



Tobiasz Targosz

Symboliczne wymiary
birmańskiego nacjonalizmu
i polityki w latach 1885-2015

Symboliczne wymiary
birmańskiego nacjonalizmu
i polityki w latach 1885–2015

Tobiasz Targosz

Symboliczne wymiary
birmańskiego nacjonalizmu
i polityki w latach 1885–2015



Kraków 2021

Tobiasz Targosz
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
ID <https://orcid.org/0000-0002-4094-0318>
✉ tobiasz.targosz@uj.edu.pl

© Copyright by Tobiasz Targosz, 2021

Recenzenci: dr hab. Wojciech Dohnal, dr hab. Leszek Korporowicz,
prof. dr hab. Jerzy Nikitorowicz

Opracowanie redakcyjne: Agnieszka Sabak
Projekt okładki: Agnieszka Gogola

ISBN 978-83-8138-515-2 (druk)
ISBN 978-83-8138-516-9 (on-line, pdf)
<https://doi.org/10.12797/9788381385169>

Publikacja dofinansowana przez Wydział Filologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43
e-mail: publishing@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.com.pl>

Pracę tę dedykuję mojemu przyjacielowi „Skumie” Thetkhaingowi (1980–2020), moim birmańskim przyjaciołom oraz wszystkim ofiarom kolejnych birmańskim *coup d'état*, etnicznych konfliktów i wszystkim obywatelom Birmy, którzy od dekad toczą nierówną walkę z autorytarnym wojskowym reżimem.

Spis treści

Wstęp 9

Studia nad Birmą i Azją Południowo-Wschodnią 25

Rozdział I. Wprowadzenie w problematykę symbolicznych wymiarów nacjonalizmu 39

- 1.1. Badania nad nacjonalizmem w perspektywie interdyscyplinarnej 43
- 1.2. Główne perspektywy badawcze w badaniach nad nacjonalizmem 51
- 1.3. Postkolonializm a nacjonalizm 61
- 1.4. Symboliczne wymiary nacjonalizmu 70
- 1.5. Nacjonalizm – przypadek birmański 80

Rozdział II. Birma w okresie kolonialnym 87

- 2.1. Konteksty kulturowe Birmy na tle regionu Azji Południowo-Wschodniej 91
- 2.2. Kolonialne ingerencje. Birma pod władzą brytyjską 98
- 2.3. Walka na symbole w kolonialnej Birmie 110
- 2.4. Rozwój birmańskich ugrupowań nacjonalistycznych 143

Rozdział III. Od japońskiego interregnum przez „buddyjską demokrację” do wojskowej dyktatury. Birma w latach 1937–1988 161

- 3.1. Birma od wybuchu drugiej wojny do upadku dyktatury generała Ne Wina – zarys historyczny 166
- 3.2. Adipati i „nat niepodległości” 176
- 3.3. Polityka jako droga do *nibbany* za rządów U Nu 197
- 3.4. Birmańska droga do socjalizmu w „Pustelnicznym Królestwie” generała Ne Wina 210

Rozdział IV. Polityka symboli, różne narracje współczesnej birmańskości 231

- 4.1. Symboliczne zmagania pomiędzy juntą a „natem demokracji”. Od oporu do sojuszu 234
- 4.2. 969 – symbolika buddyjskiego etnonacjonalizmu 263

Epilog 275

Wykaz skrótów nazw organizacji politycznych 293

Streszczenie 295

Summary 301

Bibliografia 307

Indeks osobowy 325

Wstęp

W następstwie brytyjskiego podboju kolonialnego w Birmie¹ zniesiona została posiadająca półboski status instytucja birmańskiej monarchii. W ten sposób zburzono trwający od wieków dotychczasowy porządek, opierający się na buddyjskich wartościach i osobistych zobowiązaniach wobec królewskiego tronu. Zmiany te miały charakter nagły i odcisnęły traumatyczne piętno na przyszłej historii kraju. Brytyjski kolonializm w krótkim czasie doprowadził do przełamania izolacji pustelniczego Królestwa Birmy, niosąc za sobą szereg nowych wynalazków, idei oraz koncepcji politycznych. Zaowocowało to swoistym ideowym fermentem pośród zwesternizowanych, uświadomionych politycznie lokalnych elit. Ich głównym celem było dostosowanie owych przywiezionych przez kolonialistów obcych nowinek intelektualnych do miejscowych tradycji politycznych i kulturowych w celu odzyskania niepodległości. Bezpośrednim następstwem tego procesu stało się wyłonienie pierwszych nacjonalistycznych ugrupowań politycznych posiadających własne programy stanowiące konglomerat wpływów obcych i rodzimych. Chociaż birmański nacjonalizm stawał się formułą animującą przemiany, które w konsekwencji doprowadziły do odzyskania przez Birnę niepodległości, na etapie początkowym nie mógł odnieść się do rzeczywistości narodowej. Stąd też konieczne stało się odwołanie do symboli i mitów podzielanych przez większość społeczeństwa. Wraz z odzyskaniem upragnionej niepodległości stworzenie zrębów rzeczywistości narodowej, poprzez kreację narodowej kultury, uzyskało kapitalne znaczenie dla miejscowych aktorów politycznych. Nacjonalizm, będący

¹ Birma współcześnie określana jest jako Mjanma, co jest następstwem decyzji sprawującej tam władzę od 1988 roku junty wojskowej. Ze względu na istniejące w świecie naukowym kontrowersje dotyczące nazwy państwa, zdecydowano się na wymienne używanie obydwu nazw zgodnie z chronologią ich pojawienia się. Wydaje się to zasadne, z uwagi na uznanie nowej nazwy przez Organizację Narodów Zjednoczonych, jak i środowisko międzynarodowe za nazwę oficjalną. Dlatego też w odniesieniu do okresu przed zmianą nazwy, to jest przed lipcem 1989 roku, kraj będzie określać się jako Birnę, podczas gdy w kontekście wydarzeń mających miejsce po tej dacie jako Mjanma.

obok symboli i birmańskiej polityki jednym z głównych obiektów zainteresowania w tej pracy, stał się motorem zachodzącej nie tylko w Birmie, ale w całym regionie Azji Południowo-Wschodniej modernizacji. W kontekście lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku modernizację należałoby uznać za proces, w którym kultury zmuszane są do przyjęcia cech z zewnątrz. Jednocześnie, jak zauważa Arjun Appadurai, „nowoczesność wydaje się mieć dzisiaj charakter bardziej praktyczny, a mniej pedagogiczny, bardziej eksperymentalny, a mniej zdyscyplinowany niż w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, kiedy to była doświadczana głównie (szczególnie przez ludzi nienależących do narodowej elity) za pośrednictwem aparatu propagandowego nowo powstałych niepodległych państw narodowych”². W okresie powojennym, co warto podkreślić, modernizacja często była wymuszona przez oczekiwania i wymagania powojennego bilateralnego świata. Stąd też, jak zauważył Arturo Escobara, modernizację tę powinno się rozumieć jako „koszmar (...) związany z olbrzymim zacofaniem i ubóstwem, niewypowiedzianym wyzyskiem i uciskiem”³. W tym miejscu należy podkreślić, że modele rozwoju powstałe w państwie znanym dziś jako Mjanma w latach 1885–2015 były formą spontanicznej reakcji na wyzwania czasu, stanowiły przy tym oryginalną hybrydę ideologiczną, czerpiącą inspirację z dorobku zarówno miejscowej, jak i obcej kultury.

Przedmiotem niniejszej książki są symboliczne aspekty nacjonalizmu birmańskiego. Główna tematyka publikacji ogniskuje się wokół relacji pomiędzy kulturą symboliczną a polityką na przykładzie przemian politycznych, społecznych, religijnych i kulturowych zachodzących w Birmie od 1885 do 2015 roku. Tak szeroka cezura jest wynikiem chęci przedstawienia radykalnych zmian w lokalnej kulturze⁴ i życiu politycznym oraz społecznym, które miały miejsce na przestrzeni stu lat dzielących te daty. Wynika ona przy tym z faktu, że „procesy narodotwórcze mają zawsze charakter wpisujący się w tradycję Braudelowskiego „długiego trwania”. Zgodnie z nią współczesne państwa narodowe, ich instytucje, a nawet zbiory narodowych tożsamości są jedynie wynikiem stopniowej budowy i rede-

² A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2005, s. 20.

³ A. Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton 1995, s. 4.

⁴ W poniższej pracy przyjmuje się definicję kultury podaną przez Melforda Spiro, według którego kultura: „to system tradycyjnych idei, wierzeń i wartości, które są wyrażane w publicznych symbolach, które są podzielane, uzyskiwane i kierowane przez działania członków danej grupy społecznej”. za: M.E. Spiro, *Kinship and Marriage in Burma: A Cultural and Psychodynamic Analysis*, Berkeley 1977, s. XI.

finicji struktur w rozłożonym w czasie procesie historycznym”⁵. Prezentowana analiza przemian z lat 1885–2015 nie jest „trywialną” i typową historią polityczną, określaną przez Fernanda Braudela jako *courte durée*. Wsnute wnioski wynikają ze świadomości, iż jedynie obustronna analiza, zarówno w kontekście *longe durée*, jak i *courte durée*, umożliwi uchwycenie pełnego obrazu badanego zagadnienia. Dlatego też odniesienia do przeszłości, nawet znacznie bardziej oddalonej od opisywanego okresu, będą jej istotnym elementem. W książce podejmuję się próby wykorzystania pogłębionego antropologicznego podejścia w badaniach nad historią i polityką państwa odległego od nas zarówno w wymiarze geograficznym, jak i kulturowym. Przyjęcie tej perspektywy badawczej wynika ze świadomości, że tak politologia, jak i historia jako dyscypliny naukowe zbyt często rejestrują kolejne wydarzenia polityczne, których sens determinowany jest przez kulturę, wycofując się z przedstawienia ich głębszej struktury. Celem niniejszej książki jest wyjaśnienie głębszych złożoności symbolicznej struktury birmańskiej polityki, a także stworzenie bardziej zniuansowanej i wyczulonej na aspekty etnograficzne narracji dotyczącej współczesnej historii Birmy. Próba rozszerzenia pola dyskusji podjęta w niniejszej pracy polega przede wszystkim na wzbogaceniu już istniejących interpretacji badanych wydarzeń o krytyczną metarefleksję. Nacisk zostaje położony na logiczną i zrozumiałą prezentację możliwie zobiektywizowanej oceny przeszłości i teraźniejszości. Główne pytania badawcze, na które podjęta została próba odpowiedzi w pracy to: (1) Jak birmański nacjonalizm i polityka wyrażały się w zastanych i poprzedzających je systemach wartości i symbolach? (2) Na ile nowoczesne modele i strategie polityczne, będące spuścizną epoki kolonialnej, doprowadziły do zmian owej aksjologii i symboliki? W książce tej przyjmuje się definicję polityki zaproponowaną przez Maxa Webera, który uważał ją za „kierowanie lub wywieranie wpływu na kierowanie związkiem politycznym, a więc w dobie współczesnej – państwem”⁶; z jedynym zastrzeżeniem, które przedstawił później sam Weber, stwierdzając, że ujmowanie polityki jako każdego rodzaju samodzielnej działalności kierowniczej jest zbyt szerokie, zawężając ją w rezultacie do kierowania lub wywierania wpływu na państwo. Przyjęcie ogólnej definicji polityki za Weberem jest spowodowane świadomością, że faktycznie każda definicja polityki jest sama w sobie aktem politycznym⁷. W tej perspektywie definicja polityki Webera jawi się jako najbardziej neutralna ideolo-

⁵ A.W. Jelonek, *Wielokulturowość, separatyzm i budowa państwa narodowego w Tajlandii*, Kraków 2011, s. 9.

⁶ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków–Warszawa 1998, s. 55.

⁷ Więcej w: *What is Politics? The Activity and its Study*, ed. A. Leftwich, Oxford 1984, s. 2.

gicznie. Polityka jest w niej rozumiana przede wszystkim jako sztuka realizowania zamierzonych celów w domenie państwa. W przypadku niniejszej pracy jako „politykę birmańską” będzie uważało się politykę prowadzoną przez dominującą w Birmie grupę etniczną – Bamar⁸. Sam nacjonalizm będzie definiowany za Elie Kedouriem jako „doktryna stworzona w Europie w początkach XIX wieku, która utrzymuje, że ludzkość w sposób naturalny podzielona jest na narody różniące się od siebie pewnymi charakterystycznymi cechami. Doktryna ta zakłada także, że jedyną prawną formą władzy w państwie jest autonomiczny rząd narodowy”⁹. Należy przy tym podkreślić, że w języku polskim słowo „nacjonalizm” ma „negatywnie wartościującą konotację”¹⁰, podczas gdy w literaturze anglosaskiej ma ono charakter obiektywny i niewartościujący. Jest to pojęcie nastrożające badaczom licznych formalnych problemów z uwagi na swoją nieprecyzyjność. Stąd też w pierwszym rozdziale zdecydowano się na przegląd głównych teorii i perspektyw badawczych poprzez analizę dyskursu dotyczącego nacjonalizmu¹¹. W rozdziale tym w sposób krytyczny odwołano się do koncepcji, które posłużyły do analizy birmańskiej sceny politycznej. Użyty w pracy termin „nacjonalizm birmański” oznaczać będzie nacjonalizm dominującej grupy etnicznej Bamar, stworzony wokół charakterystycznych dla niej kulturowych symboli i wspomnień prekolonialnej monarchicznej przeszłości.

Kwestią marginalną przy interpretacji faktów będzie odpowiedź na pytanie, czy i w jakim stopniu państwu określanemu w badanym okresie jako Birma udało się zrealizować zamierzone cele, z których najważniejszymi były niepodległość polityczna, samodzielność gospodarcza i integracja narodowa. W ten sposób uwaga zo-

⁸ W pracy została przyjęta najbardziej rozpowszechniona transkrypcja języka birmańskiego Johna Okella, która jest używana przez: „(...) antropologów, politologów, ekonomistów, geografów, bibliotekarzy, dziennikarzy i biznesmenów” za: J. O'kell, *A Guide to the Romanization of Burmese*, London 1971, s. 56. Stąd też na określenie dominującej w Birmie grupy etnicznej jest używana nazwa „Bamar”, „Bamarowie”, tak jak ma to miejsce w przypadku studiów nad Chinami i dominującej w Chinach grupy etnicznej, którą w literaturze określa się jako „Han”, „Hanowie”. Nazwy „Bamar” użyto w pracy wszędzie tam, gdzie konieczne jest podkreślenie różnicy między przynależnością etniczną i państwową.

⁹ E. Kedourie, *Nationalism*, London 1986, s. 9.

¹⁰ K. Tyska, *Nacjonalizm w komunizmie. Ideologia narodowa w Związku Radzieckim i Polsce Ludowej*, Warszawa 2004, s. 11.

¹¹ Istotny punkt odniesienia w tym przypadku stanowią prace: E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówska, Warszawa 2009; B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997; T.H. Eriksen, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*; tłum. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2013; A.D. Smith, *Nacjonalizm. Teoria, historia, ideologia*, tłum. E. Chomicka, Warszawa 2007; P. Chatterjee, *Empire and Nation: Selected Essays*, New York 2010; E. Kedourie, *Nationalism...*

stanie skupiona na etnonacjonalizmie Birmańczyków Bamar, określanym w książce jako nacjonalizm birmański. Na marginesie rozważań znajdują się również generowane przez nacjonalizm birmański nacjonalistyczne aspiracje licznych w tym kraju mniejszości etnicznych. Kwestia etniczna doczekała się ogromnej ilości opracowań dokumentujących brutalność reżimu, który na przestrzeni lat podejmował liczne próby narzucenia dominującej birmańskiej kultury buddyjskiej w imię stabilności społecznej i narodowej jedności. We współczesnej Mjanmie wciąż trwa chaotyczny proces formowania się nowoczesnego państwa narodowego.

Kluczową rolę w niniejszej publikacji odgrywa próba ukazania, w jaki sposób birmańskie społeczeństwo, zanurzone w takiej, a nie innej rzeczywistości kulturowej, utrzymuje równowagę, rozwiązuje konflikty, przezwycięża trudności i napięcia oraz trwa na przestrzeni wieków. Poprzez skupienie uwagi na zachodzących w Birmie procesach narodowotwórczych i towarzyszącej im reinterpretacji symboli dokonywanej przez elity polityczne, podejmuje się próbę zbadania relacji między symboliczną sferą znaczeń a polityką. Wydaje się zasadne stwierdzenie, że jeśli kategoria narodowego państwa ma posiadać znaczenie społeczne, „musi mieć do zaoferowania jakieś dobra – materialne, polityczne lub symboliczne, które są wartościowe z punktu widzenia grupy docelowej”¹². Stąd też główny nacisk został położony na symboliczny aspekt narodowej integracji. Wykorzystanie różnych perspektyw badawczych umożliwiło wejście w świat birmańskich symboli i artefaktów kulturowych oraz prześledzenie ich reinterpretacji i sposobów, w jaki funkcjonują one w odmiennych kontekstach politycznych na tle procesu historycznego w okresie od 1885 do 2015 roku. W istniejących realiach sfera symboliczna była i pozostaje rzeczywistą sferą polityki. Poprzez analizę symbolicznych aspektów birmańskiej polityki została podjęta próba odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób polityka operuje w kontekstach kulturowych i historycznych innych niż europejskie. Analizując birmański nacjonalizm, ważne jest zauważenie faktu, iż symbolizm przenika każdy wymiar współczesnej polityki, a sama polityka, rząd, partia czy państwo są w znacznej mierze konstruktami symbolicznymi¹³. Symbole te, choć same w sobie niejednoznaczne, wielogłosowe i skondensowane, stanowią główną podbudowę dla władzy politycznej. Do najważniejszych celów badawczych należy próba zakreslenia kulturowych ram birmańskiego życia politycznego¹⁴. Obserwacja na przestrzeni ponad stu lat

¹² T.H. Eriksen, *op. cit.*, s. 118.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Kulturę polityczną rozumie się tutaj jako: „(...) poglądy, idee i teorie, normy postępowania oraz faktyczne działania jednostek i grup w ramach współżycia państwowego”, za: K. Biskupski, *Zarys prawa państwowego*, Warszawa 1962, s. 8.

tych elementów, które odzwierciedlają kulturową specyfikę birmańskiej polityki, umożliwi wgląd w symboliczne narzędzia, za pomocą których tworzy się ideę bycia sobą i wyróżnia się obcych. W trakcie przeprowadzania analizy procesu historycznego konieczne jest uwzględnienie roli etnocentrycznych mitów i stereotypów¹⁵. Z uwagi na szerokie wykorzystanie spuścizny badawczej antropologii poniższa dysertacja wpisuje się z jednej strony w szeroki nurt badań z zakresu antropologii symbolicznej, antropologii polityki oraz antropologii historycznej, z drugiej strony, zbliżając się do studiów postkolonialnych, bliskich tradycji badawczej indyjskiej szkoły historycznej *Subaltern Studies*.

Kluczową rolę przy formułowaniu wniosków odegrał w niniejszej książce dorebek amerykańskiego antropologa Clifforda Geertza. Twierdził on, iż każda władza polityczna potrzebuje kulturowych ram, poprzez które samookreśla się i wysuwa swoje roszczenia¹⁶. Antropologia symboliczna Geertza niosła ze sobą teorię kultury, która okazała się być bardzo wpływowa wśród historyków. Amerykański antropolog rozumiał ją jako sieć znaczeń zakodowanych w symbolach będących nośnikami różnych koncepcji. Interpretacyjne podejście Geertza traktowało kulturę jako zbiór tekstów, kładąc przez to punkt nacisku na badacza, którego zadaniem jest ich odczytanie. Perspektywa ta okazała się szczególnie atrakcyjna dla historyków, dla których hermeneutyczne badanie tekstów źródłowych jest podstawą ich rzemiosła. Jednym z pierwszych historyków w sposób bezpośredni inspirujących się koncepcjami Geertza był Robert Darnton. Poprzez interpretacyjne podejście do historii starał się on nadać nowe znaczenie symbolom i rytuałom, przechodząc swobodnie od tekstu do kontekstu¹⁷. Odniesienie się do antropologii symbolicznej dostarcza historykom kulturowych ram, w których mogą zostać podjęte próby zrozumienia przeszłości, podczas gdy głębsze zakorzenienie w historii umożliwia antropologom bardziej precyzyjne przedstawienie dynamizmów relacji społecznych i krajobrazów kulturowych. Innym badaczem, którego prace stanowiły bazę odniesienia przy wysnuwaniu wniosków, jest Mircea Eliade, według którego symbole, poprzez odwołania do historycznej przeszłości i kultury, stają się z jednej strony elementami narodowej symboliki, z drugiej natomiast częścią politycznej retoryki rządzących.

W niniejszej publikacji zdecydowano się na przyjęcie linearnej struktury pracy. Jej założeniem podstawowym jest stwierdzenie, iż wszelka analiza nieposiadająca

¹⁵ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2003, s. 17.

¹⁶ C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wojska, Kraków 2005, s. 144.

¹⁷ R. Darnton, *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kulturowej*, przeł. D. Guzowska, Warszawa 2012.

swojego umocowania w historii, z zasady ahistoryczna, nigdy nie będzie analizą pełną. Stąd też analiza wydarzeń historycznych, która zajmuje poczesne miejsce w niniejszej pracy, jest bliska tradycji trzeciego pokolenia francuskiej szkoły historiograficznej *Annales*. Tomasz Wiślicz zauważał, że podstawowym celem szkoły *Annales* było „nadanie historii statusu jednoznacznie naukowego poprzez redefinicję obiektu zainteresowań historyka oraz zastosowanie obiektywizujących metod analitycznych zapożyczonych z nauk społecznych”¹⁸. Współcześnie ten kierunek badawczy, wraz ze swoim odejściem od historii zdarzeniowej, porzuceniem historiografii nacjonalistycznej wyjaśniającej rozwój poszczególnych narodów oraz postulatem stworzenia historii totalnej, jest w swojej formie coraz mocniej kontestowany przez świat naukowy. Już w latach sześćdziesiątych, czyli u szczytu rozkwitu tej szkoły, stwierdzano, iż „za dużo teorii, za dużo socjologii czy psychologii przekreśla historię”¹⁹. Niemniej wpływ szkoły *Annales* na rozwój innych nauk humanistycznych, jak socjologia, antropologia, a zwłaszcza antropologia polityki, jest nie do przecenienia, w związku z czym będzie ona zajmowała ważne miejsce w przyjętej metodologii, szczególnie że jako jedna z pierwszych szkół historycznych zwróciła bliższą uwagę na kwestie kulturowe oraz wysunęła postulat badań interdyscyplinarnych. Współcześnie interdyscyplinarność nie przekracza już granic dyscyplin naukowych, a raczej coraz wyraźniej je konstytuuje. Tym bardziej że bez wyznaczenia owych granic nie byłaby możliwa interdyscyplinarność rozumiana jako synteza elementów dyscyplinowych²⁰. W tym świetle zasadna staje się uwaga Edmunda R. Leacha: „Nie jest zadaniem antropologa pisanie historii, ale jeśli historia ma być tworzona za pomocą natchnionych przypuszczeń, to wówczas specjalistyczna wiedza antropologa staje się istotna, aby wskazać prawdopodobieństwa”²¹. Poprzez odwołanie się do antropologii starano się ukazać najbardziej prawdopodobną interpretację zachodzącego w Birmie od epoki kolonialnej procesu historycznego.

W pracy zwraca się szczególną uwagę na aspekty odwołujące się do tak abstrakcyjnych i irracjonalnych zmiennych jak te o charakterze kulturowym, które jednak w birmańskich realiach często warunkowały decyzje wysokiego szczebla. Tego rodzaju zmienne pozostawały zawsze w cieniu analiz politologicznych, jak

¹⁸ T. Wiślicz, *Szkoła „Annales” wobec wyzwań schyłku XX wieku. Krytyka i próba reform*, „Kwartalnik Historyczny” 2004, nr 2, s. 79-100.

¹⁹ E. Callot, *Ambiguités et entinnomies de l'histoire et de sa philosophie*, Paris 1962, s. 168.

²⁰ M. Walczak, *Czy możliwa jest wiedza interdyscyplinarna?*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2016, nr 1 (207).

²¹ E.R. Leach, *The Frontiers of “Burma”*, „Comparative Studies in Society and History” 1960, vol. 3, no. 1, s. 49.

choćby w słynnej *The State in Burma* Roberta H. Taylora²². Wydaje się zasadnym stwierdzenie, że dla wyłonionych w toku powojennych przemian birmańskich elit rządowych wynalezienie nowych rytuałów i symboli, przy równoczesnym przeprowadzeniu głębokiej reinterpretacji tych już istniejących, stało się *conditio sine qua non* dalszego przetrwania ich państwa jako samodzielnego bytu politycznego. Poprzez nowe hasła, nowe ceremonie i obrzędy narodowe, za którymi postępowały nowe języki i stworzone za ich pośrednictwem przepełnione nowymi treściami podręczniki szkolne, władza pragnęła doprowadzić do integracji podległego jej zróżnicowanego kulturowo społeczeństwa. Środkiem ku temu miała stać się stworzona na nowo przestrzeń symboliczna, w której to płynnie mieli się poruszać zarówno wyłonieni w toku walk o niepodległość charyzmatyczni przywódcy, jak i zakorzeniony w kulturach lokalnych podległy im lud. Przywódcy Birmy intuicyjnie przeczuwali, iż „kulturowe interpretacje polityki mają wielką moc (...) jeśli tylko są właściwie zakotwiczone, cokolwiek się dzieje – tylko je umacnia, jeśli zaś nie posiadają tego podbudowania – wszystko, co się wydarza, przeczy im i je obala”²³. Ta wewnętrzna spójność polityki oraz kultury jest w stanie sprawić, że dla postronnego obserwatora, jak i samego uczestnika konkretnej kultury, zyskuje ona swoją ciągłość. Szczególną rolę odgrywają tutaj symbole, które „tworzą otoczenie dla działań politycznych”²⁴. Birmańscy przywódcy szybko zauważyli, że odwołanie się przez nich do podzielanych przez większość społeczeństwa wierzeń religijnych i popularnych dziedzin sztuki mogło przynieść liczne, bezpośrednie korzyści. Jedną z nich stało się stworzenie zrębów kultury narodowej, którą definiuję za Antoniną Kłoskowską jako układ sposobów działania, norm, wartości, symboli, wierzeń, wiedzy i dzieł symbolicznych, który przez daną zbiorowość społeczną jest uważany za własny, przysługujący jej w szczególny sposób, wyrosły z jej tradycji i historycznych doświadczeń oraz obowiązujący w jej obrębie²⁵. Kultura narodowa posiada zatem charakter złożony, składają się na nią elementy zaczerpnięte z różnych dziedzin, jak choćby religia czy sztuka, należące do różnych systemów kultury. Posiada więc ona charakter międzyparadygmatyczny, nie jest jednolitym systemem, ale syntagmą²⁶. Termin „syntagma” został zaczerpnięty przez Kłoskowską od francuskich strukturalistów, zwłaszcza Rolanda Barthesa, który językoznawcze określenie osi paradygmatycznej i syntagmatycznej rozciągał na inne

²² R.H. Taylor, *The State in Burma*, London 1987.

²³ C. Geertz, *Interpretacja kultur. Eseje wybrane*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 367.

²⁴ T.C. Lewellen, *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Kraków 2003, s. 106.

²⁵ *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, red. A. Kłoskowska, Wrocław 1991, s. 51–61.

²⁶ Eadem, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2012, s. 37.

sfery kultury, jak moda czy sztuka kulinarna²⁷. W syntagmie kultury narodowej współwystępują obok siebie liczne elementy należące do różnych kategorii, jak: język, religia, suwerenność jako postulat, przekonanie o wspólnym pochodzeniu, symbole odnoszące się do całości grupy, terytorium narodowe, określone sposoby bycia. W wypadku zarówno Birmy, jak i innych państw postkolonialnych kultura narodowa była nowym tworem, którego kolejne etapy powstawania środowisko naukowe śledziło od zakończenia drugiej wojny światowej. Dla władzy politycznej najważniejszą konsekwencją umiejętnego odświeżenia starych lub stworzenia nowych symboli była jej legitymizacja. W tym wypadku stało się jasne, że pochodzi ona „z kultury politycznej, jaką prezentuje grupa – czyli oczekiwań ludzi wobec natury władzy i tego, jak winno się ją zdobywać”²⁸. Pomimo tego wszelkie działania na kulturowej płaszczyźnie wiązały się w Birmie z dużym ryzykiem. Jak ukazała praktyka dziejowa, próba wykorzystania przez rządzących dorobku miejscowej kultury symbolicznej – wraz z całym kompleksem powiązanych z nią ustrukturyzowanych znaczeń, mitów oraz podzielanych przekonań i symboli – do własnych, pragmatycznych i czysto politycznych celów, w wypadku Birmy prowadziła raczej do spektakularnego fiaska niż sukcesu. W książce podjęta została próba przedstawienia, w jaki sposób birmańska kultura symboliczna (w tym wypadku zwłaszcza religia buddyjska) pasuje do pojęć dotyczących społeczeństwa, polityki, władzy oraz percepcji świata w znaczeniu ogólnym. Punktem wyjściowym jest tutaj stwierdzenie, iż „religia i polityka w wypadku tego kraju (Birmy – T.T.) jest praktycznie stopiona w jedno”²⁹. Z uwagi na to dużo miejsca poświęcono religii buddyjskiej i roli, jaką w badanym okresie odgrywała w birmańskiej polityce. Jak będę starał się wykazać, w nacjonalizmie birmańskim „poziom obecności religii jest kwestią stopnia, nie rodzaju”³⁰. W trakcie rozważań o związkach pomiędzy kulturą a polityką zdecydowano się przyjrzeć bliżej tym wątkom w historii Birmy, które dotyczą kwestii nie tyle nacjonalizmu politycznego, ile kulturowego. Ogniskuje się on wokół kwestii tożsamości narodowej, jej regeneracji i wzmocnienia w społeczeństwie, zakładając, że naród jest produktem określonej historii i kultury. Więzy łączące nacjonalizm polityczny i kulturowy są nierozzerwalne, a oba typy nacjonalizmu wzajemnie się przenikają. W państwach postkolonialnych kluczową rolę w zachodzących procesach politycznych odgrywała lokalna kultura. Birmańska polityka musi więc być rozumiana w kontekście lokalnej kultury

²⁷ Więcej: R. Barthes, *Stopień zero pisania*, tłum. K. Kot, Warszawa 2009.

²⁸ T.C. Lewellen, *op. cit.*, s. 116.

²⁹ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, Tokyo 1999, s. 6.

³⁰ T.C. Lewellen, *op. cit.*, s. 86.

oraz społecznie reprezentowanych norm i wartości. Jak dotychczas zagadnienie to wciąż nie zostało zbadane w wystarczającym stopniu. Dostępne opracowania dotyczące tematu skupiają się przede wszystkim na kontekście globalnym. Wydaje się, że w wypadku badań nad kulturą i polityką danego państwa przydatnym wzorcem badawczym jest analiza rytuałów i symboli właściwych danemu kręgowi kulturowemu. Symbole te zajmują poczesne miejsce w lokalnej polityce, która jest przy tym mocno osadzona w zachodzącym procesie historycznym. Same symbole powinny więc być interpretowane w kontekście konkretnej historycznej i kulturowej rzeczywistości, do której przynależą. Główną ambicją niniejszej analizy polityki birmańskiej jest wypełnienie pewnej luki interpretacyjnej, która wiąże się ze znaczeniem tradycyjnej kultury w legitymizacji lokalnej władzy. Problem ten w odniesieniu do państw kolonialnych jako jeden z pierwszych poruszył Geertz, pisząc o problemie legalności władzy, który „przybiera osobliwie ostrą formę w kraju, w którym długotrwała dominacja kolonialna stworzyła system polityczny będący systemem narodowym w swym zakresie, lecz nieposiadający narodowego charakteru”³¹. W takiej właśnie sytuacji znalazła się Birma wraz z chwilą odzyskania niepodległości.

Badacze zajmujący się tematyką birmańską dzielą zazwyczaj nowoczesną historię kraju na kilka okresów. Ten standardowy model periodyzacji pozostaje pomocnym narzędziem badawczym i niewielu naukowców próbowało z nim zerwać. Również w niniejszej książce korzysta się z tego ugruntowanego już modelu. Okresy te determinują równocześnie strukturę pracy, która składa się ze wstępu, czterech rozdziałów oraz zakończenia. Pierwszy ze wspomnianych okresów zaczyna się w roku 1885, kiedy to wraz z początkiem kolejnej wojny anglo-birmańskiej miało miejsce przypiecztowanie trzystopniowego brytyjskiego podboju Królestwa Birmy. Datę tę uznaje się za fundamentalną zmianę w historii kraju, moment drastycznego zerwania z historyczną przeszłością i przypiecztowanie losu birmańskiej monarchii. Przyjęcie roku 1885 jako początkowej cezury czasowej warunkują ważne z punktu widzenia analizy wydarzenia. To w następstwie rozpoczętej wówczas wojny z Wielką Brytanią Królestwo Birmy utraciło swoją niezależność polityczną, stając się częścią Indii Brytyjskich. Wydarzenie do dzisiaj ma wpływ na działania birmańskich polityków, co w sposób jaskrawy pokazuje, jak wielką tragedią okazał się ten fakt dla birmańskiej kultury, dumy narodowej, a także godności. Wraz z zakończeniem wojny i rozciągnięciem swojej władzy nad Birmą brytyjska administracja kolonialna praktycznie z dnia na dzień zniosła instytucję monarchii, będącej swoistym lajtmotywem w krajach

³¹ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 359.

buddyzmu *theravāda*³². Zmarginalizowana została również rola buddyjskiego kleru *Sangha*. Sam okres kolonialny przyniósł ponadto radykalne przekształcenia, mające znaczny wpływ na współczesną scenę polityczną. Manifestacją niezgody na obce rządy i wpływy kulturowe były postępujące po sobie w okresie kolonialnym powstania chłopskie o charakterze religijnym, które jednakże ze względu na swój spontaniczny charakter, a także skromne możliwości militarne, nie miały szans powodzenia i zostały stłumione przez armię kolonialną. Powstałe w okresie kolonialnym organizacje protonacjonalistyczne skupiały się w pierwszym rzędzie na obronie religii, w reakcji na rany zadane miejscowej kulturze. Zderzenie z obcym systemem rządów i edukacji, a także idącymi za nimi wzorcami kulturowymi sprawiło, że birmańscy działacze polityczni zostali wyposażeni w ideologiczne narzędzia i nowe koncepcje, dzięki którym następnie przejęli władzę polityczną nad krajem. Ten szczególny okres w historii Birmy charakteryzował się również przełamaniem izolacji państwa uchodzącego dotychczas za „Pustelnicze Królestwo”.

Drugi przełomowy okres dla historii kraju rozpoczyna się wraz z wybuchem II wojny światowej. Wydarzenia wojenne oprócz wielu innych przekształceń, jak choćby postępującej w regionie dekolonizacji, doprowadziły do odzyskania przez Birmę niepodległości, wpływając także na rozwój i okrzepnięcie nowoczesnego, birmańskiego nacjonalizmu. Był to czas, w którym wiodącą rolę w ruchu nacjonalistycznym uzyskał twórca niepodległości kraju Aung San. Kolejnym przełomowym okresem w historii Birmy jest czas od uzyskania przez nią niepodległości w roku 1948 do przewrotu generała Ne Wina w 1962. Był to czas rządów żarliwego buddysty U Nu, który odegrał istotną rolę w kształtowaniu kierunku przemian politycznych w powojennej Birmie, mając również swój znaczny udział w procesie ugruntowywania się ich związku z lokalną kulturą symboliczną. Mimo to okres ów jest słabo opracowany i można znaleźć jedynie nieliczne dotyczące go publikacje. Istotną rolę w ówczesnym życiu politycznym odgrywał buddyzm, który za rządów U Nu został uznany za religię narodową. Wspomniany przedział czasowy, z uwagi na trwający wówczas eksperyment z demokracją, posiada szczególne znaczenie także dla współczesnych birmańskich działaczy prodemokratycznych. Miał również wówczas miejsce przełom w lokalnej historiografii. Jak wiemy, okres powojenny przyniósł dekolonizację regionu, która z punktu widzenia lokalnych badaczy charakteryzowała się odrzuceniem historii kolonialnej i rozpoczęciem pisania historii narodowych. Zmiany te służyły selektywnej konstrukcji pamięci

³² Termin *theravāda* należałoby tłumaczyć jako „doktryna starszych”, szczyti się on statusem najbardziej konserwatywnej doktryny buddyjskiej, za: D.N. Gellner, *Introduction: What is the Anthropology of Buddhism about*, „Journal of the Anthropological Society of Oxford” 1990, no. 21/2, s. 95-96.

historycznej. Głównym celem jej powstania była legitymizacja postkolonialnych rządów. Okres od roku 1962 do upadku dyktatury Ne Wina w 1988, mimo że był czasem izolacji państwa, jest jednym z najlepiej opracowanych w historii kraju. Naczelną rolę w Birmie odgrywała wówczas idiosynkratyczna socjalistyczna ideologia, określana jako „Birmańska Droga do Socjalizmu”. Wpisywała się ona ideowo w powstałą w Azji Południowo-Wschodniej koncepcję buddyjskiego socjalizmu, której jednym z głównych orędowników był król Kambodży Norodom Sihanouk³³. Podejmowane w tym czasie wysiłki miały na celu wzmocnienie birmańskiej tożsamości politycznej i kulturowej. Okres od przejęcia władzy przez wojskową juntę w roku 1988, poprzez wybory 2010, aż do ostatnich przemian politycznych w kierunku demokracji, które zostały przerwane przez nagły wojskowy przewrót, został opisany w ostatniej części książki. Wydarzenia z początku 2021 roku są właściwie kodą dla długiego procesu modernizacyjnego, charakteryzującego się wewnętrznymi sprzecznościami nie tylko w Birmie, ale także w całym regionie Azji Południowo-Wschodniej. Mająca miejsce w dniu 20 lutego 2021 roku krwawa próba stłumienia spontanicznych masowych demonstracji, będących reakcją na niedawne przechwycenie władzy przez wojskową juntę, świadczy o tym, że w Mjanmie zakończył się pewien etap w rozwoju lokalnej sceny politycznej kraju oraz birmańskiego społeczeństwa. Obecna junta wojskowa nie posiada poparcia społecznego i może sprawować swoją władzę tak, jak czyniła to w przeszłości: jedynie za pomocą brutalnej siły.

Współczesny kontekst badań nad kulturą birmańską jest dotychczas warunkowany przez stopniową liberalizację klimatu politycznego w tym kraju. Z uwagi na dominującą w publicznej debacie nad Mjanmą rolę czynników politycznych obiektywna dyskusja jest trudna. Jest to również bezpośrednio powiązane z jej szczególnym polityczno-geograficznym położeniem – między największą światową demokracją a największym światowym państwem totalitarnym. Pracę badawczą utrudnia także brak swobodnego dostępu do źródeł archiwalnych. Co więcej, niewielu badaczy włada językiem birmańskim, a statystyki produkowane przez rząd są mało wiarygodne. Wiele terenów wewnątrz kraju pozostaje nadal zamkniętych dla obcokrajowców, dostęp do innych, ze względu na fatalne warunki komunikacyjne, jest znacznie utrudniony. Kolejną przeszkodą, którą należałoby odnotować, jest wielokrotnie podkreślany fakt braku możliwości przełożenia zachodnich koncepcji naukowych na realia lokalne. Zarzuty te stawiają zwłaszcza badacze lokalni, którzy często sami oceniają rzeczywistość nieobiektywnie, nakładając na siebie liczne ograniczenia w imię interesu narodowego czy szacunku

³³ P. Gyallay - Pap, *Reconstructing the Cambodian Polity: Buddhism, Kingship and the Quest for Legitimacy*, w: *Buddhism: Power and Political Order*, ed. I. Harris, New York 2007, s. 87.

dla przodków. We współczesnej Mjanmie nawet opozycjoniści mówią o *farangach*, którzy z wysokości uniwersyteckich katedr wygłaszają na jej temat „akademickie absurdy”³⁴. Według nich zachodni badacze należą do uprzywilejowanych elit, a ich badania są kontynuacją intelektualnego imperializmu. Stawia to naukowców wywodzących się z kręgu kultury zachodniej w niewygodnej pozycji. Bezpośrednią konsekwencją pełnego przyjęcia powyższych zarzutów byłoby zanegowanie założenia, iż nauka jest próbą obiektywnego spojrzenia na obiekt swoich badań. Jednakże ich zupełne odrzucenie świadczyłoby o wąskich, czysto eurocentrycznych horyzontach teoretycznych badacza.

Podjęta problematyka symbolicznych wymiarów birmańskiego nacjonalizmu i polityki wydaje się istotna ze względu na specyficzną pozycję Mjanmy jako kraju znajdującego się pomiędzy dwiema wschodzącymi potęgami Indii i Chin. Birma przez wieki stanowiła swoisty kulturowy pomost pomiędzy tymi imperiami. Co więcej, pomimo dużego zainteresowania badaczy jej potężniejszymi sąsiadami, sam kraj przez dekady pozostawał dla świata akademickiego naukową *terra incognita*. Państwo to nigdy nie znajdowało się w centrum zainteresowania badaczy uniwersyteckich ani w naszym kraju, ani zagranicą. Ilość opracowań dotyczących Birmy, w porównaniu choćby do sąsiadującej z nią Tajlandii, jest skromna, a ich lista pełna luk. Birma, obok Laosu, jest najbardziej zaniedbanym naukowo krajem w Azji Południowo-Wschodniej³⁵. Rozumienie Birmy na tle innych państw tego regionu jest nadal bardzo ubogie, a studia nad jej kulturą i społeczeństwem wymagają dalszych wysiłków badawczych. Szersze zainteresowanie środowiska naukowego i opinii publicznej tematyką birmańską, jak pokazała praktyka, ma zazwyczaj charakter czysto koniunkturalny i jest ściśle powiązane z zachodzącymi w tym kraju dramatycznymi przełomami politycznymi lub pustoszącymi kraj katastrofami naturalnymi. Wśród przyczyn takiego stanu rzeczy można wymienić choćby długotrwałą izolację kraju, która rozpoczęła się wraz z przewrotem w 1962 roku i przejściem władzy przez generała Ne Wina. Warunki do prowadzenia badań naukowych na terenie kraju zmieniły się wówczas radykalnie. Reżim nałożył restrykcje na birmańskie instytucje naukowe i naukowców, a ksenofobiczna polityka wizowa skutecznie odcięła zachodnich badaczy od terenu ich badań. Ten nieprzychylny badaniom naukowym klimat wpłynął na wieloletni brak wiarygodnych źródeł i danych dotyczących kraju. Liczne luki w wiedzy na temat rzeczywistej sytuacji państwa zostały w międzyczasie uzupełnione przez mity i błędne interpretacje. Dlatego też kraj ten wciąż pozostaje enigmą, swoistym

³⁴ A. Selth, *Modern Burmese Studies: A View from the Edge*, “Southeast Asia Research Center Working Papers” Series 2007, no. 96, s. 36.

³⁵ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 82.

kuriozum, które otacza aura tajemnicy. Dla przykładu, w istniejących publikacjach naukowych funkcjonuje aż trzynaście różnych wyjaśnień, dlaczego stolica kraju została przeniesiona z Yangon do Naypyidaw i właściwie żadne z nich nie może być traktowane jako bliższe prawdzie niż dwanaście pozostałych³⁶.

Swoistym przełomem dla badań nad Birmą był rok 1988, w którym to kraj załapała fala masowych prodemokratycznych protestów. Do tego momentu badaczy zajmujących się tym krajem określano nie bez racji jako „małą grupę naukowców, która spotyka się co roku, aby wznosić lamenty nad Birmą i studiami birmańskimi”³⁷, głównie w Stanach Zjednoczonych, Japonii i Rosji. Przełom polityczny, jak już wspomniano, zaowocował chwilowym wzrostem zainteresowania państwem światowej opinii publicznej, naukowców i rządów oraz organizacji międzynarodowych. Począwszy od tego roku, liczba studentów i badaczy zajmujących się Mjanmą radykalnie wzrosła. Miało to charakter efemeryczny, ugruntowanie władzy wojskowego reżimu w kraju sprawiło, że część badaczy skierowała swoje naukowe zainteresowania w innym, bardziej obiecującym kierunku. Na kolejny przełom należało czekać prawie dwie dekady, jednakże następujące po sobie Szafrańska Rewolucja z 2007 roku i mający miejsce w roku następnym atak pustoszącego kraj cyklonu Nargis rozbudziły raz jeszcze szersze zainteresowanie Birmą jako państwem posiadającym na arenie międzynarodowej status kłopotliwego pariasa. Ostatnie przemiany, mające związek z liberalizacją kursu politycznego rządzącej od 1988 roku wojskowej junty, czego sygnałem było m.in. uwolnienie więźniów politycznych, w tym cieszącej się ogromną popularnością w świecie zachodnim Aung San Suu Kyi, po raz kolejny skupiły uwagę świata na sytuacji w kraju. Warto w tym miejscu wspomnieć o brzemiennej w skutkach reformach politycznych i towarzyszących im wizytach Sekretarz Stanu Hilary Clinton w grudniu 2011 roku oraz prezydenta Stanów Zjednoczonych Baracka Obamy z roku 2012. Jedną z głównych konsekwencji przemian zachodzących w Mjanmie było przyznanie jej przewodnictwa w ASEAN na rok 2014. Wybory parlamentarne w listopadzie 2015 roku, zakończone miażdżącym zwycięstwem opozycyjnej Narodowej Ligi na rzecz Demokracji (NLD) – partii demokratycznej dowodzonej przez Aung San Suu Kyi, według licznych analityków miały świadczyć o postępującej demokratyzacji tego kraju i utrzymaniu liberalnego kursu politycznego. Okres rządów Aung San Suu Kyi znalazł się jednakże w cieniu trwającego wówczas ludobójstwa ludu Rohingya, wzrostu aktywności antyrządowych oddziałów partyzanckich, zabójstw politycznych oraz postępującej erozji moralnego autorytetu przywódczyni na arenie międzynarodowej. Niedawny przewrót wojskowy, nazywany „Poniedział-

³⁶ A. Selth, *Modern Burmese Studies...*, s. 30.

³⁷ *Ibidem*, s. 14.

kiem generałów” z dnia 1 lutego 2021 roku, który miał miejsce po zwycięstwie NLD w wyborach parlamentarnych, jest kolejnym dowodem na to, że Mjanma wciąż potrafi wywołać osłupienie środowiska międzynarodowego, prowokując przy tym liczne pytania dotyczące przyszłości kraju, prawdziwego kierunku zachodzących w nim przemian politycznych, a także miejscowej kultury i charakteru narodowego.

Ważną rolę przy operacjonalizacji problematyki badawczej pracy odegrały notatki dotyczące kultury, historii oraz polityki kraju zebrane w latach 2010–2016. Podczas swoich badań korzystałem z nawiązanych kontaktów w środowisku badaczy zajmujących się Azją Południowo-Wschodnią, a także historyków, buddologów i antropologów. W trakcie zbierania materiału, jak i jego analizy, korzystałem także ze wsparcia badaczy, m.in. z National Cheng Kung University, Minzu University of China, Xiamen University, Yunnan University, Sun Yat-sen University, a także Uniwersytetu Jagiellońskiego. Dzięki moim wieloletnim studiom i badaniom w Chinach kontynentalnych oraz na Tajwanie miałem okazję poznać licznych studentów i imigrantów z Mjanmy. Zawarte wówczas przyjaźnie i wszelkie odbyte na przestrzeni lat nieformalne rozmowy, a także mniej lub bardziej ustrukturyzowane wywiady przeprowadzane w języku chińskim lub angielskim wzbogaciły moją wiedzę dotyczącą birmańskiej kultury oraz współczesnej sytuacji politycznej w Mjanmie. Trwające w latach 2010–2016 podróże i badania terenowe na obszarze Mjanmy, a także graniczących z nią obszarów Laosu i Tajlandii, wraz z mającym wówczas miejsce rocznym pobytem badawczym w graniczącej z Mjanmą chińskiej prowincji Yunnan, zaowocowały spotkaniami z birmańskimi uciekinierami politycznymi, imigrantami oraz biznesmenami. Spotkania te dały wgląd w wewnętrzną perspektywę zachodzących w tym kraju przemian politycznych. Badania terenowe przeprowadzone na terenie Mjanmy oraz sino-birmańskiego pogranicza były szansą na wzbogacenie kwestionariusza badawczego, przynosząc jednocześnie liczne nowe obserwacje dotyczące roli religii buddyjskiej w birmańskim społeczeństwie oraz wpływu współczesnych przemian politycznych na sytuację w kraju. W ich trakcie przeprowadziłem także wywiady z działaczami politycznymi, byłymi więźniami – dysydentami politycznymi, zachodnimi pracownikami organizacji pozarządowych (NGO) działających na terenie kraju oraz specjalistami zajmującymi się problematyką birmańską. Wszystkim tym osobom chciałbym w tym miejscu gorąco podziękować.

Moje szczególne podziękowania należą się: prof. Leszkowi Korporowiczowi, prof. Andrzejowi Chwalbie, prof. Jenn-Jaw Soongowi, prof. Marcinowi Brockiemu, prof. Jakubowi Politowi oraz prof. Yang Zhu Hui, dr Yi-Chun Chen, a także dr. Jakubowi Zamorskiemu oraz dr. Markowi Pawlakowi. Dziękuję również Michałowi Lubinie za „męską przyjaźń”. Nasze rozmowy, spory i dyskusje dotyczące historii i kultury Birmy prowadzone na przestrzeni lat w różnych krajach i na terenie różnych kontynentów były ogromną motywacją do pracy nad podjętym

przeze mnie tematem badawczym. Osobne podziękowania kieruję do mojego nieżyjącego już przyjaciela, który był dla mnie przewodnikiem po współczesnej Birmie, ucieleśniając ją jednocześnie – „Skumie” Thetkhaingowi. Dziękuję również moim wszystkim birmańskim przyjaciołom, których tożsamości ze względu na ich bezpieczeństwo nie mogę ujawnić. Kończąc, chciałbym podziękować także moim Rodzicom i Bliskim za cierpliwość oraz wyrozumiałość.

Reasumując, naczelnym celem pracy jest przedstawienie genezy oraz rozwoju birmańskiego nacjonalizmu w kontekście zachodzących na przestrzeni lat zmian politycznych na najwyższych szczeblach władzy, a także jego postępującego nasączenia elementami zaczerpniętymi z kultury grupy etnicznej dominującej w tym kraju. Bliższe przyjrzenie się zjawisku z tych dwóch perspektyw umożliwi pokazanie, że podobnie jak w przypadku innych występujących w świecie nacjonalizmów, birmańska wersja jest tworem złożonym, czerpiącym pełnymi garściami z bogatej spuścizny historycznej i kulturowej Birmy. Szczególny nacisk został położony na rolę konkretnych symboli w okresie kolonialnym, kiedy stanowiły kulturową podbudowę dla działalności ugrupowań protonacjonalistycznych, oraz w okresie po uzyskaniu niepodległości, kiedy legitymizowały one władzę polityczną, stanowiąc narzędzie komunikacji pomiędzy elitami politycznymi a podległym im ludem. Birma funkcjonuje w licznych publikacjach naukowych traktujących o kolonializmie, imperializmie, nacjonalizmie, kwestiach etnicznych, a także komunizmie i militarystyce. Unaocznia to rozmiar i wagę problemów, z którymi to państwo borykało się i boryka na przestrzeni lat. Do wydarzeń z historii kraju, konstruując swoje modele teoretyczne i przekonując o ich zasadności czy też prowadząc akademickie rozważania, nawiązywali zarówno Samuel Huntington w *Political Order in Changing Societies*, jak i Benedict Anderson w swojej, mającej status kanoniczny, pracy o nacjonalizmie *Wspólnoty wyobrażone*. Pisał o niej również w książce *Interpretacja kultur. Eseje wybrane* wspomniany już Clifford Geertz. Współczesna Birma, będąca przykładem kraju powstałego w wyniku europejskiej kolonizacji, z pokrewnych, ale całkiem odmiennych i często rywalizujących ze sobą społeczności, zjednoczonych tylko dziedzictwem kolonialnym, jest przydatnym modelem analitycznym do ukazania głębszych problemów trawiących współczesny świat.

Zamykając wprowadzenie do problematyki podjętej w tej książce, należałoby przypomnieć słowa Colina Metcalfe’a Enriqueza: „Wszystko, co zostało tutaj powiedziane, jest jedynie wprowadzeniem do tematu tak bardzo rozległego, że nawet jeśli reinkarnujesz się w Birmie przez kolejnych dwadzieścia żywotów, będziesz wciąż jedynie na progu wielkich odkryć. Wzrastające zainteresowanie będzie wabiło cię nieodparcie naprzód do dalszych badań”³⁸.

³⁸ C.M. Enriquez, *Burmese Enchantment*, Calcutta 1916, s. VI.

Studia nad Birmą i Azją Południowo-Wschodnią

Studia nad Birmą są częścią znacznie szerzej zakrojonych badań nad Azją Południowo-Wschodnią jako regionem geograficznym charakteryzującym się dużym zróżnicowaniem etnicznym, językowym, politycznym i religijnym. Podobnie jak w przypadku innych badań naukowych zachodnie modele i teorie są bardzo mocno ugruntowane w tradycji badań akademickich nad regionem. Przekłada się to na fakt, że zdecydowana większość materiałów literackich dotyczących regionu powstała w języku angielskim. Jak już zauważono, tworzone na Zachodzie kulturowe interpretacje przemian procesu modernizacji w regionie bywają skażone etnocentryzmem i orientalizmem. Sama świadomość tego ryzyka nie wystarcza: rutynowe próby jego uniknięcia w pracy badawczej nie zawsze kończą się powodzeniem. „Studia birmańskie”, zgodnie z definicją Andrew Seltha, określają prace specjalistów: „z szerokiego zakresu różnych dyscyplin naukowych, jak historia, politologia ekonomia, antropologia, archeologia, religioznawstwo, historia sztuki, którzy prowadząc swoje badania, koncentrują się na geograficznym regionie lub politycznej jednostce aktualnie określanej jako Birma (bądź Mjanma)”³⁹. Charakteryzują się one podejściem interdyscyplinarnym; jak stwierdza się, niemożliwością jest prowadzenie badań nad Birmą „bez wzięcia pod uwagę współczesnej historii, jej politycznej kultury, problemów gospodarczych, upadku społeczeństwa obywatelskiego, etnicznej oraz religijnej różnorodności”⁴⁰. Tak jak inne studia o charakterze regionalnym są one w kręgach naukowych często atakowane za brak rygoru badawczego i teoretycznego, czemu ma towarzyszyć nadmiernie wąskie traktowanie tematu. Studia azjatyckie współcześnie łączą w sobie elementy socjologii, historii i antropologii kultury. Stąd zasadne wydaje się bliższe przyjrzenie się aktualnemu stanowi badań nad tym regionem z zakresu owych dyscyplin, ze szczególnym wskazaniem tych wątków, które w sposób bezpośredni lub pośredni dotyczą Birmy. Jak już wspomniano, tradycja badań nad Azją Południowo-Wschodnią wywodzi się z epoki kolonialnej. To właśnie kolonializm „(...) doprowadził do bezpośredniego kontaktu Europejczyków z obcymi kulturami, niosąc nieporównywalne dotąd możliwości gromadzenia danych”⁴¹. Doświadczenie kolonialne było bardzo złożonym wewnętrznie procesem, obejmującym różne grupy ludzi i bardzo zróżnicowane perspektywy. Europejski kolonializm był przy tym bezpośrednio powiązany z orientalizmem. Sam orientalizm został stworzony w Europie przez zachodnich uczonych badających

³⁹ A. Selth, *Modern Burmese Studies...*, s. 2-3.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 23.

⁴¹ L. Hills, M. Hitchcock, *Anthropology*, w: *An Introduction to Southeast Asian Studies*, ed. M. Halib, T. Huxley, Singapore 1996, s. 19.

obszary, które w XIX wieku określone zostały jako strefy „wysokiej cywilizacji”⁴². Tworzony przez tych badaczy obraz Wschodu był esencjalistycznym, abstrakcyjnym konstruktem myślowym, stworzonym przez przedstawicieli innego kręgu kulturowego. Opierał się on na ontologicznym i epistemologicznym rozróżnieniu pomiędzy Orientem a Okcydentem. Edward Said uważał orientalizm za sposób Zachodu na rozciągnięcie władzy nad Orientem⁴³. Był on więc językiem władzy, wyrosłym w dużym stopniu z doświadczenia kolonialnego, swoistą kulturową projekcją Zachodu, który starając się zrozumieć Wschód, tworzył jego uproszczony i zniekształcony obraz. Said, pisząc o owych niesprawiedliwych polaryzacjach, zwracał uwagę przede wszystkim na niebezpieczeństwo zakrzepłych w świecie naukowym kategorii binarnych w badaniach nad Wschodem. Pomimo rosnącej z czasem profesjonalizacji studiów na Orientem, zachodni naukowcy-orientaliści badający „wysokie cywilizacje” opierali się często na błędnych przesłankach, wynikających z ich podświadomego eurocentryzmu. Dlatego też stworzony przez nich dyskurs ma charakter konserwatywny i schematyczny.

Efektywność rządów kolonialnych wymagała znajomości lokalnych realiów, historii, społeczeństwa, polityki, gospodarki, geografii, języka oraz kultury. Konieczne było powołanie centrów badawczych umożliwiających kompleksowe zbadanie i zrozumienie ludów podległych władzom kolonialnym. Studia te od zarania charakteryzowały się interdyscyplinarnym podejściem, czego z jednej strony wymagał charakter obszaru badawczego, a z drugiej zróżnicowane potrzeby imperiów kolonialnych. Jako jedna z pierwszych działalności badawczą podjęła Francja, która już w 1900 roku założyła w Hanoi słynną *École française d'Extrême-Orient*. Wielka Brytania, krótko po raporcie złożonym przez komisję Reaya w roku 1909 dotyczącym brytyjskich posiadłości kolonialnych, powołała w 1917 roku *School of Oriental Studies*, przekształconą w 1938 roku w *School of Oriental and African Studies*⁴⁴. Powstanie tych placówek badawczych miało bliiski związek z polityką imperialną mocarstw kolonialnych Francji oraz Wielkiej Brytanii. Ich głównym celem było stworzenie kadry urzędników potrafiących zarządzać posiadłościami zamorskimi, a także działać w realiach lokalnych. Współcześnie często kwestionuje się dorobek badaczy okresu kolonialnego, wytykając im liczne uproszczenia, a także poddając w wątpliwość wiarygodność samych źródeł wytworzonych w tym okresie⁴⁵. Stanowili oni zróżnicowaną wewnętrznie

⁴² I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2007, s. 45.

⁴³ E.W. Said, *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, Warszawa 1991, s. 23-57.

⁴⁴ *An Introduction to Southeast Asian Studies*, op. cit., s. 1.

