

**Adam W. Jelonek**

prof. dr hab., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

**„SPÓŹNIENI PRZYBYSZE” ERY NACJONALIZMÓW.  
PRZYCZYNEK DO DYSKURSU  
NA TEMAT PROCESÓW NARODOWOTWÓRCZYCH W AZJI**

**Wprowadzenie**

Jak słusznie zauważył w swej klasycznej pracy poświęconej nacjonalizmom Anthony Smith, nowoczesny porządek światowy związany jest nierozłącznie z instytucją państwa narodowego. Jak jednak również wielokrotnie podkreślał, państwo narodowe nie zawsze i nie wszędzie stanowiło podstawowy byt polityczny. Problem transformacji od bardziej zróżnicowanych form życia społecznego i politycznego ku tej, w której wszystkie części składowe światowego porządku, podporządkowały się jednolitej formule, od lat wzbudzał zainteresowanie historyków, politologów, socjologów i antropologów, którzy badali przypadki rozwoju ideologii nacjonalistycznej, ewolucji bytów etnicznych i narodowych, czy formuł politycznych przez nie konstruowanych. Choć przez większą część XX wieku nauki społeczne, zrodzone i ukształtowane w zachodnim kręgu cywilizacyjnym, były skoncentrowane przede wszystkim na analizie bliskiego im pola badawczego, to z czasem sytuacja zaczęła ulegać zmianie. Wraz ze wzrostem znaczenia gospodarczego i politycznego Azji w światowym porządku, coraz częściej zadawano sobie pytanie, w jakim stopniu zachodnie modele i paradygmaty odpowiadają doświadczeniom Wschodu. Niewątpliwie przemiany w sferze świadomości narodowej i politycznej

w państwach regionu stanowiły wyzwanie nie tylko dla polityków, ale dla samych intelektualistów i badaczy.

Przyjrzenie się problematyce dynamiki rozwoju państw narodowych w Azji powinno przyczynić się tak do lepszego zrozumienia zjawiska nacjonalizmu w ogóle, i lepszego zrozumienia procesów społecznych i politycznych zachodzących na kontynencie. Jednak powinno się również pamiętać o tym, że traktowanie Azji jako jednolitej przestrzeni polityczno-kulturowej, choć niekiedy użyteczne, niesie ze sobą poważną groźbę nieuzasadnionych uproszczeń. Nawet w węższej perspektywie – porównania pomiędzy Wietnamem i Japonią, Chinami i Tajlandią, Koreą i Indonezją, podobnie jak porównania między nimi a Francją czy Niemcami, bywają użyteczne, są jednak równocześnie najeżone rozlicznymi pułapkami<sup>1</sup>.

## Ery nacjonalizmów

O ile według Gellnera era nacjonalizmów w Europie przypadła na wiek XIX, to w historii Azji Wschodniej czas masowych narodzin narodów przypada na wiek XX. Po drugiej wojnie światowej w zasadzie wszystkie azjatyckie imperia zostały ostatecznie przekształcone w państwa narodowe – jedyny w pełni uznany i usankcjonowany zasadą „suwerennej równości” zawartą w karcie Narodów Zjednoczonych, model nowoczesnej konstrukcji politycznej. System teoretycznie równych suwerennych państw, nazywany w niezbyt adekwatny sposób „systemem westfalskim”, kształtował się w Azji jednak znacznie dłużej<sup>2</sup>. Zachodnie pojęcie suwerenności terytorialnej, traktującej państwo jako źródło autonomicznego prawa i przedmiot relacji z innymi suwerennymi państwami, przez wiele stuleci nie było tu wcale takie oczywiste. Oczywista dla nikogo nie wydawała się też zasada wewnętrznej suwerenności – która w lokalnych warunkach gubiła się w rozlicznych sieciach zależności feudalnych oraz złożonych relacjach patronażu i klientelizmu. Społeczeństwa definiowane były tu tradycyjnie jako wspólnoty elit – książąt, a nie poddanych.

Zachodnie koncepcje suwerenności przejmowano na Wschodzie z trudem, na gruncie upowszechnianego przez zachodnie mocarstwa kolonialne przekonania, że jedynie „cywilizowane” państwa mogą być członkami wspólnoty międzynarodowej. Po roku 1945 zasadę tę wzbogacono o kolejną ideę, wedle której naturalnymi spadkobiercami upadłych kolonialnych imperiów mogą i powinny się stać

---

<sup>1</sup> H. Sutherland, *Southeast Asian History and the Mediterranean Analogy*, „Journal of Southeast Asian Studies” 2003, Vol. 34, s. 9; V. Lieberman, *Transcending East-West Dichotomies*, „Modern Asian Studies” 1997, Vol. 31, s. 463–546.

<sup>2</sup> S. Krasner, *Organized Hypocrisy in 19<sup>th</sup>. Century East Asia*, „International Relations in Asia Pacific” 2001, Vol. 1, s. 173–197; C.-I. Moon, C. Chun, *Sovereignty, Dominance of the Westphalian Concept and Implications for the Regional Security*, [w:] B. Alagappa, *Asian Security Order. Instrumental and Normative Features*, Stanford University Press, Stanford 2003, s. 115–117.

wyłącznie państwa narodowe. Stanowiło to arbitralną próbę skopiowania procesów, które dokonały się w Europie w następstwie I wojny światowej<sup>3</sup>.

Po dziś dzień w Azji budowa względnie jednorodnych państw narodowych, które wyłoniły się w Europie i Ameryce głównie pod presją procesów uprzemysłowienia, przyniosła bardzo ograniczone skutki. W większości przypadków konstruowanie nowej suwerenności państwowej w Azji opierało się na sankcjonowaniu starych granic imperialnych, czy to odziedziczonych po europejskich mocarstwach kolonialnych, czy będących spuścizną po historycznych monarchiach. Tak stało się w przypadku Chin, Indii, Indonezji, Birmy czy Filipin. Próby przebudowy wielokulturowych społeczeństw w jednolite wspólnoty narodowe odbywało się też niemal bez wyjątku w ramach dawnych imperialnych granic.

XX wieczna historia Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej stanowi dowód tego, jak trudno poszczególnym państwom regionu przychodziło porzucenie historycznych i ideologicznych roszczeń terytorialnych na rzecz zamknięcia się państwa w granicach jednorodnej przestrzeni kulturowej czy językowej. Jednak wszelkie próby zakwestionowania imperialnych granic przez regionalne rebelie etniczne w Indonezji, Birmie czy na Filipinach zakończyły się niepowodzeniem. Budowa państw narodowych w zdekolonizowanych i częściowo zdemokratyzowanych państwach azjatyckich, opierała się, siłą rzeczy, na serii federalnych czy konsocjonalnych kompromisów (Indie, Malezja) lub konsekwentnej wewnętrznej kolonizacji peryferyjnych obszarów dawnego imperium przez dominującą *etnie* (Chiny, Tajlandia, Indonezja).

### Nacjonalizmy państwowe vs. nacjonalizmy etniczne

Część literatury poświęconej nacjonalizmowi odwołuje się do starego rozróżnienia pomiędzy inkluzywnym, terytorialnym, „obywatelskim” nacjonalizmem państwowym oraz ekskluzywnym i potencjalnie generującym konflikty nacjonalizmem etnicznym<sup>4</sup>. Liah Greenfeld starannie analizując kontekst historyczny kształtowania się narodów w Europie, widzi początki nacjonalizmu państwowego w XVI wiecznej Anglii, wiążąc go z procesami demokratyzacji i „otwartym i woluntarystycznym” charakterem narodu. Wprowadzona przez nią typologia „pięciu dróg” ku narodowi wskazuje, że w miarę przemieszczania się ku wschodowi, nacjonalizm przybierał formę coraz bardziej „unikalną i przypisaną”<sup>5</sup>. Według jej „pięciu dróg” Anglia i Stany Zjednoczone podążały drogą nacjonalizmu państwowego. Niemcy i Rosja

<sup>3</sup> S. Krasner, *Sovereignty, Organized Hypocrisy*, Princeton University Press, Princeton 1999; N. Schrijver, *The Changing Nature of State Sovereignty*, [w:] *British Yearbook of International Law*, Clarendon Press, Oxford 2000, s. 70.

<sup>4</sup> H. Kohn, *The Idea of Nationalism*, Macmillan, New York 1944, s. 572–573.

