



Maja Veselič

DOBRI MUSLIMANI, MODERNI DRŽAVLJANI

Islamski preporod med Huiji na severozahodu Kitajske



PROSTOR, KRAJ, ČAS



PROSTOR, KRAJ, ČAS 11

DOBRI MUSLIMANI, MODERNI DRŽAVLJANI

ISLAMSKI PREPOROD MED HUIJI NA SEVEROZAHODU KITAJSKE

Maja Veselič

<i>Uredila:</i>	Nataša Gregorič Bon, Žiga Kokalj
<i>Fotograf:</i>	Maja Veselič
<i>Lektorica:</i>	Tina Petrovič
<i>Izdajatelj:</i>	Inštitut za antropološke in prostorske študije ZRC SAZU
<i>Za izdajatelja:</i>	Ivan Šprajc
<i>Založnik:</i>	Založba ZRC
<i>Za založnika:</i>	Oto Luthar
<i>Oblikovalka:</i>	Mojca Repič Veber
<i>Recenzenti:</i>	Helena Motoh, Rajko Muršič, Luka Culiberg

To je prva e-izdaja, vsebina je enaka kot v istočasno objavljeni tiskani knjigi (ISBN 978-961-254-883-4). Izid knjige je podprla Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS) v razpisu za znanstvene monografije 2015.

CIP - Kataložni zapis o publikaciji

Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

28:316.422(510)(0.034.2)

323.15(510)(0.034.2)

316.74:28(510)(0.034.2)

VESELIČ, Maja

Dobri muslimani, moderni državljani [Elektronski vir] : islamski prepoved med Huiji na severozahodu Kitajske / [besedilo, fotografije] Maja Veselič. - 1. e-izd. - El. knjiga. - Ljubljana : Založba ZRC, 2016. - (Prostor, kraj, čas, ISSN 2335-4208 ; 11)

Način dostopa (URL): <http://zalozba.zrc-sazu.si/p/P11>

ISBN 978-961-254-884-1 (pdf)

283884800

Vse pravice pridržane. Noben del te izdaje ne sme biti reproduciran, shranjen ali prepisan v kateri koli obliki oz. na kateri koli način, bodisi elektronsko, mehansko, s fotokopiranjem, snemanjem ali kako drugače, brez predhodnega pisnega dovoljenja lastnikov avtorskih pravic.

© 2016, avtor, Založba ZRC, ZRC SAZU.

PROSTOR, KRAJ, ČAS 11

**DOBRI MUSLIMANI, MODERNI DRŽAVLJANI
ISLAMSKI PREPOROD MED HUIJI NA SEVEROZAHODU KITAJSKE**

Maja Veselič

Založba ZRC
Ljubljana 2016

Dobri muslimani, moderni državljani: islamski preporod med Huiji na severozahodu Kitajske

Izvleček

Monografija obravnava hegemonične in alternativne modele modernosti v današnji Kitajski skozi fenomen verskega preporoda med Huiji, kitajsko govorečo etno-religiozno manjšino, ki je v zahodnih virih znana tudi pod imenom kitajski muslimani. Ta se na revnem in ekonomsko zapostavljenem severozahodu Kitajske, ki je območje najštevilnejše in najgostejše poselitve Huijev, najbolj odmevno kaže v porastu obsega verskega izobraževanja in raznolikosti njegovih oblik. Z analizo prepletajočih se vplivov državnih politik LRK, družbeno-ekonomskih sprememb ter vse intenzivnejših verskih in gospodarskih stikov z državami z večinskim muslimanskim prebivalstvom na lokalne diskurze in prakse, ki zadevajo razlikovanje in vrednotenje različnih tipov znanja, avtorica pojasni, zakaj je ravno izobraževanje postalo simbolično in praktično jedro mobilizacije in konstrukcije huijevske etno-religiozne identitete v preučevanih skupnostih.

Etnografska raziskava huijevskih univerzitetnih študentov, ki postajajo religiozni med študijem na Severozahodni univerzi za narodnosti v mestu Lanzhou, razkriva, da je treba sodobni islamski preporod razumeti kot poskus oblikovanja specifične oblike modernosti, vpete v kompleksno in dolgotrajno izkušnjo Huijev kot prebivalcev kitajskega kulturno-civilizacijskega prostora in njihovega hkratnega članstva v globalni skupnosti muslimanov. Zaradi poudarka, ki ga država namenja znanju in izobraževanju, postane šolstvo polje najintenzivnejših pogajanj in prevpraševanj med religioznim na eni strani in sekularnim oziroma ateističnim na drugi. Monografija pokaže, da ne samo, da takó ravnanje države kot Huijev izhaja iz samega projekta modernosti, ampak da prihaja med pogledi obojih do določenega ideološkega prekrivanja. Tako eni kot drugi namreč vidijo znanje kot tisto silo, ki posameznika transformira v novega, drugačnega človeka, bodisi v modernega kitajskega državljana bodisi v predanega, krepostnega muslimana. Prav skupni poudarek na moralnih vidikih učenja in znanja pa Huijem omogoči, da se vzpostavijo kot oboje hkrati.

KLJUČNE BESEDE: islam, Huiji, Ljudska republika Kitajska, etničnost, modernost

Good Muslims, modern citizens: Hui Islamic revival in Northwest China

Abstract

This book explores hegemonic models of modernity and their alternatives in contemporary China through an anthropological investigation of religious revival among Hui, a Chinese-speaking ethnoreligious minority, known also as Chinese Muslims. In the poverty-stricken regions of Northwest China, where Hui communities are most numerous and tightly-knit, Islamic resurgence is most visible in the increased popularity and diversity of religious education. Tracing the impact of nation-building and state modernisation policies as well as the intensification of religious and economic contacts with Muslim majority countries on local discourses and practices of what counts as valuable knowledge, the book sets out to determine why education is now the main focal point of Hui mobilization and ethnoreligious identification.

Based on an ethnographic study of Hui university students who have become deeply pious during their studies at the Northwest University for Nationalities in Lanzhou, this book argues that contemporary Islamic revival among the NW Hui must be seen as an attempt to forge a specific form of modernity, reflecting the complex historical experience of Hui as an inalienable part of the Chinese nation on the one hand and members of the global ummah on the other. Due to the importance accorded to knowledge and education by the state, schooling becomes the field of the most intense negotiations between the religious and the secular in contemporary China. However, as the author demonstrates, not only are the positions and approaches of both the state and the Hui rooted in the project of Chinese modernity, but there is also a certain ideological overlap between them. Both sides perceive knowledge as the transformative force that will turn an individual into an aspired for, new kind of person – either into a modern Chinese citizen or into a pious Muslim. It is precisely this shared stress on the moral aspects of learning and knowledge that allows Hui to constitute themselves as simultaneously devout Muslims and modern citizens.

KEY WORDS: Islam, Hui, People's Republic of China, ethnicity, modernity

Kazalo

Zaznamek glede zapisa kitajskih in drugih tujih besed, lastnih imen ter psevdonimov	7
Zahvala	9
Predgovor	11
1 Po labirintih huijevskih etnoreligioznih identitet	14
2 Religija in projekt moderne Kitajske države	56
3 Topografija islamskega preporoda na severozahodu Kitajske	78
4 Religioznost huijevskih univerzitetnih študentov	129
5 Transformacijska moč znanja	195
6 Moderni Muslimani, lojalni državljani	210
Slovarček tujih izrazov	219
Viri in literatura	231

Zaznamek glede zapisa kitajskih in drugih tujih besed, lastnih imen ter psevdonimov

Vse besede ter osebna lastna in krajevna imena v kitajščini zapisujem s standardno romanizacijo, imenovano Hanyu pinyin, ki predstavlja uradni način transliteracije v latinično pisavo v Ljudski republiki Kitajski in je v široki uporabi tudi drugod po svetu. Edina izjema so imena nekaterih znanih oseb in krajev, ki so uveljavljena v drugačnih transkripcijah in kjer bi uporaba pinyin povzročila zmedo in nejasnost. Ime prvega predsednika Republike Kitajske tako na primer zapišem kot Sun Yatsen, in ne Sun Yixian ali z njegovim posmrtnim poimenovanjem Sun Zhongshan.

Besede, povezane z islamom, ki so večinoma arabskega in delno perzijskega izvora, slovenim glede na njihovo izgovorjavo. Za arabščino obstaja več sistemov transkripcije. V literaturi sem naletela na različne zapise, sama pa ne znam arabsko, zato menim, da tak način zagotavlja še največjo konsistentnost. Poleg tega imajo nekateri izrazi v slovenščini že uveljavljeno obliko. Za pomoč pri branju se v prilogi nahaja tudi slovarček tujih izrazov, pri čemer je kitajskim besedam dodan zapis v pismenkah.

Vsa osebna imena sogovornikov so psevdonimi. Čeprav mnogi predlagajo, da naj bodo ti po značaju podobni resničnim osebnim imenom posameznikov, saj odsevajo politične okoliščine, socialni položaj ali duha časa (na primer svetopisemsko ime nadomestimo z drugim svetopisemskim, slovansko s slovanskim ali popularno sodobno kratko ime s podobno kratkim in popularnim), je kitajska umetnost izbire imen zame preveč zahtevna, da bi našla nadomestna, ki imajo podobno konotacijo in se hkrati, kot pravijo Kitajci, dobro slišijo (*haoting*). Pri kitajsko govorečih muslimanih, ki so predmet tukajšnje razprave, stvar še dodatno zaplete dejstvo, da imajo poleg kitajskih imen vsi tudi koranska imena (*jingming*), ki jih pogosto uporabljajo v komunikaciji znotraj družine ali z drugimi muslimani. Naj pri psevdonimih torej izberem prva, ki so slovenskemu bralcu težje razumljiva in sporočajo, da so Huiji del kitajske družbe, ali druga, ki so nam fonetično bližje in ki poudarjajo Huije kot člane globalne *umme* ter intimnost družinske in verske skupnosti? Že ta zagata pravzaprav ilustrira temo tukajšnje raziskave. Drugače

od resničnega življenja, ki je polno nasprotij, prekrivanj in nejasnosti, sem se tukaj zaradi sledljivosti besedilu morala odločiti le za eno, a moram takoj dodati, da, draga bralka, dragi bralec, te izbire ne jemlji kot moj odgovor na zagonetke huijevskih (samo)prepoznavanj.

Zahvala

Monografija je plod skoraj 15-letnega zanimanja ter bolj ali manj intenzivnega raziskovalnega dela na področju etničnosti in religije v sodobni Kitajski, s posebnim poudarkom na kitajsko govorečih muslimanih, ki so na Kitajskem poznani pod imenom Hui ali Huihui. Deloma temelji na analizi virov, zbranih v arhivih, knjižnicah in na spletu, a glavnina gradiva prihaja iz zapiskov in intervjujev, nastalih med terenskim bivanjem v Ljudski republiki Kitajski ter v Jemnu. Na tem mestu bi se zato rada najprej zahvalila organizacijam, ki so finančno podprle moje raziskave. Večji del tukaj uporabljenega etnografskega materiala sem zbrala med skupaj štirinajstmesečnim terenskim delom, ki sem ga opravila na severozahodu Kitajske med septembrom 2005 in februarjem 2007 in ga je financirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije. Pri prvem premisleku terenskega gradiva mi je nadvse koristilo trimesečno bivanje na inštitutu Max-Planck Institute for Social Anthropology v nemškem mestu Halle spomladi 2007 (SocAnth Marie Curie Host Fellowships for Early Stage Researcher Training). Velikodušna doktorska štipendija tajvanske fundacije Chiang Ching-kuo Foundation (DD023-U-07) pa mi je po preteku statusa mlade raziskovalke omogočila, da sem se lahko za leto dni posvetila izključno razmišljanju, branju in pisanju o tako vznemirljivi in mnogostranski temi, kot je islam in muslimani na Kitajskem.

Svoja dognanja sem nato preverila in nadgradila med krajšim, tritedenskim terenskim delom v Jemnu, ki ga je v celoti finančno podprla Chiang Ching-kuo Foundation s štipendijo East European Program Research Grant, ter med daljšim, devetmesečnim podoktorskim usposabljanjem na Oddelku za sociologijo Univerze v Pekingu med septembrom 2010 in junijem 2011, ki sem ga opravila v okviru programa Erasmus Mundus (projekt Lisum). Nazadnje se moram znova zahvaliti fundaciji Chiang Ching-kuo Foundation, tokrat za podporo obiska arhivov londonske Šole za orientalske in afriške študije (SOAS) (Library Travel Grant), kjer sem zbrala gradiva misijonarske organizacije China Inland Mission o kitajskih muslimanih.

Potem je tu vrsta ljudi, ki so mi bodisi s vprašanji in komentarji bodisi s svojim zgledom in pogovori olajšali vijuganje med čermi raziskovalnega dela in življenja. Najprej bi se rada zahvalila Martini Bofulin, ljubi prijateljici in

tovarišici na poteh in brezpotjih antropološkega raziskovanja Kitajske, brez katere bi bilo to pohajkovanje pogosto samotno; upam, da bova še dolgo vztrajali skupaj. Zelo veliko dolgujem tudi profesorjema Rajku Muršiču in Jani Rošker, učiteljema in kolegoma, ki moja raziskovalna prizadevanja spodbujata že od dodiplomskega študija, ter dragima prijateljicama Tinki Delakorda Kawashima in Nataši Vampelj Suhadolnik, ki mi vedno znova pomagata pri iskanju novih izzivov in varnih zavetij na tem ali onem koncu sveta. K mojemu razmišljanju o islamu na Kitajskem so veliko doprinesli pogovori z Mehmetcanom Akpınarjem in Roberto Tontini.

A moj največji dolg gre gotovo vsem, ki sem jih srečala med svojimi terenskimi raziskavami in ki so z menoj delili svoje veselje in žalost, svoje izkušnje, strahove in upe, me povabili v svoje sobe in domove ter poskrbeli zame. Naj tukaj poimensko naštejem samo tiste, ki sem jim res brezmejno hvaležna: Maryam za smeh, solze ter velike in male skrivnosti; družini Wang in Afaniju, ker so me vzeli za svojo; Hu Longu za akademsko pomoč, gostoljubje in močan osebni vzor; ter Adorju, ker me je poslušal in bodril, ko se mi je zdelo, da sem izgubljena in da ne zmorem več.

Nazadnje se želim zahvaliti tudi svoji družini: staršem za ljubezen in podporo, sestri Vojki za pomoč pri urejanju monografije, nečaku Daliborju, ker je vedno najlepše razvedrilo, Admirju pa za potrpežljivo sprejemanje mojih pogostih fizičnih in miselnih odpotovanj. Knjigo posvečam svojim starim staršem: mami Heli, babici Gizeli in dedku Petru, ki so leta z radovednostjo spremljali moje delo, njenega izida pa žal niso dočakali.

Predgovor

Srečno naključje – ta zvesti spremljevalec etnografskega dela – je hotelo, da me je, ko sem se vračala v Lanzhou s prve kratke poti v mesto Linxia na jugu Gansuja, ki zaradi svoje številne in doktrinarno pestre muslimanske populacije ter zgodovinske pomembnosti za islam na Kitajskem velja kar za »malo Meko«, sprevodnik na avtobusu posedel zraven Yang Xiaoling, študentke tretjega letnika medicine na *Minda* – Severozhodni univerzi za narodnosti, sicer doma iz province Heilongjiang daleč na severovzhodu Kitajske. Yang Xiaoling je bila oblečena v dolgo, široko črno tuniko, ki ji je segala skoraj do gležnjev, glavo pa ji je pokrivala svetlo roza ruta, speta tesno pod vratom, tako da so ji široki kraji prosto padali na hrbet, ramena in prsi. Sprevodnik je s tem dejanjem pokazal posebno obzirnost do dekleta, katerega videz je nakazoval precej ortodoksno razumevanje muslimanske vere, saj se je mali avtobus kmalu do zadnjega kotička napolnil z moškimi potniki, ki so jih njihove bele čepice, tako kot njega, označevale za Huije. Še več, čeprav sva prej v razmiku nekaj vrst obe sedeli vsaka na svojem sedežu ob oknu, je sprevodnik presedel mene, in ne nje, tako da sem s svojim telesom ustvarjala še dodatno prepreko med njo in tistimi, ki so na pručkah sedeli v prehodu. Yang Xiaoling se mi je že od začetka najinega pogovora zdela nenavadna: zakaj se je odločila za študij tako daleč od doma? Kako, da je tako verna, če pa za Huije na vzhodu države po mojih izkušnjah in prebranem islam pomeni predvsem neuživanje svinjine in endogamnost, torej izbiranje poročnih partnerjev znotraj skupnosti (prim. Gladney 1991: 171–259)? In kako razume svojo vero v kontekstu svojega študija? Sploh pa, kako nanjo gledajo kolegi in učitelji glede na to, da izkazovanje verskih prepričanj v okviru izobraževalnih institucij praviloma ni dovoljeno?

V dneh, ki so sledili, sem se s Xiaoling večkrat srečala, saj se je prijazno ponudila, da mi bo razkazala mesto in mi pomagala pri nakupu pripomočkov za dom. Neko soboto sva se tako odpeljali do pokrite tržnice z blagom, jaz, da bi kupila posteljnino, ona, da bi si dala pri muslimanskem krojaču sešiti debelo tuniko za zimo. Pridružila se nama je ena njenih »sestra« (*jiemei*)¹ –

¹ Uporaba nesorodstvenih terminov za govorjenje o ali ogovarjanje drugih je na Kitajskem običajna. Retorika bratstva (*xiongdì*) in sestrstva (*jiemei*) seveda implicira določeno mero (resnične ali namišljene) intimnosti in je značilna tudi za islamistična gibanja.

študentk, ki so prav tako kot Xiaoling nosile ruto ter se udeleževale v različnih verskih aktivnostih, ter njen fant. Ma Yanhua je dajala popolnoma drugačen vtis kot Xiaoling: v kavbojkah in športnih copatih, rdečem pulloverju in črni jakni iz umetnega usnja jo je od številnih mladih deklet na ulici ločevala zgolj bela ruta, ki ji je, tako kot Xiaoling, popolnoma pokrivala lase in celoten vrat ter jo je imela modno zatlačeno za ovratnik jakne. Ko smo se srečali, je njen fant Ha Zijun v bližnjem kiosku ravno končal telefonski pogovor. Obrnil se je k nam, rekoč: »Sem klical prijatelja v Linxijau; nekateri so začeli post že danes, večina jih bo jutri.« Ha Zijun, ki se je dober mesec pred tem vrnil iz Egipta, kjer je po predčasnem odhodu iz srednje šole izobraževanje nadaljeval na slavni islamski univerzi Al-Azhar, se je odločil, da bo *ramadan* – muslimanski postni mesec – preživel v Lanzhouu z Ma Yanhua, preden bo v mestu Linxia nastopil službo učitelja arabščine na eni od tamkajšnjih verskih šol. V bližini kampusa je v neke vrste motelu – dvonadstropni hiši s sobami za oddajo in s skupnimi stranišči za 120 yuanov najel sobico ter si še za 30 yuanov sposodil prenosni plinski štedilnik.

Še isti dan sta me povabila na praznično večerjo, kjer sem spoznala še nekaj muslimanskih študentov in študentk. Pogovor se je priložnosti primerno vrtel okoli posta, ki predstavlja enega od petih stebrov vere. Zbrani so dražili fanta, ki je bil znan po tem, da veliko *jé*, in dekle, ki se ni moglo upreti sladkarijam, ali se bosta zmogla odpovedati hrani čez dan. »Mi naravoslovci imamo skoraj vsak dan predavanja od osmih zjutraj do šestih zvečer, potem pa občasno še laboratorijske vaje. Zagotovo se ne bom zmogla postiti ves čas. Upam, da mi bo vsega skupaj uspelo vsaj dva tedna. Bom pa zato res vsako jutro molila,« je dejala študentka veterine, ki se ni pokrivala. Xiaoling, ki je bila kot medicinka v podobni situaciji, se je strinjala: »Res ni lahko. *Inšala*,² toda letos bom poskusila ves mesec. *Inšala*.« »Tvoja vera je veliko močnejša kot moja,« je bolj ugotavljala kot se opravičevala prva.

Pogovor se je nadaljeval okrog tega, kdo od drugih »bratov in sester (*xiongdí jiemei*)« se bo postil, kakšne aktivnosti bodo v prazničnem mesecu sami organizirali v kampusu in kaj pripravljajo muslimani po mestu. »Najraje bi šel domov,« je dejal sicer tihi študent prvega letnika okoljskega inženirstva,

² Iz arabščine: »Če je taka Božja volja.« Pogosto uporabljena fraza, ki izraža upanje.

»pri nas v Xiningu³ je *ramadansko* razpoloženje zelo močno (*qifen feichang nong*)!« Prvič je bil tako dolgo zdoma in je pogrešal družino. »Saj tudi tukaj ni slabo, boš videl. V kampusu nas je veliko bratov in sester, na urah arabščine jih boš vse spoznal,« ga je tolažila Yanhua, ki je bila doma iz iste province in je fanta zato ob začetku leta vzela pod svoje okrilje. Med grizljanjem sončničnih semen in ocvrtih testenih palčk, ki jih je eni od študentk na trgovski poti skozi Lanzhou od doma prinesel oče, se je šaljenje in zbadanje nadaljevalo v meni in Xiaoling težko razumljivih govoricah z obmejnih območjih med Gansujem in Qinghaijem, od koder je prihajala večina udeležencev tiste prve večerje, dokler niso morali vsi razen Ha Zijuna pohiteti nazaj v študentski dom, ki je svoja vrata zaprl ob desetih zvečer.

Ko se sedaj ozrem nazaj, že v tem kratkem pogovoru, ki sem si ga uspela po spominu zapisati naslednje jutro, zlahka prepoznam nekatere ponavljajoče se motive vsakdanjega življenja in pogovorov med muslimanskimi študenti: udeleževanje v verskih aktivnostih, občutek tesne medsebojne povezanosti, razmišljanje o lastni religioznosti. V tednih, ki so sledili, sem presenečeno spoznala neverjetne razsežnosti verskega življenja teh in drugih študentov v kampusu, ki so nasprotovale vsemu, kar sem dotlej vedela o prakticiranju vere med mladimi na Kitajskem, ter se odločila, da opustim svoje prvotne načrte in se raziskovalno osredotočim prav na ta pojav.

³ Glavno mesto sosednje province Qinghai in trdnjava islamskega reformističnega gibanja *yihewani* (gl. tretje poglavje). Ob *ramadanskem bajramu* – prazniku, ki označuje konec posta – se tam navadno k molitvi zbere okoli 100.000 ljudi, tako da jo izvedejo kar na glavni mestni cesti.

1 Po labirintih huijevskih etnoreligioznih identitet

Organizacija olimpijskih iger leta 2008 je za vlado in prebivalce Ljudske republike Kitajske (LRK) v marsičem predstavljala praznovanje vrnitve Kitajske med politične velesile po stoletju in pol ponižanj (*bainian guochi*) in potrditev pravilne poti gospodarskih in političnih reform preteklih štirih desetletij. Toda olimpijsko baklo so na poti od Olimpije do Pekinga po dobršnem delu sveta (v Evropi, Severni Ameriki in Avstraliji) spremljali tudi številni množični protesti. V središču pozornosti protestnikov sta bili »klasični« temi: kitajsko nespoštovanje človekovih pravic ter vprašanje položaja Tibetancev in statusa Tibeta. Toda v nasprotju z običajnim potekom tovrstnih demonstracij so se tisto pomlad in poletje zbirale tudi množice, ki so izražale podporo Kitajski, sestavljali pa so jih večinoma Kitajci iz diaspore ter kitajski študenti v tujini. Čeprav so bili protesti pričakovani, so strasti še dodatno podžgali dogodki v Lhasi. Kontroverznost neredov, ki so se v glavnem mestu tibetanske avtonomne pokrajine pričeli 14. marca in se razširili tudi na tibetanska območja zunaj nje, je še poglobilo dejstvo, da kitajska vlada tujim novinarjem ni dovolila vstopa v omenjene regije. Poročila o dogodkih so bila skopa in dvomna, saj so prihajala bodisi od kitajske vlade bodisi so bile vir informacij govorice in novice, ki so jih iz Tibeta posredovali tibetanski vladi v izgnanstvu. Medtem ko so njihovi sonarodnjaki v tujini nestrinjanje s kritikami izražali s svojimi glasovi in telesi, so Kitajci, natančneje Hani, znotraj Ljudske republike Kitajske svoj gnev nad domačimi (tibetanskimi) nehvaležneži, ki ne cenijo napredka in boljšega življenja, ki jim ga je v zadnjih petih desetletjih prinesla država, in nad njihovimi podporniki v tujini stresali po internetu.

Zgodba o medijskih, zlasti internetnih odzivih se je ponovila dobro leto kasneje, po neredih v Urumchiju v Ujgurski avtonomni pokrajini Xinjiang julija 2009. Takrat so se protesti, na katerih so zahtevali natančnejšo preiskavo incidenta v tovarni igrač v velikem proizvodnem mestu Shaoguan na jugu Kitajske, v katerem sta bila v spopadu med hanskimi in ujgurskimi delavci

ubita dva od slednjih, sprevrgli v spopade med protestniki in policijo ter medetnično nasilje in je življenje po uradnih podatkih izgubilo blizu 200 ljudi, po neuradnih pa še več. Tokrat so tako domačim kot tujim novinarjem dovolili omejeno poročanje, poročila in komentarji v tradicionalnih in socialnih medijih znotraj LRK pa so proteste razlagali le skozi govor o kriminalcih, teroristih in agitatorjih iz tujine.⁴

O mobilizacijski moči virtualnih in realnih protestnikov, njihovem nacionalizmu in državni instrumentalizaciji slednjega je bilo v tistem času mogoče zaslediti veliko medijskih analiz. Toda protesti (leta 2008) kitajskih študentov, ki študirajo v zahodnih državah, in spletno vrenje v velikih mestih vzhodne obale⁵ po obeh dogodkih so razkrili še dve spregledani dejstvi: prvič, pomanjkanje javnega problematiziranja načina in samega modela modernizacije, kot jo izvaja kitajska država,⁶ pa tudi ignorantsko neobčutljivost večinskega prebivalstva za manjšinske poglede na modernizacijo; ter drugič, da je šlo pri kitajskih protestnikih za ljudi, ki so s tovrstno modernizacijo pridobili, in ne za tiste, ki s hitrimi ekonomskimi in socialnimi spremembami, vsaj v relativnem smislu, izgubljajo.

Povedano drugače, nihče od realnih in virtualnih protestnikov, ki so nastopali v imenu kitajske nacije,⁷ si ni zastavil vprašanja, zakaj so Tibetanci

⁴ Za analizo nemirov na tibetanskih območjih leta 2008 gl. Barnett (2009) ter Han in Paik (2014), za natančen popis in interpretacijo protesta v Urumčiju leta 2009, za dogodke pred njim in po njem gl. Millward (2010), za analizo poročanja medijev o neredih v Xinjangu pa Barbour in Jones (2013). Za analizo kitajskih protestnikov v tujini v obdobju neposredno pred olimpijskimi igrami gl. Nyíri in dr. (2010), za fenomen »jezne mladeži« (*fengqing*) ter kitajski internetni nacionalizem bolj na splošno pa Herold (2012) ter Yang in Zheng (2012).

⁵ S tem izrazom označujem obalne province vzhodne Kitajske, ki jih zaznamujejo velika gostota naseljenosti prebivalstva, somestja z velikimi migrantskimi populacijami ter večja gospodarska razvitost, ki je posledica načrtnih državnih ekonomskih politik.

⁶ Javna odsotnost kritične razprave ne pomeni, da te ni, vendar poteka predvsem na akademski ravni.

⁷ Terminologija, povezana z etničnimi in nacionalnimi fenomeni, je pogosto zelo kompleksna. Tak primer je med drugim razmerje med narodom in nacijo. Besedi sta etimološko sorodni in označujeta skupino ljudi, ki se prepoznavata za pripadnike iste (predstavne) skupnosti (prim. Anderson 1998), a vseeno ne gre za preprosto razmerje med slovenskim izrazom in tujko. Tukaj sledim rabi, kjer narod poudarja skupnost v etničnem smislu in se kaže skozi mite in vrednostni sistem; nacija pa poudarja politični vidik, predvsem skozi državne institucije (Anderson 1998:

in Ujguri nezadovoljni. Razloge za nemire so hitro poiskali v dogmatičnih razlagah, npr. kot »poskus vnašanja nestabilnosti s strani tujih imperialnih sil in zlega dalajlame« ali s sklicevanjem na tri sile zla (*sangu shili*) – terorizem, etnični separatizem ter verski ekstremizem, čeprav so tibetanski protesti zajeli bistveno širša geografska območja in bistveno raznovrstnejše družbene skupine kot zadnji veliki val protestov v osemdesetih in na začetku devetdesetih let 20. stoletja (Barnett 2009), demonstracije v Urumchiju pa so – kot podobni izrazi socialnega nezadovoljstva po drugih delih države – potekale pod kitajsko zastavo (Millward 2010: 10).⁸ Prav tako je pomenljivo, da so kljub burnim razpravam predstavniki drugih manjšin kot navadno ostajali tihi oziroma svojih mnenj niso izražali v javnem prostoru. Omenjeni virtualni in realni protesti zato odpirajo tudi pomembno vprašanje reprezentacije: kdo je tisti, ki govori oz. čigar glas se sliši; ali tisti, ki pravijo, da govorijo za druge, res posredujejo njihovo mnenje; ali, na kratko, kdo (lahko) govori in za koga?

Kot so poudarili raziskovalci, ki so se ukvarjali s preučevanjem etničnosti v sodobni Kitajski, lahko državni in večinski odnos do manjšin označimo kot civilizacijski projekt (Harrell 1994), notranjo orientalizacijo (Gladney 1994; Schein 2000) ali kolonialno početje (Caffrey 2004), čeprav kitajska država za kritiko sodobnih globalnih političnih in ekonomskih razmerij uporablja prav retoriko imperializma in kolonializma. In čeprav pravi, da ustvarja lastno

11, op. prevajalca; Muršič 2000: 67, op. 20). Kitajska se uradno opredeljuje za večetnično (večnarodnostno) državo, zato menim, da predstavno skupnost njenih etnokulturno različnih prebivalcev ustrežneje imenujemo nacija, četudi ima pridevnik *Zhonghua*, ki je v uradnem samopoimenovanju, določene etnokulturne konotacije. To dodatno zaplete problematična raba poimenovanja Kitajci oz. kitajski, -a, -o, saj se lahko nanaša tako na nacijo (politični narod) oz. državo kot na etnokulturno večino (torej Hane). Slednje razumevanje izhaja iz koncepcij Kitajske in Kitajcev v cesarskih obdobjih pred soočenjem z idejo teritorialne/nacionalne države. Takrat so kitajskost definirala prepričanja o pravilnosti nauk v konfucijanskih in daoističnih klasikih, vera v inherentno transformacijsko moč civilizacije, ki jo je dobrohotno izžareval center, odpor do razkazovanja vojaške moči ter zaničevanje trgovine (Crosseley 1990). Vprašanje (ne)enačenja Kitajcev s Hani pa je bilo tudi predmet številnih razprav med kitajskimi intelektualci in aktivisti, vpetimi v oblikovanje kitajske nacionalne države konec 19. in zlasti v prvi polovici 20. stoletja (za podrobnejšo razpravo gl. Veselič 2012: 63–68).

⁸ Ob tem velja poudariti, da je tudi v zahodnih medijih obravnavanje tibetanske in ujgurske problematike precej poenostavljeno in ne samo, da ne predstavlja kompleksnosti tibetanske in ujgurske realnosti v LRK, ampak niti ne zajame pestrosti in dinamičnosti mnenj v obeh diasporah.

vizijo modernosti – v zadnjem desetletju diskurzivno skozi vzpostavljanje »harmonične družbe« (*hexie shehui*), promocijo »na znanosti temelječe razvojne perspektive« (*kexue fazhan guan*) ter iskanja »kitajskega sna« (*Zhongguo meng*), še vedno prisega na model linearne progresivnosti, na teleologijo zgodovine kot napredka, le da je v zadnjih desetletjih kot cilj, kot konec zgodovine, namesto komunistične utopije postavljen »socializem s kitajskimi značilnostmi« (*Zhongguo tese shehui zhuyi*). Ta pa v svojem bistvu ni nič drugega kot kapitalizem (prvotne akumulacije) (Dirlik 2008: 406).

Pričujoča monografija obravnava omenjene teme kitajskega nacionalizma in odnosa do manjšin, razmerij med centrom in periferijo, hegemoničnih modelov modernizacije in njihovih alternativ skozi fenomen verskega preporoda med Huiji, etno-religiozno manjšino, ki je v zahodnih virih znana tudi pod imenom kitajski muslimani. Ta se na revnem in ekonomsko zapostavljenem severozahodu Kitajske, ki je območje najštevilnejše in najgostejše naseljenosti Huijev, najbolj odmevno kaže v porastu obsega verskega izobraževanja in raznovrstnosti njegovih oblik. Versko izobraževanje tukaj razumem v najširšem smislu formalno in neformalno organiziranih oblik verskega pouka, ki ne obsega zgolj učenja doktrinskih nauk ali pravega izvajanja ritualov, ampak predstavlja tudi socializacijski proces, skozi katerega posamezniki oblikujejo specifične družbene naravnosti. Skozi analizo prepletanja vplivov državnih politik LRK, spreminjajočih se družbenoekonomskih okoliščin in globalnih islamskih tokov na lokalne diskurze in prakse, ki zadevajo pomen in vsebino izobraževanja ter razlikovanje in vrednotenje različnih tipov znanja, skuša raziskava pojasniti, zakaj je prav izobraževanje postalo simbolno in praktično jedro mobilizacije in konstrukcije huijevske etno-religiozne identitete v preučevanih skupnostih.

Podobno kot je bilo dokumentirano v drugih primerih (npr. Starrett 1998; Weber 1976) tudi kitajska oblast že od začetka 20. stoletja množično izobraževanje vidi kot eno ključnih komponent, ki vodijo k preobrazbi prebivalcev v moderne in moralne državljane (npr. Bailey 1990).⁹ Kljub

⁹ Podobno vlogo izobraževanju oz. »ekso-socializaciji« pripisuje Gellnerjeva (1983) teorija nacionalizma, ki pravi, da se z industrializacijo ter z njo povezano delovno diferenciacijo in mobilnostjo pojavi potreba po standardizirani in abstraktniji komunikaciji ter s tem po

poudarjanju tehničnega in naravoslovnega znanja, ki naj bi zagotavljalo napredek, je v LRK poseben poudarek tudi na moralnih vidikih učenja in znanja (Kipnis 2009). Kot ugotavlja Donald Munroe (2000), družbenim spremembam navkljub kitajski odnos do izobraževanja še vedno zaznamuje konfucijanski »kriterij legitimnosti«, ki vzpostavlja vrednost znanja skozi njegovo aplikacijo v družbeno dobro in poudarja odgovornost države, da posamezniku pomaga razvijati pravilno družbeno naravnost. Da bi omogočile enakopravno vključitev ekonomsko in družbeno marginalnih skupin v hitro spreminjajočo se kitajsko družbo, so kitajske oblasti v obdobju reform in odpiranja od konca sedemdesetih let 20. stoletja¹⁰ tudi na področju šolstva oblikovale manjšinske preferenčne ukrepe, vendar v resnici družbeno mobilnost vedno bolj pogojuje kulturni kapital večinskih Hanov. Čeprav ustava in razvijajoča se zakonodaja zagotavlja svobodo verovanja, so močna, javno izkazovana religioznost ter številne tradicionalne prakse še vedno označene za nazadnjaške, fevdalne in anti-znanstvene ter so pogosto izenačene z vraževerjem in sprejemljive le, kadar jih ekonomsko uporabijo za potrebe turizma ali ustvarjanje podobe kitajske multikulturalnosti (Gladney 1994: 94, 96; Mu 2008; Schein 2000).

Kako torej v danih razmerah razumeti že omenjeni razcvet islamskih versko-izobraževalnih dejavnosti med Huiji? Gre res za odmik v tradicionalne, modernosti nasprotujoče prakse? Raziskovalne ugotovitve na zastavljeno vprašanje odgovarjajo z odločnim ne. Kot bo, upam, postalo jasno v nadaljevanju, je treba islamski prepoved na severozahodu Kitajske videti, prav nasprotno, kot poskus oblikovanja specifične oblike modernosti, vpete v kompleksno in dolgotrajno izkušnjo Huijev kot prebivalcev kitajskega kulturno-civilizacijskega prostora, njihovega hkratnega članstva v globalni skupnosti

družbeni reprodukciji, ki presega okvire intimnih, lokalnih enot. Kulturna homogenizacija postane politično vprašanje, ki se ga država loteva skozi izobraževalni sistem oz. standardizirano množično izobraževanje.

¹⁰ Zaradi velikih ekonomskih in družbenih sprememb, ki jih Kitajska doživlja zlasti v zadnjih dveh desetletjih in med katere se uvrščajo spodbujanje tržnega gospodarstva in privatizacija podjetij ter javnih storitev, pridevnik »socialistični« njeni realnosti ne ustreza več. Nekateri avtorji zato pišejo o Kitajski poznega socializma, nekateri jo imenujejo reformna, pomaovska, spet tretji posocialistična. Še najmanj primeren je slednji izraz, saj se kljub določenim spremembam znotraj političnih struktur in kljub načinu njihovega delovanja niso zgodile fundamentalne spremembe enopartijskega sistema vladavine ali zmanjšanje državnega aparata (Zhang 2001: 217, op. 2; za teoretizacijo socializma gl. Verdery 1991).

muslimanov (*ummi*) in, zadnjih pet desetletij, državljanov (nominalno) socialistične države, ki je postala eden glavnih akterjev v globalnem kapitalističnem/neoliberalističnem sistemu. Zaradi poudarka, ki ga država namenja znanju in izobraževanju, postane šolstvo polje najintenzivnejših pogajanj in prespraševanj, merjenja moči in tvornosti med religioznim na eni strani in sekularnim oziroma ateističnim na drugi. Vsebinska knjige prikaže, da takó ravnanje države kot Huijev ne izhaja le iz projekta modernosti, temveč se pogledi obojih tudi deloma ideološko prekrivajo. Tako eni kot drugi namreč vidijo znanje kot tisto silo, ki posameznika transformira v novega, drugačnega človeka, bodisi v modernega državljana bodisi v predanega muslimana, ali po mnenju nekaterih mojih sogovornikov kar v oboje hkrati.

Huiji so kot državljani LRK seveda predmet modernizacijskih naporov države, a konkretne načine njihovega vključevanja v kitajsko družbo v veliki meri in zelo specifično določa njihov status narodnostne manjšine (*shaoshu minzu*). Šolstvo je pomemben ideološki aparat države in je zato vedno politično občutljivo (prim. Althusser 2000, Vickers 2009). Hkrati je tudi področje, kjer se srečujejo in krešejo različni interesi, in to na različnih ravneh. V svojem delu se torej sprašujem, kako se v primeru Huijev različni diskurzi modernizacije skozi izobraževanje, tako kitajske države kot tisti v globalnem islamu, prekrivajo, tekmujejo, vznikajo drug iz drugega, si nasprotujejo ali se medsebojno krepijo. Kakšne odgovore na izzive modernizacije nudijo eni in kakšne drugi? Kateri akterji izberejo katere možnosti in zakaj?

Pri iskanju odgovorov na zastavljena vprašanja se osredotočam na lokalne odzive dveh skupin akterjev, ki so na severozahodu Kitajske glavni nosilci islamskega preporoda, to je na muslimanske aktiviste in na študente, ki postanejo verni ali vero poglobijo v času študija.¹¹ Med prve sodijo huijevski izobraženci, kot so učitelji, lokalni kadri in drugi profesionalci, katerih delovanje je usmerjeno predvsem v reševanje družbenoekonomskih problemov, s katerimi se soočajo huijevske skupnosti na revnem severozahodu, kot so

¹¹ Upoštevač Asadove (1993) kritike opredeljevanja religije kot globokih notranjih občutij in sistema pomenov pod vernostjo tukaj mislim izvajanje nekaterih islamskih praks, kot so molitev ali nošenje rute, ter pomembnost islamskih doktrin in naukov kot referenčne točke v pripisovanjih pomenov in organiziranja posameznikovega in skupinskega vsakdanjega življenja.

revščina, nepismenost in nizka stopnja izobrazbe ali pomanjkanje dostopa do socialnih storitev. Pri tem pogosto sodelujejo z imami, ki jim s svojo lokalno avtoriteto dajejo legitimnost in pomagajo pri organizaciji. Druga skupina so študenti, za katere bi se lahko reklo, da so bolj usmerjeni vase. Osredotočajo se na pridobivanje in poglobljanje lastnega poznavanja islamskih doktrin in nauk (to vključuje tudi učenje arabščine), na pravilno izvajanje verskih dolžnosti in obredov ter razmišljajo, kako svoje vsakodnevno življenje uskladiti z načeli islamske pobožnosti in krepostnega obnašanja. V resnici je meja med obema skupinama precej zabrisana. Aktivisti svoje delo razumejo skozi muslimansko etiko skrbi za skupnost in kultiviranje muslimanske morale, ki je najprej slabela skozi tri desetletja različnih protireligijskih političnih kampanj in nato še skozi tri desetletja uvajanja tržnega gospodarstva. Premislek o tem, kaj pomeni biti dober musliman, predstavlja neločljivi del njihovih izobraževalno-razvojnih prizadevanj. Študenti se po drugi plati prav tako angažirajo v različnih dejavnostih, ki jih organizirajo aktivisti, saj je opravljanje dobrih del eden od temeljev vere, zgled, ki ga s svojo predanostjo predstavljajo, pa tudi pomembna metoda njenega širjenja. Za delovanje obojih velja, da je translokalno, saj se povezujejo z drugimi aktivisti in študenti v širši regiji, na nacionalni ravni, mreže pa tkejo tudi onkraj meja kitajske države.

Islamski prepoved, ki se na Kitajskem in globalno pogosto kaže kot vrnitev k (vsaj navidezno) ortodoksnim naukom in praksam (prim. Bendixsen 2013; Mahmood 2005), lahko razumemo kot izraz različnih skrbi in motivacij. Predstavlja lahko orodje simbolnega upora proti nacionalnemu in globalnemu zatiranju muslimanov ali vrnitev k verski in kulturni čistosti, ki se je izgubila skozi sekularizacijo in modernizacijo, kar je na Kitajskem pogosto še dodatno podkrepljeno z zgodovinsko negotovostjo v pravilnost lastnih interpretacij in praks zaradi oddaljenosti od središč islamske učenosti. Fundamentalistično¹² sklicevanje na islamske egalitarne norme je lahko odgovor na neuspeh modernizacije pri zagotavljanju enakega razvoja za vse in na probleme korupcije, ki pestijo številne države, kjer prebivajo muslimani. Islam (kot druge religije) lahko predstavljata tudi zatočišče ali obljubo stalnost v hitro

¹² Z uporabo besede fundamentalistično ne impliciram kakršnekoli vrednostne sodbe, ampak želim pokazati na poudarjanje osnovnih principov doktrine in na dobesedno branje Korana in *hadisov*.

spreminjajočem se svetu ali pa osebno in (prek nje) družbeno transformacijo in odrešitev. Ti motivi se seveda med seboj ne izključujejo. Tako kot drugod tudi nosilce islamskega preporoda na Kitajskem vodijo različni cilji in potrebe. Kljub temu pa lahko, kot bo razvidno skozi poglavja, zanj z gotovostjo trdim, da predstavlja kreativne načine soočenja z naraščajočimi družbenimi neenakostmi v sodobni kitajski družbi, ki so se pojavile z razpadom socialne države, s komercializacijo storitev, ki so bile prej v njeni domeni, koncem sistema državnega zaposlovanja ter z neenakomernim ekonomskim razvojem, ki je poglobil razlike med urbanimi in ruralnimi predeli ter med obalnimi regijami in notranjostjo države.

Kdo so Huiji?

Huiji¹³ (*Huizu* ali *Huihui minzu*) predstavljajo drugo največjo od 55 uradno priznanih manjšinskih narodnosti v LRK ter največjo od desetih tako imenovanih muslimanskih manjšinski narodnosti. Po podatkih iz popisa prebivalstva iz leta 2010 uradno štejejo blizu 10,6 milijona ljudi ali skoraj 0,8 % celotnega prebivalstva LRK ter slabo desetino celotne manjšinske populacije. V nasprotju z drugimi manjšinami, ki tradicionalno prebivajo le na določenih območjih Kitajske, so Huiji naseljeni po njenem celotnem ozemlju. So potomci muslimanskih trgovcev, vojakov in uradnikov različnih jezikovnih in etničnih ozadij, ki so prihajali na Kitajsko po kopnem in morju od 7. do 14. stoletja ter so se zaradi asimilacijskih pritiskov v dinastijah Ming in Qing ter zaradi poročanja z večinskimi Hani sinizirali, zlasti v jeziku in materialni kulturi (Dillon 1999), a se ravno zaradi svoje veroizpovedi in z njo povezanih vsakdanjih življenjskih praks niso nikoli zlili z njimi. V evropskih jezikih so zato znani tudi kot kitajski muslimani ali pri nekaterih avtorjih kot sino-muslimani (npr. Lipman 1997; Ciecura 2014).

Medtem ko je v obdobjih cesarstva in republike (do leta 1949) ime Hui zaobjemalo vse muslimanske prebivalce Kitajske, vključno s tistimi v kitajskem delu srednje Azije, ki govorijo jezike iz turške in perzijske jezikovne

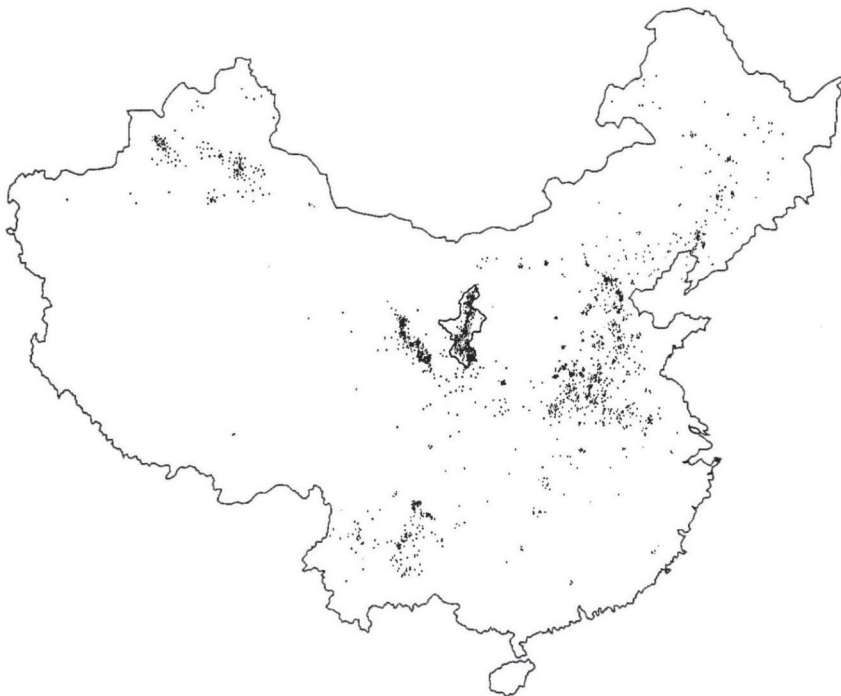
¹³ Ime *Hui* se v kitajščini izgovori kot »Huej«. Kitajščina ne pozna pregibanja samostalnikov, pridevnikov ali glagolov, zato ime v množini slovenim kot Huiji, v pridevniški rabi pa kot huijevski, -a, -o.

skupine (za natančnejše razločevanje med njimi so pred ime Hui dodali še druge označevalce, kot so ime jezika, lokacije ali kakšne posebne kulturne značilnosti), v LRK beseda Hui označuje jasno začrtano narodnostno kategorijo; ta izključuje večino tistih, ki ne govorijo kitajsko.¹⁴ Sprememba se je zgodila v petdesetih letih 20. stoletja, ko se je država po sovjetskem vzoru lotila projekta etnične identifikacije in klasifikacije. Na osnovi Stalinovih (1949: 13) štirih kriterijev narodnosti/naroda – to je skupnega ozemlja, jezika, ekonomskega življenja in kulture, in pod vplivom teorij Henryja Morgana in Friedricha Engelsa o evoluciji človeških družb od primitivnih k civiliziranim (oziroma socialističnim) so vključno z večinskimi Hani razložili 56 narodnosti (*minzu*) in jim določili stopnjo na razvojni lestvici. Po raziskavah družbenoekonomskih zgodovin posameznih narodnosti so ugotovili, da so najbolj razviti Hani, ki jim zato pripada vodilna vloga v projektu socialistične modernizacije.¹⁵ Do konca osemdesetih let so nato vsakemu državljanu na uradnih dokumentih označili njegovo narodnostno pripadnost, brez možnosti, da bi jo spremenil. Edina izjema so otroci iz mešanih zakonov, ki ob polnoletnosti izberejo narodnost enega od staršev. Čeprav niso izpolnjevali vsaj treh Stalinovih kriterijev, so bili Huiji priznani kot ena od manjšinskih narodnosti (*shaoshu minzu*). Kot

¹⁴ Kot samostojne narodnosti so priznali tiste nekdanje Huije (torej muslimane), ki govorijo jezike iz turške in indoevropske jezikovne družine, ne pa tudi tistih, ki govorijo mongolsko, tibetansko, bai ali tstat (na Hainanu). Gladney (1998: 31) meni, da zato, ker nimajo svojih jezikov, ampak govorijo jezike etničnih skupin, s katerimi sobivajo. To ne drži v primeru Huijev na Hainanu, ki govorijo jezik iz malajsko-avstronezijske jezikovne družine. Keng-Fong Pang (1996: 190–192) pravi, da je nastala jezikovna pomota, saj imajo ti v svojem jeziku zase ime Utstat, v kitajščini pa si rečejo Hui, vendar še vedno v starem smislu muslimanske verske pripadnosti.

¹⁵ Čeprav so si definicije kitajske nacije v 20. stoletju na tak ali drugačen način prizadevale vanjo vključiti vse kulturno, jezikovno in versko različne skupine, ki so pred tem živele na ozemlju cesarstva, so že od začetka vsi razpravljavci vodilno vlogo tako pri upravljanju države kot pri njeni modernizaciji pripisovali Hanom. Kulturno drugačni skozi sinizacijska načela imperialnega obdobja tako še naprej ostanejo konstruirani kot podrejeni Drugi. V cesarski Kitajski oddaljeni v prostoru postanejo skozi družbeno-evolucijska očala oddaljeni v času, kot skupnosti z razvojno zgodnejšimi oblikami družbene, ekonomske in politične organizacije (prim. Fabian 1983). Standardizacija Hanov kot nosilcev modernizacije je, kot sem nakazala s primeroma Tibetancev in Ujgurov, obveljala tudi po ukinitvi retorike razrednega boja. Za kratek pregled razvoja odnosa do vprašanj etničnosti v republikanski in komunistični Kitajski v slovenščini gl. Veselič (2012).

razlogi za to se največkrat omenjajo njihov tuj izvor, muslimanska vera ter samoprepoznavanje za specifično etnično skupino v konkretnih kontekstih sobivanja s Hani in drugimi (Gladney 1998: 30). V nadaljevanju opišem, kaj torej je *minzu*.



Zemljevid 1: Območja poselitve Huijev po Gladney (1991: notranje platnice). Obrobjeno območje v sredini označuje Huijevsko avtonomno pokrajino Ningxia.

Huiji kot etnobiološka kategorija

Kitajski *minzu* v evropskih jezikih označuje množico družbenih in političnih konceptov. V slovenščino se besedo lahko prevaja kot narod ali narodnost, lahko pa tudi kot etnično skupino, etnijo ali nacijo. V angleščini se pojavlja kot *nation*, *nationality*, *ethnic group* ter ima podobne pomene kot ruski *etnos*, *nacija* in *narodnost* (Tang 1981: 190). *Minzu* je neologizem iz japonskega obdobja Meiji, kitajščina si ga je sposodila v drugi polovici 19. stoletja,

njegov pomen pa določajo različna obdobja in okoliščine njegove uporabe. Beseda *minzu* je sestavljena iz dveh pismenk, ki se v kitajščini vsaka posebej že zelo dolgo uporabljata: *min* pomeni ljudje, ljudstvo; pismenka *zu*, ki je prvotno poleg družine, klana ali rodu pomenila tudi večjo skupino ljudi, ki so naseljevali isto ozemlje, pa je do danes obdržala samo pomen manjše, krvno povezane skupine ljudi. *Minzu* s tem vključuje tako idejo ljudstva – *min* kot fikcijo porekla – *zu* (Dikötter 1992: 28–29).

Vpeljava besede *minzu* je tesno povezana z novimi opredelitvami Kitajske in kitajskosti, ki sta jih terjala koncepta teritorialne države in suverenosti (znotraj jasno začrtanih meja), s katerima je bila Kitajska soočena v stiku z zahodnimi kolonialnimi velesilami od sredine 19. stoletja. Prehod iz cesarstva v teritorialno državo (najprej v republiko, nato v ljudsko republiko) je zahteval spremembo v odnosu do kulturne raznovrstnosti znotraj Kitajske ter oblikovanje novih razmerij med centrom in periferijo. Če je cesarski center proti periferiji prej dobrohotno izžareval svojo civilizacijsko superiornost – vse do poroznih meja, kjer se je pričenjalo barbarstvo, je bila s problemom meja periferija postavljena v središče njegove pozornosti. Beseda *minzu*, ki je omogočala novo zamišljanje skupnosti, je počasi prešla v splošno rabo, pravi razcvet pa je doživela po republikanski revoluciji leta 1911.

Hanski rasni nacionalizem zgodnjega 20. stoletja je kitajski *minzu* koncipiral kot vse potomce (mitskega) Rumenega cesarja, s čimer naj bi presegli nasprotja med severnimi in južnimi Hani ter različnimi socialnimi sloji, da bi se združili v boju zoper mandžurske vladarje (Dikötter 1992: 97). V republikanski Kitajski je nato Sun Yatsen, ki je *minzu* definiral skozi krvno sorodstvo, preživljanje, jezik, vero ter šege in navade (Ya 1986: 302), kitajski narod (*Zhonghua minzu*) opredelil kot republiko petih ras (*wu zu gonghe*) – Hanov, Tibetancev, Mongolov, Mandžurjev in muslimanskih Turkov (Ujgurov).¹⁶ Njegov naslednik Chiang Kaishek (Jiang Jieshi) pa je vse ne-hanske rase oziroma narodnosti (*zu*) enostavno označil kot podklane Hanov (Mackerras 1994: 59–60). Kot bo razvidno v nadaljevanju, je nov diskurz *minzuja* odmeval tudi med številnimi

¹⁶ Sun se je zavedal dvournosti besede *minzu*, ki po njegovem pomenil narod/nacijo tako v smislu države kot v bolj etničnem smislu. Pomena je ločeval glede na moč, na kateri temeljita: nacionalna država temelji na moči orožja, narod pa na »naravnih silah«, med katerimi je najpomembnejša krvna zveza oziroma kri prednikov, ki se prenaša skozi narod (Ya 1986: 302).

huijevskimi intelektualci, ki so razvijali svojo teorijo o enotnosti dvojne lojalnosti (do islama in Kitajske). V njej Huije postavljajo za nerazdružljiv, nujni del Kitajske, Kitajsko pa za neločljivi del svojega huijevstva.

Drugače od republikanske vlade, ki nikoli ni vzpostavila trdne oblasti nad večino ozemlja, ki mu je nominalno vladala, je imela Komunistična partija Kitajske možnost, da svoje zamisli etnične politike tudi uresniči. Ljudska republika Kitajska se danes predstavlja kot enotna večetnična oziroma večnarodnostna država (*tongyide duo minzu guojia*), kjer večinski Hani predstavljajo skoraj 92 % prebivalstva. Čeprav so, kot sem omenila, za opredelitev narodnosti vzeli Stalinovo definicijo, podrobnejši pogled pokaže, da so bili kriteriji v različnih primerih uporabljeni zelo različno.¹⁷ Najbolj znani kitajski antropolog Fei Xiaotong (1980: 150–155), ki je sodeloval v projektu identifikacije in klasifikacije narodnosti (*minzu shibie*), pravi, da so za izhodišče vzeli jezik, nato pa so pregledali še druge elemente, pri čemer sta bili najpomembnejši kultura in mentaliteta. Zdi se, da je vsaj v določenih primerih ta kriterij delno vključeval tudi etnično samoidentifikacijo in zavest skupin (Tapp 2002: 67) oziroma potencial za oblikovanje etno-politične zavesti (Mullaney 2011: 11–13).¹⁸

Po drugi strani so raziskovalne skupine pri razmejevanju *minzujev* upoštevale tudi administrativne in strateške vidike. Tako so učinki klasifikacije skupaj s politiko regionalne avtonomije ponekod večje enote, navadno jezikovno sorodnih skupin, ki bi po pričakovanjih lahko razvile narodnostno zavest, razbili na manjše. V drugih primerih so, ravno obratno, poudarjali (geografsko in časovno) oddaljene kulturne, zgodovinske in jezikovne

¹⁷ Kot opozarja Dru Gladney (1994: 102–103), so pri tem v resnici določali samo manjšine, saj obstoj hanske narodnosti ni bil vprašljiv. Skozi določitev manjšin, ki jih označujejo drugačna, eksotična kultura, barvitost in raznovrstnost, so Hani postali homogena enota, neoznačena kategorija. V tujini se tako v zadnjih letih odpira polje kritičnih hanskih študij, katerega prelomnico predstavljajo Mullaney in dr. (2012).

¹⁸ Fei Xiaotong (1980) se je četrto stoletja po začetku projekta identifikacije in klasifikacije zavzel, da bi pri morebitnih redefinicijah posameznih *minzujev* upoštevali tudi samoopredelitev, a je na koncu svojega prispevka vseeno dodal, da včasih želene identitete nasprotujejo zgodovinskim dejstvom, in takrat je treba ljudem pomagati razumeti, zakaj pripadajo drugi narodnosti kot je tista, za katere pripadnike se imajo sami (1980: 161).

povezave (Tapp 2002: 70–71).¹⁹ Čeprav so oblasti v zadnjih dveh desetletjih v uradnih prevodih prešle z retorike (*minority*) *nationality* na *ethnic group* oz. *ethnic minority*, v kontekstu LRK koncepta *minzu* ne gre razumeti kot etnično skupino, saj je v primeru slednje prav samopripis najpomembnejši kriterij njene opredelitve, medtem ko na Kitajskem ne samo da je nabor kategorij *minzu* omejen, ampak posameznik še med temi ne more izbirati. *Minzu* je torej v prvi vrsti formalno-pravna oznaka, ki predstavlja tudi eno osnovnih kategorij vključevanja skupin in posameznikov v kitajsko nacijo.

Kako potemtakem razumeti sodobne Huije? Kot *minzu*, kot muslimane ali kaj tretjega? Tako kitajski kot nekitajski raziskovalci Huijev svojo pozornost usmerjajo na prepletanje religije in etničnosti v zgodovinskih in sodobnih izrazih huijevske identitete. Prve kitajske znanstvene raziskave Huijev in islama segajo v dvajseta leta 20. stoletja, ko sta dva hanska avtorja vsak posebej objavila kratka pregleda prihoda islama in njegovega razvoja na Kitajskem. V tridesetih in štiridesetih letih pa so svoje zgodovinske preglede objavili tudi trije huijevski učenjaki (Bai 2003: 5–7). Med njimi je bil znani huijevski marksistični zgodovinar Bai Shouyi, ki Huije vidi kot *minzu* v Stalinovem smislu, saj imajo skupne ekonomske temelje (pretežno, a ne izključno ukvarjanje s trgovino in obrtjo), skupen jezik (poseben žargon, v katerem je v kitajščino pomešanih veliko perzijskih in arabskih besed), na islamu temelječo kulturo ter specifičen vzorec naselitve, ki ga imenuje »v velikem razpršeni, v malem strnjeni« (*da de fensan, xiao de jizhong*), tj. razpršeni po celi Kitajski, na konkretnih lokacijah pa gosto naseljeni. Čeprav omenjeno samo po sebi ne zadovolji Stalinovih štirih kriterijev, so Huiji *minzu*, ker niso ne rasna ne plemenska skupina, ampak zgodovinsko nastala kolektiviteta (Bai 2003: 118–123). V petdesetih, šestdesetih in sedemdesetih letih so bile nato raziskave Huijev pod močnim vplivom državne ideologije. Naracije huijevske zgodovine so dogodke interpretirale skozi koncepta revolucionarne zgodovine in razrednega boja ter so zmanjševale pomen religije za njihovo identiteto (npr. HJB 1978). Od osemdesetih let število raziskav Huijev in islama na Kitajskem narašča, vendar se le redke od njih neposredno ukvarjajo z vprašanjem

¹⁹ O premislekih in izkušnjah, ki so zaznamovale opredelitev KPK glede Huijev kot *minzuja*, gl. Cieciora (2014).

huijevske etnoreligioznosti. Nekatere raziskave islama se mu preprosto izognejo tako, da *minzuja* sploh ne omenjajo (npr. Ma 2000a).²⁰

Ravno nasprotno velja za nekitajske raziskovalce. V svojem prelomnem, večlokalno zasnovanem delu o kitajskih muslimanih je Dru Gladney (1991) pokazal na lokalno specifične definicije huijevske (samo)identitete, ki segajo od poudarjanja genealoško dokazanega izvora iz tujih trgovcev in strogega prakticiranja endogamije do pripadnosti enemu številnih sufijskih redov, odvisno od lokalnih zgodovinskih in sodobnih družbenopolitičnih kontekstov. Da to ne velja zgolj za tako geografsko razpršene skupnosti, kot jih obravnava Gladney, potrjuje tudi nedavna raziskava Lesley Turnbull (2014), ki primerja diskurze in prakse huijevstva med urbanih Huiji v provincijski prestolnici Kunming ter v podeželskem huijevskem/islamskem centru na jugu Yunnana. Če prvi svojo avtentičnost utemeljujejo z domnevnim potomstvom prerokovih spremljevalcev, ki jih odvezuje prakticiranja islamskih obveznosti (držijo pa se npr. prepovedi uživanja svinjine), drugi poudarjajo prav svojo vernost in prilagoditev celotnega načina življenja verskim zapovedim in celo zanikajo pomen etničnih vidikov huijevstva.

Po drugi strani Gladney (1991) opozarja, da je kljub tem raznovrstnim izrazom huijevske identitete državno določena kategorija Huijev postala pomembna in smiselna za uradnike in navadne ljudi in je zlasti skozi državno manjšinsko politiko pripeljala do oblikovanja huijevske narodnostne zavesti. V svoji raziskavi urbane skupnosti v mestu Xi'an v osrednji Kitajski Maris Boyd Gillette (2000) še natančneje razišče, kako Huiji državne diskurze o manjšinskih narodnostih uporabijo za zagovor določenih praks, ki bi jih večinska družba lahko razumela kot konservativne ali nemoderne. Avtorica trdi, da, četudi sami včasih delujejo znotraj državnih diskurzov modernosti in nazadnjaštva, skozi potrošnjo določenih dobrin, s posnemanjem določenih stilov in zavračanjem drugih – proces imenuje arabizacija – Huiji ustvarjajo lastne interpretacije modernosti. Tudi Élisabeth Allès (2000) poudarja, da je treba etnične in religiozne dimenzije huijevske identitete preučevati skozi konkretne artikulacije v jasno opredeljenih časovnih in prostorskih kontekstih. V svoji etnografiji o treh sodobnih skupnosti v provinci Henan je prišla do

²⁰ Za natančnejši pregled kitajskih raziskav Huijev gl. Huang (2000).

drugačnih zaključkov kot Gladney. Meni, da danes o Huijih še ne moremo govoriti kot o etnični skupini. Čeprav se zdi, da je narodnostna opredelitev Huijev zadovoljila tako njihovo potrebo po priznanju kot potrebo države po enotni reprezentaciji vseh huijevskih skupnosti, je lahko to enačenje uspešno samo toliko časa, dokler ostaja spreobračanje v islam omejenega značaja. Če bi v bodoče muslimansko misijonarstvo v večji meri obsegalo tudi Hane, bi to predstavljalo težavo za etnično kategorijo, ki je v temelju definirana skozi religijo (islam) (2000: 296) in dodatno z jezikom (kitajščina).²¹

Povedano drugače, težava je v tem, da s priznanjem Huijev kot *minzuja* v rigidni obliki, kot je v veljavi v današnji LRK, »biti Hui« postane izključno stvar rojstva, religija pa ni več relevanten kriterij. To dinamiko še dodatno zaplete dejstvo, da skladno z doktrino posameznik lahko prestopi v islam, iz njega pa zelo težko izstopi. Čeprav so moji sogovorniki priznali, da številni Huiji, še posebej na vzhodu Kitajske, več ne prakticirajo islama ali o njem nič ne vejo in celo uživajo svinjino in alkohol – proces, ki ga npr. niso enačili s sekularizacijo (*sushihua*) temveč s hanizacijo (*Hanhua*), so mnogi o njih govorili kot o slabih muslimanih, ne pa kot o ne-muslimanih ali ateistih.

Pričujoča monografija je umeščena v okvir tovrstnih vpogledov v konstrukcije sodobnih huijevskih identitet. V najbolj temeljni obliki izhaja iz vprašanja, kaj pomeni biti Hui oz., natančneje, kaj pomeni biti Hui v severozahodni Kitajski v času velikih ekonomskih in družbenih sprememb. Izjemno hitra ekonomska rast v zadnjih letih razkriva tudi negativne plati intenzivnega razvoja: naraščajoče razlike v dohodkih med regijami in znotraj regij, krčenje ali celo ukinjanje socialne države in širjenje družbenih nemirov. V taki situaciji, ki jo nekateri vidijo kot moralni vakuum, kot porušeno ravnotežje odgovornosti med državo in ljudmi, ali celo kot pot družbenega propada, se številni Kitajci obračajo k starim ali novim ideologijam ali verovanjskim sistemom. Za Huije v revnih predelih severozahodne Kitajske, kjer je življenje že od nekdaj izjemno trdo, islam še naprej predstavlja vir za oblikovanje alternativnega modela moralnosti in skupnosti. Vprašanju, kaj v današnji Kitajski pomeni biti Hui, zatorej nujno sledi vprašanje, kaj pomeni biti

²¹ Oziroma, kot sem že omenila, z odsotnostjo lastnega jezika. V preteklosti so Hani, ki so sprejeli islam, postali del huijevskega ljudstva (*Huimin*). *Huimin* ali *Hanhui* je kategorija, ki v ožjem smislu pomeni kitajsko govoreče muslimane in je bistveno bolj fleksibilna kot *minzu*.

musliman v državi, ki se opredeljuje kot ateistična (ne le sekularna) ter ostaja globoko nejasna in negotova v svojem odnosu do religije.

Huiji kot muslimani

Ime Huihui, ki je pogosteje v rabi v skrajšani različici Hui, se zapiše z eno oziroma dvema pismenkama, ki pomenita »vračati (se)«. Po nekaterih ljudskih razlagah naj bi ime izražalo željo na Kitajskem naseljenih muslimanskih trgovcev, vojakov in obrtnikov, da se bodo nekega dne vrnili v svoje (zgodovinske) domovine. Po drugi razlagi iz neke različice legende o izvoru Huijev (*Huihui yuanlai*) naj bi vračanje nakazovalo začasnost človeškega zemeljskega bivanja in njegovo podrejenost Bogu ter vračanje duše v onostranstvo, k edinemu resničnemu (Broomhall 1910: 67, 168–9). Danes je splošno sprejeta znanstveno utemeljena razlaga, da ime Huihui izhaja iz v 17. stoletju napačno zapisanega imena za ljudstvo Huihe, ki pomeni Ujgure. Ti prvotni budisti, ki so živeli severozahodno od Kitajske, so se od 10. stoletja naprej islamizirali, na podlagi neposrednih stikov pa je prišlo do posplošitve z imena za ljudstvo na islam in muslimane v celoti (Gladney 1991: 18; Lipman 1997: xxiii; Allès 2000: 33–4).

Kot sem že omenila, ime Huizu oziroma daljša oblika Huihui *minzu* (narodnost Hui) označuje eno izmed 56 uradno priznanih narodnosti (*minzu*), ki sestavljajo kitajsko nacijo (*Zhonghua minzu*) današnje Ljudske republike Kitajske. To je torej kategorija, ki jo je opredelila in nato na konkretnih populacijah vzpostavila država in je kot taka za posameznika še posebej (ali morda predvsem) pomembna v kontekstih, kjer je v neposrednem odnosu z državo oziroma njeno birokracijo. Vsak državljan ima pripadnost *minzuj* zapisano na dokumentih in vsi obrazci, ki zahtevajo takšno ali drugačno registracijo posameznika, imajo na obrazcih tudi rubriko za *minzu*. *Minzujevske* pripadnosti ni mogoče spremeniti, razen v redkih primerih, ko država za določeno lokalno skupnost ugotovi, da je bila napačno kategorizirana, in njenim članom omogoči, da zaprosijo za status drugega *minzuja*.²² Poleg

²² Tak je primer Huijev (*Huizu*) v bližini mesta Quanzhou v provinci Fujian, saj so prebivalci 13 vasi leta 1979 dosegli priznanje svoje huijevske *minzujevske* pripadnosti, ker so s pomočjo genealogij dokazali, da so potomci muslimanskih trgovcev, ki so na območje začeli prihajati

Huijev je država identificirala še devet narodnosti, pri katerih sta muslimanska vera in tradicija²³ poleg jezika opredeljeni kot ključni osnovi za njihovo *minzujevsko* identiteto: Ujguri, Kazaki, Kirgizi, Tadžiki, Uzbeki in Tatari živijo v Xinjangu in imajo svoja »matična ozemlja« zunaj meja LRK.²⁴ Pripadniki narodnosti Dongxiang, ki govorijo jezik mongolske jezikovne družine, ter pripadniki narodnosti Salar in Baoan, ki govorijo različna turška jezika, pa živijo na mejnem območju jugozahodnega Gansuja in vzhodnega Qinghaija.

Izraz *Huimin*, ki je v pogovornem jeziku na podežlju še vedno dominanten, med urbanimi prebivalstvom pa ga uporabljajo zlasti starejši in ljudje srednjih let, je bolj splošen in dobesedno pomeni ljudstvo Hui. V pisnih virih dinastije Ming in Qing se je uporabljal za vse muslimane. V popularni rabi še danes pomeni muslimane na Kitajskem, čeprav v prvi vrsti tiste, ki govorijo kitajsko, pri starejših govorcih pa občasno kar muslimane nasploh, torej kjerkoli na svetu. V tem pomenu je *Huimin* sopomenka za izraza *mumin* in *musilin*. Medtem ko drugega, ki je s kitajskimi pismenkami zapisan fonetični približek za arabsko besedo *muslim*, za muslimane uporabljajo tudi nemuslimani, izraz *mumin*, ki je sestavljen iz prvega zloga fonetičnega približka ter besede za ljudstvo, uporabljajo zgolj muslimani sami. Elisabeth Allès (2000: 29) vidi v njem konotacijo *umme*, skupnosti verujočih.

že v dinastiji Tang. Čeprav so bili v kulturnih praksah popolnoma sinizirani, je spremenjeni status obudil zanimanje za islam, kar je bilo povezano tudi z ekonomskimi vlaganji države in tujih muslimanov v lokalno infrastrukturo (Fan 2001; Gladney 1991: 261–278). Bolj nedaven je primer majhnega mesta Fengxian v provinci Shaanxi, kjer lahko od leta 2008 tisti Hani, ki na tem območju živijo tri generacije ali dlje, zaprosijo za spremembo statusa v narodnost Qiang. Do redefinicije njihovega *minzujevskega* statusa pa ni prišlo zaradi močnega samoprepoznavanja lokalnega prebivalstva kot Qiangov, ampak zaradi želja po razvoju kulturnega turizma, ki naj bi temu nekdaj rudarskemu kraju omogočil ponoven razcvet (Mu 2008). Oba primera ilustrata tisto, na kar sem že opozorila: instrumentalizacijo etničnosti za ekonomske interese.

²³ Država religijo tukaj sprejme v smislu »šeg in navad« (*fengsu xiguan*); v smislu simbolnega sistema, ki vodi človeško ravnanje in razumevanje sveta, pa je v LRK religija še vedno pogosto praznoverje (*mixin*) (gl. naslednje poglavje).

²⁴ Primer Tadžikov jasno nakaže, da so se pri identifikaciji narodnosti v Xinjangu zgledovali po Sovjetski zvezi. Tadžiki na Kitajskem namreč sploh ne govorijo tadžiškega jezika, ampak so pod ta »nevtralni« etnonim uvrstili dve etnolingvistično različni skupini, ki govorita sorodna vzhodnoiranska jezika, medtem ko sodi tadžiščina v zahodnoiransko skupino (Dwyer 1998: 75).

Tudi za islam obstaja več izrazov. Prvotna kitajska imena so izhajala iz različnih poimenovanj za Arabijo v posameznih dinastijah, na primer *Dashifa* (zakon Dashija) ali *Dashi jiaozhi* (sistem nauka Dashija) v času od dinastije Tang do dinastije Yuan ali *Tianfangjiao* (nauk Tianfanga, tj. *kabe*) v obdobju dinastije Ming. Od prehoda dinastije Ming v Qing sta se za islam uveljavili imeni *Huijiao* (nauk Huijev) ter *qingzhenjiao* (čisti in resnični nauk) (Gladney in Ma 1989: 479). Slednjega so kot odgovor na anti-huijevske komentarje hanskih uradnikov in literatov, ki so sodobne Huije enačili s historičnimi »barbari«²⁵ Huihe oz. Huihu, njihovo vero pa kritizirali kot nekompatibilno z vladajočo kitajsko kozmologijo, razvijali kitajski muslimanski literati – učenjaki, ki so bili šolan tako v arabskih in perzijskih islamskih kot v konfucijanskih klasikih, da bi islam in muslimane postavili kot legalne in legitimne cesarske subjekte (Ma 2014).²⁵

Medtem ko je ime *Huijiao* še prisotno v pogovorni rabi, se je izraz *qingzhenjiao* ohranil v vsesplošnem imenu za mošejo *qingzhensi* (tempelj čistega in resničnega) ter v poimenovanju *qingzhen* za tisto, kar je *halal*, dovoljeno z verskimi predpisi.²⁶ Današnje, fonetično prevedeno poimenovanje za islam – *yisilanjiao* – se na Kitajskem najbrž ni pojavilo pred poznim obdobjem dinastije Qing (Gladney in Ma 1989: 479), ko se je med kitajskimi muslimanskimi intelektualci, ki so odhajali na šolanje na Japonsko in Bližnji vzhod, vnela razprava o tem, ali naj sami sebe imenujejo *Huimin* (ljudstvo Hui, muslimani) ali *Huijiaotu* (sledilci nauka Huijev), kot alternativa pa se je pojavil fonetični prevod. Debata je bila zaključena šele leta 1951, ko je najbolj znan huijevski (marksistični) zgodovinar Bai Shouyi dejal, da je edino primerno ime *yisilanjiao*. Po njegovem biti *Huihui* ni enako biti musliman (*musilin*), saj med prvimi ne verjamejo vsi nujno v islamske nauke, četudi se držijo nekaterih verskih tradicij in pravil (kot je neuživanje svinjine). Huiji so etnična kategorija (*minzu*), verjamejo pa v svetovno religijo (Bai 2003: 45–8, 105–9). Leta 1956 je vlada nato s posebnim razglasom tudi uradno kot edino pravilno ime za islam postavila *yisilanjiao* (Ding in Zhang 2002: 138).

²⁵ Več v tretjem poglavju.

²⁶ Tukaj gre predvsem, a ne izključno, za hrano. V širšem smislu dovoljenega in prepovedanega uporabljajo Huiji izraza *hefa* (zakonito) in *feifa* (nezakonito). Napisi *qingzhen* že od daleč označujejo, da gre za restavracije, mesnice, javne kopalnice idr., ki se držijo verskih predpisov.

NARODNOST	LOKACIJA	JEZIK	POPIS 1990	POPIS 2000	POPIS 2010
Huiji	celotna Kitajska, predvsem Ningxia, Gansu, Henan, Xinjiang, Qinghai, Yunnan, Hebei, Shandong	sino-tibetanski	8 603 000	9 816 800	10 587 000
Ujguri	Xinjiang	altajski (turški)	7 214 400	8 390 900	10 069 300
Kazaki	Xinjiang, Gansu, Qinghai	altajski (turški)	1 111 700	1 250 500	1 462 600
Dongxiangi	Gansu, Xinjiang	altajski (turški)	373 900	513 800	621 500
Kirgizi	Xinjiang, Heilongjiang	altajski (turški)	141 500	160 800	186 708
Salari	Qinghai, Gansu	altajski (turški)	87 700	104 500	130 607
Tadžiki	Xinjiang	indo-evropski	33 500	41 000	51 069
Uzbeki	Xinjiang	altajski (turški)	14 500	12 400	10 569
Baoani	Gansu	altajski (turški)	12 200	16 500	20 074
Tatari	Xinjiang	altajski (turški)	4 900	4 900	3 556

Razpredelnica 1: Prebivalstvo muslimanskih manjšinskih narodnosti po podatkih ZRGGSW (2009) in ML (2015).

Da pet desetletij kasneje v vsakdanji rabi še vedno pogosto prihaja do mešanja religioznih in etničnih poimenovanj, kažejo tudi vprašanja, ki so mi jih zastavljali sogovorniki, ko so izvedeli, da raziskujem Huije. Zaradi svojega dvojnega perifernege statusa kot manjšinske narodnosti in kot prebivalcev severozahoda so si moje zanimanje zanje pogosto skušali razložiti skozi mojo versko pripadnost. Tako so mi poleg običajnih »Si Huijevka (*Ni shi ge Huimin ma*)?«, »Si muslimanka (*Ni shi bu shi musulin*)?« ali »V kateri nauk [tj. religijo] verjameš? (*Ni xinyang shenme jiao*)?« Huiji zastavljali celo vprašanja, kot so: »Si pripadnica narodnosti Hui [sogovornik je imel v mislih islam], ali Han [implicitira budizem, daoizem, konfucianizem, kitajsko ljudsko religijo, morebiti celo krščanstvo]; (*Ni shi ge Huizu haishi ge Hanzu*)?« in »Ali imate tudi pri vas narodnost Hui (*Nimen nar ye you Huizu ma*)?«. Če mi je prvo vprašanje zastavil ulični prodajalec na vzhodu Kitajske, za katerega je islam zgolj razvodenela kulturna tradicija, je drugo vprašanje prišlo iz ust podiplomske študentke etnologije iz Huijevske avtonomne pokrajine Ningxia, ki je raziskovala ženske koranske šole! Takšni in podobni primeri, o katerih poročajo tudi drugi raziskovalci (npr. Allès 2000: 28), kažejo, da vsaj v vsakodnevni rabi Huiji tudi v oznaki narodnostnega poimenovanja *Huizu* ne ločujejo nujno med etnično kategorijo in muslimani oziroma islamom kot kulturno tradicijo in islamom kot religijo.²⁷

Ob koncu te kratke razprave o imenih naj omenim še debate v nekaterih muslimanskih krogih o tem, ali se sme govoriti o kitajskih muslimanih (*Zhongguo musulin*) ali bi se moralo govoriti o muslimanih na Kitajskem (*zai Zhongguo de musulin*). Medtem ko je v evropskih jezikih poimenovanje »kitajski muslimani« problematično, saj lahko označuje vse muslimane na Kitajskem (ne glede na njihovo jezikovno, etnično in drugo pripadnost) ali zgolj tiste, ki govorijo kitajsko (torej Huije ali sino-muslimane),²⁸ kitajski izraz *Zhongguo musulin* sam po sebi zaobseže vse kitajske muslimane. Argumenti

²⁷ Tukaj bi opozorila na podobnosti s situacijo v Bosni in Hercegovini, ko so bili v času bivše Jugoslavije bosansko govoreči muslimani priznani kot narod – Muslimani. Čeprav naj bi velika začetnica razločevala etnično od verske kategorije, je bila ta razlika v vsakdanji govorni rabi zabrisana. Podobno kot sta srbski in hrvaški nacionalizem 19. stoletja spodbudila etnično opredeljevanje jezikovno sorodnih Muslimanov/Bošnjakov, je tudi hanski nacionalizem svoj odmev našel v huijevskem (podrobneje v tretjem poglavju).

²⁸ Problem izhaja iz že omenjenega dvournega pomena pridevnika kitajski (gl. op. 7).

tistih, ki oporekajo njegovi rabi – in med terenskim delom sem prisostvovala več javnim predavanjem in zasebnim diskusijam, ki so načenjali to temo –, poudarjajo predvsem, da so muslimani na Kitajskem prav tako muslimani kot tisti drugod – torej niso nič posebno kitajski. S tem naglašanjem enotnosti *umme* – občestva muslimanov – potrjujejo pripadnost transnacionalni predstavi skupnosti ter zatrjujejo, da so kljub stoletjem bivanja kot manjšina v kitajskem kulturnem in političnem okolju vseeno ohranili pravilnost svojih nauk in praks.



Slika 1: Diorama s figuricam desetih muslimanskih narodnosti pred Vrti nebeškega miru v Pekingu, razstavljena v huijevski osnovni šoli v mestu Linxia.

Kako torej imenovati ljudi, o katerih pišem, ne da bi pri tem že vnaprej determinirala modalnosti njihovega samoprepoznavanja? Kako iz množice različnih poimenovanj, ki skozi rabo v različnih kontekstih pridobivajo raznovrstne pomeni, izbrati takega, ki ne bo povedal preveč, a hkrati ne bo popolnoma oropan vsakega pomena? Skozi monografijo bom pretežno uporabljala ime Hui, Huiji, saj to lahko zaobseže – vsako posebej ali vse hkrati

– prepoznavanje v narodnostnem, etničnem in/ali verskem smislu. Kadar bom želela jasno določiti, za katerega od pomenov gre, bom na to opozorila. Z imenom Hui bom torej označevala tiste muslimane, ki govorijo različne dialekte kitajščine in jih avtorji, ki so pisali in pišejo v evropskih jezikih, zato navadno imenujejo kitajski muslimani.²⁹ V nasprotju z njimi bom, kadar bom govorila o kitajskih muslimanih, imela v mislih muslimane na Kitajskem, ne glede na njihovo jezikovno ali etnično pripadnost.

