

DOI: 10.11649/a.1725

Article No.: 1725



Adeptus  
nr 11/2018 r. pismo humanistów

Emilia Rydel, absolwentka historii oraz filologiczno-historycznych studiów środkowoeuropejskich (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu). Obecnie doktorantka w Instytucie Sławistyki PAN. Interesuje się zwłaszcza XX wiekiem, historią diaspory żydowskiej, Holocaustu i komparatystyką literacką. Nauczycielka historii i wiedzy o społeczeństwie.

e-mail: [emilia.rydel@gmail.com](mailto:emilia.rydel@gmail.com)

Emilia Rydel

## Perspektywa postkolonialna w badaniach nad diasporą żydowską. Żyd-Chińczyk we wspomnieniach Anki Votickiej

**N**iniejszy artykuł podejmuje próbę przybliżenia skomplikowanej transnarodowej historii Holocaustu, która nie mieści się w kanonicznych i popularnych narracjach o czasach Zagłady, zwłaszcza w tekstach pisanych na kontynencie europejskim<sup>1</sup>. Nie jest to historia o czasach wojny, kolejny opis tragicznych wspomnień, lecz próba zastosowania perspektywy postkolonialnej do badań nad diasporą żydowską w specyficznym miejscu i czasie, jakim były lata 1939–1945 w Chinach i Japonii. Bazując na wspomnieniach czeskiej Żydówki, która czas II wojny światowej spędziła w Szanghaju jako uchodźczyni, staram się wyłonić podwójną Inność, dwóch obcych, żyjących obok siebie. Interesuje mnie los Żydów i Chińczyków, ich relacje, a zwłaszcza marginesy tych kontaktów. Szanghajski port dla bezpieczeństwa, który w historii znany jest jako Hongkew, skrywa wiele historii, które odczytuję ze wspomnień Anki Votickiej. Głównym źródłem są dla mnie jej wspomnienia napisane po angielsku i czesku. Anka, urodzona w zasymilowanej żydowskiej rodzinie, Czeszka i Żydówka zarazem, przybyła do Szanghaju w 1940 roku, a po wojnie zamieszkała

<sup>1</sup> Mam na myśli pozycje szeroko komentowane, dyskutowane, poddawane krytycznej analizie. Na istnienie kanonu Holocaustu w literaturze zwracała uwagę m.in. Aleksandra Ubertowska (2009, s. 220), wskazując na takie nazwiska jak Tadeusz Borowski, Primo Levi czy Adam Czerniakow. Z kolei numer pierwszy czasopisma „Narracja o Zagładzie” zatytułowany „Kanon Zagłady” również nie wychodzi poza ramy geograficzne Europy, choć opiera się na zasadzie eklektyzmu. Uważam, że migracje żydowskich uchodźców do Azji, uciekających przed czekającą ich śmiercią, a przynajmniej rasową dyskryminacją, powinny być włączone do tego kanonu.

The study was conducted at author's own expense.

No competing interests have been declared.

Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences &amp; The Slavic Foundation.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License ([creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/)), which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. © The Author(s) 2018.

w Kanadzie. Jej wspomnienia, choć bardzo enigmatyczne, zawierają wiele otwartych miejsc do interpretacji. Za niezwykle ważne, uważam odsłonięcie losów trzech figur, zniewolonych *amah*, kulisa i riksiarza. Te trzy postacie posłużą mi do ukazania łączności studiów postkolonialnych i Holokaustu.

## Zarys historyczny

Historia obecności diasporę żydowskiej w Szanghaju rozpoczęła się najpełniej pod koniec XVIII wieku. Miasto w tym okresie przekształciło się z prowincjonalnego w azjatycką metropolię, prowadzącą wymianę handlową z Koreą, Japonią i wyspą Riukiu (Goldstein, 2013, s. 216). Z tego okresu pochodzą zapisy o pierwszych rodzinach żydowskich migrujących do tej części Azji. Ważną historyczną datą sankcjonującą wpływ Europejczyków na szanghajski port są porozumienia międzynarodowe, zwane „nierównoprawnymi traktami” z lat 1842–1844, wprowadzone po przegranej przez Chińczyków wojnie opiumowej. Zachodni rezydenci utworzyli w eksterytorialnym Szanghaju trzy części: brytyjsko-amerykański International Settlement, Koncesję Francuską oraz tzw. Chinese-city z przeważającą częścią autochtonicznej ludności. Traktat z Nanjing z 1842 roku umożliwił kupcom i przedsiębiorcom brytyjskim otwieranie placówek handlowych w pięciu wyznaczonych lokalizacjach w Chinach. Otwarcie się lokalnych portów na Europę było konsekwencją wygranej przez Wielką Brytanię pierwszej wojny opiumowej.

Żydowscy przedsiębiorcy przybyli na teren Chin w związku z nasilającymi się prześladowaniami. Pojawiły się wówczas w Azji ważne rody żydowskie, które wymienia Ernest Heppner: rody Kadoor, Hardoon, Hayim i Abraham (Heppner, 1995, s. 38). Kolejny napływ ludności żydowskiej związany był z wojną japońsko-rosyjską. Do Szanghaju przybyli rosyjscy starozakonni pochodzący z terenów Mandżurii. W tym czasie utworzono JCAS – Organizację Żydowską w Szanghaju, która skupiała wszystkich wyznawców judaizmu. Do Szanghaju europejscy Żydzi docierali najczęściej drogą morską z Genewy, Triestu, Wenecji lub Marsylii. Stowarzyszenia i organizacje pomocy dla uchodźców wspierały finansowo nowo przybyłych, organizowali życie kulturalne, lecz środki jakimi dysponowano pozwalały pomóc tylko części emigrantów. W 1933 roku w odpowiedzi na wzrost siły Hitlera w Europie, rosyjscy Żydzi utworzyli osobną żydowską kompanię, tymczasową jednostkę militarną zwaną the Shanghai Volunteer Corps (SVC), która miała w planach dołączenie do brytyjskiej jednostki wojskowej walczącej przeciwko nazistom (Kranzler, 1988, s. 379).

Ostatni okres wiąże się z migracją Żydów z okupowanej przez Hitlera Europy. Największą grupę migrantów stanowili Żydzi niemieccy i austriaccy. W czasie II wojny światowej w Szanghaju przebywało ok. 20 tysięcy uchodźców żydowskiego pochodzenia, co stanowiło mniej niż 1% wszystkich mieszkańców metropolii. Żydzi najczęściej osiedlali się w dzielnicy Hongkew, najtańszej w Szanghaju i zamieszkiwanej przez Japończyków. W wyniku wojny japońsko-chińskiej dystrykt ten znalazł się pod japońską okupacją. W 1939 roku wprowadzono ograniczenia kwaterunkowe dla Żydów, umożliwiając im osiedlenie jedynie na wybranych ulicach miasta. Na potrzeby emigrantów budynki użyteczności publicznej przekształcono w obiekty mieszkalne, oddano też znaczną część budownictwa szeregowego, tak aby w jednym miejscu można było umieścić kilka żydowskich rodzin. To zagęszczenie stało się podstawą gettoizacji uchodźców, choć należy zaznaczyć, że nie żyli oni w izolacji. Setki tysięcy cywilów poszukiwało tam schronienia. Co istotne, Japonia, która była sojusznikiem Niemiec i Włoch w trakcie II wojny światowej, pomimo nacisków ze strony Hitlera, nie podjęła się wprowadzenia polityki eksterminacji Żydów. Niemniej w lutym 1942 roku pojawiły się pogłoski o pobycie w Szanghaju Josefa Meisingera (Voticky, 2010, s. 58), szefa warszawskiego Gestapo. Według informacji Anki Voticky, szef SD miał zasugerować, aby całą ludność żydowską załadować na cienkie pontony bez silników i sterów, zaholować na morze i pozostawić do zgładzenia. 18 lutego 1943 roku oficjalnie proklamowano getto w dzielnicy Hongkew, która w latach 1932–1937 była kolonią amerykańską, bardzo prestiżową, ale zdewastowaną w wyniku wojny japońsko-chińskiej. Było to miejsce izolacji i biedy, zwłaszcza dotykającej ludność chińską.