<sup>5</sup> L. Greenfeld, *Nationalism – Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge 1992, s. 11; A. Kłosowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 42.

wybrały opcję etniczną. Francja zaś reprezentowała model pośredni, ostatecznie przychylając się ku wersji woluntarystycznej. Uniwersalizm modelu zaproponowanego przez Greenfeld budzi jednak poważne wątpliwości, mimo że sama autorka utrzymuje, iż inkluzywny model nacjonalizmu angielskiego, amerykańskiego czy francuskiego z powodzeniem znajduje zastosowanie w ogromnej większości przypadków narodów azjatyckich. Partha Chatterjee zwraca uwagę na historyczną i kulturową specyfikę Europy i Azji: zachodni nacjonalizm w swych idealnych formach – może zostać „wyeksportowany” z Europy i ożywiony w sprzyjających warunkach w Azji; jednak jego ostateczny kształt zawsze uwzględniać powinien lokalne uwarunkowania<sup>6</sup>.

Po nawet dość pobieżnym przyjrzeniu się historii państw Azji Wschodniej na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci, z łatwością odnaleźć można pewne podobieństwa, jak i ogromne różnice w odniesieniu do procesów narodotwórczych toczących się w Europie. Należy się zgodzić z Chatterjee, że tak narodziły się ideologii nacjonalistycznych, jak i późniejsze próby budowy państw narodowych podejmowane były w zasadniczo odmiennych warunkach społecznych, kulturowych i geopolitycznych. W istocie indyjskie, indonezyjskie, filipińskie, lankijskie czy birmańskie „nacjonalizmy” były najczęściej przejawem pluralnej i wieloetnicznej solidarności skierowanej przeciwko obcym.

Powstawanie nowoczesnych narodów w azjatyckiej „erze nacjonalizmu” pokrywało się ze szczytowym okresem europejskiej ekspansji kolonialnej w krajach regionu. Nawet w nielicznych przypadkach, gdzie tradycyjnym państwom udało się zachować swą suwerenność, proces kształtowania się wspólnot narodowych znalazł się pod silną presją bieżącej sytuacji geopolitycznej. Tak jak w przypadku Tajlandii, lęk przed obcymi stanowił zawsze niezmiernie ważny element w rodzącej się ideologii narodowej. W tym sensie nacjonalizmy wschodnioazjatyckie nie miały i nie mają odpowiednika w Europie Zachodniej czy Amerykach. Z racji historycznych uwarunkowań, ten typ nacjonalizmu można byłoby określić mianem nacjonalizmu antyimperialistycznego.

W wielu państwach pozaeuropejskich, antyimperialistyczny nacjonalizm odniósł sukcesy w mobilizowaniu solidarnych działań wieloetnicznego „narodu” skierowanych przeciwko metropolii kolonialnej. Po odzyskaniu niepodległości można uznać, że antyimperialistyczny nacjonalizm stopniowo przekształcał się w nacjonalizm państwowy, jednak na długo jeszcze udawało mu się zachować siłę oddziaływania w sferze emocjonalnej. W poważnym stopniu wynikało to z resentymentów generowanych na wspomnienie bolesnych upokorzeń z czasów kolonialnych. Ten typ nacjonalizmu miał niewątpliwie znaczne większe pole

---

<sup>6</sup> P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Zed Books for the United Nations, London 1986, s. 86–98; idem, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton 1993, s. 35–84; idem, *Anderson's Utopia*, [w:] *Grounds of Comparison: Around the Work of Benedict Anderson*, eds. J.D. Culler, C. Pheng, Routledge, New York 2003, s. 161–171.

oddziaływania w państwach azjatyckich niż sugeruje to Smith, charakteryzując zjawisko nazywane przez niego „kolonialnym nacjonalizmem” jako statyczne, czysto odtwórcze i niemal całkowicie elitystyczne pod względem siły swego oddziaływania<sup>7</sup>.

Wyróżnianie takiej właśnie specyficznej formuły odnoszącej się do konstruowania narodu i budowy państwa narodowego w społeczeństwach Azji i Afryki towarzyszy dyskursowi badaczy problematyki narodowej od lat. Tonneson i Antlov obok kategorii nacjonalizmu etnicznego i oficjalnego (państwowego), wyróżniają formę pluralistyczną – odpowiadająca treściowo procesom narodotwórczym typowym dla państw azjatyckich<sup>8</sup>. Anthony Reid w swej *Imperial Alchemy: Nationalism and Political Identity* wprowadza bardziej precyzyjne określenie, mając na myśli przede wszystkim uchwycenie ciągłości budowy narodu w państwach azjatyckich, zarówno w okresie kolonialnej dominacji, jak i bezpośrednio po uzyskaniu przez nie suwerenności. Kategorię tę Reid nazywa nacjonalizmem OSH (od *outrage at state humiliation*)<sup>9</sup>. Zauważa, że koresponduje ona z typologią zaproponowaną przez Liah Greenfeld czy Hansa Kohna, rozróżniającą ekskluzywny nacjonalizm etniczny i inkluzywny, państwowy nacjonalizm obywatelski<sup>10</sup>. W sposób oczywisty pod względem technicznym – twierdzi Reid – to druga, obywatelska wersja nacjonalizmu, obejmująca wszelkie grupy etniczne, kulturowe i językowe pluralnych społeczeństw azjatyckich, stanowi tam jedyną efektywną strategię dla zbudowania względnie sprawnie funkcjonujących państw narodowych. Równocześnie jednak zwraca uwagę, że najwyższy poziom mobilizacji narodowej w państwach Azji Wschodniej był wynikiem odwoływania się do argumentów nacjonalizmu etnicznego, często w zróżnicowanych społeczeństwach regionu, trafiających jedynie do jednej dominującej *etni*.

## Odtwarzanie procesów narodotwórczych

Wielka różnorodność przypadków nacjonalizmów w Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej dostarcza też przykładów niemal każdego typu zjawiska, które odnaleźć można w świecie Zachodu. W tym duchu starał się interpretować azjatycką rzeczywistość narodową Benedict Anderson<sup>11</sup>, wykorzystując wschodnie doświad-

<sup>7</sup> A. Smith, *National Identity*, Penguin, London 1991, s. 24; S. Tonneson, H. Antlov, *Asian Forms of the Nation*, Routledge, London 1996, s. 11; J. Eddy, D. Schreuder, *The Rise of Colonial Nationalism*, Allen and Unwin, Sydney 1988, s. 18; patrz też: H. Kubiak, *Rodowód narodu amerykańskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975; T. Paleczny, *Procesy narodotwórcze w Ameryce Łacińskiej – czy nowy model integracji?*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 2009, nr 4, s. 36–37.

<sup>8</sup> S. Tonneson, H. Antlov, *op. cit.*, s. 20–22.

<sup>9</sup> A. Reid, *Imperial Alchemy: Nationalism and Political Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 12–13.

<sup>10</sup> P. Majewski, *Na wschód od Edenu*, „Sprawy Narodowościowe” 2007, nr 30, s. 165–180.

<sup>11</sup> B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationa-*

czenia do ilustrowania ogólniejszych i bardziej uniwersalnych procesów. W wielu przypadkach obydwie światy pozostawały jednak tak dalece nieprzystające do siebie, że niemal niepoddające się jakimkolwiek porównaniom. Tworzenie narodów przez społeczności imigrantów na zachodniej półkuli nie znajdowało oczywiście swych odpowiedników w Azji. Ale nawet europejski system rywalizujących ze sobą państw narodowych, ukształtowany w XVII i XVIII wieku, pozostawiał niewiele przestrzeni do porównań z Azją. O ile zachodnie kategorie narodu, nacjonalizmu czy państwa narodowego, wygenerowane z europejskich przykładów, mogą być pomocne do analizy ich azjatyckich odpowiedników, o tyle nie jest wcale rzeczą celową proste przeniesienie zachodniego aparatu pojęciowego i modeli do wschodniej rzeczywistości. Nie zwalnia to jednak badacza od próby ich adaptacji do wyjaśniania procesów narodowych w Azji.

