

Dobrochna Olszewska

Poza indonezyjską „jednością” : mniejszość chińska w Indonezji

Nurt SVD 44/wyd. spec., 61-78

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Poza indonezyjską „jednością”. Mniejszość chińska w Indonezji

Dobrochna Olszewska

Absolwentka toruńskiej etnologii. 2007-2008 stypendystka programu Darmasiswa na Sumatrze. Zainteresowania badawcze: kultury Indonezji, problematyka tożsamości oraz współistnienia różnych kultur we współczesnym świecie.

Bazar w Padang na Sumatrze. Młodą dziewczynę, wyglądem zdradzającą chińskie pochodzenie, ktoś po angielsku pyta: „Skąd jesteś?”. Ona po indonezyjsku podaje nazwę sumatrzeńskiego miasteczka, lecz sprzedawca, wciąż po angielsku, pyta dalej: „Nie, ale skąd jesteś naprawdę?”. I tak kilka razy. Jej rodzice, tak jak i ona sama, urodzili się w Indonezji, pośród tutejszej mniejszości chińskiej, która szacunkowo stanowi około 3% całego społeczeństwa i jest tylko jedną z kilkuset grup etnicznych zamieszkujących wyspy Indonezji. Zanim jednak wyjaśnię, dlaczego zdecydowałam się opowiedzieć właśnie o niej, muszę zatrzymać się przy kwestii terminologii.

Mianem „mniejszości chińskiej” w niniejszym artykule określam Indonezyjczyków chińskiego pochodzenia. Będę też w uproszczeniu (i raczej umownie) używała nazw „chińscy Indonezyjczycy” i „Tionghoa”. Ten ostatni termin, wywodzący się z dialektu hokkien i oznaczający Chińczyków, obecnie w Indonezji odnosi się raczej do Chińczyków zamorskich, żyjących w różnych krajach poza Chinami, jest więc używany w sensie mandaryńskiego „Huaqiao”¹ i w tym znaczeniu będę go stosować. Nawet tak rozumiany – nie oddaje on zbyt dobrze charakteru współczesnej mniejszości, o której tu mowa, jednak pojawia się często w literaturze przedmiotu, także autorstwa reprezen-

¹ Określenie Huaqiao rzadko spotykane jest w Indonezji, być może ze względu na silniejszy wpływ dialektu hokkien wśród mniejszości chińskiej w tym kraju. Indonezyjskie słowo „Cina” – Chińczyk nabrało negatywnych konotacji w okresie rządów generała Suharto i dziś używa się go raczej nieoficjalnie, także w obrębie omawianej tu grupy.

tantów tej grupy².

Mniejszość chińska, poczynając już od regionu pochodzenia różnych imigrantów czy języka, który ze sobą przywieźli, momentu migracji, statusu społecznego – nigdy nie była grupą jednorodną. Przede wszystkim jednak dzielono ich na Tionghoa *totok* i *peranakan*. W różnych ujęciach *totok* odnosi się do dzieci z obojga rodziców Chińczyków, do osób urodzonych w Chinach lub kulturowo i tożsamościowo ukierunkowanych na Chiny; *peranakan* z kolei – do dzieci z małżeństw mieszanych, do urodzonych w Indonezji i do ukierunkowanych kulturowo na Indonezję. W chwili obecnej, także w związku z ustaniem od kilku dekad dalszej migracji³, rozróżnienie to traci rację bytu, zatem omawiana grupa to Tionghoa *peranakan*.

Prawie wszyscy przedstawiciele Tionghoa urodzili się już zatem w Indonezji i najczęściej to *bahasa Indonesia* – oficjalny język kraju – jest ich podstawowym językiem komunikacji. Powstała w wyniku imigracji grupa stopniowo zatraciła swoją chińską tożsamość narodową, nadal jednak identyfikując się z „chińskością”, przejawiającą się na poziomie etnicznym i kulturowym – choć też nie w czystej formie. Ich kultura jest bowiem specyficzną mieszanką tradycji chińskiej i kultury lokalnej, czasem z europejskimi wpływami. Dzisiejsi Tionghoa na poziomie państwowo-narodowościowym uważają się więc za Indonezyjczyków, Chiny są dla nich krajem ich przodków, z którym oni sami nie czują się bezpośrednio związani. W kontekście bogactwa kulturowego Indonezji, pośród innych grup, wyróżnia ich przede wszystkim obce pochodzenie przodków (często sprzed kilku pokoleń) i rozproszenie na różnych wyspach (głównie w miastach i miasteczkach), podczas gdy rdzennie ludy indonezyjskie związane są z konkretnymi regionami. Z drugiej strony, przynależność Tionghoa do narodu indonezyjskiego⁴ jest wciąż poddawana w wątpliwość.

Rodzi się więc pytanie o położenie tej mniejszości w państwie ze swej istoty wieloetnicznym, które opierać się ma na wzajemnej tolerancji i na idei *jedności w różnorodności* (*Bhinneka tunggal Ika*): czy grupa Tionghoa może w nim znaleźć miejsce na równi z innymi grupami et-

² Por. Erniwati, *Asap hio di ranah Minang: komunitas Tionghoa di Sumatera Barat*, Yogyakarta 2007, s. 1; P. Picquart, *Imperium chińskie. Historia i teraźniejszość chińskiej diaspory*, Warszawa 2006, s. 19.

³ Erniwati, *Asap hio di...*, dz. cyt., s. 61-62.

⁴ Określenia „naród indonezyjski”, przy całej jego niedoskonałości, używam przede wszystkim w sensie narodu państwowego, a nie wspólnoty etnicznej czy kulturowej. Należy mieć jednak świadomość możliwości stopniowego rozwoju indonezyjskiej identyfikacji narodowo-kulturowej.

nicznymi, mimo często przypisywanej jej obcości?