Kako ujeti fluidne pojave oz. razsrediščen subjekt: identifikacije, delovalnost,³⁰ telo

Tako pri raziskovanju kot pri pisanju o procesih oblikovanja identitet se vselej poraja težava, kako pristopiti k določenim kategorijam (v tem primeru k Huijem), ne da bi jih že *a priori* postavljali kot jasno definirano in samo po sebi obstoječo skupino, saj bi s tem skozi opazovanje odkrili zgolj tisto, kar smo tako predpostavili že na začetku (prim. Marcus 1998: 16). Interakcijske in konstruktivistične paradigme socialnih identitet poudarjajo, da so identitete produkt stikov in odnosov med ljudmi. Skozi človeške interakcije nenehno poteka proces prepoznavanja podobnosti in razlik ter njihovega priznavanja kot družbeno relevantnega, zato lahko na identitete gledamo kot na simbolne vidike družbenih procesov (Eriksen 1993: 59–60). Z drugimi besedami, kulturne značilnosti same po sebi (pa naj bo to jezik, religija ali (namišljeno) sorodstvo) še ne začrtajo ločnic med posameznimi družbenimi identitetami. Etnične ali druge družbene skupine se vzpostavijo šele v interakciji z drugimi in šele takrat (nekateri) kulturne značilnosti postanejo orodje razlikovanja (Barth 1969). Instrumentalistične teorije etničnosti zato opozarjajo na

²⁹ Ujgure in druge muslimanske prebivalce današnjega Xinjianga zahodni viri iz obdobja pred projektom identifikacije in klasifikacije narodnosti LRK navadno imenujejo kitajski Turki, Xinjiang pa kitajski ali Vzhodni Turkestan.

³⁰ Zdi se, da se je kot slovenski prevod angleškega *agency* – enega osrednjih konceptov sodobne antropologije – v zadnjih letih uveljavila beseda delovalnost. Označuje aktivno lastnost delujoče sile, gibala oziroma ustvarjalni princip človeškega (in po nekaterih teroetikih tudi nečloveškega) delovanja. Ustrezno se mi zdi tudi prevod »tvornost«, ki ga je pred leti predlagal Rajko Muršič (2006), saj pomenska razlika med glagolskima načinoma trpnika in tvornika lepo nakazuje vprašanja, okrog katerih se vrtijo razprave o *agency*.

možnost manipulacije identitet, torej identitetno politiko, ko zaradi koristi, ki jih prinaša vključenost v določeno družbeno kategorijo³¹ (na primer dostopa storitev in dobrin, vzpostavljanja politične moči), posamezniki in skupine zavestno poudarjajo določene kulturne značilnosti ali njihove dimenzije. Toda tudi najbolj spretni posamezniki so pri tem omejeni, saj morajo biti družbene identitete verjetne in prepričljive za tiste, ki jih pri tem nagovarjajo (Schlee 2004).

Identifikacije potekajo v konkretnih družbenih situacijah, ki so vpete v specifične politične, ekonomske in zgodovinske kontekste. V sodobni Kitajski predstavlja koncept *minzuja* hegemonični državni diskurz obravnavanja kulturne različnosti. Čeprav so raziskovalci, ki so se ukvarjali z manjšinami, poskušali dekonstruirati domnevno enotnost teh kategorij, na primer glede na lokalnost (Gladney 1991 za Huije) ali spol in družbeni razred (Schein 2000 za manjšino Miao), njihove raziskave še vedno prevečkrat izhajajo iz opredelitev posameznega *minzuja*. Problem Gladneyjeve dialektične teorije etničnosti, v kateri predvideva, da bodo Huiji sami sebe videli vedno bolj v etničnem smislu (1991: 97), je, da ne pušča veliko prostora za drugačne vrste identifikacij. Osvetli sicer proces, skozi katerega se je skupina ljudi, ki je bila na začetku poznana kot religiozna, začela prepoznavati in biti prepoznana kot etnična, ne pove pa ničesar o njegovih modalnostih in stopnjah, čeprav je prav to tisto, kar nas zanima (prim. Allés 2000: 16). Povedano drugače, ne pojasni, zakaj fenomene, ki so na sredini osemdesetih let, ko je omenjeni avtor opravljal terensko delo, delovali kot muslimanski nacionalizem, četrto stoletja kasneje lahko označimo za islamizem. Gerd Baumann (1996) je v svoji raziskavi identitetnih diskurzov v londonski migrantski četrti Southall, podobno kot Gladney, pokazal, kako sicer sekularna britanska država s svojo politiko prenašanja delitve javnih virov in organizacije javnih služb na lokalni ravni (na primer vrtcev in šol) deluje kot pomemben dejavnik verske inkorporacije, s tem ko priznava obstoj točno petih določenih skupnosti. Toda isti akterji, ki so v političnih procesih odločanja na občinski ravni prevzeli dominantne legitimacijske diskurze skupnosti,

³¹ Skupina in kategorija sta samo dva različna metodološka pogleda na procese identifikacij. Medtem ko je pri konceptu skupine poudarjeno samoprepoznavanje, kategorija označuje pogled od zunaj in je lahko pomembnejša za tistega, ki kategorizira, kot za kategoriziranega (Jenkins 1996: 80–89).

kulture ali tradicije, so v drugih kontekstih skozi »demotske« (ljudske) diskurze, spletene okrog drugih vrst povezav, zanikali ali spodkopavali uradno priznane ter ustvarjali druge skupnosti.

Država je seveda nadvse pomemben dejavnik oblikovanja diskurzivnih prostorov, znotraj katerih potekajo kulturni in družbeni procesi, a še zdaleč ni edini. V vsakdanjem življenju ljudje ne mislijo nenehno na državo, zato ni nujno, da bodo kategorije *minzuja* nujno pomembne »za uokvirjanje percepcije, usmerjanje delovanja ali oblikovanje samorazumevanja« (Brubaker in Cooper 2000: 27) v večini interakcij. Chih-Yu Shih (2002: 9–10) si tako zamišlja »Kitajsko kot trenutke«, torej kot tiste časovno zamejene situacije bivanja in delovanja, v katerih so pripadniki manjšinskih narodnosti prisiljeni, da se prepoznajo in opredelijo za take, da reproducirajo koncepcijo Kitajske, kot jo skozi etnične politike definirajo voditelji. Tak »trenutek« so, kot bo razvidno v nadaljevanju, zagotovo tudi vidiki študija in bivanja na univerzi.

Za oblikovanje identitet, pa naj bodo individualne ali skupinske, je torej bistven tisti Drugi, ki nam služi za primerjavo. Šele ko skozi Drugega vidimo, kaj nismo, izvemo, kdo smo (Muršič 1997: 229). Identitete se »gradijo skozi igre diskurzov« (Muršič 1997: 227; prim. Bauman 1996), oblikujejo se skozi procese identifikacij in predstavljajo trenutek, udejanjenje prepoznavanja. To prepoznanje je lahko ponavljajoče se, kar daje identitetam vtis stabilnosti in kontinuitete, vendar ob tem ne smemo pozabiti, da vsaka socialna identiteta ali skupinska kategorija obstaja zgolj kot množstvo relacijskih procesov, v katerih posamezniki nenehno ohranjajo ali preoblikujejo družbene pomene, ki jih pripisujejo podobnostim in razlikam. Posameznik hkrati vstopa v različne interakcije in odnose, zato ima več različnih identitet. Vendar te identitete posameznika ne razcepijo, ampak so med seboj povezane prav v njegovem sebstvu. Še več, ker so med seboj v odnosu, se njihov pomen nenehno spreminja (Sökefeld 1999: 422–3). Za vse socialne identitete (in take so pravzaprav vse vrste identitet) zato velja, da so dinamične in večplastne, in ne statične, nespremenljive, globoko ukoreninjene ali celo prirojene, kot so predvidevale nekdanje prevladujoče primordialistične razlage.

Premikom v razumevanju koncepta identitete je sledil pretres koncepta kulture kot temeljnega razlagalnega orodja v velikem delu antropologije.

Robert Brightman (1995) je glavne kritike nekdanjih definicij kulture strnil v naslednje opozicije: kultura kot reificirana abstrakcija, ki obsega raven idej, deluje kot skupek pravil, ki določajo obnašanje (namesto da bi upoštevala obnašanje, prakse, dejavnosti in interakcije), kultura kot objektivna (čeprav je v resnici konstruirana), posplošena (brez posluha za posameznike in dogodke), kultura kot holistična, homogena, koherentna in zamejena (čeprav znotraj nje v resnici obstajajo velika raznovrstnost, nered, nasprotja in prespraševanja), kultura kot ahistorična, brezčasna, nespreminjajoča se, kultura kot primordialna (in ne izmišljena, sinkretistična), kultura kot sredstvo reprezentacije, ki vzpostavlja razlike in hierarhije. Na kratko povedano, kritike zadevajo koncept kulture v števeni obliki, »ena *kultura* kot lastnost določljive skupnosti in od tod *kulture* (v množini), ki jih sestavljajo določljivi posamezniki, ki so nosilci te kulture« (Grillo 2003: 159, poudarki izvirni). Rajko Muršič (2002) v svoji obravnavi kulture opozarja na še en novejši vpogled v koncept. Skozi opazovanje sodobne popularne kulture, ki jo zaznamujejo nenehno lokalno specifično sprejemanje, inovativna adaptacija in kreativna apropiacija globaliziranih kulturnih form, pri konstruiranju kulturnih identitet razgrinja pomen vsakdanjih življenjskih praks ter »nenačrtovane, ne(pre)mišljene, nediskurzivne in nenadejane fizične (telesne) udeležенosti ljudi v vsakdanjih performancah njihovega družbenega statusa – in onkraj njega« (2002: 5).

Kaj nam torej preostane, ko smo tako kulturo utekočinili/uprocesili, nosilca kulturne konstrukcije pa razsrediščili (prim. Muršič 2006)? Sodobna antropologija za opazovanje nenehnega toka ustvarjanja sveta/svetov ponuja dva odgovora. Oba sem nakazala že zgoraj: delovalnost ter sebstvo in z njim povezana zavest (o sebi, tj. zavedanje samega sebe). Slednjo so antropologi dolgo obravnavali kot kolektivni fenomen (po Durkheimovi *conscience collective*), ki se nanaša na kulturo ali družbeno skupino. Posameznik je bil tako (eksplicitno ali implicitno) koncipiran kot družbeno in kulturno determiniran ter zato nezmožen ravnanja ali mišljenja v nasprotju z družbenimi normami (Cohen 1994; Rapport in Overing 2000: 67–71). Spremembe v teoretiziranju jaza/zavesti so se zgodile s postmodernim obratom, ki je prinesel kritični pretres narave antropološkega dela in pisanja. Jedro početja je predstavljal premislek o tem, kako antropologi vzpostavljajo razliko med sabo (opazovalcem) in (antropologiziranimi, opazovanimi) Drugimi (Cohen

1994: 3).³² Zamejen, sorazmerno avtonomen in samostojen, razmišljujoči raziskovalčev (in razširjeno gledano, zahodni) jaz je predstavljal izhodiščno pozicijo preučevanja različnosti ter tako nezahodnega postavil kot svojo negacijo: nezamejen, neintegriran, odvisen jaz, ki ni sposoben razlikovati med posameznikom in njegovimi družbenimi vlogami ali statusi ter ni zmožen slediti lastnim ciljem neodvisno od ciljev skupnosti (Sökefeld 1999: 418).

Ta vpogled v lastno izkustvo v primerjavi z dotedanjo prakso odrekanja samozavedanja antropološkemu Drugemu je pozornost od družbenih struktur obrnil k posamezniku ter postavil temelje za razumevanje družbe kot sestavljene iz posameznikov v interakciji in družbene realnosti kot nenehne interpretacije zavedajočih se posameznikov (Rapport in Overing 2000: 66). Če je, kot sem zastavila v prejšnjem razdelku, posameznik nenehno vpet v interakcije, skozi katere ustvarja povezave in pomene, ki med seboj pogosto niso niti kompatibilni, kaj šele, da bi sovpadali, kako potem (če sploh) ohranja stabilnost in koherenco jaza, zavesti? Vplivni ameriški simbolni interakcionista George Herbert Mead je že v tridesetih letih 20. stoletja sebstvo razdelil na »mene (*me*)« – nerazmišljujoči družbeni jaz, ki je trajen produkt izkušnje, in na zavedajoči se, aktivni, notranji »jaz (*I*)« (po Cohen 1994: 9).

Iz izkustva napetosti med zavedajočim se jazom in vsiljeno definicijo mene kot družbene entitete se poraja in krepi zavest (zavedanje sebe). Jaz/zavest se torej oblikuje skozi intersubjektivnost, to je družbeno interakcijo in njeno individualno interpretacijo. Zunanost je prenarajena skozi posameznikovo notranjost, razlike med samopodobo posameznika in njegovimi družbenimi vlogami pa lahko služijo za oblikovanje novih načinov strukturiranja družbenega sveta in za dejavnost v njem (Cohen 1994; Rapport 2003). Čeprav je jaz izkušen kot eno/enotno, je hkrati v nenehnem gibanju in spreminjanju. Stabilnost ohranja skozi samo-naracijo, to je s pripovedovanjem zgodb o samem sebi. Medtem ko večina raziskovalcev poudarja, da posameznikova dejavnost in kreativnost pri tem nista popolnoma neomejeni, Rapport (2003) zavzema bolj radikalno pozicijo: samo-podobe so lahko ustvarjene tudi *ex nihilo*, iz posameznikove čiste domišljije. V vsakem primeru teorije jaza/

³² Za konkretne obravnave antropoloških konstrukcij subjektov in objektov raziskav gl. npr. Fabian (1983), Clifford in Marcus (1986), Marcus in Fischer (1999), iz neantropološke perspektive pa še Said (1996).

sebstva, ki jih obravnavam tukaj, terjajo, da raziskovalno pozornost usmerim na to, kaj posamezniki počnejo, na njihove vsakdanje življenjske prakse, saj prav skozi njih oblikujemo sebe in ustvarjamo svet.

Če na razprave o jazu/zavesti pogledamo skozi perspektivo koncepta delovalnosti, potem vidimo, da že s priznanjem sposobnosti refleksivnega razločevanja med sabo/jazom in vsem drugim (zunanjim svetom) impliciramo določeno mero tvornosti, saj odpremo prostor za delovanje subjekta. Delovalnost je namreč prav to, zmožnost začenja, iniciranja dejanj, ne glede na to, ali ta pripeljejo do želenih učinkov ali ne (Rapport in Overing 2000: 1; Sökefeld 1999: 424). Vprašanje razmerja med strukturo in delovalnostjo je pravzaprav vprašanje razlage kulturnih/družbenih kontinuitet in sprememb. Frederik Barth v svojem pozivu k družbenemu angažmaju antropologije (pravzaprav gre za opredelitev delovalnosti antropologov) kritizira nejasnost koncepta, ki naj bi kratko malo pomenil »človeško delovanje in njegovo povezavo z zamišljenimi nameni, sredstvi in celotnim skupkom posledic« (1997: 239). Zanima ga dejanje kot boj, kot strateško družbeno delovanje konkretnih oseb, vpetih v »mreže nasprotujočih si odnosov in obligacij«, in ne simbolni protest ali izziv na ravni diskurzivnega, narativnega (Barth 1997: 240).

Barth o delovalnosti razpravlja skozi kritiko ekonomistične in razvojniške teleologije napredka, zato zanj, četudi zapiše, da nas del življenja vpleta v »boj za svoje pravice, svoje upe, svoje sanje«, vprašanje oblikovanja zavesti, želja in hrepenenj ni ključno. Nasprotno pa velja za Sabo Mahmood (2005), ki delovalnost obravnava v kontekstu mošejskega pietetnega gibanja v Egiptu. Kot sekularna liberalna feministka pakistanskega porekla je bila, soočena z ženskami udeleženkami islamističnega gibanja, ki so aktivno podpirale vrnitev h konservativnim, patriarhalnim vrednotam in praksam, prisiljena zgodovinsko ovrednotiti liberalni politični ideal avtonomnega, svobodnega posameznika in tako premisliti predstavo o delovalnosti kot rušenju ali predruženju družbenih norm, o njeni postavitvi v dejanja upora zoper sile dominacije in subjektivizacije (2005: 14). Izhajajoč iz teorij poststrukturalističnih feminističnih teorij Judith Butler in Foucaultove teorije etike, zastavi:

Če je zmožnost izvrševati spremembe v svetu in v sebi zgodovinsko in kulturno specifična (tako v smislu tega, kaj sestavlja »spremembo«, kot v sredstvih, skozi katera je izvršena), potem pomen in smisel delovalnosti ne moreta biti določena

vnaprej, ampak morata priti na dan skozi analizo konkretnih konceptov, ki omogočajo specifične oblike bivanja, odgovornosti in učinkovitosti. Če pogledamo s te perspektive, je lahko nekaj, kar se iz naprednejšega stališča zdi kot obžalovanja vredna pasivnost in pokornost, v resnici oblika delovalnosti – toda taka, ki jo lahko razumemo samo skozi diskurze in strukture podrejanja, ki ustvarjajo pogoje njene izvedbe/uprizoritve. V tem smislu delovalna zmožnost ni vsebovana zgolj v tistih dejanjih, ki se normam upirajo, ampak tudi v mnogoterih načinih, skozi katere posameznik v normah biva (Mahmood 2005: 14–15).

Razlog, da se je Saba Mahmood odločila za tak teoretski pristop in ne morebiti za interpretacijo mošejskega pietetnega gibanja kot političnega upora zoper sekularno-nacionalistično državo (čeprav v sklepu monografije razpravlja tudi o razmerju med etičnim in političnim), tiči v njeni neposredni etnografski izkušnji. V primerjavi z drugimi gibanji islamskega preporeka je mošejsko gibanje posebno v izjemnem pedagoškem poudarku na zunanjih vidikih religioznosti – ritualnih praksah, vedanju, oblačenju in drugem. Pozornost na telesnosti, tako v diskurzivnem kot v praktičnem smislu discipliniranja telesa, imajo udeleženske gibanja za nujno pri uresničevanju, udejanjanju religioznosti, ki jo gojijo. Avtorica z bogatimi etnografski detajli prikazuje, kako analizirajo gibanja telesa in duše, da bi uskladile notranja stanja in zunanje obnašanje. Nošenje rute tako na primer ni samo izraz skromnosti in spodobnosti, ampak hkrati način, kako v sebi (vz)gojiti dispozicijo skromnosti. Specifične geste, slogi in formalni izrazi torej omogočajo opazovanje odnosa med moralnimi normami in načini, kako jih ljudje živijo, omogočajo razumevanje vrste razmerij, ki jih vzpostavljajo med konstitutivnimi deli sebstva (na primer telesom, razumom, čustvi, voljo) in določenimi normami (strukturami avtoritete) ter tem, kaj nekdo je, kaj želi in kako dela na sebi, da bi uresničil specifično modalnost biti in sebstva (Mahmood 2005: 120). Mahmoodova ob tem pazljivo opozarja na to, da lahko v istem zgodovinskem trenutku ali znotraj istega kulturnega prostora obstajajo različne konfiguracije tega, kaj pomeni biti oseba (Mahmood 2005: 122).

Učljivost telesa, »telesna *hexis*«, ki sugerira »načine, kako posamezniki skozi svoje telesne gibe živijo osnovna načela »ideologije«, kot da so naravna« (Abu-Lughod 1989: 296), je v središču Bourdieujeve (1977) teorije habitusa. V njej Bourdieu združuje fenomenološke in strukturalistične pristope, da

razloži, kako (nadindividualna) struktura živi skozi človeške izkušnje, skozi naše vsakdanje prakse. Habitus je generativni princip strukturirajočih struktur, skozi katerega so objektivni pogoji družbe vpisani v telesa in dispozicije družbenih akterjev, tako da se skladajo z njihovim družbenim razredom ali statusom. Čeprav je habitus naučen, je njegova moč v nezavednem, nediskurzivnem prenosu védenja o družbenem:

Telesna *hexis* je politična mitologija, uresničena, *utelešena*, spremenjena v trajno dispozicijo, trajen način postavljanja, govorjenja in tako tudi čutenja in *mišljenja*. [...] Principi, ki so utelešeni na ta način, so onkraj doumevanja zavesti, in zato se jih hotene, premišljene transformacije ne morejo dotakniti, niti ne morejo postati eksplicitni. Nič se ne zdi bolj neizrekljivo, bolj nesporočilno, bolj neposnemljivo, in zato bolj dragoceno, kot vrednote, dane telesu, ki *napravijo* telo s transsubstanciacijo, doseženo s skritim prepričevanjem implicitne pedagogike, ki je zmožna vcepiti celotno kozmologijo, etiko, metafiziko, politično filozofijo, skozi prepovedi, ki so tako neznatne kot »stopaj vzravnano« ali »ne drži noža v levi roki« (Bourdieu 1977: 93–4, poudarki izvirni).

To dojemanje naravnega in družbenega univerzuma kot samoumevnega, nevprašljivega Bourdieu imenuje doksa. Doksa postane ozaveščena/misljiva in izrekljiva šele, ko se skozi soočenje konkurenčnih diskurzov vzpostavi »polje mnenja«. Kar pri njegovi teoriji ostaja nezadovoljivo, je pretirana determiniranost subjektivnosti v nezavednem, pogled na posameznikovo dejavnost kot zgolj na »nenamerno konvencijo reguliranih improvizacij« (Rapport in Overing 2000: 3). Z drugimi besedami, Bourdieu zanemarja vlogo namernega in eksplicitnega pri oblikovanju navade (habitusa, dokse). Vsaj pri obravnavi islamskih ritualov se je njegova teorija zato izkazala za samo delno uporabno. Ženske, ki so dejavne v mošejskem gibanju, vidijo telo kot prostor namerne moralne kultivacije. Telo zavestno urijo, da bi jim kreposti prešle v navado in bi zavest postala pri prakticiranju teh kreposti odvečna (Mahmood 2005: 157). Zavestna dejavnost je torej usmerjena v početje, ki naj določene načine obnašanja naredi za nezavedne, ne-mišljene. Gregory Starrett (1995) po drugi strani poudari vlogo eksplicitnega diskurza v utrditvi ideoloških pomenov utelešenih praks. Skozi analizo evropskih diskurzov o podobah muslimanskih teles v nenehnem ponavljajočem se gibanju (na primer pri recitiranju Korana v šolah, pri molitvi, plesih dervišev), s primerjavo različnih idealov socializiranih teles ter skozi interpretacije ritualne čistosti v sodobnih

egipčanskih osnovnošolskih učbenikih pokaže, da pomen telesne hekse ni lociran v telesu samem:

Ker je interpretacija telesnih dispozicij družbeni in ideološki proces, ki se nahaja na mnogih različnih nivojih, in ker v njem sodelujejo številni tvorci, nevtrarno ali čisto razumevanje pomena hekse ne obstaja, saj so vsi tisti, ki jo izkušajo in vsi tisti, ki jo interpretirajo, politično pozicionirani (Starrett 1995: 959).

Če se z vidika gornjih teoretskih premislekov spet vrnem k predmetu tukajšnje razprave, potem moram najprej znova poudariti, da Huijev ne smemo obravnavati kot neke amorfne ali homogene celote, ampak se je treba osredotočiti na interakcijsko naravo huijevskih identitet. Procesi prepoznavanja podobnosti in razlik potekajo v stikih med konkretnimi posamezniki, na katere vplivajo tako širši družbeni in politični kontekst kot njihove osebne izkušnje. Če torej želim razumeti, kaj pomeni biti Hui ali zakaj je taka kategorija identifikacije sploh relevantna, moram opazovati vsakdanje življenje ljudi. Tukaj me zanimata predvsem islamski prepoved na severozahodu Kitajske in vprašanja, zakaj so razprave o znanju in izobraževanje ključen del njega, in kakšni subjekti se oblikujejo skozi izobraževalne diskurze in prakse muslimanov in države. Zato je bila etnografija izobraževalnega okolja takorekoč nujna za razstiranje tovrstnih procesov.

Politična geografija kitajskega severozahoda

Glavnina tukaj uporabljenega etnografskega materiala temelji na 14 mesecih etnografskega terenskega dela, ki sem ga opravila med septembrom 2005 in marcem 2007 v dveh delih (najprej deset, nato še štiri mesece) v provincah Gansu in Qinghai na severozahodu Kitajske v okviru raziskave za svojo doktorsko disertacijo. Ugotovitve in gradivo sem nato dopolnila in nadgradila najprej s tritedenskim obiskom v Jemnu poleti 2009, kamor sem sledila nekaterim od svojih študentskih znancev, ki so se po končani diplomi odločili za študij v tej arabski državi, nato pa še med devetmesečnim podoktorskim usposabljanjem na Univerzi v Pekingu, v času katerega sem dvakrat obiskala svojo prvotno terensko lokacijo. Prva priložnost je bila še posebej dragocena, saj mi je omogočila, da sem sledila kariernim potem nekaterih mojih glavnih sogovornikov ter njihovem odzivu na izkušnjo bivanja v večinsko

muslimanski družbi, ki je, kot bom podrobneje predstavila v nadaljevanju, za mnoge pomenila reafirmacijo njihovega pripadanja Kitajski. Med bivanjem v Pekingu od jeseni 2010 do poletja 2011 pa sem lahko po eni strani opazovala življenje Huijev v prestolnici ter spremljala nadaljnji razvoj dogajanja med Huiji na severozahodu Kitajske in sočasno poti in značilnosti islamskega preporoda primerjala z drugimi religioznimi skupnostmi, zlasti s protestantskimi cerkvami, ki so bile predmet raziskovalnega dela mojega tamkajšnjega gostitelja, profesorja Lu Yunfenga. Spremenjeno politično ozračje je namreč marsikatero aktivnosti, ki so prej potekale brezskrbno in vsem na oči, prisilila v skrivanje, mene kot očitno tujko pa naredila bolj nevarno za moje sogovornike. Za premisleke o razmerjih med etnoreligiozno manjšinskostjo in modernostjo na Kitajskem, ki je predmet tukajšnje razprave, je bilo nadvse poučno tudi sodelovanje na podiplomskem seminarju profesorja Ma Ronga, enega glavnih kritikov trenutne etnične politike, ki so se ga udeleževali številni študenti z bližnje Centralne univerze za narodnosti.



Slika 2: Pogled na Lanzhou z gore Lanshan, na dnu fotografije se vidi del kampusa Severozahodne univerze za narodnosti (foto: Darko Veselič).

Toda osrednje prizorišče monografije ostajata Severozahod in Lanzhou, kjer sem bila nastanjena v času doktorskega terenskega dela. Lanzhou je glavno mesto province Gansu, ki se na nadmorski višini 1500 metrov v ozkem pasu razprostira ob zgornjem toku Rumene reke, kjer ravnice in hribi iz rumene puhlice prehajajo v visokogorske travnate planjave Tibetanske planote. Trideset kilometrov od mesta se prične koridor Hexi, približno 1000 kilometrov dolg prehod, na eni strani obdan z visokimi pogorji Qilian, Beishan in Alashan, na drugi pa s puščavo Gobi, ki je edina pot na severozahod in predstavlja severni krak nekdanje svilne ceste. V zgodovinskem in političnem smislu leži Lanzhou, ki je imel v času mojega terenskega dela tri milijone prebivalcev,³³ na samem robu t. i. notranje/kulturne Kitajske (*neidi*), kar se kaže tudi v izjemni etnični in jezikovni pestrosti prebivalstva v širši regiji. Po uradni statistiki iz leta 2002 naj bi v mestu živel 120.600 pripadnikov različnih manjšinskih narodnosti, od tega skoraj 87.000 Huijev,³⁴ po zadnjem popisu pa 109.000. Po nekaterih ocenah lokalnih raziskovalcev je število Huijev v resnici bližje 200.000, saj številni podeželski migranti in začasni prebivalci v mestu ostajajo neprijavljeni (Zang 2007: 9).

Od postavitve prve utrdbe na tem mestu v dinastiji Han Lanzhou ostaja pomembna trgovska in vojaška postojanka. Je center kemične in težke industrije, zato velja za eno bolj onesnaženih mest. Tam je tudi ena največjih naftnih rafinerij na Kitajskem. Zaradi svoje lege je veliko prometno križišče: skozenj teče ves železniški promet med vzhodnimi provincami ter Xinjiangom in naprej v srednjo Azijo; tam se pričinja novo zgrajena qinghaijsko-tibetanska železnica, ki pelje v Lhaso, proge pa vodijo tudi na jug v Sichuan ter na sever v Notranjo Mongolijo. Zaradi takšne geostrateške pozicije je v Lanzhouu poveljstvo Lanzhovskega vojaškega območja, enega od sedmih vojaških območij kitajske Ljudske osvobodilne armade, ki nadzoruje vse vojaške in oborožene policijske enote v provincah oziroma avtonomnih pokrajinah

³³ Številka trije milijoni vključuje celotno mestno upravno območje, nekakšno mestno občino (*Lanzhou shi*), ki obsega tako urbana kot ruralna območja. Samo mesto ima okoli dva milijona prebivalcev. Po zadnjem popisu je število urbanega prebivalstva naraslo za dobrih 600.000 oseb.

³⁴ Po zadnjem popisu naj bi bilo med 159.000 manjšinskimi prebivalci Huijev 109.000. Za analizo rasti števila Huijev in gostote njihove poseljenosti v različnih predelih mestne občine gl. Zhang in dr. (2014).

Shaanxi, Ningxia, Qinghai, Gansu in Xinjiang. Kljub naštetemu pa Lanzhou v ekonomskem smislu na nacionalni ravni ostaja precej obrobno mesto, medtem ko je Gansu ena najrevnejših od vseh kitajskih enot na ravni provinc. Njen bruto domači proizvod na prebivalca je na primer leta 2001 znašal 4.163 yuanov³⁵ ali borih 55 % nacionalnega povprečja, kar je Gansu uvrščalo na predzadnje mesto (Goodman 2004: 322).

Provinci Gansu in sosednji Qinghai, ki v večjem delu že leži na tibetanski planoti, sta del kitajskega Severozahoda (*Xibei*, tudi veliki severozahod – *Da xibei*), ki je bolj kot čista geografska lokacija politična in imaginarna geografska kategorija. Glede na zemljevid današnje Kitajske je regija pravzaprav v samem središču države, toda tako zgodovinska lokacija kot sodobna imaginacija političnega in kulturnega centra regijo postavljata na rob. V preteklosti se je politični center kitajske države pogosto premikal, v teritorialnem smislu pa sta edino kontinuiteto predstavljala podoba osrednje planjave (*zhongyuan*), vedno uvrščena nekam med Rumeno in Dolgo reko, in ideja cesarja kot sina neba: Kitajska je bila definirana skozi ljudi, in ne teritorij, njene meje so tekle tam, do koder so ljudje še sprejemali nebeške ukaze (Shih 2002: 1). Gansu je dolgo pomenil mejo, do koder so to še počeli. Šele po ustanovitvi Ljudske republike Kitajske so bila ozemlja severno in zahodno od koridorja Hexi politično dokončno integrirana v kitajsko državo,³⁶ zato je Gansu danes hkrati del notranje oziroma ožje Kitajske (*neidi*) in kitajski Severozahod. Še bolj večplasten je primer province Shaanxi. Tam se je ob koncu 3. stoletja pred našim štetjem oblikovalo prvo cesarstvo in zato še danes brez dvoma velja za del osrednje planjave. Toda za ljudi z vzhoda države Shaanxi prav tako nedvomno velja za kraj, kjer se pričenja Severozahod.

Podoba, ki si jo predstavljajo tako tisti, ki ne živijo na Severozahodu, kot oni, ki so tam doma, je, da gre za odročen (*pianpi*), nazadnjaški (*luohou*) in suh (*gancao*) kraj. Če slednje v resnici velja za velike dele regije, sta prvi dve označbi predvsem vrednostni. Ralph Litzinger je opozoril, da ima predstava odročnega (*pianpi*) v kitajski imaginaciji dvojni pomen. Po eni strani označuje geografsko oddaljenost in romantičnost prvobitne, skrivnostno lepe pokrajine. Po drugi

³⁵ Menjalni tečaj je v obdobju mojega terenskega dela nihal med 9,2 in 9,9 yuana za evro.

³⁶ Na primer: vojaška suverenost nad Tibetom je bila formalno potrjena leta 1951, dokončno vzpostavljena pa leta 1959.

strani pa predstavlja moralni konstrukt stigmatiziranega obrobja, »kraj pomanjkanja, necivilizirane vulgarnosti, deželo ekonomskega in družbenega bolehanja, razlaščenih ljudi, ki živijo v veliki revščini, ki se trudijo preživeti v najbolj nerodovitnih goratih predelih Kitajske« (navedeno v Schein 2000: 5).

Periferija je bila zato skozi zgodovino vedno predmet civilizacijskih in razvojnih projektov centra, ki pa so ga pri tem vodili njegovi lastni interesi. Ekonomski razlogi so skupaj z varnostnimi in ekološkimi vprašanji tudi v jedru projekta z imenom »Veliko odpiranje in razvijanje zahoda« (*xibu da kaifa*), ki ga je Peking začel leta 2000 in naj bi trajal več desetletij. Ciljev projekta je več: zmanjšanje regionalne neenakosti med obalnimi regijami in notranjostjo države, ki so posledica neenakomernih državnih vlaganj, nepravilnih ekonomskih politik (odpiranje posebnih ekonomskih con na vzhodu, nadzorovane nizke odkupne cene za surovine in polizdelke iz notranjosti, ki so jih malo predelane za višje cene prodajali tujcem na vzhodu) ter strukturnih reform (korporativacija podjetij v državni lasti); spodbujanje tujih investicij in trgovine, razvoj »človeških virov« skozi dvig ravni izobrazbe, zaježitev degradacije okolja (onesnaženje in dezertifikacija), razvoj infrastrukture, ki bo omogočila izkoriščanje velikih energetskih, vodnih in mineralnih bogastev, ki se tam nahajajo, ter zagotavljanje socialne in politične stabilnosti (Lai 2002). Niti geografski obseg projekta niti njegova zasnova za zdaj nista jasno definirana, saj so zahodne regije zelo različne. Spremembe se dogajajo predvsem na področju gospodarstva in prometa, po poročanju Goodmana (2004: 326–7) pa so nekateri opazovalci in uradniki že kmalu poudarili, da mora projekt zagotoviti tudi višjo stopnjo družbene in kulturne homogenizacije, in to v diskurzu civilizacijskega vpliva kitajske kulture in naprednih Hanov. Država je tako leta 2005 v 12 zahodnih provincah od lokalnih vlad nase prevzela stroške za šolnino in učbenike v ciklu obveznega šolanja, projekt pa vsaj nominalno služi tudi kot okrilje za različne, bolj lokalizirane ukrepe v izobraževanju.

Raziskovalna lokacija in tema, ali v antropološkem žargonu na kratko teren, seveda nista bili izbrani naključno, čeprav je tudi s praktičnimi težavami spodbujeno srečno naključje – ena od stalnic etnografskega terena ali vsaj naracije o njem – pomembno vplivalo na to, da je glavni predmet tukajšnje raziskave uporaba islama v procesih oblikovanja alternativne modernosti med

mladimi Huiji, in ne identitetne politike Huijev, Salarov in Dongxiangov v dve uri oddaljeni prefekturi Linxia, kot sem prvotno načrtovala.



Zemljevid 2: Osrednja lokacija terenskega dela.

Akhil Gupta in James Ferguson (1997: 11) poudarjata, da se pri izbiri terenske lokacije križajo številni praktični premisleki in pomisleki o pridobitvi vizumov in dovoljenj, o interesih institucij in organizacij, ki raziskavo financirajo, o razpravah znotraj antropološke discipline, osebna nagnjenja ter karijerne poti. Jugo zahodni del Gansuja sem torej izbrala, ker je od krajev v širši severozahodni regiji, ki sem jih v predpripravi na terensko delo obiskala poleti 2004, obetal bogato empirično bero za moje teoretsko zanimanje za vprašanja etničnosti in religije ter ker so me podobe rumene puhličaste pokrajine in ljudi, ki tam živijo, očarale že ob mojem prvem potovanju na severozahod leta 2000. V Lanzhouu sem nato pristala, ker je tam Severozahodna univerza za manjšinske narodnosti (*Xibei minzu daxue* ali krajše *Xibei Minda*, v nadaljevanju samo

Minda),³⁷ ena od takrat petih univerz na Kitajskem, ki so v prvi vrsti namenjene manjšinskim narodnostim, saj poleg običajnih študijskih smeri ponujajo tudi študij manjšinskih jezikov in literatur ter zgodovin.³⁸ Zaradi svoje lokacije, strokovne usmeritve, velike manjšinske študentske populacije ter razmeroma preprostih postopkov vpisa je bila *Minda* po moji presoji najprimernejša, da dà mojemu delovanju ustrezen institucionalni okvir. Ta povezanost oziroma pripadnost določeni izobraževalni ali raziskovalni instituciji ni bila nujna zgolj zaradi ureditve začasnega bivalnega dovoljenja, ampak tudi zaradi dveh ključnih vidikov kitajske organiziranosti družbe – pridobitve socialnega statusa (*shenfen*), ki bi upravičeval mojo prisotnost in moje delo, ter delovne enote (*danwei*), ki bi zame skrbela in odgovarjala.

Prvotno sem torej načrtovala, da bom v jesenskem semestru izpopolnjevala znanje kitajščine ter se naučila vsaj osnov dongxiangškega jezika ter si s študijem literature in krajšimi obiski v prefekturi Linxia, ki velja zaradi svoje številne in doktrinarno pestre muslimanske populacije ter zgodovinske pomembnosti za islam na Kitajskem kar za »malo Meko«, pripravila »teren za pravi teren« v drugem, daljšem delu mojega raziskovalnega bivanja na Kitajskem. Čeprav naj bi bila najkasneje z uveljavitvijo britanske antropologije domà (*anthropology at home*) v osemdesetih letih prejšnjega stoletja, z raziskavami migracij in turizma, ki so doživele razmah v devetdesetih letih, ter z najnovejšimi smernicami preučevanja virtualnih skupnosti klasična koncepcija etnografskega terenskega dela, kot se je razvila v britanski socialni in ameriški kulturni antropologiji ter je zahtevala dolgotrajno bivanje v kulturno drugačnih (to je neevropskih) in praviloma manjših, razmeroma

³⁷ Ime bi morali dobesedno prevesti kot Severozahodna univerza za narodnosti, saj *minzu* označuje vse kitajske narodnosti, tudi Hane, vendar v številnih kontekstih *minzu* v resnici implicira manjšine. Na primer: na enem od kampusov Univerze v Lanzhouu se študentska menza, kjer prodajajo hrano *halal*, imenuje narodnostna menza (*minzu shitang*), sintagma *minzujska* literatura (*minzu wenxue*) pa označuje literarno produkcijo pripadnikov manjšinskih narodnosti. Eden najbolj znanih akademskih teoretikov etničnosti v sodobni Kitajski in profesor na Univerzi v Pekingu Ma Rong že leta opozarja na to mešanje pomenov oznake *minzu* in negativne posledice, ki jih ima ta za razvijanje manjšinske pripadnosti kitajski naciji (Veselič 2013).

³⁸ Poleg univerz obstajajo tudi visoke šole za manjšinske narodnosti. Zunaj avtonomnih pokrajin Tibet, Xinjiang in Notranja Mongolija so to edine visokošolske institucije, kjer je mogoče študirati tibetansščino, ujurščino ali mongolščino.

izoliranih ruralnih skupnostih, že zdavnaj presežena, so se mi nekje globoko v meni trimilijonski Lanzhou, univerzitetni kampus ter presenetljivo prostorno dvosobno stanovanje³⁹ s toplo vodo in dobro internetno povezavo zdeli preveč domači ali kratko malo preveč udobni, da bi lahko ponudili ustrezne preizkušnje in nadloge terenskega dela, kot so jih nekam skoraj v nezavedno vcepile prebrane in slišane anekdote uveljavljenih antropologov o tem ključnem disciplinarnem obredu prehoda.⁴⁰

Povedano drugače, v smislu »hierarhije čistosti (*hierarchy of purity*)« (Gupta in Ferguson 1997: 13) terenskih lokacij, ki izhaja iz (pretiranega poudarjanja) razlik med domom in terenom, se mi Lanzhou enostavno ni zdel dovolj drugačen, dovolj eksotičen. To iracionalno prepričanje so samo še podžigala opozorila uslužbenca mednarodne pisarne, ki je bil sam iz okraja Dongxiang v prefekturi Linxia in ki je zame iskal študenta, ki bi me lahko učil dongxiangščine. Vsak dan znova mi je dejal, da je ta, ker nima pisave, pretežka (*bu hao xue*), ter da je življenje v Dongxiangu, zlasti pozimi, preveč trdo (*tai jianku*), za žensko pa sploh neprimerno. V strah in nezadovoljstvo prvih dveh tednov po prihodu, »da nisem tam, kjer bi morala biti, da se stvari odvijajo prepočasi«, je nato posegla najboljša prijateljica antropologov in antropologinj – sreča oziroma, s kakšne druge perspektive, usoda.

Skozi srečanje s Xiaoling in njenimi prijatelji (glej Predgovor) se mi je odprl presenetljivi svet muslimanskega življenja v kampusu. Prav nepričakovani

³⁹ Kitajske univerze povečini še danes tujim študentom ne dovoljujejo bivanja v študentskih domovih skupaj s kitajskimi študenti, ampak imajo zanje namenjene posebne domove z boljšimi pogoji in drugačnim režimom upravljanja (npr. dom se ponoči ne zaklene, elektrika se ne izklopi itd.). *Minda* zaradi majhnega števila tujih študentov takšnega doma v času moje raziskave sploh ni imela, pač pa je redke tuje študente nastanjala v manjša dvo- ali trisobna stanovanja. Naj omenim, da so kitajske univerze organizirane v obliki kampusov, ki obsegajo vse upravne prostore, fakultete, študentske domove, bolnišnico, trgovino, jedilnice, kopalnice itd. Tudi večina predavateljev in drugega osebja živi znotraj kampusa ali v njegovi neposredni bližini. Dodiplomski študenti na *Minda* so morali obvezno bivati v študentskem domu, tudi če so bili doma iz Lanzhoua, medtem ko so lahko podiplomski študenti, če so želeli, najeli sobe v kampusu ali zunaj njega.

⁴⁰ Seveda tudi Linxia ne predstavlja izolirane lokacije; prav nasprotno, že bogata raznovrstnost islamskih doktrin je dokaz zgodovinske vpetosti tega območja v globalne islamske tokove. Tudi trgovsko posredništvo med vznožjem Himalaje in poljedelskim delom Kitajske, ki je stoletja predstavljalo najpomembnejšo ekonomsko dejavnost večine tamkajšnjega muslimanskega prebivalstva, kaže na vključenost regije v translokalne in transregionalne ekonomske mreže.

obseg različnih aktivnosti *znotraj* univerze – ki so se po mojih dotedanjih izkušnjah in prebrani literaturi zdele v nasprotju s predpisi o nevpletanju religije v državni izobraževalni sistem (Kazenski zakonik 1997) in o dovoljenem izvajanju skupinskih verskih aktivnosti izključno na registriranih verskih lokacijah (Pravilnik o verskih zadevah 2004) –, količina časa in pozornosti, ki so jo študenti namenjali veri, ter stiki, ki so jih skozi vzpostavljali na lokalni in nacionalni ravni, so me še pred koncem prvega semestra prepričali, da sta Lanzhou in *Minda* prav tako raziskovalno zanimiva, kot bi bil Linxia. S pomočjo študentov sem spoznavala tiste, ki jih tukaj imenujem aktivisti, in z njimi spet druge študente in aktiviste. Raziskava je zasnovana večlokarno, saj me je zasledovanje ljudi, njihovih povezav in stikov ter zgodb, podob, stvari in informacij, ki so si jih izmenjevali (prim. Marcus 1995), v fizičnem prostoru zaneslo iz Lanzhoua v muslimanske predele jugovzhodnega Qinghaija, v jugozahodni in vzhodni Gansu ter enkrat čisto na vzhod, v provinco Shandong, v virtualnem pa še dlje. Avgusta 2009 me je tako privedlo celo v Sano, prestolnico Jemna, kjer se je v skupini približno 30 študentov, ki so se tam po opravljeni prvi diplomi na Kitajskem vpisali v dodiplomski program islamskih študij, znašlo kar pet mojih bližnjih znancev z *Minda*.

Ob drugih priložnostih so ljudje prišli k meni: tuš s toplo vodo, ki me je na začetku tako prestrašil, se je izkazal kot odlično sredstvo oblikovanja in utrjevanja odnosov recipročnosti med mano in nekaterimi študentkami. Po islamskih predpisih je tudi golota telesa pred osebami istega spola prepovedana, zato verni študenti niso uporabljali javne kopalnice v kampusu, ampak so odhajali v take, kjer so lahko najeli individualno kabino, kar je seveda pomenilo višjo ceno. Še bolj oblegana je bila moja kuhinja, saj v študentskih domovih ni bilo možnosti, da bi si sami pripravili hrano. Naveličane tiste iz menze, a brez možnosti izbire, so se mi pretežno, a ne izključno študentke rade pridružile pri večerji. Moje interakcije z drugimi so obsegale vrsto odnosov: od razvijanja globokih, trajnih prijateljstev do znanstev, bežnih srečanj in zamujenih priložnosti.⁴¹

Skladno s teoretskimi opredelitvami družbenih identifikacij in kulture sem v raziskavah svojo pozornost usmerila na opazovanje in razumevanje vsakdanjih življenjskih praks posameznikov in njihovih interakcij z drugimi. Poglavitno

⁴¹ Moja socialna mreža je seveda obsegala tudi druge, nehuijevske študente z univerze.

metodo zbiranja gradiva so predstavljali opazovanje z udeležbo ter spontani, neformalni pogovori, ki so ob tem nastajali. Vsakdanje izkušnje drugih spoznavamo skozi naše neposredno sodelovanje z njimi, zato smo pravzaprav »instrument opazovanja v danem času in prostoru, torej prakticiramo etnografijo z vsemi svojimi čuti« (Muršič 2006: 52). Specifičen način dotika rok ob srečanju z muslimansko sestro, glasba ali odlomki iz Korana, ki jih nekdo posluša na svojem mp3-ju, ali primerjava okusa slavnih lanzhovskih rezancev v različnih okrepčevalnicah prav tako nudijo vpogled v kulturno vedenje in vedenje v konkretnem času in prostoru. Če je terensko delo »šolanje v prilagajanju« (Abu Lughod po Jaschok in Shui 2000: 6), to učenje ne poteka zgolj skozi ideje in besede, ampak je tudi telesno, uporabljajoč vse naše čute in zaznave.

Poleg zapisovanja opažanj o vsakdanjih aktivnostih in pogovorih, v katerih sem sodelovala, sem občasno opravljala tudi intervjuje, predvsem v primerih aktivistov, ki sem jih imela priložnost srečati zgolj enkrat. Intervjuje s študenti sem opravila šele v drugem delu svoje terenske raziskave, ko sem se po trimesečni odsotnosti zaradi obveznosti na fakulteti ponovno vrnila v Lanzhou. Večine intervjujev zaradi nelagodja intervjuvancev nisem snemala, pogovor pa je pogosto zastal tudi, če sem si ob tem delala zapiske. V takih primerih sem si vsebino pogovora zapisala, takoj ko je bilo mogoče. To je seveda bistveno vplivalo na kakovost zbranega gradiva, saj mi kljub solidnemu znanju pogovorne kitajščine jezikovne spretnosti niso omogočale, da bi si dolge segmente pogovorov zapomnila skoraj dobesečno. V besedilu zato besede svojih sogovornikov večkrat samo povzemam, in ne navajam. Večjo ali manjšo oviro pri razumevanju so v številnih situacijah predstavljali tudi lokalni dialekti, tako da sem bila pogosto odvisna od zmožnosti in pripravljenosti prisotnih, da govorijo v standardni pogovorni kitajščini ali mi stvari dodatno pojasnijo.⁴² V tem smislu je bilo veliko bolj dostopno zbrano tiskano gradivo, ki obsega popularne in akademske publikacije, ki se ukvarjajo z vprašanji izobraževanja, religioznosti, moralnosti in modernosti med Huiji.

⁴² V tolažbo mi je bilo, da na primer tudi Xiaoling, ki je prihajala s severovzhoda, ni razumela veliko, kadar so se preostali študenti pogovarjali v dialektih iz Qinghaija ali okolice mesta Linxia.

Na zbrano gradivo sta pomembno vplivala tudi moja spol in starost. Dejstvo, da sem ženska, je po eni strani omejevalo moje stike tako z nekaterimi študenti kot z nekaterimi imami ali drugimi vernimi posamezniki, ki so primerne odnose med spoloma definirali s strožjimi interpretacijami ali dobesednimi branji verskih tekstov. V nasprotju s predvidevanji pred terenskim delom me dejstvo, da sem bila tujka, ni »deseksualiziralo« (čeprav sem bila vedno oblečena zelo preprosto, sem imela spete lase ipd.), ampak me je naredilo še bolj vprašljivo. Menim, da bi z omenjenimi lažje vzpostavila vtis, če bi bila muslimanka oz. če bi bila starejša. Po drugi strani pa mi je spol omogočal neomejen dostop do študentk, zato bodo prav njihove zgodbe pogosto v ospredju pozornosti. Ker sem bila samo nekaj let starejša od njih, študentka, brez stalne zaposlitve in neporočena, sem jim bila v marsičem podobna. Določene teme pogovorov in načini druženja v nasprotnem primeru enostavno ne bi bili mogoči.

Kažipot po poglavjih

V uvodnem poglavju sem opredelila predmet raziskave, ga umestila v teoretski okvir ter pretresla nekatere metodološke in epistemološke omejitve pričujoče študije. Nakazala sem, da odnos kitajske države do religije in etničnosti pomembno zaznamujeta diskurza modernosti in napredka, pa tudi, da je opredelitev, kaj naj bi ta tako želena modernost sploh bila, problematična. Temu odnosu se podrobneje posvetim v naslednjem poglavju, ki se ukvarja z vlogo religije v projektu kitajske moderne države, saj verske prakse vedno potekajo znotraj določenega konteksta ali prostora, ki ga zaznamujejo različne diskurzivne prisile in praktične omejitve. V 20. stoletju se je država lotila več projektov modernizacije ali gradnje modernosti, od nacionalističnega in maoističnega do današnjega »socializma s kitajskimi značilnostmi«, vsi pa so religijo videli vsaj kot problematično, če ne celo nesprejemljivo zaradi njene domnevne nemodernosti, nazadnjaškosti in neznanstvenosti. Že sam koncept religije, kot jo razumemo danes, to je kot specifičnih sistemov prepričanj, praks, vrednot ter, v splošnem, kot družbene sfere, ki je ločena od politike, znanosti, prava in tako naprej, je produkt zgodovinskega razvoja znotraj konkretnih političnih razmerij moči, avtoritete in legitimnosti (Asad 1993). Na Kitajskem so idejo religije na primer prevzeli šele ob prelomu iz 19. v 20. stoletje, to je hkrati z idejami nacionalizma in modernizacije, kar je

bistveno redefiniralo razmerja med državo ter različnimi nauki in praksami, ki bi jih lahko označili za religiozne. Čeprav je v preteklih desetletjih prišlo do določenih variacij, kitajska država legitimnost tovrstnih praks še vedno določa skozi presojo njihove koristnosti za trenutne politične in ekonomske projekte ter potencialne grožnje, ki jo predstavljajo stabilnosti trenutnega družbenega reda. V tem pogledu socialistična država ni bistveno drugačna od cesarske Kitajske in njenega strahu pred upori, ki imajo versko zaslombo, prav tako pa se zdi, da se od te ni naučila, da problem družbene stabilnosti ni v verskem in kulturnem pluralizmu, ampak v nesposobnosti oblasti, da se sooči z družbenimi in ekonomskimi spremembami. Kljub temu tradicionalne in nove verske prakse v reformni Kitajski doživljajo pravi razcvet. Podobno kot islamski preporod, širjenje karizmatičnega krščanstva ali popularnost novih religijskih gibanj tudi kitajski primer postavlja pod vprašaj različne teorije modernizacije in sekularizacije, ki vidijo procesa kot neločljivo povezana.

V tretjem poglavju sledi pregled nekaterih najbolj reprezentativnih pojavov, ki pričajo o trenutnem islamskem preporodu na Kitajskem. Dogajanje, ki me zanima, v marsičem spominja na gibanja drugod v muslimanskem svetu,⁴³ kjer so med najvidnejšimi spremembami ponovno pokrivanje žensk, produkcija in potrošnja verskih medijev in literature, pojav novih muslimanskih intelektualcev, ki komentirajo sodobno družbeno dogajanje, porast verskega izobraževanja ter organizacija socialnega in zdravstvenega skrbstva ter drugih dobrodelnih dejavnosti okrog verskih centrov in mrež. Po drugi strani je položaj Huijev precej specifičen, saj se od prebivalstva večinskih muslimanskih družb razlikujejo po svojem manjšinskem statusu, od migrantov v Evropi pa po dolgotrajnosti svojega bivanja na Kitajskem ter zgodovinski vpetosti v kitajsko družbo. Namen zgodovinskega pregleda islamskih trendov na Kitajskem od prihoda prvih muslimanov do danes v drugem delu tretjega

⁴³ Oznaka »muslimanski svet« lahko zapelje v razumevanje muslimanov kot homogene celote in islama kot reificirane abstrakcije, ki oblikuje bistvo tistih, ki vanj verjamejo, ne glede na njihove različne osebne, kulturne in socialne izkušnje (processe identifikacij). Zato ne bo odveč opozorilo, da so muslimani v prvi vrsti tisti, ki se kot taki počutijo in prepoznajo, islam pa tisto, kar kot muslimani počnejo. Doktrine, katerih obseg je predmet različnih pogledov, služijo kot neke vrste zemljevid, njihove interpretacije in prakse pa so izjemno raznovrstne. Izraz »muslimanski svet« tukaj uporabljam za države z večinskim muslimanskim prebivalstvom in za države s številčnim muslimanski prebivalstvom.

poglavja služi prav kontekstualizaciji huijevskih interakcij z bolj osrednjimi muslimanskimi deželami na eni strani ter njihovemu odnosu s kitajsko državo na drugi.

Sledi etnografsko jedro monografije. V njem se osredotočim na življenje tistih študentov Severozahodne univerze za manjšinske narodnosti, ki spoznavajo in poglobljajo svojo muslimansko vero v času študija. Univerza, zlasti ta, ki je namenjena manjšinam, je eden tistih trenutkov, v katerih se Huiji in drugi soočajo z državnimi opredelitvami in v katerem vstopajo v interakcije z drugimi *minzuji*. Univerza tako postane pomemben prostor produkcije etničnosti, kar ni nenavadno. Nasprotno pa velja za dejstvo, da je univerza tudi prostor, kjer (nekateri) študenti postanejo verni. Večina študentskega vsakdana poteka v kampusu ali njegovi bližini, zato poglavje pričnem s pregledom organizacije študija in bivanja na univerzi, nato pa skozi opise študentskih aktivnosti ter njihove lastne besede skušam ugotoviti, kako in s kakšnimi interpretacijami islama se srečujejo, kako ga prakticirajo v vsakdanjem življenju ter kako to vpliva na njihove odnose do drugih.

V petem poglavju nato soočim poglede države ter huijevskih študentov in aktivistov na vprašanja modernosti in moralnosti. Pri tem se osredotočim predvsem na državni diskurz o *suzhiju* – neke vrste kvaliteti posameznikov in prebivalstva na splošno, ki je predstavljena kot cilj sodobnega modernizacijskega projekta in pot do katere vodi zlasti skozi izobraževanje. *Suzhi* primerjam s huijevskimi debatami o vrstah znanja in njihovi vrednosti ter pokažem, da med obojimi obstajajo številne podobnosti. Sledi še sklep, v katerem strnem obravnavane teme in razložim islamski prepoved na Kitajskem kot praktični in moralni odgovor na velike družbene in ekonomske spremembe zadnjih treh desetletij oziroma kot oblikovanje alternativnih modelov modernosti in moralnosti.

2 Religija in projekt moderne kitajske države

Odnos moderne kitajske države do religije zaznamuje predvsem dvoje: skrb za njen domnevni nemoderni značaj in njeno neznanstvenost na eni ter strah pred potencialno grožnjo družbeni stabilnosti države, ki jo lahko pomenijo religijska gibanja in z njimi povezani upori, na drugi strani. Če sega slednje globoko v imperialno zgodovino, prvo izvira iz zgodnjih obdobj modernizacije, torej iz časa prehoda iz cesarstva v republiko. Negativen odnos kitajskih intelektualcev do religije v tem obdobju je bil posledica treh idejnih oziroma ideoloških vplivov, ki so prišli z zahoda. Prvega predstavlja zaničevanje kitajskega »čaščenja malikov« in »praznoverja«, kot so različne tradicionalne kitajske prakse imenovali zahodni (pretežno protestantski) misijonarji, ki so na Kitajsko prihajali od opijskih vojn naprej, drugega superiornost znanosti in moderne racionalnosti v nacionalističnem diskurzu oblikovanja (ponovno) močne Kitajske, tretjega pa teorije socialne evolucije in socialnega darvinizma, ki je svet hierarhično delil glede na percipirano naprednost kulturnih in verskih sistemov in je kot svoj razvojni cilj postavljaj civilizacijo zahodnega sloga (Yang 2008a: 1–2).⁴⁴

Čeprav so ti trije ideološki diskurzi dosegli najradikalnejšo in v praksi najbolj uničujočo različico v obdobju kulturne revolucije, historično antropološki pristop, ki ga v svojem izjemnem delu *The Religious Question in Modern China* ubereta Vincent Goossaert in David Palmer (2011), jasno pokaže, da ustanovitev LRK ne predstavlja bistvene prelomnice v odnosu država-religija. Zanj je morda pomembnejši obrat od revolucionarno-ekonomske paradigme

⁴⁴ Vpliv zahodnih konceptov in kategorij je bil posledica šolanja kitajskih intelektualcev v tujini, pri čemer je, kot sem prikazala že na primeru *minzuja*, vmesni člen pogosto predstavljala Japonska. Pri tem seveda ni šlo za enostavno prevajanje iz enega jezika v drugega (in tretjega) – kategorije nikoli niso nevtralne in se ne nanašajo na natančno določen predmet, ampak so historično konstruirane znotraj diskurzov moči. Razumevanje religije je bilo na Kitajskem dodatno pod vplivom krščanstva, ker so številne moderne šole ustanovili in vodili misijonarji in ker je bil med nacionalističnimi in republikanskimi intelektualci nesorazmerno veliko kristjanov (med drugim tudi »oče« republike Sun Yatsen).

v tehnno-ekonomsko, saj z reformami in uvajanjem tržne ekonomije država v religiji ne vidi več ideološkega sovražnika, ampak vse bolj potencialno orodje za zagotavljanje socialne varnosti in s tem ohranjanje družbenega miru (Reardon 2015: 26), četudi ob tem vseskozi sumniči v njeno lojalnost (prim. Potter 2003). Ta ambivalentnost se zato kaže v nenavadni dinamiki popuščanj in zaostrovanj do religijskih praks v današnji Kitajski, tudi do tukaj obravnavanega islamskega preporoda. V tem poglavju se zato podrobneje lotim ideoloških osnov odnosa moderne kitajske države do religije ter procesov same vzpostavitve religije kot posebnega družbenega polja, pri čemer kitajski primer umestim v širše družboslovne razprave o modernosti, religiji in sekularizaciji. Temu sledi oris pravno-političnega okvira, ki določa delovanje religij v zadnjem desetletju ali dveh, s poudarkom na tistih vidikih, ki še posebej zadevajo islam in muslimane. Pri tem se skušam vsaj deloma izogniti dihotomnim interpretacijam, ki odnose med državo in religijo slikajo kot enosmerni proces državnega zatiranja na eni in religijskega upiranja/podrejanja na drugi strani. A preden se lotim podrobnejše analize, naj najprej na kratko statistično očrtam sodobno kitajsko religijsko stvarnost.

Religioznost Kitajcev v številkah

Kot številni drugi vidiki družbenega življenja je kitajska religijska krajina od pričetka reform in odpiranja (*gaige kaifang*) leta 1978 doživela korenite spremembe. Medtem ko so politične kampanje od poznih petdesetih let prejšnjega stoletja religijo vztrajno predstavljale v negativni luči in ko so bile verske prakse v času kulturne revolucije prepovedane, je religija v reformnem obdobju znova nastopila kot pomembna družbena sila. Natančnih podatkov o številu verujočih v Ljudski republiki Kitajski ni, saj popisi prebivalstva ne zajemajo verske pripadnosti, prav tako o religiji in religioznosti do sedaj niso bile izvedene nobene nacionalno reprezentativne raziskave. Starejše uradne ocene v beli knjigi *Svoboda veroizpovedi na Kitajskem (Freedom of Religious Belief in China 1997)* govorijo o približno 100 milijonih vernikov, vendar je njihovo število zagotovo podcenjeno. Dokaj zanesljiva študija, ki je bila izvedena med letoma 2005 in 2007, ugotavlja, da naj bi bilo vernih 31,4 %, starejših od 16 let, ali 300 milijonov ljudi (Wu 2007). Druga študija, ki je izrazito pristranska v prid urbanemu prebivalstvu, število verskih pripadnikov postavlja med 14

in 18 % odrasle populacije, med katerimi se večina opredeljuje za budiste (Grim 2008).⁴⁵ Rezultati drugače strukturirane ankete iz leta 2005 pa kažejo, da približno trije od petih Kitajcev verjamejo v možnost obstoja enega ali več nadnaravnih fenomenov, verskih osebnosti ali nadnaravnih bitij, večinoma povezanih s konfucianizmom in kitajsko ljudsko religijo (Grim 2008). Po bolj nedavnih ocenah je takih, ki prakticirajo različne dejavnosti iz širokega okvira slednje, nekaj več kot 294 milijonov (*Pew Research Center* 2012b).

Najhitreje rastoča religija na Kitajskem je krščanstvo. Podatki, ki jih je leta 2006 Pewju posredovala kitajska ambasada v ZDA, kažejo, da je registriranih kristjanov, torej takih, ki obiskujejo uradne cerkve, 21 milijonov (to predstavlja 50-odstotno povečanje v primerjavi z zgoraj omenjeno belo knjigo), nekatere druge ocene govorijo o nadaljnjih 50–70 milijonih protestantov v podtalnih hišnih cerkvah ter sedmih milijonih neregistriranih katolikov (Grim 2008). Muslimani, ki so predmet mojega zanimanja, naj bi šteli okoli 23 milijonov. Zaradi v uvodu omenjenega redkega spreobračanja Hanov in razumevanja islama na Kitajskem kot etnične religije – torej religije, ki je tesno povezana z eno od desetih t. i. muslimanskih manjšin na eni ter nejasnih kriterijev, kdaj nekdo preneha biti musliman na drugi strani, večina uradnih in akademskih razpravljalcev število muslimanov enostavno postavlja v bližino skupnega seštevka prebivalstva teh desetih manjšin. Čeprav sem med terenskim delom in tudi na internetu večkrat zasledila številke, ki so segale do 50 milijonov muslimanov, nobena resna ocena ne presega 25 milijonov.

Visoke številke se morda zdijo presenetljive, saj gre za državo, ki se označuje za ateistično in ki je na slabem glasu zaradi odnosa do svojih verujočih državljanov in tudi siceršnjih kršitev človekovih pravic. Najpogostejše so omenjeni zatiranje Tibetancev in Ujgurov (pri katerih so verska vprašanja tesno povezana z etno-političnimi), državno poseganje v doktrine in notranjo organizacijo cerkva, templjev in drugih verskih organizacij, omejevanje verskega udejstvovanja mladoletnih oseb in zahteve, da verske organizacije in versko osebe aktivno promovirajo partijske gospodarske in upravne politike. Številni kitajski raziskovalci religije so izjemno kritični do trenutnih verskih politik in večkrat sem prisostvovala njihovemu tarnanju, da so v obdobju

⁴⁵ Po podatkih nedavne raziskave naj bi v LRK živel nekaj več kot 244 milijonov budistov ali polovica vseh budistov na svetu (*Pew Research Center* 2012a).

gromozanskih političnih, ekonomskih ter družbenih premikov zadnjih treh desetletij in pol le etnične in verske politike ostale enake kot v petdesetih letih 20. stoletja.

(Ne)modernost religije

Pred obdobjem moderne na Kitajskem ni bilo jasne ločnice med religioznim, političnim, družbenim in ekonomskim, prav tako ni bilo enega samega izraza ali koncepta, ki bi označeval religijo v generičnem smislu človeškega odnosa do nadnaravnega ali kot nekaj ločenega od drugih sfer družbenega življenja. Verske tradicije je sicer označeval izraz *jiao* (nauk, doktrina, kot glagol pa poučevati), na primer *dao**jiao* za daoizem (dobesedno nauk o Dau), *fo**jiao* za budizem (dobesedno nauk Bude) ali, kot je bilo razvidno v uvodnem poglavju v imenih za islam, od nauka Kabe (*Tianfangjiao*) do nauka Huijev (*Huijiao*) in današnjega islamskega nauka (*yisilanjiao*). V tradicionalnem sistemu treh nauk (*san jiao*) so bili konfucianizem, budizem in daoizem sorazmerno enakopravni. Čeprav je za bolj ortodoksne učenjake uradno konfucianizem predstavljal glavni nauk, druga dva pa sta bila zgolj sekundarna, se za večino ljudi trije nauki med seboj niso izključevali. Kako nov je bil koncept religije, kaže tudi izjava Peng Guanyuja, uradnika poslednje dinastije Qing, ki je Kitajsko zastopal na Prvem svetovnem kongresu religij v Chicagu leta 1883. Peng je nasprotoval uvrščanju konfucianizma v kategorijo religije, saj naj bi šlo pri njem za zakon in dejstvo, da vladar in učenjaki učijo/poučujejo pravilne človeške odnose. Religija v kitajščino po njegovem ne bi smela biti prevedena z besedo *jiao*, ampak z *wu*, ki pomeni (starodavni kitajski) šamanizem, saj je ta krščanstvu podoben v marsičem: čaščenju boga, prerokbah in razodetjih, duhovnikih in misijonarjih (Chen po Yang 2008a: 15).

Kot številni drugi izrazi, povezani z diskurzom modernosti, sta tudi imeni za binarno opozicijo religije (*zongjiao*) ter praznoverja (*mixin*) v kitajščino prišli iz japonščine ob koncu 19. stoletja. Pri tem seveda ni šlo zgolj za novo poimenovanje, ampak sta bila izraza tudi konceptualno nova (Yang 2008a: 11). Neologizma sta bila del širših prizadevanj reklasifikacije celotnega kompleksa znanja ter družbenih in političnih praks, kar pomeni, da so o njunih opredelitvah razmišljali tudi v odnosu do nekaterih drugih konceptov, na primer znanosti

in filozofije ter v razpravah o tem, kako in kaj poučevati v šolah. Tajvanski strokovnjak Chen Xiyuan je v svojem članku o rabi termina *zongjiao* pokazal, da se je v klasični kitajščini izraz pojavil v obdobju Šestih dinastij (220–589) in je bil prvotno povezan z budizmom. Nanašal se je na specifične nauke sekte ali šole. V modernem času in smislu so to sestavljanko prvič uporabili leta 1869 v pomorskem trgovskem sporazumu med Japonsko in Nemčijo kot prevod za nemški *Religionsübung*, prakticiranje vere. Sprva je pomenil predvsem krščanstvo, potem še islam (Goossaert 2008: 11). Izraz je nato na začetku 20. stoletja populariziral eden od kitajskih modernizatorjev Liang Qichao, ki je v svojih tekstih razpravljal o razlikah med religijo in praznoverjem, *mixin*, ki so ga na Japonskem prvič uporabili leta 1889 (Goossaert 2008: 11–12).

Na opredelitve novih konceptov v kitajščini je močno vplivalo zahodno, zlasti krščansko razumevanje religije kot »formalno ustanovljene in sestavljene družbene organizacije, ki je povezana s korpusom zapisanih doktrin, ki izražajo tako kozmologijo kot etični sistem« (Szonyi 2009: 317), prav tako pomemben pa je bil obstoj klera in jasno opredeljenih verskih krajev oz. prizorišč. Religiozne prakse, ki niso ustrezale temu normativnemu okviru, so odložili v prav tako novo kategorijo praznoverja, kjer so postale tarča različnih, občasno tudi zelo ostrih napadov. Diskurz o religiji je bil le eden od sklopov širšega ideološkega projekta, ki naj bi Kitajsko privedel iz tradicije v modernost, in je zatorej tesno povezan z diskurzi naroda/nacije ter znanosti in napredka. Če je cesarski odnos do verskih praks zaznamovalo ohranjanje državne ortodoksnosti (*zhengjiao*, pravih nauk) in preganjanje heterodoksnosti in sektaštva (*xiejiao*, dobesedno: zlih, nenormalnih, nauk), so v projektu modernizacije s konceptualno dvojico religije in praznoverja nekatere prakse izpadle iz polja religioznega.⁴⁶

Praznoverje je tako v prvi vrsti označevalo prakse, povezane z ljudsko religijo (kitajska geomantika *fengshui*, prerokovanje, čaščenje prednikov ter vera v duhove in demone) in teritorialnimi kulti, saj so njihov sinkretizem in lokalni značaj ter pomanjkanje hierarhične organiziranosti preveč odstopali od zahodnih paradigem religije in njenega političnega upravljanja. Kadar

⁴⁶ A so bile vikorporirane v druge sfere – npr. znanost (večji del tradicionalne medicine) ali šport (telesne vadbe).

so menili, da bi lahko verske organizacije in prakse prilagodili novemu razumevanju religije, so pričeli proces institucionalizacije.

Leta 1912, takoj po ustanovitvi republike, so tako prvič sistematično poskusili ustvariti nacionalne daoistične, budistične, konfucijanske, krščanske in muslimanske organizacije, ki so nato odpirale podružnice na provincialnih ravneh. Konfucianizem, ki so ga prvotno po zgledu šintoizma na Japonskem celo nameravali postaviti za državno religijo, je bilo kasneje izključeno s seznama religij. Zaradi potrebe po radikalnem prelomu s cesarskim režimom je namreč prišlo do »odprave vseh oblik državne in ritualne doktrine« (Goossaert 2008: 220). Na Kitajskem je tako proces sekularizacije potekal vzporedno z religiozno institucionalizacijo. Medtem ko naj bi religije doprinesle k moralnosti države, praznoverje ovira njen napredek. Posebej povedno je, da je urejanje verskih zadev republikanska vlada prepustila ministrstvu za izobraževanje in na deset tisoče templjev je bilo na silo spremenjenih v šole (Goossaert 2008: 212). Poudariti je treba tudi, da je dejavnost teh organizacij presegala ozko religiozno-doktrinarno in da so mnoge izmed njih vključevale eksplisitne nacionalistične programe.

Ni torej presenetljivo, da se v zadnjem času vrsta raziskovalcev posveča prav procesom (nenehnega) vzpostavljanja religijskega polja (npr. Ashiwa in Wank 2009; Goossaert in Palmer 2009; Nedostup 2009; Yang 2008b), pri čemer jih poleg Bourdieuja eksplisitno ali implicitno vodi zlasti delo Talala Asada. Ta v svojih esejih, zbranih v delu *Genealogije religije* (1993), dokazuje, da sama kategorizacija religije, kot jo razumemo danes, tj. kot sfere, ločene od drugih, npr. politike, znanosti ali umetnosti, korenini v zgodovinskem vzponu zahodnega sekularizma v (nekdaj) krščanskih družbah, ko je religija iz konkretnega niza praktičnih pravil, povezanih s specifičnimi procesi moči in védenja, postala abstraktna in univerzalna kategorija. Njegov argument je zasnovan kot kritika Geertzeve (1973) definicije religije, ki v ospredje postavlja koherentnost verskih simbolnih sistemov ter razpoloženja in motivacije ljudi, prakse pa pušča ob strani. Po Asadu povezuje religije z notranjimi občutki izhaja iz oblike spovedi kot izražanja resničnih notranjih pomenov in pomembnosti, ki jo je spoved pridobila kot način družbene regulacije v srednjeveškem krščanstvu (Asad 1993: 27–54). Geertzeva definicija tako ne označuje univerzalne antropološke kategorije, niti taka definicija religije

ne more obstajati, saj je že opredelitev »zgodovinski produkt diskurzivnih procesov« (Asad 1993: 29), vpetih v konkretne spore okrog razporeditve oblasti, avtoritete in legitimnosti.

Ta proces v svoji razpravi o spreminjajočih se pomenih besede religija podrobno popiše William Cantwell Smith (1962: 15–50). Njen izvor postavi v starorimski termin *religio*, ki se je drugače od današnjega razumevanja religije, ko se ji pripisuje močan emocionalni in subjektivni vidik, nanašal na rituale in ceremonije. Usmerjen je bil navzven, v nekaj, kar je zunaj človeka, ne pa del njega (Cantwell Smith 1962: 20–21). S privzemom v krščanstvo je beseda *religio* dobila številne in raznovrstne pomeni. Označevala je na primer značaj idealnega, popolnega odnosa, ki mora obstajati med človekom in Bogom, pa tudi meniško življenje. V renesansi in reformaciji so nato z religijo začeli opisovati notranjo, osebno pobožnost posameznih vernikov, toda z razsvetljenstvom, verskimi spori v Evropi 17. in 18. stoletja ter ob soočanjih z raznovrstnostjo verskega življenja po svetu je postala opredeljena predvsem kot sistem prepričanj in praks, ki je neodvisen od tega, »ali je v človeških srcih izvalil resnični strah in ljubezen do Boga ali ne« (Cantwell Smith 1962: 39). Ljudje so izdelali več takih sistemov, zato se poslej izraz rabi tudi v množini. Religija oziroma religije, torej zamejeni, ločeni sistemi naukov, praks ali vrednot so od 19. stoletja tako predmet načrtovanega, sistematičnega in intenzivnega akademskega preučevanja, pri čemer pri vsaki od njih razlikujemo med idealom, s katerim se ukvarja teologija, in izkustvenim fenomenom, ki je predmet obravnave sociologije, zgodovine in antropologije (Cantwell Smith 1962: 49).

Koncept religije, kot prevladuje danes, se je torej izoblikoval v konkretnem zgodovinskem kontekstu in je produkt specifičnih razprav in razumevanj, zato jo Asad (1993) imenuje »diskurzivna tradicija«. Odsotnost koncepta religije v določeni družbi tako ne pomeni, da ljudje niso uspeli formulirati oznake za nekaj, kar so imeli pred seboj, ampak da je kakšen drug koncept primernejše predstavljal položaj in procese, s katerimi so bili soočeni (Cantwell Smith 1962: 58). Toda kolonialna ekspanzija zahodne Evrope s povečano intenzivnostjo kulturnih stikov ni vplivala samo na proces opredelitve religije v Evropi, ampak je s tem novim razumevanjem naukov, praks in/ali vrednot povratno vplivala tudi na kolonizirane družbe in njihovo samorazumevanje (prim. Dirlik 2008, gl.

van der Veer 2014 za primerjalno študijo Indije in Kitajske). V tem ideološkem okviru so po Asadu (2003) skupaj z religijo implicitno prenesli tudi idejo sekularnega, zato na Kitajskem, pa tudi drugod v Aziji, procesi »religizacije« in institucionalizacije različnih praks sočasno vzpostavljajo tudi sfero političnega.

Vzpostavljanje/razločevanje religije od drugih vidikov družbenega življenja je v Kitajski zgodnjega 20. stoletja političen projekt, tesno povezan s projektoma modernizacije in gradnje kitajske nacije. Religija in praznoverje sta torej kategoriji, ki ju ustvarja politični diskurz in s katerima določenim praksam podeljujejo legitimnost, drugim pa jo odrekajo. To luščenje »zrnja od plev« je nujno, saj država lahko le tako (re)organizira in regulira versko življenje, da koristi njenemu nacionalnemu in modernizacijskemu projektu, torej da religija tvorno sodeluje pri oblikovanju modernih kitajskih državljanov. Oboje pa je tesno povezano z razsvetljensko idejo zgodovine kot napredka, kot univerzalnega prehoda od tradicije v modernost, zato so diskurzi o religiji že celo stoletje umeščeni v kontekst tedaj in še vedno hegemonih diskurzov znanosti in napredka (Anagnost 1994; Duara 1995; Feuchtwang 2000; Yang 2008a).

Nadaljevanje medsebojnega »modeliranja države in religije«, kot proces imenujeta Ashiwa in Wank (2009), ter obstoj »religijskega vprašanja« kot posebne kategorije preučevanja, pisanja, upravljanja, se kaže v vrsti nepričakovanih rezultatov, kakršen je tudi verski prepoved med univerzitetnimi študenti in je posledica le delne sekularizacije kitajske družbe; sodobni prepoved religijskih tradicij pa je le najnovejši val pre-izumljanja, ponovnega odkrivanja in inovacij, nenehnega razvijanja in prilagajanja modernim kontekstom, ki se v kitajski zgodovini 20. in 21. stoletja dvigujejo in spuščajo v razmikih ene ali dveh generacij (Goossaert in Palmer 2011: 4).⁴⁷

Pravno-politični okvir religijskega delovanja v sodobni Kitajski

Komunistična Kitajska je torej v veliki meri prevzela republikansko retoriko in politiko glede religije. Že prva ustava iz leta 1954 je zagotavljala pravico do verovanja in istega leta so kot organ državnega sveta (vlade) ustanovili

⁴⁷ Za podrobnejše diskusije o sekularizaciji v kitajskem kontekstu gl. Dobbelaere (2009); Ji (2006), (2008); Kipnis (2001); Laliberté (2009); Szonyi (2009).

današnji Državni urad za verske zadeve (*Guojia zongjiao shiwuju*), ki v tesnem sodelovanju z Delovnim oddelkom Združene fronte⁴⁸ raziskuje in nadzira verske dejavnosti ter vodi registracijo verskih organizacij, verskih specialistov ter verskih objektov. Znotraj urada deluje več v petdesetih letih 20. stoletja ustanovljenih zvez za posamezne religije, nekakšnih naslednic republikanskih patriotskih organizacij, ki predstavljajo uresničitev projekta institucionalizacije religije. Danes te obsegajo Kitajsko budistično zvezo, Kitajsko daoistično zvezo, Kitajsko islamsko zvezo, Kitajsko katoliško patriotsko zvezo ter Kitajsko protestantsko patriotsko gibanje treh samostojnosti.⁴⁹ Njihova naloga je, da delujejo kot most med verniki in državo: po eni strani služijo razširjanju in implementaciji državnih politik, po drugi pa oblastem posredujejo občutke in razpoloženja vernikov.

V konceptualnem smislu je Komunistična partija Kitajske (KPK) ohranila dvojico religije in praznoverja,⁵⁰ vendar je slednjemu dodala še pridevnik fevdalni (*fengjian mixin*), ga tako umestila na Engelsovo/stalinistično razvojno lestvico ter s tem naredila za problem razrednega boja. V prvih letih LRK so bile v času zemljiške reforme najbolj pod udarom verske organizacije, ki so upravljale večja posestva, na primer budistični in daoistični templji ter sufijski redovi in njihovi šejki, ki so skozi *vakufe* (darovi pobožnih vernikov v skupno dobro, pogosto v obliki zemlje) nadzorovali veliko zemlje. V slednjem primeru je oblast zaveznika našla v reformističnem gibanju *yihewani*. Čeprav sta njihova ključna podpornika, vojaška poveljnika Ma Bufang in Ma Hongkui, po državljanski vojni odšla z Guomintangom (Kvomitangom) na Tajvan, so podobni pogledi na sufijske prakse, njihovo poudarjanje modernega izobraževanja ter dobro organizirana mreža mošej in šol privedli do prevlade *yihewanijev* v Kitajski islamski zvezi (Chérif-Chebbi 2004). Vendar so, ko so se družbene razmere zaostrele in je razredni boj v času kulturne revolucije dosegel vrhunec, predmet napadov in preganjanj postali tudi oni. S fevdalnim

⁴⁸ Ta je odgovoren za komuniciranje med partijo in nepartijskimi strukturami.

⁴⁹ Namen politike »treh samostojnosti« (*san zi*) je preprečevanje tujih vplivov na verske zadeve v LRK. Velja za vse verske organizacije in zahteva samostojnost (neodvisnost od vplivov iz tujine) v upravljanju, financiranju in razširjanju vere.

⁵⁰ Definicije praznoverja in ukrepe zoper njega v republikanski Kitajski obravnava Duara (1995: 85–113), za LRK od ustanovitve do začetka devetdesetih leti pa Anagnost (1994).

praznoverjem so takrat označevali vse religiozne prakse ter v okviru kampanje »uničenja štirih starih stvari (*po si jiu*)« – stare miselnosti, stare kulture, starih običajev in starih navad, uničevali vse verske objekte, podobe, predmete in knjige ter pretepali, mučili in ubijali verske voditelje in učenjake.

V obdobju reform so kitajski politični vodje znova zavzeli fleksibilnejša stališča do religije, priznavajoč določene oblike religioznosti in neodobravajoč ali celo prepovedujoč druge. Tudi danes praznoverje (*mixin*) ostaja pogosta oznaka za različne verske aktivnosti tako v politično-upravnem smislu, kjer označuje nelegalne verske aktivnosti (oziroma jih s to oznako naredi za nelegalne), kot v popularni rabi, kjer se lahko nanaša na posamezne verske nauke in prakse ali na religijo kot iracionalno prepričanje v nadnaravno v celoti, pač odvisno od stališča tistih, ki izraz uporabljajo. Praznoverje (*mixin*) in religija (*zongjiao*) pa sta pogosto zoperstavljena znanosti, modernosti in napredku.

