

SEMIOFORY POGRANICZA: OD POSTKOLONIALNEJ EMANCYPACJI DO TRANSKOLONIALNOŚCI (ZAPISKI Z KUALA LUMPUR)

Malezja stanowi bez wątpienia ciekawy przykład azjatyckiego pogranicza. Co więcej, jest zajmująca jako przypadek, w którym społeczność pograniczna zdołała zadowalająco rozwiązać problemy wynikające z tej specyficznej lokalizacji i kondycji, osiągając względną stabilność polityczną połączoną z sukcesem gospodarczym, edukacyjnym i kulturowym. Czynnikiem warunkującym to powodzenie wydaje się pomyślnie przebiegający proces symbolicznej organizacji sieci globalnych odniesień, w których miejscowa wspólnota konceptualizuje swoje miejsce, uznając samą siebie nie za peryferię czy margines, lecz za element kluczowy, centralny, obdarzony znaczeniem.

Jako pogranicze leżące między Chinami a Indiami, Malezja sytuuje się pomiędzy wielkimi kręgami cywilizacyjnymi i zarazem na łączącym je szlaku handlowym. Korzyści płynące z położenia nad Cieśniną Malakka łączą się wszakże nierozzerwalnie z zagrożeniami i trudnościami. Kruche wspólnoty pierwszych mieszkańców zmagających się z przyrodniczą specyfiką, między lasem deszczowym a zaroślami mangrowymi, musiały, już na wczesnym etapie, liczyć się z obecnością obcych osadników i kolonizatorów, jakich przyciągała strategiczna lokalizacja. Zamieszkująca tereny Malezji wspólnota od początku była więc określona przez heterogeniczność elementów etnicznych i wyznaniowych, jakie się w niej splotały i ścierały. Na tych terenach osiedlali się kupcy z Indii, Persji i Chin. Żeglarze z południowego wybrzeża Półwyspu Arabskiego przynieśli islam, współistniejący dziś z ważnymi mniejszościami hinduistycznymi, buddyjskimi, chrześcijańskimi. Bogata i zróżnicowana jest też przeszłość kolonialna. W 1511 roku Malakka została zdobyta przez Portugalczyków. Następnie byli tu obecni Holendrzy i Anglicy, aż do momentu

pełnego uniezależnienia się Federacji Malajskiej od Wielkiej Brytanii w 1957 roku. W okresie następującym po dekolonizacji, jak zaświadcza Dawn Morais w swoich wspomnieniach o ojcu, w malajskim domu należącym do wyedukowanej klasy średniej mówiono na co dzień zarówno po malajsku, jak po kantońsku i hokkieńsku (czyli w dialekcie języka minnańskiego, wywodzącego się z chińskiej prowincji Fujian), po tamilsku i w języku malajalam (Morais, 2010, 89).

Problem znalezienia spójnej tożsamości może się wydawać w tych warunkach niemal nie do rozwiązania. Nie jest ona z pewnością dana *a priori*; trzeba ją dopiero ukonstytuować. Tym ciekawsze jest spojrzenie na środki symboliczne, jakie odegrały w tym rolę. Istnieje znaczna obfitość różnorodnych świadectw pisanych dotyczących tego procesu. Proponuję jednakże przyjrzenie się specyficznym obiektom w przestrzeni miejskiej Kuala Lumpur, pełniącym funkcję semioforów — nośników wspólnotowych znaczeń¹.

W okresie następującym bezpośrednio po dekolonizacji, Malezja próbowała odnaleźć własną tożsamość przez ukonstytuowanie wspólnoty narodowej zbliżonej do wzorców europejskich. Próbowano posłużyć się w tym celu instytucjami tworzonymi na wzór europejski, modyfikując je w nawiązaniu do lokalnych warunków. Jedną z takich modelowych instytucji było założone w 1963 roku Muzeum Narodowe (Muzium Negara). Gmach muzeum nie realizuje dosłownie kolonialnego wzorca; próżno tu szukać portyku z jońskimi kolumnami. Budynek nawiązuje do lokalnych tradycji: został wzniesiony jako transpozycja modelu „dużego domu”, *rumah gadang*, wznoszonego przez członków pochodzącej z Sumatry grupy