⁴⁵ Y.M. Cheong, *Southeast Asian History, Literary, Theory and Chaos*, w: *New Terrains in Southeast Asian History*, ed. Abu Talib Ahmad, L.E. Tan, Singapore 2003, s. 88.

grupę, na którą składali się intelektualiści, urzędnicy kolonialni, poszukiwacze przygód, podróżnicy i misjonarze. Wielu spośród nich pisało swoje sprawozdania z punktu widzenia szerokiego, długoterminowego zaangażowania w regionie i władało miejscowymi językami, przez co ich studia miały dogłębny charakter. Jako jedni z pierwszych usiłowali zrozumieć społeczno-kulturową różnorodność Birmy. Ich motywacje nie były jednakże naukowe, a czysto użyteczne, przykładowo badanie etnolingwistycznej różnorodności regionu miało na celu ułatwić jego administrowanie. Aż do II wojny światowej miała miejsce akumulacja sprawozdań etnograficznych z pierwszej ręki na temat badania zwyczajów i sposobów życia różnych ludów żyjących w regionie Azji Południowo-Wschodniej. Niewiele jednakże spośród nich było stworzonych przez profesjonalnych antropologów. Wśród najważniejszych postaci tego środowiska należałoby wymienić lingwistę Jamesa George'a Scotta, którego praca *The Burman: His Life and Notions*, opublikowana pod birmańskim pseudonimem Shway Yoe, stanowi klasyczny opis tradycyjnej birmańskiej kultury i życia. Jak jednak zauważył historyk Emanuel (Manuel) Sarkisyanz, stworzony obraz Birmańczyka przez Scotta nie jest wolny od „niewątpliwych rysów dziecinności, prymitywizmu i niedojrzałości”⁴⁶. Scott prowadził również szczegółowe badania nad królewskim dworem birmańskim, mniejszością etniczną Szanów oraz plemionami górskimi Birmy. W roku 1852 amerykański misjonarz baptysta Adoniram Judson opublikował pierwszy słownik birmańsko-angielski. W XX wieku wielu spośród badaczy zajmujących się Birmą fetyszyzowało swoje doświadczenie terenowe: „(...) żywiąc pretensje do obiektywności naukowej przy jednoczesnym uprzywilejowaniu spostrzeżeń opartych na długotrwałym pobycie i empirycznych doświadczeniach nabytych w służbie rządowej”⁴⁷. W pracach tych idee typu etnicznego były często wyjaśniane w kategoriach politycznych, z dbałością o ich odpowiednie przedstawienie w sferze publicznej imperium.

Pierwsza historia Birmy w języku angielskim została napisana przez głównego brytyjskiego komisarza w Birmie w latach 1862–67, Arthura P. Phayre'a. Dopiero jednak *History of Burma* Godfreya E. Harveya, wydana w 1925 roku i napisana na bazie źródeł niedostępnych jego poprzednikowi, uważana jest za pozycję wyjściową w badaniach nad przeszłością kraju. Współczesna interpretacja tej ważnej kolonialnej publikacji niesie za sobą wiele pytań i formalnych zastrzeżeń, na co zwracają uwagę badacze birmańskiej historii. Kwestionuje się dowody historyczne, założenia,

⁴⁶ E. Sarkisyanz, *On the Changing Anglo-Saxon Image of Burma*, „Asian Studies Journal” 1966, no. 4(2), s. 229.

⁴⁷ M. Sadan, *Translating Gumlaw: History, the Kachin' and Edmund Leach*, w: *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering Political Systems of Highland Burma by E.R. Leach*, ed. F. Robinne, M. Sadan, Leiden 2007, s. 67.

a także mity obecne w tym opracowaniu. Obraz Birmy stworzony przez Harveya jest w swojej formie mocno wyidealizowany i uproszczony. Jest to zauważalne w licznych analogiach i literackich metaforach w *History of Burma*, które mają silny związek z brytyjskim romantyzmem, a także orientalizmem, prymitywizmem i egzotykiem⁴⁸. Jak sugeruje współczesny krytyk Harveya Alyssa Phillips: „Brytyjskie tradycje literackie stanowiły dla Harveya dyskursywne ramy, w których wyobrażał on sobie przedkolonialną Birnę – „Innego” – w takich pojęciach jak piękno, egzotyka, zmysłowość i mistycyzm”⁴⁹. Wiele zawartych w książce aluzji i porównań do europejskiej historii oraz mitologii ma charakter derogatywny. Harvey jawi się nam jako kolonialny miłośnik Birmy i zarazem jej wielki moralizator. Zauważalny jest również dominujący w tamtym okresie w naukach humanistycznych darwinizm społeczny spod znaku Herberta Spencera, który wyraża się w charakterystycznym podejściu historycznym. Przykładowo Harvey wyraźnie faworyzuje kulturę birmańską, jednocześnie przedstawiając kulturę mniejszości etnicznych jako stojącą na niższym stopniu rozwoju cywilizacyjnego, prymitywną. Liczne użyte przez niego w tekście zabiegi literackie współcześnie wydają się być pretensjonalne i niezamierzenie komiczne. Dla przykładu w rozdziale II rekonstruuje konwersacje birmańskich królów, używając archaicznej angielszczyzny, a pisząc o ostatnich dniach Paganu stwierdza, że zakończył się on „pośród krwi i płomieni tatarskiego terroru”⁵⁰. W rzeczywistości, jak wykazały najnowsze badania archeologiczne, wydarzenia te nie były aż tak dramatyczne, a zniszczenia, choć liczne, tak poważne. W królestwie Paganu powstawały wciąż nowe budowle, a przetrwało ono aż do XIV wieku. W rozdziale III Harvey opisuje króla Thohanbwę (1527–43) jako „pełnej krwi dzikusa”⁵¹ tylko po to, by następnie gloryfikować „niedający się przecenić”⁵² heroizm wczesnych zachodnich odkrywców i podróżników, który – dodajmy z perspektywy dnia dzisiejszego – jest co najmniej dyskusyjny. Badacz nie powstrzymywał się również od arbitralnych sądów, kiedy pisząc o królewskim dworze birmańskim, stwierdzał: „Był najbardziej głupim i nadętym, jak tylko można to sobie wyobrazić, nie było na nim nawet jednego człowieka o zdrowym rozsądku”⁵³. Jego imperialną postawę najlepiej ilustruje udzielona przez niego rada dotycząca pisania historii

⁴⁸ A. Phillips, *Romance and Tragedy in Burmese History: A Reading of G.E. Harvey's*, „SOAS Bulletin of Burma Research” 2005, vol. 3, no. 1, s. 3.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ G.E. Harvey, *History of Burma: From the Earliest Times to 10 March, 1824, the Beginning of the English Conquest*, London 1925, s. 69.

⁵¹ *Ibidem*, s. 107.

⁵² *Ibidem*, s. 130.

⁵³ A. Phillips, *op. cit.*, s. 20.

Birmy, którą skierował do swoich birmańskich studentów: „Powinna być napisana pięknym, zamaszystym angielskim”⁵⁴. Reasumując, praca ta wpisuje się ideowo w dyskurs zachodniego orientalizmu i nawet użyty w niej język może być odbierany jako jedno z narzędzi europejskiej dominacji.

Wydana ćwierć wieku później przez Daniela G.E. Halla kolejna, przekrojowa historia Birmy, *Burma* (1950), również daleka była od obiektywizmu. W opracowaniu tym także można zauważyć brytyjską, imperialną perspektywę autora. Badacz wielokrotnie zresztą wyrażał publicznie swoje przywiązanie do idei Imperium Brytyjskiego. Wierny eurocentrycznej postawie badawczej, był żarliwym krytykiem powojennej nacjonalistycznej historiografii birmańskiej. Lokalni badacze birmańscy, jak choćby historyk Maung Htin Aung, autor przełomowego opracowania pt. *The Stricken Peacock: An Account of Anglo-Burmese Relations 1752–1948* (Martinus Nijhoff, 1965), opisującego wojnę anglo-birmańską z perspektywy birmańskiej, nie pozostawiali mu dłużni, wytykając brak zrozumienia dla lokalnych realiów i intelektualny imperializm. Również w Europie kontynentalnej nieliczni współcześni mu badacze zgłaszali zastrzeżenia dotyczącego jego warsztatu badawczego. Zjadliwą i celną krytykę spuścizny badawczej Halla zawarł w swojej książce *Peacocks, Pagodas and Professor Hall: A critique of the persisting use of historiography as an apology for British empire-building in Burma* (1972) europejski, kontynentalny historyk Emanuel Sarkisyanz. Zarzucał w nim Hallowi brak krytycyzmu w stosunku do źródeł kolonialnych, ignorowanie perspektywy lokalnej oraz zupełny brak wyczulenia na kwestie kulturowe. W jego przekonaniu badania tego naukowca, określanego w literaturze anglosaskiej jako ojca studiów nad Azją Południowo-Wschodnią, powinny być traktowane jako intelektualne przedłużenie brytyjskiego imperializmu. Z perspektywy współczesnej należałoby przyjąć owe zarzuty. Pisząc o badaniach historycznych, nie sposób nie odwołać się do dorobku George’a Coedès’a, francuskiego historyka i archeologa, którego książka o angielskim tytule *The Indianized States of Southeast Asia* (1968) jest pierwszą przekrojową pracą dotyczącą historii regionu. Zawarty w samym tytule książki termin „indianizacja” pojawia się praktycznie we wszystkich opracowaniach dotyczących badań nad Azją Południowo-Wschodnią. W swojej pracy Coedès zwracał szczególną uwagę na silny w pierwszych wiekach naszej ery wpływ kulturowy cywilizacji Indusu. Proces przenikania tych obcych wzorców określił jako „indianizację”, przez którą rozumiał „ekspansję kultury indyjskiej” na terenie Półwyspu Indochińskiego i Indonezji⁵⁵.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 7.

⁵⁵ G. Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia*, ed. W.F. Vella, transl. S.B. Cowing, Honolulu 1968, s. 14.

Użytecznym źródłem są również sporządzane na użytek władz kolonialnych raporty, ze szczególnym uwzględnieniem tych z lat 1911–1935. Zawierały one szczegółowe opisy 43 podległych władzy brytyjskiej jednostek administracyjnych wraz z opisem ich historii, mieszkańców, gospodarki, surowców naturalnych, handlu, szlaków komunikacyjnych, edukacji i administracji⁵⁶. Literatura okresu kolonialnego na temat Birmy obejmuje też liczne relacje z podróży, wspomnienia o charakterze osobistym i czysto opisowym. Część z nich zawiera również garść istotnych informacji na temat zwyczajów, które nie dotrwały do czasów nam współczesnych. Towarzyszące im liczne krótkie nowele umiejscowione w lokalnych realiach kształtowały popularny, masowy obraz kraju w świecie zachodnim. Kluczową pozycją są w tym wypadku *Dni birmańskie* George’a Orwella (1934) zawierające dogłębną krytykę brytyjskich rządów kolonialnych. Orwell znał birmańskie realia z autopsji, gdyż spędził w tym kraju sześć lat, służąc od 1922 do 1927 roku w Królewskiej Policji Imperialnej. Swoje przeżycia opisał jeszcze w dwóch esejach *A Hanging* (1931) oraz *Shooting an Elephant* (1936), w których z goryczą wspominał doświadczenie brytyjskiego kolonializmu. Jak celnie zauważył, głównym warunkiem efektywności rządów kolonialnych była postawa przybyszów. Pisząc o współczesnych mu czasach, stwierdzał, że kolonizator „spędzał (...) życie na próbach imponowania «krajowcom», dlatego w wypadku każdego kryzysu musiał czynić to, czego od niego oczekiwali. Nosił maskę i jego twarz przyrastała do niej”⁵⁷. W wypadku literatury pięknej nie sposób zapomnieć o słynnym wierszu Rudyarda Kiplinga pod tytułem *Mandalay*. Odegrał on ważną rolę w kształtowaniu popularnego obrazu Birmy, a także Dalekiego Wschodu w świecie zachodnim, wpisując się silnie w szerszy kontekst europejskiego orientalizmu. Jak powszechnie wiadomo, Kipling spędził w Birmie zaledwie kilka dni, jednakże wyidealizowany obraz tej ówczesnie brytyjskiej kolonii przetrwał do dnia dzisiejszego w formie nowego orientalizmu, który okrywa Birmę aurą romantycznej tajemnicy. Wiersz ukazał się po raz pierwszy w tygodniku literackim „The Scots Observer” 21 czerwca 1890 roku, którą to datę można uznać za szczytowy punkt kolonialnej ekspansji „Wielkiej Brytanii”⁵⁸. Da się w nim zauważyć bardzo swobodne podejście autora do geografii: Mandalaj, ostatnia stolica królestwa Birmy, położona w głębi kraju, u Kiplinga znajduje się tuż nad brzegiem morza. Co więcej, birmańska dziewczyna z wiersza, która biernie poddaje się zakusom

⁵⁶ A. Selth, *Modern Burmese Studies...*, s. 6.

⁵⁷ G. Orwell, *Shooting an Elephant*, [on-line:] http://orwell.ru/library/articles/elephant/english/e_eleph – 12 VI 2016.

⁵⁸ A. Selth, *Kipling, “Mandalay” and Burma in the Popular Imagination*, “Southeast Asia Research Centre Working Paper Series” 2015, no. 161, s. 2.

narratora, nieprzypadkowo, jak się wydaje, nosi to samo imię, co żona ostatniego birmańskiego króla: Supayaalat. Popularność wiersza wzmocniły jego muzyczne interpretacje, których przed 1948 rokiem istniało już sześć, aktualnie najbardziej znaną jest jego swingująca wersja w wykonaniu Franka Sinatry, popularna wśród amerykańskich i brytyjskich żołnierzy walczących na froncie birmańskim podczas II wojny światowej. Kipling poświęcił Birmie również kilka swoich opowiadań w tym: *The Taking of Lungtungpen* (1887), *Georgie Porgie* (1888), *A Conference of the Powers* (1890) oraz wierszy: *A Nightmare of Names* (1886), *The Grave of the Hundred Dead* (1888) i *The Ballad of Boh Da Thone* (1888). Jest jednakże przede wszystkim autorem spostrzeżenia, które zyskało ogromną popularność wśród części naukowców zajmujących się tym państwem. W swoich *Listach ze Wschodu* z 1898 roku Kipling autorytarnie stwierdził: „Oto Birma, kraj zupełnie niepodobny do wszystkich, które dotąd poznałeś”⁵⁹. Tym jednym zdaniem brytyjski pisarz praktycznie „skolonizował” współczesne wyobrażenia na temat Birmy, nadając im pretensjonalny, mistyczny wymiar. Współcześnie nauki społeczne, pragnące w sposób obiektywny badać Birmę, muszą przede wszystkim przezwyciężyć owo ciążące na nich piętno Kiplingowskiego „brzemienia białego człowieka”.

Praca geografa czasem błędnie określanego jako antropologa, Johna Sydenhama Furnivalla *An Introduction to the Political Economy of Burma*, wydana w roku 1938, u schyłku epoki kolonialnej, świadczyła o postępującej profesjonalizacji studiów nad Birmą i Azją Południowo-Wschodnią w ogóle. Spostrzeżenia Furnivalla zostały oparte na jego doświadczeniach urzędnika kolonialnego. Jako pierwszy zwrócił uwagę na kwestię etnicznej tożsamości w społecznej organizacji Azji Południowo-Wschodniej. Jego koncepcja społeczeństwa pluralistycznego kładła nacisk na istniejące pomiędzy różnymi grupami etnicznymi konflikty o podłożu ekonomicznym, tworząc podwaliny pod przyszłe studia nad żyjącymi w Azji Południowo-Wschodniej społecznościami dużych osiadłych grup imigranckich, głównie Chińczyków zamorskich i Hindusów. Stworzony przez niego model społeczeństwa miał wyjaśnić relacje pomiędzy grupami o odmiennych kulturowych podstawach, które rywalizowały o kontrolę dostępu do tych samych środków w realiach kolonialnej Birmy i Indonezji. W swoim studium Furnivall brał pod uwagę etniczne różnice nie tylko pomiędzy Birmańczykami i przedstawicielami mniejszości etnicznych, ale również pomiędzy wszystkimi Birmańczykami (lokalnymi mieszkańcami) oraz tymi, którzy żyjąc w Birmie, nie mieli birmańskiego pochodzenia: Hindusami, Chińczykami i Europejczykami. Twierdził on, że te „pluralistyczne” społeczeństwa, złożone z grup odrębnych społecznie i kulturowo, są zintegrowane w wyniku symbiozy ekonomicznej (lub współzależności) i dominacji politycznej

⁵⁹ D.I. Steinberg, *Burma/Myanmar: What Everyone Needs to Know*, New York 2010, s. 1.

jednej grupy (kolonialistów). Zachowują one jednak swoją odrębność społeczną, a także językową, religijną i obyczajową. Furnivall przekonywał, że społeczeństw tych nie łączą wspólne wartości i są one głęboko podzielone wewnętrznie. Istnienie danej grupy w obrębie jednego systemu politycznego jest wymuszane siłą przez państwo, policję i wojsko. Furnivall opisał również wyczerpująco efekty brytyjskiej polityki *laissez faire* w Birmie, przedstawiając zadłużenie wsi oraz radykalne przekształcenia w rolnictwie. Jak celnie zauważył, było to konsekwencją faktu, iż „Anglia otworzyła Birmę na świat, ale nie otworzyła świata przed Birmą”⁶⁰. Współcześnie jego koncepcja „społeczeństwa pluralistycznego” jest mocno krytykowana z uwagi na swoją statystyczność. Żywione przez Furnivalla przekonanie, jakoby relacje pomiędzy przedstawicielami różnych grup społecznych i etnicznych ograniczyły się jedynie do handlu, jest naukową symplifikacją. W rzeczywistości relacje te zachodzą na wielu odmiennych poziomach życia społecznego i obok samej rywalizacji mają miejsce również inne procesy, jak zapożyczenia kulturowe, asymilacja, małżeństwa mieszane. Prace Furnivalla miały ogromny wpływ na postkolonialną Birmę. Jak zwraca się uwagę, jego działalność naukowa była dla niego również: „(...) narzędziem do nakreślenia swojej wizji kulturowego nacjonalizmu, dzięki której miał on nadzieję stworzyć most porozumienia między Wschodem i Zachodem”⁶¹. Badacz znajdował się zresztą w dobrych stosunkach z działaczami birmańskiego ruchu nacjonalistycznego. W swojej kolejnej pracy *The Governance of modern Burma* stwierdzał dobitnie: „Rządy brytyjskie nie uczyniły nic, by wspierać narodową jedność. Przeciwnie: zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio wspierały dzielnicowe partykularyzmy”⁶². Stąd też w jego przekonaniu etniczny, birmański nacjonalizm był jedynym „lekarstwem” na chaotyczny okres pierwszych lat istnienia Birmy. Stwierdzenie to odbiło się głośnym echem na późniejszych losach kraju. Kolejną pracą, która miała charakter przełomowy nie tylko dla badań nad Birmą, ale również w wypadku subdyscypliny badawczej określanej jako antropologia polityczna, była wydana w 1954 roku książka *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure* Edmunda Leacha. Praca ta jest jednogłośnie określana jako najważniejsza pozycja w antropologicznych badaniach nad Azją Południowo-Wschodnią. Autor na bazie swoich badań terenowych stworzył teorię drgań politycznych, ukazując za jej pomocą, w jaki sposób pojęcie plemienia może nie przystawać do analizy społeczeństw Azji Południowo-Wschodniej. Jego praca doprowadziła do przełomu w badaniach nad polityką, w wyniku czego

⁶⁰ J.S. Furnivall, *An Introduction to the Political Economy of Burma*, Rangoon 1931, s. XIV.

⁶¹ C.A. Boshier, *Mapping Cultural Nationalism: The Scholars of the Burma Research Society, 1910-1935*, Copenhagen 2018, s. 75.

⁶² J.S. Furnivall, *The Governance of Modern Burma*, New York 1960, s. 22.

zaczęto nad wyraz szeroko traktować samą kulturę. Co więcej, wraz z publikacją swojej książki Leach „(...) w końcu wyprowadził antropologię polityczną z Afryki (...)”⁶³. Pierwotną intencją badawczą brytyjskiego antropologa było rozciągnięcie analizy systemów politycznych na różne wspólnoty i do różnych wieloetnicznych kontekstów wzdłuż całego górskiego masywu indyjsko-chińskiego. To ambitne przedsięwzięcie stało się możliwe do zrealizowania dopiero pół wieku od publikacji jego pracy, wraz z rozszerzeniem obszaru badań nad społecznościami zamieszkującymi ten trudno dostępny górski teren. Leach swoje badania prowadził w czasie II wojny światowej w górskiej wiosce Hpalang, liczącej około pięciuset mieszkańców mówiących sześcioma różnymi dialektami lub językami. Przed rokiem 1940 część z nich nawróciła się na chrześcijaństwo. Napięcia i konflikty w społecznościach Kaczinów i Szanów, których był świadkiem i które opisywał, były generowane przez realia wojenne. Wydaje się, że trwająca wojna miała pośredni wpływ również na jego rozumienie życia politycznego społeczności żyjących w północnej Birmie. Jej członkowie brali udział w tych samych grach politycznych, w których małżeństwa mieszane odgrywały ważną rolę poprzez manipulację różnicą kulturową. Leach, badając w Birmie ludzi żyjących na dużej przestrzeni, posługujących się różnymi językami i posiadających różne tożsamości kulturowe, zauważył, że ludzie ci funkcjonują w ramach jednego systemu społecznego. Postrzegał strukturę społeczną stworzoną przez Kaczinów jako formę ich adaptacji do środowiska, w którym przyszło im żyć. Adaptacja do tej części środowiska jest rozumiana jako zbudowana politycznie. Obok przystosowania do środowiska naturalnego dostrzegł on również rolę czynników społeczno-demograficznych. Jak wykazywał, ideologia i praktyka społeczna nie są do siebie perfekcyjnie dopasowane. Leach starał się przy tym udowodnić, że Kaczinowie, których badał, muszą być rozumiani również w kontekście ludów żyjących wokół nich, innych grup Kaczinów oraz żyjących na nizinach Szanów. Według Leacha punktem odniesienia dla opisu systemu i struktury społecznej w kulturach wewnętrznie ograniczonych i homogenicznych są wspólne dla jej członków symbole kulturowe. Leach postrzegał symbole jako zbudowany z mitów i skonwencjonalizowanych rytuałów język, wyrażający relacje społeczne. Rytuał był w jego przekonaniu swoistym medium do wyrażania idei kulturowych i modeli. Podkreślał jednak przy tym, że jest on kategorią stworzoną przez naukowców i nie stworzył żadnej jego definicji. Same symbole, które mają ucieleśniać rzekomo niewzruszalne aksjomaty światopoglądowe, są w swej istocie pełne ambiwalencji i mogą być odczytywane przez aktorów społecznych w zmienny sposób, legitymizując przez to działania umożliwiające im realizację osobistych celów. Stwierdzenie to ma istotne znaczenie w wypadku

⁶³ T.C. Lewellen, *op. cit.*, s. 22.

analizy birmańskiej sceny politycznej, gdzie symbole stanowią moralną i ideową podbudowę dla decyzji politycznych.

Zainteresowanie systemami pokrewieństwa oraz symbolizmem zbliżało Leacha do strukturalizmu Claude’a Lévi-Straussa, z którym zresztą wszedł on w krytyczną dyskusję. Warto w tym miejscu przypomnieć, że wydana w 1949 roku *Les Structures élémentaires de la parenté*⁶⁴ jest w części oparta na prowadzonych przez francuskiego antropologa badaniach etnograficznych w Azji Południowo-Wschodniej. Jej autor postrzega systemy zawierania małżeństw jako społeczne struktury działające, by wspierać porządek społeczny w obliczu niszczącej presji natury, aby utrzymać trwanie przynajmniej niektórych rodzajów społeczeństw. Idea Leacha, że struktura społeczna może odzwierciedlać proces przystosowania się jednego społeczeństwa do drugiego, została udowodniona w studiach dotyczących społeczeństw w ogóle, nie tylko tradycyjnych i nie tylko Azji Południowo-Wschodniej. Leach podkreślał, że w przypadku Górnej Birmy narody etniczne określają się poprzez „negatywną identyfikację”, akcentując różnice pomiędzy poszczególnymi grupami etnicznymi, a nie poprzez określenie cech wspólnych. Jako jeden z pierwszych badacz interesował się skutkami arbitralnego określenia granic w Birmie, co uważał za negatywne: „Nowoczesne europejskie koncepcje granicy, państwa i narodu są współzależne, ale nie zawsze mają one zastosowanie do wszystkich państwowych organizacji politycznych na całym świecie”⁶⁵. Trafnie podkreślał, że zarówno w Azji, jak i Afryce prawie wszystkie granice powstały w XIX wieku, w okresie wyścigu kolonialnego, przez co należy je traktować jako wynik imperialnych zmagania zachodnich potęg. Jak sam komentował: „W nowoczesnej geografii politycznej granica jest precyzyjnie zdefiniowaną linią na mapie (i na ziemi) oznaczającą dokładny podział między dwoma sąsiednimi państwami. Większość takich granic, które istnieją dzisiaj, jest wynikiem arbitralnej decyzji politycznej lub wypadku wojkowego; niewiele spośród nich ma związek ze znaczącymi ekonomicznymi cechami ukształtowania terenu”⁶⁶.

Mimo że Leach usiłował nadać swoim badaniom antropologicznym ramy historyczne, często otwarcie dystansował się do faktów, w wyniku czego jego analiza ma charakter ahistoryczny. Jak sam stwierdzał: „My, antropolodzy funkcjonalni, nie jesteśmy ‘ahistoryczni’ z założenia, dzieje się tak, ponieważ nie potrafimy umieścić materiałów historycznych w ramy naszych koncepcji”⁶⁷. Był przekonany, że nie można wykorzystać historii do narracji antropologicznej. Swoją rozdział do-

⁶⁴ C. Lévi-Strauss, *Elementarne struktury pokrewieństwa*, tłum. M. Falski, Warszawa 2012.

⁶⁵ E.R. Leach, *The Frontiers of “Burma”*..., s. 49.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Idem, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, London 1954, s. 282.

tyczący *The Evidence of Kachin history* komentował jako „w najlepszym wypadku zupełną stratę czasu”, stwierdzając nawet, że może on zostać pominięty przez czytelnika⁶⁸. Wydaje się przy tym, że był skłonny pragmatycznie wykorzystywać fakty historyczne na poparcie swojego czysto teoretycznego modelu. W bezpośredniej konsekwencji sprawiło to, że nie był on w stanie w wystarczającym stopniu zgłębić różnych aspektów społeczeństwa Kaczinów, których poznanie wymagało typowo historycznego podejścia badawczego. Wydaje się, że w późniejszym czasie Leach stał się bardziej świadom swojego historycznego redukcjonizmu. Werbalne kategorie *gumlau* i *gumsa*⁶⁹ mają w jego pracy stabilne znaczenie w czasie, mimo że społeczeństwa je wykorzystujące podlegały stałym zmianom. Krytyka modelu Leacha dotyczyła właśnie jego braku zdolności do rozwiązania problemu historycznej modalności owych kategorii⁷⁰.

Kaczińscy intelektualiści ostro krytykowali pracę Leacha jako niekompletną i zawierającą błędy. Ówczesny tłumacz jego tekstów, Kaczin przebywający z nim w wiosce Hpalang Chyauchyi Htang Wa, powiedział: „kilka rzeczy na temat tej książki było ekscytujących, inne – dość kłopotliwe”⁷¹. W przekonaniu Kaczinów zasady małżeństwa o wiele głębiej przenikały tkankę społeczną, niż opisał to Leach. Co więcej, jego rozumienie ich było powierzchowne. Liczne błędy wynikały z braku pełnej kompetencji językowej, do czego zresztą Leach sam się przyznawał. W perspektywie licznych wcześniejszych prac, napisanych przez antropologów wywodzących się spośród Kaczinów, praca Leacha była kolejnym przejawem „zachodniej hegemonii”. W odczuciu tych badaczy był on jedynie następnym kolonialnym antropologiem badającym społeczeństwa skolonizowane i „kolekcjonującym motyle”. Leach nie skonsultował się z Kaczinami w przypadku ich danych językowych, ponieważ nie było to częścią tradycyjnej praktyki brytyjskiej antropologii społecznej, którą – co należy podkreślić – sam krytykował. „Stąd uczucie, że jego opracowanie systemu [pokrewieństwa] było bardzo płytkie, a dla Kaczina z formalnym wykształceniem antropologicznym, nie do przyjęcia”⁷². W ich przekonaniu Leach, pisząc o Kaczinach, stworzył akademicki dyskurs, dokonując przy tym ich sztucznej systematyzacji. Kaczinowie są zdecydowanie bardziej zróżnicowani niż ich antropologiczna kreacja, prezentują różne systemy społeczne, dialekty, a w wyniku działalności misjonarskiej również religie.

⁶⁸ M. Sadan, *op. cit.*, s. 70.

⁶⁹ E.R. Leach, *Political systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure...*, s. 197.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 78.

⁷¹ M. La Raw, *On the Continuing Relevance of E.R. Leach's Political Systems of Highland Burma to Kachin Studies*, w: *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia...*, s. 39.

⁷² *Ibidem*, s. 58.

Współcześnie w badaniach nad terenami góorskimi Azji Południowo-Wschodniej ma miejsce próba rozszerzenia istniejącego dyskursu stworzonego przez Leacha o inne przestrzenne, relacyjne oraz dyskursywne modele poznawcze. Jest to pośrednio powiązane z szerszą próbą wypracowania wspólnej perspektywy badawczej pomiędzy tradycją antropologii anglo- i francuskojęzycznej i przywołuje echa zapoczątkowanej przez Leacha dyskusji z Lévi-Straussem.

W latach 1941–1942 Birma stała się główną sceną wojny w regionie. Wpłynęło to na wzrost zapotrzebowania aliantów na szczegółowe informacje dotyczące owej bardzo specyficznej posiadłości brytyjskiej. Mjanma stała się jednocześnie głównym szlakiem aprowizacyjnym dla armii chińskiej, a także ostatnią przeszkodą na drodze armii japońskiej do Indii. We wspomnianym okresie na użytek działań zbrojnych powstały liczne mapy i krótkie dokumenty informacyjne sporządzone przez antropologów, historyków, geografów i lingwistów. Potrzebą czasu było uzyskanie informacji o kulturze i społeczeństwie Birmy. Kładziono nacisk na kursy językowe, chcąc w możliwie najszybszym czasie wykształcić osoby władające językami lokalnymi. Wydano wówczas na użytek armii *Spoken Burmese* autorstwa Williama Stewarta Cornyna⁷³. Wraz z początkiem zimnowojennych zmagañ Birma, deklarująca politykę neutralizmu i izolującą się na arenie międzynarodowej, pozostawała na marginesie zainteresowania społeczności naukowej.

Druga wojna światowa, a następnie odzyskanie niepodległości silnie wpłynęły na rozwój birmańskiej historiografii. Od 1948 roku na określenie historii zaczęto tam używać terminu *thamaing*, który wcześniej oznaczał popularne relacje i powieści, w odróżnieniu do wcześniejszego *yazawin*, oznaczającego kroniki królewskie⁷⁴. Zmiany te służyły jednakże selektywnej konstrukcji pamięci historycznej, której celem była „legitymizacja postkolonialnych rządów i (...) zharmonizowanie przejścia od wiejskiego tradycjonalizmu do miejskiej nowoczesności”⁷⁵. Okres powojenny przyniósł dekolonizację regionu, która z perspektywy lokalnych badaczy charakteryzowała się odrzuceniem historii kolonialnej i rozpoczęciem pisania historii narodowych⁷⁶. Okres kolonialny był w tej perspektywie rozumiany jako czas upadku, a w badaniach prowadzonych przez lokalnych naukowców nastąpił zwrot ku idealizacji poprzedzającej epokę kolonialną przeszłości.

W świecie powojennym dominacja Stanów Zjednoczonych na arenie międzynarodowej przełożyła się również na badania naukowe, narzucając pewien

⁷³ A. Selth, *Modern Burmese Studies...*, s. 8.

⁷⁴ Ni Ni Myint, *Myanmar historiography since 1945*, w: *New Terrains in Southeast Asian History...*, s. 124.

⁷⁵ T.C. Lewellen, *op. cit.*, s. 96.

⁷⁶ L. Hong, *History*, w: *An Introduction to Southeast Asian Studies*, ed. M. Halib, T. Huxley, Singapore 1996, s. 50.

paradygmat badawczy. Aktywność naukowców amerykańskich zaznaczyła się zwłaszcza na polu antropologii. Do przełomowych należą tutaj prace Melforda Spiro zajmujące poczesne miejsce w toczącej się dyskusji na temat buddyzmu w Azji Południowo-Wschodniej. Postrzegał on buddyzm i birmańską wiarę w nadnaturalne siły jako dwa różne systemy religijne, które jednak współegzystują. Przypomina to badania dotyczące religii tybetańskich podkreślające koegzystencję buddyzmu wadźrajany i religii bon w Tybecie⁷⁷. Prace Spiro przez długi czas stanowiły ważny punkt odniesienia w wypadku wszelkich zagadnień związanych z birmańskim buddyzmem, jego naturą i wpływem, jaki ma on na lokalną politykę. Dorobek tego badacza jest coraz częściej kwestionowany. W tym miejscu należy również wspomnieć o badaniach Manninga Nasha nad birmańskim buddyzmem, których ukoronowaniem jest jego *Golden Road to Modernity: Village Life in Contemporary Burma* (1965), a także pracy birmańskiego antropologa Frederica K. Lehmana na temat Czinów *The Structure of Chin Society: A Tribal People of Burma Adapted to a Non-Western Civilisation* (1963). Prace te wzbogaciły wiedzę na temat sposobu, w jaki mniejszości etniczne przystosowywały się do birmańskiej cywilizacji.

Gustaaf Houtman, holenderski antropolog biegle władający językiem birmańskim, jest autorem książki opartej na wieloletnich badaniach terenowych w Birmie *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*. W pracy tej zajmuje się on birmańską kulturą umysłową – bawana, skupiając się na przedstawieniu sposobu, w jaki strukturyzuje ona dyskurs polityczny. Poprzez odniesienie się do rodzimych pojęć i symboli oraz analizę roli praktyki medytacyjnej vipassana przygląda się, w jaki sposób idee wyniesione z birmańskiego buddyzmu wpływają na procesy budowy państwa narodowego, narodowej tożsamości, jak również legitymizacji władzy państwowej. W ten sposób Houtman odkrywa kulturowe podstawy władzy w świecie birmańskim, zauważając, że są one zakorzenione w pojęciach i wartościach buddyjskich. Podobną drogą podąża antropolog Ingrid Jordt, która jak sama zaznacza: „Nie jest pierwszym naukowcem, który zauważył ścisły związek między symboliką religijną i sprawowaniem władzy politycznej w Birmie”⁷⁸. Wchodzi ona jednak w polemikę z Houtmanem, który przedstawił manipulację symbolami religijnymi dokonywaną przez reżim i opozycję na zasadzie prostej dychotomii, przeciwstawiając „demokrację wobec autorytaryzmu, równość przeciwko hierarchii, wolność i autonomię wobec kontroli, sprawiedliwość wobec arbitralnej władzy i internacjonalizm

⁷⁷ Por. D.S. Lopez Jr., *Religions of Tibet in Practice*, New Jersey 1997.

⁷⁸ I. Jordt, *Burma's Mass Lay Meditation Movement: Buddhism and the Cultural Construction of Power*, Athens 2007, s. 4.

przeciwko lokalności”⁷⁹. Dynamika przemian, które miały miejsce w Birmie na przestrzeni ostatnich pięciu lat, zdaniem Jordt udowadnia, że problemy, przed którymi współcześnie stoi ten kraj, są znacznie bardziej złożone niż owe pary przeciwieństw. Co więcej, główni aktorzy polityczni zaangażowani w otwarcie kraju i demokratyczne przemiany obecnie nie są postaciami jednoznacznymi i wywodzą się z odmiennych środowisk politycznych. Wypadałoby się przy tym zgodzić z badaczką, kiedy stwierdza: „Jeśli demokracja uzyska przewagę w Birmie, jak niektórzy mają nadzieję, jej konfiguracja będzie nie mniej pod wpływem kosmologii buddyjskiej birmańskiej i rozwiązań instytucjonalnych niż jakiegokolwiek inne wariacje powojennych rządów narodowych”⁸⁰. Antropolodzy, jak również bardziej wyrafinowani kulturowo politolodzy, są współcześnie coraz bardziej świadomi, że krajobraz polityczny w Birmie tworzą i animują siły tradycji. Dobrym przykładem takiej perspektywy badawczej jest przełomowa praca politologa Matthew J. Waltona *Politics in the Moral Universe: Burmese Buddhist Political Thought* oraz *Contesting Buddhist Narratives: Democratization, Nationalism and Communal Violence*, w której na przykładzie Birmy podjął się on próby wyjaśnienia, w jaki sposób różne wierzenia religijne generują odmienne koncepcje rozumienia tego, co jest polityczne⁸¹. W niniejszej pracy przyjmuje się za nim stwierdzenie, iż buddyzm *theravāda* tworzy koncepcyjne ramy, w jakich birmańscy buddyści rozumieją politykę.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 7.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 209.

⁸¹ M.J. Walton, “Politics in the Moral Universe: Burmese Buddhist Political Thought”, PhD dissertation, University of Washington 2012, s. 2.

Rozdział I

Wprowadzenie w problematykę symbolicznych wymiarów nacjonalizmu

Rozpoczynając badania regionu Azji Południowo-Wschodniej należy pamiętać, że nauki społeczne są wytworem świata zachodniego. Nauki te w całej swojej zinstytucjonalizowanej historii były i pozostają w istocie eurocentryczne oraz arbitralne. Istniejące paradygmaty badawcze, metodologia, epistemologia oraz sposoby teoretyzowania są silnie naznaczone piętnem zachodniego etnocentryzmu. Mimo mającej miejsce od okresu powojennego ich stopniowej kulturowej pluralizacji wciąż dalekie są od doskonałości i nadal wymagają redefinicji. Nie sposób odmówić słuszności Immanuelowi Wallersteinowi, gdy zauważa, że „znakomita większość produkcji nauk społecznych przypada, przynajmniej do 1945 roku, na zaledwie pięć krajów – Francję, Wielką Brytanię, Niemcy, Włochy i Stany Zjednoczone. Nawet dziś, mimo że jako pewna praktyka upowszechniły się na całym świecie, zdecydowana większość badaczy społeczeństwa to wciąż Europejczycy”¹. Jako jeden z najbardziej wpływowych krytyków naukowego europocentryzmu Wallerstein poddaje krytyce nauki społeczne i humanistyczne, którym zarzuca europocentryzm z pięciu powodów. Wśród nich należy wymienić: ich historiografię, fałszywy uniwersalizm, konstytuujące je założenia dotyczące cywilizacji zachodniej, ich orientalizm, a wreszcie próby narzucenia przez nie teorii postępu. Istniejąca zachodnia historiografia ma skłonność do ślepej gloryfikacji europejskiej przeszłości, stawiając ją na kulturowym piedestale. Zgodnie z istniejącą tradycją to właśnie Europa jest cywilizacyjnym i naukowym centrum świata, „sercem i ukoronowaniem procesu cywilizacyjnego, którego początków dopatrywano się w domniemanych korzeniach Europy w starożytności”². W tym świetle konieczność odrzucenia istniejących paradygmatów, a przynajmniej ich dekonstrukcja i rewizja, wydają się być zabiegiem koniecznym. Bardziej trzeźwe spojrzenie na historię Europy wymagałoby przyjęcia perspektywy

¹ I. Wallerstein, *Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science*, „Sociological Bulletin” 1997, vol. 46, no. 1, s. 21.

² Idem, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, tłum. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007, s. 98-99.

długiego trwania. W tym wypadku oczywiste stałoby się stwierdzenie, że dominacja Europy na arenie światowej jest w rzeczywistości aberracją od dziejowej praktyki, a nie normą. Europa, którą my, ludzie Zachodu, nazywamy kontynentem, w rzeczywistości jest zaledwie półwyspem Eurazji i przez wieki stanowiła jego cywilizacyjne peryferia. Do dzisiaj spotykamy się jednak z oporem w stosunku do takich stwierdzeń. W swoim czasie celnie zauważył to Joseph Needham: „Kiedy badania coraz szerzej ujawniają wkład cywilizacji azjatyckich w naukę i technikę, daje znać o sobie odwrotna tendencja, usiłująca bronić unikalności europejskiej przez przesadne podkreślenie roli Greków i utrzymująca, że nie tylko nowoczesna nauka, ale i nauka jako taka była od początku charakterystyczna dla Europy i tylko Europy”³. Twierdzenia tego rodzaju, podobnie jak wspomniane już uniwersalizm, orientalizm oraz nacisk na modernizację, przez wieki stanowiły racjonalizację dla kolonialnych podbojów i kolonialnych rządów. Jaskrawym tego przykładem było przekonanie o tym, jakoby podbite ludy były pozbawione historii⁴. Jak wykazała praktyka, mimo licznych prób odejścia od eurocentryzmu przez badaczy zachodnich, jest to zadanie trudne. Zupełne wykorzenienie z nauk społecznych i humanistycznych utrwalonych przez praktykę, błędnych wyobrażeń i przeświadczeń bywa często niemożliwe. Tym bardziej, że sam rozwój niektórych dyscyplin naukowych, jak choćby pozostającej na styku nauk społecznych, humanistycznych i przyrodniczych antropologii, był ściśle powiązany z polityką imperialną mocarstw kolonialnych. Efektywność rządów kolonialnych wymagała znajomości lokalnych realiów, stąd prace imperialnych antropologów były nierozzerwalnie związane z polityką kolonialną. Podobnie rzecz przedstawiała się w wypadku historii, której profesjonalizacja jako dyscypliny naukowej współlistniała w czasie z epoką kolonialną. Tak zwany „przełom kulturowy” w badaniach społecznych przyniósł odwrót od dotychczas dominującego europocentryzmu, z którym rozpoczęto zacięłą walkę. Obok orientalizmu główną walkę wypowiedziano naukowemu uniwersalizmowi. Jest to pogląd zakładający, że istnieją prawdy naukowe niezmiennie, bez względu na kontekst czasowy i przestrzenny. Uniwersalizm w odniesieniu do nauk społecznych Wallerstein definiuje jako „zbiór doktryn i poglądów etycznych osadzonych w europejskim kontekście, który aspiruje do rangi globalnych wartości uniwersalnych lub podaje się za nie”⁵. Dopiero stosunkowo niedawno, bo w 1996 roku, za sprawą byłego premiera Malezji Mohammada Mahathira, zaczęto mówić o „wartościach azjatyckich”, które różnią się od przedstawianych dotychczas jako uniwersalne

³ J. Needham, *Wielkie miareczkowanie, nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*, Warszawa 1984, s. 49.

⁴ I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów...*, s. 21.

⁵ Idem, *Europejski uniwersalizm...*, s. 43.

„wartości europejskich”⁶. Istniejące różnice w systemach myślenia ludów Wschodu i Zachodu dają nam dobre wyobrażenie, w jak bardzo różnych rzeczywistościach musi poruszać się badacz odmiennego dla siebie kręgu kulturowego. Mając na uwadze wszystkie powyższe zastrzeżenia, badacz wywodzący się z kręgu kultury zachodniej, staje przed trudnym dylematem. Świadomość faktu, iż badając odmienny krąg kulturowy, częściej niż w innych wypadkach padamy ofiarami „mitu teoretycznego”, czyli podpisywania określonych zjawisk pod wyznawaną teorię, wymaga od niego dużo większej ostrożności przy formułowaniu wniosków. Mimo to bardzo trudno uniknąć kulturowych projekcji. Dlatego też badacz zajmujący się Azją Południowo-Wschodnią musi być świadom tego, jak złożony jest cały badany przez niego system oraz w jaki sposób funkcjonują składające się na niego dynamizmy i podsystemy. Istotna jest również wiedza o tym, jak są one ze sobą wewnętrznie powiązane. Konieczna jest także kompleksowa znajomość tła historycznego, społecznego i kulturowego oraz języka. W niniejszej pracy przyjmuje się za Melfordem Spiro, że zrozumienie przedstawicieli obcych kultur jest możliwe, ponieważ wszyscy dzielimy wspólne doświadczenie człowieczeństwa⁷. Należy jednak przy tym pamiętać, iż wszystkie istniejące modele teoretyczne są jedynie intelektualnymi konstruktami, niewolnymi od symplifikacji, a przez to pomijającymi wiele spraw. Stąd też często dopiero w toku prowadzonych badań możemy faktycznie sprawdzić użyteczność istniejących podejść teoretycznych.

1.1. Badania nad nacjonalizmem w perspektywie interdyscyplinarnej

Współcześnie badania nad nacjonalizmem „osiągnęły poziom rozwoju, w którym rzuciły wyzwanie własnym założeniom badawczym”⁸. Kontynuowane na przestrzeni dekad próby stworzenia uniwersalnej teorii nacjonalizmu wydają się aktualnie przedsięwzięciem skazanym na niepowodzenie. Stało się to jasne z chwilą, kiedy zajmujący się nim badacze uświadomili sobie, iż niemożliwe jest oddzielenie nacjonalizmu od poprzedzających go, dominujących w danym społeczeństwie, złożonych wewnętrznie systemów kulturowych. Jak można wywnioskować, nacjonalizm należałoby przez to rozumieć jako ideologię, która powstaje na przecięciu

⁶ A.W. Jelonek, E. Trojnar, *Malezja*, Warszawa 2009, s. 189.

⁷ M.E. Spiro, *Anthropological Other or Burmese Brother? Studies in Cultural Analysis*, New Jersey 1992, s. XI.

⁸ B. Porter, *Podzwonne dla badań nad nacjonalizmem*, w: *Naród – tożsamość – kultura. Między koniecznością a wyborem*, red. W.J. Burszta, K. Jaskułowski, J. Nowak, Warszawa 2005, s. 79.

kultury i polityki⁹. Istniejący związek pomiędzy nacjonalizmem a konkretnymi praktykami kulturowymi nie jest jednak oczywisty i zawiera się w nim element konstruktywizmu. Ciężko poddać krytyce dominujące we współczesnych badaniach nad nacjonalizmem stwierdzenie, że tworzący go ideolodzy „zawsze wybierają i poddają reinterpretacji te aspekty kultury i historii, które najlepiej sankcjonują określoną konstelację władzy”¹⁰. Znamienny dla badań nad nacjonalizmem „zwrot kulturowy” uzmysłowił nam, że jest on zjawiskiem wewnętrznie bardzo złożonym i bogatszym, niż dotychczas zakładano. W dzisiejszym kontekście nacjonalizm, początkowo postrzegany jako największy z darów, które Europa przekazała reszcie świata, coraz częściej, jak pisał Partha Chatterjee, jest „obok narkotyków i nielegalnej imigracji, jeszcze jednym produktem Trzeciego Świata, którego Zachód nie darzy sympatią, ale nie jest w stanie powstrzymać”¹¹. Pozostaje także pojęciem nastroczającym badaczom licznych formalnych problemów, z dużym trudem poddając się naukowej analizie. Podstawową trudność stanowi wyjątkowa nieprecyzyjność samego terminu, bardzo trudnego do zdefiniowania.

Zgłaszane ze strony badaczy lokalnych zastrzeżenia dotyczące uniwersalistycznego podejścia do nacjonalizmu sprawiły, że stało się problematyczne wiarygodne stwierdzenie, czy pisząc na temat tej ideologii, mówimy o jednym nacjonalizmie czy też jego licznych odmianach. Problem ten był sygnalizowany już przez Petera Altera w książce *Nationalism*, w której postulował, by o nacjonalizmie pisać i mówić jedynie w liczbie mnogiej¹². Dla politologa Paula R. Brassa badania nad nacjonalizmem są w istocie analizą wywołanej politycznie zmiany kulturowej¹³. Brass podkreślał, że to przedstawiciele elit tworzą państwa narodowe, kiedy to ich „liderzy wybierają etniczne symbole grupy z katalogu symboli grupowych, często nadając im nową wartość i używając ich do nowych celów, które są często sprzeczne z ich pierwotnym znaczeniem”¹⁴. W ostatniej dekadzie zainteresowanie świata naukowego skupia się bardziej na poszczególnych typach nacjonalizmu, które rozwinęły się w odmiennych częściach globu, niż nacjonalizmie jako takim. Zwraca się też coraz większą uwagę na drogi i sposoby jego tłumaczenia na lokalne języki i systemy kulturowe w poszczególnych państwach. W perspektywie antro-

⁹ K. Jaskułkowski, *Wspólnota symboliczna. W stronę antropologii nacjonalizmu*, Gdańsk 2012, s. 14.

¹⁰ T.H. Eriksen, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*; tłum. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2013, s. 177.

¹¹ P. Chatterjee, *Empire and Nation: Selected Essays*, New York 2010, s. 24.

¹² P. Alter, *Nationalism*, London 1989, s. 5.

¹³ P.R. Brass, *Language, Religion and Politics in North India*, Cambridge 1974.

¹⁴ P. Lawrence, *Nacjonalizm, Historia i teoria*, tłum. P.K. Frankowski, Warszawa 2007, s. 231.

pologicznej badania nad narodami oraz ideologiami nacjonalistycznymi nastręczają licznych problemów natury metodologicznej ze względu na skalę samego zjawiska. Chociaż badania nad nacjonalizmem stosunkowo niedawno znalazły się w obrębie zainteresowania antropologów, stanowią one jednak obok studiów nad etnicznością ich ważną sferę. Antropolodzy trzeźwo spoglądają na nacjonalizm, zauważając, że istotne znaczenie odgrywa w nim zarówno tak silnie podkreślana przez zwolenników tej ideologii kulturowa i historyczna ciągłość, jak i zerwanie z ową ciągłością, które jest jednak często nieuświadomione. Jak stwierdza się, „nacjonalizm nie jest radykalnie nową formą świadomości, ponieważ opiera się w pewnej formie na myśleniu magicznym. Nie jest jednak kontynuacją starszych form świadomości, gdyż owe magiczne mechanizmy funkcjonują w innym kontekście, związanym procesami modernizacyjnymi, i wykorzystywane są do innych celów”¹⁵. Obecne zainteresowanie antropologów nacjonalizmem jest bezpośrednio powiązane z faktem, iż w wielu częściach świata postkolonialnego, będącego dla wielu spośród nich głównym terenem badawczym, procesy budowania narodu oraz konstruowania tożsamości narodowej stanowią istotny element lokalnej polityki. Chociaż wydaje się, że antropologia potrafi udzielić odpowiedzi na ważne pytania dotyczące nacjonalizmu, aby móc uchwycić całość obrazu, często musi najpierw odwołać się do spuścizny pokrewnych dyscyplin naukowych, takich jak historia czy socjologia. Rzetelna wiedza historyczna staje się niezbędna przy zrozumieniu przyczyn zróżnicowania etnicznego oraz wyjaśnienia przyczyn powstawania odmiennych typów nacjonalizmu. Istotnym problemem dla antropologicznych badań nad nacjonalizmem jest fakt, że ta nowoczesna ideologia ukształtowała się w tych samych historycznych realiach XIX-wiecznej rewolucji przemysłowej, w których antropologia, ukonstytuowała się jako dyscyplina naukowa. Michael Herzfeld, pisząc o nacjonalizmie, stwierdza nawet, że antropolodzy traktują go często jako „kłopotliwego kuzyna” samej dyscypliny¹⁶. Dzieje się tak, ponieważ „nacjonalistyczne hasła, ruchy i symbole przeniknęły do samego jądra badań antropologicznych. Nacjonalizm, będąc ideologią nowoczesnego państwa, jest obecny w światach społecznych, w których żyją antropologowie. (...) Trudno zatem, prowadząc badania nad nacjonalizmem w obcym kraju, odnosić się do własnego społeczeństwa jako domniemanego przeciwieństwa, co antropologowie chętnie czynili, badając społeczeństwa, które uważali za egzotyczne”¹⁷. Podczas gdy historycy często usilnie

¹⁵ W.J. Burszta, K. Jaskułkowski, *Nacjonalizm jako myślenie metonimiczne*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 2005, nr 7-21, s. 13.

¹⁶ M. Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, New York–London 2005, s. 1.

¹⁷ T.H. Eriksen, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, tłum. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2013, s. 36.

starają się wykazać starożytność swoich narodów lub też, przeciwnie, udowodnić, że narody są same w sobie nowoczesnymi konstruktami, antropologowie zwracają szczególną uwagę, by wskazać rolę, jaką w tworzeniu poczucia tożsamości narodowej odgrywa manipulacja historią oraz symbolami kulturowymi.

W kontekście azjatyckim badania nad lokalnymi nacjonalizmami umożliwiają wgląd w złożone przemiany zachodzące w całym regionie, a także lokalne systemy wartości, mentalność oraz kulturę. Jak można jednak zauważyć, we współczesnych badaniach nad nacjonalizmem w Azji niezbędna staje się „głębsza refleksja teoretyczna nad charakterem (...) azjatyckiego nacjonalizmu, który najczęściej nie wpisuje się zupełnie w aparat pojęciowy wykorzystywany na Zachodzie”¹⁸. Tajski historyk Thongchai Winichakul, pisząc o azjatyckim nacjonalizmie, posuwa się nawet dalej, stwierdzając, że nacjonalizm europejski powinien być traktowany marginalnie, bardziej jako przodek przemian zachodzących współcześnie w różnych częściach świata niż idealny model, do którego należy dążyć, jak to bywało wcześniej¹⁹. Głównym tego powodem jest antykolonialny i postkolonialny charakter nacjonalizmów w Azji Południowo-Wschodniej, co wymuszało odmienne trajektorie ich rozwoju. Nacjonalizm w Azji, podobnie zresztą jak i w innych częściach świata, właściwie nigdy nie występował w swej czystej formie, przeistaczając się często w rodzaj świeckiej religii, z własnymi świętymi, rytuałami, kultem oraz specyficznymi ceremoniami, które swoje inspiracje czerpały z miejscowej kultury. W okresie powojennym nacjonalizm w państwach postkolonialnych był głównym narzędziem w procesie tworzenia poczucia przynależności narodowej. Świadomość istnienia wielu odmian nacjonalizmu implementuje pytanie: co je różni, a co łączy? Kwestią podstawową byłaby próba odpowiedzi na pytanie, co jest powodem tego wewnętrznego zróżnicowania? Zarówno w jednym, jak i drugim przypadku istniejący dyskurs nie potrafił udzielić nam satysfakcjonującej odpowiedzi na te, jak i na wiele innych wątpliwości. Aktualny dyskurs naukowy dotyczący nacjonalizmu oraz istniejące wykładnie teoretyczne w wielu miejscach są ze sobą sprzeczne, wskazując, że istniejąca dyskusja jest również wynikiem znacznie szerszej debaty pomiędzy różnymi dyscyplinami humanistyki. Każda z nich uzurpuje sobie prawo do słuszności, zakładając, że to właśnie jej przyświeca *lumen veritas*. Dobrym na to dowodem jest choćby prezentowany przez przedstawicieli różnych dyscyplin i szkół humanistyki punkt widzenia dotyczący genezy nacjonalizmu. Podczas gdy

¹⁸ A.W. Jelonek, *Wielokulturowość, separatyzm i budowa państwa narodowego w Tajlandii*, Kraków 2011, s. 307.

¹⁹ T. Winichakul, *Writing at the Interscices: South East Asian Historians and Postcolonial histories in Southeast Asia*, w: *New Terrain of Southeast Asian History*, ed. Abu Talib Ahmad, L.E. Tan, Singapore 2003, s. 17.

przykładowo historycy mediewiści, wśród których należałoby wymienić choćby takie naukowe autorytety jak Benedykt Zientara czy Adrian Hastings, twierdzą, iż nacjonalizm w badanej przez nich epoce prenowoczesnej był już zjawiskiem zauważalnym wśród elit, socjolodzy trwają na stanowisku jego niewątpliwego modernizmu. Ta fundamentalna sprzeczność dla każdego badacza nacjonalizmu powinna być co najmniej zastanawiająca i motywująca do znacznej ostrożności przy wysnuwaniu wniosków. Nie ulega wątpliwości, że istotną zmienną jest stopień i skala rozpowszechnienia poczucia narodowej tożsamości w społeczeństwie. To właśnie ten czynnik powinien stać się głównym punktem odniesienia dla badań nad rozwojem nacjonalizmu. Niestety, nie stało się to obowiązującą regułą.

Dyskusja dotycząca nacjonalizmu, która trwa już blisko dwa wieki i jest rozgrywana na bardzo różnych, nie tylko *stricte* naukowych płaszczyznach, nie jest jednak tematem niniejszej pracy. Jest oczywiste, że na przestrzeni tak długiego okresu czasu przybierała ona bardzo zróżnicowane formy. W rozważaniach nad nacjonalizmem konieczne jest podjęcie choćby pobieżnej próby analizy porządku samego dyskursu go dotyczącego, który rozwijał się równoległe z jego powstaniem. Aktualnie często stwierdza się, że „tradycja historiograficzna, którą rozwinęliśmy po to, by zrozumieć nacjonalizm, sama służyła agendzie nacjonalizmu”²⁰, przez co skutecznie uniemożliwia nam jego autentyczne poznanie. Dlatego też ważnym aspektem poniższych rozważań nad nacjonalizmem i jego związkiem z lokalną kulturą symboliczną będzie krytyczne odwołanie się do tych wykładni oraz perspektyw badawczych, które umożliwią bliższe poznanie szczególnego typu nacjonalizmu, jakim jest nacjonalizm birmański. Aby to jednak uczynić, należy cofnąć się do samych początków tej szczególnej ideologii.

Nacjonalizm jest w swej istocie pojęciem stosunkowo nowym, po raz pierwszy użytym pod koniec XVIII wieku przez francuskiego duchownego i kontrrewolucjonistę Augustina Barruela²¹. Na przestrzeni wieków nadawano mu odmienny sens, a ze względów pragmatycznych również cele, sprawiając, że współcześnie jawi się nam jako idea pełna wewnętrznych sprzeczności. W języku polskim termin ten ma znaczenie pejoratywne, odwrotnie niż patriotyzm, którego konotacje są w naszej kulturze jak najbardziej pozytywne. Tę pojęciową dwoistość dobrze oddają słowa holenderskiego historyka kultury Johana Huizingi. Patriotyzm jest według niego siłą, która opiera się na „woli utrzymania i obrony tego, co własne i drogie”, podczas gdy nacjonalizm ma być „potężnym pędem do panowania, chęcią by własny naród, własne państwo utwierdziło się ponad innymi, kosztem

²⁰ B. Porter, *op. cit.*, s. 85.

²¹ A.D. Smith, *Nacjonalizm. Teoria, historia, ideologia*, tłum. E. Chomiczka, Warszawa 2007, s. 16.

innych”²². George Orwell określał nacjonalizm jako: „założenie, że istoty ludzkie mogą być sklasyfikowane jak owady i że te całe bloki milionów lub dziesiątek milionów ludzi można z całą pewnością oznaczyć jako »dobre« lub »złe«, przeciwstawiał go patriotyzmowi rozumianemu jako: „przywiązanie do konkretnego miejsca i określonego sposobu życia, w który ktoś wierzy, że jest najlepszy na świecie, ale nie pragnie przy tym narzucać go innym”²³. Odmienność doświadczeń historycznych jest z pewnością cechą konstytuującą sposób mówienia i myślenia o nacjonalizmie. Pozostając wciąż na gruncie historycznym, powinniśmy zauważyć, że już sama periodyzacja stanowi w jego przypadku zasadniczy, wyjściowy dla tego zagadnienia problem. Wśród historyków, szczególnie tej ich części, która specjalizuje się historii średniowiecznej, proces tworzenia się narodów na terenie Europy rozpoczął się wraz z upadkiem Cesarstwa Rzymskiego. Wraz ze stopniowym wykształceniem się kolejnych organizmów politycznych zaczęła rodzić się świadomość narodowa i, niejako w wyniku jej powstania, nacjonalizmy. Taki punkt widzenia prezentują wspomniany już Benedykt Zientara²⁴ i Adrian Hastings, a także Aleksander Gieysztor. Tego rodzaju pogląd dotyczący nacjonalizmu zyskał nazwę perenializmu. Podkreśla się w nim ideę *longue durée*, historycznej ciągłości, postrzega narody, a przynajmniej niektóre spośród nich, jako wspólnoty naturalne, istniejące od czasów zamierzchłych. Popularność tego paradygmatu współcześnie ogranicza się jednakże głównie do środowiska historyków, ze szczególnym uwzględnieniem mediewistów. Współcześni antropologowie zgodnie stwierdzają, że „rozwój organizacji politycznej grup etnicznych, a także masowych ruchów opartych na tożsamości etnicznej, jest jednak zjawiskiem stosunkowo nowym (i związanym z procesami modernizacji)”²⁵. Wiele spośród owych ruchów uaktywniło się w realiach narzuconego przez obce siły ustroju kolonialnego. Obecnie w naukach społecznych przyjmuje się, że datą początkową dla rozwoju nacjonalizmu w Europie jest wybuch Rewolucji Francuskiej. Działania podjęte przez francuskich rewolucjonistów, takie jak ateizacja państwa, wprowadzenie ślubów cywilnych, stopniowa homogenizacja kulturowa społeczeństwa, która nastąpiła poprzez wprowadzenie obowiązku powszechnego szkolnictwa oraz narzucenie jednego języka, jak również stworzenie armii narodowej, stały się swoistym modelem dla innych ruchów narodowych. Jednakże, jak stwierdzał Hans Kohn, to nie rewolucja jest akuszerką nacjonalizmu, a raczej po prostu „nadszedł

²² J. Huizinga, *Patriotyzm i nacjonalizm w dziejach Europy*, „Znak” 1965, t. 17, nr 6, s. 692.

