ceno za nepremičninsko načrtovanje kakor za kmetijstvo. To je bila sorazmerno revna vas, v kateri je večina gospodinjstev dopolnjevala prihodek od (migrantske ali krajevne) zaposlitve s pridelovanjem za lastno porabo in prodajo in razvojni projekti niso bili povezani s širjenjem mesta ali investicijo, temveč so vaške oblasti hotele izkoristiti NSP (Novo socialistično podeželje) in prodati pravice do opremljenega zemljišča. Uporni kmeti bi v razvojnih projektih izgubili samo del zemlje, zato so zahtevali višje poplačilo.

Priča sem bil značilnejšemu primeru z dvema povezanima sporoma v še revnejši in bolj oddaljeni vasi v hribovitem predelu Guizhou (najrevnejše kitajske province), kjer skoraj vsi mladi odrasli večino časa niso živeli v vasi. (Več kot 500 se jih je vrnilo domov – večinoma iz obalnega Guangdonga – med finančno krizo leta 2008, toda večina je že naslednje leto našla novo službo, mnogi v dveh največjih mestih Guizhoua.) Prvi spor je sprožila gradnja avtoceste, katere traso jo je oblast prefekture določila skozi vas in ki bi povezala glavno mesto prefekture s starim vojaškim letališčem, ki so ga v nacionalnem projektu razvoja Guizhoua spremenili v civilno letališče. Za vaščane, ki sem jih intervjuval, je bila avtocesta blagoslov razvoja, ta bo pripeljal kupce v obcestne trgovine, ki so jih nameravali odpreti, in morda celo tovarne v bližnje mesto, kjer bi se zaposlili mladi vaščani in kar bi jim prihranilo večdnevno potovanje na delo v obalna mesta. Zato sem bil presenečen, ko so sredi pogovora vaščani, ki so hvalili novo cesto, na klic stekli na bližnji hrib pred bager in mu preprečili izkopavanje kamna za gradnjo ceste. Po večdnevnem povpraševanju in enigmatičnih pojasnilih sem izvedel, da ne nasprotujejo gradnji ceste ali celo uničenju njihove zemlje, temveč predvsem uničenju tega hriba, ki je imel za vaščane geomantični pomen (*fengshui*). To so mi povedali obotavljajoče, ker uradno velja za 'znanstveno utemeljeno' KPK *fengshui* za praznoverje, zato so vaščani problem zavili v druge zahteve, čeprav je večina sprejela plačilo, ki ga je ponudila vlada. To je eden od treh novejših zemljiških sporov, ki jih poznam, v katerih so vaščani nasprotovali odvzemu zemlje kot takemu (ali v tem primeru izkopu kamenja). Čez več mesecev so krajevne mestne oblasti zavzele še več vaških zemljišč – v nekaterih hribovskih vaseh je na voljo resnično malo kultivirane plodne zemlje – za nepremičninsko gradnjo, vaščani pa zahtevali le višje plačilo (tokrat so uspeli).

Wukan, Wukan!

Edini nedavni spor zaradi zemljišč, ki ga poznam in v katerem so vaščani nasprotovali odvzemu zemljišč kot takemu, je obenem najbolj znan kitajski zemljiški spor v zadnjem desetletju

urbani prebivalci in ni mi povsem jasno, ali bi bili lahko urbani upori del 'zemljiških sporov' zaradi prisilnih izselitev v urbanih projektih obnove, kar je še en pomemben vzrok za nemire v zadnjih letih).

in verjetno največja vstaja 'kmetov' (kot je poročala večina medijev): obleganje vasi Wukan v obalnem Guangdongu leta 2011.²² Ponovno, *vaščani niso nasprotovali odvzemu zemljišč zato, ker bi hoteli kmetovati*, temveč ker so jo hoteli *dati v najem za razvoj*. To je vaško vodstvo tudi naredilo, toda vsak vaščan je dobil dividendo od najemnine (do katere so bili legalno upravičeni v vsakem primeru). Večina od 20.000 vaščanov ni nameravala kmetovati na zemlji, ker so kmetovanje opustili že pred leti, le starejši so imeli vrtove. Večino časa so živeli v bližnjih mestih, kot je Shenzhen, kjer so bili zaposleni ali se ukvarjali z malimi posli, kot so prodaja na stojnicah z elektronsko opremo ali razpošiljanje tekstila. Že samo dejstvo, da bi lahko paravojaška obkolitev v Wukanu v nekaj dneh povzročila lakoto, kaže, da to ni bila »kmečka vas«, ki bi se bila sposobna vsaj delno preživeti: vso hrano in druge potrebščine so kupovali zunaj vasi. Edina pomembna kmetijska dejavnost v Wukanu je bilo komercialno ribogojstvo, gojenje školjk in alg, s katerimi so se ukvarjali kmetje iz notranjosti Kitajske, ki so zakupili ribolovne pravice na morju (*yuwei*). Tega spora torej ne moremo razumeti kot boj kmetov proti razlastitvi »temelja njihovega preživetja«. Prav tako ni bil preprosto prepir med lastniki zemlje, kako razdeliti dividende od najema za komercialni razvoj. Kot v številnih množičnih mobilizacijah je spor z državo omogočil gibanju, da so sprva ozko usmerjeni cilji prerasli v bolj subverzivna pričakovanja, dokler ni teh pričakovanj zatrla formalna zmaga gibanja – podobno kot v sočasni arabski pomladi.

Wuhan, Wuhan!

Konflikt (nekdanjih) kmetov za zemljo lahko povežemo z zavestno protikapitalističnim bojem urbanega prebivalstva v primeru gibanja, ki se je leta 2010 zavzemalo za varstvo Vzhodnega jezera v Wuhanu v provinci Hubei. Po Hunsunzijevem poročilu (2010) je wuhanška oblast decembra 2009 tajno »podpisala dolgoročno najemno pogodbo z državno nepremičninsko razvojno družbo OCT (Overseas Chinese Town)« za 211 hektarov, na katerih leži tudi 30 hektarov veliko ekološko zaščiteno Vzhodno jezero, »za 4,3 milijarde juanov (630 milijonov dolarjev), kar je bila najbolj dobičkonosna najemna pogodba tistega leta v hitro razvijajočem se Wuhanu« (Hunsunzi, 2010).

Družba OCT načrtuje gradnjo zabaviščnega parka (Vesela dolina) in luksuzno nakupovalno območje, hotele in stanovanja ... Dve vasi in ribogojnico so že izselili in podrli takoj po podpisu pogodbe decembra, tretjo vas pa izseljujejo. Vaščani in delavci v ribogojnici trdijo, da so del plačila spravili v žep krajevni uradniki in ko so se zaradi tega pritožili vladi, so jih napadli najeti zlikovci. Večina podpisnikov peticije se je umaknila, vztraja še 50 družin v tretji vasi ... Ko je 25. marca *Times Weekly* pisal na spletu [o tem], se je, kot trdi avtor bloga, pod novico v dveh urah nabralo več kot tisoč komentarjev. Glavna skrb kritikov projekta na spletu je bilo morebitno ekološko onesnaženje, saj se onesnaženje voda in razraščanje alg zadnja leta hitro širita po vsej Kitajski, zato polovica prebivalstva na Kitajskem in dve tretjini kitajskega ruralnega prebivalstva nima dostopa do zdrave pitne vode ... Poleg tega so kritiki zaskrbljeni zaradi gentrifkacije, saj razvojni načrt spreminja jezero in njegovo okolico iz mirnega, čistega prostora, kjer lahko vsakdo brezplačno uživa v naravi (ali za nizko vstopnino parke), v drago, hrupno in umetno zatočišče za bogate. Zato je več komentatorjev poudarilo, da se zavzemanje za varstvo Vzhodnega jezera razlikuje od nedavnih primerljivih protestov na Kitajskem, ker njihov cilj ni zaščita zasebne lastnine ali

²² Moja ocena temelji na različnih medijskih novicah in pogovorih z aktivisti, ki so Wukan obiskali za več dni in intervjuvali ključne akterje med vstajo decembra 2011.

potiskanje okoljskega onesnaževanja čim dlje od mest, temveč zaščita javne lastnine pred privatizacijo ... (ibid)

Urbani udeleženci gibanja so hoteli sodelovati s 50 ruralnimi gospodinjstvi, ki so »še vztrajala«, a so ugotovili, da so njihovi cilji nezdržljivi: medtem ko so urbani prebivalci hoteli preprečiti razvojni projekt in ohraniti jezero, so podeželani zahtevali višje plačilo. Niti premisliti niso hoteli, da bi obdržali zemljo in domove. Večina je imela službo v mestu in tudi če so si s kmetovanjem dopolnjevali dohodek, pa so to cenili manj kot denar, ki bi ga dobili od najema zemlje. Kot rečeno, morda bi tudi oni želeli obdržati zemljo, če bi bilo to mogoče, in so ravnali, kakor se jim je zdelo zaradi premoči države najbolj preudarno. Prav tako bi se prenaglili, če bi iz teh primerov posploševali – taka drža bolj prevladuje na obrobjih velikih mest, kjer večina podeželanov ni več kmetov, njihova zemlja pa dosega za nepremičninski razvoj veliko večjo vrednost kot za kmetijstvo. Nekaj wuhanskih aktivistov je ustanovilo socialni center v drugi primestni vasi, ki je bila načrtovana za rušenje zaradi širjenja mesta. Vaščani se zaradi enakega razloga kot pri Vzhodnem jezeru niso hoteli upreti tem načrtom. Čeprav naštetih primeri na splošno morda niso reprezentativni za sodobne spore zaradi zemljišč na Kitajskem, pa so reprezentativni za večino sporov na obrobju velikih mest in industrializiranih območij in kažejo na to, da težko povežemo krajevno omejene in ozko definirane boje s širšimi gibanji potencialno antikapitalistične smeri.

Nemiri kot talilni lonec »sociourbane enotnosti«?

Kathy Walker (2008: 476–277) opisuje sodobne zemljiške spore kot »stopnjevanje spirale«, kar kulminira v njeni trditvi, da so ti spori zelo pomembni pri nastajanju »skupne razredne perspektive ... ruralnih revnih, 'nemaničev', migrantskih delavcev, popolnoma brezpravnih delavcev in urbanih revnih«. Njihov položaj primerja z zgodovinskimi razmerami na Kitajskem v 17. stoletju in na začetku 20. stoletja, ko so »vztrajne ruralne kolektivne akcije – izhajajoče iz lokalnih bojev – prerasle na transregionalno ali celo na nacionalno raven« in z oblikovanjem »enotnega diskurza nasprotovanja ... dobile značaj gibanja«. To je nekoliko zmedeno, saj so zgodovinska gibanja temeljila na enakih odnosih kmetov do izkoriščevalca ali razlaševalca: gibanje proti tlačanstvu v 17. stoletju; gibanje proti zakupom in davkom na začetku 20. stoletja; gibanje proti grabežu zemljišč v 90. letih in dvatisočih. Za novo razredno perspektivo, ki jo identificira Walker, pa se zdi – sodeč po njenih primerih –, da temelji na enakem proletarskem položaju (tj. slab dostop do sredstev preživljanja), kar pa se ne izraža s skupnim uporom proti specifičnim odnosom izkoriščanja ali razlašanja, temveč z nemiri zaradi prevladujočega občutka neenakosti, družbene izključenosti in državno odobrenega nasilja. Ni jasno, kaj imajo proletarski nemiri skupnega s kmečkimi spori zaradi zemlje, razen da so 'odmev' zadnjega – morda to, da so številni protestniki postali (še bolj) proletarizirani prav zaradi grabeža zemljišč: »Kmetje, ki so izgubili svojo zemljo zaradi odvzema ali so kako drugače ostali brez nje, zdaj pravijo, da pripadajo novemu 'razredu' 'treh ničev' – nič zemlje, nič dela, nič socialne varnosti'«:

Ogorčenost in jeza številnih ruralnih prebivalcev zaradi naraščajoče neenakosti postsocialistične poti odmevata v zadnjih letih z 'erupcijo' množičnih socialnih izbruhov. To ni presenetljivo, ker v ruralnih, suburbanih in urbanih območjih, na katerih se pojavljajo vstaje, živi zelo številno migrantsko prebivalstvo. V večini 'spontanih' izbruhov se je v nekaj urah nabralo več deset tisoč ljudi. Z napadi na policijske postaje, policijske avtomobile, državno lastnino in lastnino bogatašev ali uradnikov pod policijsko zaščito so izzvali precej nasilja in obvladale so jih šele močne paravojaške enote, ki jih je uporabila država. Večino izbruhov sta sprožili zaničljivost in brutalnost uradnikov, novih bogatašev in celo nižjih

vladnih uslužbencev do migrantov, kmetov in urbanih revnih ... Leta 2004, na primer, so v chongqingškem okrožju Wanzhou ... zaradi gradnje jezua Treh sotesk razselili veliko ruralnih prebivalcev in vsaj 80.000 ljudi je 'podivjalo', ko je davčni uslužbenec surovo pretepel migrantskega delavca, ki je nehote sunil njegovo ženo ... Podobno je leta 2005 v Guangdongu 50.000 delavcev 'podivjalo', ker je varnostnik ubil mladega migranta, obtoženega kraje kolesa. (ibid)

Ko Walker govori o »množičnih socialnih izbruhih ... migrantov, kmetov in urbanih revnih ... v ruralnih, predmestnih in urbanih območjih«, sta se oba primera, ki ju navaja, zgodila v mestih zaradi od oblasti odobrenega nasilja nad 'migranti' in ne na ruralnih območjih in ne zaradi kmečkega vprašanja kot takega (zemlja ali kmetijstvo). Zato so primeri uporov iz sredine 2000. let podobni večini nedavnih večjih nemirov, o katerih sem slišal ali bral, vključno z najbolj znanimi incidenti, ki nas privedejo do nemirov zaradi olimpijade v Pekingu leta 2008. V zadnjih nemirih, o katerih so poročali mediji, se niso uprli samo (nekdanji kmetje) proletarci iz (pred)mestnih industrijskih predelov. Razumemo jih lahko samo kot upor mezdnih delavcev zaradi kapitalističnega industrijskega izkoriščanja na delovnem mestu in se razlikujejo od zgoraj opisanih nemirov proti surovosti policije ali splošnejšega doživljanja nepravčnosti. (Tipičen primer takega »kolektivnega pogajanja z nemiri« je bil delavski upor v Foxconnu v Taiyuanu leta 2012).²³ Eden od razlogov, da nekateri sedanji delavski boji potekajo v obliki nemirov in ne stavk, je neizmerno velika reorganizacija nekaterih oblik industrijske proizvodnje v zadnjih letih, ki stojijo ob boku malih 'postfordističnih' delavnic, pogodbenic transnacionalnih prodajalcev na drobno. Obe obliki na skrajnih koncih lestvice sodobne organizacije proizvodnje (ogromna in drobna) težita k temu, da so tradicionalne stavke težje izvedljive kot nemiri celo za tiste »srečne« nekdanje kmete, ki so našli formalno zaposlitev.

Sklep

Čeprav se zdi jasno, da sta se ruralni upor (nekdanjih) kmetov proti razlastitvi in upor urbanih (nekdanjih kmetov) proletarcev proti izkoriščanju in izključevanju v zadnjem desetletju stopnjevala in naraščala, ne pozam nobenega primera, v katerem bi se ti dve obliki boja povezali ali celo pomembno resonirali skupaj. To nas nekoliko preseneča glede na to, da so se številni proletarci, ki stavkajo ali se upirajo v velikih mestih, verjetno pred nekaj leti borili proti razlastitvi njihovih ruralnih domov, ali pa imajo vsaj prijatelje ali sorodnike, ki so bili del ruralnih bojev. To nepovezanost si razlagam s kvalitativno drugačnim razmerjem udeležencev do kapitala, ki ga utelešata ti dve različni vrsti boja. Če se bo kitajska ekonomska rast ustavila ali močno upočasnila (kar ekonomisti napovedujejo že vsaj deset let) in se bodo številni nekdanji kmetje hoteli vrniti v rojstne kraje, bo mogoče, da se bosta boja povezala in morda celo razširila ter ruralne boje, ki so bili doslej krajevno omejeni in ozko usmerjeni, bolj usmerila v protikapitalistično smer.

Prevedla: Nina Kozinc

Literatura

AHLERS, ANA L. in SCHUBERT, GUNTER (2013): Strategic Modelling: 'Building a New Socialist Countryside' in Three Chinese Counties. *The China Quarterly* (216): 831–849.

²³ O nemirih v Foxconnu v Taiyuanu tistega leta glej Gongchao, 2012.

- ALAVI, HAMZA (1987): *Peasantry and Capitalism: A Marxist Discourse*. V *Peasants and Peasant Societies*, T. Shanin (ur.). Oxford: Blackwell.
- AUSTIN, SAM (2008): *The Question of Land Privatization in China's 'Urban-Rural Integration*. Dostopno na: <http://chinaleftreview.org/?p=> (8. april 2008).
- BRAMALL, CHRIS (1993): *In Praise of Maoist Economic Planning: Living Standards and Economic Development in Sichuan since 1931*. Oxford: Oxford University Press.
- CHAN, JOHN (2012): *Wukan Protest Shut Down*. Dostopno na: <http://www.wsws.org/en/articles/2012/01/wuka-j23.html> (23. januar 2012).
- CHINAREALTIME (2014): *Swelling Debt Spreads Among China's Local Governments*. Dostopno na: (<http://blogs.wsj.com/chinarealtime/2014/02/14/swelling-debt-spreads-among-chinas-local-governments/>) (14. februar 2014).
- DAY, ALEXANDER (2013): A Century of Rural Self-Governance Reforms: Reimagining Rural Chinese Society in the Post-Taxation Era. *The Journal of Peasant Studies* 40(6): 929–954.
- DAY, ALEXANDER (1913a): *The Peasant in Postsocialist China: History, Politics, and Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ECONOMY, ELIZABETH C. (2012): *A Land Grab Epidemic: China's Wonderful World of Wukans*. Dostopno na: <http://blogs.cfr.org/asia/2012/02/07/a-land-grab-epidemic-chinas-wonderful-world-of-wukans/> (7. februar 2012).
- HARVEY, DAVID (2003): *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- GONGCHAO (2012): *Revolt of the iSlaves – More labour unrest at China's Foxconn factories*. Dostopno na: <http://www.gongchao.org/en/islaves-struggles/revolt-of-the-islaves> (17. oktober 2012).
- HUNSUNZI (2010): A Commune in Sichuan? *China Left Review* 3. Dostopno na: (<http://chinaleftreview.org/?p=294>).
- HUNSUNZI (2010a): *The Battle for East Lake in Wuhan*. Dostopno na: (<http://chinastudygroup.net/2010/04/the-battle-for-east-lake-in-wuhan>) (14. april 2010).
- LI, SANDY (2014): *Record Land Sales Revenues Leave Local Governments Worried About Further Property Curbs*. Dostopno na: <http://www.scmp.com/property/hong-kong-china/article/1402084/record-land-sales-revenues-leave-local-governments-worried> (10. januar 2014).
- LIYAN, QI (2013): *Hard Landing Ahead for China's Local Governments?* (<http://blogs.wsj.com/chinarealtime/2013/03/01/hard-landing-ahead-for-chinas-local-governments/>) (1. marec 2013).
- LOONEY, KRISTEN (2012): *The Rural Developmental State: Modernization Campaigns and Peasant Politics in China, Taiwan and South Korea*. Cambridge: Harvard University.
- LYNCH, DAVID (2014): *As China Flexes Muscle, Obama Frets over Rival's Weakness*. Dostopno na: <http://www.bloomberg.com/news/2014-06-29/as-china-flexes-muscle-obama-frets-over-rival-s-weakness.html> (30. junij 2014).
- MANNING, KIMBERLEY ENS in WEMHEUER, FELIX (ur.) (2011): *Eating Bitterness: New Perspectives on China's Great Leap Forward and Famine*. Vancouver: UBC Press.
- MCBEATH HUANG, JENIFER in MCBEATH, JERRY (2010): *Environmental Change and Food Security in China*. Exeter: Springer.
- MO, YAN (1995): *The Garlic Ballads*. New York: Viking Press.
- O'BRIEN, KEVIN in LIANJIANG LI (2006): *Rightful Resistance in Rural China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RABINOVITCH, SANDI (2012): *Worries Grow As China Land Sales Slump*. Dostopno na: (<http://www.ft.com/intl/cms/s/0/ef4fa68c-3773-11e1-a5e0-00144feabdc0.html#axzz2ysS07lsx>) (5. januar 2012).
- THAXTON, RALPH (2008): *Catastrophe and contention in rural China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WALKER, KATHY LE MONS (2006): 'Gangster Capitalism' and Peasant Protest in China: The Last Twenty Years. *Journal of Peasant Studies* 33(1): 1–33.
- WALKER, KATHY LE MONS (2008): From Covert to Overt: Everyday Peasant Politics in China and the Implications for Transnational Agrarian Movements. *Journal of Agrarian Change* 8(2–3): 462–488.
- WANG HUI, RAN TAO in JU'ER TONG (2009): Trading Land Development Rights under a Planned Land Use System. *China and World Economy*, 17. januar.
- WEN, TIEJUN (2001): Centenary Reflections on the 'Three Dimensional Problem' of Rural China. *Inter-Asia Cultural Studies* 2(2): 287–295.

Okoljska kriza na Kitajskem¹

Abstract

China's Environmental Crisis

The following article discusses the environmental challenges of China's economic boom and its social consequences. Although the country has a relatively long history of institutionalized environmental policy, it is in the implementation at local level where it faces large implementation deficits. Environmental damage causes not only high economic costs, but also affects social stability.

Keywords: pollution, water pollution, air pollution, NGO, climate change

Eva Sternfeld is a sinologist. From 2000 to 2008 she was Head of a Public Environmental Information and Education Centre at the Chinese Environment Ministry in Beijing, from 2008 leads the Center for Cultural Studies on Science and Technology in China at University of Technology Berlin. (eva.sternfeld@gmx.net)

Povzetek

Članek tematizira okoljske izzive kitajskega gospodarskega čudeža in njegove družbene posledice. Čeprav ima Ljudska republika Kitajska sorazmerno dolgo zgodovino institucionalizirane okoljske politike, pa prihaja pri implementaciji in izvajanju okoljskih politik na lokalni ravni do velikih zaostankov. Uničenje okolja ne povzroča samo visokih ekonomskih stroškov, temveč vpliva tudi na socialno stabilnost države.

Ključne besede: onesnaževanje okolja, onesnaževanje vode, onesnaževanje zraka, NVO, podnebne spremembe

Eva Sternfeld je sinologinja. V letih 2000–2008 je bila vodja javnega Centra za okoljske informacije in izobraževanje na kitajskem ministrstvu za okolje v Pekingu, od leta 2008 vodi Center za kulturne študije znanosti in tehnologije na Kitajskem na tehnični univerzi v Berlinu. (eva.sternfeld@gmx.net)

¹ Besedilo je aktualizirana in daljša različica članka z naslovom *Ökologische Vernunft, Autokratie und Zivilgesellschaft*, ki je leta 2011 izšel v *Wissenschaft & Umwelt Interdisziplinär* 14: 47–51.

Kitajska plačuje za svoj bliskoviti gospodarski razvoj visoko ceno. Vsak dan se kje v Ljudski republiki Kitajski zgodi večji okoljski škandal in primeri, ki pridejo na naslovnice časopisov, so samo vrh ledene gore. Uničenje okolja ima v obliki obolevanja, zastrupljene zemlje, onesnaženega zraka in vode strahoten vpliv na prebivalstvo. Statistike govorijo nedvoumno: zaradi posledic hudega onesnaženja zraka v kitajskih velemestih predčasno umre do 1,2 milijona ljudi na leto (Wong, 2013). V zadnjih letih se v medijih nenehno pojavlja zaradi smoga izmučen Peking. Vendar pa onesnaženi zrak ni največji ekološki izziv kitajskega glavnega mesta. Prebivalec Pekinga ima na voljo 120 kubičnih metrov vode na leto, kar znaša približno petino količine, ki po klasifikaciji ZN velja za mejno vrednost »pomanjkanja vode«. Toda v Pekingu vode ni samo premalo, temveč je ta tudi močno onesnažena. Samo tri odstotke podtalnice v kitajskih mestih velja za »čisto«, na gosto poseljeni severnokitajski nižini pa je do 70 odstotkov podtalnice neprimerne za ljudi. Z onesnaženo vodo je povezana onesnaženost obdelovalne zemlje, prek katere škodljive snovi vstopajo v prehransko verigo. Leta 2014 so prišli v javnost rezultati prej tajne raziskave ministrstva za kmetijske vire, ki poroča o skrb zbujujoči zastrujenosti obdelovalnih površin po vsej državi s kadijem, živim srebrom in arzenom (Kaiman, 2014b).

Gospodarska škoda je velika. Raziskovalni inštitut kitajskega ministrstva za okolje je leta 2010 ocenil škodo okoljskega uničenja na 170 milijard evrov na leto, kar je 3,5 odstotka BDP. V številnih krajih je okoljska škoda dobila take razsežnosti, da je sanacija kljub velikim naporom težko uspešna. Od leta 2001 je bilo samo v okoljevarstvene ukrepe v olimpijskem mestu Pekingu vloženi najmanj 10 milijard evrov (Schüller, 2008). Toda uspeh je bil skromen. Glavno mesto se redno pojavlja v naslovnih medijev, ko onesnaženje z rakotvornimi trdnimi delci (PM) zameglji mesto. Kot denimo konec februarja 2014, ko so namerili onesnaženost trdnimi delci (PM 2.5) do 505 mikrogramov na kubični meter, kar je 200-krat več od priporočil Svetovne zdravstvene organizacije, ki je kot zdravju neškodljivo mejno vrednost postavila 25 mikrogramov na kubični meter (Kaiman, 2014a).

Kitajski gospodarski bum in z njim povezana povečana poraba fosilnih goriv sta povzročila povečevanje izpustov toplogrednih plinov povsod po svetu in močno vplivata na podnebne spremembe. Leta 2013 je Kitajska že prispevala 29 odstotkov vseh emisij CO₂ po svetu (PBL, 2013: 4). Kitajska tako ni postala samo glavni povzročitelj podnebnju škodljivih toplogrednih plinov, temveč se uvršča tudi med države, ki se morajo po napovedih Medvladnega odbora za podnebne spremembe (IPCC) prilagoditi velikim ekološkim, ekonomskim in družbenim prelomom zaradi podnebnih sprememb. Pri pričakanem povprečnem dvigu temperature za 2° C do leta 2020 v primerjavi s časom med letoma 1961–1991 že zdaj zaznavajo občutno kopičenje ekstremnih vremenskih dogodkov, kot so suša in siloviti tajfuni (IPCC, 2007: 476). Velike skrbi povzročajo napovedi o zmanjšanju kmetijske proizvodnje na Kitajskem, kar lahko občutno vpliva na svetovno prehransko varnost. Scenariji za leto 2020 napovedujejo upad pridelka riža za 18 odstotkov, pšenice za 22 odstotkov, koruze do 30 odstotkov (Piao, 2010: 48). Tibetanska visoka planota, območje izvirov velikih azijskih rek, je neposredno in močno prizadeta zaradi segrevanja podnebja. Taljenje ledenikov kratkoročno povzroča veliko nevarnost poplav, dolgoročno pa dramatičen upad vodnatosti velikih rek, s tem pa dvig temperatur, večjo sušo in peščene viharje.

Kitajski znanstveniki opozarjajo, da se bodo zaradi taljenja ledenikov popolnoma preusmerili vodni sistemi v predelih zahodne Kitajske in številne rečne oaze bodo izginile (Piao, 2010: 48). To bo z domov pregnalo milijone okoljskih beguncev. Četrto poročilo Medvladnega odbora za podnebne spremembe napoveduje za kitajsko obalo dvig morske gladine za 40–60 cm do leta 2100. S tem bi bile neposredno prizadete najpomembnejše gospodarske regije, delta Biserne reke in območje okoli Šanghaja (IPCC, 2007: 481).