Besedilo z naslovom *Osnovno stališče in politika do vprašanja religije v naši državi v socialistični dobi* (bolj znano kot Dokument 19), ki so ga obravnavali na 11. kongresu centralnega komiteja Komunistične partije leta 1978, leta 1982 pa dali v obtok kot notranjo partijsko direktivo, začrta pristop do religije, ki v osnovi velja še danes (Osnovno stališče 1982). Dokument religijo pripozna kot kompleksen in dolgotrajen fenomen, obsodi ekscese kulturne revolucije, omeni potencial religij, da sodelujejo v skupni gradnji socialistične države, ter identificira pet »pravih« religij – budizem, daoizem, islam, protestantizem in katolištvo,⁵¹ kar v praksi ne vodi samo v njihov poseben status uradnih religij, ampak tudi v relativno zapostavljenost drugih verskih praks, npr. kitajske ljudske religije, pa tudi pravoslavnega krščanstva in judaizma, ki sta na Kitajskem prisotna že stoletja. Na osnovi predpostavk, ki sta jih že v petdesetih letih 20. stoletja razvijala premier Zhou Enlai in religiolog Li Weihan,⁵² dokument nato posebej opozori na pomen religije tako za medetnične odnose znotraj države kot za kitajske mednarodne odnose.

⁵¹ Ne kitajske oblasti ne večina kitajskega prebivalstva protestantske, katoliške in pravoslavne vere ne razume kot del iste, torej krščanske religije, temveč kot tri ločene veroizpovedi. Čeprav obstaja kitajski izraz za krščanstvo: *jidujiao* (Jezusov nauk), ta navadno označuje protestantizem.

⁵² To je t. i. teorija petih karakteristik (*wu xing*): religija je dolgotrajna (*changqi xing*), kolektivna (*qunzhong xing*), etnična (*minzu xing*), mednarodna (*guoji xing*) in kompleksna (*fuza xing*).

Slednja točka je zlasti pomembna za obravnavo islama. Velika večina muslimanov pripada verskim manjšinskim narodnostim, to je »manjšinskim narodnostim, pri katerih skoraj vsi pripadniki verujejo v eno samo vero« (Osnovno stališče 1982), zato islam (podobno kot lamaizem) vsaj v določenih regijah uživa posebno zaščito pred krščanskim prozelitizmom, da bi se izognili napetostim in posledični nevarnosti, ki bi jo te predstavljale za nacionalno enotnost (Fällman 2010: 959–960). Takšno prekrivanje etničnosti/narodnosti in religije po eni strani pomeni prednost, saj omogoča, da so verske prakse zaščitene tudi kot šege in navade (*fengsu xiguan*) določenih manjšinskih narodnosti. Po drugi strani dokument opozarja, da mednarodni značaj islama (podobno kot krščanstva) muslimane dela ranljive in dojemljive za manipulacije iz tujine s ciljem destabilizirati Kitajsko. Čeprav kitajske oblasti danes globalni diskurz vojne proti terorju – ki na Kitajskem nastopa skozi »trojico sil« (*sangu shili*), to je etnični separatizem (*minzu fenlie shili*), mednarodni terorizem (*guoji kongbu shili*) ter verski ekstremizem (*zongjiao jiduan shili*), redno prilagajajo za versko in politično omejevanje oz. zatiranje v Xinjangu (Millward 2010: 348), so bile vsaj do pred kratkim do islama pogosto manj sumničave kot do krščanstva, saj s številnimi državami z večinskim muslimanskim prebivalstvom delijo govorico in občutke nasprotovanja zahodnemu imperializmu. Poleg tega v nasprotju s krščanstvom islam v bolj nedavnih zgodovinskih obdobjih na Kitajskem ni imel posebnega političnega vpliva (Mackerras 1999: 35). Dokument torej jasno odseva glavno skrb partije v odnosu do religije: njeno mobilizacijsko moč in izziv, ki ga lahko predstavlja njeni oblasti, a hkrati prepozna njeno koristnost za družbo in mednarodne stike.

Tovrstni premisleki zaznamujejo tudi versko zakonodajo reformnega obdobja. Pravico do svobodnega verskega prepričanja in varstvo pred diskriminacijo na njegovi osnovi zagotavlja 36. člen sedanje ustave, kot tudi – zelo neobičajno – pravico ne verovati (Ustava 1982). Zaščita pa ni razširjena na vse verske prakse:

Država varuje normalne verske aktivnosti (*zhengchang zongjiao huodong*). Nihče ne sme uporabiti religije za izvajanje aktivnosti, ki rušijo družbeni red, škodujejo zdravju državljanov ali ovirajo državni izobraževalni sistem. Verske organizacije in verske zadeve niso subjekt tuje dominacije (Ustava 1982).

Podobne formulacije se ponovijo v Pravilniku o verskih zadevah, sprejetem leta 2004, veljavnem od leta 2005, pa tudi v delih zakonov in drugih pravilnikov, ki se dotikajo verskih dejavnosti in verskih pravic, denimo v Kazenskem zakoniku (1997). Ta v 47. odseku določa onemogočanje verske svobode (kot tudi poseganje v šege in navade manjšinskih narodnosti) kot kaznivo dejanje (251. člen), hkrati pa kot kaznivo v 300. členu opredeljuje tudi »uporabo praznovernih sekt, skrivnih družb, čudnih verskih organizacij in praznoverja za oviranje pravne države ter varanje ljudi« (Kazenski zakonik 1997).

Tako se zastavlja vrsta vprašanj: kaj so normalne verske aktivnosti, kaj predstavlja rušenje družbenega reda in ali svoboda verskega prepričanja vključuje tudi svobodno prakticiranje vere. Primerjava Huijev in Ujgurov pokaže, da so identične dejavnosti, na primer nošenje rute v univerzitetnem kampusu, post kadrov med ramadanom ali udeležba mladoletnikov v petkovi molitvi, v primeru prvih navadno dovoljene in neproblematične, v primeru drugih pa so predmet hudih pritiskov ali enostavno prepovedane, odvisno od lokacije in etnične/narodnostne pripadnosti izvajalcev (Veselič 2011: 124–130).⁵³ Arbitrarni značaj pravnih terminov tako omogoča tistim, ki jih imajo politično moč interpretirati, da jih opredelijo glede na vsakokratne potrebe in namene. Legalne verske aktivnosti so definirane krožno – kot tiste, ki niso nelegalne –, a to še ne pomeni, da morda v prihodnosti ne bodo označene kot take (prim. Carlson 2006; Tong 2006). Čeprav Pravilnik o verskih zadevah vsaj nominalno omejuje moč državnih služb, zlasti lokalnih uradov pri upravljanju religijskega polja, poenostavlja pridobivanje dovoljenj za verske organizacije in verske objekte/lokacije ter določa jasne roke za omenjene postopke, še vedno terja registracijo vseh verskih organizacij in lokacij, letno podaljševanje slednjih ter odobritev (cenzuro) verskih publikacij.

Pravilnik sicer ne omenja petih »normalnih religij (*zhengchang zongjiao*)«, poleg templjev, mošej in cerkva pa omenja tudi »druge prostore verskih aktivnosti«, zato se na prvi pogled zdi, da dopušča možnost uradnega priznanja do sedaj neregistriranih verskih skupnosti. A pogoji registracije so taki, da je proces še vedno tako rekoč nemogoče izpeljati mimo nacionalnih

⁵³ Podobno velja tudi za prakticiranje tibetanskega budizma, ki je v zadnjih letih izjemno popularen med Hani.

patriotskih organizacij (prim. Ying 2006: 360–362).⁵⁴ Praktikanti in prizorišča številnih ljudskih religioznih praks so se, če želijo delo opravljati legalno, primorani vključiti v eno od petih organizacij – najpogosteje se opredelijo za daoistično. To tudi pomeni, da tako imenovane podtalne protestantske hišne cerkve in podtalne katoliške cerkve v resnici niso skrite, temveč ilegalne, saj njihovi obredi in srečanja ne potekajo na uradno registriranih verskih lokacijah.

Leta 2010 je hišna cerkev Shouwang v Pekingu, ki je bila registrirana kot družbena, in ne kot verska organizacija, neposredno na pekinško pisarno Državnega urada za verske zadeve vložila prošnjo za registracijo svojih novo kupljenih prostorov kot verske lokacije. Med člani cerkve je veliko profesorjev in študentov z najuglednejših pekinških univerz, zato so tako verniki kot raziskovalci religije z velikim vznemirjenjem pričakovali odločitev oblasti. Čeprav zavrnitev ni bila presenetljiva, so bili nekateri moji akademski sogovorniki vidno razočarani nad zamujeno priložnostjo, da tudi odnos do verskega vprašanja končno ujame gospodarske in politične reforme. Kot razlog za negativni odgovor so v uradu navedli, da prošnja ni bila vložena prek Protestantskega patriotskega gibanja treh samostojnosti. Pridružitvev patriotski organizaciji očitno torej ostaja predpogoj za registracijo. To pa bi pomenilo podrejanje neodvisne cerkve zunanjemu nadzoru nad duhovščino – patriotske organizacije imajo namreč pravico (ne)imenovanja/potrjevanja verskega osebja, in v cerkvi Shouwang so se odločili, da še naprej delujejo v tem »sivem« (Yang 2006) religijskem polju. Zadeva Shouwang dokazuje, da vlada v nobenem primeru, ne zgolj pri določanju reinkarnacij tibetanskih lam ali ordinaciji katoliških škofov, kjer Pravilnik o verskih zadevah v 27. členu tako določa dodatne zahteve, marveč tudi pri vseh drugih verskih organizacijah verskega osebja ne obravnava kot popolnoma notranje zadeve verskih organizacij. Čeprav 4. člen pravilnika določa, »da se morajo religije držati načela neodvisnosti in samo-upravljanja«, to očitno velja le za vmešavanje iz tujine. Kot v blogovskem zapisu nekoliko ironično pripomni eden dobrih poznavalcev kitajske verske politike André Laliberté (2013): »Četudi ideologija

⁵⁴ Vprašanje neregistriranih verskih skupnosti je nadvse težavno in zadeva tudi tiste, ki so na Kitajskem historično uveljavljene, na primer rusko pravoslavno cerkev in judaizem. Po drugi strani je kar nekaj verskih skupnosti, zlasti iz novih protestantskih gibanj, ki registraciji nasprotujejo zaradi ugovora vesti.

Komunistične partije počiva na zavezi materializmu, določeni vidiki njenih tehnik vladanja kažejo lastnosti, ki jo dejansko delajo za versko avtoriteto.«

V zadnjih letih je v akademskem in političnem diskurzu mogoče opaziti večjo diskurzivno variacijo, ki sega od normalnih verskih aktivnosti pravih religij prek manj nevarnih oblik praznoverja do abnormalnih verskih aktivnosti škodljivih kultov oz. heretičnih sekt (*xiejiao*). S pozitivne strani ta proces spremlja preobrat številnih negativnih stališč v odnosu do lokalnih tempeljskih kultov, čaščenja prednikov, tradicionalne geomantike ter drugih praks, ki jih navadno uvrščajo med kitajsko ljudsko religijo (*minjian xinyang*). Toda sočasno je mogoče pojme ortodoksности (*zhengjiao*) in herezije (*xiejiao*) uporabiti za posredovanje v notranjih zadevah uradno priznanih religij. Ločnica med obema pojmomoma pač »ne temelji na hereziji v odnosu do doktrin in praks posameznih uveljavljenih religij, temveč na splošnih pojmi moralnega in družbenega reda« (Palmer 2008: 131). V svojih koncepcijah religiozne heterodoksности partija in država pravzaprav sledita svojim cesarskim in republikanskim predhodnicam (prim. Yang 1961). Po eni strani je sodobni pristop nadaljevanje strahu države pred uporniškimi vzgibi različnih sektarnih in odrešeniških gibanj in organizacij, to je strahu, ki sega že v zgodnjo dinastijo Ming, po drugi strani pa je odmev zahodnih idej o praznoverju, kultih in novih religioznih gibanjih.

Raba zahodnih terminov, kot so »sekte«, »kult« in »nova verska gibanja (*xin xing zongjiao*)«, omogoča »nenehno in dvoumno nihanje med protikulturnimi polemikami in nevtralnimi znanstvenim govorom« (Palmer 2008: 114). V nasprotju z razumevanjem zahodnih (in nekaterih kitajskih) družboslovcev, ki kulte vidijo kot obliko religije, večina kitajskih učenjakov podpira partijsko razumevanje, ki kulte postavlja za radikalno nasprotje religiji. Zatiranje kultov zatorej ni videno kot kršitev verskih pravic (Palmer 2008: 131–132). Sodobno razlikovanje znotraj trojice religija-praznoverje-kult kaže tudi na premik od razumevanja religije ali praznoverja kot ovir procesu modernizacije predvsem k skrbi za družbeno in politično stabilnost. Praznoverje (*mixin*) se tako razdeli na dve kategoriji: na tisto, ki je sicer tudi izkoriščevalsko, a v blažji obliki (na primer prerokovanje ali geomantika), ter na zlobne kulte, ki so nevarni družbi.

Harmoniziranje religije

V Kitajski 21. stoletja religija torej ni več tujek, a razmerje med religijo, družbo in partijo/državo je še vedno v središču pozornosti oblasti (Ying 2006: 350–351). Glavni ideološki prispevek v času mojih terenskih raziskav vladajoče dvojice Hu Jintao-Wen Jiabao je bil politični slogan grajenja »harmonične družbe (*hexie shehui*)«, ki se v ustaljeni maniri še vedno nenehno pojavlja v uradni retoriki, čeprav mu je novi predsednik ob bok že postavil svoj »kitajski sen (*Zhongguo meng*)«. Verske organizacije imajo velik potencial in hkrati veliko odgovornost, da prispevajo k oblikovanju harmonične družbe. Ali po besedah Fällmana (2010: 951–952): »KPK vidi religijo kot strateški vir in želi, oziroma, bolje, zahteva, da 'patriotske' verske skupine in posamezniki storijo vse, kar je v njihovi moči, v podporo ekonomskemu razvoju, družbenemu napredku in spodbujanju harmonije.« Sam predsednik Hu Jintao (2007) je v svojem poročilu na 17. kongresu KPK leta 2007 dejal, da »bomo v celoti uresničili partijska osnovna vodila za versko delo in izkoristili pozitivne učinke verskih javnih oseb in vernih množic pri promociji ekonomskega in družbenega razvoja«. To poved so, skupaj z idejo na znanosti temelječega napredka, najprej vključili v popravljeno ustavo KPK, nato pa še v 12. petletni plan pod naslovom »Spodbujanje gradnje socialistične politične civilizacije – razvoj socialistične demokratične vladavine« (Xinhua 2011).

Toda religija, o kateri govorijo oblasti, je »religija, prilagojena socialistični družbi«. Ta koncept je leta 1993 vpeljal takratni predsednik Jiang Zemin, ki je pojasnil, da prilagajanje od vernikov zahteva, »da so politično patrioti, da podpirajo socializem in vodstvo komunistične partije, in da hkrati spremenijo verski sistem in nauke, ki jih ni moč prilagoditi socializmu, ter da služijo socializmu z uporabo določenih pozitivnih dejavnikov v verskih doktrinah, pravilih in etiki« (Jiang, naveden v Ying 2006: 306). Z drugimi besedami, verski nauki se morajo prilagoditi socializmu, če je treba, morajo biti verske doktrine revidirane, kar morajo opraviti verske organizacije same. Najpomembnejša tovrstna prizadevanja predstavljata nacionalni kampanji krščanske (protestantske) teološke konstrukcije (*shenxue jianshe*), ki se je pričela leta 1998, in islamske (re)interpretacije Korana in *hadisov* (*jiejing*), ki je pod vodstvom Kitajske islamske zveze v večjem obsegu trajala od leta 2001 do leta 2011, nadaljuje pa se še danes.

Seveda neprestana kritična obravnava in razlaga Korana in *hadisov* ter drugih virov islamske doktrine skozi prizmo sočasnih družbenih izzivov poteka že od najzgodnejših obdobjih islama. V osnovi sam projekt torej ni nič nenavadnega in med drugim spominja na revizijo *hadisov*, ki jo izvaja Oddelek za verske zadeve v Turčiji, ali vpeljavo islamske teologije na nemške univerze (Fuess 2011; Pigott 2008; Stosch 2010; Shively 2008). Kot pravijo njegovi zagovorniki, ga lahko »razumemo pozitivno, kot odgovoren poskus izvajanja kontekstualne teologije. [...] Toda po drugi strani, ga lahko vidimo kot teološko preobleko za proces, ki je v bistvu politične narave« (Kung 2010: 19).

V intervjuju ob deseti obletnici projekta je imam Chen Huanyuan, predsednik Kitajske islamske zveze, takole pojasnil, kaj je spodbudilo projekt:

Prvo, nekateri imami in *manle* [študenti mošejskih šol] imajo relativno nizek nivo kulturnega znanja (*wenhua zhishi*).⁵⁵ Njihovo razumevanje in komentarji svetih tekstov, njihovo dojetje in analiza verske doktrine nista ne dovolj poglobljena ne dovolj temeljita. Zato se v zadnjih letih v svojih pridigah niso znali približati družbeni realnosti v naši državi. Še vedno uporabljajo stare metode izpred stoletij, pripovedujejo starodavne zgodbe, ki so se že čisto odmaknile od resničnega življenja, ali nekritično predvidevajo, da vse, kar prihaja iz arabskih islamskih držav odseva dejanske korenine [islama]. Posledica je, da ne znajo pravilno razložiti pozitivnega pomena in vloge religije v sodobnem družbenem življenju, niti ne znajo primerno razložiti, kako rešiti probleme in izzive, s katerimi se islam sooča v naši državi (Chen v Ye 2011: 5).

Ker ima večina kitajskih muslimanov o islamu le osnovno znanje in ne more sama razvijati poglobljenega razumevanja, so pridige najpomembnejše orodje za diseminacijo verskih doktrin in komentarjev o splošnih zadevah. Po Chenovo (v Ye 2011: 5) je zato »enostavno zavesti široke muslimanske množice«, pri čemer posebej opozori na trditve o ortodoksnosti praks in sveti vojni. Glavni rezultat projekta so tako zbirke 46 novih pridig, ki so jih objavili v kitajščini in ujugurščini in v 800.000 izvodih brezplačno razposlali po mošejah po državi. V intervjuju Chen pove še, da so jih pri interpretaciji vodila načela »ljubiti državo, ljubiti vero (*aiguo aijiao*)«, enotnosti, sledenja srednji poti ter

⁵⁵ Kot je razvidno iz nadaljevanja, misli pri tem na versko znanje.

obljube dveh svetov,⁵⁶ spoštovanja tradicije in uporaba pozitivnih konceptov iz mednarodnih islamskih idejnih šol.

V sklicevanju na politične slogane ljubezni do države in ljubezni do religije ter na etnično enotnost že odmevajo politični prizvoki te kampanje, toda govor takratnega člana politbiroja in stalnega komiteja ljudske posvetovalne konference Jia Qinlinga najbolj očitno razkrije, da je pravi namen reinterpretacije legitimizacija partijskih politik ter zmanjšanje družbenih in političnih nasprotij in konfliktov. Na slovesnosti ob desetletnici je dejal:

Pod budnim očesom in ljubečo skrbnostjo osrednjih oblasti ter s pomočjo pravilnega vodenja in trdne podpore pristojnih ministrstev in oddelkov je delo interpretacije svetih spisov doseglo plodne rezultate. Učinkovito je spodbudilo in razvilo pozitivno razmišljanje v islamski doktrini, ki je primerno za socialistično družbo in zavrglo »tri zle sile«, ki islamske nauke izkrivljajo v zmotna razumevanja (Jia naveden v Wu in Hu 2011, poudarki M.V.).

Podpora verskim krogom, da »poiščejo in razvijejo harmonične koncepte v verskih doktrinah, verski kulturi in verski etiki, da zagovarjajo in prakticirajo koncept verske harmonije, da bi prispevale k spodbujanju družbene harmonije«, je bila npr. navedena kot ena glavnih nalog Državnega urada za verske zadeve v letu 2011 (GZSJ 2011). Pridige so torej odsev t. i. pravilnega, verodostojnega in avtoritativnega pogleda na islamsko doktrino, ki je skladna s cilji partijske države, merila za potrditev kvalifikacij islamskemu verskemu osebju (Merila versko osebje 2006) pa zahtevajo dobro poznavanje njihove vsebine kot enega od pogojev za pridobitev statusa.

Projekt potrjuje dve pomembni spremembi v razumevanju upravljanja verskih zadev. Prvič, namesto na verski pouk je nadzor sedaj osredotočen na vsebino verskega diskurza, in drugič, nadzor so prenesli na same verske skupnosti, natančneje, na patriotske verske organizacije. Učinke projekta je težko oceniti. Čeprav se številni kitajski muslimani strinjajo vsaj z nekaterimi idejami in interpretacijami, ki jih skušajo v ospredje postaviti nove pridige, je sam projekt med ljudmi diskreditiran zaradi svojih močnih političnih konotacij. Kot je na okrogli mizi pred komisijo o Kitajski v ameriškem kongresu pripomnil Jonathan Lipman, sam proces v vsakem primeru počasi vodi v oblikovanje

⁵⁶ Torej da naj človek ne bi delal dobrih del zgolj zaradi nagrad v onstranstvu, temveč da mora najprej ravnati po svojih najboljših močeh za dobro v tem svetu.

dveh verzij islama: uradno državno verzijo, kakršno zagovarjajo t. i. »rdeči imami«, ter običajno verzijo vseh preostalih (CECC 2004).

Podobno kot njegovi predhodniki tudi Xi Jinping, ki je konec leta 2012 zasedel mesto generalnega sekretarja KPK ter nekaj mesecev kasneje postal predsednik LRK, v odnosu do religije ubira pragmatične strune, dovoljujoč ali celo spodbujajoč nekatere dejavnosti verskih organizacij ob hkratnem ohranjanju trdnega nadzora nad njimi. Xi vidi vlogo religij v zagotavljanju socialnih storitev na področju šolstva, zdravstva in pri soočanju s posledicami naravnih nesreč ter v zapolnitvi poglobljajoče se moralne oziroma duhovne praznine (*daode kongxu* ali *jingshen kongxu*), katere odraz je tudi korupcija, ki prežema vse pore državne uprave (Lim in Blanchard 2013). Čeprav religijske človekoljubne dejavnosti v različnih organizacijskih okvirih potekajo že vsaj od začetka devetdesetih let prejšnjega stoletja, prelomnico v obsegu aktivnosti in tretmaju tovrstnih organizacij predstavlja sečuanski potres leta 2008, ko naj bi za pomoč in obnovo verski krogi donirali več kot 200 milijonov yuanov ali več kot 20 milijonov evrov (Wu 2015: 5). Februarja 2012 je Državni urad za verske zadeve izdal *Nasvet glede spodbujanja in reguliranja sodelovanja verskega sektorja v človekoljubnih in dobrodelnih aktivnostih*, ki predstavlja prvi poskus ureditve verske filantropije v Ljudski republiki Kitajski (Tian 2012). Še istega leta so nato organizirali »Teden verske dobrodelnosti«, na katerega so povabili predstavnike vseh petih uradno priznanih religij, kjer so znova zbrali rekordno višino sredstev – 300 milijonov yuanov (Tian 2012), pod istim imenom pa zbiralne akcije odslej organizirajo vsako leto na nacionalni ravni in provincijskih ravneh.

V govoru na začetku leta 2015 je Xi požel buren aplavz, ko je dejal: »Če imajo ljudje vero, imajo ljudje upanje, in potem ima država moč« (Xi naveden v Wang 2015). Toda tako v govorih kot v dejanjih Xi kaže, da pri tem misli predvsem na tri tradicionalne nauke (*san jiao*) – konfucijanstvo, budizem in daoizem, tj. »tradicionalno kulturo (*chuantong wenhua*)«, ne pa tudi na krščanstvo in islam, ki sodita med uradno priznane religije. Medtem ko naj bi uradniki do tradicionalnih verskih praks postopali milo in jim omogočali tihi razcvet, skušajo v primeru slednjih z vrsto kampanj brzdati njihov vpliv.

Tako se na primer že od pomladi 2014 v mestu Wenzhou, znanem tudi kot »kitajski Jeruzalem«, v južni provinci Zhejiang bije tihi boj med krščanskimi

prebivalci in oblastmi zaradi rušenja cerkva ter odstranjevanja križev in verskih kipov. V tem bogatem pristaniškem mestu, ki velja za model kitajskega gospodarskega razvoja, naj bi bilo kar 15 % prebivalstva kristjanov, pretežno pripadnikov različnih protestantskih cerkva, med njimi zelo veliko »krščanskih šefov (*laoban jidutu*)« – uspešnih poslovnežev s političnimi ambicijami in željo, da na družbi pustijo svoj pečat (za antropološko študijo gl. Cao 2010). Zaradi tesne prepletenosti lokalnih ekonomskih in političnih elit lokalne oblasti v zadnjih letih niso posredovale, čeprav so številni novozgrajeni verski objekti presegali dimenzije iz gradbenih dovoljenj, nekateri pa so bili postavljeni tudi ilegalno – oboje je sicer povsem običajen pojav po celotni Kitajski. Megalomanske cerkve in križi so motili tako nekatere someščane nekristijane kot višje oblasti, ki iz zgodovinskih razlogov in zaradi nekaterih teoloških pozicij vernikov premočno izražanje krščanske vere vidijo kot simbolni izziv partijski avtoriteti. V okviru kampanje »treh prenov in enega podiranja (*san gai yi chai*)« za prostorsko prenovu so zato odredili podiranje cerkva ter umik verskih simbolov s stavb in drugih površin, pri čemer so med razlogi navedli varnost stavb, spremenjene prostorske načrte in podobno.

Strah pred naraščajočo močjo krščanstva je tudi glavno vodilo tajnega notranjega dokumenta centralnega komiteja o zaviranju prozelitizma v visokošolskih institucijah in kampusih, ki ga je pridobila ameriška China Aid Association (2012). Dokument z naslovom *Predlogi za uspešno upiranje tuji uporabi religije za infiltracijo v visokošolske institucije in za preprečevanje širjenja vere v kampusih* iz leta 2011 s sklicevanjem na relevantne zakone in predpise navaja dokaj natančna navodila, kako se spopasti z verskimi aktivnostmi v kampusih. Mehanizmi med drugim zahtevajo izključitev oz. odpuščanje študentov in učiteljev, ki sodelujejo v ilegalnih verskih aktivnostih – in med te se lahko, kot sem pokazala zgoraj, zaradi nejasnih določb prišteje skoraj karkoli –; strog nadzor nad gradivi in dejavnostmi na internetu; vzpostavitev medresorske podatkovne baze skupin in posameznikov, ki so vpleteni v širjenje tujega vpliva skozi religijo, da bodo informacije lažje krožile med ministrstvom za izobraževanje, šolskimi institucijami, vladnimi službami ter okrožnimi oblastmi; temeljito in natančno politično ideološko izobraževanje, pri čemer kot posebej ranljive razumejo nove študente; ter dobro načrtovanje ciljnih bivanjskih pogojev, študijskih in rekreativnih aktivnosti v času verskih

praznikov. Čeprav je dokument prvenstveno usmerjen proti krščanskemu evangelizmu, saj izraža skrb nad vplivi iz tujine, »zlasti Zahoda pod vodstvom ZDA« – na pekinških univerzah naj bi bilo po nekaterih ocenah 3,5–5 % kristjanov (Global Times 2013), kar je več kot med splošno populacijo –, načela in pristopi veljajo tudi za ravnanje z islamom. Primer zadnjega navodila so tako ukrepi, s katerimi visokošolske institucije preprečujejo udejstvovanje muslimanskih študentov v verskih praksah, kot so zgodnje zapiranje šolskih menz med ramadanom ali dodatne študijske obveznosti ob urah, ko bi sicer prekinili post, obvezne razredne ure v času petkovih molitev in podobno.

Ta napetost med spodbujanjem filantropije religioznih skupnosti na eni strani in nepopuščajočim nadzorom partijske države na drugi – sedaj pač v retoriki zakonodajnosti (*fazhihua*) (prim. Liu 2013) in administrativne supervizije, je torej najnovejši primer ambivalentnega odnosa moderne kitajske države do religije, ki pa vseeno prinaša nekaj novosti. Legitimnost verskih skupin se sedaj meri predvsem v njihovih družbenoekonomskih doprinosih, bodisi v obliki socialnih korektivov za tiste, ki jih je skokovit ekonomski razvoj pustil daleč zadaj (npr. skrb za revne, bolne in starejše), bodisi v povečanju zaslužkov lokalnih skupnosti skozi turizem (npr. templji in festivali kot kulturna dediščina), privabljanje tujih investicij (npr. čezmorskih Kitajcev skozi obnovo templjev prednikov in lokalnih kultov) ali gospodarsko sodelovanje (npr. stiki z Bližnjim vzhodom). Posledično tudi skupine, ki ne sodijo med pet uradno priznanih religij, lažje upravičijo svoje delovanje. Po drugi strani pa ti kriteriji v negotov položaj postavljajo manjše skupnosti, ki nimajo ne sredstev ne osebja, kakršne terja premik v profesionalizacijo religijske dobrodelne dejavnosti (Wu 2015).

Če povzamem z Reardonom (2015: 32–43), kitajske politične, pa tudi akademske elite pri obravnavi prepričanj in praks, ki bi jih mi opredelili za religijske, ločijo naslednje kategorije (v vrstnem redu od bolj pozitivnih do bolj negativnih): (1) tri (tradicionalne) nauke (*san jiao*) – konfucijanstvo, budizem in daoizem; (2) tuje religije (*yang jiao*), kamor sodijo uradno priznani islam, katolištvo in protestantizem, ter nepriznane, a tolerirane religije, kot so pravoslavna, mormonska, judovska in adventistična in od katerih oblast pričakuje, da se bodo, podobno kot skozi zgodovino budizem, pokitajčile (lokalizirale), se institucionalno oprle predvsem na notranje finančne vire,

vzgojile svoje osebe ter se doktrinarno prilagodile in podprle državno vodstvo; (3) praznoverja (*mixin*), kamor so uvrščeni geomantika (*fengshui*), čaščenje boga bogastva, različne amuletske in prerokovalne prakse (Yang in Hu 2012: 513), pa tudi nekatere vrste zdravljenja z vero, ki jih prakticirajo protestantske binkošne cerkve; (4) zlobni kultu (*xiejiao*), kamor sodijo različna heterodoksna in milienaristična gibanja sinkretističnih tradicij (npr. Falungong), pa tudi nekatera protestantska in budistična gibanja; in (5) *tri (zle) sile (sangu shili)* terorizma, separatizma in ekstremizma, kamor prištevajo določene islamske in tibetansko-budistične prakse (npr. popolno zakrivanje telesa pri Ujgurkah, samozažigi tibetanskih menihov in nun).

Čeprav sem v tem pregledu politično-pravnega okvira pozornost pretežno namenila tistim vidikom odnosa med državo in religijskimi skupinami, kjer oblasti nadzirajo, posegajo ali celo zatirajo delovanje vernikov in verskih organizacij, bi rada znova opozorila, da prilagajanje religijskega in modernega političnega oz. družbenega ni enosmerno. Ta odnos je sicer nelagoden, a je obojestranski. Tako kot se verske skupine bolj ali manj zavzeto trudijo svoje delovanje umestiti v dovoljene okvire (bodisi s sklicevanjem na religijo, šport, dediščino itd.), a hkrati preizkušajo meje, do koder lahko gredo, tako oblast v svojem postopanju ni enoznačna, marveč se skuša ali pač mora prilagoditi družbeni realnosti. Zato je denimo Dokument 19 opustil idejo o hitrem izkoreninjenju religije in jo – podobno kot kapitalizem (»tržno gospodarstvo s socialističnimi značilnostmi«) – celo prepoznal kot nujen element procesa, ki bo pripeljal v pravi komunizem. Prav tako so v Pravilniku o verskih zadevah iz leta 2004 izpustili govorico o »normalnih religijah«, vlada pa je leta 2012 sprejela prve predpise o verski filantropiji. Odnosa med državo in religijo torej ne zaznamujejo le anatagonizem, konflikti in politična uzurpacija religijskih nauk in elit, temveč tudi tekmovanje, prilagajanje, sodelovanje, pogajanje ali enostavno vzajemno prezrtje, kjer se vrste različnih akterjev stalno trudijo, »da bi religijo prilagodili opredelitvam in pravilom moderne države, četudi jih neprenehoma prekoračujejo« (Ashiwa in Wank 2009: 8).⁵⁷ Zato se tudi sama pridružujem tistim raziskovalcem, ki zagovarjajo interakcijski (npr. Ashiwa

⁵⁷ Posebej sočna sta primera dveh skupin po nekaj sto delavcev, ki so se v Savdski Arabiji spreobrnil v islam, da bi lahko delali na gradbenih projektih v Meki. Zaradi svojih gospodarskih interesov je državno podjetje naenkrat delovalo kot agent verske spreobrnitve.

in Wank 2009; Goossaert in Palmer 2011) pristop k obravnavi religiozne problematike v sodobni Kitajski, in ne dihotomne interpretacije državnega zatiranja na eni ter bodisi upiranja bodisi podreditve verskih skupin na drugi strani (npr. Kidnop in Harmin 2004; Overmeyer 2003). Ob tem tudi ne gre zanemariti notranjih religijskih dinamik, saj obstajajo znotraj tradicij in institucij različni akterji z različnimi interesi. Kot sem pokazala na primeru Kitajske islamske zveze, je kritika ali izključevanje določenih sufijskih praks prav toliko plod islamskega reformističnega gibanja znotraj kitajskega islama kot na primer komunističnega modernizacijskega projekta. Najpogostejša notranja nasprotja v kitajskih verskih skupnostih se vrtijo okoli definicij heterodoksnosti in herezije, vprašanj izobraževanja in imenovanja verskih voditeljev ter intenzivnosti sodelovanja z državo.

3 Topografija islamskega preporoda na severozahodu Kitajske

Kakšne so torej okoliščine splošnega verskega in še posebej islamskega preporoda v sodobni Kitajski? Katere pojave točno imam v mislih, ko govorim o njem, in kakšne oblike ti zavzemajo? V prvem delu tega poglavja najprej na kratko orišem pojave, ki zaznamujejo muslimansko vrenje na severozahodu države v zadnjih treh desetletjih. Predstavitev služi kot zemljevid po središču skrbi in prizadevanj muslimanskih aktivistov. Sledi krajši zgodovinski pregled razvoja islama na Kitajskem od njegovega prihoda v 7. stoletju do ustanovitve današnje Ljudske republike Kitajske. Poleg tega, da nudi osnovne informacije, pregled današnji preporod umesti v kontekst preteklih trendov v kitajskem islamu. Največja pozornost je tako namenjena dogajanju v prvi polovici 20. stoletja, saj mu je dogajanje dandanes zelo podobno tako po svoji zunanji pojavnosti kot po vsebinskih razpravah, ki ga spremljajo. Tako kot je za sodobnost pokazal Gladney (1991), tudi za preteklost velja, da je treba življenje Huijev razumeti skozi specifične lokalne kontekste, to je skozi kompleksne interakcije med samimi muslimani,⁵⁸ med muslimani in lokalnim nemuslimanskim prebivalstvom ter med različnimi muslimanskimi skupnostmi in državo (prim. Lipman 1997).

Pojavnost islamskega preporoda na severozahodu Kitajske

Islamski preporod, ki se je pričel s politiko reform in odpiranja leta 1978, lahko v grobem razdelimo na dve obdobji. Prvo, ki je trajalo od konca sedemdesetih do začetka devetdesetih let 20. stoletja, lahko označimo za obdobje materialnega in institucionalnega vzpona, ki ga zaznamujeta obnova verskih objektov in kompleksov, ki so bili uničeni ali poškodovani

⁵⁸ V regiji, ki je predmet mojega zanimanja, poleg kitajsko govorečih Huijev že nekaj stoletij živijo tudi jezikovno drugačni Salari in Dongxiangi. Muslimanske solidaritete, ki so se oblikovale v različnih obdobjih, so segale onkraj teh jezikovnih meja.

med kulturno revolucijo, ter vnovična vzpostavitev oz. okrepitev vezi med različnimi muslimanskimi skupnostmi. Za obnovo pomembnejših objektov, ki so dobili status kulturnozgodovinske dediščine, so denar prispevale lokalne ali nacionalne oblasti, ki so tovrstne projekte rade uporabile za politično in ekonomsko približevanje muslimanskim državam.

Da ni šlo za preprosto obnovo tega, kar je že bilo, med drugim kaže vpeljava novega arhitekturnega sloga. Medtem ko so mošeje v dolgih stoletjih muslimanske prisotnosti na Kitajskem ob ohranjanju osnovnih arhitekturnih prvin (npr. molilnica, minareti) v zasnovi dvorišča, načinu gradnje in estetiki postale podobne budističnim in daoističnim templjem, so v osemdesetih letih na severo- in jugozahodu, kasneje pa še na vzhodu Kitajske, mnoge med njimi obnovili ali prenovili v modernem arabskem slogu, ki je bil kitajskim muslimanom domač s plakatov Meke in Medine, s katerimi so krasili domove, restavracije in pisarne, oziroma v huijevski verziji tega sloga. Izjemo pri tem so predstavljale redke zgodovinsko pomembne mošeje (npr. Velika mošeja v Xi'anu) ter sufijski grobniški kompleksi, kjer so njihovi upravljavci ohranili tradicionalno kitajsko estetiko s kamnitimi rezbarijami, poslikanimi stebri ter dvokapnimi strehami z navzgor zavihanimi vogali. Čeravno nekateri menijo, da gre pri posnemanju arabskega sloga predvsem za vpliv donatorjev in investorjev z Bližnjega vzhoda, po pogovorih menim, da je treba upoštevati vsaj še emocionalne in simbolne vidike vnovičnega vzpostavljanja vezi z *ummo*, zlasti z vidika huijevske zgodovinske skrbi za ohranjanje teh stikov kot zagotovila lastne ortodoksnosti. Navsezadnje je bil islam na Kitajskem vedno razumljen tudi v prostorskem smislu, kot neločljivo povezan z Arabijo, hkrati konkreten topos in imaginarni prostor (Ben-Dor Benite 2005: 17). Obenem pa je proces »arabizacije« (Gillette 2000), ki se kaže tudi v modi, verskih predmetih, v *halalizaciji* storitev in drugih vrstah potrošnje, eden ključnih elementov oblikovanja huijevskih verzij modernosti.⁵⁹

⁵⁹ Če gre pri posnemanju arabskega sloga za »fizične manifestacije islamske zavesti, ki jih je spodbudila verska svoboda in ekonomska rast« (McCarthy 2005: 124), potem lahko rečemo, da primeri, kot je obnova mošeje Nanguan v Lanzhouu na začetku 21. stoletja, ko so se po dolgih razpravah odločili, da jo obnovijo s tradicionalno streho in okrasjem, kažejo na naraščajočo samozavest kitajskih muslimanov kot pripadnikov kitajskega kulturnega kroga, kjer kitajskost ne ogroža več njihove religiozne avtentičnosti.

Sočasno z obnovo sufijskih in mošejskih kompleksov je potekala (ponovna) vzpostavitev ali utrditev institucionalnih vezi med njimi, uradno formalno s ponovno delujočo Kitajsko islamsko zvezo, v tradicionalnem smislu pa tudi z obnovo sistema v *menhuane* povezanih sufijskih redov in podredov, sistema *hanyi* v okviru reformističnega gibanja *yihewani*⁶⁰ ter bolj neformalnih vezi med samostojnimi mošejskimi skupnostmi *gedimu*. Mošeje so tako znova postale središča ne le verskega, ampak tudi družbenega in ekonomskega življenja Huijev (Hu 2000).

Izjemnega pomena za vse smeri islama na Kitajskem je bila vnovična obuditev mošejskega izobraževanja. Tudi Kitajska islamska zveza je znova zagnala šolanje imamov: poleg Inštituta za islamsko teologijo, tj. *madrase*, ki je bila ustanovljena leta 1955 v Pekingu, a je vmes prenehala delovati, so tako v osemdesetih ustanovili še *madrase* v Huijevski avtonomni pokrajini Ningxia in Ujgurski avtonomni pokrajini Xinjiang ter arabsko srednjo šolo v mestu Tongxin⁶¹ v Ningxia, za kar so od Islamske razvojne banke prejeli takratnih 4,06 milijona ameriških dolarjev pomoči (Anon 1990; Yang 1991). V tem času so bili ustanovljeni tudi islamski teološki inštituti v Lanzhouu, Qinghaiju, Kunmingu, Zhengzhouu, Shenyangu in Hebeiju. Za delovanje nekaterih od teh inštitutov ter za dekliško srednjo šolo v Tongxinu in štiri muslimanske poklicne šole v Tianjinu, Xi'anu, Guangzhouu (Kantonu) in Heilongjiangu so nato v zgodnjih devetdesetih prejeli še dva milijona dolarjev tujih donacij (Chang 1999).

Iz geografske razporeditve vseh naštetih šol je razvidno, da je država projekte razdelila po celotni Kitajski, le deloma ozirajoč se na velikost skupnosti in intenzivnost njihovega siceršnjega verskega delovanja. Razlog je v primarni ekonomski motivaciji države, ki je morala hkrati upoštevati tudi potencialne

⁶⁰ Več o različnih šolah in smereh kitajskega islama v naslednjem podpoglavju. Oba sistema povezujeta več različnih mošej oz. sufijskih kompleksov v hierarhične odnose, kjer glavna mošeja oz. sedež reda odloča o vseh najpomembnejših vidikih upravljanja s podrejenimi mošejami oz. kompleksi ter služi kot osrednje prizorišče praznovanja najpomembnejših verskih praznikov. Medtem ko so mreže sufijskih redov pogosto razpredene čez več provinc, s sledilci iz različnih *minzujev*, sistem *hanyi* povezuje huijevske mošeje v največ nekaj desetkilometrskem radiju.

⁶¹ Tongxin je bil izbran zaradi svoje zgodovinske pomembnosti za odnose med KPK in Huiji. Tam je leta 1936 ob koncu dolgega pohoda ime lokalne mošeje kaligrafsko zapisal sam Mao Zedong.

nevarnosti prehitrega odpiranja islamu. Relativno osamljene in skoraj popolnoma sinizirane skupnosti v osrednji in obalni Kitajski so bile zato pač bolj varna izbira za prve korake, zlasti za eksperimentiranje z novimi oblikami izobraževanja. Kot je že leta 1980 sarkastično komentiral neki sovjetski tednik: »Od kod potreba za to beljenje oči o 'srečnem življenju kitajskih ljudstev, ki izpovedujejo vero v islam'? Komu je to namenjeno? [...] Pekinški strategji so začeli pogledovati v smer Bližnjega in Srednjega vzhoda, pričeli so snovati načine, kako pridobiti dostop do z nafto bogatih muslimanskih držav in se zato postavljajo kot 'zaščitniki islama'« (BBC 1980). Ob tem velja pripomniti, da osredotočenost na versko izobrazbo odseva glavne pomisleke iz poročil bliževzhodnih medijev v zvezi s situacijo muslimanov na Kitajskem na začetku reformnega obdobja (Bagader 2009: 87). Naklonjenost države verskoizobraževalnim projektom zato lahko razumemo kot mešanico dejanske skrbi za huijevske potrebe in želje (ta se udejanja skozi delovanje številnih manjšinskih kadrov in intelektualcev) in bolj oportunističnih premislov.

Potrebe in želje po izobraženih verskih voditeljih ter siceršnjem dvigu islamskega znanja med običajnimi verniki so ključno zaznamovale prepoved od devetdesetih let prejšnjega stoletja. Poleg vse bolj vidnih gospodarsko-potrošniških značilnosti je ta dobil tudi kulturne in duhovne razsežnosti, kar demonstrira naraščanje različnih vrst verskega pouka, razvoj tiskanih in elektronskih muslimanskih medijev ter povečano zanimanje za romanje v Meko in obiske drugih zgodovinsko pomembnih muslimanskih krajev na Kitajskem in v tujini. Ta premik, ki kaže na okrepljeno kulturno-religiozno samozavedanje, je po Yang Wenjiongu (2001a: 71) posledica »kulturnih napadov in pretresov«, ki jih med muslimani povzročajo hitre gospodarske in družbene spremembe, globalizacija ter širjenje hanske in zahodne kulture. Naj torej v obliki kratkih povzetkov predstavim vsakega od omenjenih kulturno-religioznih vidikov islamskega preporeda in ga umestim v politično-ekonomske ter družbeno-kulturne procese zadnjih treh desetletij in pol.

Izobraževanje in verski pouk

Vprašanje obsega in vsebine verskega pouka je bilo, kot bo razvidno v nadaljevanju, med kitajskimi muslimani vedno predmet živahnih diskusij, saj prav islamsko izobraževanje predstavlja izjemno pomemben »označevalec

muslimanske identitete v ne-muslimanski državi« (Jaschok in Chan 2009: 487). Huijevski verski voditelji so se skozi zgodovino pogosto pritoževali nad nezadostnim poznavanjem verskih doktrin in praks svojih sovornikov, kot primerjava in vir navdiha pa so jim služila daljša ali krajša potovanja v središča islamske učenosti v muslimanskih deželah. Poltretje desetletje različnih političnih kampanj od sredine petdesetih let prejšnjega stoletja, ko je oblast zatirala javne verske aktivnosti in ko na višku kulturne revolucije poučevanje ali skupinske molitve niso mogli potekati niti na skrivaj, je tako privedlo do situacije, ko celotne generacije ne poznajo dobro niti osnovnih islamskih nauk in obredov.⁶²

Današnje veroučne aktivnosti, ki so organizirane za ljudi vseh starosti in segajo od vrtcev do počitniških veroučnih tečajev, od večernih izobraževanj za zaposlene do programov za starejše, tako skušajo nadoknaditi zamujeno ter ohraniti vero živo v obdobju hitre urbanizacije in vedno večje razpršenosti vernikov. Hkrati je treba razcvet šolstva razumeti tudi kot reakcijo na šolske reforme, ki so z odločitvami v letih 1985/1986 o uvedbi obveznega devetletnega šolstva in leta 1993 o odgovornosti lokalnih oblasti za izvajanje osnovnega izobraževanja pripeljale do centralizacije in komercializacije ter privatizacije izobraževanja. Tako je tudi osnovno šolanje, ki je po zakonu obvezno in zastonj, postalo plačljivo. Osnovne šole uradno ne zaračunavajo šolnine, saj je leta 2005 breme šolnin in učbenikov v 12 zahodnih provincah nase prevzela država, pač pa zahtevajo denar za plačilo različnih materialnih stroškov. Pri tem dostikrat ne gre za bogatenje šol, ampak za njihove resnične potrebe, saj država ne zagotavlja zadostnih sredstev niti za izvajanje osnovne dejavnosti. V ruralnih območjih vzhodnega Qinghaija in južnega Gansuja sredstev zmanjka zato, ker lokalna administracija denar, namenjen šolanju, porabi za druge stvari. Številni starši finančnega bremena enostavno ne

⁶² V obdobju kulturne revolucije sta ostali edini delujoči mošeji v Šanghaju in Pekingu, in sicer za potrebe tujih diplomatov (Bush po Smith Finley 2007: 636). Večino mošej so uporabili v druge namene, neredko celo za dejavnosti, ki so bile za islam izjemno žaljive (na primer gojenje prašičev). Kot mnogi drugi so bili tudi številni islamski verski voditelji v tem obdobju zaprti, mučeni ali celo ubiti. Tako radikalno zatiranje je proti koncu kulturne revolucije v vasi Shadian na jugu province Yunnan pripeljalo do velikega huijevskega upora, ki ga je zatrla vojska in ki je terjal od 700 do 1000 žrtev (Dillon 1999: 166).

zmorejo ali pa menijo, da se investicija v šolanje ne splača. Že osnovne šole na severozahodu zato pestijo nizki vpisi, neredno obiskovanje pouka in velik osip.

Cilj različnih muslimanskih pobud za ustanavljanje šol z verskim ali versko-splošnim predmetnikom je tako omogočiti revnim sovnikom dostop vsaj do osnovne izobrazbe. Še posebna skrb je namenjena dekletom, katerih šolanje je zlasti v ruralnih predelih prva žrtev nizkih družinskih proračunov, saj številni starši izobrazbo žensk vidijo kot manj pomembno kot v primeru fantov ali pa se bojijo nevarnih vplivov zunanjega sveta.⁶³ Javne šole so odgovornost centralnih in lokalnih oblasti, zato muslimani ustanavljajo zasebne šole, nad organizacijo katerih imajo zato tudi večjo (a ne ekskluzivno) moč odločanja. Po uradnih ocenah naj bi bilo leta 2003 na Kitajskem 35.000 mošej, več kot 45.000 učiteljev in administratorjev, verske šole pa naj bi obiskovalo več 24.000 dijakov oziroma študentov (China Daily 2003), kar je 1000 mladih več, kot naj bi jih po ocenah bilo leta 2001 (People's Daily ... 2001).

Glavna institucija, ki skrbi za prenos verskega znanja, je tradicionalno šolanje v mošaji (*jingtang jiaoyu*). To je sestavljeno iz dveh stopenj. Prva (*jingwen xiaoxue*) je namenjena vsem otrokom in ponuja znanje iz osnovnih islamskih nauk in ritualov ter arabske abecede in fonetike. Drugo stopnjo predstavlja koranska šola (*jingxiao*), ki mlade fante, v nekaterih delih osrednje Kitajske pa tudi dekleta, izobražuje za *imame* ali po kitajsko *ahonge*.⁶⁴ Država

⁶³ Izraz, s katerim so mi opisovali svoj strah, je bil, da je zunaj preveč kaotično (*tai luan*). Opozoriti velja, da morajo ponekod že v času osnovnega šolanja zaradi oddaljenosti od doma otroci bivati v šolskem internatu. Pri tem ne gre samo za razdaljo, ampak tudi za strukturo urnika, ki bi dnevno potovanje naredila preveč naporno. Ta ne izhaja zgolj iz infrastrukturalnih pogojev, temveč tudi iz poudarjenega vidika šole kot procesa in prostora civiliziranja ruralnega prebivalstva (Halskov Hansen 2015; Murphy 2004).

⁶⁴ Beseda *ahong* izhaja iz perzijske besede *akhund*, ki pomeni učitelj (v koranski šoli ali *madras*), pridigar, teolog, klerik, imam. Med Huiji označuje tako imame kot druge klerike, vključno s tistimi, ki so zaključili *madraso* do srednješolske ravni in niso zasedli nobenega položaja v mošaji. V Xinjangu naziv označuje samo tiste, ki so po končanem izobraževanju kvalificirani, da vodijo verske obrede (Wang 2001: 2). Ženske mošeje (*nūsi*) so popolnoma samostojne mošeje ali posebne molilnice znotraj mošejskega kompleksa, ki so namenjene ženskam. V obeh primerih obrede vodijo *ahonginje* (*nū ahong*), ženske, ki so zaključile posebno versko šolo za ženske (*nūxue*). Videti je, da se bo morda institucija ženskih mošej pod vplivom migrantov iz Henana in Shaanxija uveljavila tudi na severozahodu (gl. Allès 235–287; Jaschok in Shui 2000).

njihovo število omejuje glede na velikost mošeje, navadno jih je med pet in deset. Pred sprejetjem Meril za ustanavljanje verskih šol (2007) so se vanje po zakonu lahko vpisali samo polnoletni študenti, vendar so v praksi sprejemali fante, ki so zaključili vsaj leto nižje srednje šole. Po novih merilih država dovoli verskim šolam sprejemanje dijakov, ki so zaključili vsa tri leta nižje srednje šole, kar pomeni, da so stari približno 16 let. Šolanje, v času katerega se učijo arabščine, ponekod tudi perzijščine, recitiranja in razlage Korana (*tafsir*), interpretacije *hadisov* in islamskega prava (*fikh*), navadno traja štiri leta. Večina mošej je sicer v izboru predmetov, ki jih ponujajo, zelo tradicionalnih, toda pozivi k modernizaciji pouka so vse pogostejši. Nekatere mošeje tako že uvajajo predmete, kot so arabsko-kitajsko prevajanje, kitajski jezik in literatura, retorika, pisanje in računalništvo. Tisti, ki želijo po koncu šolanja nadaljevati študij na *madrakah* univerzitetne stopnje, se lahko vpišejo na katero od zgoraj omenjenih visokošolskih islamskih institucij na Kitajskem, ki vse delujejo pod okriljem Kitajske islamske zveze, še pogosteje pa se odločijo za študij na islamskih univerzah v tujini.

Problematika tradicionalnega šolanja v mošeji je nenehno v središču pozornosti tistih huijevskih intelektualcev – aktivistov, ki so neposredno vpeti med državo in sovornike (kot so kadri, učitelji). Tako je januarja 2007 Center za raziskave islamske kulture Univerze v Lanzhouu, katerega več članov se redno angažira v muslimanskih dobrodelnih projektih in piše za huijevske revije, pripravil konferenco o modernizaciji šolanja v mošejah. Na konferenco so povabili predstavnike provincijske vlade, univerzitetne raziskovalce in študente ter več kot 80 uglednih imamov iz celotne Kitajske. Po besedah enega od organizatorjev je bilo takrat prvikrat, da so imami v tako velikem številu dobili možnost govoriti v okviru visokošolske institucije. Cilj srečanja je bil po eni strani predstaviti delo imamov širši javnosti (ne samo Huijem) in jim na tak način in na takem mestu priznati, kako pomemben družbeni prispevek predstavljajo njihovi napor. Po drugi strani je bil namen dogodka tudi pridobiti imame za sodelovanje pri pospeševanju splošnega izobraževanja v huijevskih skupnostih. Tretji cilj pa je bil spodbuditi reformo mošejskega pouka, da bi postal bolj sodoben, predvsem pa, da bi več pozornosti namenjali jezikovni spretnosti v kitajščini.

Pogosto povezane z mošejami ali vsaj zgrajene v njihovi bližini so koranskim šolam podobne sino-arabske šole (*Zhong A xuexiao*), ustanovljene in financirane s privatnimi sredstvi.⁶⁵ Nekatere od njih so namenjene dekletom, druge imajo razrede ločene po spolih, v tretjih so oboji združeni. Predmetnik je sestavljen iz kombinacije predmetov, ki poleg kitajščine in arabščine, za katero uporabljajo učbenike, izdane v Pekingu ali Šanghaju, obsegajo še bolj ali manj obsežne verske predmete (Koran, *sunna*, *tafsir*, *fikh*), za katere učbeniki prihajajo iz Savdske Arabije in Kuvajta, zgodovino islama in Huijev po knjigah v kitajščini, ki so jih napisali Huiji, ponekod tudi angleščino in računalništvo ter družboslovje, pri katerem se seznanijo s kitajsko zakonodajo in politiko do religije. Razlike med šolami so predvsem v kvaliteti njihove infrastrukture in poudarkih, ki jih namenjajo posameznim predmetom. Te šole so bistveno cenejše kot državne. Študentom iz revnih družin šolnine krijejo iz za to posebej namenjenih donacij, nekatere šole podeljujejo tudi štipendije. Šolnine so v času mojega terenskega dela znašale povprečno okoli 500 yuanov na leto, k čemur je treba prišteti še stroške hrane in bivanja. Učitelji, ki delajo za razmeroma majhno plačilo, so pogosto sami diplomanti verskih šol, nekateri so se izobraževali tudi v tujini, drugi so zaključili visoke poklicne šole (*dazhuan*), med njimi pa so še upokojenci, prostovoljci in drugi. Po novih Merilih o ustanavljanju verskih šol (Merila verske šole 2007) mora imeti vsaj polovica učiteljev pedagoško izobrazbo. Število študentov se giba med sto in nekaj sto in prihajajo tudi iz drugih provinc. Prav tako niha starost tistih, ki obiskujejo takšne šole, saj so med njimi tako 16- kot 25-letniki. Nič nenavadnega ni, če se posameznik vpiše v versko šolo, ker ni uspešno opravil sprejemnega izpita za višjo srednjo šolo. Toda za večino mojih sogovornikov tovrstne šole ponujajo izobrazbo, ki je cenjena v njihovi skupnosti, koristi znanja arabščine pa vidijo tudi pri iskanju zaposlitve v gospodarstvu. Maturanti šol najdejo delo kot učitelji in prevajalci ali pa se zaposlijo v različnih huijevskih podjetjih.

Po podobnem principu so z donacijami premožnih Huijev in muslimanov iz tujine na severozahodu začeli ustanavljati tudi ljudske osnovne šole (*minban xuexiao*). V nasprotju s srednjimi šolami, ki so v urbanih in polurbanah okoljih, je osnovne šole najti predvsem na podeželju. Njihov uradni status je drugačen,

⁶⁵ Take oz. podobne šole na Kitajskem zagotovo ustanavlja tudi turško reformistično gibanje Fetullaha Gülena, čeprav so informacije celo na Gülenovih spletnih straneh zelo skope.

saj je osnovno šolanje obvezno, tako da verskih osnovnih šol ni. Predmetnik poleg vsebin, ki so tudi v rednih programih, dodatno vsebuje še osnove arabščine in predmete o huijevski kulturi, v okviru katere se učenci seznanijo z osnovami islamskih verskih doktrin, zgodovino Huijev in s še kakšnimi drugimi versko obarvanimi predmeti.⁶⁶ V osnovne šole na podežlju in v mestih in v zasebne muslimanske vrtce hodijo tudi nemuslimanski otroci.

Kot sem že omenila, je vprašanje izobraževanja deklic in žensk ena glavnih skrbi huijevskih/muslimanskih aktivistov. Gladney (1999: 78–80) meni, da je razlog za nizek vpis deklet v osnovne in srednje šole v mešanju med spoloma, ker to nasprotuje »tradicionalnim muslimanskim občutenjem«. Po mojih izkušnjah to drži le deloma, čeprav že omenjeni diskurz kaotičnosti (*luan*) zunanjega sveta, ki se nanaša tako na fizične nevarnosti in umazanijo kot na grožnje verski oz. duhovni čistosti, ni umanjkal pri nobenem mojih sogovornikov. Toda prav tako pomemben dejavnik so (pre)visoke šolnine, zgodnja vključenost otrok v ekonomske dejavnosti družine ter občutek, da se splošno šolanje enostavno ne izplača. Vprašanje smiselnosti investiranja v izobraževanje je pravzaprav ključno ne samo za Huije, ampak tudi za številne druge prebivalce ruralnih območij Kitajske. Z zviševanjem izdatkov za šolanje in v situaciji, ko tudi univerzitetna izobrazba ne zagotavlja več dobro plačane službe, se mnogim zdi boljše, da otroka prej vključijo v ekonomske dejavnosti, ki ne terjajo tako velikega finančnega vložka v znanje in so pogosto celo bolj dobičkonosne. Številni Huiji v revnih predelih Gansuja in Qinghaija vrednost v državni šoli pridobljenega znanja merijo predvsem z vatli njegove neposredne materialne koristnosti, medtem ko versko znanje pomeni kulturni kapital.

Zato prav nasprotno kot za redne za verske (sino-arabske) šole velja, da v njih dekleta predstavljajo polovico ali več vseh dijakov. Tudi osnovne šole z dodatnimi verskimi vsebinami naj bi starše prepričale, da hčerkam omogočijo dostop do izobrazbe. Kar zadeva izključno verski pouk, obstajajo še večerni tečaji za ženske, ki so zaposlene, ter študijski krožki na domovih. Verouk za otroke je organiziran v mošejah v obliki tedenskih srečanj ali čez počitnice. Dekleta in ženske so v naraščajočem številu vključene na obeh

⁶⁶ Te vsebine je mogoče vključiti v redne osnovnošolske programe, ker je islamske nauke in prakse mogoče predstavljati kot zgodovino ter šege in navade uradno priznane manjšinske narodnosti.

straneh pedagoškega procesa, torej kot učenke in kot učiteljice. Slogan vseh teh prizadevanj je, da so ženske družinski imami (*jiating imamu*). Iz ust žensk in moških sem pogosto slišala, da »če poučiš moškega, si poučil enega človeka; če poučiš žensko, si poučil celotno družino«, kar poudarja tradicionalno vlogo žensk kot mater, žena in skrbnic ter jim nalaga odgovornost za prenašanje verskega znanja in ohranjanje kulturne identitete (prim. Jaschok in Chan 2009). Toda v nasprotju z opažanji Linde Benson (2004) v primeru Ujgurov, kjer pogosto prihaja do »izobraževalne delitve dela« med sinovi, ki se šolajo v običajnih kitajskih šolah, da bi znanje kitajskega jezika uporabili za družbeno mobilnost v korist družine, ter hčerami, ki jih pošiljajo v ujgurske (dvojezične) šole, da bi postale varuhinje tradicije, huijevski starši, s katerimi sem imela priložnost govoriti, vsaj glede idealov niso delali tovrstne razlike. Tisti, ki so dajali prednost redni, sekularni izobrazbi, so to počeli ne glede na spol otroka, tisti, ki so višje postavljali versko izobrazbo, so jo prav tako želeli za otroke ne glede na spol. Je pa res, da je večina staršev ne glede na to, v kakšne šole je pošiljala svoje otroke (in iz kakšnih razlogov), brez dvoma dajala prednost šolanju sinov.

Zadnji vidik islamskega preporeka v izobraževanju se kaže v povečanem zanimanju za študij v tujini. Že konec osemdesetih let 20. stoletja so prvi huijevski študenti odpotovali v Egipt, Sirijo in Pakistan, od devetdesetih let pa število tistih, ki se odpravljajo na univerze v islamskih državah, vsako leto narašča. Po nekaterih ocenah naj bi sedaj v Egiptu, Siriji (pred izbruhom državljanske vojne), Pakistanu, Iranu, Savdski Arabiji, Turčiji in Maleziji študiralo med 1500 in 2000 Huijev (moških in žensk), največ jih na univerzi Al-Azhar v Egiptu, in sicer okoli 300 (Armijo 2005, op. 4). Večina se tja odpravi po končani verski šoli ali rednem dodiplomskem študiju, v obeh primerih pa se navadno odločijo za študij arabščine in islamskih ved. Štipendije nudijo tako države gostiteljice, različne islamske fundacije kot posamezni verni donatorji ali verske organizacije na Kitajskem, mnogi pa stroške delno ali v celoti krijejo iz lastnega žepa. Med slednjimi sta zaradi bližine in relativno nizkih stroškov bivanja najpopularnejši destinaciji Pakistan in Malezija. Čeprav primerov za zdaj ni veliko, je, po meni dostopnih informacijah vsaj v Maleziji, mogoče opaziti pojav zanimanja tudi za druge študijske programe. Ne samo, da nižje šolnine (ali velikodušne štipendije) in že vzpostavljeni stiki

z drugimi huijevskimi študenti v teh deželah omogočajo lažjo dostopnost in organizacijo takega študija, ampak starši pri odločitvah dajejo velik poudarek tudi ustreznemu moralnemu okolju in povsem praktičnim vprašanjem, na primer dostopnosti hrane *halal* ter obstoju socialnih mrež, ki mlademu Huiju pomagajo pri navajanju na novo okolje.

Večina zgoraj naštetih značilnosti je veljala tudi za študente, s katerimi sem se v okviru kratkega terenskega obiska poleti 2009 srečala v Jemnu. Skoraj vsi od približno 30 študentov – razen dveh Ujgurov sami Huiji, so pred prihodom v Jemen na Kitajskem zaključili dodiplomski študij bodisi humanistike ali naravoslovja, nekateri pa so imeli celo magisterij, a so bili sedaj na Univerzi za znanost in tehnologijo v Sani vpisani v dodiplomski program islamskih študij. Tisti, ki so prišli v prvi skupini, so pravkar končali prvi letnik, tisti, ki so prišli devet mesecev kasneje, pa so se še posvečali intenzivnemu študiju arabščine, saj kljub predpripravljalnim tečajem na Kitajskem njihovo znanje ni zadostovalo, da bi lahko sledili predavanjem skupaj z lokalnimi študenti. Pot, bivanje in šolanje so za prvo skupino v celoti pokrile donacije nekaj šejkov iz Jemna in Združenih arabskih emirатов, medtem ko je morala druga skupina študij deloma financirati sama, kar so si lahko privoščili zaradi primerljivih ali nižjih stroškov bivanja kot doma, na Kitajskem. Celoten aranžma je bil dogovorjen med predstavniki univerze ter huijevskim muslimanskim profesorjem na Univerzi za mednarodne študije v Xi'anu, ki je rekrutacijo študentov opravil prek lastne aktivistične mreže. Študenti so tako prihajali iz različnih kitajskih provinc, vsem pa je bilo skupno to, da so študirali na kateri od severozahodnih univerz oz. v redkih primerih koranskih/sino-arabskih šol na severo- ali jugozahodu. Zaradi političnih nemirov so vsi študenti že leto kasneje študij prekinili. Nekateri od njih so se po umiritvi razmer nato vrnili v Jemen ter po končanem študiju tam tudi ostali, v upanju na kombiniranje nadaljnega šolanja z razvijanjem gospodarskih dejavnosti, kot so prevajanje in vodenje kitajskih turistov in poslovnežev, izvozno-uvozna trgovina ter pomoč kitajskim podjetjem pri vzpostavljanju poslovanega sodelovanja z Jemnom. Ko pa so se razmere znova zaostrole, so Jemen zapustili. Večinoma so odšli nazaj na Kitajsko in se zaposlili kot učitelji na koranskih ali sino-arabskih šolah ter kot prevajalci.

Ne kitajski ne tuji raziskovalci pa niso opravili sistematičnih, poglobljenih študij huijevskih študentov, ki so od ustanovitve LRK vsaj krajše obdobje preživeli v katerem od islamskih učilišč po svetu, zato ni mogoče natančno presoditi, kakšen vpliv ima to bivanje na posameznike ali huijevske skupnosti, od koder ti ljudje prihajajo ali kamor se vračajo. Jackie Armijo (2005) po pogovorih z verskimi voditelji na Kitajskem in huijevskimi študenti v tujini meni, da njihovo naraščanje ne vpliva na morebitno radikalizacijo islama na Kitajskem. Podobno nakazujejo tudi poti mojih sogovornikov iz Jemna, saj je izkušnja življenja v večinsko muslimanski, arabski družbi večino po eni strani utrdila v njihovi religiozni samozavesti, vendar jih je hkrati opomnila, kako trdno so usidrani v kitajski družbi in kulturi.

Muslimanski huijevski tisk in mediji

Poseben vidik islamskega preporoda je razcvet verskega tiska, kamor prištevam izdajanje prevodov in originalnih del s področja islamske zgodovine in teologije ter izdajanje periodičnih publikacij. Če je v osemdesetih in zgodnjih devetdesetih letih levji delež tovrstne literature na skrivaj prihajal iz tujine bodisi prek Hongkonga v južno Kitajsko ali Pakistana in Centralne Azije na severozahod – uvoz verske literature je namreč zelo strogo nadzorovan – danes središče islamskega tiska – tako uradnega kot nezakonitega – predstavlja na samem začetku monografije omenjena Huijevska avtonomna prefektura Linxia v južnem Gansuju. Na Kitajskem mora vsaka publikacija, ki je izdana uradno (torej z dodeljeno knjižno ali periodično številko) predhodno skozi cenzorski pregled. Številne muslimanske huijevske knjige so izdane v samozaložbi, revije pa kot kot interno gradivo (*neibu ziliao*) registriranih mošej, sino-arabskih šol ali huijevskih civilnodružbenih organizacij, saj je to zakoniti način, da se cenzuri izognejo. Vendar tak način izdaje dovoljuje zgolj interno distribucijo, bodisi brezplačno po pošti bodisi preko osebnih mrež. Pri mnogih knjigah gre pravzaprav za piratske prevode tujih del o Koranu, hadisih, življenju Mohameda ali sodobnih razprav o muslimanski pobožnosti, družbi, pravu in ekonomiji, perzjski in arabski književnosti, izredno zanimanje pa vlada tudi za zgodovino islama in Huijev na Kitajskem, genealogije huijevskih veljakov ter biografije znanih huijevskih in drugih muslimanskih učenjakov iz različnih zgodovinskih obdobj.

Tudi revije in časopisi, ki so v večjem obsegu začeli izhajati šele v devetdesetih letih,⁶⁷ prinašajo članke s sorodno vsebino. Prispevki se osredotočajo predvsem na položaj muslimanov na Kitajskem, vendar poročajo tudi o muslimanih po svetu. Avtorji pišejo tako o ekonomskih težavah, s katerimi se soočajo posamezne skupnosti, kot o uspehih huijevskih poslovnih, o organizaciji verskih dogodkov in kulturnih posvetov in o ekologiji in socialnem varstvu. V njih so razlage verskih doktrin in praks, biografije znanih kitajskih muslimanov, književne kritike in literarne prispevke. Uredniki in pisci, pogosto študenti ali zaposleni aktivisti, za delo praviloma niso plačani, razen v redkih primerih bolj stoječih publikacij, ko za svoj prispevek dobijo manjše nadomestilo. Finančno jih s prostovoljnimi prispevki vzdržujejo bralci ter muslimanska podjetja, v nekaterih primerih pa deloma tudi lokalne podružnice Kitajske islamske organizacije. Donacije prihajajo iz celotne države, ne glede na to, kje publikacije izhajajo. Po podatkih Zhao Guojuna in Ma Guifen (2003: 89) je revija *Kaituo* na letnik prejela 50–60.000 yuanov donacij, časopis *Musilin tongxun* več kot 20.000 yuanov, revija *Gansu musilin* pa 40.000 yuanov donacij in še pomoč Islamske zveze province Gansu. Izračunala sta, da okrog 10.000 ljudi vsako leto podpre kakšno od popularnih muslimanskih periodičnih publikacij, za kar skupaj namenijo več kot milijon yuanov. Njihova podpora je torej odločilnega pomena za obstoj časopisov in revij. Po oceni dobrega poznavalca problematike, vodje Lanzhovske muslimanske knjižnice, kjer spremljajo in hranijo periodične publikacije iz celotne države, in človeka, ki je bil sam udeležen pri nastanku priljubljenega mesečnika *Muslim tongxun* (*Muslimanski obveščevalec*), je stanje kljub velikemu številu naslovov periodičnih publikacij vse prej kot rožnato. Približno polovico vseh publikacij oblasti prepovejo že po nekaj številkah, slabo tretjino jih pestijo finančne težave, petino pa notranji spori, zato je njihovo izhajanje neredno, neredko pa popolnoma izginejo. Tiste, ki so se ohranile skozi daljše časovno obdobje, so *Zhongguo musilin* (uradno glasilo Kitajske islamske organizacije) ter popularne *Musilin tongxun*, *Kaituo*, *Gansu musilin*, *Amin*, *Shanghai musilin*, *Jinan musilin* ter *Yisilan wenhua yanjiu*.

Poleg tiskanih je v zadnjem desetletju in pol značilen eksponenten porast muslimanskih in huijevskih digitalnih medijev, predvsem v obliki spletnih

⁶⁷ V Yang Wenjongovi (2001a) analizi to velja kar za 94 % od naštetih 67 naslovov.

strani, ki so povečini oblikovane kot kombinacija novičarskih portalov, forumov in blogov. Kot je značilno za časopise in revije, tudi številne spletne strani vzniknejo, na kratko zacvetijo in nato nenadoma ugasnejo, predvidoma iz podobnih razlogov – finance, čas, politični pritiski, notranja nesoglasja – kot klasični mediji. Kljub vsemu naj bi do sredine leta 2008 aktivno delovalo med 50 in 60 stabilnih, zanesljivih strani, ki v kitajskem jeziku predstavljajo islam in muslimane (Ho 2010: 68).

Med študenti *Minda*, ki so se redno udeleževali verskih aktivnosti (gl. naslednje poglavje), je bila najpopularnejša stran *Luč islama* (*Yisilan zhi guang*). Ta pionirski kitajski muslimanski portal so leta 1999 postavili v Hongkongu, da bi zapolnili vrzel v dostopnosti verskega gradiva v kitajščini na novih informacijskih in komunikacijskih tehnologijah. Stran je imela najprej le različico v tradicionalnih pismenkah⁶⁸ in je bila namenjena zainteresiranim Hongkonžanom, Tajvancem in diaspori: muslimane naj bi podrobneje poučila o njihovi veri, nemuslimane naj bi informirala in razbijala njihove predsodke o islamu kot agresivni in teroristični religiji.⁶⁹ Nato so odprli še spletno stran v poenostavljenih pismenkah,⁷⁰ katere ciljna publika so muslimani v celinskem delu LRK. Večina vsebine predstavi in razlaga islamske doktrine, zlasti z upoštevanjem vprašanj, s katerimi se muslimani na osebni ali kolektivni ravni soočajo v sodobnem življenju. Kitajsko govoreče bralce seznanja z raznovrstnimi islamski pogledi na različne javne zadeve, poročila o dogodkih v mednarodnem prostoru, ki zadevajo islam in muslimane, pa so prav tako zapisana v obliki komentarjev, in ne preprostih novic.⁷¹ Prav zaradi načina obravnave tematik ter zaradi izjemnega avdio-vizualnega gradiva *Luč islama* ostaja ena najbolj priljubljenih, če ne celo najpopularnejša islamska spletna stran v kitajščini. Vsebina med verzijo v tradicionalnih in verzijo v poenostavljenih pismenkah se deloma razlikuje, saj sta Hongkong in preostali

⁶⁸ www.islam.org.hk

⁶⁹ Iz izjave o poslanstvu, objavljene na angleški različici spletne strani. Poleg te obstaja še vmesnik v urduju, a sta obe strani tako vsebinsko kot oblikovno zelo okrnjeni.

⁷⁰ www.norislam.com

⁷¹ Na primer: v času pisanja tega podpoglavja sta bila med zadnjimi prispevki razprava o islamskih pogledih na istospolnost ter komentar na vzpon Pegide v Nemčiji.

(»celinski«) del Kitajske pod različnim upravno-političnim sistemom, zato je opredeljevanje občutljivih tem drugačno.⁷²

Med mojimi sogovorniki v Lanzhouu je bil izjemno obiskan tudi portal *Zhong mu wang* (Kitajska muslimanska mreža)⁷³ z nadvse raznovrstno in vsestransko vsebino, ki ga je postavil eden izmed lanzhovskih aktivistov. Čeprav poroča o dogodkih s celotne Kitajske in muslimanskega sveta, so novice o muslimanskih skupnostih na severozahodu še posebej izčrpne, saj zanj piše razvejena mreža sodelavcev, ki se v veliki meri poznajo med seboj; če ne osebno, pa vsaj po imenu. Zanimiv je tudi pripadajoči forum, ki je razdeljen na več tematskih področij in poleg verskih vsebin med drugim daje prostor virtualni tržnici ter ženitni posredovalnici. Tretja odmevna stran – še posebej med študenti in dijaki sino-arabskih šol – je bila *Okno islama* (*Yisilan zhi chuang*),⁷⁴ ki je zasnovana kot neke vrste priročnik o islamskih naukih in praksah, saj sistematično obravnava posamezne teme ter njihove vidike obdela skozi izčrpne reference v koranskih *surah* in *hadisih*, omogoča pa tudi dodajanje in nalaganje zvočnih posnetkov recitacij Korana, hvalnic Alaha, slušnega tečaja za samoučenje arabščine in podobnih veroučnih materialov ter forumske razprave. Čeprav je grafična podoba strani še danes enostavna in nič kaj privlačna, je spletna stran redno posodabljana, medtem ko forum ni več dostopen. Ukinjena je bila tudi posvetovalnica na forumu *Yi guang wang* (*Mreža luč islama*),⁷⁵ kjer so mladi lahko imamu zastavljali vprašanja o svojih težavah, medtem ko običajni del foruma še deluje. Prostor huijevskih digitalnih medijev se je v zadnjih letih razširil še na mikrobloge, npr. na znano platformo Weibo, izmenjava novic, mnenj in napovednikov pa poteka po zdaj že veteranskem programu za izmenjavo sporočil Tenacent QQ ter v novejšem času prek programa Weixin (ali WeChat – kitajski odgovor na Skype).

Tako tiskani kot elektronski medij so zagotovo eden pomembnih mehanizmov oblikovanja predstav o pripadnosti določenim skupnosti(m) (prim. Anderson 1998). Skozi svoja poročila o vsakdanu in prazničnih ritualih,

⁷² Strani imata različni domeni, zato lahko oblasti po potrebi blokirajo dostop do hongkonške.

⁷³ <http://www.2muslim.com/>

⁷⁴ <http://www.yich.org/>

⁷⁵ <http://www.noorislam.org/forum.php>

skozi zgodbe o zgodovinskih osebnostih in pozive k dobrodelni dejavnosti ustvarjajo občutek deljenja skupne usode, naj bo to s Huiji v drugih delih Kitajske ali z muslimani po svetu. To velja tako za uspešne medije kot v manjšem obsegu za tiste, ki imajo zaradi omejene cirkulacije in nerednosti izdajanja manjši doseg. Razcvet huijevskih muslimanskih medijev je torej po eni strani posledica verskega vrenja, ki ga omogočajo naraščajoča premožnost, dostopnost potovanj, razvoj informacijskih in komunikacijskih tehnologij ter vse večja pismenost v njih, po drugi strani pa to vrenje še dodatno spodbuja in ga v trenutni obliki brez njega sploh ne bi moglo biti.

Huijevske in muslimanske civilnodružbene iniciative

Tesno povezane z mrežami aktivistov zbranih okoli huijevskih muslimanskih medijev so tudi različne civilnodružbene iniciative, saj časopisi, revije in spletni portali promovirajo in podpirajo vrsto družbeno koristnih dejavnosti, kot so zbiranje finančne in materialne pomoči za revne, sheme štipendiranja ruralnih in migrantskih otrok, zlasti deklet, razvojni in okoljski projekti ter družabna srečanja, literarni natečaji in posveti o dediščini, razvojnih težavah in potrebah, kjer skušajo zblížiti ljudi iz različnih socialnih in poklicnih okolij. Zaradi svoje široko zasnovane dejavnosti delujejo zelo povezovalno in so popularne tako med mladimi kot starimi. Skupaj s huijevskimi mediji iniciative ustvarjajo nov družbeni prostor, kjer se, podobno kot med drugimi muslimani po svetu, razvijajo razprave o javnem dobrem in poteh do njega (prim. Salvatore in Eickelman 2004), čeprav referenčni okviri ostajajo omejeni na Huije in muslimane, z redkimi komentarji in mnenji o življenju v kitajski državi na splošno.

Tovrstne dejavnosti se – podobno kot mediji – financirajo iz donacij posameznikov in podjetij, občasno tudi iz tujine, vse pogosteje pa se izvajalci prijavljajo na projektne razpise (zlasti mednarodnih) fundacij in organizacij. Če je za osemdeseta leta 20. stoletja veljalo, da so dobrodelne aktivnosti potekale predvsem okoli mošej ter se osredotočale na najbližje pomoči potrebne – pač v obliki tradicionalne skrbi za šibke člane skupnosti skozi dajanje *zakata* kot enega osnovnih stebrov vere, so z razcvetom aktivizma ter gospodarskimi uspehi manjših in večjih podjetij postopoma pridobivale vse bolj organizirano in razvejeno obliko. Imami, nižji kadri in uspešni lokalni poslovneži so se pričeli

povezovati v neformalne mreže in nekatere od njih so prerasle tudi v uradno registrirane organizacije. Te so imele zaradi lažje registracije in manjšega nadzora v zgodnejših letih pogosto obliko podjetij, kasneje so se organizirale kot nevladne, neprofitne organizacije (*shehui tuanti* oz. *shehui zuzhi*), pred kratkim pa je – z ureditvijo zakonodaje – postala možna tudi oblika dobrodelne organizacije (*gongyi zuzhi*).

En zgodnejših primerov je bilo *Lanzhovsko društvo za spodbujanje muslimanske kulture in izobraževanja* (*Lanzhou muslim wenhua jiaoyu cujinhui*). Leta 1995 ga je ustanovila skupina sošolcev, ki so konec osemdesetih skupaj študirali na Islamski univerzi v Islamabadu. Po vrnitvi domov so začutili potrebo, da se aktivneje spopadejo z revščino, ki še danes tare številne huijevske, dongxianške, salarske in baoanske vasi na severozahodu. Pot iz nje so videli v spodbujanju šolanja otrok in opismenjevanja odraslih skozi različne oblike izobraževanja, ki bi vrednost priznavale tudi verskemu znanju in tako vlivale samozaupanje marginaliziranim skupnostim in posameznikom. Hkrati so si za nalogo postavili k sodelovanju pritegniti vse večje število huijevskih podjetnikov, ki tudi sami pogosto niso imeli kaj veliko ne verske ne sekularne izobrazbe. Poleg teh so želeli prepričati tudi različne huijevske intelektualce, da je njihova verska in državljanska dolžnost, da pomagajo svojim sovernikom in sonarodnjakom. Kot sredstvo ozaveščanja so leta 1999 ustanovili že omenjeni mesečnik *Muslimanski poročevalec* (*Muslim tongxun*), ki je med drugim prinašal reportaže o težkem življenju muslimanskega kmečkega prebivalstva in ilegalnih ruralnih migrantov v mestih ter o različnih akcijah, s katerimi so jim skušali pomagati. Zgodbe so dopolnjevale pripovedi o primerih dobre prakse z različnih koncev Kitajske. Istega leta so prvič pripravili program »1 + 1 študijska podpora (1 + 1 *zhuxue*)«, kjer je posamezni donator podprl šolanje otroka ali mladostnika na celotni stopnji. Štiri leta kasneje so program razširili na »1 + n študijska podpora«, kar je pomenilo, da je donator financiral šolanje več posameznikom. Po informacijah enega od članov je v prvih desetih letih v tej shemi podporo prejelo okoli 250 mladih, pretežno univerzitetnih študentov, še veliko več pa jih je prejelo manjše, enkratne donacije.