²³ G. Orwell, *Notes on Nationalism*, London 2018, s. 1-2.

²⁴ Por. B. Zientara, *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokałolińskiej*, Warszawa 1985.

²⁵ T.H. Eriksen, *op. cit.*, s. 121.

jego czas w rozwoju ludzkości”²⁶. Rok 1789 współcześnie jest traktowany przez zwolenników modernizmu jako data pojawienia się arenie dziejów nieposiadających precedensu w dotychczasowej historii pojęć: nacjonalizm, naród, państwo narodowe, tożsamość narodowa, tworzących zupełnie nową jakość. Nie należy jednak zapominać, że wśród innych przełomowych dla historii nacjonalizmu momentów wymienia się także rozbiory Polski, udaną emancypację brytyjskich kolonii w Ameryce Północnej, która zaowocowała powstaniem Stanów Zjednoczonych, czy wreszcie wydarzenia roku 1848, które zwykliśmy w historiografii nazywać Wiosną Ludów. Warunkowani przez dyskurs obowiązujący w naukach humanistycznych badacze przyjmują, że historia nacjonalizmu, jest, jak stwierdza Anthony D. Smith: „zdecydowanie historią nowoczesną”²⁷. Jak można zauważyć, początki idei nacjonalizmu przynależą do okresu oświecenia, epoki racjonalizmu, wiary w naukę i jej moc sprawczą. Tym bardziej znamienne jest, że właśnie wówczas należy poszukiwać korzeni idei w swej istocie tak mocno nieracjonalnej, odwołującej się do emocji i tkwiących w nas głęboko przeświadczeń oraz lęków jak nacjonalizm. Może zatem bardziej odpowiednim byłoby szukanie początków nacjonalizmu w epoce romantyzmu, odwołującej się do idei irracjonalnych, mistycznych i poszukującej wartości w kulturze ludowej? Johann Gottfried Herder, uważany za twórcę idei kulturowego nacjonalizmu, mentalnie przynależał właśnie do tej pełnej narodowych powstań i uniesień epoki. Twierdził on, że istnienie narodu jest równie naturalne jak istnienie rodziny, a „więzi kulturowe, które połączyły członków narodu we wzajemną całość, nie były rzeczami lub artefaktami narzuconymi z zewnątrz, ale żyjącymi siłami emanującymi z wnętrza, wspólnymi znaczeniami i odczuciami, które z czasem formują wspólnego ducha narodu”²⁸. Herder, będący filozofem kultury, przedstawiał tym samym mistyczną, spirytystyczną i nieracjonalną wykładnię kulturowego nacjonalizmu. Ma on być w jego przekonaniu czymś naturalnie przyrodzonym. Podkreślał przy tym historyczną jedność narodu: przyszłą, przeszłą i teraźniejszą, słusznie zwracając uwagę na to, że głównym czynnikiem integrującym jest w tym wypadku kultura, którą postrzegał jako wartość autoteliczną: „pozwólcie nam podążać naszą ścieżką... niech wszyscy ludzie mówią dobrze lub źle o naszym narodzie, naszej literaturze, naszym języku, one są nasze, one są dla nas i niech to wystarczy”²⁹.

Przekonanie o starodawnej metryce narodów europejskich silnie zaważyło na rozwoju dziewiętnastowiecznej historiografii narodowej, szczególnie w wypadku

²⁶ H. Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study in its Origins and Background*, Nowy Jork 1944, s. 3.

²⁷ A.D. Smith, *Nacjonalizm...*, s. 116.

²⁸ P. Lawrence, *op. cit.*, s. 13.

²⁹ A.D. Smith, *National Identity*, Reno 1993, s. 75.

tak klasycznych autorów jak Heinrich von Treitschke, Leopold von Ranke czy Jules Michelet. Historia narodowa stała się dla nich narzędziem budowy państwa oraz sposobem legitymizacji dla wyłaniających się wówczas w toku procesu historycznego nowych form władzy administracyjnej i politycznej. Rosnąca profesjonalizacja studiów historycznych nie szła w parze z naukowym obiektywizmem w przypadku badań nad nacjonalizmem. Powodem tego były ówczesne uwarunkowania historyczne, w których historyk był bardziej sługą własnego państwa niż niezależnym badaczem. Poglądy ówczesnych badaczy miały znaczny wpływ na chronologicznie późniejsze koncepcje socjologów zajmujących się tym zagadnieniem, w tym zwłaszcza na Maxa Webera, który uważał, że naród jako koncepcja przynależy do „sfery wartości”, a w jego tworzeniu istotną rolę odgrywa edukacja. Podkreślał przy tym, że „obiektywne kryteria – język, religia, terytorium itp. – zawsze pomijają jakieś narody”³⁰. Mimo tych pełnych wnikliwości spostrzeżeń sam Weber przez cały okres swojego życia pozostawał niemieckim nacjonalistą³¹. Rozliczne interpretacje nacjonalizmu, które powstawały w ówczesnym okresie, były silnie nacechowane emocjonalnie i odwoływały się do istniejących sympatii. Ich głównym celem było znalezienie wykładni i usprawiedliwień dla działań państwa narodowego.

Jeszcze na początku wieku XX nacjonalizm był odbierany przede wszystkim jako zjawisko pozytywne. Dopiero późniejsze krwawe żniwo, jakie ideologia ta zebrała wraz z wybuchem I wojny światowej, sprawiło, że zaczęto na nią spoglądać bardziej krytycznym okiem. Okres międzywojenny charakteryzuje się włączeniem w istniejącą debatę na temat nacjonalizmu przedstawicieli innych niż dotychczasowe dyscyplin naukowych, poszerzając jej granice. W tym samym czasie, idąc za argumentacją przedstawioną przez Hansa Kohna, nacjonalizm został uznany za zjawisko nowoczesne w swojej formie. Jego praca pt. *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background* (1934) dokonała w swoim czasie przewrotu w istniejącym dyskursie. Porównując zachodni nacjonalizm, który miał być w swojej charakterystyce optymistyczny, pluralistyczny i racjonalistyczny, z nacjonalizmem wschodnim podkreślał, że w tym wypadku punkt ciężkości został przeniesiony z idei obywatelstwa, mającej swój wymiar prawny i racjonalny, na koncepcję ludu³². W rzeczywistości wprowadzona przez Kohna dychotomiczna typologia dzieląca nacjonalizmy na dwa typy, stoi w jaskrawej opozycji z realiami zarówno azjatyckimi, jak i europejskimi. Kohn słusznie zwracał jednak uwagę na to, iż „jedynie porównanie różnych nacjonalizmów na całym globie pozwoli zobaczyć, jakie są ich cechy wspólne (...)”³³.

³⁰ Idem, *Nacjonalizm...*, s. 23.

³¹ P. Spencer, H. Woltman, *Nationalism: A Critical Introduction*, London 2002, s. 21.

³² P. Lawrence, *op. cit.*, s. 163.

³³ H. Kohn, *op. cit.*, s. XI.

Po II wojnie światowej w kwestii badań nad nacjonalizmem dokonano istotnego jakościowego przewrotu. Część z powstałych wówczas koncepcji i analiz jest wciąż traktowana jako punkt wyjściowy dla wielu spośród współczesnych badaczy tego zjawiska. Z uwagi na to zostaną one omówione osobno w kolejnym podrozdziale.

1.2. Główne perspektywy badawcze w badaniach nad nacjonalizmem

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku istotną rolę w badaniach nad nacjonalizmem odegrało środowisko skupione wokół angielskiego czasopisma „Past and Present” założonego przez grupę marksistowskich historyków, wśród których znaleźli się Eric Hobsbawm oraz Edward Palmer Thompson. Warto w tym miejscu przyrzeć się bliżej poglądom pierwszego z wymienionych badaczy z uwagi na jego niebagatelny wpływ na współczesne studia nad nacjonalizmem. Według Hobsbawma „historia jest podstawowym surowcem dla nacjonalistycznych, etnicznych lub fundamentalistycznych ideologii, tak jak mak jest podstawowym surowcem dla uzależnionych od heroiny”³⁴. To właśnie manipulacja historyczną przeszłością ma dla ideologii nacjonalistycznej znaczenie kluczowe, stanowiąc jej podstawowy budulec. Jednakże, jak stwierdza Hobsbawm: „przeszłość, którą studiuujemy, jest tylko konstruktem naszych umysłów”³⁵. Historia nacjonalistyczna jest więc w jego przekonaniu przejawem naukowego konstruktywizmu. Narodowa wizja historycznej przeszłości legitymizuje narodowe aspiracje i władzę polityczną. Jak udowadniał, przytaczając liczne przykłady, gdy danemu narodowi brakuje odpowiedniej przeszłości, często zostaje ona wynaleziona na nowo. Silnie akcentowane przez nacjonalistów dążenie do powrotu idealizowanej przez nich przeszłości jest raczej formą twórczej rekonstrukcji w warunkach, które są funkcjonalnie odmienne. Obserwacja ta jest szczególnie cenna w przypadku analizy nacjonalizmu birmańskiego, którego początki są bezpośrednio związane z okresem kolonialnym i spowodowanymi przez niego przekształceniami w lokalnej kulturze, gospodarce itd. Jak zauważył Hobsbawm, podejmowane przez nacjonalistów próby mające na celu powrót do idealizowanej przez nich przeszłości, są z góry skazane na klęskę. Mają przy tym charakter czysto symboliczny. Nowoczesne ruchy nacjonalistyczne w rzeczywistości zapomniały o przeszłości lub wypaczyły jej sens. Dlatego też historie nacjonalistyczne tworzone na użytek rządów są intelektualną kreacją przepełnioną mitami. Warto nadmienić, iż w pracach Hobsbawma zauwa-

³⁴ E. Hobsbawm, *On History*, New York 1997, s. 5.

³⁵ *Ibidem*, s. VII.

żalna jest obecność pewnego rodzaju społecznego darwinizmu, który wyraża się w przekonaniu, iż jedynie duże narody, o długiej historii i silnej kulturze, posiadają rację bytu, podczas gdy mniejsze zmuszone są stać się „kolektywnymi ofiarami postępu”³⁶. Pisząc o „wynalezieniu” państw narodowych w XIX wieku, zauważa, że owe procesy były dostrzegalne nie tylko w Europie, ale także na Bliskim i Dalekim Wschodzie, podając przykład Cesarstwa Otomańskiego oraz Japonii w okresie Restauracji Meiji³⁷. Niebagatelną rolę odegrały w rozważaniach tego badacza jego własne sympatie polityczne. Hobsbawm był marksistą i jego rozważania mieściły się w tym nurcie. Dlatego też zakładał między innymi, iż świat pozaeuropejski przechodzi te same „stadia rozwojowe” co Europa. Hobsbawm podkreślał jednak przy tym rolę, jaką odegrały języki narodowe oraz edukacja przy budowie poczucia jedności i narodowej tożsamości. Podobnie jak inny historyk zajmujący się problematyką nacjonalizmu, Benedict Anderson, Hobsbawm postrzegał nacjonalizm jako „kulturowy artefakt”. Podkreślał przy tym, że pewnym paradoksem tej doktryny, której podstawowym celem jest stworzenie jednego narodu, jest fakt, iż generuje ona sprzeczne nacjonalizmy wśród przedstawicieli grup etnicznych odmiennych od dominującej. Hobsbawm kładł szczególny nacisk na kulturowe podejście do problematyki nacjonalizmu. To rosnące znaczenie kultury w badaniach nad nim stało się wówczas charakterystycznym trendem, który otworzył nowe pola dla późniejszej naukowej analizy i jest kontynuowany do dzisiaj.

Ernest Gellner jako jeden z pierwszych prezentował interdyscyplinarne podejście w badaniach nad nacjonalizmem, co przysporzyło mu w środowisku naukowym wielu zwolenników. Stworzona przez niego teoria nacjonalizmu jest uważana za przykład podejścia funkcjonalistycznego. Nacjonalizm jest w niej rozumiany przede wszystkim jako zasada polityczna, której charakterystyczną cechą jest postulat, by istniejące granice etniczne pokrywały się z granicami politycznymi³⁸. Ten ideał jest jednak w praktyce trudny do urzeczywistnienia. Zarówno historia, jak i teraźniejszość niosą ze sobą liczne przykłady sytuacji, w których agresywne nacjonalizmy o charakterze etnicznym podejmują rozmaite próby wymazania istniejących anomalii, posuwając się czasami do „czystek etnicznych”, jak ma to miejsce we współczesnej Mjanmie z ludem Rohingya. Wracając jednak do teorii Gellnera, narody są w niej konstrukcjami ideologicznymi, kształtującymi nowe wspólnoty odmienne od poprzedzających je historycznie społeczności, które były ze sobą luźno powiązane wewnętrznie, a składające się na nie elementy posiadały własne idiomy i logikę. Z chwilą ogłoszenia przez Gellnera jego tez uznano je za

³⁶ Idem, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge 2004, s. 35.

³⁷ Idem, *The Age of Capital*, London 1995, s. 104-105.

³⁸ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówa, Warszawa 2009s. 75.

stosunkowo nowatorskie. Jak stwierdzał, w świecie istnieje duża liczba potencjalnych narodów³⁹. Nacjonalizm tworzy więc narody tam, gdzie wcześniej nie istniały. Narody i nacjonalizm, zdaniem tego badacza, są swoistą koniecznością dziejową, wynikiem procesu historycznego, który doprowadził ludzkość do nowoczesności⁴⁰. Podobnie jak Elie Kedourie, do którego Gellner wielokrotnie się odwoływał, wyznawał on pogląd, iż nacjonalizm jest zjawiskiem, które pojawiło się na arenie dziejów przypadkowo. Ideologia ta, jak stwierdzał, jest pełna wewnętrznych sprzeczności, jak choćby wówczas, gdy opowiada się i broni kulturowej różnorodności, jednocześnie dążąc do homogeniczności kulturowej w obrębie danych granic politycznych. Dostrzegał również przy tym związek pomiędzy nacjonalizmem, kolonializmem, imperializmem i powojenną dekolonizacją. Piszząc o państwach Czarnej Afryki, podkreślał, że współcześnie egzystują one w granicach będących spadkiem po epoce kolonialnej, które nie pokrywają z rozprzestrzenieniem lokalnych kultur i podziałami etnicznymi. Zbliżona sytuacja ma miejsce również w teraźniejszej Mjanmie, w której to współczesne granice polityczne są wynikiem brytyjskiego podboju kolonialnego. Warto byłoby w tym miejscu zacytować słowa wspomnianego już tajskiego historyka Winichakula, który przypominał, że: „Nawet najbardziej konkretna identyfikacja narodu, jaką jest jego terytorium i związane z nim wartości i praktyki, które wszystkie określam jako »geo-ciało«, została utworzona dyskursywnie”⁴¹. Głównym sekretem nacjonalizmu w przekonaniu Gellnera jest wytworzona przez niego specyficzna relacja pomiędzy ustrojem politycznym a kulturą. To właśnie postępujący w epoce nowoczesnej proces wzajemnego przenikania się kultury i państwa ma według niego kluczowe znaczenie dla powstania narodu. Nacjonalizm wykorzystuje w procesie tworzenia kultury narodowej, będącym przykładem „kulturowej inżynierii”, jedynie pewne selektywnie wybrane elementy, zaczerpnięte z lokalnych kultur tradycyjnych, przekształcając je przy tym i krystalizując. Ta arbitralna historyczna kreacja często ogniskuje się nie tyle wokół pielęgnowania pamięci o przeszłości, ile raczej postępującej amnezji dotyczącej rzeczy niewygodnych. Gellner podkreślał przy tym rolę edukacji, która staje się dla powstającego narodu podstawą jego tożsamości, wiążąc jednostki z państwem⁴². Tę jej specyficzną funkcję zwykł on określać jako egzoedukację, czyli edukację poza kręgami pierwotnymi. Istotne dla podjętego w niniejszej rozprawie tematu badawczego jest jego spostrzeżenie, iż nacjonalizm czerpie swoją symbolikę często z kultury ludowej, którą uważa za zdrową i nieskażoną obcymi

³⁹ *Ibidem*, s. 76.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 79-80.

⁴¹ T. Winichakul, *Siam Mapped. A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulu 1994, s. X.

⁴² E. Gellner, *op. cit.*, s. 116.

wpływami. W konsekwencji, poprzez proces jej standaryzacji, nacjonalizm tworzy „symboliczne znaki”, których podstawową funkcją jest tworzenie poczucia związku z przeszłością i ciągłości w czasie. Z perspektywy współczesnej wizja nacjonalizmu Gellnera, przedstawiająca tę ideologię jako naczelną siłę uniformizującą, „(...) jest trudna do pogodzenia z rosnącym zróżnicowaniem etnicznym współczesnego świata, w którym »grupy etniczne niepodatne na asymilację« nie tylko istnieją nadal, ale także ugruntowują swoją „niepodatność” przez transnarodowe sieci powiązań i globalne media”⁴³.

Poglądy Gellnera są w wielu miejscach zbieżne z prezentowanymi przez Benedicta Andersona, współcześnie prawdopodobnie najbardziej wpływowego badacza nacjonalizmu. Amerykański historyk marksistowski był twórcą kanonicznego dla współczesnych badań nad nacjonalizmem tekstu *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu* (1983). Dominujący status tej analizy we współczesnych badaniach nad nacjonalizmem ma charakter bezdyskusyjny. Antropologowie Jean i John Comaroffowie określili nawet, nie bez pewnego przekąsu, stworzoną przez niego koncepcję rozwoju nacjonalizmu jako „benedyktyńską”⁴⁴. Warto podkreślić, że pomimo świadomości niszczycielskiej siły nacjonalizmu, Anderson jako jeden z nielicznych współczesnych badaczy zajmujących się problematyką narodową pisze o nim w sposób pozytywny i z zaskakująco dużą dozą sympatii, stwierdzając, że: „kulturalne wytwory nacjonalizmu – poezja, proza, muzyka i sztuki plastyczne – ukazują tę miłość [do narodu] w sposób bardzo czytelny w tysiącach form i stylów”⁴⁵. W tym momencie zapomina, jak często owe „formy i style” wyrażają poprzez siebie narodowy szowinizm, rasizm i ekstremizm. Rozpatrując współcześnie koncepcje tego badacza, często zapominamy o pewnym istotnym dla ich powstania kontekście, który być może wydaje się nam za bardzo oczywisty. Mianowicie Anderson wywodzi się z narodu, który w swej istocie jest narodem imigrantów. Stany Zjednoczone to kraj, w którym wyobrażenia, symbole i mity założycielskie powiązane z działalnością ojców założycieli takich jak Jerzy Waszyngton, Benjamin Franklin są równie ważne jak flaga, konstytucja, programowy społeczny egalitaryzm, który to z tak dużą afekcją sławił amerykański poeta Walter Whitman. Jednocześnie te symbole, choć nośne, są bardzo kruche i jako twory sztuczne wymagają ochrony państwowej. Może to świadczyć o tym, że jako takie posiadają one znaczne rysy. Jedynie konstrukcja określonych wyobrażeń o Ameryce, a jeszcze silniej ich ciągle praktykowanie, sprawia, że państwo to jest

⁴³ T.H. Eriksen, *op. cit.*, s. 222.

⁴⁴ J.L. Comaroff, J. Comaroff, *Etniczność Sp. z o.o.*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2011, s. 61.

⁴⁵ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997, s. 141-142.

i pozostaje politycznym faktem, a nie utopią. Rewolucja amerykańska, określana przez Andersona jako przełomowa dla narodzin nacjonalizmu, w rzeczywistości wykluczała z udziału w rządach szerokie masy amerykańskiego społeczeństwa, spychając na margines ludność autochtoniczną, Azjatów i Afroamerykanów, co w jaskrawy sposób stoi w opozycji do jednego z głównych postulatów nacjonalizmu, którym jest partycypacja każdego obywatela w narodzie⁴⁶. Jak zauważa Wallerstein: „Termin »narod«, który pojawił się jako pojęcie zakładające włączenie, dość szybko zmienia się w pojęcie wykluczające. W rezultacie kwestia włączania i wykluczania stała się centralnym punktem polityki nacjonalistycznej na przestrzeni kolejnych dwóch wieków”⁴⁷. Wracając jednak do samej analizy Andersona, należy podkreślić, iż jest ona uważana za przykład postmodernistycznego podejścia w badaniach nad nacjonalizmem. Podobnie, jak ma to miejsce u Hobsbawma, daje się w niej zauważyć pewien rodzaj naukowego konstruktywizmu. Badacz stara się przede wszystkim zrozumieć siłę i trwałość „anomalii”, jaką jest nacjonalizm, w nowoczesnym postoświeceniowym świecie. Nacjonalizm dla niego co prawda zjawiskiem współczesnym, ale mającym głęboką tradycję kulturową. Jego rozwój jest wynikiem upadku religijnych poglądów na świat, przemian w postrzeganiu i rozumieniu czasu oraz upadku dynastii opartych na prawie boskim, co podkreśla, pisząc o „kapitalizmie druku”, stworzeniu języków drukowanych, które stworzyły jednolite pole wymiany informacji i komunikacji. Następstwem tego stało się powstanie wyobrażonej politycznej wspólnoty, która jest, według zaproponowanej przez Andersona, jak sam ją określił, „antropologicznej” definicji: „(...) wyobrażona jako nieuchronnie ograniczona i suwerenna. Jest wyobrażona, ponieważ członkowie nawet najmniejszego narodu nie znają większości swych rodaków, nie spotykają ich, nic nawet o nich nie wiedzą, a mimo to pielęgnują w umyśle obraz wspólnoty (...)”⁴⁸. Powyższy cytat pojawia się w większości, jeśli nie we wszystkich współczesnych opracowaniach zajmujących się nacjonalizmem, ukazując w ten sposób szczególną pozycję tego badacza w istniejącym dyskursie. Według Andersona wspólnota narodowa ma charakter abstrakcyjny i jest wyobrażona przez swoich członków, na co wpływ mają między innymi środki masowego przekazu, co więcej, jak sam podkreśla, poszczególne style tych wyobrażeń są względem siebie zróżnicowane. Badacz nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób należy badać owe poszczególne style. Stwierdza przy tym, że naród zajmuje określoną i suwerenną przestrzeń, wydaje się jednak, że zapomina przy tym doprecyzować, iż przestrzeń ta obok wymiaru geograficznego posiada również swój wymiar

⁴⁶ A.D. Smith, *National Identity...*, s. 117.

⁴⁷ I. Wallerstein, *Analiza systemów- światów...*, s. 78.

⁴⁸ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone...*, s. 19.

kulturowy. Według niego wraz z powstaniem w dziewiętnastowiecznej Europie modelu niepodległego państwa narodowego stał się on „(...) dostępnym do piratowania”⁴⁹. Amerykański teoretyk nacjonalizmu stoi więc na stanowisku, że modułowa dyfuzja modelu państwa narodowego rozpowszechniła się w świecie pozaeuropejskim w epoce kolonialnej, stając się w okresie powojennym głównym punktem odniesienia dla nowo powstałych państw. Tego rodzaju podejście jest aktualnie mocno krytykowane przez badaczy lokalnych, wywodzących się z byłych państw kolonialnych. Krytyka Andersona opiera się na stwierdzeniu, iż prezentuje on krótkofalowe i w swojej formie płytkie podejście do opisywanych przez siebie regionów. Piśmiennictwo, do którego przykłada tak wielką wagę i określa mianem „kapitalizmu druku”, w przypadku krajów Azji i Afryki, w których nacjonalizm do dziś odgrywa tak ważną rolę, było ograniczone do wąskiej grupy ludzi. Co więcej, jak zauważa choćby Chatterjee, prasa i druk pozostawały początkowo całkowicie w rękach władz kolonialnych i misjonarzy⁵⁰. Co jednak jest niezmiernie ważne dla tematu niniejszej pracy, Anderson również dostrzega rolę symboli i mitów w tworzeniu świadomości narodowej. Podkreśla przy tym rolę powszechnej edukacji, masowych świąt i ceremonii, narodowych muzeów, a także map. Warto w tym miejscu zauważyć, że o roli, jaką odgrywa mapa w tworzeniu abstrakcyjnego przywiązania do terytorium zajmowanego przez dany naród, pisał już dużo wcześniej polski socjolog Stanisław Ossowski, stwierdzając: „Mapa wisząca w szkole powszechnej od dziecka spoufala nas z kształtem ojczystego kraju”⁵¹. W przypadku Birmy wspomniana już „mapa” może stanowić metaforę dla zachodzących w niej w okresie kolonialnym procesów politycznych i kulturowych. Jak stwierdza się: „Mapy istniały wprawdzie przed nacjonalizmem, ale mogły być niezwykle treściwymi i potężnymi symbolami narodu”⁵².

Interesującą krytykę głównej tezy Andersona dotyczącej roli wyobrażeń w budowie tożsamości narodowej przedstawił Anthony Smith, pisząc: „(...) koncepcja, iż tysiące, a nawet miliony kobiet i mężczyzn pozwala na to, by dać się zabić w imię budowy swojego lub obcego wyobrażenia, jest niezadowolająca”⁵³. Fakt, iż pisząc o narodzie, Anderson użył tak niefortunnej figury retorycznej, jak „wyobrażenie”, wzbudził w środowisku naukowym liczne kontrowersje, przysparzając mu przy tym popularności. Współcześnie jego nowatorstwo polega bardziej na uporządkowaniu i nowym ujęciu tego, co zostało ustalone wcześniej. Największe

⁴⁹ *Ibidem*, s. 87.

⁵⁰ P. Chatterjee, *Empire and Nation: Selected Essays...*, s. 28.

⁵¹ S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984, s. 42.

⁵² T.H. Eriksen, *op. cit.*, s. 160.

⁵³ A.D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford 2002, s. 100.

znaczenie w pracach Andersona posiada niewątpliwie jego gruntowna znajomość problematyki przemian narodowych w Azji Południowo-Wschodniej. Dlatego też wysunięte przez niego tezy dotyczące tego regionu mogą stać się ważną bazą odniesienia. Zwracał on uwagę, że okres kolonialny miał decydujący wpływ na kierunek rozwoju nacjonalizmu w tym regionie. Projekt kolonialny był sam w sobie przedsięwzięciem wewnętrznie złożonym, obejmującym zasięgiem nie tylko sferę polityki czy gospodarki, ale także intelektualnym i kulturalnym, mającym na celu doprowadzenie do głębokich przemian w lokalnych społecznościach i ich kulturze. W bezpośredniej konsekwencji kolonializm, poprzez stworzenie nowej, wyedukowanej na sposób zachodni klasy intelektualistów, doprowadził do powstania „gramatyki” lokalnych nacjonalizmów. Przekonanie, iż ludzie są w sposób naturalny podzieleni na narody, stało się jej centralnym punktem. Pielgrzymami, jak określa ich Anderson, nowoczesnego nacjonalizmu byli wywodzący się z podbitych państw urzędnicy systemu administracyjnego wraz ze zwesternizowaną elitą intelektualną. To oni wraz z przyjętymi pojęciami „cenzusu”, „mapy” oraz „muzeum” wpłynęli na powstanie późniejszych postkolonialnych wyobrażeń narodowych w tych państwach, dokonując reinterpretacji lokalnej kultury. W takiej perspektywie naród jest przede wszystkim konstrukcją symboliczną, powstałą w wyniku procesów modernizacyjnych, w których toku wyłoniło się społeczeństwo i kultura masowa. Anderson, zwracając uwagę na wymienione wcześniej czynniki, traktuje powstałe państwa jako konstrukty w pełni nowoczesne. Choć w swej szeroko krytykowanej analizie zwraca uwagę na istotną rolę prenowoczesnych symboli, nastrojów społecznych oraz więzi w procesie tworzenia nowoczesnej tożsamości narodowej, punkt ciężkości jest w niej położony na kwestię nieciągłości pomiędzy okresem poprzedzającym kolonializm a po nim następującym.

Jeden z głównych krytyków Andersona, Anthony Smith, postrzega nacjonalizm jako ideologię polityczną, ruch społeczny oraz symboliczny język, dla których kluczowym punktem odniesienia jest „naród” zarówno jako pojęcie, jak i rodzaj wspólnoty⁵⁴. Jest on dla niego głównie „doktryną kulturową” bądź „ideologią polityczną z doktryną kulturową w swoim centrum”⁵⁵. Smith podkreśla rolę symboli, istniejących sympatii oraz aspektów rytualnych i emocjonalnych, w powstaniu nacjonalizmu. Jak zauważa, zaczyna się on od zainteresowania rodzimą kulturą, literaturą, muzyką, sztuką. Implikowana przez nacjonalizm tożsamość narodowa jest według niego stałym odtwarzaniem i reinterpretowaniem symboli, wspomnień, mitów i tradycji. Ich nosicielami są według niego grupy etniczne, określane przez niego jako *etnie*, z których w toku procesu historycznego wyłoniły się dzisiejsze

⁵⁴ Idem, *Nacjonalizm...*, s. 7.

⁵⁵ Idem, *National Identity...*, s. 74.

narody. Kultura narodowa w jego przeświadczeniu powstała nie w wyniku przerwania ciągłości, a raczej przekonfigurowania poszczególnych elementów kultury etnicznej. Naczelna koncepcja Smitha określana jest jako „etnosymbolizm”. Jej głównym celem jest odsłonięcie przednowoczesnego symbolicznego dziedzictwa tożsamości etnicznych dzisiejszych narodów. Spostrzeżenia badacza wpisują się w nurt tzw. prymordializmu (łac. *primordium* – zawiązek, najwcześniejsze stadium rozwoju) opartego na twierdzeniu, że o ile narody, tak jak i nacjonalizm, są zjawiskiem nowoczesnym, o tyle ich korzeni należy poszukiwać w prenowoczesnych grupach etnicznych, wokół których ewoluowały. Jednakże, jak warto w tym miejscu zauważyć, współcześnie „niewielu antropologów, socjologów i politologów przekonuje dziś do prymordializmu w jego czystej, najprostszej postaci, mimo że etnonacjaliści na całym świecie wciąż w jego imię zabijają”⁵⁶. Zdaniem Smitha korzenie kulturowe nowoczesnych nacjonalizmów wywodzą się z historycznie stabilnych *etni*. Istniejące między nimi obiektywne różnice kulturowe wpłynęły na współczesne zróżnicowanie etniczne. Charakterystyczne jest tutaj odejście od modernistycznych interpretacji zorientowanych na analizę działalności elit narodowych, które poprzez swoją manipulację podległym im ludem miały doprowadzić do powstania nowoczesnych państw. Etnosymbolizm skupia się bardziej na relacji pomiędzy elitami i ludem, które wzajemnie się warunkują i które swoich korzeni mogą poszukiwać w tym samym rdzeniu kulturowym. Owe grupy łączy także wspólna przeszłość historyczna, kulturowa i społeczna. Istotne znaczenie odgrywa przy tym rola kulturowej ciągłości, która sama w sobie jest jednak pojęciem dość kontrowersyjnym. Smith przekonuje jednak, że łączność kulturowa z przeszłością nie jest fikcyjną, populistyczną interpretacją historii, stworzoną przez ideologów etnicznych. W jego przekonaniu „nacjonalizm jest nie mniej wynaleziony niż inne rodzaje kultury, organizacji społecznej bądź ideologii”⁵⁷. Nacjonalizm, jak już wspomniano, operuje w tym szczególnym ujęciu na wielu poziomach, takich jak kultura, ideologia polityczna, ruch społeczny, a ważnymi dla jego rozwoju aspektami są edukacja oraz specyficzny język stanowiące społeczne i kulturowe matryce. Owe matryce są determinowane w każdym istniejącym przypadku poprzez odmienne konteksty historyczne. Jak stwierdza Smith: „nacjonalizm jak kameleon przyjmuje swój kolor ze swojego kontekstu”⁵⁸. Na kontekst ten składają się: okres historyczny, obszar geograficzny, poziom rozwoju gospodarczego, filozoficzne założenia, kontekst klasowy, a wreszcie środowisko kulturowe i polityczne aspiracje. Pisząc o państwach postkolonialnych, które na

⁵⁶ J.L. Comaroff, J. Comaroff, *Etniczność Sp. z o.o.*..., s. 53.

⁵⁷ A.D. Smith, *National Identity*..., s. 71.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 79.

politycznej mapie świata pojawiły się po II wojnie światowej, Smith zwraca uwagę, że ze względu na różne modele europejskiej polityki kolonialnej „ryzykownymi są wszelkie generalizacje”, poza jedną wyjściową, iż państwo kolonialne było swoistą „hybrydą”, z obcą egzekutywą i rodzimą kulturową społecznością⁵⁹. Przy czym powstałe w koloniach poczucie wspólnoty i tożsamości wśród podległych europejskim kolonialistom populacji było wynikiem przemian wprowadzonych przez kolonialne siły. Twórcami tych nowych państw była, określana przez niego jako „semizachodnia”, miejscowa inteligencja, która – choć w dużym stopniu rozczarowana światem Zachodu – poprzez oparcie się na jednej dominującej grupie etnicznej przeszczepiła na miejscowy grunt europejski model państwa narodowego.

W tym miejscu należałoby odnieść się do spostrzeżeń na temat nacjonalizmu autorstwa Geertza, które były bliskie perspektywie etnosymbolicznej. Jego poglądy na rozwój i powstawanie nacjonalizmu ukształtowały się w toku przeprowadzonych przez niego badań etnograficznych obejmujących teren Azji Południowo-Wschodniej oraz Afryki Północnej. Mimo faktu, że nacjonalizm stanowił zaledwie jeden z wątków przeprowadzanych przez niego badań, które ogniskowały się przede wszystkim wokół problemów dekolonizacji, wysunięte przez niego tezy wydatnie wzmocniły krytykę dominującego w ówczesnym dyskursie naukowym podejścia modernistycznego. Koncepty Geertza charakteryzują się pogłębionym, antropologicznym podejściem, wyrażającym się w niechęci do teoretyzowania, a skupiającym się na interpretacji obserwacji zgromadzonych w toku licznych badań i obiektywnych faktów. Jak słusznie stwierdził: „nacjonalizm cieszy się we współczesnym świecie równie złą sławą jak religia i podobnie jak ona zasłużył sobie na to (...) Jednak, podobnie jak religia, nacjonalizm stał się siłą napędową niektórych najbardziej twórczych zmian historii ludzkości i niewątpliwie będzie nią w wielu nadchodzących. Wydawałoby się zatem, że dobrze byłoby spędzać mniej czasu na potępianiu go (...) a więcej na próbach określenia, dlaczego przyjmuje on takie, a nie inne formy i jak można zapobiec rozdzieraniu przez niego tych samych społeczeństw, które jednocześnie tworzy (...)”⁶⁰. To podkreślenie lokalnej specyfiki nacjonalizmów w państwach postkolonialnych stało się ważnym punktem odniesienia dla podjętego tematu badawczego. Podobnie jak Smith, również Geertz w analizie nacjonalizmów kładł duży nacisk na jego podbudowę symboliczną. Jak celnie zauważył: „(...) ponieważ różne rodzaje kulturowych systemów symbolicznych stanowią zewnętrzne źródła informacji (...). To właśnie w tych krajach, które są dla nas nieznane w sensie emocjonalnym bądź topograficznym, najbardziej

⁵⁹ *Ibidem*, s. 107.

⁶⁰ C. Geertz, *Interpretacja kultur: Eseje wybrane*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 287.

potrzebujemy poezji i map”⁶¹. Ten związek pomiędzy nacjonalizmem a kulturą symboliczną zostanie przedstawiony w jednym z kolejnych podrozdziałów.

Zarówno koncepcja modernistyczna, prezentowana przez Erica Hobsbawma, Benedicta Andersona oraz Ernesta Gellnera, jak i koncepcja etnosymboliczna Anthony’ego D. Smitha mają swoje poważne ograniczenia. Moderniści w zbyt dużym stopniu podkreślają nowoczesność pojęcia „naród” i brak ciągłości, lekceważąc przy tym głębokie warstwy przednowoczesności obecne w myśleniu narodowym, przeceniając przy tym racjonalność nacjonalizmu. Etnosymboliści, chociaż słusznie podkreślają elementy ciągłości i kontynuacji, lokując je w sferze mitów i symboliki, zwracają jednak z kolei zbyt małą uwagę na mechanizmy rządzące myśleniem symbolicznym. Co więcej, w zaskakująco małym stopniu odnoszą się przy tym do metod i ustaleń antropologii symbolicznej, która koncentruje się na badaniach mitów i symboli. W niniejszej pracy przyjmuje się, że jedynie rozszerzone pole analizy, łączące elementy już istniejących syntez perenalistycznych i modernistycznych, umożliwi dokładne zbadanie tak złożonego zagadnienia, jakim jest powstanie birmańskiego nacjonalizmu. Najbliższym takiemu podejściu jest David Henley, którego spostrzeżeniom należy poświęcić trochę miejsca. Badacz ten, porównując rozwijające się w Holenderskich Indiach Wschodnich i Francuskich Indochinach lokalne nacjonalizmy, rozróżnia ich dwa typy, które określa jako nacjonalizm integracyjny i ekskluzywny. Zwraca uwagę na rolę epoki kolonialnej i jej wpływu na tworzenie nowoczesnych nacjonalizmów w Azji Południowo-Wschodniej. Podkreśla jednak przy tym rolę innych czynników mających wpływ na jego rozwój, wymieniając wśród najbardziej istotnych zakorzenioną w przeszłości spuściznę historyczną i kulturową⁶². W jego analizie to właśnie one posiadają decydujący wpływ na powstanie konkretnych, lokalnych typów nacjonalizmu. Praktyki kolonialne w jego przekonaniu nie są wystarczającym powodem tego, że w poszczególnych krajach regionu nacjonalizm przyjął taką, a nie inną formę. Jak podkreśla, dzieje się tak, ponieważ niemożliwe jest radykalne odcięcie się od przeszłości i własnej kultury. Warto zauważyć, że obie wspomniane zmienne w dużym stopniu determinowały i także współcześnie determinują podejmowane decyzje polityczne, co jest spowodowane tym, że „każda kultura oparta jest na symbolach podzielanych przez ludzi, a wszystkie społeczne i polityczne systemy są ustrukturyzowane i wyrażane przez złożone relacje symboli i rytuałów”⁶³.

⁶¹ *Ibidem*, s. 248.

⁶² D.E.F. Henley, *Ethnographic Integration and Exclusion in Anticolonial Nationalism: Indonesia and Indochina*, „Comparative Studies in Society and History” 1995, no. 37(2), s. 286-324.

⁶³ H. Donnan, T.M. Wilson, *Granice tożsamości, narodu, państwa*, tłum. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2008, s. 94.

1.3. Postkolonializm a nacjonalizm

Pierwszym głosem w dyskusji nad nacjonalizmem pochodzącym spoza Europy był głos urodzonego w Iraku historyka idei Eliego Kedouriego. Z uwagi na jego szczególną pozycję we współczesnej debacie na temat nacjonalizmu warto przyrzeć się bliżej prezentowanym przez niego poglądom. Nacjonalizm w perspektywie Kedouriego jest doktryną polityczną, która powstała w Europie na początku XIX wieku⁶⁴. Dodajmy jeszcze, doktryną, którą określał jako fatalną w swych skutkach i skonstruowaną w sposób sztuczny, odgórnie, w wyniku działalności elit intelektualnych. Wychodząc z pozycji filozoficznej, uznawał on polityczny tekst Johanna Gottlieba Fichtego z 1807 roku pt. *Mowy do narodu niemieckiego* za najlepszą wykładnię nacjonalizmu w jego początkowym okresie rozwoju. Tym samym upatrywał on filozoficznych korzeni nacjonalizmu w etycznej filozofii Immanuela Kanta, który poprzez swoją słynną ideę „wiecznego pokoju”⁶⁵ stawiał postulat samostanowienia narodów. Kedourie „prawo do samostanowienia” postrzegał bardziej jako „zasadę nieporządku, a nie porządku”,⁶⁶ traktując je jako główny generator konfliktów we współczesnym świecie. Jednakże sam Kant, podający środki zaradcze przeciwko dalszej eskalacji wojen i konfliktów we wspomnianej już rozprawie, wykazywał się realizmem, stwierdzając, iż intelektualista, może jedynie: „śnić słodki sen o wiecznym pokoju”⁶⁷.

W przekonaniu Kedouriego to jedynie splot historycznych okoliczności sprawił, że nacjonalizm tak bardzo zyskał na swoim znaczeniu. Rolę nacjonalizmu upatrywał pragmatycznie jako zaspokajającą naturalne dla wszystkich ludzi pragnienie przynależności do stabilnej wspólnoty. W perspektywie niniejszej pracy szczególnie interesujące wydają się być jego tezy dotyczące rozwoju nacjonalizmu w Azji i Afryce. Zgodnie z nimi, jak twierdził, jest to „reakcja na europejską dominację”, „naturalna konsekwencja europejskiej eksploatacji tych terenów, eksploatacji, która nastąpiła w imię imperializmu”⁶⁸. Jak stwierdzał, do ukonstytuowania kolonialnej agresji doprowadziło sprzężenie europejskiego merkantylizmu oraz gospodarczej nierówności pomiędzy uprzemysłowioną Europą a Azją i Afryką. W tej sytuacji „azjatycki i afrykański nacjonalizm był bez wątpienia reakcją na europejską dominację, ale nie dlatego, że ta dominacja była obca, lecz dlatego,

⁶⁴ E. Kedourie, *Nationalism*, London 1986, s. 9.

⁶⁵ Więcej: I. Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tłum. F. Przybylak, Wrocław 1995.

⁶⁶ E. Kedourie, *Nationalism...*, s. XVI.

⁶⁷ I. Kant, *op. cit.*, s. 10.

⁶⁸ E. Kedourie, *Nationalism in Asia and Africa*, London 2006, s. 6.

że była europejska”⁶⁹. Myśl tę Kedourie rozwijał dalej, nawiązując do Mahatmy Gandhiego, który podkreślał, że ludy pozaeuropejskie posiadają swój własny, odmienny od europejskiego, punkt patrzenia na rzeczywistość. W analizie Kedouriego istotne jest przede wszystkim położenie nacisku na aspekty kulturowe, przy jednoczesnym podkreśleniu, iż koncepcje narodowe na terenie Azji i Afryki są obcym dla tych regionów konstruktem myślowym, który przybył z zewnątrz. Pozostają one głównie reakcją na kolonializm europejski. Jak zauważał, dominującą rolę w rozwoju nacjonalizmu w tych państwach odegrały wyalienowane młode lokalne elity, rozdarte pomiędzy tradycyjną kulturą a wpływami Zachodu. Odnosząc się do często przywoływanego przez niego przykładu kolonialnych Indii, warto podkreślić, że członkowie Partii Kongresu należeli do zwesternizowanych elit intelektualnych Indii, a podjęte przez nich próby stworzenia narodu były w dużej mierze inspirowane przez europejskie koncepcje narodowe⁷⁰. Naród, chociaż był początkowo zjawiskiem ograniczonym do zwesternizowanych miejskich elit, w procesie swojego rozwoju został zmuszony przyciągnąć do siebie inne grupy społeczeństwa. Stwierdzenie to można odnieść zarówno do realiów Indii Brytyjskich, jak i należącej do nich kolonialnej Birmy.

W tym miejscu warto przyjrzeć się poglądom prezentowanym przez badaczy wywodzących się z powstałej w latach osiemdziesiątych grupy Subaltern Studies Collective, której głównym organem było pismo o tej samej nazwie. Szkoła Subaltern, jako projekt intelektualny, była z pewnością, jak stwierdził jeden z jej założycieli „produktem swoich czasów”⁷¹. Środowisko grupowało historyków hinduskich, którzy działali na terenie Anglii, Australii oraz Indii, zebranych wokół osoby Ranajita Guhy⁷². W swojej pracy naukowej przede wszystkim badał on brytyjski kolonializm w Indiach. W sposób krytyczny odnosił się do historii spod znaku „szkoły Cambridge” skupionej na administracyjnej strukturze państwa kolonialnego. W jego przekonaniu polityka nie jest statyczna i zawsze wymaga lokalnej interpretacji, co miało miejsce również w wypadku systemu kolonialnego. Głównym postulatem badawczym środowiska Subaltern było skoncentrowanie się na badaniu grup podrzędnych, niezauważanych przez dotychczasową *stricte* europocentryczną historiografię. Towarzyszyła temu krytyka „dominujących

⁶⁹ *Ibidem*, s. 22.

⁷⁰ Por. E. Toczec, *Władza i społeczeństwo w kolonialnych Indiach. Indyjski Kongres Ogólnokrajowy 1885-1920*, Wrocław 1977.

⁷¹ P. Chatterjee, *After Subaltern Studies*, „Economic and Political Weekly” 2012, vol. XLVII, no. 35, s. 44.

⁷² E. Domańska, *Historiografia insurekcyjna*, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1-2, s. 356.

w akademickiej historiografii praktyk”⁷³. Najważniejszym osiągnięciem grupy było stworzenie, chyba jak dotychczas najbardziej spójnego teoretycznie, modelu analitycznego do badań nad związkiem pomiędzy państwem kolonialnym a kulturą. Model ten został wykorzystany w niniejszej pracy przy analizie okresu kolonialnego w Birnie. Ważną inspiracją dla całej niniejszej analizy jest sam założyciel szkoły Subaltern – Ranajit Guha, który skupił się na kwestii intruzji kolonializmu w wewnętrzną politykę i kulturę polityczną, czemu dał wyraz w swojej pierwszej publikacji wydanej pod egidą Subaltern Studies: *On Some Aspects of the Historiography of Colonial India* (1981)⁷⁴. Esej ten zawiera żarliwą krytykę elitarystycznej, kolonialnej historiografii indyjskiego nacjonalizmu, która skupiała się na roli elit w ruchu narodowym.

Liczne pytania badawcze, na które Guha starał się odpowiedzieć, stały się inspiracją dla całego pokolenia historyków ze szkoły Subaltern. Indyjski badacz zastanawiał się, jak to możliwe, że system kolonialny koegzystował z zupełnie odmienną kulturą polityczną. W jego przekonaniu wynikało to z samej jego natury jako systemu, który nie wywodzi się z lokalnego społeczeństwa, a funkcjonuje jako zewnętrzna forma despotyzmu zakładającego brak kontaktu pomiędzy sprawującymi władzę a podmiotami jej poddanymi. Państwo w systemie kolonialnym było przede wszystkim narzędziem przemocy, strachu i opresji. Wydaje się, że postawione przez Guhę pytanie o to: „jak nie dające się znieść problemy naszego teraźniejszego położenia mogą zostać wyjaśnione poprzez to, co wydarzyło się w okresie kolonialnym i zaangażowanie w politykę i kulturę okresu”⁷⁵, stało się głównym problemem badawczym dla całego środowiska. Badania szkoły Subaltern dostarczały „najbardziej przekonujących dowodów na to, że czasy kolonialnej i postkolonialnej modernizacji były niejednorodne, łączono wówczas niejednokrotnie przeciwstawne systemy polityczne i często to, co wydawało się archaiczne, drogą istotnych przemian i ewolucji, stało się konstytutywne dla nowoczesności”⁷⁶. Stąd też w przedstawionej analizie nacjonalizmu i polityki birmańskiej wiele miejsca poświęcono okresowi kolonialnemu jako posiadającemu fundamentalne znaczenie dla teraźniejszości.

Traktując za swój punkt odniesienia koncepcje Ranajita Guhy, kolektyw naukowców zrzeszonych wokół jego osoby koncentrował się na zagadnieniach polityki i kultury. Obserwowali oni wpływ polityki kolonialnej na współczesną politykę państw postkolonialnych, kontynuując tradycję marksistowskich badań

⁷³ *Ibidem*, s. 358.

⁷⁴ M. Gravers, *Selected Subaltern Studies*, ed. R. Guha, G.Ch. Spivak, New York 1988, s. 37-44.

⁷⁵ *Subaltern Studies Reader 1986-1985. Introduction*, ed. R. Guha, New Delhi 1997, s. XI.

⁷⁶ P. Chatterjee, *After Subaltern Studies...*, s. 46.

nad Azją Południową, dla których inspiracją stały się pisma Mao Zedonga oraz Antonia Gramsciego. Szybko zaczęto ich określać jako „szkołę historiografii walczącej”⁷⁷. Wśród głównych intelektualnych inspiracji tego kolektywu należałoby wymienić semiologiczne analizy Ronalda Barthesa, poststrukturalizm Michela Foucaulta oraz krytykę oświeceniowej epistemologii⁷⁸. Wraz z upływem czasu grupa ta rozszerzała zarówno zakres dociekań, jak i pole badawcze, skupiając się na takich aspektach jak *gender*, *things studies* itd., a wkrótce także na tak odmiennych dyscyplinach naukowych jak antropologia, socjologia i inne. Naukowcy z grupy Subaltern w wyniku swoich interdyscyplinarnych wysiłków stworzyli liczne prace, w których za pomocą historycznej narracji popartej drobiazgowym opisem etnograficznym starali się wyjaśnić i zrozumieć praktyki oraz działania bohaterów kulturowych. To w późniejszym czasie coraz silniej zbliżało ich do antropologii. W konsekwencji wpływ szkoły Subaltern na amerykańską antropologię pozostaje nadal wyraźnie zauważalny.

Wśród badaczy wywodzących się z tego środowiska wyróżniał się zwłaszcza Partha Chatterjee nawiązujący do koncepcji Michela Foucaulta. W swoich licznych pracach, jak choćby mająca charakter przełomowy *Nationalist Thought and the Colonial World* (1986), przedstawiał on walkę polityczną z władzą kolonialną, wskazując na elementy traktowane jako niepolityczne: styl ubierania, religia, sztuki performatywne. Z perspektywy czasu praca ta wydaje się być jedną z pierwszych powstałych antropologii nacjonalizmu. Prace Chatterjee’ego są przy tym zjadliwą, a często bardzo celną krytyką zachodniej antropologii. Antropolog zastanawia się nad relacją pomiędzy myślą i kulturą a władzą, opisując konsekwencje wprowadzenia obcych wzorów i kategorii, powstałych w świecie zachodnim, w kulturowy kontekst kolonialnych Indii. Według niego nacjonalizm, choć wyzwolił państwa kolonialne spod władzy europejskiej, zniewolił je w sposób intelektualny przez rozpowszechnienie europejskiej ideologii.

W jego przekonaniu obce wzorce – kolonialna edukacja i kolonialna administracja – zostały na przestrzeni lat zreinterpretowane, stając się częścią kultury indyjskiej. Nie jest to kultura europejska czy kultura przedkolonialna, a raczej zupełnie nowy twór, w którym obce elementy tworzą nowe zwyczaje i instytucje stające się jednak integralną częścią lokalnej kultury. Jako jeden z pierwszych Chatterjee wysunął śmiałą tezę, iż rozkwit nacjonalizmu w krajach postkolonialnych był wynikiem konieczności udowodnienia zachodniemu światu, że narody kolonialne, pomimo uznawania ich przez kolonialistów za prymitywne i zacofane,

⁷⁷ E. Domańska, *op. cit.*, s. 356.

⁷⁸ V. Lal, *Subaltern Studies and Its Critics: Debates over Indian History*, “History and Theory” 2001, vol. 40, no. 1, s. 135-148.

zdolne są do modernizacji przy zachowaniu własnej tożsamości⁷⁹. Jak stwierdzał, przyjęcie europejskich idei miało być warunkiem *sine qua non* politycznej emancypacji narodów kolonialnych. Jednakże kulturalna orientacja nacjonalizmów, już w chwili ich formowania, ma ideologicznie decydujące znaczenie. Nacjonalizm, zdaniem Chatterjee'ego, był jedynie kolejnym narzędziem, za pomocą którego „utrzymywano i wzmacniano charakterystyczną, duchową esencję kultury narodowej”⁸⁰. Istotnym pytaniem dla pierwszych hinduskich nacjonalistów było co z dorobku Zachodu należy przyjąć, a co odrzucić? Stąd też przy badaniu nacjonalizmów w świecie postkolonialnym konieczne jest zachowanie dystansu wobec powstałych na Zachodzie paradygmatów badawczych. Partha Chatterjee krytykuje pogląd prezentowany przez Benedicta Andersona, jakoby nacjonalizmy w krajach Azji i Afryki były przykładami „piratowania” nacjonalizmów powstałych w Europie i Amerykach. Jak stwierdza Chatterjee: „Jeśli nacjonalizm reszty świata musiałby wybrać swoją wspólnotę wyobrażoną spośród konkretnych modułowych form z terenu Ameryki i Europy, co jeszcze pozostałoby do wyobrażenia?”⁸¹. W sukurs temu stwierdzeniu przyszli autorzy *Asian Forms of the Nation* (1996) Stein Tønnesson oraz Hans Antlöv, mówiąc: „Azja (...) posiada swoje własne narodowe formy, które nie są jedynie odbiciem europejskich i amerykańskich modeli”⁸². Chatterjee zwraca uwagę, że teza postawiona przez Andersona zdradza jego eurocentryczne podejście, konstatując, że koncepcja nacjonalizmu stworzona przez amerykańskiego teoretyka jest w swoim ujęciu zbyt jednostronna⁸³. Podkreśla dalej, że o ile w wypadku kwestii gospodarczych, technologicznych, naukowych oraz państwowych wyższość świata zachodniego pozostawała w przekonaniu azjatyckich nacjonalistów bezdyskusyjna, o tyle w przypadku kultury było zgoła odwrotnie. Tak więc postkolonialny świat nie jest jedynie bezrefleksyjnym „konsumentem” zachodnich zdobyczy nowoczesności, a powstałe w nim wyobrażenia nie są intelektualnie „skolonizowane”. Istotne znaczenie, generujące odmienne trajektorie rozwoju politycznego w państwach kolonialnych, odgrywa zupełnie odmienne niż w świecie zachodnim podejście do czasu. W krajach rozwiniętych czas ma charakter homogeniczny, w świecie postkolonialnym natomiast ma za-

⁷⁹ Więcej: P. Chatterjee, *Beyond Nation? Or Within?*, „Social Text” 1998, no. 56, s. 57-69.

⁸⁰ Idem, *Colonialism, Nationalism, and Colonized woman: The Contest in India*, „American Ethnologist” 1989, vol. 16, no. 4, s. 623.

⁸¹ P. Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton 1993, s. 5.

⁸² *Asian Forms of the Nation*, ed. S. Tønnesson, H. Antlöv, Richmond 1996, s. 2.

⁸³ P. Chatterjee, *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of The World*, New York 2004, s. 6.

zwyczaj gęstą, heterogeniczną naturę⁸⁴, co pozwala na współlistnienie elementów nowoczesnych i przednowoczesnych. Co więcej, owe elementy, które określamy jako przednowoczesne, są w istocie produktem zetknięcia się starych tradycji z nowoczesnością. W wypadku Birmy doskonałym przykładem współlistnienia tego rodzaju stała się przymusowa demonetyzacja waluty dokonana w 1987 roku przez reżim generała Ne Wina. Chociaż była ona podyktowana katastrofalnym stanem birmańskiej gospodarki, przy jej przeprowadzeniu istotną rolę odegrali „nadworni” reżimowi astrologi, wskazujący „pomyślnie” nominały: 25, 35, 75 kiatów⁸⁵. Antykolonialny nacjonalizm miał zatem janusową naturę i choć ważną rolę przy jego tworzeniu odegrały nowe zachodnie prądy, równie ważnym czynnikiem była miejscowa kultura. Mimo to, jak stwierdza Chatterjee: „Brak jest dostępnych historycznych narracji narodów, które mogłyby rozwiązać te sprzeczności”⁸⁶.

Inny ważny dla niniejszej pracy przedstawiciel studiów postkolonialnych, Homi K. Bhabha, zajmował się głównie dekonstrukcją obowiązującego w europejskiej historiografii kolonialnego dyskursu. Podobnie jak pozostali badacze postkolonializmu, zaciągnął on intelektualny dług u postrukturalistów. Wielokrotnie nawiązuje do dorobku Michela Foucaulta, Jacquesa Lacana czy Jacquesa Derridy. W konsekwencji język, którym operuje, jest trudny, pełny wyszukanych metafor, co czasami zbliża go do poezji. Jako twórca licznych pojęć, które ostatnimi czasy zyskały popularność w świecie naukowym, jak choćby „mimikra” czy „hybrydyzacja”, w wypadku studiów postkolonialnych staje się on dla wielu badaczy ważnym autorytetem. Bhabha to jednak przede wszystkim wnikliwy znawca i krytyk kolonializmu. Jego spostrzeżenia dotyczące okresu kolonialnego są celne i warte przybliżenia, a także istotne dla podjętego w pracy tematu badawczego. Zdaniem Bhabhy podstawową trudnością w badaniach nad kolonializmem jest kompleksowość zmian, jakie z sobą niósł, a także stronniczość powstałych wówczas źródeł, wytwarzanych na użytek kolonialnej administracji: „Postrzępione świadectwo kolonialnego przewrotu – wraz z powstałym na jego skutek przewartościowaniem pojęć czasu i jednostki oraz zbezczeszczeniem kultury i terytorium – uniemożliwia realizację ambicji stworzenia całościowej teorii kolonialnego zniewolenia”⁸⁷. Sam kolonializm postrzega on przez pryzmat Kiplingowskiego „brzemienia białego człowieka”. Nowa władza rościła sobie prawo do szerzenia na zajętych przez siebie terenach cywilizacji europejskiej z powodu rzekomej „dzikości” rdzennych mieszkańców. Bhabha mówi wprost: „celem dyskursu kolonialnego jest utworze-

⁸⁴ *Ibidem*, s. 7.

⁸⁵ M. Charney, *A History of Modern Burma*, Cambridge 2009, s. 146.

⁸⁶ P. Chatterjee, *The Politics of the Governed...*, s. 8.

⁸⁷ H.K. Bhabha, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010, s. 28.

nie – w oparciu o kryterium rasowe – obrazu skolonizowanych jako społeczeństwa złożonego ze zwyrodniałych jednostek, w celu usprawiedliwienia podboju oraz wprowadzenia kolonialnych systemów administracji i szkolnictwa”⁸⁸. Tę tezę można bezpośrednio odnieść do kolonialnej Birmy, w której władzabrytyjska, wprowadzając nowe rządy prawa, zmuszona była stworzyć imponujący system więziennictwa w celu represjonowania wszystkich opornych. Zarówno kolonialny system edukacyjny, jak i administracja niosły z sobą zachodni racjonalizm, modernizm, a także chrześcijaństwo, przyspieszając procesy westernizacji. Sam aparat władzy kolonialnej był dla Bhabhy tworem w istocie bardzo złożonym wewnętrznie, w którym współistniały nowoczesne, „zachodnie” formy organizacji społecznej i ekonomicznej, traktowane jako usprawiedliwienie podboju, i elementy wywodzące się z kultur lokalnych. Nowe, obce instytucje oraz aparat władzy kolonialnej mogły znakomicie funkcjonować w odmiennej kulturowo rzeczywistości, ponieważ w oczach lokalnej społeczności, nierozumiejącej relacji między nimi, stawały się fetyszami, ucieleśnieniem „naturalnej», czyli rasowej wyższości”⁸⁹. Władza kolonialna była wyobcowana, a przy tym kulturowo i geograficznie bardzo odległa od podległej jej lokalnej populacji. Kolonializm jest więc przedsięwzięciem w swej istocie paradoksalnym, podobnie jak pełna paradoksów jest rola kolonizatora. Wspomniana antynomia zmusza do pytań o symboliczną przestrzeń władzy kolonialnej, która – jak stwarzana przez nią kultura – charakteryzuje się hybrydowością: zachodnie koncepcje rządzenia i kultura polityczna zostają nałożone na poprzedzające je lokalne tradycje i systemy polityczne. Stawia to w krytycznej sytuacji każdą koncepcję autorytetu stworzoną przez kolonizatorów i opartą na systemie uznania: „lustrzaność kolonialna – w podwójnym zapisie – nie jest zwierciadłem, w którym „ja” pojmuje swoją istotę, lecz hybrydą – podzielonym ekranem, na którym widać owo „ja” i jego podwojenie”⁹⁰. Język brytyjskiego kolonializmu był nie tyle fałszywy, co dwuznaczny, czy jak chce Bhabha „rozwidlony”⁹¹. Jak uważa, europejski humanizm w koloniach stawał się w ten sposób własną parodią.