## Zarys biograficzny

Anka Voticky spisała swoje wspomnienia dopiero na początku XXI wieku. Powstawały trzy wersje jej świadectwa. Pierwszą z nich jest rękopis „Clinging to Life” spisany przez Teresę Ho i Camerona Mosera, słuchaczy jej montrealskich wykładów w tamtejszym centrum Holokautu. Voticky własnym sumptem postarała się o przekład tych wspomnień na język czeski. Niektóre fragmenty zostały z tej wersji językowej usunięte, a dotyczyły one bardzo osobistych przeżyć autorki. Najbardziej znanym i rozpowszechnionym świadectwem jest pozycja pt. „Knocking on Every Door” z 2010 roku wydana w kanadyjskiej serii wspomnieniowej „The Azrieli Foundation” w formie książkowej i elektronicznej. W obu przypadkach mamy do czynienia z narracją pierwszoosobową, w której, mimo że narrator wypowiada się w pierwszej

osobie liczby pojedynczej, w rzeczywistości oddaje głos swojej rodzinie i czeskim przyjaciołom. Nie poznajemy uczuć ani emocji towarzyszących narratorowi. To przede wszystkim historia małej społeczności, swoista żydowska księga pamięci (*izkor buch, sefer ha-zikaron*) upamiętniająca czeskich Żydów w Szanghaju, ale także ich losy przed- i powojenne. Voticky marginalizuje swoją żydowską tożsamość. W czeskim przekładzie pojawia się imię hebrajskiej proweniencji, czyli Anna i nazwisko z charakterystyczną czeską końcówką: Votická. Z kolei w wersji angielskiej mamy bardziej neutralną odmianę, tj. Anka Voticky, formę zunifikowaną, zapewne określającą jej asymilację do języka angielskiego. To rodzaj tożsamości, którą można uznać za zawieszoną lub liminalną, funkcjonującą pomiędzy kulturami, które Robert Young nazywa *cultural inbetweeness* (Young, 2001, s. 42). Jej językowo wyrażona tożsamość świadczy o poczuciu przynależności do dwóch kultur i jest rodzajem kulturowej hybrydyzacji (Braidotti, 2009, s. 19), która dotyczy migrantów w zglobalizowanym świecie. Paradoksem jest to, że Votická przybierając transnarodową strategię pisania-przekładania w efekcie opisała żydowską, a zarazem czeską społeczność i ich utraconą narodową świadomość, budując przy tym rodzaj mitu o utraconej ojczyźnie.

Autorka wspomnień urodziła się w 1913 roku jako Anna Maria Kanturková w czeskiej miejscowości Brandýs nad Łabą, będącej wówczas częścią Imperium Habsburskiego. Jej rodzina należała do tzw. klasy średniej, a jej ojciec, podobnie jak rodzic Franza Kafki, był właścicielem sklepu z galanterią. Stosunkowo szybko jej rodzina przeniosła się do Pragi. Rodzice Kanturkowej byli czeskimi patriotami, przywiązani do postaci Masaryka, ale i Franciszka Józefa. Pierwszy raz o opuszczeniu Czechosłowacji rodzina Votickich pomyślała w 1936 roku. Początkowo zależało im, aby wyemigrować całą rodziną do Stanów Zjednoczonych, gdzie mieli krewnych. Jednak próby wyjazdu do Ameryki zakończyły się fiaskiem. Niepowodzeniem zakończyła się także próba wyjazdu do Jugosławii. Rodzina Anki, aby wydostać się z kraju, zrzekła się judaizmu. Możliwość wyjazdu do Chin pojawiła się zaraz po przystąpieniu Anglii do wojny, która ostatecznie zamknęła sprawę ich wyjazdu na kontynent amerykański. W końcu po wielu staraniach Anka otrzymała wize tranzytowe dla całej rodziny w konsulacie szwajcarskim w Trieście. Do Szanghaju dostali się drogą morską na statku „SS Conte Rosso”. Rodzina wynajęła dom w Dzielnicy Międzynarodowej, a ściślej w Koncesji Francuskiej, która należała do jednej z najbogatszych w Szanghaju. Jej mąż wraz z bratem otworzyli firmę zajmującą się wytwarzaniem biżuterii na zamówienie, dzięki czemu mogli pozwolić sobie na względnie komfortowe życie w przestrzennej willi z pięcioma chińskimi służącymi. W 1943 roku rodzina musiała się przenieść do getta Hongkew, gdzie panowały

epidemie wynikające z przeludnienia. O tym, co wydarzyło się w Europie, Voticy dowiedzieli się w Szanghaju zaraz po zakończeniu wojny. 65 najbliższych krewnych Anki zostało zgładzonych w obozach koncentracyjnych w Treblince i Auschwitz. Voticy opuścili Szanghaj w 1946 roku i wyemigrowali do Kanady, w międzyczasie próbując ponownie zaadaptować się w Pradze, lecz ze względu na nasilony antysemityzm postanowili na zawsze opuścić Europę.

## Perspektywa postkolonialna a badania nad Holocaustem

Rozważając zastosowanie perspektywy postkolonialnej do badań Zagłady, szczególnie ważne wydają się prace badaczy-autorów, których losy wiążą się z pojęciami diaspory, migracji, wygnania. W badaniach nad dziedzictwem kolonializmu prym wiodą akademicy migranci, badacze wielojęzyczni, pochodzący ze środowisk wielokulturowych i wieloetnicznych. Studia postkolonialne zdominowane są przez badaczy, nie reprezentujących „Zachód”, choć piszących na Zachodzie. Mają oni często „kolonialnych” przodków, są mieszkańcami byłych kolonii lub diaspor, głównie ze świata arabskiego lub południowej Azji; odpowiednio: Edward Said, Leila Abu-Lughod, Talal Asad oraz Arjun Appadurai, Homi Bhabha, Partha Chatterjee, Gayatri Chakravorty Spivak (por. Kalmar & Penslar, 2005, s. xvii).

Jedną z możliwych strategii opisu lub analizy podmiotów postkolonialnych może być przyjęcie idei strategicznego esencjalizmu Gayatri Chakravorty Spivak, która, co warto pamiętać, sama wycofała się z tej pozycji w 1993 roku (Bill, 2014, s. 112). Jej podejrzliwość wobec strategii tożsamościowych, doszukiwanie się momentu wydzielenia się jednostki jako formy tekstowej, odczytanie człowieka jako znaku („antrophos”) niezależnego wobec historii, jest jednak osadzone w tradycji pozytywistycznej, niekoniecznie przystającej do badań Holocaustu. Omawiając przypadek wspomnień czeskiej Żydówki, Anki Votickiej, „strategiczny esencjalizm” można wykorzystać przy próbie opisu mitu „jidische-mame”, zwłaszcza że sama Spivak korzysta z teorii feministycznej, a mit „jidische mame” wpisuje się w struktury opresyjnego patriarchatu.

Za punkt wyjścia dla rozważań wpisujących diasporę żydowską w ramy postkolonialne można przyjąć pogłębioną lekturę *Korzeni totalitaryzmu* Hannah Arendt, w której pada teza ujmująca nazizm jako formę rasowego imperializmu. Wspólnota losów Votickiej i Arendt może być, jak sądzę, jednym z kluczy interpretacyjnych dla zgłębienia problematyki tożsamościowej. Prekursorską rolę żydowskiej filozofki dla studiów postkolonialnych podkreślał już Edward Said (Said, 1980), a Paul Gilroy dodatkowo akcentował znaczenie pozycji *Korzeni*

*totalitaryzmu* nie tylko w badaniach nad historią europejskich Żydów i innych mniejszości, ale w szczególności jej niezwykłą wartość dla integrowania badań nad rasizmem, faszyzmem i kolonializmem jako całości (Gilroy, 2000, s. 77). Trzeba jednak zwrócić uwagę na pewne ograniczenia koncepcji Arendt. Kluczowe pojęcie postkolonialistów, tj. diasporę (żydowską) Arendt uniwersalizuje, a zatem zaprzecza unikatowości specyficznych historii, rozproszonych po świecie wspólnot żydowskich, do jakich niewątpliwie należała diaspora żydowska w Szanghaju. Implikuje to także obawy przed nadmiernym synkretyzmem kulturowym przy tak małej diasporze, jaką stanowili Żydzi Czescy. Wśród głosów krytycznych wobec koncepcji Arendt pojawił się także zarzut mało przekonującego wyjaśnienia zależności i podobieństw między antysemityzmem a imperializmem, w odróżnieniu od doskonale wyartykułowanych współzależności antysemityzmu i imperializmu w stosunku do totalitaryzmu.