Kitajska okoljska kriza je zdaj vseprisotna. Politično vodstvo in prebivalstvo jo razume kot enega odločajočih dejavnikov, ki lahko ogrozi načrtovano pot države do najpomembnejše ekonomske in svetovne sile. Nikoli doslej predstavniki kitajske vlade niso tako pogosto in odkrito govorili o okoljski krizi kot v zadnjih letih. Dramatične okoljske razmere na Kitajskem se kot

umazana packa na lepi fasadi lepijo na zahtevo o »harmonični socialistični družbi«. Že leta 2005 je namestnik ministra za okolje Pan Yue v pozornost zbujujočem intervjuju za nemško revijo *Der Spiegel* svaril: »Gospodarskega čudeža bo kmalu konec, ker okolje ne more držati koraka z njim.« (Der Spiegel, 2005: 149)

Sedanja vlada ni toliko v skrbeh zaradi neposrednih vplivov na naravno okolje, veliko bolj jo skrbi, kako bo okoljska kriza posredno vplivala na družbo. Nemirno spremlja zaostrovanje sporov zaradi vse bolj omejenih virov, saj uničenje okolja ne povzroča samo velike gospodarske škode, temveč negativno vpliva na zdravje ljudstva in socialno stabilnost, škodi kitajskemu mednarodnemu ugledu in navezadnje grozi pokopati avtoriteto komunistične partije.

Raziskave javnega mnenja, ki jih zadnja leta izvajajo na Kitajskem, kažejo, da je slabo stanje okolja prevladujoča tema, ki skrbi številne Kitajce. Po objavljeni raziskavi Bertelsmannovega sklada je leta 2006 večina vprašanih Kitajcev menila, da sta pomanjkanje virov in uničenje okolja največji svetovni izziv prihodnjih let (Bertelsmann Stiftung, 2006: 18–20).²

Tudi leta 2008 izvedena raziskava Pew Research Centers potrjuje veliko zanimanje kitajskega prebivalstva za okoljske teme. Rezultati ankete kažejo, da se je zaskrbljenost zaradi okoljskih problemov in prehranske varnosti z leti zelo povečala (Pew Center, 2008; 2013).

Tabela. 1: Rastoča zaskrbljenost kitajskega prebivalstva

	Odstotek prebivalstva, ki meni, da je onesnaženost zelo velik problem			
	2008	2012	2013	Sprememba 2008–2013
Prehranska varnost	12	41	38	+26
Kvaliteta proizvodov	13	33	31	+18
Varnost zdravil	9	28	27	+18
Oskrba starostnikov	13	28	30	+17
Onesnaženje zraka	31	36	47	+17
Korupcija uradnikov	39	50	53	+14
Šolstvo	11	23	24	+13
Onesnaženost vode	28	33	40	+12
Razlika revni–bogati	41	48	52	+11
Zdravstvena oskrba	12	26	23	+11
Delovne razmere	13	23	23	+10
Promet	9	18	19	+10
Kriminal	17	25	24	+7
Korupcija poslovnežev	21	32	27	+6
Brezposelnost	22	24	27	+5
Pomanjkanje elektrike	4	8	8	+4
Rast cen	72	60	59	-13

Vir: Pew Research 2013³

² V tej oceni so bili Kitajci sicer osamljeni. Za večino vprašanih iz sedmih držav (ZDA, Francija, Velika Britanija, Nemčija, Indija in Japonska) je bil največji globalni izziv terorizem (cf. Bertelsmann Stiftung, 2006).

³ Opravljenih je bilo 3226 intervjujev v kitajščini z ljudmi, starejšimi od 18 let. Opravljeni so bili v marcu in aprilu 2013 v dvanajstih velemestih, dvanajstih manjših mestih in dvanajstih vaseh v osrednji, vzhodni in zahodni Kitajski. Glej tudi: <http://www.pewglobal.org/2013/09/19/survey-methods-61/>.

Katastrofalna okoljska bilanca zadnjih let dokazuje neuspeh državne okoljske politike, ki se kljub dobrim namenom ne more uveljaviti v tekmi s prioriteta razvojne strategije, usmerjenimi predvsem v ekonomsko rast. »Zaradi strahu pred zastrupitvijo se ne bomo odpovedali hrani in zaradi strahu pred onesnaženjem okolja se ne bomo odpovedali razvoju naše industrije.« (Peking Rundschau, 1972/24: 6) To stališče, ki ga je leta 1972 na prvi konferenci OZN o okolju v Stockholmu samozavestno izrazil kitajski delegat, bi še danes podpisali številni politiki, še zlasti tisti, ki prihajajo iz revnih kitajskih provinc.

Čeprav ima Kitajska večdesetletno zgodovino institucionalizirane okoljske politike, je politika državnih okoljskih organov dolgo životarila za pisalnimi mizami kabinetov. Šele leta 2008 je bil državni okoljski urad SEPA povzdignjen na raven ministrstva. Skupina komaj 300 uradnikov v pekiški centrali je v zadnjih letih sestavila ambiciozen katalog zakonov in političnih pobud. Sem spadajo, denimo, od leta 2003 veljavni zakon o okoljski skladnosti, pobuda za izračun »zelenega BDP«⁴ in »zeleni« kreditni in zavarovalniški sistem. Preostale pobude so postale star papir ali pa tako kot »zeleni BDP« naletele na odpor drugih strokovnih vladnih služb. Lokalne okoljske oblasti pogosto nimajo avtoritete, da bi prodrle s svojo agendo in nevtralizirale gospodarske interese lokalnih vlad. Pravniki in vodja nevladne organizacije Wang Canfa, ki zastopa pravne interese žrtev okoljskega onesnaženja, ocenjuje, da je bilo implementirane največ 10 odstotkov okoljske zakonodaje (Economy, 2007). Da se državna okoljska politika ne izvaja, je navsezadnje, kot ugotavljata Eaton in Kostka (2014), kriv politični sistem, ki odreja lokalnim politikom relativno kratek mandat, v katerem se lahko profilirajo za višje (partijske) položaje. Zato se številni karieristi raje zavzemajo za spektakularne in dobro vidne infrastrukturne projekte in za gospodarsko rast za vsako ceno, kot za počasnejše in manj vidne preusmeritve na gospodarnost z viri in trajnostno razvojno pot.

Okoljski aktivizem

Okoljsko ministrstvo si prizadeva kompenzirati svojo pomanjkljivo zmožnost uveljavljanja novih politik s tem, da išče za strateške partnerje nevladne organizacije, mednarodne razvojne organizacije ter tudi domače in tuje medije. Od 90. let naprej Kitajska tolerira okoljske nevladne organizacije, ki pa seveda niso legalne. Poleg leta 1993 ustanovljenih organizacij *Friends of Nature in Global Village of Beijing* so državljani ustanovili še številne druge okoljske organizacije, ki opozarjajo na aktualne okoljske probleme in so aktivne pri varovanju okolja. Pomembno vlogo pri širjenju informacij ima, na primer, *Institute for Public and Environmental Affairs* (IPE), ki jo je ustanovil novinar Ma Jun. Organizacija na svoji spletni strani (www.ipe.org.cn) objavlja podatke o kakovosti vode in zraka, ki jih dobiva od kitajskega okoljskega ministrstva in na podlagi njih izdelava natančne zemljevide in baze podatkov. V t. i. *Atlasu onesnaženosti* so državljanom dostopni podatki o kakovosti vode in zraka v njihovi najbližji okolici in locirajo lahko industrijske obrate, ki povzročajo onesnaženje. Na spletni strani je tudi seznam največjih industrijskih onesnaževalcev.

Internet in tudi tradicionalni tiskani mediji, radio in televizija imajo pri aktiviranju civilne družbe za okoljske teme čedalje pomembnejšo vlogo. Kljub državni cenzuri je leta 2013 nastala resnično raznolika medijska krajina, v kateri mediji tekmujejo med seboj za bralce, poslušalce in gledalce. Tako okoljskim aktivistom vedno znova uspeva objavljati v medijih svoje zahteve.

Ma Jun je samo eden številnih kitajskih novinarjev, ki so se specializirali za okoljske teme. Marsikdo je obenem tudi član kakšne nevladne okoljske organizacije, ki izkoriščajo svoje neposredne zveze z mediji. Tako novinar Wang Yongchen prireja enkrat na mesec v izdajateljski

⁴ »Zeleni BDP« je pobuda, po kateri naj bi iz ekonomske rasti odšteli ekološke stroške. Pobuda je medtem zamrla, ker so drugi državni organi, kot na primer statistični urad, zavračali sodelovanje.

hiši časopisa *China Youth* srečanje okoljskih novinarjev. Povabljeni strokovnjaki in okoljski aktivisti se obveščajo o ozadnih aktualnih kampanj, kot na primer o protestih nevladnih organizacij proti gradnji jezua na jugozahodu Kitajske.

Po nesreči v japonski Fukušimi so se začeli kitajski tiskani in internetni mediji spraševati o jedrski varnosti v svoji državi. Objavili so zemljevid z lokacijami vseh delujočih jedrskih elektrarn, tistih v gradnji in tistih, ki jih še načrtujejo, in ki dobesedno sestavljajo »vzhodni in osrednjekitajski jedrski pas«. S tem so številnim kitajskim državljanom prvič prikazali vso razsežnost načrtovanega jedrskega programa. V teh poročilih se vedno znova pojavlja sintagma »skok v jedrske elektrarne«, ki asociira na maoistični čas Velikega skoka naprej in zbuja izraze bojazni, da so ambiciozni načrti pripravljeni zelo na hitro in neustrezno in da utegnejo povzročiti usodne posledice (npr. Li Weina in Wang Qihua, 2011; Heng Mei, 2011).

Na Kitajskem še vedno ni sprejeta zakonodaja, ki bi uradno dovoljevala delovanje okoljskih nevladnih organizacij. Zato se te gibljejo na tankem ledu. Praviloma državni organi dovoljujejo aktivnosti lokalnih okoljskih organizacij in izdajanje njihovih poročil, dokler se ukvarjajo s krajevnimi nepravilnostmi in kršitvami okoljske zakonodaje. Nad mediji visijo škarje cenzorjev, kakor hitro poročila niso več pod nadzorom in utegnejo dobiti nadregionalen doseg. Kakor, denimo, medijska poročila o katastrofi, ki so jo v jezeru Taihu povzročile alge, zaradi česar je poleti 2007-milijonsko mesto Wuxi ostalo brez preskrbe z vodo. Katastrofa je povsod po državi sprožila val poročil o onesnaženosti voda po vsej Kitajski. Po ukazu najvišjih cenzorskih oblasti so to temo nato takoj zaključili.

Tudi okoljski aktivisti v provincah, ki jih uradniki v Pekingu imenujejo »žvižgači«, so v domačih krajih kot »svinjalci gnezda« pogosto izpostavljeni ostri represiji. Okoljski aktivist Wu Lihonga, ki je skoraj šestnajst let zbiral dokaze o onesnaževalcih v okolici jezera Taihu in dosegel zaprtje številnih podjetij, je bil sicer leta 2005 v Pekingu nagrajen z državno okoljsko nagrado. Toda priznanje ga ni zaščitilo. V domačem kraju Yixing so ga neznanci večkrat pretepli. Wu si ni upal opozarjati samo na onesnaženje jezera, temveč tudi na podkupljive povezave med lokalnimi organi oblasti, partijskimi organi in lastniki krajevnih industrijskih obratov kot povzročitelje onesnaževanja. Neposredno pred izbruhom taihunskega škandala ga je lokalna policija zaprla pod pretvezo prozorne obtožbe, da je izsiljeval neko kemično tovarno. Šele aprila 2010 so okoljskega aktivista, ki so ga po nekaterih navedbah v zaporu hudo mučili, po treh letih zapora izpustili. »Okoljski bojevnik«, kot so Wuja imenovali kitajski mediji, se je pritožil na vrhovno ljudsko sodišče, da si izbori rehabilitacijo in odškodnino (Erling, 2010).

Zaradi okoljske onesnaženosti prizadeto prebivalstvo čedalje pogosteje spontano izraža svojo jezo in zaskrbljenost v obliki protestov in srditih demonstracij. Po navedbah okoljskega ministra Zhou Shengxiana je leta 2007 državni okoljski urad zabeležil 51.000 protestov zaradi okoljskega onesnaženja in tudi okoli 450.000 pritožb, ki jih je prejel (Economy, 2007). In nejevolja narašča: po Zhoujevih navedbah se število pritožb vsako leto poveča za 30 odstotkov (Blanchard, 2010).

Največkrat ne protestirajo najrevnejši med revnimi. Za vzpenjajoči se kitajski srednji sloj v mestih je čisto okolje medtem postalo ena od dobrin in del kakovosti življenja, ki ga zahteva. Že oglasi za nepremičnine, ki imajo v imenu besedo »zeleno« ali »park«, jasno dokazujejo, da se take nepremičnine najbolje prodajajo. Če se mestne oblasti odločijo, da bodo v sosedstvu takih naselij postavile industrijsko cono, so upori toliko večji. V skrbi za zdravje in vrednost nepremičnine se prebivalci organizirajo v t. i. gibanja NIMBY (*Not in my backyard*). Prebivalci se upirajo v več kot tridesetih mestih, večinoma v metropolah Pekingu, Šanghaju in Guangzhouju proti načrtovanim sežigalnicam v njihovi sosesčini (Xie Yanmei, 2010). V šanghajskih zunanjih okrožjih so nasprotovali načrtovani gradnji magnetne železnice. Prebivalci mest Weihai in Shandong so leta 2007 poslali peticijo ministrskemu predsedniku Wen Jiabaou proti načrtovani gradnji jedrske elektrarne v bližini turistično priljubljenih srebrnih plaž (Wen Bo, 2007). Medtem ko so bili taki protesti pred Fukušimo bolj kot ne izjemna, pa številni Kitajci ne verjamejo več uradnim jezikovnim frazam, da je jedrska energija v primerjavi s premogom »čistejša in

varnejša».⁵ Julija 2013 je na tisoče prebivalcev v Guangdongu več dni protestiralo proti gradnji obrata za bogatenje urana v bližini mesta Jiangmen (Sternfeld, 2014: 198; Economist, 2013).

Za največje okoliško motivirane množične proteste pa še danes veljajo demonstracije, ki so junija 2007 za več dni povsem ohromile južnokitajsko mesto Xiamen. Večdnevni demonstraciji se je udeležilo na desettisoče prebivalcev, med njimi študenti in profesorji univerze v Xiamenu in stanovalci dobro situiranega mestnega predela Haicang, ki so protestirali proti gradnji kemične tovarne. Investicija, vredna 1,4 milijarde dolarjev, naj bi izdelovala paraxylol (PX), to je snov, iz katere pridobivajo plastiko in poliester. Postavitev take kemične tovarne v neposredno bližino stanovanjskih območij po kitajskih zakonodaji ni dovoljena. Kljub intenzivnemu zastraševanju lokalnih oblasti je organizatorjem v kratkem času s sms sporočili uspelo mobilizirati tudi 20.000 demonstrantov. Tako obsežen protest seveda ni ostal brez partijskega odziva. Namestnik ministra za okolje Pan Yue je osebno posredoval in poskrbel za preverjanje okoljske vzdržnosti, ki ga je izvedla Kitajska raziskovalna akademija za okoljske znanosti. Protestniki so uspeli samo toliko, da spornega objekta niso postavili v Xiamenu, temveč v bližini mesta Zhanjiang, ki leži prav tako v provinci Fujian. Resnično oddahniti pa si niso mogli niti stanovalci xiamenske četrti Haicang, saj je konec leta 2007 izdelana ekspertiza sicer ugotovila, da gradnja kemičnega obrata v neposredni soseščini stanovanjske četrti ni dovoljena, vendar so zato lokalnim oblastem naložili, da opustijo načrte za gradnjo kemične tovarne ali pa izselijo stanovalce (Liu Jianqiang, 2007). Vsekakor pa so protesti v Xiamenu senzibilizirali javnost glede izdelovanja PX-a. Kjer koli danes lokalne oblasti pripravljajo izdajo dovoljenja za proizvodnjo te snovi, prebivalstvo protestira. Včasih so demonstracije nasilne. Nazadnje se je to zgodilo leta 2014 v Kunmingu in Maomingu, ko so demonstranti dosegli vsaj to, da tovarne niso zgradili v neposredni soseščini stanovanjskih četrti (BBC, 2014).

Sklep

Primer Xiamena se zdi simptomatičen za dilemo, v kateri se nahaja kitajska državna okoljska politika. Kljub povišanju okoljskega urada v ministrstvo je najvišji državni okoljski organ primerjalno še vedno šibka institucija, ki ji slabo uspeva uresničevati politične okoljske cilje nasproti prednostnim interesom lokalnih oblasti po gospodarski rasti in interesom industrijskih podjetij. Zato išče nekdanji novinar in na okoljskem ministrstvu za odnose z javnostmi odgovoren namestnik ministra Pan Yue zavezništvo s porajajočo se civilno družbo. S pozornost zbujujočimi akcijami je opozoril na pravice do informiranosti in soudeležbe javnosti, zapisane v 11. členu zakona o preverjanju okoljske vzdržnosti. Tako je spomladi leta 2006 v prostore ministrstva povabil predstavnike znane okoljske nevladne organizacije, da bi insceniral na primeru spornega načrtovanja pekinškega parka Yuanmingyuan medijsko učinkovito in zakonsko predpisano javno razpravo (Zhao, 2010).

Toda aktivisti se ne pustijo brez nadaljnega instrumentalizirati. »Zelo spoštujem okoljsko gibanje, toda sebe ne dojemam kot okoljsko bojevnico. Zavzemamo se za to, da se Kitajska nekoliko odločneje pomakne v smer mnenjske svobode,« je na začetku devetdesetih povzela Dai Qing, novinarka in avtorica leta 1989 natisnjene knjige *Yangzi, Yangzi*, v kateri je kritično obravnavala družbene in ekološke posledice takrat načrtovanega jezusa Treh sotesk (Bossard, 1995). Ob xiamenskih protestih je bilo takoj posnetih nešteto fotografij in videov demonstracij, večinoma z mobilnimi telefoni, in postavljenih na svetovni splet, tako da si jih je lahko

⁵ »Jedrski elektrarne so čistejše in varnejše« se je, denimo, glasil naslov v partijskem dnevniku Renmin Ribao (2005) ob 13-letnici nemotenega delovanja jedrskih elektrarn Qinshan in Zhejiang.

ogledala vsa Kitajska.⁶ Komentar na nekem videu ni bil samo eksplicitna vzporednica primera 400 kilometrov oddaljenega jezera Taihu, temveč govorec tudi poudari, da so bili protesti v Xiamenu prve množične demonstracije po koncu demokratizacijskega gibanja leta 1989 (Economy, 2007). Okoli Pan Yuea, ki so ga zahodni mediji velikokrat že oklicali za »reformatorja«, je od takrat vse tiho. Še vedno je na položaju, toda v javnost ne pridejo več nikakršna pozornost zbujujoča stališča.

Prevedla: Nina Kozinc

Literatura

- BBC (2014): *China Maoming environmental protest violence condemned*. Dostopno na: <http://www.bbc.com/news/world-asia-china-26849814> (2. avgust 2014)
- BERTELSMANN STIFTUNG (2006): *Weltmächte im 21. Jahrhundert. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung in den Ländern Brasilien, China, Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Indien, Japan, Russland und USA*. Dostopno na: www.bertelsmann-stiftung.de/bst/de/media/xcms_bst_dms_17220_17221_2.pdf
- BLANCHARD, BEN in LAURENCE, JEREMY (2010): Chinese villagers attack government building. *Reuters*. Dostopno na: <http://in.reuters.com/article/idINIndia-45992720100208> (8. februar 2010).
- BOSSHARD, PETER (1995): *Der Damm zu Babel*. Bonn: WEED.
- DAI QING (ur.) (1989): *Changjiang, Changjiang – Sanxia Gongcheng Lunheng* (Yangzi, Yangzi – polemika o projektu Treh sotesk). Guizhou.
- EATON, SARAH in KOSTKA, GENIA (2014): Authorian Environmentalism Undermined? Local Leaders' Time Horizons and Environmental Policy Implementation in China. *The China Quarterly* (218): 359–380.
- ECONOMIST (2013): *Nuclear activism. Limiting the fallout*. Dostopno na: <http://www.economist.com/news/china/21582016-rare-protest-prompts-government-scrap-plans-build-uranium-processing-plant> (3. avgust 2014).
- ECONOMY, ELIZABETH C. (2007): The Great Leap Backward? *Foreign Affairs*, 86 (5) : 38–60. Dostopno na: <http://www.foreignaffairs.com/search/the%20great%20leap%20backward> (23. julij 2014).
- ERLING, JOHNNY (2010): Bauer Wu kämpft wieder für sauberes Wasser in China. *Die Welt online*. Dostopno na: http://www.welt.de/welt_print/politik/article7739526/Bauer-Wu-kaempft-wieder-fuer-sauberes-Wasser-in-China.html (22. maj 2010).
- HENG MEI (2011): „Ribei he weiji, Zhongguo ni zhunbei hao le ma? (Jedrski kriza na Japonskem, Kitajska si pripravljena na to?). *Wangyi Luntan*, 15. marec 2011. Dostopno na: <http://bbs.news.163.com/bbs/shishi/201730409.html> (3. avgust 2014).
- IPCC (INTERNATIONAL PANEL CLIMATE CHANGE) (2007): *Forth Assessment Report. Contribution of Working Group II*. Dostopno na: <http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/wg2/ar4-wg2-chapter10.pdf> (2. avgust 2014).
- KAIMAN, JONATHAN (2014a): *China's toxic air pollution resembles nuclear winter, say scientists*. Dostopno na: <http://www.theguardian.com/world/2014/feb/25/china-toxic-air-pollution-nuclear-winter-scientists> (30. julij 2014).
- KAIMAN, JONATHAN (2014b): *China says more than half of its groundwater is polluted*. Dostopno na: <http://www.theguardian.com/environment/2014/apr/23/china-half-groundwater-polluted> (30. julij 2014).
- LI WEINA in WANG QIHUA (2011): Zhongguo hedian yuzhen (Atomsko umiranje tal na Kitajskem). *Caijing* 286: 62–66.
- LIU, JIANQIANG (2007): *Planning Failure in Xiamen*. Dostopno na: <http://www.chinadialogue.net/article/>

⁶ Glej: <http://www.youtube.com/watch?v=iOG1XA6Wm1g&NR=1>, <http://www.youtube.com/watch?v=1UHH1jX5r2o&NR=1>. Youtube je bil leta 2007 na Kitajskem še dostopen.

- show/single/en/1564-Planning-failure-in-Xiamen (30. junij 2014).
- LORENZ, ANDREAS (2005): Das Wunder ist bald zu Ende. *Der Spiegel*. Dostopno na: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-39613454.html> (7. marec 2005).
- NEWS XINHUANET (2010): *600 Residents protest waste incinerator project*. Dostopno na: <http://news.xinhuanet.com> (2. junij 2010).
- PBL NETHERLAND ENVIRONMENT ASSESSMENT AGENCY (2013): *Trends in Global CO₂ Emissions*. Dostopno na: <http://www.pbl.nl/sites/default/files/cms/publicaties/pbl-2013-trends-in-global-co2-emissions-2013-report-1148.pdf> (31. julij 2014).
- PEKING RUNDSCHAU (1972): *Chinas Standpunkt über Umweltschutz*. *Zvezek* 24: 6–9.
- PEW RESEARCH CENTER (2008): *The 2008 Pew Global Attitudes Survey in China. The Pew Global Attitudes Project*. Dostopno na: <http://pewglobal.org/reports/pdf/261.pdf> (15. julij 2014).
- PEW RESEARCH GLOBAL ATTITUDES PROJECT (2013): *Environmental Concerns on the Rise in China*. Dostopno na: <http://www.pewglobal.org/2013/09/19/environmental-concerns-on-the-rise-in-china/> (30. julij 2014).
- PIAO SHILONG, CIAS, PHILIPPE, YAO HUANG, SHEN ZHAO, PENG SHUSHI, LI JUNSHENG, ZHOU LIPING & LIU HONGYAN & MA YUECUN & DING YIHUI, FIEDLINGSSTEIN, PIERRE & LIU CHUNZHEN & TAN KUN & YU YONGQIANG & ZHANG TIANYI & FANG JINGYUAN (2010): The Impacts of Climate Change on Water Resources and Agriculture in China. *Nature* (467): 126–139.
- RENMIN RIBAO (2005): *Hedian qingjie you anquan*. Dostopno na: <http://scitech.people.com.cn/GB/25895/3148053.html> (3. avgust 2014).
- SCHÜLLER, MARGOT (2008): Wirtschaftliche Dimensionen der Olympischen Spiele in Beijing: Wer werden die Gewinner sein? *China aktuell* 2: 126–139.
- STERNFELD, EVA (2011): Ökologische Vernunft, Autokratie und Zivilgesellschaft. Der Fall China. *Wissenschaft & Umwelt Interdisziplinär* 14: 47–51.
- STERNFELD, EVA (2014): Fukushima und die Folgen für Chinas Atomenergieprogramm. V *Kontinuität und Umbruch in China. Jahrbuch der Deutschen Vereinigung für Chinastudien* 8, P. Mahltig in E. Sternfeld (ur.), 189–208.
- WEN BO (2007): A call for transparency: China's emerging anti-nuclear movement. In: *China Environment Series* 9: 106–109.
- WONG, EDWARD (2013): *Air pollution linked to 1.2 Million Premature Deaths in China*. Dostopno na: http://www.nytimes.com/2013/04/02/world/asia/air-pollution-linked-to-1-2-million-deaths-in-china.html?_r=0 (30. julij 2014).
- XIANG FANG (2008): Citizens Finding a Voice: Bottom-up Politics in China's Nuclear Power Debate. *China Environment Series* (10): 151–156.
- XIE YANMEI (2010): Stand-off in Beijing. *Chinadialogue* 17: 72–73.
- ZHAO YUHONG (2010): Public Participation in China's EIA Regime: Rhetoric or Reality. *Journal of Environmental Law* 22: 89–123.

NOVEJŠA ZGODOVINA IN
RAZMERJA MOČI

现代历史与权力结构

Maoizem, nasilje in množični poboji: dolgoletna kitajska državljanska vojna in njene posledice¹

Abstract

Maoism, Violence and Mass Murders: The Long Chinese Civil War and its Consequences

In 1970s, many Western leftist intellectuals considered Maoism as a less violent alternative to Stalinist Socialism. After Soviet and Chinese party archives became assessable in the 1990s, this perception seems to be dated. Felix Wemheuer discusses the origins of »red terror« in the Chinese revolution and shows that mass killings of »enemies« were an important element of several mass campaigns and mobilization launched by the Communist Party of China between the late 1920s and early 1950s. According to official records, 710,000 people were executed during the campaign to suppress counter-revolutionaries (1950–1952). This is a higher number of victims than of Stalin's "Great Purge" (1937–1938). The article will show how terror and mass participation were linked in the early campaigns. Mao believed in the liberating act of violence, when the masses would turn »society upside down«. Furthermore, it will work out the dialectic of promoting terror and taming the uncontrollable escalation of it. Especially, during the violent land reform in the »old liberated areas« (1946–1948), the party developed certain techniques of managing terror. The question of how the CCP leadership dealt with the problem that people are beaten to death during struggle meetings will serve as an example. Last but not least, it will be argued that »red terror« could only be understood in the context of Chinese long enduring civil war.

