

MICHAŁ KRZYŻANOWSKI

BYĆ CZY NIE BYĆ POGANINEM?
CHRZEŚCIJAŃSTWO W OCZACH CHIŃSKICH IMIGRANTÓW
W STANACH ZJEDNOCZONYCH NA PRZYKŁADZIE
TWÓRCZOŚCI WONG CHIN FOO I YAN PHOU LEE

James Bouchard, jezuita o głęboko skrywanych indiańskich korzeniach, swoje wystąpienia kierował przede wszystkim przeciwko Chińczykom, nazywając ich bałwochwalcami i publicznie podając w wątpliwość nawrócenia, których mieli doświadczyć¹. Tego rodzaju kaznodziejstwo, praktykowane w 2. połowie XIX stulecia na zachodnim wybrzeżu Stanów Zjednoczonych, było głęboko zakorzenione w sytuacji katolickich imigrantów, szczególnie Irlandczyków. Uznawani przez część amerykańskiego społeczeństwa za gorszych, tak rasowo, jak i kulturowo, częstokroć zwracali się przeciwko Chińczykom, demonstrując tym samym, że nie oni, a Azjaci są faktycznym „niepożądanym elementem”. Zważywszy na dość ostry kurs względem katolików w latach siedemdziesiątych XIX wieku, wykorzystanie rosnących antychińskich nastrojów wydawało się najprostszą drogą, by odwrócić groźną dla Irlandczyków tendencję. Wszystko to prowadziło do silnej eskalacji stereotypu związanego z chińską religijnością — częstym określeniem dla tej grupy etnicznej było *heathen* — ‘poganin’. Joshua Paddison nazwał chrześcijaństwo *lingua franca* ówczesnej Ameryki. Mimo istniejących między katolikami i protestantami antagonizmów stanowiło ono grunt, na którym biali mieszkańcy Stanów Zjednoczonych, tak „osadnicy”² jak

Mgr MICHAŁ KRZYŻANOWSKI — Zakład Historii XIX wieku i Dziejów Europy Wschodniej w Instytucie Historii UMCS w Lublinie; adres do korespondencji — e-mail: michal.krzyzanowski@gmail.com

¹ Joshua PADDISON, „Anti-Catholicism and Race in Post-Civil War San Francisco”, *Pacific Historical Review* 78 (2009), no. 4: 505–506.

² Mahmood Mandani stwierdził, że „amerykańska autobiografia to historia osadników”. W amerykańskiej kulturze XIX wieku widoczny jest podział społeczeństwa na imigrantów i potomków

i imigranci, mogli budować jakiegokolwiek porozumienie³. Zepchnięcie Chińczyków do kategorii pogan — nawet jeżeli wyznawali religię chrześcijańską — automatycznie pozbawiało ich tej możliwości, czyniło z nich obcych. Ogromna rola religii w kreowaniu tożsamości amerykańskiej sprawiała, że każde skuteczne nawrócenie dokonane wśród chińskich imigrantów, jak również próba podjęcia działalności w obrębie wspólnoty mogło osłabiać żywotność przedstawionego wcześniej stereotypu. Nie mogło go jednak unieważnić, dopóki Chińczycy pozostawali społecznie niemi i pozbawieni reprezentacji.

Sytuacja zaczęła się zmieniać w ostatnich dwóch dekadach XIX wieku wraz z dorastaniem pierwszego urodzonego w Stanach Zjednoczonych pokolenia Chińczyków, jak również przy udziale napływających z Chin studentów. Przedstawiciele tej grupy: Wong Chin Foo, pozostający przy „starej religii”, i Yan Phou Lee, orędownik chrześcijaństwa, postanowili wypowiedzieć się na temat swojej tożsamości, a także ustosunkować do systemu, który określał ich miejsce w społeczeństwie. Artykuł niniejszy ma na celu przedstawienie opinii zawartych w ich esejach, a także odczytanie ich na gruncie historii mentalności. Istotną rolę odgrywać będzie również spojrzenie z perspektywy studiów kolonialnych, z wyszczególnieniem elementu, który opisuje proces zderzenia kultur. Przedstawienie sytuacji Chińczyków na tle *colonial studies* pozwala spojrzeć na dzieje tej grupy etnicznej szerzej niż tylko przez pryzmat „bezimiennych” robotników sezonowych czy mieszkańców częstokroć hermetycznych *Chinatown*⁴.

STANY ZJEDNOCZONE A TEORIA POSTKOLONIALNA

Zastosowanie kategorii kolonialnych do sytuacji chińskich imigrantów w Stanach Zjednoczonych w XIX i XX wieku wymaga pewnego uściślenia.

osadników, kreujących swoją tożsamość i tradycję w nawiązaniu do okresu poprzedzającego wzmogłą migrację do Stanów Zjednoczonych. Zob. więcej: Mahmood MANDANI, „Settler Colonialism: Then and Now”, *Critical Inquiry* 41 (2015), no. 3 (Spring): 596-614.

³ Zob. Joshua PADDISON, *American Heathens: Religion, Race, and Reconstruction in California* (Los Angeles, Calif.: University of California Press, 2012).

⁴ Istnieje wiele ogólnych opracowań dotyczących zagadnienia sytuacji ekonomicznej chińskich robotników w Stanach Zjednoczonych. Zob. Susie Lan CASSEL, *The Chinese in America: A History from Gold Mountain to the New Millennium* (New York, N.Y.: Rowman Altamira, 2002); Iris CHANG, *The Chinese in America: A Narrative History* (New York, N.Y.: Viking, 2004); Paul A. COHEN, *China Unbound: Evolving Perspectives on the Chinese Past* (New York, N.Y.: Psychology Press, 2003).

Doktryna Monroe nakreślała terytorium, które państwo amerykańskie mogłoby interesować, jak również pewne podstawowe reguły z tym związane⁵. W ciągu następnego dziesięciolecia po jej sformułowaniu w rozmaity sposób respektowano zawarte tam postanowienia, reinterpretowano i dostosowywano do konkretnych postulatów⁶. Na przykład w korespondencji generała Ulyssesa Granta znajduje się list, którego autor stwierdza, że aneksja Kanady nie należy do amerykańskich (a właściwie anglosaskich) obowiązków. Według niego zarówno poziom swobód obywatelskich, jak i powszechna obecność języka angielskiego wyraźnie wskazywały na przynależność tego kraju do anglosaskiego kręgu kulturowego. Inaczej, w opinii autora, wyglądała sprawa Meksyku. Potencjalny rajd na ten kraj stanowił kwestię otwartą ze względów dokładnie przeciwnych⁷. Uwagę zwraca zwłaszcza sama hipotetyczna możliwość ingerowania w los Kanady.

W szczególności lata dziewięćdziesiąte XIX wieku przyniosły zmianę postrzegania kwestii związanej z ekspansją Stanów Zjednoczonych. Aneksja Hawajów, konflikty na Kubie i Filipinach, stopniowe zajmowanie kolejnych wysp na Pacyfiku czy wreszcie tworzenie stref wpływu w Chinach nie przebiegały zgodnie z tradycyjnym duchem kolonializmu, ale wynikały ze zjawiska pozostającego w specyficznej z nim relacji, zwanego imperializmem⁸. W tym momencie pojawia się drugi aspekt kolonializmu, przez który rozumie się także kwestie wykraczające poza zajmowanie kolejnych obszarów. Aspekt ten uwzględnia również próbę wplątania w sieć zależności danego terytorium, instytucji czy grupy od metropolii, narzucanie pewnych wzorców cywilizacyjnych i ideologii, niekiedy służących jedynie podkreśleniu różnicy między „kolonizatorem” a „kolonizowanym”. Zwłaszcza ten

⁵ Piotr WŁUCZKOWSKI, „Izolacjonizm a izolacjonizm amerykański. Wyróżnienie pojęciowe na podstawie analizy polityki zagranicznej USA na tle historycznym”, *Academic Journal of Modern Philology* 4 (2015): 147.

⁶ Longin PASTUSIAK, *Dyplomacja Stanów Zjednoczonych (XVIII-XIX w.)* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 1997), 301-320.

⁷ *The Papers of Ulysses S. Grant: July 1, 1868-October 31, 1869*, red. John Y. Simon (Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press, 1994), 492-493.

⁸ Trudno postawić znak równości między zjawiskami kolonialnymi a amerykańskim imperializmem. Próba opisanie ich w długiej perspektywie nastęrczyłaby niemal niemożliwych do pokonania trudności. Kulturowy imperializm z XX wieku opierał się na procesach globalizacji, niekoniecznie zaś był wynikiem świadomych prób narzucenia amerykańskiej cywilizacji. Nie zmienia to jednak faktu, że dla jego XIX-wiecznej odmiany, istniejącej w przededniu wspomnianych procesów, kwestie te wyglądały inaczej. Skierowanie punktu ciężkości na quasi-kolonializm czy kwestię różnicy opisywaną przez Himiego Bhabhę usprawiedliwia niejako próbę stworzenia narracji postkolonialnej dla omawianego przypadku. Zob. Jürgen OSTERHAMMEL, *Colonialism: A Theoretical Overview* (Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishing, 2010), 21-22.

ostatni kontekst oddaje związek kategorii postkolonialnych i amerykańskiego imperializmu.

Położenie Chińczyków przebywających w Stanach Zjednoczonych XIX wieku odpowiadało pewnym figurom proponowanym przez zwolenników teorii postkolonialnej, obrazując silną zależność, w jakiej pozostawała ta grupa etniczna względem amerykańskiego prawa i społeczeństwa. „Kolonizacji” ulegał bowiem również przybywający na obcy grunt imigrant, przed którym stało wyzwanie asymilacji. W przypadku Chińczyków często podjęcie się go było z góry skazane na porażkę. Z tego względu nie odnajdywali w obrębie amerykańskiego społeczeństwa własnego miejsca, musząc godzić się na to, które zostało im przypisane. Mieściło się ono jednak poza nawiasem głównego nurtu społeczeństwa.