Ta obcość Tionghoa wiąże się z różnymi, nakładającymi się na siebie aspektami, wykraczając poza kwestię pochodzenia. Świadczy o tym choćby fakt, że nie jest to jedyna grupa napływowa w Indonezji – a zdaje się budzić dużo silniejsze emocje niż przykładowo mniejszość arabska czy indyjska.

1. Mniejszość widoczna

Niewątpliwie integracji nie sprzyja fakt, że omawiana grupa to mniejszość widoczna – wyróżniająca się pewnymi charakterystycznymi cechami fizycznymi. Mogą one oczywiście zanikać pod wpływem małżeństw mieszanych, jednak wielu chińskich Indonezyjczyków nadal łatwo rozpoznać, chociażby po innym kolorze skóry i kształcie oczu. Co prawda, poszczególne lokalne grupy etniczne składające się na społeczeństwo też różnią się między sobą fizycznie, ale w dużo mniejszym stopniu. Odmienność rasowa nie jest zresztą problemem samym w sobie. Chodzi nie tyle o walory estetyczne skośnych oczu, a o informację, którą ze sobą niosą⁵. Odmienny wygląd Tionghoa nie sprzyja integracji, ponieważ nie pozwala się im stopić z tłem, zdradzając przy tym negatywnie kojarzoną „chińskość”.

2. Pośród meczetów, klentengów i kościołów

Kolejną trudnością jest kwestia wiary. Indonezyjscy Tionghoa nie wyznają co prawda jednej wspólnej religii, ale w kraju o przewadze muzułmańskiej większość z nich należy do mniejszości wyznaniowych. Obecnie istotną uwagę przywiązują do chrześcijaństwa i – bardziej tradycyjnie – do buddyzmu i konfucjanizmu. Wpływ, jaki wraz z taoizmem te dwa ostatnie wyznania wywarły w dawnych Chinach, doprowadził do synkretyzmu, dostrzegalnego również w życiu religijnym niektórych chińskich Indonezyjczyków⁶. Przy tym konfucjanizm, zazwyczaj rozumiany jako system filozoficzno-etyczny, w Indonezji postrzegany jest także w kategoriach religijnych. Praktyką wciąż częstą i wspólną dla konfucjanistów i buddystów, choć nie związaną bezpośrednio z żadną z tych religii, jest tradycyjny kult przodków.

⁵ Por. F. Znaniecki, *Studia nad antagonizmem do obcych*, [w:] „Przegląd socjologiczny”, t. 1, s. 182.

⁶ Por. D.A. Willmott, *The Chinese of Semarang: A Changing Minority Community in Indonesia*, Ithaca 1960, s. 185.

Część Tionghoa Indonesia odeszła od tradycyjnych wierzeń, przyjmując chrześcijaństwo – głównie katolicyzm lub protestantyzm. Do konwersji, oprócz osobistych poszukiwań, przyczyniły się czasy kolonialne, kiedy była to religia grupy dominującej (politycznie i ekonomicznie), a misjonarze jako ludzie wykształceni cieszyli się pewnym szacunkiem. Zarówno w tym okresie, jak i w czasach późniejszych, duży wpływ wywarły szkoły katolickie. Placówki te z reguły nie stawiają swoim uczniom wymagań religijnych, ale często edukacja w nich owocuje konwersją. Także część tych, którzy formalnie zmienili religię po roku 1979, kiedy konfucjanizm skreślono z listy oficjalnych religii, a kategoria „inne” w dokumentach wiązała się z podejrzeniami o komunizm, pozostała już przy chrześcijaństwie (bądź buddyzmie) – mniej lub bardziej praktykowanym⁷.

Stosunkowo niewielka grupa Tionghoa wyznaje islam. Konwersje są czasem tylko środkiem niezbędnym dla zawarcia małżeństw mieszanych. W takich przypadkach zdarza się, że nowicjusze nadal praktykują pewne tradycje chińskie i można ich nawet spotkać w *klentengach* (chińskich świątyniach). Nie wszystkie konwersje sprowadzają się jednak do aspektów praktycznych, część ma podłoże czysto religijne. Islam nie jest zresztą nowością wśród Tionghoa. Źródła historyczne mówią o istnieniu chińskich kupieckich społeczności muzułmańskich na wybrzeżu jawańskim już w XV i XVI wieku⁸. Czasy kolonialne zapewne nie sprzyjały rozwojowi islamu wśród Tionghoa. Przepuszczalnie też religia ta była długo kojarzona z niższą warstwą społeczną, choć zaczęło się to zmieniać wraz z konwersjami osób dobrze sytuowanych.

Islam i protestantyzm są radykalnie nastawione do kultu przodków jako niezgodnego z zasadami wiary i pod tym kątem katolicyzm może wydawać się chińskim Indonezyjczykom atrakcyjniejszy, bardziej tolerancyjny. Zdarza się jednak, że muzułmanie i protestanci uczestniczą w niektórych chińskich rytuałach czy przynajmniej tradycjach niezwiązanych bezpośrednio z religią, jak okazanie szacunku żyjącym rodzicom w Chiński Nowy Rok. Katolicy dużo częściej podtrzymują też inne tradycje. Ten eklektyzm współgra z pewną tolerancją wobec innych wierzeń. Często w jednej rodzinie Tionghoa znajdziemy wyznawców kilku religii, w ważne

⁷ H. Pausacker, *The Sixth Religion*, [w:] „Inside Indonesia” [on-line]: www.insideindonesia.org/edition-89/the-sixth-religion, nr 89, *The Freedom of Religion*, January-March 2007 [dostęp: 12.03.2010].