Keywords: People's Republic of China, mass murders, civil war, terror

Felix Wemheuer is Professor for Modern China Studies at the University of Cologne. He published number of articles and books on the Great Leap Forward including "Famine Politics in Maoist China and the Soviet Union" (Yale University Press 2014). From 2008 to 2010, he was a visiting scholar at the Fairbank Center for Chinese Studies, Harvard University. (felix.wemheuer@uni-koeln.de)

Povzetek

V 70. letih je maoizem med številnimi zahodnimi intelektualci veljal za manj nasilno alternativo stalinističnemu socializmu. Po odprtju sovjetskih in kitajskih partijskih arhivov v 90. letih ta percepcija ne drži več. Avtor piše o vzrokih »rdečega terorja« v kitajski revoluciji in pokaže, da so bili množični poboji »sovražnikov« pomemben element več množičnih kampanj in mobilizacij, ki jih je sprožila Kitajska komunistična partija od 20. do 50. let 20. stoletja. Po uradnih podatkih je bilo v kampanji zatiranja kontrarevolucionarjev (1950–1952) ubitih 710.000 ljudi, kar je več kot v Stalinovih čistkah (1937–1938). Članek pokaže, kako sta bila povezana teror in množična participacija v prvih kampanjah. Mao je verjel v osvobajajoči akt nasilja, ko bodo množice »družbo obrnile na glavo«. Poleg tega naj bi z njim dosegel dialektiko promocije nasilja in obvladovanja nasilja ob eskalacijah. Predvsem med nasilno agrarno reformo na »starih osvobojenih ozemljih« (1946–1948) je partija razvila nekatere tehnike usmerjanja terorja. Naveden je primer, kako je vodstvo partije obravnavalo problem, ko so ljudi na zborovanjih pretepli do smrti. Avtor trdi, da lahko »rdeči teror« razumemo samo v kontekstu dolgotrajne državljanske vojne.

Ključne besede: Ljudska republika Kitajska, množični poboji, državljanska vojna, teror

Felix Wemheuer je profesor modernih kitajskih študij na Univerzi Köln. Objavil je več člankov in knjig o Velikem skoku naprej, vključno s Famine Politics in Maoist China and the Soviet Union (Yale University Press, 2014). Od leta 2008 do 2010 je bil gostujoči raziskovalec na Fairbank Center for Chinese Studies, Harvard University. (felix.wemheuer@uni-koeln.de)

¹ Besedilo je avtorjeva adaptacija članka z naslovom Terror und Partizipation in den Kampagnen des maoistischen Chinas, ki je izšel v Jacob, Frank (ur.) (2014): Diktaturen ohne Gewalt? Wie Diktatoren ihre Macht behaupten/ Dictatorships without Violence? – How Dictators Assert their Power. *Globalhistorische Komparatiustudien (2), Comparative Studies from a Global Perspective (2)*. Würzburg 2014.

Razumevanje vloge nasilja in političnega terorja na Kitajskem v Maotovem času (1949–1976) se je v zadnjih treh desetletjih radikalno spremenilo. V 70. letih so številni zahodni intelektualci simpatizirali s »kitajskim razvojnim modelom« kot alternativo sovjetskemu državnemu socializmu v Vzhodni Evropi. Nemalo jih je verjelo, da Mao Zedongova Kitajska postavlja v ospredje prevzgojo »novega socialističnega človeka« in da imajo množični poboji veliko manjšo vlogo kot v Sovjetski zvezi v času Josefa Stalina. Ta članek pojasnjuje, kakšno vlogo so imeli nasilje in množični poboji pri kitajskih komunistih in nastajanju Ljudske republike leta 1949. Pri tem bomo upoštevali kontinuiteto izkušnje nasilja med »dolgoletno kitajsko državljansko vojno«. Drugače kot boljševiki so kitajski komunisti nabirali izkušnje s terorjem in stopnjevanjem nasilja v rdečih opornih območjih veliko pred prevzemom oblasti. V kakšnem razmerju sta bila nasilje in podpora širokih delov prebivalstva KPK (Komunistična partija Kitajske) v zgodnjih kampanjah?

Od opijske vojne leta 1840 in z njo povezanih vdorov imperialističnih sil na Kitajsko, pa do ustanovitve Ljudske republike leta 1949 je »Cesarstvo sredine« doživelo celo vrsto ekstremnega nasilja. Pri tem je treba razlikovati med izkušnjo nasilja, ki ga je nad družbo izvajala osrednja vlada in njene oborožene sile, nasiljem v državljanski vojni med državnimi in nedržavnimi udeleženci v spopadu in nasiljem na lokalni ravni, na primer razbojniških tolp. Močna centralna država lahko s pomočjo svojega aparata umori na milijone ljudi. Množične poboje definiram kot usmrtitve civilistov zaradi njihove pripadnosti določeni skupini ali kot politično definiran zločin, kot so usmrtitve ujetih oboroženih nasprotnikov. Množični umori so lahko tudi posledica razpada osrednje oblasti, ko država izgubi svoj monopol nad nasiljem. V cesarski Kitajski so na primer razumeli širjenje »razbojniške nadloge« kot znak izgube »nebeškega mandata« določene dinastije. Zaradi slabljenja osrednje oblasti na Kitajskem v prvi polovici 20. stoletja so na lokalni ravni nastale različne protioblasti, ki so poskušale na ozemlju pod njihovo suverenostjo uveljaviti monopol nad nasiljem. Poleg tega so tuje velesile v »neenakih pogodbah« uveljavljale suverenost v pristaniških mestih in koncesijskih območjih. Zato je moderna zgodovina Kitajske zaznamovana s konkurenčnimi zahtevami za suverenost in monopol nad nasiljem. Tako je analiza maoizma zapletena tudi zato, ker v nekaterih primerih, na primer pri agrarni reformi (1946–1948) ali na začetku kulturne revolucije (1966–1969), množičnih pobojev ni neposredno naročilo partijsko vodstvo, temveč se je lokalne akterjem začasno odprl prostor, ko so lahko obsežno izvajali teror po svoji prosti presoji (Su Yang, 2011: 248–250). Tako nastalih razmer in dinamike pa partijsko vodstvo velikokrat ni moglo nadzorovati. Čeprav je centrala priskrbela legitimirajoč diskurz za poboje, so pozneje za najhujše ekscese krivili lokalne storilce.

Od preporodnega gibanja k oboroženi revoluciji

Začetki Komunistične partije Kitajske (KPK) segajo v čas gibanja 4. maja 1919. Zanimivo je, da se številni voditelji tega študentskega gibanja na začetku niso zavzemali za oboroženi boj, temveč za kitajski »preporod« (*qimeng*). Razlog za nerazvitost Kitajske in deprimirajoč izid revolucije leta 1911 so videli v pomanjkljivi izobrazbi in politični zavesti prebivalstva. Radikalna jezikovna reforma in ustvarjanje nove kulture naj bi bila namenjena predvsem preprostemu ljudstvu. Nacionalisti pod vodstvom Sun Yat-sena (1866–1925) in ne marksistični intelektualci so desetletja kot prvi zagovarjali oboroženi upor kot nujno pot za »rešitev domovine«. Sun je organiziral več neuspešnih uporov proti cesarski hiši in pozneje proti novemu predsedniku republike Yuanu Shikaiju (1859–1916), ki je avtoritarno vodil državo. Njegova protioblast na jugu je bila šibka, dokler ni leta 1922 sprejel ponudbe Sovjetske zveze za podporo njegovi vojni proti gospodarjem vojne z obsežno pošiljko orožja in prihodom vojaških svetovalcev. Sunova stranka Guomintang (GMD) se je na novo organizirala po načelih leninističnih struktur demokratičnega centralizma in kadrov. Iz Sovjetske zveze financirana vojaška šola Huangpu je izšolala vojake in kadre nove nacionalne vojske, ki naj bi Kitajsko osvobodila

imperialistov in gospodarjev vojne. Dotelej nepomembna KPK je v okviru prve Fronte enotnosti podprla GMD po nasvetu svetovalca Komunistične internacionale (Kominterni). V okviru te zveze se je KPK vzpela iz majhnega krožka intelektualcev v množično partijo. Končno so se GMD pridružili kot posamezniki celo komunisti in oblikovali t. i. »notranji blok«.

Streljanje britanske policije na demonstracijah v Šanghaju maja 1925 je povzročilo nacionalni šok. Ubitih je bilo trinajst demonstrantov. Sledil je val protestov in stavk. Odločilen preobrat se je začel s pohodom na sever (1926–1927) proti gospodarjem vojne, v kateri je nacionalna vojska pod vodstvom GMD zavzela obsežna območja južne in srednje Kitajske. Med pohodom na sever se je tudi med revolucionarji uveljavil primat vojske. Stalin, ki se je zelo zavzemal za zvezo med KPK in GMD, je decembra 1926 pisal o nacionalni vojski: »Na Kitajskem nasproti vladnim vojaškim četam ne stoji neoboroženo ljudstvo, temveč oboroženo ljudstvo, ki ga zastopa njegova revolucionarna vojska. Na Kitajskem se bojuje oborožena revolucija proti oboroženi kontrarevoluciji.« (Stalin, 1952: 324) To je bil seveda poenostavljen pogled, saj je bilo takrat na Kitajskem nešteto oboroženih skupin, ki jih ne moremo uvrstiti v ti dve kategoriji. Neodvisni intelektualci, ki so bili še naprej zavezani ideji preporodnega gibanja 4. maja, so morali končno priznati, kako marginalizirani so postali zaradi stopnjevanja nasilja (Schwarcz, 1986: 183–184). Čas preporodnih študentov je minil. Zdaj so v politiki prevladali moški, ki so znali poveljevati vojski.

KPK se je v okviru zveze z GMD odpovedala graditvi svojih oboroženih sil. Napredovanje nacionalne vojske je poskušala podpreti z organiziranjem stavk in kmečkih nemirov. Elita, povezana z GMD, se je čutila čedalje bolj ogrožena zaradi delavskih in kmečkih gibanj. Poleg tega se je novi predsednik stranke Chiang Kai-Shek bal, da bo vpliv Kominterne in komunistov na njegovo stranko prevelik. Po zavzetju Šanghaja aprila 1927 se je obrnil proti komunistom in izvedel »krvavo« čištko. S pomočjo kriminalne »zelene bande« so zmasakrirali na tisoče delavcev. V času »belega terorja« naj bi v vsej državi ubili od 3000 do 4000 članov KPK in 30.000 drugih ljudi (van de Ven, 2003: 119). Chiang Kai-shkovi množični poboji so bili prvo interno partijsko »čiščenje« v leninistično organizirani stranki. V Sovjetski zvezi so postali člani partije šele sredi 30. let množično žrtve usmrteitev.

KPK in sindikalne organizacije pod njenim okriljem je »čistka« skoraj uničila. Leta 1928 je GMD uspelo v Nanjingu sestaviti osrednjo vlado, ki pa ni nadzirala niti polovice državnega ozemlja. Komunisti so se iz svojega katastrofalnega poraza naučili, da morajo sestaviti rdečo armado. Predvsem Maotu pripisujejo strategijo oblikovanja podeželskih podpornih točk v hribovjih zaledja in izogibanja konfrontacij v mestih. KPK je izkoristila šibko osrednjo vladavino in se v težko dostopnih banditskih območjih po letu 1928 na novo formirala. Pozneje je Mao takole povzel izkušnjo: »Vsak komunist mora dojeti resnico: 'Politična oblast prihaja iz puškine cevi'.« (Mao Tse-Tung, 1968, zv. 1: 261) Ta pozneje sloviti Maotov izrek ni bil samo ideološko priznanje nasilja, temveč tudi izraz realnih odnosov na Kitajskem. Komunisti so se v letih 1927 in 1934 po padcu Kitajske sovjetske republike komaj izognili popolnemu uničenju partije.

Družbena revolucija in »rdeči teror«

Na območjih t. i. rdečih podpornih točk so komunisti pridobivali prve izkušnje s socialnimi reformami in mobilizacijo prebivalstva. V agrarni reformi so videli izhodišče za preobrazbo družbenega reda v vaseh. Že leta 1927 je Mao v *Raziskovalnem poročilu o gibanju kmetov v Hunanu* jasno povedal, da sta nasilje in teror glavna elementa družbenega mobilizacije kmetov proti veleposestnikom in lokalni eliti. To poročilo velja za pratekst »rdečega terorja«. Vedno so se sklicevali nanj pri opravičevanju nasilja množice nad njihovimi »zatiralci« – tako med agrarno reformo na severu Kitajske (1946–1947) kakor na začetku kulturne revolucije (1966–1967). V poročilu je Mao nasprotoval kritikom t. i. »pretiravanja« v gibanju kmetov. Ker se v revoluciji sprosti dolgo kopičeno sovraštvo, je »pretiravanje« neizogibno in kratka obdobja terorja (*kon-*

gbu xianxiang) nujna za zrušitev oblasti kontrarevolucije in uveljavitev novega reda kmečkih enot (Mao, 1968, zv. 1: 28). Mao našteje pridobitve gibanja: oborožitev kmetov, sestava posebnega seznama sovražnikov, ropanje hiš veleposestnikov, nadevanje papirnatih kap sovražnikom na »paradah«, ustrelitve, uničenje templjev, prepoved kuhanja žganja in igranja igre majiang ter prisilno delo za potepuhe. V njegovih opisih ostane komunistična partija povsem v ozadju in pozove, naj se pri kaznovanju sovražnikov zaupa sposobnosti presoje kmetov (ibid: 27).

Mao je uveljavil populistični vzorec opravičevanja političnega terorja in eksekucij, ki se ga je vedno znova uporabljalo. Osrednji argument je, da hočejo množice same usmrtiti svoje sovražnike in da naj partija ne brzda njihovega revolucionarnega zanosa. Tako je na primer sklep centralnega komiteja KPK leta 1927 sicer kritiziral nasilje nad »malimi veleposestniki« kot kontraproduktivno. Toda poseganje naj bi škodilo elanu gibanja. Pogosto se je uporabljala fraza, naj se na aktiviste ne zliva mrzla voda. Vsekakor je partija hitro ugotovila, da nasilje prav zaradi sodelovanja množic in njene čustvene mobilizacije težko nadzoruje. Na območjih rdečih opornih točk v provinci Guangdong pod vodstvom Peng Paija (1896–1929) je prišlo že leta 1928 do »samovoljnih« oziroma »kaotičnih« usmrtitev (*Juan sha, suibian sha*) (Liu Hao, 2009: 16–17). Ta pojem je partijsko vodstvo vedno znova uporabljalo v naslednjih desetletjih, ko so v lokalnih okoljih namenoma ubili več ljudi, kot so nameravali, ali pa prizadeli napačno skupino ljudi (Huang Daoxuan, 2011: 308; Luo Pinghan, 2005: 211–212). To na primer pomeni, ko so ubili tudi ženo in otroke »veleposestnika« ali konkurenčnega partijskega kadra ali pa so »srednjega kmeta« pomotoma kaznovali kot »veleposestnika«. Če so kadri in ljudstvo pri usmrtitvah streljali mimo cilja, je to veljalo za »levi odklon« ali »eskalacijo« (*kuodahua*), ki jo je partijsko vodstvo kritiziralo. Mao v pravnem pomenu ni razlikoval med »ubijanjem« in razglasitvijo smrtne kazni (*sixing*) (Zhang Ning, 2008: 121). V njegovih člankih in tudi v dokumentih partijskega vodstva se je preprosto govorilo samo o »ubijanju« (*sha*). V Kitajski sovjetski republiki (1931–1934), tj. krhki povezavi različnih rdečih podpornih območij na jugu dežele, je partija morala ugotoviti, da »kaotično ubijanje« lahko ogrozi stabilnost. »Rdeči teror« je tako prestrašil male trgovce, da je trgovina zamrla in ogrozila preskrbo vojske in prebivalstva. Zaradi strahu je na »bela območja« zbežalo na tisoče ljudi (Huang Daoxuan, 2001: 323–327, 344). Med njimi so bili tudi »revni« in »srednji kmetje«, ki jih je partija hotela privabiti za boj proti »veleposestnikom«.

Zakaj so »razredne sovražnike« in »kontrarevolucionarje« na začetku 30. let pogosto fizično uničevali? Prvič, KPK je bila v letih 1927–1949, z izjemo vojne z Japonsko, v permanentni državljanski vojni z GMD. Izgubljali so nadzor nad ozemljem in ga nato znova osvojili. Ko je GMD znova osvojila neko vas, so pobili aktiviste kmečkih in ženskih enot ter člane partije, vrnili so se »veleposestniki«. Razveljavili so razdelitev zemlje. Zelo močan vpliv sta imeli Sovjetska zveza in Kominterna. Ko je Stalin v Sovjetski zvezi leta 1929 začel »uničevati kulake kot razred«, je tudi kitajsko partijsko vodstvo zahtevalo, da se osredinijo na »revne kmete«. »Veleposestnikom« so vzeli vso zemljo, »bogatim kmetom« pa dodelili samo slabo. Tako se obe skupini nista mogli več preživljati. Zanimivo je, da je Mao sam spoznal, da se bo Rdeča armada osamila, če se bo v boju oprla samo na »revne kmete«, ki sami ne bodo mogli preskrbeti Rdeče armade. Zato je zaradi taktičnih razlogov zavrnil Kominternino »levo« usmeritev. Pozneje je uradno partijsko zgodovinopisje krivdo za »kaotične uboje bogatih kmetov« in »veleposestnikov« na območjih sovjetov pripisalo voditelju partije Wang Mingu (1904–1974), ki ga je takrat vodila Kominterna.

Oborožene frakcije in notranje partijske »čistke«

V GMD in KPK je vladalo veliko nezaupanje do zakritih vohunov druge strani, saj so se številni vodilni kadri osebno poznali še iz časa prve Enotne fronte in nekateri so vedno znova menjavali strani. Poleg tega so različne frakcije KPK občasno nadzirale relativno neodvisne

dele Rdeče armade in tudi geografsko raztresena območja rdečih podpornih točk. Frakcijski boji so se tako lahko hitro razrasli v oborožene spopade. Že konec 30. let se je v južni provinci Jiangxi zgodil »incident v Futianu«. Mao je naročil zatreti upor lokalnih enot Rdeče armade proti njegovi takrat prispeli »gostujoči vojski«. V akciji naj bi bilo ubitih 4000 rdečearmejcev in partijskih kadrov (Dutton, 2005: 47). V območjih sovjetov je KPK vodila več »kampanj za iztrebljanje kontrarevolucionarjev« (*sufan yundong*), usmerjenih proti domnevnim trockističnim in socialdemokratskim frakcijam v partiji in vojski. V teh kampanjah ni bilo spontanega nasilja kmetov, ker je šlo za čistke, ki jih je od zgoraj naročalo partijsko vodstvo. Po uradnih navedbah KPK iz 80. let je v teh kampanjah do leta 1934 umrlo 70.000 ljudi (Chen Tiejian, 2008: 115). Uradno partijsko zgodovino pisje za to »eskalacijo« ne krivi Maota, temveč Zhang Guotao (1897–1979), ki je bil namestnik predsednika Sovjetske republike in je do leta 1934 poveljeval številčno največjim vojaškim enotam Rdeče armade. Omeniti je treba, da so kitajski komunisti v notranjih partijskih sporih množično ubijali člane partije, in to tri leta preden je Stalin v Sovjetski zvezi sprožil »veliko čistko« (1937–1938).

GMD se ni prav zelo razlikoval od KPK glede oboroženih konkurenčnih bojev zaradi notranjih strankarskih konfliktov. Chiang ni uničil vseh gospodarjev vojne, temveč je nekatere integralni skupaj z njihovimi vojskami v GMD. Nad tem delom oboroženih enot je imel malo nadzora, zato je nenehno prihajalo do oboroženih uporov. Razlog, da je Chiangu kar štirikrat spodletel »obkolitveni bojni pohod« proti Sovjetski republiki 1934, je bil tudi, da se je moral nenehno boriti proti odpadniškim gospodarjem vojne. Ko je GMD leta 1934 končno uspelo zavzeti Sovjetsko republiko, so Mao in njegovi tovariši zbežali na Dolgi pohod na zahod. Kar 86.000 vojakov Rdeče armade je poskušalo priti do rdečih podpornih območij v Yan'an v Shaanxiju na severozahodu države. V Yan'an je oktobra 1935 prispelo le 8000 ali 9000 preživelih. Iz njih je nastala partijska elita, ki je Kitajski vladala do 80. let. Torej tudi KPK je imela elito, ki se je »selekcionalirala« v skrajno vojaško nasilni praksi.

Apokalipsa: Japonska zasedba in odporniška vojna

Vojna z Japonsko je vendarle zasenčila vse izkušnje nasilja na Kitajskem. Leta 1931 je Japonska brez vojaške obrambe kitajskega vodstva zasedla Mandžurijo. Ko je Japonska leta 1937 osvajala čedalje obširnejše dele severne Kitajske, je bila Chiangova nacionalna vlada prisiljena začeti odporniško vojno proti Japonski. Takrat sta GMD in KPK sklenili drugo Fronto enotnosti. Japonska zasedba obsežnih območij na vzhodu države in osem let trajajoča vojna je prinesla novo etapo trpljenja kitajskega prebivalstva. Prvič v moderni zgodovini je bila zasedena in v vojni vsa država z izjemo Xinjianga in Tibeta.

Po padcu glavnega mesta Nanjing se je nacionalna vlada umaknila proti zahodu, v Chongqing. Vsak Kitajec se je moral odločiti, ali bo živel pod japonsko okupacijo ali pa bo pobegnil na zahod proti Chongqingu ali Yan'anu. Veliko razlogov je bilo, da so se Kitajci čutili življenjsko ogrožene. Že pri japonskem zavzetju Nanjinga decembra 1937 je prišlo do grozljivih pokolov. Po podatkih tribunala za vojne zločine v Tokiu, ki so ga zavezniki organizirali med letoma 1946 in 1948, so v nekaj tednih umorili 200.000 civilistov in posilili 20.000 žensk. Med vojno je bilo na milijone Kitajcev prisiljenih v prisilno delo in več deset tisoč žensk v prisilno prostitucijo za japonske vojake. Do leta 1945 je umrlo približno 18 milijonov kitajskih civilistov in tri milijone vojakov (Lary, 2006: 112). Nacionalni vladi ni nikoli uspelo vzpostaviti sistema za registriranje mrtvih vojakov in informiranja njihovih svojcev. Še zlasti številne žrtve so povzročile ofenzive japonske vojske, v katerih so hoteli uničiti komunistično gverilo. Izpraznili so cela območja in prebivalstvo prisilno preselili, da bi odporu odvzeli bazo. Tudi kitajska stran se v vojni proti Japonski ni ozirala na življenja lastnega ljudstva. Leta 1938 je Chiang ukazal razstreliti jezove Rumene reke, da bi ustavil japonski prodor v Wuhan. Pri tem se je utopil okoli 900.000 Kitajcev in 3500 vasi in mest je potonilo v poplavih (Osterhammel, 1997: 214).

Vojna z Japonsko je uničila socialne vezi kitajske družbe in tudi elite (Lary, 2010: 209). Družine več let niso imele nikakršnih stikov. Veleposestniki in najemniki so zaradi bega izgubili svoje imetje. Pripadniki gospodarske, politične in intelektualne elite, ki so ostali na zasedenih območjih, so bili diskreditirani kot »kolaboranti« (*hanjian*) in s tem izgubili vso svojo moralno avtoriteto. Na begu je bilo skupaj 95 milijonov ljudi. V nekaterih provincah so begunci tvorili skoraj eno tretjino prebivalstva (Lary, 2010: 209). V boju za preživetje je imela solidarnost s šibkimi komaj kakšno vlogo. Poleg tega je med vojno proti Japonski potekala tudi notranjekitajska državljanska vojna. V letih 1940 in 1941 je prišlo do krvavih obračunov med vojskama KPK in GMD, četudi uradno niso razpustili Fronte enotnosti.

Chiangova nacionalna vlada si je lahko štela v dobro, da je vodila kitajski narod do konca vojne v odporiškem vojskovanju. Toda najboljše enote je izgubila že v prvih dveh letih vojne. Prav zato, ker je morala nacionalna vlada voditi vojno z rednimi enotami proti daleč močnejši Japonski, so bile njene izgube veliko večje kot v KPK, ki je z gverilsko strategijo večinoma delovala za frontnimi črtami (Taylor, 2009: 169). Leta 1945 je imela partija, ki se je leta 1934 komaj izognila uničenju, 1,2 milijona članov, njihove vojaške enote pa 900.000 vojakov. Toda ne GMD ne KPK nista mogli premagati japonske vojske. Japonsko cesarstvo je kapituliralo 2. septembra 1945, potem ko so Američani odvrgli atomski bombi in je sovjetska armada vkorakala v Mandžurijo. Do takrat se je KPK uspelo uveljaviti kot nacionalna sila, ki so jo bolj povezovali s patriotskim odporom kakor z radikalnim razrednim bojem. Zahodni sinologi niso bili edini, ki so trdili, da so orgije nasilja japonskih okupatorjev pripomogle k zatonu »stare Kitajske« in s tem posredno pripravile pot zmagi KPK, kar je priznal tudi Mao (Martin, 1974: 41).

Veliko trpljenje kitajskega ljudstva med vojno je imelo po letu 1945 v zmagovalni pripovedi GMD in KPK dolgo zelo podrejeno vlogo. Za obe strani so bile pomembnejše trditve, da sta sami rešili kitajski narod. Družba in celo veterani s svojimi duševnimi ranami travmatične vojne so bili po letu 1945 prepuščeni samim sebi. Obe strani sta v njih videli neizogibne žrtve zmage.

Agrarna reforma in množični poboji na severu Kitajske

Med vojno proti Japonski KPK ni propagirala razrednega boja, namesto njega se je zavzema la za Fronto enotnosti vseh kitajskih patriotov. Kampanja za znižanje zakupov je nadomestila agrarno reformo. Konec 30. let se je Mao v Yan'anu uveljavil proti tekmečem v partiji kot partijski vodja. V kampanji sovpadanja (*zhengfeng yundong*) so člani partije v letih 1942 in 1943 prisegli na ideje Mao Zedonga kot sinizirane oblike marksizma in leninizma. V kampanji proti domnevni vohunom je prišlo do množičnih aretacij in mučenj, vendar je bilo v Yun'anu v primerjavi s Sovjetsko republiko ubitih malo ljudi. Ker je bil Mao zdaj nesporni vodja partije, naj bi v naslednjih 20 letih le izjemoma izbruhnili nasilni konflikti v partijskem vodstvu.

Toda v kitajski družbi ni zavladal mir. Ker niti GMD ne KPK nista bili pripravljeni deliti oblasti v državi, je že leta 1946 znova izbruhnila državljanska vojna. Po sovjetskem umiku iz Mandžurije je KPK uspelo zelo razširiti svoja podporna območja. Tokrat so ponovno začeli spodbujati agrarno reformo in razdelitev veleposestniške zemlje revnim kmetom. V Mandžuriji je bila agrarna reforma zelo dobro sprejeta, ker so japonski okupatorji leta 1931 spremenili lastniška razmerja v škodo malih kmetov. Na severu Kitajske je znova izbruhnilo nasilje. Maotovo *Poročilo o gibanju kmetov v Hunanu* so natisnili v več izdajah in aktivisti so ga pripočeli kot model za mobilizacijo kmetov (Yang Kuisong, 2009: 47–48).

Do danes ni jasno, koliko ljudi je bilo ubitih med agrarno reformo. Za koordinacijo agrarne reforme je bil odgovoren poznejši predsednik države Liu Shaoqi. Po nekaterih arhivskih virih, ki jih navaja neki kitajski partijski zgodovinar, je Liu leta 1950 poročal v Moskvo, da naj bi bilo leta 1947 ubitih 250.000 »bogatih kmetov«, »veleposestnikov« in »srednjih kmetov« (ibid: 99). Ubili so celo kadre, ki so jih obdolžili desnega odklona. V Mandžuriji so leta 1947 izpeljali čistke in v podpornih območjih province Shandong so pozvali na lov na vohune, čeprav so zemljo

že razdelili kmetom (Luo Pinghan, 2005: 188–193; Wang Youming, 2006: 126–139). Merila za razvrstitev v vaške razrede so bila nejasna. V skrajnih primerih je kader raziskal tri generacije (*cha sandai*), da je posamezniku dodelil ustrezen status »veleposestnika«. Ko je pozneje partija preiskovala obseg nasilja, je na primer samo za okrožje Xing v provinci Shanxi ugotovila, da je bilo tekom zasedanj za izvedbo agrarne reforme ubitih 1152 ljudi, 859 pa jih je naredilo samomor (Luo Pinghan, 2005: 184).