Bryan Cheyette zauważa, że w ostatnich latach pojawiło coraz więcej prac naukowych poświęconych „związkom pomiędzy żydowską, kolonialną i postkolonialną historią”, które jednak mają „tendencję do podkreślania raczej specyficznych historii bycia ofiarą i doświadczenia wygnania niż «ogólnej niewoli» europejskich mniejszości i kolonii” (Cheyette, 2013, s. 19)<sup>2</sup>. Ikoniczną zależność pomiędzy filozofią a kolonializmem przedstawił Michael Rothberg przy pomocy dzieła Borisa Taslitzky’ego pod tytułem *Riposte* (Rothberg, 2009, s. 69). Wyobrażenie malarza, nie bez przyczyny odnoszące się do „Tratwy meduzy” Theodora Gericaulta, a także do bieżących problemów Francji w Indochinach, transponuje figurę Hitlera „która powraca do walki z kolonializmem i dekolonizacją” (Rothberg, 2009, s. 69). Analogicznie do tekstów Arendt, gdzie podnoszone są kwestie rasowych hierarchii w koloniach, zakładające, że powróciły one do Europy w postaci antysemityzmu. Obraz Taslitzky’ego powstał zaledwie rok po ukazaniu się *Korzeni totalitaryzmu*, czyli w 1951 roku. Rothberg podkreśla także, że jednym z pionierów widzących związki między nazizmem a dekolonizacją był Aimé Césaire, autor *Discourse on Colonialism* z 1950 roku, a także nauczyciel Frantza Fanona. Co warto podkreślić, Césaire jest autorem pojęcia *choc en tour*, co oznacza obicie, odrzut (ang. *reverse shock, backlash* lub Arendtowskie *boomerang effect*) i które przyczyniło się do powstania „ważnej tradycji «prowincjonalizacji» europejskiej traumy i w efekcie zainspirowało badaczy postkolonialnych” (Rothberg, 2009, s. 70). Idea prowincjonalizacji znacznie wyprzedziła znaną pozycję Dipesha Chakrabarty’ego, a także studia nad traumą. Echo myśli Césaire’a przyczyniło się do powstania tzw. zwrotu kolonialnego w studiach nad Holocaustem (Rothberg, 2009).

<sup>2</sup> Wszystkie tłumaczenia tekstów anglo- i niemieckojęzycznych pochodzą od autorki artykułu.

To właśnie jego myśl stała się głównym katalizatorem wypierającym przemoc kolonialną przydając teorii postkolonialnej sprawczego wymiaru. Jak twierdzi Rothberg:

Wielokierunkowy dyskurs Césaire'a o kolonializmie sugeruje, że etiologia wewnątrz-europejskiej traumy nazizmu tkwi nie tylko w empirycznym, kolonialnym zetknięciu śledzonym przez Arendt, ale także, co najważniejsze w europejskich fantazjach o ludach kolonialnych (Rothberg, 2009, s. 77).

Owe fantazje są najczęściej wytworem narracyjnym, uwidaczniającym się w języku, w słowie, które może być przekąźnikiem przemocy lub służyć jej ukryciu. To właśnie na fundamencie słowa konstruuje się tożsamość, dlatego za zasadne wydaje się pogłębione spojrzenie na kwestie językowe w kontekście imperializmu. Warto podkreślić, że we współczesnych studiach nad traumą można znaleźć próby wpisania doświadczenia Holokaustu w postkolonialne ramy (por. Kołodziejczyk, 2013, ss. 500–505). Nierzadko doświadczenie kolonializmu przyrównywane jest właśnie do kategorii zbiorowej traumy.

Martin Broszat wskazuje na istnienie niemieckiej „wyspy”, która jest barierą dla wpisywania ery nazistowskiej w globalną trajektorię historii. „Wyspa” izolująca niemiecką historiografię nazywa się Auschwitz (Broszat, 1986). Ta enklawa<sup>3</sup> separowała przez wiele lat europejskich badaczy od historii (żydowskich) znajdujących się poza jej granicami. Nie bez przyczyny losy żydowskiej diaspory w Szanghaju zostały przebadane głównie przez naukowców z krajów Ameryki Północnej, a Europa zainteresowała się tą tematyką dopiero w latach dziewięćdziesiątych. Ma to oczywisty związek z istnieniem w Europie żelaznej kurtyny, która miała wpływ na formowanie się wspólnotowych ram pamięci o Holokauście. Generalizując, można uznać okres powojenny za czas instrumentalizacji Zagłady, który trwał do późnych lat osiemdziesiątych. Holokaust był wykorzystywany przez władze komunistyczne często w celach propagandowych. W Polsce dopiero esej Jana Błońskiego pt. „Biedny Polacy patrzą na getto”, a później książka Jana Tomasa Grossa, zainicjowały poważną ogólnopolską debatę o trudnej przeszłości, ofiarach i sprawcach Zagłady.

Współcześnie historia transnarodowa uznawana jest za jedną z „najbardziej dynamicznie rozwijających się subdyscyplin badań historycznych” (Domańska, 2013, s. 223), ale jednocześnie rzadko korzysta się z tej perspektywy w badaniach nad Holokaustem. Transnarodowa historiografia opiera się na krytyce historiografii europejskiej i narodowej (por. Müller, 2013, s. 17), a narracja o Zagładzie to głównie optyka europejska. Dlatego za zasadne wydaje się

<sup>3</sup> Za inną enklawę możemy uznać „wyspę komunizmu”.

dopominanie się o historię żydowskiej diaspory w Szanghaju. Temat ten wykracza poza europejskie ramy pamięci, a dotyczy społeczności pochodzącej z Centralnej Europy. Ten fenomen pozwala na badanie wzajemnych oddziaływań kulturowych, procesów komunikacji i interakcji hybrydycznych kultur. Szanghaj to także przykład przestrzeni, w której na skutek migracji powstały nowe transnarodowe miejsca pamięci. Uprawianie takiej komparatystyki historycznej koncentruje się na interakcjach pomiędzy grupami, wychodzi poza sztuczny obraz narodów jako zbiorowych podmiotów.

## Diaspora żydowska a perspektywa postkolonialna

„No partition or else predition! Muslims are the Jews of Asia”  
(Rushdie, 1981, s. 72)

Teoria postkolonialna i jej zbieżność z problematyką diaspory żydowskiej styka się z terminem „orientalizm”, sztandarowym hasłem studiów postkolonialnych spod znaku Edwarda Saïda. Orientalizm odnosi się do obrazów Orientu wytwarzanych przez Zachód, a zatem tworzonych przez Europejczyków wyobrażeń na temat kultur bliskowschodnich czy azjatyckich. Większą popularnością wśród badaczy postkolonialnych cieszy się jednak świat islamu. Judaizm zazwyczaj jest usytuowany na pograniczu, jest więc marginalizowany, choć nie ulega wątpliwości, że zachodnia percepcja muzułmanów jest nierozłącznie związana z postacią Żydów. Najlepszym tego przykładem jest obraz Théodore’a Géricault pt. „Kobiety algierskie”. Malarz chciał przełożyć orientalistyczny idiom, tj. figurę Araba, a ściślej Arabki, kobiety z Algieru, czyli północnej Afryki, przedstawiając na obrazie kobiecy harem przy fajce wodnej<sup>4</sup>. Pozujące modelki były jednak przekonane, iż ich zadaniem jest wcielanie się w postaci żydowskich Algierek (Kalmar & Penslar, 2005, s. xxx). Zatem stereotypowe uosobienie afrykańskich kobiet stało się odbiciem wyobrażeń o Bliskim Wschodzie, które jest geograficznie i kulturowo odległe.