⁸ M.G. Tan, *A Minority Group Embracing the Majority Religion: the Ethnic Chinese Muslims in Indonesia*, [w:] tenże, *Etnis Tionghoa di Indonesia*. Kumpulan tulisan, Jakarta 2008, s. 77.

święta towarzyszących sobie nawzajem w odpowiednich świątyniach.

Pomimo że Indonezja jest krajem o największej liczbie muzułmanów na świecie, nie jest krajem stricte muzułmańskim i uznaje oficjalnie pięć religii⁹. Wśród nich znajduje się też buddyzm, chrześcijaństwo i konfucjanizm (ponownie od 2006 roku), a zatem właśnie religie wyznawane przez mniejszość chińską. Co więcej, nie jest ona jedyną mniejszością niemuzułmańską w tym kraju – wskazać można różne grupy, czasem nawet wyspy, gdzie dominuje chrześcijaństwo czy nawet animizm, nie zapominając o balijskim hinduizmie. Mimo to nadal częste jest przekonanie, że chińscy Indonezyjczycy zostaliby przyjęci przez społeczeństwo z otwartymi ramionami, gdyby konwertowali się na islam, sugerując, że jest to cena, którą powinni zapłacić, by udowodnić swoją indonezyjskość. Tym samym indonezyjskość utożsamiana jest jednak z religią większości. Do tego tematu jeszcze powrócę. W tym miejscu warto tylko zauważyć, że presja religijna (szczególnie silna przed rokiem 1998) zdaje się przynosić wręcz przeciwne rezultaty, owocując niechęcią do muzułmanów i dalszymi napięciami. Zatem mimo że relacjom Tionghoa z Balijszczykami także daleko jest do ideału, można zaryzykować stwierdzenie, że sytuacja mniejszości chińskiej na *Wyspie bogów* jest stosunkowo lepsza od sytuacji na Jawie czy Sumatrze.

3. Obcokrajowcy ze Wschodu

Kolejnym aspektem jest historia kontaktów Tionghoa z rdzennymi Indonezyjczykami. O ile Chińczycy, szczególnie chińscy kupcy, obecni byli w Nusantarze już wcześniej, ich migracje nabrały charakteru masowego około wieku XVII, czyli w czasie, kiedy rejon ten był już areną rozgrywek europejskich. Początkowo migrowali sami mężczyźni, stąd część zakładała rodziny z lokalnymi kobietami. Zaczęło się to zmieniać w II połowie wieku XIX. Przybywali głównie jako kupcy czy robotnicy na plantacje i do kopalń, wielu z nich pracowało jako pośrednicy w handlu między ludnością lokalną a Holendrami. Z czasem też zaczęli zajmować się zbieraniem podatków, udzielaniem kredytów, stopniowo wkraczając w inne rodzaje towarów (opium, batik, wyrób mebli)¹⁰.

Dostęp do bardziej lukratywnych zajęć, a więc zbierania podatków czy sprzedaży opium, wynikał ze stosunków międzyetnicz-

⁹ Czasem mówi się o sześciu oficjalnie uznanych religiach, gdy zamiast chrześcijaństwa – oddzielnie podaje się katolicyzm i protestantyzm.

¹⁰ Erniwati, *Asap hio di...*, dz. cyt., s. 28-32, 43, 82.

nych panujących w czasach holenderskich. Przewaga Chińczyków nad ludnością lokalną wynikała już choćby z faktu, że byli przybyszami z zewnątrz, tym samym dla kolonizatorów stanowili mniejsze zagrożenie niż autochtoni, którzy mogli upomnieć się o swoje prawa, gdyby poczuli się wystarczająco silni. Poza tym, byli przydatni Holendrom ze względu na umiejętności kupieckie, ale też jako grupa łącząca (i – paradoksalnie – izolująca) między elitami kolonialnymi a ludnością rdzenną. Prawnie, w odróżnieniu od jednych i drugich, przypisano ludności chińskiej kategorię *obcokrajowców ze Wschodu* (*vreemde oosterlingen*), do której przynależeli też przybysze z Indii lub Arabowie. Łączyły się z tym pewne ograniczenia, m.in. w podróżowaniu, zakupie ziemi rolnej czy osiedlaniu (tylko w wyznaczonych dzielnicach wybranych miast). Jednocześnie zapewniono Chińczykom specjalne względy prawne (jak te już wspomniane oraz ulgi celne). W ten sposób rządy kolonialne przyczyniły się do izolacji charakteryzującej stosunki między Tionghoa a grupami lokalnymi.

Pierwsza połowa XX wieku to czas rozwoju nacjonalizmu indonezyjskiego, lecz także – pod wpływem chińskiej rewolucji 1911 roku i ustanowienia Republiki Chińskiej rok później – pewna „emancypacja” tożsamości chińskiej wśród imigrantów, a także rozwoju chińskiego szkolnictwa na wyspach Nusantary (Archipelagu Sundajskiego). Objawiało się to m.in. rozwojem stowarzyszeń Tionghoa i przypuszczalnie pogłębiało obcość tej grupy¹¹. Okres walk wyzwoleniczych umocnił wcześniejszą izolację oraz wzajemne animozje, na które nałożyły się oskarżenia nacjonalistów wobec ludności pochodzenia chińskiego o kolaborację z Holendrami i związane z tym akty agresji przeciw Tionghoa¹².