W wielu przypadkach także w Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej, pomocne okazują się kategorie z kręgu myśli etnonacjonalistycznej. Jej kluczowe pojęcie *etni*, Smith stara się zdefiniować jako wspólnotowe poczucie podobieństwa znajdujące swe oparcie w sferze symbolicznej – wspólnej nazwy, mitologii, historii i tradycji, obejmującej język i religię kulturze, związków z terytorium (rozumianym jako uświęcona przestrzeń) i wytwarzającym silne poczucie solidarności<sup>12</sup>. W Azji *etnie* rzadko kiedy odnoszone są do europejskiego pojęcia narodu, a częściej do nacechowanego emocjonalnie (a na Zachodzie dodatkowo niepoprawnego politycznie) pojęcia „rasy”. Nierzadko w prowadzonym dyskursie nacjonalistycznym narody ustępują ponadnarodowym wspólnotom rasowym, etnicznym lub związkom cywilizacyjnym. W wielu językach azjatyckich pojęcia te zresztą pokrywają się i mieszają ze sobą. Chińskie określenie narodu – *minzu*, jego koreański odpowiednik *min-jok*, tajskie słowo *chat*, czy malajskie *bangsa*, zostały wprowadzone do języków azjatyckich na przełomie wieku XIX i XX, jako wyraz dążenia ku utożsamianemu z nowoczesnością państwu narodowemu, i po dziś dzień wszystkie mogą być z powodzeniem bardzo rozmaicie tłumaczone. Wszystkie konotują poczucie lojalności i oddania. Wszystkie oznaczają zarówno naród i rasę. I o ile w zachodniej przestrzeni symbolicznej obydwie pojęcia oddaliły się od siebie znacznie, o tyle dla współczesnych Malajów, Tajów czy Khmerów oznaczają niemal to samo.

Narody w krajach Azji Wschodniej w znacznej mierze zawdzięczają swój byt różnym formom państwowego nacjonalizmu. Królewskie dynastie, które zdominowały historię państw poprzedzającą epokę nowoczesności, tak w Europie jak i w Azji miały niewiele wspólnego z nacjonalizmem. Ich rządy sprawowane w imię boskiego prawa nie musiały i nie odwoływały się do woli poddanych. Co więcej społeczeństwo, w interesie samych rządzących nie powinno być nadmiernie

---

*lism*, Verso, London 1991; eadem, *Introduction*, [w:] G. McTurnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Southeast Asia Program, Cornell University, Ithaca 2003; eadem, *The Spectre of Comparisons*, Verso, London 2002; patrz też: J. Kiliyas, *Wspólnota abstrakcyjna. Zarys socjologii narodu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 89–95.

<sup>12</sup> A. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford 1986, s. 22–31.

zintegrowane, a boski monarcha ostatecznie uzurpował sobie prawo do symbolicznego monopolu gwarantującego jedność poddanych.

Państwowy nacjonalizm stał się dopiero nieodłączną cechą poświeconych systemów władzy na Zachodzie, aby zostać przejętym przez XX-wiecznych polityków azjatyckich, którym przyszło rządzić w imię ludu. Budowie jednolitej tkanki społecznej służyły różnorodne nacjonalistyczne mechanizmy. Nowoczesne reżimy budowały narody tworząc scentralizowany system nauczania, upowszechniając jedną narodową kulturę i język za pomocą scentralizowanych mediów i przekonując obywateli, że warto walczyć i ginąć za narodową sprawę.

Jednak tak w Europie, jak i w Azji występują znacznie starsze przykłady utożsamiania się poddanych z władcą, dynastią lub terytorium, które noszą znamiona państwowego nacjonalizmu. W przednowoczesnych Chinach zbiorowa tożsamość wyrażała się przez odniesienie do rządzącej dynastii – której poddani uważali się za lud Han, Tang czy Qing. W scentralizowanym państwie chińskim, urzędnicy powoływani na podstawie egzaminów ze znajomości klasycznych tekstów, przyczyniali się do wytworzenia niespotykanej społecznej jedności i zuniformizowania kultury wysokiej<sup>13</sup>. Choć system egzaminów państwowych w Wietnamie czy Korei opierał się w znacznym stopniu na tekstach chińskich klasyków, włożono wiele wysiłku w to, aby wydobyć i podkreślić odmiennność swych krajów od wielkiego sąsiada. W świątyni Konfucjusza w Hanoi, egzaminy urzędnicze przeprowadzano odwołując się do znajomości historii panowania cesarzy, którym udało się z powodzeniem stawić opór chińskiej ekspansji. Bohaterscy władcy z przeszłości stawiali się tym samym ucieleśnieniem „wietnamskośći”<sup>14</sup>.

W Azji Południowej i Południowo-Wschodniej, władza monarchów miała na ogół charakter bardziej duchowy i charyzmatyczny niż doczesny i biurokratyczny. Stąd miejscowi władcy często posługiwali się religią w budowaniu iluzji wspólnej tożsamości poddanych. Tajscy władcy czy sułtani malajscy przywiązywali szczególne znaczenie do wznoszenia świątyń i patronowania różnorodnym świętym przybytkom, które z czasem stawały się symbolami państwa. Religia mogła być użyta jako niezmiernie ważny instrument legitymizacji władzy. Islam odgrywał tę rolę w czasach tzw. „imperiiów prochu strzelniczego”, jednocześnie w wieku XVII głównym poddanych wokół sułtanów Acehu, Bantenu, Makassaru i Mataramu<sup>15</sup>.

Buddyzm *theravada* okazał się użyteczny w dłuższym horyzoncie czasowym w budowaniu wspólnej tożsamości poddanych władców tajskich, laotańskich, khmerskich i birmańskich. Miejscowe duchowieństwo buddyjskie – *sangha*, od stuleci stanowiło kluczową instytucję konstruującą coś na kształt wspólnej

<sup>13</sup> Z. Suisheng, *A Nation-state by Construction: Dynamics of Modern Chinese Nationalism*, Stanford University Press, Stanford 2004, s. 37–79.

<sup>14</sup> A. Woodside, *Community and Revolution in Modern Vietnam*, Houghton Mifflin, Boston 1976, s. 16.

<sup>15</sup> T. Widlok, W. Gossa Tadesse, *Property and Equality*, Berghahn Books, New York 2005, s. 236–237; Mattulada, *Menyusuri jejak kehadiran Makassar dalam sejarah, 1510–1700*, Hasanudin University Press, Ujung Pandang 1991, s. 47.

społecznej mentalności. Równocześnie buddyzm *theravada*, ze swej natury, tworzył nieskończoną różnorodność rozmaitych lokalnych, wiejskich form. Władcy szybko przekonali się, że jedynie objęcie centralnym patronatem wszystkich klasztorów buddyjskich i gruntowna reforma uczynić może z buddyzmu efektywny instrument integracji poddanych wokół monarchii. W większości krajów buddyjskiej Azji Południowo-Wschodniej jako uniwersalny wzorzec ujednoczenia rytuałów religijnych, przyjęto praktykowaną na Sri Lance szkołę *mahavihara*, zaś *sangkhę* usilnie podporządkowywano kontrolowanym przez dwór patriarchom<sup>16</sup>.

Można zatem dowodzić, że elementy państwowego nacjonalizmu występowały już w niektórych przednowoczesnych państwach azjatyckich. Jednakże państwowy nacjonalizm na szerszą skalę pojawił się w państwach regionu dopiero w latach 20., aby osiągnąć apogeum na przełomie lat 50. i 60., poprzez masową edukację, państwowe rytuały i rewolucyjną retorykę, zdołano ostatecznie zmienić charakter tradycyjnych azjatyckich imperiów i nadać im cechy państw narodowych. W XX-wiecznej Azji, praktyka państwowego nacjonalizmu stała się na tyle dominująca, że część badaczy wprost zupełnie niesłusznie, widziało w nim jedyny model tłumaczący powstawanie narodów i budowę państw narodowych. W istocie wszystkie azjatyckie nacjonalizmy, pozostawały zasadniczo odmienne w swej naturze od jakiegokolwiek europejskiego wzorca, łącząc w sobie nadal, w różnych proporcjach nacjonalizm państwowy i etniczny. Dotyczyło to zresztą tak państw z przeszłości kolonialną, jak Indonezji, Malezji czy Wietnamu jak i tych, które nigdy nie doświadczyły bezpośrednio obcej dominacji, tak jak Japonia, Tajlandia czy Chiny.