Teror je dobil take razsežnosti, da je partijsko vodstvo konec leta 1947 govorilo o »levih odklonih« in »samovoljnih ubojih«. Predvsem Mao se je bal, da lahko nasilje oddalji »srednje kmete« od partije in ogrozi medrazredne zveze proti Chiangu (Yang Kuisong, 2009: 76). Številni vojaki Rdeče armade, ki se je zdaj imenovala Ljudska osvobodilna armada, so izhajali iz vaškega srednjega sloja. Razkol z njimi bi lahko pokopal preskrbo armade s hrano in novimi rekruti. V naslednjih mesecih je Mao napisal več člankov proti »levemu odklonu« pri izvajanju agrarne reforme. Med drugim je zahteval: »Zatreti je treba reakcionarje, toda samovoljne usmrtitve so strogo prepovedane; čim manj ljudi bo ubitih, tem bolje.« (Mao, 1968, IV. zv.: 210) Določil je, da se morajo napadi zdaj usmeriti samo proti osmim do desetim odstotkom podeželskega prebivalstva, kar se po njegovem mnenju sklada z deležem »reakcionarjev« in »veleposestnikov«. Smrtne kazni mora poslej potrditi okrožni partijski komite. Zanimivo je, da so Mao in drugi partijski voditelji navedli tudi gospodarske razloge proti »samovoljnim usmrtitvam«. »Bogatih kmetov«, ki so bili za veleposestniki druga najslabša kategorija na vasi, je bilo v vsej državi kar 36 milijonov. Njihovo delovno silo naj bi bilo boljše izrabiti za graditev nove Kitajske, kakor da se jih ubije (Yang Kuisong, 2009: 85). Poleg tega je Liu Shaoqi kritiziral pretepanje ljudi do smrti kot fevdalno razvado, ustrelitev pa je imel za legitimno obliko smrtne kazni (ibid: 92). Leta 1948 so »samovoljno ubijanje« v veliki meri ustavili. Partijsko vodstvo je objavilo dokumente za jasnejšo razporeditev v razrede na vasi in da bi zmanjšali delež prebivalstva, uvrščenega v zlobne kategorije. Po eni strani je bila ideologija razrednega boja katalizator nasilja, po drugi pa so jasna merila tudi zajezila teror.

Uvedba razredne vojne v vasi je bila izjemno zapletena zadeva, ker v severni Kitajski tako rekoč ni bilo velikih lastnikov latifundij, tako kot denimo v Južni Ameriki. Namesto da bi »veleposestnika« definirali glede na velikost lastništva zemlje, je bilo glavno merilo delež izkoriščanja druge delovne sile v prihodku. Zato so morali raziskati sestavo prihodka. Te raziskave so potekale z roko v roki z emocionaliziranimi kampanjami za razdelitev zemlje. Drži, da je bil marksistični jezik razrednega boja v vasi prinesen od zunaj, vendar pa zaradi tega ne moremo sklepati, da v podeželski družbi ni bilo družbenih konfliktov, zlasti ker sta nanje zaostreno vplivali japonska okupacija in državljanska vojna. Številne kitajske vasi so bile že pred agrarno reformo prizorišče skrajnega nasilja. Prav tako ni mogoče dokazati, da so vsi mali kmetje hoteli agrarno reformo, vendar pa so bili med njimi milijoni in milijoni, ki so podpirali to radikalno družbeno reformo kot aktivisti, novi partijski kadri in vojaki. Mao in partijsko vodstvo sta propagirala agrarno reformo in razredni boj in množične poboje so občasno pripravljeno jemali v zakup. Na lokalni ravni pa so aktivisti in kmetje pogosto ubijali brez neposrednih ukazov od zgoraj, ker so verjeli, da pomagajo vodstvu. Ko je eskalacija terorja ogrozila celotno strategijo partije, si je Mao prizadeval za zajezitev nasilja. Pogosto se je lahko s tem postavil kot brzdajoča sila, za najhujše ekscese pa je obdolžil lokalne kadre.

Mao je podpiral nasilje tudi zato, ker je vedel, da lahko z njegovo pomočjo poveže nov družbeni red z množicami. Kmet, ki je bil aktiven pri razdeljevanju zemlje ali pa je ubil »veleposestnika«, je vedel, da bi bilo v primeru vrnitve GMD ogroženo njegovo življenje. Da bi preživel, je moral braniti nov red. Mao je tudi vedel, da zgolj od zgoraj vpeljane spremembe ne bodo imele enakih učinkov kot tiste, pri katerih bodo sodelovale množice. Leta 1958 je o agrarni reformi po 2. svetovni vojni v drugih socialističnih državah povedal:

Stalin ni vodil razrednega boja od spodaj navzgor, v vzhodni Evropi in Severni Koreji je izpeljal mirno agrarno reformo, kjer se niso bojevali z zemljiško gospodo ... Pravilo izpeljave od zgoraj navzdol je do določene mere nujno (...). Največkrat pa morajo reči vzeti v roke množice same. Smo proti darovom milosti (...) Pri mirni agrarni reformi brez razrednega boja, brez boja proti zemljiški gospodi in kapitalistom smer ni prava, posledična škoda je neizmerljiva. (Martin, 1982: 136–137)

Zato nasilja in sodelovanja množic ne smemo postavljati drugega proti drugemu, temveč ju moramo razumeti kot elementarno povezane elemente maoizma.

Ustanovitev Ljudske republike Kitajske in »kampanja zatrtja kontrarevolucionarjev«

Na Trgu nebeškega miru je Mao 1. oktobra 1949 razglasil Ljudsko republiko Kitajsko. GMD se je moral s četami umakniti na Tajvan. KPK je zmagala v državljanski vojni na celinski Kitajski. V hribovitih območjih jugozahoda je nova vlada z uničenjem »banditskih band« vzpostavila nadzor šele v letih 1953 in 1954. Državljska vojna je bila vojaški spopad med dvema regularnima vojskama. GMD je politično izgubil vojno predvsem zato, ker ni upošteval potreb podeželskega prebivalstva, poleg tega pa se je proti njemu obrnil tudi urbani srednji sloj. Zatiral je študentska gibanja in kritične intelektualce, inflacija in gospodarska kriza pa sta uničili tudi državne uslužbenke in delavstvo. KPK je spretno propagirala »novo demokracijo«, ki naj bi temeljila na zvezi med delavci, kmeti, malomeščanstvom in domoljubnimi podjetniki. Dejanska enopartijska vladavina naj bi se vzpostavila na širokem družbenem temelju. Partija je obljubila, da bo na jugu izvedla mirno agrarno reformo (*heping tukai*). Daljši čas naj bi obstajalo mešano gospodarstvo, v katerem naj bi bil prostor tudi za trg in zasebno podjetništvo. Drugače kot večina novih oblastnikov v vzhodni Evropi so kitajski komunisti prišli na oblast z dolgim »osvobodilnim bojem«. Nova proučevanja so sicer pokazala, da je uveljavitev novega reda izzvala med različnimi sloji in v različnih območjih zelo raznolike reakcije (Brown in Pickowicz (ur.), 2007). Poleg tega je treba upoštevati, da je bila redkokdaj prej kakšna komunistična partija bolj popularna kot KPK na začetku 50. let. Tudi zahodni sinologi so dolgo nekritično opisovali prva leta Ljudske republike kot »medene tedne« partije in prebivalstva.

kljub široki podpori je bila med letoma 1950 in 1953 izpeljana »kampanja zatrtja kontrarevolucionarjev« (*zhēnyā fāngemíng yúndòng*), v času katere je bilo po uradnih podatkih umorjenih 712.000 ljudi, 1,29 milijona pa zaprtih. V absolutnem številu je število ubitih višje kot v Stalinovi »veliki čistki« (1937–1938). Po arhivskih virih, dostopnih po propadu Sovjetske zveze, so v teh dveh letih ubili 681.692 ljudi (Yang Kuisong, 2009: 217; Goldman, 2007: 5).

Drugače kot agrarno reformo je to kampanjo osrednja oblast vodila od zgoraj navzdol, v njej je mobilizirala celoten partijski aparat. Državna varnost je zapirala »kontrarevolucionarje«, ki so bili nato obsojeni in v številnih primerih javno usmrčeni na množičnih zborovanjih. Eksekucije niso bile nikakršna skrivnost, nasprotno, o njih so poročali časopisi. V nekaterih primerih so jih prenašali po radiu po vsej državi. Ker v Maotovem času niso sprejeli kazenskega zakonika, so pregon in obsodbe sprejemali na podlagi odločbe vlade. Za »kontrarevolucionarje« so razglasili lokalne tirane, veleposestnike, bandite, zaostale elemente, vohune in pripadnike sekte Daomenhui. S smrtno kaznijo je bil kaznovan vsak, ki se je z orožjem postavil proti oblasti in ubil člana vlade ali prebivalca, izvedel hudo sabotazo, uničeval javno lastnino ali izdal pomembne državne skrivnosti (Zhengwuyuan, zui gao renmin fayuan guanyu zhēnyā fan gemíng huodòng de zhīshì, 1992: 359). Realne nevarnosti kontrarevolucionarnega prevrata leta 1950 ni bilo. Zato se zdi, da je KPK, ki je s pomočjo državnega aparata zdaj nadaljevala državljansko vojno proti GMD, izkoristila priložnost, da uničuječe potolče nasprotnike.

Partijski centralni komite je sklenil, da mora smrtno kazen odobriti partijski komite provin- ce, mesta ali pokrajine. V zelo pomembnih primerih ali pri tujcih je moral dovoljenje izdati državni svet (Zhonggong zhongyang guanzu zhenya fangeming huodong de zhishi, 1992: 422). Maja 1950 je vlada odločila, da »samovoljno pretepanje in ubijanje« in tudi telesno kaznovanje niso dovoljeni. Ker v tej kampanji ni bilo spontanega nasilja od spodaj, ga je bilo težko razpiho- vati. Konec leta 1950 se je vodstvo državne varnosti pritožilo, da kader ne jemlje dovolj resno kampanje in da naj bi bilo ubitih premalo ljudi (Zhonggong zhongyang pizhuan zhongyang gong'anbu 'guanyu quanguo gong'an huiyi de baogao, 1992: 442–443). Akterji na lokalni ravni so težko ugibali, koliko eksekucij je premalo in katero je »samovoljno ubijanje«. Zato je Mao predpisal kvoto za eksekucije. Konec januarja 1951 je denimo naročil, naj v Šanghaju tistega leta ubijejo od 1000 do 2000 ljudi. Partijskemu vodstvu province Guangdong je pisal: »Ubili ste že več kot 3700 ljudi. To je zelo dobro, ampak ubiti jih morate še 3000 ali 4000.« (Yang Kuisong, 2009: 189)

Poleg tega je Mao določil kvote v odstotkih za vso državo. Na splošno naj bi v mestih ubili 0,5 promila prebivalcev, na območjih intenzivnega delovanja sovražnikov en promile in na območjih z izjemno velikimi problemi 1,5 promila prebivalstva (ibid: 191). Mao seveda ni predpisal kvot zato, da bi zaježil nasilje, temveč da bi spodbudil kampanjo in eksekucije. Partija je znova populistično upravičevala usmrtnitve in zatrjevala, da množice želijo smrt svo- jih sovražnikov in da se njihova jeza ne more omiliti z milejšimi kaznimi. Februarja 1951 je Mao v pismu demokratičnemu zavezniku in namestniku predsednika državnega sveta Huang Yanpeiju takole opravičeval usmrtnitve:

Če banditskih vodij in profesionalnih banditov ne umorimo, se ne bomo nikoli znebili banditstva. Nasprotno, čim bolj si bomo prizadevali za uničenje malih banditov, tem več jih bo. Če lokalnih tiranov ne uničimo, ne bomo nikoli mogli organizirati kmečkih zdru- ženj, posledično pa jim ne bomo mogli razdeliti zemlje. Če ne usmrtimo nacionalističnih tajnih agentov, se bodo nadaljevali sabotaže in atentati. (Mao Zedong, 1993: 124)

Tudi v tem pismu je Mao znova jasno povezal poboje in uveljavitev novega družbenega in političnega reda. Poleti 1951 je centralni komite tempo kampanje upočasnil in izdal navodilo, naj se pobije manj ljudi. Če »kontrarevolucionarji« niso imeli krvavih rok, se je izvršitev smrtne kazni prestavila za dve leti, nato pa se je o njej ponovno odločalo. Kljub temu so bile Maotove kvote presežene. Po navedbah partijskega zgodovinarja Yang Kuisonga je bilo v osrednji južni regiji ubitih 1,5 ljudi. Če držijo uradne številke o eksekucijah 712.000 ljudi, je zaradi »kampa- nje za zatrtje kontrarevolucionarjev« umrlo 1,24 promila kitajskega prebivalstva (Yang Kuisong, 2009: 209, 217).

Zunanja nevarnost in eskalacija

Kako je mogoče pojasniti eskalacijo »kampanje za zatrtje kontrarevolucionarjev«? Po usta- novitvi Ljudske republike Kitajske je Chiang na Tajvanu ustanovil svojo državo Republiko Kitajsko, ki jo je do začetka 70. let priznala večina zahodnih držav kot edino legitimno vlado Kitajske. GMD je uradno razglasila za cilj, da znova osvoji celinsko Kitajsko in uniči KPK. Vodstvu KPK se leta 1950 ni bilo treba bati napada GMD na Ljudsko republiko. Spodbujanje »kampanje za zatrtje kontrarevolucionarjev« se pogosto povezuje z razvojem dogodkov na Korejskem polotoku in izbruhom korejske vojne junija 1950. Ko so ZDA skupaj z enotami OZN, ki so jih vodile, začele uspešno protiofenzivo proti socialističnemu Severu, so novembra 1950 prodrle skoraj do kitajske meje na reki Yalu. Ne samo solidarnost s »socialističnimi brati«, temveč elementarna grožnja nacionalnim varnostnim interesom je spodbudila kitajsko vlado,

da je podprla Severno Korejo s »prostovoljno« vojsko. Vodstvo ZDA je takrat razpravljalo, ali naj njihove čete prestopijo reko Yalu, pozneje pa celo o bombardiranju kitajskih mest z atomskimi bombami. KPK je takrat ocenila, da lahko razširitev korejske vojne na njihovo ozemlje znova zaneti državljansko vojno. Poleg tega je od izbruha vojne začela vlada ZDA oboroževati vojaške enote GMD na Tajvanu in ZDA so se uveljavile kot varuh otoka. S stopnjevanjem spora v Koreji je KPK opustila tudi strategijo »mirne agrarne reforme« na jugu Kitajske. Trditev, da bi si »veleposestniki« želeli, da jih rešijo ZDA ali GMD, je bila argument za prerazdelitev zemlje s spodbujanjem nasilne mobilizacije množic.

Korejska vojna se je končala julija 1953 s sporazumom o razglasitvi premirja, ki je na 38. vzporedniku znova določil mejo med Severno in Južno Korejo. Realna grožnja invazije GMD ali ZDA je tako minila. KPK je razplet konflikta v Koreji razglašala kot veliko zmago »nove Kitajske«, kjer se je uprla najmodernejši vojaški sili sveta. Zunanja grožnja je bila dobrodošla pretveza, da so še ostreje napadli notranjega sovražnika, kar je dodatno utrdilo novi red.

Sklep

Dolga kitajska državljanska vojna, v kateri je na oblast prišla KPK, se je leta 1949 samo navidezno končala. Nadaljevala se je s »kampanjo za zatrtje kontrarevolucije«, ki se je vodila od zgoraj s pomočjo državne oblasti. Odkriti izbruh družbenih konfliktov, torej množično gibanje med kulturno revolucijo v letih 1966 in 1967, se je spremenil v nov krvavi spor, tako rekoč v državljansko vojno v državljanski vojni. Ker so bile ideje Mao Zedonga edini legitimen vir konfliktov vseh nasprotujočih si strani, do se borili Kitajci proti Kitajcem z »rdečo zastavo proti rdeči zastavi«. Zdelo se je, da v maoistični Kitajski niti partija niti široki deli prebivalstva niso mogli opustiti državljanske vojne kot vzorca političnega spopada.

Oktobra 1917 so boljševiki v Rusiji prišli na oblast skoraj brez prelivanja krvi. Nasilje je izbruhnilo v državljanski vojni (1918–1921) in množični znotrajpartijski poboji so se začeli šele v 30. letih. Nasprotno pa je bila KPK od Pohoda na sever leta 1926 do leta 1949 skoraj ves čas v vojni oziroma če prištejemo še korejsko vojno, je bila v vojni do leta 1953. Vrstico iz nacionalne himne Nova Kitajska (»Iz našega mesa in krvi bomo zgradili nov zid«) lahko tako razumemo dobesedno. KPK je nabirala izkušnje s krvavimi »čistkami« proti svoji stranki in v lastni organizaciji. V podpornih območjih so se Mao in tovariši pri izvajanju agrarne reforme naučili, da so množični poboji nujni za zrušitev starega reda, vendar so lahko kontraproduktivni, če zaradi »kaotičnega ubijanja« osamijo partijo od podeželskega prebivalstva.

Zdi se, da je zmaga KPK po sto let trajajočem imperialističnem poniževanju, ponavljajočih se lakotah, japonski okupaciji in državljanskih vojnah prekinila ta uničevalni cikel. Toda »nova Kitajska« pod Maotovim vodstvom je še naprej posredovala nasilje in travmatične izkušnje ter ustvarila več žrtev kakor propadli predrevolucijski režim. Ali bo lahko Ljudska republika presegla dediščino nasilja, ki traja od leta 1840, se bo šele izkazalo, ko se bodo nekoč razprli veliki družbeni, politični in etnični konflikti.

Prevedla: Nina Kozinc

Literatura

- BROWN, JEREMY in PICKOWICZ, PAUL G. (ur.) (2007): *Dilemmas of Victory: The Early Years of the People's Republic of China*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- CHEN TIEJIAN (2008): AB tuan sufan zhi 'fali' yiyu wenhua genyuan. *Jindai yanjiu* (2).
- DUTTON, MICHAEL (2005): *Policing Chinese Politics: A History*. Durham: Duke University Press.
- GOLDMAN, WENDY Z. (2007): *Terror and Democracy in the Age of Stalin: The Social Dynamics of*

- Repression*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUANG DAOXUAN (2011): *Zhangli yu xianjie: Zhongyang suqu de geming (1933–1934)*. Beijing: Shehuikexue wenxian chubanshe.
- LARY, DIANA (2006) *China's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LARY, DIANA (2010): *The Chinese People at War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LIU HAO (2009): Lun Guangdong tudi geming zaoqi de hongse kongbu xianxiang. *Xue Lilun* (2).
- LUO PINGHAN (2005): *Tudi gaige yundongshi*. Fuzhou: Fujian renmin chubanshe.
- MAO TSE-TUNG (1968): Probleme des Krieges und der Strategie. V *Ausgewählte Werke*, II. zv. Peking: Verlag für fremdsprachige Literatur.
- MAO TSE-TUNG (1968): Wesentliche Punkte der Bodenreform in den neuen Gebieten. V *Ausgewählte Werke*, Vol. IV.
- MAO TSE-TUNG (1968): Untersuchungsbericht über die Bauernbewegung in Hunan. V *Ausgewählte Werke*, I. zv. Peking: Verlag für fremdsprachige Literatur.
- MAO ZEDONG (1993): Gei Huang Yanpei de xin. V *Jianguo yilai Mao Zedong wengao, II. zv.* Zhonggong zhongyang wenxian yanjiushi (ur.). Beijing: Zhongyang wenxian chubanshe.
- MARTIN, HELMUT (ur.) (1974): *Mao intern: Unveröffentlichte Schriften, Reden und Gespräche Mao Tse-tungs 1949–1971*. München: Hansa Verlag.
- MARTIN, HELMUT (ur.) (1982): *Mao Zedong Texte, III. Zv.* München: Hansa.
- OSTERHAMMEL, JÜRGEN (1997): *Shanghai, 30. Mai 1925*. München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- SCHWARCZ, VERA (1986): *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley: University of California Press.
- STALIN, JOSEF (1952): Über die Perspektiven der chinesischen Revolution. V *Gesammelte Werke*, 8. zv. Berlin: Dietz Verlag.
- SU YANG (2011): *Collective Killings in Rural China during the Cultural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, JAY (2009): *The Generalissimo: Chiang Kai-shek and the Struggle for Modern China*. Cambridge (M): Belknap Press of Harvard University Press.
- VAN DE VEN, HANS (2003): *War and Nationalism in China, 1925–1945*. London: RoutledgeCurzon.
- WANG YOUMING (2006): *Geming yu xiangcun: Jiefang qu tudi gaige yanjiu: 1941–1948: yi Shandong Junan xian wei ge'an*. Shanghai: Shanghai shehuikexueyuan chubanshe.
- YANG KUISONG (2009): *Zhonghua renmin gongheguo jianguoshi yanjiu, II. zv.* Nanchang: Jiangxi renmin chubanshe.
- ZHANG, NING (2008): The Political Origins of Death Penalty Exceptionalism. *Punishment & Society* (10): 117–136.
- ZHENGWUYUAN, ZUI GAO RENMIN FAYUAN GUANYU ZHENYA FAN GEMING HUODONG DE ZHISHI (1992): V *Jianguo yilai zhongyao wenxian xuanbian (Izbor pomembnih dokumentov od ustanovitve LRK)*. I. zv.: 358–360. Zhonggong zhongyang wenxian yanjiu shibian (ur.). Beijing: Zhongyang wenxian chubanshe.
- ZHONGGONG ZHONGYANG GUANZU ZHENYA FANGEMING HUODONG DE ZHISHI (1992): V *Jianguo yilai zhongyao wenxian (Izbor pomembnih dokumentov od ustanovitve LRK)*. I. zv.: 420–423. Zhonggong zhongyang wenxian yanjiu shibian (ur.). Beijing: Zhongyang wenxian chubanshe.
- ZHONGGONG ZHONGYANG PIZHUAN ZHONGYANG GONG'ANBU 'GUANYU QUANGUO GONG'AN HUIYI DE BAOGAO (1992): V *Jianguo yilai zhongyao wenxian (Izbor pomembnih dokumentov od ustanovitve LRK)*. I. zv.: 441–446. Zhonggong zhongyang wenxian yanjiu shibian (ur.). Beijing: Zhongyang wenxian chubanshe.

Položaj gejev in lezbijk v letih 1930–2001 na Kitajskem

Abstract

The Position of Gays and Lesbians Between 1939 and 2001 in China

The traditional Chinese society fostered positive affinity towards homo-erotic relationships, and in some parts of China even legal support until the 19th century. With the intrusion of the Western system of thought occurred a drastic turn came about, and this led to the criminalization and medicalization of homosexuality. The article deals with the socio-political process that led to the stigmatization of homosexuality, and with the consequences suffered by Chinese gays and lesbians. Their unenviable position improved in 1997 when the Communist Party of China decriminalized homosexuality, and in 2001 with its demedicalization, which was achieved by the Chinese gays and lesbians community, with the support of the academia.

Keywords: China, homosexuality, Chinese gays and lesbians

Tea Sernelj is a Phd Candidate on the Department of Asian and African Studies at Faculty of Arts, University of Ljubljana. (tea.sernelj@gmail.com)

Povzetek

Kitajska tradicionalna družba je do 19. stoletja gojila pozitivno afiniteto do istospolne usmerjenosti in jo v nekaterih delih Kitajske celo pravno podpirala. Z vdorom zahodnih miselnih sistemov pa je tudi na tem področju nastal drastičen preobrat, ki je privedel do kriminalizacije in medikalizacije istospolnosti. Pričujoči članek obravnava družbenopolitični proces, ki je privedel do stigmatizacije istospolnosti in posledice, ki jih je pretrpela skupnost LGBT v drugi polovici 20. stoletja na Kitajskem. Ta nezavidljivi položaj se je spremenil šele leta 1997, ko je Komunistična partija Kitajske istospolno usmerjenost dekriminalizirala, in pozneje leta 2001, ko je kitajska LGBT skupnost s podporo kitajskih akademikov dosegla demedikalizacijo istospolne usmerjenosti.

Ključne besede: Kitajska, LGBT, istospolna usmerjenost, kitajski geji in lezbijke

Tea Sernelj je doktorska študentka na Oddelku za azijske in afriške študije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. (tea.sernelj@gmail.com)

Zgodovinsko ozadje

Med kolonizacijo, ki je v glavnem potekala v 19. stoletju, so na Kitajsko med drugim prodrli tudi zahodni koncepti individualizacije, demokracije, filozofije, pa tudi seksologije. Tako je leta 1931 Kitajsko obiskal tudi nemški seksolog Magnus Hirschfeld (1868–1935), ki je kitajskim študentom in (maloštevilnim) študentkam predaval seksologijo. V kitajščino so prevajali dela Ellisa Havelocka, Iwana Blocha, Richarda Kraft-Ebinga, Sigmunda Freuda in Edwarda Carpenterja (Chou, 2000: 45).

Kitajski intelektualci so se takrat prvič soočili s problemom prevajanja zahodnega tipa diskurza o istospolnosti ter istospolne erotike (in s problemom same terminologije), kajti kot kažejo številni zgodovinski in literarni viri, je bila istospolna seksualnost tradicionalno enakovredna (in pogosto celo privilegirana) oblika medsebojnega odnosa (prim. Sernelj, 2008: 22–35). Šele v tem obdobju je postala istospolna usmerjenost deviantno obnašanje in mentalna bolezen, medtem ko se je heteroseksualnost poslej postopno uveljavila kot splošna norma »zdrave« seksualnosti.

Kitajski diskurz o istospolnosti se je moral najprej soočiti s problemom prevajanja zahodnega koncepta istospolnosti oziroma s problemom njegove predstavitve kitajski javnosti. V ta namen je bila ustvarjena vrsta neologizmov s sorodnim pomenom (*tongxingai* 同姓爱, *tongxinlian* 同姓恋, *tongxing lian'ai* 同姓恋爱), ki jih lahko v grobem vse prevedemo z indoevropsko frazo »istospolna ljubezen«. Ta neologizem je nastal kot definicija, s katero so kitajski pisci tistega časa koncept istospolne ljubezni oddvojili od koncepta »ljubezni med moškim in žensko« (*nannü zhi lian'ai* 男女之恋爱) oziroma od koncepta »ljubezni« (*lian'ai* 恋爱 oz. *aqing* 爱情) kot take. Pri tem je pomembno opozoriti, da je bil že sam zahodni koncept ljubezni za Kitajsko v tistem času nekaj novega in neznanega, saj je kitajska tradicija dotlej poznala samo koncept qing 情, v katerem gre za čustvo vzajemne privlačnosti in bližine ne glede na spol (Sang, 2003: 101).

Kot v zahodni tradiciji, ki je bila tukaj osrednje merilo vrednotenja, so kitajski intelektualci tistega časa privlačnost med nasprotnima spoloma jemali kot glavno oz. obvezno obliko romantične in seksualne privlačnosti in tako postavili vse druge znane oblike ljubezenskih razmerij¹ v obrobni položaj. Debate o romantični, strastni, svobodni, ljubezni – tako med partnerji istega kot tudi med onimi različnega spola – so za kitajske intelektualce v obdobju prve Republike in še posebej v četrto-majskem gibanju (1919–1925; glej v nadaljevanju) pomenile ugovor konfucijanski morali in tradicionalnemu vzorcu aranžiranih porok (ki so *a priori* vključevale možnost poligamije). Istospolnost so hoteli prevesti s *tonxing xingyu* (同姓性欲), ki dobesedno pomeni istospolna erotična želja, vendar je izraz obsegal zgolj seksualnost v istospolnem odnosu in temu so nasprotovali. Po dolgih razpravah so se vendarle odločili za prevod s pozitivno konotacijo, in sicer *tongxing lian'ai* (同姓恋爱), ki dobesedno pomeni ljubezenska povezanost med partnerji istega spola.