¹ Odwołuję się w tym miejscu do pojęcia zaproponowanego przez Krzysztofa Pomiana jako szerokie określenie przedmiotów „uznawanych w danej społeczności za nośniki znaczeń” (por. Pomian, 2006, 100-101). Rozszerzam zakres tego terminu, odnoszonego pierwotnie do rzeczy, drobnych obiektów materialnych, uznając przestrzeń muzealną (wraz z obiektem architektonicznym, w jakim się ona znajduje) za złożony semiofor, nośnik znaczeń wpisanych w przestrzeń miejską.

etnicznej Minangkabau². Jednakże organizacja ekspozycji stanowi przykład ujęcia lokalnych treści w zapożyczone od Europejczyków ramy. Samo muzeum było zresztą bezpośrednim spadkobiercą placówki kolonialnej, Muzeum Selangoru założonego przez Brytyjczyków w 1898 roku we współpracy z ówczesną Federacją Stanów Malajskich, pozostającą pod ich protektoratem; z drugiej strony, patronat UNESCO nad tworzącą się po odzyskaniu niepodległości instytucją umożliwił międzynarodową współpracę, która dodatkowo przełożyła się na obecność zachodnich wzorców w sposobie zorganizowania ekspozycji. Muzeum Negara stanowi więc wyraz złożonej dynamiki postkolonialnej, w której pragnienie niezależności splata się z przywiązaniem do wzorców przejętych z kultury dominującej.

Ekspozycja zmierza do umocnienia więzi narodowych przez ukazywanie lokalnej, związanej z ziemią wspólnoty losów historycznych i podkreślanie transhistorycznej „malajskości” jako centralnego elementu. W jej ramach ważne miejsce zajmują przedmioty zbytku, świadczące o potędze i świetności dawnych sułtanatów malajskich. Ale z drugiej strony widoczna jest również przejęta z Europy, Herderowska inspiracja, podkreślająca rolę ludu w tworzeniu zrębów narodowości. Nic więc dziwnego, że ważnym uzupełnieniem muzeum jest izba etnograficzna, obrazująca obyczaje i gromadząca wytwory ludowego rzemiosła.

W Muzeum Negara zgromadzone zostały liczne eksponaty w taki czy inny sposób związane z religią. Jednym z najcenniejszych jest na przykład datowany na VIII-IX wiek posąg Avalokiteśwary znaleziony podczas wydobywania cyny w Bidorze. Jednak duchowe znaczenie i kultowe przeznaczenie takich eksponatów ulega zatarciu w porządku ekspozycji, w jaką zostają włączone. Zatracają swoje powiązanie z *sacrum*, by stać się tylko i wyłącznie świadectwami malajskiej historii. Odpowiada to znowu inspiracji płynącej z zachodniego rozumienia nowoczesności

² Jest to budynek zwieńczony dwuspadowym dachem ze szczytami o charakterystycznej dekoracji. Obok gmachu głównego mieszczącego muzeum, ciekawym obiektem ilustrującym miejscowy typ architektury drewnianej jest także umieszczony w jego bezpośrednim otoczeniu pałacyk na palach, Istana Satu, wzniesiony przez sułtana Terengganu w 1884 roku.

jako procesu sekularyzacyjnego, w którym na gruzach dziedzictwa religijnego ma zostać posadowione społeczeństwo, w którym głównym elementem aglutynacyjnym nie jest już jedność wiary, lecz wspólnota historycznego losu. Malajskie muzeum spełnia w gruncie rzeczy kryteria zdefiniowane na gruncie XIX-wiecznej myśli europejskiej, podsumowane przez Hansa Sedlmayra: „Ujmowane w kategoriach świątyni muzeum nie jest świątynią *określonego* Boga, lecz panteonem sztuki, gdzie dzieła najróżniejszych epok i narodów, o ile tylko są dziełami autentycznymi, umieszczone są obok siebie. By jednak było to możliwe, bóstwa, dla których kiedyś te dzieła stworzono, musiały zostać pozbawione swej boskości” (Sedlmayr, 2005, 48).