### **Antykolonialne odreagowanie**

Wspomnianemu antyimperialistycznemu nacjonalizmowi można z pewnością przypisywać kluczową rolę w procesie przekształcania azjatyckich imperiów w nowoczesne państwa narodowe. Radykalny kalendarz modernizacyjny, towarzyszący przyspieszonej budowie państw narodowych, nakazywał na ogół potępienie tradycyjnych monarchii jako „feudalnych” i sztucznie podtrzymywanych przez instytucje kolonialne. Równocześnie jednak następowała gloryfikacja jednego lub kilku ważnych okresów z historii, swoistego „złotego wieku” stanowiącego symbol narodowej chwały i wielkości, zanim została ona złamana przez obcych lub zapomniana. Odreagowaniu bolesnej przeszłości służyły też głębokie przekształcenia w hierarchii rasowej późnego imperializmu, w której najwyższe pozycje piastowali Europejczycy, Amerykanie lub Japończycy. Należne miejsce odzyskać

---

<sup>16</sup> S. Somboon *Political Patronage and Control over the Sangha*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 1981, s. 30; I. Friedrich-Silber, *Virtuosity, Charisma, and Social Order: A Comparative Sociological Study of Monasticism in Theravada Buddhism and Medieval Catholicism*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 83–85.



mieli autochtoni, przy równoczesnej marginalizacji uprzywilejowanych przez kolonialistów grup azjatyckich imigrantów – Chińczyków i Hindusów. Wzrost wykształcenia części społeczeństwa zapewniał otwartość na rozmaite postkolonialne resentymenty. Szczególną popularnością cieszyć się też zaczęła marksistowska formuła antyimperialistycznego nacjonalizmu, oparta przede wszystkim na argumentach wysuwanych przez Hobsona i Lenina, wskazujących na imperializm jako ostateczny etap rozwoju, skazanego na zagładę kapitalizmu<sup>17</sup>.

Załamanie się systemu kolonialnego stwarzało sprzyjające warunki do emocjonalnego odreagowania upokorzeń z czasów kolonialnej dominacji, na gruncie tego, co Reid nazwał nacjonalizmem OSH. Typ ten, choć ma wyraźnie wiele cech wspólnych z nacjonalizmem etnicznym, państwowym czy kolonialnym, trudno jednoznacznie przyporządkować jednemu z nich<sup>18</sup>. Wyróżnia się z głównego nurtu etnicznego nacjonalizmu tym, że koncentruje się na subiektywnym poczuciu upokorzenia raczej państwa niż *etni*. Nie stanowi formuły antyimperialistycznego nacjonalizmu, ponieważ odnosi się głównie do państw, które wywalczyły już sobie niepodległość, która jednak z różnych przyczyn nie przystaje do aspiracji ich obywateli. Nie jest to też nacjonalizm państwowy w swej najczystszej formie, ponieważ opiera się na nieustannych kompromisach podejmowanych przez instytucje państwa narodowego na rzecz jego peryferyjnych *etni* i samych obywateli, które jednak prowadzą nieuchronnie do jego wewnętrznej destabilizacji<sup>19</sup>. Powstanie Bokserów (1899–1900) i Ruch Czwartego Maja (1917–1921) są najbardziej spektakularnymi manifestacjami nacjonalizmu opartego na odreagowaniu kolonialnych upokorzeń przez Chiny<sup>20</sup>.

Upokorzenia odczuwane przez mieszkańców Chin związane z upadkiem potężnej cywilizacji i rozkładem instytucji państwowych czy frustracja wywołana naruszeniem przez obcych tradycyjnych struktur religijnych w Indonezji, czy na Malajach, stawały się źródłem nieustannych antykolonialnych resentymentów mieszkańców tych państw. Powstawanie narodów w Azji Wschodniej w licznych

---

<sup>17</sup> J.A. Hobson, *Imperialism. A Study*, Gaur Publishers & Distributors, London 2006 (I wyd. London 1902); W. Lenin, *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1947.

<sup>18</sup> A. Reid, *Imperial Alchemy, Nationalism and Political Identity in Southeast Asia*, Cambridge University Press, New York 2010, s. 10–11.

<sup>19</sup> T. Jing, *Failure, Nationalism, and Literature: the Making of Modern Chinese Identity: 1895–1937*, Stanford University Press, Stanford 2005, s. 222.

<sup>20</sup> Przyjęcie przez rząd Yuan Shikaia 25 maja 1915 r. „dwudziestu jeden żądań”, zawierających postulaty scedowania na Japonię niemieckich koncesji oraz nadanie jej przywilejów handlowych w Chinach i zawarcie sojuszu wojskowego, szybko doprowadziło do wybuchu ogólnokrajowych protestów przeciwko „narodowemu upokorzeniu”. Wystąpienia doprowadziły ostatecznie do „przebudzenia” nurtu nacjonalistycznego skierowanego przeciwko postanowieniom traktatu wersalskiego i działającego pod hasłami „przywroćenia krajowi należnego miejsca w świecie”. P.A. Cohen, *China Unbound: Evolving Perspectives on the Chinese Past*, Routledge, London 2003, s. 148–160.

przypadkach stanowiło zatem anty- lub postkolonialną reakcję na fakt przemocy politycznej, religijnej i kulturowej ze strony europejskich metropolii.

Po części do krystalizowania się świadomości narodowej przyczyniały się też próby politycznej dominacji peryferyjnych obszarów kontynentu ze strony azjatyckich metropolii (Japonia, Tajlandia)<sup>21</sup>. Antykolonialny nacjonalizm służył niewątpliwie społecznej mobilizacji w Malezji, Indonezji, czy Birmie w latach 40. i 50., wspierając wysiłki elit w drodze ku niepodległości. Jego zdolności mobilizacyjne utrzymywały się jednak i później – w latach 60. i 70. – z trwającym w tle konfliktem indochińskim i zimną wojną. Wykorzystanie antykolonialnych resentymentów pozwalało nie tylko na wzmocnienie legitymizacji miejscowych władz i podejmowanie skutecznych prób budowy „wspólnoty wyobrażonej” wokół struktur państwowych, ale także umożliwiało przeciwstawianie się lokalnym nacjonalizmom i separatyzmom etnicznym – w Acehu, Pattani czy na Molukach.

Badacze zwracają uwagę, że w ostatnich latach siła oddziaływania antykolonialnego nacjonalizmu w regionie wyraźnie słabnie. Wynika to nie tylko z tego, że doświadczenia kolonialne stanowią dla współczesnych mieszkańców Azji coraz bardziej odległą przeszłość; jest też rezultatem procesów globalizacyjnych, a zwłaszcza większej mobilności przestrzennej ludności i postępującej transgresji kulturowej<sup>22</sup>.

Jednak, czy na pewno narody w Azji Południowo-Wschodniej stanowią wyłącznie konstrukcję będącą dziełem rodzimych ruchów nacjonalistycznych. Partha Chatterjee zadaje przewrotne pytanie nawiązujące do klasycznej pracy Andersona – przez kogo wyobrażoną wspólnotą są narody w tej części świata? Chatterjee zwraca uwagę, że klasyczne koncepcje nacjonalizmu wychodzą z błędnego założenia, że procesy zachodzące w Europie, można w pewnym przybliżeniu odtworzyć w innych obszarach świata<sup>23</sup>. Po głębszym zastanowieniu do tego błędu przyznaje się też sam Anderson:

w pierwotnej edycji *Imagined Communities* napisałem, że budowę narodu w nowych państwach można widzieć [...] jako systematyczny, a nawet machiawelistyczny proces instalowania nacjonalistycznej ideologii poprzez system mass mediów, powszechnego szkolnictwa czy regulacje administracyjne. Nie wziąłem pod uwagę tego, że oficjalny nacjonalizm w nowych państwach Azji i Afryki był kreowany wedle [...] wzorców zaczerpniętych z XIX wiecznej Europy [...] nie uwzględniłem natomiast istotnych wyobrażeń samego skolonizowanego państwa. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że konkluzja ta jest

<sup>21</sup> Czego najbardziej dobitnym (choć nie jedynym) przykładem jest polityka Cesarstwa Japonii uprawiana w latach 30. i 40. XX w.

<sup>22</sup> B. Chakrabarty, *Radicalism in Modern Indian Social and Political Thought. Nationalist Creativity in the Colonial Era*, [w:] T. Pantham, V.R. Mehta, *Political Ideas in Modern India: Thematic Explorations* (t. X, *Towards Independence*), Sage Publications, Thousands Oaks 2006, s. 3–26.