W swoim przemówieniu Sukarno, pierwszy prezydent Republiki Indonezji, zdefiniował naród jako poczucie zjednoczenia i pragnienie ludzi, by być zjednoczonymi, i ta definicja powracała później wielokrotnie w różnych wypowiedziach odnoszących się do narodu indonezyjskiego¹³. Niewątpliwie w przypadku *pribumi* (rdzennych Indonezyjczyków) i Tionghoa w początkach państwa indonezyjskiego trudno było mówić o rozwiniętym poczuciu jedności i wspólnoty doświadczeń. Należy przy tym pamiętać, że ujęcie Sukarno jest bardzo idealistyczne i jedność Indonezji pozostaje delikatnym tematem. Wystarczy zapytać Bataków o sąsiadujących z nimi muzułmanów, czy Ba-

¹¹ Tenże, dz. cyt., s. 124-131.

¹² J. Purdey, *Anti-Chinese Violence in Indonesia, 1996-1998*, Singapore 2006, s. 7.

¹³ M.G. Tan, *The Ethnic Chinese in Indonesia: Issues of Identity*, [w:] tenże, *Etnis Tionghoa di Indonesia. Kumpulan tulisan*, Jakarta 2008, s. 157.

lijczyków o mieszkańców Lomboku – by ujawniły się stosunki dalekie od ideału, naznaczone pewnymi antagonizmami i wzajemnymi uprzedzeniami, choć oczywiście nikt nie podważa indonezyjskości żadnej z tych grup. Nie zmienia to jednak faktu, że wśród pribumi żywe są rezydentury do mniejszości chińskiej i żywy jest wciąż stereotyp bogatego Chińczyka. Stereotyp ten, mający swoje źródło jeszcze w czasach kolonialnych, umocnił się bardzo w okresie Nowego Porządku, kiedy ekonomia młodego państwa opierała się w dużej mierze na kapitale grupy Tionghoa, rodząc u reszty społeczeństwa poczucie niesprawiedliwości. Do dziś szacuje się, że około 70% działalności gospodarczej znajduje się w rękach Indonezyjczyków chińskiego pochodzenia, czyli zaledwie 3% społeczeństwa¹⁴. W rzeczywistości, Tionghoa nie stanowili i nie stanowią jednolitej klasy ekonomicznej. W czasach holenderskich przeciętny przedstawiciel tej grupy żył na wyższym poziomie niż ludność lokalna, wielu jednak (zwłaszcza poza Jawą) pracowało jako robotnicy w kopalniach lub na plantacjach. W niepodległej Indonezji grupa ta utrzymuje porównywalnie wyższy status ekonomiczny, choć często oznacza to jedynie życie w przeciętnym dobrobycie. Wspomnianą wyżej działalność gospodarczą i bogactwo skupia w rękach niewielka grupa zamożnych biznesmenów – właścicieli sieci banków, hoteli. Wielu spośród Tionghoa prowadzi drobniejszą działalność, niektórzy – szczególnie w małych miejscowościach czy na Borneo Zachodnim – borykają się z finansowymi problemami.

4. Polityka etniczna i opcje integracji

Już w początkowym okresie niepodległego państwa, za rządów Sukarno, rozpoczęły się praktyki dyskryminacyjne względem Tionghoa – wprowadzono m.in. prawo nakłaniające do zmiany nazwisk chińskich na nazwiska o brzmieniu indonezyjskim, ograniczenia w kwestiach szkolnictwa i ekonomii, uderzające w osoby nie posiadające obywatelstwa indonezyjskiego. Warto pamiętać, że był to okres, kiedy wielu Tionghoa nie mogło się jeszcze o takowe ubiegać. Pomimo tych posunięć, obok nurtu asymilacyjnego, możliwe było rozwinięcie opcji integracji reprezentowanej przez Baperki (Ciało Doradcze do Spraw Obywatelstwa Indonezyjskiego). Ta założona przez Tionghoa organizacja postulowała funkcjonowanie mniejszości chińskiej w obrębie społeczeństwa na zasadzie jednej z grup etnicznych Indonezji – jako *suku* Tionghoa. Przysługiwałoby jej tym samym prawo do podwójnej

¹⁴ P. Picquart, *Imperium chińskie...*, dz. cyt., s. 125-126.

tożsamości – indonezyjskiej na płaszczyźnie narodowo-państwowej i grupowej, opartej na specyficznych wartościach kulturowych i języku grupy. Baperki odwoływała się więc do idei *jedności w różnorodności*, przekonując, że etniczność chińska nie wyklucza utożsamiania się z państwem indonezyjskim i lojalności względem niego.

Opcja ta poszła na długi czas w zapomnienie wraz z przewrotem 1965 roku, kiedy władzę objął generał Suharto i wprowadził Nowy Porządek. Baperki jako organizacja prokomunistyczna (i ciesząca się dawniej poparciem Sukarno), została zlikwidowana, a oficjalna polityka państwa zakładała rozwiązanie „problemu chińskiego” na drodze pełnej asymilacji. Podobne postulaty składali *asymilacjoniści* pochodzenia chińskiego z LPKB (Instytutu na rzecz Promocji Jedności Narodowej), założonego już wcześniej w opozycji do Baperki. Instytut cieszył się sporym poparciem armii – dużo mniejszym wśród Tionghoa. Najbardziej radykalni przedstawiciele tej opcji uważali za niezbędne całkowite odrzucenie własnej tradycji, doszukując się winy za dyskryminację w samych Tionghoa i wszelkich przejawach ich „chińskości”¹⁵. Zauważmy, że przy raczej abstrakcyjnym charakterze pojęcia „kultura indonezyjska”, asymilacja oznaczała rozplnięcie się grupy przez absorpcję do różnych grup etnicznych. Chińscy Indonezyjczycy mieliby więc porzucić swoją tożsamość grupową nie dla przynależności do jednej wspólnej kultury, a na rzecz innych, lokalnych tożsamości grupowych.