Jednakże w drugiej połowie lat 90. można dopatrzeć się w Malezji istotnego zwrotu, który określam mianem transkolonialnego, mając na myśli ostateczne przewyciężenie konsekwencji kolonizacji, przełamanie uwarunkowań wiążących się z kondycją postkolonialną. Wejście w tę transkolonialną fazę rozwoju kulturowego znajduje odzwierciedlenie w budowie nowego muzeum. W bezpośrednim sąsiedztwie Muzeum Negara wzniesiono bogatszy i wystawniejszy gmach, ilustrujący zupełnie inny program ideologiczny. Jest to otwarty w 1998 roku IAMM, Islamic Arts Museum Malaysia. Różnice widoczne są nie tylko na pierwszy rzut oka, w architekturze gmachu, ale nawet już w samej nazwie instytucji. Nieprzypadkowo muzeum narodowe jest powszechnie znane pod nazwą zawierającą co prawda zapożyczenie z języka angielskiego i szerzej, z europejskiej kultury (muzium), ale jednak wyrażoną w języku malajskim. Natomiast IAMM posługuje się konsekwentnie angielszczyzną i nie posiada nawet strony internetowej w języku malajskim. Pozorny powrót do języka ostatniego kolonizatora kryje jednak nowe wykorzystanie tego narzędzia, eksploatujące jego uniwersalistyczny potencjał. Nie jest to powrót do języka kolonialnego, lecz sięgnięcie po język powszechny³.

³ Szczególne znaczenia, jakie przybiera angielszczyzna w malajskim kontekście zostały dobrze naświetlone w artykule mówiącym o anglojęzycznych sztukach malajskiego dramaturga Krishena Jita: „Nawet jeśli wielu Malajów cechuje faktyczna dwu- lub trójjęzyczność, jako że potrafią komu-

Uniwersalistyczny, a w każdym razie oderwany od lokalności charakter mają także wzorce wykorzystane w architekturze gmachu nowego muzeum. Są to neutralne, niemożliwe do ścisłego umiejscowienia wzorce architektury islamu w jej postmodernistycznym podjęciu, pełne lokalnych cytatów umieszczonych w neutralnym kontekście całości przekraczającej lokalność. Nie są to wszakże cytaty *stricte* malajskie. We wnętrzach i na dziedzińcach budynku zwracają uwagę takie elementy, jak metalowe latarnie z kolorowym szkłem, przywodzące na myśl klimaty północnoafrykańskie i bliskowschodnie, czy kopuła zdobiona delikatnym ornamentem utrzymanym w błękitnoseledynowej tonacji, nawiązująca do sztuki Iranu. Brak jednak wyrazistych nawiązań do tradycji miejscowej, jakie wyznaczały stylistyczną jedność muzeum narodowego.

Znajdująca się w IAMM ekspozycja, mimo jasnego profilu instytucji, nie ma ściśle religijnego charakteru, nie sprowadza się do kolekcji relikwii, jakie można podziwiać w innych punktach świata muzułmańskiego⁴. Przy całym swym „wyznaniowym” charakterze, można odczuć, że IAMM jest w dalszym ciągu przede wszystkim Hölderlinowską „świątynią estetyczną”, zorganizowaną wokół określonego kryterium, a jednak ponoszącą konsekwencje sekularyzacyjnych przemian

nikować się po malajsku (w języku narodowym), po angielsku (w urzędowym języku drugim) i/lub w miejscowym dialekcie świadczącym o malajskich, chińskich bądź indyjskich korzeniach, angielski jest traktowany jako jedyny język „neutralny”, ponieważ nie „należy” on do żadnej konkretnej grupy etnicznej. Angielski cieszy się również prestiżem jako język najbardziej nowoczesny i globalny, dzięki czemu przypisuje mu się wyższy status w środowisku wykształconych, kosmopolitycznych Malajów” (Rajendran, Wee, 2007, 15). Zmieniający się status i stan języka angielskiego, który w coraz większym stopniu przestaje być pozostałością kolonialną, a staje się narzędziem wyrażania tożsamości lokalnych, używanym w sposób w pełni autonomiczny, prowadzi wręcz do wyłonienia się lokalnego standardu, osobnej formy „angielszczyzny malajskiej” (por. Ooi, 2001).

