

ORIENT A OKCIDENT V KONTAKTOCH A KONFRONTÁCIÁCH

EDITOR

VIKTOR KRUPA

VÝKONNÝ REDAKTOR

MARTIN SLOBODNÍK

SLOVENSKÁ AKADÉMIA VIED
Kabinet orientalistiky

Recenzenti

PHDR. MARIÁN GÁLIK, DRSC.
DOC. PHDR. MILAN LEŠČÁK, CSC.



V E D A

VYDAVATELSTVO SLOVENSKEJ AKADÉMIE VIED
BRATISLAVA 1999

Čína a „barbari“ – stereotypy v zobrazovaní „inéno“

MARTIN SLOBODNÍK, Kabinet orientalistiky SAV

„How does one represent other culture? What is another culture? Is the notion of a distinct culture (or race, or religion, or civilization) a useful one, or does it always get involved either in self-congratulation (when one discusses one's own) or hostility and aggression (when one discusses the 'other')?“

Said, 1995: 325 - 26

Cieľom príspevku je poukázať na niektoré stereotypné zobrazenia rozličných nečínskych etník v čínskych prameňoch z obdobia cisárskej Číny a na ich paralely v obraze minorít v ČLR, a zároveň sa pokúsiť zodpovedať, aké implikácie majú tieto portréty, toto vnímanie nečínskych kultúr pre samotnú čínsku civilizáciu.

Nevyhnutným predpokladom takejto analýzy je uvedenie kritérií, podľa ktorých Číňania vnímali svoju identitu, rozlišovali príslušnosť etnika či jednotlivca k čínskej civilizácii, resp. k „barbarom“. Základ tradičnej čínskej identity (ktorá sa vytvorila v priebehu Obdobia jari a jeseni a v začiatkoch vlády dynastie Chan, t. j. v 8. až 2. st. pred n. l.) predstavovala kultúra (čín. *wen*), ktorá bola rozhodujúcim kritériom príslušnosti k čínskemu (t. j. civilizovanému) alebo k nečínskemu („barbarskému“) svetu (Fairbank, 1953: 26). *Wen*, kultúra, sa najmä kantnejšie prejavovala v kategórii *li* – t. j. v rituáloch, etikete. Znalosť a dodržiavanie tradičných konfuciánskych rituálov boli jasnými znakmi, podľa ktorých sa dalo rozlíšiť, či kultúrna transformácia – takzvaná *sinizácia* – daného jednotlivca alebo etnika je už završená (Watson, 1993: 87 a 93). Číňania kládli dôraz na vonkajšiu formu prejavov príslušnosti k čínskej civilizácii (praktizovanie správnych *li*) pred vnútornou, ideologickou rovinou, čiže uprednostňovali ortoprax pred ortodoxiou (Cohen, 1991: 117). Dôležitým aspektom čínskej identity bolo aj písmo, ktorým sa zaznamenávali a šíрили zjednocujúce kultúrne hodnoty (Ng-Quinn, 1993: 42 - 43). Číňanom sa teoreticky mohol stať každý,

kto sa správal ako Číňan (Watson, 1993: 93), t. j. osvojil si čínske civilizačné hodnoty a ovládal čínštinu.

Čínski konfuciánski autori pri opise okolitých etník vychádzali z týchto kritérií, cez tieto hodnoty na ne hľadeli a hodnotili ich civilizovanosť, resp. *barbarskosť*. Číňania prichádzali do kontaktu s cudzími etnikami už od nepamätí a v samotných začiatkoch dichotómia Číňania verzus „barbari“ neexistovala, keďže čínska kultúra sa definitívne konštituovala až neskôr (Bauer, 1980: 14). Rovnako v Číne nikdy neexistoval jediný čínsky pojem „barbar“, ktorým by sa označovali všetky nečínske etniká (Bauer, 1980: 9). Číňania už v období dynastie Čou (12. – 3. st. pred n. l.) viac-menej schematicky – podľa svetových strán – rozdelili okolité etniká do štyroch skupín: na severe to boli tzv. **Ti**, na východe **I**, na juhu **Man** a na západe **Zung**. Tieto etnonymá pôvodne pravdepodobne nazaj označovali konkrétne etniká, no ich používanie v dlhom časovom úseku svedčí o tom, že sa nimi neskôr mechanicky označovali etniká – či skupiny etník, ktoré sa v danej oblasti objavili a vytlačili, resp. asimilovali pôvodných obyvateľov.