Mesečnik se je torej izkazal za nadvse učinkovito sredstvo motiviranja in mobiliziranja prostovoljcev in donatorjev, ki so sodelovali tudi pri drugih občasnih akcijah, na primer pri zbiranju oblačil in denarja za sirote, pomoči

ob naravnih nesrečah, pa tudi ob bolj veselih priložnostih, kot so bila kulturna srečanja, zmenkarije⁷⁶ in podobno. Društvo je bilo izjemno aktivno približno deset let, potem pa je zaradi notranjega spora, povezanega z upravljanjem in financami, njegova dejavnost začela postopoma zamirati. *Muslimanski poročevalec* je prešel neposredno pod lanzhovsko pisarno Kitajske islamske zveze. Digitalne vsebine sedaj objavlja na podstrani državnega *Gansujskega dnevnika* (*Gansu Ribao*), po vsebini pa se je odmaknil od majhnih, lokalnih zgodb ter zdaj promovira interese države.⁷⁷

Leta 2009 je bila zato ustanovljena nevladna organizacija s podobnim imenom in enakim namenom: *Društvo za spodbujanje manjšinske kulture in izobraževanja v provinci Gansu* (*Gansu sheng shaoshu minzu wenhua jiaoyu cujinhui*). Eden od aktivistov, ki je kot soustanovitelj sodeloval pri obeh društvih, mi je pojasnil, da je tudi program novega prvenstveno namenjen pripadnikom muslimanskih manjšin, ki živijo v vzhodnem in južnem Gansuju, vendar so zaradi povečane občutljivosti islama in religije na splošno raje izbrali nevtralnejšo referenco. Dejavnosti društva obsegajo gradnjo in opremljanje ruralnih zdravstvenih klinik, skrb za sirote in doniranje hrane revnim vasem (zlasti v času ramadana), gradnjo vodnjakov in druge infrastrukture za oskrbo s pitno vodo, toda glavni fokus društva je, kot pove ime, promoviranje izobraževanja, finančna pomoč učencem, dijakom in študentom iz revnih družin ter gradnja ali izboljšava potrebne infrastrukture, recimo z obnovo šolskih prostorov ali nakupom koles za učitelje v ruralnih šolah. Ob ustanovitveni slovesnosti, ki so se je udeležili predstavniki huijevskih elit – kadri, različni strokovnjaki, podjetniki in tudi imami, so tako skupini 66 univerzitetnih študentov podarili letno štipendijo v višini 2000 yuanov, enak znesek pa so namenili tudi vsakemu od desetih magistrskih in doktorskih študentov v okviru programa *Bodoče elite* (*Weilai jingying*) (GSMWJC n.d.).

⁷⁶ Zaradi porasta študijskih in delovnih migracij ter prenove mest, ki so vodile v drobljenje tradicionalnih huijevskih mestnih sosesk, je po pripovedovanju iskanje primerne partnerja za številne stare in nove prebivalce postajalo vse težje. O podobnih skrbih v primeru huijevskih študentov v Yunnanu poroča tudi Nara (2013b).

⁷⁷ Na primer: številka, ki je izšla julija 2014 in je zadnja elektronsko dostopna izdaja, na naslovnici prinaša sliko Xi Jinpinga in poročilo o njegovem govoru ob delovnem sestanku centralnega komiteja o Xinjangu, drugo stran v celoti posveča patriotizmu, četrto radikalizmu, prinaša intervju s predsednikom Kitajske islamske zveze itd. (<http://dev.gansudaily.com.cn/>)

Podoben cilj razvijanja huijevskih in muslimanskih elit ima tudi enoletni tečaj arabščine za univerzitarne diplomante, ki jim društvo nato pomaga pri organiziranju študija v tujini. V oglasu na spletnem portalu *Kitajska muslimanska mreža*, ki k prijavi vabi nove kandidate, piše, da so od ustanovitve do poletja 2015 tja poslali že več kot 70 študentov, predvsem v Jordanijo in Savdsko Arabijo. Prvi od njih so zdaj že našli zaposlitev v šolah in podjetjih na Kitajskem in na Bližnjem vzhodu (Guangming 2015). Izhajajoč iz lastne izkušnje, ko je bivanje v muslimanskih državah razvilo ali poglobilo njihov čut odgovornosti za dobrobit svojih sovornikov, skušajo aktivisti vzgojiti in namnožiti svoje naslednike. Po besedah zgornjega sogovornika se namreč vsi zavedajo, da »množic ni mogoče potegniti iz revščine brez povečanja števila družbeno odgovornih izobražencev in uspešnih podjetnikov, saj bodo prav ti morali nositi največji del bremena, če ne že finančno, pa zagotovo organizacijsko«. Za zdaj glavnino sredstev za večje projekte pridobijo od fundacij iz Jordanije, Združenih arabskih Emiratov in Kuvajta, za manjše pa od domačih donatorjev, vendar si prizadevajo, da bi delež slednjih dolgoročno narasel. Posebno pozornost zato namenjajo tudi promoviranju doniranja in prostovoljstva med običajnimi muslimani v mestih. Podobne programe imajo tudi druge muslimanske filantropske organizacije v širši regiji, na primer leta 2004 ustanovljeno *Društvo za pomoč qinghaijskih Huijev in Salarov* (Qinghai Huizu Salazu jiuzhuhui) ali *Dobrodelna organizacija lanzhovskih muslimanskih žensk* (Lanzhou muslim funü cishanhui), ki deluje od leta 2007 – oba kot zgledna primera muslimanske civilnodružbene dobrodelnosti na svoji spletni strani navaja Kitajska islamska zveza, pri čemer pa poudarja tiste vidike njenega delovanja, ki presegajo narodnostne ločnice ali provincijske meje (ZYX 2012).

Podobno kot Wu Keping (2015) ugotavlja za protestantske in budistične človekoljubne organizacije, se tudi pri muslimanskih lahko opazita vedno večja birokratizacija in profesionalizacija. Ta je do določene mere spontana posledica širjenja njihovega delovanja, po drugi pa odgovor vse bolj izdelanih zahtev države po transparentnem računovodstvu. Medtem ko je za vernike in donatorje večinoma dovolj javna objava imen in zneskov ali potrdilo o prejeti donaciji, način državnega delovanja, ki v zadnjih letih sicer spodbuja dobrodelne dejavnosti verskih skupnosti, prinaša tudi nove oblike nadzora nad administracijo in financami tovrstnih organizacij. Muslimanske

dobrodelne ali neprofitne organizacije tako vedno pogosteje zaposlujejo ljudi, ki se nato specializirajo za različne vidike projektnega menedžmenta, čeprav veliko najvplivnejših članov delo še vedno opravlja prostovoljno ali za manjšo denarno nagrado. Med redno zaposlenimi se največkrat najdejo maturanti sino-arabskih šol ali diplomanti madras, v zadnjem času pa tudi univerzitetni diplomanti, ki so se že med študijem udejstvovali v dogodkih in prostovoljnih dejavnostih različnih muslimanskih civilnodružbenih iniciativ. Mlada ženska, ki sem jo poznala še s terenskega dela na *Minda*, nato pa sem jo ob obisku jeseni 2010 znova srečala med organizatorji posveta o problematiki muslimanskih žensk na severozahodu, se je za to sicer bolj skromno plačano službo odločila, ker ji v dveh mesecih po diplomi ni uspelo najti boljše zaposlitve, kjer bi lahko obdržala ruto, »poleg tega pa je to delo bolj dinamično in zanimivo kot prelaganje papirjev v kakšni pisarni in še pomagam lahko tistim, ki so zares v stiski«.

Del aktivističnih prizadevanj v Lanzhouu predstavlja tudi muslimanska knjižnica (*Lanzhou muslim tushuguan*), ki so jo ustanovili leta 1998 in je registrirana kot civilnodružbena organizacija (*minjian zuzhi*), ki je v samem središču mesta. Prvotno je knjižnico gostila mošeja na drugi strani Rumene reke, a so se morali zaradi nesporazumov z vodstvom glede upravljanja preseliti. Novi prostori so bili v lasti njihove mecenke, znane lanzhovske muslimanske poslovne ženske in *hadžinje*, zato najemnine niso plačevali. Tekoče mesečne stroške, ki so znašali okoli 200 yuanov, so pokrili iz donacij. Osnovni fond knjig jim je podaril drugi znani muslimanski poslovnež, nato pa se je njihovo število povečevalo skozi knjižne in denarne donacije. Za nakup knjig so zbrali 10.000 yuanov na leto. Vodja knjižnice je bil še posebej ponosen na zbirko Koranov v različnih svetovnih jezikih, ki jim jih s *hadža* prinašajo romarji. Delo je opravljal prostovoljno ob redni službi, dve drugi uslužbenki pa sta za svoje delo dobivali majhno plačilo, za katero sta vsak mesec v obliki rednih donacij prispevala dva premožna lanzhovska muslimana.

Velika soba, kjer so stale knjižne police in je služila kot čitalnica, je bila okusno in udobno urejena, vendar je v času mojega bivanja v Lanzhouu pogosto samevala. Knjižnica je primerna za raziskovalce in običajne bralce, saj hrani tako znanstvene kot poljudne knjige, tako akademske kot popularne revije, a sem bila v urah, ki sem jih tam preždel, velikokrat edina obiskovalka. »Tam čez reko je bilo drugače,« se mi je potožil vodja in nadaljeval:

Čeprav smo imeli manj prostora, je bilo vedno polno ljudi. Bili smo zraven mošeje, zato se je vedno kdo spotoma oglasil. Pogosto smo prirejali predavanja; kakšen profesor ali študent z vaše *Minda* je povedal kaj o islamu ali o zgodovini Huijev ali pa smo imeli goste od drugod. Bilo je odlično. Vedno je prišlo vsaj dvajset ljudi; včasih se sploh nismo imeli kam dati. Tu imamo dovolj prostora, ampak ne moremo več prirejati takih aktivnosti. Sedaj smo civilnodružbena organizacija in smo bolj pod nadzorom. Če bi sem prihajalo toliko ljudi, bi nam knjižnico lahko zaprli. V bistvu bi morali za vsak dogodek vedno znova zaprositi za dovoljenje. To je enostavno preveč naporno.

Primer knjižnice kaže na občutljivost religije in verskih aktivnosti ter na ranljiv položaj civilnodružbenih organizacij. Dokler je delovala znotraj mošeje, torej v sistemu pod nadzorom Kitajske islamske zveze, so bile dejavnosti, ki jih je knjižnica prirejala, nevpadljive. Razložili so jih lahko kot del običajnih aktivnosti znotraj uradno priznane verske ustanove. Ko je knjižnica postala samostojna civilnodružbena organizacija, je postala predmet regulacije drugih državnih organov, ki so njen namen in obseg njenega delovanja videli z bistveno drugačnega zornega kota. Tako so popolnoma enake aktivnosti naenkrat postale vprašljive. Podobno kot situacija podtalne cerkve Shouwang, ki sem jo predstavila v prejšnjem poglavju, tudi ta primer lepo osvetli, kako protislovna je država v svojem reguliranju religije: dejavnosti pogosto niso problematične zaradi svoje vsebine, ampak zaradi institucionalnega okvira, v katerem potekajo ali, kot kaže primerjava Huijev in Ujgurov (Veselič 2011), zaradi tega, kdo jih izvaja.

Romanje v Meko

Zadnji vidik sodobnega islamskega preporoda, ki bi ga rada omenila, je skokovit porast tistih, ki se odpravijo na *hadž*. Romanje v Meko ali *hadž* je eden od petih stebrov islama, kar pomeni, da je zapovedana dolžnost vsakega muslimana, ki mu finančna situacija in zdravje dopuščata pot. Do sredine 20. stoletja so se romarji tja praviloma odpravljali neorganizirano in v omejenem številu, trenutno pa je (v nasprotju s situacijo pred nekaj leti) kitajskim državljanom romanje dovoljeno samo v okviru skupin, ki jih organizira Kitajska islamska zveza. Ta je prvo skupino ljudi na *hadž* peljala že leta 1955, a je bila nato dejavnost v času kulturne revolucije prekinjena do leta 1985. Dokler leta

1989 Kitajska islamska zveza ni uvedla neposrednih čarterskih letov in dokler leta 1990 Kitajska in Savdska Arabija nista vzpostavili diplomatskih stikov, je bilo potovanje dolgo in naporno. Od takrat pa število ljudi, ki se vsako leto odpravijo na romanje, strmo narašča.

Po Pravilniku o verskih zadevah (2004) lahko potovanje organizira samo Kitajska islamska zveza oziroma njene regionalne podružnice, vendar so številni odhajali v Meko v lastni režiji, dokler nista jeseni leta 2007, ko sta Kitajska islamska zveza in savdsko ministrstvo za *hadž* na zahtevo LRK podpisala sporazum, ki pridobitev vizuma omogoča le romarjem, ki se na *hadž* odpravijo s Kitajsko islamsko zvezo. Kitajska država ukrep opravičuje z izgovorom, da Savdska Arabija omejuje število romarjev iz vsake države (ZYX 2007). To sicer drži, ampak 14.582 ljudi, kolikor se jih je v Meko odpravilo leta 2015 (Xinhua 2015), še zdaleč ne dosega savdskih kvot.

Nova pravila (Merila *hadž* 2006) predvidevajo, da se kandidat za romanje lahko prijavi samo tam, kjer ima stalno prebivališče. Ob tem mora predložiti potrdilo o zdravju in o tem, da ima na bančnem računu več kot 25.000 yuanov. Registracija interesentov se konča 75 dni pred začetkom ramadana, glede na število prijavljenih nato lokalne podružnice Kitajske islamske zveze centralo zaprosijo za kvote, ki jih mora potrditi tudi Državni urad za verske zadeve. Celotna organizacija in določitev cene je v pristojnosti Kitajske islamske zveze (Merila *hadž* 2006). V zadnjih letih je cena aranžmaja, ki vključuje prevoz, nastanitev in hrano, ureditev vizuma ter spremstvo prevajalcev in zdravnikov, znašala med 30.000 in 35.000 yuanov (China Daily 2008; Wu in Yang 2006).

Poleg duhovnega je eden najpomembnejših vidikov romanja prav utelešenje, fizična materializacija *umme*, globalne skupnosti muslimanov. *Hadžiji*, s katerimi sem se imela priložnost pogovarjati, so mi z navdušenjem pripovedovali, od kod so bili romarji, ki so jih srečali, in kako so se po oblačilih in fizičnem videzu ter nekaterih navadah razlikovali med seboj. Opažanja so bila zelo površinska, saj za romarje v organiziranih skupinah, zlasti v primeru kitajskih, ki pogosto ne govorijo nobenega tujega jezika, velja, da je njihovo gibanje skrbno vodeno in da so njihove interakcije omejene predvsem na sonarodnjake. Kljub omejenim možnostim komuniciranja pa že pogled na pisano množico obrazov in zven melodij neznanih jezikov zbuja občutek o veličini islama in medsebojni povezanosti vseh muslimanov na svetu.

Islam na Kitajskem: Stari vzorci, novi trendi

Sodobni kitajski zgodovinarji in religiologi (tako huijevski kot nehuijevski) sicer ne enačijo zgodovine islama na Kitajskem z zgodovino Huijev, saj v svojih pregledih navadno, čeravno v zelo majhnem obsegu, obravnavajo tudi islamske prakse drugih narodnosti, vendar je iz njihovih del jasno razvidno, da je pod to oznako mišljen predvsem islam v tako imenovani notranji Kitajski (*neidi*). Po drugi strani vse zgodovine huijevske narodnosti pričnejo svojo pripoved s prihodom islama na Kitajsko ter jo nadaljujejo kot sosledje dogodkov in procesov, ki so nujno in logično privedli do nastanka *Hui minzu*.

Takšen pristop je zmoten in služi predvsem za utemeljevanje političnih projektov in interesov, saj se je etnična oziroma narodnostna identiteta (*Hui minzu*) kot dominantna shema, skozi katero Huiji razlagajo svojo preteklost, prvič pojavila šele ob prehodu iz cesarstva v republiko, nato pa še ob ustanovitvi Ljudske republike, torej v obdobjih, ko je *minzu* v svojih raznovrstnih pomenih naroda in narodnosti postal ključna kategorija vključevanja v kitajsko politično tvorbo. Kot opozarja Zvi Ben-Dor Benite (2004: 87), »različnih trenutkov zgodovinske samokonstrukcije kitajskih muslimanov ne moremo brati kot teleološke naracije, ki vodi k pojavu 'paradigme *minzuja*'. Prej jih je treba razumeti kot različne odgovore na vprašanje: kaj pomeni biti kitajski musliman?« Kratek zgodovinski oris islamskih tokov na Kitajskem, ki sledi, zato ni zasnovan kot naštevanje nauk, sekt in inovacij, ampak predvsem kot prikaz pomena islama za različne načine, metafore in modalnosti huijevskega pripadanja islamu *in* Kitajski.⁷⁸

Čeprav tako kot večina drugih muslimanov na Kitajskem Huiji pripadajo sunitski veji in hanafski pravni šoli,⁷⁹ je med njimi velika raznovrstnost verskih prepričanj in praks, ki so posledica reform in gibanj, ki so se oblikovala pod vplivom stikov z osrednjimi območji islamskega sveta v različnih zgodovinskih obdobjih. Joseph Fletcher (1986), ki je preučeval povezave sufijskih redov na Kitajskem s tistimi v srednji Aziji in na Bližnjem vzhodu, vidi zgodovino

⁷⁸ Najboljša prikaza zgodovine islama v ožji Kitajski v evropskih jezikih sta napisala Leslie (1986) in Lipman (1997), v kitajščini pa je avtoritativno delo Ma Tonga (2000a, 2000b).

⁷⁹ Šiitski veji pripadata le dve manjši skupini v Xinjiangu. Tadžiki okoli mesta Kashgar so izmailci, skupina Ujgurov v okrožju Shache jugovzhodno od Kashgarja pa ločini dvanajsterih (Dillon 1996: 42).

islama na Kitajskem (do sredine 20. stoletja) kot plimovanje idejnih izmenjav z zunanjim svetom. Pri tem ločuje med tremi zaporednimi valovi, ki so, potem ko so dosegli vrhunec, začeli izgubljati vpliv zaradi naslednjega vala novih idej. To nakazujejo tudi poimenovanja, ki so vsakemu prihajajočemu gibanju dodala pridevnik *xin* (nov), *xinjiao* (novi nauk), *xinxinjiao* (novi novi nauk), že obstoječe pa preimenovala v *laojiao* (star nauk), kar je seveda pripeljalo do neuporabnosti takšnih nazivov zunaj konkretnih kontekstov njihove rabe (Lipman 1997: 91, op. 72, 220).⁸⁰

Pomembno je poudariti, da ti novi tokovi niso izbrisali starih, marveč so in z njimi še soobstajajo. Pod prvi val islama se tako štejejo začetna stoletja muslimanske prisotnosti na Kitajskem (od sredine 7. stoletja), ko so muslimani zaradi svoje maloštevilnosti, razdrobljenosti in etničnih politik različnih cesarskih dinastij ustvarili mreže med seboj (predvsem zaradi trgovanja) povezanih, a sicer samostojnih in izoliranih verskih skupnosti. Drugi val islama predstavlja prihod sufizma v 17. stoletju, ki je s svojo množico redov in podredov oblikoval popolnoma nove modele verske in družbene organizacije. Tretji val je Kitajsko zajel konec 19. in v prvih desetletjih 20. stoletja, ko so ideje islamskega reformizma in modernizma prodrle tudi med kitajske muslimane.

O prihodu islama oziroma muslimanov na Kitajsko obstaja več pričevanj, ki se pojavljajo v zapisih na stelah in grobovih, ohranjenih v mošejah, ali v grobnih kompleksih na jugovzhodu ter severozahodu Kitajske, od zgodnjih obdobij dinastije Qing pa tudi v knjižni obliki. V bolj ali manj natančno izdelanih pripovedih se pogosto pojavlja motiv preroških sanj, ki se pojavlja tudi v legendah o prihodu budizma na Kitajsko. Cesarja Taizonga iz dinastije Tang v sanjah pred nevarnostjo reši mož, ki po videzu in obleki izgleda nenavadno. Ko se cesar zbudi, svetovalci njegove sanje pojasnijo rekoč, da je cesarstvo v težavah, ki jih lahko premaga le s pomočjo Huijev, muslimanov z zahodnih

⁸⁰ Vendar takšne oznake niso bile nevtralne, saj je v političnem in družbenem redu dinastije Qing oznaka *nov* označevala versko heterodoksnost, to pa je oblast (tudi v primeru daoističnih in budističnih skupin) povezovala z neredom, s konflikti in z uporami. V njenih očeh so novi nauki predstavljali grožnjo družbenemu redu, zato je proti njim pogosto nastopila tudi s silo. V notranjih verskih sporih je tako ena stran večkrat obtožila drugo heterodoksnosti in na ta način skušala državo pridobiti na svojo stran. Tako je bilo na primer tudi v sporu med sufijskima redovima *džahrije* in *hufije*, ki ga omenjam v nadaljevanju.

območij.⁸¹ Cesar zato pošlje odposlance z vabilom oz. prošnjo za pomoč in na Kitajsko s spremstvom prispe ta ali oni Mohamedov sopotnik, ponavadi Saad Waqqas. S cesarjem se zapleteta v diskusijo o modrecih, ki slednjega privede do ugotovitve, da sta konfucijanstvo in islam med seboj združljiva. Motiv zgodbe se v bolj kompleksni obliki pojavi v legendi z naslovom *Huihui yuanlai* (*Izvor Huijev*), ki je bila med Huiji široko razširjena vsaj od leta 1712 in ima več različic (Ben-Dor Benite 2005: 204, op. 96).⁸²

Prvi pomembni vidik teh zgodb je, da se Huiji postavljajo kot potomci prvih prišlekov, torej članov prvotne skupnosti muslimanov v Arabiji, ki so na Kitajsko odšli na Mohamedov ukaz. Drugi pomembni vidik pa je, da so prvi muslimani prispeli na Kitajsko na povabilo cesarja in zaradi zaščite države ter da je ta priznal muslimanski nauk kot enakovreden konfucijanskemu, Mohameda pa kot modreca, enakega Konfuciju. Zgodbe danes vsaj med raziskovalci ne veljajo za zgodovinsko verodostojne (Saad Waqqas ni bil nikoli na Kitajskem), pač pa izpričujejo, kako so Huiji videli sami sebe v obdobjih, ko so nastajale, se spreminjale in bile zapisane v avtoritativni obliki. Legende so tako mešanica elementov iz ustnih tradicij, zapisov na grobovih in stelah v mošejah kakor tudi iz uradnih kitajskih dokumentov in knjig.

Čeprav viri iz dinastije Tang islama ali muslimanov ne obravnavajo kot takih, ampak govorijo o Arabcih (*Dashi*) in Perzijcih (*Bosi*), lahko sklepamo, da so muslimani v resnici prišli na Kitajsko v prvih nekaj desetletjih po *hidžri* (l. 622), in sicer kot politični odposlanci in trgovci. Prihajali so tako po morju kot po kopnem. Tributarne misije, ki so pogosto služile zgolj kot retorična pretveza za trgovsko dejavnost, niso smele ostajati na Kitajskem za daljša obdobja, zato so se mnogi izmed njih po nekaj mesecih vrnili domov. Tisti, ki so ostali, so živeli v posebej za tujce določenih območjih (*fanfang*) prestolnice Chang'an (današnji Xi'an) in velikih mest, kot so Quanzhou, Hangzhou, Kaifeng, Yangzhou in

⁸¹ Izraz »zahodna območja (*xiyu*)« se tukaj nanaša na predele sveta zahodno od kitajske države, predvsem na Arabijo in Perzijo, ime Hui pa na muslimane na splošno. Naj opozorim, da v dinastiji Tang, ko naj bi se ta zgodba dogajala, imena Hui sploh niso uporabljali, zato pa je bil to uveljavljen izraz za muslimane v obdobju, ko je legenda nastala oz. se je široko razširila med siniziranimi muslimani.

⁸² Za več različic ter podrobnejšo analizo legend o prihodu islama na Kitajsko gl. Ben-Dor Benite (2005: 200-212); Broomhall (1910: 62-70); Garnaut (2006a); Lipman (1997: 24-5). Ha (2005) poda kratek pregled kitajskih raziskav zgodbe *Huihui yuanlai*.

Guangzhou, kjer so imeli določeno mero pravne in administrativne avtonomije. Čeprav se niso smeli družiti z lokalnim prebivalstvom, so se nekateri naučili kitajsko, se poročili z domačinkami ali ženskami iz drugih migrantskih skupin in na Kitajskem ostali dalj časa (Lipman 1997: 25–6). V dinastiji Tang in do sredine dinastije Song so se muslimani na Kitajskem videli kot obiskovalci in začasni prebivalci, ki so prišli z namenom trgovanja. Konec 12. stoletja pa so nekateri muslimani tam živeli že več generacij in v dinastiji južni Song so jim priznali poseben status. *Tusheng fanke* (domorodni/avtohtoni tujci) ali *wushi fanke* (tujci pete generacije) so se lahko poročali z lokalnim prebivalstvom ter v pristaniških mestih kupovali zemljo za mošeje in pokopališča. Plačevali so davke in prejemali uradne nazive (Lipman 1997: 29–30).

Dinastija Yuan, ki so jo ustanovili mongolski osvajalci, predstavlja obdobje številne in trajne naselitve muslimanov po celotni Kitajski. To je tudi čas, ko se zanje uveljavi ime Huihui, zato kitajski zgodovinarji zasnitek etnogeneze Huijev kot *minzuja* postavljajo prav v ta trenutek. Pod Mongoli so najprej kot del vojaške in nato upravne sile prihajali vojaki, trgovci, obrtniki, znanstveniki, kmetje, uradniki iz srednje in zahodne Azije, ki so bili večinoma muslimani. Kot del birokratskega sistema, imenovanega *semu guan* (uradniki različnih kategorij), so se razselili po celotni Kitajski in s tem postali znani tudi širšim množicam prebivalstva, čeprav to seveda ni pomenilo boljšega (ali sploh kakršnegakoli) razumevanja islama. Čeprav jih je večina tam ostala ter se naučila kitajščine (nekateri so postali tudi konfucijanski učenjaki), so še naprej bivali v strnjenih naselbinah. Zaradi svojega privilegiranega političnega in ekonomskega statusa se je v tem času spremenila tudi njihova javna podoba. Če je odnos večinskega prebivalstva do muslimanov pred tem sledil običajnemu principu razmerja med civiliziranimi Nami in bolj ali manj barbarskimi Drugimi, so sedaj v besedilih kitajskih avtorjev konkretni huijevski posamezniki in Huiji na splošno opisani kot kruti, skorumpirani, necivilizirani, brez kanca moralnosti, spodobnosti in osebne higiene. Jonathan Lipman (1997: 37) poudari, »da je to prvič, a ne tudi zadnjič na Kitajskem, ko so muslimani predstavljeni kot nepopravljivo drugi, ne v jeziku konfucijanske dobrohotnosti do manjvrednih bitij, pač pa v diskurzu čistega rasizma«. Ironično je, da je taka »oblika razlikovanja – niti malo ne morejo biti taki kot mi, saj so nezmožni *wenhua* (knjižne kulture) – postala pogostejša, ko so muslimani postali bolj akulturirani v kitajsko okolje« (Lipman 1997: 37).

Na sredini 14. stoletja, ki jo je zaznamovalo nasilje in brezvladje propada dinastije Yuan, so se muslimani pridružili lokalnim obrambnim enotam, nekateri pa so se borili tudi z uporniki, ki so po zmagi ustanovili dinastijo Ming. Odnos nove dinastije do njih zato ni bil enoznačen in se je razlikoval glede na kontekste lokalnih izkušenj. Cesarji so muslimane zaposlovali na visokih uradniških mestih, zlasti na področju znanosti. Po drugi strani so njim in drugim tujcem prepovedali medsebojno poročanje, izvzemši primere, ko zaradi svojega splošnega »čudnega in odurnega« videza ne bi našli kitajskega partnerja, ki bi se bil pripravljen z njimi poročiti (Lipman 1997: 41). Izvor nezaupanja je bil predvsem v strahu pred centralnoazijskimi ljudstvi, s katerimi so imeli muslimani na Kitajskem trgovske in verske vezi. Po eni strani so v zgodnjem obdobju dinastije Ming tako že skušali omejevati njihove stike z zahodom Azije, po drugi pa je bilo to tudi obdobje velikih morskih popotovanj evnuha Zheng Heja. Ta admiral huijevskega rodu je večkrat preplul Južno kitajsko morje, Indijski ocean ter dosegel celo Rdeče morje in vzhodno obalo Afrike. Njegova poročila so pričala o tem, kako razširjen je islam – ali v takratni govorici – religija Huihuijev. Ko je nato sredi 15. stoletja dinastija Ming skoraj popolnoma omejila zunanjo trgovino (položaj, ki je trajal do 19. stoletja, ko so naslednjo dinastijo Qing k odpiranju prisilile zahodne velesile, ki so trkale na njena vrata), so se muslimani še bolj prilagodili življenju na Kitajskem, zlasti v jeziku in materialni kulturi, prevzeli pa so tudi kitajske priimke.⁸³ Njihovo število se je povečevalo s porokami⁸⁴ in posvojitvami kitajskih otrok ter v manjši meri s spreobračanjem Kitajcev, ki so si s tem povečali možnosti za uspeh v trgovskih aktivnostih, saj so bile te v nekaterih delih kitajske popolnoma pod nadzorom Huijev (Dillon 1996).

⁸³ Nekateri priimki so med muslimani zelo pogosti, saj so nastali iz pokitajčenih arabskih in drugih tujih imen (na primer Ma iz Muhamed, Hu iz Hussein, Ha iz Hassan, Sai iz Said, saj so kitajski priimki razen redkih izjem enozložni). Ljudsko reklo pravi v rimi: *Shi ge Huihui jiu ge Ma, lingwai hai you Sha, La, Ha* (od desetih Huijev se jih devet piše Ma, preostali priimki pa so še Sha, La in Ha). Ujguri drugače od Huijev priimkov še zdaj nimajo, navado, da za svojim imenom dodajo ime očeta, pa uporabljajo tudi v uradnih dokumentih. Huijevske priimke podrobneje analizirata Yang in Yang (1999: 92–99).

⁸⁴ Pri tem je šlo skorajda izključno za poročanje muslimanskih moških s kitajskimi ženskami, ki so, vsaj formalno, sprejele islam. Po islamskih zakonih se muslimanka ne sme poročiti z nemuslimanom, zato so bili taki primeri precej redki.

Za verska prepričanja in prakse, ki so jih na Kitajsko prinesli muslimani v teh začetnih, a dolgih stoletjih prihajanja in akulturiranja, ter obliko verske organiziranosti, ki se je uveljavila zaradi specifičnega kitajskega konteksta, se je po prihodu sufizma uveljavilo ime *gedimu*, ki izhaja iz arabske besede *kadim*, kar pomeni star. V kitajščini sta bili zato nekaj časa v rabi izraza *laogu pai* (stara sekta) in *zunlao pai* (sekta, ki spoštuje staro), medtem ko je danes v splošni rabi naziv *laojiao* (ali stari nauk) (Ma 2000a: 88).

Za *gedimu* je značilen sistem organiziranosti skupnosti okoli posamezne mošeje (*jiaofang zhidu*), ki ni podrejena nobeni institucionalizirani avtoriteti. Lokalna mošeja, okoli katere so v strnjeni naselbini ali soseski živeli muslimani, je bila središče verskega in socialnega življenja skupnosti, verski voditelji pa so skupnost predstavljali tudi v stikih z lokalnimi uradniki. Ena mošeja je predstavljala en *jiaofang* (*džemat* – versko občino), ki je lahko obsegala od ducat do nekaj sto gospodinjestev (Ma 2000a: 89). Mošeje so bile v versko-upravnem smislu popolnoma neodvisne, saj so same izbirale svoje verske voditelje, vključno z imami, za katere se je v kitajščini uveljavil že omenjeni izraz *ahong*.

Kleriki, ki so študirali v madrasah na Kitajskem ali v srednji Aziji, so tako potovali od ene do druge skupnosti in na njihovo povabilo zasedli položaje verskih voditeljev in sodnikov. Čeprav so bili spoštovani, niso bili nujno trajni člani skupnosti, saj je bil njihov mandat časovno omejen na dve, štiri, ali šest let (Ma 2000a: 90–1).⁸⁵ Ta sistem organizacije v obliki neodvisnih mošej z ločenim verskim in laičnim vodstvom, pri katerem je skupnost ohranila nadzor nad verskimi zadevami, je v ostrem nasprotju z organiziranostjo sufijskih redov, ki so na Kitajsko prihajali od 17. stoletja naprej.

Med muslimanskimi »zaplatami«, kot je takšno obliko organiziranosti označil Jonathan Lipman (1997), so bili sicer stkani tako trgovski kot verski stiki, občutek povezanosti pa sta dajali tudi raba posebne oblike kitajščine z veliko arabskimi in perzijskimi frazami, imenovane *Huihuihua* (govorica Huijev) ter skupna izkušnja manjšinskega položaja. Vendar so bile samostojne skupnosti, zlasti tiste na jugovzhodu Kitajske, kjer so bile »zaplate« daleč od muslimanske

⁸⁵ Za obsežnejši seznam vseh verskih in upravnih funkcij v mošeji gl. Stöcker-Parnian (2003: 140–46).

srednje Azije ter bolj redko zasejane, bolj občutljive za akulturacijske pritiske mingovskih etničnih in trgovskih politik.



Slika 3: Minaret znotraj kompleksa osrednje pekinške mošeje Niujie, ki pripada šoli gedimu in je zgrajena v značilnem kitajskem slogu (foto: Admir Baltić).

Na upadanje poznavanja arabščine in perzijščine, ki sta bili ključni za pridobivanje islamskega znanja, so se skupnosti na severozahodu odzvale z reformo verskega pouka in sistematizacijo islamskega predmetnika. Za začetnika formalizacije islamskega izobraževanja, za katerega se je uveljavilo ime *jingtang jiaoyu* (šolanje v dvorani kanonov, tj. v mošiji), velja med kitajskimi učenjaki Hu Dengzhou (1522–1597) iz province Shaanxi (Ma 2000a: 92). Huja je o slabem stanju islama na Kitajskem prepričalo romanje v Meko, reforme v predmetniku in reguliranje financiranja verskih učencev, ki jih je uvedel, pa so se razširile po celotni državi. Jonathan Lipman (1997: 50) ugotavlja, da je bila glavna inovacija reformatorjev glede vsebine verskega

šolanja v relativno nizkih pričakovanjih glede znanja arabščine in perzijsčine. Čeprav so verske tekste še vedno brali v izvirni arabski pisavi, so jih pričeli izgovarjati s kitajskimi fonetičnimi približki. Iz tistega obdobja sicer ni besedil, kjer bi bila taka transliteracija zapisana (navsezadnje večina muslimanov na severozahodu ni bila pismena v kitajščini), zato pa je metoda reprezentacije arabščine s kitajskimi pismenkami zelo razširjena danes. Knjižice z nekaterimi najbolj znanimi koranskimi surami, ki služijo kot prvi učbeniki pri verskem pouku, imajo tako poleg izvirnega arabskega besedila vedno tudi kitajsko fonetično transkripcijo. Kitajski tekst sam po sebi seveda nima nobenega pomena, posamezne arabske besede pa so zaradi narave kitajskega jezika, ko lahko več pismenk izgovorimo enako, predstavljene z različnimi kombinacijami pismenk. Druga fonetično-ortografska iznajdba kitajskih muslimanov pa je (verjetno prvi) abecedni zapis kitajskega jezika, ki temelji na osnovi arabskih črk. Ta sistem, imenovan *xiaoerjin*, je muslimanom omogočil, da so jezik, ki so ga govorili, a v njem niso bili pismeni, zapisali s pisavo, ki so jo poznali. Če se je izgovarjanje oziroma zapisovanje arabščine s kitajskimi zlogi razširilo povsod, je *xiaoerjin* ostal omejen samo na severozahod, kjer je v rabi še danes, četudi ga obvladajo le redki.⁸⁶

Kot sem že omenila, so se skupnosti v jugovzhodni Kitajski še posebej kulturno približale večinskemu prebivalstvu, zato ni presenetljivo, da so se konec dinastije Ming in v zgodnjem obdobju dinastije Qing prav ob spodnjem toku Dolge reke ter v vzhodni provinci Shandong razvili centri t. i. muslimanskih literatov (*Hui ru*) – izobražencev, ki so se prepoznavali tako kot muslimani kot konfucijanski učenjaki (Ben-Dor Benite 2005: 66). Odlično izobraženi v islamskih tekstih in neokonfucijanskih klasikih ter z dobrim znanjem arabščine in perzijsčine so v letih med 1630 in 1780 (vrhunec je bil v prvih 100 letih) ustvarili množico prevodov arabskih in perzijskih tekstov, slovarjev, slovníc in jezikovnih razprav o perzijskem in arabskem jeziku, komentarjev pomembnih islamskih tekstov ter izvirnih filozofskih del o ključnih konceptih Korana in *hadisov*. Ta korpus besedil je postal znan pod imenom *Han kitab*, pri čemer že

⁸⁶ V eni od lanzhovskih mošej sem imela tako priložnost videti več kot 100 let star izvod Korana, kjer so bili ob robovih zapisani komentarji v *xiaoerjinu*. Knjiga je bila še v uporabi. Poleg verskih tekstov so v *xiaoerjinu* ohranjena tudi nekatera pisma in zgodovinska poročila iz 19. in začetka 20. stoletja, ki govorijo o verskih uporih (Hu Long, ustna komunikacija). Razvozlanje besedil v *xiaoerjinu* je posebej zahtevno, saj so zapisana v danes arhaičnih lokalnih dialektih.

ime nakazuje značaj tekstov. Sestavljeno je namreč iz kitajske besede *Han*, ki pomeni Hane/Kitajce oz. kitajščino, ter arabske besede za knjigo (*kitab*).

Nameni avtorjev *Han kitaba* niso bili vedno enaki. Nekateri so želeli s čim vernejšimi prevodi omogočiti dostop do besedil svojim sovernikom, ki so znali le še kitajsko, spet drugi so v prevode vključevali tudi lastne misli in komentarje. Trije najpomembnejši avtorji Wang Daiyu, Ma Zhu in Liu Zhi pa so napisali popolnoma izvirna dela, v katerih so osnove in bistvo islama razložili z neokonfucijanskimi koncepti in s tem pokazali, da sta nauk, ki je služil kot dominantna državna ideologija, in islam kompatibilna.⁸⁷ Kot poudarja Zvi Ben-Dor Benite (2005), ki v svoji monografiji skozi analizo pedagoških mrež ter natančno branje nekaterih njihovih del opazuje modalnosti njihove kitajsko-islamske samopercepcije, so se ti muslimanski izobraženci videli v kategoriji literatov, torej državne elite učenjakov. Tako sklepa, ker so svojo učenost oblikovali po enakih vzorcih kot (konfucijanski) literati – skozi sestavljanje genealogij, pridobivanje klasične izobrazbe, oblikovanje pedagoških mrež ter literarno produkcijo v kitajščini. Vsebinsko so seveda pisali o islamu, vendar v jeziku konfucijanskih klasikov, ter tako utrdili skladnost obeh nauk in enakovrednost obeh modrecev – Mohameda in Konfucija. Ben-Dor Benite (2005) še opozarja, da se identitete muslimanskih literatov ne sme interpretirati skozi ideje sinkretizma, prilagajanja ali kompromisa, marveč skozi koncept simultanosti – hkratne pripadnosti islamu in Kitajski.

Prihod sufizma na Kitajsko, vsaj na severozahodu, ni prinesel zgolj novih verskih nauk in praks, ampak je globoko posegel v obliko organizacije prvotnih muslimanskih skupnosti. Kitajski muslimani so zaradi trgovskih povezav s srednjo Azijo ter bivanja muslimanskih popotnikov na Kitajskem v stik s sufizmom gotovo prišli že prej,⁸⁸ vendar se je ta na Kitajskem usidral šele na sredini 17. stoletja. Pogosto imenovan »islamski mysticism«, sufizem poudarja

⁸⁷ Nekaj spisov Wang Daiyuja in Liu Zhija je v angleščino prevedla Sachiko Murata (2000). Za podrobnejšo obravnavo del Liu Zhija gl. Frankel (2011), v slovenščini je o Wang Daiyujevem osrednjem delu pisala Helena Motoh (2013), Roberta Tontini (2011) pa v svojem odličnem članku skoz analizo enega osrednjih besedil *Han kitaba*, delo *Tianfang dianli* (Islamske norme in običaji) premišljuje o razvoju kitajske islamske pravne argumentacije.

⁸⁸ Celo muslimanski literati z vzhodne obale so v svoje prevode in komentarje vključevali nekatere sufjske tekste, vendar jih niso prepoznavali kot novo vejo islama, ampak kot del glavnega toka (Lipman 1997: 74–5, 92, op. 73; Murata 2000).

osebno in kolektivno enost z Bogom. Za doseganje stanja višje verske zavesti sufijski uporabljajo različne prakse – s petjem in ponavljajočim se gibanjem, postom, dihalnimi vajami skušajo doseči trans in neposredni stik z Bogom. Sufizem ni monolitno niti homogeno gibanje, saj so se v različnih zgodovinskih obdobjih in v različnih sociopolitičnih kontekstih pojavile številne različice v tehnikah in naukih, kar je vodilo v oblikovanje sufijskih redov, t. i. *tarik* ali v prevodu »poti« (Lipman 1997: 86–7). Zaradi necentralizirane narave verske avtoritete v islamu so lahko sufijski redovi v središče avtoritete postavljali šejka (kit. *jiaozhu*), to je začetnika reda, in njegove naslednike, ki so imeli posebno versko karizmo (ar. *baraka*), ki jim je dala duhovno in sekularno moč. *Baraka* se je prenašala iz generacije v generacijo skozi duhovno genealogijo (ar. *silsila*) in je bila neločljivo povezana z ustanoviteljem (ter skozi njega s prerokom Mohamedom), njegovimi nasledniki in njihovimi grobovi. Tako so voditelji postali predmet čaščenja in središče brezpogojne lojalnosti. Prav kupolasti grobovi (kit. *gongbei*), kamor privrženci redov romajo po Božji navdih in Božjo milost (skozi posredovanje šejka oziroma svetnika, ki je tam pokopan), so eden najprepoznavnejših znakov prisotnosti muslimanov na določenem območju. Sufijski redovi, ki so se oblikovali v translokalne mreže voditeljev, njihovih učencev in privrženecv, so običajno presegli izključno verski značaj in postali tudi oblika politične in ekonomske organizacije.

Tudi na Kitajskem, kjer so vplivni štirje sufijski redovi (*si da sufei pai*) – *hufija*, *džahrija* (oba pripadata *nakšibandijskem* redu), *kadirija* in *kubravija* –, so ti postali ekonomsko-socialne in religiozno-politične institucije. Zanje se je sčasoma uveljavilo lokalno ime *menhuan*. Beseda najbrž izhaja iz *menhu*, kar pomeni »velika, pomembna družina« ali »družina uradnikov« in označuje »sufijska bratstva, katerih vodstvo ostaja znotraj ene same sorodstvene linije« (Lipman 1997: 70). Čeprav prenos *barake* skozi sorodstveno dedovanje ni neobičajen v muslimanskem svetu, je ta model med kitajskimi muslimani padel na posebej plodna tla, saj se je oblikoval po kitajskem zgledu združene družinske linije oziroma roda (*jiazu*). *Menhuani* so imeli tako premoženje v skupni lasti, ukvarjali so se s trgovino in drugimi gospodarskimi aktivnostmi ter aktivno sodelovali v lokalni politiki (Lipman 1997: 70–71). Postali so močno orodje v rokah lokalnih elit, zato so bili pogosto vir sporov. Veliki redovi so se tako pogosto cepili na manjše *menhuane*, ti pa na še manjše, tako da

shematičen pregled vseh skorajda ni mogoč.⁸⁹ Četudi so shizme na diskurzivni ravni praviloma potekale okoli sporov glede verskih naukov in praks ter upravičenosti duhovnega nasledstva, so bili njihovi vzroki neločljivo povezani s težkim ekonomskim položajem ter z vplivi lokalnega nemuslimanskega prebivalstva in države v času dianstije Qing. Če primerjam sufijske redove na Kitajskem s starejšimi skupnostmi *gedimu*, velja, da so v primeru slednjih mošeje samostojne, verske voditelje izbirajo skupnosti same, povezave med posameznimi skupnostmi pa so v prvi vrsti trgovskega značaja. Sufiji so po drugi strani lojalni šejku, ki je lahko tudi geografsko zelo oddaljen. On je tisti, ki izbira vodje mošej in upravlja skupno premoženje. Različne skupnosti, ki pripadajo istemu redu, so med seboj povezane tudi versko, svetišča in grobni kompleksi pa predstavljajo fizično lokacijo duhovnih mrež (prim. Gladney 1987).

Kot sem že omenila, je sufizem na Kitajsko prodril razmeroma pozno. Za njegovega prinašalca velja *nakšibandijski* hodža Afakh ali po kitajsko Xidayetonglahei (Hidayat Allah), potomec preroka Mohameda v 25. generaciji, ki je v sedemdesetih letih 17. stoletja potoval v Lanzhou, Didao (današnji Taoyuan), Xining in najverjetneje tudi v Hezhou (danes Linxia). *Nakšibandijo*, ki je na Kitajskem daleč najbolj razširjenja, predstavljata dva redova. Starejšo *hufijo* je v tridesetih letih 18. stoletja ustanovil Ma Laichi, ki je dalj časa študiral vsaj v enem od velikih muslimanskih centrov v srednji Aziji ali Arabiji, verjetno v Bukhari in Jemnu. Njegov Huasi *menhuan*, s središčem v mestu Linxia v provinci Gansu, je največji od vseh, ki sledijo liniji do hodže Afakha. Le nekaj desetletij kasneje se je iz Jemna vrnil Ma Mingxin in ustanovil drugi red *nakšibandijev* na Kitajskem – *džahrijo*, ki je bila reformistično usmerjena. Ma Mingxin je nasprotoval bogatenju verskih voditeljev skozi donacije vernikov, velikim mošejam in bogati dekoraciji, poudarjanju čustev v mističnih praksah ter se zavzemal za nasledstvo sufijskega vodstva glede na zasluge in ne glede

⁸⁹ Referenčno delo o sufijskih redovih na Kitajskem, njihovih delitvah ter nasledstvenih linijah ostaja Ma Tongova (2000a) knjižica, za *nakšibandijo* pa tudi prispevki Josepha Fletcherja (1986, 1995) in Françoise Aubin (1990). Gladney (1991: 385–392) v prilogi iz več kitajskih in zahodnih virov v tabelarni obliki sintetizira podatke o začetnikih, lokacijah in številu članov posameznih *menhuanov*, poda pa tudi zgoščen pregled zgodovine in stanja glavnih štirih redov v osemdesetih letih 20. stoletja (Gladney 1991: 43–53). Tukajšnji pregled je zgolj najbolj osnovnega značaja in je zato zelo skop.

na sorodstvo⁹⁰ (Ma 2000b: 91–94). Največji spor med obema vejama je nastal zaradi oblike *zikra* ali obreda spominjanja Alaha. Medtem ko so privrženci *hufije* prakticirali tihi *zikr*, spominjanje v srcu, so Ma Mingxin in njegovi prakticirali *džahr* ali glasno spominjanje, od koder izhaja tudi ime za njegovo *tariko*.

Nestrinjanje med voditeljema obeh redov je kmalu preraslo v nasilje med njunimi pripadniki in od poznih šestdesetih let 18. stoletja do konca 19. stoletja so globoki in dolgotrajni konflikti znotraj muslimanske skupnosti, zlasti povezani z omenjenima redovoma, zapletli odnose med muslimani na severozahodu in dinastijo Qing. Voditelji *hufije* so *džahrjo* poimenovali novi nauk (*xinjiao*) in jo obtožili heterodoksnosti.⁹¹ Ker ni bilo nobene muslimanske avtoritete, ki bi jo priznavali obe strani, so pravico iskali na cesarskih sodiščih. Severozahodna Kitajska je bila zaradi dokončne priključitve Vzhodnega Turkeстана oziroma Xinjianga v tem obdobju že zelo militarizirana, začenjala pa se je tudi počasna destabilizacija države (velik problem je predstavljala korupcija), zato so dinastične sile proti nevarnosti, ki naj bi jo pomenila *džahrja*, ukrepale s pretiranim nasiljem, na katerega so se odzivali tudi drugi redovi in skupnosti *gedimu*. Vedno trša državna politika je vodila v nove upore,⁹² v katerih odnosi med različnimi muslimanskimi skupnostmi ter odnosi med posameznimi skupnostmi in državo niso bili enoznačni. Nekateri

⁹⁰ Medtem ko sta bila prva dva Ma Mingxingova neposredna naslednika na položaju šejka res izbrana zaradi svojega poznavanja Korana, znanja arabščine in perzijščine ter zaradi svoje religiozne predanosti, je bil četrti vodja sin tretjega in tudi *džahrja* je začela prevzemati vzorec krvno podedovanega nasledstva (Lipman 1997: 179).

⁹¹ Razlika v načinu izvajanja *zikra* sama po sebi ne bi smela biti problematična, saj spori okrog njega v drugih delih muslimanskega sveta niso dokumentirani. Prav nasprotno, ponekod so lahko sufiji hkrati člani različnih redov oziroma sodelujejo pri njihovih ritualih. Da je na severozahodu Kitajske izvajanje *zikra* postalo jedro spora, je tako mogoče razložiti le z upoštevanjem specifičnega sociopolitičnega konteksta (Lipman 1997: 65, op. 17).

⁹² Zgodovino huijevskih sporov in uporov na severozahodu Kitajske podrobno obravnava Lipman (1997). Največji med njimi, ki je bil pravzaprav skupek več uporov, je zajel province Shaanxi, Gansu (ta je takrat vključeval tudi današnjo avtonomno pokrajino Ningxia) in vzhodni Qinghai, je potekal v letih 1862–1873. Noben od teh uporov si ni za cilj postavljaj prevrata dinastije, odcepitve ali česa podobnega. V tem se bistveno razlikuje od upora, ki ga je v provinci Yunnan vodil Hui Du Wenxiu. Panthajski upor (1856–1873), kot je po burmanskem imenu za muslimanske karavanske trgovce iz Yunanna znan v nekitajskih virih, je privedel do ustanovitve sultanata. Po njegovem koncu se je lokalna qingovska oblast znesla nad muslimani, del pa jih je pobegnil v Burmo (Atwill 2006).

muslimani na severozahodu so na primer zavzemali administrativne, še večkrat pa vojaške položaje in torej v imenu dinastije s svojimi vsaj delno, če ne pretežno muslimanskimi enotami pomagali pomiriti uporne skupine, pri čemer so se v kompleksni mreži prepletali interesi države, lokalnih nemuslimanskih prebivalcev ter spori med muslimani samimi. Vendar je *hufija* praviloma sklepala zavezništva z državo, *džahrija* pa je, tudi zaradi svoje bolj reformistično-militantne drže, stala na drugi strani.⁹³



Slika 4: Eno od sufijskih svetišč v mestu Linxia. Tudi zanje so značilni kitajski arhitekturni elementi. Pred vhodom stoji posoda za prižiganje kadil.

⁹³ Uporni duh *džahrije* je v svojem romanu *Xinling shi* (*Zgodovina duše*) ovekovečil tudi v Pekingu živeči huijevski pisatelj Zhang Chengzhi. Po objavi tega napol avtobiografskega, napol zgodovinskega romana o lastnem odkrivanju *džahrije*, ki se v veliki meri naslanja na pisne in ustne vire znotraj samega reda, je postal izjemno priljubljen, tako da je že predmet raziskav kitajskih (gl. znanstveno revijo *Huizu yanjiu*) in tujih raziskovalcev (Garnaut 2006b).

Druga sufijska redova sta bila manj vplivna v političnem smislu. *Kadirija*, ki je verjetno najstarejši sufijski red na kitajskih tleh, pravzaprav niti ne ustreza definiciji *menhuana*, saj nima dednega nasledstva. Njeni voditelji so zapriseženi celibatu, za naslednika pa izberejo najbolj zaslužnega od učencev, ki preživijo svoje odraslo življenje znotraj reda, s središčem v kompleksu *Dagongbei* v mestu Linxia. Red nima svojih mošej, pač pa njegovi člani poleg grobnih kompleksov obiskujejo mošeje lokalnih skupnosti *gedimu*. *Kubrija*, ki ji pripada veliko predstavnikov (muslimanske) manjšinske narodnosti Dongxiang, pa je zaradi svoje maloštevilnosti popolnoma minornega pomena (Ma 2000a: 333–6).

Tretji val islama je Kitajske muslimane zajel ob koncu dinastije Qing, natančneje ob koncu 19. stoletja. Naglo širitev njegovega vpliva je omogočila hitra politična dezintegracija dinastije, ki je bila hkrati posledica in vzrok povečanih stikov med Kitajsko in zunanjim svetom. Na severozahodu Kitajske je prehod iz zadnjih vzdihljajev cesarstva v ustanovitev republike zaznamoval vzpon lokalnih muslimanskih vojaških poveljnikov, ki so se po ustanovitvi Republike Kitajske leta 1911 povezali z Guomintangom ter obvladovali velike dele nekdanjega Gansuja. Vsi so se pisali Ma, čeprav niso bili v sorodu. Območje današnje avtonomne pokrajine Ningxia je tako nadzoroval Ma Fuxiang, ki ga je nasledil njegov sin Ma Hongkui, južni del Gansuja je iz mesta Hezhou (danes Linxia) obvladoval Ma Anliang, vzhodni del današnje province Qinghai pa iz Xininga Ma Qi ter kasneje njegov sin Ma Bufang.⁹⁴ Zanimivo je, da so se prav v trenutkih največje šibkosti države, ko centralna oblast ni bila sposobna nadzorovati velikih delov nekdanjega cesarskega ozemlja, muslimani dokončno politično integrirali.

Kitajsko politiko in družbo na prehodu iz 19. v 20. stoletje sta zaznamovala dva velika ideološka projekta: nacionalizem in modernizacija. Na nove izzive so se muslimani odzvali različno, vsem načinom pa je skupno, da so posamezne skupnosti na severozahodu še bolj približale Kitajski. Tako velja omeniti obujenje zdesetkane *džahrije*, ki jo je izpeljal tako islamsko kot klasično kitajsko izobraženi Ma Yuanzhang, ki je ta sufijski red pripeljal v dobre odnose z drugimi muslimani ter nemuslimani. V mestu Taozhou (danes

⁹⁴ Za podrobno genealogijo posameznih linij gl. Lipman (1984).

Lintan Laocheng) na skrajnem jugu Gansuja je prav tako islamsko in klasično kitajsko izobraženi Ma Qixi ustanovil versko-ekonomsko zadrugo z imenom *Xidaotang* (Dvorana zahodne poti). Doktrinarno osnovo so predstavljala dela muslimanskih literatov, zbrana v korpusu *Han Kitab*, zaradi česar se jih je prijel ime *hanxue pai* (frakcija kitajskih študij), ekonomsko pa premoženje članov, ki so ga ob vstopu v notranji krog predali v skupno last in upravljanje. Vsak moški član skupnosti je imel določene naloge glede na svoje sposobnosti in talente. Ukvarjali so se z različnimi gospodarskimi dejavnostmi od poljedelstva in živinoreje, do transporta in trgovine. Člani zunanjega kroga, ki so predstavljali večino privržencev, so delali za *Xidaotang*, a so premoženje obdržali v svoji lasti. Tako zaradi svojih verskih naukov kot zaradi gospodarske konkurence je bil *Xidaotang* tarča besednih in fizičnih napadov drugih muslimanov v južnem Gansuju (Hille 2008).

Najpomembnejši vpliv na kitajske muslimane v prvi polovici 20. stoletja so zagotovo imele islamske fundamentalistične in reformistične ideje, ki so na Kitajsko prišle iz dveh strani, četudi so temeljile na podobnih izkušnjah *hadžijev* in kitajskih muslimanskih študentov na Bližnjem vzhodu. Medtem ko so v velikih obalnih mestih na vzhodu države ideje našle mesto med nekaterimi verskimi voditelji in intelektualci skupnosti *gedimu*, je severozahodno Kitajsko zajelo novo gibanje, ki se je poimenovalo *yihewani* (iz ar. *ikhwan*, bratje), nakazujoč povezanost z idejami Muslimanske bratovščine v Egiptu. Tako prvi kot drugi so zagovarjali vrnitev h Koranu in k *hadisom*. Menili so, da morajo biti verniki zmožni sami brati in razumeti svete tekste ter živeti skladno z njimi – gre torej za islamski fundamentalizem in skripturalizem. Pot do ustrezne preobrazbe muslimanskih skupnosti na Kitajskem so videli v prenovi verskega pouka ter zelo kmalu tudi v vpeljavi splošne izobrazbe ter nasploh širjenju šolskega sistema med Huiji. V tem vidiku so bila njihova prizadevanja nadvse podobna drugim, torej večinskim projektom, ki so si za cilj postavljala modernizacijo kitajske države in družbe. Pritiski splošne družbene klime, ki so se v organizirani obliki kazali na primer v gibanju četrtega maja, so pomembno vplivali na dinamiko huijevskega reformizma in modernizma.

Začetnik gibanja *yihewani* je bil Ma Wanfu, dongxiansko govoreči imam iz vasi Guoyuan blizu mesta Linxia. Leta 1888 se je odpravil na romanje v Meko in potem tam štiri leta študiral na verski akademiji. V Arabiji se je seznanil z

raznovrstnimi islamskimi nauki, med katerimi so bile gotovo tudi ideje Abd al-Wahabba. Tako kot on je tudi Ma Wanfu zagovarjal striktno sledenje koranskim predpisom, vendar javno ni nikdar prestopil iz hanafske pravne šole v hanbalsko. Ko se je vrnil iz Arabije, je kot učitelj skupaj z desetimi dongxianškimi ahongi, ki jih je spoznal v Meki, ustanovil šolo v domači regiji, ki je kmalu pritegnila verske učitelje iz celotnega Gansuja. Po zgledu privrženec Ibn Sauda, prvega monarha Savdske Arabije, je Ma Wanfu sebe in svoje študente imenoval Ljudje *sunne* (kit. *Aihailisunnai* – poti in načina življenja preroka Mohameda), ime *yihewani* pa so prevzeli šele kasneje. Zaradi gesla »*zunjing gesu*« ali »spoštujmo spise (Koran), spremenimo navade«, so jih drugi muslimani imenovali tudi *zunjingpai* (frakcija, ki spoštuje spise), kar tako kot geslo »*pinjing xingjiao*« (obnašajmo se in učimo po Koranu) nakazuje na njihovo fundamentalistično oziroma skripturalistično usmerjenost (Ma 2000a: 98).

Ma Wanfu je bil izjemno kritičen do sufijskih *menhuanov*, zlasti do njihovih običajev čaščenja grobov ter z njimi povezanih donacij voditeljem skupinskega recitiranja Korana, pa tudi do pogrebnih navad tradicionalne veje *gedimu*, ko so žalujoči tako kot Hani oblečeni v robata bela oblačila. Poleg tega je ostro nasprotoval praksi enih in drugih, da verniki *ahongu* za recitiranje Korana (na primer ob praznikih ali porokah) dajo plačilo oziroma ga nahranijo, saj je branje Korana Ma Wanfu razumel kot dolžnost vsakega vernika (Ma 2000a: 99–100, 2000b: 132–5). Njegov slogan »*nianle bu chi, chile bu nian* (če si bral, ne jej, če si jedel, ne beri)« je po mojih izkušnjah še danes prvi odgovor na vprašanje o razliki med vejama *gedimu* in *yihewani*, pri tistih z minimalnim verskim znanjem pa tudi edini. Cilj Ma Wanfujeve reforme je bila enotnost in združitev vseh muslimanov na severozahodu, ki naj bi izšla iz ortodoksnega poznavanja tekstov in na njih temelječe pravilne prakse. V tej viziji so bili muslimani radikalno ločeni od nemuslimanov in prelivanje krvi za islam v vojni proti nevernikom je po njegovem predstavljalo plemenito mučeništvo (ar. *shahid*, kit. *shexide*) (Lipman 1997: 206).

S svojim bojem proti *menhuanom* in proti dinastiji Qing si je Ma Wanfu nakopal sovraštvo nekaterih vplivnih muslimanskih voditeljev v Gansuju, zato je bil prisiljen bežati in delati na skrivaj, dokler ga ni v Xiningu vzel v zaščito zgoraj omenjeni mogotec Ma Qi. Ma Qijevi motivi so bili zelo oportunistični:

čeprav je politično, ekonomsko in vojaško utrdil svojo prevlado nad vzhodnim delom današnjega Qinghaija, je v moči krepko zaostajal za rivalom Ma Anliangom, katerega versko zaledje je predstavljal najvplivnejši *menhuan* Huasi *hufijskega* reda. Ma Wanfu in *yihewani* naj bi mu zato pomagali okrepiti vpliv, on pa bi pomagal širiti njihove nauke kot svoje. Ma Qi in kasneje njegov sin Ma Bufang sta tako vsakemu *ahongu*, ki je končal šolanje v mošeji Dongguan v Xiningu, zagotavljala zaposlitev v eni od okoli tisoč mošej na ozemlju pod njunim nadzorom. Pri tem sta, če je bilo treba, uporabila tudi silo, kar je v prvih letih Ljudske republike Kitajske ponekod pripeljalo do verskih sporov med vejama *gedimu* in *yihewani* (Chérif-Chebbi 2004: 68, Ma 2000a: 93).



Slika 5: Mošeja Nanguan v Yinchuanu, glavnem mestu Huijevske avtonomne pokrajine Ningxia, ki priprada šoli yihewani in je bila obnovljena v arabskem slogu.

Po drugi strani je to primorano botrstvo močnega huijevskega vojaškega poveljnika⁹⁵ bistveno spremenilo samo naravo gibanja, saj Ma Qi ni prevzel

⁹⁵ Medtem ko je Ma Qi *yihewanije* instrumentaliziral v prid lastnih oblastnih ambicij, je bil Ma Bufangov goreč interes verjetno popolnoma iskren, saj je imel islamsko izobrazbo. Leta 1949 je

Ma Wanfujevih separatističnih idej, pač pa je še naprej deloval znotraj veljavnega kitajskega militarističnega sistema, pri čemer je sklepal zaveznitva tako z muslimanskimi kot nemuslimanskimi vojaškimi poveljniki (Lipman 1997: 207). Gibanje se je s tem odvrnilo od nekaterih bistvenih vahabističnih idej ter se usmerilo proti Kitajski, proti muslimanom na Kitajskem. Ma Qi je *yihewanije* tako uspešno promoviral, da je o njihovi koristnosti prepričal tudi vojaškega mogotca province Ningxia Ma Fuxianga, sicer velikega podpornika muslimanskih reformističnih projektov na vzhodu. Tudi ta je *yihewanije* vabil na svoje ozemlje, enako sta nadaljevala njegov sin in njegov nečak (Lipman 1997: 209–10).

V dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja so se tako ideje in aktivnosti *yihewanijev* ujele in nato združile z reformizmom imamov in muslimanskih intelektualcev na vzhodu. Po Ma Wanfujevi smrti leta 1937 se je od *yihewanijev* odcepila skupina, ki je bila nezadovoljna z vse večjim odmikom od prvotnih reformističnih idej. Poimenovali so se *salafija* (*sailaifeiye* – prve tri generacije muslimanov)⁹⁶ in se ponovno obrnili k vahabističnim idejam ter zanikali politično in družbeno lojalnost Kitajski. Kar zadeva doktrino, *salafija* tako med drugim ne priznava delitve na muslimanske pravne šole in ne dovoljuje interpretacij nejasnih delov Korana. *Hadise* razume neposredno kot razlago Korana in ne skozi razlage, ki bi jih podali imami (Ma 2000a: 107–111). Po drugi strani pa se v nasprotju z drugimi salafističnimi gibanji v muslimanskem svetu kitajska veja že vseskozi izogiba političnemu delovanju ali komentiranju širših družbenih dogajanj.

Islamski reformizem in muslimanski patriotizem

Obdobje ob koncu dinastije Qing je bilo za Kitajsko izredno turbulentno, kaos pa ni pojenjal niti z ustanovitvijo Republike Kitajske. V intelektualnem

z Guomindangom pobegnil na Tajvan, od tam pa se je z okoli 200 družinami odpravil v Egipt. Po nekaj letih bivanja v Egiptu so odšli v Savdsko Arabijo, kjer so tudi ostali. Ma Bufang je postal tajvanski predstavnik, po upokojitvi pa mu je kralj Saud podelil saudske državljanstvo. V Savdski Arabiji tako sedaj še vedno živi okoli 20.000 potomcev teh družin, ki so pretežno savdijski državljani (Shaikh 2004).

⁹⁶ Drugi jih, ker ob pozdravnem klicu na začetku molitve roke dvignejo trikrat in ne enkrat, imenujejo *santaijiao* (nauk treh *takbirjev*).

in družbenem smislu so ta desetletja zaznamovale razprave o pomenu preteklosti za takratne politične in družbene razmere, prelomu z okostenelimi tradicijami ter o modernizaciji načina življenja. Klasično kitajščino je tudi v pisnem jeziku zamenjala pogovorna različica.⁹⁷

Prinašalci novih idej so bili tisti, ki so se šolali na Japonskem, v Združenih državah ali v Evropi. Poleg novih pogledov so s seboj prinesli tudi izkušnjo šolanja v okviru modernega izobraževalnega sistema. Cesarski izpiti, ki so do takrat edini omogočali zasedbo javnih položajev, so bili leta 1905 ukinjeni, zato so začeli Kitajci množično odhajati na študij v tujino. Po nekaterih podatkih naj bi v zadnjih letih dinastije Qing na Japonskih univerzah študiralo okoli 40.000 Kitajcev (Matsumoto 2006: 121). Med njimi je bilo tudi 36 Huijev, ki so leta 1907 v Tokiu ustanovili *Liu Dong qingzhen jiaoyu hui* (Islamska izobraževalna zveza [kitajskih tujih študentov] v Tokiju). Leta 1908 so v desetih številkah izdali časopis s pomenljivim naslovom *Xing Hui pian* (Prebujenje Huijev), ki je prinašal mešanico patriotskih idej, razširjenih med kitajskimi študenti na Japonskem ter islamskega prepovediteljstva. Poleg klicev k močni Kitajski so članki prinašali poziv k verski reformi skozi izobraževalne in novinarske aktivnosti (Ben-dor Benite 2004: 90, 106 op. 21).⁹⁸ In res, kot je nakazal ta zgodnji primer, so se huijevski intelektualci na izzive političnih in ekonomskih razmer prve polovice 20. stoletja odzvali na tri načine: z ustanavljanjem različnih aktivističnih društev in organizacij, z reformiranjem verskega pouka in ustanavljanjem novega tipa verskih šol ter s publicističnim angažiranjem.

Prva muslimanska organizacija nacionalnih razsežnosti je bilo leta 1912 v Pekingu ustanovljeno *Društvo za napredek kitajskega islama* (*Zhongguo huijiao jujinhui*), ki je imelo svoje podružnice (*fenhui*) v vsaki provinci, od leta 1934 pa tudi po mošejah. Sledila ji je vrsta društev, ki so jih ustanavljali imami, intelektualci in študenti. Vsa so imela v svojih programih zapisano vsaj eno od naslednjih nalog: modernizacija islama in muslimanov, reforma verskega izobraževanja in popularizacija novih šol, izboljšanje ureditve verskega visokega šolstva ter promocija muslimanske kulture s časopisi in knjigami.

⁹⁷ Za pregled filozofskih razprav, ki odsevajo politično in idejno dogajanje tega obdobja, gl. Rošker (2006: 73–134).

⁹⁸ Naslovnica prve številke ter njeno kazalo sta reproducirana v Broomhall 1910: 282, 284.

Pomemben vidik njihovega delovanja pa je predstavljalo tudi tesnejše kulturno in družbeno povezovanje skupnosti *gedimu*. Kot je razvidno, so društva in zveze ustanavljali na vzhodu, in čeprav je vojaški baron Ma Fuxiang iz province (danes huijevske avtonomne pokrajine) Ningxia izdatno podpiral številne dejavnosti omenjenih organizacij, njihove aktivnosti niso segale na severozahod. Prvi, ki so v svoj program vključili tudi zahodne regije, so bili člani leta 1933 v Nanjingu ustanovljenega *Muslimanskega/Huijevskega društva za napredek izobraževanja* (*Huimin jiaoyu cujin hui*) (Aubin 2006: 243, 245).

V razpravah o položaju muslimanov in njihovem mestu znotraj Kitajske je samopercepcija Huijev pričela dobivati tudi etnično komponento. Na razvoj so vplivale širše politične razprave, povezane z oblikovanjem kitajske nacije, v primeru Huijev pa proces spreminjanja lepo ilustrirajo prav imena njihovih organizacij. Če so prve islam še imenovala *qingzhenjiao* (nauk čistega in resničnega), je v prvi polovici 20. stoletja zanj prevladalo ime *Huijiao* (nauk Huijev), v tridesetih letih pa se je že pojavilo tudi ime *yisilan* (islam). Tudi raba dvoumnega izraza *Huimin* kaže na nove vidike huijevskih identifikacij, saj lahko ta pomeni muslimane nasploh ali le ljudstvo Hui (v smislu kitajsko govorečih muslimanov). Pričetek japonske okupacije je še bolj razkril naraščajočo huijevsko navezanost na Kitajsko, saj je med naloge muslimanskih organizacij dodal tudi borbo proti imperialističnem agresorju in obrambo domovine (prim. Aubin 2006: 242–7). Tako s svojimi imeni kot s svojimi dejavnostmi so organizacije kitajskih muslimanov odsevale njihove aspiracije ne le po participaciji, temveč pomembnejši vlogi v procesu oblikovanja nacionalne države, pri čemer je nujno znova poudariti, da so bili intelektualno gonilo – podobno kot pri zgoraj omenjenem nastanku kitajskega islamskega kanona – predvsem Huiji iz vzhodne Kitajske.

Kot sem omenila, so bile v središču pozornosti huijevskih aktivistov modernizacija verskega pouka oziroma vpeljava novega načina poučevanja (*xinshi jiaoyu*) ter razširitev mreže osnovnih in srednjih šol, ki bi najprej zajela vse fante, nato pa tudi dekleta. Prvo pomembno vprašanje, ki so se ga lotili reformatorji, je bilo, v katerem jeziku naj pouk poteka in katerih jezikov naj se otroci sploh učijo. Zahteve prve generacije *yihewanijev*, ki so zagovarjali popolno arabizacijo, so bile na vzhodu seveda popolnoma nepredstavljive, saj je že od muslimanskih literatov 17. stoletja kitajščina predstavljala dominantni

medij ustnega in pisnega izražanja v vseh sferah življenja, raven znanja arabščine in perzijsčine pa je bila nizka. Pod vplivi islamskih gibanj v Egiptu, Turčiji, Meki in drugod so se odločili, da perzijsčino popolnoma odpravijo iz predmetnika,⁹⁹ zato pa izboljšajo arabščino, da bodo lahko vsi sami prebirali Koran. Pri tem so se poslužili novih pedagoških metod in opustili učenje jezika skozi učenje besedil na pamet. To je, tako kot izgovarjanje arabščine skozi kitajske zvočne približke, postalo simbolna ločnica med tistimi, ki so bili del modernizacijskega gibanja, in tistimi, ki so ostali na starih poteh (Aubin 2006: 248).

Drugo vprašanje je zadevalo vsebino predmetnika na splošno. V dvajsetih letih so se muslimani (na vzhodu in zahodu) Kitajske soglasno dogovorili, da naj šolanje stremi k dobremu znanju pisne kitajščine tako v moderni kot klasični obliki ter k poznavanju kitajskih klasikov. Predmetnik naj bi v čim večjem obsegu vseboval tudi predmete splošnega izobraževalnega sistema, torej matematiko, geografijo, zgodovino, naravoslovje, glasbo in telovadbo (Aubin 2006: 249–50). Če k temu prištejemo še arabščino in verske predmete, vidimo, kako zelo ambiciozni so bili takratni aktivisti. V praksi je to pogosto pomenilo, da so splošnim šolam dodali verske predmete, ki so jih poučevali imami, ali pa, obratno, da so prenovljenemu verskemu kurikulumu dodali kitajščino in kakšnega od splošnih predmetov. Takšen primer so predstavljale sino-arabske šole (*Zhong A xuexiao*), ki so jih na severozahodu ustanovljali *yihewaniji* in so svoj odmev našle v današnjih različicah.

Za zamišljene reforme je bilo seveda ključno tudi vprašanje izobraževanja verskih strokovnjakov in učiteljev, zato je bilo tretje področje delovanja aktivistov oblikovanje visokih šol. Najpomembnejša med njimi je bila Pedagoška šola Chengda (*Chengda shifan xuexiao*), ki jo je leta 1925 v Jinanu (provinca Shandong) ustanovil Ma Songting, ki je postal kasneje znan kot eden od štirih velikih imamov (*si da ahong*) islamskega preporeda v republikanski Kitajski. Šola je izdajala tudi popularno revijo *Yuehua*. Glavni cilj šole je bil izobraziti tri tipe voditeljev: verske voditelje (*jiaozhang*), voditelje kulturnih organizacij (*huizhang*) ter ravnatelje šol (*xiaozhang*) (Chérif-Chebbi 2004: 66). Poleg že omenjenega znanja iz verskih in splošnih vsebin so zato na šoli

⁹⁹ Perzijsčina je do danes ostala literarni pisni jezik kitajskih ženskih *ahonginj* (Allès 2000: 286; Jaschok in Shui 2000).

Chengda od svojih diplomantov zahtevali tudi, da dobro poznajo šolski sistem in pedagoške metode ter da so kot ozaveščeni državljani seznanjeni s pravom in zakoni (Ding in Zhang 2002: 23). Najpomembnejši in zelo presenetljivi finančni podpornik šole je bil Ma Fuxiang iz tisoč kilometrov oddaljene province Ningxia. Islamske visoke šole so ustanovili tudi v več drugih kitajskih mestih. Tri od njih so imele sklenjen sporazum o štipendiranju s prestižno islamsko univerzo Al-Azhar v Egiptu, tako da je v letih 1931–1937 tam študiralo okoli petdeset Huijev (Chérif-Chebbi 2004: 66; Matsumoto 2006: 135).

Huijevski študenti na Al-Azharju so v času bivanja v Egiptu ter po vrnitvi domov redno objavljali prispevke v kitajskih muslimanskih časopisih in revijah, ki so svoj razcvet doživele v dvajsetih in tridesetih letih. Natančnega odgovora na vprašanje, koliko različnih tovrstnih publikacij so kitajski muslimani izdali v prvi polovici 20. stoletja, ni. Lei Xiaojing (1997) jih je naštel 133, Ma Bozhong (2008), ki je v svoj seznam poleg publikacij, ki so jih izdajale šole in kulturne organizacije, vključil tudi tiste, ki so jih izdali posamezniki, ter še huijevske revije v arabščini in japonščini, se je ustavil pri številki 270. Nekatere od njih so izšle v eni sami številki, druge so izhajale deset let ali več. Spreminjale so imena, založnike in kraje izdaje. Mnoge so objavljali v nerednih presledki in večino tistih, ki so preživele dalj časa, so v določenem trenutku bodisi zaradi finančnih težav bodisi zaradi japonske okupacije za krajše ali daljše obdobje prenehali izdajati (Bai in Jin 2006: 102). Za prvo kitajsko muslimansko periodično publikacijo velja *Islamski patriotski časopis* (*Zhengjiao aiguobao*), ki je izšel leta 1906 v Pekingju, a je imel le nekaj števil.

Daleč najpomembnejša je bila že omenjena revija *Yuehua*,¹⁰⁰ ki jo je leta 1929 pričela izdajati Pedagoška šola Chengda. Z nekajletnim premorom je izhajala 19 let, in to v skupno 18 letnikih in 418 številkah. Na vrhuncu je njena naklada znašala tudi do 4.000 izvodov na številko (Bai in Jin 2006: 102, Matsumoto 2006: 118). Z upoštevanjem Leijevega (1997) seznama in statističnega izdajanja časopisov in revij glede na določene prelomnice je razvidno, da je pred letom 1919, ko je bilo ustanovljeno gibanje četrtega maja,

¹⁰⁰ Ime bi morda lahko prevedla kot Islamska Kitajska, saj je sestavljeno iz besede za mesec (*yue*), kar seveda simbolizira islam, ter besede *hua*, ki označuje kitajskost in jo je Sun Yatsen uporabil v nazivu za državo *Zhonghua*, namesto *Zhongguo*. Za podrobnejšo analizo ideološke usmeritve revije gl. Matsumoto (2006: 124–128).

izhajalo osem revij, v obdobju med letoma 1920 in 1929, ko je na sceno prišel časopis *Yuehua*, pa je izšlo 22 novih naslovov. Največjo pestrost revij je opaziti v letih 1930–1937, ko je bilo bralcem na razpolago kar 52 različnih naslovov, toda tudi po japonski invaziji na Kitajsko se njihovo število ni bistveno zmanjšalo. Med letoma 1937 in 1949 je tako izhajalo 49 različnih periodičnih publikacij. Nobena od njih ni preživela dlje kot do prvih let LRK. Večino časopisov in revij so izdajali na vzhodu države, po okupaciji pa so jih preselili na zahod. Podobno kot pri imenih muslimanskih kulturnih organizacij so tudi pri periodičnih publikacijah opazne spremembe v poimenovanju islama skozi čas: opustitev izraza *qingzhen* v prvem desetletju republike, njegova nadomestitev z *huijiao* in nato od konca dvajsetih let vedno večja popularnost fonetičnega približka *yisilan*. Vsebinsko so revije prinašale prevode islamskih tekstov ter razlage islamskih doktrin in nauk, promovirale so nov model versko-spolšnega izobraževanja, širile so védenje o zgodovini islama in Huijev, poročale so o položaju različnih muslimanskih skupnosti na Kitajskem in po svetu ter objavljale literarne prispevke (Bai in Jin 2006; Matsumoto 2006).

Poleg periodičnega tiska je obdobje republike prineslo tudi večje število knjižnih izdaj, pri čemer je šlo tako za originalna dela kot prevode. Med prvimi so bile priljubljene zlasti knjige o zgodovini Huijev, pri drugih je šlo predvsem za verske tekste in njihove komentarje. Največji prevajalski podvig je predstavljal prevod celotnega Korana neposredno iz arabščine v kitajščino, saj so do takrat obstajali le prevodi izbranih sur ter posredni prevodi iz drugih jezikov. Potencialni prevajalci so se soočali z več problemi. Najprej so morali premisliti, ali bodo uporabljali klasično kitajščino ali pa se bodo raje odločili za moderni, govorni jezik. Sledilo je vprašanje, kako prevesti določene koncepte, saj bi uporaba po kitajsko izgovorjenih oziroma zapisanih arabskih besed – kitajski islamski besednjak, ki je bil v uporabi pri verskem pouku – močno otežila že samo jezikovno razumevanje besedila za nemuslimane ali tiste brez solidne verske podlage. Besednjak, ki sta ga razvila muslimanska literata Wang Daiyu in Liu Zhi, pa je bil preveč neokonfuciansko obarvan. V določeno pomoč prevajalcem so bile jezikovne rešitve budistov in kristjanov, katerih obsežni korpusi verskih besedil so bili prav tako zapisani v popolnoma tujih jezikih. Po drugi strani pa so, čeprav na pogled sorodni, nekateri koncepti (npr. nebesa, raj) vsebovali različne konotacije ter vzbujali različne občutke (za konkretne

primere gl. Henning 2005: 76–133). Prvi neposredni prevod celotnega Korana v kitajščini je tako izšel šele leta 1932 v Pekingu. Njegov avtor, Wang Jingzhai, eden od t. i. štirih velikih *ahongov*, ki se je pred tem pol leta šolal na Al-Azharju, se je odločil za uporabo klasične kitajščine (Matsumoto 2006: 123). Sledili so številni drugi delni ali celotni prevodi, danes pa je najbolj razširjen moderni prevod Ma Jiana, ki je v tridesetih letih prav tako študiral na Al-Azharju. Čeprav je prevod začel nastajati še pred letom 1949 in je nekaj zvezkov že izšlo do leta 1951, je bil v celoti izdan šele po njegovi smrti leta 1981.

Iz opisanega je razvidno, kako pomembni so bili za dinamiko islamskega reformizma in modernizma tisti posamezniki, ki so študirali na Al-Azharju. Ta prestižna islamska univerza v Kairu je imela v srednjem in poznem republikanskem obdobju tako rekoč hegemoničen ideološki vpliv na kitajske muslimane. Najpomembnejši vidik predstavlja povezava verskih idej z nacionalizmom in antiimperializmom. Tudi Bližnji vzhod so v tistem prevečala gibanja islamskega preporoda, modernizma in nacionalizma, zato so si voditelji prizadevali najti temelj za vse troje v Koranu in *hadisih*. Oprli so se na verz iz Korana: »Kako bi se lahko ne borili, če so nas skupaj z otroki izgnali iz naših domov?« (2: 246) in na frazo, ki prihaja iz domnevnega *hadisa*:¹⁰¹ »Ljubezen do domovine je del vere (*Aiguo shi zongjiao de yibufen*).« To pogosto priklicano stališče, ki je danes navadno izraženo v nekoliko prilagojenem sloganu »ljubiti državo, ljubiti vero (*aiguo aijiao*)« je Huijem prvi predstavil Wang Jingzhai leta 1930, s čimer je utemeljil huijevsko dvojno lojalnost državi in veri (Matsumoto 2006: 126–7). Toda med razumevanjem koncepta domovine, kot so ga zastavili v Egiptu in na Kitajskem, je obstajala bistvena razlika. Medtem ko so si prvi domovino predstavljali kot državo, kjer vlada muslimanska večina, so jo drugi razlagali kot večetnično in multikulturno kitajsko državo, katere pomemben del so tudi oni sami (Matsumoto 2006: 133). Huijevski muslimanski intelektualci so tako oblikovali svojo teorijo nacionalizma, svojo definicijo modernega muslimana, ki je sočasno tudi kitajski državljan.

¹⁰¹ Glede na pogostost določenega *hadisa* v različnih zbirkah in na jasno linijo prenosa se *hadisi* ločijo na trdne in manj zanesljive.

Današnji prepород: nadaljevanje republikanskega projekta ali del sodobnih globalnih islamskih tokov?