⁴ Przykładem może być otoczony dyskretnym kultem zbiór muzułmańskich pamiątek wystawiany w Pałacu Topkapi w Istambule, gdzie daje się wyraźnie odczuć, że eksponowane obiekty nie są „religijnie neutralne” ani dla kuratorów, ani dla istotnej części zwiedzających. Niczego podobnego w IAMM nie ma — być może również ze względu na niemożność pozyskania przez Malezję obiektów o prestiżu porównywalnym z tymi, jakie były niegdyś w posiadaniu sułtana tureckiego.

nowoczesności. Na pierwszy rzut oka organizacja muzeum ściśle odpowiada wzorcom zachodnim. Ekspozycji towarzyszy nieodzowny sklep muzealny z dobrze zaopatrzoną księgarnią oraz strefa gastronomiczna. Dział publikacji i gadżetów jest zorganizowany niemal idealnie, dorównując poziomem wielkim muzeom europejskim. Obok starannie wydanych katalogów wystaw czasowych nie brak notesów i ołówków z logo muzeum, zakładki do książek i kalendarzy prezentujących wybrane eksponaty w druku o wysokiej rozdzielczości. W instytucji realizującej z pozoru tak gładko aktualne wzorce światowe można jednak dopatrzeć się oryginalnego zamysłu, skrętnie przemyczonego pod pozorem neutralności czy lukrem luksusu i zaawansowanej technologii. Ekspozycja roztacza przed zwiedzającym swoistą wizję świata z Malezją w centrum, szkicuje układ malajskich odniesień w świecie. Wiadać tu, w jaki sposób dokonuje się symboliczne przewyciężenie kondycji pogranicznej. Miejsce „pomiędzy” przestaje być miejscem marginalnym, a staje się punktem centralnym szerokiej panoramy świata, w której wielkie centra cywilizacyjne, takie jak Indie czy Chiny, spadają do roli bocznych skrzydeł obrazu.

Co więcej, przekazywana wizja tych „bocznych skrzydeł” jest podporządkowana malajskim interesom symbolicznym. W zaskakujący sposób uwidacznia się to w obszernej ekspozycji sztuki chińskiej, jaka istnieje w IAMM. Muzeum posiada zaskakującą i prawdopodobnie unikalną w skali światowej kolekcję chińskich kopii Koranu, chińskiego malarstwa i kaligrafii o treściach muzułmańskich, a także chińskiej porcelany zdobionej muzułmańskimi inskrypcjami. Ta szczególna inwestycja odzwierciedla szczególny zamysł „oswojenia Chin”, funkcjonujących w malajskiej świadomości jako źródło kulturowego i gospodarczego zagrożenia, jako obecność potężna i przytłaczająca⁵. Tym istotniejsze wydaje się „symboliczne okiełznanie”

⁵ Właśnie starcia między Malajami i Chińczykami (1969), wywołane dysproporcjami zamożności wypadającymi na korzyść chińskiej mniejszości, należały do najbardziej krwawych zamieszek okresu następującego bezpośrednio po dekolonizacji. Polityka następnych dekad zmierzała do faworyzowania Malajów i wyrównania ich niekorzystnej sytuacji ekonomicznej w porównaniu z Chińczykami, jednakże ogromny potencjał gospodarczy współczesnych Chin nadal wywołuje obawy przed „wykupieniem” Malezji i ekonomicznym prymatem Chińczyków.