Ciekawe spostrzeżenia na temat orientalizmu i Żydów przedstawili badacze Uniwersytetu w Toronto – Ivan Davidson Kalmar oraz Derek J. Penslar w tomie *Orientalism and the Jews*. Ich zdaniem w świecie zachodnim Żydzi reprezentują okcydentalizm i orientalizm równocześnie. Postrzega się ich jako obywateli świata zachodniego, choć perspektywa ta jest niuansowana przez geograficzne umiejscowienie Izraela na Wschodzie. Warto zaznaczyć, że Izrael jest

<sup>4</sup> Warto podkreślić pewną analogię z wyobrażeniem Chińczyka z fajką opiumową, które jest stereotypowym ujęciem seksualnej rozwiązłości. Por. Maxwell, 1999, s. 64.



państwem nie tylko europejskich Żydów, ale i „orientalnych” Żydów i Arabów. Bardzo często Żydzi samoidentyfikują się z Zachodem, jednocześnie wskazując na antyczne korzenie religii monoteistycznej w „orientalnej” lokalizacji. Nie bez powodu Johann Gottfried von Herder nazwał Żydów „Azjatami Europy” (Herder, 1967 (wg bibliografii)), wyrażając tym samym zachodnie, europejskie standardy koncepcji i figury Żyda. Istotne jest też wskazanie historycznego zejścia nowoczesnych wersji antysemityzmu i imperializmu w pierwszej połowie XIX wieku, choć już wcześniej pojawiały się w historii przypadki ekspedycji prowadzonych przez Europejczyków, chcących odkryć Zaginione Plemiona Izraela (Parfitt, 2005, ss. 80–93). Jedną z mniej znanych teorii rasistowskich, łączących Chińczyków i Japończyków z ludami semickimi, przedstawił słynny socjolog Gustaw Le Bon, autor *Psychologii tłumu*, który w 1902 przedstawił swoją koncepcję ras w książce *Psychologia rozwoju narodów*<sup>5</sup>. Jego zdaniem na świecie można wyróżnić cztery grupy ras: pierwotne, niższe, średnie oraz wyższe. Do kategorii średniej Le Bon zaliczył, co symptomatyczne, wspomniane wyżej ludy semickie, Chiny i Japonię. Klasę wyższą stanowili jego zdaniem jedynie Indoeuropejczycy (por. Gawrycki & Szeptycki, 2011, s. 29).

Kalmar i Penslar zaproponowali trzy modele żydowskiego orientalizmu, a raczej sposoby na jego odczytywanie. Pierwszym z nich jest model całkowitego odrzucenia orientalizmu, uznania figury Żyda za „orientalnego”. Drugim jest idealizacja i romantyzacja Orientu, a co za tym idzie, przedstawienie samych siebie (Żydów) za ich przedstawicieli. Trzeci sposób rozumienia to uznanie tradycyjnych, czyli ortodoksyjnych Żydów za orientalnych w kontraście do nowoczesnego żydostwa, określanego jako „zachodniego”. Jest to wyraźne wskazanie na Żydów uczestniczących w procesie żydowskiego oświecenia (wpływ *Wissenschaft des Judentums*), które najczęściej odnosi się do Żydów niemieckojęzycznych w kontraście do Żydów wschodnioeuropejskich, jak i do *Ostjuden* (Volkov, 1985). Ten trzeci model skutecznie wprowadza do użycia Hannah Arendt. Żydzi z monarchii habsburskiej, a także sama Voticky, należą do grupy „zachodnich” Żydów. Trzeba jednak mieć na uwadze, że granice pomiędzy poszczególnymi grupami są przepuszczalne. Nie każdy wschodnioeuropejski Żyd jest zaliczany do tzw. *Ostjuden*.

Wspomniani badacze dokonali także periodyzacji orientalizmu w odniesieniu do historii ludu żydowskiego. Wyodrębnili oni cztery okresy (Kalmar & Penslar, 2005, ss. xxiii–xl):

<sup>5</sup> Chciałabym podziękować recenzentowi za nakierowanie mnie na związki antysemityzmu z tzw. „żółtym niebezpieczeństwem”. Oznacza ono rasistowskie i ksenofobiczne podejście Zachodu, zwłaszcza Stanów Zjednoczonych do azjatyckich migrantów. Objętość tekstu nie pozwala mi na rozszerzenie tego wątku. Związki te głębiej rozpoznałam w pracy magisterskiej zatytułowanej „Diaspora żydowska w Szanghaju z perspektywy postkolonialnej. Przypadek Anki Votickiej” [praca magisterska obroniona 11.07.2016 na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu].

1. Okres saraceński – od początku istnienia islamu aż po wiek XIV, kiedy wszelkie porównania były tworzone na fundamencie religijnym bez konieczności korelacji geograficznych; wspólnym wrogiem był wtedy Saracen;
2. Okres turecki – od końca XIV wieku do końca XVIII wieku, kiedy wzorem muzułmanina stał się dla Zachodu Turek;
3. Okres arabski – od końca XVIII wieku do lat 60. XX wieku, kiedy Turek jako orientalny stereotyp został zastąpiony figurą Araba (Beduina<sup>6</sup>);
4. Okres postkolonialny – kiedy dyskurs o muzułmanach stał się sprawą polityczną, a mianem „orientalnych” zaczęto nazywać Żydów z korzeniami w świecie arabskim (Mizrahi).

Powyższa chronologia pokazuje, że czasy Holokaustu były jeszcze epoką oparcia stereotypu na temat Żydów o wzorzec nie tylko kulturowy, ale i rasistowski, gdyż byli oceniani poprzez wygląd. Z drugiej strony międzywojenne projekty syjonistyczne można z pewnością wpisać w epokę postkolonialną, gdyż projekt państwa Izrael był żydowską odpowiedzią na antyżydowski orientalizm i był równocześnie projektem politycznym (Kaplan, 2005, ss. 125–141). Okres arabski to czas pojawienia się idei semickiego Orientu wraz z zanikiem wpływów ottomańskich w świecie arabskim. Kluczowym kryterium różnicowania był język. Nie należący do grupy semickiej język turecki stał się przedmiotem przemocy, którą można określić mianem rasistowsko-lingwistycznej. Ciekawym przykładem kolonialnych wpływów tej mniejszości w tzw. epoce arabskiej była krótkotrwała dominacja litewskich Żydów w przemyśle kryształowym w Południowej Afryce.

Termin diaspora, intencjonalnie związany z ludnością żydowską, oddaje stan hybrydyczności, „kulturowego bycia pomiędzy” (*cultural inbetweeness*). Niektórzy badacze twierdzą, że żydowska diaspora zakończyła się wraz z europejskim Holokaustem (Cheyette, 2013, s. 30), a wszelkie późniejsze formy są odmianami żydowskości (Jewishness), co także oddaje esej Edwarda Saida zatytułowany *The Last Jew*. Paradygmatyczne dla diaspory żydowskiej, ale także dla kondycji kolonialnej jest wygnanie oraz bezdomność, choć ta druga kategoria jest często rozumiana dosłownie. W moim przekonaniu ludność żydowska znajduje się w sytuacji

<sup>6</sup> Jednym z ciekawych przykładów Beduina-Żyda była postać Raschida Beya, Żyda z urodzenia, ale po konwersji na islam w 1886 roku, który w środowisku monachijskiej bohemy demonstrował swój orientalizm za pomocą przebrania, tj. żółto-zielonego cummerbundu, czerwonego fezu na głowie, wysokich skórzanych butów i siwej brody. Zob. Mendes-Flohr, 1991, s. 77.

niedomowości, a nie bezdomności. Homi Bhabha twierdzi, że „chwila niedomowości łączy traumatyczne dwuznaczności osobistej historii psychicznej z mającą szerszy zakres rozłącznością istnienia w sferze politycznej” (Bhabha, 2010, s. XLVI). Oddaje to doskonale żydowską tożsamość, połączoną traumą Holokaustu, zarówno zbiorową, jak i indywidualną, nierozłącznie związaną z późniejszymi wyborami migracyjnymi, których ostatecznym celem nie zawsze stawała się Ziemia Obiecana, także ze względów politycznych. Poczucie niedomowości dotyczyło również sytuacji bycia uchodźcą w Szanghaju, mieście eksterytorialnym i wielokulturowym.