Islam in muslimani so v 13 stoletjih svoje prisotnosti na Kitajskem doživeli številne doktrinarne inovacije, spremembe v načinu organiziranja lastnih skupnosti ter v položaju, ki so ga zasedali v kitajskih državnih strukturah in družbi nasploh. Od dinastije Song je za etnično in jezikovno pisano skupino muslimanskih trgovcev, vojakov, obrtnikov, znanstvenikov in drugih Kitajska postopoma postajala dom, dokler se v dinastiji Ming niso akulturirali v materialni kulturi, jeziku in priimkih. Kot sem navedla zgoraj, so ta proces spremljale spremembe v državnih taksonomijah, ki so nakazale spremembo njihovega začasnega bivanja v trajno naselitev. Ko so muslimani na Kitajskem postali kitajski muslimani, so začutili potrebo, da svojo prisotnost tudi utemeljijo. Zgodba *O izvoru Huihuijev* v vseh njenih različicah lepo pokaže, da so se v 17. stoletju, ko so jih zapisali, huijevske skupnosti razumele kot del Kitajske in hkrati kot del islama. Vendar islama kljub njegovi ključni referenčni vlogi niso povsod izkusili enako. Samostojne, razpršene, a v trgovske in pedagoške mreže povezane skupnosti na vzhodu Kitajske je odrezanost od središč muslimanskega sveta, ki je bila posledica prepovedi trgovanja s tujino v dinastiji Ming, pripeljala do oblikovanja muslimansko-konfucijanske učenjaške identitete.

Na severozahod so po drugi strani v tem trenutku vstopili sufijski redovi in popolnoma preobrazili sistem organiziranosti muslimanskih skupnosti. Močne translokalne mreže, ki so jih oblikovali, so sicer krepile specifično muslimansko identiteto in ohranjale ločnice med muslimani in nemuslimani, a so hkrati omogočale, da so konflikti med muslimani samimi, med muslimani in lokalnim prebivalstvom ter med muslimani in državo dobili širše regionalne razsežnosti. Stoletje in pol krvavih spopadov, ki se je začelo s sporom med *hufijo* in *džahrijo* ter doseglo vrhunec z velikim uporom v drugi polovici 19. stoletja, je opustošilo muslimanske skupnosti na severozahodu. Pri tem ne gre pozabiti, da so bile različne muslimanske skupnosti v teh sporih vedno znova vključene na vseh straneh, da so njihovi voditelji lojalnost izražali glede na pretekle izkušnje ter sklepali zaveznitva glede na partikularne interese.¹⁰²

¹⁰² Zgodovinarji v LRK upore opisujejo kot »narodnostni boj« (*minzu douzheng*) ali »pravični

Prav preseganje notranjih delitev in oblikovanje muslimanske enotnosti in solidarnosti je bil eden ključnih ciljev kitajskega muslimanskega reformizma, ki je videl rešitev v vrnitvi k osnovnim islamskim tekstom ter zelo kmalu tudi v modernizaciji tradicionalnega verskega pouka. Tudi tokrat so bili za Huije ključni impulzi iz osrčja islamskega sveta. Islamski reformizem in arabski nacionalizem sta našla svoj odmev med kitajskimi muslimani ravno v trenutku, ko so Kitajsko preplavile ideje modernizacije in nacionalizma. Pedagoški in publicistični projekti so trdneje povezali skupnosti na vzhodu in zahodu, severu in jugu ter sooblikovali novo naravo huijevske predstavne skupnosti.

Med dogajanjem v prvi polovici 20. stoletja in danes obstajajo številne vzporednice tako v vprašanjih, s katerimi se ukvarjajo nosilci sedanjega preporoda, kot tudi v širših družbenih okoliščinah. V obeh primerih je huijevska prebuditev sledila temnim obdobjem trpljenja in morij (upori 19. stoletja in kulturna revolucija v šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja) ter je potekala oziroma poteka sočasno z velikimi družbenimi reformami v celotni kitajski družbi. Čeprav se eksplicitno ne poimenujejo za dediče gibanja, ki ga je zaustavila ustanovitev Ljudske republike Kitajske, že pogled v popularne muslimanske časopise, kjer se vedno znova pojavljajo prispevki o Pedagoški šoli Chengda, štirih velikih *ahongih*, reviji *Yuehua* ali o bolj lokalnih junakih tistega časa, pove, da se tudi Huiji sami zavedajo, kje so (med drugim) korenine sodobnih idej. Vendar med obema obdobjema obstajajo tudi opazne razlike.

Prva je zagotovo v položaju, ki ga ima religija v kitajski družbi. Odnos države do različnih verskih prepričanj je danes, kot pokažem v prejšnjem poglavju, v najboljšem primeru ambivalenten, v najslabšem pa odklonilen. Čeprav je islam ena od petih uradno priznanih veroizpovedi in je vsaj v smislu kulturne tradicije neločljivo povezan z državno kategorizacijo Huijev kot *minzuja*, je država v svojem reguliranju islama restriktivna in nepredvidljiva. Druga pomembna razlika je ta, da je, čeprav zajema muslimane po celotni Kitajski, središče preporoda tokrat na severozahodu. Razlog je gotovo delno v tem, da

narodnostni upor« (*minzu qiyi*) Huijev, Dongxiangov in Salarov kot *minzujev*, ki so se skupaj borili proti fevdalnim zatiralcem dinastije Qing. S tem dosežejo dvojce: socialistično paradigmo *minzuja* postavijo kot zgodovinsko neproblematično, muslimanske upornike pa kot heroje *minzuja*, ki se bori proti cesarstvu za neodvisnost in enotnost vseh kitajskih *minzujev* – ideal, ki ga uresničuje LRK.

so prav v revnih predelih Kitajske problemi, kot je vprašanje izobrazbe, ki so (bili) v središču pozornosti tako huijevskih reformatorjev na začetku stoletja, kot tudi kitajske države ter sodobnih huijevskih in muslimanskih elit danes, ostali nerešeni. Prav zato je sedaj v središču pozornosti šolanje deklet, ki so ga v republikanskem času sicer nakazali, a se ga niso lotili sistematično.

Po drugi strani ima današnji prepoved tudi izrazito versko dimenzijo, čeravno ne prinaša doktrinarnih novosti. Višja pismenost omogoča neposreden in bolj poglobljen stik z verskimi teksti in njihovimi komentarji širšemu krogu ljudi. Ideje o individualni moralni odgovornosti in načini razprav, ki jih kitajski muslimani ob tem razvijajo, so del sodobnih globalnih islamskih tokov. Nove informacijske in komunikacijske tehnologije Huijem ne omogočajo samo utrjevanja translokalnih povezav, ampak spreminjajo tudi obseg in naravo njihovih interakcij s celotnim islamski svetom. Po drugi strani države srednje in zahodne Azije ter Arabskega polotoka zaradi svojih naravnih virov in ekonomskega/finančnega potenciala postajajo pomembne tudi za kitajsko državo. Čeprav islam na Kitajskem za večino nemuslimanov ostaja popolna neznanka, muslimanski svet to ni več. Učenje arabščine tako ni več zgolj nujno v verskem smislu, ampak je lahko tudi izjemno koristno po standardih večinske družbe.

Dogajanje na Kitajskem je – kot v preteklosti – značilno za trende v globalnem islamu. Tako časopisni članki, televizijski prispevki kot tudi znanstvene raziskave poročajo o nedavnem vzponu religije v islamskem svetu. Z eno besedo bi lahko ta pojav zajel izraz reformizem, saj poziva k vrnitvi k skripturalističnim doktrinarnim interpretacijam in na njih temelječih praksam ter poudarja individualno odgovornost posameznika v odnosu do Boga. Ti nauki po svoji vsebini pogosto nasprotujejo ideologiji zahodnih liberalnih demokracij (na primer glede odnosa med religijo in državo ter glede položaja žensk), zato jih številni opazovalci vidijo kot obliko tradicionalizma. Izraza fundamentalizem in islamizem, s katerima pogosto označujejo različna islamska reformistična gibanja in ideje, naj bi implicirala njihovo antimodernost. Toda pozorni preučevalci opozarjajo, da velja prav nasprotno. Nilüfer Göle (2000: 93–4) vidi islamistična gibanja kot kritično vpeljavo muslimanske delovalnosti v moderne sfere družbenega življenja, kot kritično in kreativno prisvajanje modernosti

skozi nove verske diskurzivne in družbene prakse. Ta nova religiozna (samo) zavest se pojavlja hkrati z oblikovanjem novega srednjega razreda. V Egiptu, Iranu in Turčiji so nosilci reformističnih idej urbanizirani in moderno izobraženi mladi ljudje, ki so ekonomsko vse bolj uspešni in v javnosti vse bolj vidni. Islamski reformizem tako ustvarja svoje lastne intelektualne, politične in podjetniške elite. Ob tem izgublja svojo revolucionarno in politično gorečnost, a hkrati vse bolj pronica v vsakdanje družbene in kulturne prakse, ustvarja nove javne prostore, oblikuje nove muslimanske življenjske sloge in subjektivnosti ter nove oblike organizacij in odnosov solidarnosti (npr. Gillette 2000; Göle 2000; Hirschkind 2001; Mahmood 2005).

Današnji procesi v globalnem islamskem reformizmu spominjajo na nova verska gibanja, ki so se v Evropi in Severni Ameriki pojavljala v 19. in 20. stoletju (npr. metodisti v Angliji, protestantsko prebujenje v ZDA idr.), saj so tudi ta gibanja temeljila predvsem na pripadnikih novo urbaniziranega delavskega razreda in srednjega razreda. Prav razredna osnova ter specifični kulturni etos gibanj sta napovedovala razcvet islamskega reformizma ter nezahodnega binkoštnega in evangeličanskega karizmatičnega krščanstva v zadnjih desetletjih (Hefner 1998: 87–8). Kakor je metodizem v 19. stoletju skozi čustvene in individualistične oblike verske predanosti in čaščenja omogočil socialno manj privilegiranim, da prevzamejo vodenje in si pridobijo družbeno spoštovanje ter jim vcepil občutek za čas in za družbeni samonadzor, ki je ustrezal zahtevam po disciplini industrijskega reda, tako sta islamistični poudarek na individualni odgovornosti pri izpolnjevanju vrednot muslimanske družbe in pogled na poklic kot poslanstvo ter na zasluge kot glavno merilo za zasedanje odgovornih položajev odprla pot do ideje individualnega življenjskega projekta, kot se kaže na primer v izbiri službe ali partnerja (Utvik 2003: 57–9).

Prav tako pomembni so tudi vplivi množičnega izobraževanja in napredka v komunikacijskih tehnologijah (radio, televizija, internet), saj z višjo pismenostjo verski teksti postanejo neposredno dostopni večjemu številu ljudi, tehnologija pa približa doktrine in prakse tudi nepismenim ali geografsko oddaljenim. Posledica takega neposrednega stika z nauki je popredmetenje islama, zavest o njem kot koherentnem sistemu praks in prepričanj, v nasprotju s predmodernim odnosom do islama kot neprevpraševanim načinom življenja

(Eickelman 1992; Starrett 1998). Saba Mahmood (2005: 53–55) po drugi strani poudarja, da je določena mera zavestnega premisleka del vsakega pedagoškega procesa, da torej to ni bistvena poteza, ki zaznamuje moderno religioznost. Premisleki vernikov o tem, kaj je islam, zakaj je zanje pomemben in kako vodi njihovo življenje, so res izrazito modernega značaja, a ne zato, ker terjajo refleksijo, ampak zaradi praktičnih okoliščin, v katerih ti premisleki potekajo, novih načinov refleksije, skozi katere se doktrine in prakse poučujejo in učijo, ter zaradi specifičnih odnosov družbene hierarhije in institucionalne moči.

Izobrazba in tehnologija s širjenjem obsega tistih, ki so vključeni »v ideološko trgovino ali kot proizvajalci ali kot potrošniki« (Starrett 1998), vodita v preobrazbo narave in razporeditve avtoritete islama, saj jo omogočata tudi tistim, ki niso del verskih (moških) elit. Dolgotrajen študij pri priznanih učenjakih tako ni več (edini) vir legitimnosti verskega znanja, s čimer se ključno spremeni razmerje med tradicionalnimi verskimi elitami, sekularnimi strokovnjaki ter verniki/javnostjo (Starrett 1998). Ti procesi imajo tudi pomembne posledice za delovalnost žensk, saj te po eni strani bolj ali manj sprejemajo fundamentalistične interpretacije primerne obnašanja in čutenja, a se hkrati na isti osnovi lotevajo verskega izobraževanja in delujejo v javnem prostoru kot še nikoli doslej (npr. Mahmood 2005).

Samorefleksivnost, individualizacija, ženska delovalnost, raba množičnih medijev, ustvarjanje javnih prostorov, oblikovanje specifičnih modelov potrošnje;¹⁰³ vse to nakazuje na značilno moderni značaj fundamentalističnih reformističnih gibanj. Islamizem torej ni nazadnjaška reakcija zoper modernost, ampak način soočanja z novimi realnostmi, še več, je pravzaprav sam proces moderniziranja. Ob tem velja opozoriti, da niti reformizem niti modernizacija/modernost nista statična, ampak sta procesa, ki ju nenehno tehtamo skozi interpretacije in delovalnost ljudi.

¹⁰³ Ti segajo od mode in prehrane do preživljanja prostega časa, počitnic, literature (npr. Gillette 2000; Göle 2000).

4 Religioznost huijevskih univerzitetnih študentov

»Preden sem prišla na univerzo, nisem imela pojma. Vedela sem samo, da pripadam narodnosti Hui (*wo shi yi ge Huizu*). Nisem vedela, kaj pomeni biti Hui (*shenme jiao Hui*), kaj musliman (*shenme jiao musilin*) ali kaj je razlika med obema (*liangge you shenme qubie*),« mi je povedala Ma Yanhua, ki samo sebe imenuje *huigui de musilin* ali prerojena (dobesedno: taka, ki se je vrnila) muslimanka. Zato je zase pogosto rekla, da je kot muslimanka stara komaj tri leta, pred tem je bila »le *Huizu*«. Ma Yanhua je nosila ruto in molila petkrat na dan, razen kadar so ure molitve sovpadale s predavanji.¹⁰⁴ Kadar se je to zgodilo, je, če je bilo le mogoče, med odmorom poiskala prazno predavalnico, po tleh razgrnila šal in opravila molitev. Med ramadanom se je postila vsak dan razen v času menstruacije in bolezni, ko to po verskih predpisih ni dovoljeno. Redno se je udeleževala verskih aktivnosti v kampusu in po mestu, nekatere je tudi sama soorginazirala. Ko sem jo spoznala, je bila vodja neformalne skupnosti študentk muslimank v osrednjem kampusu Severozahodne univerze za manjšine (*Minda*). Njena mlajša sestra, tudi študentka iste univerze, ki ni bila pokrita in je v času, ko sem jo spoznala, začela redno moliti jutranjo molitev in se udeleževati verskega pouka in drugih aktivnosti, je bila manj občutljiva na razliko: »Sem Huijevka (*Huizu*), sem tudi muslimanka. Če pogledam sestro in jo primerjam s kom drugim [kakšnim drugim huijevskim študentom, ki vere ne prakticira], razlika seveda je. Ampak tudi oni ne jedo svinjine, punce ne nosijo kratkih rokavov ali kril.«

¹⁰⁴ Časi petih obveznih molitev so: jutranja (*chenli* ali *bangda*), ki se moli med zoro in sončnim vzhodom; opoldanska (*shangli* ali *pieshen*), ki se moli med poldnevom (ko je sonce najvišje) in popoldansko molitvijo; popoldanska (*buli* ali *dige'er*), ki se moli od takrat, ko sence predmetov postanejo dolge za seštevke njihove dvakratne dolžine in dolžine sence opoldne do sončnega zahoda; večerna molitev (*hunli* ali *shamu*), ki se moli med sončnim zahodom in preden se znoči; ter nočna (*xiaoli* ali *hufudan*) po sončnem zahodu in pred zoro. Huiji molitve izmenjuje imenujejo bodisi z imenom, ki predstavlja pomenski prevod molitev (prva od besed v oklepajih) bodisi s kitajskim fonetičnim prevodom perzijskih imen (druga od besed v oklepajih).

Ma Yanhua in njena sestra sta sodili med naraščajoče število tistih mladih Huijev na severozahodu Kitajske, ki postanejo (globoko) verni v času šolanja na univerzi, s čimer imam v mislih študente, ki prihajajo skoraj izključno iz muslimanskih družin, a imajo v razumevanju in praksah svojo religioznost za drugačno od religioznosti svojih staršev. Med najpomembnejše vidike procesa, ki ga zaradi vnetih razprav in naporov približati se idejam in idealom tega, kaj pomeni biti dober musliman, lahko imenujemo tudi islamizacija, sodijo učenje arabščine, da bi lahko sami brali Koran, prizadevanje usvojiti in poglobiti znanje o verskih doktrinah in praksah, poskusi rednega prakticiranja molitve in posta, za dekleta pa tudi pokrivanje z ruto. Islamski prepoved med huijevskimi študenti je torej zelo podoben sorodnim procesom v večinskih muslimanskih družbah (npr. Mahmood 2005 za Egipt) ali med mladimi muslimani v Evropi (npr. Benedixsen 2013 za Nemčijo). Skozi preoblikovanje svojega vsakdana in skozi zavestno urjenje svojega telesa, vedênja in čustvovanja skušajo sebe kultivirati v predani in krepostni muslimanski jaz.

Ni torej presenetljivo, da se študenti prepoznajo kot del kitajskega in globalnega islamskega prepoveda (*yisilanjiao de fuxing*), je pa zanimivo, da se ne vidijo kot del »verske vročice (*zongjiao re*)«, ki je zajela Kitajsko v reformnem obdobju. Čeprav je očitno, da se zanimanje za religijo med mladimi nedvomno povečuje (npr. Global Times 2013; Ji 2006), pa se sodeč po malo starejši raziskavi velika večina univerzitetnih študentov še vedno opredeljuje za ateiste in tudi sicer o religiji/religijah zelo malo ve (Li in Liu 2000). Morda je pomembnejša ugotovitev, da se mladi z religijo spoznavajo skozi različne neinstitucionalne poti, kot so mladinski romani in televizijske nadaljevanke o različnih junakih ali otroške igre (npr. vedeževanje), in da prevladujoče oblike kitajske religioznosti označuje »verovanje brez pripadanja«, torej sodelovanje v določenih praksah, pogosto različnih religijskih ozadij hkrati, ne da bi se opredelili za pripadnike določenih religij (Li 2010).

Prav verski prepoved v kampusih, kjer se študenti (samo)organizirajo v verske skupine in kjer je samoopredelitev bistveni vidik njihove religioznosti, predstavlja najbolj nepričakovani vidik izražanja verske samozvesti na Kitajskem. Potem ko me je Yang Xiaoling (gl. predgovor) predstavila nekaterim od svojih muslimanskih sestra, sem spoznala izjemno presentljivo živahnost verskega življenja v kampusu. Presentljivo ne le, ker sem vedela, kako

skeptične in previdne so oblasti do verskih aktivnosti na državnih institucijah – kako občutljive so, kaže tudi v drugem poglavju omenjena nedavna okrožnica o nadzorovanju verskih aktivnosti in prozelitizma na visokošolskih institucijah (China Aid Association 2012) –, tudi njihov obseg je bil res izjemen: od večjih in manjših študijskih krožkov, skupinskih molitev v učilnicah, obiskov v mošejah, koranskih in sino-arabskih šolah, do dobrodelnih projektov. Medtem ko so nekateri študenti, ki so sodelovali pri omenjenih aktivnostih, prihajali iz družin z močnim religioznim ozadjem (*jiaomen hao*), jih je večina prihajala iz, v njihovih besedah, tradicionalnih huijevskih družin (*chuantong Huizu jiating*). Ti so vero našli ali postali »resnično verni« – kot so proces ozaveščenega spoznavanja islama in premišljanja o njegovi vlogi v svojem življenju imenovali sami – na univerzi in so nato v številnih primerih to novo pridobljeno znanje nesli domov k družinam. Glede na sektarno delitev so večinoma izhajali iz verskih skupin *gedimu*, *yihewani* in *salafija*, kar ni presenetljivo, saj po grobih ocenah te tri skupine skupaj predstavljajo blizu 80 % muslimanov na Kitajskem, poleg tega pa so bila prizadevanja za širjenje in modernizacijo izobraževanja v republikanski dobi v središču delovanja prvih dveh skupin. Čeprav močan preporod poteka tudi med pripadniki sufijskih redov, so se študenti iz tovrstnih družin le občasno udeležili nekaterih aktivnosti. Na splošno so se sodelujoči v značilni reformistični maniri izogibali razpravljanju o verskih delitvah in poudarjali enotnost muslimanov, vendar teh razlik nekateri včasih vseeno niso uspeli zanemarjati, na primer pri sklepanju ljubezenskih zvez.

Ti verni in aktivni študenti so prihajali z vseh fakultet in vseh smeri in čeprav jih je bilo največ z Oddelka za arabščino, je bilo med njimi ogromno tudi tistih, ki so študirali naravoslovne in tehnične vede. Prav vsi med njimi so, vsaj na začetku študija, želeli po diplomi najti dobro zaposlitev in si ustvariti kariero v večinski družbi. V nasprotju z državo, ki vidi religijo kot nasprotje znanosti, ti študenti niso čutili bistvenih trenj med svojim študijem in svojo vero. Ne samo da so se dojemali kot enako moderne, kot so bili njihovi hanski kolegi, ampak tudi kot bolj moralne. Pomembni vidiki te moralnosti so vključevali versko ortodoksno in ortoprakso, osebno izboljšanje (*rast*) in prostovoljno delo. Dejavnosti in premislekov, o katerih bom pisala v nadaljevanju, ni bilo mogoče videti zgolj v kampusu *Minda*, ampak tudi na drugih univerzah v mestu, je bil pa obseg tam zaradi manjšega števila huijevskih in drugih muslimanskih študentov manjši.

V tem etnografskem poglavju bom torej obravnavala verske aktivnosti, ki so jih organizirali in/ali se v njih udeleževali muslimanski univerzitetni študenti, ter predstavila, kako so spoznavali islamske nauke, se učili verskih praks ter oboje uvajali v svoje vsakodnevno življenje. To skoraj v celoti poteka v kampusu, zato se je dobro najprej poglobljeje seznaniti, kako je bilo bivanje na univerzi sploh urejeno. In čeprav se tukaj sprašujem, zakaj in kako študenti postanejo verni, se zaradi že omenjenih zapletenih razmerij med etničnim in religioznim v modalitetah huijevstva ni mogoče izogniti vprašanjem etničnega oz. narodnostnega. To je pravzaprav tudi vprašanje, okrog katerega se implicitno vrtijo tudi študenti sami v svojih premislekih o razlikah med lastno religioznostjo in religioznostjo svojih staršev, med tradicionalnimi in prerobenimi muslimani, in v poskusih razločevanja med kulturnimi in verskimi praksami. Lahko bi se reklo, da so prav univerzitetni študenti s svojimi poskusi razdvajanja huijevstva od islama najbližje državnemu sistemu *minzuja*, ki biti Hui skozi sistem individualne registracije izenači z biološko kategorijo – Hui si, ker si rojen huijevskim staršem. Vprašanjem etničnosti pa se je težko izogniti tudi zato, ker opisano dogajanje poteka v okviru zelo specifične pedagoške institucije, ki je tako sama po sebi ter kot del širše manjšinske politike tesno vpletena v oblikovanje kitajske manjšinske subjektivnosti.

Severozahodna univerza za manjšine in reprodukcija *minzuja*

Severozahodna univerza za manjšinske narodnosti (*Xibei shaoshu minzu daxue* ali na kratko *Minda*) je ena izmed 16 visokošolskih institucij v LRK, ki so posebej namenjene pripadnikom manjšinskih narodnosti, kar pomeni, da v nasprotju z drugimi univerzami ne sodijo samo pod Ministrstvo za šolstvo, ampak jih to upravlja skupaj s Komisijo za narodnostne zadeve. Ustanovljena je bila leta 1950 kot pedagoška šola za hanske kadre, preden so jih poslali na tibetanska območja. Zaradi njene umeščenosti v narodnostno problematiko je hkrati z oblikovanjem manjšinske šolske politike (*minzu jiaoyu zhengci*) začela sprejemati študente manjšinskih narodnosti in uvajati posebne študijske smeri. Leta 2003 je iz visoke šole nastala univerza. Od drugih univerz v Lanzhouu jo ločuje številnejša manjšinska populacija, ki je posledica tega, da poleg običajnih naravoslovnih in družboslovnih smeri ponuja študijske programe iz manjšinskih jezikov, literatur, zgodovin in umetnosti. V času

mojega terenskega dela je imela okoli 13.000 študentov, ki so prihajali iz vseh kitajskih provinc in pripadali 46 od 56 narodnosti, od tega približno 3000 študentov ob delu. Podatki o številu študentov po posameznih narodnostih niso javno dostopni. Po moji oceni jih je več kot polovica prihajala iz manjšinskih narodnosti, vsaj dve tretjini vseh (vključno s Hani) pa iz zahodnih kitajskih provinc. To dejstvo priča o regionalni pomembnosti Lanzhoua, ki lahko predstavlja odskočno desko za premik proti razvitemu vzhodu. Poleg tega *Minda* velja za drugo najboljšo univerzo v mestu ter za drugo najboljšo visokošolsko institucijo, namenjeno manjšinam, takoj za Centralno univerzo za narodnosti v Pekingu.

Organizacija študija in življenje v kampusu

Univerza je zaradi prostorske stiske, podobno kot je to storila Univerza v Lanzhouu (*Lanzhou daxue*) dve leti pred tem, poleg osrednjega kampusu, ki leži v samem mestu, zgradila še drugi kampus v ruralnem okraju Yuzhong, ki je del mestne občine Lanzhou. Tja so se s študijskim letom 2005/2006 preselili vsi študenti, razen podiplomskih, nekaterih oddelkov naravoslovnih smeri ter tistih s fakultet za tibetanski jezik in kulturo, za mongolski jezik in kulturo ter za jezikoslovje, kulturo in komunikacijo. Slednja fakulteta s programom ujugursko-kitajskega prevajanja na dodiplomski stopnji ter z magistrskim programom iz turških jezikov pritegne veliko število ujugurskih študentov iz Xinjianga, tako da so v starem kampusu daleč prevladovali manjšinski študenti, kar je bilo očitno tudi po njihovem fizičnem videzu ter slogu oblačenja.

Glavni kampus, ki je tudi osrednje prizorišče tega poglavja, se razteza na 23 hektarjih površine ob vznožju hriba Lanshan na južnem bregu Rumene reke. Je podolgovate oblike in se v več nivojskih stopnjah naslanja na pogorje hriba. V smeri vzhod-zahod ga prehodiš v petnajstih minutah, za razdaljo sever-jug jih potrebuješ le pet. Kot na drugih univerzah na Kitajskem je tudi na *Minda* življenje organizirano kot svet v malem. V kampusu ali v njegovi neposredni bližini tako študenti najdejo vse, kar potrebujejo za življenje.¹⁰⁵ V središču

¹⁰⁵ V opisu kampusu zaradi večje predstave učinkovitosti uporabljam t. i. etnografski sedanjik, a moram poudariti, da se je od konca mojega terenskega dela veliko spremenilo. Že jeseni 2010, ko sem kampus nazadnje obiskala, so tam potekala manjša gradbena dela, manjša od obeh *halalskih* kantin je bila zaprta, saj so se vsi dodiplomski študenti preselili v Yuzhong, tako da so

kampusu so upravne stavbe, knjižnica, dvorana za prireditve, predavalnice, dve glavni kantini (ena s hrano *halal*, druga je običajna) ter javna kopalnica. Tu stojita tudi dva starejša trinadstropna študentska domova. Večji je namenjen fantom, manjši dekletom. Dekleta bivajo še v novi 12-nadstropni stavbi ob vzhodnem robu kampusu, ki jo od osrednjega dela ločujejo bolnišnica, stavba s še dvema manjšima kantinama in trgovino, športna igrišča, telovadnica in stanovanjski bloki za zaposlene. Ti ležijo tudi na zahodnem koncu kampusu ter v novozgrajeni soseski v neposredni bližini univerze.

Neposredno (znotraj ali zunaj) ob treh vhidih v kampus (glavnih, zahodnih in »zadnjih« (vzhodnih) vrat) so okrepitevalnice s hitro in poceni hrano, trafike, kjer je mogoče kupiti vse od časopisov do piva in zobnih ščetk in od koder je mogoče telefonirati znotraj države, fotokopirnice in internetnice, frizer, fotograf, pošta ter bančna poslovalnica. Od zahodnih vrat na ozki uličici proti mestu ležijo še papirnica, šiviljstvo, ulična popravljalnica čevljev ter poslovalnici dveh glavnih kitajskih operaterjev mobilne telefonije. Ko se ulica spodobno razširi, se pojavijo ulični prodajalci sadja in zelenjave, večja samopostrežna ter trgovinice z vsem za dom (od posode do odeje). Tu je še druga stavba univerzitetne bolnišnice. Ulica se kmalu prelevi v cesto *Yongchan lu*, ki, zdaj že zelo zložno, po dvajsetih minutah hoje pripelje na obrežje Rumene reke. Pločniki *Yongchan luja* se v poznih urah pričnejo polniti s stojnicami z obleko, obutvijo, modnimi dodatki na eni strani ceste ter tistimi, ki na drugi ponujajo hrano, knjige in različne majhne potrebščine. Sprehod skozi nočno tržnico je priljubljena oblike zabave in ko se tržnica okoli desetih pričenja prazniti, so študenti že v svojih sobah.

V času mojega terenskega bivanja so se študentski domovi za dodiplomce na osrednjem kampusu pozimi zaprli ob desetih, poleti pa ob enajstih in nekaj po enajsti so izklopili še elektriko. Kdor je zamudil, je lahko pozvonil vratarju. Če ura še ni bila prepozna, jo je študent odnesel le s krajšim zmerjanjem, v najslabšem primeru pa z opominom pri razredniku ali problemom, kje preživeti noč. Dom se je namreč ponovno odprl šele ob šestih zjutraj. Pri podiplomcih je luč svetila do dveh zjutraj, mnogi pa so zaradi udobja raje najeli sobe v stanovanjskih blokih v kampusu ali v bližini. Domovi so bili

ločeni na moške in ženske in pripadnikom nasprotnega spola vstop v stavbo ni bil dovoljen. V eni sobi je bivalo po šest dodiplomski študentov ter dva ali trije v primeru podiplomcev, vendar je bila razlika zgolj v velikosti sobe, in ne v obsegu prostora na študenta. Poleg ležišča na pogradu je vsakemu pripadal kos pisalne mize in knjižne police ter polovica omare. Prostora ni bilo veliko, a vsaj dekliške sobe so bile lepo in učinkovito urejene. V vsaki sobi je bil tudi telefon. V starejših domovih si je stranišče z umivalnico delilo več sob, v novem domu pa je imela vsaka soba svoje stranišče, umivalnice, kjer si lahko opral tudi perilo (na roke), pa so bile skupne. Kuhinje niso imeli, zato so se študenti prehranjevali v kantinah ali omenjenih okrepcevalnicah. V študentskih domovih ni bilo tople vode in v starem kampusu so vsak dan množice študentov romale z velikimi pisanimi plastičnimi termovkami do kotlovnice, kjer so si natočile vrelo vodo za čaj, pripravo instantnih rezancev, telesno higieno in pranje perila. Polnjenje in nošenje termovk drugemu je predstavljalo način izražanja prijateljske ali romantične naklonjenosti. Za tuširanje je bila na voljo že omenjena javna kopalnica v kampusu, mnogi pa so raje zavili v katero od javnih kopalnic v bližini, ki so bile sicer kak yuan dražje, a ne tako oblegane. V novem študentskem domu je bila tudi javna pralnica, vendar je večina študentov še vedno prala ročno, da so prihranili yuan ali dva.

Razmere v kampusu v Yuzhongu so bile nekoliko drugačne, saj se ta razprostira na kar 93 hektarih površine. Nekateri gradbeni projekti so bili ob mojem zadnjem obisku šele v pripravi, zgrajenih pa je bilo pet stavb s predavalnicami, 13 študentskih domov, velika jedilnica in javna kopalnica, stadion, telovadnica, igrišča za odbojko in badminton, bazen ter študentski kulturni center, v katerem se ni še nič dogajalo. Razdalje med objekti so bile gromozanske, in tudi ko so gradnjo končali, je ostalo še veliko prostora. Kampus je sredi gole planjave iz rumene puhlice, zato je bil videti siv in prazen, čeprav so ga takrat že začeli ozelenjevati. V nasprotju z eklektično, včasih celo nekoliko kaotično podobo osrednjega kampusa, ki priča o postopni rasti univerze, Yuzhong kaže podobo premišljenega načrtovanja, ki ga ne sme skaziti nobena nepravilnost.



Slika 6: Pogled na jutranjo telovadbo v osrednjem kampusu Minda.

Sobe v študentskih domovih, ki so bili prav tako ločeni po spolu, so bile zelo prostorne. Vsaka je imela zastekljeno balkonsko ložo, ki najpogosteje služi za sušenje perila, za muslimanske študente pa pogosto tudi kot prostor za molitev. V eni sobi so bivali štirje ljudje, a je imel vsak svojo mizo s knjižno polico ter po eno večjo in eno manjšo omaro. Urejen je bil tudi dostop do interneta, za kar si potreboval lasten računalnik in 20 yuanov za mesečno naročnino. Stranišča in umivalnice so bili skupni, brez tople vode, in tudi tukaj ni bilo kuhinj, zato pa je bil grelec za polnjenje termovk nameščen v vsakem drugem domu. Prav udobnost študentskih domov je bila poleg čistega zraka in modrega neba tako po mnenju študentov iz osrednjega kampusa kot tistih iz Yuzhonga glavna prednost nove lokacije. Po drugi strani je največji problem Yuzhonga predstavljalo pomanjkanje druge infrastrukture ter oddaljenost od Lanzhoua. Večina študentov višjih letnikov, ki so izkusili življenje v starem kampusu, se je tako pritoževala, da je v Yuzhongu preveč dolgočasno, da nikamor ne moreš niti ne moreš ničesar kupiti. Še tisto malo oblačil, sadja in drugih stvari, ki so na voljo, je bilo bistveno dražjih kot v mestu. »Tu je dolgčas za umret,« se mi je potožila študentka tretjega letnika molekularne biologije, »poglej naokrog, ničesar ni. Tam čez je sicer kampus [Univerze v Lanzhouu],

ampak čeprav so tu že štiri leta, tudi pri njih ni ničesar zanimivega. Preveč so pridni, vseskozi samo študirajo, zato jim je vseeno. Mi z *Minda* se radi pozabavamo (*xihuan war*). V Lanzhouu lahko greš po trgovinah ali na nočno tržnico ali se povzpneš na Lanshan, tu pa še hriba ni.«

Mestna občina je za gradnjo novega univerzitetnega središča namreč namenila veliko nenaseljeno območje kakšno uro vožnje iz mesta. Sredi ničesar je dodaten kampus prva zgradila Univerza v Lanzhouu, sledila ji je *Minda*, tja pa naj bi se delno preselili še dve drugi univerzi. Vse storitvene dejavnosti, ki so se razvijale okrog obeh kampusov, so tisti čas živele pretežno od študentov, saj so se učitelji v Yuzhong vozili po potrebi oziroma, v primeru Univerze v Lanzhouu, ki je že imela stanovanja za učitelje, tam preživeli le dva ali tri dni na teden. Med obema kampusoma *Minda* je vozil avtobus. Med tednom je peljal šestkrat, med koncem tedna pa le štirikrat na dan v eno smer. Na avtobusu je bila večkrat gneča, in kdor je ostal zunaj, je lahko poskusil srečo pri sosedih, vendar je moral potem še na mestni avtobus, kajti univerzi ležita na različnih koncih Lanzhoua. Še bolj neprijetno je bilo, če si moral na lokalni minibus, saj je ta odpeljal šele, ko se je napolnil, se izognil hitri cesti, za katero je treba plačati cestnino, ter spotoma pobiral potnike. Pot do Lanzhoua je tako lahko trajala dobri dve uri in več. V vseh primerih je vožnja v eno smer stala šest yuanov, kar je približno toliko, kot je povprečni študent na dan porabil za hrano. Nekateri laboratoriji so bili še vedno v osrednjem kampusu, zato so morali študenti nekaterih naravoslovnih smeri pogosteje v mesto. Tudi preostali so si občasno privoščili obisk pri prijateljih v starem kampusu, ki so ga združili z nakupi. Študentski žepi so bili bolj ali manj prazni tudi v Lanzhouu, toda v Yuzhongu so bili študenti prikrajšani za *guangjie* (sprehajanje po trgovinah in tržnicah), poleg klepetanja po internetu glavno obliko sprostitve. Ravno to pomanjkanje skušnjav in drugih nevarnosti je bilo po mnenju mojih študentskih sogovornikov tudi eden od dveh razlogov, zakaj domov v Yuzhongu ponoči navadno niso zaklepali, čeprav naj bi jih. »Ni potrebe po tako strogem nadzoru (*Mei biyao guan de neme yan*)«, so mi zatrjevali drug za drugim. »Pa še Ujgurov in Tibetancev tukaj tako rekoč ni, tako da je zelo malo sporov in težav (*wenti he maodun hen shao*).«

Na Minda še Hani postanejo minzu

Zgornja pripomba nakazuje na sloves Ujgurov in Tibetancev kot tistih, ki se radi upirajo pravilom in zato hitro zabredejo v konflikte. Tudi ljudske razlage, ki so mi jih ponujali celo sami ujgurski in tibetanski študenti, razloge za problematičnost pripisujejo divjosti (*yeman*) ali vročekrvnosti (*ganqing qianglie*), ki sta posledica (zgodovinskega) nomadskega načina življenja (*youmu shenghuo fangshi*),¹⁰⁶ ter močnim občutkom narodnostne pripadnosti (*minzu gan hen qiang*), ki vodi v občutke superiornosti (*youyuegan* ali *zidagan*) in v izključevanje drugih (*paiwai*). Po drugi strani oboji veljajo za tiste, ki radi in lepo plešejo in pojejo, pogosto prirejajo zabave, najglasneje praznujejo svoje praznike in tudi spiyejo veliko alkohola. Zaradi vsega naštetega eni in drugi hitro končajo v sporih, ti pa so še posebej divji, kadar se soočijo drug z drugim.¹⁰⁷ Nekatere od pravkar naštetih podob izhajajo iz tradicionalne kitajske koncepcije civilizacije in barbarstva, druge iz reprezentacij manjšin, zlasti Tibetancev in Ujgurov, v kitajskih medijih in turističnih letakih.¹⁰⁸ Se torej

¹⁰⁶ Medtem ko je med Tibetanci kljub prisilnemu naseljevanju še vedno veliko nomadov, so Ujguri že stoletja sedentarni. Če je obstoječa tradicionalna poljedelskih tibetanskih skupnosti navkljub podoba »čistega Tibetanca« nomad, je pravi Ujgur kmet, a tak, ki je ponosen na svoje nomadske korenine, ki jih deli z drugimi turškimi ljudstvi.

¹⁰⁷ Februarja 2006 je prišlo ob praznovanju tibetanskega novega leta pred študentskimi domovi do spora med obema skupinama. Ponoči je nato 80–100 Tibetancev vdrla v ujgurski del študentskega doma ter v pretepu, ki je sledil, z noži in palicami težje poškodovalo tri ujgurske študente. Položaj v kampusu se je dodatno zaostрил, ko so ujgurski študenti v znak protesta začeli bojkotirati predavanja, tibetanski pa strnili vrste, češ da za situacijo ni pravično kriviti izključno Tibetancev. Napeto ozračje je vladalo dva tedna, po kampusu pa so krožile različne govorice o tem, kaj se je zgodilo, da se pripravlja še večji obračun, ter ugibanja o tem, kako univerza sploh rešuje problem. Učitelji so se pri urah in v študentskih domovih lotili prepričevanja in pomirjanja strasti, s t. i. prepričevalnim oz. ideološkim delom (*sixiang gongzuo*). Medtem ko so nekateri v zasebnih komentarjih razloge iskali v že omenjenih lastnostih, so drugi poudarjali, da gre pri tem predvsem za pretep vročekrvnih mladcev. Najbolj me je presenetilo, kako so kar naenkrat vsi prenehali govoriti o incidentu in čeprav sem kasneje še večkrat spraševala, kako se je preiskava končala, mi ni nihče znal točno odgovoriti. Dogodek je zagotovo postal del folklorne, saj tovrstne zgodbe niso pozabljene. Že pol leta pred opisanim sporom, kmalu po prihodu na univerzo, sem namreč prvič, a ne zadnjič, slišala za veliki pretep med Ujguri in Tibetanci, ki se je dogodil leta 1999 in v katerem je nekaj ljudi umrlo. Zgodil se je v mestu in zajel tudi priseljence obeh narodnosti, toda začel naj bi se kot spor med študenti Severozahodne univerze za narodnosti.

¹⁰⁸ Ob zgornjih navedenih je razvidno, da imajo sicer Tibetance in Ujgure za najbolj divje, da pa naj

glavni cilji narodnostne politike – družbena stabilnost, politična celovitost, etnična enotnost ter ekonomska modernizacija, uresničujejo? Je *Minda*, ki naj bi jih gojila in spodbujala, pri tem uspešna?

Tako kot velja za druge univerze na Kitajskem, morajo tudi tisti, ki se želijo vpisati na katero od manjšinskih, opraviti nacionalni sprejemni izpit (*gaokao*), ki je sestavljen iz obveznih predmetov kitajščine, matematike in tujega jezika, ter treh od šestih izbirnih predmetov, ki jih kandidat izbere glede na to, ali želi študirati naravoslovje/tehniko ali družboslovje/humanistiko.¹⁰⁹ Osnovno in srednje šolanje poteka tudi v nekaterih manjšinskih jezikih, zato lahko tisti, ki se želijo vpisati na univerze za narodnosti, izpit opravijo v enem od njih, pri čemer tuji jezik nadomesti kitajščina. Slaba stran tega je, da si kandidat zelo zoži možnosti za izbiro študijske smeri, s tem pa možnosti pri iskanju zaposlitve, saj je dobro znanje kitajščine vsaj prednost, če ne pogoj za dobro službo tudi v manjšinskih regijah. Zato vedno več manjšinskih staršev otroke vpisuje v šole, kjer pouk v celoti poteka v kitajščini. Tisti manjšinski študenti, ki so obiskovali šole z dvojezičnim programom, so označeni kot *minkaomin* (manjšine, testirane v manjšinskih jezikih), tisti, ki so končali šole s kitajskim programom, pa kot *minkaohan* (manjšine, testirane v kitajščini).¹¹⁰ Dvojezično šolstvo je trenutno organizirano v ujgurščini, tibetanščini, mongolščini, kirgiščini, kazaščini in korejščini. Glede na smeri, ki jih je ponujala *Minda*, so študenti *minkaomin* obiskovali Fakulteto za tibetanski jezik in literaturo, Fakulteto za mongolski jezik in literaturo ter program kitajsko-ujgurskega prevajanja na Fakulteti za jezikoslovje, kulturo in komunikacijo. Študenti

bi bili tudi preostali študenti *Minda* drugačni, manj prilagojeni večinskim idealom kot tisti z univerz, kjer študirajo skoraj samo Hani.

¹⁰⁹ Preferenčna politika na področju izobraževanja določa, da dobijo pripadniki narodnostnih manjšin dodatne točke, vendar se z leti ta ugodnost vse bolj manjša, nad čemer je tarnalo več študentov različnih narodnosti.

¹¹⁰ Ob tem velja poudariti, da so *minkaohan* praviloma iz urbanih okolij, medtem ko je med *minkaomin* več takih s podeželja. Že obiskovanje osnovne šole v manjšinskem jeziku – in takih je večina na podeželskih območjih, kjer živijo pretežno pripadniki manjšinskih narodnosti, oteži nadaljevanje srednjega šolanja v kitajščini. Poleg tega *minkaohani* večinoma prihajajo iz družin, kjer je vsaj eden od staršev zaposlen v javni upravi ali državnem podjetju. Večina njihovih sodelavcev je potemtakem Hanov in ker imajo ustanove in podjetja svoje stanovanjske soseske, otroci odraščajo in obiskujejo osnovno šolo s pretežno hanskimi ali *minkaohanskimi* sovrstniki.

minkaohan so lahko po drugi strani izbrali katerokoli smer, skupaj z zgoraj naštetimi, če so le zbrali dovolj točk, tudi če so mnogi izmed njih materni jezik slabo obvladali, le pogovorno ali še to ne.¹¹¹

Študenti *minkaomin* so se pretežno družili med seboj, saj so zaradi jezikovnih omejitev tako rekoč vsi študirali na isti fakulteti. Še več, ker so bili študenti po študentskih domovih in sobah razporejeni glede na smer študija in letnik, so s sošolci preživeli večino časa tudi po koncu predavanj. K temu se lahko prišteje še dejstvo, da je bilo med njihovimi učitelji prav tako veliko sonarodnjakov. V takih okoliščinah je malo verjetno, da bo študent spoznal ali oblikoval prijateljstva s študenti drugih narodnosti. In res, prijateljske vezi med študenti na *Minda* so praviloma sledile trem potem: sošolcem, sonarodnjakom in domačemu kraju/regiji, ki so za *minkaomine* praviloma predstavljale veliko presečno množico.

Prav poseben je položaj študentov *minkaohan*, ki se odločijo za študij maternega jezika. Na *Minda* je bilo takih še posebno veliko na omenjenem ujugursko-kitajskem prevajalskem programu. Po besedah številnih Ujgurov, ne glede na izobrazbo, je razlika v šolanju zelo pomembna, celo toliko, da je, po besedah ujugurske *minkaohanske* študentke Patigül, »vprašanje 'Si *minkaomin* ali *minkaohan*?' ob prvem srečanju med mladimi zamenjalo običajni 'Od kod si?'«. *Minkaohanov* zaradi slabega znanja ujugurščine v Xinjangu njihovi sonarodnjaki nimajo za prave Ujgure. Glede na to, da je Xinjiang uradno dom 13 narodnostim, vključno s Hani, *minkaohane* pogosto imenujejo kar 14. narodnost. Pri Patigül, ki je na univerzi diplomirala iz prevajalstva, v času, ko sva se spoznali, pa je ravno pričela magistrski študij lingvistike turških jezikov, je prav bivanje na *Minda* okrepilo njeno jezikovno in narodnostno samoidentiteto. V času študija se ni le naučila pisati in brati ujugursko (pisava temelji na arabski), ampak je močno izboljšala vse jezikovne spretnosti v maternem jeziku. Pri tem je bilo zanjo še posebej pomembno druženje z drugimi *minkaohanskimi* sošolci:

¹¹¹ Pravzaprav tudi za študente *minkaomin* obstaja možnost, da izberejo katerokoli smer, vendar morajo v tem primeru pred vpisom v dodiplomski program obiskovati še eno ali dve leti predpripravljalnega študija (*yuke ban*), kar seveda poveča stroške študija za četrtno ali celo polovico.

V Xinjangu sem govorila ujugursko samo, kadar smo obiskali sorodnike na deželi. Bratranci in sestrične so se postavili okrog mene in me spraševali: ‚povej, kako se reče po ujugursko to, kako ono?‘ Potem so se pa norčevali iz mojih napak. [...] Na faksu je bilo drugače. Vsi smo bili *minkaohan*, in ker smo se vsi motili, se ti nihče ni smejal. Drug drugega smo popravljali, si pomagali, se spodbujali. Vedeli smo, da si tokrat napako storil ti, naslednjič jo bom pa jaz.

V pogovoru o tem, kako se je spremenil njen pogled na Ujgure v času bivanja na univerzi, je pripovedovala: »Odkar sem tu, se dosti bolj zavedam ujugurskih tradicij. Dolgo sem hodila na vsa praznovanja in dogodke [te ob različnih državnih ali manjšinskih praznikih organizira univerza] in tam so bili vedno ljudje različnih narodnosti, ki so plesali in peli. Zavedela sem se, da imamo tudi mi kaj pokazati.« Njeno razumevanje kljub novopridobljenemu jezikovnemu znanju včasih še vedno odseva močno esencializirano razumevanje ujugurskosti.¹¹² Toda po drugi strani s svojo hibridno identiteto pravzaprav uteleša ideal kitajske multinacionalnosti.

Čeprav zelo dobro govori in piše ujugursko, Patigül priznava, da je še vedno boljša v kitajščini. Kljub temu je nameravala opravljati izpit iz kitajščine za govorce manjšinskih jezikov, ki je zelo podoben tistemu za tujce. »Ja, res je moje celotno šolanje potekalo v kitajščini,« je odgovorila na moje čudenje, zakaj tak certifikat sploh potrebuje, »ampak ko se bom prijavljala na razpise, bo vsak delodajalec videl, da sem Ujgurka in bo podvomil o mojem znanju standardnega jezika.« Govorna raven kitajskega jezika je skrbela tudi številne druge študente iz severozahodne Kitajske, katerih šolanje je potekalo v kitajščini, zlasti tiste, ki so prihajali iz manjših krajev. Razen redkih izjem, ki so tako kot Yang Xiaoling odraščali na vzhodu Kitajske, se je med te študente seveda uvrščala tudi velika večina Huijev, pa tudi Hani pri tem niso bili nobena izjema, saj jih je večina prihajala iz »divjega, nazadnjaškega severozahoda«. Poleg nacionalnih nivojskih izpitov iz angleščine, ki se jih je v krogu mojih znancev v razponu leta in pol mojega terenskega dela vsak udeležil vsaj enkrat, je bil govorni preizkus znanja standardne kitajščine izpit, ki so mu študenti kot karierni strategiji namenili največ pozornosti. Izpit, ki testira

¹¹² Zdi se, da v nekem smislu kitajske reprezentacije Ujgurov in nekaterih ujugurskih nacionalistov sovpadajo z reificiranjem in esencializiranjem tega, kdo so Ujguri – so tradicionalni. In medtem ko država tradicionalnost postavlja kot nemoderno in torej slabo, nacionalisti kot slabo postavljajo vsako hibridizacijo ali odklon od lastnih esencializiranih definicij.

pravilno izgovorjavo in razumevanje eno- in dvozložnih besed s podobno izgovorjavo, branje na glas ter sposobnost prostega govora na izbrano temo, mora namreč vsak študent obvezno opraviti pred koncem študija. Pri tem ni pomembno samo, da izpit narediš, ampak da dosežeš čim višji rezultat, saj ta še bolj kot sama univerzitetna diploma potrjuje diplomante iz obrobnih regij za moderne kitajske državljane.

Kot je pokazal Gellner (1983), je zunanja (sekundarna) socializacija, ki poteka skozi standardni jezik in poenoten izobraževalni sistem, ključna pri procesu oblikovanja narodov/nacij. Šole služijo ekonomskim, političnim in družbenim potrebam modernih nacionalnih držav, tako da skušajo ustvariti sovpadanje politične in nacionalne/narodne identitete. Kitajska država, ki se označuje za večnarodnostno, je uvedla sistem javnega šolstva, ki je na vseh ravneh sestavljeno iz običajnih šol in šol za manjšinske narodnosti. Slednje naj bi družbeno, ekonomsko in kulturno marginaliziranim manjšinskim narodnostim omogočile hitrejšo in bolj enakopravno vključevanje v kitajsko družbo, pospešile gospodarski razvoj na revnih manjšinskih območjih in hkrati manjšinam zagotavljale določno mero avtonomije, ohranjanja in razvijanja svoje posebne kulturne in narodnostne identitete (Jin 2002: 1–4). Toda med retoriko multikulturalnosti in njeno prakso obstaja velika razlika, saj država s svojo politiko na drugih področjih, na primer v gospodarstvu, postavlja zahteve, ki onemogočajo uresničevanje načel manjšinske politike.¹¹³

Ta precep se lepo pokaže prav na *Minda*: po eni strani je univerza prostor okrepljene narodnostne samoidentifikacije, pa tudi reifikacije narodnostnih identitet. Profesor Yang Wenjiong je na izbirnih predavanjih iz antropologije, ki so namenjena vsem študentom, dejal: »Na naši univerzi je prvo vprašanje, ko spoznaš nekoga novega: 'Katere narodnosti si?' Na *Minda* še Hani (*Hanzu*) postanejo narodnost (*minzu*).« Drugače kot v siceršnjem življenju, ko je hanskost neoznačena kategorija, »standard«, v kampusu manjšinske univerze mora biti imenovana. Po drugi strani skrbi o znanju kitajščine in dobrih službah jasno pokažejo, da so vrednote in norme večine tiste, ki določajo dostop do

¹¹³ Problematici so seveda tudi marsikateri vidiki same manjšinske izobraževalne politike, na primer reprezentacija manjšin v učbenikih, naracije zgodovine skozi perspektivo države in podobno (gl. Vickers 2009).

pozicij znotraj družbenega in ekonomskega sistema – in to tudi v regijah z velikimi manjšinskimi populacijami.

Cilj izobraževalnih institucij je ustvariti določene tipe posameznikov (Bourdieu in Passeron 1996). Severozahodna univerza za narodnosti je po organizaciji bivanja značilna kitajska univerza, ki ne samo akademsko izobražuje, ampak tudi (eksplicitno) družbeno in moralno vzgaja. S svojo organizacijo študija in bivanja bistveno vpliva na to, s kom in v kakšne interakcije študenti vstopajo, kje se gibajo in koliko prostega časa imajo. Čeprav v številnih vidikih deluje kot totalna institucija nadzora in discipline, študenti menijo, da vsaj v določeni meri univerza tudi skrbi zanje.

Se investicija v študij splača?

S povečevanjem števila študentov, z gospodarskimi spremembami in ukinitvijo sistema dodeljevanja služb univerzitetna diploma ne samo da ne zagotavlja več dobre zaposlitve, ampak zaposlitve sploh ne zagotavlja. Leta 2009 naj bi tako na kitajskih univerzah dodiplomski študij zaključilo približno 6,1 milijona ljudi, kar je skoraj šestkrat toliko kot leta 2000 (The Economist 2009). Diplomanti, ki ne govorijo dobro kitajsko, bodo težje našli delo, ne glede na narodnost ali smer študija. Z redkimi izjemami za študente *Minda* velja, da so prvi v družini, ki študirajo na katerikoli stopnji visokošolskega študija. Starši mnogih od njih nimajo končane niti osnovne šole. Zanje predstavlja šolanje hčerke ali sina zahteven finančni zalogaj, ki bistveno vpliva na družinski proračun. Letna šolnina na dodiplomskem študiju je na *Minda* znašala 3800 yuanov za družboslovne in humanistične študije ter 4000 yuanov za naravoslovne in tehniške. Študijski programi na fakultetah za tibetanščino in mongolščino ter kitajsko-ujgursko prevajanje so bili cenejši, tam je za leto študija študent plačal 2500 yuanov. K temu je bilo treba prišteti še strošek za študentski dom, ki, odvisno od kvalitete sobe, sega od 800 do 1200 yuanov za študijsko leto. Seštevek obojega se je torej zelo približal ali celo presegel povprečni bruto dohodek na družinskega člana v provincah, od koder je prihajala večina študentov. Potem so tu še izdatki za hrano, prevoz, obleko in druge potrebnosti ali občasne priboljške.

Na ravni države, provinc in šole je v času moje raziskave obstajalo več štipendijskih in kreditnih shem, ki naj bi študentom in njihovim staršem olajšale finančno breme ter zmanjšale osip. Najugodnejša je bila državna štipendija, za katero je bilo mogoče zaprositi vsako leto in je poleg 4000 yuanov denarne pomoči prinesla še polovično znižanje šolnine. Podobno ugodnost je vključevala tudi rektorjeva štipendija, le da je bila vredna 3000 yuanov. Število prejemnikov obeh štipendij je bilo relativno majhno (okoli 150), poleg tega socialna ogroženost ni bila kriterij zanju, tako da je bilo bolj verjetno, da ju bodo prejeli študenti, ki so izhajali iz sorazmerno privilegiranih družin. Na osnovi študijskih uspehov ter moralnega vedénja so na univerzi vsako leto podelili tudi običajne štipendije v enkratnem znesku po 1000, 800 in 400 yuanov. Teh je bilo za vsak letnik vsake študijske smeri od tri do pet. Tudi med študenti-kadri, torej tistimi, ki so znotraj organizacije letnika zasedali kakšno od funkcij (tajnik, blagajnik itd.), so izbrali nekoga, ki je dobil 600 yuanov za odličnost. Potem so bile tu še štipendije, namenjene prvim letnikom, ki še ne smejo zaprositi za državno ali rektorjevo štipendijo, nagrade za odlične diplomante ter vrsta drugih, katerih zneski so segali od nekaj sto do nekaj tisoč yuanov in so bile namenjene revnejšim študentom ali študentom iz posebej določenih provinc (Xinjiang, Tibet), odvisno od pogojev, ki jih je postavila organizacija, ki je zanje namenjala denar. Veliko štipendij se med seboj izključuje, prijava in razdeljevanje denarja pa v vseh primerih (ne glede na vir) poteka na univerzi, zato zlorab praviloma ni. Toda ker je za večino štipendij nujno priporočilo razrednika, o potencialnih kandidatih pa se pogovorijo tudi na razrednih urah, je to, kdo je do denarja bolj upravičen, kdo od dveh s podobnimi pogoji si štipendijo bolj zasluži ali komu se je zgodila krivica, pogosta tema pogovorov s prijatelji, sostanovalci in kolegi.

Druga možnost financiranja šolanja je najem kredita. Program nacionalnih študentskih posojil, ki ga je država uvedla leta 1997 hkrati s šolninami, je terjal poroštvo staršev, zato se je izkazalo, da ne pripomore k lažji dostopnosti študija za otroke tistih, ki tako ali tako nimajo premoženja. Leta 2000 so zato pripravili še drugi program kreditiranja, pri katerem se študent prijavi za kredit pri komercialni banki ob posredovanju univerze in za to zastavi svoj osebni ugled. V času raziskave je lahko študent vsako leto zaprosil za največ 6000 yuanov, izposojeni znesek pa je moral vrniti v štirih letih po koncu študija.

Obresti za kredit so znašale od pet do šest odstotkov, od tega jih je banki polovico povrnila država. Težav pri tovrstnih kreditih je bilo več: znesek, ki si ga je bilo mogoče sposoditi, je komajda pokril šolnino in študentski dom, toda preostali stroški študija so šteli vsaj še pol toliko. Še več, ker so kredite dajale komercialne banke (četudi v državni lasti), so jih raje odobrili študentom tistih smeri, ki se jim je po diplomi obetala boljša zaposlitev. Med študenti *Minda*, ki so imeli najete take kredite, so tako prevladovali tisti iz naravoslovnih smeri. Kazen za tiste, ki denarja niso vrnili v dogovorjenih rokih, je bila objava njihovega imena v javnih občilih ter zaznamek v personalni mapi.¹¹⁴

Večji ali manjši del bremena za financiranje študija potemtakem še vedno ostaja na plečih staršev, ki si denar v ta namen pogosto sposodijo pri prijateljih in sorodnikih. Pričakovanja so seveda temu ustrezno velika. Pritisk na štipendije je precejšen, četudi jih je večina premajhnih, da bi resno olajšala breme izdatkov, kot je šolnina. Kadar gre za več sto yuanov, se študent pač odpove delu denarja, ki bi ga sicer dobil od staršev. Majhne vsote pa jim omogočijo samo, da si privoščijo kak priboljšek ali kos oblačila, ki si ga sicer ne bi, ali da lahko, če niso od zelo daleč, domov skočijo tudi med oktobrskimi ali majskimi počitnicami.

Dodatnih virov zaslužka, na primer v obliki študentskega dela, kot ga poznamo mi, skorajda ni. Medtem ko podiplomskim študentom jezikovnih in družboslovnih smeri večkrat ponudijo poučevanje dodiplomcev (zgoraj omenjena Patigül je tako 14 ur na teden učila kitajščino ujugrske *minkaomine*), naravoslovcem pa asistentsko delo v laboratorijih, za dodiplomske študente možnosti ni prav veliko.¹¹⁵ Študenti, še bolj pa profesorji, pravzaprav menijo, da študentsko delo zaradi organizacije predavanj in zahtev študija sploh ni mogoče. Poleg tega za študente niti ni primerno, da bi delali kot natakariji ali kaj podobnega. Ma Xilan je ena od profesoric, da bi ji pomagala, ponudila, da za 80 yuanov na mesec dvakrat na teden počisti nekaj pisarn. Delo je z

¹¹⁴ Ko študent po diplomi najde službo, univerza personalno mapo pošlje neposredno delodajalcu, in če posameznik službo kasneje zamenja, jo delodajalec spet posreduje naprej. Brez mape institucija ali podjetje človeka ne bosta zaposlila, izjema so manjše zasebne firme. Posameznik nima pravice do vpogleda v mapo.

¹¹⁵ Edina izjema so bili tibetanski študenti, ki so oblečeni v tradicionalna oblačila pogosto sprejemali goste ali nastopali v izjemno popularnih tibetanskih barih (*zangba*).

veseljem sprejela, saj je potrebovala denar. Ko je doma ob koncu srednje šole povedala, da se želi vpisati na univerzo, ji je oče namreč skrušen priznal, da si ne morejo privoščiti, da bi jo podpirali. Ena od njenih starejših sester je nekaj let prej končala visoko šolo, kmalu nato pa zbolela in umrla. Velik del družinskega premoženja so vložili najprej v njeno šolanje, nato v zdravljenje. Ko je bila potem naslednja po starosti, Ma Yanhua, sprejeta na *Minda*, ji oče ni mogel odreči priložnosti. Poleg tega si je tudi sam želel, da bi imeli v družini nekoga z visokošolsko izobrazbo. Za dve leti mlajšo Xilan je zmanjkalo denarja. Dogovorili so se, da bo najela kredit, ki ga bo morala sama odplačati, družina pa ji bo pomagala, kolikor bo zmogla. Prav vprašanje pridobitve kredita in možnosti zaposlitve jo je vodilo pri izbiri študijske smeri. »Pritisk je res velik, ampak za zdaj še gre,« je razmišljala, »ko bom enkrat diplomirala ... tega me je pa strah. Upam, da bom dobila solidno službo, odplačala kredit in lahko še kaj dala staršem.«

Univerza kot prostor reislamizacije

Kot sem že omenila v uvodu v to poglavje, kljub porastu zanimanja za religijo univerzitetni študenti veljajo za neverujoče. V raziskavi, ki sta jo opravili Li in Liu konec devetdesetih let, se je za ateiste ali neverujoče opredelilo kar 75 % vprašanih. Tudi v podobni raziskavi, ki so jo leta 2001 na *Minda* izvedli med študenti manjšinskih narodnosti, ki so označene kot »v celoti verne (*quanyuan xinjiao*)«, tj. tistimi, ki tradicionalno verjamejo v nauke tibetanskega budizma in islama, se je za verujoče izreklo le 66 %, za neverujoče pa 21,3 % vprašanih. Med Tibetanci, Ujguri in manjšimi muslimanskimi manjšinami je bilo verujočih 85 % in več, medtem ko je bilo med Huiji takih 71,1 %. Na vprašanje, kdaj so postali verni, je velika večina vprašanih odgovorila, da že od otroštva, po 17,3 % in 4,4 % pa je vernih postalo v srednji šoli oziroma na univerzi (Deng idr. 2002: 11–12). Pri razlogih za vernost so študenti poudarili predvsem vpliv družine in okolja ter duhovno oporo in upanje, ki jim jo nudi religija. Zanimivo je, da je pri Ujgurih slednje bistveno pomembnejše kot pri drugih muslimanskih manjšinah (nadpovprečno visoko med vsem vprašanimi), ki večji pomen pripisujejo družini (Huiji nadpovprečno visoko) in okolju, v katerem živijo (Deng idr. 2002: 12). Toda hkrati več kot dve tretjini vprašanih iz muslimanskih narodnosti menita, da religija v njihovem življenju nima velikega vpliva

(Deng idr. 2002: 13) in več kot polovica se jih verskih aktivnosti udeležuje zgolj občasno. Versko se jih pogosto udelejštuje nekaj več kot šestina (Deng idr. 2002: 15–16). Avtorji raziskave zato sklepajo, da je vernost univerzitetnih študentov v resnici nizka, kar je posledica kitajskih modernizacijskih vplivov v izobraževalnem sistemu.

Raziskava pa je problematična z več vidikov: poleg tega, da pri razdeljevanju vprašalnikov ni šlo za nobeno vzorčenje in zato rezultati niso reprezentativni, je bil tudi sam vprašalnik zastavljen tako, da je favoriziral določene odgovore. Pri raziskavi na primer niso upoštevali, kako organizacija študija in univerze morebiti vplivata na možnost njihovega udelejštovanja v verskih dejavnostih, niti niso razlikovali med različnimi doktrinarnimi zahtevami in tipi verskih praks (na primer, je individualna molitev verska dejavnost?). V nasprotju z rezultati raziskave po opravljenem terenskem delu menim, da je univerza vsaj v primeru študentov, kot je Ma Yanhua, prostor izjemno intenzivnega verskega ozavešanja in da je to, v nasprotju z bolj tradicionalnim verovanjem, po svojem značaju izrazito moderno. V nadaljevanju bom zato skušala predstaviti, kako in zakaj študenti kot Yanhua iz Huijev postanejo muslimani, kako se organizirajo ter kako razumejo svojo vernost in jo prakticirajo.

Islam v kampusu

Osrednja in najbolj obiskana dejavnost je bila tako imenovana ura arabščine (*Ayu ke*), ki je potekala ob sobotah zvečer od sedmih do devetih v eni velikih predavalnic stavbe za andragoško izobraževanje v glavnem kampusu in ki so se je udeleževali tudi študenti iz Yuzhonga, kadar so bili v mestu. V nasprotju z drugimi aktivnostmi, kjer so bili z redkimi izjemami sodelujoči le Huiji, je nanjo prihajalo tudi veliko Ujgurov in študentov drugih muslimanskih narodnosti. V povprečju se je na teh urah vsakič zbralo okoli 250 ljudi.

Vsem študentom dostopen tečaj arabščine je imel značaj jezikovnega pouka le na samem začetku, dokler se v prvih nekaj tednih študenti niso naučili arabske abecede in pravil izgovorjave. Preostanek leta so ure potekale po ustaljenem vzorcu. Učitelj z Oddelka za arabščino na Fakulteti za tuje jezike, tudi sam huijevski aktivist in še misijonar, ki je ure vodil, je vsakič izbral odlomek iz Korana in ga napisal na tablo. Naprej so ga študenti skupaj

nekajkrat na glas prebrali. Sledili sta kratka jezikovna analiza posameznih besed in razlaga vsebine. Predavatelj je nato izbral nekaj študentov, da so odlomek stoje ponovili sami. Pri tem je iz množice praviloma poklical tiste, za katere je vedel, da sta jim arabščina in Koran že domača in da bodo zato odlomek recitali z lahkoto in brez napak. Da so lažje sledili uri, so študenti s seboj prinesli svoj Koran ali knjižice z izbranimi najpomembnejšimi *surami*, dodatni izvodi pa so bili na voljo tudi za izposajo.

Približno na polovici ure (odvisno od letnega časa) je nastopil čas za molitev. Eden od odličnih starejših študentov je vstal, se postavil v kot predavalnice in zapel klic k molitvi (*bangke*). Dve skupini prostovoljcev, ena deklet in ena fantov, ki sta se že vnaprej javili za to nalogo, sta v višjih nadstropjih za molitev pripravili dve ali tri učilnice tako, da so mize potisnili v kot, tla pa prekrili z rjuhami. Preostali so uro s ponavljanjem odlomka nadaljevali vse do pričetka molitve. Študenti so praviloma opravili ritualno umivanje pred prihodom na uro; tisti, ki niso ohranili čistosti, so zdaj pohiteli v stranišča, kjer so jih že čakali polni plastični vrči, drugi proti molilnim prostorom. Večina jih je molilne preproge prinesla s seboj, vedno pa jih je bilo nekaj pripravljenih tudi za tiste, ki jih niso imeli. To je veljalo tudi za rute za tiste študentke, ki se sicer niso pokrivalo, so pa želele moliti. Molitev ni potekala vodeno, saj ni bilo dovolj prostora, da bi jo opravljali vsi hkrati. Ko so zaključili prvi, so sledili tisti, ki so prišli kasneje. V približno dvajsetih minutah se je tako zvrstila dobra tretjina vseh udeležencev. Preostali, ki niso molili, so se v majhnih skupinah pomenkovali na hodniku ali v predavalnici. Ura arabščine je bila za mnoge redka priložnost, da se srečajo z znanci, ki niso študirali na njihovem oddelku ali ki so se odselili v kampus zunaj mesta. Po molitvi sta skupini prostovoljcev predavalnice hitro vrnili v prvotno stanje in ura se je nadaljevala.

Po odmoru sta postali vsebina in izvedba ure bolj dinamični in interaktivni. Prostor pred katedrom so dobili študenti ali gostje iz bližnjih in daljnih krajev Kitajske, ki so ravno obiskali Lanzhou. Na uro jih je povabil učitelj Li, bodisi prek svojih znanstev bodisi na predlog katerega od študentov iz najožjega kroga. Govorci so pripravili predavanja o različnih zgodovinskih ali religioznih temah, ki so zadevale Huije ali islam, ali pa so pripovedovali o osebnih izkušnjah z vero. Enkrat je na primer nastopil Han, ki se je spreobrnil v islam, drugič študent s severozahoda, ki je študiral na severovzhodu Kitajske in je

poročal o muslimanih v mestu Harbin, kjer je bila njegova univerza, spet tretjič so domači študenti poročali o verskih vajah, ki so se jih udeležili pretekli konec tedna. Po predstavitvi so poslušalci zastavljali vprašanja in občasno so se vnele živahne razprave o temah, kot so stanje islama na Kitajskem in v svetu, obseg in metode širjenja vere ali organiziranje muslimanov. Prav ta drugi del je k uram pritegnil tudi študente, ki so uro arabščine obiskovali že prejšnja leta. Tudi sicer, kot mi je dejal eden od starejših študentov, »ponoviti in utrditi znanje Korana, ki ga že imaš, nič ne škodi. Vedno se lahko naučiš kaj novega. Poleg tega je ura arabščine čas, ki ga nameniš Bogu (*zhenzhu*)¹¹⁶ in njegovemu nauku.« Zato je to dejanje in izraz verske predanosti.

Bolj poglobljenemu spoznavanju z doktrinami in praksami so služile koranske ure (*Gulanjing ke*), ki so v eni od prostih predavalnic potekale ob petkih popoldne in so trajale eno uro. Obiskovalo jih je med 30 in 50 študentov, med katerimi so bili skoraj izključno Huiji. Ure je običajno vodil eden od študentov četrtega letnika ali kak podiplomski študent z nadpovprečnim poznavanjem arabščine in glavnih verskih tekstov. Tudi ta ura se je pričela s prebiranjem in recitiranjem odlomka iz Korana (v arabščini in kitajskem prevodu), čemur je sledilo branje izbranega *hadisa* (v kitajščini) ter ponavljanje z namenom, da se ga naučijo na pamet. Ura se je zaključila z osebnim premislekom (*jiang bayani*) na temo, o kateri je govoril *hadis*, pri čemer ni šlo za interpretacijo odlomka samega, ampak za razpravo, kako prerokov zgled prenesti v svoje vsakodnevno življenje. Drugače od Korana, ki za večino muslimanov predstavlja neposredno Božjo besedo, a je precej zahtevno besedilo, *hadisi*, torej zgodbe iz življenja preroka Mohameda (in drugi najpomembnejši vir doktrinarne avtoritete), predstavljajo najvidnejši in najdostopnejši moralni ideal, kako živeti kot musliman.

Krajša, polurna srečevanja branja in recitiranja korana so med tednom potekala tudi ob drugih dnevih, vendar z manj dorečeno uro in lokacijo, saj so bila odvisna od vsakokratnih študijskih obveznosti študentov, ki so jih organizirali in se jih udeleževali. Obveščanje o njih je potekalo osebno ali po

¹¹⁶ V kitajščini (tako kot v arabščini) za muslimanskega Boga obstaja več imen, najpogostejše pa se uporabljata fonetično-pomenski prevod *Anla* (Alah), pri katerem je prvi zlog zapisan s pismenko za mir, ter *Zhenzhu* (resnični gospodar). Za krščanskega Boga je uveljavljen prevod *Shangdi* (gornji cesar).

mobilnih telefonih. Bolj redno je potekal polurni ženski krožek, na katerem so se študentke navadno zbrale pred petkovo koransko uro. Nanj so prihajale tiste, ki so nosile ruto in redno molile, da bi razpravljale o vprašanih, ki zadevajo spolno specifične zahteve obrednih praks in sploh življenja skladno z islamskimi predpisi. Poleg tega so si zaupale tudi siceršnje študijske in osebne težave ter prosile sestre za nasvete. Fantje so se ob petkih pogosto udeleževali zapovedane skupinske molitve v največji lanzhovski mošeji *Xiguan da qingzhensi* (pod gibanjem *yihewani*), ki je bila od univerze oddaljena kakšnih 15 minut hoda. Ko se je v bližino univerze naselil *ahong*, pa so na skupno molitev zahajali tudi ob drugih dnevih in urah.¹¹⁷ V Muslimanski hiši (*Musilin zhi jia*), kot se je imenovala trinadstropna stavba s sobami, ki jo je za oddajanje zgradil neki muslimanski poslovnež, sta bila na strehi ob terasi poleg velike pokrite kuhinje tudi dva večja prostora, ki sta služila skupinskim verskim prireditvam. *Ahong* se je priselil iz majhnega kraja v tibetanskem delu sosednje province z željo širiti vero med mladimi v mestu. Čeprav je (vsaj po pripovedovanju) odlično obvladal klasično arabščino in perzijsčino, je poleg tibetanščine govoril le še qinghaiščino.¹¹⁸ Zaradi svojega milega značaja in kombinacije učenosti in preprostosti je po svojem prihodu tik pred ramadanom leta 2005 v Muslimansko hišo hitro pritegnil študente z *Minda*, zlasti tiste, ki so bili tudi sami iz iste province.

Med študenti so občasno pripravili tekmovanje v recitiranju Korana in retoriki (na temo islama in religioznosti) in najboljši so se nato udeležili tekmovanj na ravni mesta. Za nagrado so prejeli knjige z versko vsebino, dober nastop pa je med sovrstniki požel tudi veliko spoštovanja.¹¹⁹ Predvsem pa so bile tovrstne prireditve priložnost za spoznavanje novih ljudi in navezovanje stikov. »Predlani so ob *kurbanu* (*guerbanjie*) na Severozahodni pedagoški univerzi pripravili tekmovanje v znanju o islamu in vzdušje je bilo super«, se

¹¹⁷ Medtem ko je za moške bolj primerno, ob petkih opoldne pa tudi zapovedano, da molijo v mošeji, je za ženske primerneje moliti doma.

¹¹⁸ To je nekakšen govorjeni jezikovni standard v provinci Qinghai, v katerem se v lan-yinški dialekt mandarinske kitajščine mešajo prvine tibetanščine, turških in mongolskih jezikov in je povprečnemu govorcu standardne kitajščine zelo težko razumljiv.

¹¹⁹ Taki uspehi so bili v ponos družini in prijateljem. Na neki huijevski poroki v Shandongu, ki sem se je udeležila, so tako v ozadju nenehno vrteli posnetek nevestinega govora, s katerim je zasedla tretje mesto na provincialnem tekmovanju sino-arabskih in koranskih šol.

je spominjala ena glavnih študentskih organizatork, »z vseh univerz smo prišli. Pred tem s Pedagoško univerzo nismo imeli stikov, ampak eden tamkajšnjih organizatorjev me je poznal iz nekega drugega srečanja in me je poklical.« Obraz se ji je razlezel v nasmeh: »Tudi jaz sem tekmovala. Bilo je tako zabavno, da na koncu niti nisem več odgovarjala na vprašanja, čeprav sem poznala odgovore. Dobila sem tolažilno nagrado, kozarec, ki se mi je na poti domov v gneči na avtobusu razbil. Ampak bilo je res zabavno (*feichang renao*).«

Ob koncih tedna so bile organizirane dejavnosti, ki so študente vodile ven iz kampusa. Skoraj vsak konec tedna so organizirali eno- ali dvodnevne obiske muslimanskih študentskih skupnosti na drugih univerzah, sino-arabskih in koranskih šol, mošej ali podobnih lokacij v Lanzhouu in njegovi bližini, katerih namen je bilo poglobljanje znanja in širjenje vere (*xuexi er chuanjiao*). Enkrat na semester so študenti tako odšli na verske vaje v že večkrat omenjeno mesto Linxia, ki velja za središče islama na Kitajskem. Ob drugih priložnostih so obiskali ostarele Huije v domu za upokoјence, bolne v bolnišnicah ali pomagali pri mesečniku *Musilin tongxun*. V dobrodelnih aktivnostih so sodelovali tudi z zbiranjem oblačil in knjig za revne ter s prostovoljnim počitniškim poučevanjem otrok (*zhijiao*) v ruralnih predelih Gansuja, Qinghaija in Sichuana, ko so skušali izboljšati njihovo znanje iz predmetov, kot so matematika, kitajščina in angleščina.¹²⁰ Prostovoljne in človekoljubne aktivnosti so praviloma organizirali imami in huijevski muslimanski aktivisti, kakršne sem predstavila v prejšnjem poglavju, ki so nato prek učiteljev in študentskih predstavnikov, kasneje pa tudi prek spletnih strani in skupin QQ, k njim pritegnili študente. Med počitnicami so bila študijsko-verska potovanja daljša in so vodila v bolj oddaljene kraje, tudi v huijevske/muslimanske skupnosti na jug Kitajske.¹²¹

Študenti pa niso bili zgolj tisti, ki so opravljali dobra dela, ampak so bili večkrat tudi prejemniki pomoči istih imamov in aktivistov. Ob velikih praznikih,

¹²⁰ Prostovoljno počitniško pedagoško delo, ko univerzitetni študenti za nekaj tednov odhajajo na revno podeželje, je pogosto tudi med Hani in manjšinami na celotnem Kitajskem, vendar so v meni znanih primerih Huijev in Tibetancev ti odhajali na (sicer večkrat etnično mešana) območja, kjer je večino prebivalstva predstavljala njihova narodnost.

¹²¹ O podobnih dejavnosti med huijevskimi študenti v Kunmingu na jugozahodu Kitajske poroča Nara (2013a).

kot sta konec postnega meseca *ramadana* (*kaizhaijie*) in *kurban* (*guerbanjie*), ko se muslimani spominjajo Abrahamovega žrtvovanja, so učitelji in nekateri lanzhovski podjetniki kot del neobvezne dajatve denarja ali materialnih dobrin v dobrodelne namene (*nietie*)¹²² zbrali nekaj sto yuanov, s katerimi so študentom pripravili preprosto pogostitev v eni od *halalskih* menz, z manjšimi priboljški v obliki sadja in sladkarij, ali pa so kupili nekaj ovac in mednje razdelili kuhano meso.¹²³



Slika 7: Pogostitev muslimanskih študentov ob kurbanskem bajramu leta 2006, ki so jo pripravili z donacijami huijevskih poslovnih in aktivistov.

Vse omenjene aktivnosti so se kmalu po pričetku študijskega leta 2006/2007 nenadoma končale. V Komisiji za narodnostne zadeve v Pekingu so povedali, da se univerzi obeta evalvacijski pregled, zato so univerzitetne oblasti prepovedale kakršnekoli skupinske verske aktivnosti v kampusu, učitelji pa so imeli pri razrednih urah ideološke govore o nazadnjaškosti religije. Poleg tega

¹²² Drugače od zapovedanega *zakata* (*tianke*).

¹²³ Kuhano meso jagenjčkov in mladih ovac, ki se ga jé z roko (*shouzhua*), ne sme manjkati na nobeni huijevski slovesnosti, še zlasti ne ob *kurbanu*. Zaradi skromne finančne situacije si študenti niso privoščili veliko mesa, zato so bili take pogostitve toliko bolj veseli.

so uporabili tudi v Xinjangu preizkušeno metodo in v času ramadanskega posta, da bi čimbolj omejili število tistih, ki se postijo, menzam delovni čas skrajšali tako, da so bile odprte le čez dan. Če se je študent postil, si ni mogel privoščiti poceni tople večerje ali zajtrka, razen če je ves mesec jedel instantne rezance. Nadalje so na pobudo univerze lokalne oblasti od *ahonga* iz Muslimanske hiše zahtevale, da se odseli iz bližine kampusa. Največji del tistih, ki jim je služil, so predstavljali prav študenti *Minda*, zato se je najprej preselil v bližino kampusa v Yuzhongu, kjer nadzor sprva ni bila tako zelo strog in so študenti še samoorganizirali ure arabščine (a brez verskih vsebin) in manjše verske učne krožke. Ob mojem zadnjem obisku februarja 2007 se je tako na petkovi molitvi na dvorišču hiše, kjer je bival *ahong*, zbralo kakih sto študentov. Med študenti so se pričele širile tudi novice, da so telefoni učiteljev z oddelka za arabščino in najaktivnejših študentov pod nadzorom.¹²⁴ Kasneje so mi znanci poročali, da je moral *ahong* spet spremeniti lokacijo in se je naselil v mestni četrti Anding, kjer je prav tako več univerz. Ob svojem poslednjem obisku pa sem izvedela, da so ob selitvi dodiplomskih študentov pravzaprav nastali precejšnji zapleti.

Molitve v *ahongovi* hiši niso potekale na uradnem verskem prizorišču, zato so bile ilegalne in sodelovanje študentov v njih je bilo še posebej občutljivo. Študenti so ob podpori nekaterih profesorjev začeli zahtevati, da se v bližini kampusa dovoli postavitve majhne mošeje, saj bodo le tako zadovoljili svoje duhovne potrebe. V vse bolj napetem ozračju prihoda evalvacijske komisije spomladi 2008, dodatno zaostrenega nadzora zaradi bližajočih se olimpijskih iger, naraščajočih medetničnih napetostih v nekaterih manjšinskih regijah ter splošnega obrata iz cikla popuščanja v cikel zaostrovanja so bile te zahteve enostavno preveč predrzne za šolsko vodstvo. Zato je od lokalnih oblasti terjalo, da naredi ilegalnim in ideološko škodljivim dejavnostim konec, kar se je nato zgodilo s pregonom *ahonga*, odpustitvijo enega najglasnejših profesorjev ter popolno prepovedjo vseh skupinskih verskih aktivnosti. Nižji huijevski kader, ki je bil tudi sam del huijevskih aktivističnih mrež je v pogovoru tri leta kasneje razpredal:

¹²⁴ Priprave na inšpekcijo so poleg teh restrikcij obsegale tudi številne druge ukrepe in posege, od obnove nekaterih stavb in olepšave okolja do postavitve novih spletnih strani.