<sup>23</sup> C. Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World: a Derivative Discourse*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2001, s. 17; A. Parker, *Benedict Anderson's Derivative Discourse*, [w:] *Grounds of Comparison...*, *op. cit.*, s. 53–75.

zadziwiająca – wszak państwa te ostro występowały przeciwko kolonializmowi. Lecz gdy spojrzy się na to głębiej – poza postkolonialną ideologię i retorykę, można dojść do zupełnie innych wniosków<sup>24</sup>.

Anderson zaznacza dalej, że obowiązkiem badacza jest dociekanie, skąd zostały „zapożyczone lub skradzione” poszczególne elementy konstrukcyjne służące do budowy narodu i w jaki sposób zostały one następnie adaptowane za pośrednictwem „reżimów autentyzacji” i przedstawione jako „odwieczny” fundament narodowej kultury<sup>25</sup>.

Kenneth Minogue zwraca uwagę na podobny aspekt wpływu kolonializmu na budowę struktur narodowych. Opresja ze strony mocarstw kolonialnych jest jej zdaniem tylko częścią historii. „Obcy” lub ci, „których postrzegano jako obcych” nie mieli jedynie „negatywnego” oddziaływania na kształtowanie się peryferyjnych narodów – w sensie bycia źródłem wspólnie przeżywanego upokorzenia i resentymentów. Większość imperiów starała się, aby ich peryferie stanowiły w mniejszym lub większym zakresie projekcję metropolii. Przybyli z Europy administratorzy, przyczyniali się do rozwoju sieci komunikacyjnej i mediów, które integrowały przestrzeń kolonialnego państwa. Metropolie kolonialne dostarczały też społeczno-gospodarczego kontekstu do kształtowania się ruchów nacjonalistycznych. Za ich pośrednictwem Azja integrowała się ze światową gospodarką, a transformacja ekonomiczna prowadziła do pełnej zmiany jej charakteru społecznego. Nadawały one nierzadko lokalnym nacjonalizmom kompleksowy kształt ideologiczny poprzez oferowanie wzorców dla ostatecznego celu rewolucyjnej walki i struktur nowoczesnego państwa kolonialnego jako fundamentu budowy przyszłego państwa narodowego.

Panowanie kolonialne w Azji Południowo-Wschodniej pod wieloma względami opierało się na wcześniejszych europejskich doświadczeniach, przeciwstawionych lokalnej rzeczywistości, wynikających z przekonania, że wyłącznie amalgamat etnicznego i państwowego nacjonalizmu stanowi „jedyną pewną i sprawdzoną formułę osiągnięcia i zachowania władzy”<sup>26</sup>. Metropolie eksportowały do kolonii struktury nowoczesnego systemu edukacji – potężnego narzędzia ideologicznego, które zresztą dość szybko wymykało się spod kolonialnej kontroli. Przedstawiciele władz kolonialnych oferowali też samych siebie jako symbolicznego wroga, w konfrontacji z którym, miejscowe ruchy nacjonalistyczne mogły się zmierzyć, zjednoczyć i pociągnąć za sobą masy<sup>27</sup>.

W gruncie rzeczy kolonizatorzy poza kontrolą przestrzeni gospodarczej i politycznej, rzadko ingerowali nazbyt głęboko w sferę kultury podbitych państw.

---

<sup>24</sup> B. Anderson, *Imagined Communities...*, *op. cit.*, s. 163.

<sup>25</sup> P. Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, University of Chicago Press, Chicago 2003.

<sup>26</sup> W.H. McNeill, *Poly-ethnicity and National Unity in World History: The Donald G. Creighton Lectures*, University of Toronto Press, Toronto 1985, s. 56.

<sup>27</sup> K.R. Minogue, *Nationalism*, Batsford, London 1967, s. 20–25.

Jedyny wyjątek stanowi polityka Hiszpanii wobec mieszkańców Filipin, prowadzona w latach 1571–1898. Na ogół jednak Europejczycy izolowali swoje „nowoczesne” struktury państwa kolonialnego od jego „zacfanych” poddanych. W miarę upływu czasu taki stan rzeczy jedynie się pogłębiał, a kolonizatorzy byli coraz bardziej zdeterminowani, aby go utrzymać. Nigdy nie było intencją administracji kolonialnej generowanie etnonacjonalizmów w swych imperialnych granicach, ale sam fakt izolacji mimowolnie przyczyniał się także do stwarzania sytuacji bardzo sprzyjającej nacjonalistycznej mobilizacji podporządkowanych społeczeństw.

Z perspektywy historycznej azjatyckie formy powstawania narodów, stanowią po dziś dzień znaczące wyzwanie dla wszelkich prób generalizacji na temat rozwoju nacjonalizmu i budowy państwa narodowego. W Azji Wschodniej wynika to nie tyle z występowania tam ugruntowanych *etni*, ile raczej z silnej tradycji państwowej Chin, Korei, Japonii czy Wietnamu. Wielowiekowa historia każdego z tych państw przyczyniła się do wypracowania ogromnego wspólnego dorobku kulturalnego, wspólnych legend i pamięci zbiorowej o minionych wiekach. Nie wielkim zmianom uległy też w ciągu ostatniego tysiąclecia granice polityczne pomiędzy nimi<sup>28</sup>. Chińskie imperium, w przeciwieństwie do współczesnego mu Imperium Rzymskiego w Europie, nigdy nie uległo głębokiej dezintegracji. Wiele czynników legło u podstaw zapewniających jego względną kulturową jedność. Ideograficzny a nie fonetyczny zapis języka umożliwił powstanie wspólnego dziedzictwa literackiego, niezależnego od regionalnych dialektów.

W podobny sposób upowszechnienie druku służyło umocnieniu języka literackiego i kultury dworskiej we wspólnotach peryferyjnych, a nie autonomizacji języków narodowych, tak jak miało to miejsce w Europie. Od czasu panowania pierwszego cesarza dynastii Qin, a więc od III stulecia przed Chrystusem, w państwie postępowały procesy biurokratycznej centralizacji<sup>29</sup>. Ujednociono system wag i miar. Wprowadzono jedną monetę. Na wzór chiński skonstruowano wspólną przestrzeń administracyjną i polityczną w Korei (ok. VIII w.n.e.) i Wietnamie (ok. XI w.n.e.). Zasadniczo odmienny przebieg miał proces budowy struktur jednolitego państwa w wyspiarskiej Japonii. Tu ostateczne zjednoczenie polityczne kraju przez Tokugawę Ieyasu stanowiło ukoronowanie wielowiekowego procesu integracji kulturalnej i religijnej społeczeństwa.

W historii europejskiego nacjonalizmu, mimo wyraźnego rozróżnienia, mieliśmy do czynienia ze współwystępowaniem i wzajemnym wzmacnianiem się czynników etnosymbolicznych z oddziaływaniem instytucji państwowych. Istnienie zaś jednolitej przestrzeni politycznej pomagało konstruować jednolitą przestrzeń kulturową. W wielu państwach azjatyckich mieliśmy do czynienia

---

<sup>28</sup> Mimo że Chiny i Wietnam rozszerzyły znacznie swe granice na zachodzie i południu kosztem „barbarzyńców”. D. Prasenjit, *Rescuing History from the Nation Questioning Narratives of Modern China*, The University of Chicago Press, Chicago 1997, s. 51–56.

<sup>29</sup> W.A. Jenner, *The Tyranny of History: the Roots of China's Crisis*, Penguin Books, London 1992, s. 18.

nia z podobnym procesem, choć rozdział pomiędzy sferą polityczną i kulturową wydawał się tu znacznie bardziej przejrzysty, a dominacja sfery politycznej nad kulturową wyraźniejsza. W chińskim dyskursie narodowym nacjonalizm państwowy (*guojiazhu yi*) był i jest zawsze wyraźnie odróżniany od nacjonalizmu etnicznego (*minzuzhu yi*)<sup>30</sup>.