Głos obu autorów, Wong Chin Foo i Yan Phou Lee, choć prezentujących dość odmienne poglądy, ma przynajmniej kilka punktów wspólnych. Najistotniejszy z nich wynika z pozycji, jaka została im narzucona w XIX-wiecznym amerykańskim społeczeństwie. Określić ją należy jako podporządkowanych innych (*subaltern*). Termin ten został ukuty przez Antonio Gramsciego w celu opisanie grup pozbawionych głosu i wpływów, by uzyskać go w ramach danego układu społecznego. *Subaltern* wiąże się również z kwestią zjawiska reprezentacji. Gayatri Spivak zauważyła, że wypowiadając się na temat podporządkowanych innych, podąża się dwiema ścieżkami: wypowiadania się w ich imieniu albo próby stworzenia ich opisu, sportretowania, *mimesis*⁹. Badaczka stwierdza, że powoduje to pewną niebezpieczną tendencję:

Problem polega jednak na tym, że historia tegoż podmiotu nie została rozpoznana jako potencjalny obiekt uwodzenia dla reprezentującego podmiot intelektualisty [...] Pytanie brzmi w związku z tym następująco: jak możemy dotrzeć do świadomości ludu, nawet jeśli badamy jego politykę? Jakim świadomym głosem mogą przemówić podporządkowani inni (*subaltern*)?¹⁰

Pytanie Spivak było punktem wyjścia dalszych rozważań, wskazaniem spornych gruntów, na których ścierają się różne filozofie i historiozofie¹¹. W wypadku chińskich imigrantów problem wydaje się być podwójny. Z jednej strony omawianie tekstów napisanych przez chińskich autorów

⁹ Gayatri Chakravorty SPIVAK, „Czy podporządkowani inni mogą przemówić?”, tłum. Ewa Majewska, *Krytyka Polityczna* 2011, nr 24–25: 202.

¹⁰ Tamże, 213.

¹¹ Leela GHANDI, *Teoria postkolonialna*, tłum. Jacek Serwański (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2008), 12.

tworzy swego rodzaju filtr i interpretację, autorytatywne zawłaszczenie. Z drugiej jednak strony problemem jest to, czy sami autorzy nie dokonali już reprezentacji.

W przypadku pierwszego zastrzeżenia, perspektywa historyczna pozwala jedynie na rekonstrukcję mapy poglądów, konfliktów czy idei z uwzględnieniem zależności, które wpływały na te procesy. Omawiając aspekty otaczającej ich rzeczywistości, Wong i Lee podejmują kwestie nie tylko osobiste, ale również dotyczące ich grupy etnicznej. Czy jednak próbując wyjść poza narzuconą im pozycję podporządkowanego innego, wypowiadają się tylko w imieniu własnym czy również pozostałych chińskich imigrantów? Wzięcie pod uwagę odpowiedniego tła społecznego, towarzyszącego powstaniu artykułów chińskich autorów, jest więc o tyle istotne, że pozwala uzyskać odpowiedź na pytanie, co oznaczała dla Chińczyków pozycja podporządkowanego innego. Jakie ograniczenia stawiało przed nimi społeczeństwo? Co oznaczało bycie uznanym za „poganina”, obiekt rozważań obu autorów?

W drugim przypadku reprezentację rozumieć można jako „wypowiadanie się w czyimś imieniu”. Należy więc podjąć próbę uchwycenia występujących w omawianych tekstach uogólnień, mogących być zarówno echem osobistych bolączek autorów, jak i nawiązaniem do sytuacji całej grupy etnicznej. Wymaga to pewnej ostrożności i nie zawsze przynosi satysfakcjonujące rozstrzygnięcie.

Rozpoczynając analizę, trzeba więc spróbować nakreślić obraz mentalności amerykańskiej w omawianym okresie. Wydarzenia i procesy, których spiętrzenie miało miejsce w latach osiemdziesiątych XIX wieku, były bowiem tak tłem dla przemysłów chińskich autorów, jak i powodem, dla którego ich eseje zostały napisane. Omówienia tła społecznego tego okresu jest więc bardzo istotne dla zrozumienia twórczości Wong Chin Foo i Yan Phou Lee.

AMERYKAŃSKI ZACHÓD

Wong i Lee byli traktowani w ówczesnym amerykańskim społeczeństwie jako przedstawiciele Orientu, recepcja zaś ich osób i treści przez nich tworzonych odbywała się w ramach zjawiska zwanego orientalizmem. W obszerny sposób opisał je Edward W. Said. Gdy Said pisał o orientalizmie lub orientalistach, miał na myśli kilka znaczeń. Orientalistą jest każdy, kto

zajmuje się badaniami nad Wschodem, dotyczy to zarówno twórczości naukowej, jak i literackiej. Orientalizm to także sposób myślenia — operujący Wschodem i Zachodem na zasadzie różnicy ontologicznej lub epistemologicznej. Trzecią kategorią, zwłaszcza od XVIII wieku, jest pojmowanie Orientu przez pryzmat instytucji wyrażających na jego temat poglądy, autorytatywne sądy, podejmujących się również prób opisania go. Said stwierdził, że „orientalizm to zachodni sposób dominowania, restrukturyzowania i posiadania władzy nad Orientem”¹². Na taką wykładnię problematyki silnie wpłynęły poglądy Michela Foucaulta. Poglądy tych dwóch naukowców silnie zbiegły się wokół stosunku, w jakim władza pozostaje do wiedzy (i odwrotnie). Symptomatyczne dla obu jest stwierdzenie Foucaulta, że:

Wypada raczej uznać, że władza produkuje wiedzę [...]; że władza i wiedza wprost się ze sobą wiążą; że nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nimi pola wiedzy ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy¹³.

Pojmowanie zjawiska orientalizmu w formie zaproponowanej przez Saida doczekało się wielu polemik¹⁴. Wydaje się jednak, że kością niezgody było nie tyle nakreślenie pewnego schematu relacji między Zachodem a Wschodem, co przyjęcie go za pewnik w każdej omawianej sytuacji. Said przez „Zachód” miał rozumieć pojęcie równie jednorodne, co ganione przez niego wizje Orientu, przez co niektórzy przypisywali mu swego rodzaju odwrotność orientalizmu — okcydentalizm. W *Orientalizmie* Saida charakter instytucji czy osób zaangażowanych w tworzenie wiedzy orientalnej wydawał się identyczny dla całego Zachodu, rozmyciu ulegało jego wewnętrzne zróżnicowanie. Kontynuatorzy Saida nie zapominali już o bacznym przyglądaniu się obu stronom, co może czynić z koncepcji Saida swego rodzaju typ Weberowski. Jego koncepcje mogą kontrastować z kolejnymi badaniami w pewnych aspektach, ale część zaproponowanych przezeń rozwiązań wciąż można uznać za punkt wyjścia badań w zakresie recepcji wschodniej kultury przez zachodnie społeczeństwa.

Przekonujący model zaproponował Ho-Fung Hung, również wychodząc od Saida w swoich rozważaniach, lecz za punkt ciężkości obierając teorię systemów-światów Imannuela Wallersteina i koncepcję intelektualnej zmiany

¹² Edward W. SAID, *Orientalizm*, tłum. Monika Wyrwas-Wiśniewska (Warszawa: Zysk i S-ka, 2005), 31.

¹³ Michel FOUCAULT, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komendant (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 1993), 34.

¹⁴ Audrius BEINORIUS, „Orientalizm i dyskurs postkolonialny: kilka problemów metodologicznych”, *Porównania* 2013, nr 12: 13.

Randalla Collinsa¹⁵. Socjologiczna teoria Ho-Fung Hunga kładzie nacisk na to, jak dynamika ekonomiczna i polityczna wpływały na zmiany w postrzeganiu obrazu świata, ze szczególnym uwzględnieniem XIX-wiecznej ekspansji państw zachodnich na terytoria Azji i Afryki. *Clou* koncepcji Hunga jest to, że tego typu wydarzenia wyzwalają fale inwencji wśród uczestników dyskursu, nowej wiedzy ścierającej się z dawnymi poglądami. Opisuje on przede wszystkim zestawienie romantycznych wizji Królestwa Środka z kolejnymi obserwacjami dokonywanymi przez odkrywców, kupców czy dyplomatów, co nie pozostawało bez wpływu na nastroje społeczne i kształtowanie się opinii¹⁶. Nowe sądy, którym udaje się utrzymać wystarczająco długo, by znaleźć kolejnych zwolenników, zmieniają wyobrażenia dotyczące danego tematu, w tym przypadku Orientu. Tym samym nacisk kładzie się raczej na kwestię wiedzy, bardziej — niż w przypadku Foucaulta i Saida — plastycznej, służącej przede wszystkim próbom opisanego świata. W obrębie tej wizji danym grupom zostaje przypisane konkretne miejsce, z biegiem czasu uznawane za wynikające z ustalonego porządku rzeczy.

W przypadku Stanów Zjednoczonych wymaga to dokładniejszego przyjrzenia się amerykańskiej mitologii, służącej jako narzędzie wpływającej na postrzeganie tożsamości jej mieszkańców. Dopiero ustosunkowanie się do obecnych w niej konceptów pozwoli skutecznie zestawić je z poglądami na temat Wschodu i ich ewolucją.

Próba określenia amerykańskiego *Zeitgeistu* w XIX wieku niemal zawsze natrafia na kwestię *Manifest Destiny* (Boskiego Przeznaczenia)¹⁷. Dość często w tym kontekście przywołuje się postać Johna O'Sullivan. W artykule o aneksji Oregonu z 1845 r. oskarżał „przeciwników politycznych Stanów Zjednoczonych” o to, że

w jawny sposób udaremniają naszą politykę i hamują naszą władzę, ograniczając naszą wielkość i spowalniając wypełnienie naszego oczywistego przeznaczenia rozprzestrzenienia się na cały kontynent, przydzielonego przez Opatrzność dla swobodnego rozwoju naszej rosnącej nacji¹⁸.