Problem pri tej zadevi je bil, da se je niso lotili pametno. Njihove zahteve in potrebe po mošeji so bile sicer povsem legitimne, a so jih postavljali preveč na silo. Prišli so in rekli, mi smo študenti in učitelji *Minda*, hočemo zgraditi mošejo. Kot da ne bi poznali razmer na Kitajskem! Saj veš, da se v Yuzhongu na veliko gradi in med migrantskimi delavci so tudi Huiji, Salari, Dongxiangi, a ker tam sredi polj še nastajajo stvari, tudi oni nimajo prostora za molitev. Če bi prišli k nam, manjšinskim kadrom, in rekli, ti delavci potrebujejo prostor, kjer bodo lahko skupaj molili, bi jim pomagali [pri pogajanjih z ustreznimi uradi in oblastmi], in prepričan sem, da bi bile možnosti bistveno boljše. Mogoče bi bil prostor sicer majhen, a vsaj imeli bi ga. In čez čas bi lahko predlagali, da se razširi. Ko bi le bili malo bolj pametni, ne pa da so hoteli vse naenkrat. Če bi le bili prišli k nam; pa saj so vedeli...

Podobno kot zgodbi cerkve Shouwang v Pekingu in Lanzhovske muslimanske knjižnice tudi ta primer znova kaže, da pri presojanju dovoljenosti verskih praks na Kitajskem osnovni kriterij ni sama vsebina verskih aktivnosti, temveč kje potekajo, kdo je v njih udeležen in kako se o tem izreka. Čeprav je bilo problematično tudi dejstvo, da so verske dejavnosti potekale na neregistrirani lokaciji in da niso bile pod nadzorom lokalnega urada Kitajske islamske zveze, je večjo težavo predstavljalo to, da so se v njih množično udejstvovali univerzitetni študenti in učitelji. Prav tako je zahteva po mošeji iz njihovih ust zvenela veliko bolj izzivalno, skoraj grozeče, kot če bi ista pričakovanja prišla od migrantskih delavcev. Študenti so (podobno kot krščanski poslovneži v mestu Wenzhou) elite v nastajanju, ki imajo socialni, kulturni, simbolni (in v primeru slednjih tudi finančni) kapital, da spodbudijo družbene spremembe, zato so tako samozavestne in glasne zahteve po pravici do javnega prostora razumljene kot metanje rokavice legitimnosti oblasti ali grožnja projektu državljanskega subjekta, kot si ga predstavlja univerza kot eden ideoloških aparatov države.

Kot bratje in sestre: vzpostavljanje in utrjevanje skupnosti

»Šolsko leto se je pravkar začelo in zdaj je najboljši čas, da zgrabimo nove študentke (*zhuazhu xinlaide xuesheng*),« je nekega novembrskega dne pričela sestanek ženskega krožka Ma Yanhua, *amirka*¹²⁵ deklet v osrednjem

¹²⁵ Iz arabskega *amir*, ki pomeni vodja, voditelj, poglavar. Študenti in študentke so besedo

kampusu, in pogledala po deseterici študentk višjih letnikov: »Kakšno je stanje po oddelkih in študentskih sobah? Koliko je študentk iz huijevskih in muslimanskih družin in kje živijo?« »Jaz poznam nekaj punc iz prvega letnika, so iz naših krajev, bom govorila z njimi. Vem, da jih več občasno moli, ena celo nosi ruto,« je odgovorila študentka drugega letnika farmacije, študentki četrtega letnika medicine pa sta dodali, »tudi pri nas je nekaj Huijev in vsaj ena Ujgurka; so v našem nadstropju, tako da lahko greva še danes zvečer do njih.«

»Prav,« je nadaljevala Ma Yanhua, »za oddelek za kitajščino in šestko [študentski dom] so odgovorne Ma Mingliang in Hu Xianglian in njihov *džemat*. Tam ne bo težav.« In nato pribila: »Letos se je treba res potruditi. Moramo do vsake študentke, in to ne le enkrat, večkrat, da bodo vedele za nas. Nobene ne smemo izpustiti, saj same najlažje poizvemo, kdo na oddelku je Hui (*Huizu*), Dongxiang ali Ujgur in v kateri sobi so. Preverite pri teh, ki jih že poznate. Potem pa bomo šle po parih do njih.« Očitajoče je pogledala Sai Fenxiang, ki je bila v zadnjem letniku študija veterine in je med vsemi študenti in študentkami zaradi svoje radikalne drže veljala za pretirano strogo, celo strašljivo, in dodala:

Ampak saj veste, ne pretiravajte. Važno je, da jim izkažete skrb in pozornost (*guanxin*). Povprašajte, kako jim gre študij, če imajo kakšne težave s privajanjem na univerzitetno življenje, prinesite jim kakšen prigrizek. Potem jim predstavite uro arabščine in druge aktivnosti. Ampak najpomembnejše je, da vedo, da se, če potrebujejo pomoč, lahko obrnejo na nas. Naše delo moramo opraviti brez pritiska, s potrpljenjem in toplino. Islam je navsezadnje religija miru. Z našim zgledom moramo prepričati nove študentke [da se nam pridružijo], ne pa da izvajamo pritisk in jih strašimo. Smo potem zmenjene?

Prav obsegu aktivnosti in načinu dela (*gongzuo fangfa*) so študentski voditelji in voditeljice poleg dejstva, da je zaradi značaja univerze na *Minda* sorazmerno veliko Huijev, pripisovali glavno zaslugo za veliko število zelo vernih (*xinyang hao de ren*) med študenti. Ma Yanhua mi je pojasnila, da je bil tak način dela vpeljan že, ko je sama prišla na univerzo. V nasprotju z drugimi študenti je bila na svojem oddelku edina Huijevka, zato je za aktivnosti slišala šele v drugem semestru prvega letnika, in še to zgolj po naključju. Prihajala je z etnično

izgovarjali v arabski verziji, nikdar kot kitajski fonetični približek.

mešanega območja z veliko tibetansko populacijo, zato je del osnovnega in srednjega šolanja opravila v tibetanščini. Tudi oba starša sta poleg qinghaiščine odlično govorila tibetansko. Oče, ki je imel narejene tri razrede osnovne šole in je zaradi trgovanja v preteklosti pogosto potoval v Gansu in Ningxia, je solidno govoril tudi standardno kitajščino. Mama, ki nikoli ni hodila v šolo, pa je poleg qinghaiščine razumela in delno govorila tudi salarščino, saj je prihajala iz okraja, kjer ti bivajo. Oče je menil, da bi hčerka glede na svoje jezikovno znanje in narodnost zlahka dobila odlično službo v provincijski administraciji, zato so se odločili, da naj študira na oddelku za tibetanščino, na smeri, ki je jezikovni študij kombinirala z ekonomijo. Zaradi zgoraj opisane organizacije študija in življenja v kampusu je Ma Yanhua svoje prve mesece preživela izključno v družbi tibetanskih kolegov in kolegic.

Za versko-družabne aktivnosti je izvedela od starejšega študenta, ki je pomagal organizirati ure arabščine:

Tisti čas nas je angleško učil en Američan. Starejši brat je želel nadaljevati študij v tujini in je prihajal k nam na ure, da bi izboljšal svojo angleščino. Ko so nas tako nekega dne delili za delo po skupinah, sva pristala skupaj. Pisal se je Ma, zato sem ga vprašala, če je Hui (*Huizu*). Pritrdil je. Ko sem mu povedala, da sem tudi jaz Huijevka (*Huizu*), je bil zelo presenečen. Pripovedoval mi je o urah arabščine. Po nekaj tednih sem se odločila, da grem pogledat. Prvikrat sem bila šokirana. Profesor Li je tako spevno recitiral Koran! Kadar ga recitira oče, zveni vse tako [z roko naredi skoraj ravno, komaj vijugasto kretnjo]. Profesor Li ni imel bele kape.¹²⁶ Tam pri nas, če je nimaš, nisi *ahong* [...], vsi [Huiji] jo nosijo! Mislila sem si: »Ta Han (*Hanzu*) zna brati Koran?!« Med odmorom, po koncu ure, so se fantje pozdravili s *salamom*¹²⁷ (*dai sailiamu*), se rokovali. Spraševala sem se: »A so sorodniki? Kaj je to? Nemogoče, da so vsi med seboj v sorodstvu!« Naša družina sodi med tradicionalne Huije (*chuantong de Huizu*), tako rokovanje, pozdravljanje s *salamom* velja samo med bližnjimi. Pomeni, da so ljudje v nekem odnosu s teboj. Ko sem šla drugič, sem sedla čisto spredaj. Sedela sem in poslušala profesorja Lija. Večine nisem razumela – kar je govoril, je bilo zelo

¹²⁶ *Bai maozi*, bela temenska čepica, ki je del tradicionalne oprave Huijev. Tudi številne ženske srednjih in poznih let nosijo podobno čepico, le da je nekoliko višja. Na severozahodu čeznjo praviloma položijo *gaitou*, tradicionalno naglavno pokrivalo. Mlajše ženske in neporočena dekleta pa danes, če so sploh pokrite, raje uporabljajo pisane rute po jugovzhodnoazijskem vzoru.

¹²⁷ Muslimanski pozdrav »*Salam aleikum*«, več spodaj.

globoko in nedoumljivo. [Pokaže: S komolci na mizi in z dlanmi podpirajoč glavo] sem razmišljala: »Ta Han je res neverjeten! Da ni mogoče Hui?«

Opis njenega takratnega pogleda na razmerja med islamom in huijevstvom jasno kaže, prvič, na problematično razumevanje huijevske etnoreligioznosti in, drugič, kako zelo se je njeno razumevanje islama spremenilo v primerjavi z njeno izjavo, da je muslimanka šele tri leta

Že naslednjič je bilo napovedano tekmovanje v recitiranju Korana in Ma Yanhua je prišla v predavalnico že veliko prej, da bi lahko sedela v prvi vrsti. Eden od tekmovalcev je recitiral posebej pojoče, toda kar jo je še bolj ganilo, je bilo nekaj pokritih deklet, ki so ob tem jokala. »V tistem trenutku sem tudi jaz v srcu začutila ostro bolečino (*ganjue dao le hen shangxin*).¹²⁸ Ne vem, zakaj, enostavno sem bila žalostna.« Od takrat naprej je počasi spoznavala vedno več ljudi, na začetku predvsem fante z Oddelka za arabščino, s katerimi se je počutila, »kakor da so mi bratje«. Še posebej je izstopal eden:

Kar naenkrat ti je znal telefonirati, da bi povprašal, če si v redu, če nimaš težav. Včasih ti je prinesel kakšen prigrizek. Čeprav ni bilo veliko, mogoče eno jabolko, te je zelo ganilo. Imel si občutek, da nekoga resnično skrbi zate, da smo [v angleščini:] kot družina, kot velika družina.

Zelo prijetna so bila tudi športna druženja, ki so jih prirejali udeleženci tečaja arabščine in Ma Yanhua je prav na taki tekmi v odbojki spoznala Hao Xi, študentko prvega letnika okoljskega inženirstva, s katero sta nato proti koncu drugega letnika prevzeli vodenje deklet. »Ko sem prišla na univerzo, sem se znašla v popolnoma tujem okolju. Na urah arabščine sem se počutila, kot bi bila doma, začutila sem tako toplo ozračje,« je premišljevala o svojih začetnih udejstvovanjih v verskih aktivnostih v kampusu.

Tudi drugi študenti in študentke so večkrat poudarjali, kako pomembni so zanje občutki domačnosti, bližine, varnosti in iskrenosti, ki so po njihovem zaznamovali odnose med muslimanskimi brati in sestrami ter jih razločevali od drugih prijateljev, ki so se sklepala v kampusu. Skoraj vsak od njih je za verske aktivnosti izvedel od kakšnega starejšega študenta, ki ga je spoznal, ker sta bodisi prihajala iz istega kraja bodisi študirala na isti smeri. Preostali so

¹²⁸ Kitajski izraz *shangxin*, ki dobesedno pomeni ranjeno srce, se navadno prevaja z biti žalosten, prizadet, vendar bolj dobeseden prevod tukaj lepše pokaže njena čustva.

zanje slišali od sošolcev. Starejši so jim pri privajanju na življenje v kampusu nudili pomoč tako s praktičnimi nasveti kot z moralno in čustveno podporo ter jih spodbujali pri korakih, ki so v njihovo življenje vnašali religiozna načela in prakse, kot so obiskovanje verouka, molitev, post ali nošenje rute. Retorika sorodstva, udejanjena v skrbi za novoprispele, je po eni stani torej predstavljala metodo rekrutiranja novih članov v univerzitetno muslimansko skupnost in način širjenja vere, po drugi pa tudi način razvijanja in hkratno izražanje določene moralne drže in notranjih naravnosti, ki so po mnenju študentov odlikovale resnične muslimane (*zhenzhende muslimin*).

Odnosi med huijevskimi muslimanskimi študenti seveda niso bili brez napetosti in sporov, kar bom še nekajkrat pokazala v nadaljevanju in na kar zgoraj namiguje kritična ost v besedah Ma Yanhua proti Sai Fengxiang, vendar študenti tega praviloma niti niso zanikali. Nesoglasja so navadno izhajala iz različnih osebnosti ter pogledov na vero – tako v smislu praktičnih zahtev do samega sebe kot glede pričakovanj v zvezi z obnašanjem in ravnanjem drugih. Kljub vsemu pa, kot je dejala študentka tretjega letnika medicine Ha Lixia, »dobro muslimanko odlikujeta predvsem potrpljenje (*naixin*) in toleranca, popustljivost (*kuanrong*), zato se z drugimi ne boš skregala, ampak se boš raje umaknila. In potem ne boš obrekovala za njihovim hrbtom.« Ko sem tako včasih katero od tistih, ki so veljale za najbolj pobožne, vprašala, kaj meni o določeni osebi ali njenih besedah in dejanjih, sem v odgovor večkrat dobila zgolj skomig z rameni in stavek: »O tem se ni dobro pogovarjati (*Zhei ge bu hao shuo*),« ali »najboljše je ne zmeniti se za to (*Zui hao bu guan*).«

V nasprotju z nespornostmi med sošolkami in med sostanovalkami, ki so bili pogost in včasih dolgotrajnejši ali ponavljajoč se pojav, je bilo napetosti med muslimanskimi študentkami lažje ublažiti tudi zato, ker niso bile prisiljene preživeti večine časa skupaj. Čeprav so tako v prvem kot v drugem primeru dekleta razmisleku o odnosu do drugih namenjala nemalo časa, je za muslimanke to vprašanje predstavljalo neločljivi del njihove vernosti ter njihovega odnosa do Boga. Ma Xilan, ki se je skregala s sostanovalkami, od katerih je bila ena Huijevka, ki je nosila ruto, dve pa Hanki, je premišljevala:

Veš, ko pri uri arabščine in pri koranski uri pogosto govorimo o potrpljenju in odpuščanju, sem veliko tuhtala o svoji situaciji. Ne vem, mogoče niso vsega krive one, mogoče je moj značaj preveč razdražljiv (*piqi tai da*), ampak res mi

ni do pogovarjanja z njimi. Ko poslušam *ahonga* ali gledam sestro [...] in druge [punce, ki nosijo ruto], se zdi, kot da je tako lahko biti dobra [muslimanka] (*zuo de hao*), ampak v resnici je zelo težko.

Poseben občutek povezanosti in globoke medsebojne naklonjenosti po besedah študentov daje tudi pozdrav v arabščini »*Salam aleikum* (Mir s teboj)« in odgovor »*Va Aleikum as salam* (In s teboj mir)«, ki si ga, vsaj med Huiji na severozahodu, lahko izmenjujejo samo muslimani.¹²⁹ »Dati *salam* (*gei/ dai saliamu*)¹³⁰ in sprejeti/dobiti *salam* (*jie saliamu*) je nekaj posebnega. Ko pozdraviš ali odzdraviš, moraš to storiti zavestno in hoteno, z namenom, ne kar tako, kot bi izrekel pač eno frazo,« je razlagala Ha Lixia. Tudi med študenti priljubljeni *ahong* iz Muslimanske hiše je v svojih govorih in pridigah večkrat spregovoril o posebni moči *salama*. Na enem od učnih srečanj je poudaril: »Kot je spodbujal že Prerok, moramo drugim večkrat zaželeti *salam* (*saliamu*), saj *salam* premakne vero tistega, ki mu ga daš.«

Salam je torej več kot zgolj pozdrav. Beseda, ki izhaja iz istega korena kot *islam*, v arabščini pomeni mir in predstavlja eno od 99 imen, ki se v Koranu pojavijo za Alaha (*As-Salam* – tisti, ki daje mir, ki je izvir miru). Izrekanje *salama* je tudi del molitvenega obreda, zato vernika opominja na njegov odnos do Boga. Ma Yanhua je novinke opozarjala:

Nadvse pomembno je, da [ga] izgovorimo pravilno. Med sorodniki, prijatelji ali na ulici lahko večkrat slišite, kako nekdo pozdravi s *slam kum* ali kakšno podobno spakedravščino. Ne le, da je to nepravilno, pač pa je izjemno nespoštljivo, do Boga in do osebe, ki ji je pozdrav namenjen.

V tovrstnih primerih se je večkrat odzvala tako, da je odzdravila bolj počasi in še razločnejše kot običajno. Ne samo izgovorjava, tudi pravilna uporaba pozdrava je bila na veroučnih srečanjih vedno znova predmet učenja in ponavljanja: Kako pozdraviti osebe nasprotnega spola? Kdo mora prvi pozdraviti, tisti, ki vstopi, ali tisti, ki je že v prostoru? Ali lahko eden odzdravi za vse prisotne? Ali smeš oziroma moraš pozdraviti nekoga, ki si ga ravno videl, če si na kratko odšel iz sobe?

¹²⁹ Podobno so me že ob mojem prvem študijskem bivanju na Kitajskem leta 1999/2000 v Nanjingu podučili tamkaj študirajoči Sudanci. Po drugi strani se številnim Ujgurom in Turkom, ki sem jih spoznala v zadnjih letih, tako pozdravljanje nemuslimanov ni zdelo sporno.

¹³⁰ Drug pogost fonetični zapis v kitajščini je *selan*.

Poleg fraze »*Salam aleikum*« obstajata dve daljši formuli, kjer naslovniku razen miru zaželiš tudi božjo milost in blagoslov. Zaradi dolžine in fonetičnih razlik med kitajščino in arabščino sta težje izgovorljivi ter tudi vsebinsko bolj globoki, zato so ju praviloma uporabljali le tisti študenti in študentke, ki so veljali za bolj verne, in še to zgolj v določenih okoliščinah, na primer ko so pozdravili uglednega *ahonga* ali ko so želeli v konkretnem trenutku kakšnemu bratu ali sestri izraziti posebno skrb in naklonjenost. Tudi sicer so ob srečanju s slednjimi pozdrav pogosto izgovorili poudarjeno in z nasmehom ter se sogovornika, če je bil ta istega spola, tudi dotaknili: fantje so se rokovali, lahko z eno ali obema rokama; dekleta so segla po eni ali obeh rokah sogovornice in jih dalj časa obdržala med svojimi dlanmi. Študenti niso pozdravljali zgolj tistih, ki so jih osebno poznali, ampak tudi one, za katere so vedeli, da prakticirajo vero. »Za nas fante je lažje,« se je zasmel sicer sramežljivi Ma Weijun, »ker na faksu že ruta jasno označuje, da je dekle verno. Če gre pokrita študentka mimo mene, ji vedno zaželim *salam*.«

O močnem čustvenem naboju omenjenih praks in pomenu, ki ga imajo tako pri spoznavanju kot utrjevanju vere, priča tudi avtobiografska zgodba, ki jo je v prvi številki revije *Guanzhu (Motrenje)*, s podnaslovom *Razgledi kitajskih muslimanov*, objavil hanski univerzitetni študent, ki je dve leti pred tem prestopil v islam. Avtor s koranskim imenom Yisihage (Izak)¹³¹ je tako v odseku, naslovljenem *Srečevanje z islamom, občutenje topline, zapisal:*

S prijateljem [s katerim sva se, odkar je prestopil v islam, pogosto prepirala in debatirala o veri] sem se udeležil [zadnjega dne tekmovanja v govorništvo o islamu]. Vsi, ki sem jih tam srečal, so bili do mene zelo ljubeznivi/prisrčni. Niso me poznali, a so se vsi rokovali z mano. Bil sem globoko ganjen. Od malega živim v mestu in se mi je zdelo, da so odnosi med ljudmi hladni. Tisti, ki imajo višji družbeni položaj, ki dobro živijo, imajo zelo malo stika s tistimi nižje na družbeni lestvici. Ljudje po svojih lastnih kriterijih delijo druge na različne ravni. Takrat še nisem vedel, da so pred Alahom vsi enaki, ne glede na to, kako visok položaj

¹³¹ Odkar so v dinastiji Ming Huiji začeli uporabljati kitajska imena, vsakemu otroku ob rojstvu dajo tudi koransko oziroma muslimansko ime (*jingming*). Praksa prevzema muslimanskega imena ob spreobrnitvi v islam je razširjena povsod po svetu, vendar zanjo ni nobene doktrinarne podlage. Na Kitajskem Huiji v večini situacij, tudi v religioznem kontekstu, uporabljajo kitajska imena. Muslimanska imena večkrat uporabljajo doma, z njimi pa se v zadnjih letih podpisujejo tudi v muslimanskih časopisih in revijah ter na internetnih forumih.

zasedajo. Tistikrat sem začutil toplino muslimanov [...]. Razmišljal sem, kako so vsi muslimani, ki sem jih spoznal, popolnoma drugačni od tistega, kar so odrasli pripovedovali, ko sem bil majhen. Zdelo se mi je, kot da gre za dvoje različnih ljudi. Vsi so bili prisrčni, kot bi bil njihov ljubljeneček, vsi so me obravnavali kot enakopravnega, mi razlagali [islamska] načela. Bil sem neizmerno ganjen (Anon 2007: 64).

Vsi muslimanski študenti, ki so sodelovali v različnih verskih aktivnostih v kampusu, so sestavljali *džemat*, z istim imenom pa so poimenovali tudi različne podskupine, npr. ženski krožek ali skupinico deklet iz študentskega doma številka 6, ki so se odločile, da bodo ob večerih redno skupaj prebirale Koran in *hadise*. V arabščini beseda *džemat* (kit. *zhemati*, *zhemaerti*) pomeni »zbrati se skupaj«, »poenotiti se«, »združiti se« ali, v samostalniški obliki, »kolektiv«, »skupnost«. V govorici Huijev (*Huihuihua*) označuje muslimansko skupnost, katere središče je mošeja (*jiaofang*), torej kongregacijo, lahko tudi enklavo, obdano z nemuslimansko večino (Wang 2001: 135). Čeprav je beseda *džemat* najverjetneje del huijevskega besednjaka že od naselitve prvih muslimanov na Kitajskem, je njena priljubljenost narasla šele v zadnjem desetletju. Leksikon pogosto uporabljenih huijevskih muslimanskih fraz, ki je bil izdan leta 2002 in v katerem je zbranih okoli tisoč gesel, je na primer sploh ne navaja (He in Yang 2002), Wang Jianping (2001) pa jo v svojem slovarju zapiše v obliki *zhemaerti*, ki je sama med terenskim delom nisem zasledila. V njegovi zgoraj povzeti razlagi tudi ni omenjen ožji pomen, v katerem so študenti najpogosteje uporabljali besedo *džemat*: za označevanje neke vrste študijskega krožka (*xuexi quanzi*), veroučne skupine.

Zanimivo je, da je *džemat* kot razlagalno orodje našel svoje mesto tudi v najnovejših družboslovnih raziskavah urbanih huijevskih skupnosti (na primer Ma Qiang 2006a, 2006b; Yang Wenjiong 2001b, 2001c), kar nakazuje na odmik raziskovalcev od nereflektiranega opisovanja Huijev kot *minzuja* ter najavlja nov način razmišljanja o razmerju med narodnostjo in islamom. *Džemat* pomeni tako *shequ* – sosesko z določenimi družbenimi značilnostmi – kakor tudi *gongti*, kolektiviteto, skupnost, in je zato posebej primeren za opazovanje organizacije Huijev v mestih ter vplivov družbenih sprememb na njihove etno-religiozne identifikacije (Ma Qiang 2006b: 30). Za Yang Wenjionga, ki besede

ne zapiše v kitajščini, ampak jo uporablja v latinizirani transkripciji iz arabščine (»*jamaat*«), je prav *džemat* resnična oblika huijevskega obstoja, je tisto, kar Huije sploh konstituira kot *minzu*, saj na njegovi osnovi vzpostavljajo ločnico z dominantno hansko kulturo. Hkrati pa je *džemat* tudi oblika komuniciranja in vzpostavljanja medsebojnih stikov (Yang W. 2001b: 17–8). Ma Qiang (2006a: 129) navaja definicijo Abu Hanife, ustanovitelja hanafske pravne šole, ki ji pripada večina kitajskih muslimanov, po kateri *džemat* tvorijo vsi, ki se za *džumo* (kit. *zhuma*) – petkovo skupinsko molitev, zberejo na za to določenem mestu. Poleg *imama* naj bi ga sestavljali še vsaj trije ljudje. Avtor zato poudari, da *džemat* ni trdna, brezčasno definirana skupnost, ampak trenutno sestavljena skupina muslimanov. Ma Qiang tudi omenja, a na žalost ne pojasni podrobneje, da je beseda skozi podomačenje v kitajščini pridobila še dodaten pomen: označevala naj bi »odnose interakcije med ljudmi (*renmen zhi jian hudong guanxi*)« (2006a: 129). V Ma Qiangovi razlagi je pomen besede zelo blizu rabi, ki sem jo zasledila med študenti. Kot bom pokazala v naslednjem razdelku, je ta tesno povezana z vplivi reformističnega gibanja Tablighi Jamaat.

Pronicljivi kitajski sociolog religije Ji Zhe (2006: 536–537) opozarja, da se pri obravnavi naraščajočega zanimanja mladih za religijo v sodobni Kitajski raziskovalci prepogosto sprašujejo, zakaj mladi, ki so odraščali v ateistični državi, ki jih na vse mogoče načine – s politikami, pravom, izobraževanjem – skuša izolirati od religije, sploh kažejo tak interes zanjo. Čeprav je to vprašanje pomembno, se je po njegovem najprej treba vprašati, kako v državi, kjer je religija – kljub njeni občasni instrumentalizaciji za projekte države – še naprej stigmatizirana in izključena iz javnega prostora, mladi sploh pridejo v stik z njo, kje se o njej poučijo in kako jo sami začnejo prakticirati. Podobno kot za njegove respondente tudi v primeru huijevskih muslimanskih študentov na univerzi velja, da imata institucionalni prepoved in družina le delno razlagalno vrednost. Kot sem nakazala že v zgornjih odstavkih, imajo – podobno kot v primerih, ki jih navaja Ji – pri spoznavanju islama izjemno veliko težo sovrstniki. Poleg že opisanih metod vabljenja novih članov in utrjevanja vere, sta za študente izjemnega pomena še dve.

Poti (do) vere

Omenila sem že, da so ob koncih tedna študenti odhajali na organizirane študijske obiske oziroma verske vaje k vrstnikom na drugih univerzah ter v mošeje in verske šole v mestu ter v širši regiji – tako v južnem Gansuju kot v sosednjih provincah Qinghai in Ningxia. Med poletnimi počitnicami so potovali celo na vzhod in jug Kitajske. Razen slednjih potovanj, ki so trajala od dveh tednov do meseca dni in so jih organizirale različne civilnodružbene in verske organizacije, so, tako kot pri dejavnostih v kampusu, breme organizacije v veliki meri prevzemali študenti sami. Pri tem so izkoristili prednosti mobilnih telefonov in interneta za komunikacijo in organizacijo. Učitelji, *ahongi*, in aktivisti, s katerimi so sodelovali, so študentske voditelje obveščali o dogodkih v mestu in regiji ter jim pomagali s svojimi poznanstvi. Skozi udeležbo v različnih verskih aktivnostih zunaj kampusa in sodelovanje na muslimanskih spletnih forumih so študenti spoznavali druge versko aktivne mlade ter si ustvarjali lastne stike in vezi, ki so jih potem mobilizirali pri novih sodelovanjih. V tem podpoglavju bom podrobneje obravnavala dva prostora interakcije, ki sta služila tako ustvarjanju translokálnih povezav kot učenju in utrjevanju vere ter tako pomembno prispevala k načrtovanju obsega in meja skupnosti vernikov, kot so si jo predstavljali in izkusili študenti: v primeru oblike potujočih učnih skupin, imenovanih *džemat*, so meje načrtovali in premikali s svojim gibanjem v fizičnem prostoru, skozi spletne forume pa v virtualnem.

Ne moreš se učiti, žde doma: potujoči džemat

»Maja, imam eno idejo, ampak ne bodi jezna,« je nekega dne, približno dva meseca po tistem, ko sva se pričeli družiti, začela Ma Yanhua: »Naslednji konec tedna peljemo mlajše brate in sestre v Linxiaju na *džematsko* učenje (*qu zhemati xuexi*), in če se bo dalo, bi te rada vzela zraven.« »Kaj pa sploh je to *džematsko* učenje in zakaj bi bila jezna?« sem se začudila. Ma Yanhua je razložila:

Džemat pomeni več stvari. V osnovi je to skupina vernikov, muslimanov. Recimo, za študente v kampusu, ki hodimo skupaj na koranske ure, lahko rečemo, da smo *džemat*. Naš ženski krožek je tudi *džemat*. Iti na *džematsko* učenje (*qu zhemati xuexi*) pomeni, da gremo nekam skupaj, zato da bi se učili o veri (*xuexi zongjiao zhishi*). Tokrat gremo v Linxia, v neki učni center, kjer učitelj Li pozna *ahonga*.

Študenti z naše univerze so šli že večkrat tja. Jaz sem bila prejšnji semester, zdaj pa bom vodila dekleta, ki gredo prvič. Ma Chen, ki ga ne poznaš, bo *amir* fantov. Od petka zvečer, ko bomo prispeli, do nedelje opoldne bomo prebirali Koran in *hadise*, molili, poslušali *ahongova* predavanja, se pogovarjali. Učili se bomo in utrjevali vero. Vem, da te Huiji in islam zanimajo samo akademsko, ampak mislim, da bi ti to pomagalo boljše spoznati stvari, pomagalo bi ti razumeti, kaj pomeni biti musliman.

Džemata v Linxiaju, kamor me je povabila Ma Yanhua, sem se seveda z navdušenjem udeležila, v nadaljevanju raziskovalnega bivanja pa sem sodelovala še na treh drugih *džematih*: tridnevnem učnem potovanju v Xining, na dvodnevnem sprejemu *džemata* iz Xininga, ki so ga organizirali študenti *Minda*, ter v skupnem enodnevnem *džematu* v Muslimanski hiši, ki je bil namenjen študentkam naše univerze ter Univerze v Lanzhouu, ki so študirale v kampusih v Yuzhongu. Razlike med posameznimi dogodki so bile precejšnje, tako v lokaciji, času trajanja in številu udeležencev kot v organizaciji učenja, čeprav so se določeni elementi in vsebine vedno znova ponavljali.

Dasiravno sem že ob koncu prvega dela terenske raziskave kljub povezanosti študentov in aktivistov zaznala retorične in nekatere subtilne pomenske razlike ter si zato prizadevala izvedeti, od kod na Kitajskem izhaja zgoraj opisana praksa *džematskih* potovanj, pri tem nisem bila uspešna. Več študentov in aktivistov mi je sicer omenilo, da na severozahodno Kitajsko prihajajo *džemati* iz tujine, zlasti iz Pakistana, da je popularna destinacija za *džemate* iz severozahoda južna Kitajska in da so poleti organizirana tudi *džematska* potovanja v Malezijo, na misel, da gre pri *džematskem* učenju za novejšo prakso, pa me je napeljala tudi pripomba očeta enega od deklet, ki smo jo spoznali na srečanju v Xiningu. Povedal je, da številni *ahongi* v mestu, ki je trdnjava *yihewanijev*, nasprotujejo *džematom*, češ da gre za zunanji vpliv ter da tovrstne študijske skupine sprejema samo ena od več kot 20 mošej. Omenil je primer *imama*, ki je enemu od vernikov, ki je nameraval na *džemat*, močno odsvetoval, da gre, ker bo tam le debatiral in se poslabšal (*bian hui*).¹³² Šele nekaj časa po vrnitvi domov sem ob prebiranju literature o sodobnih islamskih

¹³² Omenjeni *ahongi* torej uporabljajo popolnoma iste argumente, kot so jih skozi zgodovino med muslimani na severozahodu uporabljali ob vsakokratnem soočanju z novimi nauki in praksami: očitane neavtentičnosti in heterodoksnosti.

gibanjih sklenila, da gre pri *džematskem* učenju pravzaprav za posnemanje modela, ki ga je razvilo pietistično gibanje Tablighi Jamaat.

To reformno gibanje, ki priznava hanafsko pravno šolo, je bilo ustanovljeno leta 1926 v severni Indiji, njegova posebnost pa so potujoči laični pridigarji, ki danes hodijo po vsem svetu.¹³³ O njegovi prisotnosti na Kitajskem z izjemo nekaj omemb ni objavljenega tako rekoč nič, ne v kitajščini ne v drugih jezikih. Leila Chérif-Chebbi (2009) je v prispevku na eni redkih specialističnih konferenc o islamu na Kitajskem navedla, da so bili v osemdesetih in devetdesetih muslimani iz Hongkonga tisti, ki so delovali kot posrednik med muslimanskim svetom in celinsko Kitajsko, med drugim tudi za Tablighi Jamaat. Gibanje naj bi postajalo izjemno popularno na jugu Kitajske, zlasti v Guangzhouu (Kanton), kar bi najbrž lahko pojasnili s številno prisotnostjo tujih muslimanov v poslovnih središčih Guangdonga, Fujiana in Zhejianga. Med njimi mnogi prihajajo iz Pakistana in Indije, ki poleg Bangladeša veljata za center Tablighi Jamaata. Ma Qiang (2006a, 2006b) tako v svoji etnografiji o muslimanski skupnosti v Guangzhouu omenja tudi gibanje *taibuli'e* (*tabligh*), vendar ne poroča podrobneje o njegovi organizaciji in konkretnih praksah. Eden od razlogov za skopost informacij je morda tudi, da so mnenja analitikov o gibanju zelo razdeljena. Medtem ko jih večina poudarja njegovo preprosto sporočilo in nepolitično delovanje, drugi trdijo, da je gibanje pripravljavnica za bodoče teroriste ter opozarjajo, da je samo vodenje gibanja v resnici zavito v skrivnost, saj ne objavlja nobenih poročil o svojem delovanju. Vse, kar je o njem znanega, so raziskovalci in novinarji izvedeli od posameznih članov (Alexiev 2005; Howenstein 2006). Ko sem po vrnitvi na Kitajsko nekaj bližnjih sogovornikov z imenom povprašala po gibanju, so mi šepetaje priznali, da ga poznajo ter da vedo za neregistrirane centre, ki sprejemajo potujoče pridigarje, a so takoj dodali, da se jim je zaradi občutljivosti (*mingan*) najboljše izogibati.

Tudi v svetovnem merilu je Tablighi Jamaat predmet podrobnejših raziskav šele v zadnjem desetletju in pol, odkar njegov vpliv izjemno hitro raste, tudi v Evropi in ZDA (gl. Metcalf 2002; Reetz 2008). Filozofija gibanja je zelo preprosta in njene zahteve do udeležencev so povzete v šestih točkah: (1) priznavanje vere skozi izrek šahade, (2) redna in pravilna molitev, (3) pridobivanje verskega

¹³³ Tablighi Jamaat tako kot talibi v Afganistanu izhaja iz deobandske šole v Indiji (več v Metcalf 2002).

znanja in spominjanje Boga, (4) spoštovanje drugih muslimanov, (5) notranja reformacija skozi čistost namenov ter (6) namenjanje časa za propagiranje islama skozi *tabligh*¹³⁴ in služenje Bogu (Faridi po Reetz 2008: 100–1). Kot bom pokazala spodaj, so pri *džematskem učenju* prisotni prav vsi naštetí elementi. Sorodnost med obema potrjujejo tudi številne druge podrobnosti, na primer poudarjena vloga *amirjev* (vodij) in dvojni cilj potovanj (preobrazba skozi učenje in širjenje vere).

Džemati, v katerih sem sodelovala, so bili precej različni, a so imeli vsi isti cilj: spoznavanje Boga (*renshi Anla*). Po mojih izkušnjah in pripovedovanjih drugih deklet so bili sestavljeni iz predavanj, branj Korana in *hadisov*, pogosto tudi recitiranja Božjega imena in petja hvalnic Alahu (*zanchen Anla*) ter posredovanja posameznikovih občutkov, mnenj in izkušenj (*ziji de ganshou*). Vsaj v primerih, ko so trajali več dni, so obsegali še različne druge aktivnosti, kot so obisk mošeje ali verske šole, spoznavanje lokalne muslimanske skupnosti, v večjih centrih pa tudi druženje z *džemati*, ki so prihajali od drugod. Program so vedno pripravili gostitelji, ki so poskrbeli tudi za hrano in prenočišče. Obroki so bili še bolj enostavni, kot so jih bili vajeni študenti, in ležišča še bolj ozka. Na eni postelji ali pod eno odejo sta se večkrat stiskali dve osebi.¹³⁵ Pot je plačal vsak študent sam, vendar so za del stroškov včasih dobili tudi donacije od vernikov v mestu. Gostje so ob koncu navadno zbrali manjši znesek, ki so ga dali gostiteljem kot prispevek za hrano. Slednji so *amirju* gostov pred odhodom večkrat v roko stisnili nekaj denarja, ki naj bi *džematu* pokrili del potnih stroškov za vrnitev domov. Pri tem ni šlo za enostavno izmenjavo, saj taka donacija praviloma ni prihajala neposredno od gostiteljev, ampak od enega ali več posameznikov iz širše skupnosti, ki so denar namenili prav s tem razlogom. *Amir* je del denarja običajno obdržal, da so ga porabili, kadar so bili v vlogo gostitelja postavljeni oni. Študenti na Oddelku za arabščino, kjer je bilo največ versko aktivnih, so za take priložnosti denar za delovanje zbirali tudi

¹³⁴ *Tabligh* je delo, ki ga je opravljal prerok Mohamed, torej klicanje drugih k Alahu. Sedaj je dolžnost vsakega muslimana.

¹³⁵ Takšna tesna fizična bližina z osebami istega spola, včasih celo z ljudmi, ki jih sploh nisi poznal, ni bila nič nenavadnega in ni imela nobenih konotacij. Študenti so v svojih sobah velikokrat gostili prijateljice in prijatelje iz drugega kampusa ali z drugih univerz. Tudi če je šlo za več ljudi, niso recimo nikoli za nikogar postlali na tleh, ampak so se raje dogovorili s sestanovalci, da jim odstopijo posteljo, slednji pa so prespali pri prijateljih in sošolcih v drugih sobah.

s preprodajo telefonskih kartic. Nakupili so jih 20 ali 30 naenkrat in tako pri prodajalcu dobili popust, sami pa so jih naprej prodali po redni ceni. Pri vsaki kartici so tako zaslužili od pol do enega yuana. Kupci so prihajali pretežno iz njihovih vrst in so tako še dodatno podprli delovanje *džemata*.



Slika 8: Skupni obed udeleženk džemata. Dekletom, ki niso vajena nositi rute, izpod nje uhajajo lasje.

Na dvodnevni *džemat* v Linxia smo se na primer z avtobusom odpravili v večjem številu: fantov je bilo devet, deklet nas je bilo 13. Za obisk v »enem takem centru, kamor se ljudje prihajajo učiti«, kot mi ga je predstavila Ma Yanhua oz. v t. i. centru, namenjenem dejavnostim *dawa* (arabsko, klicanje ljudi k veri, prozelitizem), ki je bil verjetno vsaj idejno povezan z gibanjem Tablighi Jamaat, se je dogovoril *amir* fantov na *Minda*. To je bil zanj že tretji obisk. Prvič jih je tja peljal učitelj arabščine, profesor Li, a Ma Chen je lokacijo dobro poznal tudi, ker je bil sam iz mesta Linxia. S šoferjem enega številnih majhnih avtobusov, ki so vozili med mestoma, se je dogovoril, da nas je pobral pred vhodom v kampus. »Mašala, kako lep pogled, vsepovsod rute!« je na sobotno zgodnje jutro prešerno zaklicala Ma Yanhua, ko je zagledala dekleta, zbrana pred glavnimi vrati. Vse smo si že nadele ruto, čeprav sta jo sicer nosili

le dve. *Džemat* se je začel z odhodom izpred kampusa in končal z vrnitvijo na isto mesto; ruta je bila za celotno trajanje *džemata* obvezna.

V mestu Linxia sta nas pričakala moški in ženska, ki sta nas popeljala do učnega centra. Ta je bil v zgornjih dveh nadstropjih običajnega stanovanjskega bloka. Medtem ko so se fantje ustavili v šestem nadstropju, smo se dekleta nastanila eno višje in do konca verskih vaj stanovanja nismo zapustila. Poleg velikega, svetlega dnevnega prostora je imelo stanovanje še dve majhni sobi brez oken, ki sta služili za spanje, ter kuhinjo in kopalnico. Za nas je skrbela in nas hkrati nadzorovala sicer prijazna štiridesetletna sestra Sufeiya. Predstavila nam je urnik, poskrbela za hrano in tudi edina neposredno komunicirala z zunanjim svetom. Iz spodnjega nadstropja je bilo v gornje stanovanje napeljano ozvočenje, in kadarkoli je imel *ahong* predavanje, pridigo ali je vodil molitev, so prej s telefonskim klicem opozorili Sufeiyo, da je prižgala zvočnike. Če so imele študentke za *ahonga* kakšno vprašanje, so ga lahko napisale na listek in Sufeiya mu ga je odnesla. Razen premorov za molitve in večerjo je učenje potekalo vso soboto. Po nedeljskem zajtrku in dopoldanski učni uri smo se odpravili v mesto, saj so nekatere študentke želele kupiti rute, tunike in različne verske perifernalije, ker je bila izbira v Linxiaju veliko večja, pa tudi cenovno ugodnejša kot v Lanzhovu. Druge smo upale, da se bomo skupaj sprehodili mimo številnih mošej in sufijskih grobnic. Toda naše načrte je že kmalu presekal *amir*, ki je odločil, da se bomo vrnili domov. Ma Yanhua mu je kot voditeljica deklet znova posredovala naša pričakovanja, a Ma Chen je bil odločen: »V mestu je gneča in lahko je nevarno, poleg tega nas čaka še dolga pot v Lanzhouu, jutri pa nov študijski dan. Pa tudi sicer,« je dodal s strogim glasom, »sem smo se prišli učit, ne zabavat, zato bi bilo nakupovanje neprimerno. Saj smo vendar na *džematu*.« Tako nam ni preostalo drugega, kot da stopimo do glavne postaje in sedemo na avtobus za Lanzhouu. Tudi na poti nazaj je bil Ma Chen nepopustljiv. Ko si je ena od študentk snela ruto, je pristopil k Ma Yanhua, ki je bila odgovorna za nas, in ji rekel, naj jo opozori, da *džemata* ni konec. Prav tako nas je nekajkrat, ko se je klepet razvnel v glasen smeh, okaral, da takšno vedenje v javnosti ne pritiče dobrim muslimankam. Nekaterim dekletom, ki so se odpovedala prostemu koncu tedna za dokaj strogo rutino molitev, pridig, koranskih recitacij, ponavljanja *hadisov* in petja hvalnic Alahu, se je zdel Ma Chenov pristop pretiran, a Ma Yanhua je na mojo

tiho opazko le skomignila z rameni, rekoč: »Takšen pač je, meni njegov način ni blizu, a danes je on *amir* celotnega *džemata*. *Inšala*, naslednjič, ko boš šla spet z mano, bom samo jaz vodja.«

Predstavitev oblike in namena *džemata*, pa tudi hierarhije med udeleženci, je bila del obveznega repertoarja ob začetku *džematske* poti oziroma ob sprejemu drugih *džematov*. »Ponovimo, koliko ljudi sestavlja *džemat*?« je že na vlaku v Xining, kamor se nas je peljala peterica (dva fanta in tri dekleta), da bi obiskala skupino tamkajšnjih univerzitetnih študentov, vprašala Ma Yanhua. Wang Xiulan, študentka prvega letnika novinarstva, ki jo je Ma Yanhua zaradi njene verske predanosti na eni strani in njene odprtosti ter komunikativnosti na drugi potihem že videla kot svojo verjetno naslednico, se je ozrla po fantih, ki sta bila vpisana v prvi letnik okoljskega inženiringa, če želi kateri od njiju odgovoriti, preden je zdrdrala:

Da bi oblikovali *džemat*, morajo biti vsaj trije ljudje. Po posvetovanju enega izberejo za svojega *amirja* – vodjo, ki sprejema odločitve. V času trajanja *džemata* mu morajo v vsem slediti (*yinggai fucong ta*). *Amir* odločitve sprejema po posvetovanju, toda ne glede na to, ali se z njim strinja ali ne, mora vsak udeleženec, dokler *amir* ne zahteva, da storijo kaj prepovedanega, ravnati po njegovem/njenem. Tako velja, dokler se *džemat* ne razide.

Fanta sta se spogledala in zaradi njene zavzetosti prasnila v smeh. Razpoloženje je bilo zelo sproščeno, saj se je Yanhua odločila, da bo skupina majhna in da bo s seboj peljala tri mlade študente, ki so ji bili zelo ljubi. To je bil prvi obisk v Xiningu in ker gostitelji še niso imeli izkušenj s sprejemanjem *džematov*, se ji je zdelo primerneje, da nas ni preveč. Stik z njimi je navezala ob posredništvu starejšega kolega iz rodnega Qinghaija, ki je po končanem študiju kot prevajalec delal v trgovskem mestu Yiwu na jugu Kitajske, a je prek spletne skupine QQ ostajal v stiku z aktivisti v provincijski prestolnici. Sprejelo nas je sedem študentov z različnih univerz ter visokih šol v mestu, ki so nas peljali v dve manjši učilnici preurejeno zasebno stanovanje, ki so ga za verski pouk uporabljale različne skupine. Gostitelji se med seboj pravzaprav niso dobro poznali, a namen našega obiska je bil spodbuditi boljšo organizacijo med lokalnimi muslimanskimi študenti. Zakaj je Yanhua za obisk izbrala prav najmlajše, je pojasnila v govoru gostiteljem:

Džemat ima dva namena: učiti se in širiti vero (*xuexi er chuan/xuan jiao*). Če bomo dobro opravili prvo, bomo lahko dobro opravljali tudi drugo. Skozi skupno učenje in izmenjavo mnenj (*jiaoliu*) z muslimanskimi brati in sestrami hkrati opravljamo obe nalogi. Tokrat smo pripeljali prve letnike, da se učijo, da vzgojimo naše naslednike. Vsak mora sam začutiti in izkusiti moč *džemata*. Če bodo naši mlajši brati in sestre čakali doma in poslušali poročila [o potovanjih], ne bo pravega učinka.¹³⁶

Namen *džemata* je bil torej v interakciji z drugimi krepiti lastno vero ter sočasno s svojim primerom k veri vabiti druge. Širjenje vere in oblikovanje lastne pobožnosti sta dve strani istega kovanca. Pokoravanje pravilom *džemata* z njegovim predpisanim in osredotočenim ritmom molitev, študija in izmenjave mnenj v udeležencih kultivira določene misli, občutke in naravnosti, ki jih ti razumejo kot proces oblikovanja pobožnega sebstva – dobrega muslimana, širjenje vere pa kot zunanji izraz teh notranjih motivov. Širjenje vere v prvi vrsti tudi ni mišljeno kot spreobračanje nevernikov, ampak kot poučevanje in utrjevanje poznavanja verskih naukov in praks med muslimani samimi.

Srečanja, ki so bila praviloma ločena po spolu, so se navadno začela tako, da je vsaka od udeleženk, ki so bile v času *džemata* vedno pokrite, povedala svoje kitajsko in muslimansko ime ter izrekla šahado (*qingzhenyan*) – izpoved vere v Alaha kot edinega Boga in priznavanje Mohameda za njegovega sla.¹³⁷ Kar nekajkrat se je zgodilo, da udeleženka formule, ki je v arabščini, ni pravilno ali jasno izgovorila. V takem primeru jo je voditeljica ali katera druga starejša študentka popravila in dekle je moralo znova poskusiti. Če še vedno ni šlo, jo je morala ponoviti besedo za besedo: »Tudi če ne znamo brati Korana, če ne molimo, ne nosimo rute ali se ne postimo, je obvezno, da znamo vsaj šahado,« so na srečanjih večkrat poudarjale izkušene študentke, »to je najosnovnejše islamsko znanje, podlaga za nadaljnje učenje.« Naj bo še tako skromno, to znanje hkrati zavezuje udeleženke, da ga delijo z drugimi. Na enodnevnem *džematu* v Muslimanski hiši, kjer se je zbralo 14 študentk naše univerze ter Univerze v Lanzhouu, ki so sicer bivale v kampusu v Yuzhongu, je Yanhua znova

¹³⁶ Nekateri najbolj ortodoksni in najbolj aktivni študenti z naše univerze so Ma Yanhua zaradi tega *džemata* ostro kritizirali. Najbolj sta jih motila mešana spolna sestava in dejstvo, da je bila ona kot ženska *amir* dvema fantoma, saj naj bi bilo oboje v nasprotju s pravili *džemata*.

¹³⁷ Izrek šahade in iskrena vera v izrečeno praviloma zadostujeta, da nekdo postane musliman.

poudarila tri najpomembnejše vidike tovrstnih srečanj – učenje, navezovanje stikov ter razlaganje vere:

V tem krogu se moramo spoznati. Ko se bomo razšle, ko se bo *džemat* končal, moramo po svojih najboljših močeh ohraniti stike, *inšala*. Ko bomo danes zaključile učenje, bomo, *inšala*, vse še malo postale, se še malo pogovarjale. In potem, ko se bomo vrnile [domov, v študentski dom] ... Tudi če pozna katera samo en *hadis* ali eno samo *suro*, čeprav ve samo tako malo, mora poučiti brate in sestre.

Vsak udeleženec *džemata* je torej obenem učenec in učitelj. Prav tako nobena priložnost ni odveč za kratek poduk. Ob skupnih obrokih so bolj izkušene udeleženke vedno znova ponavljale nekatere nauke, povezane s hrano in čistočo, na primer da je najlepše jesti s palcem, kazalcem in sredincem desne roke, da je sol najboljša začimba ali skozi razpravo o tem, ali je mononatrijev glutaminat, popularni ojačevalec okusa (*weijin*), *halal* (kit. *qingzhen*) ali ne, razpredale o pravilih islamske prehrane. Skromnost obrokov – navadno testeninske juhe z zelenjavo, so postavljali kot vrlino, rekoč, da pri jedi ne smeš pretiravati, saj če si preobjeden, ne moliš. Obisk stranišča ali izostanek od molitve zaradi menstruacije sta po drugi strani hitro odprla pogovor o ritualni čistosti – kdaj je nujno veliko in kdaj malo ritualno umivanje, kakšne vrste izcedek še velja za menstruacijo in podobno.

Prav telo in njegova drža oz. njegovi položaji so bili ena glavnih tem *džematskega* učenja, pa tudi srečanj ženskega krožka, kar je razumljivo, saj je telo v islamu osrednjega pomena v predpisanem vsakodnevem ritualu molitve – tako v sosledju gibov molitve same kot v pripravi na molitev skozi ritualno umivanje. Eden od ciljev *džemata* je bil udeleženke poučiti o pomenu molitve, jih v podrobnostih naučiti pravilnega izvajanja rituala (denimo, kako držijo pri pozdravu roke ženske, kako moški, kako spodvijejo noge eni in drugi, kdaj damo *salam*) in v njih prebuditi potrebo po njej. Želja, ne, notranja nuja po molitvi se razvije le skozi vsakodnevno kultiviranje telesa. Pri tem so tista dekleta, ki so že redno molila, kot posebej pomembno poudarjala jutranjo molitev, ki je zaradi zgodnje ure pogosto predstavljala velik izziv, hkrati pa je dala ritem in pravilno orientacijo celemu dnevu. Podobne razprave so se vrtele tudi okoli rute, ki je poleg molitve predstavljala osrednjo prakso in simbol muslimanske pobožnosti in moralnosti, kot so ju razumele študentke. Kot

naj bi skozi zavesten napor svoje telo in svojo notranjost preoblikovale tako, da bi telo in srce hrepenela po molitvi, naj bi dosegle tudi takšno uskladitev med notranjimi motivi in zunanji izrazi, da bi ruto občutile kot neločljivi del telesa, brez katere bi jim nekaj manjkalo. Tako kot udeleženke pietističnega gibanja v Egiptu, ki ga je preučevala Saba Mahmood (2005), so tudi moje sogovornice to kultivacijo telesa in duha videle kot nenehno medsebojno gibanje med notranjimi občutki in njihovimi zunanji manifestacijami, saj sta molitev in ruta zunanji simbol kreposti, hkrati pa način, skozi katerega to krepost v sebi sploh razvijaš.

Zgodbe o trajajočih težavah in izzivih, s katerimi se morajo soočati udeleženke, in o govorničinih lastnih prehajanjih iz stanja nevednosti v stanje razumevanja in spoznavanja so predstavljale tudi močno retorično orodje prepričevanja in spodbude. Zlasti inspiracijske so bile zgodbe pokritih deklet o tem, kako so si prvič nadele ruto, kako so morale premagati nesprejemanje okolice ter lastno nelagodje, preden je ruta končno postala neločljiv del njihovega telesa. Številne udeleženke so tako ruto obdržale tudi po koncu *džemata* in čeprav so to prakso večinoma kmalu opustile, so nekatere vztrajale in nato svojo izkušnjo ob naslednji priložnosti posredovale naprej. Pri izmenjavi lastnih izkušenj z vero je bilo izjemno pomembno, da je prav vsaka nekaj povedala, delila z drugimi. Številne pripovedovalke so takrat in ob drugih podobnih priložnostih zaprle oči ali se zazrle v daljavo; tistim, ki so bolj zavzeto sledile islamskim naukom in praksam, pa so se ob pripovedovanju pogosto orosile oči in zatresel glas, kar so vsi prisotni razumeli kot še en dokaz njihove globoke religioznosti. *Džematsko* učenje ni potekalo samo skozi besede, ampak tudi skozi zgled in inspiracije ter ozaveščeno discipliniranje telesa. Sem je sodil tudi jok kot izraz pobožnosti. Ko smo se na *džematu* v Linxiaju pogovarjale o naših občutkih med molitvijo, o tem, kako pomembno je občutiti neizmernost Boga, njegovo veličastnost, njegovo moč in njegovo milost, in o tem, kako se mu pokoriti in predati, je ena od udeleženk razložila:

Ko molim, si predstavljam, da je Bog velikanska dlan, jaz pa drobna pikica na njej. V mislih se vedno manjšam, dokler se čisto ne izgubim v dlani. V sebi začutim, kako je Bog vseobsegajoč, in v oči mi pritečejo solze.

Ahongji, amirji in izkušeni študenti so vedno znova poudarjali, da je v procesu učenja skozi osebno izkušnjo, ki vodi v krepitev lastne vere, kakor tudi pri

razširjanju vere med druge nadvse pomembno izogibati se sporom z drugimi udeleženci, diskusijam o delitvah na sekte (*jiaopai*) ter kritiziranju šibkosti drugih muslimanov, zlasti prisotnih. Tako načelno stališče v praksi seveda ni izključevalo razlikujočih se mnenj ali nezadovoljstva z obnašanjem drugih v *džematu*, vendar je bilo nestrinjanje navadno izraženo na posreden način, na primer skozi zgodbo o lastnih preteklih zmotah in o konkretni osebni izkušnji učenja pravičnih načinov. Halima, študentka zadnjega letnika medicine in ena redkih uigurskih študentk, ki je sodelovala v študentskih *džematih*, je tako ob povratnem obisku študentk iz Xininga dejala:

Dve stvari bi morali prakticirati bolj pogosto: tolerantnost in potrpljenje. Pri drugih ne smemo iskati napak in biti zadovoljni, ko jih končno odkrijemo. Ne smemo misliti, da imajo drugi iste kreposti in iste napake kot mi. Drugim moramo pomagati. Če nimamo dovolj za materialno [pomoč], jim lahko pomagamo tudi samo duhovno. Biti moramo enotni. [...] Ne smemo se bati druga druge, se ogovarjati. Vendar pa, da bi same sebe izboljšale, potrebujemo nadzor (*jiandu*). Zato moramo biti vesele, ko nam sestre kaj pojasnijo ali nas popravijo.

Čeprav so voditeljice in tiste, ki so se bolj držale naukov in praks, občasno tudi povzdignile glas, so ostrino navadno takoj nato ublažile, rekoč da pot sledenja Alahu res ni lahka in da se morajo vse potruditi. Pomembna lastnost dobre muslimanke je zato tudi vztrajnost (*jianren*). Udeleženske *džematov* so o svojih prizadevanjih pogosto govorile kot o preizkusu, notranjem boju (*kaoyan*). Slediti Alahovi volji pomeni biti nenehen boj s samim seboj: *kaoyan* redne molitve, *kaoyan* nošenja rute ali *kaoyan* življenja čimbolj skladno z islamskimi nauki in normami, zlasti v nemuslimanskem okolju, so bile med najpogostejše omenjanimi preizkušnjami. Že sodelovanje v *džematu* je pomenilo pomemben korak v tovrstnih prizadevanjih. Kot je dejala Ma Yanhua:

To, da smo odšle od doma, porabile čas, denar in energijo, da smo prišle sem, že pomeni, da se borimo za Boga (*wei zhenzhu fendou*), da smo njegove bojevnice (*zhanzhe*). [...] Kdor je, tako kot me tukaj, vstopil v krog učenja (*xuexi quanzi*), pa ni važno ali za cel dan, za dve uri ali le za toliko, kolikor traja, da pojemo dva grizljaja, ta je že prejel Alahovo milost (*enci*).¹³⁸

¹³⁸ *Kaoyan* bi se lahko prevedel kot *džihad*. V nasprotju z zahodnimi pojmovanji *džihada* kot svete vojne beseda sama ni neposredno povezana z vojno, ampak preprosto pomeni »naprezati se«, »prizadevati si« in se v Koranu navadno pojavlja v frazi »prizadevati si, boriti se na Alahovi poti« (Firestone 1999: 16; Humphreys 2005: 175). V tem smislu pomeni boriti se proti vsem silam,

Še več, tudi *džemat* sam je pomenil utelešenje borbe in hkrati dokaz Božje milosti, o čemer pričajo zgodbe, ki so jih o težavah, ki so jih udeleženci morali premagati, da so se zbrali v *džematu*, pripovedovali voditelji, *ahongi*, ali drugi govorci:

*Alhamdulillah, alhamdulillah, alhamdulillah!*¹³⁹ Čeprav je zunaj mrzlo in dežuje, smo se zbrale ob tej zgodnji uri, da se bomo skupaj učile, ker je taka Božja volja. Marsikatera si je verjetno mislila, kako toplo je v postelji, kako lepo bi bilo danes, ko ni predavanj, za spremembo dlje spati. Čez teden je bil pritisk velik: hodile smo na predavanja, pridno smo študirale, se mogoče skregale s prijateljicami in cimrami in vse, kar smo si želele ta konec tedna, je malo miru. Verjetno nekatere sestre, ki so nameravale priti, niso prestale te preizkušnje. Ampak me smo se vseeno zbrale v takem številu in zato lahko že rečemo, da je tokratni *džemat* uspešen.

Ali pa poskus mladega, neizkušenega študenta, ki v želji, da bi čimbolj poudaril težave, zelo svobodno interpretira resnični potek organizacije drugega *džemata*, a zaradi pomanjkanja retoričnih izkušenj izzveni precej manj navdihujoče kot primer zgoraj:

Tokrat nam res ni bilo lahko priti na *džematski* obisk. Že v sredo bi moral brat po vozovnice za vlak, pa so sklicali razredni sestanek in ni utegnil. Potem smo prosili drugega brata, ki prav tako ni mogel tisti dan in je lahko šel šele včeraj. Bali smo se, da ne bo več prostih mest. Še dobro, da je šel že zjutraj, saj kart ni bilo več veliko. Ker je univerza tako daleč od železniške postaje in ker smo zaradi zgodnje ure komaj našli taksi, bi danes zjutraj skoraj zamudili vlak. Samo da smo našli svoje sedeže, je ta že odpeljal. In sedaj smo tu. Skoraj nam ni uspelo priti, ampak Bog je bil milosten in sedaj smo tu, da se lahko skupaj učimo in izmenjujemo mnenja.

ki bi spodkopale, kar je Bog namenil človeštvu (Humphreys 2005: 175). Mednje tako sodijo vidni sovražniki, hudiči ali del posameznikovega sebstva (Firestone 1999: 16–7). *Džihadov* je več vrst in *džihad* meča, ki zagovarja oborožen boj, je le eden med njimi. Nekateri muslimani, zlasti asketi in mistiki, ločijo med večjim in manjšim *džihadom*, pri čemer prvi pomeni notranji boj, drugi pa vojno v imenu Boga (Firestone 1999: 17). V kitajščini za obe vrsti bojev obstajata različna izraza: že omenjeni *kaoyan* ter *shengzhan* (sveta vojna). Opozoriti velja še, da *džihad* kot oboroženi boj ni usmerjen le proti nevernikom, ampak tudi proti pojavom znotraj muslimanskih družb, ki rušijo pravičen in pošten družbeni red (npr. korupcija) (Humphreys 2005: 176). Poleg tega tudi za sveto vojno do nemuslimanov obstajajo različni pravni in ideološki kriteriji (Firestone 1999: 18).

¹³⁹ Iz arabščine: »Hvaljen bodi Bog.«

Če povzamem, *džemat* obenem predstavlja glavno obliko študentske verske organiziranosti, metodo učenja in poučevanja, način vzpostavljanja lokalne (univerzitetne) ter translokalne skupnosti in uresničevanje Božje volje. S skromnostjo, pomanjkanjem udobja in relativno strogo disciplino predstavlja za udeležence svojevrsten izziv, preizkušnjo in priložnost za krepitev lastne vere. Že učenje samo pomeni čaščenje Boga in sledenje njegovi poti. Čeprav je eden od ciljev *džemata* tudi druženje in spoznavanje novih ljudi, ne gre preprosto za zabavo, ampak za specifičen užitek, ki ga opredeljuje jasen in točno določen namen (notranji boj za Boga, širjenje vere) in poseben način komunikacije (izmenjava mnenj o veri in izkušenj religioznosti). Prav ta poseben smisel, pomen (*yiyi*), ustvarja občutek prijetnosti in udobja (*shufu*), kljub telesno in mentalno zahtevni strukturi takih srečanj. Kot je Kipnis (2001a) pokazal za krščanstvo na vzhodu Kitajske, tudi za islam, kot ga prakticirajo študenti na severozahodu, velja, da je pomemben vidik njegove privlačnosti zagotovo v specifični obliki druženja in razpravljanja z drugimi, tudi kadar se sogovorniki ne strinjajo.

Džemat funkcionira bistveno drugače kot siceršnje učenje/poučevanje verskih nauk in praks, saj se v primerjavi z običajnim veroukom bolj zavestno osredotoča na medsebojno motivacijo in socializacijo. Na ta način skuša posnemati prvotno muslimansko skupnost, ki je bila še zamejena z neposrednim medčloveškim stikom. *Džematsko* učenje v tem pogledu predstavlja značilno sodobno fundamentalistično-reformistično islamsko gibanje in se pomembno razlikuje od drugih oblik verskega ali polverskega izobraževanja, ki sem jih na kratko obravnavala v prvem delu tretjega poglavja.

Vendar so med dogajanjem, ki sem ga opazovala jaz, in tistim, o kakršnem v južni Aziji in drugod poročajo v zvezi z dejavnostmi gibanja Tablighi Jamaat, po katerem je prevzet model *džematskega* učenja, tudi nekatere razlike. Gibanje od privrženecv terja, da učno-pridigarskim potovanjem namenijo vsaj tri dni na mesec (znotraj domače regije) in še 40 dni na leto (pot v druge regije ali druge države) (Reetz 2008: 104). Četudi so nekateri študenti Severozahodne univerze za manjšinske narodnosti izjemno aktivni, nihče ne dosega takega standarda in ga pravzaprav niti ne omenja. Druga pomembna razlika je v organizaciji žensk. Čeprav Tablighi Jamaat v svoje dejavnosti aktivno vključuje tudi ženske, so potujoče skupine praviloma sestavljene iz moških. Ženske

na pot ne morejo oditi same, ampak jih spremlja njihov mož, sin, oče, brat, stric ali kak drug moški sorodnik. Potovanj daleč od doma naj bi se udeležile zgolj poročene ženske, učne aktivnosti pa naj bi bile praviloma organizirane na domovih. Ženske popotnice sicer med seboj izberejo eno, ki jih zastopa, vendar je njihov *amir* vedno isti kot pri moških (Metcalf 2000: 57–8). V primeru študentk Severozahodne univerze za narodnosti ni bilo tako: ne samo na *džemate* v mestu, tudi drugam so večkrat odhajale same, aktivnosti pa so bile organizirane na različnih lokacijah, od mošej in učnih centrov do domov. Med prvomajskimi počitnicami leta 2006 je na primer skupina dvajsetih deklet pod vodstvom Ma Yanhua sama odšla na petdnevni *džemat* v sosednjo provinco Ningxia. In tudi na skupnih *džematih*, kot je bil tisti v mesto Linxia, sta bila *amirja* izbrana za vsak spol posebej, pri čemer je imela *amirka* deklet nad njimi skoraj popolno avtoriteto.

Čeprav bi bila za natančnejšo analizo vpliva gibanja Tablighi Jamaat na Kitajskem potrebna posebna raziskava, je razvidno, da podobno kot v preteklosti tudi danes Huiji globalne islamske ideje prilagajajo lokalnemu kontekstu. Območja z večinskim muslimanskim prebivalstvom zanje ostajajo tako generator konkretnih novih praks kot vir inspiracije v širšem duhovnem in družbenem smislu. *Džemat* s svojo razmeroma nehierarhično strukturo in nestalnim članstvom, mrežno organizacijo ter diskurzom egalitarnosti, ki priznava vrednost izkušnje vsakega udeleženca, v odnose med muslimani na Kitajskem prinaša nove kvalitete in poudarke ter bi lahko pomenil izziv tradicionalnim verskim avtoritetam. Z mobilnostjo in aktivnim angažmajem, ki ju terja od sodelujočih, pa ustvarja tudi nove pogoje za oblikovanje predstav o skupnosti in preizkušanje njenih meja.

Digitalni islam v kitajščini in globalna umma

Drugo pomembno orodje za spoznavanje islama in navezovanje stikov z drugimi muslimani je za študente predstavljal internet. Omenila sem že, da je bilo med vsemi študenti *Minda* deskanje po internetu in obiskovanje spletnih klepetalnic ena najbolj priljubljenih oblik zabave in preživljanja razmeroma skopo odmerjenega prostega časa. V osrednjem kampusu v sobah niso imeli dostopa do interneta, zato so študenti zahajali v internetnice v bližini kampusa. Čeprav je imela univerza tudi manjši računalniški center, so se tam

navadno ustavili le za kratek čas, da so pregledali elektronsko pošto ali poiskali konkretne informacije, na primer za seminarsko nalogo ali druge študijske projekte. Čas uporabe je bil tam, kadar je bila gneča, omejen, cena podobna kot drugod, ureditev prostora pa ni ponujala toliko udobja kot pri zasebnikih. Slednji so za storitve zaračunavali od dva do štiri yuane na uro, vendar so ponujali tudi ugodnejše pakete za tiste, ki so zakupili več ur ali celo celo noč. Internetnice so bile namreč odprte do poznih ur, od petka do nedelje pa sploh niso zapirale vrat. V mestni četrti, kjer leži *Minda*, sta bili tudi dve, ki sta delovali brez prestanka in sta, kadar je kdo od študentov po nesreči ostal pred vrati študentskega doma ali se iz takega ali drugečnega razloga ni nameraval vrniti pred zaklepanjem, pomenili zatočišče, kjer je lahko prebil noč.

Študenti so pač skladno z lastnimi interesi obiskovali različne spletne strani, kar je v primeru vseh Tibetancev in Ujgurov pomenilo vsaj občasno, če ne pogosto, iskanje vsebin, povezanih z njihovo narodnostjo. Zelo popularni so bili forumi in blogi, ki so prinašali diskusije in novice s področja tibetanske oziroma ujgurske tradicionalne in sodobne glasbe in literature ter s področja zgodovine in sodobne družbe. Spletne strani so bile v ujgurščini oziroma tibetanščini ali v kitajščini, vendar uporaba slednje po poročanju sogovornikov ni nujno pomenila zastopanja bolj pro-večinskih ali manj tibetanskih/ujgurskih nacionalističnih stališč. Večina tistih, ki so tovrstne spletne strani obiskovali redno, je sodelovala s komentarji, nekateri pa so objavljali tudi lastne prispevke. Dostop do večine tujih spletnih strani, ki so obravnavale ujgursko in tibetansko tematiko, ni bil mogoč niti s proksijev.

Med huijevskimi študenti je bila situacija nekoliko drugačna. Razen spletne strani *Huizu zai xian* (*Huiji na internetu*),¹⁴⁰ ki ne samo da kot predmet svoje obravnave predstavlja narodnost Hui, ampak islam komaj omenja v smislu kulturne tradicije, vse druge spletne strani s huijevske tematiko, ki so popularne na širši regionalni ali nacionalni ravni, po svojih imenih in vsebini izhajajo prav iz religije, kar je še en pokazatelj, da kategorija *minzuja* vsebinsko ni najustreznejša za huijevske samodefinitije. Podobno kot huijevske muslimanske periodične publikacije tudi spletne strani prinašajo novice o muslimanih oziroma Huijih doma in v tujini, objavljajo prispevke o

¹⁴⁰ <http://www.huizucn.com>

pomembnih zgodovinskih in sodobnih huijevskih osebnostih ter o doktrinah islama, njegovih temeljnih delih in zgodovini. Od časopisov in revij se seveda razlikujejo po tem, da informacije sproti posodablajo ter da obsegajo tudi forume in bloge s komentarji, kar pomeni, da so bralci lahko hkrati že pisci in se lahko neposredno odzovejo na prebrano. Tako kot tiskane publikacije tudi spletne strani postavljajo in vzdržujejo aktivisti oziroma različne civilnodružbene organizacije. V primerjavi s tiskom so stroški upravljanja strani zanemarljivi, zato se pojavljajo tudi take z izrazito lokalnimi temami, ki svojo vsebino povečajo tako, da povzemajo prispevke, objavljene na drugih spletnih straneh, ter dele tekstov iz knjig in revij.

Čeprav je med obiskovalci muslimanskih spletnih strani največ mladih, so jih med študenti Severozahodne univerze za narodnosti redno obiskovali samo tisti, ki so bili tudi sicer najbolj aktivni in so si najbolj vneto prizadevali slediti islamskim naukom in praksam.¹⁴¹ Drugi so sicer občasno pogledali novice, medtem ko so o verskih vsebinah raje povprašali bolj obveščene in versko izobražene brate in sestre. Kadar so šli v internetnico, so se namreč raje pogovarjali s prijatelji v domačem kraju po najbolj priljubljeni kitajski spletni klepetalnici QQ, spoznavali nove spletne prijatelje (*wangyou*), flirtali s simpatijami ali poslušali glasbo in gledali filme.

Že v času mojega terenskega dela je obstajalo okoli deset spletnih strani oziroma forumov, namenjenih muslimanom, njihovo število pa se je do sedaj že eksponentno povečalo. Med študenti so bile najbolj priljubljene v prejšnjem poglavju že omenjene tri spletne strani: *Luč islama*, *Okno islama* ter *Kitajska muslimanska mreža*. *Kitajska muslimanska mreža*, ki jo je postavil eden od lanzhovskih aktivistov, ima od vseh treh najbolj raznovrstno in vsestransko vsebino. Čeprav poroča o dogodkih s cele Kitajske, so novice o muslimanskih skupnostih na severozahodu še posebej izčrpne, saj zanjo piše razvejena mreža sodelavcev. Zanimiv je tudi njen forum, ki je razdeljen na več tematskih področij in poleg verskih vsebin med drugim daje prostor virtualni tržnici ter ženitni posredovalnici.

Luč islama je spletna stran Hongkonške islamske zveze (*Islamic Union of Hong Kong*) in obstaja v dveh verzijah – v poenostavljenih in

¹⁴¹ Tako sklepam po poročanju študentov, ki so jih obiskovali, ter glede na statistike priljubljenosti posameznih tem na forumih treh v nadaljevanju omenjenih spletnih strani.

nepoenostavljenih pismenkah, vsebina katerih se do določene mere razlikuje, saj je prva namenjena celinski Kitajski, druga pa Hongkonžanom. V slednji verziji forum ni aktiven, zato pa je tisti za celino izjemno obiskan. Vprašanja, o katerih razpravljajo udeleženci, zadevajo konkretne vidike življenja skladno z islamskimi normami. Na predlog Ma Yanhua, ki je forum prebirala in komentirala vsaj dvakrat na teden, je glavni moderator odprl posebno temo, kjer je univerzitetni učitelj iz Šanghaja, ki je bil izobražen tudi v islamskem znanju, odgovarjal na vprašanja univerzitetnih študentov. Poleg običajnih problemov, povezanih z interpretacijo Korana in *hadisov* ter pravilnim izvajanjem obrednih praks, so nekatera zadevala tudi bolj specifične vidike življenja v kampusu, na primer odnose med spoloma, ljubezen, uporabo interneta, odnos do nemuslimanov in podobno.

Spletna stran *Okno islama* je po drugi strani zasnovana kot neke vrste priročnik, saj sistematično obravnava posamezne teme ter njihove vidike obdeli skozi izčrpne reference v koranskih *surah* in *hadisih*. Študentom je služila kot učbenik, v katerem so poiskali pravila in utemeljitve za svoje ravnanje. Prav tako privlačna je bila zanje tudi možnost dodajanja in nalaganja zvočnih posnetkov recitacij Korana, hvalnic Alaha, slušnega tečaja za samoučenje arabščine in podobnih veroučnih materialov. Na študentskih predvajalnikih mp3 so se tako druga ob drugi znašle kitajske pop pesmi, koranske sure in, ker je šlo konec koncev za kulturno izjemno mešan kampus v etnično, jezikovno in religiozno pestrem delu Kitajske, tudi tibetanske in ujugurske uspešnice.

Splošno gledano omenjeni muslimanski študenti v odnosu in uporabi novih informacijskih in komunikacijskih tehnologij niso bili bistveno drugačni od svojih huijevskih, hanskih, ujugurskih ali tibetanskih vrstnikov. Dostopali so do spletnih strani z vsebino, ki jih je zanimala, izražali so strinjanje ali nasprotovanje mnenjem drugih ter objavljali svoja. Na forumih so se vključevali v razprave in navezovali stike z drugimi, ki so imeli podobne interese kot oni. Kadar so želeli kaj sporočiti eni sami osebi, so ji po forumu poslali zasebno sporočilo ali ji napisali elektronsko pošto, če pa so želeli s to osebo govoriti v dejanskem času, so se dobili v spletni klepetalnici. Z nekaterimi so si izmenjali telefonske številke, z drugimi so se celo srečali. Za ohranjanje stikov so občasno poslali sporočilo SMS, toda ko se je pojavila potreba ali ponudila priložnost za mobilizacijo teh vezi, je pogosto zadostoval že en sam klic.

Njihova uporaba se je od drugih razlikovala po konkretnem družbeno-religioznem kontekstu, znotraj katerega so delovali. Jon Anderson (2003: 56–7) omenja tri vrste sprememb, ki jih v komunikacijo med muslimani vnaša internet: širjenje občutka domačnosti in povezanosti skozi družbene mreže osebno povezanih posameznikov; poudarjanje alternativnih glasov in novih interpretacij naukov in praks kakor tudi osvetljevanje samih procesov razpravljanja, ki so bili prej dostopni zgolj verskim elitam; ter poudarjanje raznovrstnosti muslimanskih eksistenc, ki se kaže v problematiziranju in vnetem ukvarjanju z vprašanji posameznikove in družbene odgovornosti za življenje skladno z islamskimi predpisi in nauki. Kljub svoji participatorni naravi ima svetovni splet seveda tudi določene omejitve, saj mora biti uporabnik (zadostno) pismen in mora imeti dostop do interneta. Za muslimanske študente *Minda* je internet predstavljal sredstvo vzpostavljanja in vzdrževanja stikov z drugimi muslimani, vir različnih informacij o islamskih naukih in izvajanju ritualov, dostop do različnih oblik islamskih recitacij ter zlasti skozi forumne prostor za razvijanje idej o lastni religioznosti in urjenje spretnosti v metodah verske retorike in načinih islamske argumentacije.

V tem podpoglavju sem želela pokazati, kako tako *džemat* kot uporaba novih komunikacijskih tehnologij prispevata k temu, kar številni raziskovalci imenujejo popredmetenje islama (Eickelman 1992; Starret 1998), tj. oblikovanje zavesti, da je islam nekaj, o čemer lahko premišljujemo, kar študiramo. V nadaljevanju bom zato pokazala, kako to novo znanje in premislek o tem, kaj pomeni biti musliman, sooblikuje poglede študentov na določene družbene odnose.

Islam kot emancipatorna praksa: preigravanje norm in idealov

Če sem do sedaj obravnavala predvsem, kaj je islam študentom pomenil v smislu posebne oblike družabnosti in povezovanja z drugimi muslimanskimi študenti, se bom v preostanku poglavja osredotočila na to, kaj jim islam pomeni kot del navodil pri oblikovanju odnosa do nekaterih »pomembnih drugih«.

Država in svet

Odnos huijevskih muslimanskih študentov do kitajske države je bil zelo podoben tistemu, ki ga je imelo večinsko prebivalstvo. Po eni strani so bili kritični do njene nerazvitosti (*luohou*), po drugi pa ponosni na njen napredek v zadnjih letih. Upirali so se svoji marginalizirani poziciji, ki je izhajala iz večinskih pogledov na severozahod in manjšine kot premalo moderne, ter prebirali članke in knjige o huijevskih zgodovinskih prispevkih h kitajski civilizaciji. Pritoževali so se nad korupcijo, tekmovalnostjo in zavistjo, ki so ji postavljali nasproti podobe na zaslugah temelječih družb razvitih držav, a po drugi strani slednje pogosto slikali kot atomizirane družbe, kjer vsakega skrbi samo zase in kjer niti sorodniki ne poskrbijo več drug za drugega. Za nekatere najbolj verne so ideal predstavljale arabske države, zlasti Savdska Arabija, ki je ustrezala tako kriteriju razvitosti kot kriteriju moralnosti. »Tako bogati so, toliko denarja imajo. Veš, da so šole in bolnice zastopje? Pa vsak ima svoj avto. Ampak poglej, kako so verni. Ko tam zaslišijo klic k molitvi, vsi zaprejo trgovine in na ulicah ni nobenih tatov,« mi je razlagal Ma Jian, ki je študiral arabščino in si močno želel, da bi po končanem študiju lahko odšel naprej študirat v Egipt, Savdsko Arabijo ali vsaj v Malezijo.¹⁴²

Toda kljub siceršnjemu obračanju k bližnjemu vzhodu in drugim deželam z velikimi muslimanskimi populacijami, te zunaj neposrednega območja religioznega niso predstavljale omembe vrednega (pop)kulturnega vpliva.¹⁴³ Zanimanje za položaj muslimanov po svetu je bilo med študenti (in aktivisti) nadvse živo in pogosto je bilo eno prvih vprašanj, ki so mi jih sogovorniki

¹⁴² Med aktivisti srednjih let je bilo kar nekaj ljudi, ki so študirali v tujini. Ti so imeli do večinskih muslimanskih družb v daljših pogovorih praviloma bolj kritičen odnos, vendar so jih v javnih nastopih kljub temu pogosto slikali v idealizirani podobi oziroma so poudarjali vidnost vere v vsakdanjem življenju, o drugem pa niso govorili. Kritični so bili tudi nekateri, ki so opravili *hadž*. Po eni strani so vsi poudarjali, kako dobro Savdska Arabija organizira romarske aktivnosti, toda tisti, ki so prišli v neposreden stik s Savdijci, so se pritoževali nad njihovo oholostjo, lenobo in njihovim vzvišenim odnosom do drugih muslimanov, zlasti do migrantskih delavcev. Študenti, ki sem jih obiskala v Jemnu, so mi pripovedovali o šoku, ki so ga doživeli ob prihodu, saj je bil ta »tako reven kot naš severozahod«. Kljub temu so med fotografijami, ki so jih pošiljali domov, izbirali le tiste, ki so prikazovale v marmor in pozlato odeto novo veliko mošejo ali zgodovinski del prestolnice Sana.