W Azji Południowo-Wschodniej podobne rozróżnienie dotyczyło Wietnamu. Przejęte od północnego sąsiada wzorce biurokratyczne, były następnie rozwijane w celu przeciwstawienia się ekspansji Chin. W ślad za wietnamskimi podbojami w regionie, postępowały rzesze urzędników. Na podbitych obszarach tworzono własny aparat administracyjny i podatkowy. Przenoszono własne instytucje religijne i edukacyjne. W ten sposób wielu wystawionych na ich działanie etnicznych Chamów, Khmerów czy Tajów stało się Wietnamczykami. Wietnam stanowił jednak wyjątek w regionie<sup>31</sup>.

### Nacjonalizm w Azji Południowo-Wschodniej

O ile Azja Północno-Wschodnia stanowiła jedno ekstremum w budowie silnych struktur państwowych i ich zaangażowaniu w procesy narodotwórcze, o tyle przez długi czas większość krajów Azji Południowo-Wschodniej bliska była przeciwnemu krańcowi. Jej górzyście tereny i wyspy porośnięte dżunglą nigdy nie sprzyjały rozwojowi scentralizowanych struktur władzy. Dodatkowo osadnictwo koncentrowało się w odizolowanych od siebie przez pasma górskie dolinach. Wiele grup, takich jak Minangkabau na Sumatrze, Visayan na Filipinach, czy Szanowie w Birmie, po dziś dzień utrzymuje strukturę plemienną. Ale nawet przedkolonialne państwa na Jawie, czy na Malajach, a nawet w Kambodży czy Tajlandii wydawały się mieć, aby użyć słów Clifforda Geertza „alternatywną wizję tego, co oznacza polityka”<sup>32</sup>. Jeszcze na początku w XIX wieku część struktur państwowych w regionie opierało się na mniej lub bardziej luźno ze sobą powiązanych, niewielkich księstwach i sułtanatach obejmujących swą kontrolą najwyżej kilkanaście sąsiednich wsi<sup>33</sup>. Jak zauważa Liberman, o ile w XIX-wiecznej historii Azji Południowo-Wschodniej można znaleźć trzy suwerenne państwa (Birmę, Syjam i Wietnam), o tyle w połowie XIV stulecia było ich tam aż 23<sup>34</sup>. Przez większą część historii,

---

<sup>30</sup> P. Harris, *Chinese Nationalism: the State of the Nation*, „The Chinese Journal” 1997, Vol. 38, s. 125.

<sup>31</sup> D. Chandler, *A History of Cambodia*, Westview Press, Boulder 2007, s. 124.

<sup>32</sup> C. Geertz, *Negara: the Theatre State in Nineteenth-century Bali*, Princeton University Press, Princeton 1980, s. 135.

<sup>33</sup> S. Raffles, *Memoir of the Life and Public Services of Sir Thomas Stamford Raffles*, James Duncan, London 1835, s. 142; G. Wade, *The Ming Shi-lu as a Source for a Southeast Asian History: Fourteenth to Seventeenth Centuries*, Hongkong University, mimeo, Hongkong 1994, s. 61

<sup>34</sup> V. Lieberman, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800–1830*, Vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 41.

mimo postępującej centralizacji, instytucje polityczne regionu pozostawały jednak nazbyt słabe, aby stanowić w XIX wieku oparcie dla powstających narodów. Poza tym i tu, żeby znów posłużyć się słowami Geertza „to co wydawało się bardzo scentralizowane pod względem reprezentacji, było nieprawdopodobnie rozproszone instytucjonalnie”<sup>35</sup>.

Birma i Syjam stosunkowo wcześniej podjęły próby promowania języka dominującej grupy etnicznej, przez wprowadzenie powszechnego systemu szkolnego i budowy jednorodnej przestrzeni religijnej. Obydwa państwa starały się tym samym umocnić identyfikację poddanych z rodziną panującą. Jednak skuteczność tych działań ze względu na fatalne warunki komunikacyjne była bardzo ograniczona. Stąd jeszcze w XIX wieku państwa musiały uciekać się do zapożyczenia koncepcji legitymizacji władzy opartej na kosmologicznych modelach hinduistycznych czy rodzimych ponadnaturalnych rytuałach<sup>36</sup>. Inne niż u północnych sąsiadów były też mechanizmy zapewniające społeczną spójność. Geertz widział je w teatralnym rytuale państwowym, Jane Drakard w spuściźnie literackiej, zaś Luc Nagtegaal w konkurujących ze sobą sieciach pokrewieństwa i patronażu<sup>37</sup>. Niezależnie od wszystkiego, państwo w Azji Południowo-Wschodniej, jak twierdzi Tony Day, „nawet w swych najbardziej autorytarnych i totalitarnych formach [...] bliższe było anarchii niż weberowskiej biurokracji”<sup>38</sup>.

Większość koncepcji państwowości i tych historycznych, i tych współczesnych, trafiło do regionu z zewnątrz. Hinduskie kosmologiczne modele władzy politycznej, upowszechnione za sprawą księstw Monów i Khmerów, stopniowo ustępowały miejsca nowszym koncepcjom. Z Chin za pośrednictwem Wietnamu, z trudem przedzierały się wizje scentralizowanego i hierarchicznego państwa. Idee te zyskały jednak dodatkowe wsparcie, wraz z ekspansją w regionie mocarstw europejskich. Nowy, zachodni porządek polityczno-administracyjny pojawił się w ślad za hiszpańską kolonizacją Filipin (XVI w.) i holenderską Jawy (XVII w.). Zaledwie w trzy stulecia później, na przełomie XIX i XX wieku, europejskie modele polityczne stanowiły w regionie już standard, w którym lokalne, wykształcone elity widziały jeden z symboli nowoczesności. Mimo to, model scentralizowanego, silnego państwa pojawił się w regionie dość późno, a po dziś dzień rzeczywistość polityczna jest od niego niezmiernie odległa.

Antykolonialny nacjonalizm stanowił więc oś kształtowania się narodów w Azji Południowo-Wschodniej ze względu na ewidentną słabość tak instytucji politycznych i nacjonalizmu państwowego, jak i złożoną sytuację etniczno-kultu-

<sup>35</sup> C. Geertz, *Negara...*, *op. cit.*, s. 132.

<sup>36</sup> T. Day, *Fluid Iron: State Formation in Southeast Asia*, Honolulu 2002, University of Hawaii Press, s. 288.

<sup>37</sup> J. Drakard, *A Kingdom of Words: Language and Power in Sumatra*, Oxford 1999, Oxford University Press, s. 32–46; L. Nagtegaal, *Riding the Dutch Tiger: The Dutch East Indies Company and the Northeast Coast of Java, 1680–1743*, Leiden 1996, KITLV Press, s. 65–73.

<sup>38</sup> T. Day, *Fluid Iron...*, *op. cit.*, s. 282.

rową w regionie. Władcy w Birmie, Syjamie czy Kambodży, starali się wprowadzić konstruować pewne formy wspólnotowości wśród poddanych, najczęściej odwołując się do symboliki religijnej, jednak kultura dworska utrzymywała przez stulecia swój elitarny charakter, a kontakty grup rządzących z poddanymi były najczęściej bardzo ograniczone. Budowa narodu filipińskiego opierała się na strukturach odziedziczonych po trzech stuleciach hiszpańskiej dominacji. Jeden z prekursorów filipińskiej myśli narodowej Jose Rizal, odwoływał się wszak w swych pisanych po hiszpańsku pracach, do wytworzonej przez metropolię wspólnej, filipińskiej przestrzeni religijnej i politycznej. Lokalne etnosymboliczne nacjonalizmy kształtujące się wokół poszczególnych grup językowych, takich jak *tagalog*, *cebuano* czy *ilocano*, nigdy nie były w stanie stać się poważnymi konkurentami głównego postkolonialnego nurtu.

Indonezyjski nacjonalizm początkowo współistniał z embrionalnymi, etnicznymi nacjonalizmami Jawajczyków, Minangkabau, Bataków czy Minahasan. Jednak słabe strukturalnie i instytucjonalnie lokalne ruchy antykolonialne nie miały żadnych szans na odniesienie sukcesu. Dlatego też w latach 20. XX wieku ich przywódcy postawili na jednolity model walki z metropolią, odwołujący się do haseł wspólnej panindonezyjskiej ojczyzny, narodu i języka. Przy tej okazji język dominującej grupy etnicznej – Jawajczyków – został zarzucony na rzecz *lingua franca* rodzimych miejskich elit *bahasa*.