¹⁵ HUNG HO-FUNG, „Orientalist Knowledge and Social Theories: China and the European Conceptions of East-West Differences from 1600 to 1900”, *Sociological Theory* 21 (2003), no. 3: 255.

¹⁶ Ibidem, 256.

¹⁷ Na potrzeby niniejszego artykułu nie przyjęto jednolitego tłumaczenia *Manifest Destiny*. Istniejące warianty — wśród nich „Boskie Przeznaczenie” i „Widome/Oczywiste Przeznaczenie” — występują wymiennie, trudno bowiem oddać pełny sens owego zwrotu.

¹⁸ JOHN O'SULLIVAN, „Annexation”, *United States Magazine and Democratic Review* 17 (1845), no. 1 (July-August): 6.

O'Sullivan nie był jednak pierwszym, który używał tego typu retoryki — jedynie jako pierwszy nadał jej konkretną nazwę. Scavan Bercovitch, analizując motywy występujące w twórczości purytańskiej, zwrócił uwagę na ewolucję części z nich. W *Manifest Destiny* widział rozwinięcie motywu *Sacred Errand*, tak przekształcone, by opisywało nie tylko przeszłość i teraźniejszość amerykańskich osadników (i ich potomków), ale również nawiązywało do ich przyszłości¹⁹. Śladów tej retoryki poszukuje się zarówno w romantycznych wizjach pisarzy (takich jako Ralph Waldo Emerson), polityków (z Andrew Jacksonem na czele), podróżników i ludzi interesu²⁰. Robert Miller ustalił trzy punkty wspólne dla wypowiedzi w podobnym tonie:

- ◆ Mieszkańców Ameryki i stworzone przez nich instytucje charakteryzują niezwykle cnoty;
- ◆ Misją Stanów Zjednoczonych jest dążenie do przeobrażenia świata według swojej wizji (w czym zawiera się usprawiedliwienie dla dalszej ekspansji);
- ◆ Dzieje się tak z woli *Manifest Destiny* (Boskiego Przeznaczenia)²¹.

Właśnie ten kontekst towarzyszył amerykańskiemu marszowi na Zachód. Ta idea również, w sposób mniej lub bardziej pragmatyczny, realizowana była w trakcie dalszego amerykańskiego osadnictwa, gorączki złota, budowy kolei, a nawet w przypadku eksodusu Mormonów. Frederick Merk zwrócił uwagę, że trudno sprecyzować, gdzie „przeznaczenie” miało Amerykanów zaprowadzić. Znane są wersje, według których celem Stanów Zjednoczonych było rozciągnięcie państwa od jednego krańca kontynentu po drugi, ale również dotyczące osiągnięcia dominacji nad Pacyfikiem, a w skrajnej wersji nad całą zachodnią półkulą²². William Goetzman wskazał, że opinie na ten temat zmieniały się wraz z dalszą ekspansją na Zachód²³.

¹⁹ Scavan BERCOVITCH, *The American Jeremiad* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 2012), 92. Pojęcie *sacred errand (into wilderness)* było motywem często występujących w amerykańskich kazaniach, powracającym wyobrażeniem, według którego koloniści, choć zdani tylko na siebie, wypełniają boski plan związany ze stworzeniem nowego, czystego świata.

²⁰ Kris FRESONKE, *West of Emerson: The Design of Manifest Destiny* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2003), 8.

²¹ Robert J. MILLER, *Native America, Discovered and Conquered: Thomas Jefferson, Lewis & Clark, and Manifest Destiny* (London: Greenwood Publishing Group, 2006), 120.

²² Frederick MERK, *Manifest Destiny and Mission in American History: A Reinterpretation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963), 24.

²³ William H. GOETZMAN, *When the Eagle Screamed: The Romantic Horizon in American Expansionism, 1800–1860* (Norman, Okla.: University of Oklahoma Press, 2000), 92–93.

Wspominany Merk zwraca również uwagę, że *Manifest Destiny* wcale nie musiało być tak szeroko rozpowszechnionym poglądem i nie do końca chętnie przyjmowanym. Część społeczeństwa wiązała ekspansję z obawą, że rozrastanie się państwa spowoduje rozmywanie się szlachetnych amerykańskich ideałów, które w odległych prowincjach ulegać będą wypaczeniu²⁴. Ujawnia to jednak wspólny mianownik w myśleniu tak przeciwników, jak i zwolenników omawianej idei. To u wigów ujawnia się najsilniej wątek związany z wyjątkowością. W prezentowanej przez nich wizji świata Stany Zjednoczone, ucieleśnienie biblijnego *City upon the hill*, powinny raczej służyć jako przykład, wzór dla innych, unikając jednak brutalnych środków, które zdyskredytowałyby cały proces. *Manifest Destiny* nazywane bywa niekiedy antropocentryczną teologią²⁵. Conrad Cherry stwierdza wręcz, że w obrębie amerykańskiego społeczeństwa dokonana się głęboka przemiana religijna — Stany Zjednoczone nie miały już rozwijać się *ad maiorem Dei gloriam*, bo to Boska Opatrzność istniała *ad maiorem hominis gloriam*²⁶.

Zarówno zwolenników, jak i przeciwników *Manifest Destiny* łączyła więc wiara w amerykańską wyjątkowość — przedstawiciele różnych opcji politycznych mogli różnić się w wielu kwestiach, lecz ta wydawała się pozostawać bezsporna²⁷. Wiązało się to z przynależnością do warstwy białych anglosaskich protestantów. XIX-wieczne Stany Zjednoczone zdominowane były właśnie przez tę grupę²⁸. W ahistoryczny anglosaski mit wpisane było poczucie niezwykłości, objawiającej się m.in. w umiłowaniu demokratycznego ideału, zainteresowanie nim zaś sięgało przynajmniej początków amerykańskiej państwowości. W kolejnych dekadach Stany Zjednoczone zasi-

²⁴ Kris FRESONKE, *West of Emerson*, 14–15.

²⁵ Albert Katz WEINBERG, *Manifest Destiny: A Study of Nationalist Expansionism in American History* (Chicago, Ill.: Quadrangle Books, 1963), 128.

²⁶ *God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny*, red. Conrad Cherry (Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press, 1998), 117–118.

²⁷ Eric P. KAUFMANN, *The Rise and Fall of Anglo-America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004), 21.

²⁸ Wejście w jej obręb nie wymagało jednak „anglosaskich korzeni”. Liczni przybysze niemieckiego i skandynawskiego pochodzenia, Irlandczycy, później również nawet Włosi, Polacy lub Żydzi również mogli, z mniejszym lub większym powodzeniem, stać się częścią amerykańskiego społeczeństwa czy nawet identyfikować się z grupą WASP-ów. Istotna była kwestia integracji i przyjęcia odpowiedniego stosunku do kultury. Nie zawsze spotykało się to jednak z akceptacją, nieraz dochodziło do eskalacji przemocy. Mimo to imigranci z Europy prezentowali jednak sobą zupełnie inną kategorię obcości co Chińczycy. Zob. Dieter CUNZ, „The German Americans: Immigration and Integration”, *Society for the History of the Germans in Maryland* 28 (1953): 29–43; Katy L. CHILES, „Blackened Irish and Brownfaced Amerindians: Constructions of American Whiteness in Dion Boucicault's 'The Octoroon'”, *Sage Journal* 32 (2000), Is. 2: 28–50.

lane były przez kolejne grupy etniczne, narodowościowe i wyznaniowe, to jednak biali anglosascy protestanci w znacznym stopniu wpływali na kształt państwa i jego losy²⁹. Nie była to grupa całkowicie ekskluzywna, istniało bowiem przeświadczenie, że amerykański styl życia i ideologia mogą zostać przyswojone również przez inne, nieanglosaskie nacje. Kwestią sporną pozostawało, jak długo owo „cywilizowanie” zajmie³⁰. Dyskusja z tym związana nasiliła się w latach osiemdziesiątych, gdy amerykańskie poczucie wyjątkowości i ekspansjonizm spotkały się po raz kolejny. Jednym z zarzewi tego procesu była popularność Josiaha Stronga, protestanckiego duchownego szwedzkiego pochodzenia, i jego dzieła *Our country*. Strong widział „rasę anglosaską” jako predestynowaną do wielkości. Duchowny wierzył, że odgrywa ona kluczową rolę w trakcie niezwykle procesu historycznego — rasowej rywalizacji, do której od zawsze była przygotowywana i którą *de facto* wygrywa. Anglosasów cechować miało największe umiłowanie wolności i wyznawanie najczystszej formy chrześcijaństwa³¹. Według Stronga schronieniem dla owej rasy były Stany Zjednoczone i to właśnie stamtąd miała rozpocząć rozprzestrzeniać się na resztę świata. Strong stwierdził³²:

Czyż nie wygląda to tak, jakby Bóg nie tylko naznaczył anglosaską cywilizację znamiem wyróżniającym ją spośród ludów ziemi, lecz również natchnął ją potężną mocą? Moja pewność, że rasa ta przekaże swą cywilizację ludzkości nie jest oparta tylko na liczbach — spójrzcie na Chiny!

Opinie te w niektórych kręgach i okresach czasu były rewidowane. Pojawiały się wątpliwości, czy wejście do Świątyni Wolności faktycznie jest możliwe dla każdego, a wiele z tych zastrzeżeń dotyczyło właśnie Chińczyków. Jako podporządkowani inni byli określani przez postrzeganie ich jako obcych, niepasujących do amerykańskiego społeczeństwa i niepotrafiących przyswoić jego reguł.