Keďže Číňania počas celého svojho vývoja prichádzali s týmito kultúrami do styku, možno nájsť pomerne veľké množstvo informácií o nich v čínskych oficiálnych prameňoch: v tzv. štandardných dejinách (čín. **Čeng-š'**) jednotlivých dynastií. Sú to zväčša informácie o politických a vojenských kontaktoch, no aj etnografické pasáže. Najcharakteristickejšou črtou týchto záznamov je ich invariabilita. Počas celých storočí sa tradujú stereotypné opisy rozličných nečínskych etník (Müller, 1980: 67). Jednotlivé etniká teda nepreberali iba etnonymá svojich predchodcov v danej oblasti, ale stávali sa dedičmi ich stereotypných zobrazení v čínskych prameňoch. Typické je v prvom rade prirovnávanie „barbarov“ k zvieratám. Už v samotných vyššie spomínaných čínskych etnonymách možno nájsť radikály (t. j. prvky určujúce významovú stránku znaku) zvierat: znak **Ti** obsahuje radikál „pes“, znak **Man** radikál „hmyz, červ“, čo naznačuje, že Číňania takto označované etniká pokladali za menejcenné. Okrem týchto etnonym možno v čínskych textoch nájsť množstvo prirovnaní ne-Číňanov k zvieratám: „ich zvyky sú ako u zvierat“, „majú zvieraciu povahu“, „**Ti** a **Zung** sú ako vky“, „**Zung** sú vtáky a zvieratá“, „zdvorilosť a rituály sa nepoužívajú pri prijímaní divokých zvierat a barbarov“, „barbari sú ako červy, ako chrobač, hady a jašterice“, „sú chamtiví ako vky“. Väčšina Číňanov bola presvedčená o tom, že „barbari“ sú chamtivější a bojovnejší, a preto svojou povahou mali bližšie k zvieratám (Lien-sheng Yang,

1968: 27). Číňania prirovnávajú sociálne hodnoty, správanie „barbarov“ počas dvoch tisícročí v rozmanitých textoch k zvieratám a tento motív tvorí najvýznamnejšie čínske klíše pri opise cudzích kultúr. Dokonca čínsky štátnik Čang Tú-čeng (1525 – 1582) si pri formulovaní účinnej politiky voči cudzím etnikám (konkrétne Mongolom) pomohol príkladom z prostredia zvierat: „Dôležité je, aby úradníci, ktorí s nimi (t.j. s Mongolmi – M.S.) prichádzajú do styku, boli pružní: [treba s nimi zaobchádzať] ako so psami, ak krúčia chvostom, hodí sa im kosť, ak zúruvo brešú, treba ich zbiť palicou; po bitke, ak sú opäť poslušní, treba im znova hodiť kosť.“ (Jagchid – Symons, 1989: 3)

Okrem tejto metafory cudzí = zvierá, ktorá nemá takmer nijakú informačnú hodnotu o opisovanom etniku, sa v opisoch ne-Číňanov objavujú aj iné stereotypy. Keď chanský historik Pan Ku (32 – 92 n.l.) vysvetľuje, prečo treba rezignovať na kontrolu nad „barbarmi“, konštatuje: „ich oblečenie, strava a jazyk sú iné“ (Müller, 1980: 67) a práve na tieto tri prejavy cudzích kultúr sa čínski autori často sústreďujú. Keďže kritériom príslušnosti k čínskej civilizácii nebol etnický pôvod, čínski autori neposudzovali svojich susedov podľa rasových kritérií, tie im boli cudzie (Schmidt-Glinter, 1980: 67 - 68) a v opisoch si fyzické črty daného etnika vôbec nevšimli. Strava predstavovala pre Číňanov dôležitý prvok identity. Čínska strava pozostávala najmä z obilnín (pšenica, proso, raž a ryža) (Fairbank, 1998: 14) – čiastočne z mäsa (aristokracia) –, ktoré boli tepelne spracované. Najčastejším predpokladom voči „barbarom“ (najmä sídliacim na severozápade) bolo, že jedli surové mäso a pili krv, čo pre Číňanov bolo dostatočným prejavom ich necivilizovanosti. V skutočnosti mnohé nomádske etniká jedli oveľa menej mäsa, ako tvrdia čínske pramene (no aj európske pramene pri opisoch Mongolov), živil sa mliečnymi výrobkami, napríklad kumysom (Barfield, 1993: 142 - 44), a často aj obrábali polia, resp. kupovali obilie od poľnohospodárskych – zväčša čínskych – komunit sídliacich v pohraničí. Tieto klíše sa však dostali aj do umeleckých textov: čínska poetka Cchaj Wen-t'j (162 – 239), ktorá nedobrovoľne prežila niekoľko rokov vo vnútornej Ázii, na viacerých miestach spomína „mäso surové“, resp. „mäso smradľavé“ (Cchaj Wen-t'j, 1997: 13, 47). Neskorší čínski autori výtýkajú politikom dynastie Chan, že „rozmaznali pyšných barbarov a tí mohli byť sladkosti od cisárskeho kuchára.“ O tom, že Číňania stravu úzko spájajú s identitou, svedčia aj slová čínskeho zbeha Čung-chang Jüa (žil v 2. stor. pred n.l.), ktorý vodcov Siung-nu (o ríši Siung-nu pozri Ying-shih Yü, 1990) vystríhal, aby sa nevzdali