Bhabha postrzegał narody jako swoiste konstrukcje narratywne, które są bezpośrednim wynikiem hybrydowych, rywalizujących ze sobą kultur, stworzonych według niego z szerokiej gamy dyskursów i nie przynależących do obiektywnej rzeczywistości. Można tutaj zauważyć wpływ koncepcji wyniesionych z prac Benedicta Andersona, przy czym Bhabha mocniej niż amerykański historyk podkreślał

⁸⁸ *Ibidem*, s. 62.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 77.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 114.

⁹¹ H. Bhabha, *Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse*, „Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis” 1984, vol. 28, s. 126.

rolę odmienności doświadczenia kulturowego. Naród jest dla Bhabhy symptomem nowoczesności, choć zauważa on także jego ambiwalencję jako strategii narratywnej. Naród jest jednocześnie polityczną projekcją i kulturową produkcją. Nacjonalizm postrzega badacz jako z jednej strony antykolonialną walkę, a z drugiej postkolonialną rekonstrukcję. Nawiązując do Frantza Fanona, jednego z czołowych teoretyków studiów postkolonialnych, zaznaczał, że dla narodów podporządkowanych afirmacja ich rdzennych tradycji kulturowych oraz własnej historii ma dla nich kapitalne znaczenie. Fetyszyzowana przeszłość, do której odwołują się wszyscy przywódcy polityczni w krajach postkolonialnych, jest pewnego rodzaju konstruktem, „strategią przedstawiania autorytetu w kategoriach archaiczności”, a także częścią procesu nadawania znaczenia teraźniejszości poprzez jej „powtórzenie i przetłumaczenie w imię tradycji, w kostiumie przeszłości”⁹². Stawia to pod znakiem zapytania integrującą rolę ikon i symboli w postkolonialnych realiach, w których lokalną kulturę rozumie się jako element walki politycznej. Bhabha bardzo pozytywnie odnosił się do koncepcji nacjonalizmu autorstwa Benedicta Andersona, wydaje się jednak, że podobnie jak Chatterjee uważał ją za wpisującą się w kolonialny dyskurs.

Istotny wpływ na prezentowaną analizę miały śmiałe tezy Frantza Fanona. Jako jeden z pierwszych stworzył on w swoich pracach przekonujący obraz lokalnych elit intelektualnych, które powstały w europejskich koloniach. Podobnie jak sam badacz, będący wnukiem czarnego niewolnika z francuskiej Martyniki, elity te tkwiły w „Kafkowskiej sytuacji, która doprowadziła ludzi skolonizowanych (...) do patologicznych zaburzeń osobowości występujących w skali społecznej”⁹³. Bhabha wyraźnie stwierdzał, że rozwój nacjonalizmów w krajach Trzeciego Świata nie jest przejawem piratowania, jak widział to Anderson. Procesom zachodzącym w tych państwach, których głównym celem jest konstrukcja narodu, towarzyszyły próby „powtórzonego zdefiniowania oznaczającej relacji z rozłączną «teraźniejszością»: na odwzorowaniu przeszłości jako symbolu, mitu, pamięci, historii, pochodzenia – ale na odwzorowaniu takiej przeszłości, której iteratywna wartość roli znaku dokonuje reinkrypcji «lekcji z przeszłości» w tekstualność teraźniejszości: determinuje zarówno utożsamienie z nowoczesnością, jak i kwestionowanie tej nowoczesności”⁹⁴. W ten sposób nacjonalizm jawi się jako forma sprzeciwu wobec nowoczesności, ale także sposób jej zinternalizowania.

Dorobek naukowy wspomnianego już wcześniej Frantza Fanona zajmuje szczególne miejsce w perspektywie studiów postkolonialnych. Jego książka *Wyklęty*

⁹² Idem, *Miejsca kultury...*, s. 21.

⁹³ F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, Warszawa 1985, s. 5.

⁹⁴ H.K. Bhabha, *Miejsca kultury...*, s. 275.

lud ziemi (*Les damnés de la terre*, 1961) jest uznawana za „biblię dekolonizacji, inspirację dla wielu różnych rodzajów walki z dominacją i uciskiem na świecie”⁹⁵. Fanon uważany jest za wybitnego teoretyka w szerokim zakresie dziedzin, takich jak choćby tożsamość, nacjonalizm, ideologia *négritude*, a także *gender studies*. Jednocześnie należy on do najintensywniej krytykowanych przedstawicieli tego nurtu badawczego. Jego twierdzenia są uważane za zbyt radykalnegraniczne, pełne abstrakcyjnych uogólnień, a także zbyt mocno nasycone sympatiami marksistowskimi. Z kolei marksiści, co warto odnotować, oskarżali go o nacjonalizm z uwagi na to, że w swoich pismach wiele miejsca poświęcił problematyce narodowo-wyzwoleńczej. Fanon postrzegał świat w kategoriach klasowych, idealizował chłopstwo, prezentując przy tym czasem nawet postawę antyintelektualną. Warto przypomnieć, że zbrutalizowana wersja jego poglądów stała się podbudową i jedną z głównych inspiracji dla koszmarnego eksperymentu społeczno-gospodarczego, jakim była Kambodża pod władzą Czerwonych Khmerów. Radykalizm poglądów filozofa wyraża się choćby w jego podejściu do dekolonizacji, kiedy jednoznacznie stwierdza: „Dla skolonizowanego przemoc jest *praxis* absolutną”⁹⁶. W jego przekonaniu w celu usunięcia piętna kolonialnej przemocy dekolonizacja musi być procesem gwałtownym i chaotycznym. Przemoc ma jednak mieć w tym wypadku charakter terapeutyczny i oczyszczający, będąc przy tym swoisty narodowym *katharsis*. Dopiero w wyniku brutalnej dekolonizacji ma się wykrystalizować państwo w postkolonialnym idea narodu. Przy tym, jak sam stwierdza, nie jest ona „konkretnym wytworem jego (ludu) mobilizacji, lecz kształtem bez treści, nietrwałym i ulotnym”⁹⁷. Być może dlatego samo pojęcie narodu nie zostało zdefiniowane w żadnym z jego tekstów. Istotną rolę w procesie tworzenia wspólnoty narodowej w krajach postkolonialnych odgrywa zwrot w kierunku przedkolonialnej przeszłości. Właśnie dzięki niemu zwesternizowani intelektualiści kolonialni mogą przywrócić podbitym ludom utracone poczucie godności i narodowej dumy. Fanon opisywał ten proces słowami: „Intelektualiści z kolonii, nie mogąc pogodzić się z aktualną historią uciskanego ludu, nie mogąc zaakceptować historii dzisiejszych barbarzyńców, postanowili, może niezupełnie świadomie, cofnąć się w czasie, odnaleźć korzenie, a tam z radością spostrzegli, że przeszłość nie jest wstydliva, lecz zaszczytna, sławna i heroiczna”⁹⁸. Warto podkreślić, że jego spostrzeżenia, spisywane w trakcie niepodległościowych zmagani w Algierii, w których on sam wziął aktywny udział, dobrze oddają realia narodowowyzwoleńczych walk

⁹⁵ R.J.C. Young, *Postkolonializm. Wprowadzenie*, Kraków 2012, s. 143.

⁹⁶ F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi...*, s. 55.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 101.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 143-144.

w państwach kolonialnych. Z chwilą odzyskania niepodległości według Fanona ma nastąpić ostateczny kres „świata manichejskiego”, jakim bez wątpienia był świat kolonialny. Upadek władzy kolonialnej ma być także momentem, w którym nastąpi odrodzenie życia kulturalnego rdzennych społeczności pogrążonego w okresie kolonialnym w letargu, ponieważ jego uczestnicy poddani zostali petryfikacji. Trzeba jednak pamiętać, że, jak pisze Fanon: „Walka wyzwolenicza nie przywraca kulturze narodowej dawnej treści ani dawnego kształtu”⁹⁹. W jej wyniku powstaje nowy twór, który choć pełnymi garściami czerpie z przeszłości, jest również naznaczony doświadczeniem kolonializmu i walki o niepodległość. Powstała wskutek tych przemian kultura narodowa wymaga rewaloryzacji, będąc przede wszystkim ekspresją narodu i jego preferencji. Rodząca się wraz z wyzwoleniem świadomość narodowa jest w przekonaniu Fanona najwyższą formą kultury.

Perspektywa postkolonialna ma istotne znaczenie przy podjętym w niniejszej pracy problemie badawczym, który ogniskuje się wokół problematyki rozwoju nacjonalizmu w państwie postkolonialnym oraz tworzenia zrębów kultury narodowej. Postkolonialna analiza kulturowa dąży do podważenia dominującej do tej pory zachodniej narracji i sposobu postrzegania rzeczywistości¹⁰⁰. Jednocześnie wskazuje ona nowe pola interpretacji oraz prawdopodobne kierunki rozwoju nacjonalizmów powstałych w państwach postkolonialnych, w których przyswojenie sobie wartości kulturowych metropolii pozostawało *conditio sine qua non* rozwoju¹⁰¹.

1.4. Symboliczne wymiary nacjonalizmu

Jak stwierdził Eliade, współcześnie żyjemy zanurzeni „w na poły zapomnianych mitach, upadłych hierofaniach i zniekształconych symbolach”¹⁰². Tworzą one symboliczne uniwersum danego narodu, które nie jest jednak światem jednorodnym, ale złożonym z wielu odmiennych systemów, takich jak: wiedza lokalna, religia, sztuka itp. Dopiero ich badanie pozwala lepiej poznać człowieka i jego kulturę. Według Clifforda Geertza zrozumienie przemian politycznych zachodzących w państwach postkolonialnych jest utrudnione, poprzez „pomieszenie coraz wyraźniejszych głosów teraźniejszości z nieco dziwnymi, lecz nie mniej natrętnymi głosami przeszłości”, co w konsekwencji sprawia, że zadaniem trudnym jest odpowiedź na pytanie: „O co politykom któregośkolwiek z państw Trzeciego

⁹⁹ *Ibidem*, s. 167.

¹⁰⁰ R.J.C. Young, *op. cit.*, s. 17.

¹⁰¹ F. Fanon, *Czarna skóra, białe maski*, tłum. U. Kropiwiec, Kraków 2020, s. 17.

¹⁰² M. Eliade, *Obrazy i symbole*, tłum. M. Rodak, P. Rodak, Warszawa 2009, s. 19.

Świata – zarówno tym cywilnym, jak i tym wojskowym – tak naprawdę chodzi”¹⁰³. Dlatego też wszelkie analizy dotyczące przemian politycznych w Birmie oraz źródeł birmańskiej kultury politycznej muszą zostać poprzedzone badaniem symboli zawartych w lokalnej sztuce, literaturze, religii oraz historii. Jak już sygnalizowano, tego rodzaju postawa badawcza umożliwi głębszą analizę ideologii nacjonalistycznej oraz przemian, które ona implementuje, przenosząc przy tym punkt ciężkości na badanie symbolicznego aspektu władzy.

Symbole służą jako narzędzia wyrażania znaczeń i wartości, a odwoływanie się do praktyk symbolicznych jest nieuniknionym elementem ludzkiego doświadczenia. Symboliczne formy niosą ze sobą rozwiązania problemów trapiących współczesne społeczeństwa, dostarczając im poczucie sensu i celu. Jak łatwo stwierdzić, „procesy symbolizacji stanowią (...) integralną część zjawisk społecznych i są właściwe społecznemu współżyciu ludzi”¹⁰⁴. Jednakże, jak słusznie podkreślił Zdzisław Mach, mimo że: „we współczesnej antropologii społecznej nie ma chyba częściej używanego słowa niż «symbol» (...) koncepcja symboli nie jest jasno zdefiniowana i jest rozumiana na różne sposoby”¹⁰⁵. Mimo istotnej roli, jaką odgrywają symbole, aż do lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku rzadko były one obiektem systematycznych badań. W niniejszej pracy przyjmuje się definicję symboli za Geertzem. Ten amerykański antropolog uważa za symboliczne wszelkie przedmioty, akty, zdarzenia, cechy bądź relacje, które stają się nośnikami jakiejś koncepcji¹⁰⁶. Bardzo podobną definicję symboli przedstawił brytyjski naukowiec Abner Cohen. Rozumiał je jako akty lub obiekty nacechowane emocjonalnie i wyrażające wielość odmiennych znaczeń. Cohen, tak jak Geertz, zwracał uwagę na to, że swoistym rezerwuarem znaczeń symbolicznych są religia oraz sztuka, przez co powinny one zostać poddane bardziej systematycznym badaniom. Traktował symbole jako wytwór pracy twórczej, dlatego uważał, że ich badanie jest częściowo studium z zakresu socjologii sztuki¹⁰⁷. Symbole służą w jego przekonaniu do dystrybucji, sprawowania oraz utrzymania władzy, będąc również częścią politycznej retoryki¹⁰⁸. Ogromną rolę w polityce odgrywają symbole religijne, które tworzą „syntetyczny obraz ludzkiego etosu”¹⁰⁹. Z ich pomocą formułowane są

¹⁰³ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 384.

¹⁰⁴ E. Hałas, *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001, s. 16.

¹⁰⁵ Z. Mach, *Symbols, Conflict, and Identity: Essays in Political Anthropology*, Albany 1993, s. 22.

¹⁰⁶ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 113.

¹⁰⁷ A. Cohen, *Political Anthropology: The Analysis of the Symbolism of Power Relations*, “Man, New Series” 1969, vol. 4, no. 2, s. 220.

¹⁰⁸ Idem, *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, London 1974, s. IX.

¹⁰⁹ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 111.

konceptje ogólnego porządku społecznego. Ich liczba jest ograniczona w każdej kulturze, a szczególnie moc opiera się, jak twierdził Geertz, na utożsamianiu faktów z wartościami¹¹⁰. Symbole religijne użyte w kontekstach politycznych sprawiają, że znaczenia religijne przenikają w zakres znaczeń politycznych i *vice versa*. W wypadku Birmy nawiązywanie przez miejscowych polityków do symboli religijnych zaczerpniętych z buddyzmu *theravāda*, jak również odwoływanie się do tradycyjnych form sztuki należy uznać za pewnego rodzaju prawidłowość. Spowodowane jest to faktem, iż symbole religijne zawierają w sobie wiele sensów, przez co mają charakter polisemiczny¹¹¹. Według Cohena „system mitów i symboli, które niesie ze sobą religia, jest poddawany interpretacji i reinterpretacji i może zostać przystosowany do zmieniających się ekonomicznych, politycznych oraz innych społecznych okoliczności, służąc jako elastyczna ideologia dla grupy”¹¹². Piszząc o symbolach, Cohen wprowadza istotne rozróżnienie, rozgraniczając *formy* symboliczne od symbolicznych *funkcji* i zwracając przy tym uwagę, że te same symboliczne *funkcje* mogą w ramach danego kontekstu politycznego zostać osiągnięte poprzez różne *formy* symboliczne. Zasadnicza teza książki Cohena *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society* (1974) głosi, że organizacja etniczna obok celów *stricte* politycznych musi jednocześnie zaspokajać potrzeby poczucia przynależności i sensu. W jego przekonaniu głównym celem antropologicznej analizy współczesnego państwa narodowego powinno być skupienie się na badaniu form, funkcji, strategii symbolicznych oraz technik wykorzystywanych przez współczesnych aktorów politycznych w walce, dystrybucji oraz utrzymaniu władzy. Jak przekonywał, polityczny wymiar etniczności ma istotne znaczenie w kontekście radykalnych przemian społecznych dokonujących się współcześnie w Trzecim Świecie. Pisał: „Stabilność systemu jest w efekcie utrzymywana poprzez powtarzalne symboliczne działania, które nieustannie tworzą i odtwarzają system”¹¹³. W postkolonialnej Birmie, gdzie na przestrzeni dekad eksperymentowano z różnymi, często sprzecznymi systemami i ideologiami politycznymi, owa symboliczna podbudowa, dająca poczucie ciągłości i zakorzenienia, miała szczególne znaczenie. Wszelkie przemiany społeczne, przełomy polityczne i nowe znaczenia były artykułowane poprzez tradycyjne symbole i to poprzez nie miało miejsce przearanżowanie tradycyjnych elementów kulturowych.

Symbole dla zajmujących się nimi badaczy są zawsze wyzwaniem poznawczym, nawet w przypadku, gdy sami są w nie zanurzeni. Przykładowo Cohen, który

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 152.

¹¹¹ Idem, *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, New Jersey 1980, s. 105.

¹¹² T.H. Eriksen, *op. cit.*, s. 106.

¹¹³ A. Cohen, *op. cit.*, s. 135.

skupiał się na analizie dynamicznych relacji pomiędzy związkami władzy a działaniami symbolicznymi w społeczeństwach złożonych, stwierdzał: „Symbole są w dużej mierze zakorzenione w podświadomości, a zatem są trudne do identyfikacji lub analizy przez ludzi, którzy żyją z nimi”¹¹⁴. Jest to spowodowane faktem, że bardzo często nie jesteśmy świadomi symboli stanowiących o rzeczywistości, do której należymy, i przyjmujemy je w sposób bezrefleksyjny. Geertz stał na stanowisku, iż wszelka analiza symboli, nawet najbardziej wyczerpująca, nigdy nie jest dziełem w pełni ukończonym i często, mimo wysiłków badacza, ma charakter fragmentaryczny. Można zaryzykować stwierdzenie, że badanie odmiennych kultur jest przez to najbliższe hermeneutyce. W przekonaniu Geertza w badaniach antropologicznych głównym obiektem zainteresowania powinna stać się wiedza, którą posługują się w swoim codziennym życiu przedstawiciele danej kultury. Określał ją jako „wiedzę lokalną”. Składa się ona ze skomplikowanych, zmiennych relacji symboli, które swoje znaczenie wyrażają i uzyskują w działaniach podejmowanych przez członków danej kultury. Zadaniem antropologa, jak twierdził, jest odsłonięcie kolejnych warstw owych sieci symbolicznych znaczeń. Dorobek naukowy Geertza wpisuje się w nurt badań antropologicznych zogniskowanych wokół „struktur znaczenia, według których jednostki i zbiorowości pędzą swe życie”, antropolog interesował się „zwłaszcza symbolami i systemami symboli, dzięki którym takie struktury się kształtują”¹¹⁵. Systemy symboli dostarczają więc szablonów dla organizacji procesów społecznych i politycznych, będąc zarówno modelem czegoś, jak i modelem dla czegoś. Prace Geertza, dotyczące symboli są często krytykowane za brak naukowej dyscypliny, weryfikowalności oraz za intuicyjny charakter poczynionych przez niego interpretacji. Mimo że zarzuty te należy w części uznać za zasadne, wiele spośród postawionych przez niego tez zasługuje na powtórne przemyślenie. Co więcej, część jego obserwacji można odnieść bezpośrednio do realiów birmańskich.

Jak stwierdzał Edmund Leach, gdy antropolog „próbuję dekodować zespół oznak pozawerbalnych, to pamiętać powinien, iż uzyskał on tylko część danych. Badane przez niego znaki i symbole są ze sobą luźno powiązane, w sposób podobny raczej do słów i pól zdań niedbałej rozmowy niż do ostrożnie skonstruowanych, niezależnych paragrafów książki”¹¹⁶. Prawdziwą pułapką w badaniach nad symbolami są, jak zauważa Eliade, zbyt pospieszne uogólnienia. Podobnie jak Geertz,

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 8.

¹¹⁵ C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wojska, Kraków 2005, s. 186.

¹¹⁶ E. Leach, *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*, tłum. M. Buchowski, Warszawa 2012, s. 98.

ostrzega on, że badania nad symbolami niosą ze sobą liczne trudności natury formalnej. W tym specyficznym kontekście głównym zadaniem antropologa jest ich rozumiejący opis. Gęsty opis jest zaproponowaną przez Geertza autorską metodą badań etnograficznych. Opis ten powinien odsłonić zarówno schematy interpretacyjne aktorów społecznych, jak i odzwierciedlić badaną rzeczywistość. Stąd też jest on zagęszczony licznymi detalami. Ta metoda badawcza wydaje się szczególnie pomocna w analizie obcych dla badacza systemów symbolicznych. Chociaż „symbole uświęcają władzę”¹¹⁷, jednak aby móc zdekodować wyrażane w nich komunikaty, badacz musi należycie znać dany kontekst kulturowy. Wymóg ten, jak zauważa Leach, jest spowodowany faktem, że „znaki i symbole przenoszą znaczenie w specyficznej kombinacji, nie zaś tylko jako układ znaków binarnych w linearnej sekwencji lub układ metaforycznych symboli w asocjacji paradygmatycznej”¹¹⁸. Symbole tworzą kulturowe, intelektualne oraz emocjonalne ramy dla polityki, w których obrębie władza polityczna organizuje dane społeczeństwo.

Jak pisał Victor Turner, symbole będące nieuświadomionymi i ukrytymi wymiarami kultur, mają trzy główne cechy: kondensacja znaczenia, wielogłosowość i niejednoznaczność¹¹⁹. Z uwagi na to, analizując symbole, badacz zatacza coraz szersze hermeneutyczne koła, które odsłaniają coraz głębsze obszary historycznych znaczeń. Dzieje się tak za sprawą akumulacyjnej funkcji symbolu, która umożliwia prześledzenie procesów długiego trwania. Geertz podkreślał: „Ponieważ myślenie jest kwestią wymiany form symbolicznych dostępnych tej czy innej społeczności (w języku, sztuce, micie, teorii, rytuale, technologii, prawie i w tym konglomeracie maksym, recept, przesądów i wiarygodnych opowieści, które filister nazywa zdrowym rozsądkiem) – to analiza takich form (...) jest organicznym, a nie pomocniczym elementem tych interpretacji”¹²⁰. W sukurs takiemu stwierdzeniu przychodzi Mircea Eliade, według którego „myślenie symboliczne (...) jest nieodłącznie związane z ludzkim istnieniem, poprzedza mowę i myśl dyskursywną”¹²¹. W związku z tym posiada ono szczególnie doniosłe znaczenie w kulturach tradycyjnych. W wypadku bardziej złożonych tworów, jakimi są nowoczesne państwa narodowe, poczucie narodowej wspólnoty jest budowane za pośrednictwem mitów wspólnego pochodzenia, symboli, których celem jest manifestowanie związków krwi czy wspólnej genealogii. Jak zaznacza Thomas H. Eriksen, wyko-

¹¹⁷ T.C. Lewellen, *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Kraków 2003, s. 89.

¹¹⁸ E. Leach, *op. cit.*, s. 132.

¹¹⁹ V. Turner, *Symbolic Studies*, „Annual Review of Anthropology” 1975, vol. 4, s. 155.

¹²⁰ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, s. 158.

¹²¹ M. Eliade, *op. cit.*, s. 11.

rzystując „mity, symbole kulturowe i terminologię związaną z pokrewieństwem w przemówieniach do swoich zwolenników, krzewiciele polityki tożsamościowej starają się zatrzeć różnice między osobistym doświadczeniem a historią grupy”¹²². Narodowa wspólnota jest więc rodzajem wspólnoty symbolicznej. Również nacjonalizm, jako pewnego rodzaju wzór kulturowy, jest publicznie wyrażany w kategoriach symbolicznych. Symbole narodowe, scalając większe grupy ludzi, często stają się narzędziem konstruowania określonej polityki symbolicznej¹²³. Należy jednak podkreślić, że wielogłosowe symbole „mogą zarówno dzielić populację (gdy znaczna ich część nie odczuwa lojalności wobec państwa, a flagę postrzega jako symbol ucisku), jak i jednoczyć właśnie dlatego, że są symbolami multiwokalnymi, poddającymi się różnorodnym interpretacjom, a przez to zapewniającymi poczucie jedności ludziom, którzy postrzegają siebie nawzajem jako odmiennych”¹²⁴. Symbole mogą więc stać się obiektem kultu, jak również grupowej nienawiści. Mają zdolność do aktywizowania całych społeczeństw, a przy tym są w stanie „popchnąć ludzi do działania przeciwko innym ludziom, dlatego są tak często wykorzystywane w polityce”¹²⁵. W realiach państw narodowych symbole przyjmują często formę sloganów politycznych, narodowych flag, hymnów, państwowych parad. Odpowiednio użyte i zreinterpretowane wieloznaczne symbole stają się w rękach wprawnych polityków wystarczająco precyzyjne, by móc wskazać normatywne wzorce działania. W ten sposób władza polityczna, poprzez odwoływanie się do tych symboli, uzyskuje zdolność tworzenia poczucia przynależności do narodowej wspólnoty. Jak słusznie zauważyła socjolog Elżbieta Hałas: „Władza jest symboliczna i towarzyszy jej symbolizm władzy”¹²⁶. Sama w sobie staje się ona widoczna poprzez użycie symboli i organizację ceremonii państwowych. Co więcej, rząd, państwo, partia swoją trwałość zawdzięczają symbolom, do których się odwołują. Jedynie symbole są stałe, „podczas gdy ludzie tworzący te organizacje stale się zmieniają”¹²⁷. Geertz podkreślał, że polityka w samej swej istocie powinna zostać potraktowana jako odrębny system kulturowy, będący elementem kultury symbolicznej. Polityka poszukuje dla siebie konkretnych ideałów i wzorców w innych systemach symbolicznych, jak religia czy sztuka, do których w sposób mniej lub bardziej świadomy się odwołuje.

¹²² T.H. Eriksen, *op. cit.*, s. 239.

¹²³ J. Drozdowicz, *Symbole w działaniu. Akademickie konteksty nurtu symbolicznego w antropologii*, Poznań 2009, s. 146.

¹²⁴ T.H. Eriksen, *op. cit.*, s. 152-153.

¹²⁵ *Ibidem*, s. 36.

¹²⁶ E. Hałas, *op. cit.*, s. 35.

¹²⁷ T.C. Lewellen, *op. cit.*, s. 89.

Manipulacja symbolami od wieków odgrywała ważną rolę w polityce rozumianej tutaj jako proces dystrybucji, utrzymania, sprawowania, a także walki o władzę. Politycy odwołują się do symboli w coraz to nowych, odmiennych sytuacjach i innych niż dotychczasowe kontekstach. Gra symbolami jest elementem strategii politycznej, której celem jest uzyskanie poparcia społecznego i uprawnienie danej władzy. Za pomocą retoryki, sloganów politycznych i taktycznych zagrywek z wykorzystaniem symboli politycy realizują własne cele, na których potrzeby często tworzą nowe symbole. Stają się one ważną podporą konstruowanych przez nich systemów politycznych, gwarantując poczucie ciągłości zarówno w rewolucyjnych, jak i reakcyjnych systemach władzy, firmując zarówno kontynuację, jak i zmianę. Jak pokazuje historia, żadna rewolucja nie może przetrwać, jeśli nie jest podbudowana symbolicznie. W wypadku regionu Azji Południowo-Wschodniej dobrym przykładem tej prawidłowości jest Rewolucja Czerwonych Khmerów, która mimo swojego radykalizmu często bezpośrednio odwoływała się do symboliki starożytnego Imperium Angkoru¹²⁸. Symbole używane w polityce mają jedną istotną cechę: są z reguły proste i zrozumiałe dla większości społeczeństwa, ponieważ odwołują się do sfery wspólnych emocji. W toku nieustannie zachodzących procesów historycznych poszerza się znaczenie symboli, ale nie ulega zmianie ich wewnętrzna struktura. Na przestrzeni lat mogą ulegać zmianom, nie tracą jednak aktualności. Nigdy też nie zmienia się ich funkcja, ponieważ czas nie jest w stanie zmodyfikować „immanentnej” struktury symboliki – symbole, mity i rytuały „mówią zawsze o sytuacji ostatecznej człowieka, a nie tylko o jego sytuacji historycznej”¹²⁹. Symbole polityczne mają bardzo zróżnicowaną metrykę. Część z nich ma długą historię, inne są zjawiskiem nowym, nieposiadającym zakorzenienia w historii. To jednak nie wiek, ale zawarta w symbolu emocjonalna i znaczeniowa treść decyduje o jego sile. Często stare pełnią zupełnie nowe funkcje, podczas gdy współcześnie skonstruowane symbole stoją na straży tradycyjnych znaczeń. Stąd też zrozumienie symbolicznego porządku danego społeczeństwa jest możliwe, gdy jest on badany w ramach całości tradycji kulturowej. Na tradycję tę składają się kosmologia, teologia, sztuka i literatura. Jednocześnie, podkreślił Leszek Korporowicz, bez symbolicznej komunikacji nie byłoby „przekazu i dzielenia się tożsamością, uznawania tego, co indywidualne i wspólnotowe, poszukiwania jej granic i wartości rdzennych”¹³⁰. Symbole odgrywają więc istotną rolę w kształtowaniu tożsamości narodowej. Stają się jej

¹²⁸ B. Kiernan, *The Pol Pot Regime: Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-79*, Chiang Mai 1997.

¹²⁹ M. Eliade, *op. cit.*, s. 41.

¹³⁰ L. Korporowicz, *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania*, Kraków 2011, s. 124.

głównym spoiwem i podstawowym budulcem. Pisząc o tożsamości, nie należy zapominać, że „sposoby powstawania, chwilowych czy trwałych, powierzchownych czy głębokich, kosmopolitycznych czy lokalnych, przyjaznych czy wrogich tożsamości są niemal tak liczne, jak budulec, z którego są zestawiane, i powody, z jakich do tego dochodzi”¹³¹.

We współczesnych badaniach nad nacjonalizmem podkreśla się abstrakcyjny i symboliczny charakter tego zjawiska. Wydaje się, że nie istnieją empirycznie weryfikowalne teorie politycznego symbolizmu. Z perspektywy antropologicznej nawet sam „naród i nacjonalistyczna ideologia jawią się, przynajmniej częściowo, jako symboliczne narzędzia klas rządzących społeczeństwami, które byłyby zagrożone rozpadem”¹³². Nacjonalizm używa różnorodnych narzędzi symbolicznych, za pomocą których usiłuje stworzyć poczucie przywiązania, tworząc sferę oczywistości i bliskości w ramach kreowanej przez niego idylli państwa narodowego. Nacjonalizm zawdzięcza więc swoją siłę „ umiejętnej grze symbolicznej, wykorzystującej emocjonalnie nacechowane symbole ogólne, które nasycą intymną treścią”¹³³. W tym miejscu należy podkreślić, że zarówno nacjonalizm, naród, jak i władza polityczna, są przede wszystkim konstrukcjami symbolicznymi. Współcześni antropologowie państwo narodowe traktują jako istotny element swoich analiz. Ważnym ich aspektem stała się lokalna kultura polityczna. W jej ramach różne ideologie polityczne są dostosowywane do określonych potrzeb danej grupy. W przypadku Birmy, jak zauważył Lucian W. Pye, obserwatorzy lokalnej sceny politycznej mogą odczuwać frustrację, starając się „oddzielić rzeczy istotne od nieistotnych w codziennym przepływie zdarzeń”, w którym decyzje i polityka wydają się „być kierowane bardziej przez fantazję niż fakty”¹³⁴. Ten często podkreślany irracjonalny charakter podejmowanych w Birmie decyzji politycznych sprawił, że kraj ten zdaje się owiany aurą tajemniczości. Jest tak dlatego że, jak celnie zauważa Zdzisław Mach, „wiele faktów społecznych, które z punktu widzenia obserwatora zewnętrznego mogą wydawać się irracjonalne czy niezrozumiałe, w świetle obiektywnych warunków życia społecznego stają się jasne i racjonalne, jeżeli są one analizowane pod względem koncepcyjnym modelu świata grupy kulturowej, którą bierzemy pod uwagę”¹³⁵.

¹³¹ C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2003, s. 278.

¹³² T.H. Eriksen, *op. cit.*, s. 161.

¹³³ W.J. Burszta, K. Jaskółkowski, *op. cit.*, s. 16.

¹³⁴ L.W. Pye, *Politics, Personality, and National Building: Burma's Search for Identity*, New Haven–London 1963, s. 128.

¹³⁵ Z. Mach, *op. cit.*, s. 7.

Ideowo i metodologicznie najbliższe podjętemu tematowi niniejszej książki podejście do nacjonalizmu prezentuje australijski antropolog Bruce Kapferer. W swoich analizach porównuje on nacjonalizm syngaleskich buddystów z nacjonalizmem australijskim. W obydwu przypadkach podkreśla on rolę, jaką w kreacji etnicznego nacjonalizmu odgrywa symbolika zaczerpnięta z religii i lokalnych mitów, obecnych w codziennym życiu każdej jednostki. W ten sposób zbliża się do stanowiska prezentowanego przez Andersona, który również podkreślał religijny charakter nacjonalizmu oraz rolę religii w procesie jego tworzenia. Jak pisze Kapferer, odnosząc się do przypadku Sri Lanki: „Buddyzm syngaleskiego nacjonalizmu jest buddyzmem nacjonalistycznej praktyki i interpretacji, buddyzmem odtworzonym w nacjonalistycznej religii”¹³⁶. Symbole są w jego przekonaniu potężnym narzędziem polityki masowej i to dzięki nim nacjonalizm syngaleski ma zdolność wzbudzania wśród swoich zwolenników skrajnych emocji. Jego istnienie uzasadniają mity i symbole. Używane przez nacjonalistów symbole nawiązują również do więzów pokrewieństwa pomiędzy członkami narodowej wspólnoty, tworząc silny podział na „nas” – buddyjskich Syngalezów i „ich” – wyznających hinduizm Tamilów. Kapferer trafnie zauważa, iż nacjonalizm na Sri Lance różni się znacznie od swoich europejskich odpowiedników. Badacz sprzeciwia się przy tym założeniu, że ze względu na rozpowszechnienie ideologii nacjonalistycznej w świecie, ma ona charakter uniwersalny i jej poszczególne narodowe formy nie różnią się znacznie od siebie. Stwierdza, że tak istotne i podstawowe dla nacjonalizmu pojęcia jak naród, państwo czy też władza zawierają się w ramach lokalnych kosmologii, systemów wartości i kultury. Stąd też poszczególne formy nacjonalizmu, chociaż dzielą ze sobą liczne formalne cechy, w rzeczywistości diametralnie się od siebie różnią ze względu na to, że przynależą do odmiennych światów kulturowych i rządzą się odmienną logiką. Antropolog ukazuje też rolę, jaką kulturowe symbole odgrywają w kształtowaniu się tożsamości etnicznej i ideologii nacjonalistycznej. Ideologia, według niego, czerpie swoją siłę z historycznego i politycznego kontekstu kulturowego świata, w którym funkcjonuje¹³⁷. Istnieje silny związek pomiędzy ideologią nacjonalistyczną, konfliktem syngalesko-tamilem a rolą mitologii, symboli oraz kosmologii w codziennym życiu Syngalezów. Kapferer zwraca przy tym uwagę na sposób, w jaki owa kosmologiczna logika sankcjonuje stosowanie przemocy przez wyznających buddyzm syngaleskich nacjonalistów. Jak stwierdza, przemoc stanowi mniej lub bardziej uniwersalną cechę symboliki nacjonalistycznej, co udowadnia między innymi, przypominając o pogromach etnicznych, które miały miejsce na

¹³⁶ B. Kapferer, *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, New York 2012, s. 6.

¹³⁷ *Ibidem*, s. 20.

Sri Lance w lipcu 1983 roku. W trakcie tych wydarzeń, jak pisał, „demoniczna furia uczestników zamieszek była podsycana przez nacjonalizm syngaleskich buddystów, w którym pojawił się argument kosmologiczny, podobny do obecnego w egzorcyzmach, szczególnie w rytuałach czarnoksiężskich”¹³⁸. W ten sposób pokazywał, że etniczna przemoc w wypadku Syngalezów na Sri Lance jest w części inspirowana przez lokalne mity, kulturę buddyjską i przynależną jej kosmologię. Te symboliczne aspekty lokalnych mitów oraz religii, powtarzają się jako historyczna rzeczywistość. Stwierdzenie to można odnieść do realiów birmańskich, w których przemoc wobec mniejszości etnicznych jest również silnie zakorzeniona w miejscowej kulturze i historii: oddziały wojskowe skierowane do walki z powstańcami należącymi do mniejszości etnicznych noszą często imiona wielkich królów i bohaterskich generałów, którzy zasłynęli w historii z okrucieństwa w wygaszaniu ognisk oporu.

Jak pisał Leszek Korporowicz: „Głębokie formy komunikacji odwołują się do wielopoziomowych w swej znaczeniowej architekturze, wieloznacznych i czasami nigdy do końca niewyeksplorowanych symboli”¹³⁹. Sposób, w jaki rozumiane są wieloznaczne symbole, jest w dużym stopniu warunkowany przez kulturową tradycję, historię i procesy społeczne oraz realia teraźniejszości. Wiąże się to bezpośrednio z faktem, iż „symbole nie są tylko arbitralnymi znakami, ale ich komponenty składają się z tradycji, idei i wydarzeń, które reprezentują”¹⁴⁰. Istotnym budulcem wielu politycznych symboli są również podzielane przez dane społeczeństwo lęki. Symbole mają charakter kontekstualny, a ich interpretacja jest w dużej mierze zależna od zmiennych zewnętrznych, takich jak aktualna sytuacja polityczna, realia społeczne itd. Badania roli symboli w kontekście danej kultury politycznej umożliwiają głębszy wgląd w sferę wartości i przekonań prezentowanych przez daną grupę. Spowodowane jest to faktem, że przynajmniej pozornie „symbole upraszczają i kondensują rzeczywistość, czyniąc ją czymś namacalnym i konkretnym, łatwym do zrozumienia”¹⁴¹. Badacz, opisując świat symboliczny, stara się go zrozumieć i wyjaśnić. Czyni to poprzez identyfikację dostępnych aktorom repertuarów symbolicznych, zwracając przy tym uwagę na kontekst kulturowy analizowanych zdarzeń. Stworzone przez niego interpretacje mają jednak zawsze charakter niepełny i otwarty. Clifford Geertz podkreślał, że w centrum politycznym każdego wysoce zorganizowanego społeczeństwa, obok rządzącej nim elity, znajduje się również: „zbiór form symbolicznych”¹⁴². To wła-

¹³⁸ *Ibidem*, s. 29.

¹³⁹ L. Korporowicz, *Socjologia kulturowa...*, s. 98.

¹⁴⁰ Z. Mach, *op. cit.*, s. 31.

¹⁴¹ W.J. Burszta, K. Jaskułkowski, *op. cit.*, s. 16.

¹⁴² C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, s. 129.

śnie za ich pomocą lokalne elity polityczne porządkują swoje działania polityczne i komunikują się z poddanym im społeczeństwem. Dlatego też dopiero głębsze wejście w sferę kultury symbolicznej umożliwi „zrozumienie tego, jak to się dzieje, że każdy lud stwarza taką politykę, jaką sobie wyobraża”¹⁴³.

1.5. Nacjonalizm – przypadek birmański

„Ponieważ symbole są jednymi z najważniejszych elementów polityki wiążącym ludzi z innymi ludźmi, nawet tymi, których nigdy nie spotkali, oraz instytucjami, których działań nie doświadczają bezpośrednio, muszą stać się bazą dla każdego antropologicznego studium współczesnych narodów i państw”¹⁴⁴. Należałoby jeszcze dodać za Jonem Wiantem, że: „studium politycznej symboliki rozpościera się wzdłuż krawędzi historyzmu i niesie ze sobą niebezpieczeństwo widzenia starego we wszystkim, co może służyć za nowe i rewolucyjne”¹⁴⁵. Przy bliższej analizie skomplikowana rzeczywistość kulturowa państw postkolonialnych okazuje się być pełna elementów synkretycznych, łączących tradycję i nowoczesność. W pracy podjęto się próby wykazania, iż w wypadku Birmy siła najbardziej potężnych politycznych symboli opiera się na ich „tradycyjnych” poprzednikach oraz ich esencjonalnie dwuznacznym charakterze. Przy czym należy podkreślić, że w wypadku Birmy „większość historyków i politologów zdaje sobie sprawę, że odwieczne symbole zjednoczenia narodowego oraz te, które są najbardziej atrakcyjne dla elektoratu, wywodzą się z buddyzmu”¹⁴⁶. Birmański nacjonalizm, kładąc nacisk na ciągłość treści kulturowej jako podstawę trwałości i wewnętrznej spójności grupy, wykorzystywał ową wielogłosowość symboli w celach politycznych. Tym sposobem dwuznaczność symboli stała się kluczem ich politycznej użyteczności, a proces symbolicznej redefinicji był głównym motorem kulturowej zmiany. Wprawdzie „bardzo często równania symboliczne bywają wysoce niejasne, lecz bez względu na to, czy wyznawcy rozumieją system, czy nie, w ich szaleństwie zawsze będzie metoda”¹⁴⁷. W warunkach zaistniałych w okresie walki o niepodległość, jak i później w powojennej Birmie, manipulowano tradycyjnymi symbolami, by w odmiennych

¹⁴³ *Ibidem*, s. 355.

¹⁴⁴ H. Donnan, T.M. Wilson, *op. cit.*, s. 94.

¹⁴⁵ J. Wiant, *Tradition in the Service of Revolution: The Political Symbolism of Taw-hlan-ye-khit*, w: *Military Rule in Burma since 1962: A Kaleidoscope of Views*, ed. F.K. Lehman, Singapore 1981, s. 71.

¹⁴⁶ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, Tokyo 1999, s. 227.

¹⁴⁷ E. Leach, *op. cit.*, s. 55.

warunkach historycznych nadać ich interpretacjom nowe znaczenie. Można za-
uważyć, że o ile niezmienna pozostawała symboliczna zawartość symbolu, o tyle
zawarte w nim podstawowe orientacje motywacyjne zaczęły służyć odmiennym ce-
lom. Niewątpliwie najpotężniejsze symbole polityczne w Birmy mają swoją genezę
w przeszłości, jednakże działania birmańskich polityków nie były bynajmniej próbą
przekształcenia współczesnych realiów na kształt silnie zmitologizowanego obrazu
przeszłości. Należałoby również zauważyć za Lucianem W. Pye'em, że w przypadku
Birmy często nowe symbole i slogany były bezpośrednio powiązane ze starymi
praktykami, bez naruszania ich podstawowych zasad¹⁴⁸. Stąd też istotne będzie
rozgraniczenie samej przeszłości od roli, jaką odgrywa ona w teraźniejszości. Ar-
turo Escobar, autor ważnej pracy pt. *Encountering development: The Making and
Unmaking of Third World* podkreślał, jak ważne w przypadku badań nad przemia-
nami w Trzecim Świecie jest zrozumienie „dróg, poprzez które kulturowi aktorzy
(...) przekształcają swoje praktyki w obliczu sprzeczności modernizacji”¹⁴⁹. W tym
punkcie należałoby zbliżyć się do obserwacji Ashisa Nandy'ego, który opisując
przypadek Indii w okresie brytyjskiego kolonializmu, wnikliwie ukazał proces
utruty oraz odzyskania własnej tożsamości przez Hindusów¹⁵⁰.

Prezentowany rozdział jest w dużej mierze próbą subiektywnego uporządko-
wania istniejących analiz i koncepcji dotyczących nacjonalizmu i symboli, które
z różnych względów uważane są za pozycje przełomowe, oraz wyciągnięcie z nich
wniosków umożliwiających analizę podjętego tematu badawczego. Wraz z roz-
szerzeniem pola badań i postępującą interdyscyplinarnością studiów nad nacjo-
nalizmem możemy zauważyć ich stopniowe przeniesienie na płaszczyznę czysto
akademickich sporów i abstrakcyjnych dysput. Współcześnie debata dotycząca
nacjonalizmu stała się formą „sztuki dla samej sztuki”, pretekstem dla erudycyjnych
popisów. Wciąż mnożymy pytania i rozszerzamy konteksty, nie będąc przy tym
w stanie uzyskać satysfakcjonujących odpowiedzi. Podejmowane współcześnie
próby wyjaśnienia nacjonalizmu, tak jak miało to miejsce w przeszłości, pozostają
pod wpływem kontekstu politycznego i społecznego. Michael Billig uważa nacjo-
nalizm za zjawisko współcześnie banalne, które jest już na tyle silnie zakorzenione
w świadomości społecznej, że prawie niedostrzegalne w realiach świata Zachodu¹⁵¹.
Podobne stanowisko przyjmuje Zygmunt Bauman, podkreślając, jak silnym i no-
śnym konstruktem myślowym stało się współcześnie pojęcie „narodu”. Odbieramy

¹⁴⁸ L.W. Pye, *op. cit.*, s. 63.

¹⁴⁹ A. Escobar, *op. cit.*, s. 215.

¹⁵⁰ Por. V. Das, A. Nandy, *Przemoc, ofiara i język milczenia*, „Człowiek i Światopogląd” 1988, nr 8 (271), s. 42-62.

¹⁵¹ M. Billig, *Banalny nacjonalizm*, tłum. M. Sekerdej, Warszawa 2008.

je w sposób bezrefleksyjny i nie posiadamy już na niego wpływu, gdyż sam naród stał się tworem „naturalnym”, na który też nie mamy wpływu. W niniejszej pracy została podjęta próba wykazania, iż w wypadku Birmy stwierdzenie to nie jest tak oczywiste. Bauman zauważył, iż: „nacjonalizm nie musi odwoływać się do rozumu i rachunku korzyści”¹⁵². Ten irracjonalny, silnie emocjonalny ładunek, który niesie ze sobą nacjonalizm, wydaje się mieć szczególne znaczenie w Birmie, w której ideologia ta wciąż determinuje polityczną i kulturową rzeczywistość. „Nacjonalizm rodzi przeto tendencję do kulturowych krucjat, które za cel stawiają sobie nawrócenie «odmieńców», zmuszenie ich do porzucenia swoich obyczajów na rzecz norm kulturowych narodu panującego. Krucjaty także doprowadzić mają do asymilacji”¹⁵³. W Birmie wiek XX stał się niechlubnym przykładem owej tendencji. Z perspektywy mijającej pierwszych dekad XXI wieku, można stwierdzić, że w kraju, gdzie wciąż mają miejsce czystki etniczne skierowane przeciwko ludności Rohingya i innym grupom, zachodzące przemiany polityczne miały charakter powierzchowny.

Pisząc o birmańskim nacjonalizmie, istotne jest dostrzeżenie, że każdy naród i państwo, by przetrwać, potrzebują teorii politycznej, która wskaże im perspektywę dalszego rozwoju. Warunkiem podstawowym jednakże dla egzystencji narodu jest jego kultura. Znaczenie drugorzędne ma w tym wypadku określenie, czy została ona w pełni wynaleziona przez elity polityczne czy też jedynie twórczo przez nie zreinterpretowana. Kultura, choć należy w dużym stopniu do sfery wyobrażeń i abstrakcyjnych przeświadczeń, by istnieć wymaga uprawy, co przenosi ją bardziej do realnej sfery praktyki niż wyobrażania. Zadanie stworzenia kultury narodowej, która odróżniałaby powstałe narody od byłych władców kolonialnych, stało się naczelnym celem w Birmie jeszcze w okresie kolonialnym. Jej standaryzacja nastąpiła jednak dopiero w z chwilą pełnego odzyskania politycznej niepodległości. Mówiąc o efektach przyjęcia ideologii nacjonalistycznej w Birmie, należy pamiętać, iż „nacjonalizm w kraju azjatyckim był konsekwencją przejęcia europejskiej wizji wspólnoty narodowej, jej zastosowania w społeczeństwach o zupełnie odmiennych tradycjach”¹⁵⁴. Należałoby przy tym zastanowić się, na ile te europejskie pojęcia trafiły w birmańską rzeczywistość narodową. Nacjonalizm w Birmie był początkowo formułą protestu przeciwko władzy kolonialnej, a później narzędziem utrzymania zdobytej władzy i własnej politycznej niezależności.

W świetle przedstawionego powyżej zarysu rozwoju badań nad nacjonalizmem może nasunąć się refleksja, że w dotychczasowych badaniach teoretyczna spekulacja zaczęła przesłaniać jego racjonalną analizę. Sposób, w jaki naród i narodowość

¹⁵² Z. Bauman, T. May, *Socjologia*, tłum. J. Łoziński, Poznań 2004, s. 205.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2003, s. 21.

są wykorzystywane jako koncepcje analityczne w dyskursie naukowym, prowadzi w konsekwencji do ich daleko idącej symplifikacji, gdy usilnie wtłacza się je w stworzony dyskurs naukowy. Interpretacja jest często przejawem bezsilności wobec istniejących faktów, stąd badając nacjonalizm, należy zachować szczególną ostrożność w doborze terminów analitycznych. Teoria nacjonalizmu powstała w świecie zachodnim, przez co wydaje się być zupełnie nieczuła na liczne subtelności istniejące w innych niż zachodnie realiach. Nacjonalizm birmański jest tego dobrym przykładem. Należy pamiętać, że „pojęcia, którymi się posługujemy (...), zostały wymyślone przez nas samych, nie wolno nam zakładać, że aktorzy społeczni mają takie samo wyobrażenie o sposobie funkcjonowania świata – nawet jeśli używają takich samych słów jak my!”¹⁵⁵. Istotne znaczenie dla toczącej się debaty wokół nacjonalizmu odegrały powojenne przemiany polityczne w krajach postkolonialnych. Rzuciły one zupełnie nowe światło na rozumienie nacjonalizmu w świecie naukowym. Rosnąca rola lokalnych nacjonalizmów i również różne drogi ich rozwoju nie dały się zawrzeć w wąskie modele teoretyczne powstałe na Zachodzie. Postępująca profesjonalizacja naukowców wywodzących się z państw postkolonialnych, którzy również zajęli głos w toczącej się dyskusji na temat ideologii nacjonalistycznej, wymusiła szersze spojrzenie na problematykę wciąż żywotnych w tych państwach nacjonalizmów. Birmański był początkowo formą reakcji i oporu przeciwko brytyjskiemu kolonializmowi. Z chwilą odzyskania politycznej niezależności stał się również sposobem na jej utrzymanie. Dla Geertza rozwój ideologii nacjonalistycznej w poszczególnych państwach postkolonialnych miał być rewolucją o charakterze zarówno kulturowym, jak i politycznym, prowadzoną przez lokalnych intelektualistów, usiłujących „przeforsować ramy symboliczne, poprzez które ludzie doświadczały rzeczywistości społecznej, a przez to (...) również samą rzeczywistość”¹⁵⁶. Stopniowo, wraz kłopotliwą konstatacją, iż istniejące koncepcje teoretyczne rozmiągają się z rzeczywistością przemian narodowych w Trzecim Świecie, zaczęto zauważać rolę, jaką w poszczególnych lokalnych nacjonalizmach odegrała miejscowa kultura. Jak pisał Eriksen: „Po integracji tak zwanych ludów tradycyjnych w obrębie nowoczesnych państw narodowych symboliczne uniwersa łączą się ze sobą w wielu punktach. Ludzie upodabniają się do siebie pod względem zwyczajów i wyobrażeń, dzielają w coraz większym zakresie wyuczone zdolności komunikacyjne, wzory struktur znaczących – słowem, dzielają kulturę”¹⁵⁷. Symboliczne interpretacje polityki w krajach postkolonialnych stały się dominującym podejściem w badaniach nad nacjonalizmem prowadzonych przez

¹⁵⁵ T.H. Eriksen, *op. cit.*, s. 37.

¹⁵⁶ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 27.

¹⁵⁷ T.H. Eriksen, *op. cit.*, s. 130.

historyków i antropologów. Miejscowa kultura symboliczna, a zwłaszcza religia, stały się w wielu państwach główną podbudową intelektualną i symboliczną dla lokalnych wersji nacjonalizmów. Adam Jelonek w swoim studium nacjonalizmu tajskiego stwierdził: „Religia w Azji Południowo-Wschodniej od wieków stanowiła podstawowe źródło tożsamości. (...) Do drugiej połowy XIX wieku religia była więc raczej źródłem różnorodności niż czynnikiem jednoczącym większość społeczeństw Azji Południowo-Wschodniej. Ruchy nacjonalistyczne rzadko znajdowały zatem racjonalne uzasadnienie, by czerpać bezpośrednie inspiracje ze sfery religijnej, choć z czasem starano się wkomponować jej elementy w krąg symboliki narodowej”¹⁵⁸. Stwierdzenie to stoi w jaskrawej opozycji do tego, w jaki sposób postrzegają birmański nacjonalizm znawcy tego zagadnienia, dla których to właśnie religia ma w tym wypadku znaczenie dominujące. Wydaje się, że wyniesiona z tradycji badań Subaltern postawa badawcza charakteryzująca się skupieniem nie tyle na implementacji obcych, zachodnich instytucji i ideologii, ile raczej na procesie ich przełożenia na warunki lokalne, umożliwi bardziej krytyczne spojrzenie na problematykę nacjonalizmu birmańskiego. Polityka nie jest statyczna i zawsze wymaga interpretacji kulturowej. Nacjonalizm jest w tej perspektywie wyjątkowo interesującym zagadnieniem z poznawczego punktu widzenia, ucieleśniając w sobie praktycznie wszystkie paradoksy skomplikowanego pola badawczego, jakim jest współczesna Mjanma, czy też – w szerszym kontekście – kraje regionu Azji Południowo-Wschodniej. Dlatego też badanie nacjonalizmu, podobnie jak badanie samego regionu, wymaga interdyscyplinarnego podejścia, które umożliwi głębsze zrozumienie jego specyfiki. Istniejące współcześnie prace dotyczące ideologii nacjonalistycznej kładą często zbyt duży nacisk na próbę porównania instytucji politycznych, uwarunkowań gospodarczych czy też potencjału wojskowego. Tymczasem zmienne te, choć istotne, same w sobie nie determinują w sposób absolutny, jak dany model nacjonalizmu będzie się rozwijał i w jakim będzie podążał kierunku. Jak celnie zauważył Eriksen: „Można wprawdzie uznać, że istnieje pewna ogólna teoria nacjonalizmu, (...), ale w praktyce konkretne nacjonalizmy znacznie się od siebie różnią”¹⁵⁹. Głównym powodem tego zróżnicowania są istniejące zmienne kulturowe i historyczne, które wytyczają kierunek zachodzących przemian. Jednakże uwarunkowania te często pozostają poza zainteresowaniem badaczy z uwagi na podstawową trudność, którą jest ich zdefiniowanie, a także zmierzenie ich roli i wpływu. Mimo to pozostają one kluczowe dla zrozumienia zachodzących w danym kraju przemian politycznych. Kultura i historia mają znaczenie decydujące dla elit politycznych poprzez to, w jaki sposób stwarzają

¹⁵⁸ A.W. Jelonek, *Wielokulturowość, separatyzm i budowa państwa narodowego w Tajlandii...*, s. 37.

¹⁵⁹ T.H. Eriksen, *op. cit.*, s. 173.

ich obraz świata, zarówno ten, jaki jest, jak i ten jaki powinien w ich przekonaniu być. W Birmy obydwie wyobrażenia są zazwyczaj kreowane przez dominujące koncepcje religijne wywodzące się z buddyzmu tradycji *theravāda*. Wizja świata, jak i samych siebie, czyli narodowej tożsamości, jest i była kształtowana przez birmańską kulturę i historię. Jedynie ich zrozumienie daje szansę na spojrzenie w głąb lokalnych wartości, wyobrażeń, lęków, przeświadczeń, uprzedzeń, stereotypów, metafor, analogii, a przede wszystkim symboli kulturowych będących drugim po birmańskim nacjonalizmie bohaterem niniejszej pracy. Kultura wpływa na proces podejmowania decyzji poprzez edukację i socjalizację politycznych elit, wpływa na funkcjonowanie narodowych instytucji, a wreszcie poszczególnych indywidualności w danym momencie skupiających w swoich rękach władzę. Zrozumienie kultury jest kluczem do zrozumienia motywacji stojących za decyzjami politycznymi, wydaje się również szczególnie przydatne w pracy historyka, który, jak stwierdza Mircea Eliade: „Zanim zaczniesz uprawiać historię czegoś (...)” najpierw powinien: „(...) zrozumieć to coś samo w sobie i dla niego samego”¹⁶⁰.

Podsumowując, narody w sensie europejskim nie istniały w Azji Południowo-Wschodniej przed kolonizacją. Naród, aż do tego momentu, pozostawał fenomenem *stricto* zachodnim. Tożsamość narodową w przypadku przedkolonialnej Birmy zastępowało poczucie przynależności do wspólnej kultury, religii oraz podległość posiadającemu pół-boski status władcy. Wczesne próby obalenia władzy kolonialnej nie mogły nawiązywać do nieistniejącej wówczas wspólnoty narodowej. Wykształcone przez brytyjskich kolonizatorów lokalne elity próbowały stworzyć nowe poczucie lojalności, budując nowoczesną wspólnotę narodową w oparciu o wzory europejskie i tradycyjne, lokalne wartości, religię oraz symbole. W zaistniałych w Birmy powojennych realiach „symbolika narodowa stała się skutecznym narzędziem, które posłużyło do wytyczenia granic etnicznych”¹⁶¹. Jednakże tak jak w przypadku innych państw „dobór symboli narodowych był silnie umotywowany politycznie”¹⁶². Należy przy tym pamiętać, że w obrębie powoli emancypującej się kolonii znalazły się w wyniku wcześniejszego brytyjskiego podboju obszary zamieszkane przez wspólnoty często bardzo luźno lub zupełnie niepowiązane z przedkolonialnym królestwem birmańskim. Wybuch birmańskiego etnicznego nacjonalizmu, na zasadzie reakcji, generował powstanie wśród mniejszości etnicznych nacjonalizmów odwołujących się do odmiennych tradycji, wartości i symboli. Stały się one narzędziami manifestowania własnej tożsamości etnicznej i walki politycznej. Birmańscy przywódcy polityczni, od-

¹⁶⁰ M. Eliade, *Obrazy i symbole*, tłum. M. Rodak, P. Rodak, Warszawa 2009, s. 34.

¹⁶¹ T.H. Eriksen, *op. cit.*, s. 154.