W szczególności widoczne było to w sytuacji prawnej tej grupy etnicznej. Do lat siedemdziesiątych XIX wieku naturalizacja w Stanach Zjednoczonych mogła dotyczyć tylko przedstawiciela rasy białej, potem została rozszerzona również na *colored people*. Próby jednak zdobycia obywatelstwa przez tę

²⁹ Eric P. KAUFMANN, „The decline of the WASP in the United States and Canada”, w: *Rethinking ethnicity: Majority groups and dominant minorities*, red. Eric P. Kaufmann (New York, N.Y.: Routledge, 2004), 61–84.

³⁰ F. MERK, *Manifest Destiny*, 25.

³¹ Josiah STRONG, *Our country: its possible future and present crisis* (New York, N.Y.: Baker & Taylor Company, 1885), 175.

³² *Ibidem*, 166–167.

grupę etniczną dzięki *ius soli* rozpoczęły się dopiero w 1884 r. wraz z pojawieniem się Amerykanów chińskiego pochodzenia, którzy mogli takie pretensje zgłaszać³³. Do tego czasu losy chińskiej imigracji do Stanów Zjednoczonych dość ściśle związane były z robotnikami tymczasowymi, przybywającymi do Ameryki tylko w celach zarobkowych. Trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, że od wczesnych jej etapów istniały silne tendencje do kontrolowania tego zjawiska lub przynajmniej ustalenie konkretnych zasad, według których miałyby się odbywać. Pierwszym aktem z tym związanym był *Anti-coolie law* z 1862 r., nakładający na Chińczyków podatek w wysokości dwóch dolarów pięćdziesięciu centów za każdy miesiąc pracy (z kilkoma wyjątkami)³⁴. Choć był bezpośrednio skierowany w omawianą grupę etniczną, to należy jednak wpisać go w szerszy kontekst podobnych aktów. W 1852 r. na mocy traktatu z Guadalupe Hidalgo wprowadzono konieczność uiszczenia wysokiej opłaty przez latynoskich górników, chcących trudnić się wydobywaniem na terenie Kalifornii.

W 1868 r. w życie wszedł Traktat Burlingame'a, zapowiadający obiecujące warunki współpracy Chin i Stanów Zjednoczonych. John Schrecker nazywa go pierwszym równoprawnym traktatem podpisanym przez Państwo Środka od czasów przed wojnami opiumowymi³⁵. Republikański zamysł, by umożliwić chińską migrację na szerszą skalę (czy to z powodów ideologicznych, czy finansowych) utrzymywał się jeszcze długo, ale napotykał sprzeciw ze strony Demokratów, jak również polityków obu opcji politycznych pochodzących z Kalifornii. Na terenie tego stanu, gdzie liczba chińskich imigrantów była największa, padały głosy największego sprzeciwu co do dalszej obecności Chińczyków³⁶. Tendencje te uległy wzmocnieniu, po kryzysie z 1873 r., który wywołał u białych robotników zaniepokojenie, związane z możliwością utraty miejsc pracy na rzecz tańszej siły roboczej z Azji. Nastroje te wykorzystywane były przez niektórych polityków i działaczy

³³ Wynikało to również z nieprzychylnego względem Chińczyków prawodawstwa, co zostaje omówione w dalszej części artykułu. James BRADLEY THAYER. *Cases on constitutional law, with notes (Part 2)* (Cambridge, Mass.: Charles W. Sever, 1894), 578–582.

³⁴ *Anti-coolie law* (An act to prohibit the "coolie trade" by American citizens in American vessels). Sess. II, Chap. 27; 12 Stat. 340, 37th Congress; February 19, 1862, Campus Library, Serving University of Washington Bothell and Cascadia College, dostęp 01.01.2016, <http://library.uwb.edu/static/usimmigration/12%20stat%20340.pdf>.

³⁵ John SCHRECKER, „'For the Equality of Men — For the Equality of Nations': Anson Burlingame and China's First Embassy to the United States, 1868", *Journal of American-East Asian Relations* 17 (2010): 9–34.

³⁶ Charles MCCALIN, *Chinese Immigrants and American Law* (New York, N.Y.: Routledge, 1995), 352.

związkowych³⁷. W Kalifornii powołano specjalne komisje, badające warunki życia w chińskich dzielnicach, jak również ich stan moralny.

Na początku lat osiemdziesiątych korzystne dla Chińczyków punkty Traktatu Burlingame'a były renegocjowane, w 1882 r. zaś wszedł w życie *Chinese Exclusion Act*, zabraniający wstępu chińskim robotnikom do Stanów Zjednoczonych na okres dziesięciu lat. Od już mieszkających na terenie tego państwa Chińczyków wymagano uzyskania odpowiednich zaświadczeń na wypadek opuszczenia kraju i chęci ponownego doń powrotu³⁸. Stawiało to w kłopotliwej sytuacji zwłaszcza Chińczyków urodzonych na terytorium Stanów Zjednoczonych, którzy musieli udowodnić swoje prawo do obywatelstwa. Na przeszkodzie często stał brak odpowiednich dokumentów. Doprowadziło to do procesów sądowych, w tym precedensowego Wong Kim Ark przeciwko Stanom Zjednoczonym, zakończonego przyznaniem urodzonemu w Stanach Wongowi amerykańskiego obywatelstwa³⁹. Sam jednak fakt utrudnień wynikających z antychińskiej legislacji, a także trudności związane z naturalizacją wskazują, że problemy te wynikały z przeświadczenia o nie do pogodzenia różnicach kulturowych czy nawet cywilizacyjnych. Tu najsilniej uwidacznia się to, co Homi K. Bhabha nazywa dwuznacznością stereotypu. Płynąca z niego wiedza jest trudna, jeżeli nie niemożliwa do dowiedzenia empirycznego, ale powtarzana przez cały czas — w sposób paradoksalny — sama tworzy dla siebie podwaliny⁴⁰. Udział Chińczyków często był w tym procesie bierny, a nieliczne próby zabrania głosu niejednokrotnie zagłuszane.

Swego rodzaju wyjątek stanowią eseje Wonga i Lee. Chińscy autorzy podjęli próbę wyjścia poza narzuconą im pozycję, zwłaszcza ze względu na ich związki ze Stanami Zjednoczonymi. Obaj obserwowali również położenie chińskich imigrantów w Ameryce. Ich eseje były próbą obalenia stereotypów, które gromadziły się wokół ich grupy etnicznej, zwłaszcza na gruncie religijnym. Były również świadectwem chęci „uzyskania głosu”, wpłynięcia na to, co Hung nazwałby obrazem świata powstałym dzięki opiniom uznanym przez ówczesnych Amerykanów za rzetelne i zgodne z prawdą. Restrykcje dotyczące migracji i antagonizmy społeczne były pokłosiem przeświadczenia o szkodliwym oddziaływaniu Chińczyków na

³⁷ Elmer Clarence SANDMEYER, *The Anti-Chinese Movement in California* (Champaign, Ill.: University of Illinois Press, 1991), 57.

³⁸ *Chinese Exclusion Act*. May 6, 1882, U.S. Statutes at Large, vol. XXII, sex. 2.

³⁹ Zob. Marshall B. WOODWORTH, „Who Are Citizens of the United States? Wong Kim Ark Case”, *American Law Review* 32 (1898): 554–561.

⁴⁰ Himi BHABHA, *Miejsca Kultury*, tłum. Tomasz Dobrogoszcz (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012), 57–58.

amerykańskie społeczeństwo. Wong i Lee chcieli więc wpłynąć na zmianę sytuacji, acz za pomocą różnych strategii.

DLACZEGO JESTEM POGANINEM?

Wong Chin Foo dorastał i kształcił się w bardzo synkretycznym środowisku. Jako siedemnastolatek otrzymał możliwość odebrania edukacji w Stanach Zjednoczonych — stypendium ufundowane przez amerykańskie środowiska misjonarskie w Chinach zostało przezeń wykorzystane z całą gorliwością⁴¹. Wong był jednym z pierwszych Chińczyków, którzy mogli obserwować Amerykę z bardzo szerokiej perspektywy — zarówno luksusowych rezydencji i elitarnych szkół, jak też nizin społecznych, przepychanek politycznych i problemów dnia codziennego. Chiński pisarz i działacz społeczny związany był z działającą w latach siedemdziesiątych XIX wieku Chinese Educational Mission, inicjatywy mającej na celu przyswojenie zachodniej wiedzy przez wybraną grupę chińskich studentów⁴². Nabywając wiedzę z dziedziny inżynierii czy fizyki, młodzi Chińczycy zapoznawali się również z amerykańską kulturą. Gdy Wong powrócił do rodzinnego kraju, rozpoczął cykl podróży, w trakcie których chciał zapoznać swoich rodaków z niektórymi amerykańskimi ideałami. Zakończyło się to oskarżeniami o działanie wbrew woli władz i szkodliwość społeczną — za głowę Wonga wyznaczono wysoką nagrodę. Po okresie ukrywania się uciekł do Japonii, a stamtąd w 1873 r. powrócił do Stanów Zjednoczonych⁴³.

Lata siedemdziesiąte XIX wieku zapisały się w dziejach amerykańskiego społeczeństwa jako okres konfliktów — tak animozji powojennych, jak i kwestii „rasowych”. W przypadku Chińczyków istotną rolę odegrał wzmiankowany już kryzys z 1873 r., ciągnący się przez prawie sześć lat, a którego skutki widoczne były jeszcze w latach osiemdziesiątych⁴⁴. Anty-

⁴¹ Quingsong ZHANG, „The Origins of the Chinese Americanization Movement: Wong Chin Foo and the Chinese Equal Rights League”, w: *Claiming America: Constructing Chinese American Identities during the Exclusion Era*, red. K. Scott Wong i Sucheng Chan (Philadelphia, Pa.: Temple University Press, 1998), 42.