svojej stravy (uvádza iba kumys) a nepreberali čínske tradície (Barfield, 1989: 52). Číňania, čerpajúc inšpiráciu z úpravy jedál, dokonca delili okolité etniká do dvoch základných skupín: šu, tzv. varení – t.j. v čínskych očiach čiastočne civilizovaní – „barbari“ a šeng, suroví „barbari“, ktorí boli divokí a proces sinizácie sa u nich ešte nezačal. Zbeha Čung-chang Jüe vystríhal Siung-nu aj pred používaním čínskeho oblečenia. Spôsob obliekania hral v čínskom živote – najmä na cisárskom dvore, z prostredia ktorého pochádzajú naše pramene – dôležitú úlohu: jednotlivé úradnícke hodnosti sa spájali s istým typom oblečenia a existovali prísne predpisy určujúce oblečenie pri rozličných príležitostiach. Preto si čínski autori často všimajú oblečenie „barbarov“ a materiál, z ktorého je vyhotovené. „Plsténé handry, kože miesto šatu“ (Cchaj Wen-t'j, 1997: 13), „naľavo zopnuté šaty“ sú pre čínskych autorov typickým znamením „barbarskosti“ daného etnika. Na druhej strane však kožušiny predstavovali veľmi obľúbenú a vítanú komoditu tvoriacu tribút prinášaný okolitými etnikami do Číny a prebráňaním jazyka a súčasťou armády Číňania počas dynastie Tchang (618 – 907) prebrali napríklad aj nosenie nohavíc, ktoré boli na jazdenie oveľa pohodlnejšie.

Pri kontakte s cudzincami Číňania – podobne ako aj príslušníci iných kultúr pri strete s cudzími etnikami – si všimajú aj fakt, že hovoria im nerozumiteľnou rečou. Často sa objavuje konštatovanie, že obyvateľia južnej Číny „škriekajú ako vtáci“ a nič im nerozumieť. Vzhľadom na to, že pre Číňanov písmo symbolizovalo vlastnú identitu, často poukazujú aj na neprítomnosť písma u „barbarov“. V niektorých etnických skupinách takýto postreh bezpochyby platil, no toto stereotypné konštatovanie potom čínski autori automaticky aplikovali aj na tie kultúry, ktoré dokázateľne v danej epoche písma mali: napr. „Nové dejiny dynastie Tchang“ (*Sin Tchang šu*) nesprávne konštatujú, že Tibeťania v 7. stor. „nemajú písmo“ a „robia si iba uzly na motúzoch a zárezy do dreva“ (Ou Jang-siou – Sung Čchi, 1975: 6072) (o vzniku tibetského písma pozri Parfionovich, 1982: 14 - 17). Ďalším klíšé, ktoré sa vyskytuje v opisoch barbarov je neexistencia rituálov: „nepoznajú nijaké rituály, nepoznajú lojalnosť, cnosť či morálku“, „uctievajú mladých a nerobia rozdiel medzi mužom a ženou“, „smlinia so svojimi matkami a dcérami“, „obradnú úctu tento ľud nepozná, ďalej je to krutosť, divokosť, nespútanosť: sú zbojníci a bandíti“, „rabovať, drancovať, znásilňovať“, ľudí ku krutostiam donucovať.“ Spoločenská organizácia nečínskych

etnik – najmä vnútroázijských – bola naozaj iná ako čínska, vyplývalo to najmä z rozdielu medzi poľnohospodárskym, usadeným výrobným spôsobom a nomádskymi kmeňmi s vysokou mobilitou. Čínski autori sa sústreďujú na opisy tých aspektov spoločnosti, ktoré tvoria bázu konfuciánskej spoločnosti: úcta k starším, hierarchické vzťahy medzi mužom a ženou, medzi starším a mladším, synovská láska. Opäť však ide o stereotypné opisy – nečínske pramene často svedčia o tom, že napr. úcta k starším bola bežná aj v týchto komunitách. Neustále zdôrazňovanie krutosti, divokosti, kviláčnosti „barbarov“ takisto neobstojí, pretože to bola čínska civilizácia, ktorá postupnou – vojenskou aj kultúrnou – expanziou rozšírila pôvodne malé čínske územie (Müller, 1980: 57) a „barbari“ museli tejto kolonizácii odolávať.