¹⁶² *Ibidem*, s. 155.

wołując się do starożytnych symboli, usiłowali powrócić do przedkolonialnej przeszłości, która w ich przekonaniu pozostała nieskażona obcymi wpływami. Ta skłonność do faworyzowania przeszłości i dawnej, autentycznej kultury jest istotnym elementem składowym birmańskiego nacjonalizmu. Dążenie to jednak było z góry skazane na klęskę z uwagi na fakt, że lokalne realia uległy radykalnej zmianie. W okresie po odzyskaniu niepodległości, w tak bardzo wieloetnicznym państwie, jakim jest Birma, konieczne jednak było stworzenie pewnego rodzaju ponadetnicznej symboliki, swoistego birmańskiego, symbolicznego uniwersum narodowego. Kontynuacja funkcjonowania pewnych form symbolicznych nie oznaczała jednak *per se*, że pełniły one tę samą formę, co w przeszłości. Okres od odzyskania niepodległości aż do czasów współczesnych można by uznać za czas prób wewnętrznej integracji państwa pod egidą symboli czytelnych jedynie dla dominującej grupy etnicznej Bamar. Ich celem było narzucenie za pomocą nowych treści kulturowych nowego rozumienia rzeczywistości. Wysiłki te spotykały się z jawną wrogością ze strony przedstawicieli mniejszości etnicznych. Agresywny, birmański nacjonalizm, skupiając się na kulturowych podobieństwach, kreślił wyraźną granicę pomiędzy jego wyznawcami, a tymi wszystkimi, którzy ośmielali się otwarcie sprzeciwiać jego jednoczącej sile. Mimo licznych oficjalnych deklaracji przywódców politycznych gloryfikujących kulturowe bogactwo Birmy w rzeczywistości różnorodność etniczna była postrzegana jako „problem, jako coś, z czym trzeba się «uporać»”. Najbardziej brutalnymi metodami radzenia sobie z problemem mniejszości stosowanymi przez państwo są jawne ludobójstwo i wysiedlenia¹⁶³. Współczesne narody są z reguły zdominowane przez grupy etniczne, a ich symboliczna dominacja przejawia się w ich stosunku do etnicznych mniejszości. Birmański nacjonalizm stworzony wokół buddyzmu będącego pierwotnym źródłem solidarności i identyfikacji zbiorowej wykluczał z narodowej wspólnoty liczne birmańskie mniejszości etniczne, wyznające religie inne niż buddyzm, stawiając je przed trudnym wyborem pomiędzy asymilacją w obrębie birmańskiego programu narodowego, czego bezpośrednią konsekwencją byłoby odrzucenie własnej kultury, a zbrojnym oporem. W ten sposób birmański nacjonalizm generował skonfliktowane z nim etniczne nacjonalizmy. Ta dynamiczna zmienność w relacjach pomiędzy Bamarami a mniejszościami etnicznymi, rozciągająca się między konfliktem, konkurencją, asymilacją, koegzystencją i integracją, jest jednym ze szczególnych rysów powojennej historii Birmy.

¹⁶³ *Ibidem*, s. 183.

Rozdział II

Birma w okresie kolonialnym¹

Pisząc o okresie kolonialnym w Birmie, należy pamiętać, że zajmujący się nim historycy dokonują selekcji według nich najważniejszych faktów, układając je w konkretnej sekwencji, sugerując przy tym ich wyjaśnienie. Analizy dotyczące okresu kolonialnego skupiają się głównie na historii rozwoju i wyłonienia się lokalnych elit politycznych, badaniu przywódców politycznych, ruchów nacjonalistycznych i partii politycznych. W konsekwencji zmiany zaistniałe w kulturze i sferze wartości pozostają ukryte w ich cieniu. Elity polityczne są postrzegane jako najbardziej dynamiczne siły, które mają przemożny wpływ na kształtowanie rzeczywistości polityczno-narodowej. Należy jednak pamiętać, że ich przedstawiciele nigdy nie byli zawieszani w kulturowej próżni. To właśnie rodzima kultura i zawarte w niej wartości nadawały odpowiedni kontekst podejmowanym przez nich działaniom. Podstawowym pytaniem nie jest to, w jaki sposób nowe elementy, idee i instytucje zostały wprowadzone do Birmy, ale: w jaki sposób były postrzegane przez birmańską populację oraz jak zostały włączone i podporządkowane istniejącym wcześniej ideologiom i systemom wartości. Historia, jak stwierdza Thongchai Winichakul, wymaga od osób ją tworzących „przemyślenia naszych koncepcji, teorii i dominujących paradygmatów, z których powstaje nasze rzemiosło”². Ma to znaczenie szczególne w przypadku historii kolonialnej Birmy, która została praktycznie w całości napisana przez Brytyjczyków, dla Brytyjczyków i na bazie brytyjskich źródeł. Dlatego też materiały, na których bazujemy przy opisie epoki kolonialnej, prezentują przede wszystkim brytyjski punkt widzenia. W okresie kolonialnym przedstawiciele administracji brytyjskiej badali „religię,

¹ Pierwotna wersja tego rozdziału ukazała się w czasopiśmie „Politeja” 2016, vol. 13, no 5, s. 277-300 (*Burmese Culture during the Colonial Period in the Years 1885-1931: The World of Burmese Values in Reaction to the Inclusion of Colonialism*).

² T. Winichakul, *Writing at the Interstices, South East Asian Historians and Postcolonial Histories in Southeast Asia*, w: *New Terrains in Southeast Asian History*, ed. Abu Talib Ahmad and L.E. Tan, Singapore 2003, s. 3.

kulturę i język w celu zrozumienia «mentalności» poddanych władzy kolonialnej”, prowadząc swoje badania w służbie kolonialnemu przedsięwzięciu³. Niebagatelne znaczenie ma przez to dostrzeżenie specyficznego kulturowego kontekstu epoki kolonialnej. Jak stwierdzał Frantz Fanon: „świat kolonialny to świat manichejski”, w którym „linię podziału wyznacza w nim fakt przynależności do danego gatunku, do danej rasy”⁴. Rzeczywistość kolonialna jest przez to naznaczona rozdziałem pomiędzy autochtonami a sprawującymi nad nimi władzę kolonialistami. Jak pisano w okresie kolonialnym: „Choć Anglik i Birmańczyk żyją obok siebie w tym samym kraju, między ich umysłami znajduje się głęboka przepaść”⁵. Wraz z brytyjską kolonizacją królestwa Birmy lawinowo rośnie ilość europejskich źródeł jej dotyczących, tworzonych przez misjonarzy, kupców, kolonialnych urzędników i podróżników. Materiały te stają się z czasem coraz bardziej szczegółowe, wszechstronne i refleksyjne. Doskonałym tego przykładem jest książka *Dni birmańskie* George’a Orwella. Opisuując działania Brytyjskiego Imperium w Birmie, pisarz stwierdzał ustami jej głównego bohatera, Flory’ego, będącego autorskim *porte-parole*: „nie zaprzeczam, że modernizujemy ten kraj w określony sposób. W rzeczywistości, nim skończymy, zniszczymy całą birmańską narodową kulturę. Jednakże my ich [Birmańczyków] nie cywilizujemy, jedynie wcieramy w nich nasz brud”⁶.

W niniejszym rozdziale podejmuje się próbę przedstawienia symbolicznej walki między ludnością birmańską a brytyjską władzą kolonialną. W tym celu w pierwszej części rozdziału przedstawione zostały konteksty kulturowe Birmy na tle regionu Azji Południowo-Wschodniej. Przyjęty w dalszej części kontekst interpretacyjny nawiązuje do badań antropologa Jamesa C. Scotta, który poprzez przykład chłopów z małej wioski w Malezji, nazwanej przez niego Sedaka, przedstawił, jak różne formy może przybierać opór wobec władzy państwowej. Jak stwierdził, malezyjscy chłopcy unikali bezpośredniego konfliktu, uciekając się do konfrontacji mających charakter czysto symboliczny. Scott opisał owe konfrontacje jako „walkę o zawłaszczanie symboli, walkę o to, jak przeszłość powinna być obecnie rozumiana i określana, walkę mającą na celu identyfikację przyczyn i ocenę winy, kontrowersyjne staranie, aby nadać bezstronny sens lokalnej historii”⁷. Ta „zimna wojna symboli” w okresie kolonialnym była często jedynym narzędziem oporu, jakie pozostały lokalnej ludności,

³ L. Hong, *History, w: An Introduction to Southeast Asian Studies*, ed. M. Halib, T. Huxley, Singapore 1996, s. 49.

⁴ F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, Warszawa 1985, s. 23.

⁵ N. Cheesman, *Bodies on the Line in Burma's Law Reports, 1892-1922*, w: *Law, Society and Transition in Myanmar*, ed. M. Crouch, T. Lindsey, London 2014, s. 90.

⁶ G. Orwell, *Burmese Days*, New York 1962, s. 42, tłum. autora.

⁷ J.C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, London–New Haven 1985, s. XVIII.

podporządkowanej władzy kolonialnego lewiatana. W przypadku Birmy zderzenie pomiędzy kulturą kolonialnych panów a podległej im ludności lokalnej znalazło swój wyraz w prowadzonej wówczas walce na symbole. Tak zwany „codzienny opór” był wyrażany w małych gestach, jak przypadki społecznego nieposłuszeństwa, plotki, przedstawienia teatralne czy też ubiór. Nie należy jednak zapominać, że również przypadki „otwartego buntu”, jak powstania ludowe o charakterze millenarystycznym, chętnie odwoływały się do bogactwa birmańskiej spuścizny symbolicznej. W tym wypadku walka z obcą władzą rozgrywała się na dwóch płaszczyznach: zbrojnej oraz *stricte* symbolicznej. Zarówno przypadki „codziennego oporu”, jak i „otwartego buntu” są dobrze udokumentowane w licznych opracowaniach oraz w kolonialnych źródłach. Jednakże do tej pory niewielu badaczy podjęło się próby interpretacji okresu kolonialnego z tej antropologicznej perspektywy. Stąd też poniższe spostrzeżenia należy potraktować jako podjęcie próby przedstawienia owej symbolicznej walki w realiach kolonialnej Birmy.

2.1. Konteksty kulturowe Birmy na tle regionu Azji Południowo-Wschodniej

Termin Azja Południowo-Wschodnia funkcjonował początkowo jako określenie obszaru, na którym prowadzone były działania zbrojne przez armię aliancką w czasie II wojny światowej. Określenie to miało czysto utylitarny, polityczny i militarny wymiar. Tajski historyk skomentował to kluczowe dla powstania studiów nad Azją Południowo-Wschodnią wydarzenie słowami: „rozpoczęcie wojny, oznacza rozpoczęcie tworzenia map”⁸. Aż do połowy XX wieku wspomniana nazwa miała nikłe znaczenie analityczne i nie cieszyła się popularnością w środowisku akademickim. Środowisko antropologów przyjęło ją z wieloma zastrzeżeniami z uwagi na fakt, że granice polityczne w tak pragmatycznie zdefiniowanym regionie przecinają więzi etniczne oraz religijne, odzwierciedlając w dużej mierze granice podbojów kolonialnych⁹. Termin ten zastąpił jednak wcześniejszą nazwę regionu: Indochiny, rozumianą jako określenie obszaru buforowego pomiędzy cywilizacjami Chin i Indii. Wspomniana nazwa, która wydaje się bardziej adekwatnym terminem dla określenia Azji Południowo-Wschodniej, była jednak używana przez Francuzów już na przełomie XIX i XX wieku oraz w pierwszej połowie wieku XX na określenie ich kolonii w tym regionie, przez co niesie ze sobą jednoznacznie negatywne

⁸ T. Winichakul, *Siam Mapped. A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulu 1994, s. 14.

⁹ L. Hill, M. Hitchcock, w: *An Introduction to Southeast Asian Studies*, ed. M. Halib, T. Huxley, Singapore 1996, s. 12.

konotacje. W konsekwencji w okresie po II wojnie światowej wraz z postępującą dekolonizacją regionu została stopniowo odrzucona przez środowisko akademickie na rzecz terminu Azja Południowo-Wschodnia.

Opisywany region ze względu na swoje specyficzne położenie geograficzne funkcjonował przez wieki jako kulturowy pomost, na którym swoje piętno odciśnęły w różnym stopniu obydwie cywilizacje. Jak pisał Edmund Leach: „Każde społeczeństwo w Azji Południowo-Wschodniej, o którym dysponujemy jakąś wiedzą, które posiadało nawet niewielki stopień zaawansowania kulturowego, dość wyraźnie podlegało indyjskim lub chińskim wpływom, a zazwyczaj obydwu”¹⁰. Współcześnie region ten jawi się przez to jako barwna mozaika odmiennych tradycji, kultur oraz religii. Owa różnorodność przez dekady stanowiła źródło sporu pomiędzy badaczami zajmującymi się nim. Stanowisko części spośród nich bardzo dobitnie wyraził polski badacz Jan Kieniewicz, stwierdzając: „Azja Południowo-Wschodnia jest regionem; być może czasem bywała światem, natomiast nigdy państwem – i, oczywiście, nigdy nie stworzyła cywilizacji”¹¹. Inni za choćby Olivierem Williamsem Woltersem¹², autorem koncepcji mandali jako schematu relacji pomiędzy państwami regionu, uznali Azję Południowo-Wschodnią za coś więcej niż jedynie geograficzną przestrzeń pomiędzy Indiami a Chinami. W ich przekonaniu występujące w regionie kulturowe formacje są dla niego charakterystyczne i oparte na historycznej tradycji lokalnych powiązań. W niniejszej pracy Azję Południowo-Wschodnią uznaje się za obszar geograficzny i kulturowy, który powinien być rozumiany sam przez siebie, jednakże nie w oderwaniu od swoich większych sąsiadów, którzy na przestrzeni wieków mieli ogromny wpływ na zachodzące w nim przemiany. Kraje Azji Południowo-Wschodniej stanowiły przez wieki peryferia w stosunku do Indii i Chin, a pozycja poszczególnych elementów względem siebie zmieniała się w toku procesu historycznego. Pierwsza „cywilizacyjna fala” dotarła do regionu wraz z kupcami z południa Indii. Proces ten zachodził drogą morską poprzez Zatokę Bengalską, częściowo również drogą lądową poprzez Assam, Górną Birmę aż do prowincji Yunnan w Chinach. Ta pierwsza fala odcisnęła trwale piętno na powstających wówczas królestwach. Doliny rzeczne regionu, geograficznie podobne do doliny rzeki Ganges, stały się terenami, w których położone zostały podstawy pod główne filary systemu religijno-politycznego. To wówczas ukształtowane zostały relacje pomiędzy władcą posiadającym status pół-boski a podległym mu ludem oraz koncepcje władzy, których część pozostaje

¹⁰ E.R. Leach, *The Frontiers of "Burma"*, "Comparative Studies in Society and History" 1960, vol. 3, no. 1, s. 53.

¹¹ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2003, s. 32.

¹² Por. O.W. Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*, New York 1999.

aktualna do dziś. Jak napisał Clifford Geertz: „w miarę rozpowszechniania się – zrywami i nierównomiernie – najpierw w Indiach, następnie na Ceylonie, w Birmie, Syjamie, Kambodży, na Sumatrze, Jawie, Bali, indyjska kultura wysoka i jako jej nieodłączna część – indyjskie prawo – wchłonęły wielką mnogość lokalnych praktyk, symboli i instytucji”¹³. Samą indianizację, jak stwierdzał twórca tego pojęcia, George Coedès należy rozumieć „(...) jako rozciągnięcie zorganizowanej kultury utworzonej na kanwie buddyjskiej koncepcji monarchii, charakteryzowanej przez kultury hinduistyczne lub buddyjskie, mitologię Puran, przestrzeganie Dharmaśāstr i wyrażającej się w języku sanskryckim”¹⁴. Indianizacja Azji Południowo-Wschodniej nie różniła się zasadniczo do tego samego procesu, który zachodził na subkontynencie indyjskim.

Wewnętrznie Azję Południowo-Wschodnią dzieli się na jej część kontynentalną, w której skład wchodzi Wietnam, Laos, Kambodża, Tajlandia oraz Mjanma, oraz część wyspiarską, do której należą Indonezja, Malezja, Brunei, Timor Wschodni, Singapur oraz Filipiny. W części kontynentalnej, wokół której ogniskuje się oś niniejszej pracy, przyjmuje się charakterystyczny podział na północne regiony górskie oraz zlokalizowane na południu doliny rzeczne, co ma szczególne znaczenie w przypadku Birmy¹⁵. Ludzie gór są zorganizowani w luźne, egalitarne struktury plemienne. Swoje tradycje opierają na przekazie ustnym. W przeważającej części wyznają religie animistyczne lub kult przodków. Współcześnie, w wyniku XIX-wiecznej działalności misjonarskiej, część spośród nich wyznaje również chrześcijaństwo. Drugi obszar zlokalizowany jest na południu, gdzie znajdują się doliny rzeczne. Obszar ten jest zamieszkały przez tak zwanych ludzi dolin, którzy posiadali własne, zhierarchizowane struktury państwowe będące załączkami współczesnych państw. Ludzie ci mają własną tradycję pisaną oraz wyznają jednoczącą ich religię, często posiadającą charakter państwowy¹⁶. Władza władcy z dolin nad terenami góorskimi miała przez wieki charakter czysto tytułarny. Jak zauważył James C. Scott: „Birma w okresie przedkolonialnym była przede wszystkim fenomenem ograniczającym się do równin”¹⁷. Możliwym wyja-

¹³ C. Geertz, *Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wolska, Kraków 2005, s. 198.

¹⁴ G. Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia*, ed. W.F. Vella, transl. S.B. Cowing, Honolulu 1968, s. 15-16.

¹⁵ Teren ten rozciągający się od północno-wschodnich Indii aż po południowo-zachodnie Chiny obejmuje obok wspomnianych już państw również teren Wietnamu, Kambodży, Laosu, Tajlandii oraz Birmy. Przez antropologów bywa określany również jako *Zomia*. Więcej: J.C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Southeast Asia*, Singapore 2010, s. 1-39.

¹⁶ C.F. Keyes, *The Golden Peninsula: Culture and adaptation in Mainland Southeast Asia*, New York 1977, s. 2.

¹⁷ J.C. Scott, *The Art of Not Being Governed...*, s. 54.

śnieniem występowania kulturowych różnic, zaproponowanym przez Edmunda Leach'a, było stwierdzenie, że ludzie z dolin przyjęli organizację społeczną i polityczną z Indii, natomiast ludzie z gór przejęli swoją organizację społeczną wraz z handlem i system pokrewieństwa z Chin. Jak stwierdzał: „Kultura gór nie jest bezpośrednią imitacją chińskiej, ale widoczne są paralele systemu chińskiego, podczas gdy brak podobnych w wypadku kultury dolin”¹⁸. Wniosek ten oparł na swoich obserwacjach terenowych, w których trakcie zauważył, że Chińczycy wieśniacy często osiedlają się na terenach górskich i są traktowani jak zwykli ludzie gór. Jest to niezmiernie rzadkie w wypadku społeczności ludzkich zamieszkujących doliny. Wydaje się jednak, że w tym wypadku decydujące znaczenie miał inkluzyjny charakter ludów górskich. Tereny te odwiecznie były słabo zaludnione. Spadek śmiertelności niemowląt i wzrost populacji plemion górskich miał miejsce dopiero w pierwszej połowie XX wieku. Był on bezpośrednio powiązany z działalnością misjonarzy oraz administracji kolonialnej, dzięki której mieszkańcy gór mogli w szerszym zakresie korzystać z zachodniej medycyny. Istotne znaczenie odegrała tu też zachodnia edukacja, która dla wielu społeczności była pełnym *novum*. Mimo faktu, że zarówno w Birmie, jak i w innych krajach regionu misjonarskie szkoły były nieliczne, następował stały wzrost grupy osób, które były piśmienne i posiadały znajomość większych, bardziej zorganizowanych społeczeństw zachodnich. Władza kolonialna pozostawiła ludziom gór szeroki zakres autonomii, jak miało to miejsce w Birmie, przyczyniając się także do polepszenia ich warunków bytowych. W konsekwencji stosunek społeczności górskich do tej władzy był w dużej mierze pozytywny i przeważnie oparty na relacji uczeń-patron.

Obok powyższych różnic między dwoma opisywanymi obszarami dotyczyły również sfery gospodarki. W dolinach rzecznych mokra uprawa ryżu zapewniała obfitość pożywienia zarówno w formie ryżu, jak i ryb występujących na tym podmokłym terenie wiejskim. Tereny górskie były tradycyjnie uboższe w pożywienie. Ta odmienność ma istotne kulturowe konsekwencje zwłaszcza w przypadku Birmy, w pewnym stopniu ograniczając zasięg obszaru geograficznego, w którym buddyzm *theravāda* mógł rozprzestrzenić się swobodnie¹⁹. Z uwagi na wymienione różnice ludzie dolin z ich bardziej wydajną i osiadłą kulturą rolniczą, która miała świadczyć o ich cywilizacyjnym wysublimowaniu, od wieków wykazywali tendencję do postrzegania ludzi gór jako barbarzyńców zamieszkujących peryferia ich cywilizacji. Stwierdzenie to możemy uznać za wyjściowe dla rozważań nad związkiem kultury i polityki w Birmie, w której wzajemnie wykluczające się interesy ludzi zamieszkujących tereny górskie oraz doliny wraz z odzyskaniem

¹⁸ E.R. Leach, *The Frontiers of "Burma"...*, s. 65.

¹⁹ T. Ling, *Buddhism, Imperialism and War*, London, 1979, s. 2.

niepodległości w 1948 roku i rozpoczęciem procesu tworzenia nowoczesnych struktur państwowych, stały się zarzewiem trwającego przez dekady konfliktu zbrojnego. Proste rozgraniczenie na centra i peryferie, które w swoim czasie zyskało ogromną popularność w naukach społecznych, jest coraz częściej kontestowane przez antropologów jako upraszczające złożoność pola badawczego. Podział na centrum i peryferie ma charakter czysto arbitralny, jednocześnie jego konceptualizacja wywodzi się z perspektywy zachodniej. W badanym regionie istnieją zupełnie odmienne lokalne koncepcje centrum. Tereny górskie są współcześnie coraz częściej postrzegane jako odrębne centra kulturowe, które w wyniku wielowiekowego procesu historycznego niechętnie i często przypadkowo znalazły się pod panowaniem ludzi dolin. Jak zauważył F.K. Lehman, typowe rozgraniczenie dla Azji Południowo-Wschodniej na cywilizowane równiny, z rozwiniętym rolnictwem, systemem pisma, wyznające jedną ze światowych religii, i plemienne, „dzikie” góry jest nieścisłą idealizacją, wywodzącą się z pierwszej monografii antropologicznej na temat Azji Południowo-Wschodniej pt. *Südostasien* Roberta von Heine-Geldern z 1923 roku²⁰. Skrajny punkt widzenia w odniesieniu do przedkolonialnej historii Azji Południowo-Wschodniej zaprezentował James C. Scott, który stwierdził, że w rzeczywistości w okresie tym mamy do czynienia raczej z licznymi peryferiami, bez żadnych centrów²¹. W wypadku samej Birmy należy przy tym pamiętać, że w okresie poprzedzającym brytyjski podbój kolonialny królestwo to zaledwie trzykrotnie w przeciągu swojej historii było zjednoczone politycznie²². W tym miejscu wypadałoby zacytować obserwację poczynioną przez tajskiego historyka: „Jedno z najważniejszych pytań, które trapi historyków początków Azji Południowo-Wschodniej, dotyczy powstawania państw. Aby być bardziej szczegółowym, dotyczy ono tego, jak można mówić o formacji danego państwa, nie biorąc za pewnik tego, czym państwo jest – kryterium stworzonym przez naukowców społecznych, a nie przez wczesne ludy zamieszkujące Azję Południowo-Wschodnią. Tak więc historycy poddają czasem w wątpliwość, że dane państwo kwalifikuje się jako państwo w ogóle”²³. Uwagę tę należałoby odnieść również do przedkolonialnej Birmy, na której terytorium funkcjonowały liczne organizmy protopaństwowe, okresowo narzucające innym swoją dominację polityczną.

²⁰ U Chit Hlaing (F.K. Lehman), *The Central Position of the Shan/Tai as 'Knowledge Brokers' in the Inter-ethnic Network of the China-Burma (Myanmar) Borderlands*, [on-line:] https://eprints.soas.ac.uk/5293/2/10chitHlaing-Shan_Paper.pdf – 24 IV 2014.

²¹ J.C. Scott, *The Art of Not Being Governed...*, s. 5.

²² J. Silverstein, *Burma: Military Rule and the Politics of Stagnation*, London 1977, s. 4.

²³ T. Winichakul, *Siam mapped...*, s. 14.

Buddyzm *theravāda* był przez wieki dominującym systemem religijnym w przeważającej części państw kontynentalnej Azji Południowo-Wschodniej²⁴. Religia ta odgrywała w tym regionie funkcję państwowotwórczą. Trudno przecenić wpływ, jaki ta religia miała i ma na lokalne stosunki społeczne, politykę oraz system wartości. System polityczny, który ukonstytuował się w dolinach rzecznych Birmy, był odwiecznie przesączony ideami i pojęciami wywodzącymi się wprost z buddyzmu. Jak zauważył Marek Mejor, „buddyzm przenikał wszystkie sfery życia i w monarchicznej Birmie był ostoją ustroju feudalnego państwa”²⁵. W tym miejscu należałoby zauważyć, że z uwagi na etnocentryzm pojęcia „państwo” antropologowie zajmujący się regionem chętniej używają alternatywnych terminów wywodzących się z lokalnych języków takich jak „galaktyczny system polityczny” – *mandala*, *negara* czy *muang*, traktując państwo przede wszystkim jako system relacji społecznych²⁶. Tradycyjne birmańskie królestwa opierały się na bardzo silnym symbolicznym i funkcjonalnym związku pomiędzy buddyzmem a społeczeństwem, którego historia sięgała czasów króla Anawrahty (indyjska forma imienia Aniruddha), założyciela pierwszej birmańskiej dynastii królewskiej. Władca ten jako pierwszy docenił unifikującą rolę religii buddyjskiej. W celu silniejszego scentralizowania swojego państwa Anawrahta oficjalnie zakazał wyznawania innych niż *theravāda* szkół buddyjskich, wypowiadając tym samym wojnę tradycyjnym wyznaniom i kultom, zwłaszcza animistycznym, rozszerzając przez to *mandalę* władzy Buddy. Okres Paganu należy uznać za formatywny dla birmańskiej kultury²⁷. Szczególna rola religii buddyjskiej w birmańskich realiach niosła za sobą znaczące implikacje w symbolicznej funkcji państwa, w którym główną rolą króla, a także buddyjskiego mnicha, była „budowa rzeczywistości społecznej”, która odzwierciedlała „buddyjską kosmologię – w kategoriach periodycznych kreacji i resorpcji wszechświata jako zbioru wydarzeń” będącą w zgodzie z „podstawowymi filozoficznymi propozycjami Czterech Szlachetnych Prawd, w szczególności dotyczących cierpienia i jego ustania”²⁸. Ideałem życia w przedkolonialnej Birmie było dochowanie trzech głównych powinności religijnych, na które składają się *dana*, *sila* i *bhavana*. *Dana* oznacza udzielanie innym

²⁴ Z jedynym wyjątkiem Wietnamu, na którego społeczny i religijny rozwój od 111 r. p.n.e. przemożny wpływ miały Chiny, stąd też w kraju tym domnujący status posiada buddyzm mahajana.

²⁵ M. Mejor, *Buddyzm*, Warszawa 1980, s. 230.

²⁶ Więcej w: R. Davis, *Muang Metaphysic: A Study of Northern Thai Myth and Ritual: Studies in Thai Anthropology*, Bangkok 1984; C. Geertz, *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2006; S.J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge 1976.

²⁷ M. Sarkisyanz, *On the Place of U Nu's Buddhist Socialism in Burma's History of Ideas*, „Studies on Asia” 1961, series I, vol. 2, s. 56.

²⁸ S.J. Tambiah, *op. cit.*, s. 35-36.

jałmużny, *śila* to przestrzeganie moralnych zasad i postępowania, a *bhavana* można tłumaczyć jako praktykę medytacji ukierunkowaną na oświecenie lub lepsze przyszłe życie²⁹. Istotnym aspektem okresu monarchicznego były szczególne związki pomiędzy władcą a stanem duchownym *Sangha*. Amerykański antropolog James P. Ferguson określił je nawet jako „symboliczne więzy pomiędzy królem a mnichem”³⁰. Król, poprzez wsparcie udzielane stanowi duchownemu, zapewniał sobie z jego strony legitymizację swoich rządów, jak również potwierdzenie swojego statusu *Setkyar Min*, czyli sprawiedliwego władcy, wprawiającego w ruch koło dharmy. Celem istnienia państwa było szerzenie nauk Buddy, za co odpowiedzialny był zarówno król, jak i *Sangha*. Wzajemna relacja pomiędzy *Sanghą* a tronem miała charakter symbiotyczny, ale i antagonistyczny zarówno w teorii, jak i praktyce. Władza świecka mogła posunąć się do oczyszczenia szeregów *Sanghi*, jeśli uznawała jej członków za zdemoralizowanych. *Sangha* interweniowała również w sprawy świeckie, jeśli rząd stał się nieskuteczny, słaby lub skłonny do nadużyć. Należy przy tym pamiętać, że *Sangha* praktycznie nigdy nie była tworem wewnętrznie jednolitym. Składała się z wielu odmiennych sekt, które wzajemnie się zwalczały, licząc przy tym na poparcie króla, który wstępując na tron zazwyczaj faworyzował jedną wybraną przez siebie sektę. W ten sposób *Sangha* obok króla stanowiła główny filar birmańskiej państwowości. Co więcej, w realiach birmańskich *Sangha* i państwo nie mogą funkcjonować niezależnie od siebie³¹. Na przestrzeni wieków birmańscy królowie za przykładem Anawrahty inicjowali reformy *sasana*, których celem było oczyszczenie buddyjskiego kultu i silniejsze powiązanie kleru buddyjskiego z państwem³². W ten sposób eliminowali ewentualnych pretendentów do tronu i buntowników, gwarantując sobie jednocześnie pozycję obrońcy religii. Jak zauważył Melford Spiro, od momentu utracenia przez Birnę niepodległości wzrosła tam rola mnichów aktywnie zaangażowanych w politykę, rekrutujących się głównie spośród zamieszkujących miasta członków *Sanghi*³³. Należy także podkreślić, że ważnym aspektem buddyzmu *theravāda* w Birnie jest jego nasączenie poprzedzającymi go wierzeniami animistycznymi, wśród których naczelną rolę odgrywa specyficzny dla Birmy kult bóstw-nat. Poczesne miejsce zajmuje w nim również przybyła z Indii wiara w astrologię.

²⁹ Sai Kham Maung, *Changing Buddhist Practice in Burma*, The Australian National University 2004, niepublikowana praca dyplomowa, s. 75

³⁰ J.P. Ferguson, *The Quest for Legitimation by Burmese Monks and Kings: The Case of the Shwegyin Sect (19th- 20th Centuries)*, w: *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*, ed. B. Smith, Chambersburg PA 1978, s. 66.

³¹ M.E. Spiro, *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, Berkeley 1982, s. 378.

³² R.H. Taylor, *The State in Burma*, London 1987, s. 50-51.

³³ M.E. Spiro, *Buddhism and Society...*, s. 378.

W XIX wieku państwa Azji Południowo-Wschodniej, z jednym wyjątkiem królestwa Syjamu – współcześnie Tajlandii, padły ofiarą ekspansji mocarstw kolonialnych. Pomimo szczytnych haseł, które towarzyszyły podbojowi kolonialnemu, rozwój kolonii nie był celem najeźdźców. Zadaniem nowych podbitych terytoriów było „zapewnienie surowców, taniej siły roboczej oraz przydanie prestiżu krajom macierzystym, których były przedłużeniem”³⁴. Ekspansja państw i ludów Europy, jak trafnie zauważył Immanuel Wallerstein, opierała się w głównej mierze na „zbrojnym podboju, gospodarczej eksploatacji i masowej niesprawiedliwości”³⁵. Kolonialne ingerencje w sferę kultury: francuskie (*mission civilisatrice*), brytyjskie, holenderskie doprowadziły do stworzenia współczesnych granic politycznych, które jednak nie odzwierciedlają w sposób logiczny kulturowych formacji. W epoce kolonialnej lokalne społeczności znalazły się pod obcą sobie kulturowo władzą. Bezpośrednią reakcją na obcą dominację był zbrojny opór, którego ogniska były jednak brutalnie tłumione przez kolonialne wojska. W przypadku terenów górskich pojawienie się nowej władzy nie wpłynęło znacznie na lokalne stosunki społeczne i konfigurację władzy. Z upływem czasu, wraz z upowszechnieniem się zachodniego systemu sprawowania władzy, początkowo głównie w miastach doszło do wyłonienia się lokalnych, zwesternizowanych elit. To one przyczyniły się do powstania pierwszych ugrupowań protonacjonalistycznych, których celem początkowo była przede wszystkim ochrona kultury i religii. Nacjonalizm, będący w lokalnych realiach obcą, *stricte* zachodnią ideologią, stał się wkrótce potężnym narzędziem sprzeciwu wobec odmiennych kulturowo rządów kolonialnych.

2.2. Kolonialne ingerencje. Birma pod władzą brytyjską

Państwo, które dziś określamy jako Mjanma, należałoby uznać za twór przede wszystkim XIX-wieczny. Ten „wiek podbojów”, „wiek pary i elektryczności” odcisnęła trwale piętno na politycznym, gospodarczym, społecznym oraz kulturowym obliczu kraju. Spuścizna brytyjskiego kolonializmu do dziś wpływa na sytuację polityczną w Birmie, stąd też w pracy okresowi temu zostało poświęcone najwięcej miejsca. Utrata niepodległości wpłynęła na powstanie stanu tak zwanej „politycznej paranoi”, w której pogrążeni byli późniejsi przywódcy wojskowej junty³⁶.

³⁴ T.C. Lewellen, *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Kraków 2003, s. 239.

³⁵ I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2007, s. 15.

³⁶ M. Gravers, *Nationalism as Political Paranoia: An Essay on the Historical Practice of Power*, London 2007, s. 2.

Objawiała się ona w lęku przed dezintegracją, a także strachu przed ponownym przejęciem władzy przez obcokrajowców, co w konsekwencji miał doprowadzić do zaniku birmańskiej kultury i religii. Obok polityki wewnętrznej doświadczenie kolonialne miało również przemożny wpływ na powojenną politykę zagraniczną Birmy, której głównymi rysami były skrajny izolacjonizm i neutralizm.

Podbój Birmy nastąpił w wyniku trzech następujących po sobie konfliktów zbrojnych, znanych w historiografii jako wojny anglo-birmańskie. Pierwsza z nich trwała latach 1824–1826, a konflikt finalny miał miejsce w latach 1885–1886. Wojny te doprowadziły stopniowo do przejęcia całkowitej kontroli nad królestwem birmańskim³⁷. Jeszcze w ich trakcie miejscowe elity polityczne uświadomiły sobie polityczną i technologiczną wyższość najeźdźców. Podjęte wówczas próby modernizacji miały jednakże zbyt skromny zasięg i były zbyt późne, by móc powstrzymać nadchodzącą tragedię. Sama kolonizacja Birmy była częściowo spowodowana czynnikami zewnętrznymi, jak choćby otwarcie Kanału Sueskiego w 1869 roku, które zrewolucjonizowało gospodarcze relacje pomiędzy Wschodem a Zachodem, a także brytyjską chęcią powstrzymania kolonialnej ekspansji francuskiej w regionie. Współcześnie przyjmuje się, że podbój Birmy przez Wielką Brytanię był podyktowany przede wszystkim względami handlowymi i prestiżowymi. Jednakże, co warto podkreślić, „Birmańczycy postrzegali aneksję nie w perspektywie ekonomicznej, jak czynili to brytyjscy kupcy, ale bardziej jako zniszczenie ich kultury i religii”³⁸.

Wraz ze stopniowym podbojem brytyjskim Królestwo Birmy stało się dostawcą surowych materiałów na rynek zachodni. Kolonia ta jednak nigdy nie była traktowana priorytetowo w brytyjskiej polityce imperialnej. Świadczy o tym choćby jej bezpośrednie włączenie w obręb Indii Brytyjskich jako jednej z wielu prowincji. Przez cały okres rządów brytyjskich Birma stanowiła obok Królestwa Syjamu strefę buforową pomiędzy Indiami Brytyjskimi a Francuskimi Indochinami. Jak celnie zauważył brytyjski historyk G.E. Harvey, Brytyjczycy wprowadzili do Birmy administrację, ale nie rząd, stąd też stworzony przez nich system miał charakter bezosobowy³⁹. Poprzez stworzenie rachitycznej administracji kolonialnej i relatywnie profesjonalnej biurokracji oraz scentralizowanego systemu podatkowego pragnęli oni, by poczynione przez nich nakłady finansowe, mające na celu rozwój nowej kolonii, zwróciły się dzięki eksploatacji jej surowców naturalnych⁴⁰. Tymczasem,

³⁷ Ch. Fink, *Living Silence: Burma under Military Rule*, London 2001, s. 17.

³⁸ T. Ling, *op. cit.*, s. 70.

³⁹ G.E. Harvey, *British Rule in Burma 1824-1942*, London 1946, s. 30.

⁴⁰ M.P. Callahan, *State Formation in the Shadow of the Raj: Violence, Warfare and Politics in Colonial Burma*, „Southeast Asian Studies” 2002, vol. 39, no. 4, s. 513-536.

ku ich rozzarowaniu, Birma przynosiła Koronie Brytyjskiej straty. Powodem tego były ogromne koszty jej pacyfikacji, która tak naprawdę nigdy nie została w pełni zakończona. Za prowadzenie akcji pacyfikacyjnej był odpowiedzialny Sir Charles Crosthwaite. W tym czasie miała miejsce krwawa i brutalna rzeź birmańskich „rebeliantów”. Wioski odporne wobec kolonialnej władzy były palone, a ludność mordowana, Brytyjczycy zakazywali przy tym ich odbudowywania. Wydarzenia te opisuje brytyjski major Conway Poole w swoim wierszu: wódz rebelianckiej wioski zostaje powieszony, a birmańskie dzieci w pagodzie modlą się, by „ziarna zachodniej kultury mogły się zakorzenić we wschodnich krainach”⁴¹. W akcję pacyfikacyjną włączone zostały również oddziały złożone z nawróconych wcześniej na chrześcijaństwo Karenów. W roku 1887, już po podboju Królestwa, w Birmie miała miejsce kulminacja etnicznej i religijnej przemocy inspirowana przez brytyjską władzę. W toku walk karenscy chrześcijanie dziesiątkowali oddziały antybrytyjskiego oporu dowodzone przez *pongyi*⁴² – buddyjskich mnichów. Karenowie po pochwyleniu zbuntowanych buddyjskich mnichów ścinali im głowy, sprzedając je potem Brytyjczykom za równowartość 25 rupii nagrody⁴³.

Obok skutecznego zantagonizowania ludności lokalnej ważnym sukcesem brytyjskiej administracji była realizacja planu przekształcenia Birmy w konsumenta zachodnich dóbr i włączenia jej w obręb światowej gospodarki poprzez handel. Bezpośrednim tego następstwem były strukturalne zmiany w birmańskiej gospodarce, która została przestawiona na nowe tory. Jej rozwój nie miał jednak charakteru komplementarnego. Birma, jako jedna z prowincji Indii Brytyjskich, stała się w tym czasie głównym producentem i światowym eksporterem ryżu⁴⁴. Byłe królestwo funkcjonowało jako typowy kraj rolniczy, swoisty spichlerz Brytyjskiego Imperium, skupiony na monoprodukcji ryżu. Gospodarcze zacofanie spowodowane polityką brytyjską będzie później często zrzucane na karb birmańskich wartości kulturowych.

Brytyjski kolonializm, poza ekonomicznym wyzyskiem i militarną opresją, niósł ze sobą także zupełnie nowe i nieznane dotychczas wynalazki, idee oraz prądy myślowe. Sytuację po zakończeniu podboju brytyjskiego chyba najcelniej skomentował Shwe Lu Maung, pisząc: „Chociaż Brytyjczycy w pierwszych dniach okupacji mieli do czynienia z żywiołowymi zbrojnymi rebeliami, bunty stopniowo ucichły

⁴¹ T. Ling, *op. cit.*, s. 71.

⁴² Określenie mnichów buddyjskich *pongyi* należałoby tłumaczyć jako „(posiadający) wielką chwałę”, za: M. Nash, *Burmese Buddhism in Everyday Life*, „American Anthropologist” 1963, vol. 65, no. 2, s. 289.

⁴³ M. Gravers, *op. cit.*, s. 23.

⁴⁴ M. Shein, *Burma's Transport and Foreign Trade (1885-1914)*, Rangoon 1964, s. 23-24.

prawdopodobnie dlatego, że ludzie przywitali modernizm ze strachem i zdumieniem. Zwłaszcza parowce, najbardziej imponujący symbol potęgi przemysłowej w tym czasie, budziły podziw ludności, zwracając im uwagę, że istnieje coś, czego powinni się nauczyć od Brytyjczyków”⁴⁵. Dotyczyło to, oprócz wspomnianej już sfery gospodarki, również płaszczyzny polityki czy samego systemu sprawowania władzy. Podobnie jak w innych koloniach wprowadzone zmiany stanowiły w Birnie wyzwanie dla tradycyjnej kultury i sposobu życia. Postępująca w tym okresie modernizacja, której celem było stworzenie nowego porządku, była zjawiskiem złożonym, które można rozumieć dwojako. Nacisk na postęp, tak silnie lansowany przez świat Zachodu i rozumiany jako triumf racjonalizmu, był w rzeczywistości częściej nie tyle modernizacją, ile westernizacją. W tej szczególnej perspektywie, jak ironicznie komentuje Wallerstein: „*najbardziej rozwinięte* państwo mogło prezentować się jako wzór dla państw *mniej rozwiniętych*, nawołując je do mimikry i obiecując, że po drugiej stronie tęczy czeka wyższy standard życia i bardziej liberalne struktury rządowe (tzw. *rozwój polityczny*)”⁴⁶. To w imię światowego postępu przemiany, które nastąpiły w Europie w epoce nowożytnej, a zwłaszcza te, które miały miejsce w dobie dziewiętnastowiecznej rewolucji przemysłowej, zostały uznane za modelowe dla całego świata. Co ciekawe, w celu udowodnienia ich przełomowej roli dokonywano daleko idących symplifikacji dziejów Europy, eliminując z niej fakty i wydarzenia niepasujące do przyjętego szablonu. Aż do początku XX wieku zarówno państwa, które przetrwały okres podbojów kolonialnych jak Turcja, Japonia czy Tajlandia, a także te, które padły ich ofiarą, znalazły się antynomicznej sytuacji. Kraje te były rozdarte pomiędzy potrzebą rozwoju i przyspieszonej modernizacji, która miała uchronić je przed utratą niepodległości lub umożliwić jej odzyskanie, a pragnieniem ocalenia z własnej kultury i tradycji tych elementów, które stały się później kluczowe w procesie konstruowania narodowej tożsamości.

W okresie brytyjskiej dominacji birmańska kultura znalazła się z jednej strony w opozycji wobec obcych wzorów i prądów myślowych, a z drugiej, przejmowała z kultury najeźdźców liczne elementy, które stawały się narzędziami do ochrony autotelicznych, rdzennych birmańskich wartości. Ów proces kulturowej *mimikry* był jedną z wielu form reakcji na kolonializm⁴⁷. Bezpośrednio z nim powiązany

⁴⁵ Shwe Lu Maung, *Burma, Nationalism and Ideology: An Analysis of Society, Culture, and Politics*, Dhaka 1989, s. 20.

⁴⁶ I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, tłum. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007, s. 25.

⁴⁷ Więcej na temat mimikry kulturowej w: H.K. Bhabha, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010, s. 79-88.

był wybuch nacjonalistycznych, antykolonialnych sympatii, których efektem było powstanie pierwszych ugrupowań o charakterze nacjonalistycznym.

Pisząc o antykolonialnym nacjonalizmie, Partha Chatterjee zauważał, że chociaż sama ideologia była „europejskim importem” do kolonii, działała ona w niej na dwóch równoległych domenach: materialnej i duchowej. Pierwszą z nich charakteryzował jako domenę zewnętrzną, zawierającą w sobie sfery „gospodarki, dyplomacji, nauki i techniki, w której to zachód wykazał swoją wyższość, a wschód poległ”⁴⁸. Ta domena właśnie podlegała procesowi kulturowej mimikry, starając się upodobnić do Zachodu, to tutaj „zachodnia wyższość została uznana, a jego osiągnięcia były starannie badane i powielane”⁴⁹. Zupełnie odwrotnie kwestia ta przedstawiała się w wypadku domeny duchowej, uważanej za suwerenną i wewnętrzną, zawierającą w sobie esencję tożsamości kulturowej. Wszelkie ingerencje władzy kolonialnej w domenę duchową, w której zawierają się charakterystyczne dla danej kultury wartości autoteliczne, spotykały się ze spontanicznym i bezkompromisowym oporem ludności skolonizowanej. Stąd też bliższe przyjrzenie się przemianom domeny duchowej w okresie kolonialnym ma kapitalne znaczenie dla badań nad rozwojem lokalnego nacjonalizmu.

Ciekawym przykładem, który dobrze ilustruje, jak faktycznie przyjmowane były w kolonialnej Birmie zachodnie wynalazki i jaki wpływ miały one na lokalną sferę wartości, są „dni birmańskie” kolonialnego więzienia. Wraz z rozciągnięciem kontroli politycznej nad Birmą prowadzona przez Imperium Brytyjskie zbrojna pacyfikacja doprowadziła do wzrostu przestępczości. Jest jednak przy tym kwestią dyskusyjną, czy faktycznym tego powodem były kolonialne rządy, które doprowadziły do kryzysu moralnego i nadszarpnęły miejscową kulturę. Warto odnotować, że w kolonialnej Birmie przy populacji 15 milionów rocznie miało miejsce 900 morderstw, dla porównania w tym samym okresie w Irlandii przy populacji 40 milionów doliczono się jedynie 140 zabójstw⁵⁰. Jak się przyjmuje, głównym powodem tego stanu rzeczy była nigdy niezakończona pacyfikacja Birmy. „Pacyfikacja” była ważnym pojęciem w języku kolonizacji. Pełne „ucywilizowanie” ludności lokalnej mogło mieć miejsce jedynie wtedy, kiedy władzy kolonialnej udało się wprowadzić „pokój”, czyli stłumić zbrojny opór⁵¹. Wraz z upadkiem królestwa niedobitki birmańskiej armii pod wodzą księcia Myinza-ing kontynuowały jeszcze przez pewien czas działania zbrojne przeciwko brytyjskim najeźdźcom. Dodatkowo sytuację komplikował fakt, iż kolonialni

⁴⁸ P. Chatterjee, *Empire and Nation: Selected Essays*, New York 2010, s. 26-27.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 27.

⁵⁰ G.E. Harvey, *British Rule in Burma 1824-1942...*, s. 36.

⁵¹ M. Gravers, *op. cit.*, s. 8.

urzędnicy „identyfikowali większość sił politycznych i społecznych w Birmie jako mające charakter przestępczy”⁵². W konsekwencji nowoczesne więzienie, obok choćby kolei czy zachodniej medycyny, było jedną z wielu różnych innowacji, które zostały przywiezione do Birmy przez kolonialistów w połowie wieku XIX. Przez nowoczesne więzienie rozumie się tutaj instytucję, której głównym celem jest ukaranie lub resocjalizacja więźniów. Jak się uważa, pierwszym nowoczesnym więzieniem było to, które zostało otwarte w 1842 roku w Pentonville, na północ od Londynu⁵³. Model Pentonville szybko rozprzestrzenił się w różnych częściach Imperium Brytyjskiego. Zarówno centralne więzienie w Rangunie, jak i więzienie w Insein, zostały zbudowane na jego wzór. Orwell, odnosząc się do systemu więziennego stworzonego przez władze kolonialne w Imperium Brytyjskim, stwierdził: „Zbudowali więzienie i nazwali to postępem”⁵⁴. W czasach królewskich instytucja więzienia nie została w pełni skonceptualizowana. Uwięzienie miało miejsce tylko na czas przed wydaniem wyroku. Amnestia była częstą i popularną praktyką i tradycyjnie miała miejsce zawsze, gdy na tron wstępował nowy król. W ten sposób, jak stwierdzał antropolog Gustaaf Houtman, nowoczesne więzienie było „czymś bardzo niebirmańskim”⁵⁵. Początkowo wydawało się, że wraz z prowadzeniem kolonialnego systemu więziennictwa ma miejsce radykalne zerwanie z reżimem karnym wprowadzonym przez birmańskich władców. Jednakże z chwilą, gdy koncepcja nowoczesnego więzienia trafiła do kolonii, podobnie jak stało się to w przypadku innych zachodnich wynalazków, była ona zmieniana i modyfikowana, aby dostosować ją do lokalnych potrzeb. Wprowadzane innowacje musiały wziąć pod uwagę istniejące już lokalne praktyki i tradycje wymierzania kary. W ten sposób następowało kulturowe lokalizowanie zachodnich wynalazków i idei. Przy bliższym poznaniu kontrast pomiędzy dwoma modelami więziennictwa w Birmie, rodzimym i wprowadzonym przez kolonizatorów, nie jest aż tak ostry. W rzeczywistości najważniejsze aspekty więziennictwa okresu przedkolonialnego były wciąż obecne pod władzą brytyjską. Część spośród wprowadzonych przez Brytyjczyków „innowacji” istniała już w okresie przedkolonialnym. Zewnętrzny kontrast pomiędzy więzieniami w okresie przedkolonialnym i kolonialnym wyrażał się przede wszystkim w ich architekturze. Podczas gdy przedkolonialne birmańskie więzienia, z jednym głównym

⁵² M.P. Callahan, *op. cit.*, s. 514.

⁵³ T.T. Wintin, I. Brown, *Colonial Burma's Prison: Continuity with its Precolonial Past*, „The Newsletter” 2005, nr 39, s. 5.

⁵⁴ G. Orwell, *Burmese Days...*, s. 42.

⁵⁵ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, Tokyo 1999, s. 188.

budynkiem, w którym przetrzymywano skrupowanych więźniów, oddzielając ich od siebie bambusowymi płotami, miały charakter tymczasowy, więzienia budowane przez władze brytyjskie miały solidny i stały charakter. Od świata zewnętrznego oddzielały je grube, wysokie i kamienne mury, wyposażone w podwójne bramy. Z ich centralnego punktu promieniowały skrzydła, w których oddzielne budynki wraz z barierami wydzielały różne aspekty więziennego życia i różne kategorie więźniów. Budowane w koloniach w okresie wiktoriańskim budynki użyteczności publicznej miały poprzez swoją formę wyrażać potęgę Imperium Brytyjskiego. Architektura, podobnie jak dziś, była przez to jednym z języków władzy, za pomocą którego kontaktowano się z poddaną sobie ludnością. W okresie panowania birmańskich monarchów skazani kryminaliści byli zazwyczaj karani chłostą, wygnaniem lub śmiercią. Mogli również zostać wytatuowani, najczęściej na twarzy, aby nosili na ciele informację o tym, jakie przestępstwo popełnili, lub by okaleczyć ich ciało⁵⁶. Zarówno birmańscy królowie, jak i brytyjski reżim kolonialny wykorzystywali skazanych jako tanią siłę roboczą poza murami więzień, przy budowie kanałów irygacyjnych, dróg i tym podobnych. Faktyczna władza w więzieniu już w okresie królewskim opierała się na birmańskich skazańcach, którzy nadzorowali innych więźniów, a w czasie panowania obcej władzy ich pozycja, paradoksalnie, została nawet wzmocniona. Wynikało to z faktu, iż byli fizycznie, kulturowo i językowo bliżsi podległym im więźniom niż pracownicy wyższego szczebla, składający się w czasach kolonialnych wyłącznie z Brytyjczyków oraz Hindusów. Skazańcy-nadzorcy byli jedynymi, którzy mogli się łatwo komunikować z innymi więźniami. Samo więzienie, jako kara, istniało również w przedkolonialnej Birmie w stosunku do niektórych kategorii skazańców. Przykładowo, mnisi utrzymujący, iż posiadają nadprzyrodzone moce i zakłócający porządek społeczny oraz polityczni przeciwnicy, nieuczciwi urzędnicy i dłużnicy, byli przetrzymywani w więzieniu przez dłuższy czas. Birmańskiemu systemowi więziennictwa przyświecały jednak zupełnie inne cele niż władzy kolonialnej, dla której więzienie było jednym z wielu narzędzi kontroli. Jak stwierdzano: „(...) mieszkaniac Birmy prawie trzy razy częściej trafiał do więzienia niż mieszkaniac Zjednoczonych Prowincji i prawie pięć razy częściej niż osoba w Bengalu”⁵⁷. Coroczne, bardzo szczegółowe sprawozdania z kolonialnych więzień w Birmie, wyszczególniające ilość więźniów chorych na malarię bądź też wychłostanych w danej placówce, stwarzają pozory wszechwładzy administracji kolonialnej. Jak można stwierdzić, w rzeczywistości codzienna

⁵⁶ Thant Myint-U, *Making of Modern Burma*, Cambridge 2001, s. 88.

⁵⁷ I. Brown, *A Commissioner Calls: Alexander Paterson and Colonial Burma's Prisons*, "Journal of South-east Asian Studies" 2007, no. 38(2), s. 294.

dynamika kolonialnego więzienia mogła się jednak drastycznie różnić. Wydaje się, że bardziej rozsądne byłoby uznanie, że pomimo odmiennych założeń, w praktyce, pisząc o kolonialnym więzieniu, mamy do czynienia z kontynuacją realiów panujących w nim w epoce królewskiej. Ta „istniejąca ciągłość ma duże znaczenie dla historyka starającego się zrozumieć codzienne warunki i administrację w przedkolonialnych i kolonialnych birmańskich więzieniach”⁵⁸. Opublikowana po raz pierwszy w 1860 roku relacja Henry’ego Gougera z jego dwuletniego pobytu w przedkolonialnym birmańskim więzieniu jest pełna opisów brutalności strażników, opłakanych warunków, rozpaczliwego stanu zdrowia więźniów oraz ogólnego braku higieny. „Zgniłe pozostałości pochodzenia zwierzęcego i roślinnego, nieświeży dym z tysięcy fajek tytoniowych, rozrzucone wydzieliny z miazgi betelu i innych bezimiennych obrzydliwości, wydzieliny z tłumu ciał nigdy niemytych skazańców, zwiększone przez panującą temperaturę 100 stopni, zamkniętych w jaskini prawie bez wentylacji – jest łatwo wyobrazić sobie, jak tam pachniało”⁵⁹. Gouger odbywał karę w więzieniu w Let Ma w latach 1824–26, gdzie trafił pod zarzutem działalności szpiegowskiej na rzecz Wielkiej Brytanii. Bardzo podobnie do Gougera opisywał późniejsze, już kolonialne birmańskie więzienie George Orwell. Jak wspominał, jako członek Królewskiej Policji Imperialnej spotykał się on na co dzień z „brudną robotą Imperium”⁶⁰. Przedstawiając znane sobie więzienie w Brytyjskiej Birmie, pisał: „Nieszczęśni więźniowie ściśnięci w klatkach, szare, zastraszone twarze długoterminowych skazańców, poznaczone bliznami pośladki mężczyzn, którzy zostali wychłostani bambusem – wszystko to przytłaczało mnie nieznośnym poczuciem winy”⁶¹. W kolonialnym więzieniu miała również miejsce po raz pierwszy masowa popularyzacja praktyki medytacyjnej *vipassana*. W brytyjskich więzieniach praktyka *vipassany* nawiązywała do ważnej w buddyzmie *theravāda* postaci Angulimāla, bezlitosnego zabójcy, który planował zabić nawet samego Buddę, jednakże poruszony jego naukami nawrócił się i odkupił swoje winy, zostając jego uczniem⁶². W ten sposób nawet kolonialne więzienie stało się nośnikiem wartości religijnych, będąc jednym z elementów duchowego i symbolicznego buntu wobec obcej opresji. Wydaje się, że podobnie jak miało to miejsce w Indochinach Francuskich, brytyjskie kolonialne więzienie

⁵⁸ T.T. Wintin, I. Brown, *op. cit.*, s. 5.

⁵⁹ H. Gouger, *A Personal Narrative of Two Years' Imprisonment in Burma*, J. Murray, London 1862, s. 148.

⁶⁰ G. Orwell, *Shooting an Elephant*, [on-line:] http://orwell.ru/library/articles/elephant/english/e_eleph – 12 VI 2016.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 327.

również odgrywało kluczową rolę w antykolonialnej działalności birmańskich nacjonalistów⁶³.

Z uwagi na to, że podbój kolonialny był prowadzony przez rząd Indii Brytyjskich, Królestwo Birmy zostało do nich przyłączone jako podległa im prowincja. Był to największy błąd Wielkiej Brytanii w jej relacjach ze swoją nowo zdobytą kolonią. Dla porównania rządy pośrednie, wprowadzone przez Brytyjczyków w Malajach, gdzie lokalne sułtanaty zachowały dużą autonomię, pozostawiły przestrzeń dla lokalnych terminologii, sposobów życia i rozumienia kultury. Nie stało się tak w Birmie, gdzie kulturowo obce wzorce administracyjne, zaczerpnięte z modelu stworzonego przez Brytyjczyków w Indiach, zostały do niej praktycznie bezpośrednio transplantowane. Kolonialni administratorzy przysłani do Birmy z innych prowincji Indii nie znali języka, kultury ani zwyczajów, przez co nie byli w stanie stworzyć systemu, który korespondowałby z lokalną rzeczywistością. Jak ubolewał jeden z nieoficjalnych przedstawicieli Zgromadzenia Ustawodawczego: „Birma jest prowincją, którą nikt w tej izbie się specjalnie nie interesuje i o której nikt nie posiada żadnej szczególnej wiedzy...”⁶⁴. Ignorancja brytyjskiej administracji w zakresie birmańskiej kultury, religii i tradycji wzmocniła opór lokalnej ludności wobec obcych rządów, starających się rozciągnąć nad nimi pełną kontrolę. Jak zwraca przy tym uwagę brytyjski historyk Jonathan Saha, państwo kolonialne w Birmie dla tych, którzy stykali się z nim na co dzień było „dwulicowe, teatralne, despotyczne, mocno spersonalizowane i męskie”⁶⁵.

Brytyjskie Imperium, w którym „słońce nigdy nie zachodziło”, swoją dominację opierało na technologicznej przewadze i potędze własnej, nowoczesnej armii. To ona umożliwiła mu owe spektakularne podboje, których ofiarą padło Królestwo Birmy. Wraz z chwilą przejęcia władzy wiktoriańscy dyplomaci i kartografowie z Fort Williams College w Indiach zaprojektowali w sposób arbitralny granice nowej kolonii⁶⁶. Aż do tego momentu Królestwo Birmy było dość nieprecyzyjnie zdefiniowanym terenem pomiędzy Chinami a Indiami. Kolonialne granice przecinały istniejące dotychczas więzi etniczne i religijne, w ich obrębie oprócz ziem etnicznie birmańskich znalazła się część terenów przygranicznych, zamieszkałych przez liczne mniejszości etniczne. Część spośród nich pozostawała w zależności trybutarnej od birmańskiego monarchy, zachowując jednak swoją autonomię, inne nie posiadały żadnych formalnych związków z birmańskim

⁶³ P. Zinmann, *The Colonial Bastille. A History of Imprisonment in Vietnam, 1862-1940*, London 2001, s. 297.

⁶⁴ A.D. Moscotti, *British Policy and the Nationalist Movement in Burma 1917-1937*, Honolulu 1974, s. 130.

⁶⁵ J. Saha, *Law, Disorder and the Colonial State Corruption in Burma c.1900*, New York 2013, s. 2.

⁶⁶ Thant Myint-U, *Making of Modern Burma...*, s. 220.

królestwem. Wraz z odzyskaniem przez Birnę niepodległości po zakończeniu II wojny światowej granice te, odzwierciedlające kolonialne strefy wpływów, stały się podstawą do wytyczenia geopolitycznych ram nowo powstałego birmańskiego państwa. W efekcie w jego granicach znalazły się ludy cieszące się długą historią politycznej niezależności lub posiadające własne odrębne tradycje państwowości, często przy tym skonfliktowane z dominującą grupą etniczną – Bamar. Dodatkowo w okresie kolonialnym Brytyjczycy, stosując starą rzymską zasadę *divide et impera*, wzmocnili istniejące już linie podziałów. Przykładowo wspomniani już Karenowie *Sgaw*, zajmujący najniższą pozycję w monarchicznej Birmie, po tym, jak zostali nawróceni na chrześcijaństwo przez zachodnich misjonarzy, czynnie wspomagali Brytyjczyków w trakcie drugiej wojny anglo-birmańskiej⁶⁷. W geście zemsty Birmańczycy przeprowadzili rzezie wiosek zamieszkałych przez chrześcijańskich Karenów, a nawet ukrzyżowali kareńskiego pastora. W ten sposób Brytyjczycy wykorzystywali podziały etniczne i religijne w podboju Królestwa Birmy. W przyszłości to zapoczątkowane przez Brytyjczyków sprzężenie polityki i religii będzie miało przemożny wpływ na powstanie radykalnie antykolonialnego birmańskiego nacjonalizmu.