Obraz „chińskiego” Żyda odegrał znaczącą rolę w okcydentalnej konstrukcji orientalnego Żyda za sprawą rabiego Menasseha ben Israrel, Sefardyjczyka żyjącego w Amsterdamie (Jeruzalem Północy), jednego z najbardziej znanych rabinów w XVII stuleciu. Wierzył on głęboko, że przyjsie Mesjasza zależy od tego, czy Żydzi zostaną odnalezieni na wszystkich krańcach świata. Stworzył on historię o „Dziesięciu Zaginionych Plemionach Nowego Świata”. Zinterpretował też normandzką nazwę Anglii, tj. ‘Angleterre’ jako biblijnego końca ziemi. Z kolei przepowiednię Izajasza o Krainie Sinim (Sinitów) odnalazł w Chinach. W Europie w tym czasie pojawiła się sensacyjna wiadomość o odnalezieniu społeczności żydowskiej w Kaifengu przez misjonarza Matteo Ricciego<sup>7</sup> (Xun, 2005, s. 68). Jego odkrycie wywołało niemal łańcuchową reakcję środowisk religijnych i wielu teologów, w tym wspomnianego rabina, którzy zaczęli poszukiwać potwierdzeń w Piśmie, odnoszących się do ery mesjańskiej. Zwolennicy teorii rabiego ben Israbela wystąpili nawet o pozwolenie na sprowadzenie Żydów z powrotem do Anglii. Ówczesny rząd na czele z Oliverem Cromwellem wydał zgodę w 1656 roku, choć faktycznie ekspedycja nie doszła do skutku (Xun, 2005, s. 70).

## Żyd-Chińczyk<sup>8</sup>: koegzystencja na marginesie

### *Amah*

Chiny do 1949 roku były „jednym z największych i najbardziej wielokierunkowo działających rynków wymiany ludzi na świecie” (Watson, 1980, s. 223). Żydowski uchodźcy, którzy byli w dobrej sytuacji materialnej, nierzadko zatrudniali pomoce domowe, a status takich pracowników wymaga bliższego przyjrzenia. Arnold Voticky, mąż Anki założył w Szanghaju

<sup>7</sup> W XIX wieku angielski dyplomata, uczonek Londyńskiego Towarzystwa dla Promocji Chrześcijaństwa wśród Żydów, James Finn, odnalazł w British Library książkę o Żydach w Kaifengu napisaną przez jezuitów dwa stulecia wcześniej (w tym pracę Mateo Ricciego). On także po raz kolejny chciał ocalić Żydów z Kaifengu, ale jego chińskim delegatom nie udało się nawet odnaleźć Tory.

<sup>8</sup> Patrząc na tę relację w tandemie Żyd-Chińczyk. Ponieważ obie grupy traktowane są przez Japończyków jako „gorsze”, wpisują się w podobny schemat opresji.

firmę produkującą biżuterię na zamówienie i zatrudniał 25 pracowników, dlatego zakładam, że sytuacja finansowa rodziny Votickich w Szanghaju przedstawiała się dobrze do 1943 roku, czyli do czasu utworzenia getta. Świadczy o tym chociażby prywatna edukacja ich dzieci w Chinach. W niniejszym studium przypadku skupię się na opisie chińskich służących z którymi bezpośrednio lub pośrednio zetknęła się Anka. Rozpocznę od obszernego passusu z jej wspomnień:

Szybko nauczyłam się, że obcokrajowcy nie traktują Chińczyków zbyt miło w ich własnym kraju. Chińscy służący, którzy dla nas pracowali, nigdy na mnie nie spojrzeli, nawet jeśli do nich mówiłam. Na początku myślałam, że to dlatego, że są nieśmiali, ale później odkryłam, że chińskim mężczyznom nie wolno było patrzeć w oczy białej kobiecie. Były też inne restrykcje, w parkach były ograniczenia dla chińskich mężczyzn, jeśli tam nie pracowali, podobnie jak chińskie *amah* – czyli kobieca służba – mogły wejść do parku tylko jeśli (chińska) kobieta była z białym dzieckiem. Zagraniczni rezydenci w Szanghaju mieli wiele możliwości, aby pokazać Chińczykom, kto jest panującym. Nie polubili niedawno przybyłych uchodźców z Europy, ponieważ my, z zasady, traktowaliśmy Chińczyków z większym szacunkiem (Voticky, 2010, s. 46).

Poniższy cytat dekonstruuje stereotyp chińskiego służącego, a zwłaszcza jego binarne rozpoznanie – podział na mężczyzn i kobiety, oraz wolnych bądź niewolnych, a także przedstawia, w jaki sposób zagraniczni rezydenci Szanghaju dyskryminowali Chińczyków. Warto podkreślić, że dopiero na początku lat 20. XX wieku można mówić o sfeminizowaniu sfery (pracy) domowej przez kobiety w Chinach (Constable, 2007, s. 47). W tym czasie pojawiły się nowe możliwości zdobycia pracy przez mężczyzn, np. w budownictwie bądź sektorach pracy fizycznej, choć nadal byli oni obecni w prywatnych domach, jako szoferzy czy ogrodnicy (Cheng, 1976, s. 47). Służba domowa to w Chinach wyjątkowo heterogeniczna grupa, z której można wyodrębnić typy, a także różnorodne rodzaje relacji pracodawca – pracownik. Przedstawię w tym miejscu trzy stosunkowo często pojawiające się terminy. Obok *amah*, której bliżej przyjrę się później, występuje *muijai*, czyli służąca, stanowiąca zazwyczaj własność gospodarza domu. *Mujai* (Constable, 2007, s. 49) to młode dziewczęta w wieku od 8 do 10 lat (choć nie była to zawsze przestrzegana reguła), które odseparowywano od rodziny, najczęściej porywając je lub „ratując” w czasie działań wojennych. Następnie dziewczynki kierowano do nowych rodzin, aby tam bez wynagrodzenia uczyły się służyć.

Jedyną szansą na uwolnienie było wyjście za mąż. Zazwyczaj związki takie były aranżowane przez „przybrane” rodziny, które dodatkowo mogły zarobić na *muijai*, najczęściej

skazując je na małżeństwo z dużo starszymi od nich mężczyznami (Jaschok, 1988, ss. 102–103). Oprócz nich były także tak zwane *sohei*. Termin ten jest wymiennie stosowany z *mahjeh*. Były to niezamężne kobiety, stare panny, które pozostawały bardziej niezależne w porównaniu z *mujai*. Po 1945 roku pojawiła się też fala „post-uchodźczyń”, które imigrowały zazwyczaj na wieś w poszukiwaniu pracy. Taki los spotkał *amah* Votickiej.

Niewolnictwo w Chinach było formalnie zabronione od czasów dynastii mandzurskiej (1644–1911). Jednak jak większość reform pochodzących z Pekinu, nie były one respektowane przez mieszkańców wsi. Unikatową cechą handlu ludźmi w Chinach było koncentrowanie się na sprzedaży dzieci, szczególnie w wieku poniżej 10 lat (Watson, 1980, s. 223).