Približne takýto obraz nám ponúkajú čínske pramene. Na štúdium nečínskych etník nám tieto jednostranné, schematizované a stereotypné obrazy nemôžu poslúžiť. Ich hodnota je najmä v tom, čo vedajú o samotnej Číne, o čínskej civilizácii. Identita – etnická či kultúrna – je výsledkom síl pôsobiacich nielen vnútri spoločnosti, ale je aj výsledkom vzťahu danej komunity k okoliu, identita má teda subjektívnu aj objektívnu dimenziu (Kim – Dittmer, 1993: 278). Nečínske národnosti žijúce v okolí už od nepamätí slúžili ako isté zrkadlo, voči ktorému sa konštituovala čínska identita. „Barbari“ predstavovali pre Číňanov „skúšku“ politickej a morálnej stability vlastného – t.j. čínskeho – spoločenstva (Bauer, 1980: 10). V kontakte a v konflikte s okolitými etnikami sa vytvárali charakteristické črty čínskej civilizácie (Schmidt – Glinzer, 1997: 38). V istom zmysle teda Čína týchto vonkajších „barbarov“ potrebovala, pretože potvrdzovali platnosť čínskej identity. Všetky vyššie spomínané stereotypy slúžia na to, aby zdôraznili najvýraznejšie rozdiely medzi oboma svetmi a zároveň majú ilustrovať civilizačnú nadradenosť Číny. Keďže Čína vo formatívnej fáze svojho vývoja nenarazila na nijakú kultúrne a technologicky porovnateľnú civilizáciu, vychádzalo čínske nazeranie na svet z pocitu vlastnej superiority, z pocitu centrálného a dominantného postavenia v Podnebesí, ktoré sa manifestovalo práve v kategórii *wen* čiže kultúre. Fairbank (1998: 33) preto hovorí o čínskom kulturalizme. Čínsky vzdelanec „nemal predstavu o Číne alebo čínskej civilizácii. Existovala iba civilizácia a barbarstvo, spojené tým, že sa vzájomne definovali – teda čo nebolo civilizované, bolo barbarské“ (Mancall, 1968: 63). Pre Číňanov nebola ich civilizácia jedným z možných variantov vývoja ľudského rodu, ale predstavovala Civilizáciu tvoriacu protiklad k necivilizovanos-

ti, „barbarskosti“ všetkých okolitých – viac či menej vzdialených – etník. Svoju úlohu v tejto oblasti chápali Číňania ako civilizačnú misiu, pri ktorej okolité etniká kontaktom s centrom, t.j. čínskou civilizáciou, získavajú kultúru a civilizáciu – civilizujú sa (Harrell, 1995: 20). Už konfuciánsky filozof Meng-c’ (Mencius, 372 - 289 pred n.l.) v svojom diele (kapitola 5., zlomok 4.) konštatoval: „Počul som o ľuďoch, ktorí pomocou čínskej kultúry zmenili barbarov, ale ešte som nepočul o niekom, koho by barbari zmenili k lepšiemu.“ Čínska civilizácia predstavovala v očiach čínskych štátnikov magnet neodolateľne priťahujúci všetky okolité etniká, ktoré sa jeho pôsobením menia – sinizujú (t.j. v čínskych očiach civilizujú). Tento proces „civilizovania“ sa v čínskych prameňoch označuje termínom *laj-chua*, „prichádzať a byť transformovaný [blahodarným vplyvom čínskej civilizácie]“ (Rossabi, 1983: 2). Pri takomto strete civilizačného centra s „barbarskou“ periferiou však zároveň prichádza k tomu, že centrum musí získať ostrejší a jasnejší obraz o sebe (Harrell, 1995: 7) a to je rovnako dôležitý aspekt čínsko-„barbarského“ vzťahu. Na opačnej strane však tento agresívny tlak cudzej kultúry spôsobuje istú potrebu uvedomenia si vlastnej identity – a definovanie najsignifikantnejších prvkov tejto identity –, čo môže viesť až k etnogenéze (Harrell, 1995: 6 uvádza príklady pre súčasnú situáciu). Vzájomný vzťah Číny a okolitých etník bol teda v psychologickej rovine (ani nehovoriac o konkrétnych akulturačných procesoch v oblasti technológie, umenia, politických inštitúcií) produktívny pre obe strany tohto dialógu. Kontakt s Čínou pre vnútroázijské etniká znamenal napríklad aj to, že museli vytvárať väčšie politické útvary, tzv. kmeňové konfederácie, aby tak mohli na Čínu vyvinúť dostatočný tlak a získať ekonomické výhody a naopak, iba ekonomicky silná Čína bola zárukou vzniku väčších ríš vo vnútornej Ázii (Barfield, 1989: 16, 90, 168). Čínske pramene nepomáhajú pochopiť fungovanie a všetky aspekty čínsko-„barbarského“ vzťahu, pretože jednak ponúkajú príliš málo konkrétnych a vierohodných informácií, jednak hľadajú na okolité civilizácie cez svoje hodnoty a premietajú ich do príslušníkov týchto cudzích kultúr (Barfield, 1989: 10) a jednak tieto pramene vypracované pre potreby cisárskych dvora majú slúžiť ako manifestácia nadradenosti Číny, resp. vládnucej dynastie reprezentovanej cisárom (Jagchid – Symons, 1989: 114 - 115). Vzhľadom na obmedzené množstvo prameňov okolitých etník môžeme iba tušiť, ako vnímali svoj vzťah k Číne. Isté je však, že napríklad vnútroázijské etniká neakceptovali čínsku civilizačnú nadradenosť, odmietali kultúrne hodnoty šírené Čínou

a na čínsku ríšu hľadeli cez vlastné kritériá – poukazovali na vojenskú slabosť Číny, ktorá si s nomádskymi etnikami často nevedela poradiť (Jagchid – Symons, 1989: 174) a pohrdali „ľuďmi s drevenými dverami“ (ako označujú Číňanov), t.j. na jedno miesto fixovanými príslušníkmi agrárnej spoločnosti. Stručne by sa dalo povedať, že zatiaľ čo pre Číňanov v tomto vzťahu bolo centrálnym pojmom *wen*, teda šírenie a asimilovanie okolitých etník prostredníctvom čínskej kultúry, pre „barbarov“ bol rozhodujúci *li*, zisk, ktorý získavali vďaka kontaktu s Čínou.