Chin, swoiste „przeciągnięcie ich na swoją stronę”. Takiego zabiegu próbuje się dokonać przez nagromadzenie zabytków chińskich znajdujących się w orbicie wpływów muzułmańskich. Rzecz jasna, islamizacja Chin, nawet jeśli jest realnym epizodem historii, to stanowi przecież zaledwie znikomy ułamek chińskiej rzeczywistości kulturowej. Ten ułamek jest jednak nadreprezentowany w muzealnej przestrzeni, budując sugestywny obraz Chin muzułmańskich. Są to Chiny oswojone, wciągnięte w orbitę świata malajskiego. Na poziomie symbolicznym, dochodzi do swoistego odwrócenia ról: to nie Malezja jest zagrożonym chińską ekspansją pograniczem, ale na odwrót. To Chiny stanowią dalekie pogranicze muzułmańskiego świata, którego obszarem centralnym jest Malezja.

Gdy porównać IAMM z dawnym muzeum narodowym, widać, że perspektywa czasowa jest tu zdecydowanie krótsza. Opowiedziana przez muzealną ekspozycję historia rozpoczyna się wraz z ekspansją islamu, którą można wyczytać pośrednio z makiet najstarszych i najważniejszych meczetów Azji. Wbrew pozorom, nie jest to jednak muzeum islamu jako takiego. Ważne części świata muzułmańskiego, takie jak północna Afryka czy średniowieczna Hiszpania (al-Andalus), mająca skądinąd ważne znaczenie dla budowania tożsamości w wielu innych częściach świata muzułmańskiego, są bardzo słabo reprezentowane. Akcent pada wyraźnie na świat leżący w basenie Oceanu Indyjskiego. Choć eksponatów *stricte* malajskich jest tu niewiele, muzeum jest zakamuflowanym obrazem świata otaczającego Malezję, skupionego wokół niej. Stanowi odzwierciedlenie mapy wyobrażonej, porządkującej układ odniesień w postaci malajskich powiązań, sięgających od wschodniego wybrzeża Afryki przez Arabię, Persję, Azję Centralną i Indie aż do Chin.

Zarówno eksponaty, jak i muzealne publikacje wyrażają przesłanie unifikacyjnej funkcji islamu, który zostaje przedstawiony jako coś więcej niż tylko wyznanie pewnej grupy ludności; okazuje się także elementem aglutynacyjnym, bez którego Malezja i „malajskość” nie byłaby możliwa. Jednocześnie ta właśnie religia sytuuje Malajów w świecie, pozwala im na przekroczenie lokalności: nie tylko spaja miejscową wspólnotę, „ale zarazem łączy Malajów z ludami innych części świata i z sys-

temem myśli i zachowań leżącym poza i ponad jakąkolwiek konkretną kulturą” (Zakaria, Latif, 2008: 17). Zwłaszcza pismo i rękopisy stanowią tu element o niezwykłym znaczeniu, łącznik pomiędzy tym, co lokalne, a tym, co globalne. Co ciekawe, to uczestnictwo Malajów w świecie rozleglejszym niż samo rodzime terytorium jest niejako rzutowane w przeszłość, rysuje się jako doświadczenie dawne, niemal odwieczne. Dowodzą tego eksponaty, malajsko-muzułmańskie rękopisy i druki, już w XIX wieku wytwarzane w Bombaju, Kairze, Mekce i Istambule, i stamtąd importowane (Zakaria, Latif, 2008: 19).

Skromne artefakty malajskie, ograniczone do wytworów rzemiosła i tekstyliów, giną — zdawałoby się — wśród wyrafinowanego dorobku innych centrów kulturowych. Jednakże to one stanowią punkt zborny całej ekspozycji. Muzeum ustanawia i przekazuje obraz świata olśniewającego, bogatego i rozległego, a jednak skupionego na Malezji, rysującej się jako swoisty *umbilicus mundi*. Otóż i transkolonialny wymiar tego muzeum. Wyraża ono autonomiczną wizję świata, wykrystalizowaną w obrębie tej kultury, nie powtarzającą wzorców czy zarysów żadnego z danych imperiów kolonialnych obecnych w tym rejonie. Z pewnością jest to wizja daleka od obiektywizmu, zawierająca wiele przekłamań i zniekształceń. Istotne jest jednak to, że te zniekształcenia nie są już odzwierciedleniem kolonialnej przeszłości, a przeciwnie, wynikają z napięć powstających przy konstruowaniu takiego obrazu świata, jaki najlepiej wydaje się służyć lokalnym celom i interesom. Budowanie tego świata własnego wymaga naciągania rzeczywistości. Wszystkie te napięcia kumulują się w muzealnej przestrzeni, istnieją w niej w stanie zarazem utajonym i czytelnym. Ciekawe, że muzeum transkolonialne pod pewnymi względami wydaje się podobne do muzeum kolonialnego. Dokonuje, z jednej strony, operacji symbolicznego zawłaszczenia świata, a z drugiej, pewne aspekty czy części tego świata przemilcza, usuwa w cień, inne zaś, przeciwnie, akcentuje i wyostrza. Ustanawia własny kształt globalnej przestrzeni, posługując się „materialnymi dowodami” — odłamkami rzeczywistości, które wyjmuje z właściwego im kontekstu i skali, aby nadać im od-