⁴² Zob. Liel LEIBOVITZ i Matthew D. MILLER, *Fortunate Sons: The 120 Chinese Boys Who Came to America, Went to School, and Revolutionized an Ancient Civilization* (New York, N.Y.: W.W. Norton, 2011).

⁴³ Q. ZHANG, „The Origins of the Chinese Americanization Movement”, 43

⁴⁴ „US Business Cycle Expansions and Contractions”, The National Bureau of Economic Research, Dostęp: 01.05.2017, http://www.nber.org/cycles/US_Business_Cycle_Expansions_and_Contractions_20120423.pdf.

chiński sentyment szczególnie zauważalny był w Kalifornii. Wong zwrócił uwagę, że wydarzenia te mają znacznie głębszą genezę, wynikającą ze spotkania dwóch odmiennych kultur, między którymi nie powstał jednak dialog. Doprowadziło to do stworzenia zafałszowanego obrazu Chińczyków w oczach Amerykanów.

Działalność Wonga koncentrowała się na próbach zmiany panujących stosunków, zwłaszcza przez dostarczanie mieszkańcom Stanów Zjednoczonych informacji o chińskiej kulturze, historii i obecnej polityce. Publikował w gazetach *Sun* i *Herald*, starając się zademonstrować możliwie szeroką tematykę — jego artykuły traktowały m.in. o modzie w Chinach, chińskim teatrze, dziecięcych pogrzebach w Chinach, o chińskich klasztorach czy wytwórstwie jedwabiu w Chinach⁴⁵. Najbardziej jednak frapowała Wonga sprawa religii w relacjach amerykańsko-chińskich. Kwestie z tym związane dotyczyły bowiem nie tylko metafizyki, ale również tożsamości.

Misjonarz O’Neil, zapytany o chińskie nawrócenia, krytycznie wypowiada się na ten temat:

Spotkałem kilku Chińczyków — istnieją bowiem wyjątki — którzy stali się „chrześcijanami” i nauczyli dobrze mówić po angielsku, a którzy nie okazali się później szelmami. Przychodzą bowiem do naszych szkół, aby podszkolić się w języku⁴⁶.

Z drugiej jednak strony niemożliwa była próba zarzucenia głoszenia Ewangelii wśród tej grupy. Wielebny Rice, wypowiadając się o nawracanych przez siebie Chińczykach, stwierdza dodatkowo: „Co więcej, uważamy, że to nasz obowiązek — chińska migracja pozostawiona sama sobie, w prosty sposób spowoduje zalanie nas falą pogaństwa”⁴⁷.

Przekonanie o pogaństwie chińskich imigrantów, tak deklarowanym jak i skrywanym, było niemal powszechne. Określenie to czasami nie było traktowane jako inwektywa, ale jako stały element nazewnictwa dotyczącego Chińczyków. Wydaje się, że Bret Harte, autor popularnego wiersza „Heathen Chinese”, wykorzystał jako tytuł swojej pracy właśnie takie popularne określenie⁴⁸.

⁴⁵ Scott D. SELIGMAN, *The First Chinese American: The Remarkable Life of Wong Chin Foo* (Hongkong: Hongkong University Press, 2013), 131–136.

⁴⁶ *Chinese immigration. The social, moral, and political effect of Chinese immigration. Testimony taken before a committee of the Senate of the state of California, appointed April 3d, 1876* (Sacramento: State Printing Office, 1876), 19.

⁴⁷ *Ibidem*, 168.

⁴⁸ Bret HARTE, „The Heathen Chinese”, ok. 1870, 1-8, Internet Archive, dostęp: 01.01.2017, <https://archive.org/details/heathenchineepoe00hartrich>.

Nie jest to zresztą jedyny tego typu utwór. W *Marin Journal* z 1877 r. ukazał się wiersz, którego głównym bohaterem jest John Chinaman, nazwany kilka razy „poganinem”⁴⁹. Czasami miało to wydźwięk żartobliwy, jak w wymienionych wierszach, mających satyryczny charakter. „Pogański Chińczyk” potrafił być również niebezpieczny; w 1899 r. pojawiło się doniesienie o bombie zdetonowanej w kościele metodystów przez anonimowego „chińskiego poganina”, który wyraził w ten sposób niezadowolenie z nawróceń wśród swoich towarzyszy⁵⁰.

Za sformułowaniem „poganin” kryje się jednak głębsze znaczenie, wyłączające określanego tym mianem z zachodniego świata, którego jednym z filarów jest chrześcijaństwo. Ma to duże znaczenie w kontekście silnie protestanckich Stanów Zjednoczonych. Tym samym zastosowanie sformułowania „pogański” stawiało Chińczyków poza społeczeństwem. Aby zrozumieć istotę tego czynnika, należy ponownie przyjrzeć się wspomnianym już rozważaniom Joshuy Paddisona⁵¹. W okresie Rekonstrukcji w konstytuowaniu się pojęcia „obywatelstwa Stanów Zjednoczonych” nastąpiło pewne przesunięcie. Ze względu na przemiany w amerykańskiej strukturze społecznej obywatelstwo przestało dotyczyć przede wszystkim „białego człowieka”. Większą rolę odgrywać zaczęło chrześcijaństwo jako element silnie związany z tożsamością narodową. Korespondowało zarówno z tradycją białych anglosaskich protestantów, jak i przyjmujących pewne wzorce tej grupy imigrantów katolickich. Tymczasem Chińczycy pozostawali poza obrębem tego świata, pochodząc z obszarów, które uznawane były za nienależące do chrześcijańskiego kręgu kulturowego. Z tego powodu, hipotetyczna asymilacja tej grupy budziła wątpliwości. W satyrycznym piśmie *Jolly Giant* z 1874 r. padło następujące stwierdzenie dotyczące się kwestii szkół publicznych:

Chińczycy z czasem zaczną chcieć nauczać dzieci swojego warkoczykowego plemienia doktryny Konfucjusza, a jeżeli będziemy mieć wystarczająco dużo szczęścia, to banda czerwonoskórych dzikusów w naszych szkołach również zechce zrównać się prawami z irlandzkim księdzem⁵².

Dość silnie uwidacznia się tu stwierdzenie Bhabhy o istotnej roli stereotypów w kreowaniu własnej tożsamości i jej utrwalaniu. W ten sposób chińska grupa etniczna istniała w obrębie amerykańskiego społeczeństwa jako podporządkowani inni, silnie wepchnięci w zastaną hierarchię.

⁴⁹ *Marin Journal* 17 (1877), no. 24, 23 August: 3.

⁵⁰ *San Francisco Call* 87 (1899), no. 27, 27 December: 5.

⁵¹ J. PADDISON, *American Heathens*, 11–39.

⁵² Cyt. za: J. PADDISON. *Anti-Catholicism*, 515.

Próby Wonga, by przedstawić chińską kulturę i historię Amerykanom, spotykały się z mieszanym przyjęciem, zwłaszcza w związku z faktem, że pomimo odebrania „chrześcijańskiego” wykształcenia zdecydował się na pozostanie przy rodzimej wierze. Kryje się pod tym jednak właśnie ten szerszy kontekst. Wong był zainteresowany przede wszystkim umiejscowieniem swojej grupy etnicznej i spuścizny kulturowej w obrębie amerykańskiego społeczeństwa, wyjściem poza hermetyczny ideał białego anglosaskiego protestanta. Dlatego też w części swych artykułów chciał zademonstrować „prawdziwe pogaństwo”, które usiłował zestawić z „pogaństwem wyobrażonym”, obecnym w amerykańskim imaginariu. Swoje poglądy na ten temat wyłożył w artykule z 1887 r. zatytułowanym „Why Am I Heathen?”.

Swoje rozważania Wong rozpoczyna od przedstawienia swoich kontaktów z religią chrześcijańską. Jego nauczyciele oczekiwali bowiem od niego, że kształcąc się w zachodnim duchu, przyswoi sobie również zachodnią religię. Prezbiterianizm opisuje jako „wiarę w to, że bezlitosny Bóg dawno postanowił wtrącić większość bezradnej ludzkości do wiecznego piekła [...] Gdybym miał głosić coś takiego inteligentnym poganom, od razu uznaliby mnie za szaleńca”; doktryny baptyistyczne były dlań „podzielone na tak wiele sekt, że przypominały jedynie wydmuszki domagające się uznania wyższości swojego rytuału zimnej wody, czasu i sposobu jego przeprowadzenia, że wręcz budzi to oburzenie”; metodyzm miał być niczym „grzmot i błyskawica — zarówno względem samego wyznania, jak i sposobu głoszenia”; kongregacjoniści zaś „zniechęcali swoją sztywnością i samoświadomością boskiej prawdy, a tak naprawdę chęcią przyciągnięcia członków tylko z wyższych sfer”⁵³.

Do tego dochodził również katolicyzm, który przez protestanckich przyjaciół Wonga był mu opisywany jako jeszcze gorszy od jego pogaństwa⁵⁴. Wong, zniechęcony podziałami panującymi wśród swoich gospodarzy, rozpoczął poszukiwania na własną rękę poprzez studiowanie Biblii, stwierdzając, że część z przedstawionych w Biblii tez brzmi co najmniej zastanawiająco. Najbardziej zainteresował go fragment o złotym cielcu, którego potępienie uznał za dziwne, „zważywszy na to, że wielu Amerykanów wciąż go czci”⁵⁵. Największe wątpliwości budził w nim jednak Nowy Testament:

Pomysł, że nieważne, jak wielkim jest kto grzesznikiem, ma taką samą szansę na zbawienie „przez krew baranka” co najbardziej bogobojni — jak w przypowieści, gdzie ktoś, kto pracował w winnicy pańskiej przez jedną tylko godzinę, otrzymał

⁵³ CHIN FOO WONG, „Why Am I Heathen”, *The North American Review*, 145 (1887), 170.

⁵⁴ *Ibidem*, 171.

⁵⁵ *Ibidem*.

takie samo wynagrodzenie jak pracujący cały dzień — wszystko to jest absurdalne⁵⁶.