V súčasnosti v ČĽR žije 55 štátom uznávaných národnostných menšín (čín. *šao-šu min-cu*, „menšinové etnikum“). Väčšinou národ (92% – Liščák, 1992: 256 - 257) tvoria Chani. Najvýraznejšie rozdiely oproti vyššie spomínanej situácii nastali jednak v ideologickej rovine (ČĽR je komunistickým štátom) a jednak v tom, že počnúc 19. storočím sa v čínskom intelektuálnom prostredí a neskôr aj v politickom slovníku objavilo slovo národ (čín. *min-cu*). Tento vývoj bol dôsledkom stretu Číny s európskou civilizáciou a vyplynul z nevyhnutnosti redefinovať vlastnú identitu v kontexte Číny cudzích koncepcií ako národ, štát, občianstvo, rasa (Wu Yen-ho, 1991: 161). K vytvoreniu koncepcie chanského národa (čín. *Chan min-cu*, *Chan-cu*) prispel najmä čínsky revolucionár Sunjatsen (1866 – 1925). On a ďalší intelektuáli sa usilovali vytvorením fiktívneho homogénneho etnika *Chan-cu* spojiť všetkých ne-Mandžuov (vládcov poslednej dynastie Čching, 1644 – 1911), ne-Tibeťanov, ne-Moslimov a ne-Mongolov do spoločnej etnickej komunity, ktorá by mohla v konfrontácii s cudzincami presadiť svoje záujmy a zároveň potlačiť jazykové rozdiely medzi severom a juhom, ale i silné lokálne a regionálne identity obyvateľov Číny a zmobilizovať ich pod ideou proticudzineckého odporu (Schmidt-Glitzer, 1997: 208). Ďalšou etapou konštrukcie národnej identity bolo vytvorenie tzv. čínskeho národa (čín. *čung-chua min-cu*), ktorý mal predstavovať spojenie Chanov, Mongolov, Tibeťanov, Mandžuov a čínskych moslimov (Chuejov). Táto koncepcia sa uplatnila po páde cisárstva a založení Čínskej republiky (1912 – 1949) a aj v súčasnej ČĽR, kde ústava pokladá všetky etniká za rovnoprávných príslušníkov čínskeho národa.

Napriek výrazne zmenenej politicko-ideologickej situácii a odlišným definovaní vlastnej identity, možno sa naďalej stretnúť so schematickými obrazmi etnických minorít v Číne. Najmä v postmaoistickom období (od roku 1978) sa čínske minority objavujú v literatúre, výtvár-

nom umení, filme i v masmédiách. Najcharakteristickejšou črtou týchto portrétov je fakt, že takmer všetky minority sú reprezentované ženami (Gladney, 1994: 97). Navyše sú to zväčša mladé, pekné ženy zachytené v lone panenskej prírody. Vnímание alterity druhého prostredníctvom toho, že ho automaticky transformujeme do podoby ženského tela, je znakom, že ho nechápeme ako seberovného, rovnoprávného, ale ako spoločensky nižšie postaveného, vyhradzujeme mu inferiórne postavenie (Todorov, 1996: 61 – 62 a 181 – 82). Tento nový topos má svoj pendant už v cisárskej Číne: počnúc 18. storočím boli v Číne populárne tzv. „albumy Miaov“ (Miaovia sú jednou z etnických minorít juhozápadnej Číny) – drevorezy, na ktorých sú zobrazené mladé ženy zakomponované do divjej prírody. Minority sa teda podvedome spájajú nielen so ženskosťou, ale aj s divou prírodou. Absencia miest, či menších usporiadaných sídiel (na minulých aj súčasných vyobrazeniach) asociujúcich istý stupeň civilizačného vývoja a naopak zdôrazňovanie rurálnosti, pôvodnej neskrtnej divosti prírody (a prenesene aj minorít), nedoknuteľnosť prirodzeného prostredia danej menšiny ľudskou, t.j. „civilizujúcou“, rukou, má zdôrazniť kontrast medzi chanskou majoritou a zaostalosťou (čín. *luo-chou*, najčastejší atribút minorít v očiach majority), nekultúrnosťou, nižším civilizačným štandardom minorít. Mladý vek zobrazovaných žien a časté prirovnávanie minorít k deťom (známe aj z kontaktu Európanov s Afrikou či Blízkym východom, Said, 1995: 40; Kiernan, 1995: 159) plní dve funkcie: a) v Číne, kde konfucianizmus definoval postavenie v spoločenskej hierarchii aj podľa veku (a samozrejme podľa pohlavia) mladost' symbolizuje inferiórne postavenie v spoločnosti (v čínštine sa Chanovia a menšiny tradične označujú ako *siung-ti min-cu*, „bratské etniká“, *siung* však označuje staršieho brata – t.j. Chanov – a *ti* mladšieho, ktorý má tradične nerovnoprávne postavenie) (Harrell, 1995: 14); b) zároveň metafora druhého, iného ako dieťaťa implikuje, že ten druhý je schopný produčiť sa, dá sa vychovať (dokonca ho treba vychovať), t.j. je civilizovateľný.