mienne miejsce i wagę. Zmieniając proporcje zjawisk, przedstawia świat niczym w starannie zaprojektowanym krzywym zwierciadle.

W heterogenicznej rzeczywistości transkolonialnej doszło do wytworzenia nowej kultury dominującej. Muzułmańska „większość” w Malezji to przecież zaledwie połowa ludności kraju. W projekcie polityczno-ideologicznym, ten muzulmański element ma w pewnym sensie „moderować” relacje pomiędzy wszystkimi grupami. Jest więc przedstawiany nie jako określona tożsamość części mieszkańców, lecz jako swoisty element transkulturowy, przekraczający jakąkolwiek zlokalizowaną kulturę czy tożsamość poszczególną. Ma stanowić coś na kształt „esencji uniwersalizmu”.

Jako synonim „tego, co uniwersalne”, islam jest oczywiście tylko przybliżeniem, próbą zbudowania nowej jakości w oparciu o dostępne elementy dziedzictwa kulturowego. Napotyka to jednak oczywiste ograniczenia. Dla mieszkańców Malezji nie będących muzulmanami islam pozostaje przecież tożsamy z „religią innych”, a przyjęcie go za neutralny element aglutynacyjny społeczeństwa wymaga dużej dozy dobrej woli, której może częstokroć zabraknąć⁶. Stąd też wyłania się potrzeba konstruowania semioforów jeszcze bardziej neutralnych, pozbawionych obciążenia przeszłością, mogącą w każdej chwili stać się kością niezgody i przyczyną rozłamu. Przeszłość, co widać tak dobrze na malajskim przykładzie, niesie potencjał różnorodności, ale i podziałów. Jako źródło pamięci o różnym pochodzeniu, różnych korzeniach, różnych tradycjach jest przecież nieustannie punktem wyjścia do rozbieżnych identyfikacji. Wobec heterogeniczności malajskich „czasów przeszłych”, jako kusząca alternatywa rysuje się odejście od pamięci w ogóle, na korzyść poszukiwania jedności w wielkich projektach konstrukcyjnych, otwierających się na przyszłość. Tę przecież, w przeciwieństwie do przeszłości, jeszcze łatwiej kształtować i zapisywać określoną treścią. Tożsamość malajska rysuje się więc jako tożsamość futurystyczna, łączność wspólnych dążeń, których realizacji sprzyja swoiste

⁶ Jak pokazał to kryzys polityczny 2007 roku, gdy przyczyną niezadowolenia stała się m. in. nasiloną polityka islamizacji kraju (por. Guan 2008).

selektywne zapomnienie o przeszłości, odwrócenie się od korzeni, rozgałęziających się, w malajskim przypadku, w tak różne strony.

Przykładem neutralnego, futurystycznego semioforu może być projekt budowy Petronas Towers, rekordowego wysokościowca ukończonego w 1998 roku. Wieże wyznaczają swoisty punkt zborny heterogenicznego społeczeństwa, pozbawiony innej zawartości ideologicznej, jak tylko ostentacja technologicznej sprawności i osiągniętych możliwości ekonomicznych. Takie przesłanie może się jawić jako płytkie i jałowe, pozbawione mobilizującej mocy, nie nadające nowego kierunku wyobraźni. Włącza się jednakże w szerszą semiosferę nasyconą znakami prymatu i centralnego położenia w świecie, wynoszącą Malezję do roli swoistego punktu zerowego dla szerokiego układu globalnych odniesień.