Krytyka Wonga nie polegała jednak na próbie rozłożenia dogmatów na czynniki pierwsze; najistotniejsze jest ich odniesienie do rzeczywistości, która chińskiego autora otaczała. Wong zadał więc pytanie, czy oznacza to, że przyjęcie przezeń chrześcijaństwa skutkowałoby tym, że po śmierci znalazłby się w tym samym miejscu, co Denis Kearney, i wciąż musiałby wysłuchiwać jego przemówień, zakończonych sformułowaniem „Chińczycy muszą odejść”⁵⁷. Tak pojmowana wiara była dla Wonga nie do przyjęcia. Podjął się więc kolejnej próby przedstawienia amerykańskim czytelnikom, kim naprawdę jest Chińczyk, nazywany przez nich „poganinem”.

Przede wszystkim odrzucił koncepcje związane z predestynacją. O życiu „pogan” decydować miał przede wszystkim ich własny sposób postępowania, a także to, jak odnoszą się do innych żywych stworzeń. Wong uznał, że nie jest to jednoznaczne z ideą chrześcijańskiego miłosierdzia, stwierdzając, że głoszonym hasłem nie towarzyszą odpowiednie czyny. Jako przykład podał zarazę z Memphis, która miała miejsce w 1878 r. — chińscy kupcy mieli wtedy wspomóc mieszkańców pieniędzmi, nie otrzymując za to żadnych podziękowań, a jedynie spotykając się z dalszymi oskarżeniami⁵⁸. Przypomniał również sprawę masakry z Rock Springs z 1881 r.:

Choć możemy różnić się od chrześcijan wyglądem, zwyczajami i ideami cywilizacyjnymi, to jednak tym, co odróżnia nas w znacznym stopniu, jest fakt, że nie zbieramy tchórzliwych tłumów pod egidą reform społecznych czy politycznych, by potem łupić i mordować bezkarnie⁵⁹.

Trudno nie zwrócić uwagi, że „pogaństwo” ma dla Wonga wydźwięk bardzo idealistyczny. Częstokroć opisuje je jako przeciwieństwo tych wad, które powszechnie przypisuje mieszkańcom Stanów Zjednoczonych, w tym hipokryzji i braku szacunku dla odmienności. Nie wydaje się tym samym, że chiński pisarz potępiał samą tylko religię — krytyce został poddany cały zachodni system, którego religia była elementem. Bycie podporządkowanym

⁵⁶ Ibidem, 173.

⁵⁷ Denis Kearney to działacz The Workingmen’s Trade and Labor Union, głoszący hasła populistyczne, przesiąknięte antychińską retoryką. Jego antychińskie stanowisko radykalizowało się z biegiem czasu, aż wreszcie każde przemówienie zwykł kończyć frazą: „The Chinese Must Go!”. Zob. Jerome A. HART, „The Sand Lot and Kearneyism”, The Virtual Museum of the City of San Francisco, dostęp 01.01.2016, <http://www.sfmuseum.net/hist2/kearneyism.html>.

⁵⁸ Ch.F. WONG, „Why Am I Heathen”, 174.

⁵⁹ Ibidem, 175.

innym w jego obrębie jest przezeń traktowane jako niesprawiedliwe. Z tego tytułu obiektem krytyki staje się przede wszystkim zachodnia mentalność:

Chrześcijanie budują wielkie kościoły i odmawiają długie modły, ale więcej jest zepsucia wśród tysiąca ludzi mieszkających w sąsiedztwie jednego tylko kościoła w Nowym Jorku niż wśród miliona pogan, pozbawionych świątyń i kazań [...] Jeżeli chrześcijanie zrobią choć małą dobrą rzecz, już chcą, by pisano o tym w gazetach i grawerowano na ich nagrobkach⁶⁰.

Wong negatywnie ocenia również coraz gwałtowniejszy rozwój kapitalizmu, który uderzać miał nie tylko w pracowników, ale dotykać również sfer politycznych, podporządkowanych uprzywilejowanej grupie. Uznawał to za kolejny element sprzeczny z pogańskim systemem religijnym.

Wong często nawiązywał do Biblii. W ostatnim akapicie swojego artykułu stwierdza, że fragmenty z Ewangelii według Mateusza i Marka: „Wszystko więc, co będziecie chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie!” (Mt 7,12) oraz „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Mk 12,31) odnoszą się do „pogan”, a chrześcijanie o nich zapomnieli⁶¹. Możliwe, że rolą artykułu Wonga jest nie tylko gloryfikacja efemerycznego pogaństwa, ale Wong ma na myśli o wiele szerszy krąg niż tylko „pogańscy Chińczycy” — wypowiada się w imieniu całego „niecywilizowanego świata”, uznanego za podrzędny w stosunku do zachodniego kręgu kulturowego. Robi to jednak w języku Zachodu, gdyż to nie uznanie wyższości tej czy innej cywilizacji było dlań istotne, ale ich współistnienie i równa wartość, niezależnie od tego, czy są chrześcijańskie, czy nie. Odrzuca podporządkowanie jednolitym regułom, postulując dialog.

DLACZEGO NIE JESTEM POGANINEM?

Jedną z odpowiedzi na tekst Wonga był esej autorstwa Yan Phou Lee. Lee został wybrany do udziału w kursach organizowanych przez Chinese Educational Mission. W Stanach Zjednoczonych przebywał od dwunastego roku życia, a w 1881 r. z powrotem udał się do Chin. Związał się tam ze środowiskami misjonarskimi, który pomogły mu zorganizować kolejną wyprawę do Stanów, gdzie mógł dokończyć edukację na Uniwersytecie Yale⁶².

⁶⁰ Ibidem, 176.

⁶¹ Ibidem, 179.

⁶² Zob. Amy LING, „Yan Phou Lee or the Asian American Frontier”, w: *Re/collecting Early Asian America: Essays in Cultural History*, red. Josephine Lee, Imogene L. Lim i Yuko Matsukawa (Philadelphia, Pa.: Temple University Press, 2002), 273–287.

Chociaż Lee kontrował większość postulatów Wonga, wydaje się, że w jednym punkcie był z nim zgodny. Lee również potępiał sposób, w jaki Chińczycy byli traktowani w Stanach Zjednoczonych. Nie w odrzuceniu jednak chrześcijańskich wartości, dla Wonga stanowiących jedynie płaszczyznę przykrywającą hipokryzję i poczucie wyższości, ale w ich kultywowaniu, mimo przeciwności losu, chiński pisarz widział najlepszy dla amerykańskich Chińczyków sposób postępowania.

Lee podkreślał przede wszystkim, że postrzeganie pogaństwa przez Wonga nie przystaje do faktów, a jest jedynie dopasowane do postulatów, które chce przedstawić. Odnosi jego słowa do własnych doświadczeń i stwierdza:

„Moje sumienie było czyste”, ale nie wiedziałem, co robiłem, „moje nadzieje na przyszłe życie nie były obciążone wątpliwościami”, ale i nadzieje te nie były zbyt obiecujące. Tak naprawdę nie myślałem o tym wszystkim zbyt wiele⁶³.

W szczególny sposób odnosi się do rozbitcia wśród wyznawców chrześcijańskiej doktryny, co tak przeszkadzało Wongowi. Stwierdza, że pozorna wielość doktryn wcale nie osłabia naczelnej idei chrześcijaństwa, a jedynie stanowi przykład, że niedoskonały ludzki umysł na różne sposoby pojmuje Boskie przesłanie. Lee kwitował to następująco:

Tak więc nie tylko istnieje różnica między chrześcijaństwem jako abstrakcyjnym pojęciem i chrześcijaństwem jako konkretnym bytem, ale również między jego poprawną wersją i jego wypaczeniem⁶⁴.

Lee podejmuje również sprawę Denisa Kearneya. W duchu przypowieści o winnicy pańskiej pyta, czy fakt, że część jego współwyznawców traktuje go gorzej, powinien wpływać na jego wiarę. Gdyby Chińczycy mieli spotkać się z agitatorami Knights of Labor w Niebiańskim Jeruzalem, to według Lee jego natura uległaby całkowitej zmianie dzięki Boskiej sile. Lee stwierdza, że Kearney porzuciłby swoje dawne przekonania, od tej pory głosząc, że „Chińczycy muszą zostać! Niebios są bez nich niekompletne”⁶⁵. Koresponduje to z późniejszym tekstem Lee, zatytułowanym właśnie „Chinese Must Stay!” z 1889 r. Podejmuje w nim kwestię stereotypów, które narosły wokół Chińczyków. Stwierdza:

⁶³ YAN PHOU LEE, „Why I Am Not a Heathen: A rejoinder to Wong Chin Foo”, *The North American Review* 145 (1887): 306.

⁶⁴ Ibidem, 307.

⁶⁵ Ibidem, 308.

Żadna nacja nie powinna opuszczać swych szlachetnych ideałów. Założyciele Republiki Amerykańskiej stworzyli zasadę, że wszyscy ludzie zostali stworzeni równi, a ta odległa kraina ma służyć uchodźcom z całego świata. Oto Boskie Przeznaczenie, być nauczycielem i przywódcą narodów w wolności. [...] Ale spoglądając na postępowanie tego pokolenia Amerykanów i ich stosunek do innych ras, któż by powiedział, że naród, który przez Abrahama Lincolna nazwany został poczętym w wolności, naprawdę był oddany tym zasadom?⁶⁶

O ile więc Wong posługiwał się językiem Zachodu, tak w przemyśleniach Lee pojawia się idea bycia elementem Zachodu. Pozycja podporządkowanego innego była więc o tyle do zaakceptowania, o ile przynależność do amerykańskiego świata uznać za dążenie do wdrożenia określonego zestawu ideałów. Ich kultywowanie stanowiłoby w konsekwencji potwierdzenie stania się elementem tego świata, wyjścia poza pozycję podporządkowania i uczestnictwo w społeczeństwie postulującym nie wyższość, lecz równość. Założenia Lee, wychowanego w kulturze amerykańskiej, były idealistyczne. Wypierał on bowiem fakt, że mityczna wolność Nowego Świata od początku była bardzo ograniczona⁶⁷. Wydaje się, że stworzył on własną wizję Ameryki.