Vďaka tomuto imidžu – mladosti a ženskosti – sa príslušnícky minorít stávajú objektom erotických fantázií mužskej časti väčšinového etnika. Podobne ako Said (1995: 167 a 190) upozorňuje na fakt, že Orient vo svojej ženskej interpretácii sa pre Európanov stal objektom erotických túžob, miestom, kde sa dali realizovať v Európe neprijateľné sexuálne fantázie a orientálna žena vstúpila do európskej literatúry (Said *pars pro toto* uvádza G. Flauberta), tak aj minority žijúce v Číne (najmä z oblasti juhočínskej provincie Jún-nan) sú objektom sexual-

nych fantázií. Nahota sa v Číne často idealizuje a romantizuje, pokladá sa za prejav slobody, divokosti, odtrhnutosť od spoločenských obmedzení „moderného“ (t.j. chanského) sveta (Gladney, 1994: 104). Rigoróznou konfuciánska morálka s nánosom komunistickej prudernosti spôsobuje, že Chanovia erotizujú príslušníkov etnických minorít, z ktorých navyše niektoré etniká (napr. Mo-suo) naozaj majú voľnejšiu sexuálnu morálku a tolerujú aj predmanželské sexuálne vzťahy. Motívy príslušníčok etnických minorít si našli cestu aj do moderného výtvorného umenia. Na obrazoch tzv. jünnanskej maliarskej školy sa najčastejšie objavujú sporo odené ženy v zmyselných, a často aj submisívnych pózach a napomáhajú tak erotizácii a exotizácii týchto etník. Paradoxne však autori zmyseľnosť a nespútanú sexualitu nepodsúvajú iba etnikám žijúcim na juhu, ale dokonca aj moslimským Ujgrom (napríklad ich hlasným protestom, Gladney, 1994: 104) zo severozápadnej Číny, ktorých sexuálna morálka nie je o nič liberálnejšia ako chanská. Východotibetská maliarska škola z Kandze zasa zdôrazňuje nespútanú vitalitu, mladost, ženskost a záľubu v tanci a speve Tibeťanov (Kvaerne, 1994: 168 - 180). Práve folklór je jednou z ďalších oblastí, ktorá je doménou príslušníkov etnických menšín a oficiálna propaganda podporuje tento aspekt minoritnej kultúry. Pôvodné tance etnických minorít sa objavujú v televízii a tvoria stabilnú súčasť programu pre turistov (domáci aj zahraničných) v menšinových oblastiach (platí to aj pre Tchajwan). Štát síce podporuje vonkajšie znaky príslušnosti k etnickej minorite (tanec, spev, oblečenie, účesy, šperky), etnická identita sa teda zužuje na tieto vonkajšie znaky, no tieto atribúty odlišnej identity prispôbujú, často nehľadiac na indigénnu tradíciu, estetickým štandardom chanskej majority, obohateným o klišéovité erotizovanie minorít. Charakteristické je aj to, že v tradičných krojoch sa takmer vždy prezentujú iba ženské príslušníčky daného etnika (muži sú zobrazovaní v „modernom“, t.j. európskom odevu): ženy sa teda stávajú nositeľkami tradície, keďže v prvom rade žena stelesňuje v očiach majority populácie túto tradíciu. V tradičnej Číne boli práve spievajúce a tancujúce ženy zabávajúce spoločnosť na najnižšom stupienku spoločenského rebríčka a tieto implikácie treba brať do úvahy aj v súčasnosti (Kvaerne, 1994: 180).

Ďalšou účinnou metaforou používanou pri stvárňovaní minorít žijúcich v Číne je ich označenie za „žijúce skameneliny“. Čínski vedci si osvojili teóriu sociálnej evolúcie formulovanú Lewisom Henrym Morganom v diele *Ancient Society* a neskôr upravenú Marxom a Engel-