Anka użyła specyficznego określenia *amah*, które nie ma swojego odpowiednika w języku polskim. Pochodzenie tej nazwy wywodzi się od portugalskiego derywatu słowa ‘ama’, co oznacza pielęgniarkę (Constable, 2007, s. 52). Może być to także zanglicyzowana forma chińskiego ‘ah-mah’. Częstka ‘ah’ to popularny przedrostek imion chińskich, natomiast ‘mah’ jest spieszczeniem oznaczającym dosłownie „małą mamę”. Istnieje także słowo ‘nai mah’ (Chan & Kwok, 1990, s. 205), które oznacza mamkę (*milk mother*). Anka tylko raz wypowiada się o swojej *amah* i jest to ważny ślad pozostałości kolonialnej, a przede wszystkim dziedzictwa opresywnych praktyk w Szanghaju. Wcześniej Voticky mieszkali we francuskiej koncesji, gdzie wynajmowali komfortową willę i zatrudniali pięciu chińskich służących, choć, jak pisze, „w domu tego rozmiaru powinno być ich przynajmniej dziesięciu” (Voticky, 2010, s. 78). Anka dodaje także, że służący jedli w osobnym pomieszczeniu. Poniższy fragment, odsyłający do postaci *amah*, pisany jest z perspektywy sytuacji w getcie, kiedy warunki mieszkaniowe rodziny uległy znacznemu pogorszeniu:

Zdecydowanie byliśmy pozbawieni luksusów, ale miałam służącą *amah*, odkąd pojawiliśmy się w Szanghaju. Kiedy Amerykanie zaczęli bombardować Szanghaj w lipcu 1945, wielu Chińczyków, w jakkolwiek sposób usiłowało uciec na wieś. Moja *amah* była jedną z nich, więc po jej odejściu musiałam sama zadbać o wszystkie domowe sprawy (Voticky, 2010, s. 78).

W tym miejscu można doszukać się pewnej strategii przywłaszczenia za pomocą określenia „moja [służąca]”, oznaczającego rodzaj osobistej przynależności, choć odpowiedniejsze byłoby zinterpretowanie tej relacji jako familiarnego przywiązania. Co jednak zaskakujące, dokładnie cały powyższy fragment został pominięty w czeskim przekładzie. Traktowanie służących jako członków rodziny było typowe w ówczesnych czasach. Swoją

nianię, jeszcze w przedwojennej Pradze, Anka nazywała drugą mamą. W Chinach klasa średnia także zatrudniała służbę domową, niektórzy wynajmowali nawet kamerdynerów posługujących się językiem angielskim, czy lokajów, choć bardziej wymowne są przykłady służby noszącej lektyki dla swoich właścicieli (najczęściej *coolie*) czy ryksiarze.

## Ryksiarz

Na początku XX wieku riksze stały się z jednej strony symbolem zacofania, a z drugiej podkreślały egzotyczny charakter miasta. Termin „riksza” jest derywowaną formą japońskiego słowa „jinrikisha” oznaczającego pojazd poruszany za pomocą siły mężczyzny. Początkowo w Szanghaju używano nazwy „dongyangche”, który w wolnym tłumaczeniu brzmi „wschodnio-zagraniczny pojazd”, w domyśle japońskiego pochodzenia, lecz ta nazwa nie została utrwalona. Co warte odnotowania, od 1913 roku zarządzeniem Shanghai Municipal Council, wszystkie publiczne riksze miały być malowane na żółto, tak aby odróżniały się od prywatnych (Lu, 1999, s. 68). Postać ryksiarza występuje na wielu fotografiach przedstawiających los diasporę żydowskiej w Szanghaju. Mąż Anki, Arnold, wykonał zdjęcie portretujące ryksiarza przewożącego Verę, córkę Anki, oraz jej siostrzenicę Evę i syna Milana, które zostało przedrukowane w jej wspomnieniach, będących nieodłączną częścią świadectwa.

Na zdjęciu wykonanym przez męża Votickiej<sup>9</sup>, portretującym rodzinną przejażdżkę rykszą, najprawdopodobniej ujęty jest ryksiarz pracujący w okolicach szanghajskiego Bundu, głównego bulwaru mieszczącego się przy samym porcie. Świadczy o tym jego czapka, a także swobodne spoglądanie w obiektyw aparatu. Jedynie w tej części miasta kierowcy rikszy zakładali kaszkiety lub czapki z daszkiem, a niektórzy nawet uśmiechali się do fotografujących ich dziennikarzy i turystów (Lu, 1999, s. 74). Ta fotografia pokazuje, że nie każdy z wykorzystywanych pracowników był ubogo ubrany i posiadał niezdrowy, wręcz cherlawy wygląd, jak często się opisuje. Rada Miejska Szanghaju wydała dekret mówiący o obowiązku „przyzwoitego wyglądu” prowadzących riksze, a niektóre prywatne firmy wręcz wymagały od swoich pracowników noszenia specjalnych uniformów.

Sytuacja ekonomiczna tych pracowników fizycznych była różnorodna. Niektórzy byli w stanie za jedną pensję wyżywić całą rodzinę. Inni musieli mieć się dodatkowych prac, zazwyczaj w fabrykach lub na polach uprawnych. Dla rodzin z wyższej klasy średniej, prywatny ryksiarz był symbolem luksusu, podobnie jak prywatny szofer samochodu. Mimo wszystko,

<sup>9</sup> Odnoszę się do zdjęcia zawartego we wspomnieniach Anki Votickiej (Voticky, 2010, s. 145).

ryksiarze cieszyli się szacunkiem, ponieważ uznawano ich za tych, którzy „wiedzą, co się dzieje na rynku i znają sytuację” (Lu, 1999, s. 103). Oni także używali pidżynowych fraz, takich jak: „Mai-da-mu” (Madame), „Mai-si-dan” (Master), czy „li-ke-xi” (rickshaw). Właścicielami firm wynajmujących riksze byli przez długi czas obcokrajowcy. Jednak od lat 30. XX wieku, Chińczycy przejęli tę gałąź biznesu niemal w całości (Lu, 1999, s. 72). Anka zetknęła się po raz pierwszy z postacią ryksiarza w trakcie zakupów w części zwanej International Settlement, podczas których zaskoczyła ją powódź. Poniższy fragment można również uznać za przejaw szoku kulturowego:

Nie byliśmy zbyt długo w Szanghaju i nie wiedziałam, że kiedy tutaj pada, to właściwie leje. Inną cechą klimatu było to, że im mocniej padało, tym robiło się coraz goręcej, a maj był w porze deszczowej. Zaniepokojona, pobiegłam z powrotem na górę i zadzwoniłam do jedynej osoby, o której wiedziałam, że ma telefon, do Czeszki o nazwisku Riga, która wyszła za mąż za Niemca. Ona i jej mąż żyli w Szanghaju od wielu lat. Uspokoiła mnie i poradziła, abym zeszła na dół i zawołała riksę. „Mężczyzna przebrnie przez brudną wodę” – wyjaśniła. „Przeniesie Cię do rikszy na swoich plecach i zabierze do domu”. Bycie niesionym przez obcego mężczyznę na plecach nie było akurat przyjemną myślą – prowadzący riksę był cały mokry i spocony przez deszcz i gorąco – ale tak naprawdę nie miałam wyjścia. Stało się dokładnie tak, jak powiedziała pani Riga. Choć wcześniej ustał deszcz, ale zajęło trochę czasu nim woda ustąpiła. To był najgorszy moment, aby użyć tego środka transportu, a było dość daleko z Międzynarodowego Osiedla, części Szanghaju do Francuskiej Koncesji. Nie trzeba dodawać, że to było nowe przeżycie dla nas! Mężczyzna dowiózł nas tam, gdzie był już suchy ląd, skąd mogliśmy pieszo przejść resztę drogi do domu (Voticky, 2010, s. 51).

## Kulis

Osobno należy przyrzeć się postaci kulisa, ang. *coolie*, poddawanego największej dyskryminacji ze wszystkich chińskich profesji i prac niewolniczych. Będzie to kolejna próba odsłonięcia historii opresji i dehumanizacji jednostki w Szanghaju. Ance udało się jedynie zarejestrować fragment zanimalizowanego „śpiewu” kulisa:

Obudziłam się następnego dnia rano słysząc dziwne odgłosy śpiewu... „Hai how...” Kiedy się ubrałam i zeszłam na dół, gotowa stawić czoła nowemu dniu, zapytałam pana Stembera przy śniadaniu o te stale śpiewane dźwięki. Wytłumaczył mi, że ktoś buduje dom w okolicy i chiński *coolie* – słowo używane na określenie niewykwalifikowanego mężczyzny-robotnika w Azji w tym czasie – musi wydawać takie dźwięki

podczas przenoszenia ładunków, tak aby jego przełożony wiedział, gdzie jest; dzięki czemu [kulis] nie mógł ukraść towarów (Voticky, 2010, s. 46).