Wong wierzył (lub taką wiarę postulował) w „idealne pogaństwo”, tak jak Lee opisuje „idealne chrześcijaństwo”. Lee widział je również przez opozycję do tych, którzy mienia się przedstawicielami religii chrześcijańskiej, lecz charakteryzujących się niskim poziomem moralnym i etycznym. Przywoływał frazę z Konfucjusza, „który twierdził, że niemożliwym jest rzeźbienie w zgniłym drewnie”⁶⁸. Jeżeli więc w latach siedemdziesiątych miały miejsce prześladowania ludności chińskiego pochodzenia, to dla Lee prawdziwi chrześcijanie nie maczali w tym rąk. Przeciwnie, prawdziwego chrześcijanina można było poznać po tym, że udzielał w tych trudnych czasach pomocy Chińczykom. Lee pisał:

Tylko ci, którzy zaryzykowali swoje życie, aby chronić życie innych, mogą nazywać się chrześcijanami. Kalifornijscy ustawodawcy nie byli chrześcijanami, nie byli nimi Sandlotters, nie byli też zagraniczni górnicy. Jeżeli ktoś podaje się za kogoś, to jeszcze nie znaczy, że nim jest⁶⁹.

⁶⁶ YAN PHOU LEE, „Chinese Must Stay”, *The North American Review*, 148 (1889): 476.

⁶⁷ Proces ten opisuje Kevin Johnson, analizując sytuację grup, których migrację do Stanów Zjednoczonych próbowano zatrzymać lub ograniczyć. Zob. Kevin JOHNSON, *The Huddled Masses Myth: Immigration And Civil Rights* (Philadelphia, Pa.: Temple University Press, 2008).

⁶⁸ Y.P. LEE, „Why I Am Not a Heathen”, 309.

⁶⁹ Ibidem, 308. Mianem „Sandlotters” określano zwolenników Denisa Kearneya, zbierających się na placu zwanym Sandlot.

W szczególnie sposób w pamięci komentatorów omawianego okresu zapisała się eskalacja przemocy w Rock Springs. Szeroko były opisywane dantejskie sceny, gdy nawet kobiety zachęcały biorących udział w zamieszkach do dalszych pobić lub morderstw. W artykule opublikowanym w *The New York Times* oskarżenia padały zarówno wobec inicjatorów i uczestników zamieszek, jak też mieszkańców miasta, biernie przyglądających się masakrze⁷⁰. Wydarzenia te musiały wywrzeć szczególne wrażenie na przedstawicielach chińskiej grupy etnicznej. W niecały tydzień potem wysiedleni Chińczycy powrócili co prawda do Rock Springs pod eskortą armii⁷¹, aresztowano kilkunastu sprawców, a rząd Stanów Zjednoczonych wypłacił odszkodowania, ale żadnego aktu przeprosin formalnie nie ogłoszono. Inne antychińskie wystąpienia nie miały aż tak drastycznego przebiegu. Wydaje się, że Lee w swoim artykule nawiązuje do wcześniejszych wydarzeń, zwłaszcza zamieszek w San Francisco w 1871 r. Nie wszyscy mieszkańcy przychylnie patrzyli wówczas na wściekłe poczynania tłumu. William Slaney dał schronienie kilku Chińczykom w swoim schowku na buty, sędzia pokoju W.H. Gray ukrywał wiele osób we własnym mieszkaniu, a rodzina Lafranco chroniła swojego kucharza jeszcze tydzień po ustaniu zamieszek⁷². W mieście w około sześćdziesięciu różnych miejscach oferowano azyl Chińczykom. Masakra z San Francisco jest dobrym przykładem, by wskazać niejednoznaczność tego typu wydarzeń⁷³. Lee podkreśla też, że to właśnie chrześcijanie pomagali mu na wielu etapach jego życia: podczas studiów, przy pierwszych próbach literackich, przy powrocie do Stanów Zjednoczonych, a nawet gdy występował przeciwko antychińskiej legislacji. Przytacza również działania misjonarzy, którzy zapuszczają się w Chinach do dzielnic ogarniętych zarazą, by nieść bezinteresowną pomoc.

Specyficzną idealistyczną wizję chrześcijaństwa Lee można zauważyć w końcowym zwrocie do czytelników. Analogicznie do Wonga, który kończąc swój tekst, proponował Amerykanom przyswojenie doktryny Konfuc-

⁷⁰ „The Rock Springs Massacre”, *The New York Times*, September 27, 1885 — za: *Anti-Immigration in the United States: A Historical Encyclopedia*, vol. 1–2, red. Kathleen R. Arnold (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2011), 596.

⁷¹ Zob. Craig STORTI, *Incident at Bitter Creek: The Story of the Rock Springs Chinese Massacre* (Iowa City: Iowa State Press, 1990).

⁷² Scott ZESCH, *The Chinatown War: Chinese Los Angeles and the Massacre of 1871* (New York, N.Y.: Oxford University Press, 2012), 91.

⁷³ Stosunek między kolonizującym (narzucającym swój system wartości i porządek społeczny) a kolonizowanym (zmuszonym do przyjęcia określonych reguł) nigdy nie jest totalny, choć w taki sposób może wpływać na życie podporządkowanych innych. Przyjęcie postaw grupy dominującej za monolit jest błędem, bliskim temu, który popełnił Edward Said.

jusza, Lee proponuje tak Chińczykom, jak i Amerykanom właściwie przyswojenie chrześcijaństwa⁷⁴.

PRZECIW PODPORZĄDKOWANIU

Obu autorów łączy swego rodzaju niezgoda na ówczesną pozycję Chińczyków w Ameryce, różnią zaś proponowane sposoby zaradzenia temu stanowi rzeczy. Wong nie chciał podporządkowywać się amerykańskiemu habitusowi⁷⁵, postulując zachowanie przez Chińczyków tradycyjnych wierzeń, jak też konfucjańskich ideałów. Lee z kolei w chrześcijaństwie upatrywał możliwość nie tylko awansu społecznego (uczestnictwa w „wolnej Amerykańskiej Republice”), ale i moralnego. Dyskurs religii, dychotomia pogaństwa i chrześcijaństwa były tym filtrem, przez który przechodziły wypowiedzi obydwu autorów. Opisując za pomocą tych dwóch kategorii pewne cechy, autorzy odnoszą się do szeregu innych, według nich powiązanych zjawisk. Stereotyp pogańskiego Chińczyka nie odnosi się tylko do jego wiary religijnej. Chińczyk uznający się za poganina (Wong) dystansuje się w ten sposób od politycznego lub ekonomicznego systemu. I przeciwnie Chińczyk uznający się za chrześcijanina (Lee) tworzy wizję świata, w którym zajmuje należną mu rolę, wykorzystując struktury systemu, które na swój sposób przetwarza. Obie strategie służą próbie wyzwolenia się z systemu, który chciał określać miejsce Chińczyków w społeczeństwie amerykańskim (lub poza nim), nie uwzględniając jednak opinii samych zainteresowanych.

Przede wszystkim jednak eseje Lee i Wonga obrazują specyficzny rys amerykańskiej kultury. Jako mozaika różnych tradycji i narodowości było ono polem zarówno konfliktów, jak i kreacji zupełnie nowych synkretycznych wartości. Niektóre grupy, choć początkowo zagłuszane lub nawet pozbawione reprezentacji, z czasem zyskiwały miejsce w obrębie amerykańskiego społeczeństwa, choć proces ten bywał bardzo powolny. W tym kontekście dzieje Chińczyków pozwalają spojrzeć na amerykańskie społeczeństwo jako teren ciągłych zmaganiań w poszukiwaniu tożsamości — tak przyjmowania anglosaskiego mitu i jego elementów, jak i wyboru nowej religii lub pozostania przy starych wierzeniach.

⁷⁴ Y.P. LEE, „Why I Am Not a Heathen”, 312.

⁷⁵ Terminu tego użyto w rozumieniu teorii socjologicznej Pierre’a Bourdieua jako sposobów postrzegania świata i wydawania na jego temat osądów przez przedstawicieli konkretnych grup. Zob. więcej: David L. SWARTZ, „The Sociology of Habit: The Perspective of Pierre Bourdieu”, *The Occupation Therapy Journal of Research* 22 (2002), Supplement: 61S-69S.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

♦ PRASA

American Law Review
Marin Journal
San Francisco Call
The North American Review
United States Magazine and Democratic Review

♦ POZOSTALE

Anti-coolie law (An act to prohibit the "coolie trade" by American citizens in American vessels). Sess. II, Chap. 27; 12 Stat. 340, 37th Congress; February 19, 1862. Campus Library. Serving University of Washington Bothell and Cascadia College. Dostęp 01.01.2016. <http://library.uwb.edu/static/usimmigration/12%20stat%20340.pdf>.
Anti-Immigration in the United States: A Historical Encyclopedia. Vol. 1–2. Red. Kathleen R. Arnold. Santa Barbara: ABC-Clio, 2011.
Chinese immigration. The social, moral, and political effect of Chinese immigration. Testimony taken before a committee of the Senate of the state of California, appointed April 3d, 1876. Sacramento: State Printing Office, 1876.
HARTE, Bret. *The Heathen Chinese*. Boston: James R. Osgood & Co., ok. 1870.
STRONG, Josiah. *Our country: its possible future and present crisis*. New York: Baker & Taylor Company, 1885.
The Papers of Ulysses S. Grant: July 1, 1868–October 31, 1869. Red. John Y. Simon. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1994.