Innym, proponowanym także przez chińskich Indonezyjczyków, rozwiązaniem było przyjęcie religii większości, co miało zniwelować wszelkie różnice. Nurt ten reprezentowała organizacja PITI, promując islam wśród Tionghoa. Do dziś niektórzy żywią przekonanie, że konwersja jest dla Tionghoa strategicznie najprostszą receptą na zdobycie akceptacji reszty społeczeństwa i wspólne harmonijne życie, mimo że – wybiegając trochę do przodu – rok 1998 obnażył naiwność takiego myślenia.

Niewątpliwie religia może łączyć i w Indonezji bywa istotnym aspektem kontaktów. Obecnie też kilkoro chińskich Indonezyjczyków, którzy zostali nie tylko konwertytami, ale i kaznodziejami, jest dość popularnych w środowiskach muzułmanów-pribumi. Ich wystąpienia telewizyjne (TV show) mają wysoką oglądalność, a ich tło etniczne działa tu wręcz jak reklama. Przede wszystkim jednak, w kontekście konwersji, jest to reklama samej religii, a nie wzajemnej tolerancji i ak-

¹⁵ J. Purdey, *Anti-Chinese Violence...*, dz. cyt., s. 8-15; M.G. Tan, *The Social and Cultural Dimensions of the Role of Ethnic Chinese in Indonesian Society*, [w:] tenże, *Etnis Tionghoa di Indonesia*. Kumpulan tulisan, Jakarta 2008, s. 58-60.

ceptacji¹⁶. Poza tym, obie opcje asymilacji, oparte na porzuceniu dotychczasowych wartości – czy to na rzecz islamu i kultury większości, czy na rzecz różnych kultur lokalnych – wydają się zbyt drastyczne i nie zyskały nigdy szerokiego poklasku.

Wracając jednak do polityki Nowego Porządku: w ramach oficjalnie obranej drogi, w celu przyspieszenia asymilacji mniejszości chińskiej, już w pierwszych latach nowego reżimu wydano szereg rozporządzeń, uderzających przede wszystkim w szkolnictwo w języku mandaryńskim i sam język. Zakazano publicznego używania znaków chińskich, także w gazetach i innych publikacjach – łącznie z zakazem tłumaczenia Koranu na mandaryński. Ponowiono naciski na zmianę nazwisk. W miejscach publicznych zakazano wszelkich manifestacji kulturowych i zachowań religijnych (jeśli te były związane z kulturą chińską).

Jakkolwiek polityka ta skutkowałą częściowym zanikiem niektórych wyznaczników kulturowych u pokolenia dorastającego w czasach Suharto (np. znajomości języka), była to – jak wskazuje Heryanto – polityka celowo nieefektywna. Państwo potrzebowało kapitału mniejszości chińskiej dla utrzymania w miarę stabilnej sytuacji ekonomicznej, w związku z czym przyznawało jej specjalne przywileje ekonomiczne. Jednocześnie odcięło jej członków od aktywności politycznej, stosowało specjalny kod w dokumentach, informujący o obcym pochodzeniu (WNI) czy wymóg okazywania SBKRI – certyfikatu potwierdzającego obywatelstwo w takich sytuacjach jak chociażby zapis do szkoły lub formalności pogrzebowe. Przy pozorowanej polityce asymilacji dbano, by podtrzymywać istnienie mniejszości chińskiej jako wyróżnialnej grupy, umacniając też stereotyp bogatych Chińczyków. Czyniło to Tionghoa bardziej zależnymi od państwa tak, że przywykli oni do opłacania swojego bezpieczeństwa i przyjmowania bez protestu kolejnych decyzji rządu. Ułatwiała też kontrolę nad nastrojami społecznymi. Dzięki temu społeczeństwo indonezyjskie za swoje złe położenie obwinało Tionghoa jako grupę ekonomicznie dominującą i korzystającą z przywilejów, nie zdając sobie sprawy z właściwej sytuacji i kierując swój gniew przeciwko nim, a nie rządzącym i odpowiedzialnym za stan kraju¹⁷.

¹⁶ H. Wai-Weng, *Marketing the Chinese Face of Islam*, [w:] „Inside Indonesia” [on-line]: www.insideindonesia.org/edition-99/marketing-the-chinese-face-of-islam-07021258, nr 99: *The Killings of 1965-1966*, January-March 2010 [dostęp: 12.03.2010].

¹⁷ A. Heryanto, *Ethnic Identities and Erasure: Chinese Indonesians in Public Culture*, [w:] J.S. Kahn (red.), *Southeast Asian Identities: Culture and the Politics of*

Ten antagonizm osiągnął punkt kulminacyjny w wyniku azjatyckiego kryzysu i kolejnych posunięć władzy, przejawiając się w antychińskich zamieszkach 1998 roku w kolejnych miastach, w tym także w Dżakarcie (13-14 maja)¹⁸. Celem ataków były dzielnice chińskie, należące do Tionghoa domy, sklepy, centra handlowe, ale też kościoły. Większość ofiar śmiertelnych zginęła w płomieniach. Wiele kobiet zgwałcono i choć wśród ofiar zdarzyły się pribumi, w doborze wyraźnie przeważało kryterium etniczne. Ataki nie ominęły chińsko-indonezyjskich muzułmanów, udowadniając, że Indonezyjczycy pochodzenie stawiają na pierwszym miejscu. Reakcja sił porządkowych w większości przypadków pozostawiała wiele do życzenia.

Rok 1998, w którym zakończyły się rządy Suharto – był przełomowy dla Indonezji. Ze względu na zmianę polityki dotyczącej tej grupy, odzyskane swobody kulturowo-religijne, ale i traumę tamtych wydarzeń oraz jej skutki dla tożsamości – stał się też punktem granicznym w życiu mniejszości chińskiej.