Użyłam powyżej terminu animalizacja (języka) na określenie nadania zwierzęcych cech człowiekowi. Onomatopeja „hai how” jest bliska dźwiękom wydawanym przez psy. Analogia, a wręcz homonimia między terminem „coolie” a „collie” (jako rasy psa) nie wydaje mi się przypadkowa. Kulis został przywiązany do swojego „pana” za pomocą wydawanych odgłosów, innymi słowy został skuty łańcuchami kolonialnymi. Podobna sytuacja występuje przy analizie języków pidżynowych, których frazy przypominają niejednokrotnie język rozkazów<sup>10</sup>, będący retoryczną petryfikacją praktyk kolonialnych. Jego symboliczne uwiązanie wyraża się w naturze wydawanych przez niego słów-dźwięków. Kulis został pozbawiony, typowo ludzkiej cechy, jaką jest zdolność mówienia, i uwłaczająco wpisany w podludzką, a wręcz nieludzką hierarchię bytów. Proces przekładu różnicy kulturowej jest złożoną formą sygnifikacji, a ściślej jest procesem wyjątkowej, bo dialogicznej artykulacji inności. Opis różnicy występuje w trakcie quasi-dialogu między Anką a panem Stemberem, który jest jednym z nielicznych przykładów użycia formy dialogicznej w jej wspomnieniach. Owa sygnifikacja rozłożona na jednostki zaproponowane przez Ferdynanda de Saussure’a, tj. *signifiant* – oddający zewnętrzną formę dźwiękową (*hai how*), oraz *signifié*, czyli warstwę konstruującą sens tego znaku, jest naszym wyobrażeniem, powstającym przez wypowiedzenie. Artykulacja słowa *hai how* mimowolnie staje się właśnie wyobrażeniem dźwięku szczekania i niesie ze sobą potencjał ogromnej przemocy językowej<sup>11</sup>. Podobnie sprawca, czyli właściciel kulisa, jest zawieszony poza tekstem. To oddaje performatywną funkcję przekładu, ponieważ „publiczna sfera języka i działania musi stać się jednocześnie sceną i zasłoną przejawów ludzkiej sprawczości” (Bhabha, 2010, s. 247). Owa sprawczość, przez którą rozumiem w tym miejscu potrzebę odpowiedzialności za słowo/znak, przechodzi w kategorię zbiorowości. Nikt nie jest odpowiedzialny za los niewolnika. Przyjęcie zbiorowej perspektywy kładzie cień na przedmiot przemocy i jest kolejnym przejawem kamuflażu pisma. Strukturalistyczne znaczące jest hybrydą, gdyż w istocie jest nieprzekładalne, o czym świadczy stosowany przez Votickę cudzysłów. Dźwięki *coolie* nie da się przełożyć na ludzki alfabet, co niszczy mit o uniwersalności języka. Kulis jest zawieszony w przekładzie, co potwierdza istnienie aporii w zapisie różnicy.

<sup>10</sup> Problem ten opisałam szerzej w rozdziale „Imperializm ligwistyczny” pracy magisterskiej.

<sup>11</sup> W tym miejscu warto przemyśleć problematykę „przemocy litery” zaproponowaną przez Bhabhę (Bhabha, 2010), a wynikająca z inspiracji ideami Jacquesa Derridy przedstawionymi w książce *O gramatologii*.



W kulturze europejskiej na problem dyskryminacji kulisów zwrócił uwagę George Orwell w eseju atakującym pisarza Rudyarda Kiplinga, zdobywcę Literackiej Nagrody Nobla. Krytykował w nim naszą kulturę w następujący sposób:

Wszyscy żyjemy rabując azjatyckich kulisów, a ci z nas, którzy są „oświeceni” zgodnie twierdzą, że kulisów powinno się uwolnić; ale nasz standard życia, a zatem nasze „oświecenie”, zmusza do kontynuacji rabunku. (Orwell, 1946)<sup>12</sup>.

Kulisów rabujemy także poprzez uprawianie teorii postkolonialnej skupiając się na kwestiach rasowych wyobrażeń i opisach kolonialnych administracji, pomijając istnienie szczególnych form niewolnictwa, które można wpisać w nurt Foucaultowskiej przeciw-historii.

Kulis jest figurą transnarodowej historii, dlatego że jego niewolnicze doświadczenie zostało przeniesione na inne kontynenty: do Mauritiusu, Australii, Fiji, Singapuru, a przede wszystkim do Ameryki Łacińskiej (Yun, 2008, s. 7). Chiński niewolnik w porównaniu do afrykańskich niewolników na Kubie otrzymywał trzykrotnie niższe „wynagrodzenie” (Yun, 2008, s. xx). *Coolie* to rodzaj „mobilnego sługi”, ponieważ jak pisze Lisa Yun „[coolie] był w obrocie rynkowym, mógł być sprzedawany, odsprzedawany, wypożyczany, pożyczany, można było nadawać mu imię, a przy kolejnej wymianie je zmieniać, zarówno przez właścicieli, handlowców, a nawet policję” (Yun, 2008, s. xx). Dodatkowo byli oni przemieszczani, a raczej za ich pomocą przemieszczano ładunki w kierunku plantacji, więzień, magazynów czy torów kolejowych, sprowadzając ich tym samym do statusu przedmiotu, a właściwie pojazdu.

Lektura wspomnień Anki Votickiej prowadzi do wniosku, że jej narracja konstytuuje niewidzialnego Innego, za którego uznają figurę Chińczyka. Jest to rodzaj stereotypu, który Bhabha nazywa „kamufażem pisma” (Bhabha, 2010, s. 36), ponieważ dana osoba zostaje przywołana w tekście, a następnie staje się zamazana, niewidzialna, przezroczysta. Inny pojawia się w dwóch paragrafach, na marginesie fabuły, a także na dołączonych na końcu książki fotografiach, integralnej części wspomnień. Jest to rodzaj kolonialnej mimikry, która polega na maskowaniu pewnych elementów kultury, bowiem rezultatem mimikry jest kamuflaż. Lacan twierdził, że świat rzeczywisty jawi się w nawiasach. Dlatego poprzez te marginesy można dekonstruować Inność. Nie należy w tym miejscu zapomnieć o istniejącym w kulturze stereotypie nieodgadnionego Chińczyka, będącego formą „reprezentacji

<sup>12</sup> O krytyce Orwella skierowanej ku Kiplingowi zob. Łuszczkiewicz, 2012.

dyskryminowanych podmiotów w dyskursie kolonialnym” (Bhabha, 2010, s. 113). Voticky powieliła ten stereotyp, uciekając od próby konfrontacji z Innym i jego dogłębnej identyfikacji. To ucieczka od pytania, jak pisać historię tych, którzy zostali jej pozbawieni.

Zależało mi na pokazaniu możliwości rekonceptualizacji badań nad diasporą żydowską w okresie Holokaustu i rozszerzeniu ich na globalne, a przede wszystkim postkolonialne znaczenia. Zdaję sobie sprawę z ograniczeń moich rozpoznań, zwłaszcza, że jeden głos, tj. głos Votickiej, nie jest autorytatywny w dyskursie na temat Żydów w Szanghaju. Artykuł ten traktuję jako głos skierowany przeciwko amnezji istniejącej, jak sądzę, w Europie Środkowej na temat tzw. szanghajskiego getta. To pójście w kierunku badań Davida Kranzlera, który koncentruje się nie na tych, którzy zginęli, ale na tych, którzy przetrwali (na Dalekim Wschodzie). Jeśli ten głos zostanie usłyszany, spełni postkolonialną funkcję interwencyjną, z zarazem zaświadczy o sprawczości tekstu quasi-literackiego.