Obdobje meščanske republike (1912–1949) je bilo zaznamovano z močnim nacionalizmom. V diskurzu individualizma v četrto-majskem gibanju je bila poleg iskanja osebne sreče izjemno pomembna tudi graditev naroda. Svobodna ljubezen (svobodna izbira partnerja oz. partnerke) in spolna enakost so zasedli poglobitveno mesto. V takem kontekstu so kitajski intelektualci začeli gledati odnos med moderno seksualnostjo in modernim narodom (Chou, 2000: 43–44).

Glavna učenjaka in reformista, Liang Qichao 梁启超 in Kang Youwei 康有为,² sta pod

¹ Sorodstvo, prijateljstvo in t. i. »nenormalne« oblike ljubezenskih razmerij, ki so po tradicionalnem prepričanju različne manifestacije čustva qing.

² Kang Youwei je prvi reinterpreteral Konfucija in napadel celoten konfucijanski nauk, predvsem razredno družbo in sistem obnašanja glede na družbeni položaj posameznika. Sicer pa je podal utopično teorijo egalitarnosti, kjer naj bi imele ženske enakopraven status z moškimi, lastnina, država in družina bi

vplivom družbenega darvinizma šibkost in nazadovanje naroda pripisovala fiziološki pomanjkljivosti prebivalstva, ki se odraža v šibkih telesih in slabem znanju o seksualnosti. Kitajski reformisti tistega časa so se zavzemali za popularizacijo tovrstnih informacij. Med drugim so zapisali: »Če hočemo, da bo naša dežela postala močna, moramo najprej okrepiti narod; če hočemo okrepiti narod, moramo najprej izboljšati izobrazbo o seksualnosti.« (Wang (1939) v Chou, 2003: 44)

V kontekstu nacionalizma je seksualnost nenadoma postala nadvse pomemben in aktualen koncept: »Če se ne kroti seksualne želje, seksualni organi oslabijo; to pa prizadene fizično moč naših sinov in vnukov in ne nazadnje vodi k izginotju našega naroda.« (Chen (1979) v Chou, 2003: 45)

V različnih novih intelektualnih časopisih in revijah, ki so se osredinjali na modernost in novo Kitajsko, je bilo zaslediti dolge razprave o seksualnosti, še zlasti o masturbaciji in spolnih boleznih, o katerih so menili, da slabijo telesa naroda. Hkrati so se začeli zavzemati za enakopraven položaj žensk. Nastalo je feministično gibanje, vendar so nekatere frakcije v njem zastopale boj za enakopraven družbeni položaj žensk s stališča, da šibke (izobrazba, delovno mesto ...) ženske rojevajo šibke otroke in s tem ustvarjajo šibek narod. Nova uporaba izraza za žensko (*nüxing* 女性) se ni nanašala na neodvisno žensko, ampak je šlo samo za patriarhalni poziv h graditvi naroda moderne Kitajske. Liang Qichao je pozival k emancipaciji žensk zato, da bi »okrepile narod«, ker brez zdravih žensk ne more biti zdravih otrok/naroda (Dikotter (1995) v Chou, 2003: 45).

Novi pomen, ki so ga reformatorji pripisali seksualnosti, je bil v glavnem posledica neomajne vere v zahodno znanost, ki naj bi Kitajsko rešila zaostalosti pred preostalim svetom in prepričanje, da je kitajska kultura bolna. Tako je bil ta koncept uveden tudi na Kitajskem. Biološki determinizem in zahodna znanost sta zamenjala kozmološki koncept yina in yanga. Človeška telesa so namesto holistične povezanosti med naravo in človekom postala izključno biološki mehanizmi, skozi katere je hierarhična spolna razlika postala naturalizirana in biologizirana. Diskurz o »naravi« in »znanosti« je vplival na to, da so upravičili takšno spolno hierarhijo – pasivne ženske so videli kot prirojeno dopolnilo aktivnemu moškemu. Takole utemeljuje Frank Dikotter:

Družbene vloge žensk in moških so tako postale trdno zasnovane v biologiji: spolna hierarhija je bila prikazana kot »resnična« in »progresivna«. Namesto o družbenih dolžnostih mater, sester, vdov ali sirot so razglabljali o anatomski funkciji maternice, fizioloških vplivih menstruacije, naravi spolne želje do nasprotnega spola itd. Biološke razlike med moškim in žensko, ki so redko prevzemale primarno funkcijo v času cesarske Kitajske, so postale bistvene. (Dikotter, 1995: 20)

V neprecedenčnem prizadevanju za »osvoboditev« žensk iz tiranije konfucijanizma in patriarhalnega zatiranja so ženska telesa postala domena javnosti kot kulturni simbol kitajske modernosti. Pretresljiva je izjava komisarja za javne zadeve v eni izmed kitajskih provinc, ki pravi:

Ženske v naši provinci so se vedno sramovale svojih prsi in so si jih zaradi tega povezovala in jih skrivale. Ta tisočletna navada mora biti odpravljena, sicer se fizična kondicija naših ljudi ne bo nikdar izboljšala. Ženske so matere vseh kitajskih državljanov. Njihova naravna dolžnost je, da dojijo (naše ljudi). Zato so ženske prsi resnično osnova državnega razvoja. Če so povezane, se bodo postopoma izsušile in tako proizvajale manj mleka, posledica tega

izginile, tehnološke izboljšave pa bi vodila država po zakonih (Benulič, 2003: 50).

pa bo stagnacija zdravja naših ljudi. Zato je od zdaj naprej povezovanje prsi prepovedano. Posebno pozornost bomo namenjali doječim materam. Upravni sodniki v vseh okrožjih naj mi redno poročajo! (v Chou, 2000: 50)

Ženske prsi so zavoljo graditve »močnega naroda« postale objekt javnosti in političnega nadzora. Poleg tega so v okviru heteroseksističnega diskurza opredelili ženske prsi kot izum narave, da spolno privlači moške (Chou, 2000: 46).

Retoriki moderne Kitajske so si sicer prizadevali za spolno enakost in liberalizacijo žensk, vendar so to nekateri počeli v ozkem okviru patriotizma. Ženska telesa so bila na novo izumljena in heteroseksualizirana. Moškocentrična heteroseksualna želja, ki se kaže v bolščanju v ženska telesa, je postala trden temelj zagovarjanja želje po nasprotnem spolu. Heteroseksualnost je kot oblika erotične želje, neodvisna od volje po reprodukciji, postala norma, medtem ko so istospolnost opredelili kot bolezen in jo tako medikalizirali (Chou, 2000: 51).

Pri medikalizaciji istospolnosti je bilo ključnega pomena množično prevajanje modernih zahodnih tekstov o seksualnosti, katerih avtorji so bili izključno moškega spola. Istospolnost so zdaj dojemali kot psihično motnjo in psihoseksualno bistvo, ki je zahtevalo specifično zdravniško – psihološko zdravljenje. Gui Zhiliang 桂质良, znana kitajska ginekologinja iz 30. in 40. let 20. stoletja je izjavila, da je erotična privlačnost med ljudmi istega spola nekakšna vmesna in pripravljalna faza, ki vodi k heteroseksualnosti, ki je nujna za vse ljudi. Menila je, da lahko večina ljudi to fazo preseže, vendar pa se lahko manjšina na tej točki ustavi oz. se celo vanjo »pogrezne«.

Kitajski seksologi in psihologi so istospolno erotično usmerjenost (*tongxinglian* 同性恋) začeli obravnavati bodisi kot vrsto bolezenskega stanja (*bingtai* 病态) bodisi kot vrsto abnormalnosti (*biantai* 变态).

Istospolnost se je primarno sprejemala kot slaba navada in nenavadno obnašanje in ne toliko kot bistven del osebnosti. Istospolne ljubezenske prakse so bile videne bolj v kontekstu neproduktivnega seksa, ne pa v kontekstu drugačne spolne usmerjenosti.

Vendar je bil proces pozahodenja le delni projekt; opažanja na Kitajskem živečih tujcev nam namreč dokumentirajo neprekinjen obstoj erotičnih aktivnosti med partnerji istega spola tudi sredi razpada in kaosa, ki ga je izkusila kitajska družba na pragu 20. stoletja (Chou, 2000: 49).

Sir Edmund Backhouse (1873–1944) je bil verjetno prvi gej, ki se javno razkril na Kitajskem, ko je leta 1898 začel delati na britanskem veleposlaništvu v Peking, kjer je živel do smrti. Dokumentiral je različne vidike takratnega življenja, med drugim tudi svoje obiske v moških bordelih in različne homoseksualne izkušnje s kitajskimi moškimi.

Tudi Šanghaj je bil aktivno gejevsko prizorišče, kjer so bili moški prostitutni na voljo v barih, bordelih in kopališčih. Napačno bi bilo misliti, da so bila prizorišča istospolnih seksualnih praks ločena od heteroseksualnih. Istospolnost je bila preprosto samo druga možnost za seksualnega potrošnika (Brady (1995) v Chou, 2000: 50).

Kljub drastičnim preobratom v družbeni in politični teoriji je praksa dopuščala prostor vsakdanjemu prakticiranju seksualnosti, ki je imelo svoje trdne korenine v tradiciji, katerih ni bilo mogoče v tako kratkem času pretrgati. Tako je bilo do leta 1949, ko je na oblast prišla komunistična vlada z Mao Zedongom na čelu.

Istospolna usmerjenost in Komunistična stranka Kitajske

Komunistična vlada je na področju seksualnosti uvedla strog puritanizem. Vplivi zahodnih kapitalistov so pomenili kvarjenje kitajske kulture in »seksualna podivjanost« v velikih mestih je bila rezultat tega »kapitalističnega onesnaženja«. Med kulturno revolucijo (1966–1976) je bil najmanjši namig na seksualni interes označen za buržoazno korupcijo in protirevolucionarnost

(Chou, 2000: 128).

Tradicionalno dojemanje spolnosti kot sestavnega dela vsakdanjega življenja in tradicionalna tolerantnost do istospolnosti sta dokončno propadla. Zapirali so bordele in kopališča za isto- in heteroseksualne obiskovalce. Istospolna usmerjenost je bila označena kot pokvarjenost Zahoda (oz. kot stranski učinek kapitalizma) in zapuščine tradicionalne Kitajske. Vse, kar je bilo tradicionalno, je bilo treba uničiti, ker naj bi zaviralo prehod v »novi svet«. Zato so bile vse tovrstne prakse označene kot huliganstvo *liumang* (流氓), istospolna erotična usmerjenost pa je že dve leti po ustanovitvi Ljudske republike Kitajske (1949) pristala na uradnem seznamu duševnih bolezni, ki jih je bilo treba prisilno zdraviti (ibid).

Med kulturno revolucijo je bilo na tisoče gejev in lezbijk javno sramočenih, mučenih, pregnanih na podeželje, poslanih v delovna prevzgojna taborišča, kjer so jih »zdravili« z elektrošoki. Družbena tolerantnost do istospolnosti je zaradi tega drastično upadla.

Kitajska je od leta 1950 do leta 1970 prestala zelo zaprto in »protizahodno« obdobje, v kateri je dobesedno prekinila večino stikov z Zahodom, kar je kitajskim lezbijkam in gejem posledično onemogočalo pridobitev dostopa do podatkov in informacij o gejevskih in lezbičnih gibanjih drugod po svetu. Četudi so kdaj priložnostno poročali o gejevsko-lezbičnem gibanju na Zahodu, so mediji objavili samo fotografijo transseksualca, da bi s tem »dokazali promiskuiteto in perversnost istospolnosti« (Sang, 2003: 154).

Sele ob koncu sedemdesetih let, v času t. i. liberalizacije, je pod vodstvom Deng Xiaopinga 邓小平 nastal preobrat. Že po padcu Maotovega režima so vodilni vladni organi v razvoju Kitajske ubrali drugačno strategijo. Strategija ekonomskega in političnega razvoja je poslej znova potekala v smeri prevzemanja zahodne tehnologije in hkratnega ohranjanja esence lastne kulture. S sprejemanjem zahodne tehnologije pa je seveda prišlo tudi do sprejemanja zahodne kulture. Če se je Kitajska hotela odpreti svetu in z njim enakovredno trgovati, je bila prisiljena sprejeti določena pravila igre, med katera spada tudi spoštovanje človekovih pravic, ki pa na področju gejevskih in lezbičnih pravic pravzaprav niso ugledale luči sveta vse do leta 1995, ko je bil v Pekingu četrti svetovni ženski kongres.

V devetdesetih letih prejšnjega stoletja so na Kitajskem postopoma začeli izhajati članki o istospolni erotični usmerjenosti. Ti so večinoma prihajali izpod peresa seksologov, psihologov in sociologov, ki so skupaj z geji, lezbijkami in aktivisti za boj proti aidsu odpirali problematiko istospolno usmerjenih v medijskem prostoru, kar je posledično pripeljalo do dekriminalizacije gejev in lezbijk leta 1997 ter demedikalizacije³ leta 2001.

Položaj kitajskih gejev in lezbijk v letih 1980–1997 (dekriminalizacija istospolne usmerjenosti)

Od začetka odpiranja Kitajske leta 1978 je potekal ekonomski razvoj vzporedno z vrsto kulturnih imperializmov, prek katerih so zahodne ideje in proizvodi postopoma postali ikona nove generacije. Frantz Fanon imenuje tovrstne učinke »kolonialni efekt«, po katerem kolonizirani za ceno lokalne, prvotne kulture in njenih vrednot goji željo po posnemanju kulture in življenjskega stila kolonizatorja (Fanon, 1967: 83–109).

Za kitajske geje in lezbijke sta prevzem in propaganda zahodnega koncepta romantične in strastne ljubezni znotraj zakona drastično zožila prostor v družbi in povzročila hudo trpljenje.

Zakonska zveza v tradicionalni kitajski družbi ni pomenila poroke med dvema posamezni-

³ Izraz demedikalizacija se nanaša na izbris istospolne usmerjenosti z uradnega medicinskega seznama bolezni na Kitajskem, kar je seveda povezano s prepovedjo ukrepov »zdravljenja« (tako farmakološkega kot tudi fiziološkega) istospolno usmerjenih oseb.

koma, temveč poroko dveh družin oz. dveh sorodstev, ki je bila vnaprej dogovorjena. Bila je ekonomska, moralna in politična institucija, ki je bila gibalno družbenega nadzora in discipliniranje preživetja vsake družine (Chou, 2000: 105).

V postmaoističnem obdobju poroka večinoma ni bila več v domeni družinskega klana, temveč posameznikov, katerih izbira življenjskega partnerja/partnerke je bila pogojena z ljubeznijo in strastjo, kar pa ni zmanjšalo družinskega pritiska glede poroke. Vseeno je bila reprodukcija na prvem mestu, kajti dokler ni bilo potomca, družini nista bili pomirjeni. Ko je bilo temu zadoščeno, so geji uživali precej več svobode kot lezbijke, ker so bili pač moški. Lezbijka Xiaosheng to takole argumentira: »Potem ko gej oplodi svojo ženo, so njegove dolžnosti v glavnem opravljene in zato je bolj ali manj svoboden. Za žensko pa poroka pomeni, da postane gospodinja, žena in mati, kar pomeni, da postane izkoriščana delavka, ki se dosmrtno žrtvuje za svoje otroke oziroma udomačena negovalka.« (Chou, 2000: 104)

Poleg tega so moški lažje začeli ločitveni postopek kot ženske, ki so po zakonu iz leta 1950 potrebovale goro potrdil, od odobritve vodje delovne enote do potrdil oziroma priporočil sodelavcev, sosedov, staršev in celega sorodstva, ti pa so ponavadi oteževali celoten postopek. Veliko lezbijk, ki niso hotele spolno občevati s svojimi možmi in so se hotele ločiti, je bilo posiljenih, in sicer pogosto tega niso počeli samo njihovi možje, temveč še drugi moški predstavniki možvega družinskega klana (Les+, 2007: 16).

Leta 1980 se je zakon o ločitvenem postopku spremenil, in sicer je bilo mogoče prekiniti zakonsko zvezo na podlagi odsotnosti ljubezni, kar je za številne geje in lezbijke pomenilo veliko olajšanje.

Poroke pa niso pomenile samo odrešitev od pritiska družine, temveč so omogočale tudi pridobitev lastnega (z možem oz. ženo) bivalnega prostora. Ker s samskim stanom ni bilo mogoče pridobiti dovoljenja za samostojno bivališče, se je bilo veliko gejev in lezbijk prisiljenih poročiti; tovrstni zakoni pa so bili seveda kaj kmalu za tem zopet razvezani. Čeprav so morali živeti skupaj z nekdanjim partnerjem/partnerko, je bil to edini način, da so lahko živeli pod lastno streho in so imeli več seksualne svobode. (Tukaj je treba znova opozoriti, da so imeli geji – zaradi zgoraj omenjenih razlogov – pri tem veliko prednost pred lezbijkami).

Poleg tega so bila bivanjska poslopja urejena tako, da so bili sosedje pogosto sodelavci delavske enote, kjer je bil eden od obeh zaposlen. Pred vhodi je bil nameščen vratar oz. stražar, ki je bil predstavnik sosedskega komiteja in je nadzoroval prihajanje in odhajanje vseh stanovalcev.

Poleg tovrstnega nadzora je v represivnem družbenem aparatu obstajal tudi zakon, po katerem so lahko istospolno usmerjene državljane in državljanke tudi pravno preganjali.

Geje in lezbijke so pogosto preganjali po 160. členu Kazenskega zakonika, ki se je glasil »Kršitev javnega reda«. V skladu s tem členom so lahko organi državne represije zaprli in obsodili vse ljudi, ki so se vedli »huligansko«. Vprašanje o tem, kaj naj bi tovrstno vedenje pomenilo, je bilo seveda prepuščeno subjektivni presoji in interpretaciji policije in sodišča, brez kakršnih koli objektivnih referenc (Chou, 2000: 108).

Dun Li,⁴ danes eden najbolj znanih odvetnikov na Kitajskem, je v 80. letih prejšnjega stoletja, izjavil: »Čeravno obstaja istospolnost v različnih družbah in kulturah, je – z nekaterimi redkimi izjemami – pri nas obravnavana kot protinaravna in zaničevanja vredna. Škoduje družbenemu redu, napada posameznikovo zasebnost in vodi h kriminalnim dejanjem. Zato morajo biti istospolno usmerjeni sodno kaznovani.« (Chou, 2000: 109)

Ker je bila sodna obravnava in sodba v rokah posameznih sodnih oblastnikov in predvsem, ker ni bilo zakonske opredelitve, kdo in kaj je »istospolno usmerjeni«, je znanih tudi nekaj pozitivnih pravnih sodb. Leta 1990 (v Fujianu) in leta 1991 (v Guangxiju) sta zaprosila za poroko gejevski in lezbični par in sta dobila dovoljenje provincijske vlade (to je mogoče le zato, ker se pri kitajskih imenih pogosto ne ve, ali gre za žensko ali moškega). Žal sta bili obe poroki tako

⁴ Ker sem podatke o njem dobila samo iz angleškega vira, ne morem navesti pismenk njegovega imena in priimka.

po tem, ko se je izvedelo, da sta mož in žena pravzaprav istega spola, spet razveljavljeni. Drugi primer je iz leta 1991, ko se je kitajski urad za javno varnost odločil za opustitev tožbe proti ženskama (lezbijkama) iz province Anhui, ki sta bili obtoženi skupnega bivanja in seksualnega odnosa. Tožil ju je oče ene izmed njiju. Oproščeni sta bili na podlagi »trenutnih okoliščin v naši državi, kjer zakon nima jasnega predpisa o tem, kaj je homoseksualnost in kakšna kazenska odgovornost se na to nanaša« (Chou, 2000: 109).

Ne glede na pomanjkljivost zakona pa je policija še naprej preganjala geje.⁵ Ker so bili parki in javna stranišča edini kraj za srečevanje, jih je policija zlahka nadzorovala. Včasih jih niso odpeljali na zaslišanje na policijsko postajo, temveč so od njih izsilili le denar, ki so ga obdržali zase, geje pa izpustili. Policisti so večinoma zlorabljali svojo družbeno moč in na zaslišanjih izživljali lastne predsodke proti gejem, kar se je odražalo v pretepanju, psihičnem mučenju, poniževanju in neznosnih psihičnih pritiskih obdolžencev, ki nikoli niso vnaprej vedeli, kakšna kazen jih bo doletela.

Pretrsljiva je zgodba o nadlegovanju policije, ki jo je v intervjuju z avtorjem knjige *Tongzhi* razkril Wing Hui⁶, star 47 let:

... edini prostor, kjer sem lahko imel seksualna razmerja z moškimi, je bilo javno stranišče. Nekoč me je ujela policija. Čeravno ni bilo zakona proti homoseksualnim odnosom, so me kaznovali in obsodili huliganstva. Med petdnevnim priporom so me policisti prisilili v seksualni odnos z drugim moškim, ki so ga prav tako ujeli na stranišču. Potem me je neki drugi policist odvel v majhno sobo, kjer me je slekel do golega, me celega popljuval in na koncu posilil. Naslednjo noč me je isti policist še enkrat posilil. Čeravno niso obvestili moje delovne enote in družine, nisem nikdar več šel na »zbirališče«. Dvakrat po tem sem poskušal narediti samomor. (Chou, 2000: 126)

Veliko gejev je tako ostalo brez službe. Če so policisti obvestili delovno enoto in družino, je postala njegova družbena stigma tako močna, da je zelo veliko gejev naredilo samomor. Drugi način kaznovanja je bila vedenjska terapija na zaprtem oddelku psihiatričnih bolnišnic, kjer so jih »zdravili« z elektrošoki, a o tem bom več spregovorila v naslednjem poglavju, ki govori o demedikalizaciji istospolne usmerjenosti. Zaradi vseh teh okoliščin si geji niso upali povzdigniti glasu in se tej nenehni represiji upreti.

Sredi devetdesetih let je prišlo v državnem vrhu do sprememb pri obravnavanju istospolne usmerjenosti. Od tega, da je imela status nemoralnosti, duševne bolezni, huliganstva, do bolj strpne in razumevajoče politike; od dolgotrajne zaporne kazni, do enega ali dveh tednov zapora; od dveh tednov zapora do treh do petih dni pripora in nazadnje do ustnega opomina, ne da bi obvestili družine in delovne enote (Chou, 2000: 122).

Pomembne pravne spremembe pa so nastale leta 1997. Prvega januarja 1997 so v kazenski sodni postopek vključili načelo »domnevne nedolžnosti« pod klavzulo 12, ki pravi: »Brez kakršne koli sodbe ljudskega sodišča je vsakdo domnevno nedolžen.« (Chou, 2000: 110)

Najpomembnejše pa je bilo, da so iz vseh pravnih knjig izbrisali zakon o huliganstvu. Čeravno se zlorabe še vedno dogajajo, pa policija in sodišča homoseksualcev ne morejo več kazenskopravno preganjati. Poleg tega so črtali tudi klavzulo 301, ki je kriminalizirala »kolektivno zbiranje za nespodobne aktivnosti«. Ta klavzula sicer ni bila uperjena neposredno proti gejem, ker ni natančno določala spola udeleženih in poleg tega se je »kolektivno zbiranje« nanašalo na zbiranje najmanj treh ljudi. Ne glede na to, kako so odtlej ta zakon interpretirali

⁵ Tukaj lezbijk ne omenjam zato, ker se v tistem času niso srečevale na javnih prostorih.

⁶ V uporabljenem viru niso bile navedene pismenke njegovega imena.

posamezni sodniki, ga niso mogli več uporabiti za kazenski pregon dveh odraslih ljudi istega spola, ki se odločita, da bosta imela seksualno razmerje (Chou, 2000: 110).

Procesu dekriminalizacije je sledil veliko zahtevnejši proces demedikalizacije, ki ga obravnavam v nadaljevanju.

Proces demedikalizacije istospolne usmerjenosti od leta 1980 do leta 2001: akademski diskurz

Medtem ko je Zahod v 60. in 70. letih 20. stoletja zaznamoval silne preskoke na področju političnega gibanja gejev in lezbijk ter teoretičnega diskurza o spolnosti, je bil ta čas na Kitajskem na tem področju še vedno obdobje zaprtosti in nedostopnosti do zahodnih vplivov. Z letom 1978 pa je nastopilo obdobje liberalizacije, ki je prineslo pravico do menjave in izbire delovnega mesta, trend odlaganja poroke, manj rigidne pogoje za dodelitev stanovanja, razširjenost migracij med mesti na Kitajskem, večjo strpnost do izražanja seksualnosti v medijskem prostoru in leta 1997 tudi dekriminalizacijo istospolne usmerjenosti, ki je imela pomemben vpliv na graditev identitete kitajskih gejev in lezbijk.

Od leta 1949 so bili zdravniki in psihologi, ki so bili še vedno pod vplivom zgodnje zahodne seksologije in psihoanalitične paradigme medikalizacije in patologizacije istospolne usmerjenosti, soglasni, da je le-to mogoče »ozdraviti«⁷ z elektrošoki in vedenjsko terapijo. Leta 1994 je Kitajska psihiatrična zveza kljub mednarodni konvenciji, po kateri je treba istospolno usmerjenost črtati s seznama duševnih bolezni, znova potrdila obstoječi metodi »zdravljenja«, saj naj bi se izkazali za učinkoviti:

Včasih homoseksualce zdravijo z bolečimi električnimi šoki, ki naj bi zmanjšali njihovo erotično željo. Alternativni pristop k zdravljenju pa so tradicionalna zdravila, ki osebo pripravijo do bruhanja. Kitajski zdravniki še danes hvalijo obe metodi, češ da sta se pri 'zdravljenju homoseksualnosti' izkazali kot zelo učinkoviti. (Kristof, 1990: 7)

Večina glavnih avtoritet na področju medicine, psihologije, seksologije in sociologije se je z medikalizacijo istospolne usmerjenosti strinjala vse do leta 2001. Izdali so nešteto knjig in člankov o istospolni usmerjenosti in se v tem pogledu vsi strinjali, da je istospolna usmerjenost deviantno obnašanje, ki ga je nujno treba »ozdraviti«, saj iz različnih vzrokov ogroža družbeno varnost in moralo. Glavni povod za poplavo razprav o tem je bilo širjenje spolnih bolezni, še zlasti aidsa, ki se je širil tudi med kitajskimi geji. Ti naj bi bili zaradi pregona represivnega aparata državne oblasti obsojeni na promiskuiteto in nezmožnost stalnega partnerstva, kar naj bi bilo pogoj za »varne in zdrave«⁸ spolne odnose.

Pomembno je vedeti, da so akademske razprave o istospolni usmerjenosti v tem času izhajale tako rekoč izključno iz teorije; videli bomo namreč, da so se mnenja nekaterih strokovnjakov po opravljenih empiričnih raziskavah in sodelovanju z geji in lezbijkami drastično spremenila. Pomembno je bilo, da se je tokrat tudi v akademskih krogih prvič zaslil glas samih gejev in lezbijk, ki so govorili iz lastne izkušnje in z zavedanjem neenakopravnosti svojega položaja v družbi. Dejstvo, da so akademiki bolje razumeli in spoznali položaj kitajskih gejev in lezbijk, je v povezavi s skupnim bojem pripeljalo do demedikalizacije istospolne usmerjenosti ter širitve družbenega prostora in družbene zavesti. Hkrati je to novo razumevanje odločilno vplivalo tudi na začetek političnega aktivizma kitajskih lezbijk in gejev.⁷

⁷ Zgodovina političnega aktivizma skupnosti LGBT na Kitajskem ni predmet pričujočega članka, kajti ti

Seksolog Gao Caiqin 高彩芹 je v svoji knjigi z naslovom *Xing yu rensheng* 性于人生 (*Spol in človeško življenje*) leta 1989 zapisal, da je »homoseksualnost duševna motnja, ki se je ne da samonadzorovati in kot taka grozi redu v družbi, spodbija zdravje mladih in uničuje družbeno harmonijo« (Liu, 1991: 34).