W epoce kolonialnej Brytyjczycy faworyzowali przedstawicieli wybranych mniejszości etnicznych, uznawanych przez nich za tak zwane *martial races* (rasy wojskowe), umożliwiając im na przykład służbę w kolonialnej armii niedostępnej dla etnicznych Birmańczyków⁶⁸. Fakt, że Birma była podzielona wewnętrznie jeszcze przed brytyjskim podbojem, jedynie ułatwiał ich działania⁶⁹. Po zakończeniu podboju królestwa Brytyjczycy wprowadzili podział podległej sobie kolonii na Birnę właściwą i rejony górskie jako „obszary wyłączone”, „tereny przygraniczne”, uznając tym samym stan faktyczny. W wypadku tych ostatnich władza brytyjska miała, podobnie jak za czasów monarchii, charakter czysto nominalny. Jak wspomina historyk Robert Taylor: „Przez większość okresu brytyjskiego władza centralnych organów państwowych w bardziej odległych obszarach znaczyła niewiele więcej niż okresowe «przemarsze z flagą», w których trakcie wystawiany był symbol supremacji państwa, oraz składano obietnice kary dla przejawów nieposłuszeństwa”⁷⁰. W rzeczywistości, jak się stwierdza, duże obszary Górnej Birmy pozostawały dla brytyjskiej administracji aż do okresu po I wojnie światowej zupełną *terra incognita*, gdzie wciąż praktykowano niewolnictwo i składano ofiary

⁶⁷ M. Gravers, *op. cit.*, s. 22.

⁶⁸ J. Silverstein, *Burma...*, s. 16.

⁶⁹ C.N. Thomson, *Political Stability and Minority Groups in Burma*, „Geographical Review” 1995, vol. 85, no. 3, s. 274.

⁷⁰ R.H. Taylor, *The State in Burma...*, s. 160.

z ludzi⁷¹. Z uwagi na to, że przedstawiciele brytyjskiej korony pozostawili w rękach naczelników miejscowych społeczności etnicznych spory zakres wewnętrznej autonomii, miejscowe struktury społeczne mogły przetrwać w niezmienionym stanie. Przykładowo wodzowie Szanów zachowali władzę, zmuszeni jednak byli akceptować obecność brytyjskiego reprezentanta rządu, który zajmował się kwestiami administracyjnymi. Charakter pośredni miała również władza kolonialna na terenach zamieszkałych przez Kaczinów, Czinów oraz przedstawicieli innych mniejszości etnicznych.

W okresie swoich rządów nad Birmą Brytyjczycy uznali również niepodległość trzech państewek Karenów. Tereny zamieszkałe przez górskie mniejszości etniczne były głównym źródłem cennego drzewa tekowego. Utrzymanie swobodnego dostępu do tego surowca tłumaczyłoby łagodne potraktowanie plemiennych wodzów przez władzę kolonialną. Stąd też w powojennej Birmie wybuch lokalnych nacjonalizmów wśród mniejszości etnicznych był wynikiem konfrontacji z perspektywą znalezienia się pod władzą birmańską, a nie brytyjską, co odróżnia je od nacjonalizmu Birmańczyków Bamar, który narodził się w reakcji obronnej na rozciągnięcie nad nią kontroli przez Brytyjczyków. Powojenne powstania mniejszości etnicznych, które przerodziły się w wojnę domową, były spowodowane słusznym lękiem mniejszości przed tym, że władza birmańska będzie miała na celu realizację polityki całkowitej asymilacji. Współcześnie główną konsekwencją zarówno kolonialnej, jak i poprzedzającej ją królewskiej polityki, są silne tendencje separatystyczne pośród mniejszości etnicznych.

W kolonialnej Birmie postępująca urbanizacja przyczyniła się do powstania nowoczesnych miast, będących przyczółkami zachodniej cywilizacji⁷². Wielkie kosmopolityczne miasta-porty jak Rangun czy Moulmein były miejscami, gdzie ludność lokalna stykała się bezpośrednio ze zdobyczami zachodniej technologii, prasą i literaturą, jak również za ich pośrednictwem z nowymi prądami myślowymi. Wydaje się, że najpoważniejsze wyzwania dla kultury birmańskiej wystąpiły wówczas w kolonialnej stolicy Rangunie. To właśnie w owym zanglicyzowanym, kolonialnym centrum najmocniej zauważalne były wewnętrzne sprzeczności przeprowadzanej przez obce siły modernizacji. Jak się stwierdza, brytyjski kolonializm „operował poprzez kulturę, symbole i idee”⁷³. Rangun był w tej perspektywie miejscem zderzenia owych kultur, symboli i często wzajemnie sprzecznych idei. Miasto, będące głównym birmańskim portem, ze swoją wiktoriańską architekturą,

⁷¹ G.P. Means, *Human Sacrifice and Slavery in the “Unadministered” Areas of Upper Burma During the Colonial Era*, „Journal of Social Issues in Southeast Asia” 2000, vol. 15, no. 2, s. 188.

⁷² C.F. Keyes, *op. cit.*, s. 272.

⁷³ A. Turner, *Saving Buddhism: The Impermanence of Religion in Colonial Burma*, Honolulu 2014, s. 148.

układem ulic krzyżujących się pod kątem prostym, wieloetnicznymi domami publicznymi oraz zróżnicowaną etnicznie i narodowo populacją, było modelowym miastem kolonialnym, przypominającym swoje odpowiedniki w brytyjskich posiadłościach kolonialnych w Afryce, Brytyjskich Malajach, Chinach czy sąsiednich Indiach. Wraz z aneksją Górnej Birmy Rangun przeżył lawinowy napływ imigrantów, ściśle powiązany z ekspansją kolonialnej gospodarki. „Prawdopodobnie 60 % corocznych imigrantów osiedlało się w Rangunie, który stał się indyjskim miastem. W 1901 roku był on w 48% złożony z Hindusów. W 193 roku było to 53%, a Birmańscy stanowili 32% populacji miasta”⁷⁴. Hindusi dominowali w przemyśle, handlu, byli także głównym źródłem taniej siły roboczej. W tym kosmopolitycznym kolonialnym mieście chińskie szkoły, stowarzyszenia i świątynie funkcjonowały obok świątyni hinduistycznych, meczetów, żydowskiej synagogi, licznych chrześcijańskich kościołów, w tym świątyni ormiańskiej oraz birmańskich buddyjskich pagód i klasztorów. W tym samym czasie powstały również liczne budynki użyteczności publicznej, wśród których należy wymienić choćby ukończony w 1887 szpital Dufferin, powstały rok wcześniej Ratusz, czy też budowany w latach 1892–1895 Government House⁷⁵. Już w roku 1884 na ulicach kolonialnego Rangununu pojawiły się pierwsze parowe tramwaje. W 1900 rozpoczęła się stopniowa elektryfikacja miasta, pomiędzy 1906 a 1908 rokiem tramwaje zostały stopniowo wymienione na elektryczne, a w latach 1907–1911 zostało wprowadzone elektryczne oświetlenie ulic⁷⁶. Pierwszy prywatny automobil pojawił się w Birmie w 1905 roku, dziesięć lat później po ulicach miasta poruszało się już 8 autobusów, 139 motocykli, 28 taksówek oraz 426 prywatnych taksówek i ciężarówek⁷⁷. Na trzy lata przed wybuchem II wojny światowej elektryczne tramwaje zaczęły być stopniowo wypierane przez trolejbusy. Brytyjskie wysiłki modernizacyjne sprawiły, że to początkowo niewielkie birmańskie miasto zostało przekształcone w nowoczesną metropolię. Jaskrawy kontrast pomiędzy kolonialnym Rangunem a rozległymi terenami wiejskimi najlepiej wyraził Fanon, pisząc: „Obszar zamieszkiwany przez skolonizowanych i obszar zamieszkiwany przez kolonistów to nie dwie uzupełniające się strefy. (...) Miasto kolonizatora to miasto z kamienia i stali. Pełne światła i asfaltu oraz – śmietników pękających od resztek nieznanych, nigdy nawet w marzeniu niewidzianych, produktów”⁷⁸. Przy czym ci spośród Birmańczyków, którzy decydowali się na zamieszkanie w kolonialnym Rangunie, byli świadomi tego, że doświadczenie to

⁷⁴ D.I. Steinberg, *Burma-Socialist Nation of Southeast Asia*, Colorado 1982, s. 38.

⁷⁵ M.W. Charney, *A History of Modern Burma*, Cambridge 2009, s. 20.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 20.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 21.

⁷⁸ F. Fanon, *Wykłady lud ziemi...*, s. 22.

niesie ze sobą nowe możliwości, ale również nowe nawyki, nowe umiejętności i nowe role społeczne⁷⁹. Język birmański zajmował w tym mieście poślednią rolę w porównaniu do języków przybyłych z Indii czy też języka angielskiego. W kolonialnym Rangunie nazwy ulic były napisane po angielsku, język ten dominował również w sądach, telegramy mogły być wysłane jedynie w języku angielskim lub hindi, podczas gdy znajomość tego ostatniego była konieczna, by móc skorzystać z komunikacji miejskiej⁸⁰. Jak stwierdzono, w okresie kolonialnym mieszkańcy Rangunu zmuszeni byli rozumieć i choć trochę mówić w hindustani oraz innych dialektach pochodzących z Indii, by móc przeżyć kolejny dzień⁸¹. Ciągły napływ imigrantów z Południowo-Wschodnich Indii i Południowo-Wschodnich Chin, sprawił, że zaczęli stopniowo dominować liczbowo nad Birmańczykami, a także w handlu, przemyśle i administracji. W konsekwencji Birmańczycy w kolonialnym Rangunie stali się „cudzoziemcami we własnym kraju”⁸². Sprzyjała temu również izolacja rdzennej populacji od kolonialnych panów, czego jaskrawym przykładem było oznaczenie najlepszych wagonów kolejowych jako zarezerwowanych „Tylko dla Europejczyków”⁸³. W reakcji na zaistniałą dyskryminację wśród birmańskich elit narastały nastroje nacjonalistyczne.

2.3. Walka na symbole w kolonialnej Birmie

W przekonaniu brytyjskich kolonialistów „Anglia [była – T.T.] najbardziej oświeconym i cywilizowanym narodem na ziemi, korzystającym z wiedzy wzniosłych prawd chrześcijańskiego objawienia w najczystszej postaci, wolnym od błędów i zepsucia”⁸⁴. Co więcej, ten „wyjątkowy” naród miał przed sobą do wykonania szczególną misję, którą najlepiej opisuje artykuł z „London Quarterly Review” z 1854 roku, gdzie padają znamienne słowa: „Zostaliśmy wychowani, by ucywilizować dzikusa, by kolonizować niezamieszkane, ale nadające się do zamieszkania części świata i szerzyć błogosławieństwo Ewangelii wśród ludzkości”⁸⁵. Wielu Brytyjczyków podzielało to poczucie wyższości w stosunku do podległych im

⁷⁹ L.W. Pye, *Politics, Personality, and National Building: Burma's Search for Identity*, New Haven–London 1963, s. 92.

⁸⁰ Khin Yi, *The Dobama Movement in Burma (1930-1938)*, New York 1988, s. 6.

⁸¹ Zaw Soe Min, *Emergence of the DoBamar Asiayone and the Thakins in the Myanmar Nationalist Movement*, „Okayamadaigaku daigakuin shakai bunkakagaku kenkyū-ka kiyō otōto”, 2009, nr 27, s. 109.

⁸² M. Ferro, *Historia kolonizacji*, tłum. M. Czajka, Warszawa 1997, s. 249.

⁸³ M.W. Charney, *op. cit.*, s. 28.

⁸⁴ P.C. Almond, *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge 1988, s. 40.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 42.

ludów. Słynny brytyjski kolonizator, na którego cześć jedną z brytyjskich kolonii w Afryce nazwano Rodezją, Cecil Rhodes, wyraził to przeświadczenie w znamienitych słowach: „Zdarzyło nam się być najlepszymi ludźmi na świecie, z najwyższymi ideałami przyzwoitości, wolności i pokoju, im więcej zasiedlimy świata, tym lepiej dla ludzkości”⁸⁶. W epoce wiktoriańskiej panowało powszechne przekonanie, wydatnie posilowane rasistowską interpretacją teorii ewolucji, że tak zwany „umysł orientalny” jest „mniej inteligentny, bardziej skłonny do fantazji, dziecinny i prosty, skłonny do przesady, ogólnie leniwy i pozbawiony oryginalności”⁸⁷. Samych Birmańczyków określano jako „prostych jak dzieci natury (...) i zwierzęta pełzające”⁸⁸. Rasizm był nie tyle incydentalnym faktem w historii brytyjskiego imperium, ile raczej głównym wspornikiem całego brytyjskiego systemu kolonialnego⁸⁹. Dzięki takiemu sposobowi postrzegania świata wielu spośród brytyjskich kolonialistów nawet nie starało się zrozumieć Birmańczyków w ich własnych kulturowych ramach. Dwie sąsiadujące społeczności, brytyjska i birmańska, dzieliły skrajne różnice kulturowe. Jak zauważył birmański minister w rozmowie z brytyjskim wysłannikiem w roku 1826: „Twoje i nasze zwyczaje są całkiem odmienne w wielu miejscach. Ty piszesz na białym papierze, my piszemy na czarnym, ty stoisz, my siedzimy, ty odkrywasz głowę, a my stopy jako znak szacunku”⁹⁰. Z perspektywy kolonialnych urzędników nawet sam sposób, w jaki odbywały się birmańskie festiwale w miejscach publicznych: „jako otwarte imprezy, w trakcie których ludzie przychodzą i odchodzą, jak im się podoba, bez wyraźnego rozgraniczenia przestrzeni publicznej – a z punktu widzenia państwa kolonialnego, również organizacji”, był uważany za wstrząsający⁹¹. Obok rasizmu istotne znaczenie w dziejach imperium miał kultywowany przez kolonialistów etos *macho*, zgodnie z którym postrzegali oni siebie jako: „męskich imperialistów podbijających kobiecy Wschód”⁹². Podlegli ich władzy Birmańczycy, tak jak w przypadku innych skolonizowanych narodów, byli skazani na to, „by pozostać w stanie wiecznego dzieciństwa, byli traktowani żartobliwie, ale karani stanowczo”⁹³.

Wśród wielu ran zadanych birmańskiej kulturze przez administrację kolonialną najbardziej bolesne było zniesienie przez nią instytucji monarchii. Brytyjski sys-

⁸⁶ S. Shah, *King in the Exile*, New Delhi 2012, s. 45.

⁸⁷ P.C. Almond, *op. cit.* s. 41.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 48.

⁸⁹ Por. J. Darwin, *Unfinished Empire: The Global Expansion of Britain*, London 2012.

⁹⁰ S. Shah, *op. cit.*, s. 45.

⁹¹ N. Cheesman, *op. cit.*, s. 82.

⁹² J. Saha, *Burma's Climate and 'Masculine Nerves'*, [on-line:] www.jonathansaha.wordpress.com/2013/11 – 28 XI 2013.

⁹³ N. Cheesman, *op. cit.*, s. 84.

tem kolonialny opierał się przede wszystkim na rządach pośrednich. Zarządzenia Korony Brytyjskiej były zazwyczaj w swoisty sposób legitymizowane przez lokalne elity polityczne, utrzymujące w sposób nominalny władzę, uzależnione całkowicie od swoich obcych mocodawców. Nie stało się tak jednak w przypadku Królestwa Birmy, gdzie wraz z przejęciem władzy przez Koronę Brytyjską zniesiono monarchię oraz zmarginalizowano rolę buddyjskiej *Sangha*. W przeciągu zaledwie jednej nocy Mjanma przestała być królestwem, stając się jedynie prowincją Indii Brytyjskich. Rodzina królewska znalazła się tam na wygnaniu, w miejscowości Rattanağiri w roku 1916 zmarł ostatni król Birmy Thibaw⁹⁴. Starano się przy tym osłabić związek rodziny królewskiej z krajem. Królowi, będącemu tradycyjnie patronem birmańskiego buddyzmu, odmówiono między innymi złożenia donacji na rzecz pagody Szwedagon. Jak oznajmiła dama dworu ostatniej birmańskiej królowej Supayałat: „Możecie mówić, że nie była ona dobrą królową, a on nie był dobrym królem, ale byli oni naszymi władcami. Myślicie, że możemy kochać obcych panów tak jak kochaliśmy naszego króla?”⁹⁵. Sentyment w stosunku do dawnych czasów królewskich, w którym Birma pełniła rolę lokalnego wojowniczego imperium, okazał się trwały. Był podzielany przez większość społeczeństwa i w niedługim czasie został wykorzystany przez nowo powstałe birmańskie ugrupowania nacjonalistyczne.

Wraz z zakończeniem podboju brytyjskiego została zerwana odwieczna relacja pomiędzy władzą królewską a buddyzmem. Jest to o tyle istotne, że w buddyzmie brak jest jednego rytuału, który łączy duchownych i osoby świeckie w jedną wspólnotę. W celu wypełnienia tej pustki nowa administracja postanawia wykorzystać autorytet *thathanabaing* – Taunggwina Sayadawa U Visuddha Silacaraha jako przywódcy religijnego Dolnej i Górnej Birmy w lutym 1877 roku⁹⁶. W tym celu Brytyjczycy zorganizowali jego podróż do Rangunu. Wspomina się o tym wydarzeniu w kolonialnych źródłach: „W czasie zaborów Thathanabaing był słabą, ale znaczącą osobą, jako opiekun króla Thibaw. Główny Komisarz przesłuchiwał go osobiście i spróbował wzbudzić jego entuzjazm dla nowego rządu. Thathanabaing przywołano, by odwiedził Rangun w celu rozszerzenia swojej władzy nad Dolną Birmą. Rząd zapewnił środki na jego podróż, która została wykonana wraz z długim trenem mnichów”⁹⁷. Decyzja o wykorzystaniu jego religijnego autorytetu była motywowana troską wicekróla Indii o zachowanie poprawnych relacji z cesarzem Chin. Obawiał się on, że detronizacja birmańskiego króla, który był wasalem cesa-

⁹⁴ M. Gravers, *op. cit.*, s. 8.

⁹⁵ S. Shah, *op. cit.*, s. 83.

⁹⁶ A. Turner, *op. cit.*, s. 11.

⁹⁷ T. Ling, *op. cit.*, s. 72.

rza Chin i któremu wypłacał on symboliczny trybut, może negatywnie wpłynąć na relacje handlowe Korony Brytyjskiej z Cesarstwem Chińskim. W liście wicekróla Indii do głównego komisarza Birmy zalecał on, by o ile to możliwe, znaleźć „duchownego dostojnika jako pozornego przedstawiciela birmańskiego narodu”, który mógłby przekazać daninę chińskiemu cesarzowi, jednakże „bez naruszania godności Królowej”⁹⁸. Wraz z uznaniem za taką osobę *thathanabaing* – najwyższego patriarchy, stał się on w przekonaniu Brytyjczyków głową kościoła buddyjskiego w Birmie i to jego władzy miała podporządkować się *sangha*. Władza kolonialna, z uwagi na brak innych analogii oraz swoją własną ignorancję, uznała, że jest to buddyjski odpowiednik „arcybiskupa”, rozciągając jego autorytet nad całą kolonialną prowincją Birmy. W kontekście birmańskim ta centralizacja władzy religijnej w rękach innych niż królewskie była zupełnym *novum*. Aż do tego momentu władza *thathanabaing* była bardzo ograniczona i większość sekt w Dolnej Birmie nigdy go nie uznała. Już w 1866 roku francuski biskup Rangun Paul Bigandet zauważył: „W naszych czasach władza *thathanabaing* miała już charakter czysto nominalny, efekty jego jurysdykcji są z trudem odczuwalne poza jego sąsiedztwem. Nie było tak jednak w dawnych czasach”⁹⁹.

Jedną z bezpośrednich reakcji na wspomniane wysiłki administracji kolonialnej był postulat mieszkańców Thaton do rządu kolonialnego o powołanie *thathanabaing* dla zamieszkujących ten region etnicznych Monów. Należy przy tym dodać, że ówczesny *thathanabaing* – Taunggwin Sayadaw, powołany jeszcze przez króla Thibaw i uznany przez Brytyjczyków, nie cieszył się dużym autorytetem wśród Birmańczyków. Znacznie bardziej popularną postacią był w tym okresie mnich i buddyjski uczony Pakhan Sayadaw. To właśnie on po śmierci Taunggwina Sayadawa w roku 1895 został wybrany przez zgromadzenie *sangha* na jego następcę. Jednakże z uwagi na jego krytyczny stosunek do władzy brytyjskiej decyzja ta nie została oficjalnie uznana przez władzę kolonialną. Brytyjczycy wstrzymali się z powołaniem kolejnego *thathanabaing* do chwili zgonu Pakhana Sayadawa w 1900 roku. Konsekwencją tych wydarzeń jest powstanie jednego z najbardziej rozpowszechnionych mitów we współczesnej historiografii dotyczącej Birmy, że nie powołując nowego *thathanabaing*, władze brytyjskie znacznie osłabiły pozycję buddyzmu. W rzeczywistości znaczenie, jakie przydawano roli *thathanabaing*, jest bezpośrednim rezultatem brytyjskich działań, których celem było stworzenie przejrzystej, scentralizowanej i zhierarchizowanej struktury religijnej, mogącej być łatwo kontrolowaną przez kolonialny system administracyjny. Autorytet najwyższego buddyjskiego patriarchy powołanego przez Brytyjczyków słabł z każdym

⁹⁸ A. Turner, *op. cit.*, s. 14.

⁹⁹ T. Ling, *op. cit.*, s. 71.

rokiem. Wreszcie w 1935 roku na podstawie decyzji Najwyższego Sądu w Rangunie uznano, że ani on, ani *Sangha* nie mają żadnego prawnego lub konstytucjonalnego statusu w społeczeństwie¹⁰⁰. Wraz ze śmiercią ostatniego najwyższego patriarchy w 1938 roku Brytyjczycy postanowili wstrzymać się przed wyborem jego następcy.

W 1901 roku wicekról Indii, Lord Curzon, w trakcie swojej wizyty w nowej brytyjskiej kolonii zapewniał, iż: „Brytyjczycy nie chcą, by ludzie utracili swoje cechy i tradycje własnej rasy”¹⁰¹. W rzeczywistości działania nowych władców brutalnie uderzały w birmańską kulturę i dumę narodową. Przykładowo wydana w 1889 roku przez głównego komisarza Charlesa Crosthwaite’a *Ustawa o wsiach (Village Act)* pośród wielu innych zaleceń, godzących głównie w tradycyjny system administracyjny i organizację społeczną, zobowiązywała również wszystkich Birmańczyków, z wyjątkiem buddyjskich mnichów, do okazywania szacunku brytyjskim oficerom poprzez pozdrowienie *shikho*. Pokłon ten, mający w kulturze birmańskiej głęboko symboliczne znaczenie, był dotychczas zarezerwowany dla ważnych przedstawicieli starszyny, członków *Sangha* oraz samego Buddy. Kwestia *shikho* była jednym z wielu punktów zapalnych pomiędzy administracją kolonialną a lokalną ludnością. W 1903 roku naczelnik nauczania publicznego w Birmie, John Van Someren Pope, wydał nakaz, aby birmańscy uczniowie w szkołach publicznych wyrażali szacunek swoim nauczycielom poprzez składanie im ukłonu *shikho*¹⁰². Co wydaje się ironiczne, Pope uważał się za osobę pełną sympatii dla birmańskiej kultury, a jego głównym celem była promocja lokalnych praktyk kulturowych. Jego niefortunna decyzja przyniosła niespodziewane dla niego konsekwencje. Sprzeciw ze strony birmańskich uczniów oraz ich rodziców zaowocował protestami, które w krótkim czasie objęły cały kraj. Uczniowie argumentowali, że z uwagi na to, iż korzystają z kolonialnych szkół publicznych, są zaznajomieni z europejskimi wartościami, *shikho* ma w ich odczuciu charakter poniżający¹⁰³. Podkreślali przy tym, że w kulturze birmańskiej pokłon ten jest zarezerwowany jedynie dla nauczycieli głoszących doktrynę buddyjską. W konsekwencji *shikho* został uznany za formę praktyki religijnej, która była nieodpowiednia dla sfery publicznej. Sam Pope w wyniku nacisków zmuszony był złożyć rezygnację ze stanowiska. W ten sposób jedna z pierwszych potyczek z administracją kolonialną na symbole została wygrana przez ludność lokalną.

Wraz z upadkiem birmańskiej monarchii w różnych częściach kraju okresowo wybuchały powstania antybrytyjskie o charakterze zrywów ludowych. Tylko

¹⁰⁰ M.A. Aung-Thwin, *Of Monarchs, Monks and Men: Religion and State in Myanmar*, “Asia Research Institute” 2009, Working Paper Series, no. 127, s. 10.

¹⁰¹ M.W. Charney, *op. cit.*, s. 7.

¹⁰² A. Turner, *op. cit.*, s. 115.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 117.

w latach 1910–1932 wybuchło aż pięć powstań antybrytyjskich, których celem była ochrona buddyzmu i tradycji oraz przepędzenie brytyjskich najeźdźców. Na ich czele stawali tak zwani *minlaungs*, czyli „przyszli królowie”. Nadejście *minlaung* zapowiadało przywrócenie społecznego i kosmicznego porządku, który został zaburzony z chwilą upadku królewskiej dynastii. Jeden z pierwszych tego rodzaju antykolonialny zryw miał miejsce w roku 1856 roku w zajętej przez Brytyjczyków Dolnej Birmie¹⁰⁴. Jego przywódca Karen, tytułujący się *minlaung*, zjednoczył buddyjskich Karenów, łącząc siły z Kayahami i Szanami. Jego podwładni wybudowali pagodę u stóp góry i założyli na jej szczycie iglicę *hti* – symbol władzy królewskiej jako znak zakończenia obcych rządów. Pomimo tej symbolicznej manifestacji powstańcy zostali szybko zdziesiątkowani przez oddziały armii kolonialnej.

W okresie rządów brytyjskich, zgodnie z przekonaniem zachodniej historiografii, zrywy te miały mieć charakter protonacjonalistyczny. Teza ta jest jednak współcześnie mocno krytykowana. Wśród czołowych krytyków istniejących interpretacji powstania, a także samych kolonialnych źródeł, na których owe interpretacje są oparte, należałoby wymienić Maitrii Aung-Thwina¹⁰⁵, który twierdzi: „(...) historiografia buntu opiera się w całości na narracji kolonialnego raportu, która została ujęta w zestaw binarnych opozycji (przesąd vs racjonalność, tradycja vs nowoczesność, polityka vs ekonomia)”¹⁰⁶. James C. Scott, odnosząc się do samego powstania, pisze: „bunt w Dolnej Birmie z lat 1930–32 zbliża się do buntu o charakterze antypodatkowym, aczkolwiek z podtekstem milenarystycznym, jak każde powstanie w Azji Południowo-Wschodniej”¹⁰⁷. Takim tezom przeciwny jest inny badacz zajmujący się rebelią Saya Sana, Michael Adas, który uważa, że w rzeczywistości w okresie kryzysu administracja kolonialna miała przyznać zwolnienia z opłat za ziemię w wysokości setek tysięcy rupii, podczas gdy same podatki były naliczane przez poborców podatkowych w elastyczny sposób, czynniki ekonomiczne nie mogły więc, w jego przekonaniu, mieć decydującego wpływu na wybuch powstania¹⁰⁸. Istniejące kontrowersje przypominają dyskusję dotyczącą powstania wywołanego przez Katipunan na Filipinach, które również miało charakter ludowy i było silnie inspirowane religią. Postawione

¹⁰⁴ M. Gravers, *op. cit.*, s. 23.

¹⁰⁵ M. Aung-Thwin, *Structuring revolt: Communities of Interpretation in the Historiography of the Saya San Rebellion*, „Journal of Southeast Asian Studies” 2008, vol. 39, no. 2, s. 297–317.

¹⁰⁶ Idem, *Genealogy of a Rebellion Narrative: Law, Ethnology and Culture in Colonial Burma*, „Journal of Southeast Asian Studies” 2003, vol. 34, no. 3, s. 393–419, s. 397.

¹⁰⁷ J.C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven 1976, s. 155.

¹⁰⁸ M. Adas, *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*, Cambridge 1987, s. 201–02.

przez filipińskiego historyka badającego to powstanie Reynaldo Clemeña Iletto pytanie: „Czy rzeczywiście rozumiemy, o co w powstaniu wywołanym przez Katipunan chodziło?” można odnieść również do powstania Saya Sana. Choć wielokrotnie było analizowane, stworzona wokół niego „struktura istniejących interpretacji pozostała raczej niezmienna”¹⁰⁹. Motywy leżące u podstaw rebelii w okresie brytyjskim należy uznać za podobne do tych, które prowadziły do wybuchu ludowych powstań w okresie przedkolonialnym w całym regionie Azji Południowo-Wschodniej. Powstania te uważane są aktualnie za społeczny zryw, wpisujący się w długą tradycję rebelii ludowych, które należy wyjaśniać przede wszystkim w kontekście kultury buddyjskiej¹¹⁰. Interesującym punktem odniesienia dla powstań birmańskich są millenarystyczne rebelie, które miały miejsce w końcu XIX wieku na terenie sąsiadującego z Birmą południowego Laosu. Były one skierowane przeciwko francuskiej władzy kolonialnej i miały charakter religijny, w czym łatwo można odnaleźć analogię do rebelii Saya Sana. Warto przypomnieć, że południe Laosu posiada wielowiekową tradycję zbrojnych powstań z udziałem charyzmatycznych mnichów buddyjskich. W XIX wieku jeden z najbardziej znanych zrywów o takim charakterze był inspirowany przez mnicha o imieniu Ay Sa¹¹¹. Jego siedzibą była twierdza-świątynia zbudowana w pobliżu dzisiejszej wioski Kiet Ngong, w powiecie Pathoumphone, prowincji Champasak. W 1895 roku mnich buddyjski o imieniu Ong Kam Somdet, znany także jako Ong Thong – syn króla Laosu, Chao Southisan’a, również zorganizował antyfrancuską rebelię, został jednak pochwycony i aresztowany. Nie przeszkodziło mu to w zorganizowaniu kolejnego zrywu w 1901 roku, w którym istotną rolę odegrali charyzmatyczni „mnisi magicy”¹¹². Nasuwa to skojarzenia z powstaniem Saya Sana, w której ważnymi postaciami byli magicy – *weikza*. Podobnie jak miało to miejsce w Birmie, buddyjski symbolizm był w Laosie używany do wzmocnienia moralnej pozycji rebeliantów, legitymizując ich działania i przysparzając im popularności pośród ludu. Wydaje się jednak, że nie należy przeceniać tradycyjnych elementów rebelii. Powstanie Saya Sana miało z pewnością charakter synkretyczny, łączący stare buddyjskie tradycje i symbole z nowoczesnymi formami politycznej mobilizacji¹¹³.

¹⁰⁹ R.C. Iletto, *Pasyon and Revolution: Popular movements in the Philippines, 1840-1910*, Manilla 1989, s. 3.

¹¹⁰ S. Prager, *Conquering of the “Future King” Burmese Minlaung Expectations before and During the Second World War*, “The Journal of Burmese Studies” 2003, vol. 8, s. 1-32.

¹¹¹ I.G. Baird, *Lao Buddhist Monks’ Involvement in Political and Military Resistance to the Lao People’s Democratic Republic Government since 1975*, “The Journal of Asian Studies” 2012, vol. 71, no. 3, s. 659.

¹¹² *Ibidem*, s. 660.

¹¹³ P. Ghosh, *Brave Men of the Hills: Resistance and Rebellion in Burma, 1825-1932*, London 2000, s. 176.

Określana przez współczesnych jako: „jeden z najbardziej osobliwych spektaklów XX wieku”¹¹⁴ rebelia Saya Sana jest uznawana za największe antykolonialne powstanie ludowe, które wybuchło w Azji Południowo-Wschodniej. Rozpoczęło się 22 grudnia 1930 roku o pomyślnej, zgodnie z birmańską numerologią godzinie jedenastej trzydzieści trzy¹¹⁵. Rebelia była dla Brytyjczyków dużym zaskoczeniem, początkowo uważano, że ma charakter lokalny i bagatelizowano ją. W krótkim czasie objęła jednak dwanaście spośród czterdziestu dystryktów Brytyjskiej Birmy. Przywódca powstania Saya San, pochodzący z Shwebo, był również liderem *wunthanu* w miejscowości Yazenida znajdującej się w dystrykcie Henzada. *Wunthanu Athin* były wiejskimi Stowarzyszeniami Narodowymi, które powstały oryginalnie jako organizacje mające na celu walkę z korupcją, pijaństwem, przestępczością. Ich głównym celem była obrona i kontynuowanie birmańskich tradycji. Warto za antropologiem Gustaafem Houtmanem zauważyć dwuznaczności w przekładzie birmańskiego terminu *athin*, który bywa tłumaczony jako „stowarzyszenie”, ale także: „partia”. W Birmie okresu przedkolonialnego termin ten był używany do określenia regimентu oddziałów służby królewskiej, pułku królewskich służb pomocniczych oraz jednostek usługowych¹¹⁶. Grupy te wyróżniały się charakterystycznym tatuażem, pełniąc przy tym służbę na dworze królewskim, w zamian za co były zwolnione z płacenia podatków. Stąd określenie to zostało użyte raz jeszcze, gdy podniesiono protest przeciwko brytyjskiemu systemowi podatkowemu. Stowarzyszenia te były wspierane przez GCBA (General Council of All Burmese Associations) w ich protestach. Tytuł *saya* można tłumaczyć jako „znachor” albo „szaman”. Był on osobą biegłą w birmańskiej astrologii, alchemii i medycynie, pełniącą ważną rolę w życiu lokalnej społeczności. Należy pamiętać, że w opisywanym okresie tradycyjna birmańska medycyna była uznawana przez władze brytyjskie za szarlatanerię. San praktykował birmańską sztukę lekarską, a w opublikowanych przez siebie książkach przekonywał nawet o jej wyższości. W jego przekonaniu była ona tańsza i bardziej godna zaufania od medycyny zachodniej¹¹⁷.

Na pewno należy zwrócić szczególną uwagę na gospodarcze podstawy rebelii, która w dużej mierze była bezpośrednią odpowiedzią na pogarszającą się w związku ze światowym Wielkim Kryzysem sytuację ekonomiczną birmańskich chłopów. W tym okresie w Birmę wyjątkowo dotkliwie uderzył spadek światowych cen ryżu, co wraz z kolonialnym ciężarem podatkowym i zadłużeniem u *chettyars* stało się ważnymi czynnikami jednoczącym sfrustrowanych drobnych birmańskich rolni-

¹¹⁴ M. Collis, *Trials in Burma*, London 1938, s. 214.

¹¹⁵ Thant Myint-U, *The River of Lost Footsteps*, New York 2006, s. 209.

¹¹⁶ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 234.

¹¹⁷ M.W. Charney, *op. cit.*, s. 13.

ków¹¹⁸. Równie ważne były jednak symboliczne korzenie rebelii. Przywódca Saya San koronował się na króla o godzinie jedenastej trzydzieści wieczorem, w dniu 28 października 1930 roku, przyjmując tytuł *Thupannaka Galon Raja*. Data wybuchu powstania została wybrana przez towarzyszących mu astrologów oraz wróżbitów. Poprzez czerpanie pełnymi garściami z bogatej symboliki królewskiej, ludowego buddyzmu i animizmu podbudowywał swój autorytet w oczach lokalnej ludności. Nad jego głową noszony był przynależny królowi biały parasol, nosił też królewskie buty, koronę i miecz, towarzyszył mu również dworski ceremoniał. Główną motywacją rebeliantów, w realiach braku władzy królewskiej, było przywrócenie starego kosmologicznego ładu. Władze kolonialne uważały powstanie Saya Sana za przejaw birmańskiego tradycjonalizmu, skupiając się na królewskich proklamacjach i symbolach. Było przez nich traktowane jako erupcja przesądów inspirowana przez buddyjskich mnichów, będąca wyrazem egzotyizmu i braku ucywilizowania. Przed wybuchem powstania San zorganizował w Górnej Birmie *galon athins* – sekretne stowarzyszenia złożone z członków, z których rekrutował swoją armię. W mitologii hinduizmu Garuda, którego birmańskim ekwiwalentem jest Galon, był mitycznym ptakiem, niebiańskim pojazdem Wisznu, a także zaprzysięgłym wrogiem węża Naga. Tym ostatnim mianem Saya San określał obcokrajowców, głównie Brytyjczyków. Symbolika Garuda-Naga miała również inne znaczenie. W birmańskiej mitologii Garuda symbolizuje energię słoneczną, podczas gdy Naga reprezentuje ziemię. Jako wąż jest on również powiązany z trucizną. Garuda, będący zabójcą węży, jest tym samym posiadaczem nadprzyrodzonej mocy przeciwko wszelkim rodzajom śmiertelnej trucizny. Dlatego nie jest zaskakujące, że większość Birmańczyków uważała niektóre tatuaże za skuteczną ochronę przed ukąszeniem węża. We współczesnym kontekście magia Garudy działała, zamieniając włócznię lub pocisk w wodę, w ten sposób neutralizując truciznę¹¹⁹. Opozycja *Galon-Naga* w birmańskim folklorze reprezentuje potężne nadnaturalne siły, uważane za posiadające wpływ na działanie maszyny rządowej, a także ułatwiające funkcjonowanie *samsary*¹²⁰. Tradycyjnie polityczny konflikt był przedstawiany w Birmie jako starcie pomiędzy Galon i Naga. W kolonialnych realiach opozycja ta stała się metaforą antykolonialnej walki. Powstańcy składali przysięgę do *galon athin*, że jednoczą się w celu przepędzenia z Birmy Brytyjczyków i ochrony religii buddyjskiej, prosząc przy tym bóstwa *nat*, aby im pomogły, ochroniły buddyzm, a także „zapewniły im wolność, a królowi Galon

¹¹⁸ I. Brown, *A Colonial Economy in Crisis: Burma's Rice Cultivators and the World Depression of the 1930s*, New York 2005, s. 97.

¹¹⁹ R.L. Solomon, *Saya San and the Burmese Rebellion*, „Modern Asian Studies” 1969, no. 3, s. 213.

¹²⁰ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 235.

panowanie nad tą ziemią (Birma)¹²¹. Galon w tym kontekście stał się symbolem birmańskości, niepodległości, a także niezłomnej antybrytyjskiej czy też antyzachodniej postawy. Intrigującym aspektem powstania były noszone przez jego uczestników tatuaże. Symbol Galona był tatuowany na klatkach piersiowych członków powstańczej armii Saya Sana. Sam przywódca powstania miał być biegłym tatuatorem i jednocześnie żywą reklamą swoich umiejętności. We wspomnieniach U Ba, drugiego prezydenta Birmy po odzyskaniu przez ten kraj niepodległości, Saya San jest przedstawiany jako człowiek o: „wysokim, muskularnym ciele, wytatuowanym od stóp do głów”¹²². W przedkolonialnej Birmie tradycyjnie wszyscy mężczyźni tatuowali swoje ciała. Tatuaże funkcjonowały wówczas jako swoiste znaczki etnicznej tożsamości. Warto zauważyć, że tatuaże jako praktyka stopniowo zanikały do lat dwudziestych wieku XX. i zostały znów reaktywowane przez *wunthanu*. Wkrótce Brytyjczycy ku swojemu zaskoczeniu odkryli, że jednym z pierwszych sygnałów na to, że planowane są działania powstańcze, jest wzrost aktywności tatuatorskiej¹²³. W trakcie powstania buntownicy pokrywali tatuażem swoje ciała przy akompaniamencie czarów i zaklęć, które miały ich uczynić odpornymi na brytyjskie kule; wszystko to wydarzyło się zaledwie około stu kilometrów od Rangunu, z jego elektrycznymi tramwajami, latarniami ulicznymi, klubami dla brytyjskich dżentelmenów, secesyjnymi kawiarniami i zatłoczonym uniwersytetem. W powstaniu wzięli udział liczni *weikza*-magicy, a noszone przez powstańców tatuaże i amulety miały chronić ich przed brytyjskimi kulami, które wystrzelone w kierunku powstańców miały magicznie zamienić się w wodę. Powstańcy wierzyli także, że tatuaże uczynią ich nietykalnymi i niewidocznymi dla wrogów. W dniu 5 grudnia 1930 roku położony został kamień węgielny pod budowę nowej stolicy królestwa Saya Sana, zlokalizowanej na wzgórzu Alaungtang, w powiecie Tharrawaddy¹²⁴. Została ona nazwana Budda Myo (Miasto Buddy). Pomimo symbolicznych przygotowań armia powstańcza, uzbrojona w wyprodukowane przez wioskowych kowali armaty, miecze i włócznie, była dziesiątkowana przez brytyjskie karabiny maszynowe. Powstańcy rzucali się na karabiny, wierząc, że są odporni na kule nawet wtedy, gdy odnosili ciężkie rany. W wyniku militarnej klęski San w przebraniu mnicha opuścił swoją nowo założoną stolicę. W marcu 1931 roku przybył na tereny zamieszkałe przez mniejszość etniczną Szan, gdzie rozpoczął akcję werbowania miejscowych chłopów do kolejnej armii powstańczej. Sytuacja powstania była już jednak rozpaczliwa.

¹²¹ A.D. Moscotti, *op. cit.*, s. 207.

¹²² Ba U, *My Burma. The Autobiography of a President*, New York 1959, s. 105.

¹²³ Maitrii Aung-Thwin, *The Return of the Galon King: History, Law, and Rebellion in Colonial Burma*, Singapore 2011, s. 7.

¹²⁴ M.W. Charney, *op. cit.*, s. 15.

W sierpniu San został pochwyciony przez władze kolonialne. Jego proces zakończony wyrokiem śmierci przyniósł dwie bardzo istotne zmiany. Po pierwsze, birmański kielkujący nacjonalizm zyskał kolejnego męczennika, ale także zwrócił uwagę lokalnych elit na potencjał drzemący w birmańskich symbolach popularnych wśród ludu, dzięki czemu birmański ruch nacjonalistyczny odkrył swoje korzenie kulturowe. Po drugie, jego oficjalny obrońca, prawnik ze stopniem doktora, Ba Maw, zdobył ogromne poparcie społeczne, co otworzyło mu drzwi do kariery politycznej. W przyszłości piastował on między innymi stanowisko premiera Birmy w stworzonym przez Brytyjczyków organie przedstawicielskim. Korzystając z przykładu Saya Sana, Ba Maw już jako polityk z premedytacją odwoływał się do birmańskich symboli. Sam Saya San został powieszony w kolonialnym więzieniu w Tharrawaddy 28 listopada 1931 roku¹²⁵. Podjęta przez Saya Sana obrona birmańskich wartości symbolizowanych przez królewski tron i osobę króla zakończyła się klęską. Jego walka była skierowana nie tyle przeciwko obcej potędze, ile przeciw „dezintegracji całego społecznego i kulturowego porządku, jaki został zdefiniowany przez budyjską kosmologię”¹²⁶. Charakter powstania Saya Sana był zgodny z zasadami birmańskiej kultury politycznej. Uzurpator do tronu w postaci Saya Sana zgodnie z tradycją w sposób otwarty wykorzystuje birmańską symbolikę królewską, aby wzmocnić poparcie dla własnych królewskich ambicji. Podjęta przez niego próba restytucji monarchii była szokująca dla zwesternizowanych birmańskich elit żyjących w miastach. Już po zakończeniu tego ludowego powstania wykorzystały je do własnych celów politycznych, nie udzielając mu jednak w trakcie trwania żadnego faktycznego poparcia. Wybuch antybrytyjskiej rebelii przywitały z zaskoczeniem i jednocześnie zakłopotaniem. Powstańcy pozbawieni uzbrojenia i ich wsparcia skazani byli na klęskę. Istniejące interpretacje rebelii Saya Sana można by podzielić na te, które przeceniają jego rolę w nowoczesnym birmańskim ruchu nacjonalistycznym, oraz te, które zbyt silnie podkreślają jego tradycjonalistyczny charakter¹²⁷. Użyte w trakcie powstania symbole miały znaczenie głównie religijne, dopiero w przyszłości miały zostać nasączone nacjonalistycznymi treściami. Powstanie z pewnością było ważnym bodźcem i etapem w rozwoju ruchu nacjonalistycznego w Birmy. Nie ulega przy tym wątpliwości, że miało ono silnie tradycyjny charakter, wpisujący się w tradycję millenarystycznych ruchów ludowych z Azji Południowo-Wschodniej, czy też, jak w przypadku Powstania Bokserów, Chin. Rebelie te, mające charakter ludowych zrywów, były oddolną reakcją na kolonializm i świadczyły o tym, że mieszkańcy różnych części regionu znajdowali podobne sposoby ekspresji swojego

¹²⁵ *Ibidem*, s. 16.

¹²⁶ M. Gravers, *op. cit.*, s. 11.

¹²⁷ Więcej: Maitrii Aung-Thwin, *op. cit.*, s. 27-28.

sprzeciwu wobec obcej dominacji. Oceniając powstanie Saya Sana, należałoby się jednak odwołać do słów Parthy Chatterjee'ego, który pisał, że „chłopi w swoich wspólnych działaniach są również polityczni, poza tym, że są polityczni w sposób odmienny od elit”¹²⁸.

Powstanie Saya Sana uwidoczniło istotny aspekt kolonializmu, który często pozostaje w cieniu naukowych analiz dotyczących tego okresu, mianowicie stosunek administracji kolonialnej do ludzkiego ciała, wyrażany w jej podejściu do ludzi poddanych jej władzy. Jak pisze Nick Cheesman: „Ciało mężczyzny będącego podmiotem władzy kolonialnej było obiektem nienawiści i lęku, pogardy, ale również przedmiotem podziwu, być może ze względu na sposób, w jaki kolonizatorzy wyrażali swoje przedsięwzięcie za pomocą własnej męskości. Imperium polegało na cnocie i sile «męskich» mężczyzn, którzy wiedzieli, jak kontrolować swoje gwałtowne impulsy”¹²⁹. W tej perspektywie tatuaż zajmował specyficzną, dość ambiwalentną rolę. Już w 1888 roku, w artykule napisanym dla Królewskiego Instytutu Antropologii w Wielkiej Brytanii, donosi się, że birmańscy mężczyźni tatuują się, a sama praktyka tatuażu „jest rozpowszechniona między nimi, tatuaże pokrywają ciało od pasa do kolan”¹³⁰. Ciało wytatuowanych Birmańczyków było marginalizowane w brytyjskich raportach z tego okresu. Tatuaż był traktowany jako dowód na polityczne i społeczne zaangażowanie w ruch mający na celu obalenie władzy kolonialnej. W efekcie na terenie kolonialnej Birmy dochodziło często do sytuacji kuriozalnych, kiedy to w sądach karnych tatuaże na ciałach osób oskarżonych uważano za dowody przeciwko nim. Zdarzyło się, że w celu udowodnienia, iż wytatuowane ciało nie jest wystarczającym dowodem przestępstwa, birmański sędzia zmuszony był pokazać swoim przełożonym tradycyjne birmańskie tatuaże pokrywającego jego ciało¹³¹. Traf chciał, że sędzią tym był absolwent wydziału prawa Uniwersytetu Cambridge, wspomniany już wcześniej U Ba, późniejszy drugi prezydent niepodległej Birmy. Tatuaż w przekonaniu brytyjskich administratorów symbolizował płynność rdzennej birmańskiej polityki, która według nich pozbawiona była hierarchii. Jak ubolewał jeden z kolonialnych urzędników, wypowiadając się na temat ludności Górnej Birmy: „Nie są [oni] w stanie powiedzieć, kto jest ich panem... każdy łajdak, który posiada charyzmę i jest wytatuowany zyskuje poważanie”¹³².

¹²⁸ P. Chatterjee, *The Politics of the Governed...*, s. 39.

¹²⁹ N. Cheesman, *op. cit.*, s. 81.

¹³⁰ C. Hayavadana Rao, *Note on Tattooing in India and Burma*, „Anthropos” 1942/1945, vol. 37/40, no. 1/3, s. 176.

¹³¹ U Ba, *op. cit.*, s. 108.

¹³² J. Bailkin, *Making Faces: Tattooed Women and Colonial Regimes*, „History Workshop Journal” 2005, no. 59, s. 36.

W konsekwencji kolonialni prokuratorzy posiadający fragmentaryczną wiedzę na temat birmańskich rytuałów, mitologii i praktyk medycznych doprowadzili do kryminalizacji licznych aspektów lokalnej kultury na podstawie jej autorytarnej antropologicznej interpretacji. We współczesnym dyskursie naukowym akt tatuowania oraz symbole Garuda/Naga stały się także częścią powszechnej narracji dotyczącej powstania. Stało się tak, mimo że praktyka tatuowania miała w Birmie szeroką i zróżnicowaną tradycję (na przykład funkcje ochronne, zdrowotne, religijne czy też sposób identyfikacji zawodu). Nie zważając na to, „(...) Brytyjczycy próbowali argumentować, że sam akt tatuowania, a konkretnie przedstawienie kłęski Galona nad Nagami, było rytuałem inicjacyjnym wybranym przez Saya San przed wstąpieniem w szeregi armii powstańczej”¹³³. Współczesne interpretacje powstania zwracają uwagę, że nie wszystkie tatuaże powstańców miały antyzachodnią czy też nacjonalistyczną wymowę. Tatuaże zdobiące klatki piersiowe członków stowarzyszenia Galona były tylko jednym z elementów składających się na wiele odmiennych nurtów największego w regionie Azji Południowo-Wschodniej antykolonialnego zrywu o charakterze w dużej mierze spontanicznym i podyktowanym panującymi warunkami ekonomicznymi. W specyficznych realiach kolonialnych praktyka tatuażu została wyrwana ze swojego kontekstu kulturowego i bezpośrednio związana z konkretną rzeczywistością czasową, przestrzenną i prawną oraz ideą antyzachodniego buntu. Dominująca narracja dotycząca historii buntu jest więc w dużej mierze wytworem administracji kolonialnej, która połączyła dyscypliny etnologii i prawa w celu kryminalizacji wybranych elementów kultury lokalnej. Stało się tak w głównej mierze dlatego, że narracja ta została oparta na wspomnieniach urzędników kolonialnych, jak Maurice Collis, których wiedza na temat powstania i procesu sądowego pochodziła z drugiej ręki.

Co ciekawe, obok kryminalizacji zjawiska tatuażu traktowanego jako symbol oporu, miała też miejsce jego erotyzacja. Wspomniany już Sir James George Scott, do dnia dzisiejszego określany czasami jako wielki znawca kultury birmańskiej, twierdził autorytarnie, że u birmańskiej kobiety fakt posiadania tatuażu oznacza, że „chce ona Anglika za męża!”¹³⁴. Niestety, ta teoria, zupełnie błędna, stała się popularna w kręgach kolonialnych, szczególnie w silnie zanglicyzowanym Rangunie. Tatuaże, które w Birmie były uważane za atawistyczny relikwyt przeszłości i symbol prymitywizmu oraz kryminalnych skłonności ludności lokalnej, przez dziewiętnastowiecznych Brytyjczyków, pokrywających nimi swoje ciała, były rozumiane zupełnie inaczej. Źródła kolonialne potwierdzają, że wielu brytyjskich oficerów i żołnierzy stacjonujących w Birmie posiadało tatuaże wykonane w tradycyjnym

¹³³ Maitrii Aung-Thwin, *Genealogy of a Rebellion Narrative...*, s. 404.

¹³⁴ S. Yoe, *The Burman: His Life and Notions*, intr. J.K. Musgrave, New York 1963, s. 43.

birmańskim stylu¹³⁵. Czarowi tatuaży nie oparł się również Orwell, ozdabiając nimi swoje dłonie¹³⁶. W ówczesnym Londynie tatuaże były uważane za ostatni krzyk mody i stały się jednym z symboli nowoczesności. Arystokracja, w tym również członkowie rodziny królewskiej, tatuowała sobie wówczas symbole klubów dla dzentelmenów oraz symbole heraldyczne. Zjawisko to można uznać za dowód na to, że doświadczenie kolonialne działało w obie strony, niosąc ze sobą często sprzeczne wewnętrznie rezultaty.

Interesującą dziedziną symbolicznych zmagania, które miały miejsce w epoce kolonialnej, był ubiór. W kolonialnej rzeczywistości ta kwestia na przestrzeni dekad kształtowała się różnie. Jak pisze Joanne B. Eicher, strój należy traktować przede wszystkim jako „efektywny system komunikacji osobistej i socjo-kulturowej tożsamości”¹³⁷. W Indiach Brytyjskich strój ucieleśniał społeczne i kulturowe normy, był potężnym narzędziem wyrażania tożsamości, sygnalizował społeczne i kulturowe zmiany oraz konflikty¹³⁸. Podobnie w kolonialnej Birmie ubiór stał się manifestacją tożsamości, sposobem komunikacji i symbolem wartości bliskich osobie go noszącej. Nim jednak to się stało, musiała nastąpić radykalna zmiana, umożliwiającą stworzenie wyrażającej się w ubiorze opozycji my – Birmańczycy, kontra oni – kolonialiści. Wraz z podbojem kolonialnym tradycyjne birmańskie ubiory trafiły do lamusa i zostały zapomniane. Część spośród nich składa się obecnie na kolekcje eksponatów w londyńskim Muzeum Wiktorii i Alberta (Victoria and Albert Museum). W latach dwudziestych XX wieku coraz więcej Birmańczyków wyrażało swoje nacjonalistyczne poglądy poprzez strój będący produktem ery kolonialnej w Birmie. Postawa antykolonialnego oporu była manifestowana przez charakterystyczny ubiór, na który składały się: *gaungbaungs* będący rodzajem nakrycia głowy, *longyi*, czyli spodnie, znane szerzej pod malajską nazwą *sarong*, oraz *pinni*, czyli biała kurtka¹³⁹. Damskie *pinni* pokryte były charakterystycznym wzorem *yaw* wywodzącym się „z górskich szlaków zachodniej Birmy”¹⁴⁰. Należy podkreślić, że poszczególne elementy tego nacjonalistycznego mundurka były tworem sztucznym, jak twierdzi historyk Thant Myint-U: „w XIX wieku żaden sza-

¹³⁵ J. Bradley, *Body Commodification? Class and Tattoos in Victorian Britain*, w: *Written on the Body: The Tattoo in European and American History*, ed. J. Caplan, London 2000, s. 145.

¹³⁶ E. Larkin, *Finding George Orwell in Burma*, London 2011, s. 289.

¹³⁷ J.B. Eicher, *The Anthropology of Dress*, „DRESS” 2000, vol. 27, s. 66.

¹³⁸ Więcej w: E. Tarlo, *Clothing Matters: Dress and Identity in India*, Chicago 1996.

¹³⁹ P. Edwards, *Nationalism by Design: The Politics of Dress in British Burma*, „IIAS Newsletter”, nr 46, 2008, s. 11.

¹⁴⁰ C. Ikeya, *The Modern Burmese Woman and the Politics of Fashion in Colonial Burma*, „The Journal of Asian Studies” 2008, vol. 67, no. 4, s. 1288, więcej w: C. Ikeya, *Refiguring Women, Colonialism, and Modernity in Burma*, Honolulu 2011.

nujący się Birmańczyk nie pozwoliłby sobie na publiczne noszenie *longyi*”¹⁴¹. Mimo to w kolonialnej Birmie nabrał on zupełnie nowego znaczenia. W dniu 22 listopada 1921 roku Birmańczyk Maung Ba Bwa został zatrzymany przez brytyjską policję w trakcie, gdy składał wizytę w świątyni Szwedagon, ponieważ jego *pinni* oraz *longyi* były w przekonaniu władz kolonialnych jaskrawą: „demonstracją jego nacjonalistycznych sympatii”¹⁴². Strój zyskał więc w kolonialnej Birmie znaczenie symboliczne, wyrażał tożsamość, dumę narodową oraz przywiązanie do własnej kultury, stając się źródłem zaciętych konfliktów. Jak podkreśla Alice Turner: „Konflikty dotyczące stroju oraz sposobów okazywania szacunku nie były wyjątkowe dla Birmy w okresie kolonialnym. Począwszy od odmówienia złożenia *kowtow* przez brytyjską misję dyplomatyczną na chińskim dworze cesarskim, poprzez nacisk Gandhiego, by mógł nosić turban w południowo afrykańskim sądzie, ubiór i respekt, jaki budzi, były żywotnymi symbolicznymi środkami wyrażania sprzeciwu wobec podporządkowania w relacjach kolonialnych”¹⁴³.

Powstanie birmańskiego stroju narodowego było reakcją na zachodni kod ubioru. Składały się na niego: spodnie, beret, hełm, pończochy i buty. Solidne obuwie w tym szczególnym kontekście stanowiło jeden z przejawów kolonialnej stratyfikacji, w której to „stopy kolonizatora zawsze są osłonięte, może z wyjątkiem plaży, ale tam nie można ich dostrzec z powodu odległości”¹⁴⁴. W wypadku kolonialnej Birmy i Indii noszenie obuwia świadczyło o bliskich kontaktach z Brytyjczykami, było także dowodem na polityczne aspiracje¹⁴⁵. Normy dotyczące obuwia noszonego przez birmańskich antykolonialnych nacjonalistów nie były jednak jasno sprecyzowane. Wielu przywódców nacjonalistycznych nosiło zachodnie skórzane buty i skarpetki. Dopiero w XX wieku większość birmańskich przywódców przywdziewała tradycyjne sandały, zwane *peindan pannat*, również podczas międzynarodowych spotkań dyplomatycznych¹⁴⁶. Strój mógł również stanowić zarzewie sporu pomiędzy kolonialną administracją a ludnością lokalną. Przykładowo w 1899 roku w Moulmein brytyjski sędzia zakazał Birmańczykom noszenia w sądzie mieszanego, europejsko-birmańskiego stroju, na który miały się składać europejskie buty i birmańskie *gaungbang*¹⁴⁷. W jego przekonaniu strój

¹⁴¹ Thant Myint-U, *River of Lost Footsteps...*, s. 182.

¹⁴² P. Edwards, *Nationalism by Design...*, s. 11.

¹⁴³ A. Turner, *op. cit.*, s. 112.

¹⁴⁴ F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi...*, s. 22.

¹⁴⁵ T.-P. Ho, *Rethinking Kachin Wealth Ownership*, w: *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia...*, s. 224.

¹⁴⁶ R. Egretau, *Fashioning Parliament: The Politics of Dress in Myanmar's Postcolonial Legislatures*, „Parliamentary Affairs” 2019, vol. 72, no. 3, s. 6.