Rewolucyjna walka z obcymi – Japończykami, Amerykanami, Francuzami czy Brytyjczykami dostarczała doskonałego podłoża do kształtowania się nowego poczucia wspólnoty i powstawania nowych narodowych tożsamości. Antyimperialistyczna ideologia, rewolucyjni bohaterowie i nowe mity stanowiły podstawę kreowania szczególnego poczucia państwowo-narodowej solidarności. Część przywódców, na wzór europejski, starało się wprowadzić do tradycji państwowego nacjonalizmu. Jednak poza Kambodżą, Wietnamem czy Laosem z trudem przychodziła prosta gloryfikacja przedkolonialnej przeszłości. Tradycja dawnej państwowości nie dawała wystarczającego oparcia w konstruowaniu nowych wspólnot narodowych. Wykorzystywana była raczej wyłącznie w celu dodatkowej legitymizacji omnipotencji władzy. Już w niepodległej Birmie czy Indonezji znalazło to wyraz w brutalnych represjach wobec każdego, kto tylko buntował się przeciwko państwu.

Częściowo odmienne niż w Europie były też mechanizmy działania języka jako narzędzia konstruowania wspólnej narodowej świadomości<sup>39</sup>. Podobnie jak na Starym Kontynencie uprzywilejowane języki „rdzenia” – czy to dominującej *etni*, czy miejskiej elity – szybciej i łatwiej upowszechniane były w wersji drukowanej. Służyło to efektywnej peryferializacji i marginalizacji ich dalszych kuzyńców. Jednak o ile Europa i Azja Wschodnia pochwalić się mogły długą tradycją słowa drukowanego, o tyle na południu doświadczenia z nim były o wiele krótsze.

---

<sup>39</sup> B. Anderson, *Imagined Communities...*, *op. cit.*, s. 43–45.

Druk docierał tu początkowo głównie z Chin i Europy. Chińskie ideogramy i alfabet łaćniński z łatwością mogłyby zdominować i wyprzeć używane tu od stuleci w języku pisanym znaki arabskie czy systemy oparte na sanskrycie. Do XIX wieku monopolistyczną pozycję na rynku drukarskim zajmowali chrześcijańscy misjonarze. Nawet jeśli zdarzało im się powielać teksty w lokalnych językach i dialektach, wykorzystywano do tego niemal wyłącznie ich zromanizowane transkrypcje. Odmiennie niż w Europie czy w Chinach nie przyczyniało się to do umacniania pozycji „narodowego” języka.

Pierwsze drukowane książki religijne w łaćnińskim zapisie *tagalogu* ukazały się jeszcze pod koniec XVI wieku na Filipinach. Jednak lokalne elity, które posiadały umiejętność czytania i pisania w alfabecie łaćnińskim częściej sięgały po teksty po hiszpańsku. Poznanie tego ostatniego stawało się wyrazem aspiracji miejscowej ludności, zaś znajomość *tagalogu* symbolem zacofania i ciemnoty. Popularyzacja łaćnińskiej, drukowanej wersji miejscowego języka, wywierała więc odwrotny skutek niż w Europie i zamiast integrować miejscową ludność przyczyniała się do jej polaryzacji. Do połowy XIX wieku rola druku w upowszechnianiu narodowych języków w skali całego regionu była jednak i tak marginalna. Stworzony jeszcze w połowie XVII wieku, przez jezuickiego misjonarza Alexandre de Rhodesa zromanizowany system zapisu języka wietnamskiego (*quoc ngu*), został upowszechniony dopiero w latach 20. ubiegłego stulecia. Podobnie jak zromanizowana wersja *bahasa Malaysia* i *bahasa Indonesia* istotnie przyczynił się on do kształtowania wspólnych narodowych przestrzeni językowych. Jednak przyznać należy, że znacznie druku, który odegrał kluczową rolę w powstawaniu europejskich narodów, w Azji jest co najmniej dwuznaczne. Wydaje się, że częściej niż w budowaniu odrębnych tożsamości, stanowiła ona medium dla obcej politycznej i religijnej propagandy<sup>40</sup>.

Pod koniec XIX wieku na kontynencie pojawiły się pierwsze książki i czasopisma drukowane w alfabecie tajskim i birmańskim, które w tych krajach miały istotną rolę w kształtowaniu wspólnot etnonarodowych na wzór europejski. Jednak sukces odniesiony przez te dwa języki, którym udało się zachować w pełni swoją historyczną tożsamość jest w skali regionu wyjątkiem. Na początku wieku XX na rynku wydawniczym przetrwały już jedynie książki i czasopisma wydawane w alfabecie jawańskim, sundajskim oraz arabskim zapisie *bahasa*. Przez lata musiały one toczyć, ze zmiennym szczęściem, walkę o przetrwanie, przeciwko swym zromanizowanym wersjom.

Jak już wspominałem, religia w Azji Południowo-Wschodniej od wieków stanowiła podstawowe źródło tożsamości. Podobnie jak w innych częściach świata, religia miała bardzo różnicowany wpływ na powstawanie wspólnot narodowych. W niektórych państwach regionu znacząco przyczyniała się do rozwoju ruchów nacjonalistycznych, podczas gdy w innych stanowiła dla nich poważnego

---

<sup>40</sup> D. Marr, *Vietnamese Tradition on Trial, 1920–1945*, Berkeley 1981, University of California Press, s. 145.



konkurenta. Na obszarze Półwyspu Indochińskiego od lat dominował buddyzm – głęboko osadzony w lokalnej kulturze. Buddyzm miał jednak na tyle wewnętrznie zróżnicowane oblicze, że z trudem wspomagał panującego w integrowaniu swych poddanych. Inkluzywny charakter buddyzmu sprawiał, że przybysze z innych części buddyjskiego i hinduistycznego świata nie mieli trudności we wnikaniu w miejscową wspólnotę. Z łatwością wnosili też do lokalnej przestrzeni religijnej swych własnych, oryginalnych wierzeń i obrzędowości (chińskich świąt, birmańskiego kultu *nat*, czy rytuałów braministycznych). Do drugiej połowy XIX wieku religia była zatem raczej źródłem różnorodności niż czynnikiem jednoczącym większość społeczeństw Azji Południowo-Wschodniej. Ruchynacjonalistyczne rzadko kiedy znajdowały zatem racjonalne uzasadnienie do czerpania swych bezpośrednich inspiracji ze sfery religijnej – choć z czasem starano się wkomponować jej elementy w krąg symboliki narodowej.

Chrześcijaństwo i islam przez wprowadzanie rygorystycznych norm etycznych i obyczajowych wyznaczały ostre granice wokół grup wyznawców<sup>41</sup>. Obydwie religie w regionie przyjmowały często bardzo upolitycznioną formę. Portugalczycy w swych koloniach traktowali wstąpienie do kościoła jako znak lojalności wobec metropolii. Pod koniec XVI wieku Holendrzy w tym samym duchu prowadzili w zdominowanych przez siebie prowincjach wielką akcję przymusowego nawracania katolików na protestantyzm. Konfrontacja z Portugalczykami w XVI wieku przyniosła z kolei znaczne upolitycznienie islamu w sultanacie Acehu, który rozpoczął ostrą walkę ze wszystkimi wspólnotami chrześcijańskimi<sup>42</sup>. To z kolei przyniosło odrodzenie lokalnych tożsamości Bataków na Sumatrze i Balijszyków walczących z przymusową islamizacją.

Rywalizacja islamu i różnych odłamów chrześcijaństwa w Azji Południowo-Wschodniej odegrała zatem, jak widać, pewną rolę w kształtowaniu się etnicznych tożsamości. Islamskie wspólnoty mieszkańców Acehu czy Minangkabau zbudowały nawet swoje własne państwa. Jednak dla muzułmanów religia reprezentowała zasadniczo alternatywną, szerszą opcję wyboru tożsamości wobec tych bardziej partykularnych, wynikających z przynależności do odrębnej grupy plemiennej, językowej czy politycznej. Solidarność religijna w wielu przypadkach, chociażby na Malajach, stanowiła poważnego konkurenta wobec prób konsolidacji narodowej. Z kolei masowy ruch polityczny, jakim był *Sarekat Islam*, w roku 1912 jednocząc rzesze indonezyjskich muzułmanów niewątpliwie przyczynił się do ożywienia nacjonalistycznych uczuć<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*, Yale University Press, t. II, New Haven 1988–1993, s. 140–143.