Psiholog Gan Lin⁸ je bil leta 1993 gost v radijski oddaji »*Jinye bu shefang!*« 今夜不设防 (*Nocoj se ne branim!*), ki je pozneje postala naslov njegove knjige. Povedal je, da »zdravstvene razloge za homoseksualnost še vedno raziskujejo. Svetoval je, naj se otroke vzgaja v zavesti o pravilni spolni identiteti, kajti le tako je mogoče preprečiti homoseksualnost.« (Liu, 1991: 35)

Leta 1987 je vodilni kitajski forenzični psihiater, dr. Zheng Zhanbei⁹, izjavil, da je: »homoseksualnost uperjena proti družbeni etiki, saj ovira družbeno varnost in škoduje fizičnemu in duševnemu zdravju mladih; zato bi morala biti kriminalizirana« (ibid).

Leta 1993 pa je bila v časopisu *Beijing wanbao* 北京晚报 istospolna usmerjenost označena kot sinonim za umazanijo, grdoto in abnormalnost (ibid: 32).

Eden najbolj priznanih kitajskih sociologov in seksologov, Liu Dalin 刘达临, je v svojih knjigah *Xing ziyou pipan* 性自由批判 (*Kritika svobodne seksualnosti*) iz leta 1988 in *Xing shehuixue* 性社会学 (*Sociologija spola*) iz leta 1989 opredelil istospolno usmerjenost kot »odklon od normalne človeške biološke in psihološke narave«. Zapisal je tudi, da so »življenja homoseksualnih ljudi gnusna, neizobražena in nezmožna ohranjati duševno zdravje ter sodelovati v delovnem procesu« (Liu Dalin, 2004: 35). Tudi on je izjavil, da bi morala družba te ljudi kaznovati. Večina uglednih knjig o duševnem zdravju in patologiji je definirala istospolno usmerjenost kot seksualno in patološko perverzijo (ibid).

Glavna tema akademskih razprav o istospolni usmerjenosti je bila iskanje razlogov zanjo v otroštvu, ki naj bi »normalnega« otroka spremenili v homoseksualca.

Zaradi razširjenosti predsodkov in nerazumevanja in zaradi prevlade zastarelih psihoanalitičnih paradigem ter heteroseksističnega diskurza o istospolni usmerjenosti so kitajski geji in lezbijke izkusili sram, občutek krivde in sovraštvo do sebe. Njihova samopodoba je bila izjemno nizka. Družbeni pritisk na geje in lezbijke je bil tako velik, da jih je veliko samih poiskalo zdravniško pomoč.

Na simpoziju o problemih vrednotenja istospolne usmerjenosti v sodobni Kitajski, ki ga je leta 2007 v Pekingu organizirala kitajska gejevska organizacija Aibai, je o svoji izkušnji procesa t. i. »zdravljenja« pripovedoval gej iz Pekinga, star 33 let:

Po zdravniško pomoč sem se zatekel, ker nisem več zdržal. Hotel sem se spremeniti, ker sem se gnusil samemu sebi. Dvakrat sem že poskušal narediti samomor. »Zdravljenje« je bilo grozljivo boleče. Zaradi elektrošokov imam še danes posledice s koncentracijo. Sama stvar je bila na začetku videti tako, da so mi dali neka zdravila, od katerih mi je bilo strahotno slabo in po njih sem ves čas bruhal. Medtem so mi predvajali pornografske filme, na katerih so spolno občevali moški. Ta terapija je potekala trikrat na teden in ker po treh mesecih ni bilo nič »bolje«, so poskusili z drugo, elektrošoki. Tudi ta ni ničesar spremenila, zato sem vse skupaj opustil. (Gao, 2007)

Boj za demedikalizacijo se je začel z aktivnim sodelovanjem med akademiki, aktivisti za boj

procesi so preveč kompleksni in raznoliki, da bi jih bilo mogoče opisati v okviru prostora, ki je na voljo.

Za podroben opis te zgodovine gl. Sernelj, 2008, zlasti poglavji 5. in 6. (str. 58–88).

⁸ V uporabljenem viru niso bile navedene pismenke.

⁹ V uporabljenem viru niso bile navedene pismenke.

proti aidsu ter geji in lezbijkami. Glavni v vrstah akademikov so bili Li Yinhe 李银河, ena prvih kitajskih sociologinj in danes velika borka za pravice istospolno usmerjenih,¹⁰ ki je doktorirala na univerzi v Pittsburgu (ZDA); zdravnik dr. Zhang Beichuan 张北川 in profesor filozofije, dr. Qiu Renzong 秋仁综.

Li Yinhe je s svojim možem Wang Xiaobojem 王小博 leta 1992 naredila prvo specializirano študijo (intervjuji) o gejih v Pekingu, ki jo je objavila v knjigi *Tamen de shijie 他们的世界 (Njihov svet)*. V njej dokazujeta, da istospolne usmerjenosti ne bi smeli obravnavati niti kot bolezen niti kot perverzijo ali nemoralno vedenje. V njunem obravnavanju vprašanj o vzrokih za istospolno usmerjenost pa je še vedno čutili prisotnost dihotomije »mi in oni« (heteroseksualci in homoseksualci), kar je v krogih lezbičnih aktivistk naletelo na ostro kritiko. (Li, 1992: 35).

Čeravno je vlada s cenzuro in policijskim nadzorom onemogočala in prepovedovala pozitivni razvoj v prikazovanju istospolne usmerjenosti, saj se je bala, da jo bo tako promovirala, je leta 1998 Li Yinhe vseeno uspelo objaviti knjigo z naslovom *Tongxinglian ya wenhua 同性恋亚文化 (Subkultura istospolne usmerjenosti)*, v kateri sicer še vedno ohrani poglavje o razlogih za istospolno usmerjenost, vendar pa samo delo pomeni korak naprej, ker razpravlja o gejih in lezbijkah kot o družbeni skupini. Obravnava tudi politiko queer in dela Foucaulta (Chou, 2000: 132).

Zhang Beichuan 张北川, profesor na medicinski fakulteti v Qingdaotu (青島), je leta 1994 napisal knjigo z naslovom *Tongxing'ai 同性爱*, kjer je znotraj standardiziranega pojmovanja istospolni usmerjenosti (*tongxinglian 同性恋*), besedo *lian 恋*, ki je takrat veljala za vrsto obsedene ljubezni, zamenjal z besedo *ai 爱*, ki je veljala za vzvišeno ljubezen. S tem je hotel poudariti, da istospolna usmerjenost ni niti bolezen niti nemoralnost:

第一，同性爱不是道德问题，不应歧视，谴责和打击同性恋者。第二，同性爱不是疾病。现代科学已经证实，同性爱是疾病的学说是错误的。

Prvič, istospolna ljubezen ni vprašanje morale. Istospolno usmerjenih se ne sme diskriminirati, obsojati in napadati. Drugič, istospolna ljubezen ni bolezen. To je današnja znanost že potrdila in tisti strokovnjaki, ki menijo, da je bolezen, se motijo. (v Liu, 2004: 42)

Zhang Beichuanova raziskava iz leta 1998, v kateri je intervjuval 422 gejev, je pokazala, da je 12,5 odstotka vprašanih menilo, da so postali geji skozi socializacijo; 30 odstotkov pa, da je homoseksualnost prirojena; 30 odstotkov jih je že poiskalo zdravniško pomoč; 32 odstotkov jih je menilo, da sta bi- in homoseksualnost nenormalni; 28 odstotkov jih je imelo močno željo po samomoru; 10 odstotkov jih je že poskusilo narediti samomor (Liu, 2004: 37).

Marca leta 1998 je Zhang v sodelovanju z drugimi akademiki ustanovil časopis z naslovom *Pengyou 朋友 (Priatelji)*, prvi periodični časopis o istospolni usmerjenosti, ki je bil ustanovljen pod okriljem *Beijing renmin daxue* 北京人民大学 (Ljudske univerze v Pekingu). Zhang je imel stalen stik z več sto geji in lezbijkami, kar ga je spodbudilo, da je postal vnet branilec za njihove pravice. Objava njegovega kontaktnega naslova v tem časopisu je številnim lezbijkam iz provinc, ki sploh niso vedele, da obstajajo tudi druge ženske, ki tako čutijo, omogočila, da so prek njega navezale stik druga z drugo. To je odigralo pomembno vlogo pri povezovanju kitajskih lezbijk.

Oba akademika sta naredila velik premik na področju družbenega položaja kitajskih gejev

¹⁰ Li je leta 2001 poskusila predstaviti predlog o legalizaciji istospolnih porok na državnem ljudskem kongresu, vendar ji ni uspelo, ker je po zakonu treba zbrati podporo 30 delegatov, da predlog sploh pride v obravnavo na kongresu. Isto je poskusila še v letih 2003 in 2006, vendar za zdaj še neuspešno (Li, 1992: 88).

in lezbijk, a vseeno je v njihovih delih prisoten heteroseksističen diskurz. Poleg tega ne smemo prezreti dejstva, da je Zhangovo delo podpirala kitajska vlada predvsem zato, ker je bil aktiven bореc proti okužbi z virusom HIV v državnih in mednarodnih organizacijah. Na tem mestu je treba poudariti tudi, da so bile kitajske lezbijke ravno zaradi kampanje proti aidsu v primerjavi s kitajskimi geji v deprivilegiranim položaju, saj jim nacionalne in mednarodne organizacije niso dodeljevale finančnih sredstev za boj proti aidsu.

He Xiaopei 河小培, ena prvih in glavnih pekinških lezbičnih aktivistk, je takole komentirala delo obeh akademikov:

Na Kitajskem so nekateri strokovnjaki javno objavljali svoje raziskave, ki so jih delali o homoseksualcih. Zhang Beichuan, profesor na medicinski fakulteti v Qingdaotu, je izdal revijo o homoseksualnosti, ki se je imenovala *Prijatelji* (*Pengyoumen* 朋友们). V prvi številki je izšel članek z naslovom *Homoseksualci so tudi ljudje*, ki naj bi govorila v prid homoseksualcem. Enkrat smo s skupaj s tridesetimi prijatelji debatirali o tej reviji. Veliko homoseksualcev je bilo zelo veselih, da imajo končno to revijo, in nekateri so bili zelo hvaležni, da so obravnavani kot človeška bitja. Drugi so menili, da gre za diskriminacijo. Nekateri strokovnjaki so pisali knjige o homoseksualcih, na primer Li Yinhe, ki je napisala knjigo *Njihov svet* (*Tamen de shijie* 他们的世界). Kakorkoli, obravnavati homoseksualce, kot da so »tudi ljudje« in jih imenovati »oni«, heteroseksualce pa »mi«, je diskurz heteroseksualne hegemonične kulture. (Chou, 2000: 9)

Qiu Renzong 邱仁宗, profesor filozofije, je bil prav tako ključen akademik v kulturnem in družbenem razvoju kitajskih gejev in lezbijk. Od 2. do 4. decembra 1994 je profesor Qiu v imenu Akademije za družbene znanosti Kitajske organiziral prvi javni simpozij o gejih in lezbijkah na Kitajskem. Na njem je sodelovalo 50 akademikov in lezbijk ter gejev. Na koncu simpozija so objavili manifest *Mnenja in predlogi glede aidsa in homoseksualnosti*, ki je poudarjal »normalnost« istospolne ljubezni in družbene krivice, ki jo povzroča diskriminacija gejev in lezbijk (Chou, 2000: 132).

V intervjuju, ki ga je s profesorjem Qiujem naredil Chou leto dni pozneje, je prof. Qiu zanimivo utemeljil nesmisel diskriminacije istospolno usmerjenih oseb na Kitajskem:

Trenutno je Kitajska soočena z velikanskimi problemi glede nadzora reprodukcije. Ljubezen med istospolnimi partnerji je zelo učinkovita, naravna metoda nadzorovanja čezmerne rasti populacije. Nečloveško je, da se geje in lezbijke sili v poroko. To se čisto konča s človeškimi tragedijami in celo s samomori. Če bi se jih pustilo, da bi ostali samski, bi bila to najbolj naravna rešitev zanje in za vso državo. Politika enega otroka je uperjena proti konfucijanskemu idealu, ki nam narekuje, naj produciramo čim več moških potomcev, da bi se ohranila moška družinska linija. Zakaj torej sploh še povežujemo seksualnost z reprodukcijo?

Wan Yanhai 万延海, aktivist v boju proti aidsu, ustanovitelj prvega AIDS SOS telefona, voditelj prve raziskave o razširjenosti aidsa med geji, ustanovitelj skupine za promocijo zdravja za geje in organizator kampanje za izobraževanje o nevarnosti in preventivi pred aidsom, se je s svojo ekipo ves čas boril za demedikalizacijo istospolne usmerjenosti. Ker je imel močno

zaledje ministrstva za zdravje, je lahko posredno vplival na najvišje vladne organe.¹¹

»Velik vladni skok naprej« na poti k demedikalizaciji se je zgodil 30. maja 1998, ko je *Renmin ribao* 人民日报 (*Ljudski dnevnik*), uradni časopis komunistične stranke, na tretji strani objavil članek z naslovom *Nemčija je sprejela zakon, ki odpravlja vse nepravilne zakone nacističnega sodišča v korist žrtev*, v katerem navaja, da je Hitler po prevzemu oblasti leta 1933, namesto da bi utrdil naci-fašistični režim, sprožil kruta merila za zatiranje vseh protihitlerskih elementov in drugih ljudi, vključno z istospolno usmerjenost. To je bil ključen razlog za to, da je kitajska komunistična stranka odobrila pozitivna poročila o istospolni usmerjenosti (prim. Chou, 2000:133). Morda zato ni naključje, da je ravno 20. aprila 2001 (obletnica Hitlerjevega rojstva) kitajska psihiatrična zveza istospolno usmerjenost umaknila s seznama duševnih bolezni, saj si komunistična stranka ni mogla privoščiti, da bi njena stališča ali ukrepe primerjali z ukrepi nacističnega 3. rajha.

Zal pa je črtanje s seznama duševnih bolezni pravzaprav pomenilo le deklasifikacijo iz duševne motnje v nekakšno »krizo identitete« in še vedno pomeni družbeni problem. Vlada je sicer demedikalizacijo podprla, vendar je izrecno poudarila, da istospolne usmerjenosti ne podpira. Tudi nekateri vplivni akademiki še vedno aktivno podpirajo diskriminacijo gejev in lezbijk s tem, da v svojih strokovnih delih istospolno usmerjenost še vedno prezentirajo kot psihično bolezen in perverzijo. Eden teh je tudi prej omenjeni sociolog Liu Dalin, ki svoj odnos do istospolne usmerjenosti opiše takole:

但是，世界上的事情总有，对有些人来说，他们的性对象不是异性而是同性，不是人而是物，或不是活人而是死人。他们的性活动方式不是通常的拥抱，接吻，爱抚，性交，而是采取一些怪异的方法。对于这种现象，可统称为非常态性行为。

Ampak, na svetu obstaja marsikaj. Za nekatere ljudi velja, da objekt njihove erotične želje ni oseba nasprotnega, temveč oseba istega spola. Za druge zopet ta objekt ni človek, temveč žival. In za nekatere to ni živ človek, temveč mrtvec. Njihova spolna aktivnost ni normalno objemanje, poljubljanje in ljubezenski akt, ampak privzemajo neke bizarne, groteskne metode. Ta fenomen lahko na splošno označimo kot perverzno spolno vedenje. (Liu, 2007: 351)

Torej, z drugimi besedami, Liu istospolno usmerjenost enači s sodomijo in nekrofilijo.¹²

Sklep

Razprava o priznavanju istospolnih seksualnih praks se je torej na Kitajskem v veliki meri odvijala na precej čuden način, zlasti ko je šlo za individualistično kritiko vprašanja istospolne

¹¹ Wan je z vztrajnim prizadevanjem dosegel, da je kitajska vlada resno vzela problem aidsa, saj je bilo po podatkih iz leta 1995 obolelih več kot milijon ljudi. Prav zato mu je bilo omogočeno delovati na področju izobraževanja in promoviranja preventive. S tem si je zagotovil pozornost in moč besede, kar je odigralo pomembno vlogo pri demedikalizaciji.

¹² Skrb zbujajoče je, da so knjigo s takšno kategorizacijo istospolne usmerjenosti sploh objavili. Glede na to, da je pretežna vsebina knjige posvečena zgodovini spola na Kitajskem, se poraja vprašanje, kdo so bili njeni recenzenti. Še bolj čudno pa je, da je bila izdana v Šanghaju, kjer ima gejevska in lezbična »scena« najdaljšo zgodovino javnih aktivnosti na Kitajskem. Poleg tega je Liu leta 2004 izdal dve knjigi z isto vsebino, a ju je drugače naslovil. Eno je izdal v Pekingu pod naslovom *Raziskava o homoseksualnosti na Kitajskem*, drugo pa v Taibeju (Tajvan) pod naslovom *Kulturna zgodovina spola na Kitajskem*.

usmerjenosti in identitete. Seveda pri tem ne moremo mimo dejstva, da so akademiki podaljšana roka državne in politične oblasti, da soustvarjajo in reproducirajo ideologije, ki so idejno in aksiološko vezivo vsake »urejene družbe«. Toliko pomembnejšo vlogo so pri tem igrali posamezniki in posameznice, ki so se poskušali vprašanju istospolnih seksualnih praks in vprašanju družbenega položaja lezbijk in gejev približati z vidika, ki poskuša preseči to politično pogojeno povezavo med znanjem in oblastjo.¹³ Številni med njimi so pri tem postavili na kocko svojo kariero in svojo »moralno-politično neoporečnost«. Njihovo delo ocenjujem kot izjemno pogumno; v njem ne vidim zgolj sive teorije, temveč ga dojemam kot plod resnične človeške integritete. Četudi je pri tem šlo samo za redke posameznike, pa je bil njihov vpliv na določene pozitivne spremembe v položaju kitajskih gejev in lezbijk izjemno pomemben.

Iz intervjujev, ki sem jih v Pekingu poleti leta 2007¹⁴ naredila s pekinškimi lezbijkami, pa je razvidno, da sta bili dekriminalizacija in demedikalizacija šele začetek, ki je sprožil dejanski aktivizem kitajskih gejev in lezbijk.

Največji pritisk danes namreč ni več pravno legalni status istospolne usmerjenosti, temveč problemi, povezani z ožjimi družbenimi skupnostmi, predvsem z družinami.

Literatura

- CHOU, SHAN-WAH (2000): *Tongzhi: Politics of same-eroticism in Chinese societies*. Binghamton, NY: Harrington Park Press.
- DIKÖTTER, FRANK (1995): *Sex, Culture and Modernity in China*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- FANON, FRANTZ (1967): *Black Skin, White Mask*. New York: Grove Press.
- GAO, LIN (2008): 关于同性恋与法律 *Guanyu tongxinglian yu falü (Homoseksualnost in pravo)*. Dostopno na: <http://www.aibai.com> (15. julij 2008).
- KRISTOF, DAN (1990): Curing Homosexuals in China. *San Francisco Chronicle* 31. januar: 7–8.
- LES+ 拉拉新闻关键词 (KLJUČNE BESEDE IZ LEZBIČNIH NOVIC ZA LETO) (2006). (7): 90–91. Beijing.
- LI YINHE in WANG XIAOPO (1992): 他们的世界 *Tamen de shijie (Njihov svet)*. Taiyuan: Shanxi shehui chubanshe.
- LIU DALIN 刘达临 (2004): 中国同性恋研究 (*Raziskava o kitajski homoseksualnosti*). Beijing: Zhongguo shehui chubanshe.
- LIU DALIN 刘达临 (2007): 中国性文化史 (*Kulturna zgodovina spola na Kitajskem*). Shanghai: Dongfang chuban zhongxin.
- SANG TZE-LAN D. (2003): *The emerging lesbian – Female Same – Sex Desire in Modern China*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SERNELJ, TEA (2008): *Družbeni in politični aktivizem pekinških lezbijk od 1995 do 2007*. Diplomsko naloga. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

¹³ Tukaj velja omeniti predvsem Li Yinhe in Zhang Beichuana.

¹⁴ Glej diplomsko delo: Sernelj, Tea (2008): *Družbeni in politični aktivizem pekinških lezbijk od 1995. do 2007. leta*.

Tajvan–Kitajska: gordijski vozle ostaja zavezan

Abstract

Taiwan-China: The Gordian Knot Stays Tied

Separated historical, geographical, economic, political, and social processes on the two sides of the Taiwan Strait have formed two entirely different political, economic and cultural entities. However, up to now, the governments in Beijing and Taipei have not yet found a common language regarding the questions related to Taiwan's sovereignty. Whereas for the government in Beijing, Taiwan is an inalienable part of the People's Republic of China, the government of the Republic of China who has actually been ruling Taiwan for almost 70 years, regards it as a sovereign, independent country. How to find a manageable political consensus that would please both parties remains a key question. The present article will outline the recent dynamics and illuminate the obstacles on the road toward long-term peace and stability in the Taiwan Strait.

Keywords: Taiwan, Republic of China (ROC), People's Republic of China (PRC), integration, identity

Saša Istenič, Ph.D., is Assistant Professor at the Department of Asian and African Studies at the University of Ljubljana, founder and a director of the Taiwan Research Center in Slovenia, a board member of the European Association of Taiwan Studies (EATS), and a member of the Advisory Board of the European Research Center on Contemporary Taiwan (ERCCT). (sasa@tajvan.si)

Povzetek

Ločeni zgodovinski, geografski, gospodarski, politični in družbeni procesi na obeh straneh Tajvanske ožine so izoblikovali dve povsem različni politični, gospodarski in kulturni entiteti. Do danes vladi v Pekingu in Tajpeju še nista našli skupnega jezika glede rešitve vprašanj, povezanih s tajvansko politično neodvisnostjo. Medtem ko je za vlado v Pekingu Tajvan neodtujljiv del ozemlja Ljudske republike Kitajske, pa je za vlado Republike Kitajske, ki mu dejansko tudi vlada že skoraj 70 let, Tajvan povsem neodvisna in suverena država. Kako najti ustrezen politični konsenz, ki bo zadovoljiv za obe strani, še naprej ostaja ključno vprašanje. Pričujoče besedilo bo podalo vpogled v dinamiko odnosov med sptima stranema ter osvetlilo ovire na poti do dolgoročne stabilnosti in miru v Tajvanski ožini.

Ključne besede: Tajvan, Republika Kitajska (RK), Ljudska republika Kitajska (LRK), integracija, identiteta

Saša Istenič je docentka na Oddelku za azijske in afriške študije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Je ustanoviteljica Tajvanskega raziskovalnega centra v Sloveniji, članica upravnega odbora Evropske zveze za tajvanske študije (EATS) ter članica svetovalnega odbora Evropskega raziskovalnega centra za sodobni Tajvan (ERCCT). (sasa@tajvan.si)

Uvod

Odnosi med Tajvanom in Kitajsko¹ so izjemno kompleksni in še danes ostajajo vse prej kot stabilni, čeprav je taktiko konfrontacije z menjavo vlade v Tajpeju leta 2008 zamenjala taktika adaptacije in zblíževanja z vlado v Pekingu. Iskanje kompromisa glede vprašanja političnega statusa Tajvana je podobno iskanju šivanke v kopici sena in zahteva precejšnjo mero potrpežljivosti. Obstoj dveh ločenih kitajskih držav, ki se med seboj ne priznavata, je zagotovo eden najbolj bizarnih političnih preostankov hladne vojne. Pomembna strateška lega Tajvana v križišču pomorskih trgovskih poti in v stičišču dveh meja je usodno zaznamovala njegovo preteklost in prav tako kroji njegovo prihodnost.

Tajvan, ki leži približno 160 kilometrov vzhodno od kitajske obale, se geopolitično umešča obenem kot najbolj vzhodno ozemlje, s katerega bi Kitajska lahko varovala svoje interese v Tihem oceanu in tudi kot najbolj zahodna strateška točka v tihooceanski otoški verigi, ki zaobjema Japonsko in Filipine. Za vlado v Pekingu Tajvan ostaja še zadnje ključno ozemlje, ki mora čim prej preiti pod legitimno okrilje Ljudske republike Kitajske (*Zhonghua Renmin Gongheguo* 中華人民共和國, LRK).

Odnosi s Tajvanom so izjemno pomembni predvsem zaradi treh dejavnikov. Prvič, obstoj *de facto* neodvisnega Tajvana je za Peking opomin na nedokončano državljansko vojno in simbolizira kitajski neuspeh razširitve oblasti Komunistične partije (*Zhongguo Gongchandang*, 中國共產黨, KPK) v vse regije, nad katerimi si lasti ozemeljske pravice. Drugič, pomembna vloga ZDA v odnosih med Kitajsko in Tajvanom opozarja Peking na kitajsko dovtetnost za zunanje vplive in ga opominja na boleče obdobje nepravilnih sporazumov, sklenjenih v 19. in 20. stoletju. In tretjič, prihodnost Kitajske same je močno povezana z razpletom vprašanja političnega statusa Tajvana. Namreč, z uspešno izpeljavo miroljubne združitve bi Kitajska nedvomno postala svetovna gospodarska in politična velesila. Z nasilno priključitvijo pa bi se ne le uničila blaginja Tajvana, temveč bi se porušilo tudi miroljubno mednarodno okolje, ki pogojuje gospodarski razvoj Kitajske same. Omajana stabilnost kitajske družbe pa bi bila za režim KPK izjemno tvegana. Čeprav bi bil vojaški poseg zadnja možnost, pa le-ta še zdaleč ni izključena. Peking še vedno ni preklical namere po uporabi vojaških sredstev, če bi ocenil, da se Tajvan odmika od smeri, ki vodi k združitvi.² Kitajska vojska vidno krepi svojo ofenzivno strategijo in na svoji obali ohranja več kot 1500 balističnih raket, katerih doseg krije celoten Tajvan. Ravno zato pa Tajvanska ožina še danes velja za eno najnevarnejših žarišč na svetu, kjer lahko izbruhne vojna z neslutnimi razsežnostmi.³ Dolgoročni obstoj trenutnega stanja, v katerem Tajvan uspešno ohranja *de facto* suverenost in neodvisnost, za Kitajsko pač ni zaželen cilj, saj je vzor preostalim predelom Kitajske, kjer partiji še ni uspelo popolnoma zadušiti teženj po večji avtonomiji. Tako je Tajvan bistven element pri ohranjanju partijske legitimnosti. Vse to so ključni dejavniki, zaradi katerih Tajvan do danes ostaja na samem vrhu seznama političnih ambicij vlade v Pekingu.⁴

¹ Ime »Tajvan« se nanaša na Republiko Kitajsko (RK), »Kitajska« pa na Ljudsko republiko Kitajsko (LRK). Za zapis kitajskih imen in terminov so uporabljene tradicionalne kitajske pismenke standardne kitajščine, ki predstavljajo uradno sprejeto pisavo na Tajvanu ter njihova latinična transkripcija v pinyinu.

² Leta 2005 je kitajska vlada celo sprejela zakon, ki upravičuje uporabo vojaške sile nad Tajvanom (t. i. Protiodcepi-
tveni zakon *Fan Fenlie Guojiafa* 反分裂國家法).

³ Za podrobno analizo dejavnikov, ki vplivajo na kitajske odločitve glede realizacije vojaškega posega in pregled mo-
gocih scenarijev v primeru vojne s Tajvanom glej npr: Scobell, 2011: 1–222; Cliff, Saunders in Harold, 2011: 1–171; Mearsheimer 2013: 1–25.