¹⁴⁷ A. Turner, *op. cit.*, s. 110.

ten wyrażał brak szacunku w ramach tradycji europejskiej, jak i birmańskiej. Jak już wspomniano, w kulturze birmańskiej odsłonięte stopy to wyraz szacunku, podobnie jak w Europie odsłonięta głowa. Kiedy stojący przed majestatem sądu Birmańczyk był jednocześnie obuty, a jego głowa nakryta, symbolicznie wyrażał rażący brak szacunku dla kolonialnej władzy, manipulując dwoma odmiennymi kodami ubioru. Ten szczególnie przypadek pokazuje, że symbole ze względu na swoją wieloznaczność i wielogłosowość mogą wyrażać zarówno opór, jak i uległość. Walka na symbole zawiera w sobie tę ambiwalencję, wkraczając w przepastną głębię sfery wzajemnie się wykluczających znaczeń. Z kwestią ubioru wiązała się również ochrona lokalnej gospodarki. W tym wypadku birmańscy nacjonaści byli silnie zainspirowani ruchem *swadeshi* oraz *swaraj* Mahatmy Gandhiego¹⁴⁸. Po swojej wizycie w Birmie w 1929 roku przywódca indyjskiego ruchu nacjonalistycznego był pod głębokim wrażeniem kunsztu birmańskich kobiet używających kołowrotka do przędzenia wełny. Po powrocie do swojego kraju zdecydował się zachęcić Hindusów do bojkotu ubrań produkcji zagranicznej, zalecając im ograniczenie się do wyrobów lokalnych. Gandhi, podróżując po Birmie, w trakcie swojej wizyty w Moulmein otwarcie karcił birmańskie kobiety noszące obce jedwabie, twierdząc, że powinny „zrewidować swój smak dla obcych odświętnych produktów”¹⁴⁹. W Prome zaś lamentował nad wieśniakami, którzy motywowani zyskiem pracowali z zagraniczną przędzą, zupełnie zapominając o swoim patriotyzmie. Stopniowo również nacjonaści birmańscy zaczęli traktować strój jako symbol tożsamości, a także sposób na wsparcie narodowej gospodarki. Rok po wizycie Gandhiego w Birmie wybuchły zamieszki na tle rasowym pomiędzy Birmańczykami a Hindusami. Ich głównym powodem były niskie ceny ryżu i postępujące zadłużenie birmańskich wieśniaków u ich hinduskich pożyczkodawców, co doprowadziło do wyraźnego pogorszenia relacji pomiędzy tymi narodami.

Kwestia stroju miała również bezpośredni związek z walką z dominacją kolonialną. Przykładowo mnich U Ottama, który nawoływał do samowystarczalności, w 1911 roku przekonywał birmańskich nacjonalistów, że powinni być ubrani we własnoręcznie wykonane stroje, włączając się przy tym w bojkot wszelkich produktów zagranicznych¹⁵⁰. W 1930 roku nowo powstałe ugrupowanie nacjonalistyczne Dobama Asiayone (Stowarzyszenie My, Birmańczycy) inspirowane strategią oporu Gandhiego zadecydowało o wprowadzeniu zakazu importu obcych produktów takich jak papierosy, ubrania itd. Kontynuowano również kampanię wspierającą tradycyjne ręcznie tkane ubrania, bojkotując jednocześnie zachodnie stroje.

¹⁴⁸ C. Ikeya, *op. cit.*, s. 1288.

¹⁴⁹ P. Edwards, *Nationalism by Design...*, s. 11.

¹⁵⁰ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 233.

W rozumieniu birmańskich nacjonalistów bojkot ten był symbolicznym sprzeciwem i odrzuceniem brytyjskiej władzy kolonialnej¹⁵¹. Poprzez noszenie *gaungbang* i *longyi* zaczęto w sposób symboliczny wyrażać nacjonalistyczne sympatie. Epoka kolonialna przyniosła ze sobą także zmiany w męskim uczesaniu. „W dawnych czasach mężczyźni nie ścinali włosów i wiązali je w supeł na szczycie głów (...), ale z końcem wieku włosy ścinano krótko, na angielski sposób, i wielu (...) w tamtych czasach nosiło wąsy na europejską modłę”¹⁵².

Te zmiany, które dokonały się w birmańskim stroju, wiążą się bezpośrednio z konfliktem, który wybuchł w kolonialnej Birmie wokół tak zwanej kwestii obuwia, która długo pozostawała punktem zapalnym w relacji między miejscową społecznością a władzą kolonialną. Pierwotnie „kwestia obuwia” miała charakter czysto religijny, szybko jednak uzyskała znaczenie polityczne. Kampania przeciwko wchodzeniu do świątyń buddyjskich w obuwiu była pierwszą z oznak politycznego przebudzenia Birmańczyków. Współcześnie jest ona określana jako przełomowy punkt w ich walce o niepodległość. Spór ten wywołał lawinę wydarzeń, które w efekcie przyniosły kres rządowi brytyjskim w Birmie. Po podboju brytyjskim Europejczycy zostali wyłączeni z obowiązku ściągania obuwia w świątyniach buddyjskich i pagodach. Wraz ze wzrostem nastrojów nacjonalistycznych w Birmie konflikt wokół tego szczególnego przywileju w krótkim czasie urosł do rangi symbolicznej wojny pomiędzy lokalną ludnością a jej kolonialnymi władcami. Wojna, która pomimo jej *stricte* symbolicznego wymiaru, w niektórych wypadkach przybierała krwawy obrót. Konflikt ten, który rozgorzał pomiędzy birmańskimi buddystami a Brytyjczykami, przecinał religijne i etniczne podziały w kolonialnej Birmie. Pierwsze starcie miało miejsce na terenie świątyni Szwedagon, która będąc ważnym symbolem birmańskiej państwowości, w okresie kolonialnym stała się tłem dla wielu przełomowych w historii Birmy wydarzeń politycznych. Zgodnie z publicznym ogłoszeniem, które znajdowało się przed jej wejściem: „Nikt nie mógł wkraczać do świątyni i pagód w butach poza Brytyjczykami i Europejczykami”¹⁵³. Jednym z pierwszych, który ośmielił się otwarcie przeciwstawić tej regulacji, był buddyjski mnich irlandzkiego pochodzenia, z uwagi na kontrowersje dotyczące jego tożsamości lepiej znany pod swoim birmańskim imieniem – U Dhammaloka¹⁵⁴. Odziany w mnisie szaty, w marcu 1901 roku przeciwstawił się on Hindusowi – oficerowi kolonialnej policji, który wkroczył na teren pagody w obuwiu¹⁵⁵. Indyjski

¹⁵¹ C. Ikeya, *op. cit.*, s. 1279.

¹⁵² Thant Myint-U, *The River of Lost Footsteps...*, s. 182.

¹⁵³ M.W. Charney, *op. cit.*, s. 31.

¹⁵⁴ Więcej: A. Turner, L. Cox, *The Irish Buddhist*, New York 2002, s. 25-30.

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 73.

policjant uzurpował sobie w ten sposób prawo do przywileju, który przysługiwał jedynie ludności europejskiej. Wiadomość o tym wydarzeniu szybko rozniosła się po kolonialnym Rangunie, zjednując mnichowi sympatię Birmańczyków i zachęcając go do dalszych działań. Niedługo później próbował więc powstrzymać obutych Europejczyków przed wejściem na teren pagody. Po raz pierwszy Europejczycy zostali postawieni w podobnej sytuacji. Ośmieleni Birmańczycy zaczęli bardziej otwarcie zgłaszać sprzeciw wobec tego szczególnego przywileju. Początek ogólnonarodowych protestów wiązał się z osobą U Thein Maunga, młodego prawnika, który w 1916 roku usunął sprzed pagody Shwe Sandaw w Prome tablicę z informacją o „zakazie wstępu na teren pagody w obuwiu, za wyjątkiem Europejczyków oraz Euroazjatów”, zastępując ją inną, w której zakaz ten dotyczył bezwzględnie wszystkich osób¹⁵⁶. Pomimo ponawianych przez zastępcę komisarza do spraw Birmy żądań, by przywrócić oryginalną formę tego obwieszczenia, U Thein Maung oparł się tym roszczeniom. Krótco po tym, na zorganizowanej w Rangunie Powszechnej Birmańskiej Konferencji Buddyjskiej domagano się, przy wsparciu Young Men's Buddhist Association (YMBA, pol. Buddyjskie Stowarzyszenie Młodych Mężczyzn), by rząd zdelegalizował przywilej umożliwiający Europejczykom wejście w obuwiu na teren pagody. Brak zgody kolonialnej władzy doprowadził w 1919 roku do aktu przemocy – na terenie pagody Eindway w Mandalaj mnisi zaatakowali zwiedzającą grupę obutych europejskich turystów, raniąc ich¹⁵⁷. Publiczne naciski zmusiły władzę do uznania roszczeń birmańskich buddystów i w październiku tego samego roku przywilej został ostatecznie zniesiony. Konflikt wokół „kwestii obuwia” świadczył z jednej strony o determinacji Birmańczyków w ich dążeniu do ochrony narodowych wartości, a z drugiej o narastającym w nich poczuciu niezgody na obce rządy.

Azja Południowo-Wschodnia jest regionem, w którym jedną z najważniejszych dziedzin sztuki lokalnej przez wieki stanowił teatr lalkowy. Tematyka przedstawień nawiązywała do znanych wszystkim toposów, zapośredniczonych z lokalnych mitów, wierzeń i legend. Podobnie jak w Indonezji, ważną rolę w tworzeniu zrębów narodowej tożsamości odgrywał i w pewnym stopniu wciąż odgrywa w Birmie lokalny teatr lalkowy, który ma różne odmiany¹⁵⁸. Pisano: „Mówi się, że nie ma na świecie ludzi, którzy znajdowaliby równie dużą przyjemność w przedstawieniach teatralnych jak Birmańczycy”¹⁵⁹. Zgodnie z birmańskimi wierzeniami: „figury bogów, poruszane przy użyciu linek lub prętów, ukazują, że zostały obdarzone

¹⁵⁶ P. Edwards, *Nationalism by Design...*

¹⁵⁷ M.W. Charney, *op. cit.*, s. 31.

¹⁵⁸ Więcej w: Ma Thanegi, *The Illusion of Life: Burmese Marionettes*, Bangkok 1994.

¹⁵⁹ S. Shah, *op. cit.*, s. 27.

potężnymi magicznymi mocami, by odstraszyć złe duchy, które poprzedzały pojawienie się marionetki”¹⁶⁰. Nawiązania do teatru lalkowego są do dziś zauważalne choćby we współczesnym języku birmańskim, przykładowo wyrażenie *thi' ta hmau'*, pierwotnie oznaczające zdolność lalkarza do wyciągnięcia dowolnej marionetki z pudła i rozpoczęcia jej animowania, obecnie zarezerwowany jest dla osoby godnej zaufania¹⁶¹. Świadczy to o szczególnej roli, jaką w Birmie zajmują przedstawienia kukielkowe. Teatr lalkowy promował wiarę buddyjską, a sztuki miały głównie charakter wychowawczy. Istotne znaczenie miała również ich bardziej lub mniej dyskretna wymowa polityczna. Przedstawienia prezentowały różne aspekty życia dworskiego, wykorzystując kostium, gest i język. Zainteresowanie teatrem było w Birmie tak duże, że z polecenia króla Bodawpai założone zostało specjalne, jak dotychczas niemające precedensu na świecie, Ministerstwo Teatru¹⁶². Głównym celem jego powołania było „kreowanie spektakli, zwłaszcza teatru lalkowego, po linii polityki państwa i dbanie, by były one zgodne z poglądami króla”¹⁶³. Przedstawienia kukielkowe w przedkolonialnej Birmie, podobnie jak miało to miejsce w innych krajach regionu Azji Południowo-Wschodniej, cieszyły się większym szacunkiem niż te, w których występowali zwykli aktorzy. Stanowiły istotną część birmańskiego życia kulturalnego, a wzmianki o nich za pośrednictwem goszczących na dworze królewskim emisariuszy z krajów zachodnich dotarły nawet do Europy. W birmańskim teatrze lalkowym, w języku birmańskim *Yokthe Thay*, daje się zauważyć elementy zaczerpnięte z sąsiednich – chińskich, indyjskich, tajskich czy też indonezyjskich – form teatrów lalkowych. Podobnie jak w tych państwach, teatr marionetkowy był od początku mocno związany z religią i dzięki temu był wspierany przez birmańską klasę rządzącą¹⁶⁴. Wartości kulturowe i tradycje, które zachowały się w teatrze kukielkowym, były jej bliskie, stąd też zależało jej na ich zachowaniu. Teatr kukielkowy był w swej formie od zawsze konserwatywny. Podstawowy zestaw marionetek w XIX wieku składał się z dwudziestu ośmiu lalek stanowiących grupy: zwierzęta, bogowie, postacie mityczne, ludzie¹⁶⁵. Wśród tych ostatnich należałoby wymienić zwłaszcza marionetki przedstawiające rodzinę królewską, a także postać pustelnika, którego rola ma charakter szczególny. W kulturze birmańskiej pustelnicy posiadają nadprzyrodzoną moc, a ich stopy,

¹⁶⁰ Ye Dway, *Marionettes of Myanmar*, Yangon 2013, s. 1.

¹⁶¹ A.R.H. Bruns, *Burmese Puppetry*, Bangkok 2006, s. 74.

¹⁶² Thant Myint-U, *Making of Modern Burma...*, s. 93.

¹⁶³ F. Bowers, *Theatre in the East: A Survey of Asian Dance and Drama*, New York 1956, s. 111.

¹⁶⁴ A.R.H. Bruns, *op. cit.*, s. 9.

¹⁶⁵ K. Foley, *Burmese Marionettes: Yokthe Thay in Transition*, „Asian Theatre Journal” 2001, vol. 18, no. 1, s. 71.

nie dotyczą ziemi. Są przedstawiani jako „będący w opozycji do króla (wchodzą na scenę z przeciwnej strony niż władca)”¹⁶⁶. Same kostiumy lalek były wiernymi kopiami strojów dworskich. Dbłość o detale wyrażała się we fryzurach, które odzwierciedlały charakterystyczne dla poszczególnych dynastii style uczesania¹⁶⁷ oraz w noszonym przez nie obuwiu *hin tha*, znanym także jako *karawei*, typowym dla królewskiego dworu w czasach panowania dynastii Konbaung¹⁶⁸. Na dworze królewskim funkcjonowały wówczas cztery sceny marionetkowe. Trupy te nie były opłacane pieniędzmi, ale hojnymi nadaniami ziemskimi. Szczególnie popularnym lalkarzem król nadawał liczne przywileje, w tym przywilej okazywania królewskich insygniów. Nawet po upadku państwa były królewskie trupy kukielkowe z dumą prezentowały owe insygnia. W szczytowym okresie rozwoju teatru lalkowego, który przypadał na okres panowania wspomnianej już wcześniej birmańskiej dynastii, w jednym przedstawieniu wystawianym na dworze mogło brać udział nawet do czterdziestu artystów¹⁶⁹. Wraz z aneksją Górnej Birmy w 1885 roku oraz towarzyszącym jej zniesieniem monarchii teatr marionetkowy stracił swoich głównych patronów w postaci króla i dworu. Brytyjczycy nie byli przy tym zainteresowani wspieraniem tej gałęzi birmańskiej sztuki. Przykładowo jeszcze w 1855 roku brytyjski gubernator w Dolnej Birmie Arthur P. Phayre opisał aktorów tych przedstawień jako „(...) trochę głupich”¹⁷⁰. Przedstawienia *pwe* były przy tym potępiane jako symbole birmańskiej ekstrawagancji i frywolności. Zrozumienie przesłania tej gałęzi narodowej sztuki, wartości, które niosła ze sobą oraz jej prawdziwe docenienie wymagało od widza gruntownej znajomości lokalnych zwyczajów, historii i literatury. Wiedzy tej brakowało większości kolonialnych administratorów. Wydaje się, że wielkim admiratorem teatru *pwe* był Orwell, który ustami narratora swojej powieści, Floryego, będącego autorskim porte-parole, tak komentuje przedstawienie *pwe*: „Gdy przyjrzyś się bliżej, możesz zobaczyć wielką sztukę, całe wieki kultury, które kryją się za tradycyjnym teatrem *pwe*”¹⁷¹. W epoce kolonialnej wśród Brytyjczyków znaleźli się również inni admiratorzy birmańskiej sztuki teatralnej. Najbardziej znanym i szeroko komentowanym w ówczesnych kolonialnych kręgach towarzyskich był niejaki John Hammond, który w latach dwudziestych XX wieku jako piętnastolatek zakochał

¹⁶⁶ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 42.

¹⁶⁷ A.R.H. Bruns, *op. cit.*, s. 112.

¹⁶⁸ *Ibidem*, s. 120.

¹⁶⁹ K. Foley, *op. cit.*, s. 70.

¹⁷⁰ P. Edwards, *Half-cast: Staging Race in British Burma*, „Postcolonial Studies” 2002, vol. 5, no. 3, s. 280.

¹⁷¹ G. Orwell, *Burmese days*, New York 1978, s. 100.

się w birmańskiej tancerce, dołączył do jej trupy teatralnej i szkolił się jako *Mintha* (główny aktor męski)¹⁷². Jako Brytyjczyk urodzony w Birmie spotkał się oczywiście z dezaprobatą Brytyjczyków. Cieszył się jednak ogromną popularnością wśród swojej birmańskiej publiczności i innych aktorów *pwe*, którzy przezwali go *In-ga-lan Sein* (angielski diament)¹⁷³. Szczególnie gorszył i szokował fakt, że odrzucił on swoje zachodnie imię, przyjmując birmańskie Maung Shwe Daung (Pan Złoty Paw). Było to jaskrawe naruszenie istniejących podziałów kulturowych, religijnych i społecznych, na których stał kolonialny system.

Wraz z upadkiem dworskiego patronatu sztywne wymogi przedstawień uległy zubożeniu. Artyści zmuszeni byli zwrócić się w stronę powszedniej publiczności i zabiegać o jej względy. Z uwagi na zaistniałe zmiany przedstawienia lalkowe, dotychczas darmowe, zaczęły być płatne. Trudne warunki materialne, jak również konkurencja ze strony coraz popularniejszego zachodniego wynalazku – kina, zmusiły artystów teatru lalkowego do wprowadzenia licznych zmian w przedstawieniach. Co się tyczy samej tematyki przedstawień, należy wspomnieć o mającej wówczas miejsce adaptacji dzieł jednego z najwybitniejszych birmańskich dramaturgów XIX wieku, U Kyin U, które wraz z *jātakami*¹⁷⁴ i dramatami historycznymi weszły do stałego repertuaru¹⁷⁵. Wśród występujących marionetek pojawiła się nowa postać, Bandula, nazwana tak na cześć birmańskiego generała z okresu pierwszej wojny anglo-birmańskiej, przedstawiana standardowo w stroju generalskim z okresu dynastii Konbaung¹⁷⁶. W reakcji na wprowadzenie przez Brytyjczyków wyścigów konnych w Birmie do przedstawień dodana została scena *hsai'kala*. Występująca w niej marionetka *kala* – pogardliwe birmańskie określenie Hindusów, przedstawiała w sposób stereotypowy i karykaturalny przedstawiciela tej społeczności. Scena z jej udziałem była swoistą reminiscencją konfliktu pomiędzy Birmańczykami a robotnikami najemnymi z Indii¹⁷⁷. Brytyjczycy, podobnie jak to miało miejsce w innych częściach imperium, popierali migracje do Birmy taniej siły roboczej z Indii i Chin. Przybysze stamtąd odegrali wraz z birmańskimi mniejszościami etnicznymi kluczową rolę w rozwoju polityczno-gospodarczym nowego państwa kolonialnego. Imigranci stali się filarami handlu, bankowości oraz służby publicznej. W latach 1900–1930 imigracja z Indii wynosiła średnio 150 tysięcy

¹⁷² P. Edwards, *Half-cast...*, s. 291.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Jātaki* to historie z przeszłych żywotów Buddy, za: N. Appleton, *Jātaka Stories in Theravada Buddhism: Narrating the Bodhisatta Path*, London 2016.

¹⁷⁵ A.R.H. Bruns, *op. cit.*, s. 12.

¹⁷⁶ *Ibidem*, s. 69.

¹⁷⁷ *Ibidem*, s. 60.

osób rocznie, z czego jedna trzecia pozostała na stałe w Birmie¹⁷⁸. Wraz z wybuchem Wielkiego Kryzysu birmańscy rolnicy utracili ziemię na rzecz hinduskich *chettyars*, czyli członków hinduskich kast zajmujących się handlem. W rezultacie Birmańczycy, zmuszeni do współzawodniczenia o zatrudnienie z Chińczykami i Hindusami, wywoływali zamieszki o charakterze antyhinduskim w roku 1930, antychińskim w 1931 roku oraz antymuzułmańskim w roku 1938¹⁷⁹. W tym samym okresie w teatrze *pwe* pojawiły się zupełnie nowe marionetki, jak choćby postacie Europejczyków ubranych w stroje w kolorze khaki i polujących na tygrysy¹⁸⁰. Birmański teatr lalkowy, choć powoli i niechętnie, starał się w tym okresie nadążyć za mającymi miejsce w Birmie radykalnymi przemianami społecznymi i politycznymi. W 1908 roku jeden z najsłynniejszych śpiewaków Saya Pu, będący jednym z wykonawców w teatrze lalkowym, został uwięziony przez Brytyjczyków za publiczne wykonanie w trakcie jednego z przedstawień patriotycznej pieśni o birmańskich królach¹⁸¹. Wydaje się, że przypadek ten został udokumentowany ze względu na dużą popularność wykonawcy. Można podejrzewać, że wiele innych podobnych przypadków manifestowania uczuć patriotycznych nie wzbudziło zainteresowania władzy kolonialnej.

W wyniku postępującego spadku liczby publiczności śpiewacy masowo opuszczali teatr kukiełkowy na rzecz coraz bardziej popularnego teatru tanecznego *zat*. Wprowadzenie zachodniego wynalazku – gramofonu zajęło miejsce dotychczasowej bardzo kosztownej orkiestry *sai wang*. Z uwagi na problemy finansowe coraz bardziej zaczęły się liczyć zdolności manualne lalkarzy zmuszonych manewrować jednocześnie dwiema marionetkami. Elementy przedstawienia, w których następowała retardacja akcji, często mające znaczenie symboliczne, uległy radykalnemu skróceniu. Wreszcie na początku wieku XX, z uwagi na brak artystów i widzów, miały miejsce rewolucyjne zmiany, a wśród nich dopuszczenie kobiet do zespołu wykonawców. Tradycyjnie ze względu na podzielane przez Birmańczyków tabu kulturowe nie mogły one dotychczas wejść na scenę ani jako widz, ani jako wykonawca.

Początkowo inscenizacje grup teatralnych z Górnej Birmy cieszyły się dużą popularnością w Birmie Dolnej. Teatry szybko stały się miejscem wyłączonym spod brytyjskiej kontroli i cenzury, miejscem swobodnego śmiechu i wesołości

¹⁷⁸ G. Houtman, "Traditions of Buddhist practice in Burma", Ph.D. Thesis, 1990 School of Oriental and African Studies, London University, of Foreign Studies, Tokyo 1999, s. 32.

¹⁷⁹ M.W. Charney, *op. cit.*, s. 25-26.

¹⁸⁰ D. Ye, *op. cit.*, s. 41.

¹⁸¹ *Ibidem*, s. 74.

oraz idealną przestrzenią do parodiowania brytyjskiej potęgi¹⁸². Przedstawienia kukiełkowe „przypominały birmańskie królestwo i królewską władzę, która – pomimo smutnej rzeczywistości – była odmalowana w jaskrawych kolorach”¹⁸³. Niekiedy przeradzały się one w patriotyczne wystąpienia przeciwko obcej władzy, przez którą krajowe tradycje „były zdeptane i stopniowo chyliły się ku upadkowi”¹⁸⁴. Z czasem jednak następował powolny spadek zainteresowania widzów tego rodzaju spektaklami, czemu towarzyszył odpływ wykonawców do teatru tanecznego *za' pwe*.

W okresie monarchicznym trupy teatralne podróżowały łodziami, zatrzymując się po drodze i dając występy. Wraz z rozwojem środków transportu i linii komunikacyjnych, a zwłaszcza *idée fixe* Brytyjskiego Imperium, czyli kolei, grupy teatralne uzyskały możliwość dotarcia do terenów wcześniej dla nich niedostępnych. Otwarcie linii kolejowej Rangun–Pyi w 1877 roku zapoczątkowało okres, w którym grupy teatralne z niepodległej Górnej Birmy podróżowały do zajętej przez Brytyjczyków Birmy Dolnej, gdzie wystawiały swoje przedstawienia w miastach na trasie linii kolejowej¹⁸⁵. Wraz z wprowadzeniem w kolonialnej Birmie wynalazku kinematografu i otwarciem pierwszych kin w latach dwudziestych XX wieku, popularność teatru kukiełkowego zaczęła drastycznie spadać. Po zakończeniu epoki kolonialnej istniało w Birmie zaledwie kilka scen kukiełkowych, a najslynniejsi spośród lalkarzy nie żyli lub byli zbyt starzy, by występować.

Swoistym zderzeniem z pozoru sprzecznych, a w rzeczywistości komplementarnych systemów wartości, ale obcych sobie kultur, była zintensyfikowana w okresie kolonialnym akcja misjonarska. Jak wówczas twierdzono, obowiązkiem Wielkiej Brytanii było „głosić Ewangelię wśród narodów, aby rozwiać ciemność, która wciąż przenika tak dużą część świata, aby szerzyć za granicą światło prawdy chrześcijańskiej i uczyć miliony wdzięcznych podmiotów znajomości Boga, który umarł dla ich zbawienia”¹⁸⁶. Ten szczególny stosunek do odmiennych niż chrześcijańska religii sprawiał, że działalność misjonarzy często miała charakter agresywny i była bezpośrednio powiązana z trwającym wówczas wyścigiem kolonialnym. W opisywanym okresie Birma była w oczach zachodnich misjonarzy uosobieniem despotyzmu, idolatrii i tyranii powstrzymujących rozwój cywilizacji i zbawienie. W roku 1885 działający na terenie Górnej Birmy misjonarze, wcześniej odpowiednio uzbrojeni przez Brytyjczyków, twierdzili: „Bóg jest z nami, tyrania i buddyzm są umierają-

¹⁸² P. Edwards, *Half-cast...*, s. 280.

¹⁸³ A.R.H. Bruns, *op. cit.*, s. 81.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ D. Ye, *op. cit.*, s. 26.

¹⁸⁶ P.C. Almond, *op. cit.*, s. 40.

cym potworem”¹⁸⁷. W tym samym okresie przez Birmańczyków chrześcijaństwo było postrzegane jako „nietolerancyjne, aroganckie i absolutystyczne”¹⁸⁸. Wraz z całkowitym podporządkowaniem sobie Królestwa Birmy akcja misjonarska uległa nasileniu. W okresie panowania brytyjskiego w birmańskiej optyce była ona odbierana jako atak na buddyzm i tradycyjną kulturę. Misjonarze w Birmie domagali się od swoich konwertytów całkowitego zerwania z dawną religią. Faktycznie oznaczało to też zerwanie z własną kulturą. Jeszcze przed pełnym podporządkowaniem Birmy przez Wielką Brytanię król Bagyidaw pytał misjonarza Judsona, czy birmańscy chrześcijanie: „są prawdziwymi Birmańczykami? Czy ubierają się jak Birmańczycy?”¹⁸⁹. W kontekście birmańskiej kultury okresu przedkolonialnego wiara w buddyzm czy też przywiązanie do charakterystycznego kodu ubioru były traktowane jako kluczowe elementy składowe birmańskiej tożsamości.

Działający na terenie Birmy misjonarze odnieśli co prawda pewne sukcesy ewangelizacyjne wśród wyznających animizm mniejszości etnicznych, jednakże, jak zauważano, etniczni Birmańczycy byli „bardzo zadowoleni z Buddy i swoich pagód”¹⁹⁰. Sami Brytyjczycy, podobnie jak w innych swoich koloniach, starali się „wybielić czarnych ludzi” poprzez ich nawrócenie. Tubylcy, którzy nawrócili się na chrześcijaństwo, byli postrzegani jako czarni z zewnątrz, ale – dzięki oczyszczającej mocy chrztu – „biali” od wewnątrz¹⁹¹. Konwertyci byli między innymi rekrutowani do kolonialnej armii wraz z Hindusami, znajdowali również zatrudnienie na niższych stopniach kolonialnej administracji. Ówczesne szkoły misjonarskie, będące ośrodkami nowoczesnej edukacji, służyły przede wszystkim jako platformy do szerzenia zachodniej kultury i wartości, a ich głównym celem istnienia było nawrócenie ludności lokalnej na chrześcijaństwo. Nawracanie było jednym z celów europejskich kolonizatorów, gdyż „plądrowanie, grabież dóbr mogły zostać usprawiedliwione przez dar chrześcijaństwa”¹⁹². Wśród nawracających w Birmie misjonarzy szczególną rolę odegrał amerykański baptysta, Adoniram Judson z Massachusetts, który przybył tutaj w 1812 roku¹⁹³. W trakcie swojej działalności przeżył dwie żony i ożenił się z trzecią, a w czasie pierwszej wojny anglo-birmańskiej spędził również osiemnaście miesięcy w birmańskim więzieniu. Samą wojnę rozumiał jako najlepszą drogę, do tego, aby w określonej przez

¹⁸⁷ M. Gravers, *op. cit.*, s. 23.

¹⁸⁸ *Ibidem*, s. 22.

¹⁸⁹ *Ibidem*, s. 21.

¹⁹⁰ S. Shah, *op. cit.*, s. 105.

¹⁹¹ *Ibidem*, s. 214.

¹⁹² *Ibidem*, s. 228.

¹⁹³ Thant Myint-U, *The River of Lost Footsteps...*, s. 210.

niego jako „tron księcia ciemności” stolicy Birmy mogły szerzyć się cywilizacja i chrześcijaństwo¹⁹⁴. Jego wieloletnie wysiłki ewangeliczne zostały uwieńczone w 1819 roku, kiedy pierwszy nawrócony przyjął chrzest¹⁹⁵. Judson działał głównie wśród wyznających animizm Karenów, którzy stopniowo przyjmowali baptyzm, odrzucając swoje dawne wierzenia. Twierdzi się, że to właśnie on miał wpływ na powstanie w języku birmańskim pojęcia buddyzmu, wprowadzając do niego współcześnie powszechny termin *bok-da'ba-tha* oznaczający „buddyjski język, kulturę”¹⁹⁶. Działalność misjonarzy doprowadziła także do trwałych zmian w birmańskiej religii. Jednym z efektów miało być powstanie tak zwanego „buddyjskiego protestantyzmu” jako nowej formy buddyzmu, która ukonstytuowała się w reakcji na kolonializm i przez zetknięcie się z protestantyzmem. Wpływ protestantyzmu na buddyzm w Birmie zaowocował zainteresowaniem osób świeckich tekstami buddyjskimi. Wiązał się on również z rewolucyjną przemianą, która objęła wszystkie państwa regionu. Wprowadzenie pism drukowanych zaowocowało odejściem od religijnych manuskryptów, dostępnych jedynie wąskiej grupie przedstawicieli *Sangha*, na rzecz powszechnie dostępnych tekstów drukowanych¹⁹⁷. Sprzyjało to rozpoczęciu bardziej wnikliwych badań nad tekstami religijnymi. Termin „buddyjski protestantyzm” jest współcześnie krytykowany za swój czysto deskryptywny charakter oraz niezdolność opisaną dynamicznych procesów, odnowy i kontynuacji, które miały miejsce w ówczesnym birmańskim buddyzmie¹⁹⁸.

Równoległe do akcji misjonarskiej świat zachodni usiłował zgłębić wiedzę dotyczącą samego buddyzmu. Do połowy wieku XIX powstały pierwsze interpretacje buddyzmu, które odegrały znaczną rolę w kształtowaniu kultury wiktoriańskiej i europejskiej. Wiktoriański obraz buddyzmu mówi dużo nie tyle o samym Oriencie i buddyzmie, ile o świecie, w którym ten obraz stworzono. Początkowo badacze zachodni zajmujący się buddyzmem wykazywali zupełną ignorancję w tym zakresie. Jeszcze na początku wieku XIX niezupełnie jasne było, skąd wziął się sam Budda. Początkowo popularność zdobył pogląd o jego afrykańskim pochodzeniu. Jednym z pierwszych, który sugerował, iż Budda wywodził się z Afryki, był Robert Percival. Pisał on: „Buddo (sic!) jest zawsze przedstawiany z gęstymi kręconymi włosami

¹⁹⁴ E. Sarkisyanz, *On the Changing Anglo-Saxon Image of Burma*, „Asian Studies Journal” 1966, no. 4(2), s. 227.

¹⁹⁵ Thant Myint-U, *The River of Lost Footsteps...*, s. 210.

¹⁹⁶ G. Houtman, „Traditions of Buddhist practice in Burma” ..., s. 55.

¹⁹⁷ A.R. Hansen, *How to Behave: Buddhism and Modernity in Colonial Cambodia, 1860-1930*, Honolulu 2007, s. 4.

¹⁹⁸ Więcej w: A.M. Blackburn, *Buddhist Learning and Textual Practice in Eighteenth Century Lankan Monastic Culture*, Princeton 2001.

jak afrykański Murzyn”¹⁹⁹. Teza o nie-indyjskich korzeniach buddyzmu była rozważana przez dłuższy czas, na miejsce pochodzenia Buddy wskazywano, jak już wspomniano, Afrykę, ale także Persję i Mongolię. Aż do lat trzydziestych XIX wieku w literaturze stworzonej przez naukowców orientalistów stwierdzano, że Budda prawdopodobnie pochodził z Etiopii lub Azji Północnej²⁰⁰. Dopiero w 1850 roku buddyzm przestał być uważany w świecie zachodnim jedynie za formę pogaństwa, stając się „największą i najczystsza po chrześcijaństwie spośród wszystkich wschodnich religii”²⁰¹. Analogie pomiędzy buddyzmem a chrześcijaństwem, które podkreślano w okresie wiktoriańskim, były wynikiem przyswajania zwrotów i terminów chrześcijańskich przy jego opisywaniu. W ten sposób chrześcijańska koncepcja modlitwy stała się jedyną możliwą analogią dla opisu praktyki medytacyjnej *vipassana*²⁰². Potrzebne jednak były dekady, by praktyka ta uzyskała należyty jej szacunek w kręgu kultury zachodniej. Sir James George Scott, znany szerzej pod swoim pisarskim pseudonimem Shway Yoe, przedstawiając życie mnichów w swojej wciąż wysoko cenionej książce o kulturze birmańskiej wydanej w 1882 roku, pisał: „Większość starych członków *kyaung* przez całe popołudnie zajmuje się tym, co Anglik, nazwałby niczym. (...) pogrążają się w medytacji, a wielu słabszych spośród nich w sen”²⁰³. To, co opisywał jako „sen”, w rzeczywistości należałoby określić jako trans medytacyjny, który charakteryzuje się odłączeniem od świata rzeczywistego i dominującej w nim ułudy. Shway Yoe, dla wielu wciąż pozostający głównym autorytetem w zakresie kultury birmańskiej, wykazywał się typowym dla wczesnych zachodnich autorów brakiem kompetencji w wypadku fundamentalnej dla kultury birmańskiej myśli buddyjskiej i medytacji. Swoistym problemem, który pozostaje do dziś aktualny, jest bezradność angielszczyzny (podobnie zresztą jak innych języków europejskich, obcych społeczności buddyjskiej) przy opisywaniu subtelnych detali i zawiłości buddyjskiej doktryny religijnej. W tym czasie istotną rolę w popularyzacji wiedzy na temat buddyzmu odgrywali także zachodni buddyzmści, jak Irlandczyk U Dhammaloka, pochodzący z Wiesbaden Nyanatiloka Mahathera, Ananda Metteyya. Ten ostatni, właśc. Allan Bennett, z pochodzenia Anglik, wydaje się postacią szczególnie interesującą. Swoje zainteresowanie buddyzmem rozwinął, uczestnicząc w spotkaniach okultystycznego Hermetycznego Zakonu Złotego Brzasku w Londynie²⁰⁴. Podczas pierwszej wyprawy na Sri Lankę

¹⁹⁹ P.C. Almond, *op. cit.*, s. 20.

²⁰⁰ *Ibidem*, s. 21.

²⁰¹ *Ibidem*, s. 35.

²⁰² G. Houtman, „Traditions of Buddhist practice in Burma” ..., s. 43.

²⁰³ S. Yoe, *op. cit.*, s. 35.

²⁰⁴ A. Turner, L. Cox, *op. cit.*, s. 139.

towarzyszył mu otoczony mroczną sławą, najgłośniejszy brytyjski skandalista i okultysta Aleister Crowley, święty Gnostyckiego Kościoła Katolickiego. Zachodni konwertyci byli bezpośrednio zaangażowani w buddyjską działalność misyjną, a także szerszy projekt rewitalizacji buddyzmu. Ich działalność miała również ogromny wpływ na recepcję tej religii w świecie zachodnim.

W następstwie kolonialnego podboju również wyznawcy buddyzmu stawali się coraz bardziej świadomi idei i koncepcji religijnych Zachodu. Jeszcze w 1885 roku przedstawiciel *Sangha* komentował podbój brytyjski słowami: „Jeżeli obcokrajowcy będą rządzić krajem, spowoduje to śmierć wielu ziemskich istot. Powodem tego jest fakt, że mają oni ogromny apetyt na wielkie ilości mięsa. Kiedy przybędą do Birmy, założą fabryki do zabijania krów, świń i kóz, gdzie wiele zwierząt spotka śmierć”²⁰⁵. Zaprzestanie spożywania mięsa przez birmańskich buddystów było zjawiskiem nowym, które należy uznać za reakcję na podbój kolonialny. Jak wspomina Alice Turner: „Pomimo że Birmańczycy regularnie spożywali mięso, w tym wołowinę, w pierwszej dekadzie XX wieku pojawiły się pierwsze doniesienia z terenu całej prowincji dotyczące ruchu przeciwko jedzeniu mięsa”²⁰⁶. Za tę istotną zmianę w nawykach żywieniowych birmańskich buddystów był odpowiedzialny Ledi Sayadaw, mnich i buddyjski uczonec, autor licznych tekstów potępiających spożywanie mięsa. Warto w tym miejscu wspomnieć, że był on również żarliwym przeciwnikiem kolonializmu. W specyficznej sytuacji, w której znalazła się wówczas Birma, odmowa spożywania pokarmów mięsnych stała się formą moralnego oczyszczenia. Za zagrożenie dla ciągłości *sasana* zostały uznane również alkohol i opium, przez co musiały zostać wyeliminowane z codziennego życia.

W tym miejscu należy przypomnieć słowa Thomasa H. Eriksena, który stwierdzał jednoznacznie, że „symbolika etniczna nawiązująca do starożytnego języka, religii, systemu pokrewieństwa lub stylu życia ma duże znaczenie w podtrzymywaniu tożsamości etnicznej w okresach przemian. Ogólnie rzecz biorąc, tożsamość społeczna staje się najważniejsza wtedy, kiedy wydaje się najbardziej zagrożona”²⁰⁷. Religia buddyjska w realiach birmańskich odgrywała istotną rolę, stając się podbudową dla ruchu narodowego, którego celem było stworzenie wspólnej, jednoczącej jego członków tożsamości. Uosabiała ona łączność z przeszłością, stając się źródłem poczucia własnej wartości i stałości, w kolonialnym świecie, w którym dochodziło do radykalnych zmian i przekształceń. W kolonialnej Birmie buddyzm niósł ze sobą poczucie przynależności, będąc, chciałoby się rzec, „niezmiennym”

²⁰⁵ G. Houtman, „Traditions of Buddhist practice in Burma” ..., s. 29.

²⁰⁶ A. Turner, *op. cit.*, s. 91.

²⁰⁷ T.H. Eriksen, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*; tłum. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2013, s. 106.

rdzeniem birmańskiej tożsamości etnicznej. Jak głosi lokalne przysłowie: „Być Birmańczykiem to być buddystą”, współcześnie buddyzm *theravāda* wyznaje pomiędzy 85 a 89 % birmańskiego społeczeństwa²⁰⁸.

Aż do XIX wieku medytacja była zarezerwowana jedynie dla ludzi dojrzałych wiekiem, którzy mieli bogatą wiedzę na temat ksiąg buddyjskich. W wieku XX, w następstwie zmian zachodzących w birmańskim buddyzmie w okresie kolonialnym, *vipassana* stała się praktyką dostępną dla osób świeckich, a nawet nie-buddystów. Zainteresowanie medytacją wykazywał już król Mindon panujący w latach 1853–1878. W jego przekonaniu była ona istotnym elementem ludzkiej egzystencji, a jej brak jak „jedzenie curry bez soli, z czego nikt nie będzie zadowolony”²⁰⁹. Skupienie się przez niego na praktyce medytacji było sposobem na poradzenie sobie z własnym cierpieniem po tym, jak Brytyjczycy zajęli Dolną Birnę²¹⁰. Praktykowanie przez króla medytacji doprowadziło do wzrostu zainteresowania *vipassaną* wśród rodziny królewskiej, dworu, a także mnichów i osób świeckich w jego królestwie. *Vipassana* uzyskała szczególną popularność w okresie kolonialnym w latach trzydziestych, przynosząc ukojenie w obliczu korupcji przywódców nacjonalistycznych oraz Wielkiego Kryzysu. Wraz z odzyskaniem niepodległości, kiedy nowopowstały rząd zaczął wspierać buddyzm, po 1962 roku nastąpił dalszy wzrost zainteresowania medytacją. Wspomniany już wcześniej Ledi Sayadaw był najbardziej liczącym się mnichem, który nauczał *vipassany* w epoce kolonialnej. Po brytyjskim podboju, zgodnie z tradycją zapoczątkowaną przez leśnych mnichów, medytował on w zupełnej samotności, w lesie, oddając się ascezie. Jego celem było przywrócenie kosmologicznego porządku zakłóconego przez kolonialistów. Prezentowane przez niego poglądy miały duży wpływ na ideologię młodych birmańskich nacjonalistów Thakinów. Wspierani przez miejską inteligencję starali się oni stworzyć „wyjątkową birmańską drogę do jedności” i w tym celu traktowali buddyzm jako element mobilizujący do konstrukcji ogólnonarodowej tożsamości²¹¹. Jak już zaznaczono, w okresie kolonialnym birmańscy buddyści stawali się coraz bardziej obeznani z wiedzą i ideami przywiezionymi przez Brytyjczyków, podczas gdy ci ostatni powoli zgłębiali tajemnice buddyzmu.

W okresie przedkolonialnym faktycznym przywódcą i obrońcą tej religii i filozofii był król odpowiedzialny za liczne rytuały i ceremonie, kodyfikację nauk Buddy, a także okresowe oczyszczenie szeregów *Sangha*. Jak się uważa, król Birmy poprzez

²⁰⁸ I. Jordt, *Burma's Mass Lay Meditation Movement: Buddhism and the Cultural Construction of Power*, Athens 2007, s. 175.

²⁰⁹ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 267.

²¹⁰ Idem, „Traditions of Buddhist practice in Burma”..., s. 39.

²¹¹ I. Jordt, *op. cit.*, s. 24.

fundowanie „nowych stolic, poważne darowizny oraz projekty budowy i renowacji (...), zapewnił przetrwanie *sasana*”²¹². Rząd Indii Brytyjskich na mocy proklamacji Królowej Wiktorii z 1858 roku, która była następstwem buntów sipajów, nie miał prawa do ingerowania w religijne wierzenia jakichkolwiek podległych władzy królewskiej podmiotów²¹³. Separacja państwa od religii była kamieniem węgielnym systemu politycznego stworzonego przez Wielką Brytanię. W następstwie tego władza w Birmie, oparta dotychczas na buddyjskich wartościach i osobistych zobowiązaniach wobec królewskiego tronu, została zastąpiona przez świecką brytyjską administrację, jeśli nie bezpośrednio wrogią wobec buddyzmu, to przynajmniej obojętną i wykazującą się ignorancją wobec niego. Władza kolonialna, starając się zachować dystans w stosunku do religii buddyjskiej, nie angażowała się w działalność na rzecz ochrony i promocji buddyzmu, tak ważną w perspektywie birmańskiej kultury politycznej. W optyce ludności lokalnej ciągłość przekazu nauki Buddy, określanej jako *sasana*, znalazła się w ten sposób w śmiertelnym niebezpieczeństwie. W okresie kolonialnym zarówno klasztory, jak i mnisi wcześniej podlegli klasztornym sądom, zostali podporządkowani świeckiemu prawu brytyjskiemu i sądom, co wywołało ich sprzeciw²¹⁴. Działania te zostały uznane za próbę osłabienia autorytetu moralnego i przywilejów buddyjskiego kleru. Mimo to *sangha* była jedyną tradycyjną instytucją, która pomimo licznych ran przetrwała obcą kolonizację. W rezultacie to właśnie buddyzm, wraz z zaangażowanym w jego propagowanie buddyjskim klerem, zjednoczył Birmańczyków w walce przeciwko świeckim rządowi kolonialnemu, przynosząc potężny idiom oraz bogatą spuściznę symboliczną dla antybrytyjskiej opozycji. Birmańczycy, aby umożliwić przetrwanie *sasana*, zmuszeni byli sami przeobrazić się w obrońców buddyzmu. Aby to uczynić, musieli przede wszystkim podjąć jako wyznawcy buddyzmu w Birmie odnowę moralną i utrzymać tradycyjne wzorce postępowania. Nacisk na te dwa aspekty był zauważalny również w innych państwach regionu wyznających buddyzm *theravāda*. Anna Hansen, pisząca o przemianach, które miały miejsce w khmerskim buddyzmie w kolonialnej Kambodży, zwraca uwagę na rolę, jaką w reformie religii odegrało skupienie się wspólnoty monastycznej na zasadach postępowania *vinaya*, które regulowały ramy jej funkcjonowania²¹⁵. Kluczowe znaczenie miały w tym wypadku kwestie etyczne i moralne. Jak da się zauważyć, bezpośrednia odpowiedź khmerskich buddystów na wprowadzony przez Francuzów kolonialny model modernizacji miała charakter religijny. Poprzez podjęcie się nowej interpretacji

²¹² A. Turner, *op. cit.*, s. 25.

²¹³ G. Houtman, „Traditions of Buddhist practice in Burma”..., s. 35.

²¹⁴ *Ibidem*, s. 35.

²¹⁵ A.R. Hansen, *How to Behave...*, s. 77-79.

istniejących idei, symboli oraz tekstów religijnych, ich upowszechnienie, a także poprzez stworzenie nowoczesnego buddyjskiego systemu edukacyjnego, starano się przetłumaczyć i zinternalizować zachodnie prądy myślowe, zachodnią naukę oraz towarzyszące jej idee racjonalizmu i sekularyzmu. W tym samym okresie buddyzm w Kambodży został uznany za *sasana-jati*, to znaczy religię narodową²¹⁶. Wszystko to było częścią szerszego dyskursu dotyczącego buddyjskiej reakcji na zachodni imperializm i przemiany modernizacyjne. W części był on inspirowany przez trwającą na polu religii dyskusję pomiędzy ówczesnymi państwami regionu wyznającymi buddyzm *theravāda* jak Syjam, Cejlon, Birma, Laos czy Kambodża. Ich głównym celem było oczyszczenie, racjonalizacja i dostosowanie religii buddyjskiej do wymagań współczesnego świata. Buddyzm od wieków stanowił podstawę życia intelektualnego w tym regionie, stąd też w sposób naturalny stał się on głównym punktem odniesienia dla zachodzących przemian i to za jego pomocą próbowano nadać otaczającemu ich kolonialnemu światu sens i znaczenie.

W kolonialnej Birmie położono nacisk na wspomnianą już *sasana* oraz na praktykę medytacji *vipassana*, która stała się z jednej strony formą reakcji na ówczesne przemiany zaistniałe w wyniku podboju kolonialnego, a z drugiej sposobem tworzenia wspólnoty narodowej poprzez moralną przemianę składających się na nią jednostek. Podejmując wysiłki mające na celu ochronę buddyzmu, birmańscy buddyści zjednoczyli się, tworząc stowarzyszenia o charakterze religijnym, głosząc nauki Buddy, a także drukując literaturę buddyjską. W realiach kolonialnej rzeczywistości „buddyjskie stowarzyszenia utrzymywały, że na nich ciąży odpowiedzialność za *sasana* w sytuacji braku króla”²¹⁷. Aby osiągnąć swoje cele Birmańscy buddyści wykorzystywali nowe technologie, jak choćby prasę drukarską. W ten sposób próbowano wypełnić pustkę powstałą po zniesieniu monarchii. Przykładowo w 1896 roku kupcy z targu Malun w Mandalaj zebrali jałmużnę w postaci ryżu, który następnie przekazali leśnym mnichom mieszkających w górach Sagaing i Mingun²¹⁸. Aż do momentu zajęcia Górnej Birmy przez Brytyjczyków mnisi ci byli utrzymywani przez królewskie darowizny. Odnosząc się do działalności birmańskich buddystów w tym okresie, religioznawca Alice Turner zauważa, że: „Prowadzili oni programy mające na celu edukacyjną, moralną i religijną reformę z myślą, że odnowiony entuzjazm i pobożność wśród Buddystów może przeciwdziałać erozji nauk Buddy *sasana*”²¹⁹. W konsekwencji ruch, który miał czysto religijny charakter, doprowadził do stworzenia nowego poczucia moral-

²¹⁶ *Ibidem*, s. 3.

²¹⁷ A. Turner, *op. cit.*, s. 95.

²¹⁸ *Ibidem*, s. 79.

²¹⁹ *Ibidem*, s. 2.

nej wspólnoty birmańskich wyznawców buddyzmu oraz przekonstruowania ich tożsamości. Współczesne wydarzenia, jak Szafranowa Rewolucja z 2007 roku czy też współczesne prześladowania muzułmanów Rohingya należy postrzegać jako przedłużenie stworzonych wówczas strategii mobilizacji birmańskich buddystów w dążeniu do wspólnych celów. Należy przy tym pamiętać, że buddyzm w tamtym okresie – odwrotnie niż chrześcijaństwo – nie miał zwartej struktury, a wyznawcy byli silnie zatowarzyszeni. Jego głównymi ośrodkami były klasztory i świątynie, gdzie gromadzono się sporadycznie, jedynie z okazji świąt, a nie jak chrześcijanie regularnie, raz w tygodniu. Przemiana mająca miejsce w Birmy w okresie kolonialnym była czysto religijna, jednym z jej efektów jednakże było powstanie nowoczesnego narodu. Nie był to bynajmniej efekt zamierzony, a raczej pochodna kolektywnej aktywności birmańskich buddystów na polu religii. Buddyjskie organizacje zbyt często postrzegane są w kontekście Azji Południowo-Wschodniej jedynie z perspektywy kielkującego wówczas w tym regionie nacjonalizmu, który przyniósł współcześnie represje polityczne i konflikty etniczne. Powodem tego jest postrzeganie przemian historycznych, w zachodnich kategoriach myślowych, w których to naród jest głównym podmiotem historii²²⁰.

W okresie kolonialnym poważnym zagrożeniem dla birmańskiego systemu wartości i religii stał się wprowadzony przez Brytyjczyków zachodni system edukacyjny. Dotychczas praca naukowa i nauczanie były naturalnym przedłużeniem powołania zakonnego. W języku birmańskim określenie „klasztor” i „szkoła” jest identyczne. Współcześnie rozróżnić je [nazwy – T.T.] można jedynie dzięki przymiotnikowym prefiksom²²¹. Klasztory buddyjskie pozostawały przez wieki bastionami cywilizacji i wiedzy, a także tradycyjnymi ośrodkami edukacji, w kolonialnych realiach jednakże musiały, tak jak sam buddyzm, ewoluować. Edukacja odgrywa istotną rolę w kształtowaniu pojęć kulturowych, tożsamości, narodowej przynależności oraz religii, to ona jest odpowiedzialna za socjalizację elit. Walka na tym polu, która miała miejsce po podboju brytyjskim, posiadała kapitalne znaczenie dla przyszłej historii Birmy. Tradycyjna edukacja klasztorna skupiała się na nauce fragmentów *Tripitaka*²²², arytmetyce, astronomii, birmańskiej medycynie i literaturze. Jej istotną częścią była również nauka języka *pāli*, którego znajo-

²²⁰ Więcej: P. Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago 1995.

²²¹ N. Cheesman, *School, State and Sangha in Burma*, „Comparative Education Volume” 2003, no. 1, s. 48.

²²² Inaczej palijski kanon tekstów buddyjskich, składający się z trzech części (trzech koszy): Winajapitaka („Kosz Dyscypliny”), Sutta-pitaka („Kosz Kazań”) oraz Abhidhamma-pitaka („Kosz Wyższej Doktryny”). Warto dodać, że język palijski jest w krajach buddyzmu therewady do dziś językiem religii i filozofii buddyjskiej. Więcej na ten temat: M. Mejer, *Buddyzm*, Warszawa 1980, s. 115–124.

mość umożliwiała naukę *Tripitaka*. Wraz ze stopniowym podbojem Królestwa Birmy brytyjska administracja uosobiona w postaci Głównego Komisarza Arthura Phayre'a usiłowała, poczynawszy od 1866 roku, wprowadzić do szkół przyklasztornych przedmioty świeckie, we współpracy z buddyjskimi klasztorami²²³. Tym, które zgodziły się na włączenie do programu nauczania zachodnich przedmiotów szkolnych i zatrudnienie świeckich nauczycieli, wypłacano środki finansowe, a także sponsorowano stypendia dla uczniów. Reforma spotkała się jednak z brakiem przychylności brytyjskich konserwatystów w rządzie kolonialnym, a także sprzeciwem ze strony kleru buddyjskiego. Część najbardziej konserwatywnych mnichów ze wstrętem odrzucała zachodnie nauki, uznając je za skażone. Negowano przykładowo brytyjską wiedzę geograficzną, która sprzeniewierzała się tradycyjnym naukom, w których mityczna święta góra Meru jest centrum świata²²⁴. Do roku 1871 jedynie czterdzieści szkół klasztornych zgodziło się na przyjęcie świeckich nauczycieli i naukę zachodnich przedmiotów, dwa lat później liczba ta zwiększyła się do ponad ośmiuset²²⁵. Jednakże w 1891 roku na cztery lata przed swoją śmiercią *thathanabaing* Taungdaw Sayadaw zakazał współpracy z władzą kolonialną przy realizacji reformy, argumentując, że obecność świeckich nauczycieli na terenie klasztoru była niedopuszczalna²²⁶. Mimo że nowo mianowany przez władze brytyjskie *thathanabaing* Taunggwin Sayadaw zadeklarował w 1901 roku gotowość zachowania neutralności w kwestii reformy szkolnictwa, podkreślił on jednocześnie, że przyjmowanie przez mnichów pieniędzy jest niezgodne z zasadami buddyzmu *theravāda*, jak również, że nauczane w klasztorach przedmioty „powinny być (...) zgodne z założeniami buddyzmu”²²⁷. Było to spowodowane odmiennym podejściem do edukacji mnichów birmańskich i kolonialnych administratorów. Pierwsi postrzegali edukację jako projekt etyczny, którego głównym celem jest zachowanie i dalsze przekazanie nauk Buddy. W perspektywie brytyjskiej natomiast system edukacyjny miał przede wszystkim charakter czyisto utylitarny, a jego głównym celem było wychowanie miejscowych elit, które posiadałyby pewien zestaw potrzebnych kolonizatorom umiejętności, a przy tym były obeznane z charakterem nowoczesnego państwa kolonialnego. W wyniku braku współpracy ze strony *sangha*, postrzeganej przez Brytyjczyków jako

²²³ J. Schroeber, *Colonial Knowledge and Buddhist Education in Burma*, w: *Buddhism, Power and Political Order*, ed. I. Harris, New York 2007, s. 59.

²²⁴ T. Ling, *op. cit.*, s. 79.

²²⁵ J. Schroeber, *Colonial Knowledge and Buddhist Education in Burma*, w: *Buddhism, Power and Political Order*, ed. I. Harris, New York 2007, s. 59.

²²⁶ *Ibidem*, s. 60.

²²⁷ *Ibidem*, s. 61.

podważanie ich projektu, zapoczątkowana przez sir Arthura Phayre’a reforma została w końcu zarzucona przez Komisję Edukacji w 1924 roku²²⁸. Preferencje kolonialnego rządu zwróciły się w stronę pozarządowych szkół misjonarskich i tych należących do prywatnych stowarzyszeń. Powstanie intensywnie sponsorowanego przez władze kolonialne nowoczesnego systemu edukacyjnego sprawiło, że obce świeckie i chrześcijańskie wartości mogły zostać przedstawione społeczeństwu birmańskiemu. Chrześcijańska edukacja została założona w Birnie jeszcze przed XIV wiekiem, ale nie odgrywała znaczącej roli aż do pierwszej wojny anglo-birmańskiej. Jej głównym celem było najpierw nawrócenie na chrześcijaństwo, a potem dopiero dalsze wychowanie. Językiem wykładowym w misjonarskich szkołach był angielski, a w programie nauczania skupiano się na popularyzacji zachodniej wiedzy. Umożliwiała to uczącej się w niej młodzieży zdobycie nowych umiejętności oraz dawało im nowe drogi rozwoju i możliwości. W okresie kolonialnym studenci szkół świeckich lub misjonarskich posiadali lepsze perspektywy pracy i kariery, podczas gdy, jak stwierdzano, „studenci szkół przyklasztornych stali się żebrakami”²²⁹. Zachodnie szkoły szybko przyciągnęły utalentowaną i ambitną młodzież. Zwiększyło to jeszcze bardziej kulturowy rozdział pomiędzy wciąż tradycyjną wsią, w której dominowała edukacja przyklasztorna, a obszarami miejskimi. Należałoby to uznać za charakterystyczną cechę birmańskiego doświadczenia kolonialnego. Jak komentował sytuację R. Grant Brown, który znalazł się w Birnie w 1889 roku i spędził tam 28 lat: „Tym, co zostało zrobione, jest wyposażenie lub próba wyposażenia w wiedzę części dzieci niewielkiej grupy ludzi, którzy posiadali pieniądze albo żyli w Rangunie. W rezultacie jest garstka Birmańczyków, którzy są zarówno wykształceni, jak i inteligentni, bardzo wielu wykształconych, ale nieinteligentnych, i o wielu więcej, którzy nie są wykształceni, ale są inteligentni”²³⁰.

Wybuch strajku studenckiego na ranguńskim uniwersytecie udowodnił, że młode, zwesternizowane elity birmańskie są gotowe otwarcie przeciwstawić się kolonialnej maszynie edukacyjnej, której same były produktem. Bezpośrednim powodem wybuchu strajku z 1920 roku było wydanie Ustawy o Uniwersytecie w Rangunie, która w przekonaniu studentów ograniczała dostęp Birmańczyków do wyższej edukacji²³¹. Strajk w szybkim czasie przerodził się w ogólnokrajowy bojkot szkół rządowych. Wezwanie do jego podjęcia zostało ogłoszone na terenie pagody Szwedagon, podczas gdy strajkujący studenci przez pół roku mieszkali

²²⁸ M.E. Mendelson, *Sangha and State in Burma*, w: *A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*, ed. J.P. Ferguson, Ithaca 1975, s. 159.

²²⁹ G. Houtman, „Traditions of Buddhist practice in Burma”..., s. 103.

²³⁰ T. Ling, *op. cit.*, s. 75.

²³¹ A. Kyaw, *The Voice of Young Burma*, New York 1993, s. 20.

w przyległym do niej buddyjskim klasztorze U Ariya. Studenci – organizatorzy strajku, w świadomy sposób nawiązywali do buddyjskich symboli i instytucji, które stały się dla nich narzędziem walki z władzą kolonialną. W ten sposób buddyzm i nacjonalizm połączyły się, nadając po dziś dzień szczególny odcień lokalnej polityce.