¹⁴³ Edina izjema so nekateri oblačilni elementi, predvsem pri mladih ženskah, pa še ti večinoma prihajajo iz Malezije.

zastavili, ali imamo tudi v Sloveniji muslimane, ali imajo mošeje in kako nanje gledajo drugi. Večino informacij o islamu v svetu so dobili v državnih in (kitajskih) muslimanskih medijih, nekaj pa tudi v pogovorih s tujci ali tistimi, ki so študirali v tujini. Z redkimi izjemami so bili vsi zelo protiameriško in deloma protievropsko nastrojeni, kar ni presenetljivo, saj sta si antiimperialistična ideologija LRK in držav islamskega sveta vsaj v retoriki zelo blizu. Kot sem nakazala v tretjem poglavju, je ta pojav opaziti že od republikanskih časov naprej. Vendar je enostranska informiranost včasih pripeljala tudi do paradoksov, denimo v primeru podobe Slobodana Miloševića, ki je umrl v času mojega terenskega dela in so ga v tistem obdobju v pogovoru z mano ljudje večkrat omenili. Zaradi kitajske politične podpore Miloševiću in zaradi bombardiranja veleposlaništva v Beogradu leta 1999 so ga tako rekoč vsi moji sogovorniki videli kot »upornika proti svetovnemu policistu Ameriki (*fandui Meiguo shijie jingcha*)«. Ob mojem opozorilu, da je odgovoren tako za vojno v Bosni kot na Kosovu, kjer so največje žrtve predstavljali prav muslimani, so večinoma ostali brez komentarja.

Drugi takšen z Evropo povezan dogodek je bila afera z objavo karikatur Mohameda v danskem časniku Jyllands-Posten. Izbruhnili je sicer kmalu po pričetku mojega terenskega dela, a je vrhunec dosegla šele nekaj mesecev kasneje, ko so se v muslimanskih državah začeli vrstiti protesti. Med muslimani na severozahodu Kitajske afera ni izzvala posebne reakcije, čeprav je večina zanje slišala. Razumeli so jo kot zgolj še en primer tega, kako arogantne in nespoštljive so razvite zahodne države do islama. So se pa zato nanjo znova spomnili pred kitajskim novim letom spomladi 2007, ko je država, ob vstopu v leto svinje, iz solidarnosti in spoštovanja do muslimanskih manjšin prepovedala upodabljanje puijsov v reklamah. Medtem ko so se hanski študenti nad odločitvijo zmrdovali, češ da pomeni preveliko popuščanje diktatu 20-milijonske manjšine milijardni večini ali pa enostavno niso mogli doumeti, zakaj so svinje tako problematične, so huijevski in ujgurski študenti odločitev pozdravili – prvi z globoko ganjenostjo, drugi, ki, kljub oddaljenosti od Xinjianga niso pozabili, kako država tam omejuje verske aktivnosti, pa z dobro mero cinizma.

Za večino študentov, ki sem jih obiskala v Jemnu, je izkušnja študija v večinsko muslimanski deželi pomenila precejšen preobrat v orientaciji znotraj kitajsko-muslimanskega prostora:

Šele potem, ko sem prišla sem, sem zares dojela, kako malo sem vedela o islamski zgodovini, pravilih in praksah. Saj veš, da smo med študenti na Kitajskem vsi od nas tukaj veljali za zelo učene. Ampak v resnici nismo imeli pojma o konkretnih razlogih za določene prakse. Toliko sem se naučila, odkar sem prišla sem! Na primer, ravno zadnjič smo se učili o tem, koliko *zakata* mora človek dati. [...] Na Kitajskem ljudje govorijo o *zakatu*, ga tudi plačajo, a še nikdar nikogar nisem slišala, kako se ga izračuna in nihče ne da predpisanih zneskov. [...] Prej sem vedela, kaj mora človek storiti, zdaj razumem podrobnosti, kako, in logiko, zakaj.

Medtem ko je ta študentka poudarila pozitivistično znanje, ki ga je pridobila pri študiju, je bila za drugega študenta najpomembnejša sprememba lahkotnost izvajanja vsakodnevnih verskih obveznosti:

Na Kitajskem sem si močno prizadeval, da bi bil dober musliman, ampak tam je toliko ovir, toliko omejitev. Ne samo na univerzi, povsod, sploh ko gre za stvari kot sta molitev in post. Na Kitajskem je bilo polno izvajanje muslimanskega načina življenja lahko le ideal. Tu je postalo resničnost – povsod imajo pripravljene prostore za ritualno umivanje in molitev, in med ramadanom je tako enostavno, ker se vsi postijo. Ni šole, ni faksa, vse trgovine prilagodijo odpiralni čas. Zdaj čutim, da sem dosegel ta ideal in tako enostavno je. Zaradi tega sem zelo srečen.

Tudi drugi študenti so vedno znova priznavali, da veliko faktografskega znanja o islamskih naukih in praksah, ki jim je manjkalo na Kitajskem, v Jemnu velja za splošno znanje, ter z občudovanjem govorili, kako je vsesplošen način življenja prilagojen potrebam prakticirajočih muslimanov. Do Jemencev so zaradi tega gojili globoko občudovanje in spoštovanje. Kljub temu pa je izkušnja bivanja v tujini hkrati utrdila njihovo kitajskost. V pogovorih z mano so se pritoževali nad pokroviteljskim, včasih celo zaničevalnim odnosom, ki so ga nekateri jemenski sošolci izkazovali do njih ter namigovanji, da so kitajski študenti nevedni ali slabši muslimani.¹⁴⁴ Študentka, ki drugače od svojih huijevskih sovrstnic ni prevzela črne jemenske ženske oprave, temveč je hlače in tunike temnih barv kombinirala s pisanimi rutami in tančicami, je jezno ugotavljala:

Rada bi njih videla na Kitajskem. Razvajeni so, pojma nimajo, kako težko je tam, kako odločna in močna moraš biti že samo, da nosiš ruto na faksu ali v službi.

¹⁴⁴ O podobnih občutjih poročajo tudi številni *hadžiji* v preteklosti in danes. Prav zaradi diskriminacije s strani drugih romarjev je znani *yihewanski* imam Hu Songshan v zgodnjem dvajsetem stoletju postal goreč nacionalist. Verjel je, da lahko le močna Kitajska Huijem zagotovi varnost in status v tujini, ob tem pa jim dovoli individualno in kolektivno svobodo prakticiranja islama (Lipman 1997: 209–210).

Poleg tega pogosto mislijo, da je vse, kar počnejo islamsko, čeprav gre včasih le za njihove običaje. Priznam, ljudje na splošno bolje poznajo islam, tu se je islam začel. Ampak samo zato, ker so se Arabci prvi spreobrnili, ljudje ne bi smeli sedaj kar domnevati, da vejo vse.

Obstajala je vrsta stvari, zaradi katerih so se huijevski študenti v Jemnu še bolj zavedli kulturnih razlik med njimi in lokalnim prebivalstvom ali med njimi in študenti iz drugih držav, s katerimi so živeli v študentskem domu, namenjenem izključno muslimanom. Še posebej so poudarjali kitajsko delavnost, skromnost in spoštljivost do hrane (to so, zanimivo, prepoznali tako v raznovrstnosti okusov kitajske kuhinje kot v svojem varčnem ravnanju z njo), čistočo in dobro samoorganizacijo huijevskih študentov. Čeprav je torej študij v Jemnu zelo očitno prispeval k nadaljnjemu procesu »objektifikacije islama« (Eickelman 1992) in izuril njihovo spretnost v slogu in vsebini islamskih debat, je hkrati okrepil njihov občutek kitajskosti.

Sinovsko spoštovanje (xiao) kot znak religioznosti

»Zdaj sem v zadnjem letniku in se moram res potruditi, da bom čim boljša. Vse, kar si želim, je, da bi našla dobro službo in dobro poskrbela za starše. Celo življenje že garajo, in zdaj ko se počasi starajo, bi rada, da bi se lahko malo sprostili,« je na začetku novega šolskega leta razmišljala Hao Xi, katere oče se je ukvarjal s trgovanjem, mama pa je vodila majhno trafiko. Doma je bila iz Lanzhoua in je imela še mlajšega brata. Ma Yanhua, ki je prihajala iz velike družine, je razmišljala podobno: »Vse, kar si želim, je, da bi našla dobrega moža in dobro službo ter potem pripeljala starše, da živijo pri meni. Skrbela bi zanju, tako kot sta onadva do sedaj skrbela zame. Očetu bi nosila čaj, mami bi masirala noge.« Hkrati sta si oba s fantom nadvse želela študirati v tujini in je zato že začela obiskovati dodatni tečaj arabščine, ki bi povečal njene možnosti za pridobitev štipendije. »Težko bom šla stran od njiju, ampak saj imata še Xilan, ki bo diplomirala drugo leto, in tudi mlajši brat [ki je ostal doma] se je poročil, tako da jima ne bi smelo biti pretežko. Pa vse starejše sestre so tudi blizu,«¹⁴⁵ se je tolažila, čeprav so se v njej kasneje, ko je postajalo vedno bolj

¹⁴⁵ Kitajska politika načrtovanja rojstev omejuje število otrok glede na kraj bivanja in narodnost. V primeru družine Ma Yanhua bi lahko imeli starši po pravilih dva otroka (kot manjšinska narodnost na ruralnem območju), a jih je bilo v njihovi družini kar osem. Yanhua, ki se je rodila leta 1982, je

jasno, da bo v resnici odšla v tujino za vsaj štiri leta, občutki veselja vse bolj mešali z občutki krivde.

Tako kot urbani srednješolci iz Daliana na severovzhodu Kitajske, ki jih je preučevala Vanessa Fong (2004a, 2004b), ter ruralni mladostniki, ki sta jih v provincah Shaanxi in Fujian intervjuvali Mette Halskov Hansen in Cuiming Pang (2008), so tudi študenti Severozahodne univerze za manjšinske narodnosti ne glede na *minzujevsko* pripadnost svojo motivacijo za študij pogosto izražali kot prizadevanje, da bi bili staršem v ponos in da bi jim omogočili lagodno starost. Toda medtem ko so hanski študenti sinovsko spoštovanje (*xiao*) povezovali z osnovno človeško moralo ali celo neposredno s konfucijanstvom, so Huiji utemeljitev zanjo našli v islamskih naukih.

Odnos do staršev je bil vsaj omenjen, če ne že podrobneje obravnavan na vsakem *džematu*, in v priprošnjah, ki so sledile zadnji skupni molitvi, je prav omemba staršev pomenila tisti čustveni prelom, ob katerem so začela ihteti tudi dekleta, ki sicer niso bila vajena jokati med molitvijo. *Ahong* iz Muslimanske hiše je tako ob priložnosti pridigal:

Starše moramo ljubiti in spoštovati. Koran pravi: »Bog vam je ukazal, da ne smete častiti nikogar razen njega in da morate biti dobri do svojih staršev. Če eden od njiju ali oba ob vas dosežeta starost, jima ne smete reči: 'Eh' niti ju zmerjati, ampak z njima govoriti vljudno. Z velikim spoštovanjem (*bi gong bi jing*) jima morate streči in reči: 'Bog bodi milosten do njiju, tako kot sta onadva skrbela zame, ko sem bil otrok.' [17: 22–3].« Spoštovanje staršev je na drugem mestu, takoj za čaščenjem Boga.

Druga pogosto navedena argumenta za podkrepitev spoštovanja do staršev kot enega osrednjih načel vere sta bila dva *hadisa*, ki ju tukaj podajam, kot sem ju slišala v govoru Ma Yanhua na *džematu* v Xiningu:

Anas je posredoval [mnenje, učenje] Preroka Mohameda o glavnih grehih. Prerok je razvrstil: povezovanje kogarkoli z Bogom, neposlušnost do staršev, ubijanje človeka, izrečena laž.

Abdulah je pripovedoval: Vprašal sem Preroka, »Katero dejanje je Bogu najljubše?« Odgovoril je: »Molitev ob določenih časih.« Vprašal sem: »Kaj je

bila prvi otrok, rojen po uvedbi omejevanja rojstev, sledila sta ji še mlajša sestra in edini (mlajši) brat. Na nekaterih manjšinskih območjih so zakon začeli izvajati kasneje kot drugod.

naslednje po odličnosti (*youxiu*)?« Odgovoril je: »Biti dober in vesten do svojih staršev.«

Vprašanje, ki je večkrat mučilo študente, je bilo, ali je treba starše ubogati v vsakem primeru. Večina jih je prihajala iz tako imenovanih tradicionalnih družin (*chuantong Huizu*), kar je pomenilo, da so starši poznali in upoštevali samo osnovne nauke in prakse, torej da so se držali predpisov *halala*, da so njihove mame nosile vsaj huijevske ženske čepice (*bai maozi*), če ne že tradicionalnih *gaitouov*, da so očetje ob petkih, kadar so imeli čas, odhajali v mošejo na skupinsko molitev, da so običajno oboji molili jutranjo molitev, da so praznovali *ramadan* in *kurban* in da so ob verskih in družinskih praznikih na dom povabili *ahonga*. Ker so odraščali med kulturno revolucijo, starši večinoma niso imeli niti priložnosti, da bi pridobili toliko verskega znanja kot njihovi otroci.¹⁴⁶

Študenti so bili v primerjavi s starši torej versko bolj izobraženi in tisti, ki so redno molili, so bili tudi bolj pobožni. Taka situacija je v mladih vzbujala precejšnjo zadrego. »Kaj naj naredim, če starši ne molijo ali če v svoji nevednosti počnejo kaj, kar ni skladno z nauki? Če jih opozorim, a v svoji navadi še naprej delajo narobe, naj jih vedno znova poskusim poučiti?« so pogosto spraševali. *Ahong* iz Muslimanske hiše je odgovarjal:

Dolžnost vsakega muslimana je, da moli. To velja tudi za starše, razen če so tako stari ali bolni, da ne zmorejo. Ko boste šli za počitnice domov, jih morate zato nežno opozoriti, jih povabiti, da molijo skupaj z vami. Dober musliman je tolerant in potrpečljiv in tako morate tudi vi počasi poučiti starše, jih nežno spodbujati, da sledijo Alahu. Ampak spoštovanje je najpomembnejše. V Koranu in *hadisih* jasno piše, da jih moramo spoštovati in ubogati, tudi če niso muslimani. Edina izjema je, kadar od vas zahtevajo kaj nedovoljenega. Takrat jih morate odločno, a vljudno zavrni.

Občutki nelagodja študentov, ki so izhajali iz tega obrnjenega razmerja, ko otrok nastopa v vlogi avtoritete, združenega z globokim spoštovanjem do staršev, ki ga sta ga terjali vera in splošno sprejeta morala, po mojem mnenju kažejo, da njihove religioznosti ne moremo razumeti kot medgeneracijskega konflikta oziroma upora zoper starše ali avtoriteto, ki jo ti simbolizirajo.

¹⁴⁶ Nekateri od staršev iz ruralnih predelov niso bili niti dobro pismeni, čeprav težko ocenim, koliko je bilo takih, saj študenti zaradi negativne konotacije o tem (podobno kot o ekonomskem položaju družine) niso želeli govoriti.

To seveda ne pomeni, da študenti niso pogosto ravnali v nasprotju z željami in pričakovanji staršev. V takih primerih so svoja dejanja utemeljili z različnimi interpretacijami islamskih doktrin. Mogoče najbolj izstopajoč je primer Sai Fenxiang, ki je bila, kot sem že omenila, precej stroga v svojem prakticiranju vere in je v svojem obnašanju postajala po mnenju večine vse preveč radikalna. Najprej je brate, še bolj pa sestre, ujezilo to, da je bila edina od pokritih študentk četrtega letnika, ki ni želela sneti rute za fotografiranje za diplomsko spričevalo. Sama je o dogodku pripovedovala takole:

Že od sester, ki so se slikale prejšnje dni, sem slišala, da ne smeš biti pokrita in sem se odločila, da jaz tega ne morem storiti. Vendar sem, ko je bil na vrsti naš razred, vseeno šla k fotografu. Rekel mi je, da moram sneti ruto. »Zakaj?« me je zanimalo. »Tako pač je,« je odgovoril. »Če se lahko za osebno izkaznico, ki je uradni dokument, slikam z ruto, zakaj se ne morem za diplomu, ki je samo od univerze. To ni logično,« sem rekla. Dejal je: »Dekle, taka so pač pravila. Jaz te ne morem fotografirati z ruto.« »Bom pa šla.« »Pa veš, da je to fotografija za diplomu?« »Vem.« »Brez nje ne boš dobila spričevala!« »Vem, ampak mi je vseeno,« sem rekla ter se obrnila in šla.

Čeprav so se drugi študenti strinjali, da je nošenje rute zapovedano in da ni prav, da šola zahteva, da se dekleta odkrijejo, če taka zahteva ne velja niti za državne dokumente, se jim je njeno obnašanje vseeno zdelo nesprejemljivo. »Naj govori kar hoče, ampak slaba hčerka je,« je bila jezna ena od pokritih študentk četrtega letnika, ki je s tem Fenxiang implicitno očitala tudi, da je slaba muslimanka. Nadaljevala je:

Samo nase misli in nič na druge. Prihaja iz zelo revne družine in staršem ni bilo lahko, da so jo podpirali skozi štiri leta študija. Zdaj pa zaradi ene take stvari ne bo dobila diplome in bo tako vrgla stran ves denar, čas, in energijo! To ni skladno z naukom. Če je hotela biti gospodinja, bi po srednji šoli ostala doma! Vse smo snele ruto, čeprav nerade, ker ne diplomirati ni izbira. Da sploh ne omenim, kako slabo se to kaže na drugih študentih. Že tako nam je težko [zaradi novega režima], zdaj pa še ona take počne.

Primerov različnega, celo neposredno nasprotujočega si razumevanja, kaj pomeni biti dober musliman, je bilo še veliko več in v nasprotju z mojimi pričakovanji so nekatere najbolj kreativne interpretacije zadevale ljubezen in spolnost.

V iskanju romantične ljubezni

Za večino kitajskih univerzitetnih študentov je čas študija prvo obdobje v življenju, ko začnejo bolj intenzivno razmišljati o ljubezni in sklepanju ljubezenskih zvez. Učni tempo v višji srednji šoli, ki je naravnano na končni sprejemni izpit za univerzo (*gaokao*), ne dopušča veliko prostega časa, pa tudi starši in učitelji najstnike odvrčajo od romantičnih prijateljstev, saj menijo, da jih lahko ta preveč zmedejo in negativno vplivajo na učenje (prim. Fong 2004b). Z vpisom na univerzo je cilj dosežen in takrat nastopi obdobje sprostitve, ko se lahko mlad človek posveti tudi svojim drugim interesom. Med njimi sta oblikovanje romantičnih zvez (*tan lianaï*) in proti koncu študija tudi bolj resno iskanje partnerja (*zhao duixiang*).

Študenti *Minda* pri tem niso bili izjema. Moji sogovorniki so na ljubezenske odnose gledali zelo različno. Zlasti v nižjih letnikih so jih številni študenti videli kot nekaj prijetnega in vznemirljivega, kot obliko zabave ali pridobivanja novih izkušenj. Toda bližje ko so bili koncu študija, resnejša so postajala njihova pričakovanja. V idealnem razvoju dogodkov naj bi se tisti v resni zvezi kmalu po diplomi poročili, preostali pa naj bi svojega partnerja našli čim prej po zaposlitvi. Na vprašanje, česa si želijo po koncu študija, jih je tako večina odgovarjala, da dobro službo in dobrega moža/dobro ženo. Pokrita dekleta je na primer skrbelo, če bodo našla tako delo, kjer bodo lahko še naprej nosila ruto. Čeprav so *ahongi* vedno znova poudarjali, da je vera prva, so izkušnje nekaterih starejših sester pokazale, da obstaja velika verjetnost, da bodo vsaj za določeno obdobje morale ruto sneti.

Pogledi na vprašanja, kot so spolni odnosi pred poroko, skupno bivanje neporočenega para ter upoštevanje mnenja staršev pri izbiri partnerja, so se med posamezniki zelo razlikovali, tudi glede na narodnostno pripadnost. Ob tem velja poudariti, da javno izkazovanje naklonjenosti v fizičnem smislu ni v nobenem primeru pomenilo več od držanja za roke oziroma objema čez ramena. Stališče Huijev, tako tistih, ki so obiskovali veroučna srečanja, kot onih, ki niso bili del opisanega dogajanja, je bilo v vseh treh točkah najbolj konservativno. Prav zato sem bila izjemno presenečena, ko so v obdobju desetih mesecev kar tri dekleta iz tretjega in četrtega letnika, ki so sodila v skupino najbolj vernih, skupaj s svojimi fanti zaživela v sobah, ki so jih najeli

zunaj kampusa. V vseh treh primerih so pari sklenili islamsko zakonsko zvezo, uradne kitajske pa ne.

Poroka je v islamu pomembna zakonska pogodba in družbeni sporazum z jasno določenimi pogoji sklenitve in razveze. Koran in *sunna* spodbujata poroko, ki je tudi edini okvir, znotraj katerega je spolnost dovoljena, in jo postavljata za Božje delo:

In med njegovimi znamenji je, da vam je iz vas samih ustvaril družice, da se z njimi ustalite in je med vama [moškim in žensko] ustvaril ljubezen in usmiljenje.

V vsem tem so znamenja za tiste, ki razmišljajo (Koran 30: 21).

Prav tako Koran natančno določa, kdo so primerni zakonski partnerji, nekaj nestrinjanja med pravnimi šolami pa je okoli pogojev, pod katerimi je lahko zveza sklenjena. Omejitve so povezane s sorodstvenimi vezmi (Koran 4: 22–25) ter z veroizpovedjo (Koran 2: 221). Medtem ko se lahko musliman poroči z Judinjo ali kristjanko, se muslimanka z nemuslimanom ne more. Osnovni pogoji za sklenitev zakonske zveze terjajo, da ženin in nevesta vanjo prostovoljno privolita, da ji prisostvujeta dve odrasli priči in da se določi *mehr* – poročno darilo v denarju ali predmetih, ki je lahko nevesti dano takoj ob poroki ali kasneje ob dogovorjenem času. V tej primarni obliki je poroka navadno sklenjena ustno. Vendar nekateri trdni *hadisi* zakonsko zvezo, ki ni sklenjena z dovoljenjem nevestinega skrbnika, označujejo za neveljavno. Medtem ko tri sunitске pravne šole upoštevajo ta navodila, hanafska šola prisotnost skrbnika priporoča, a ne zahteva (de Bellefonds po Dessing 2001: 87). Čeprav Huiji pripadajo slednjim, tradicionalna pravila sklenitve zakonske zveze terjajo soglasje očeta (oziroma ustreznega skrbnika). Obred poteka v prisotnosti *ahonga*, ki ima na koncu tudi pridigo, pogodba pa je sklenjena v pisni obliki (prim. ZYX 2005: 282–3).

V nobenem od treh omenjenih primerov oče neveste ni bil prisoten, niti ni vedel za obred, pri vseh pa je šlo, kot je dejala ena od njih, »za poroke iz ljubezni«. Kitajski izraz, ki so ga pri tem uporabljali za opis postopka, je bil *dinghun*, dobesedno določiti poroko, ali zaročiti se, in ne *jiehun* (skleniti poroko). Ko sem vprašala eno od deklet, kakšna je razlika med obema, mi je dejala »da sta bolj ali manj enaka (*jibenshang yiyang*)«. Glede na rabo, ki sem jo slišala v kontekstih drugih, tradicionalnih porok, *dinghun* za Huije navadno pomeni sporazumeti se o pogojih in določiti datum poroke in je sklenjen brez

prisotnosti neveste. *Jiehun* po drugi strani pomeni obred, po katerem zakon postane veljaven in par zaživi skupaj, navadno pa ga proslavijo tudi s poročno gostijo. V primerih treh študentskih porok so pari živeli kot možje in žene in ker islam v pravnem smislu ne razlikuje med zaroko in poroko, tukaj govorim o poroki.¹⁴⁷ Zanimivo je, da so vsi o partnerjih večinoma še naprej govorili kot o fantih in puncih (*nan/nü pengyou*), s čimer so prikrivali določene vidike njihovih zvez: v komunikaciji z drugimi Huiji, da živijo skupaj brez privoljenja nevestinega skrbnika, v komunikaciji z drugimi študenti in učitelji, da so poročeni in živijo zunaj kampusa, ter širše, da niso poročeni uradno.¹⁴⁸

V dveh primerih je bil zakon sklenjen po osnovnem principu, v tretjem pa je dekletovega očeta nadomestil *ahong*. To je pomenilo, da je bilo dekle, ki je bila sicer Huijevka z vzhoda Kitajske in je prihajala iz družine, kjer islama niso več prakticirali, obravnavano kot spreobrnjenka v islam. Poročila se je s Hanom iz rodnega kraja, ki je zavoljo nje prišel živeti v Lanzhou in čez čas prestopil v islam. Toda njun zakon je trajal le nekaj mesecev, saj je bil za fanta »preizkus prevelik (*kaoyan tai da le*)« in se je vrnil domov. Kmalu potem je dekle izvedelo, da se je uradno poročil z drugo. Verska ločitev sploh ni bila potrebna, mi je pojasnil eden od versko najbolj izobraženih študentov, »saj je [fant] že nehal živeti kot musliman in je bila zato zveza neveljavna«. Čeprav je bila prizadeta, je študentka svojo usodo sprejela kot Alahovo voljo:

Moja poroka je bila skladna s predpisi (*hefa de*), zato ne bom pred nikomer nič skrivala. Ko bom našla novega partnerja, mu bom vse povedala, ne bom lagala. Nisem več devica in obžalujem, da ne bom popolnoma čista zanj. Edini, ki mi ga je pri vsem tem res žal, je bodoči mož. Ampak tako je Alah načrtoval (*Anla shi zhiyang anpai de*).

¹⁴⁷ Razlike med suniti in šiiti so tukaj precejšnje. Slednji na primer ne zahtevajo prisotnosti skrbnika in poznajo tudi poroko za omejeni čas (*muta*), vendar nihče od študentov ni omenjal teh praks.

¹⁴⁸ Po kitajski zakonodaji je prepovedano izvesti verski poročni obred, ne da bi pred tem sklenil civilno zakonsko zvezo. Ženin in nevesta si praviloma nekaj dni pred poročnim obredom na občinskem uradu brez kakršnekoli ceremonije uredita poročno dovoljenje (*ban jiehun zheng*), kar tako Huiji in Hani, s katerimi sem se pogovarjala, še ne smatrajo za poroko. Iz rabe različnih izrazov je jasno, da se par v širšem družbenem smislu poroči (*jiehun*) šele, ko pripravi gostijo, pred katero lahko (ali ne) opravi še verski obred.

V drugih dveh primerih sta bila fanta Huija, ki sta veljala za izjemno pobožna in dobro izobražena v verskih doktrinah in praksah. Za zvezi so vedeli vsi, ki so bili v rednem stiku s študenti, vključno z *ahongom* iz Muslimanske hiše in učiteljem Lijem, ki je vodil uro arabščine. Čeprav sem želela izvedeti, kaj natančno drugi mislijo o teh dveh porokah, je bila to ena od stvari, ki jih nihče ni komentiral. Na bolj splošno vprašanje, ali bi se poročili brez privolitve staršev, pa so vsi odgovorili z ne.

Tudi obe omenjeni dekleti sta si prizadevali, da bi starši sprejeli njuna izbranca in sta ju zato pripeljali domov. V prvem primeru oče sicer ni dal soglasja in je jasno nakazal, da fant ni preveč po njegovem okusu (problem sta bila njegov poklic in oddaljenost njegovega rodnega kraja), vendar njegova odločitev ni bila brezpogojna. Dekle se je odločilo, da to reakcijo razume kot začetek procesa prepričevanja, na koncu katerega se bo oče zagotovo strinjal s poroko, in jo je interpretiralo kot sprejetje njenega fanta. Ko je fanta potem še dvakrat med počitnicami peljala domov, je oče privolil v poroko in po koncu študija sta se res poročila – uradno in znova še versko. V drugem primeru, kjer je bila nevesta Ujgurka, je bila reakcija družine popolna in absolutna zavrnitev njenega huijevskega izbranca.¹⁴⁹ Ma Yanhua je na forumu, ki ga je moderirala, za nasvet povprašala strokovnjaka:

Imam starejšo sestro, ki je iz Xinjianga in je šla skupaj s starejšim bratom, ki je globoko veren podiplomski študent, skozi veliko preizkušenj. Sklenila sta islamski zakon, a se njena družina ni strinjala, temveč jo je celo začela omejevati pri molitvi in vseh drugih z islamom povezanih ritualih in oblačenju. Vse to zato, ker starejši brat ni iz Xinjianga. Te poletne počitnice je šel skupaj z njo v Xinjiang, a so ga njeni domači zavrnil. Sestri je sedaj zelo težko in jo skrbi. Kako ravnati naprej?

Odgovor se je glasil:

Če ji domači preperečujejo spoštovati zapovedane norme, potem lahko rečemo, da oče in mama nista muslimana, ampak sovražnika Boga. Če samo nasprotujeta njeni poroki, potem ju mora ubogati. Če sta oče in mama zaradi

¹⁴⁹ Primerov, ko starši ujgurskih deklet niso sprejeli njihovih neujgurskih fantov, četudi so prihajali iz muslimanskih manjšin, je bilo več. Najbolj nesprejemljivi med njimi so bili Huiji, ne glede na to, kako verni so bili ali od kod so prihajali, tudi če so bili iz Xinjianga. Ujguri Huije namreč pogosto smatrajo za »skoraj Hane«.

njunega [ljubezenskega] odnosa postala sovražno nastrojena do islama, mora hčerka dati prednost splošni situaciji. Toda vedite: Bog ne bo zapustil nobenega iskrenega vernika. Vse, s čimer se sooča, je božji preizkus. Tak odgovor je za par, ki se globoko ljubi (*en'ái*), kratko malo kot bi ju polil s škafom mrzle vode. Upam, da bo Alah na koncu ljubimca združil v moža in ženo, da bosta ustvarila Bogu pokorno družino.¹⁵⁰

Dekle se je odločilo za manj logično interpretacijo tega mnenja: »Oče in mama že nista več muslimana in me ne razumeta v moji veri. Moja namera je iskrena. Upam, da se bodo nekega dne stvari spremenile in bosta sprejela mojega moža.« Par je ob mojem odhodu še vedno živel skupaj, dekle pa je z družino (začasno) pretrgalo stike.

Vprašanja o ljubezni in zakonu so bila seveda aktualna za vse študente in so bila zato večkrat predmet pogovorov in *ahongovih* pridig. Raje kot da bi poudarjal ženino pokornost možu, je *ahong* v njih opozarjal na tista koranska načela, ki govorijo o medsebojni ljubezni, skrbi in spoštovanju, s čimer je islamske nauke približal idealu romantične ljubezni, ki se je v pogledih mladih Huijev in drugih Kitajcev mešal z bolj tradicionalnimi pojmovanji odnosov med spoloma in znotraj družine. Zlasti religiozna dekleta so, kot je bilo razvidno, pri upravičevanju svojih odločitev uporabljala interpretacije, ki jim jih je omogočalo šele dobro poznavanje islamskih naukov samih, kakor tudi način razpravljanja o njihovi pravilni uporabi v konkretnih življenjskih situacijah. Vendar tovrstne interpretacije niso nujno služile v podporo ravnanju, ki bi ga lahko razumeli v smeri »osvoboditve žensk«, kot si jo predstavlja na primer zahodni feminizem (prim. Mahmood 2005).

To najlepše ponazarja primer Sai Fenxiang. Tako kot zgoraj omenjena dekleta se je tudi ona poročila že med študijem, in sicer med poletnimi počitnicam na prehodu iz tretjega v četrti letnik. Drugače od drugih treh, ki so zakon sklenile daleč od doma in družine, je njen obred potekal pred domačimi in z njihovim polnim soglasjem. Njen mož (in tako ga je tudi imenovala) je ravno diplomiral iz arabščine na Severozahodni univerzi za narodnosti in je v Guangzhouu (na jugu Kitajske) dobil službo kot prevajalec. Veljal je za versko zelo izobraženega in moralnega (*feichang youxiu*) človeka. Živela sta ločeno, vendar sta se slišala skoraj vsak dan. Kljub temu mu je Fenxiang zamolčala

¹⁵⁰ <http://www.norislam.com/bbs/viewthread.php?tid=34915> (pregledano 30. 1. 2007)

težave, ki jih je imela glede fotografiranja za diplomsko spričevalo in zanje je izvedel nekaj dni kasneje od drugih. Čeprav jo je podpiral, ji je svetoval, naj stori tako kot druga pokrita dekleta. Drugače od Fenxiang, ki si je svojo bodočnost vedno bolj predstavljala kot dobra žena in mati, ki skrbi za dom, bi bilo možu ljubše, če bi se zaposlila. Slab mesec pred mojim dokončnim odhodom se je Fenxiang odločila še, da si bo začela zakrivati tudi obraz. Vest se je kmalu razširila med drugimi muslimanskimi študenti in požela vsesplošno neodobravanje, saj se jim kampus ni zdel primerno mesto za tako prakso. Ob najinem zadnjem srečanju mi je na vprašanje, kaj meni o tem mož, dejala:

V srcu sem imela že dolgo namero, da si bom nadela tančico (*miansha*),¹⁵¹ in začutila sem, da je prišel čas, da jo uresničim. Po tistem s fotografiranjem sem odlašala, da bi možu povedala, da me ne bi spet karal. No, ker nisem želela, da izve od drugih, sem mu povedala, da si nameravam zakriti obraz, čemur je ostro nasprotoval. Vem, da tančica ni predpisana in da mora žena, razen kadar želi od nje kaj nedovoljenega, moža ubogati, ampak v srcu sem že imela to namero, zato sem si tančico vseeno nadela.¹⁵² Ta teden me je že dvakrat poklical, da bi me prepričal, naj jo snamem. Obljubila sem mu, da bom razmislila. Res sem v precepu. Ampak včeraj sem sanjala [odlomek iz Korana], ki pravi da ljubezen in spoštovanje do Boga presegajo vse in mislim, da jo bom obdržala.

V tem dolgem etnografskem poglavju sem od blizu predstavila življenje tistih (pretežno huijevskih) študentov, ki so postali verni ali so poglobili svojo vero v času študija na Severozahodni univerzi za manjšinske narodnosti v Lanzhouu. Izjemna raznovrstnost in intenzivnost verskih aktivnosti v kampusu sta bili posebej presenetljivi prav zaradi lokacije – državne visokošolske institucije, kjer tovrstnega dogajanja ne bi pričakovali tako glede na versko zakonodajo LRK kot na v družbi še vedno prevladujoča stališča o nemodernosti in

¹⁵¹ V resnici je šlo za elastično čipkasto pokrivalo, ki si je imelo pod brado dovolj blaga, da si ga lahko potegnil čez usta in nos. Čeprav je že čepica sama pokrivala lase, si je čeznjo nadela še ruto.

¹⁵² Kot so večkrat poudarjali študenti in *ahongi*: namera je ključnega pomena. Tudi če počneš nekaj zapovedanega ali Bogu všečnega, ne pomeni nič, če v srcu nimaš take namere. In obratno, ko se porodi določena namera, je kot neke vrste obljuba, ki jo moraš izpolniti. Kot sem omenila zgoraj, eno od osnovnih vodil gibanja Tablighi Jamaat predstavlja notranja reformacija skozi čistost namenov.

neznanstvenosti religije. In res, ranljivost religije v državnem/javnem prostoru so potrdile nenadoma vzpostavljene omejitve vseh skupinskih aktivnosti, ko je Komisija za narodnostne zadeve, pod katero je univerza sodila, napovedala evalvacijski nadzor nad njenim delovanjem. V prvem delu tega poglavja sem želela pokazati, kako je organizacija študija in bivanja na univerzi vplivala na študentski vsakdan, na interakcije, v katere so študenti vstopali, in na identifikacije, ki so se pri tem oblikovale. Zaradi svoje osredotočenosti na manjšinske narodnosti univerza po eni strani omogoča izjemno izkušnjo multikulturalnosti, a hkrati tudi utrjuje narodnostne kategorije (*minzu*).

Medtem ko je za nekatere študente jedro, okrog katerega so tkali vezi, predstavljal jezik, je za druge to pomenila religija. Dobra samoorganiziranost je k muslimanskim aktivnostim pritegnila številne študente, med katerimi so prevladovali Huiji. Pri tem so bili posebej pomembni občutki domačnosti, zaupanja in spodbude, ki so še krepili občutek povezanosti. Veroučna potovanja ter spletni forumi so služili tako pridobivanju in poglobljanju znanja o verskih naukih kot medsebojni socializaciji v načinih, kako biti musliman. Toda nasprotno kot bi morda pričakovali, močan verski angažma sam po sebi ni vodil v konservativnost, ampak je študentom šele zares omogočil, da so tvorno oblikovali in uresničevali vizije o lastnem življenju.

5 Transformacijska moč znanja

»Kar Huiji (*Huizu*) danes potrebujemo, je generacija novih ljudi, ki imajo znanje in vero ter so moralni, izobraženi in kultivirani,« je eden od častnih gostov srečanja prišel svoj nagovor skupini dvajsetih univerzitetnih študentov in mladih diplomirancev, ki so študirali ali delali na vzhodu Kitajske, med novoletnimi počitnicami (februarja 2007) pa so se zbrali v rodnem Pingliangu (v vzhodnem Gansuju). Zhou Bi, moški v petdesetih, sin in vnuk dveh slavnih *yihewanskih* imamov, je živel v Lanzhouu, kjer je bil zaposlen kot nižji kader v provincijski pisarni Komisije za narodnostne zadeve. Njegovo pisarniško delo ni bilo preveč zahtevno, zato je večino časa namenil raziskovanju Huijev in islama ter aktivističnim dejavnostim. Te so vključevale vse od zbiranja pomoči za revne do izdajanja revij, zlasti pa promoviranje osnovnošolske izobrazbe v ruralnih huijevskih predelih. Nekajkrat na leto se je vrnil v domači kraj in takrat so ga vsi po vrsti vabili na srečanja in sestanke lokalnih huijevskih publicistov, neformalnih dobrodelnih združenj, mošejskih odborov in podobnega. Med drugim je bil soustanovitelj Lanzhovske muslimanske zveze za spodbujanje kulture in izobraževanja (*Lanzhoushi musuln wenhua cujinhui*), ki je izdajala časopis *Muslimanski poročevalec* (*Musilin tongxun*), ob velikem potresu v Sichuanu leta 2008 pa je soorganiziral donatorsko akcijo, v kateri so med lanzhovskimi muslimanskimi poslovneži zbrali 90.000 yuanov, s katerimi so kupili 40 šotorov za prizadete v južnem Gansuju, ki sta jih država in javnost zanemarili.

Tisto jutro se je že udeležil sestanka uredniškega odbora novega muslimanskega dvomesečnika z imenom *Motrenje* (*Guanzhu*). Revija, ki je bila v primerjavi z drugo muslimansko periodiko obsežnejša, z daljšimi članki in tematskimi sklopi ter tiskana na visokokvalitetnem papirju, je bila tik pred izdajo prve številke. Kasneje mi je povedal, da so na sestanku razpravljali, ali v revijo uvrstiti tudi sklop prispevkov o smrti Sadama Huseina in vojni v Iraku. Medtem ko so bili eni za, drugi pa neopredeljeni, je on temu edini ostro nasprotoval. Kljub svojemu družinskemu poreklu in dejstvu, da

je v osemdesetih in devetdesetih letih študiral v Pakistanu in Siriji, je bil v primerjavi z drugimi manj osredotočen na dogajanje med muslimani po svetu. Menil je, da bi se morali osredotočiti predvsem na kitajsko situacijo in Huije same.¹⁵³

Tokratno kosilo je organiziral mlad moški, ki je študiral v Xi'anu ter se po diplomi tam zaposlil v računalniškem podjetju. Namen srečanja je bil oblikovati neformalno mrežo mladih pingliangških strokovnjakov, ki bi lahko s svojimi zvezami na vzhodu Kitajske pomagali pri civilnodružbenih razvojnih projektih v domači regiji. Nekateri od udeležencev so tako bili nekdanji sošolci, nekateri sosede, nekateri so se srečali prvič, vsem pa je bilo skupno to, da so bili mladi, uspešni in so jih imeli za sorazmerno verne (*jiaomen bijiao hao*). Da bi srečanju dali večjo težo in inspiracijo, so kot posebne goste povabili še tri pomembne člane lokalne huijevske skupnosti: dva ugledna lokalna *ahonga* in moškega, ki se je ukvarjal z verskim založništvom.

Dogodek se je pričel z recitacijami iz Korana, ki jim je sledil govor *ahonga* o pomenu znanja. Poudaril je, da mora vsak človek pridobiti tako splošno kot versko znanje in je pozval prisotne, naj pri uspešnih karierah v drugih mestih ne pozabijo niti svoje religije niti potreb svojih sovornikov, ki nimajo sreče, da bi si lahko privoščili izobrazbo, kakršne so bili deležni sami. »Ukrepati je treba takoj in v čim večjem obsegu,« je dodal in izrazil upanje, da bodo prisotni ta veliki projekt dviga ravni izobrazbe med Huiji podprli finančno ali prek svoje službe ali prostovoljnega dela.

Ko so s kratkimi govori na podobno temo končali tudi drugi gosti, skupaj z mano, so pozvali preostale, da tudi sami kaj dodajo. Vstal je sramežljiv mlad moški. Z veliko tremo je oblikoval stavke v močnem lokalnem dialektu:

Odkar sem bil majhen, sem sanjal eno: želel sem postati *ahong*. V šoli mi je šlo dobro in uspel sem se vpisati na Oddelek za jezik in literaturo na *Beida*.¹⁵⁴ Ker mi je šlo dobro še naprej, sem delal sprejemne izpite za podiplomski študij. Odločil sem se za filozofijo in bil sprejet. Toda moja želja je še vedno, da bi postal *ahong*.

¹⁵³ Zhou Bi je bil tudi edini aktivist, ki je bil proameriško usmerjen. Bil je izjemno kritičen tako do kitajske oblasti kot do skorumpiranih in diktatorskih vlad nekaterih muslimanskih držav.

¹⁵⁴ Krajše za *Beijing daxue*, Univerzo v Peking; poleg Univerze Tsinghua (*Qinghua daxue*) najbolj prestižno visokošolsko institucijo na Kitajskem.

Mrmrajoči glasovi odobravanja in spodbude so prihajali od vsepovsod, toda hkrati so se vsi v sobi zavedali, da bi, če bi se resnično odločil za tako pot, zavrgel dobro službo in varno prihodnost za slabo plačano delo, ki ni priznано, kaj šele ugledno v večinski družbi. Kaj takega je v resnici na meji nemogočega, saj so pričakovanja družine, prijateljev in tudi celotne skupnosti do vsakogar, ki obiskuje tako elitno šolo, izjemno visoka. Kot je dejala mlada ženska zraven mene: »Sploh nima izbire. Potrata časa, naporov in denarja, ki jih je terjalo to, da je prišel na Beida, bi bila enostavno prevelika.«

Zgodba seveda meri na izjemen pomen izobrazbe za uspeh in družbeno mobilnost na današnjem Kitajskem, še bolj pa opozarja na globoko dilemo, s katero se soočajo Huiji na severozahodu. Pogosto je ta dilema izražena kot nasprotje med družbenim/znanstvenim znanjem (*shehui/kexue zhishi*), ki ga zaradi uresničevanja ciljev modernizacije in napredka cenita država in večinska družba, torej med znanjem, ki je pridobljeno skozi formalno splošno izobraževanje na eni strani, ter na drugi strani kulturnim ali verskim znanjem (*wenhua zhishi/zongjiao zhishi*), to je poznavanjem filozofskih in moralnih naukov islama, ki ga pridobiš doma ali v mošeji in ima malo vrednosti zunaj huijevskih skupnosti. Dilema sama pravzaprav sega še dlje v preteklost, saj so se z »dvema težkima izbirama (*liangnan xuanze*)« (Li in Wang 2003) – ali študirati verske tekste (*nian jing*) ali študirati tisto, čemur večinska družba pripisuje vrednost (*nian shu*)¹⁵⁵ – muslimani soočali že v cesarskih obdobjih, ko so se morali odločati med islamom in konfucianizmom. Vprašanje, ki si ga danes postavljajo aktivisti, pa je pravzaprav enako kot tisto, s katerim so se ukvarjali huijevski intelektualci v obdobju nastajanja kitajske nacionalne države: kako biti moderen in enakopraven državljani ter obenem tudi dober in versko izobražen musliman. Čeprav te razprave potekajo med Huiji samimi, je za njihovo razumevanje nujno poznati tudi dominantne (državne) poglede na ustvarjanje modernih državljanov. V reformni Kitajski tak ključni koncept predstavlja *suzhi*.

¹⁵⁵ *Nian jing* dobesedno pomeni (na glas) brati klasične/verske spise, *nian shu* pa (na glas) brati knjige. V primeru Huijev prvo pomeni študij Korana in drugih tekstov, ki poteka v mošeji, drugo pa šolanje znotraj uradnega šolskega sistema.

Državljeni s kvaliteto: koncept *suzhi*

Besede *suzhi* ni mogoče enostavno prevesti.¹⁵⁶ Sestavljena je iz dveh pismenk: *su* pomeni neokrašen, preprost, osnovni element, sestavina; *zhi* pa označuje snov, naravo, prirojeni značaj, značilnost, lastnost stvari, ki določa njeno naravo, poteze in razvoj. Obe pismenki skupaj sta pred poznimi sedemdesetimi leti 20. stoletja najpogostejše pomenili »neokrašeno naravo ali značaj nečesa« in podobne pomene je najti že v pravni zbirki Guanzi pred več kot 2000 leti (Bakken 2000: 60). V 20. stoletju je *suzhi* pomenil predvsem vrojene značilnosti in je predstavljal nasprotje besedi *suyang*, ki označuje utelešene značilnosti, izhajajoče iz posameznikove vzgoje in kulture (Kipnis 2006: 297).

Čeprav beseda *suzhi* torej ni neologizem, je v zadnjih treh desetletjih pridobila bistveno drugačen pomen in služi za utemeljevanje različnih družbenih in političnih hierarhij. *Suzhi* je nekaj, kar človek ima ali pa nima (*you/meiyou suzhi*), lahko je visok ali nizek (*suzhi gao/di*), lahko ga nekomu primanjkuje oziroma je nezadosten (*cha suzhi/suzhi cha*). *Suzhi* je lahko na primer psihološki (*xinli suzhi*), duhovni (*jingsheng suzhi*), moralni (*daode suzhi*), miselni (*sixiang suzhi*), politični (*zhengzhi suzhi*), poklicni (*yewu suzhi*) ali telesni (*shenti suzhi*). Je lastnost posameznika (*ren de suzhi*), populacije (*renkou suzhi*) ali civilizacije (*you suzhi wenming*). Je torej edninski in množinskih hkrati, saj lahko označuje specifične značilnosti (kvalitete) ali eno samo, celotno Kvaliteto. *Suzhi* lahko zvišamo (*tigao suzhi*) in čeprav bi po logiki lahko tudi upadel, take rabe, z eno izjemo,¹⁵⁷ nisem nikoli zasledila ne v pogovorih, ne v medijih, ne v literaturi. *Suzhi* je torej nekaj, k čemur stremijo država in posamezniki, je nekaj, za dvig česar naj bi si vsi prizadevali, in očitno ni več prirojen, pač pa ga je mogoče spreminjati. Višji *suzhi* pomeni več prihodkov, več moči in višji status. Tako je do neke mere podoben Bourdieuevemu

¹⁵⁶ Čeprav je Jiang Tong leta 1999 naštel kar 32 različnih terminov, s katerimi so jo prevedli v angleščino (po Kipnis 2006: 296), je najpogostejši angleški prevod *quality*, vendar se pri tem izgubijo številne pomenske podrobnosti. Poleg tega tudi v kitajščini ne obstaja ena sama jasna definicija besede. Prav nasprotno, kot bo jasno v nadaljevanju, je diskurz *suzhi*ja sicer dominanten in služi za raznovrstno pozicioniranje, a se njegov konkretni pomen artikulira prav z uporabo. Zaradi omenjenih težav ga tukaj ne prevajam.

¹⁵⁷ Pa še v tem primeru je šlo za članek huijevskega *ahonga*, ki je govoril o *suzhi*ju muslimanov v kontekstu njihovega slabega verskega znanja, in ne v kontekstu države ali družbe nasploh (Jia 2005: 29). Več spodaj.

kulturnemu kapitalu, a je hkrati še veliko več. Navadno je povezan s hvalevrednimi, zaželenimi lastnostmi in kvaliteta posameznika, ki zvišujejo verjetnost in njegovo zaslužnost, da doseže družbeni in ekonomski uspeh (prim. Bakken 2000: 59–66; Fong 2007; Kipnis 2006).

V prizadevanjih za višji *suzhi* posamezniki berejo knjige, se učijo tujih jezikov ali slikanja, uživajo prehranske dodatke, kupujejo priročnike o *suzhiju*, se vpisujejo v vse vrste izobraževalnih programov. Sklicevanje na njegovo zvišanje daje legitimnost različnim vrstam razvojnih projektov, ki zadevajo revne (Yan 2003: 495–6), ali pa predstavlja cilj reforme izobraževanja (Fong 2004b, 2007; Kipnis 2001b; Murphy 2004). Pomanjkanje *suzhija* utemeljuje diskriminacijo ruralnega prebivalstva in zlasti ruralnih migrantov, ki v mestih iščejo delo (Murphy 2004; Yan 2003; Zhang 2001: 34–39), in še in še.

Genealogija pojma suzhi

Razmah uporabe besede *suzhi* in premik njegovega pomena od vrojenih, naravnih lastnosti k učljivemu in spremenljivemu je mogoče opazovati od konca sedemdesetih let. Na njegovo transformacijo in popularizacijo sta vplivala dva politična projekta: politika omejevanja rojstev, ki je na začetku osemdesetih zasnovala propagando okrog koncepta »*suzhi* prebivalstva (*renkou suzhi*)« in mota »superiorna rojstva in superiorna izobrazba (*yousheng youyu*)«, ter nato konec osemdesetih in v devetdesetih kampanja za reformo šolskega sistema, ki si je za cilj postavila »izobraževanje za formiranje *suzhija* (*suzhi jiaoyu*)«.

Ljudska republika Kitajska je leta 1979 sočasno z začetki reform in odpiranjem navzven uvedla politiko načrtovanja rojstev (*jihua shengyu*), ker je v nizki rodnosti videla način spodbujanja modernizacije in gospodarske rasti (Fong 2004b: 70–79). V prvih letih so o omejevalnih ukrepih govorili kot o zviševanju kvalitete prebivalstva (*renkou zhiliang*), ko pa je glavni kitajski dnevnik *Renmin ribao* (*People's Daily*) leta 1982 začel kot sinonim zanj uporabljati tudi *suzhi* prebivalstva (*renkou suzhi*), se je postopoma uveljavil slednji izraz (Kipnis 2006: 298). Frazo so verjetno najprej uporabljali v državnih dokumentih, ki so obravnavali revščino na podeželju in pripisovali neuspeh pri modernizaciji nizkemu *suzhiju* ljudi. Šele zvišanje *suzhija* naj bi Kitajski

omogočilo, da bi dohitela države prvega sveta. Tako se je pozornost premaknila od golega nadzorovanja rojstev (količine) k dvigu kvalitete prebivalstva v celoti (Anagnost 2004: 190). Zmanjšanje števila ljudi naj bi privedlo do dviga kakovosti. Z drugimi besedami, starše so spodbujali, naj, namesto da bi imeli večje število otrok, raje več vložijo v vzgojo in izobraževanje enega.

Če je sprememba govora od kakovosti (*zhiliang*) k *suzhiju* prebivalstva pomenila nastavek za spremembo pomena besede *suzhi* iz nečesa prirojenega v nekaj pridobljenega, se je izraz v novem pomenu dokončno utrdil s projektom reforme izobraževanja, ki naj bi po novem namenjala poudarek oblikovanju in razvijanju *suzhija* (*suzhi jiaoyu*). Model, ki so ga pričeli promovirati strokovnjaki in uradniki s področja pedagogike v zgodnjih devetdesetih letih, naj bi nadomestil obstoječe »izobraževanje z namenom čim bolje opraviti izpite« (*yingshi jiaoyu*). Pri tem so se zgledovali po pedagoških metodah razvitega sveta, saj jih je skrbelo dvoje: pritisk, ki ga je obstoječi način nalagal dijakom in študentom, je bil neznosen, hkrati pa tako pridobljeno znanje kitajskim mladostnikom verjetno ne bi zagotavljalo konkurenčnosti v globalni ekonomiji (Fong 2007: 99). Strokovnjaki in uradniki so zato spodbujali učitelje in šolske administracije, da poučevanje vsebinsko in po metodah organizirajo tako, da bo oblikovalo vsestranske osebe. Tako izobraževanje naj bi vključevalo fizične, umetniške, moralne, tehnične in praktične vidike.

Čeprav je bila leta 1999 o takem izobraževanju sprejeta celo posebna resolucija, kampanja ni bila posebej učinkovita. Uveljavljeni način, ki poudarja učenje na pamet, priprave na izpitna vprašanja, ne pa razumevanje ali uporabo znanj v realnih situacijah, je sicer označen za nezdravega (*bu jiankang*), vendar je uspeh na testih in izpitih še vedno edino pravo merilo za akademske dosežke. Večina šol v revnejših (praviloma ruralnih) predelih nima ne materialnih pogojev ne primerno izobraženih učiteljev, da bi na predmetnik uvrstila umetnost, glasbo, računalništvo ali angleščino. Zanje je pogosto problem že izvajanje osnovnega pouka. V primerjavi z urbanimi šolami jim tako ne preostane drugega, kot da se osredotočijo na čim boljše priprave na izpite (Fong 2007; Murphy 2004).

Čeprav se je večina mladih, tako srednješolcev kot univerzitetnih študentov vseh narodnosti, s katerimi sem se pogovarjala o kitajskem izobraževalnem sistemu, pritoževala nad njim, zlasti nad njegovo tekmovalnostjo in izjemno

disciplino, ki jo terja, so čutili, da nimajo izbire (*mei banfa*). Podobno velja tudi za učitelje in šole, katerih uspešnost, plačilo in prepoznavnost temeljijo na uspehih njihovih dijakov in študentov. Vanessa Fong (2007: 100) v svoji raziskavi šolanja urbanih edincev poroča, da so tiste učitelje, ki so v resnici poskušali pouk organizirati skladno z načeli »izobraževanja za *suzhi*«, sodelavci, ravnatelji, starši in celo nekateri dijaki kritizirali, češ da njihove pedagoške prakse lahko škodujejo uspehu otrok.¹⁵⁸ Da bi zagotovile uspeh, številne šole tako v urbanih kot v ruralnih predelih organizirajo pouk od zgodnjega jutra do poznega večera, pogosto še ob sobotah. Dijaki preživijo v šoli celo do 15 ur na dan, na podežlju pa zaradi redkejšje poseljenosti v internatu, ki je del šole, tudi bivajo. Namen tako imenovane »zaprte metode« šolanja (*guanbi shi*) ni zgolj v posredovanju znanja, ampak v socializaciji, ki bo mladostnike skozi strogo časovno, prostorsko in socialno disciplino spremenila v gradivo (*chengcai*) za modernizacijo (Murphy 2006: 11–12). Primer ene mojih sogovornic, ki je višjo srednjo šolo obiskovala v domačem kraju – glavnem mestu ruralnega okraja – a je, ker je bila vpisana v poseben program z dodatnimi urami angleščine, prav tako bivala v internatu, nakazuje, da je metoda popularna tudi v okoliščinah, ko zanjo ni demografske potrebe (prim. Murphy 2006: 12).

Zakaj torej kampanja »izobraževanja za *suzhi*« ni uspešna? Izpiti v očeh mnogih, ki so kakorkoli vpeti v izobraževalni sistem, predstavljajo vsaj minimalni objektivni standard primerjave. V situaciji, ko povpraševanje po elitni (univerzitetni) izobrazbi in dobro plačanih službah narašča, število prostih mest pa ne, in ko lahko bolj privilegirani z zvezami in podkupninami svojim otrokom zagotovijo prostor v kvalitetnejših šolah in na univerzah,¹⁵⁹ standardiziran sistem testov in izpitov po mnenju številnih edini zagotavlja vsaj nekaj enakopravnosti. Še posebej to velja za mlade na podežlju, ki imajo v primerjavi z urbanih sovrstniki bistveno bolj omejen dostop do dobre izobrazbe (prim. Fong 2007; Kipnis 2001b). Kipnis (2001b) pa opozarja še, da

¹⁵⁸ Razdvojenost med vzgojnimi metodami, ki sledijo smernicam izobraževanja za *suzhi* (npr. spodbujanje kreativnosti skozi igro) in načini, ki otroka pripravljajo na uspešno delovanje znotraj kitajskega izobraževalnega sistema (npr. dodatne inštrukcije občutijo tudi matere (Kuan 2011)).

¹⁵⁹ Akademska korupcija (*xueshu fubai*) je bila večkrat vroča tema pogovorov predvsem s študenti, ki so prihajali iz urbanih okolij, kjer je pritisk na dobre šole bistveno večji kot na podežlju.

daje izpitom legitimnost tudi to, da omogočajo ljudem, da ubežijo življenju na podeželju.

Huiji kot državljani z nižjim suzhijem

Če danes v najpopularnejši kitajski spletni brskalnik Baidu vtipkamo geslo *suzhi*, dobimo na desetine milijonov zadetkov, in če v kitajski akademski elektronski bazi periodičnih publikacij CNKI, kjer so zbrane vse kitajske znanstvene revije od leta 1994, poiščemo članke, ki imajo v naslovu besedo *suzhi*, dobimo več kot poldrugi milijon zadetkov. To dokazuje, da je res prišlo do »sakralizacije« besede *suzhi*, kot Kipnis (2006) imenuje proces, ko določeni slogani postanejo glavni razlagalni jezik za opise družbene realnosti. Razširjenost diskurza o *suzhiju* priča o nadaljevanju partijske avtoritarne vladavine, ker je, podobno kot je bil prej razred, postal edini besednjak, v katerem moraš, četudi se z njim ne strinjaš, izraziti svoje mnenje. V nasprotnem primeru ne bo nihče poslušal/slišal.

Osnovna funkcija govora o *suzhiju* v konkretnem družbenoekonomskem kontekstu sodobne Kitajske je zagotoviti legitimnost partiji v obdobju naraščajoče družbene neenakosti. Temeljni družbeni konsenz od ustanovitve LRK je, da ima Komunistična partija pravico vladati, ker ščiti in skrbi za državljane ter državo vodi v razvoj. Čeprav v diskurzivno-simbolnem smislu partija še vedno poudarja socializem in enakost, v praksi uvaža ukrepe, zaradi katerih se družbene neenakosti ne samo poglobljajo, ampak so tudi vse bolj vidne. Z umikom iz javnih storitev, kot sta šolstvo in zdravstvo, je prenehala neposredno skrbeti za dobrobit ljudi in diskurz *suzhija* ji omogoča, da odgovornost s svojih pleč prenaša na državljane.¹⁶⁰ Njena naloga tako postane zgolj, da jim pri tem pomaga. Da je pri tem diverzantskem početju uspešna, kažejo prav izjemna disciplina otrok in odrekanje staršev, ki so se jim pripravljani podvreči na področju šolanja, da ne bi nazadovali v vse bolj na tekmovanju temelječi družbi.

Nadalje *suzhi* tudi odvrča pozornost od prav teh neenakopravnih politik, tako da socioekonomski položaj posameznika pripisuje njegovemu

¹⁶⁰ Paradoksalno je, da ta umik poteka z nekaterimi večjimi posegi države v zasebno življenje, kot sta rodnost in ideja dobrega starševstva.

suzhiju. To se najlepše kaže v odnosu do ruralnega prebivalstva. V primerjavi z urbaniimi prebivalci ima to nižji *suzhi*, saj je številnejše, manj izobraženo, ekonomsko manj razvito ali celo protitržno naravnano, ker v življenjskem slogu in potrošniških vzorcih ni moderno tako kot tisto v mestih, ker se v njegovi zavesti še vedno najdejo fevdalne ostaline (Yan 2003) – na kratko povedano, ker je revnejše, zaradi česar jih vidijo kot drugorazredne državljane. Diskurz *suzhija* omogoča, da razlagajo revnost in neizobraženost ljudi na podežlju skozi krožni argument kot posledico njihovega *suzhija*, in ne kot posledice gospodarskih, izobraževalnih in drugih ukrepov, ki favorizirajo urbana območja. Še več, kot za ruralne migrante v mestih, ki so prav tako diskriminirani zaradi svojega nezadostnega *suzhija*, ki naj bi se kazal recimo v njihovem pogosto nelegalnem statusu in fizični naravi dela, ki ga opravljajo,¹⁶¹ Ann Anagnost (2004) pokaže, da diskurz *suzhija* popolnoma prikrije dejstvo, da razvoj Kitajske in z njim povezan dvig *suzhija* urbanih prebivalcev in celotnega naroda pravzaprav temelji ravno na delu migrantov (v tovarnah, gradbeništvu itd.).

Suzhi je torej sredstvo primerjanja različnih družbenih slojev znotraj Kitajske, služi pa tudi za primerjavo Kitajske in Kitajcev z državami in ljudmi v razvitem svetu. V tem primeru so Kitajci tisti z nizkim *suzhijem*. *Suzhi* celotne nacije je povpreček/seštevek *suzhija* njegovih posameznih prebivalcev, zato prihaja do mešanja diskurza *suzhija* z diskurzom nacionalizma. V uradnih vrednotenjih *suzhija* je zato ključna tudi ocena patriotizma kot hkratne ljubezni do države in partije (*aiguo aijiao*) (Kipnis 2006: 311). Če povzamem, *suzhi* združuje različne državne projekte in politike ter jih povezuje s teleologijo modernizacije na eni in individualnimi in družinskimi željami po izboljšanju na drugi. Mogoče ga je povezati z dolgo uveljavljenimi tradicijami (samo)kultivacije, zato navdihuje ljudi, da svoje »vsakodnevno življenje aktivno oblikujejo v imenu doseganja državno sankcioniranega cilja modernizacije« (Murphy 2004: 5).

Kljub tako pogosti in vseprežemajoči uporabi *suzhija* sem besedo v pogovorih s Huiji, pa naj so bili aktivisti, univerzitetni študenti ali njihovi

¹⁶¹ Negativna podoba ruralnih migrantov, ki v mestih iščejo delo in so zaradi svojega premikanja in neurejenega statusa označeni kot ploveča populacija (*liudong renkou*), izhaja tudi iz tradicionalnega pozitivnega vrednotenja ukoreninjenosti in vezanosti na zemljo v nasprotju s potovanjem, premikanjem (Zhang 2001: 33–34).

starši, slišala zelo redko. Glede na poročilo s konference o *suzhiju* iz poznih osemdesetih let, ko je beseda že začela svoj zmagovalni pohod, ne glede na to, kako točno se ga definira, velja, »da je *suzhi* praviloma višji v mestih kot na podežlju, višji na hanskih kot na manjšinskih območjih in višji v ekonomsko naprednejših kot v nazadnjaških regijah« (Li v Yan 2003: 496). Huiji na severozahodu bi se po vseh treh kriterijih uvrstili med tiste z nižjim *suzhijem*, zato ni čudno, da besede, ki večkrat služi njihovemu omalovaževanju, ne slišijo radi.

Kadar so govorili o pomanjkanju izobrazbe, so študenti tako raje uporabljali besede, kot je *wenhua*, ki sicer pomeni kulturo (a ne omike), pismenost, v besedni zvezi *wenhua shuiping* (nivo kulture) pa kratko malo pomeni raven izobrazbe. Čeprav ima bolj omejene in specifične pomene, tudi beseda *wenhua* ni nevtralna, saj je ključen kriterij zanjo pismenost v kitajščini in skozi to pridobljeno znanje. *Ahongi*, ki obvladajo arabsko in perzijsko, a ne znajo standardne govorne in pisne kitajščine – in takih na severozahodu ni malo – veljajo za nepismene in neizobražene (*wenmang* – dobesedno: kulturno slepe).¹⁶² Mednje je sodil na primer tudi *ahong* iz Muslimanske hiše, za katerega so študenti navadno rekli: »Ne pozna pismenk in ne govori *putonghua*ja (govornega standarda).« In nato brž dodali: »Ampak njegova arabščina in versko znanje sta odlična. Petnajst let je študiral, od tega nekaj časa tudi v Pakistanu.«

V govorih drugim Huijem aktivisti o *suzhiju* sicer niso govorili, so ga pa zato večkrat uporabljali v svojih tekstih, zlasti kadar je bilo predmet njihovih razprav izobraževanje, kar po mojem mnenju nakazuje, da so se zavedali potencialno širšega občinstva (ne samo, ampak tudi v smislu nadzorujoče oblasti). Kot sem omenila, je bilo jedro tovrstnih premislekov razmerje med verskim/kulturnim in družbenim/znanstvenim znanjem. V nadaljevanju zato razložim, kako odnos med obema razumejo študenti in kako aktivisti.

¹⁶² Podobno je tudi v primerih tibetanskih budističnih menihov, ki obvladajo klasično tibetansko in sanskrt, kitajščine pa ne.

Vera in znanost

»V današnji družbi veliko govorimo o učenju znanja. Kaj to pomeni? Iskanje znanja pomeni iskanje verskega znanja. Kdor ne pozna Korana in *hadisov*, za tega ne moremo reči, da ima znanje,« je začel pridigo zgoraj omenjeni *ahong*. In nadaljeval: »Imeti znanje in ne imeti znanja je kot dan in noč. Koran pravi: 'Kaj menite, so tisti, ki vedo, in tisti, ki ne vedo, enaki? Le tisti, ki razumejo, se bodo zavedli [Alaha]' (Koran 39: 9). Zato bomo danes ponovili osnove o tem, kaj pomeni biti dober musliman.« Med dekleti, ki so se udeležile popoldanske učne ure, so bile pretežno nove študentke, ki so k *ahongu* prišle prvič. Ob drugi priliki, ko so ga prišle poslušat tiste z globljim verskim znanjem, pa je poudaril:

Mohamed je dejal: »Učenost uravnoteži pravično in zlo, je svetilnik na nebeški poti, je kompas, ki pripelje srečo in odžene nesrečo. V boju s sovražnikom je znanje najbolj ostro orožje.« Ne samo to, Prerok nam je pojasnil še globlji pomen iskanja znanja. Rekel je: »Vi, ki iščete znanje: učiti se v imenu velikega Boga je enako čaščenju [njega], raziskovanje je enako dobrodelnim in pobožnim dejanjem, glasno branje je enako petju hvale [Bogu], poučevanje nepismenih je kot dobrodelnost, prenašanje učenosti na družinske člane je častno kot [materialna] skrb zanje, študiranje je enako postu, urjenje znanja je častno kot molitev. Uporabite znanje, da pomagate bližnjim, naslonite se nanj pri razločevanju resničnega od varljivega.« Ti hadisi jasno kažejo, kakšen vpliv in uporabnost imata znanje in učenost za muslimane kot tudi za človeško družbo nasploh. Zato še naprej berite Koran, toda berite ga zavestno [*nian jing de shihou yinggai canwu*]. Tako boste postale izobražene in visoko moralne (*youxiu*) muslimanke.

Čeprav je *ahong* tudi v drugem primeru govoril o verskem znanju, je njegova argumentacija omogočala širšo interpretacijo kot v prvem primeru.¹⁶³ Teh drugih poslušalk pač ni bilo treba podučiti, da so Koran in *hadisi* pomembni, celo temeljni, ali da je tudi v njih najti znanje. Čeprav nikoli ni bilo odveč naštetih nekaterih osnovnih nauk, je bila zanje bolj pomembna inspiracija, ki jih bo vodila tako v študij kot v širjenje tega (verskega) znanja. In je nadaljeval:

Hkrati ne pozabite na znanje, ki se ga učite na univerzi. Pridno se učite – če bodo vaše ocene boljše, bodo starši veseli, učitelji zadovoljni. V današnjem, modernem svetu je znanost zelo pomembna. Islam ceni znanje, samo pogledjte,

¹⁶³ Prav te ali podobne *hadise* so uporabljali tudi aktivisti za nekoliko drugačne argumentacije. Gl. spodaj.

kako pomembni so bili prispevki astronomov, matematikov, zdravnikov in drugih. Ampak brez islama njihovih dosežkov ne bi bilo.

Tako *ahong*. Kaj pa študenti? »Uf, kakšno težko vprašanje,« je zavzdihnila družboslovka Ma Yanhua, ko sem jo vprašala, če misli, da sta religija in znanost mogoče kako povezani:

Mislím, da islam vsebuje znanost. Bog je ustvaril svet in vse na njem. Vse, kar obstaja, je tu zato, ker je on tako hotel. Znanost samo raziskuje, kar že obstaja. Tako kot v tistem filmu, ki smo ga gledali, ko je prišel *džemat* iz Xininga:¹⁶⁴ znanost šele zdaj odkriva čisto majhne stvari, na primer gene. Kompleksnost vsega obstoječega samo priča o Božji veličastnosti. Tako da bi lahko rekli, da nam znanost pomaga razumeti, kako velik in močan je v resnici Bog. Mislím, da je zato znanost zelo pomembna. Da niti ne omenjam, kako koristna je tehnologija.

Ma Xilan, ki je študirala biotehnologijo, je imela nekoliko drugačno mnenje:

Znanost in religija sta zagotovo povezani. Ko smo se učili o raznoraznih virusih in bakterijah, kako preprečiti bolezni in podobno, si lahko takoj videl, kako prav ima islam, ko poudarja čistočo. Na primer SARS: zakaj je izbruhnil med Hani, in ne med Huiji? Zato, ker Hani niso dovolj pozorni na higieno, ker ljudje in živali živijo kar pomešano. Tako da, ja, znanost potrjuje, da ima islam že vseskozi prav. Ampak potem je tu še toliko drugih stvari, o katerih se učimo in o katerih ni nič v Koranu in *hadisih* ... Tako da, če sem iskrena, ne vem. Kakorkoli, znanost in islam si ne nasprotujeta.

Tudi v že omenjeni raziskavi o vernosti študentov Severozahodne univerze za narodnosti so študentom zastavili podobno vprašanje o odnosu med religijo in znanostjo. Med Huiji jih je kar 46,7 % menilo, da religija obsega znanost, 27,1 % pa, da so med njima podobnosti, s čimer so bili nekaj odstotkov nad povprečjem vseh vprašanih. Le 18,3 % Huijev (v primerjavi s 24,6 % vseh vprašanih) je menilo, da sta znanost in religija popolnoma različni. Kot rečeno,

¹⁶⁴ Eden od zunanjih gostov *džemata*, Hui iz Lanzhoua, ki je ravno končal študij zgodovine v mestu Harbin na severovzhodu Kitajske, je s seboj prinesel DVD brez ovitka, ki ga je dobil od nekega znanca. Na njem sta bila dva filma, oba brez naslova. Na prvem je ženski glas ob posnetkih človeških celic pripovedoval prav o tem, kar je Ma Yanhua sedaj trdila. Drugi je bil projekcija različnih posnetkov podob in vzorcev iz narave, v katerih naj bi bilo mogoče prepoznati zapise Božjega imena, ter posnetkov velikih katastrof, ki naj bi prav tako pričale o Božji vseomogočnosti.

je reprezentativnost podatkov vprašljiva, bolj zanimivo je to, da slednji delež sovпада z deležem tistih, ki so se izrekli za neverne (Deng idr. 2002: 18).

Drugače od vernih študentov, ki v svojih pogovorih poudarjajo pomen verskega znanja, aktivisti namenjajo več razmisleka znanosti, čeprav tudi med njimi obstajajo precejšnje razlike. Paradoksalno situacijo je mogoče enostavno pojasniti s tem, da je za študente vrednost tako imenovanega družbenega znanja samoumevna, saj so navsezadnje uspešno prestali osnovno in srednjo šolanje, vključno z vso izpitno norostjo. Ne glede na to, kako zaskrbljeni so glede svojega (ne)znanja angleščine, pravilnosti svoje izgovorjave v kitajščini ali možnostih zaposlitve, za Huije na severozahodu v vsakem primeru predstavljajo elito. Vprašanje, okrog katerega se vrtijo, je, ali je versko znanje pomembno, in če je, kako?

Aktivisti, ki se osredotočajo predvsem na ruralno prebivalstvo (skupaj z ruralnimi migranti v mestih), pa se soočajo z ljudmi, ki nimajo ne enega ne drugega znanja. Zato se morajo vprašati, kateremu dati prednost in v kakšnem obsegu. Kot sem pokazala v kratkem pregledu pojavnih oblik islamskega preporoda v tretjem poglavju, je za zdaj poudarek na verskem znanju in arabščini ter manj na znanosti in kitajščini. Izjema so osnovne šole, kjer zakonodaja sicer dovoljuje zasebne ljudske šole, vendar morajo te v predmetniku v večjem delu slediti javnim.

Kako na razmerje med obema vrstama znanja gledajo aktivisti? Jia Xiping, mlad *ahong* iz Velike mošeje v Xi'anu – ene najstarejših na Kitajskem – na primer meni, da v informacijski dobi 21. stoletja, ko raven znanja in obseg informacij skokovito naraščata, tisti, ki je brez znanja, prej ali slej zaostane. Da bi muslimani v sedanjosti zmogli uporabljati verske predpise kot vodilo v svojem vsakdanjem življenju, morajo dobro poznati tako islamske doktrine in predpise kot sodobno znanost in kulturo:

Brez ene ali druge veje znanja ne gre [*que yi bu ke*]. Einstein je dobro rekel: »Vera je brez znanosti slepa, znanost brez vere pohabljen.« Vera in znanost se dopolnjujeta. Samo če človek dobro pozna obe vrsti znanja, je zmožen prepoznati in ločiti resnično, dobro in lepo od ponarejenega, zlega in grdega; šele takrat se lahko loti vseh nalog, ki mu jih je zaupal Bog, lahko koristi človeštvu in postane resnično učen, kultiviran musliman z visokim *suzhijem* (Jia 2005: 29).

Kljub takemu uvodu Jia v preostanku članka razpravlja samo še o verskem znanju, o nuji poučevanja mladih v muslimanskem načinu življenja, o razširjanju verskih doktrin in nauk, ki naj bi ljudem pomagali zoperstaviti se negativnim vplivom, kot so materializem, sebičnost, kockanje in popivanje, preprodajanje drog. »Jia Xiping ima prav,« se je strinjal Zhou Bi in pojasnil:

Islam mora biti naš moralni temelj, zato je zelo pomembno, da mu v naših prizadevanjih [za dvig izobrazbe] namenimo veliko pozornosti. Toda prav tako pomembno je, da se otroci dobro naučijo kitajsko, da znajo uporabljati računalnik, da se učijo osnov svetovne zgodovine in zemljepisa, naravoslovnih ved. Danes je to minimalni standard.«

Sredi devetdesetih let je skupaj s tremi drugimi huijevskimi aktivisti Kitajski ljudski skupščini, ki sprejema zakone, poslal predlog, kako spodbuditi obiskovanje obveznega pouka v revnih manjšinskih predelih na severozahodu. Vanj so zapisali troje: plače učiteljev naj neposredno krije država, prav tako naj za vsakega otroka plača šolnino in učbenike ter naj se v predmetnik vpeljejo vsebine iz kultur posameznih narodnosti. »Nikoli nismo prejeli odgovora,« je razočarano zavzdihnil in nadaljeval:

Država to vprašanje še naprej zanemarja. Zato smo začeli ustanavljati zasebne osnovne šole. Problem je, kot vedno, denar. Saj, tudi v Lanzhouu, Linxiaju in Xiningu je precej huijevskih bogatašev, ampak kaj, ko ne pomagajo svojim. In to ljudi jezi. Vidiš, zato pa je pomembno, da v šole vključimo tudi verske nauke, da že otroke naučimo, kako biti pokončna in moralna oseba (*zuo ren*), da kasneje ne bodo mislili samo nase.

Modernost in moralnost znanja

»Znanje spreminja usodo,« je v velikih pismenkah z obcestnega zidu sporočal propagandni napis v neki majhni vasi v vzhodnem Qinghaiju, in skupaj z drugimi, kot so bili »načrtovanje rojstev koristi državi, koristi ljudem«; »ljudsko izobraževanje naj vodi ljudstvo, za ljudstvo je treba dobro voditi izobraževanje«; »znanost in izobraževanje za vzpon države, izobraževanje na čelu«, v zgoščeni obliki povzel osrednje državne diskurze in prakse modernizacije. Ideal sodobnega kitajskega državljana predstavlja človek z (visokim) *suzhijem* – človek s telesnimi, moralnimi in duhovnimi kvalitetai, človek Kvalitete. Nakazala sem, da je tak človek lahko marsikaj, vendar je v

uradnih diskurzih predvsem dvoje: je izobražen in ceni znanje ter je patriot, ki svoje znanje uporabi za prispevek k razvoju države.

Toda država ni edina, ki ima moč definiranja, kakšen človek biti. Huijevski muslimanski študenti in aktivisti zato raje kot o dvigu *suzhija* govorijo o tem, kako biti moralen človek (*zuo ren*) in kako biti dober musliman (*zuo yi ge youxiude muslim*). Biti dober musliman ne pomeni zgolj dobro poznati nauke in prakse, ki jih zapovedujejo Koran in *hadisi*, ampak pomeni živeti svoj vsakdan skladno z njimi. Dober musliman ne posnema samo drugih, ampak razume, zakaj počne stvari, ki jih počne. Kot je mlajše sestre podučevala Ma Yanhua: »Biti muslimanka ni nekaj, kar rečeš, da si, ampak moraš to tudi utelesiti. Pri tem ne smeš čakati, da te drugi opozorijo ali popravijo: 'To moraš tako, ono tako.' Dobra muslimanka bo sama poskrbela, da že od začetka stvari počne pravilno.« Prav ta močan občutek osebne odgovornosti je pri delu vodil tudi aktiviste. Delo za skupnost je pomenilo pomemben, če ne ključni del njihove samoopredelitve za dobre muslimane.

Tako študenti kot aktivisti so svoje delovanje osredotočili okoli posredovanja znanja, ki so ga razumeli tako v smislu naukov in doktrin kot v smislu sodobne znanosti. Bogata islamska zgodovina je za tako utemeljitev nudila dovolj referenc. Tudi domnevni Mohamedov izrek:¹⁶⁵ »Išči znanje, pa čeprav moraš zato na daljno Kitajsko,« so eni in drugi jemali kot neizpodbiten dokaz, da je mogoče živeti na Kitajskem kot dober musliman in moderen, izobražen državljan. Prav s poudarjanjem transformacijske moči znanja, osebne odgovornosti za lastno izboljšanje ter visoke moralne zaveze, ki so jo čutili do skupnosti, so študenti in aktivisti pravzaprav utelešali ideal *suzhija*. Niti večinska družba niti oblast, ki se je sicer že sprijaznila z dejstvom, da religija ne bo kar tako izginila, a jo je še vedno videla kot nekaj nemodernega in nezaželenega, jim tega še nista popolnoma priznali.

¹⁶⁵ Izrek je zelo znan tudi drugod po muslimanskem svetu, vendar so dokazi prešibki, da bi ga lahko uvrstili med *hadise*.

6 Moderni Muslimani, lojalni državljani

Pričujoča monografija na primeru islamskega preporda med Huiji na severozahodu Kitajske obravnava vprašanje vloge religije v procesih modernosti in modernizacije ter odpira teme kitajskega nacionalizma in odnosa do manjšin, razmerij med centrom in periferijo ter oblikovanja alternativnih vizij modernosti v sodobni Kitajski. Pri tem izhaja iz koncepta mnogoterih modernosti (Eisenstadt 2000), ki pravi, da je treba sodobni svet in samo zgodovino modernosti razumeti kot zgodbo nenehnega sestavljanja in preobrazbe različnih kulturnih in političnih programov, ki jih izvajajo različni družbeni akterji ali družbena gibanja z različnimi programi modernizacije. Pogledi na to, kaj dela družbe moderne in kako modernost doseči, se med seboj prepletajo, se združujejo, si nasprotujejo in tekmujejo.

Čeprav sta sorodna, imata koncepta modernizacije in modernosti različne poudarke. Modernizacija se osredotoča na materialne in družbene spremembe, ki po mnenju različnih teoretikov koreninijo v tehničnih inovacijah 18. stoletja ter posledični specializaciji in strukturni diferenciaciji, industrializaciji in urbanizaciji. Modernost po drugi strani v ospredje analize postavlja novo znanje in specifične diskurze, ki te spremembe netijo in spodbujajo. Med njimi prevladujejo razsvetljenske ideje o razumu in njegovem pomenu za oblikovanje človeške družbe, zlasti o znanosti kot temelju napredka, sekularizacija oz. ideja o nemodernosti religije ter specifičen odnos do preteklosti. Zgodovinska zavest ali diskurzivno razlikovanje med tradicionalnim in modernim je tisto, kar ljudi pravzaprav šele vzpostavlja kot moderne. Koncept modernosti na neki način predstavlja kritiko ideje modernizacije kot napredka, osvoboditve in razsvetljenja, saj opozarja na svojo diskurzivnost in vpetost v razmerja moči.

Tako Kitajska 20. in 21. stoletja kot islamski prepord znotraj nje sta še en dokaz, da se modernizacije ne da enostavno opredeliti kot družbene homogenizacije, ki sledi radikalnemu prelomu med tradicionalnim in tem,

kar prihaja (modernim), in ki svet spreminja po enotni, enolični podobi. Po eni strani je Kitajska sicer sprejela osnovne predpostavke in simbole zahodne modernosti, npr. model teritorialne in nacionalne države ter v določeni meri (odvisno od obdobja) nekatere zahodne politične, pravne in administrativne institucije. A če se je po obdobju radikalnih maoističnih družbenih in ekonomskih transformacij Kitajska pospešeno vrnila na pota kapitalistične modernizacije, institucionalne spremembe potekajo previdno in selektivno. Tovrstna selekcija, reinterpretacija in reformulacija privedejo do oblikovanja novih kulturnih in političnih programov, ki se uresničujejo v novih institucionalnih in ideoloških oblikah (Eisenstadt 2000: 14–15). Če Kitajska torej predstavlja primer ene mnogoterih modernosti, je islamski preporod na Kitajskem spet drug poskus polastitve diskurza modernosti in njegove redefinicije, ki se dogaja v prostoru med nacionalnim (kitajskim) in transnacionalnim (islamskim), pri čemer za koncepcije modernosti enega in drugega velja, da so odgovor na hegemonične zahodne modele.