⁴ Glej npr. nedavno uradno izjavo Pekinga: *Xi's comments show mainland's good faith to Taiwan: spokesman*. Taiwan Affairs Office of the State Council PRC (國務院台灣事務辦公室). Dostopno na: http://www.gwytb.gov.cn/en/SpokespersonRemarks/201405/t20140515_6164341.htm (14. maj 2014).

Sodobni Tajvan: *de facto* suverena država s številnimi imeni, a z edinstveno identiteto

Tajvan v svojem nezavidljivem položaju države s posebnim političnim statusom in uradnim imenom Republika Kitajska (*Zhonghua Minguo* 中華民國, RK), ki jo v mednarodni skupnosti trenutno priznava zgolj 22 držav sveta,⁵ postaja zaradi čedalje večje in močnejše vloge Kitajske v svetu upravičeno vedno bolj zaskrbljen. Čeprav LRK in RK že 65 let delujeta kot povsem ločeni politični entiteti, ki legitimno vladata vsaka svojemu ozemlju in prebivalcem na levi oziroma desni strani Tajvanske ožine, pa vlada v Pekingu še vedno obravnava Tajvan zgolj kot eno od provinc LRK in ne kot suvereno samostojno državo, nad katero ima oblast in jurisdikcijo izključno vlada RK. Argumentira, da je vlada LRK od leta 1949 pravna naslednica vlade RK, ki za Peking uradno ne obstaja več. Realnost pa je, da je RK na Tajvanu danes še kako obstoječa in funkcionalna kljub svojemu zapletenemu političnemu statusu. Ima svojo ustavo, dobrih 23 milijonov prebivalcev, ki demokratično volijo svojo vlado in predsednika, poslujejo v lastni valuti in potujejo v večino držav sveta brez vizuma s potnim listom, na katerem je poleg državnega grba in uradnega imena »*Republic of China*« natiskano tudi ime »*Taiwan*«. Tajvan tudi dejansko izpolnjuje vse štiri pogoje po konvenciji iz Montevidea, ki definirajo obstoj države: ima stalno prebivalstvo, definirano ozemlje, efektivno oblast ter je sposoben vstopati v odnose z drugimi državami.⁶

Če ne bi bilo groženj Kitajske, bi se Tajvanci o prihodnosti svoje domovine najverjetneje že zdavnaj opredelili z referendumom. Tako kot so temeljno pravico naroda po samoodločbi izkoristili že številni narodi, tudi Slovenci, ko smo se konec leta 1990 odločali o tem, ali bi še želeli ostati del federativne Jugoslavije. To bi bila za prebivalce Tajvana vsekakor najbolj zaželeno rešitev problema, saj bi jim dala možnost, da se sami opredelijo o tem, ali se želijo združiti z LRK ali pa bi se raje znebili imena »Republika Kitajska«, ki ga še naprej veže s celino, in svoji domovini nadeli novo ime »Republika Tajvan«. Namreč prav paradokсно je, da je vlada v Tajpeju še vedno »prisiljena« vztrajati pri okoreli ustavi, sprejeti leta 1946 v Nanjingu, ki opredeljuje suverenost RK nad ozemljem celotne Kitajske vključno z ozemljem LRK, ki uradno imenuje »*Celina (Dalu)*大陸«. Sprememba ozemeljskih meja v ustavi, ki bi začrtala meje območju, nad katerim ima vlada RK tudi dejansko oblast, pa bi pomenila unilateralno deklaracijo *de jure* odcepitve Tajvana in neodvisnosti od Kitajske in bi nemudoma sprožila vojno, saj bi Peking vsak tak poizkus revizije ustave obravnaval kot separatizem.⁷ Predsednik Li Denghui (李登輝) je bil prvi tajvanski predsednik, ki je leta 1991 v ustavo vnesel ključna dopolnila, ki so omejila administrativno upravo RK na ozemlje Tajvana (s pripadajočimi otoki) ter priznala legitimnost vlade v Pekingu nad ozemljem LRK.⁸ Pred tem je namreč vlada v Tajpeju uveljavljala svojo suverenost nad ozemljem LRK in označevala Tajvan kot provinco RK. Z ustavnimi dopolnili je Li želel ustvariti pravnoformalno podlago za opredelitev Tajvana kot države, ločene od Kitajske, vendar pa njegova »teorija dveh držav« (*liangguo lun* 兩國論) zaradi prevelikega pritiska ni doživela srečnega epiloga. Vlada se je morala zaobljubiti načelu »ene Kitajske« in stari politični usmeritvi Kitajske nacionalne stranke (*Zhongguo guomindang* 中國國民黨, KNS) (Wu, 2011: 58–62; Su, 2009: 73–88). Prav tako je Lijev naslednik iz opozicijske Demokratsko napredne stranke (*Minzhu jinbudang* 民主進步黨, DNS), Chen

⁵ Kitajska vlada namreč ne dopušča, da bi neka država imela sklenjene diplomatske vezi tako z LRK kot z RK. Posledično tako večina držav priznava samo vlado LRK v Pekingu, medtem ko s Tajvanom vodi neformalne odnose in sodeluje predvsem na gospodarskem in kulturnem področju.

⁶ Prvi člen Konvencije iz Montevidea o pravicah in dolžnostih držav, sprejete 26. decembra 1933.

⁷ Glej Protiodcepitveni zakon (op. 2).

⁸ Člen 10. ustavnega dopolnila Republike Kitajske iz leta 1991.

Shuibian (陳水扁) še bolj vneto iskal možnosti za sprejetje nove ustave, ki bi bolj ustrezala dejanskemu stanju. Leta 2007 je stranka DNS sprejela resolucijo, s katero je razglasila, da je ključen cilj stranke kreiranje »normalne države«, »rektifikacija imena 'Tajvan'« ter »nova ustava v najkrajšem mogočem času« (*Zhengchang guojia jieyiwen* 正常國家決議文 (Resolucija o normalizaciji države), 2007). Ker pa bi za spremembo ustave Chen potreboval parlamentarno večino, predlogi niso bili uresničeni.⁹ Trenutna vlada na čelu s stranko KNS in predsednikom Ma Yingjiujem (馬英九), ki je bila izvoljena leta 2008 in ponovno leta 2012, se je v želji po izboljšanju odnosov s Pekingom in z obnovitvijo prej prekinjenih dvostranskih uradnih dialogov zaobljubila k spoštovanju t. i. *Konsenza 1992* (*jiu er gongshi* 九二共識) o obstoju samo »ene Kitajske« (*yige Zhongguo* 一個中國) in s tem izpolnila temeljni pogoj Pekinga za pristop k sodelovanju.¹⁰ Čeprav se Majeva vlada zavzema za združitev z LRK, pa nikakor ne odstopa od stališča, da pripada pravica do odločanja o prihodnosti Tajvana izključno prebivalcem Tajvana samim (ETtoday, 2014).

Splošno uveljavljene mednarodnopravne norme glede pravice naroda do samoodločbe pravzaprav dajejo Tajvanu zelo močno orodje za boj proti kitajski diplomatski ofenzivi in so tudi zelo dragocen pripomoček pri utrjevanju mednarodne podpore in tako pomenijo ključno komponento tajvanske mehke moči (glej deLisle, 2014: 265–295). Peking si pravico do samoodločbe razlaga na svoj način, predvsem pa je ta pravica zasnovana na prav tako uveljavljenem mednarodnopravnem temelju narodne suverenosti in ozemeljske celovitosti. Ravno pred kratkim so oblasti v Pekingu odločno zatrle tajvanske upe z izjavo, da se Tajvanci nimajo pravice odločati o svoji prihodnosti sami, ampak da je to odločitev, ki jo morajo sprejeti vsi Kitajci (Taiwan Affairs Office, 2014). Glede na to, da avtoritarni režim Pekinga¹¹ ne dovoljuje, da bi se 1,3 milijarde prebivalcev Kitajske lahko svobodno odločalo o političnih vprašanjih in voditeljih svoje lastne države LRK, upravičeno pa se jim zdi, da bi odločali o usodi dežele 23 milijonov prebivalcev Tajvana, je ta izjava pri Tajvancih kajpak sprožila pravi plaz neodobranja. Čeprav je bilo to dejansko zgolj že večkrat slišano pekinško stališče v drugi preobleki, sta sama direktnost in avtoritativen ton izjave med Tajvanci sprožila precejšnje vznemirjenje.¹² Osnovni problem tiči v pravnem okviru, ki ga prinaša koncept suverenosti RK nad ozemljem današnje LRK v okoreli ustavi RK. Ne gre pa le za konflikt v pravnem jeziku, temveč so zelo očitne tudi temeljne razlike med prebivalci obeh strani ožine. Ločen zgodovinski, gospodarski in družbeni razvoj pod povsem različnima političnima sistemoma je razmejil prebivalce zahodne in vzhodne strani Tajvanske ožine in izoblikoval dve povsem ločeni identiteti. Medtem ko

⁹ Čeprav je z volitvami leta 2005 DNS postala vodilna stranka v parlamentu (zakonodajni yuan), pa je še vedno prevladoval večinski glas koalicije modrih strank (predvsem strank KNS in Najprej ljudje *Qinmindang* 親民黨), ki si prizadeva za združitev z LRK.

¹⁰ Peking in Tajpej sta se sporazumela o obstoju ene Kitajske, ne pa glede definiranja le-te. Z drugimi besedami, sporazumela sta se, da se strinjata glede svojih različnih interpretacij ene Kitajske (*yizhong gebiao* 一中各表). Tako Peking kot edino zakonito predstavniko Kitajske še naprej priznava le LRK, medtem ko Tajpej v eni Kitajski definira enakopraven soobstoj tako LRK kot Tajvana.

¹¹ Za oris kitajskega političnega sistema glej vladno uradno stran: 中國政府網 *Zhongguo Zhengfu Wang* <http://www.gov.cn/>. Za pregled kršitev temeljnih človekovih pravic in svoboščin režima vlade v Pekingu glej redne letne raziskave organizacije *Human Rights Watch* <http://www.hrw.org/world-report/2014/country-chapters/china>.

¹² Glej npr.: Taiwanese to decide: KMT trio. *Taipei Times* (14. junij 2014). Dostopno na: <http://www.taipetimes.com/News/taiwan/archives/2014/06/14/2003592735>; "駁國台辦 . 朝野齊聲: 台灣未來台灣人決定" *Dajiyuan* (Epoch Times) (13. junij 2014). Dostopno na: <http://www.epochtimes.com/b5/14/6/13/n4177155.htm>. Družabna omrežja in blogi dajejo vpogled v številne komentarje, glej npr. China Smack: »'Taiwan's Future is for all Chinese to Decide'-Taiwanese Reactions«. Dostopno na: <http://www.chinasmack.com/2014/stories/taiwans-future-is-for-all-chinese-to-decide-taiwanese-reactions.html> (14. junij 2014).

Kitajska poudarja tajvansko etnično vez s Kitajsko in pojmuje obe strani kot eno družino (*Liang an yi jia ren* 兩岸一家人),¹³ pa je tajvanska identiteta zasnovana predvsem na »desinizaciji« (*qu zhongguohua* 去中國化) in zarisovanju jasnih ločnic, ki Tajvan ločujejo od Kitajske. Čeprav je po eni strani kitajska etnična identiteta zaradi lingvističnih in kulturnih podobnosti ključno vezivo, ki povezuje tajvansko in kitajsko družbo, pa obenem tudi neti najnevarnejše iskre, ki bi lahko sprožile vojno v Tajvanski ožini (glej Istenič, 2012: 52–54). Vsi ti dejavniki pa so glavni vzrok za zastoj pri medvladnih pogajanjih o političnih vprašanjih, povezanih s političnim statusom Tajvana.

Tajvanci se pravzaprav šele v zadnjih nekaj desetletjih posvečajo raziskovanju svoje lastne zgodovine in kulture, ki jo sestavljajo kultura tajvanskih staroselcev ter večinskih kitajskih imigrantov, kolonialna zapuščina Špancev in Nizozemcev, dediščina 50-letne oblasti Japoncev, kot tudi kulture številnih novih imigrantov, predvsem iz Jugozahodne Azije. Predhodni režimi so močno zapostavljali Tajvance, saj so bile ambicije tujih zavojevalcev vedno v ospredju. Tako so bili v prvi polovici prejšnjega stoletja Tajvanci prisiljeni prevzemati japonsko identiteto, velik del druge polovice 20. stoletja pa je bil posvečen krejitvi kitajske identitete in tedanjega avtoritarnega režima pod stranko KNS, katere cilj je bil premagati komunistični režim in nadaljevati oblast nad celotnim ozemljem Kitajske. Tako je bilo za Tajvance vrsto let samoumevno, da je bil poudarek izobrazbe na »Kitajski« – kitajski zgodovini, geografiji, literaturi, umetnosti itd. Šele s preklicem vojnega prava na Tajvanu leta 1987 je bila Tajvancem dana moč, da se uprejo režimu tedanje oblasti in spodbudijo proces demokratizacije in »tajvanizacije« (*bentuhua* 本土化) ter se etnično poenotijo v novi tajvanski identiteti (*xin Taiwanren* 新臺灣人).¹⁴ Z izvolitvijo prvega predsednika, rojenega na Tajvanu, Li Denghuija, so se v duhu čedalje močnejših zahtev po demokratizaciji širom sveta kot tudi na Kitajskem in Tajvanu samem, v 90. letih prejšnjega stoletja izvedle številne reforme. Med njimi tudi v šolstvu, ko je bila sprejeta uvedba novega šolskega predmeta Spoznavanje Tajvana (*Renshi Taiwan* 認識臺灣) ter izdaja novih učbenikov s poudarkom na zgodovini, geografiji in kulturi Tajvana. Z letom 2000 in prvo zmago opozicijske DNS v zgodovini Tajvana na čelu s predsednikom Chen Shuibianom je tajvanizacija dobila še večji elan. Učenje tajvanskih jezikov (*Minnanyu* 閩南語, *Kejiayu* 客家語, *Yuanzhuminzuyu* 原住民族語) je postalo del osnovnošolskega učnega načrta.¹⁵ Spreminjala so se imena ulic, medtem ko so javne institucije, ki so v svojih imenih vsebovale naziv »Kitajska« oz. »kitajski« začele prevzemati nova imena, ki so vsebovala ime »Tajvan« oz. »tajvanski«. Vendar pa, podobno kot v Sloveniji, tudi na Tajvanu vse spremembe niso preživele ponovne zamenjave oblasti, kar se je zgodilo leta 2008.¹⁶ Čeprav vodilna stranka KNS ne opušta svoje kitajske identitete, se je njeno stališče glede vodenja odnosov med Tajvansko ožino močno približalo sredini ideološkega spektra, kar je najbolj razvidno v politični obljubi »brez združitve in

¹³ Glej "中共中央总书记习近平会见中国国民党荣誉主席吴伯雄" (Generalni sekretar KPK Xi Jinping se je srečal s častnim predsednikom KNS, *Renmin Ribao* 人民日報 (14. junij 2013): 1.

¹⁴ Z namenom, da bi prekoračil različne etnične meje in politično poenotil prebivalce Tajvana, je nekdanji predsednik Li Denghui v 90. letih 20. stoletja promoviral novo tajvansko identiteto, ki vključuje vse prebivalce Tajvana, ne glede na njihov čas imigracije ali materni jezik, in tako dal velik zagon tajvanizaciji.

¹⁵ Učenje tajvanskih jezikov bo leta 2016 postalo obvezni del na novo načrtovanega 12-letnega tajvanskega nacionalnega obveznega šolskega programa.

¹⁶ Na primer, letališče »Chiang Kai-shek International Airport (中正國際機場)« se je preimenovalo v »*Taiwan Taoyuan International Airport* (臺灣桃園國際機場)«, »*Chinese Petroleum Corporation* (中國石油)« v »*CPC Corporation, Taiwan* (台灣中油)«, »*China Shipbuilding Corporation* (中國造船)« v »*CSBC Corporation, Taiwan* (台灣國際造船)«, itd. Pobudo za spremembo imena nacionalne pošte »*Chunghwa Post* (中華郵政)« v »*Taiwan Post* (臺灣郵政)« in novih znamk z natisom »*Taiwan*« namesto »*Republic of China*« pa je nova vlada na čelu z Majem in stranko KNS zavrnila.

brez odcepitve« (*butong budu*不統不獨) (Wu, 2011: 55). Trenutna vlada pod Ma Yingjiujem Tajvana v uradnem jeziku ne enači več z RK, temveč ga označuje kot območje v RK, katere ozemlje vključuje tudi območje LRK, čeprav nad njim nima oblasti. Znova se poudarjata uradno ime »Republika Kitajska« in pripadnost Tajvana širši kitajski regiji, veliko promocije pa je namenjene poudarjanju obdobja oblasti RK pred prihodom na Tajvan (1911–1949). V želji, da bi obudili zavest in etnično pripadnost kitajskemu narodu, je vlada celo objavila slogan: *Sem Tajvanec in tudi državljani Republike Kitajske* (我是臺灣人, 我也是中華民國國民 / *I am a R.O.C.er*) (Lin, 2011). Obenem si trenutna vlada prizadeva »detajvanizirati« (*qu taihua* 去臺化) šolske učbenike in učne načrte, saj naj bi bili le-ti zaradi sprememb v prejšnji vladi pristranski. Namreč, interpretacija tajvanske kompleksne zgodovine povzroča polemike tako v zgodovinopisju kot v politiki že vse od začetka oblasti RK na Tajvanu leta 1945. Nedavni primer je spor glede predlaganih regulativ Ministrstva za šolstvo za spremembe učbenikov, še posebno novih osnutkov besedila učbenikov zgodovine, ki dajejo poudarek zgodovinski povezavi med Tajvanom in Kitajsko ter bolj kritično obsojajo japonsko kolonialno obdobje (Liu, 2014: 1). S tem pa, kot menijo opozicija in številni zgodovinarji, podajajo kitajski vidik zgodovine in znova promovirajo sinizacijo (*zhongguohua*中國化). Bitka proti novim učnim načrtom še ni končana. Čeprav ni konsenza ne glede zgodovine ne glede sedanje politike do Kitajske, pa sta tako vladajoča KNS kot opozicijska DNS soglasni glede unikatne tajvanske identitete in tega, da imajo samo Tajvanci pravico, da se odločajo o prihodnosti svoje domovine.

Zaradi že omenjene okorele ustave in uradnega imena »Republika Kitajska«, ki Tajvan povezuje s širšo Kitajsko, ki je danes v mednarodni areni že povsem poistovetena z LRK, Tajvan v svetovni javnosti ostaja v njeni senci. Namreč, ravno zmeda zaradi »dveh Kitajsk« v mednarodni skupnosti povzroča nejasnosti in krepi dovzetnost za številne napačne interpretacije. Tako še danes zgodba glede poimenovanja Tajvana v mednarodni skupnosti ostaja vroča in aktualna. Za Tajvance je postalo samoumevno, da se ime »Tajvan« nanaša na ozemlje, nad katerim ima Republika Kitajska tudi dejansko oblast in ki je prevzelo njen politični pomen. Vendar pa so zaradi izolacije Tajvana v mednarodni skupnosti, ki jo načrtno povzroča pekinška politika »ene Kitajske«, Tajvanci prisiljeni, da se v svetu predstavljajo pod politično nevtralnimi imeni, ki jih vlada v Pekingu tolerira. Ti zapleteni nazivi pa so za mednarodno skupnost vse prej kot razumljivi: na primer, »Kitajski Tajpej (*Zhonghua Taipei*中華臺北)« ali pa »Ločeno carinsko ozemlje Tajvan, Penghu, Jinmen in Mazu (*Tai Peng Jin Ma gebie guanshui lingyu* 臺澎金馬個別關稅領域)«. Peking zavrača vsakršno uporabo imena Tajvan, ki bi lahko nakazovala na njegovo suverenost, pa naj bo to na političnem, gospodarskem ali kulturnem področju. Zato od tujih vlad eksplicitno zahteva, da se ob imenu »Tajvan« doda vejica in pripiše Kitajska, če že ne kar »provinca LRK«. Ime »Republika Kitajska« je seveda strogo prepovedano, saj le-ta za Peking ne obstaja. Enako je strogo prepovedano tudi predvajanje njene nacionalne himne, izobešanje zastave ali drugih nacionalnih simbolov. To dvoumje imen pa ima na mednarodni ravni za Tajvan hude posledice. Naj navedem zgolj nedavni primer, ko so množični protikitajski protesti v Vietnamu maja 2014 tajvanskim poslovnem prizadejali velikansko škodo. Namreč, v želji po maščevanju kitajski vladi zaradi njenih provokativnih ukrepov v ozemeljsko spornem območju Južnokitajskega morja so Vietnamci svojo jezo pomotoma uperili tudi v tajvanska podjetja in poslovnice v Vietnamu (BBC News, 2014). Napako je težko zameriti, navsezadnje tajvanski podjetniki letijo z letali družbe »China Airlines (*Zhonghua Hangkong* 中華航空)«, njihova destinacija pa je »Chinese Taipei (*Zhonghua Taipei* 中華臺北)«. Dejstvo je, da beseda »Chinese« v angleščini (oziroma »kitajski« v slovenščini) ne zajame sporočilne vrednosti kitajske besede »*Zhonghua* 中華«, ki zaobjema etnično-kulturne implikacije širše Kitajske in jo posledično nedvoumno loči od političnega subjekta LRK. Zaradi te bistvene nianse pa se v tujem jeziku izgubi prvotni pomen in vsakršna navedba »Kitajski Tajpej« ali »Tajvan, Kitajska« avtomatično daje občutek, da je Tajvan kitajska kolonija, ki pripada LRK. Sicer je ob nedavnem incidentu tajvansko ministrstvo za zunanje zadeve za svoje državljane nemudoma začelo tiskati nalepke z napisom v vietnamščini: »Jaz sem Tajvanec/Tajvanka, prihajam iz

Tajvana« in dopisom v angleščini: »Prihajam iz Tajvana«, da bi Vietnamcem pomagali razločiti Tajvance od Kitajcev. Žal pa so ukrepi prišli prepozno, da bi omilili že prizadejano škodo (glej Shih, 2014: 1).

Iskanje konsenza se nadaljuje

Medtem ko politični status Tajvana ostaja nerešeno vprašanje, o katerem do danes še ni bilo do konsenza, pa obstaja širše soglasje o tem, da bi potencialna vojna imela silovite posledice za stabilnost celotne regije in svetovne varnosti na splošno. Strokovnjaki, ki že vrsto let proučujejo tajvansko-kitajske odnose skozi pestro paletu metodoloških in teoretskih perspektiv, prihajajo do zelo različnih sklepov in predlogov, ki naj bi pripomogli k miroljubni rešitvi spora. Zagovorniki teorije demokratičnega miru, ki zagovarja stališče, da demokratizacija družbe pripomore k politični stabilnosti in zmanjšuje možnosti neposrednega vojaškega spopada, upajo, da bo postopna demokratizacija Kitajske pripeljala do politične integracije s Tajvanom. Privrženci neoliberalizma verjamejo, da bo ključni dejavnik pri povezavi obeh strani Tajvanske ožine gospodarska integracija. Konstruktivisti menijo, da bo intenzivnejša socializacija čez ožino tista, ki bo privedla do postopnega razvoja skupnega dojemanja realnosti in izoblikovanja kolektivne identitete, ki bo pripomogla k miroljubni rešitvi spora. Realisti pa so precej bolj pesimistični in menijo, da se bo stabilnost v Tajvanski ožini ohranila samo z ohranjanjem ravnotežja moči v regiji, ki pa se na dolgi rok ne more obnesti (glej Istenič, 2012: 47–58).

Zdaj je že videti, da gospodarska in kulturna integracija Tajvana in Kitajske njunih prebivalcev ni zblížala, temveč da se, ravno nasprotno, navkljub tesnejšim stikom psihološka distanca morda celo veča in ne manjša. Namreč, prebivalci Tajvana se čedalje bolj opredeljujejo za »Tajvance« in vse manj za »Kitajce«, kar najbolj razvidno kažejo redne javnomnenjske raziskave. Medtem ko je leta 1992 zgolj dobrih 17 odstotkov prebivalcev Tajvana o sebi menilo, da so »Tajvanci«, pa je ta delež po letu 2000 kmalu presegel 40 odstotkov in do polletja 2014 zajel mnenje več kot 60 odstotkov prebivalstva. Nasprotno se je število tistih, ki se opredeljujejo za »Kitajce«, drastično zmanjšalo, s 25,5 odstotka v letu 1992 na samo 3,5 odstotka v letu 2014. Trend rasti tajvanske identitete in upad kitajske pomeni, da Tajvanci čedalje trdneje menijo, da so povsem ločen in bistveno drugačen narod od tistega, ki živi na drugi strani Tajvanske ožine.

Zato dejansko politično zblíževanje Tajvana s Kitajsko še ni realno. Medtem ko mnogi veliko pričakujejo od mlajše generacije, pa se v mladini na obeh straneh ožine izraža izjemno močan nacionalni čustveni naboj. Na primer, ko je novembra 2013 tajvanska popularna pevka Deserts Chang (*Zhang Xuan*張懸) na svojem koncertu v Veliki Britaniji od enega izmed poslušalcev sprejela zastavo RK in jo predstavila občinstvu, je s tem zanetila pravo besedno vojno v družabnih medijih. Reakcije kitajske mladine so bile tako močne, da so ji sponzorji svetovali, naj odpove načrtovani koncert v Pekingu mesec dni pozneje (glej South China Morning Post, 2013). Zelo očiten odraz močne identitete tajvanske generacije mladih so zrcalili nedavni množični študentski protesti »sončnic« (*Taiyanghua xueyun* 太陽花學運)¹⁷, ki so spomladi 2014 zajeli tajvanske ulice in v 24 dni trajajočem gibanju za nekaj dni ohromili tudi dve ključni instituciji oblasti – zakonodajni (parlament) in izvršni yuan (kabinet).¹⁸ Tajvanska mladina je

¹⁷ Znano tudi kot študentsko gibanje 18. marca (*Sanyiba xueyun* 318學運).

¹⁸ Več kot 400.000 študentov, vključno s člani številnih nevladnih organizacij, akademiki in drugimi tajvanskimi aktivisti, se je v marcu in aprilu 2014 odločno uprlo sprejetju spornega trgovinskega sporazuma (*Haixia Liangan Fuwu Maoyi Xieyi* 海峽兩岸服務貿易協議), ki ga je Majeva vlada odobrila, ne da bi upoštevala nasprotovanje in svarila opozicije. Medtem ko vlada sporazum utemeljuje kot nujen gospodarski ukrep, ki naj bi okreplil tajvansko gospodarstvo, saj bi kitajskim vlagateljem odprl 64 sektorjev tajvanske industrije in storitev, tajvanskim pa odprl vrata v 80 sektorjev na Kitajskem, pa opozicija meni, da bo podpis sporazuma koristil predvsem večjim podjetjem ter ohromil mala in srednja

Tajpeju, Pekingu in svetu pokazala, da se je pripravljena postaviti po robu oblastem, da si ne želi režima brez posluha za ljudstvo in da ne zaupa politiki zблиževanja s Kitajsko, predvsem zaradi nepredvidljivih posledic, ki jih bo le-ta prinesla tajvanskim prebivalcem. Gibanje je zelo nazorno pokazalo, da zaupanje med Tajvansko ožino še zdaleč ni vzpostavljeno.