<sup>42</sup> Sułtan Acehu zwracał się o pomoc do Ottomańskiej Turcji w konflikcie z Portugalczykami o kontrolę szlaków handlowych – powołując się otwarcie na „wspólnotę wiernych” i „konieczność walki z wrogami islamu”, *ibidem*, s. 147; M. Missala, *Perspektywy samostanowienia Acehu*, „Stosunki Międzynarodowe – International Relations” 2006, nr 3–4, s. 197–214.

<sup>43</sup> P.M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, s. 191–192.

W Malesji podobny ruch, znany jako *Kaum Muda* (Młoda Frakcja) skupiony wokół religijnego czasopisma *Al-Imam* (Przywódcą) początkowo również stanowił główny ośrodek ruchu narodowego. Jednak wkrótce okazało się, że ugrupowanie zaczęło zmierzać ku coraz bardziej radykalnemu fundamentalizmowi religijnemu. Podobnie jego polityczny spadkobierca – Panmalajska Partia Islamska (PAS) – po dziś dzień plasuje się w ostrej opozycji wobec świeckich ugrupowań nacjonalistycznych<sup>44</sup>.

Naturalnym konkurentem nacjonalizmu państwowego i nacjonalizmu antykolonialnego w całej Azji Południowo-Wschodniej stały się też odradzające się nacjonalizmy etniczne i etnoregionalizmy. Jeszcze Clifford Geertz, zwracał uwagę, na występowanie w „nowych narodach” potężnych odśrodkowych sił – etnokulturowych, religijnych czy nawet prymordialnych<sup>45</sup>. Wskazując między innymi na przykłady Birmy, Malajów czy Indonezji, sceptycznie wyrażał się o szansach na sukces „integracyjnych rewolucji”, które miałyby podporządkować lokalne *etnie* szerszej świadomości państw narodowych. Jedyłą szansę na przetrwanie i integralność terytorialną owych „nowych państw”, widział w eskalacji brutalnej przemocy ze strony władz oraz odwoływaniu się przez rządzących do coraz bardziej skrajnych i radykalnych ideologii<sup>46</sup>. Alternatywę stanowiło skuteczne unieszkodliwienie etnicznych nacjonalizmów i podporządkowanie sobie peryferyjnych wspólnot.

Działo się tak na przykład w Myanmarze, gdzie dominująca grupa Birmańczyków, zamieszkująca równiny w środkowym biegu rzeki Irrawady od lat dążyła do całkowitego zdominowania licznych wspólnot peryferyjnych – Arakanów, Karenów, Kaczinów, Szanów czy Monów, co powodowało wzmacnianie się pośród nich etnicznej tożsamości i narastanie tendencji separatystycznych. Podobnych form konfliktu można wymieniać bez liku – czy to w przypadku buntu mieszkańców Sumatry czy Irianu Zachodniego przeciwko próbom ich zdominowania przez elity jawajskie, czy w przypadku odrodzenia się motywowanego religijnie odrodzenia w południowych, zamieszkałych przez ludność muzułmańską, prowincjach Tajlandii, czy w końcu w postaci zderzenia się nacjonalizmu malajskiego, chińskiego i tamilskiego w Malesji<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> W. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, University of Malaya Press, Kuala Lumpur 1967, s. 126.

<sup>45</sup> C. Geertz, *Pedlars and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns*, University of Chicago Press, Chicago 1963, s. 23–31; idem, *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*, [w:] *Old Societies and New States*, ed. C. Geertz, Free Press, New York 1963, s. 16–23.

<sup>46</sup> A.R. Kahin, G.McT. Kahin, *Subversion as Foreign Policy: The Secret Eisenhower and Dulles Debacle in Indonesia*, New Press, New York 1995, s. 75; E. Aspinall, M.T. Berger, *The Breakup of Indonesia? Nationalisms After Decolonization and the Limits of the Nation-State in Post-Cold War Southeast Asia*, „Third World Quarterly: Journal of Emerging Areas” 2001, Vol. 22, s. 1006.

<sup>47</sup> A.W. Jelonek, *Polityka rządu tajskiego wobec mniejszości muzułmańskiej*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2006, nr 2; R.F. Zimmerman, *Insurgency in Thailand*, „Problems

## Podsumowanie

Nowoczesne formy nacjonalizmów pojawiły się w Azji Południowo-Wschodniej stosunkowo późno, a ich rodowód niedwuznacznie wskazuje na europejskie pochodzenie. Niezależnie od tego, czy uznamy, że budowa państw narodowych stanowiła efekt modernizacyjnego odtwarzania zachodnich wzorców, czy że była rezultatem kolonialnej przemocy ideologicznej, pojawienie się w regionie nacjonalizmu, było brzemiennie w skutkach.

Przyjęcie przez państwa regionu peryferyjnej pozycji „spóźnionego przybysza” w konstruowaniu własnych narodów, prowadziło jednak, w przeciwieństwie do podobnego procesu w Europie do napotykania na równoległe rodzące się etnoregionalizmy i nacjonalizmy własnych wspólnot peryferyjnych. Można się zasadniczo zgodzić z Geertzem, i niech to stanowi podsumowanie, że nowo powstające, niepodległe państwa w Azji Wschodniej dalekie były od stabilności, a ich integralności terytorialnej zagrażały chroniczne konflikty na gruncie rodzącej się w niekontrolowany sposób świadomości etnoregionalnej.

## Era of Nationalism.

### A Contribution to the Discourse of Nation-Building Process

As Anthony Smith notes in his classic work on nationalism, the modern world order is inseparable from the institution of the nation-state. However, as he repeatedly emphasized, the nation-state was not always and not everywhere a basic political entity. While according to Gellner, the era of nationalism in Europe has come in the 19th century, the 20th century in the history of East Asia was the time of mass process of emerging nations. Shaping of the system of theoretically equal sovereign states, described in not very adequate way as a „Westphalian system”, lasted in Asia much longer than in Europe. The Western concept of territorial sovereignty, considering the state as a source of autonomous law and the subject of relations with other sovereign states, for many centuries was not so obvious. The rule of internal sovereignty - which in local conditions was lost in various networks of feudal dependencies and complex relations of patronage and clientelism- seemed to be not obvious to anyone. This text is devoted to the complexities of nation-building process in East Asia from the perspective of classical (Western) theories of nationalism.

**Key words:** nationalism, nation-state, nation-building, nation, dependency theory, political identity, Gellner, colonialism, ethnic separatism, symbolic violence, ethnoregionalism

## „Spóźnieni przybysze” ery nacjonalizmów.

### Przyczynek do dyskursu na temat procesów narodotwórczych w Azji

Jak zauważa w swej klasycznej pracy poświęconej nacjonalizmom Anthony Smith, nowoczesny porządek światowy związany jest nierozłącznie z instytucją państwa narodowego. Jak jednak również wielokrotnie podkreślał, państwo narodowe nie zawsze i nie wszędzie stanowiło podstawowy byt polityczny. O ile według Gellnera era nacjonalizmów w Europie przypadła na wiek

---

of Communism” 1976, Vol. 3; C.F. Keyes, *Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation-State*, Westview, Boulder 1987, s. 108.

XIX, to wiek XX stanowił w historii Azji Wschodniej czas masowych narodzin narodów. System teoretycznie równych suwerennych państw, nazywany w niezbyt adekwatny sposób „systemem westfalskim”, kształtował się w Azji jednak znacznie dłużej. Zachodnie pojęcie suwerenności terytorialnej, traktującej państwo jako źródło autonomicznego prawa i przedmiot relacji z innymi suwerennymi państwami, przez wiele stuleci nie było tu wcale takie oczywiste. Oczywista dla nikogo nie wydawała się też zasada wewnętrznej suwerenności – która w lokalnych warunkach gubiła się w rozlicznych sieciach zależności feudalnych oraz złożonych relacjach patronażu i klientelizmu. Niniejszy tekst poświęcony jest zawłościom procesów narodotwórczych w Azji Wschodniej z perspektywy klasycznych (zachodnich) teorii nacjonalizmu.

**Słowa kluczowe:** nacjonalizm, państwo narodowe, procesy narodotwórcze, naród, teoria zależności, tożsamość polityczna, Gellner, kolonializm, separatyzm etniczny, przemoc symboliczna, etnoregionalizm