5. Przemiany polityczne a tożsamość grupy

Narodziny niepodległej Indonezji, a także próby rozwiązania kwestii podwójnego obywatelstwa Tionghoa w czasach Sukarno dla wielu z nich oznaczały potrzebę, by po raz pierwszy odpowiedzieć sobie samym na pytanie: kim jestem? Starsi pamiętali czasy kolonialne, okupację japońską (1942-1945) i oskarżenia o kolaborację z Holendrami. Niezależnie jednak od tych dzielących ich od rdzennych Indonezyjczyków doświadczeń i swojej złożonej tożsamości, większość za swój dom uważała Indonezję. To pokolenie oraz osoby dorastające jeszcze w latach pięćdziesiątych – najboleśniej odczuły wprowadzane przez Nowy Porządek ograniczenia. Ich wycofanie się z walki o swoje prawa świadczyło o bezsilności, ale nie o gotowości do faktycznej asymilacji (oczywiście z wyjątkiem marginalnych ruchów omówionych wcześniej). Tionghoa oficjalnie dostosowywali się więc do żądań, omijając je jednak, kiedy było to możliwe. Ich „chińskość” nie zaniknęła, musiała

Representation in Indonesia, Malaysia, Singapore and Thailand, Singapore 1998, [za:] K. Sen, „Chinese” Indonesians in National Cinema, [w:] „Inter-Asia Cultural Studies” [on-line]: www.informaworld.com/smpp/content~db=all~content=a741391387, v. 7, nr 1, 2006 [dostęp: 10.11.2009].

¹⁸ Antychińskie zamieszki miały miejsce już w latach poprzedzających 1998. W tym roku stały się jednak tak częste, że nie można już mówić o ich incydentalnym charakterze. Ich wykaz (z lat 1996-1999) znajduje się w załączniku do książki J. Purdey, *Anti-Chinese Violence...*, dz. cyt., s. 219-220 (Appendix A).

się jednak skryć w zaciszu domowym.

Kolejne pokolenia – wychowane już w czasach Suharto – nie miały takich doświadczeń jak ich rodzice ani też nie odczuły tak bezpośrednio utraty wolności kulturowych. Osoby te dorastały zazwyczaj ze świadomością swojej chińskości, przejmując też z domu pewne tradycje – szacunek dla starszych członków rodziny i przodków, religię, kuchnię specyficzną dla swojej grupy, rzadziej język. Jednocześnie jednak były przeświadczone, że są Indonezyjczykami. Suryadinata wskazuje, że to właśnie u tych pokoleń nastąpiło przesunięcie akcentu z tożsamości „zamorskich Chińczyków” na tożsamość „chińskich Indonezyjczyków”¹⁹. To poczucie indonezyjskości spotykało się często z negacją ze strony otoczenia pribumi, było też kłopotliwe w kontekście nierównych praw. Wydarzenia roku 1998, dające Tionghoa wyraźne odczuć, że w oczach reszty społeczeństwa pozostają przede wszystkim Chińczykami, skłoniły wielu młodych (obecnie trzydziesto- i czterdziestolatków) do przewartościowania pewnych aspektów tożsamościowych, odkrycia swojej etniczności i bardziej świadomego podejścia do niej. Niewątpliwie też – pomimo włączenia się ochotników pribumi w niesienie pomocy ofiarom – tamte wydarzenia spotęgowały uczucie nieufności. Co więcej, Indonezja do dziś nie zdołała się z nich rozliczyć, przede wszystkim z udziału wysoko wówczas postawionych osób w prowokowaniu i manipulowaniu przemocą oraz z gwałtów, których długo nie chciano uznać jako faktów.

6. Okres zmian (?)

Można czasem odnieść wrażenie, że państwo indonezyjskie próbuje sprowadzić wieloetniczność do bezpiecznego folkloryzmu – tradycyjnych strojów, domów i tańców. Obecnie jest wśród nich także miejsce dla *barongsai* – tańca chińskich lwów, który w roku 2000 powrócił na ulice wraz z publicznymi obchodami Chińskiego Nowego Roku. Po ponad trzydziestu latach ograniczeń dzielnice chińskie znów dekorowane są w okresie noworocznym lampionami i ozdobami w kolorze czerwonym, ludzie gromadzą się przed świątyniami, organizowane są pokazy sztucznych ogni. Ulicami krążą procesje z figurami bogów, głośną muzyką, lwami i smokiem. Na uroczystościach obecni są często przedstawiciele władz i ludność pribumi zaciekawiona barwnym obchodami, które wciąż jeszcze są dla niej nowością. Zresztą nie tylko –

¹⁹ L. Suryadinata, *Chinese Politics in Post-Suharto's Indonesia. Beyond the Ethnic Approach?*, [w:] „Asian Survey. A Bimonthly Review of Contemporary Asian Affairs”, v. XLI, nr 3, May-June 2001, s. 502-524.

w takiej formie nowością są także dla wielu Tionghoa. Pamiętać należy, że tylko zwyczaje praktykowane w domu czy świątyni przekazywane były nowym pokoleniom na drodze kontynuacji, inne – te najbardziej spektakularne – pojawiły się w ich życiu dopiero dziesięć lat temu.

Chiński Nowy Rok pozostaje czasem rodzinnym, związanym z kultem przodków, dla wielu jest wciąż świętem religijnym i umacniającym więzy społeczności. Polityka Suharto doprowadziła jednak do zaniku rozumienia niektórych obyczajów, dzisiejsze procesje i *barongsai* są więc głównie atrakcyjną formą, pozbawioną dawnych treści. Zyskały natomiast nowe znaczenie jako symbol zmian. Ze strony państwa stały się manifestacją akceptacji Tionghoa i ich kultury, a ze strony Tionghoa – manifestacją odzyskanej wolności religijnej i kulturowej.