som, podľa ktorej vývoj ľudského rodu postupuje v jednotlivých fázach od prvotnopospolnej po socialistickú spoločnosť. Vzhľadom na túto lineárnu trajektóriu vývoja existuje perspektíva, že vplyvom civilizujúceho centra sa aj minority dostanú do tej fázy, v ktorej sú teraz Chanovia (Heberer, 1997: 133 - 37). Todorov uvádza (1996: 197) rovnakú schému myslenia pri nazeraní Španielov na Indiánov: „oni (*tam*) jsou *nyňi* takoví, jací jsme *kdysi* byli my (*tady*).“ Vyšší civilizovaný štandard Chanov nie je teda vopred predikovaný (ako v prípade cisárskej Číny a jej vzťahu k iným kultúram), ale je záverom vedeckej analýzy. Cieľom je, aby periferia (t.j. minority) vďaka pomoci centra (t.j. Chanov) dosiahla rovnaký stupeň modernity a to je vlastne novodobá civilizovaná misia majoritného etnika v Číne. Vyššie spomínané metafory (minorita = žena, dieťa, spoločnosť v nižšej fáze vývoja) majú túto civilizáciu misiu legitimizovať. Štandardom modernity sa opäť stala kultúra (duchovná aj materiálna) a spoločenská organizácia Chanov a netradičné kroje, šperky, účesy, iné svadobné či pohrebne ríty, voľnejšia sexuálna morálka, matrilinearita minorít reprezentujú ich nižšie postavenie na evolučnej škále (Gladney, 1994: 99). Štát od všetkých obyvateľov vyžaduje, aby sa identifikovali s čínskym národom (čín. **čung-chua min-cu**), no všetky symboly a atribúty tohto národa sú produktmi kultúry majoritného etnika (Shih-chung Hsieh, 1995: 327).

Spôsob prezentácie etnických minorít majoritou v Číne vypovedá v prvom rade práve o tejto majorite. Exotizovanie a erotizovanie etnických minorít je dôsledkom istej krízy definície vlastnej identity, ku ktorej došlo v Číne v postmaoistickom období. Takáto kríza môže nastať v národe vtedy, ak sa spochybni či naruší všeobecne akceptovaná trajektória ďalšieho vývoja (Kim-Dittmer, 1993: 29). Potlačenie kultúrnej revolúcie, nástup nových ekonomických reforiem, postupná strata legitimity komunistickej ideológie, prudké otvorenie sa západnej komerčnej kultúre a isté duchovné vákuum vytvárajú tlak na identitu majoritného národa. Pre modernú čínsku identitu pritom nie je charakteristický iba kontrast medzi Chanmi a etnickými minoritami, ale aj v čínskej histórii trvalo prítomné politické a kultúrne napätie medzi severom a juhom (Fairbank, 1998: 11 - 19), ku ktorému v procese ekonomických reforiem pribudla ešte tenzia medzi ekonomicky vyspelšími a súčasne politicky liberálnejšími oblasťami na východnom pobreží a zaostalejšími oblasťami vo vnútrozemí a na západe krajiny. Chanská majorita preto hľadá potvrdenie svojej autenticity. Asociovanie minorít so ženami tancujúcimi v lone panenskej prírody a fascinácia

ich sexualitou sú v prvom rade prostriedkami, ktoré majú potvrdiť modernitu majoritného etnika, chanského národa (Gladney, 1994: 94). Takéto stváranie periférnych etnik má nielen symbolizovať ich inferioritu, ale najmä slúžiť na sebauspokojenie „civilizujúceho centra“ (Said, 1995: 325, Gladney, 1994: 112) a pomáhať pri konštrukcii jeho modernej identity. *Vis-à-vis* rozdielnosti, t.j. „primitivite“ a „zaostalosti“ iných, periférnych, cudzích, naša „modernita“ a „pokrok“ sú o to markantnejšie.

Mnohé aspekty komplexného vzťahu Číny k okolitým etnikám možno nie nájsť aj pri vzájomnom kontakte iných kultúr (niektoré už boli spomenuté). Ak sa Said vo svojej knihe venuje orientalizmu, t.j. postupu, akým európski vedci, politici, cestovatelia formovali obraz arabských krajín v európskom povedomí, upozorňuje na ich fascináciu Orientom, na klišovitú zobrazovania – pričom orientalizmus je iba nástrojom kolonizácie –, potom možno konštatovať, že podobné procesy sa odohrávali – a odohrávajú – aj v iných častiach sveta (v prípade Číny možno hovoriť o „orientálnom orientalizme“) a nie sú výsadou Európanov a ich eurocentristického náhľadu na svet. Práve tradičná čínska kultúra so svojim nárokom na univerzálnosť a jej vzťah k okoliu predstavuje istý pendant kresťanskej univerzálnosti európskej civilizácie a môže pomôcť komplexnejšie pochopiť spoločné črty akulturačných procesov prebiehajúcich na celom svete.