Wyłania się tu pytanie, co z tego wszystkiego wynika. Można byłoby odnieść wrażenie, że wszystko, o czym tu mówimy jest tylko grą wyobraźni, sprzyjającą jałowemu rozdmuchiwaniu miejscowych egotyzmów. Wiele wskazuje jednak na to, że wyobrazeniowe konstrukcje składające się na tę szczególną semiosferę stanowią podstawę pozwalającą na modelowanie konkretnych działań w różnych dziedzinach życia. Łatwo zauważyć, że niektóre z tych działań i przedsięwzięć mają charakter swoisty, nie stanowią powtórzenia importowanych wzorców, a w szczególności stanowią oznaki uwolnienia się z głębokich ograniczeń wyobraźni, jakie cechowały epokę postkolonialną, erę zapatrzenia w byłego kolonizatora z pozycji odzyskanej niezależności, którą próbowano kształtować według form zapożyczonych z dawnej kultury dominującej.

Przykładem nowego projektu odzwierciedlającego, w ukonkretnionej postaci, nadrzędną metaforę Malezji — punktu zerowego w układzie rozległych odgałęzień może być koncepcja uniwersytetu jako sieci. W przeciwieństwie do dominującej w Europie koncepcji osiadłej, lokalnej wspólnoty akademickiej, przypisanej do znaczącego miejsca na intelektualnej mapie, malajski uniwersytet nowego typu jest instytucją całkowicie zdeterytorializowaną, przypominającą raczej markę handlową, świadczącą „usługi edukacyjne” do nabywania w (niemal) dowolnym punkcie. Ten

uniwersytet nie buduje szczególnej atmosfery intelektualnej powiązanej z miejscem, na wzór chociażby Oksfordu czy Cambridge, ale szczególnego ducha korporacyjnego, poczucie uczestnictwa we wspólnocie znajdującej się w ciągłym ruchu. Instytucje nowego typu, takie jak przykładowo Limkokwing University of Creative Technology⁷, tworzą wiele ściśle powiązanych filii, znajdujących się nie tylko w różnych punktach kraju, ale i na wielu kontynentach, gwarantując realizację standardów ustalonych dla całej sieci, niezależnie od geograficznej lokalizacji. Jest to możliwe dzięki globalnej mobilizacji zasobów, przerzucanych z centrów już okrzepłych do nowych ośrodków i krążenia różnych uczestników procesu edukacyjnego pomiędzy filiami. Taka koncepcja uniwersytetu może razić nasze zachodnie przyzwyczajenia dotyczące funkcjonowania wspólnoty akademickiej, jest jednakże nowatorskim rozwiązaniem problemu dostępu do wyspecjalizowanej edukacji w rejonach oddalonych od dotychczasowych ośrodków cywilizacyjnych, takich jak Borneo czy Botswana.

Dynamika malajskiego systemu uniwersyteckiego, choć ustępuje on cieszącym się znakomitą reputacją uczelniom Singapuru, świadczy pośrednio o skuteczności i funkcjonalności dokonywanych w Malezji wyborów tożsamościowych, korzystnie sytuujących jednostki, a za ich pośrednictwem także całą wspólnotę, w globalnej rzeczywistości. Tożsamości ewoluujące w kierunku neutralności i otwarcia nie są więc tożsamościami rozmywającymi się i słabymi, a wręcz przeciwnie, dobrze przystosowanymi do warunków aktualnego świata. Są to z jednej strony tożsamości wyrosłe z dziedzictwa historycznego, choćby takiego, jak tradycyjna mentalność kupców i żeglarzy, elastyczna, adaptacyjna i traktująca inność jako szansę. Paradoksalnie są to jednak zarazem tożsamości przekraczające swoją własną historię, nie ulegające zdeterminowaniu przez własne korzenie. Dynamika rozwoju kultury malajskiej wydaje się potwierdzać tezę Leeli Gandhi, częściowo wyczytaną już u Fanona, że

⁷ Jest to prywatna uczelnia założona w 1991 w Kuala Lumpur, posiadająca obecnie 11 filii („kampusów”) w krajach takich jak Chiny, Kambodża, Indonezja, Botswana, Lesotho czy Suazi. Specjalizuje się głównie w technologiach multimedialnych i designie.