Istotnym symbolem zmian jest też powrót do łask języków chińskich. Dawne restrykcje prawne doprowadziły wśród młodszych pokoleń Tionghoa do znacznego zaniku znajomości języków czy dialektów przywiezionych przez przodków. Dziś starsi mają na nowo dostęp do piśmiennictwa w języku mandaryńskim, a młodszy – możliwość nauki tego języka. Jest on obecnie nawet popularny, tyle że ze względów pragmatycznych. Chińscy Indonezyjczycy, tak jak i pribumi, uczą się go głównie jako języka azjatyckiej potęgi ekonomicznej, czasem tylko z powodów bardziej osobistych. Dla wielu młodych język mandaryński – jak żaden inny spośród języków chińskich – nie jest elementem, z którym się utożsamiają. Pierwszym językiem pozostaje dla nich indonezyjski, co nie zaprzecza ich tożsamości grupowej.

Obecnie młodzież Tionghoa nie interesuje się zbyt historią, nudzą ich kwestie tożsamości, bardziej pochłania ponadetniczna kultura młodzieżowa – gry komputerowe, komiksy, indonezyjskie gwiazdy, azjatyckie horrory czy zachodnia muzyka popularna. Identyfikują się ze swoją grupą etniczną, ale też postrzegają swoją indonezyjskość jako coś naturalnego. Tym bardziej bolesne są dla nich ciągłe dowody braku pełnej akceptacji, kiedy przykładowo słyszą za sobą okrzyki „Cina!”. Jak widać, są oni nadal postrzegani w Indonezji jako Chińczycy, choć sami Chiny traktują jako obce miejsce. Co więcej, lokalna specyfika kultury indonezyjskich Tionghoa sprawia, że gdyby wyemigrowali do innego kraju, tamtejsza mniejszość chińska mogłaby w nich widzieć przede wszystkim imigrantów indonezyjskich – z ich odmiennymi zwyczajami i brakiem znajomości chińskich języków.

Stosunki między Tionghoa a resztą społeczeństwa na poziomie grupowym pozostają więc oparte na wzajemnych uprzedzeniach. Chińscy Indonezyjczycy nadal często lepiej czują się w swoim sąsiedztwie. Mieszkańcy dzielnic chińskich żyją bardziej z boku niż razem

z resztą społeczności swoich miast, które w tym doszukują się ich poczucia wyższości. Dzielnice chińskie kojarzone są też z tym, co dla mużłmanina jest *haram* – zakazane, grzeszne (wieprzowiną, alkoholem, posiłkami w czasie ramadanu). Zdarza się, że poza ich obrębem Tionghoa spotykają drobne, acz uciążliwe w życiu codziennym przykrości. Trochę inaczej jest w Dżakarcie, gdzie większą rolę odgrywa indywidualizm niż tożsamość grupowa.

Tionghoa urodzeni w czasach Suharto, z których część była świadkami pożarów i gwałtów, wychowują obecnie swoje dzieci. Zrozumiała trauma rodziców często przekłada się na wpajaną dzieciom nieufność, która jeszcze bardziej komplikuje i tak niełatwą sytuację. Tionghoa podejmują jednak próby przełamania wzajemnej izolacji poprzez wspólną edukację ich dzieci z dziećmi pribumi. Ci rodzice uważają, że pomimo dyskryminacji, na którą naraża to ich pociechy, wzajemne oswojenie od najmłodszych lat może w przyszłości przynieść pozytywne efekty.

Na koniec chciałabym wspomnieć o filmie *Jangan panggil aku Cina* (*Nie nazywaj mnie Chińczykiem*, reż. Doddy Djanas, 2003). Nie jest to produkcja wysokiej jakości artystycznej, ale obrazuje wciąż żywe problemy oraz zachodzące zmiany: chociażby fakt, że taka tematyka może być poruszana i że poruszają ją też pribumi. Historia jest sumatrzeńską wersją Romeo i Julii – dziewczyna z rodziny Tionghoa od pokoleń żyjącej w Padang i młodzieniec z grupy Minang zakochują się. Ona od początku przewiduje problemy w związku ze swoją chińskością i jego rodzina rzeczywiście sprzeciwia się małżeństwu. Film zrywa z niektórymi stereotypami – rodzina Tionghoa jest biedna – i porusza kwestię mniejszości chińskiej jako indonezyjskiej grupy etnicznej, kiedy bohater pyta, czemu ludzie Minang mogą pobierać się z Jawajczykami, a z Tionghoa nie. Wskazuje na presję międzyetniczne, także poprzez postać babci dziewczyny, która niemal płacze z ulgi i wzruszenia, że jej prawnuki dzięki temu małżeństwu będą pełnoprawnymi ludźmi Padang. Jednocześnie już choćby ta scena (utrzymana w konwencji telenoweli) wskazuje na pewną tendencyjność ujęcia. Większość spotkanych przeze mnie chińskich Indonezyjczyków w Padang, mimo że przyjaźni się z poszczególnymi przedstawicielami pribumi, ogólnie mieszkańców tego miasta określa słowem *munafik* (hipokryci) i do małżeństw mieszanych odnosi się bez szczególnego entuzjazmu. Tionghoa są grupą izolowaną, ale w pewnym stopniu też izolującą się. Myślę jednak, że film jest godny uwagi jako pewna ilustracja. Kończy się oczywiście *happy endem*. Tymczasem po dwunastu latach od nastania „nowej” Indonezji rzeczywistość Tionghoa jest wciąż jeszcze odległa

od szczęśliwego zakończenia, choć niewątpliwie wkroczyła w nową, obiecującą fazę.