MONOGRAFIE I ARTYKUŁY

BEINORIUS, Audrius. „Orientalizm i dyskurs postkolonialny: kilka problemów metodologicznych”. *Porównania* 2013, nr 12: 11–23.
BERCOVITCH, Sacvan. *The American Jeremiad*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 2012.
BHABHA, Himi. *Miejsca Kultury*. Tłum. Tomasz Dobrogoszcz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.
CASSEL, Susie Lan. *The Chinese in America: A History from Gold Mountain to the New Millennium*. New York, N.Y.: Rowman Altamira, 2002.
CHANG, Iris. *The Chinese in America: A Narrative History*. New York, N.Y.: Viking, 2004.
CHILES, Katy L. „Blackened Irish and Brownfaced Amerindians: Constructions of American Whiteness in Dion Boucicault’s ‘The Octoroon’”. *Sage Journal* 32 (2000), Is. 2: 28–50. DOI: 10.7227/NCTF.31.2.4.
COHEN, Paul A.: *China Unbound: Evolving Perspectives on the Chinese Past*. New York, N.Y.: Psychology Press, 2003.
Common Border, Uncommon Paths: Race, Culture, and National Identity in U.S.-Mexican Relations. Red. Jaime E. Rodríguez i Kathryn Vincent. Wilmington, N.C.: Rowman & Littlefield, 1997.
CUNZ, Dieter. „The German Americans: Immigration and Integration”. *Society for the History of the Germans in Maryland* 28 (1953): 29–43.

- God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny*. Red. Conrad Cherry. Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press, 1998.
- JOHNSON, Kevin R. *The Huddled Masses Myth: Immigration and Civil Rights*. Philadelphia, Pa.: Temple University Press, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Tłum. Tadeusz Komendant. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 1993.
- FRESONKE, Kris. *West of Emerson: The Design of Manifest Destiny*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 2003.
- GHANDI, Leela. *Teoria postkolonialna*. Tłum. Jacek Serwański. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2008.
- GOETZMAN, William H. *When the Eagle Screamed: The Romantic Horizon in American Expansionism, 1800–1860*. Norman, Okla.: University of Oklahoma Press, 2000.
- HO-FUNG, Hung. „Orientalist Knowledge and Social Theories: China and the European Conceptions of East-West Differences from 1600 to 1900”. *Sociological Theory* 21 (2003), No 3.: 254–280. DOI: 10.1111/1467-9558.00188.
- KAUFMANN, Eric. P. *The Rise and Fall of Anglo-America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004.
- LEIBOVITZ, Liel, i Matthew D. MILLER. *Fortunate Sons: The 120 Chinese Boys Who Came to America, Went to School, and Revolutionized an Ancient Civilization*. New York, N.Y.: W.W. Norton, 2011.
- MANDANI, Mahmood. „Settler Colonialism: Then and Now”. *Critical Inquiry* 41 (2015), no 3 (Spring): 596-614. DOI: <https://doi.org/10.1086/680088>.
- MCCALIN, Charles. *Chinese Immigrants and American Law*. New York, N.Y.: Routledge, 1995.
- MERK, Frederick. *Manifest Destiny and Mission in American History: A Reinterpretation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.
- MILLER, Robert J. *Native America, Discovered and Conquered: Thomas Jefferson, Lewis & Clark, and Manifest Destiny*. London: Greenwood Publishing Group, 2006.
- OSTERHAMMEL, Jürgen. *Colonialism: A Theoretical Overview*. Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishing, 2010.
- PADDISON, Joshua. *American Heathens: Religion, Race, and Reconstruction in California*. Los Angeles, Calif.: University Of California Press, 2012.
- PADDISON, Joshua. „Anti-Catholicism and Race in Post-Civil War San Francisco”. *Pacific Historical Review* 78 (2009), no. 4: 505–544. DOI: 10.1525/phr.2009.78.4.505.
- PASTUSIAK, Longin. *Dyplomacja Stanów Zjednoczonych (XVIII-XIX w.)*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 1997.
- Rethinking ethnicity: Majority groups and dominant minorities. Red. Eric P. Kaufmann. New York, N.Y.: Routledge, 2004.
- SAID, Edward W. *Orientalizm*. Tłum. Monika Wyrwas-Wiśniewska. Warszawa: Zys i S-ka, 2005.
- SANDMEYER, Elmer Clarence. *The Anti-Chinese Movement in California*. Champaign, Ill.: University of Illinois Press, 1991.
- SCHRECKER, John. „‘For the Equality of Men – For the Equality of Nations’: Anson Burlingame and China’s First Embassy to the United States, 1868”. *Journal of American-East Asian Relations* 17 (2010): 9–34. DOI: 10.1163/187656110X523717.
- SELIGMAN, Scott D. *The First Chinese American: The Remarkable Life of Wong Chin Foo*. Hongkong: Hongkong University Press, 2013.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. „Czy podporządkowani inni mogą przemówić?”. Tłum. Ewa Majewska. *Krytyka Polityczna* 2011, nr 24-25: 196–239.
- STORTI, Craig. *Incident at Bitter Creek: The Story of the Rock Springs Chinese Massacre*. Iowa City: Iowa State Press, 1990.

- SWARTZ, David L. „The Sociology of Habit: The Perspective of Pierre Bourdieu”. *The Occupation Therapy Journal of Research* 22 (2002), Supplement: 61S-69S. DOI: <https://doi.org/10.1177/15394492020220S108>.
- WEINBERG, Albert Katz. *Manifest Destiny: A Study of Nationalist Expansionism in American History*. Chicago, Ill.: Quadrangle Books, 1963.
- WŁUCZKOWSKI, Piotr. „Izolacjonizm a izolacjonizm amerykański. Wyróżnienie pojęciowe na podstawie analizy polityki zagranicznej USA na tle historycznym”. *Academic Journal of Modern Philology* 4 (2015): 145–153.
- ZESCH, Scott. „The Chinatown War: Chinese Los Angeles and the Massacre of 1871”. New York, N.Y.: Oxford University Press, 2012.
- ZHANG, Quingsong. „The Origins of the Chinese Americanization Movement: Wong Chin Foo and the Chinese Equal Rights League”. W: *Claiming America: Constructing Chinese American Identities during the Exclusion Era*. Red. K. Scott Wong i Sucheng Chan. Philadelphia, Pa.: Temple University Press, 1998.

STRONY INTERNETOWE

The National Bureau of Economic Research. Dostęp 01.01.2016. www.nber.org.

The Virtual Museum of the City of San Francisco. Dostęp 01.01.2016. <http://www.sfmuseum.net>.

BYĆ CZY NIE BYĆ POGANINEM?
CHRZEŚCIJAŃSTWO W OCZACH CHIŃSKICH IMIGRANTÓW
W STANACH ZJEDNOCZONYCH NA PRZYKŁADZIE TWÓRCZOŚCI
WONG CHIN FOO I YAN PHOU LEE

Streszczenie

XIX-wieczna chińska imigracja do Stanów Zjednoczonych często przybierała charakter zarobkowy i właśnie przez ten pryzmat opisywana jest w literaturze jej poświęconej. Perspektywa ta pomija natomiast chińskich intelektualistów, studiujących i tworzących w Ameryce tego okresu. Przykładem tego są esej „Why Am I Heathen” Wong Chin Foo z 1887 r., zalecający pozostanie przy „starej religii”, i odpowiedź nań autorstwa Yan Phou Lee, orędownika chrześcijaństwa, o korespondującym tytule „Why I Am Not a Heathen. A Rejoinder to Wong Chin Foo”. Dzięki porównaniu ich poglądów możliwe jest odtworzenie horyzontu intelektualnego ówczesnego środowiska amerykańskiego, poznanie stereotypów, zwłaszcza co podporządkowanych innych (subaltern). Analizy te ujawniają silne powiązanie religii i związanych z nią wartości na życie społeczne tamtego okresu, ale też przenikanie motywów z tym związanych do sfery ekonomii czy administracji. Oba teksty są również zapisem różnych tendencji wśród chińskich imigrantów, gotowych odpowiedzieć na pytanie o nową tożsamość w ramach zachodniego społeczeństwa. Pozwala to odejść od jednorodnego obrazu Chińczyków przybywających do XIX-wiecznych Stanów Zjednoczonych jedynie w celach zarobkowych i spojrzeć na przedstawicieli tej grupy w szerszy sposób.

Słowa kluczowe: chińska migracja; chrześcijaństwo; Yan Phou Lee; Wong Chin Foo; mentalność amerykańska; XIX wiek; chińscy studenci.

TO BE OR NOT TO BE A HEATHEN?
CHRISTIANITY IN THE EYES OF CHINESE IMMIGRANTS IN THE UNITED STATES
ON THE EXAMPLE OF WONG CHIN FOO'S AND YAN PHOU LEE'S WORKS

S u m m a r y

Chinese immigration to the United States of America in the 19th century was often driven by financial reasons, and it has been approached in the subject literature from this very perspective. Focusing on this aspect, however, may lead to overlooking Chinese intellectuals who studied and published in America during that period. Examples include the essay „Why Am I Heathen”, published by Wong Chin Foo in 1887, wherein holding on to ‘the old religion’ was advocated, and the response to it, promoting Christianity, and published by Yan Phou Lee under the polemic title „Why I Am Not a Heathen: A Rejoinder to Wong Chin Foo.” The comparison of opinions expressed by these two authors allows for the reconstruction of the intellectual horizons of the American social milieu of the day, revealing what stereotypes were in circulation, especially with regard to the Subaltern (‘the marginalized, oppressed and subjugated others’). These analyses not only demonstrate how strongly religious beliefs (and values thus implied) were linked to the social life of the day but also how both the national economy and home affairs were permeated by motifs stemming from this linkage.

Key words: Chinese migration; Christianity; Yan Phou Lee; Wong Chin Foo; history of mentalities; 19th century; Chinese students.