Kitajska se je s pojavi in procesi institucionalnih in ideoloških sprememb, ki se jih označuje z modernizacijo in modernostjo, srečala sredi 19. stoletja, ko se je po vrsti neuspešnih soočenj z vojaško premočnimi tujimi silam pričela krhati samoumevnost nekaterih temeljnih predpostavk družbenega, političnega in ontološkega reda, ki je uspešno deloval približno dve tisočletji. Čeprav je Kitajska v zaporednih porazih izgubljala tako svoje tributarne države kot politično in ekonomsko suverenost nad deli lastnega ozemlja – to obdobje že od zgodnjih republikanskih let na Kitajskem imenujejo »stoletje ponižanj (*bainian guochi*)«, so se učenjaško-uradniške elite razen redkih izjem vztrajno upirale dekonstrukciji kitajskega kulturnega univerzalizma ter ne tujih velesil ne sosed niso obravnavale kot enakovrednih držav. Prav tako so v poskusih t. i. gibanja samookrepitve v drugi polovici 19. stoletja prevladovalе struje, ki so menile, da Kitajska potrebuje le moderno, zahodno tehnologijo, gospodarskih in družbenih sprememb pa ne. A kljub sloganu, da naj bo »bistvo kitajsko, uporabnost pa zahodna (*Zhongxue wei ti, xixue wei yong*)«, so pravzaprav vseskozi omejevali transfer tujega tehničnega znanja, saj se ob tem ni bilo mogoče izogniti drugim ekonomskim in kulturnim vplivom. Toda streznitev je prišla najkasneje po porazu proti Japonski (1895), nekdanji tributarni državi, ki se je v nekaj desetletjih prelevila v moderno državo z imperialnimi apetiti po kitajskem ozemlju.

Razprave o novi politični in družbeni ureditvi države so tako postajale vse bolj burne. Današnja Kitajska je produkt prizadevanj radikalnih modernizatorjev s konca 19. stoletja za gradnjo moderne nacionalne države in z njo povezanega razvoja nove, moderne nacionalne kulture, ki so jo v tistem času simbolizirali predvsem elementi, povezani s standardi osebne higiene, odnosa do telesa in kulture oblačenja v zahodnem slogu, moderni izobraževalni sistem ter standardizacija jezika. Oba projekta sta pomenila poskus odgovora na zahodni imperializem in v odnosu do tujih sil vse bolj šibko dinastično vlado, zato dogajanje na Kitajskem v marsičem spominja na nacionalna gibanja v kolonijah. Posebnost kitajskega procesa oblikovanja naroda/nacije je v tem, da njenih meja niso začrtale kolonialne sile, temveč želja po nacionalni državi v obsegu cesarstva Qing, ki pa je bilo kljub sklicevanju na univerzalni imperij in konfucijanski kulturalizem po svoji sestavi prebivalstva in oblikah vladanja zelo raznovrstno. V samem jedru kitajskega nacionalizma je bilo torej protislovje: po eni strani so nasprotovali tujemu imperializmu, po drugi strani so ohranjali domačega.

Republikansko revolucijo (1911) so vodili hanski nacionalisti, ki so poudarjali rasne in kulturne razlike med Hani in Mandžuri, s čimer so iz podobe nastajajočega naroda/nacije posredno izključevali tudi druge ne-hanske prebivalce imperija ter obsežna ozemlja, na katerih so ti živeli. Revolucionarni voditelji, ki prvotno niso bili pozorni na obmejne predele, so bili na predvečer ustanovitve Republike Kitajske zaradi grozečega razpada prisiljeni državo koncipirati bolj pluralno. Toda tako Sun Yatsen kot Chiang Kaishek – glavna politična akterja vladajoče stranke Guomindang (GMD) v prvi polovici 20. stoletja – nikdar nista podvomila v naravno veliko enotnost kitajske nacije, kar se je kazalo tudi v ponovnem zagovarjanju homogenizacije na hanski osnovi, ki je postala glavna politika stranke GMD slabo desetletje po padcu cesarstva.

Učinek opredelitve nacionalizma kot zaveze zahodnim modelom modernizacije in modernosti je bil, da so iz narecij o moderni kitajski naciji izključili vrsto lokalnih zgodovin in obstoječih kulturnih praks (prim. Duara 1995) ter ob stran postavili velike dele prebivalstva. Le tisti, ki so sprejeli nacionalistične, modernizacijske napore, so lahko polno participirali v novi državi, druge je bilo treba šele zgnesti v moderne državljane. Zmagovita ideja kitajske nacionalne države je bila neločljivo povezana s hanskim

rasnim nacionalizmom, zato je ne-hanskim prebivalcem grozila dvojna marginalizacija. Huijevske intelektualne elite, zlasti tiste iz urbanih središč vzhodne Kitajske, ki so bile v jedru nacionalističnega vrenja, so tako prav kmalu same prevzele novo razumevanje o temeljih povezanosti skupnosti in si Huije namesto kot skupnost muslimanov vse bolj predstavljale skozi etnično-biološko kategorijo *minzuja*, ki je prav tako kot hanski *minzu* neločljivi del kitajske nacije. To zavezo so potrjevale zlasti skozi promoviranje modernega izobraževanja in narodnega prebujenja, po japonski okupaciji pa tudi skozi sodelovanje pri obrambi države. Pri tem so močno ideološko zaslombo našle v tistih različicah arabskega nacionalizma, ki je patriotizem razumel kot del islamske prakse.

Odnos Komunistične partije Kitajske (KPK) do ne-hanskih prebivalcev je bil na začetku bistveno drugačen, saj je država slede sovjetski politiki zagovarjala pravico do samoodločbe kot sredstvo emancipacije izpod kitajskega zatiranja. Toda bolj ko je partija rasla, bližja je postajala stranki GMD. Iz proletarske se je najprej spremenila v kmečko stranko, ob japonski okupaciji pa se je pridružila nacionalnemu projektu obvarovanja države v mejah nekdanjega cesarstva. Ko je leta 1949 postala državotvorna stranka, je od govora o samoodločbi in federaciji ostala le omejena avtonomija. Prav tako je KPK v imenu nove države ohranila izraz *Zhonghua*, z vsemi konotacijami tradicionalne kulturno-etnične hierarhije.

Kljub nekaterim pomembnim razlikam med GMD in KPK je v njuni koncepciji kitajskega naroda precej podobnosti: obe njen nastanek umeščata daleč v zgodovino, obe vidita Hane kot absorpcijsko središče, ki privlači vse druge etnične skupine oziroma jih postavljata v vlogo starejšega brata, ki mlajše vodi v modernizacijo, obe v trenutku prevzema oblasti Kitajsko sprejemata zgolj v obsegu iz dinastije Qing (z izjemo že osamosvojene Zunanje Mongolije) in obe nacionalizem oz. patriotizem enačita z neomajno podporo stranki in njenemu programu modernizacije in nacionalizacije države. V taki situaciji so ne-hanski prebivalci Kitajske pred težko izbiro: ali se asimilirajo ali pa so označeni za nazadnjaške in nepatriotske. Kot poudari Henrietta Harrison (2001: 5–6), sodobna kitajska država tako poustvarja dihotomijo med civiliziranim jedrom in neciviliziranim obrobjem. Monopol nad civilizacijo je seveda v rokah države oziroma partije, ki skozenj potrjuje in legitimira svojo vladavino nad tistimi, ki

civiliziranosti (oziroma v sedanjem diskurzu: modernosti in razvitosti) še niso dosegli.

Čeprav med modernizacijskimi projekti kitajske države v 20. stoletju obstajajo razlike, tako po okoliščinah njihovega nastanka in izvedbe kot po sami vsebini, je torej vsem pogledom – republikanskemu, maoističnemu in reformnemu – skupno, da se v njih ideje modernizacije prepletajo z idejami nacionalizma in socialnega darvinizma. Prav tako temeljijo na skupnem prepričanju, da je religija antimoderna in antiznanstvena ter zato predstavlja oviro za oblikovanje ekonomsko in politično močne Kitajske. Odnos do religije v sodobni Kitajski poleg omenjenega še dodatno zaznamuje strah pred njeno mobilizacijsko močjo. Javno izkazovanje religioznosti je zato omejeno na določene prostore in kontekste, razen kadar ni, podobno kot etničnost, instrumentalizirano za ekonomske ali politične namene. Med slednje lahko uvrstimo tudi nedavne premike k spodbujanju verske filantropije ali Xi Jinpingovo pozitivno oceno tradicionalne kulture in treh nauk – konfucianizma, budizma in daoizma. Toda, kot nakazujejo številni primeri (Ujguri, Tibetanci, Falungong), prav država lahko s svojo represivno politiko celo deluje kot katalizator verske mobilizacije.

Kako torej z vidika zgoraj povedanega razumeti sodobni islamski preporod, ki se kaže predvsem v porastu zanimanja za versko izobraževanje in njegovo organizacijo? Dasiravno je bila dilema ali študirati v mošeji (*nian jing*) ali znotraj uradnega šolskega sistema (*nian shu*) med Huiji (muslimani) do neke mere prisotna v vseh zgodovinskih obdobjih in v vseh skupnostih, ne glede na regijo, je bilo na severozahodu v preteklosti izobraževanje v *madrasi*, kjer je pouk ustno sicer potekal v lokalnih dialektih v kitajščini, pisno pa v arabščini in perzijsščini, pravzaprav edina izbira, dostopna relativno velikem številu ljudi. Zato ni presenetljivo, da je vprašanje uporabe kitajščine in poučevanja splošnih predmetov postalo jedro huijevskih modernističnih prizadevanj v republikanskem obdobju. Po eni strani navdahnjeni z islamskimi reformističnimi pogledi, ki so terjali splošno pismenost, zato da bi lahko (podobno kot v protestantizmu) verniki sami brali verske tekste (toda tu v prvi vrsti v tujem jeziku – arabščini), po drugi pa navdihnjeni s kitajskim nacionalističnim projektom, ki je v klasični maniri oblikovanja moderne teritorialne države prav tako poudarjal širjenje splošnega šolanja, so nekateri

huijevski izobraženci pričeli ustanavljati šole z mešanim versko-splošnim programom. Pri promoviranju tega modernega načina izobraževanja so odigrali pomembno vlogo huijevski vojaški mogotci, ki so obvladovali dele Gansuja, Qinghaija in provinco Ningxia ter so se bili v poznocesarskem in republikanskem obdobju prisiljeni »približati Kitajski, zato da bi ostali napol neodvisni od nje« (Lipman 1984: 312). Kljub prizadevanjem za širjenje izobrazbe pa je na severozahodu ob koncu republike šole obiskovalo največ 5–7 % otrok (Li in Wang 2003: 104).

Tudi danes kljub uvedbi obveznega devetletnega šolanja na severozahodu veliko otrok šolanje opusti še pred koncem šestletne osnovne šole, pri čemer je tako v ruralnih kot urbanih predelih delež deklet, ki obiskujejo šolo, še nekoliko nižji kot pri fantih. Tudi mnogi od tistih, ki končajo osnovno šolo, šolanja ne nadaljujejo na višjih stopnjah. Razlogov je več, najpomembnejša pa sta: preveliki finančni stroški in pomanjkanje motivacije staršev, da bi na ta način investirali v svoje otroke. V dilemi med t. i. družbenim znanjem, ki ga otroci pridobivajo v javni šoli, in verskim znanjem, ki se ga naučijo v mošaji, številni huijevski/muslimanski starši na severozahodu še vedno dajejo prednost slednjemu. V tem smislu predstavljajo pripadniki muslimanskih narodnosti na severozahodu – Huiji, Dongxiangi, Salari in Baoani – trdovraten problem za ideološko podobo modernega državljana, kot ga slika diskurz o *suzhiju*.

Tu nastopijo huijevski aktivisti, ki svojo nalogo, pravzaprav poslanstvo, vidijo v dvojem: v ustanavljanju šol ter v prepričevanju sovernikov, da je izobraževanje pomembno. Država nima posluha za želje in potrebe Huijev, zato ti ustanavljajo zasebne šole, kjer v program poleg verskih predmetov vnašajo splošne vsebine, za zgled pa so jim prav šole iz republikanskega obdobja. Financirajo jih same skupnosti ter donatorji (posamezniki in organizacije) iz Kitajske in tujine. Država take šole dovoljuje, ker odpravljajo nepismenost, zamaknejo starost, pri kateri se mladi poročajo, ter prevzemajo del bremena, ki bi ga morala sicer nositi sama (Songben in Wang 2008: 69). Porast verskih šol je treba zato razumeti kot praktičen odgovor na konkretne družbene in ekonomske spremembe, ki so nastale z uvajanjem tržnega gospodarstva. To je s svojo nenavadno mešanico državnega nadzora (npr. s selektivnimi davčnimi in zakonskimi ukrepi, ki favorizirajo razvoj v določenih regijah) in neomejenega

kapitalizma (npr. z nezaščitenostjo delavcev) privedlo do velikih družbenih neenakosti. Zmanjševanje obsega socialne države, komercializacija storitev, ki so bile prej v njeni domeni, ter konec sistema državnega zaposlovanja (*fenpei gongzuo*), ko so tisti s srednješolskimi in visokošolskimi diplomami samodejno dobili službo v državnem sektorju, so še posebej prizadeli manjšinske regije na severozahodu. Poleg geografske marginaliziranosti (notranjost Kitajske, ruralna območja) so razlogi tudi v kulturno-družbenih dejavnikih. Kljub državni retoriki in politikam multikulturalnosti postaja z omenjenimi ukrepi družbena mobilnost vse bolj odvisna od posameznikovega večinskega kulturnega kapitala, ki se ne kaže le v obvladovanju kitajščine, ampak tudi v sprejemanju večinskih družbenih norm.

Če se lahko prvo desetletje islamskega preporoda v reformni Kitajski, ki ga je zaznamovala predvsem obnova verskih objektov in institucij, razume kot odgovor na zatiranje religije v času kulturne revolucije, sta muslimanski aktivizem ter porast vsesplošnega zanimanja za učenje arabščine in poglobljeno spoznavanje islamskih nauk in praks tudi moralna reakcija na sodobni kitajski modernizacijski projekt, ki mnoge, tudi Huije, pušča ob strani. Kot se je dogajalo skozi stoletja huijevske prisotnosti na Kitajskem, tudi tokrat impulzi za zamišljanje drugačnih vizij prihajajo iz bolj osrednjih delov muslimanskega sveta. Med aktivisti je tako veliko tistih, ki so konec osemdesetih in na začetku devetdesetih let kot prvi po republikanskem obdobju ponovno odšli študirat na islamske univerze v tujini. Domov so se vrnili z različnimi izkušnjami in stališči, a z močnim občutkom dolžnosti, da morajo pomagati svojim sovernikom.

Danes so med aktivisti poleg diplomantov verskih šol tudi huijevski učitelji, kadri in poslovneži. Motivi za aktivistični angažma se seveda razlikujejo od posameznika do posameznika, kakor tudi pogledi, čemu nameniti poudarek (o tem sicer prepriča že hiter prelet prispevkov, ki so objavljeni v popularnih verskih revijah). Večina se udelejuje v dobrodelnih in razvojnih projektih poleg redne službe, vendar bi lahko, glede na količino časa in energije, ki jim jih namenjajo, za mnoge rekli, da je aktivizem zanje način življenja; še več, je osmišljanje lastnega bivanja, ki je neločljivo povezano z razumevanjem lastne religioznosti.

Tudi verski prepoved, ki sem ga opazovala med univerzitetnimi študenti v Lanzhouu, bi lahko najkrajše opisala kot iskanje smisla ter oblikovanje duhovnih, moralnih in praktičnih življenjskih alternativ. Ma Yanhua mi je po telefonu, ko sva (pol leta po mojem odhodu) v času *ramadana* septembra 2007 govorili o strogem režimu, ki je študentom otežil post ter prepovedal vsa javna zbiranja, ki jih univerzitetno vodstvo ni eksplicitno odobrilo, dejala:

Upam, da se bo [po končani inšpekciji] spremenilo; prosim Boga, *inšala*, da bo problem rešen. V bistvu ima situacija dve plati. Po eni strani je dobra za islam, saj se v težkih okoliščinah vera še okrepi. Ampak po drugi strani je slabo za nove študente, ker bodo vse pozabili. Ničesar se ne bodo naučili. *Bodo samo študenti, hodili na predavanja, nič drugega* (poudarek M.V.).

Naraščajoča religioznost mladih na Kitajskem je sicer fenomen, ki ne zadeva le Huijev ali muslimanov (prim. Billioud in Thorval 2007; Ji 2006), a kar je bilo na Severozahodni univerzi za manjšinske narodnosti posebej presenetljivo, je bila raznovrstnost verskih aktivnosti, število tistih, ki so se v njih udeleževali, njihova odlična organiziranost ter sam prostor, kjer so potekale. V etnografiji pri tem nisem želela pokazati zgolj, zakaj so študenti v času študija postali verni oziroma so želeli vero poglobiti, ampak tudi, kako je ta proces potekal in kaj je nanj vplivalo. Čeprav so o islamu vsi nekaj izvedeli že doma, skorajda nihče ni omenjal staršev kot bistvenega vpliva v svojem spoznavanju vere. Najpomembnejši dejavnik verskega pouka v ožjem smislu ter religiozne socializacije v širšem so pomenili prav drugi študenti. Ni težko razumeti, zakaj jih je, zavedajočih se naraščajočih družbenih neenakosti ter pod pritiskom, da morajo v s tekmovanjem vedno bolj prežeti kitajski družbi po koncu študija najti dobro službo ter tako staršem finančno in emocionalno poplačali njihovo žrtev, tako pritegnil diskurz enakopravnosti in pravičnosti, ki je seval iz *ahongove* pridige o tem, da biti musliman pomeni biti radodaren, odprt, pravičen, spoštljiv do drugih, ne glede na družbeno hierarhijo, ljubeč in skrben, zlasti do revnih in šibkih. Če se to bere kot seznam, česa sodobni Kitajski primanjkuje, predstavlja kritiko, s katero bi se strinjali tudi drugi študenti, ne glede na njihovo narodnostno ali versko pripadnost. Vprašanje, ki v monografiji ostaja le deloma pojasnjeno, je, kaj se s študenti in njihovo religioznostjo zgodi po koncu študija. Kako se odločajo, ko so soočeni z okoliščinami, ki otežujejo izvajanje redne molitve ali nošenje rute? Kako

reinterpretirajo svoja prizadevanja, da bi živeli skladno z islamskimi normami, ali jih morebiti popolnoma opustijo? Kako vzgajajo svoje otroke?

Čeprav sodobni islamski preporod v veliki meri pomeni vrnitev k ortodoksnim naukom in praksam, bi bilo narobe, če bi ga razumeli kot obliko tradicionalizma. Podobno kot v družbah z večinskim muslimanskim prebivalstvom tudi na severozahodu Kitajske velja, da so njegovo gibalno mladi, sorazmerno dobro izobraženi in družbeno mobilni ljudje. Odločitev za življenje, skladno z bolj skripturalističnimi interpretacijami Korana in *hadisov*, ne pomeni nereflaktiranega sledenja tradicijam staršev, ampak je, prav nasprotno, odmik od njih. Je posledica modernega zavestnega premisleka o tem, kaj islam sploh je, in temelji na neposrednem poznavanju verskih tekstov in načinov razpravljanja o verskih argumentih. Znanje o verskih naukih in disciplina v izvajanju verskih praks sta za študente pomenili pot v duhovno in osebno rast ali posebno interpretacijo modernosti in moralnosti. Morda bi to lahko imenovala kar alternativni *suzhi*.

Nadalje je bilo tako za študente kot aktiviste pomembno, da so religiozne ideje omogočale komplementarnost znanosti in religije, modernosti in tradicije. Ne eni ne drugi prav tako niso zanikali kompatibilnosti islamskih idej in praks z življenjem v kitajski družbi, s kitajskim nacionalizmom ali tržnim gospodarstvom. Čeprav se lahko preporod razume kot oblikovanje alternativne modernosti, si jo je večina mojih sogovornikov zamišljala znotraj Kitajske, in ne zunaj nje.

Slovarček tujih izrazov

<i>ahong</i>	阿訇	kdor je končal → <i>madraso</i> , verski učitelj, → <i>imam</i>
<i>ahonginja</i> , kit. <i>nü ahong</i>	女阿訇	<i>ženska, ki je končala</i> → <i>madraso</i> in vodi ženski verski pouk in molitve
<i>aiguo aijiao</i>	爱国爱教	»ljubiti državo, ljubiti partijo«, propagandno geslo
<i>ajet</i>		verz iz Korana
<i>amir, amirka</i>		voditelj, vodja, pri študentih: vodja <i>džematske</i> skupine
<i>Anla</i>	按拉	Alah
<i>ayu ke</i>	阿语课	ura arabščine
<i>bai maozi</i>	白帽子	bela huijevska čepica
<i>bainian guochi</i>	百年国耻	»stoletje ponižanj«, oznaka za obdobje od sredine 19. stoletja do sredine 20. stoletja, ko je bila Kitajska ekonomsko in vojaško podrejena tujim silam
<i>bangda</i>	邦答	iz perz. jutranja molitev, → <i>chenli</i>
<i>bangke</i>	邦克	klic k molitvi
<i>baraka</i>		blagoslov, duhovni dar ali zaščita, ki izhaja od Boga; v sufizmu posebna verska karizma začetnika reda, ki se prenaša na njegove naslednike
<i>bentuhua</i>	本土化	udomačenje, nativizacija
<i>Bosi</i>	波斯	Perzija
<i>buli</i>	晡礼	popoldanska molitev, → <i>dige'er</i>
<i>chenli</i>	晨礼	jutranja molitev (pred zoro)
<i>chuantong wenhua</i>	传统文化	tradicionalna kultura, pogosto označuje t. i. tri nauke (→ <i>sanjiao</i>)

<i>da de fensan xiao de jizhong</i>	大的分散， 小的集中	huijevski poselitveni vzorec »v velikem razpršeni, v malem skoncentrirani«
<i>dang'an</i>	档案	personalna mapa
<i>danwei</i>	单位	organizacijska enota (podjetje, šola, institucija)
<i>daode kongxu</i>	道德空虚	moralni vakuum
<i>daojiao</i>	道教	daoizem
<i>Dashi</i>	大食	Arabija (staro ime)
<i>Dashi jiaozhi</i>	大食教制	sistem arabskega nauka (staro ime za islam)
<i>Dashifa</i>	大食法	arabsko pravo (staro ime za islam)
<i>dazhuan</i>	大专	poklicna visoka šola
<i>dige'er</i>	低格尔	iz perz. popoldanska molitev, → <i>buli</i>
<i>džahr</i>		glasni → <i>zikr</i>
<i>Džahrija, kit. zhehelinye, zheherenye</i>	哲赫林耶 哲赫忍耶	ime sufijskega reda
<i>džemat, kit. zhemati, redkeje zhemaerti</i>	哲玛提 哲玛尔提	verska skupnost, kongregacija, pri študentih tudi učni krožek oz. skupina, ki potuje, da bi se učila in širila vero
<i>džihad, kit. jihade</i>	吉哈德	prizadevanje za sledenje Alahovi poti, ena od oblik je sveta vojna
<i>džuma, kit. zhuma</i>	主麻	petkova skupinska molitev, petek, dan, ko se zbere kongregacija
<i>Falungong</i>	法轮功	ime v LRK prepovedane novejšje verske organizacije
<i>fanfang</i>	蕃坊	soseske za tujce v obdobju dinastij Tang-Song
<i>feifa</i>	非法	v nasprotju z islamskim pravom, <i>haram</i>

<i>fengqing</i>	愤青	»jezna mladež«, mladi spletni nacionalisti
<i>fengjian mixin</i>	封建迷信	fevdalno praznoverje, negativna oznaka za nekatere verske prakse ali religijo na splošno
<i>fengshui</i>	风水	kitajska geomantika, fengšuj
<i>fengsu xiguan</i>	风俗习惯	šege in navade
<i>fikh, kit. feigehai</i>	费格海	islamsko pravo
<i>fojiao</i>	佛教	budizem
<i>gaitou</i>	盖头	tradicionalno naglavno pokrivalo kitajskih muslimank
<i>gaokao</i>	高考	sprejemni izpit za univerzo
<i>gaozhong</i>	高中	višja srednja šola, splošna srednja šola, podobna gimnaziji
<i>gedimu</i>	格底目	tradicionalna organizacija muslimanskih skupnosti okrog posameznih mošej
<i>gongbei</i>	拱北	grob sufjskega svetnika
<i>gongyi zuzhi</i>	公益组织	dobrodelna organizacija
<i>guanbi shi</i>	关闭式	oblika šolanja, pri kateri učenec ali dijak biva v internatu, ki je del šole
<i>Guojia zongjiao shiwuju</i>	国家宗教事务局	Urad za verske zadeve
<i>gu'erbanjie</i>	古尔班节	→ <i>kurban</i>
<i>Gulanjing</i>	古兰经	Koran
<i>hadis, kit. hadisi ali shenxun</i>	哈迪斯圣训	zapisana zgodba iz življenja preroka Mohameda
<i>hadž, kit. chaojin</i>	朝觐	romanje v Meko, eden od petih stebrov vere
<i>hadži, hadžinja, kit. hazhi</i>	哈知	častni naziv za osebo, ki je opravila → <i>hadž</i>

<i>halal</i> , kit. <i>hefa</i>	合法	oznaka za stvari ali dejanja, ki so skladne z islamskim pravom, → <i>qingzhen</i>
<i>Han kitab</i> , kit. <i>Han ketabu</i>	汉克塔布	Han Kitab, kitajski islamski kanon
<i>hanhua</i>	汉化	hanizacija
<i>Hanhui</i>	汉回	kitajsko govoreči muslimani, → <i>Huihui</i>
<i>hanxue pai</i>	汉学派	frakcija kitajskih študij, → <i>Xidaotang</i>
<i>hanyi qingzhensi</i>	罕乙清真寺	osrednja mošeja, kjer se muslimani zberejo za petkove molitve ali posebne priložnosti v šoli → <i>yihewani</i>
<i>Hanzu</i>	汉族	Hani, narodnost Han
<i>halal</i> , kit. <i>hefa</i>	合法	kar je v skladu z islamskimi pravnimi predpisi → <i>qingzhen</i>
<i>hexie shehui</i>	和谐社会	»harmonična družba«, ideološki projekt LRK
<i>Hufija</i> , kit. <i>Hufeiye</i> , <i>Hufuye</i>	虎非耶，虎夫耶	ime sufijskega reda
<i>hufutan</i>	虎夫坦	iz perz. nočna molitev, → <i>xiaoli</i>
<i>Hui ru</i>	回儒	muslimanski konfucijanci
<i>Huihui</i>	回回	naziv za muslimane, ki je začel postopoma označevati kitajsko govoreče muslimane
<i>Huihui minzu</i>	回回民族	polni naziv za narodnost Hui, → <i>Huizu</i>
<i>huihuihua</i>	回回话	huijevski žargon, ki vsebuje besede perzijskega in arabskega izvora
<i>Huihui yuanlai</i>	回回原来	legenda »Izvor Huijev«

<i>Huijiao</i>	回教	dobesedno: religija Huijev, označuje islam, ni več v uporabi v LRK, je pa na Tajvanu
<i>Huijiaotu</i>	回教徒	musliman, ni več v uporabi LRK, je pa na Tajvanu
<i>Huimin</i>	回民	dobesedno: ljudstvo Hui, lahko oznaka za vse muslimane ali zgolj za tiste, ki govorijo kitajsko
<i>Huizu</i>	回族	krajše za → <i>Huihui minzu</i>
<i>hukou</i>	户口	registracija stalnega prebivališča
<i>hunli</i>	昏礼	večerna molitev, → <i>shamu</i>
<i>imam</i> , kit. <i>yimamu</i>	伊玛目	vodja skupne molitve, na Kitajskem običajno naziv za najvišje → <i>ahonge</i>
<i>jidujiao</i>	基督教	krščanstvo, običajno označuje le protestantizem
<i>jiao</i>	教	nauk, doktrina
<i>jiaofang</i>	教坊	verska občina, skupnost, zbrana okrog ene mošeje, → <i>džemat</i>
<i>jiaomen</i>	教门	islam, religija, lahko tudi šola verskega učenja ali z njo povezan red
<i>jiaopai</i>	教派	verska šola ali sekta
<i>jiaozhu</i>	教主	šejk, vodja sufijskega reda
<i>jihua shengyu</i>	计划生育	načrtovanje rojstev, državna politika
<i>jiejing</i>	解经	projekt islamske teološke reinterpretacije v LRK od leta 2001
<i>jing ming</i>	经名	muslimansko ime
<i>jingshen kongxu</i>	精神空虚	duhovna praznina
<i>jingtang jiaoyu</i>	金堂教育	izobraževanje v mošeji

<i>jingwen xiaoxue</i> , krajše <i>jingxiao</i>	经文小学 经校	koranska osnovna šola
<i>kaba</i> , kit. <i>tianfang</i>	天方	zgradba v Meki, najsvetejši kraj za muslimane
<i>kadirija</i> , kit. <i>gadelinye</i>	嘎德林耶	ime sufijskega reda
<i>kaizhaijie</i>	开斋节	→ <i>ramadanski bajram</i>
<i>kaoyan</i>	考验	preizkus, ustreza enemu od pomenov besede → <i>džihad</i>
<i>kexue fazhan guan</i>	科学观	na znanosti temelječi razvoj
<i>kubravija</i> , kit. <i>kubulinye</i> , <i>kuburenye</i>	库布林耶， 库布忍耶	ime sufijskega reda
<i>kurban</i> , kit. <i>gu'erbanjie</i>	古尔班节	muslimanski praznik v spomin na Abrahamovo daritev, obvezni del → <i>hadža</i>
<i>laojiao</i>	老教	stari nauk, navadno označuje → <i>gedimu</i>
<i>madrasa</i>		šola, v nearabskih državah običajno označuje versko šolo
<i>menhuan</i>	门宦	posebna oblika organizacije kitajskih sufijskih redov
<i>miansha</i>	面纱	tančica, ki zakriva obraz
<i>minban xuexiao</i>	民办学校	ljudska šola, šola, ustanovljena z državljansko iniciativo in finančno podporo
<i>Minda</i>	民大	krajše za → <i>Xibei minzu daxue</i>
<i>minjian xinyang</i>	民间信仰	ljudska religija, označuje vrsto različnih verskih praks
<i>minjian zuzhi</i>	民间组织	civilnodružbena organizacija
<i>minkaohan</i>	民考汉	pripadniki manjšinskih narodnosti, ki so sprejemne izpite opravljali v kitajščini

<i>minkaomin</i>	民考民	pripadniki manjšinskih narodnosti, ki so sprejemne izpite opravljali v katerem od manjšinskih jezikov
<i>minzu</i>	民族	narod, nacija, narodnost, etnična skupina
<i>minzu shibie</i>	民族识别	projekt identifikacije in klasifikacije narodnosti, ki ga je LRK izvedla v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja
<i>mixin</i>	迷信	praznoverje
<i>mumin</i>	穆民	musliman, uporabljajo le Huiji in drugi muslimani
<i>musilin</i>	穆斯林	musliman
<i>nakšibandija</i>		ime sufijskega reda, v LRK vanj sodita → <i>džahrija</i> in → <i>hufija</i>
<i>neibu ziliao</i>	内部资料	interni materiali
<i>neidi</i>	内地	notranja Kitajska, običajno za province, ki so bile v Kitajsko vključene že ob koncu dinastije Ming, obalna in osrednja Kitajska
<i>nian jing</i>	念经	branje ali recitiranje Korana; študirati v koranski šoli oziroma mošeji
<i>nian shu</i>	念书	študij v okviru državnega sistema izobraževanja
<i>nietie</i>	乜贴	milosčina, donacija
<i>nü ahong</i>	女阿訇	→ <i>ahonginja</i>
<i>nüsi</i>	女寺	ženska mošeja
<i>nüxue</i>	女学	ženska → <i>madrasa</i>
<i>pieshen</i>	撇申	iz perz. opoldanska molitev, → <i>shangli</i>

<i>po si jiu</i>	破四旧	kampanja »uničiti štiri stare stvari« v obdobju kulturne revolucije
<i>putonghua</i>	普通话	standardna kitajščina
<i>qingzhen</i>	清真	kitajski islamski koncept čistega in resničnega, podobno kot → <i>halal</i> ; kot pridevnik: islamski
<i>qingzhenjiao</i>	清真教	islam, v LRK se ne uporablja več
<i>qingzhensi</i>	清真寺	mošeja
<i>qingzhenyan</i>	清真言	→ <i>šahada</i>
<i>ramadan</i> , kit. <i>zhaiyue</i>	斋月	muslimanski postni mesec
<i>ramadanski bajram</i> , kit. <i>kaizhaijie</i>	开斋节	praznik, ki označuje konec posta
<i>salafija</i> , kit. <i>sailaifeiye</i>	赛来费耶	sunitsko skripturalistično gibanje, → <i>santaijiao</i>
<i>salam</i> , kit. <i>sailiamu</i> ali <i>selan</i>	赛俩木 色兰	pozdrav, ko nekomu zaželiš <i>salam aleikum</i> (mir s teboj)
<i>sanjiao</i>	三教	trije nauki/tri religije: konfucianizem, budizem in daoizem
<i>santaijiao</i>	三台教	ime za → <i>salafijo</i> , ki ga njeni pripadniki sami ne uporabljajo
<i>semu guan</i>	色目官	uradniki različnih kategorij, tuji uradniki v dinastiji Yuan
<i>shajin</i>	纱巾	naglavna ruta, sodobno pokrivalo
<i>shamu</i>	沙目	iz perz. večerna molitev, → <i>hunli</i>
<i>Shangdi</i>	上帝	krščanski Bog
<i>shangli</i>	晌礼	opoldanska molitev, → <i>pieshen</i>
<i>shaoshu minzu</i>	少数民族	manjšinska narodnost
<i>shehui tuanti</i>	社会团体	družbena kolektiviteta
<i>shenxue jianshe</i>	神学建设	projekt gradnje nove kitajske krščanske (prvenstveno protestantske) teologije

<i>shengren</i>	圣人	svetnik, kitajski naziv za preroka Mohameda
<i>shequ</i>	社区	skupnost
<i>si da sufei pai</i>	四大苏菲派	štirje veliki sufijski redovi, ki jih najdemo na Kitajskem (hufija, džahrija, kadirija in kubravija)
<i>silsila</i>		duhovna genealogija učiteljev in učencev – sufijskih vodij in njihovih naslednikov
<i>sunna</i>		tradicija preroka Mohameda; poti in načini obnašanja, po katerih se morajo ravnati muslimani, zapisana v obliki → <i>hadisov</i>
<i>sura</i>		poglavje v Koranu
<i>sushihua</i>	俗世化	sekularizacija
<i>suzhi</i>	素质	kvaliteta posameznika ali prebivalstva, ideološki koncept v sodobni LRK
<i>šahada</i> , kit. <i>qingzhenyan</i>	清真言	izrek vere o enem Bogu in Mohamedu kot njegovem odposlancu
<i>šahid</i> , kit. <i>shexide</i>	舍西德	mučenik, kdor umre na Alahovi poti
<i>tabligh</i> , kit. <i>taibuli'e</i>	台布里厄	klicanje drugih k Alahu
<i>tafsir</i> , kit. <i>tafuxire</i>	泰富西热	razlaga Korana
<i>tarika</i>		sufijski red
<i>Tianfang</i>	天方	→ <i>kaba</i> , tudi staro ime za Arabijo
<i>Tianfangjiao</i>	天方教	nauk Arabije (islam)
<i>tianke</i>	天课	→ <i>zakat</i>
<i>tusheng fanke</i>	土生番客	domorodni tujci
<i>umma</i>		skupnost, občestvo muslimanov

<i>vakuf</i>		trajna donacija, običajno v obliki stavbe ali zemlje v skupno dobro, lahko v obliki dobrodelne organizacije
<i>wu zu gonghe</i>	五族共和	Sun Yatsenov koncept republike petih ras
<i>wushi fanke</i>	五十番客	pet generacij tujcev
<i>xiaoerjin</i>	小儿锦	transliteracija kitajskega jezika z arabsko pisavo, ki se je razvila na severozahodu Kitajske
<i>xiaoli</i>	霄礼	nočna molitev, → <i>hufutan</i>
<i>Xibei minzu daxue</i>	西北民族大学	Severozahodna univerza za manjšinske narodnosti
<i>xibu da kaifa</i>	西部大开发	projekt »Veliko odpiranje severozahoda«
<i>Xidaotang</i>	西道堂	ena od treh kitajskih islamskih intelektualnih šol, organizirana kot versko-gospodarska skupnost, v južnem Gansuju
<i>xiejiao</i>	邪教	kult, herezija, dobesedno: zli nauk, z močno negativno konotacijo
<i>xinjiao</i>	新教	nova religija, oznaka za vsako novo religijsko gibanje, pogosto ima negativno konotacijo herezije
<i>xinxinjiao</i>	新新教	dobesedno: nova nova religija, pogosto označuje → <i>Xidaotang</i>
<i>xinshi jiaoyu</i>	新式教育	izobraževanje po novi metodi; huijevske kombinirane versko-splošne šole v republikanskem času
<i>xinxing zongjiao</i>	新型宗教	nova religijska gibanja

<i>xiyu</i>	西域	zahodne regije, običajno označuje srednjo in zahodno Azijo
<i>yangjiao</i>	洋教	tuje (nekitajske) religije, mednje se ne prišteva budizem
<i>yihewani</i>	伊赫瓦尼	ena od treh kitajskih islamskih šol, Ikhwan
<i>yimamu</i>	伊玛目	→ <i>imam</i>
<i>yingshi jiaoyu</i>	应试教育	izobraževanje, katerega cilj je čim bolje opraviti izpite
<i>yisilanjiao</i>	伊斯兰教	islam
<i>zakat</i> , kit. <i>tianke</i>	天课	predpisana dajatev za skupnost, eden petih stebrov islama
<i>zhenjiao</i>	真教	resnični nauk, ime za islam
<i>Zhenzhu</i>	真主	resnični gospodar, ime za Alaha
<i>zhengchang zongjiao</i>	正常宗教	normalne religije, označuje dovoljene verske organizacije in prakse
<i>zhengjiao</i>	正教	pravilni nauk, ortodoksija
<i>Zhongguo</i>	中国	Kitajska, oznaka predvsem s teritorialno konotacijo
<i>zhongguo tese shehui zhuyi</i>	中国特色社会主义	»socializem s kitajskimi značilnostmi«, politični koncept LRK
<i>Zhong A xuexiao</i>	中阿学校	sino-arabska šola
<i>Zhongguo meng</i>	中国梦	»kitajski sen«, politično geslo LRK
<i>Zhonghua minzu</i>	中华民族	kitajski narod/nacija, oznaka s kulturno-teritorialno konotacijo

<i>zīkr</i>		ritual spominjanja Alaha s ponavljanjem enega ali vseh njegovih imen, s priprošnjami, odlomki iz <i>hadisov</i> in Korana, pri sufijih s petjem, plesom in instrumentalno glasbo
<i>zongjiao</i>	宗教	religija

Viri in literatura

- Abu-Lughod, Leila. 1989. Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World. *Annual Review of Anthropology* 8: 267–306.
- Allès, Élisabeth. 2000. *Musulmans de Chine: Une Anthropologie des Hui du Henan*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Alexiev, Alex. 2005. Tablighi Jamaat: Jihad's Stealthy Legions. <http://www.meforum.org/686/tablighi-jamaat-jihads-stealthy-legions> (24.11.2015)
- Althusser, Louis. 2000. Ideologija in ideološki apart države. V *Izbrani spisi*, 53–110. Ljubljana:*/cf.
- Anagnost, Ann. 1994. The Politics of Ritual Displacement. V *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, ur. Charles F. Keyes, Laurel Kendall in Helen Hardacre, 221–254. Honolulu: University of Hawaii Press.
- . 2004. The Corporeal Politics of Quality (*Suzhi*). *Public Culture* 16(2): 189–208.
- Anderson, Benedict. 1998. *Zamišljene skupnosti. O izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Anderson, Jon V. 2003. The Internet and Islams New Interpreters. V *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, ur. Dale F. Eickelman in Jon W. Anderson, 45–57. Bloomington: Indiana University Press.
- Anon. 1990. Yisilanjiao fazhan yinhang daibiao fang Hua. *Zhongguo musulin* 1990(2): 8.
- . 2007. Xinyang wanshi zhi yi: Yisihage. *Guanzhu* 2007(1): 63–65.
- Armijo, Jackie. 2005. Islamic Education in China. <http://www.asiaquarterly.com/content/view/166/> (13.10.2007)
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.

- . 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Ashiwa, Yoshiko in David L. Wank (ur.) 2009. *Making Religion, Making the State. The Politics of Religion in Modern China*. Stanford: Stanford University Press.
- Atwill, David G. 2006. *The Chinese Sultanate: Islam, Ethnicity and the Panthay Rebellion in Southwest China, 1856-1873*. Stanford: Stanford University Press.
- Aubin, Françoise. 1990. En Islam Chinois: Quel Naqshbandis? V *Naqshbandis: Cheminement et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, ur. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic in Thierry Zarcone, 491-572. Istanbul, Paris: Éditions Isis.
- . 2006. Islam on the Wings of Nationalism: The Case of Muslim Intellectuals in Republican China. V *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication*, ur. Stéphane A. Dudoignon, Komatsu Hisao in Kosugi Yasushi, 241-272. London, New York: Routledge.
- Bagader, Abubaker. A. 2009[1981]. Muslims in China. Some Popular Middle Eastern Perspectives. V *Islam in China. Key Papers. Volume 1*, ur. Michael Dillon, 86-91. Folkestone: Global Oriental.
- Bai, Gui in Jin Qiang. 2006. Zhongguo jinxiandai Huizu baokan bodong xianxiang qianxi. *Huizu yanjiu* 2008(4): 101–106.
- Bai, Shouyi. 2003. *Zhongguo Huihui minzu shi*. Beijing: Zhonghua shuju.
- Bailey, Paul. 1990. *Reform the People: Changing Attitudes towards Popular Education in Early 20th Century China*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bakken, Børge. 2000. *The Exemplary Society: Human Improvement, Social Control, and the Dangers of Modernity in China*. Oxford: Oxford University Press.

- BBC. 1980. China in the Role of Protector of Islam. *BBC Summary of World Broadcasts*, July 11, 1980.
- Barth, Fredrik. 1969. Introduction. V: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, ur. Fredrik Barth, 9-38. Bergen - Oslo: Universitetsforlaget.
- . 1997. Economy, Agency and Ordinary Lives. *Social Anthropology* 5(3): 233–242.
- Barbour, Brandon in Reece Jones. 2013. Criminals, Terrorists, and Outside Agitators: Representational Tropes of the 'Other' in the 5 July Xinjiang, China Riots. *Geopolitics* 18: 95–114.
- Barnett, Robert. 2009. The Tibet Protests of Spring 2008: Conflict Between the Nation and the State. *China Perspectives* 2009(3): 6–23.
- Baumann, Gerd. 1996. *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ben-Dor Benite, Zvi. 2004. From »Literati« to »Ulama«: The origins of Chinese Muslim Nationalist Historiography. *Nationalism and Ethnic Politics* 9(4): 83-109.
- . 2005. *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*. Cambridge, London: Harvard University Asia Center.
- Benedixsen, Synnøve K.N. 2013. *The Religious Identity of Young Muslim Women in Berlin: An Ethnographic Study*. Leiden, Boston: Brill.
- Benson, Linda. 2004. Education and Social Mobility among Minority Populations in Xinjiang. V *Xinjiang: China's Muslim Borderland*, ur. Frederic S. Starr, 190–215. New York: M.E. Sharpe.
- Billioud, Sébastien in Joël Thorval. 2007. *Jiaohua*: The Confucian Revival in China as an Educative Project. *China Perspectives* 2007(4): 4–20.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bourdieu, Pierre in Jean Claude Passeron. 1996. *Reproduction in Education, Society and Culture*. London, Thousand Oakes, New Delhi: Sage.
- Brightman, Robert. 1995. Forget Culture. Replacement, Transcendence, Reflexification. *Cultural Anthropology* 10(4): 509–546.
- Broomhall, Marshall. 1910. *Islam in China: A Neglected Problem*. Philadelphia: China Inland Mission.
- Brubaker, Rogers in Frederick Cooper. 2000. Beyond »Identity«. *Theory and Society* 29: 1–47.
- Caffrey, Kevin. 2004. Who »Who« Is, and Other Local Poetics of National Policy: Yunnan Minzu Shibie and Hui in the Process. *China Information* 18(2): 243–274.
- Cantwell Smith, Wilfred. 1962. *The Meaning and the End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York: The Macmillian Company.
- Cao, Nanlai. 2009. Raising the Quality of Belief: *Suzhi* and the Production of an Elite Protestantism. *Perspectives Chinoises* 109: 54–65.
- . 2010. *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou*. Stanford: Stanford University Press.
- Carlson, Eric R. 2006. Testimony before the Congressional-Executive Commission on China. China's National and Local Regulations on Religion: Recent Developments in Legislation and Implementation. <http://www.cecc.gov/pages/roundtables/2006/20061120/Carlson.php> (8.8.2007)
- CECC (Congressional Executive Commission on China). 2004. Practicing Islam in Today's China: Differing Realities for the Uighurs and the Hui. http://frwebgate.access.gpo.gov/cgi-bin/getdoc.cgi?dbname=108_house_hearings&docid=f:94259.wais (8.8.2007)
- Cesari, Jocelyne. 2003. Muslim Minorities in Europe: The Silent Revolution. V *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe*, ur. John Esposito, J. and Francois Burgat, 251–269. New Jersey: Rutgers University Press.

Chang, Qingliang. 1999. Yisilanjiao fazhan yinhang daibiao fang Hua. *Zhongguo musulin* 1999(6): 29.

Chérif-Chebbi, Leila. 2004. Brothers and Comrades: Muslim Fundamentalists and Communists Allied for Transmission of Islamic Knowledge in China. V *Devout Societies vs. Impious States: Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century*, ur. Stephane Dudoignon, 61–90. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

———. 2009. From Salafiyya to Tabligh: The Challenges of Contemporary Sectarian Islam. *Prispevek na konferenci Islam in China: Historical Bases and Modern Constellations*, Dunaj, 11.–13. junij 2009.

China Aid Association. 2012. *Document of the General Office of the Central Committee of the Communist Party of China Zhong Ban Fa (2011) No. 18*. https://drive.google.com/file/d/0B_YUgSyiG6alOU9VMndERXUwN00/view?pli=1 (6.9.2015)

China Daily. 2003. Islam's Lasting Connection with China. http://www.chinadaily.com.cn/en/doc/2003-05/20/content_165590.htm (13.12.2015)

———. 2008. Chinese Muslims begin Annual Pilgrimage to Mecca. http://www.chinadaily.com.cn/china/2008-11/10/content_7191155.htm (12.11.2015)

———. 14,528 Chinese Pilgrims Performed Hajj This Year. http://www.chinadaily.com.cn/china/2015-10/16/content_22203824.htm (12.12.2015)

Cieciura, Wlodzimierz. 2014. The Crescent and the Red Star: Hui Muslims and Chinese Communism in a Historical Perspective. *Dálný východ/Far East* 4(1): 6–21.

Clifford, James in Marcus, George E. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press.

Cohen, Anthony P. 1994. *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London, New York: Routledge.

- Crossley, Pamela. 1990. Thinking about Ethnicity in Early Modern China. *Late Imperial China* 11(2): 1–36.
- Deng, Wenke, Xing Haiyan in Ma Qiang. 2002. Dangdai shaoshu minzu daxuesheng zongjiao zhuangkuang yi sikao – Xibei minzu xueyuan daxuesheng zongjiao xinyang diaocha. *Minzu yanjiu* 2002(2): 10–21.
- Dessing, Nathal M. 2001. *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage, and Death Among Muslims in the Netherlands*. Leuven: Peeters.
- Dikötter, Frank. 1992. *The Discourse of Race in Modern China*. London: Hurst & Company.
- Dillon, Michael. 1996. Muslims in Post-Mao China. *Journal of Muslim Minority Affairs* 16(1): 41–47.
- . 1999. *Muslim Community: Migration, Settlement and Sects*. Richmond: Curzon.
- Ding, Hong in Zhang Guojie. 2002. *Bainian Zhongguo muslin*. Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe.
- Dirks, Nicholas B. 1990. History as a Sign of the Modern. *Public Culture* 2(2): 25–32.
- Dirlik, Arif. 2008[1997]. Chinese History and the Question of Nationalism. V *Genealogies of Orientalism: History, Theory, Politics*, ur. Edmund Burke III in David Prochaska, 384–413. Lincoln, London: University of Nebraska Press.
- Dobbelaere, Karel. 2009. China Challenges Secularization Theory. *Social Compass* 56(3): 362–370.
- Duara, Prasenjit. 1995. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Dwyer, Arienne M. 1998. The Textures of Tongues. Languages and Power in China. V *Nationalism and Ethnoregional Identities in China*, ur. William Safran, 68–85. London, Portland: Frank Cass Publishers.

- Eickelman, Dale F. 1992. Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies. *American Ethnologist* 19(4): 643–655.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2000. Multiple Modernities. *Dædalus* 129(1): 1–29.
- Eriksen, Thomas Hylland. 1993. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London, Boulder: Pluto Press.
- Fabian, Thomas. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fan, Ke. 2001. Maritime Muslims and Hui Identity: A South Fujian Case. *Journal of Muslim Minority Affairs* 21(2): 309–332.
- Fällman, Fredrik. 2010. Useful Opium? ‘Adapted Religion’ and ‘Harmony’ in Contemporary China. *Journal of Contemporary China* 19(67): 949–969.
- Fei, Xiaotong. 1980. Guanyu wo guo minzu de shibie wenti. *Zhongguo shehui kexue* 1980(1): 147–162.
- Feuchtwang, Stephan. 1999. Religion as Resistance. V *Chinese Society: Change, Conflict and Resistance*, ur. Elizabeth J. Perry in Mark Selden, 161–177. London, New York: Routledge.
- Fletcher, Joseph. 1986. Les »voies« (turuq) soufies en Chine. V *Les Orders Mystiques dans l’Islam: Cheminement et situation actuelle*, ur. Alexandre Popovic in Gilles Veinstein, 13–26. Paris: Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales.
- . 1995. *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*. Aldershot, Brookfield: Variorum.
- Firestone, Reuven. 1999. *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Frankel, James D. 2011. *Rectifying God’s Name: Liu Zhi’s Confucian Translation of Monotheism and Islamic Law*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Freedom of Religious Belief in China. 1997. <http://www.china.org.cn/e-white/Freedom/index.htm> (10.5.2011).

- Fong, Vanessa. 2004a. Filial Nationalism among Chinese Teenagers with Global Identities. *American Ethnologist* 31(4): 631–648.
- . 2004b. *Only Hope: Coming of Age under China's One-Child Policy*. Palo Alto: Stanford University Press.
- . 2007. Morality, Cosmopolitanism, or Academic Attainment? Discourses on »Quality« and Urban Chinese-Only-Children's Claims to Ideal Personhood. *City and Society* 19(1): 87–113.
- Fuess, Albrecht. 2011. Introducing Islamic Theology at German Universities, Aims and Procedures. <http://islam.ku.dk/lectures/Fuess.pdf> (14.11.2015)
- Garnaut, Anthony. 2006a. Hui Legends of the Companions of the Prophet. http://www.chinaheritagequarterly.org/articles.php?searchterm=005_legends.inc&issue=005 (16.12.2015)
- . 2006b *Pen of the Jahriyya: A Commentary on the History of the Soul* by Zhang Zhengzhi. *Inner Asia* 8 (1): 29–50.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gillette, Maris Boyd. 2000. *Between Mecca and Beijing: Modernization and Consumption among Urban Chinese Muslims*. Stanford: Stanford University Press.
- Gladney, Dru C. 1987. Muslim Tombs and Ethnic Folklore: Charters for Hui Identity. *Journal of Asian Studies* 46(3): 495–532.
- . 1991. *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge (MA), London: Council on East Asian Studies, Harvard University Press.
- . 1994. Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities. *Journal of Asian Studies* 53(1): 92–123.
- . 1998. *Ethnic Identity in China: The Making of a Muslim Minority Nationality*. Orlando: Hrcourt Brace & Company.

- . 1999. Making Muslims in China: Education, Islamicization and Representation. V *China's National Minority Education: Culture, Schooling, and Development*, ur. Gerard A. Postiglione, 55–94. New York, London: Falmer Press.
- Gladney, Dru C. in Ma Shouqian. 1989. Interpretations of Islam in China: A Hui Scholar's Perspective. *Journal of Muslim Minority Affairs* 10(2): 475–485.
- Global Times. 2013. Chinese Universities Alarmed by Rise of Proselytization on Campus. <http://en.people.cn/203691/8316780.html> (5.7.2015)
- Goodman, David S.G. 2004. The Campaign to »Open Up the West«: National, Provincial-level and Local Perspectives. *The China Quarterly* 178: 317–334.
- Goossaert, Vincent. 2008. Republican Church Engineering: The National Religious Associations in 1912 China. V *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, ur. Mayfair Mei-hui Yang, 209–232. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Goossaert, Vincent in David Palmer. 2011. *The Religious Question in China*. Oxford: Oxford University Press.
- Göle, Nilüfer. 2000. Snapshots of Islamic Modernities. *Dædalus* 129(1): 91–117.
- Grillo, R. D. 2003. Cultural Essentialism and Cultural Anxiety. *Anthropological Theory* 3(2): 157–173.
- Grim, Brian J., 2008. Religion in China on the Eve of the 2008 Beijing Olympics. <http://pewforum.org/Importance-of-Religion/Religion-in-China-on-the-Eve-of-the-2008-Beijing-Olympics.aspx> (12 April 2011).
- GSMWJC (Gansu shaoshu minzu wenhua jiaoyu cujinhui) n.d. Društvo za spodbujanje manjšinske kulture in izobraževanja v provinci Gansu: promocijska brošura.
- Guangming. 2015. Daxue biye xue ayu: Gansu sheng shaoshuminzu wenhua jiaoyu cujinhui 2015 daxuesheng chuanygeban pinsheng. <http://>

www.2muslim.com/forum.php?mod=viewthread&tid=732178
(24.11.2015)

- Gupta, Akhil in James Ferguson. 1997. Discipline and Practice: »The Field« as Site, Method and Location in Anthropology. V *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, ur. Akhil Gupta in James Ferguson, 1–46. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Ha, Zhengli. 2005. »Huihui yuanlai« jiqi xiangguan yanjiu shuping. *Huizu yanjiu* 2005(1): 54–56.
- Halskov Hansen, Mette. 2015. *Educating the Chinese Individual: Life in a Rural Boarding School*. Seattle: University of Washington Press.
- Halskov Hansen, Mette in Pang Cuiming. 2008. Me and My Family: Perceptions of Individual and Collective among Young Rural Chinese. *European Journal of East Asian Studies* 7(1): 75–99.
- Han, Enze in Christopher Paik. 2014. Dynamics of Political Resistance in Tibet: Religious Repression and Controversies of Demographic Change. *The China Quarterly* 217: 69– 98.
- Harrell, Stevan. 1994. Introduction: Civilizing Projects and the Reaction to Them. V *Cultural encounters on China's Ethnic Frontiers*, ur. Stevan Harrell, 3–36. Hongkong: Honkong University Press.
- He, Kejian in Yang Wanbao. 2002. *Huizu musilin chang yongyu shouce*. Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe.
- Hefner, Robert W. 1998. Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age. *Annual Review of Anthropology* 27: 83–104.
- Herold, David Kurt. 2012. Rage and Reflection: Chinese Nationalism Online Between Emotional Venting and Measured Opinion. V *New Connectivities in China: Virtual, Actual and Local Interactions*, ur. Pui-lam Law, 23–35. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.

- Henning, Stefan. 2005. *Nowhere Beyond Good and Evil: Muslim Activism in China as Ethical Critique, 1929 to 2001*. Neobjavljena doktorska disertacija. Ann Arbor: The University of Michigan.
- Hille, Marie-Paule. 2008. Le Xidaotang : processus de légitimation d'un nouveau courant de l'islam chinois au début du Xxe siècle dans le Sud du Gansu. *Études chinoises: bulletin de l'Association française d'études chinoises* 27: 117–146.
- Hirschkind, Charles. 2001. Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counterpublic. In *Cultural Anthropology*, 16(1): 3–34.
- Ho, Wai-Yip. 2010. Islam, China and the Internet: Negotiating Residual Cyberspace between Hegemonic Patriotism and Connectivity to the Ummah. *Journal of Muslim Minority Affairs* 30(1): 63–79.
- Howenstein, Nicholas. 2006. *Islamist Networks: The Case of Tablighi Jamaat*. <http://www.usip.org/publications/islamist-networks-the-case-of-tablighi-jamaat> (5.9.2015)
- Hu Jintao, 2007. Jianding bu yi fazhan shehui zhuyi minzhu zhenngzhi. <http://politics.people.com.cn/GB/1024/6378600.html> (4.5.2015)
- Hu, Xuefeng. 2000. Jianlun qingzhensi zai Huizu wenhua chuanchengzhong de zuoyong. *Huizu yanjiu* 2000(2): 47–49.
- Huang, Tinghui. 2000. Guanyu Huizuxue de yixie sikao. *Huizu yanjiu* 2000(2): 33–37.
- HJB (Huizu jianshi bianxiezu). 1978–*Huizu jianshi*. Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe.
- Humphreys, Stephen R. 2005. *Between Memory and Desire: The Middle East in a Troubled Age*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Jaschok, Maria in Shui Jingjun. 2000. *The History of Women's Mosques in Chinese Islam: A Mosque of Their Own*. Richmond: Curzon.
- Jaschok, Maria in Hau Ming Vicky Chan. 2009. Education, Gender and Islam in China: The Place of Religious Education in Challenging and Sustaining

'Undisputed Traditions' among Chinese Muslim Women. *International Journal of Educational Development* 29: 487–494.

Jenkins, Richard. 1996. *Social Identity*. London, New York: Routledge.

Ji, Zhe. 2006. Non-Institutional Religious Re-composition among the Chinese Youth. *Social Compass* 53(4): 535–549.

———. 2008. Secularization and Religious Restructuring: Statist Institutionalization of Chinese Buddhism and Its Paradoxes. V *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, ur. Mayfair Mei-hui Yang, 233–260. Berkley: University of California Press.

Jia, Xiping. 2005. Zhongshi zhishi, tigao suzhi. *Zhongguo musuln* 2005(1): 29–31.

Jin, Donghai. 2002. *Shaoshu minzu jiaoyu zhengce*. Lanzhou: Gansu sheng jiaoyu chubanshe.

Kazenski zakonik. 1997. Zhonghua renmin gongheguo xingfa. http://www.npc.gov.cn/wxzl/gongbao/2000-12/17/content_5004680.htm (30.7.2015)

Kidnopp, Jason in Carol Lee Hamrin (ur.) 2004. *God and Caesar in China. Policy Implications of Church-State Tensions*. Washington: Brookings Institution Press.

Kipnis, Andrew. 2001a. The Flourishing of Religion in Post-Mao China and the Anthropological Category of Religion. *The Australian Journal of Anthropology* 12(1): 32–46.

———. 2001b. The Disturbing Educational Discipline of »Peasants«. *The China Journal* 46: 1–24.

———. 2006. Suzhi: A Keyword Approach. *The China Quartely* 186: 295–313.

———. 2009. *Governing Educational Desire: Culture, Politics and Schooling in China*. Chicago, London: University of Chicago Press.

Koran. 2000. *Qur'an: English Translation of the Manings: A Bilingual Edition*. Reading: Garnet Publishing.

- Kuan, Theresa. 2011. The Heart Says One Thing but the Hand Does Another': A Story about Emotion-work, Ambivalence and Popular Advice for Parents. *The China Journal* 65: 77–100.
- Kung, Lap-Yan. 2010. The Emergence of Exchange Politics in China and Its Implications for Church-State Relations. *Religion, State & Society* 38(1): 9–28.
- Laliberté, André. 2009. Entre désécularisation et resacralisation: Bouddhistes laïcs, temples et organisations philanthropiques en Chine. *Social Compass* 56(3): 345–361.
- . 2013. The Communist Party and the Future of Religion in China. <http://blogs.ssrc.org/tif/2013/10/04/the-communist-party-and-the-future-of-religion-in-china/> (15.7.2015)
- Lai, Hongyi Harry. 2002. China's Western Development Program: Its Rationale, Implementation, and Prospects. *Modern China* 28(4): 432–466.
- Lei, Xiaojing. 1997. Zhongguo jindai Huizu, yisilanjiao baokan de jueqi. *Huizu yanjiu* 1997(1): 17–26.
- Leslie, Donald D. 1986. *Islam in Traditional China: A Short History*. Canberra: Canberra College of Advanced Education.
- Li, Suju in Liu Qifei. 2000. *Qingnian yu zongjiaore*. Beijing: Zhongguo qingnian chubanshe.
- Li, Shulan in Wang Yongliang. 2003. Huizu jiaoyu »liang nan xuanze« de dangdai juezi. *Huizu yanjiu* 2003(2): 100–106.
- Li, Xiangping. 2010. *Xinyang dan bu rentong: Dangdai Zhongguo xinyang de shehuixue quanshi*. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe.
- Lim, Benjamin Kang in Ben Blanchard. 2013. Xi Jinping hopes traditional faiths can fill moral void in China. <http://www.reuters.com/article/2013/09/29/us-china-politics-vacuum-idUSBRE98S0GS20130929> (17.7.2015)
- Lipman, Jonathan N. 1984. Ethnicity and Politics in Republican China: The Ma Family Warlords of Gansu. *Modern China* 10(3): 285–316.

- . 1997. *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*. Seattle, London: University of Washington Press.
- Liu, Jinguang. 2013. Zongjiao shiwu guanli fazhigua: chengjiu, tiaozhan yu zhanwang. *Shijie zongjiao wenhua* 79: 8-17.
- Ma, Bozhong. 2008. Minguo shiqi Zhongguo Musilin baokan tongjibiao. *Huizu yanjiu* 2008(4): 48-63.
- Ma, Haiyun. 2014. The Middle East and the Middle Kingdom: the decline of the Ottoman Empire and its impact on Chinese Muslims in the early 20th century. Plenarno predavanje na simpoziju *Studies on Ethnic Awakening in Peripheral China in Early Twentieth Century: Media, Migration, Policy*, Tokijo 20.12.2014.
- Ma, Qiang. 2006a. Yisilan »Wuma« jingsheng yu dushi musilin shequ – Guangzhou musilin zhemati xianzhuang tianye diaocha. *Shijie zongjiao* 2006(1): 128-140.
- . 2006b. *Liudong de jingshen shequ – renleixue shiye xia de guangzhou musilin zhemati yanjiu*. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Ma, Tong. 2000a[1983]. *Zhongguo Yisilan jiaopai yu menhuan zhidu*. Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe.
- . 2000b[1986]. *Zhongguo Yisilan jiaopai menhuan suyuan*. Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe.
- Mackerras, Colin. 1994. *China's Minorities: Integration and Modernization in the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1999. Religion and Education of China's Minorities. V *China's National Minority Education: Culture, Schooling and Development*, ur. Gerard A. Postiglione, 23-24. New York, London: Falmer Press.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Marcus, George E. 1995. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.

- . 1998. *Ethnography Through Thick & Thin*. Princeton: Princeton University Press N.J.
- Marcus, George E. in Michael M. J. Fischer. 1999. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Matsumoto, Masumi. 2006. Rationalizing Patriotism among Muslim Chinese: The Impact of the Middle East on the *Yuehua Journal*. V *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication*, ur. Stéphane A. Dudoignon, Komatsu Hisao in Kosugi Yasushi, 117-142. London, New York: Routledge.
- McCarthy, Susan. 2005. If Allah Wills It: Integration, Isolation and Muslim Authenticity in Yunnan Province in China. *Religion, State and Society* 33(2): 121–136.
- Merila hadž. 2006. Zhongguo musulini chuguo chaojin baoming paidui banfa (shi xing). <http://www.sara.gov.cn/zcfg/bmgz/6595.htm> (28.2.2015)
- Merila verske šole. 2007. Zongjiao yuanxiao sheli banfa. <http://www.sara.gov.cn/xxgk/zcfg/bmgz/225007.htm> (26.2.2015)
- Merila versko osebje 2006. *Yisilanjiao jiaozhi ren yuan zige rending fa*. <http://www.sara.gov.cn/zcfg/qgxzttxgjgzd/6451.htm> (12.10.2015)-
- Metcalf, Barbara D. 2000. Tablighī Jamā'at and Women. V *Travellers in Faith: Studies of the Tablighī Jamā'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, ur. Muhamad Khalid Masud, 44-58. Leiden: Brill.
- . 2002. »Traditionalist« Islamic Activism: Deoband, Tablighs, and Talibs. Leiden: ISIM.
- Millward, James A. 2010. Introduction. Does the 2009 Urumchi Violence Mark a Turning Point? *Central Asian Survey* 28(4): 347–360.
- ML (Minsuxue luntan). 2013. Diliuci renkou pucha shuju: Zhongguo ge shaoshu minzu de renkou qingkuang. <http://www.chinesefolklore.org.cn/forum/viewthread.php?tid=34020>

- Motoh, Helena. 2013. Prevajanje mističnega izkustva: Wang Daiyujev Veliki nauk islama. *Poligrafi* 71/72: 249–267
- Mu, Eric. 2008. Apply to join the Qiang Nationality in Fengxian, Shaanxi. http://www.danwei.org/front_page_of_the_day/you_can_choose_either_to_be_a.php (10.1.2015)
- Mu, Qian. 2006a. Faithful Flock to Mecca in a Once-in-a-lifetime Mission. http://www.chinadaily.com.cn/cndy/2006-12/18/content_760957.htm (20.12.2015)
- . 2006b. 4 Chinese Muslims Die During Haj in Saudi Arabia. http://www.chinadaily.com.cn/china/2006-12/28/content_769257.htm (5.1.2015)
- Mullaney, Thomas S. 2011. *Coming to Terms with the Nation: Ethnic Classification in Modern China*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Mullaney, Thomas S., James Leibold, Stéphane Gros, Eric Vanden Bussche (ur.) 2012. *Critical Han Studies: The History, Representation, and Identity of China's Majority*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Munroe, Donald. 2000[1977]. *The Concept of Man in Contemporary China*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Murata, Sachiko. 2000. *Chinese Gleams of Sufi Light*. Albany: State University of New York Press.
- Murphy, Rachel. 2004. Turning Peasants into Modern Chinese Citizens: »Population Quality«: Discourse, Demographic Transition and Primary Education. *The China Quarterly* 177: 1–20.
- Muršič, Rajko. 1997. »Razkritje krinke«: O lokalno-globalnih identifikacijah. *Traditiones* 26: 223–235.
- . 2002. Kultura v primežu globalizacijskih procesov in vseprisotne popularne kulture. Izločitev pojma iz strokovnega besednjaka? *Glasnik S.E.D.* 42 (3): 4–10.

- . 2006. Nova paradigma antropologije prostora: prostorjenje in človeška tvornost. *Glasnik S.E.D.* 46 (3,4): 48–54
- Nara, Masashi. 2013a. Hanka to isuramu fukkou no aida: Chuugoku Unnan shou ni okeru Kaizoku daigakusei no senkyou no katsudou no jirei kara. *Shuukyoku to shakai* 19: 33–47.
- . 2013b. »Kokka no yohaku« to shite no »shuukyotekinaru mono«: Chuugoku Unnan shou Konmei shi ni okeru Kaizoku no kekkon katsudou wo jirei to shite. *Shichou* 7(4): 53–72.
- Nedostup, Rebecca. 2009. *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Nyíri, Pal, Juan Zhang in Merriden Varrall. 2010. China's Cosmopolitan Nationalists: »Heroes« and »Traitors« of the 2008 Olympics. *The China Journal* 63: 25–55.
- Osnovno stališče. 1982. *Guanyu woguo shehui zhuyi shiqi zongjiao wenti jiben zhengce*. <http://www.sara.gov.cn/xxgk/zcfg/zc/497.htm> (10.11.2015)
- Overmeyer, Daniel L. (ur.) 2003. *Religion in China Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palmer, David A. 2008. Heretical Doctrines, Reactionary Secret Societies, Evil Cults: Labeling Heterodoxy in Twentieth-Century China. V *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, ur. Mayfair Mei-hui Yang, 113–134. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Pang, Keng-fong. 1996. Being Hui, Huan-nang, and Utstat Simultaneously: Contextualizing History and Identities of the Austronesian-speaking Hainan Muslims. V *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*, ur. Melissa J. Brown, 183–207. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- People's Daily 2001. Young Chinese Muslims Enthusiastic About Learning Arabic. http://english.peopledaily.com.cn/200103/30/eng20010330_66444.html (28.12.2015)

- Pew Research Center. 2012a. The Global Religious Landscape: Buddhists. <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-buddhist/> (15.7.2015)
- . 2012b. The Global Religious Landscape: Folk Religionists. <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-folk/> (15.7.2015)
- Pigott, R., 2008. Turkey in Radical Revision of Islamic Texts. BBC News Online. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/7264903.stm> (30.3.2015)
- Pravilnik o verskih zadevah. 2004. Zongjiao shiwu tiaolie. <http://www.sara.gov.cn/zcfg/xzfg/531.htm> (28.11.2015)
- Potter, Pitman B. 2003. Belief in Control: Regulation of Religion in China. V *Religion in China Today*, ur. Daniel L. Overmyer, 11–31. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rapport, Nigel. 2003. *I Am Dynamite: An Alternative Anthropology of Power*. London, New York: Routledge.
- Rapport, Nigel in Overing, Joanna. 2000. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London, New York: Routledge.
- Reardon, Lawrence C. 2015. The Party Giveth and the Party Taketh Away: Chinese Enigmatic Attitudes Towards Religion. V *Religious Transformation in Modern Asia: A Transnational Movement*, ur. David W. Kim, 26–48. Leiden: Brill.
- Reetz, Dietrich. 2008. The »Faith Bureaucracy« of the Tablighi Jama'at: An Insight into their System of Self-organization (*Intizam*). V *Colonialism, Modernity and Religious Identities: Religious Reform Movements in South Asia*, ur. Gwilym Beckerlegge, 98–124. Oxford, New Delhi: Oxford University Press.
- Rožker, Jana. 2006. *Iskanje poti: spoznavna teorija v kitajski tradiciji; II. del – zaton tradicije in obdobje moderne*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.

- Said, Edward W. 1996[1978]. *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Salvatore, Armando in Dale F. Eickelman (ur.) 2004. *Public Islam and the Common Good*. Leiden, Boston: Brill.
- Schein, Louisa. 2000. *Minority Rules. The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*. Durham, London: Duke University Press.
- Schlee, Günther. 2004. Taking Sides and Constructing Identities: Reflections on Conflict Theory. *Journal of Royal Anthropological Institute* (N.S.) 10: 135–156.
- Shaikh, Habib. 2004. Chinese Community Plans a Full-Fledged School. <http://www.arabnews.com/node/245378> (29.11.2015)
- Shih, Chih-yu. 2002. *Negotiating Ethnicity in China: Citizenship as a Response to the State*. London, New York: Routledge.
- Shively, Kim. 2008. Taming Islam: Studying Religion in Secular Turkey. *Anthropological Quarterly* 81(3): 683–711.
- Smith Finley, Joanne. 2007. Chinese Oppression in Xinjiang, Middle Eastern Conflicts and Global Islamic Solidarities among the Uyghurs. *Journal of Contemporary China* 16(53): 627–654.
- Songben, Zhencheng (Matsumoto, Masumi) in Wang Dongmei. 2008. Zhenggui yu feizhenggui jiaoyu zhong de xingbie yu nüxing de fazhan – yixiang guanyu yisilan nüxue de wenjuan diaocha fenxi. *Huizu yanjiu* 2008(1): 88–94.
- Sökefeld, Martin. 1999. Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology. *Current Anthropology* 40(4): 417–447.
- Starrett, Gregory. 1995. The Hexis of Interpretation: Islam and the Body in the Egyptian Popular School. *American Ethnologist* 22(4): 953–969.
- . 1998. Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft4q2nb3gp/> (15.10.2015)

- Stalin, Iosif Vissarionovič. 1949[1913]. *Marksizem in nacionalno vprašanje*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Stöcker-Parnian, Barbara. 2003. *Jingtang Jiaoyu – die Bücherhallen Erziehung: Entstehung und Entwicklung der islamischen Erziehung in den Chinesischen Hui-Gemeinden vom 17.–19. Jahrhundert*. Frankfurt/Main: Peter Lang.
- Szonyi, Michael. 2009. Secularization Theories and the Study of Chinese Religions. *Social Compass* 56(3): 312–327.
- Tang Zhengfang. 1981. Cong minzuxue de mingcheng shuoqi. *Minzuxue yanjiu* 1: 181–193.
- Tapp, Nicholas. 2002. In the Defence of the Archaic: A Reconsideration of the 1950s Ethnic Classification Project in China. *Asian Ethnicity* 3(1): 63–84.
- The Economist. 2009. Where will all the students go? <http://www.economist.com/node/13446878> (10.5.2015)
- Tian, Doudou. 2012. »Zongjiao cishan zhou« huodongqidong. <http://cpc.people.com.cn/n/2012/0918/c83083-19034347.html> (3.10.2015)
- Tontini, Roberta. 2011. Tianfang Dianli: A Chinese Perspective on Islamic Law and its Legal Reasoning. V *Asia Orientale: Ming Qing Studies*, ur. Paolo Santangelo, 487–528. Rome: Raffaele Garofalo.
- Turnbull, Lesley. 2014. In Pursuit of Islamic “Authenticity”: Localizing Muslim Identity on China’s Peripheries. *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review* 12: 35–67.
- Ustava. 1982. Zhonghua renmin gongheguo xuanfa. http://www.gov.cn/gongbao/content/2004/content_62714.htm (30.7.2015)
- Utvik, Bjørn Olav. 2003. The Modernizing Force of Islam. V *Modernizing Islam: Religion and Public Sphere in the Middle East and Europe*, ur. John L. Esposito and François Burgat, 43–67. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

- van der Veer, Peter. 2009. The Comparative Sociology of India and China. *Social Anthropology* 17(1): 90–100.
- . 2014. *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Verdery, Katherine. 1991. Theorizing Socialism: A Prologue to the »Transition«. *American Ethnologist* 18(3): 419–439.
- Veselič, Maja. 2011. Managing religion in contemporary China: the case of Islam. *Treatises and Documents/ Razprave in gradivo* 65: 114–137.
- . 2012. Enost množstva: Stoletje zamišljanja kitajske nacije. V *Tradicija v objemu modernost: Stoletje kitajskega preporeka*, ur. Jana S. Rošker in Nataša Vampelj Suhadolnik, 59–77. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- . 2013. From a Plate of Mixed Appetizers toward a Melting Pot? Academic Debates on China's Current Ethnic Policies. *Dve domovini/ Two Homelands* 37: 103–111.
- Vickers, Edward. 2009. The Opportunity of China? Education, Patriotic Values and the Chinese State. V *Education as a political Tool in Asia*, ur. Marie Lall in Edward Vickers, 53–82. London, New York, Routledge.
- von Stosch, Klaus. 2010. Lateral Thinkers Wanted. http://en.qantara.de/wcsite.php?wc_c=8362 (25.5.2015)
- Wang, Jiahong. 2015. Xi Jinping: »You xinyang you xiwang you lilian« guwu ren xin. <http://cpc.people.com.cn/n/2015/0302/c241220-26621690.html> (25.9.2015)
- Wang, Jianping. 2001. *Glossary of Chinese Islamic Terms*. Richmond: Curzon.
- Weber, Eugen. 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford: Stanford University Press.
- Wu, Jiao. 2007. Religious Believers Thrice the Estimate. http://www.chinadaily.com.cn/china/2007-02/07/content_802994.htm (10.3.2015)

- Wu, Keping. 2015. The Philanthropic Turn of Religions in Post-Mao China: An Interactional Perspective. http://www.ari.nus.edu.sg/wps/wps15_235.pdf (24.11.2015)
- Wu, Chen in Yang Jing. 2006. A Pilgrim's Progress. http://www.chinadaily.com.cn/cndy/2006-12/18/content_760956.htm (20.12.2015)
- Wu, Jingjing in Hua Chunyu. 2011. Jia Qinglin hui jian yisilanjiao "jiejing" gongzuo shi zhounian zongjie dahui daibiao. http://news.xinhuanet.com/politics/2011-04/25/c_121346897.htm (2.5.2015).
- Xinhua. 2011. Zhonghua renmin gongheguo jingji he shehui fazhan di shier ge wunian guihua gangyao http://news.xinhuanet.com/politics/2011-03/16/c_121193916_32.htm# (9.10.2015)
- Ya, Hanzhang. 1986. Minzu. V *Zhongguo da baiké quanshu*, 302-304. Beijing, Shanghai: Zhongguo da baiké quanshu chubanshe.
- Yan, Hairong. 2003. Neoliberal Governmentality and Neohumanism: Organizing Suzhi/Value Flow through Labor Recruitment Networks. *Cultural Anthropology* 18(4): 493–523.
- Yang, Ching Kun. 1991[1961]. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Long Grove: Waveland Pr Inc.
- Yang, Fenggang. 2006. The Red, Black and Grey Markets of Religion in China. *Sociological Quarterly* 47: 93–122.
- Yang, Fenggang in Hu Anning. 2012. Mapping Chinese Folk Religion in Mainland China and Taiwan. *Journal for the Scientific Study of Religion* 51(3): 505–521.
- Yang, Lijun in Yongnian Zheng. 2012. Fen Qings (Angry Youth) in Contemporary China. *Journal of Contemporary China* 21(76): 637–653.
- Yang, Mayfair Mei-hui. 2008a. Introduction. V *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formatio*, ur. Mayfair Mei-hui Yang, 1–40. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.

- . 2008b. *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Yang, Qichen in Yang Hua. 1999. *Zhongguo Musilin de liyilisu*. Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe.
- Yang, Wenjiong. 2001a. Wenhua zijue yu jingshen kewang - dushi zuqun yanjiu: »Kaituo«, yi zhong wenhua xianxiang. *Huizu yanjiu* 2001(1): 70–75.
- . 2001b. Jamaat diyuan bianqian jiqi wenhua yingxiang – yi Lanzhoushi Huizu musilin zuqun shequ diaocha wei ge'an (yi). *Huizu yanjiu* 2001(2): 17–23.
- . 2001c. Jamaat diyuan bianqian jiqi wenhua yingxiang – yi Lanzhoushi Huizu musilin zuqun shequ diaocha wei ge'an (er). *Huizu yanjiu* 2001(3): 10–14.
- Yang, Z. 1991. Yisilan fazhan yinhang daibiao tuan lai woguo fangwen. *Zhongguo musilin* 1991(2): 45-46.
- Ye, Xiaowen. 2011. Duihua Chen Guangyuan ahong. <http://www.sara.gov.cn/zcfg/qgxzttxgjgzd/6451.htm> (2.5.2011)
- Zang, Xiaowei. 2007. *Ethnicity and Urban Life in China: A Comparative Study of Hui Muslims and Han Chinese*. London, New York: Routledge.
- Zhang, Li. 2001. *Strangers in the City: Reconfigurations of Space, Power, and Social Networks within China's Floating Population*. Stanford: Stanford University Press.
- Zhang, Zhibin, Yang Yin, Ju Cuiping in Deng Chunyu. 2014. Lanzhou shi Huizu renkou kongjian yanhua jiqi shehui yingxiang. *Dili kexue* 34(8): 921–929.
- Zhao, Guojun. 2004. Dangdai Zhongguo musilin de yi ge huayu pingtai – »Mulin tongxun« xianxiang guangzhu. *Huizu yanjiu* 2004(1): 96–99.
- Zhao, Guojun in Ma Guifen. 2003. 20 shiji 80 niandai yilai zhongguo musilin minjian kanwu de xianzhuang yu tedian. *Huizu yanjiu* 2003(2): 86–90.

- ZRGGSW (Zhonghua renming gongheguo guojia minzu shiwu weiyuanhui). 2009. Renkou fenbu. http://www.seac.gov.cn/gjmw/ssmzx/M3005index_1.htm (5.3. 2009)
- ZYX (Zhongguo yisilanjiao xiehui). 2005. *Xin shiqi ahong shiyong shouce*. Beijing: Dongfang chubanshe.
- . 2007. Zhongguo yixie chaojin shiwu daibiaotuan yu Shate Alabo wanguo chaojinbu dacheng xieyi, chongshen jianchi Shate waijiaobu guanyu tingzhi zai di san guo wei Zhongguo musuln fafang zhengchao, fuchao qianzheng de youguan guiding. <http://www.chinaislam.net.cn/article/2007-09/20070906102343921.html> (20.12.2007)
- . 2012. Zhongguo yisilanjiao gongji shijian. <http://www.chinaislam.net.cn/cms/gyhd/gycs/201205/28-735.html> (18.8.2015)

Urednika zbirke: Nataša Gregorič Bon in Žiga Kokalj, ZRC SAZU

Zbirka je namenjena objavi tematsko zaokroženih znanstvenih raziskav s področja sodobnega merjenja prostora, ki temeljijo na geografskih informacijskih sistemih in daljinskem zaznavanju, kot tudi na družbenih in kulturnih konstrukcijah prostora in časa: kako ljudje v različnih obdobjih in pokrajinah mislimo prostor in čas, kako ju živimo, čutimo, ustvarjamo, spreminjamo in uporabljamo.

DOBRI MUSLIMANI , MODERNI DRŽAVLJANI

Islamski preporod med Huiji na severozahodu Kitajske

Maja Veselič

Monografija prinaša zanimivo raziskavo med malo poznano versko/etnično manjšino na Kitajskem z metodo terenskega dela, pri čemer avtorica z neposredno udeležbo opazuje in razmišlja o vlogi verskega preporoda med študenti huijevske manjšine kot strategiji alternativne modernosti v širšem projektu kitajske modernizacije, vpete v komunistični projekt. Knjiga prinaša tako opise osebnih stikov in opazovanj kakor teoretskega razmisleka o omenjenih vprašanjih.

Luka Culiberg, Univerza v Ljubljani



<http://zalozba.zrc-sazu.si>

ZRC Publishing