Literatura

- Erniwati, *Asap hio di ranah Minang: komunitas Tionghoa di Sumatera Barat*, Yogyakarta 2007.
- Heryanto A., *Ethnic Identities and Erasure: Chinese Indonesians in Public Culture*, [w:] J.S. Kahn (red.), *Southeast Asian Identities: Culture and the Politics of Representation in Indonesia, Malaysia, Singapore and Thailand*, Singapore 1998, [za:] K. Sen, „Chinese” Indonesians in National Cinema, [w:] „Inter-Asia Cultural Studies” [on-line]: www.informaworld.com/smpp/content~db=all~content=a741391387, v. 7, nr 1, 2006 [dostęp: 10.11.2009].
- Pausacker H., *The Sixth Religion*, [w:] „Inside Indonesia” [on-line]: www.insideindonesia.org/edition-89/the-sixth-religion, nr 89, *The Freedom of Religion*, January-March 2007, [dostęp: 12.03.2010].
- Picquart P., *Imperium chińskie. Historia i teraźniejszość chińskiej diaspory*, Warszawa 2006.
- Purdey J., *Anti-Chinese Violence in Indonesia, 1996-1998*, Singapore 2006.
- Suryadinata L., *Chinese Politics in Post-Suharto's Indonesia. Beyond the Ethnic Approach?*, [w:] „Asian Survey. A Bimonthly Review of Contemporary Asian Affairs”, v. XLI, nr 3, May-June 2001.
- Tan M.G., *Etnis Tionghoa di Indonesia. Kumpulan tulisan*, Jakarta 2008.
- Wai-Weng H., *Marketing the Chinese Face of Islam*, [w:] „Inside Indonesia” [on-line]: www.insideindonesia.org/edition-99/marketing-the-chinese-face-of-islam-0702 1258, nr 99, *The Killings of the 1965-1966*, January-March 2010 [dostęp: 12.03.2010].
- Willmott D.A., *The Chinese of Semarang: A Changing Minority Community in Indonesia*, Ithaca 1960.
- Znanięcki F., *Studia nad antagonizmem do obcych*, [w:] „Przegląd socjologiczny”, t. 1.

Streszczenie

Mniejszość chińska jest jedną z kilkuset grup etnicznych żyjących w Indonezji. Tworzą ją niemal wyłącznie ludzie urodzeni już w tym kraju, rozproszeni po różnych wyspach i miastach. Ludzie ci uważają się za Indonezjczyków, a ich chińska tożsamość przejawia się jedynie na poziomie etnicznym, a nie państwowym (dlatego w języku

indonezyjskim określa się ich jako *Tionghoa peranakan*). Jednak ludność rdzenna poddaje wciąż w wątpliwość ich „indonezyjskość”. Mimo więc pewnych lokalnych różnic w ich doświadczeniach wszędzie postrzegani są jako obcy. Antagonizm między tą grupą a resztą społeczeństwa wykracza poza problem obcego pochodzenia. Nakładają się tu kwestie religii, polityki etnicznej, różne drogi integracji i historia stosunków międzyetnicznych – poczynając od czasów holenderskich, przez narodziny niepodległej Indonezji, trudny okres Nowego Porządku i wreszcie reformację polityczną. Współcześnie unikalna kultura mniejszości chińskiej, w której tradycja kraju przodków miesza się z wpływami lokalnymi, traktowana jest oficjalnie jako integralna część kulturowego bogactwa Indonezji. Na ulicach znów zobaczyć można taniec chińskich lwów i kupić gazetę w języku mandaryńskim, ale mimo wielu zmian, grupa ta pozostaje izolowaną i – w pewnym stopniu – izolującą się. Artykuł jest próbą choćby pobieżnej charakterystyki problemów nietatwego sąsiedztwa mniejszości chińskiej i ludności rdzennej, w odniesieniu do filozoficznych podstaw państwa indonezyjskiego – a więc idei *jedności w różnorodności*. Stawia pytanie o miejsce omawianej grupy we współczesnym społeczeństwie indonezyjskim.

Abstract

The Chinese minority is one of a few hundred ethnic groups living in Indonesia. It consists almost exclusively of people born already in this country who are dispersed over various islands and cities. These people regard themselves as Indonesians and their Chinese identity manifests only at the ethnic level – not at the state one (therefore, they are referred to in Indonesian as *Tionghoa peranakan*). However, the native population questions their “Indonesianity” over and over again. Thus, despite certain local differences in their experiences – they are perceived as strangers everywhere. The antagonism between this group and the rest of the society goes far beyond the problem of foreign origin. The matters of religion, ethnic policy, various ways of integration and the history of inter-ethnic relations overlap here – starting from the Dutch times, over the birth of independent Indonesia, the difficult period of New Order and – finally – till the political reformation. Contemporarily, a unique Chinese minority culture, in which the ancestors’ country tradition intermingles with local influences, is officially treated as an integral part of Indonesia’s cultural wealth. Chinese lion’s dance can again be observed in the streets, it is again possible to buy

a newspaper in Mandarin yet, despite numerous changes the group remains isolated and – to some degree – isolates themselves. The article attempts at least superficial characteristics of the problems of a difficult neighbourhood of the Chinese minority and the native people, referring to the philosophical bases of Indonesia – that is: the idea of *unity in variety*. It questions the place of the described group in contemporary Indonesian society.

Dokumentacja



1. *Barongsai* w czasie obchodów chińskiego Nowego Roku
(fot. D. Olszewska).



2. Dzielnica chińska w Padang, *ruko* (fot. D. Olszewska).



3. Klenteng w Padang, Sumatra (fot. D. Olszewska).



4. Ołtarz domowy *Tionghoa*, Batusangkar, Sumatra
(fot. D. Olszewska).