„większe i ekspansywniejsze solidarności są ostatecznie bardziej atrakcyjne niż te powstające na gruncie kultur narodowych” (Gandhi, 2008, 112). Toteż postkolonialna ewolucja kultury nie zamyka się na stadium budowania narodowości, lecz otwiera na przemiany globalizacyjne, poszukując bardziej pojemnych i zarazem bardziej abstrakcyjnych formuł identyfikacyjnych.

Kluczem do malajskiej tożsamości, przekraczającej zarówno uwarunkowania postkolonialne, jak i marginalną kondycję pogranicza, wydaje się więc daleko idąca akceptacja uniwersalizmu, bycia wszystkim i bycia wszędzie. Jest to tożsamość zbudowana na relatywizacji znaczenia jakości esencjonalnych, takich jak wspólnota „krwi i ziemi”. Jak się wydaje, tożsamość ta rozwija się w kierunku Agambenowskiej koncepcji wspólnoty quodlibetycznej, skupiającej jednostki „wszystko jedno jakie”, posiadające dowolne własności. Na gruncie europejskim, ta koncepcja, wyłożona w eseju *Wspólnota, która nadchodzi*, mogła się rysować jako jeszcze jeden, może tylko nieco bardziej zaawansowany przykład utopijnej wizji wielokulturowości (Agamben, 2008). Na gruncie pozaeuropejskim, gdzie mamy do czynienia ze społecznościami już na wstępie bardziej heterogenicznymi i bardziej nieokreślonymi niż europejskie narody posiadające bogate tradycje jedności, takie otwarte koncepcje wspólnotowości zyskują więcej miejsca. Rysują się już nie jako utopie, lecz jako próby teoretycznego ujęcia znacznie mocniej powiązane z rzeczywistością, bardziej nośne. To w tych elastycznych, otwartych koncepcjach tożsamości, leżących na antypodach ciasnych, silnie wiążących z grupą, ale i krępujących jednostkowe dążenia identyfikacji lokalnych, należy więc przypuszczalnie szukać zarówno inspiracji dla nowych teorii, jak i rozwiązań dla innych problemów tożsamościowych, zarysowujących się we współczesnym świecie.

Bibliografia:

Agamben, Giorgio; 2008, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic!

- Gandhi, Leela; 2008, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. Jacek Serwański, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie
- Guan, Lee Hock; 2008, *Malaysia in 2007: Abdullah Administration under Siege*, *Southeast Asian Affairs*, nr 1, ss. 187-206
- Jelonek, Adam W.; Ewa Trojnar; 2009, *Malezja*, Warszawa: Trio
- Morais, Dawn; 2ger symbolic 010, *Malaysia: The Writing of Lives and the Constructing of Nation*, *Biography*, t. 33, nr 1, ss. 84-109
- Ooi, Vincent B. Y. (ed.); 2001, *Evolving identities: The English language in Singapore and Malaysia*, Singapore: Times Academic Press
- Pomian, Krzysztof; 2006, *Historia. Nauka wobec pamięci*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej
- Rajendran, Charlene; C. J. Wan-ling Wee; 2007, *The Theater of Krishen Jit: The Politics of Staging Difference in Multicultural Malaysia*, *TDR: The Drama Review*, t. 51, nr 2, ss. 11-23
- Sedlmayr, Hans; 2005, *Muzeum*; w: Maria Popczyk (red.), *Muzeum sztuki. Antologia*, Kraków: Universitas, ss. 47-51
- Zakaria, Ros Mahwati Ahmad; Latifah Abdul Latif; 2008, *Malay Manuscripts: An Introduction*, Kuala Lumpur: IAMM Publications