Čeprav si Tajvanci želijo tesnejšega sodelovanja in niti nujno ne nasprotujejo temu, da bi bili del Kitajske kot enovite države, pa zagotovo niso pripravljene žrtvovati težko pridobljenih svoboščin in postati del enostrankarskega režima KKP. Ravno zato pa bo združitev obeh strani Tajvanske ožine mogoča le takrat, ko bo Peking dokazal prebivalcem Tajvana, da jih obravnava kot sebi enakovredno družbo z lastno kulturo in identiteto ter spoštoval tajvanski politični sistem. Šele tedaj bo politični cilj ene Kitajske dejansko lahko postal realnost. Pot proti cilju pa je še zelo zahtevna in dolga. Medtem ko je trenutni kitajski voditelj Xi Jinping (習近平) izjavil, da Kitajska »podpira tajvanski družbeni sistem in način življenja« (我們尊重台灣同胞自己選擇的社會制度和生活方式) (CCTV, 2014), pa je tudi dejal, da se bo »problem politične ločitve dveh strani prej ali slej moral razrešiti, saj se ne sme prelagati z ene generacije na drugo« (兩岸長期存在的政治分歧問題終歸逐步解決，總不能將這些問題一代一代傳下去) (Xinhua, 2013). Zato bodo nadaljnji odnosi med Tajvanom in Kitajsko odvisni predvsem od tega, kako bo Peking ocenil napredovanje k političnemu cilju združitve in od same pripravljenosti vlade in prebivalcev Tajvana, da spremenijo trenutni politični status svoje domovine. Vsekakor bo za obojestranski kompromis glede politične avtonomije Tajvana potrebna velika mera diplomatske kreativnosti. Čeprav do danes že razrahljan, pa gordijski vozle še naprej ostaja zavezan. Upamo lahko le, da ne bo nasilno presekan.

Literatura

- BBC NEWS (2014): *Vietnam-China tensions: One dead in Taiwan mill protest*. Dostopno na: <http://www.bbc.com/news/world-asia-27420008> (15. maj 2014).
- CCTV (2014): 「[視頻] 習近平總書記會見連戰一行」 (Video: *Srečanje Xi Jinpinga in Lien Changaa*). Dostopno na: <http://news.cntv.cn/2014/02/18/VIDE1392722106236134.shtml> (18. februar 2014).
- CLIFF, ROGER, SAUNDERS, PHILLIP S. in SCOTT, W. HAROLD (2011): *New Opportunities and Challenges for Taiwan's Security*. RAND Corporation. Dostopno na: http://www.rand.org/pubs/conf_proceedings/CF279.html (12. julij 2014).
- ETODAY (2014): 「快訊 / 反駁國台辦. 馬英九: 台灣前途由全台灣人決定」 (*O prihodnosti Tajvana naj odločajo prebivalci Tajvana*). Dostopno na: <http://www.ettoday.net/news/20140611/366748.htm#ixzz35Xrr9sSj> (11. Junij 2014).
- ISTENIČ, SAŠA (2012): Izgradnja zaupanja v Tajvanski ožini. V *Tradicija v objemu modernosti: Stoletje kitajskega preporoda*, J. Rošker S. in N. Vampelj S. (ur.), 47–58. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut FF.
- LIN, SIHU 林思慧 (2011): 「馬辦喊 I am a R.O.Cer 既是台灣人也是中華民國國民」 *Chinese Television System CTS*, 27. julij 2011. Dostopno na: <http://news.cts.com.tw/novnews/politics/201107/201107270787581.html> (2. julij 2014).
- DELISLE, JACQUES (2014): *Taiwan and soft power: Contending with China and seeking security*. V *Political Changes in Taiwan under Ma Ying-jeou*, J. P. Cabestan in J. deLisle (ur.), 265–295. London in New York: Routledge.
- LIU, CHING-YI (2014): "Ministry setting worst example". *Taipei Times*, 12. februar 2014. Dostopno na: <http://>

podjetja, kot tudi, da bo zaradi predvidenih kitajskih investicij v otoško založniško industrijo močno ogrožena tajvanska svoboda govora. Opozicija meni, da bo sporazum okreplil gospodarsko odvisnost od Kitajske in ji s tem olajšal politično združitev, zato zahteva podrobnejšo analizo vseh posameznih točk sporazuma.

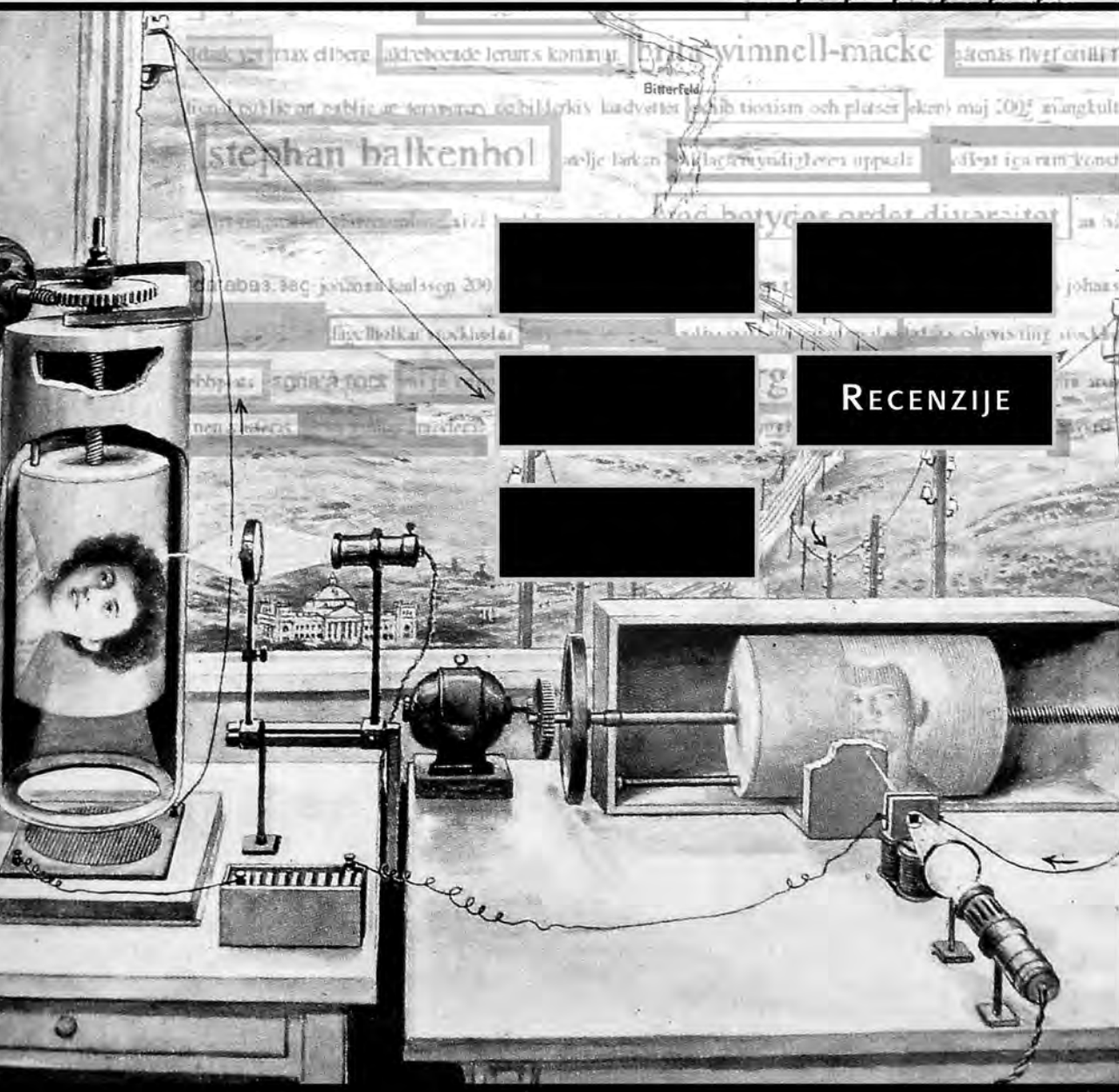
- www.taipeitimes.com/News/editorials/archives/2014/02/12/2003583299/1 (2. junij 2014).
- MEARSHEIMER, JOHN (2013): Taiwan in the Shadow of a Rising China. *Taiwan Talk* (7. december 2013).
Dostopno na: <http://rocair.twbbs.org/news/2013-12-11/Taiwan%20Talk.December%207%202013.pdf> (10. junij 2014).
- SCOBELL, ANDREW (ur.) (2011): The Costs Of Conflict: The Impact On China Of A Future War. *Strategic Studies Institute (SSI) of U.S. Army War College*, 1–222. Dostopno na: http://www.globalsecurity.org/military/library/report/2001/ssi_scobell.pdf.
- SHIH, HSIU-CHUAN (2014): "MOFA in sticky spot over Taiwan ID stickers". *Taipei Times* (16. maj 2014).
Dostopno na: <http://www.taipeitimes.com/News/front/archives/2014/05/16/2003590454> (22. junij 2014).
- SOUTH CHINA MORNING POST (2013): *Taiwan singer Deserts Chang forced to cancel China concert over flag row*. Dostopno na: <http://www.scmp.com/news/china/article/1356092/taiwan-singer-deserts-chang-forced-cancel-china-concert-over-flag-row> (14. november 2013).
- SU, QI (2009): *Taiwan's Relations with Mainland. China: A Tail Wagging Two Dogs*. London: Routledge.
- TAIWAN AFFAIRS OFFICE OF THE PRC STATE COUNCIL (2014): Sovereignty issues should be decided by all Chinese: spokeswoman. Dostopno na: http://www.gwytb.gov.cn/en/SpokespersonRemarks/201406/t20140612_6307269.htm (11. junij 2014).
- THE ELECTION STUDY CENTER, NCCU (2014): Latest Graphs of Taiwanese Core Political Attitude Trend (1992-2014/06). Dostopno na: <http://esc.nccu.edu.tw/main.php> (4. julij 2014).
- WU, YU-SHAN (2011): The evolution of the KMT's stance on the One China principle. V *Taiwanese Identity in the Twenty-first Century*, Schubert G. in Damm J. (ur.). London in New York: Routledge.
- ZHENGCHANG GUOJIA JIEYIWEN 正常國家決議文 (Resolucija o normalizaciji države) (2007). Taipei: DNS.
Dostopno na: http://www.dpp.org.tw/upload/history/20100604120114_link.pdf (2. junij 2014).
- XINHUA (2013): 「習近平總書記會見蕭萬長一行」. Dostopno na: http://www.gwytb.gov.cn/wyly/201310/t20131007_4979072.htm (6. oktober 2013).

et a report face-to-face with the police and the
agency

errord! traver... Mark...
errord! traver... Mark...
errord! traver... Mark...
errord! traver... Mark...
errord! traver... Mark...
errord! traver... Mark...
errord! traver... Mark...
errord! traver... Mark...
errord! traver... Mark...
errord! traver... Mark...
errord! traver... Mark...
errord! traver... Mark...

- Republic
- ▼
- o
- o
- o
- o
- o
- o
- o
- o
- o
- o
- o

the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words



RECENZIJJE



Nikolai Jeffs

Misli zase, delaj za vse

**BRAND, Russell (2014): *Revolution*
London: Century.**

Russell Brand je otrok samske matere iz delavske družine, alkoholik in narkoman, pa tudi radijska, televizijska in filmska zvezda, komik, ki je pred malo več kot letom zaslovel še kot zelo razvpiti agitator skrajno leve province. Potem ko je Brand uredil tematsko številko političnega tednika *New Statesman and Society*, se je konec oktobra 2013 pojavil na BBC kot gost Jeremya Paxmana in s tem zaslovel kot črna (pa tudi rdeča) politična ovca.

Paxman je eden najbolj slovitenh novinarjev BBCja. Združuje neumorno sumničavost ambicioznega tožilca z rušilno močjo verbalnega buldožerja. S pomanjkanjem ponižnega ritolizništva do sogovornikov in sogovornic je marsikatero finoso politike razkril kot puhlo politikanstvo in moralno demoliral že številne javne osebe. Nič čudnega torej, če Paxman tudi Brandu ni prizanesel.

A Brand nikakor ni klonil. Elokventno je streljal nazaj, med njegovimi političnimi pogledi so bili za Paxmana najbolj neverodostojni ti, da se ne udeležuje volitev in da drugim priporoča takisto, edina rešitev pa je revolucija, ki je sicer neizbežna. Paxman pa ni bil le, milo rečeno, skeptičen, temveč je Brandu med drugim očital, da je »zelo trivialen mož«, da se resnih tem loteva z neprimernim humorjem, vmes pa je nekaj časa gledal stran, kakor da ga Brandove verbalne vragolije dolgočasijo.

Intervju ni bil samo kontroverzen, temveč

je postal tudi zelo popularen. Do danes ima na YouTubeu malo več kot 10,6 milijonov ogledov. Toda če se je Brand dotaknil perečega duha časa, zelo razširjene zavesti o tem, da kapitalizem ne deluje, politiki so samozainteresirana klika, volitve pa farsa, je bila glavna pomanjkljivost intervjuja s Paxmanom, da Brand ni znal prepričljivo očrtati ne poti do revolucije ne kakšna naj bi bila pravzaprav postrevolucionarna družba.

Z *Revolucijo* Brand torej odgovarja tistim, ki menijo, da so njegove ideje nihilistične, populistične, zmedene, nedodelane in neuresničljive; v pisni obliki pa jih naj bi izdal zgolj zaradi svoje obsesivne potrebe po takojšnjem odmevu znotraj globalnega spektakla, ne pa zaradi iskreno želenega, dobronamernega, dolgoročnega in kolektivnega cilja totalne spremembe načina življenja, kot ga živimo tukaj in zdaj.

Vsebinsko se *Revolucija* po definicij vpisuje v vzhajajoči žanr antiglobalizacijskih manifestov, od katerih lahko, med drugimi, omenimo *Antikapitalistični manifest* Alexa Callinicos (2003), *Prihajajoča vstaja* Nevidnega komiteja (2008), *Svet, ki ga želimo* Samirja Amine (2008) in *Dvignite se!* Stepana Hessla (2010). Toda po drugi strani se Brandova knjiga od teh in od podobnih antiglobalističnih tekstov Noama Chomskega, Naomi Klein, Antonia Negrija in Micheala Hardta, Davida Graeberja in mnogih drugih, korenito razlikuje po svoji metodologiji in stilu.

V *Revoluciji* namreč Brand združuje resnobno urgentnost z vici o marsičem; digresije so rdeča nit njegove knjige. Elementi avtobiografije in literature psihološke samopomoči se križajo z klici po globalni družbeni premeni, akademski navedki so postavljeni ob bok profanemu pogovornemu jeziku ulice, proza včasih zaide v poezijo; kvaliteta, ki pride najbolj do izraza, če knjigo poslušate. Kajti Brand knjigo tako uživalsko bere, da imamo opraviti z pravcetim literarnim performansom, ki je povrh vsega odličen uvod v ta vzhajajoči žanr avdioknjig.

Ko Brand zagovarja potrebo po osebni spremembi in globalni revoluciji, njene morebitne metode ne izpeljuje samo iz svoje duhovnosti – da, da, da, Brand verjame v boga – temveč tudi iz priporočil skupin za samopomoč odvisnikom. To je tako, kakor da bi se pred ali med pisanjem *Revolucije* Brand, ki je sicer že nekaj časa povsem čist in abstinenčen, in neki povsem drugi

dimenziji srečal z karizmatičnim heroinistom in kratkotrajnim članom Situacionistične internacionale Alexandrom Trocchijem, ki je v revolucionarnem vrenju šestdesetih let 20. stoletja priporočal, da moramo postati »astronavti notranjega prostora«.

Zdi se, kot da je Trocchijeva priporočila Brand cepil na nauke anarhista Gustava Landauerja. Ta je namreč presekal enega temeljnih gordijskih vozlov anarhizma – kje začeti z revolucionarno spremembo: pri jajcu posameznika ali kuri države? – s preprostim uvidom: »Država je družbeni odnos; določen način, s katerim ljudje vzpostavljajo svoje medsebojne odnose. Uničimo jo tako, da ustvarimo novi družbeni red; tj. da vzpostavljamo drugačne medsebojne odnose.«

Vse to je Brand potem še začinil z modrostjo čuječnosti newagerskega guruja Eckharta Tollea, avtorja mednarodne uspešnice *Moč sedanjega trenutka* (1997). A resnici na ljubo se od vseh treh le Tolle pojavlja v Brandovi knjigi, ker sta osebna prijatelja.

Res je, da lahko duhovnost, ki prežema *Revolucijo*, sproži marsikatero rdečo alarmno luč, da imamo opraviti z anarhično inačico literature samopomoči, ki sta jo v ZDA popularizirala Dale Carnegie in Napoleon Hill in ki se zlahka vklaplja v ideološke projekte sodobnega kapitalizma. Gre pač za levo roko obskurantizma, ki ga sicer z desne promovira Rhonda Byrne; na splošno pa so Brandova priporočila variacije na temo tistega individualnega in družbeno škodljivega pogleda na svet, ki jo je knjigi *Smej se ali umri: kako je pozitivno mišljenje naokoli prineslo Ameriko in svet* (2010) povsem prepričljivo razsula Barbara Ehrenreich.

Misli si revolucijo, želi si revolucijo in ta bo prišla že sama po sebi na valovih blagodejnih kozmičnih vibracij, v njihovem soju bomo ožarjeni vsi božji sinovi in hčerke, ki bomo sedeli v središču vesolja ob vznožju svojega dobrohotnega stvaritelja.

Toda tovrstne alarmne lučke bi bile povsem popolnoma in nedvoumno lažne. Nasprotno, Brandovo izhodišče in sporočilo sta preprosta in neposredna. Človeška vrsta je izgubila kompas. Ne gre samo za sodobni manko družbeno kohezivnih mitov, na kar opozarja antropolog James Campbell in na katerega se med drugim sklicuje Brand. Gre tudi za to, da smo se znašli v dilemi glede na brezobzirno in ekološko nevar-

no ekspanzijo kapitalizma, ki želi vse obstoječe spremeniti v blago, dobiček in strupene odpadke: ali opustimo kapitalizem ali pa se odrečemo planetu Zemlja. Drugih alternativ ni.

Pri tem je Brand zelo specifičen in nikakor ni hipokritičen. Kot zvezdnik je obogatel in danes pripada prav tistemu enemu odstotku najbogatejšega svetovnega prebivalstva, na katerega je v obliki analitičnega orodja in mobilizacijskega gesla opozorilo gibanje Occupy. Toda Brandova kritika tega razreda – razreda, ki mu pripada! – je neusmiljena in natančno evokativna. Tako navaja britansko dobrodelno organizacijo Oxfam, da bi bilo v avtobusu s 85 najbogatejšimi ljudmi na svetu skoncentrirano več bogastva, kot ga poseduje več kot polovica, natančneje 3,5 milijard, svetovnega prebivalstva.

Brand se znotraj njihovega horizonta vendarle postavlja naproti peščici bogatunov, ki nam vladajo; postavlja se na stran stremljenj preostalih 99 odstotkov Zemljanov. Kljub temu pa se, ob prebiranju Brandove knjige, vedno znova zastavlja vprašanje, kakšne so njegove resnične motivacije? Ljudi namreč ne ocenjujemo po tem, kaj pravijo o sebi, temveč po njihovih dejanjih: je torej Brand iskren?

Brand sam opozarja na ta problem. Če bi bil reven, bi se ga dalo odpraviti, da je zagrenjen. Kajti, če ni mogoče imeti koščka pogače, zavist žene k požigu celotne pekarne. Zdaj, ko je bogat in finančno povsem neodvisen, pa je mogoče sum neverodostojnosti locirati drugam. *Revolucija* ni nič drugega kot vzvod simbolnega kapitala, s katerim je mogoče tisto praznino in bolečino, ki jo neuspešno polni potrošništvo, spolnost, alkohol in droge ter družjenje z pomembneži in pomembnicami današnjega sveta, napolniti z novo kvaliteto: s predano ljubeznijo množicam, za katere bi bil Brand novodobni mesija, najbolj enak od enakovrednih, ljubljeni vodja...

To morebitno avtoritativno pa tudi avtoritarno vlogo bi Brandu lahko zlahka pripisali tudi zato, ker je nekakšna, kot se je temu včasih reklo, svetovno-zgodovinska oseba. Ima namreč zelo razvejena poznanstva in prijateljstva. Od najbolj deklasiranih brezdomcev in narkomanov do tistih, ki vladajo z žezlom, dobički in podobo. Srečal je britansko kraljico, družil se je nepremičninskim špekulantom Donaldom Trumpom in hollywoodsko zvezdo Tomom

Cruisom; bil je zaljubljen v hčerko thatcherjanskega heroja in poslovneža Jamesa Goldsmitha. Na obisku pri njem doma je lahko pomemben lik gibanja Occupy, anarhist in antropolog David Graeber, paberkuje z razvitim ekonomistom Thomasom Pickettyem, avtorjem prodajne uspešnice *Kapital v enaindvajsetem stoletju* (2013), dokumentarist Adam Curtis je Brandov osebni prijatelj ...

Toda od Paxmanovega intervjuja do danes je Brand dodobra dodelal svoje argumente in vanje vdal nekaj pomembnih varnostnih mehanizmov. Navaja raziskavo med volilnimi abstinenti v Veliki Britaniji, od katerih jih ena tretjina želi takojšno revolucijo, 54 odstotkov misli, da *big business* dejansko vodi državo, 96 % jih pa meni, da volitve nimajo prav nobenega vpliva na upravljanje države. Vendar Brandovo sporočilo nikakor ni, kakor sam piše, »ne voli, glej pornografijo«, temveč »ne voli in zgradi si svoj sistem«.

Poudarek je na »svoj«. Povsem jasno je, da je po definiciji Brand v središču svojega lastnega življenja in idealnega družbenega sistema, toda to ni edini od vseh možnih sistemov. Nasprotno, Brand poudarja, da prihodnjo egalitarno in ekološko stabilno družbo ne bo sestavljala ena skupnost, temveč več avtonomnih in med seboj enakopravnih skupnosti. Ključno pri tem je, da se Brand odpoveduje kakršnikoli vlogi voditelja, saj je skeptičen do vseh elit, tudi postrevolucionarnih.

Kot primer tovrstne skepse vzemimo njegovo obravnavo dveh konkretnih zgodovinskih revolucij. Prva je anarhistična, natančneje anarhosindikalistična, ki se je odvijala med špansko državljansko vojno (1936–1939) in ki jo je, vsaj v anglofonskem svetu, s pričevanjem *Poklon Kataloniji* (1938) populariziral George Orwell. Druga je kubanska revolucija (1959–do danes), ki jo Brand sicer ceni; tako kot ceni eno njenih osrednjih figur, Che Guevaro. Toda kubanska revolucija je zapadla v dogmatizem in teror, glede karizmatičnih oseb, kot je Guevara, pa Brand opozarja: »Nobene heroične revolucionarne osebe ni, v katero bi lahko položili upanje, razen v nas same kot v posameznike, ki smo skupaj.« Španska revolucija torej ostaja tisti zgodovinski dokaz, da je avtentična revolucija mogoča, kajti je bila edina, vsaj s strani anarhistov, v kateri ni en vladajoči razred zamenjal drugega.

Nekateri Brandovi predlogi, kako danes sprožiti revolucijo, so na videz skromni. A če so sprva videti banalni, pa imajo daljnosežne in družbeno pozitivne in tvorne posledice. Predlaga, denimo, da opustimo vse nazive, s katerimi kitimo sebe in druge, kajti tovrstni nazivi samo reproducirajo medsebojne hierarhične odnose. Brand tudi meni, da je treba duhovnost postaviti v središče naših individualnih življenj in družbenih struktur.

Drugi Brandovi predlogi so bolj neposredno ambiciozno in ofenzivni: uvesti je treba neposredno demokracijo in decentralizacijo; napasti korporacije, nekatere preprosto ukiniti, druge spremeniti v delavske zadruge; namesto indeksa bruto družbenega proizvoda moramo najti druge kazalce za merjene uspešnosti; se soočiti z morebitnim koncem nacionalne države, samo državno oblast pa razpustiti, kjer je mogoče in jo prenesti na demokratične skupnosti. Treba je prevetriti vse globalne trgovinske sporazume, da bodo bolj naklonjeni lokalnemu in ekološkemu kmetovanju. Glavno taktično sredstvo za dosego naštetih strateških ciljev je aktivno nenasilje, državljanska nepokorščina, ki se navdihuje pri eni osrednjih oseb indijskega boja za dekolonizacijo, Mahatmi Gandhiju.

Dokončno vrednost Brandove *Revolucije* pa je najbolj oceniti z eno, za današnja aktivistična gibanja, ključno kvalifikacijo. Ko je Colin Ward v intervjuju z Davidom Goodwayom komentiral različne osebne, taktične in politične spore med anarhisti in znotraj anarhizma (*Talking Anarchy*, 2014), je Ward pronicljivo dejal, da »resno jemlje delo anarhističnega propagandista ... V očeh zunanjega sveta nas nič ne naredi bolj bedaste kot interni frakcijski spori, v katerih nekaterih anarhisti uživajo.« Prav zato se Ward ni spuščal v te spore.

Čas je, da se Wardovo pomembno načelo razširi. Ne samo, da anarhisti izpadejo bedasti, ko se medsebojno prepirajo in ob verodostojnosti izgubljajo še dragoceni čas in energijo, ki bi lahko bila usmerjena drugam; enako velja za vso levico. Anarhistična kritika marksizma, je, denimo, utemeljena, ko se osredotoča na historične oblike partijske vladavine in socializma. Razdvajati morebitne današnje enotne fronte proti kapitalizmu pa bi bilo nesmiselno, ker samo krepi moč skupnega sovražnika. In tudi zato je način, kako nekateri marksisti in komunisti odpravljajo anarhiste, enako kontra-

produktiven. Vsi so videti kot otroci, ki se igrajo družino in se prerekajo, kdo bo igral očeta, ne vedo pa, da je resnična oblast drugje, njena palica pa bo enako padla po vseh.

Tudi zato nikakor ne gre odpraviti Branda in kot ga je, sodeč po številnih recenzijah v britanskih medijih, dober del levice od skrajne do zmerne. Brandova knjiga je pomembna, odpoveduje se mesijanstvu, ne želi si statusa svetega teksta. Nasprotno in če ponovimo: Brand se odpoveduje liderstvu in zagovarja mnogoterost in avtonomnost različnih postrevolucionarnih skupnosti. Čas je, da se ob reku, da vse poti vodijo v Rim, zavemo tudi, da tudi mnogo različnih cest vodi do brezrazredne družbe.

Brand ne nagovarja že spreobrnjene, *Revolucija* ni knjiga aktivističnega geta, ki ostaja v tem getu. Nasprotno, Brand preobrača načelo rekuperacije in vzvode spektakelske notoričnosti obrača proti spektaklu samemu. To ni presenetljivo, kajti Brand dobro pozna in prepričljivo piše o situacionistični teoriji in praksi. Obrat je podoben tistemu, ki ga je pred leti approval filmska serija *Zeitgeist* Petra Josepha (2007–2011), ki je uspešno angažirala mnoge, ki so bodisi opazovali, ko je avtobus s 85 najbogatejšimi ljudmi na svetu peljal mimo njih bodisi tistimi, ki so mislil, da se je najbolje vreči pod njegova kolesa.

Brandova, recimo ji, derekuperacija – ta nastopa v obliki njegove posredne odpovedi statusu Revolucije kot svetega teksta in neposredne zavrnitve vloge absolutnega nadsubjekta družbene premene, kateremu smo drugi le objekti instrumentalizacije – ima še dodatno odliko, ker tudi formalno, že na ravni stila in žanra, udejanja načela, ki jih vsebinsko zagovarja. Humor in karnevaličnost sta postala razpoznavna znaka novega anarhizma tega tisočletja in Brandova knjiga ju je polna; ekletičnost in digresije govorijo proti avtoritarni linearni in železni logiki *ene, edine in edinstvene* poti v postrevolucionarno družbo pod okriljem *enega, edinega in edinstvenega šefa emancipacije*. Da Brand ne poseblja slabe vere, govori dejstvo, da je ves dobiček od knjige *Revolucija*, in ta je v nekaj tednih od izida knjige precejšen, namenjen ustanovitvi kafiča in produkcijske hiše, ki jo bodo v obliki avtonomne zadruge vodili narkomani, ki hočejo premagati odvisnost.