## Bibliografia

- Bhabha, H. (2010). *Miejsca kultury* (T. Dobrogoszcz, Tłum.). Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bill, S. (2014). W poszukiwaniu autentyczności: Kultura polska a natura teorii postkolonialnej. *Praktyka Teoretyczna*, 11(1). <https://doi.org/10.14746/pt.2014.1.5>
- Braidotti, R. (2009). *Podmioty nomadyczne: Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Broszat, M. (1986). Eine Insel in der Geschichte? Der Historiker in der Spannung zwischen Verstehen und Bewerten der Hitler Zeit. W H. Graml & K. D. Henke (Red.), *Nach Hitler: Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte* (ss. 114–120). Munich: Oldenbourg.
- Chan, M., & Kwok, H. (1990). *A study of lexical borrowing from Chinese into English with special reference to Hong Kong*. Hong Kong: University of Hong Kong.
- Cheng, I. (1976). *Clara Ho Tung, a Hong Kong lady, her family, and her times*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong.
- Cheyette, B. (2013). *Diasporas of the mind: Jewish and postcolonial writing and the nightmare of history*. New Haven, CT: Yale University Press. <https://doi.org/10.12987/yale/9780300093186.001.0001>
- Constable, N. (2007). *Maid to order in Hong Kong: Stories of migrant workers*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Domańska, E. (2013). Wiedza o przeszłości – perspektywy na przyszłość. *Kwartalnik Historyczny*, 120(2), 221–274. <https://doi.org/10.12775/KH.2013.120.2.01>
- Gawrycki, M. F., & Szeptycki, A. (2011). *Podporządkowanie, niedorozwój, wyobcowanie: Postkolonializm a stosunki międzynarodowe*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gilroy, P. (2000). *Between camps: Nations, cultures and the allure of race*. London: Allen Lane.

- Goldstein, J. (2013). Shanghai as a mosaic and microcosm. *Religions & Christianity in Today's China*, 3(2), 18–45.
- Heppner, E. (1995). *Shanghai refuge: A memoir of the World War II Jewish ghetto*. London: University of Nebraska Press.
- Herder, J. G. (1967). Bekehrung der Juden. W B. Suphan (Red.), *Sämtliche Werke* (T. 24, ss. 61–75). Hildesheim: Georg Olms.
- Jaschok, M. (1988). *Concubines and bondservants: The social history of a Chinese custom*. London: Zed.
- Kalmar, I., Penslar, D. J. (Red.). (2005). *Orientalism and the Jews*. Hanover, NH: Brandeis University Press.
- Kaplan, E. (2005). Between East and West: Zionist revisionism as a Mediterranean ideology. W I. D. Kalmar & D. J. Penslar (Red.), *Orientalism and the Jews* (ss. 125–141). Hanover, NH: Brandeis University Press.
- Kołodziejczyk, D. (2013). Postkolonialne odzyskiwanie pamięci: Zawłaszczenia, fabulacje, niesamowite dopominanie. W T. Szostek, R. Sendyka & R. Nycz (Red.), *Od pamięci biodziedzicznej do postpamięci* (ss. 283–287). Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Kranzler, D. (1988). *Japanese, Nazis & Jews: The Jewish refugee community of Shanghai 1938–1945*. Hoboken, NJ: KTAV Publishing House.
- Lu, H. (1999). *Beyond the neon lights: Everyday Shanghai in the early twentieth century*. Berkeley: University of California Press.
- Łuszczkiewicz, A. (2012). Kulturowe stereotypy i uprzedzenia wobec Indusów w twórczości Rudyarda Kiplinga. *Argument*, 2(1), 199–221.
- Maxwell, A. (1999). *Colonial photography and exhibitions: Representations of the 'native' and the making of European identities*. London: Leicester University Press.
- Mendes-Flohr, P. (1991). *Divided passions: Jewish intellectuals and the experience of modernity*. Detroit, MI: Wayne State University Press.
- Müller, M. G. (2013). Historia transnarodowa, historia wzajemnych oddziaływań i (po)dzielone miejsca pamięci: Tradycje i wyzwania metodologiczne. W R. Traba & H. H. Hahn (Red.), *Polsko-niemieckie miejsca pamięci: Refleksje metodologiczne* (ss. 17–29). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Orwell, G. (1946). *Rudyard Kipling*. Pobrano z [http://orwell.ru/library/reviews/kipling/english/e\\_rkip](http://orwell.ru/library/reviews/kipling/english/e_rkip)
- Parfitt, T. (2005). The use of the Jew in colonial discourse. W I. D. Kalmar & D. J. Penslar (Red.), *Orientalism and the Jews* (ss. 51–67). Hanover, NH: Brandeis University Press.
- Rothberg, M. (2009). *Multidirectional memory: Remembering the Holocaust in the age of decolonization*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Rushdie, S. (1981). *Midnight's children*. London: Jonathan Cape.
- Said, E. (1980). *The question of Palestine*. London: Routledge.
- Ubertowska, A. (2009). „Niewidzialne świadectwa”: Perspektywa feministyczna w badaniach nad literaturą Holokastu. *Teksty Drugie*, 2009(4), 214–226.

Volkov, S. (1985). The dynamics of dissimilation: Ostjuden and German Jews. W J. Reinharz & W. Schatzberg (Red.), *The Jewish response to German culture: From the Enlightenment to the Second World War* (ss. 195–211). Hanover, NH: University Press of New England.

Voticky, A. (2010). *Knocking on every door*. Toronto: The Azrieli Foundation.

Watson, J. L. (1980). The Chinese market in slaves, servants, and heirs. W J. L. Watson (Red.), *Asian and African systems of slavery* (s. 223). Oxford: Blackwell.

Xun, Z. (2005). The 'Kaifeng Jew' Hoax: Constructing the 'Chinese Jews'. W I. D. Kalmar & D. J. Pentlar (Red.), *Orientalism and the Jews* (ss. 68–79). Hanover, NH: Brandeis University Press.

Young, R. C. (2001). *Postcolonialism: An historical introduction*. Oxford: Blackwell.

Yun, L. (2008). *The coolie speaks: Chinese indentured laborers and African slaves of Cuba*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

## The postcolonial perspective on Jewish diaspora studies. Jew-Chinese in Anka's Voticky memories

### Abstract

This article is an attempt to link reflection on Jewish refugee's memory with postcolonial perspective. The primary source of my considerations is Anka Voticky's written memories. Voticky had survived the Second World War in Shanghai and Hongkew ghetto. As a starting point, postcolonial theory has been used in close relation to Holocaust studies and diaspora studies. I also show traces of co-existence of Jews and Chinese allowed to break non-writing tradition about colonized people (amah, rickshaw, coolie) during Second World War.

#### Keywords:

Jewish diaspora in Shanghai, getto Hongkew, Anka Voticky, postcolonial studies, amah, rickshaw, coolie

## Perspektywa postkolonialna w badaniach nad diasporą żydowską. Żyd-Chińczyk we wspomnieniach Anki Votickiej

### Abstrakt

Artykuł ten stanowi próbę refleksji nad pamięcią żydowskiej uchodźczynie odczytaną z perspektywy postkolonialnej. Głównym źródłem rozważań i analizy są wspomnienia Anki Votickiej, czeskiej Żydówki, która II wojnę światową przeżyła w Szanghaju i getcie Hongkew. Jako punkt wyjścia, używam teorii postkolonialnej do pokazania bliskiej relacji tej teorii ze

studiami nad Holokaustem i tzw. diaspora studies. Ponadto, pokazują ślady koegzystencji Żydów i Chińczyków przełamując praktykę niepisania o skolonizowanych – amah, rikscharzu i kulisie.

**Słowa kluczowe:**

żydowska diaspora w Szanghaju, getto Hongkew, Anka Voticky, studia postkolonialne, amah, rikscharz, kulis

**Citation:**

Rydel, E. (2018). *Perspektywa postkolonialna w badaniach nad diasporą żydowską. Żyd-Chińczyk we wspomnieniach Anki Votickiej. Adeptus*, 2018(11). <https://doi.org/10.11649/a.1725>