LITERATÚRA

- BARFIELD, T. J.: *The Perilous Frontier. Nomadic Empires and China*. Oxford : Basil Blackwell, 1989.
- BARFIELD, T. J.: *The Nomadic Alternative*. New Jersey : Prentice Hall, 1993.
- BAUER, W.: Einleitung. In: *China und die Fremden. 3000 Jahre Auseinandersetzung in Krieg und Frieden*, ed. W. BAUER. München : C.H. Beck, 1980, s. 7 - 42.
- CCHAJ WEN-TI: *Osemnásť plačov hunskej púšte*. (Z klasického čínštiny preložila M. Čarnogurská.) Košice : Ecce, 1997.
- COHEN, M.L.: *Being Chinese: The Peripheralization of Traditional Identity*. *Daedalus*, 1991, s. 120.
- FAIRBANK, J. K.: *Trade and Diplomacy on the China Coast. The Opening of Treaty Ports 1842-1854*. Cambridge : Cambridge University Press, 1953.
- FAIRBANK, J. K.: *Dějiny Číny*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1998.
- GLADNEY, D.C.: *Representing Nationalities in China: Refiguring Majority/Minority Identities*. *Journal of Asian Studies*, 1, 1994, s. 92 - 113.
- HARRELL, S.: *Introduction*. In: *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, ed. S. HARRELL. Seattle : University of Washington Press, 1995, s. 3 - 36.
- HEBERER, T.: *Das alte Tibet war eine Hölle auf Erden. Mythos Tibet in der chinesischen Kunst und Propaganda*. In: *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, ed. T. DODIN, H. RATHER. Köln : DuMont, 1997, s. 114 - 49.

- JAGCHID, S., SYMONS, V. J.: *Peace, War, and Trade along the Great Wall. Nomadic-Chinese Interaction through Two Millennia*. Bloomington - Indianapolis : Indiana University Press, 1989.
- KIERMAN, V.: *Lords of Human Kind. European Attitudes to Other Cultures in the Imperial Age*. London : Weidenfeld & Nicolson, 1969.
- KIM, S. S., DITTMER, L.: *Whither China's Quest for National Identity?* In: *China's Quest for National Identity*, ed. L. DITTMER, S. S. KIM. Ithaca - London : Cornell University Press, 1993, s. 237 - 90.
- KVAERNE, P.: *The Ideological Impact on Tibetan Art*. In: *Resistance and Reform in Tibet*, ed. R. BARNETT, S. AKINER. London : Hurst & Company, 1994, s. 166 - 85.
- LIEN-SHENG YANG: *Historical Notes on the Chinese World Order*. In: *The Chinese World Order*, ed. J. K. FAIRBANK. Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1968, s. 20 - 33.
- LIŠČÁK, V.: *Ethnic Situation in China with a Special Respect to the South China (Some statistical data)*. *Archiv orientální*, 1992, 3, s. 251 - 268.
- MANCALL, M.: *The Ch'ing Tribute System: An Interpretative Essay*. In: *The Chinese World Order*, ed. J. K. FAIRBANK. Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1968, s. 63 - 89.
- MÜLLER, C. C.: *Die Herausbildung der Gegensätze: Chinesen und Barbaren in der frühen Zeit (I. Jahrtausend v. Chr. bis 220 n. Chr.)*. In: *China und die Fremden. 3000 Jahre Auseinandersetzung in Krieg und Frieden*, ed. W. BAUER. München : C. H. Beck, 1980, s. 43 - 76.
- NG-QUINN, M.: *National Identity in Premodern China: Formation and Role Enactment*. In: *China's Quest for National Identity*, ed. L. DITTMER, S. S. KIM. Ithaca - London : Cornell University Press, 1993, s. 32 - 61.
- OU JANG-SIOU – SUNG ČCHI: *Sin Tchang šu*. Peking : Čung-chua šu-t'ü, 1975.
- PARFIONOVICH, Y. M.: *The Written Tibetan Language*. Moskva : Nauka, 1982.
- ROSSABI, M. (ed.): *China among Equals. The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th-14th Century*. Berkeley : University of California Press, 1983.
- SAID, E.: *Orientalism. Western Conception of the Orient*. London - New York : Penguin Books, 1995 (reprint).
- SHIH-CHUNG HSIEH: *On the Dynamics of Tai/Dai – Lue Ethnicity*. In: *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, ed. S. HARRELL. Seattle : University of Washington Press, 1995, s. 301 - 28.
- SCHMIDT-GLINTZER, H.: *Ausdehnung der Welt und innerer Zerfall (3. bis 8. Jahrhundert)*. In: *China und die Fremden. 3000 Jahre Auseinandersetzung in Krieg und Frieden*, ed. W. BAUER. München : C. H. Beck, 1980, s. 77 - 113.
- SCHMIDT-GLINTZER, H.: *China. Vielvölkerreich und Einheitsstaat*. München : C.H. Beck, 1997.
- TODOROV, Tz.: *Dobyť Ameriky. Problém druhého*. Praha : Madá fronta, 1996.
- WATSON, J. L.: *Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China*. In: *China's Quest for National Identity*, ed. L. DITTMER, S. S. KIM. Ithaca - London, Cornell University Press, 1993, s. 80 - 103.
- WU YEN-HO, D.: *The Construction of Chinese and Non-Chinese Identities*. *Daedalus*, 1991, 120, s. 159 - 179.
- YING-SHIH YÜ: *The Hsiung-nu*. In: *The Cambridge History of Early Inner Asia*, ed. D. SINOR. Cambridge - New York : Cambridge University Press, 1990, s. 118 - 50.