2.4. Rozwój birmańskich ugrupowań nacjonalistycznych

Antropolog Ronald Provencher zauważył, że „Historia ruchu nacjonalistycznego w Birmie najlepiej ilustruje stopień, w jakim nowoczesne i tradycyjne elementy zostały połączone w ich dążeniu do uzyskania niepodległości”²³². Rzeczywiście, w kolonialnej Birmie ruch nacjonalistyczny był z jednej strony wyzwaniem rzuconym obcej dominacji, a z drugiej odpowiedzią na zachodnie idee. Odwoływał się przy tym zarówno do rodzimych, jak i obcych symboli. W 1897 roku wykształceni świeccy buddyści założyli w Moulmein Stowarzyszenie *Sasandra*, którego celem była promocja reform społecznych i edukacyjnych²³³. Ich nowoczesne podejście wyrażało się choćby w sposobie, w jaki pozyskiwali środki na własną działalność statutową. Fundusze były gromadzone poprzez zmniejszenie wydatków na takie tradycyjne buddyjskie ceremonie jak pogrzeby, śluby, wyświęcenia mnichów czy też ceremonie przeklucia uszów. Dzięki tym zaoszczędzonym pieniądzą udało im się otworzyć szkołę w zachodnim stylu, z językiem wykładowym angielskim oraz birmańskim, która była jednak wierna wartościom i zasadom buddyjskim. Podobne organizacje powstawały w innych miastach Birmy, jak Mandalaj czy Bassejn, gdzie przy współpracy z mnichem buddyjskim z Anglii Gordonem Douglasem, który tuż przed śmiercią w 1900 roku założył lokalne stowarzyszenie. Organizacja Young Men's Buddhist Association (YMBA) była następczynią stowarzyszeń z Moulmein, Bassejn i Manadalaj. Idea YMBA narodziła się na – również należącej do brytyjskiego imperium – wyspie Cejlon, gdzie podobna organizacja o tej samej nazwie istniała już od 1898 roku²³⁴. W ogólnym zamyśle na bazie chrześcijańskiej struktury organizacji Young Men's Christian Association (YMCA) założone zostało stowarzyszenie, którego głównym celem było propagowanie wartości buddyjskich.

Jego powstanie należałoby uznać za podjęcie próby udowodnienia, że religia buddyjska posiada status co najmniej równy chrześcijańskiej. W 1906 YMBA

²³² R. Provencher, *Mainland Southeast Asia: An Anthropological Perspective*, California 1975, s. 74.

²³³ T. Ling, *op. cit.*, s. 78.

²³⁴ *Ibidem*, s. 79.

powstała w Rangunie. Zgodnie ze statutem organizacji jej aktywność skupiała się na promocji religii buddyjskiej, odnowie moralnej i działalności edukacyjnej, co czyniło jej istnienie relatywnie nieszkodliwym w oczach władzy kolonialnej. W bezpieczny sposób wyrażała ona potrzebę buntu wobec narzuconych przez władzę brytyjską, a obcych norm kulturowych. Coroczne zgromadzenia YMBA rozpoczynały się od wykonania hymnu Wielkiej Brytanii oraz wyznania lojalności Koronie Brytyjskiej²³⁵. Zwesternizowani członkowie YMBA, rekrutujący się głównie spośród birmańskich prawników wykształconych w Anglii, składali w ich trakcie wiernopoddane deklaracje: „Jesteśmy wiernymi podmiotami Jego Wysokości. Mówimy po angielsku i doceniamy zachodni styl życia. Uznajemy za przywilej możliwość służenia naszym władcom. Jesteśmy dżentelmenami”²³⁶. Można uznać, że religia była w realiach kolonialnych jedną z kilku stosunkowo autonomicznych dziedzin życia. Wraz z postępującym spadkiem autorytetu tradycjonalistycznie nastawionych mnichów YMBA zajęło się szerzeniem buddyjskich wierzeń religijnych i wartości w formie bardziej odpowiedniej do realiów XX wieku. W krótkim czasie zostały założone kolejne filie organizacji w innych birmańskich miastach – Moulmein, Bassejn, Pegu, Prome, Mandalaj.

Pierwsze ugrupowania protonacjonalistyczne, jak YMBA czy też późniejsze General Council of Burmese Associations (GCBA), przyjmowały za swój główny cel ochronę buddyjskiej religii poprzez zdobycie większego wpływu na działania lokalnej administracji. Pragnęły one rozbudzić uczucia patriotyczne młodych Birmańczyków, nie naruszając jednocześnie ich poczucia lojalności wobec Brytyjskiego Imperium. Stąd też za ich motto należałoby uznać stwierdzenie: „Birma dla Birmańczyków, ale w ramach Imperium”²³⁷. Obydwa ugrupowania zostały założone przez przedstawicieli zanglicyzowanych birmańskich elit. Przykładowo, wśród organizatorów YMBA znalazł się między innymi U May Oung, absolwent Cambridge, czy U Kin, który później uznał władzę korony brytyjskiej²³⁸. Najsłynniejszy przywódca GCBA, U Chit Hlaing, na jednej z konferencji otwarcie przyznał się, że jego znajomość języka birmańskiego jest bardzo ograniczona, dlatego pisze swoje przemówienia w języku angielskim, a dopiero potem zleca ich przekład na birmański²³⁹. Mimo wysokiego stopnia anglicyzacji birmańskich elit politycznych zamieszkujących miasta starały się one poprzez *wunthanu athins* – stowarzyszenia nacjonalistyczne działające na poziomie wiejskim, uzyskać poparcie dla swoich

²³⁵ S.P. Singh, *Growth of Nationalism in Burma 1900-1942*, Calcutta 1980, s. 30.

²³⁶ *Ibidem*, s. 31.

²³⁷ A.D. Moscotti, *op. cit.*, s. 23.

²³⁸ T. Ling, *op. cit.*, s. 80.

²³⁹ Zaw Soe Min, *op. cit.*, s. 118.

działań pośród birmańskiego ludu. Do roku 1924 *wunthanu athins* działały prawie w każdej wiosce na prowincji Birmy²⁴⁰. W działania tych stowarzyszeń byli zaangażowani bezpośrednio mnisi buddyjscy. Poprzez wznoszenie haseł obrony wiary buddyjskiej zagrożonej przez władze brytyjską, a w ekstremalnych przypadkach również odmowę sprawowania i udziału w ceremoniach religijnych dla Birmańczyków współpracujących z władzą kolonialną, wywierali oni polityczną, ale również religijną presję na wspólnoty wiejskie. Buddyzm sprężnięty z ideologią nacjonalistyczną był głównym elementem przyciągającym chłopów do ruchu nacjonalistycznego. Z braku innych punktów odniesienia traktowali oni jednak członków GCBA jako przedstawicieli rodziny królewskiej²⁴¹. Powodem takiego stanu rzeczy mógł być fakt używania przez tę organizację symbolu pawia. Ten zgodnie z tradycyjnymi birmańskimi wierzeniami reprezentuje słońce, przez co jest symbolem władzy i królewskiej suwerenności, a jego wyobrażenie było w Birmy rzeźbione na lewym skrzydle królewskiego tronu²⁴². Wraz z podbiciem Królestwa birmańskiego „paw tronu” został przetransportowany do muzeum w Kalkucie, a sam pałac królewski przemianowany został na Fort Dufferin i służył jako garnizon dla armii kolonialnej. Dotychczasową salę audiencyjną przekształcono w kościół garnizonowy, a królewską świątynię buddyjską w brytyjski klub oficerski²⁴³. Zostały tym samym wymazane i zbeszczeszczone ostatnie fizyczne symbole monarchii. Symbol pawia jednakże, z uwagi na swoją wagę i bezpośredni związek z królewską przeszłością Birmy, powracał w działaniach birmańskich nacjonalistów. W roku 1920 w trakcie strajku studenckiego znalazł się na przygotowanej przez protestujących fladze²⁴⁴. W okresie późniejszym również towarzyszył obchodom świąt narodowych. Jak już wspomniano, YMBA była organizacją o charakterze religijnym, jakkolwiek jednym z jej głównych celów było nadanie buddyjskim naukom formy lepiej zharmonizowanej ze zdobyczami nauki zachodniej. Członkowie YMBA czerpali inspirację dla swoich działań bezpośrednio z Indii, gdzie w walkę o wyzwolenie zaangażował się Kongres Narodowy. Zauważalny był również wpływ koncepcji chińskiego nacjonalisty Sun Jat-Sena. Istotne znaczenie dla rozwoju birmańskiego nacjonalizmu miało też japońskie zwycięstwo w jej wojnie z Rosją prowadzonej w latach 1904–1905. Jest ono uznawane za „pierwszą w dziejach poważną klęskę zadaną mocarstwu europejskiemu przez państwo azjatyck-

²⁴⁰ A.D. Moscotti, *op. cit.*, s. 33.

²⁴¹ R. Provencher, *op. cit.*, s. 76.

²⁴² Zaw Soe Min, *op. cit.*, s. 117.

²⁴³ M. Gravers, *op. cit.*, s. 9.

²⁴⁴ Zaw Soe Min, *op. cit.*, s. 117.

kie”²⁴⁵. W przesycionej pseudonaukowym zachodnim rasizmem epoce kolonialnej zwycięstwo to było dowodem, że Azjaci są w stanie efektywnie przeciwstawić się traktowanym wówczas za rasę wyższą Europejczykom.

Największym sukcesem YMBA była organizacja wspomnianego już strajku z 1916 roku w sprawie „kwestii obuwia”. Zmusił on Brytyjczyków do ustąpienia i podporządkowania się zaleceniom opata buddyjskiego klasztoru na temat kodu ubioru. Doprowadził on również do wzrostu wiary birmańskich elit we własne możliwości. Wraz ze wzrostem w Birmie sympatii nacjonalistycznych Wielka Brytania zdecydowała się na przeprowadzenie reform administracyjnych w oparciu o Ustawę o rządzie Indii z 1919 roku. Powołano wówczas do życia Komitet do spraw reform, na którego czele stanął Frederick Whyte²⁴⁶. Zgodnie ze wspomnianą ustawą został w Indiach stworzony system diarchii, w którym kontrola nad niektórymi resortami rządowymi, jak edukacja, służba zdrowia, rolnictwo, została przekazana w ręce powołanej przez Brytyjczyków rady złożonej z przedstawicieli ludności lokalnej, podczas gdy resorty kluczowe dla istnienia kolonii, jak sprawy zagraniczne, wojskowość, podlegały rządowi brytyjskiemu. Kwestia diarchii doprowadziła do podziału w birmańskim ruchu nacjonalistycznym. Fakcjonalizm był jednym z głównych rysów sceny politycznej, obok różnic politycznych generował również konflikty na tle personalnym. W samych szeregach YMBA stosunek do proponowanej reformy administracyjnej doprowadził do wyłonienia zwalczających się wzajemnie frakcji, z bardziej zachowawczą grupą popierającą stopniowe reformy, które zwiększyłyby stopień samorządności prowincji Birmy, oraz grupą radykalną, opowiadającą się za pełną samorządnością – *home rule* – oraz nadaniem Birmie statusu dominium. Radykalnym zwolennikiem drugiej opcji był mnich buddyjski U Ottama, który przed swoim powrotem do Birmy żył długi czas w Indiach. Poza tym przebywał również w ówczesnym Królestwie Syjamu, brytyjskim Cejlonie Indochinach Francuskich i japońskim Mandżukuo. W Indiach U Ottama stał się członkiem lewicowego skrzydła Narodowego Kongresu Indyjskiego i przejął wiele z ich poglądów politycznych i idei. Był także wpływową postacią wśród młodych, postępowych przedstawicieli nacjonalistycznego buddyjskiego kleru, którzy doceniali, że otwarcie włączył się w politykę, świadomie zaniedbując zasady *vinaya*. W trakcie swoich podróży po Birmie agitował on za stworzeniem samodzielnego rządu, za co w czerwcu 1921 roku został skazany na dziesięć miesięcy więzienia²⁴⁷. Zostało to odebrane przez GCBA jako obraza religii buddyjskiej. W odpowiedzi ugrupowanie wezwało do akcji nieposłuszeństwa i bojkotu działań

²⁴⁵ J.W. Hall, *Japonia*, tłum. H. Czyżewska - Madajewicz, Warszawa 1979, s. 251.

²⁴⁶ A.D. Moscotti, *op. cit.*, s. 31.

²⁴⁷ T. Ling, *op. cit.*, s. 84.

komisji Whyte'a. Po odbyciu wyroku U Ottama powrócił do działalności politycznej, przyjmując tym razem jeszcze bardziej radykalną postawę antybrytyjską i nacjonalistyczną. Jego płomienne przemówienie wygłoszone w kinie Lanmadaw w 1924 roku, doprowadziło do jego powtórnego uwięzienia, tym razem na okres trzech lat. Czas w więzieniu spędził na praktykowaniu medytacji *vipassana*, jak wspominał: „Było to jak wrzucenie żółwia z powrotem do stawu”²⁴⁸. U Ottama zmarł w niewoli brytyjskiej. Zarówno on, jak i U Wisara, który również zmarł w brytyjskim więzieniu, zostali uznani za męczenników *azani* walczących o wolność Birmy. Co istotne, rozumienie statutu męczennika w kontekście birmańskim było zupełnie inne niż w chrześcijaństwie. W chrześcijaństwie męczennik to „świadek”, symbolizuje cierpienie za wiarę. W buddyzmie święty niekoniecznie oznacza świadka lub cierpiętnika, jest to raczej ideał ascety zaangażowanego w praktykę umyslową²⁴⁹. Określenie *azani* jest oczywiście używane także w stosunku do tych, którzy umierają w wyniku prowadzonej przez nich walki politycznej. Brytyjczycy określali U Ottamę i U Wisarę jako „politycznych mnichów”. Zjawisko to ma w Mjanmie długą historię. Prominentna birmańska historyczka Ni Ni Myint przypominała słowa wypowiedziane na ten temat przez H. Thirkella White'a, sekretarza Górnej Birmy w roku 1886: „Gdziekolwiek miał miejsce opór, buddyjscy mnisi byli pośród jego przywódców. Nie istniał żaden znaczący ruch polityczny bez mnichów jako *spiritus movens*”²⁵⁰. Buddyjscy mnisi byli zawsze silnie zaangażowani w politykę, począwszy od 1886 roku, poprzez przewrót 1962, aż do niedawnych wydarzeń Szafranowej Rewolucji. Po zakończeniu brytyjskiego podboju Birmy zajmowali się oni polityką, by zapewnić kontynuację nauk Buddy i ochronę religii. Jak zauważył Spiro, również w epoce przedkolonialnej mnisi, teoretycznie dystansujący się od doczesnego świata i polityki, w rzeczywistości stanowili siłę polityczną, nie tylko chroniąc poddanych przed tyranią władcy, ale również starając się zjednać ludność dla władzy królewskiej²⁵¹. Jak komentowała Ingrid Jordt: „Mnisi tworzą zarówno symboliczne, jak i materialne pole do produkcji zasługi władców”²⁵², co czyni ich przez to „jedynymi prawowitymi krytykami władzy politycznej. Jako osoby wyrzekające się świata, są oni jednak ograniczeni przez kodeks moralny, który każe unikać zaangażowania w politykę”²⁵³. Ten fenomen zaangażowania buddyjskich mnichów w „sprawy tego świata”

²⁴⁸ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 210.

²⁴⁹ *Ibidem*, s. 241.

²⁵⁰ Ni Ni Myint, *Burma's Struggle against British Imperialism 1885-1895*, Rangoon 1983, s. 62.

²⁵¹ M.E. Spiro, *Buddhism and Society...*, s. 318.

²⁵² I. Jordt, *op. cit.*, s. 157.

²⁵³ *Ibidem*.

i ruch nacjonalistyczny należałoby uznać za jeden z charakterystycznych rysów birmańskiej kultury politycznej. Nie należy przy tym zapominać, że wielu spośród mnichów zaangażowanych w birmański ruch nacjonalistyczny skłaniało się ku marksistowskiej interpretacji buddyzmu, w której nacisk położono na wyeliminowanie cierpienia nie tylko w kontekście jednostkowym, ale również w skali całego społeczeństwa. W ich przekonaniu kapitalizm był bezpośrednio związany z chrześcijaństwem i kolonializmem. Jak zauważa Charles F. Keyes, tak zwany „Buddyjski socjalizm był bezsprzecznie jednym z dominujących nurtów w birmańskim nacjonalizmie”²⁵⁴. Marksizm zyskał popularność również wśród pro-nacjonalistycznych birmańskich studentów ze względu na swój antykolonialny wydźwięk. Marksistowskie idee dotarły do Birmy już w latach dwudziestych XX wieku za pośrednictwem działaczy lewicowego skrzydła Indyjskiego Kongresu Narodowego, ale tłumaczenia dzieł Marksa były trudno dostępne, dopiero w późnych latach trzydziestych stały się one bardziej powszechne. Opublikowane przez Thahkina Kodawa Hmainga *Komentarze o czerwonym smoku* zachęciły U Nu do założenia klubu książkowego Naga Ni – Czerwony Smok, którego głównym celem było rozpowszechnienie w Birmy ideologii lewicowej²⁵⁵. Publikowano w nim tłumaczenia rewolucyjnej literatury autorstwa Thahkina Kodawa Hmainga, Thahkina Soe oraz U Nu²⁵⁶. Wśród przetłumaczonych i opublikowanych książek znalazły się pisma Manabendry Natha Roya oraz Fryderyka Nietzschego i Karola Marksa, a także książki na temat Sinn Féin, irlandzkiej organizacji niepodległościowej. W 1935 Thakin Kodaw Hmaing opublikował tekst pt. *Thakin Tika*, który można traktować jako najbardziej wyczerpujące przedstawienie ideologii młodych birmańskich nacjonalistów z Dobama Asiayone²⁵⁷. W tekście tym Kodaw Hmaing nawiązuje bezpośrednio do źródeł przedkolonialnych, takich jak *Manugye Dhammathat*. *Dhammat* były tekstami prawnymi kompilowanymi z inicjatywy kolejnych birmańskich królów, stanowiącymi zbiór praw zwyczajowych i wyroków sądowych. Traktowano je jako jedno z dwóch głównych, obok królewskich wyroków sądowych zwanych *Yazathat*, źródeł birmańskiego prawa²⁵⁸. *Manugye Dhammathat* jest tekstem powstałym prawdopodobnie w 1756 roku, w okresie rządów króla-wojownika Alaungpay’i, założyciela dynastii Konbaung. Kodaw

²⁵⁴ C.F. Keyes, *op. cit.*, s. 103.

²⁵⁵ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 331.

²⁵⁶ A. Naw, *Aung San and the Struggle for Burmese Independence*, Bangkok 2001, s. 46.

²⁵⁷ G. Aung, *Reworking Bandung internationalism: Decolonization and postcolonial futurism in Burma/Myanmar*, „Critical Asian Studies”, 2019, vol. 51, no. 2, s. 1-12.

²⁵⁸ R. Okudaira, *A Comparative Study of Two Different Versions of the Manugye Dhammat: A Leading Law Book in Eighteenth Century Burma (Myanmar)*, „Journal of Asian and African Studies” 2000, no. 59, s. 179.

Hmaing decyduje się, by opowiedzieć historię *Manugye Dhammat* na nowo. Odtwarzając narrację o upadku, wywodzącą się z wczesnych nauk buddyjskich, tekst *Manugye* zaczyna się od opisanie idealnego świata, symbolizowanego przez drzewo *padetha*. Jednakże działania *lawba* i *yanmet* – chciwości i pożądania – doprowadzają do upadku tego świata, a tak zwana iluzja jaźni wymusza wybór pierwszego władcy, będącego Buddą w procesie stawania. Do tej właśnie filozofii historii nawiązuje Thakin Kodaw Hmaing i staje się ona podstawą prowadzonej przez niego narracji. Pisząc o przyszłości, Thakin Kodaw Hmaing używa terminu *lawka neikban* („świecka nirwana”), łącząc *neikban* (nirwana) z *lawka* (ziemski lub świecki). W ten sposób przyszłość, której chce dla Birmy Dobama Asiayone, jest tak naprawdę ziemskim rajem. Koncepcję tę wiąże on także z myślą marksistowską, mówiąc o „światowej nirwanie”.

Warto przy tym zauważyć, że Kodaw Hmaing miał w zwyczaju określać mianem Czerwonego Smoka jednego z członków tego ugrupowania Aunga Sana²⁵⁹. Ten związek pomiędzy birmańskim nacjonalizmem, a symbolem Naga Ni – Czerwonego Smoka (bądź też czerwonego węża Naga) zasługuje na uwagę. Popularna wśród birmańskich nacjonalistów pieśń *Czerwony Smok*, skomponowana przez Shwe Tainga Nyunta (1908–1944), w wykonaniu Khina Maung Yina, popularnego birmańskiego aktora i piosenkarza, wypłynęła w 1939 roku, tak zwanym „Roku Rewolucji”²⁶⁰. Utwór ten w sposób metaforyczny zapowiadał upadek władzy Brytyjczyków, którym ostateczny cios miała zadać błyskawica *Mogyoe*. Znamienne jest, że ten sam kompozytor stworzył utwór o czarodzieju Bo Bo Aungu. Wiara w to, że poprzez alchemię i religijne wysiłki uzyskał on nieśmiertelność, odgrywała ważną rolę w praktykach sekt medytacyjnych. Wkrótce utwór *Czerwony Smok* został zakazany przez władze brytyjskie, a jego rosnąca popularność sprawiła, że najstarsza na świecie wytwórnia fonograficzna, amerykańska Columbia Records wykupiła prawa do niego²⁶¹.

Działalność wczesnych birmańskich ugrupowań protonacjonalistycznych otworzyła drogę do powstania ugrupowania Dobama Asiayone (DBA), uważanego za pierwsze birmańskie w pełni nowoczesne nacjonalistyczne stronnictwo polityczne²⁶². J.S. Furnivall w swoim klasycznym dziele *Colonial Policy and Practice* wspomina DBA jedynie dwukrotnie²⁶³. Podobnie jak inni obserwatorzy ówczesnej birmańskiej sceny politycznej, nie widział on przyszłości dla tak radykalnej

²⁵⁹ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 351.

²⁶⁰ *Ibidem*, s. 332.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² Khin Yi, *op. cit.*, s. 3.

²⁶³ J.S. Furnivall, *Colonial Policy and Practice*, New York 1956, s. 166, 171.

antybrytyjskiej organizacji. Gdy jednak z ugrupowania wyłonili się późniejsi birmańscy przywódcy polityczni jak Aung San czy U Nu, służył im jako ich doradca. Powstanie Dobama Asiayone wiąże się z rozłamem wśród nacjonalistycznej elity na tle kwestii diarchii. Jak deklarowali członkowie organizacji, jej głównym celem było odzyskanie pełnej suwerenności politycznej. Dobama Asiayone zostało założone przez Thakina Ba Thaunga w maju 1930 roku. Organizacja ujawniła swoje istnienie w następstwie antyhinduskich zamieszek, które wybuchły wówczas w Rangunie. Młodzi birmańscy nacjonaści na kilka dni po ich zakończeniu wydali swój pierwszy manifest *Dobama Sadan*, aby uczcić pamięć tych, którzy w następstwie zamieszek odnieśli rany lub stracili życie. Hasło przewodnie manifestu brzmiało: „Birma dla Birmańczyków!”. Podkreślano tym samym, że to Birmańczycy, a nie Brytyjczycy są prawdziwymi władcami kraju. W celu podtrzymania ducha oporu w manifestcie padają znamienne słowa: „Uległość rodzi przemoc i tylko przemoc może stłumić przemoc”²⁶⁴. Zdradzały one bezkompromisową postawę młodych birmańskich nacjonalistów. W manifestcie nawoływano również do promocji rodzimej literatury i języka. W tym szczególnym okresie historii ruch nacjonalistyczny został zasilony przez nową generację radykalnych nacjonalistów, przez co nabrał intensywności. Ugrupowanie odegrało przełomową rolę w walce o niepodległość, miało również przemożny wpływ na przyszłość kraju. Jak wspomina Geertz: „W latach trzydziestych XX wieku Thakinowie domagali się już stworzenia niepodległego narodu, w którym językiem narodowym byłby birmański, a narodowym strojem tradycyjny ubiór birmański; postulowano też przywrócenie klasycznego (głównie birmańskiego) statusu buddyjskiego duchowieństwa jako nauczyciela, przewodnika i doradcy świeckiego rządu”²⁶⁵. Wiele ze strategii działania DBA zostało bezpośrednio zapożyczonych z indyjskiego ruchu narodowego, z którym organizacja ta pozostawała w stałym kontakcie. Zauważalne były również pewne paralele z irlandzkim ugrupowaniem nacjonalistycznym Sinn Féin. Ideologia ruchu miała mocno synkretyczny charakter, składały się na nią idee i poglądy Atatürka, Sun Jat-Sena, Marksa, Lenina, Nietzschego, wreszcie Hitlera i Mussoliniego²⁶⁶. Już sama nazwa organizacji Dobama Asiayone świadczyła o ambicjach tej grupy, wyrażając przy tym sympatie nacjonalistyczne oraz chęć odcięcia się od starej generacji zwolenników nacjonalizmu. *Do* w języku birmańskim oznacza „my”, a także „jedność”, „kolektyw”²⁶⁷. Użycie słowa *Bamar*, które w kolokwialnym użyciu od czasów monarchii oznacza całość

²⁶⁴ Khin Yi, *op. cit.*, s. 5.

²⁶⁵ C. Geertz, *Interpretacja kultur. Eseje wybrane*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 323.

²⁶⁶ M.W. Charney, *op. cit.*, s. 42.

²⁶⁷ Zaw Soe Min, *op. cit.*, s. 111.

kraju w sensie etnicznym, zamiast słowa *Myanmar*, zarezerwowanego jedynie dla birmańskiej grupy etnicznej, świadczyło o chęci stworzenia państwa o charakterze ponadetnicznym²⁶⁸. Słowo to jednakże, w przekonaniu starej generacji nacjonalistów, było zupełnie niezgodne z ortografią. Przykładowo U Sein, główny wydawca gazety „Myanmar Ahlin”, nakłaniał czytelników jego pisma, aby nie wstępować w szeregi organizacji o nieprawidłowej nazwie, podczas gdy wydawca gazety „Thuriya” („Słońce”)²⁶⁹ U Ba Pe aż do połowy lat trzydziestych używał w odniesieniu do DBA terminu *Do Myanmar*²⁷⁰. Warto zauważyć, że ówczesne kontrowersje dotyczące użycia słów *Myanmar* i *Bamar*, powróciły ze zdwojoną siłą w okresie po przejściu władzy przez wojskową juntę w 1988 roku. Wracając jednak do pierwszej połowy XX wieku, DBA poprzez przyjęcie w nazwie terminu *Asiayone*, stowarzyszenie, a w szerszym sensie zgromadzenie jednoczące wszystkich ludzi, zrywało również z dotychczasową tradycją określania ugrupowań o charakterze nacjonalistycznym jako *athin* (społeczeństwo, towarzystwo) lub *ahpwe* (organizacja)²⁷¹. W odczuciu członków DBA terminy te miały zbyt wąskie znaczenie i były nieodpowiednie dla ruchu nacjonalistycznego, którego miał na celu zjednoczenie wszystkich rdzennych mieszkańców Birmy w walce o wyzwolenie spod brytyjskiej władzy. Co więcej, poprzez opozycję *Do Bama – Thudo Bama* nastąpiło ważne rozgraniczenie „my kontra oni”²⁷². „Oni” oznaczało w tym wypadku zarówno Brytyjczyków, jak i lojalnych im zwesternizowanych Birmańczyków. W taki sposób młodzi nacjonaści określali choćby polityków z GCBA. Członkowie DBA, przyjęli przed swoimi imionami prefiks *thakin*, oznaczający „Pana”. Określenie to w epoce kolonialnej przynależało wyłącznie Brytyjczykom i było birmańskim odpowiednikiem określenia *sahib*. Było to jasnym sygnałem, że pragną odrzucić „tożsamość sługi” narzuconą im w wyniku podboju brytyjskiego, traktując ten przydomek jako środek do personalnej emancypacji. Jak stwierdzał Thakin Kodaw Hmaing, będący czołowym ideologiem tej grupy, przyjęcie przydomku było również sposobem na wyrażenie „wyższości Birmańczyków jako rasy”²⁷³. Khin Yi, autorka pracy dotyczącej historii ruchu DBA, na podstawie wywiadu, który przeprowadziła z Thakinem Kodawem Hmaingiem (przystąpił

²⁶⁸ K. Nemoto, *The Concepts of Do Bama (“Our Burma”) and Thudo Bama (“Their Burma”) in Burmese Nationalism 1930-1948*, „The Journal of Burma Studies” 2000, no. 5, s. 2.

²⁶⁹ Michał Lubina błędnie tłumaczy tytuł gazety jako „Dusza” w: M. Lubina, *Birma*, Warszawa 2013, s. 89. W rzeczywistości *Thuriya* to zbirmanizowana forma palijskiego *Suriya*, w obydwu językach słowo to oznacza „słońce”.

²⁷⁰ Zaw Soe Min, *op. cit.*, s. 111.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² K. Nemoto, *op. cit.*, s. 3.

²⁷³ Khin Yi, *op. cit.*, s. 3.

do tego ugrupowania pięć lat po jego powstaniu), twierdzi, że pomysł pochodził od U Sandima, opata klasztoru w Wethkay, znajdującego się w wiosce Taungdwingyi. Miał on przekonać mieszkańców wioski do użycia tego tytułu, by obudzili w sobie świadomość, że są panami samych siebie. Zaw Soe Min opierał się na wersji podanej przez oryginalnego członka tego ugrupowania Thakina Be Seina, który twierdził, że termin ten był jedynie próbą odświeżenia starej idei w bardziej spójnej formie. Tradycyjnie prefiks ten był używany w klasycznym dla Birmy okresie panowania dynastii Pagan i oznaczał pana albo władcę. Słowo *thakingyi* tłumaczony przez Soe Mina jako „wielki pan”, „wielki władca” był również używany na określenie wysokich urzędników oraz członków królewskiego dworu. Według tego badacza przedrostek *thakin*, który tłumaczy on jako „duszę władcy”, został zaczerpnięty z koncepcji filozoficznej Nietzschego dotyczącej moralności pana i moralności niewolnika²⁷⁴. W tym kontekście należy go więc rozumieć jako twórczy konglomerat wschodnich i zachodnich prądów myślowych. Popularność Nietzschego wśród młodych nacjonalistów wiązała się z jego szacunkiem dla buddyzmu. Jedną z pierwszych osób, która popularyzowała wiedzę na temat filozofii Nietzschego, był jego rodak Nyanatiloka Mahathera, faktycznie Florus Anton Gueth (1878–1957), który większą część życia spędził na Sri Lance jako buddyjski „leśny mnich”. Cytował on Nietzschego i jego podziw dla „absolutnej trzeźwości i czystości buddyzmu”²⁷⁵.

Początkowo Thakinowie, bo tak również określano członków partii, poprzez swoje hasła nawoływali do miłości ojczyzny, własnego języka i literatury. Zarówno pierwsi głosiciele nowoczesnego birmańskiego nacjonalizmu z lat 1910–1920, jak i ich następcy zwrócili się bezpośrednio do symboliki monarchicznej Birmy. Ich interpretacja nacjonalizmu opierała się na postulacie „obrony wiary buddyjskiej oraz przywróceniu państwa zarządzanego w sposób, w jaki czynili to birmańscy królowie”²⁷⁶, co potwierdza ich silną inspirację spuścizną „pustelnika jogina” Thakina Kodawa Hmainga, którego prawdziwe imię brzmi U Lun, będącego ważną postacią birmańskiego ruchu nacjonalistycznego. Zanim wstąpił on w szeregi Dobama Asiayone, był znany pod swoim literackim pseudonimem Mr. Maung Hmaing, który zaczerpnął z popularnej powieści *Chinbaung Ywethe: Maung Hmaing* (Maung Hmaing. Sprzedawca liści hibiskusa) autorstwa Wunsaye U Kyi²⁷⁷. Pod tym pseudonimem otrzymał on u schyłku swojej kariery nagrodę

²⁷⁴ Zaw Soe Min, *op. cit.*, s. 114.

²⁷⁵ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 182.

²⁷⁶ R.H. Taylor, *Political Values and Political Conflict in Burma*, w: *Burma: Prospects for a Democratic Future*, ed. R.I. Rotberg, Washington D.C. 1998, s. 37.

²⁷⁷ Khin Yi, *op. cit.*, s. 32.

pokojową Józefa Stalina w 1954 roku²⁷⁸. Thakin Kodaw Hmaing jest określany jako „dziadek birmańskiej polityki”, pustelnik, „birmański Tagore”, który zainspirował ruch Dobama Asiayone. Z chwilą, gdy stał się członkiem ugrupowania, odrzucił znienawidzony przedrostek Mr. na rzecz birmańskiego *Thakin*. Jego nowe imię Thakin Kodaw Hmaing można przetłumaczyć jako Pan Lord Hmaing. Wywierał przemożny wpływ na birmańskich nowoczesnych polityków w osobie Aung Sana czy U Nu²⁷⁹. Uważał, że bogactwo Birmy nie jest wynikiem handlu czy przemysłu, ale stawianej przez niego na piedestale birmańskiej kultury mentalnej²⁸⁰. Pisał liczne wiersze, a także praktykował medytację i alchemię w zupełnej izolacji, przez co, jak liczył, uda mu się doprowadzić do wyzwolenia od rządów brytyjskich. W 1932 roku Thakin Kodaw Hmaing opublikował książkę pod tytułem *Nyeny-watrarry rarijawain (Kronika harmonii)* traktującą o kwestii diarchii, która doprowadziła do podziału wśród birmańskich nacjonalistów²⁸¹. Przywoływał przykład Gandhiego, który interesowi kraju poświęcił wszystko, podkreślając, że birmańscy politycy bardziej dbali o własne interesy. Echa wielu koncepcji Thakina Kodawa Hmainga można zauważyć w działaniach birmańskich przywódców, poczynając od Aung Sana, kończąc na Ne Winie.

Młodzi nacjonaści w celu popularyzowania swoich idei rozpoczęli organizację koncertów pieśni patriotycznych. W lipcu 1930 roku zorganizowano taki koncert na Uniwersytecie w Rangunie²⁸². Miało wówczas miejsce pierwsze publiczne wy-

²⁷⁸ *Ibidem*, s. 31.

²⁷⁹ M. Sarkisyanz, *On the place of U Nu's Buddhist Socialism in Burma's History of Ideas...*, s. 56.

²⁸⁰ „Kultura mentalna” jest pojęciem stworzonym przez antropologa Gustaafa Houtmana na użytek książki: G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...* On sam jednak nie podjął się jego zdefiniowania. Jak pisze Matthew J. Walton: „Wielu czytelników odkryło, że pojęcie «kultury mentalnej» w książce Houtmana jest trudne do uchwycenia. Jako powszechne tłumaczenie pochodzącego z języka birmańskiego słowa *bawana* (Pāli *bhāvanā*), ta praktyka obejmuje wszystkie czynności, które pielęgnują korzystne warunki psychiczne, takie jak medytacja *vipassanā* (wgląd), przestrzeganie moralnych wytycznych i rozwój pewnych cech, które mają pomagać osobom w ich codziennych interakcjach z innymi i ich postępach na drodze do oświecenia. Nieporozumienie dotyczące używania przez Houtmana skomplikowanego (a dokładnego) określenia „kultura mentalna” wskazuje na wyzwanie, które towarzyszy projektom porównawczej teorii politycznej, w której jeden język nie ma ani zasobów językowych, ani pojęciowych, aby odpowiednio wyrazić idee, które są wspólne w innej kulturze”, za: M. J. Walton, *Politics in the Moral Universe: Burmese Buddhist Political Thought...*, s. 25. Warto w tym miejscu dodać, że termin ten jest również używany przez Michała Lubinę w jego biografii Aung San Suu Kyi: M. Lubina, *Pani Birmy. Biografia polityczna*, Warszawa 2015, s. 540. Pojęcie to podobnie jak termin „indianizacja” w przypadku studiów birmańskich weszło już do powszechnego użycia.

²⁸¹ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 64.

²⁸² Khin Yi, *op. cit.*, s. 6.

konanie pieśni *Myanmar Kaba Ma Kyei* (*Aż do końca świata, Birma*), która w przyszłości miała stać się hymnem narodowym niepodległej Birmy. Muzykę oraz tekst napisał Saya Tin przy współpracy z Thakinem Hla Bawem oraz Thakinem Thein Maungiem, którzy mieli wpływ na jego warstwę liryczną. Utwór ucieleśniał idee Thakinów, przypominając dawną potęgę Królestwa Birmy i jej wielkie zwycięstwa w wojnach z Indiami (sic!) i Królestwem Syjamu. Pieśń zawierała w sobie również obietnicę odzyskania niepodległości. Jej kolejne publiczne wykonanie miało miejsce na terenie zabudowań pagody Szwedagon, w związku z rocznicą śmierci mnicha patrioty U Ottamy²⁸³. W krótkim czasie pieśń zaczęła żyć własnym życiem i zyskała wśród ludności birmańskiej popularność jako manifest nadziei i sympatii nacjonalistycznych. Na początku działalności członkowie Dobama Asiayone wydali również własnym sumptem broszurę zawierającą osiem artykułów pod tytułem *Reform Series No. II*. Na okładce znajdowała się postać młodego Birmańczyka w tradycyjnej fryzurze *chignon*, ubranego jedynie w *longyi* i niosącego w prawej ręce pochodnię. Pozostawiał za sobą ruiny starożytnego miasta, pewnie zmierzając w stronę nowoczesnej przemysłowej metropolii, reprezentowanej przez kominy i sylwetki samolotów na tle zachodu słońca. Rysunek ten symbolizował ambicje członków Dobama Asiayone, których celem była modernizacja i rozwój przemysłowy Birmy, co jednak znamienne, bez utraty birmańskiej duszy, którą symbolizowała postać młodzieńca ubranego w tradycyjny strój. Pochodnia miała przypominać wydarzenie z historii Birmy, kiedy żołnierze króla Alaungmintay'i (znanego też jako Alaungpaya), założyciela ostatniej dynastii, walczyli ze swoimi wrogami, dzierżąc w rękach pochodnie²⁸⁴. Miała przy tym również, jak później komentował jeden z członków ugrupowania, symbolizować „chęć spalenia brytyjskich imperialistycznych ogrów”²⁸⁵. Jeden z artykułów pt. tytułem *Rok 2028* wyrażał pragnienie odzyskania niepodległości, jak również gotowość do walki o tę niepodległość nawet przez sto lat. W ten sposób nawiązywano do koncepcji Sun Jat-Sena, który twierdził, że należy poświęcić czterdzieści lat, by powstrzymać obce siły przed ingerowaniem w sprawy Chin. Na konferencji partii w Prome w 1938 roku zatwierdzono ostateczną formę birmańskiej flagi, podając jednocześnie jej szczegółowy opis. Składały się na nią trzy kolory – żółty symbolizował złotą mniśią szatę i religię buddyjską, zielony oznaczał zieleni pól ryżowych i lasów, a czerwień bohaterską duszę synów birmańskiej ziemi, którzy byli jej opiekunami i wyzwolicielami. Biały okrąg w centrum flagi symbolizował czystość ich umysłów, młot oznaczał robotników, a sierp chłopów²⁸⁶.

²⁸³ *Ibidem*, s. 8.

²⁸⁴ *Ibidem*, s. 10.

²⁸⁵ *Ibidem*, s. 11.

²⁸⁶ *Ibidem*, s. 55.

Członkowie Dobama Asiayone wykazywali przy tym znikome zainteresowanie szeroko dyskutowaną przez birmańskie ugrupowania polityczne kwestią diarchii, czyli oddzielenia prowincji Birmy od Indii. Jak skomentował Thakin Ba Thoung: „Głosować przeciwko separacji oznacza pozostać brytyjskim niewolnikiem, a głosować za separacją oznacza pozostanie brytyjskim poddanym”²⁸⁷. Przytaczał przy tym starą birmańską opowieść o złodzieju Ngatetpya, który został pojmany, postawiony przed obliczem króla Thado i miał do wyboru ukrzyżowanie i rozczłonkowanie. Odpowiedział, że wolałby raczej wybrać królową, co wzbudziło rozbawienie króla. Złodziej został nie tylko uwolniony, ale również szczerze przez niego nagrodzony. Thakin Ba Thoung wyrażał jednoznacznie, że jedyną kwestią, która ma znaczenie dla jego ugrupowania, jest pełne odzyskanie niepodległości. Wiele spośród sloganów stworzonych przez nacjonalistów z Dobama weszło do popularnego obiegu. Część z nich funkcjonuje nadal, w zmienionej formie. Przykładowo stwierdzenie: „Nie mają gdzie powrócić i brak im środków do życia” było komentarzem do warunków życia birmańskich robotników. Dziś jest wciąż używane w Rangunie w odniesieniu do ubogich mieszkańców śródmieścia²⁸⁸. W wypadku podjętej walki o niepodległość birmańscy nacjonaści deklarowali w epoce kolonialnej: „Porażka to śmierć i pogrzeb, jednakże nagrodą za przeżycie i sukces jest tron”²⁸⁹. W swojej retoryce bezpośrednio nawiązywali do symboliki monarchicznej. Odwołania te są i obecnie lejtymotywem birmańskiej polityki. Członkowie partii otwarcie opłakiwali przeszłych birmańskich monarchów, czym zjednywali sobie popularność ludu i wrogość administracji kolonialnej.

Podjęta przez Dobama Asiayone decyzja o wzięciu udziału w wyborach do stworzonej przez Brytyjczyków Rady Reprezentantów motywowana była chęcią sparaliżowania działań tego organu od wewnątrz. W tym celu została powołana do życia partia polityczna *Komin Kochin* (w transkrypcji birmańskiej Okeleya), której nazwę można tłumaczyć jako „nasz własny król, nasz własny rodzaj”²⁹⁰. Choć niewielu przedstawicielom tej partii udało się dostać do Izby Reprezentantów, byli oni dzięki swoim radykalnym działaniom i bezkompromisowej postawie widocznym elementem lokalnej sceny politycznej. Swoje lekceważenie dla obcych rządów wyrażali poprzez odmowę używania języka angielskiego w trakcie obrad Izby. Pozostawali również na swoich miejscach w obecności brytyjskiego gubernatora. Strajk studencki z 1936 roku, wywołany wydaleniem z ranguńskiego Uniwersytetu Thakina U Nu oraz pouczeniem Thakina Aung Sana, był świadectwem radykalizacji

²⁸⁷ *Ibidem*, s. 14.

²⁸⁸ *Ibidem*, s. 17.

²⁸⁹ *Ibidem*, s. 15.

²⁹⁰ A.D. Moscotti, *op. cit.*, s. 66.

nastrojów wśród młodej generacji birmańskich nacjonalistów, którzy w przyszłości mieli przynieść Birmie niepodległość. W ugrupowaniu dał się zauważyć podział na zachowawczą starą generację oraz młodych żarliwych birmańskich nacjonalistów wywodzących się z ruchu studenckiego. Przejawiali oni sympatie marksistowskie. W 1938 roku DBA rozpadło się na dwie frakcje: Frakcję Sztabu²⁹¹, która skupiała młodych działaczy o sympatiach socjalistycznych i komunistycznych (należeli do niej między innymi Aung San oraz U Nu), oraz stronnictwo Ba Sein-Tun Ok, złożone z przedstawicieli starej gwardii działaczy nacjonalistycznych²⁹². W 1939 roku Frakcja Sztabu połączyła siły z Ba Maw, aby założyć antybrytyjską koalicję pod nazwą Blok Wolnościowy. Z dzisiejszej perspektywy można to wydarzenie uznać za początek nowego etapu w walce o niepodległość Birmy.

Wprowadzone przez władzę kolonialną reformy w systemie prawnym, politycznym, podatkowym i edukacyjnym, choć wpłynęły na poprawę losu ludności, pochodziły z zewnątrz i nie miały zakorzenienia w miejscowej kulturze. System polityczny by przetrwać, musi współgrać z istniejącą kulturą polityczną. Jedynie wówczas może uzyskać szerokie poparcie społeczne. Inaczej istniejący konflikt pomiędzy kulturą polityczną a wprowadzonym systemem politycznym doprowadzi w końcu do tak silnych napięć wewnętrznych w społeczeństwie, że ich eksplozja rozsądzi istniejące polityczne ramy. Przypadek kolonialnej Birmy jest doskonałą ilustracją tej prawidłowości. Przedkolonialne państwo rozwijało się w odpowiedzi na organiczne, wewnętrzne prądy polityczne, napięcia oraz wyzwania. Władza kolonialna zaś modelowała swoją kolonię zgodnie ze strategicznym, gospodarczym, a przede wszystkim handlowym interesem imperium brytyjskiego. Stworzony przez nią system polityczny był kulturowo obcy, świecki w swej naturze, racjonalny i miał charakter czysto militarny. Przejawem tego była postępująca w latach 1825–1942 racjonalizacja państwa, wśród której przejawów należałoby wymienić wprowadzenie rozróżnienia pomiędzy sferami publiczną a prywatną, jak również centralizację wyrażającą się wzrostem kontroli nad społeczeństwem, wzrostem wymiany pieniężnej, zwiększeniem społecznej mobilności oraz wprowadzeniem zachodnich modeli prawa i sprawiedliwości. Okres kolonialny w Birmie wyznacza początek powolnych przemian, których bezpośrednim następstwem było przejście ze społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego, czyli z jednego rodzaju społeczeństwa zintegrowanego do innego. Ich istotnym aspektem były zaistniałe w okresie kolonialnym przemiany w kulturze. Jak słusznie zauważył Partha Chatterjee: „Nie jest tak, że tak zwana domena duchowa pozostaje bez zmian. W rzeczywistości nacjonalizm wprowadza na rynek swój najpotężniejszy twórczy i historycznie znaczący projekt: kształtując

²⁹¹ Nazywaną też czasem od imienia jej przywódcy frakcją Thein Maung.

²⁹² K. Nemo to, *op. cit.*, s. 7.

«nowoczesną» kulturę narodową, która nie jest jednak zachodnia»²⁹³. W naukach społecznych często traktowano lokalne kultury krajów rozwijających się jako zastępy rezerwuar tradycyjnych wierzeń i przekonań. Jedynie ich powolne zastąpienie przez wzorce i modele zachodnie mogło prowadzić do postępu. W ten sposób mylono zachodzące procesy modernizacyjne ze zmianami zaistniałymi w kulturze. Zakładając przy tym błędnie, że zachodzące przemiany naruszają sferę wartości autotelicznych, która jednak przy bliższym badaniu okazywała się nietknięta. Nawet jeśli instytucje nie przetrwały, idee i wartości, na których były zbudowane, zachowywały swoje znaczenie w teraźniejszości²⁹⁴. Dlatego też swoista ciągłość pomiędzy przedkolonialną kulturą birmańską jest zauważalna również w czasie pobrytyjskiej aneksji kraju. Zmiany, które nastąpiły w tym szczególnym okresie, były bezpośrednią odpowiedzią na opresję kolonializmu. Jednakże ich głównym celem była ochrona zakodowanych w niej wartości uosobionych w monarchicznej symbolice, teatrze, edukacji klasztornej czy zyskującej wówczas powszechną popularność praktyce medytacji w tradycji *vipassana*. Istniejące przedkolonialne idee i wartości, dotyczące władzy politycznej i jej legitymizacji, nie zostały zastąpione przez zachodnie modele. To raczej te modele zostały nasączone typowo birmańskimi treściami kulturowymi. Dotyczyło to zarówno kolonialnego systemu więziennictwa, jak i przedkolonialnych birmańskich koncepcji władzy, które zostały w późniejszym okresie wkomponowane w ideologię pierwszych organizacji o charakterze nacjonalistycznym. Należy pamiętać, że pierwsi głosiciele nowoczesnego birmańskiego nacjonalizmu z lat 1910–1930, jak i ich następcy w swoich działaniach zwrócili się bezpośrednio do symboliki monarchicznej Birmy, buddyjskiej religii, dążąc przy tym do supremacji birmańskiej „rasy”²⁹⁵. Jak komentował ówczesny birmański polityk: „Owa mikstura okazała się potężną siłą”²⁹⁶. W powojennej, niepodległej już Birmie owe odniesienia stały się podstawą legitymizacji władzy.

Istniejące uniwersum symboliczne, wyrażające się w strojach, uczesaniu, sztukach performatywnych i innych, stało się wówczas kamieniem węgielnym dla symbolicznego uniwersum narodowego, w którym echa monarchicznej przeszłości mieszały się z echem kolonializmu. Biorąc pod uwagę liczne konflikty, które miały

²⁹³ P. Chatterjee, *Empire and Nation: Selected Essays...*, s. 27.

²⁹⁴ S. Prager, *op. cit.*, s. 26.

²⁹⁵ Słowo „rasa” zostało objęte cudzysłowem by podkreślić, że nie jest ono terminem naukowym. W niniejszej pracy jest ono traktowane jako konstrukt kulturowy, który jest silnie obecny w birmańskim dyskursie publicznym i retoryce politycznej, począwszy od epoki kolonialnej aż do dziś. Za: T.H. Eriksen, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, tłum. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2013, s. 18-19.

²⁹⁶ Ba Maw, *Breakthrough in Burma: Memories of the Revolution 1939-1946*, London–New Haven 1968, s. 8.

miejsce w kolonialnej Birmie, a których osią była sfera symboli i zakodowanych w nich autotelicznych wartości, należałoby przypomnieć, że samo zjawisko „doświadczenia i przeżywania symboli jest tak bardzo zróżnicowane, jak zróżnicowani są ludzie. Te same przedmioty i zdarzenia, których symbolika jest dla nas oczywista, obdarzona czasami powszechną czcią i postrzegana jako rodzaj świętości, mogą nie budzić w kimś innym żadnego respektu lub oznaczać zupełnie inną treść”²⁹⁷. Ważną rolę w tworzeniu poczucia wspólnoty wśród Birmańczyków odegrały powstałe w okresie kolonialnym stowarzyszenia buddyjskie. Jak już zaznaczono, odwoływały się one do sfery buddyjskich wartości, a ich głównym celem była ochrona *sasana*. Jednakże w konsekwencji ich działalności stworzone zostały podstawy birmańskiego dyskursu nacjonalistycznego. To one doprowadziły do odrodzenia birmańskiego poczucia narodowego, kształtując przy tym symboliczne ramy, w których obrębie Birmańczycy wyobrażali sobie własną wspólnotę narodową. Jak zauważył Leszek Korporowicz, owo „trwanie i odradzanie się tożsamości kulturowej grup po długich dziesięcioleciach, a nawet setkach lat możliwe jest właśnie dzięki specyficznej naturze wartości rdzennych”²⁹⁸. W tym świetle oczywiste wydaje się stwierdzenie, iż wszelka analiza rozwoju nacjonalizmów w państwach kolonialnych lub semi-kolonialnych wymaga w pierwszym rzędzie pogłębionego studium sfery wartości, a także sfery kultury symbolicznej, z której pomocą są one zapośredniczone. Koniecznością staje się bliższe przyjrzenie się, w jaki sposób poszczególne elementy składające się na kulturę symboliczną reagują na obcą władzę i opresję. Warto przypomnieć tutaj ważne słowa Parthy Chatterjee’ego, który stwierdzał, że domena tradycji „może znaleźć sposoby radzenia sobie z nowoczesnością, które mogą nie odpowiadać (...) zasadom nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego”²⁹⁹. W kolonialnej Birmie paradoksalnie dążenie do zachowania tradycyjnej i czystej formy nauk Buddy – *sasana* doprowadziło do powstania nowoczesnej wspólnoty birmańskich buddystów, będącej w stanie stawiać czoła zmianom wywołanym przez doświadczenie kolonializmu. W niedalekiej przyszłości ta religijna wspólnota zaczęła wysuwać roszczenia o czysto politycznym charakterze.

Mając w pamięci rany zadane birmańskiej kulturze w okresie kolonialnym, należałoby przypomnieć wciąż aktualne spostrzeżenie Antoniny Kłoskowskiej, która odnosząc się do spustoszeń dokonanych przez obce rządy w kulturze czeskiej, pisała: „Przetrwanie elementarnych, etnicznych podstaw kultury narodowej umożliwiało jej odnowienie w przypadku zniszczenia intelektualnego życia

²⁹⁷ L. Korporowicz, *Tworzenie Sensu. Język–Kultura–Komunikacja*, Warszawa 1993, s. 24.

²⁹⁸ L. Korporowicz, *Socjologia kulturowa...*, s. 88.

²⁹⁹ P. Chatterjee, *Beyond the Nation?...*, s. 61.

klas wyższych”³⁰⁰. W wypadku Birmy religia buddyjska, będąca podstawowym elementem tożsamości, przyniosła ze sobą nowe idiomy dla odnowy i restrukturyzacji lokalnej kultury. Stwierdzenie to należałoby uznać za swoistą konkluzję do powyższych rozważań dotyczących „symbolicznych zmagania”³⁰¹, ludności Birmy z władzą kolonialną.

³⁰⁰ A. Kłoskowska, *op. cit.*, s. 59.

³⁰¹ J. Comaroff, J.L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago 1991, s. 29.

Rozdział III

Od japońskiego interregnum przez „buddyjską demokrację” do wojskowej dyktatury

Birma w latach 1937–1988

Od japońskiej okupacji po dyktatorskie rządy generała Ne Wina następujące po sobie rządy w Birmy dążyły do realizacji wartości autotelicznych zakodowanych w lokalnej kulturze symbolicznej. Fundamentalne znaczenie przy analizie przemian politycznych w tym okresie mają słowa Claude'a Lévi-Straussa: „Systemy polityczne nie tylko nie określają form egzystencji społecznej, lecz, odwrotnie, formy egzystencji nadają znaczenie ideologiom, które są ich wyrazem: znaki tworzą język jedynie w obliczu przedmiotów, których dotyczą”¹. Lévi-Strauss uważał również, że buddyzm z dużym powodzeniem można traktować jako alternatywny idiom dla strukturalizmu. Posunął się nawet do określenia antropologii jako antropologii, czyli dyscypliny zajmującej się studiami nad najwyższymi manifestacjami procesu dezintegracji². Przypadek birmański idealnie wpasowuje się w ową śmiałą koncepcję francuskiego humanisty. Dlatego też bliższe przyjrzenie się miejscowej kulturze symbolicznej, będącej częścią szerszej kultury narodowej, umożliwi wgląd w prezentowane wartości oraz stosunek społeczeństwa do władzy politycznej³. Jak zauważa Ingrid Jordt, religia buddyjska ma przemożny wpływ na politykę w Birmy, czego możliwym wytłumaczeniem, jak stwierdza, jest fakt, że „jesteśmy świadkami przewlekłego procesu tworzenia państwa”⁴. Proces ten, mimo upływu ponad siedemdziesięciu lat od odzyskania przez Birmy niepodległości, wciąż nie został według badaczki pozytywnie zakończony. Jak twierdzi, państwo może zostać uznane za twór kompletny jedynie wówczas, gdy sprawujący władzę rząd nie musi zmagać się z kwestią legalności. W wypadku Birmy praktycznie każdy reżim zmuszony był poszukiwać legitymizacji swojej

¹ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, tłum. A. Steinsberg, Warszawa 2008, s. 153.

² G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, Tokyo 1999, s. 6.

³ J. Silverstein, *The Evolution and Salience of Burma's national Political Culture*, w: *Burma: Prospects for a Democratic Future*, ed. R.I. Rotberg, Washington D.C. 1998, s. 11.

⁴ I. Jordt, *Burma's Mass Lay Meditation Movement: Buddhism and the Cultural Construction of Power*, Athens 2007, s. 209.

władzy. Odwoływanie się do dominującej w kraju religii buddyzmu *theravāda*, wraz z całą towarzyszącą mu symboliką, wydawało się z perspektywy władzy jedynym logicznym punktem odniesienia. Jak pisze Jordt, odnosząc się do procesu formowania państwa: „W Birmie nawet najbardziej wojowniczy despota został zmuszony do poszukiwania pojednania z zasadami buddyjskimi”⁵. W dyskursie politycznym „polityka i działania polityków – nie tylko U Nu, ale Aung Sana i Ne Wina – są często przedstawiane jako radzenie sobie z *samsarą*”⁶. Można to uznać za nawiązanie do przednowoczesnej koncepcji narodu birmańskiego, skoncentrowanej na osiągnięciu wyżyn *loka* (świata doczesnego) na drodze do *lokutary* (transcendencji) lub *nibbany* (oświecenia), do którego odwoływali się w sposób mniej lub bardziej świadomy wszyscy prominentni birmańscy mężowie stanu od Ba Mawa do Ne Wina. Wydaje się ona posiadać znaczenie formatywne dla sceny politycznej i specyficznego w swej formie birmańskiego nacjonalizmu. Jest to również bardzo bliskie przypadkowi tajskiemu, który wnikliwie opisał w krytycznej analizie klasycznego modelu Benedicta Andersona tajski historyk Thongchai Winichakul⁷. Według niego koncepcja narodowa Andersona jest sformułowana przede wszystkim w kategoriach posiadania, a nie braku, przez co staje się zbyt odległa od realiów polityki państwa o charakterze buddyjskim, w którym to pionowa kosmologia trzech sfer przyziemnych zmierza do *nibbany* (oświecenia), będącej emanacją świata duchowego, w którym brak jest ignorancji i cierpienia.

Sprzężenie religii i polityki w przypadku Birmy jest wyjątkowo silne i opiera się na długiej historycznej praktyce, której korzeni możemy poszukiwać u samych zrębów birmańskiej państwowości. Biorąc to pod uwagę, można by było w tym miejscu powtórzyć za Pierre’em Bourdieu, iż siła sprawcza symbolizacji tkwi w społecznych warunkach jej użycia przez polityka⁸. Birmański nacjonalizm, jako reakcja na kolonializm, podobnie jak i w innych krajach azjatyckich „powstawał wokół instytucji stworzonych przez przedkolonialne państwo i społeczeństwo, przede wszystkim starą klasę rządzącą i religie”⁹. Dla porównania w okresie poprzedzającym kolonialne podporządkowanie państwa miejscowe zręby nacjonalizmu opierały się na „przywiązaniu do korony i wierze buddyjskiej”¹⁰. W okresie po wyzwoleniu w Birmie szczególnie aktywne stały się organizacje o charakterze ezoterycznym, jak choćby *ariyā-weizzā*, starały się zastąpić pustkę po monarchii. Z uwagi na te

⁵ *Ibidem*.

⁶ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 159.

⁷ Więcej w: T. Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulu 1994.

⁸ P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge 1991, s. 60.

⁹ *The State in Burma*, London 1987, s. 10.

¹⁰ *Ibidem*.

podobieństwa zasadne będzie uznać, że głównym celem tej grupy był powrót do dawnego statusu w zaistniałych, zupełnie nowych politycznych okolicznościach. Jak zauważył Ted. C. Lewellen: „W pierwszej połowie XX wieku państwowy nacjonalizm był silnie związany z ideologiami absolutystycznymi, takimi jak komunizm i faszyzm. W późnych latach 50. i na początku 60. procesowi dekolonizacji towarzyszył szczytowy okres nacjonalizmów nowych państw. Wyłonił się pewien wspólny schemat. Po dekolonizacji następował gorący okres budowania narodu (*nation*), a koalicyjne rządy koncentrowały się głównie na ustanowieniu narodowej suwerenności, integracji nowego kraju i stworzenia kultury narodowej”¹¹.

Nacjonalizm birmański, podobnie jak w innych państwach postkolonialnych, czerpał swoje inspiracje ze spuścizny kulturowej i historycznej, zakorzenionej w przedkolonialnej przeszłości. Państwa postkolonialne nigdy nie były jedynie bezrefleksyjnym „konsumentem” zachodnich zdobyczy nowoczesności, a powstałe w nich wyobrażenia nie są mentalnie „skolonizowane”. Antykolonialny nacjonalizm w przypadku Birmy, tak jak i inne nacjonalizmy w tym regionie, niewątpliwie posiadał janusową naturę, w której nowe zachodnie prądy odegrały równie istotną rolę przy jego tworzeniu, jak poprzedzająca je lokalna kultura. Birmańczycy nie są więźniami swojej przeszłości i kultury, o czym często zapomina się w analizach birmańskiej polityki, ignorując przez to elementy dynamiczne i twórcze w tej kulturze. Podkreślał to między innymi antropolog Mikael Gravers, stwierdzając: „To, że przeszłość odgrywa rolę jako jeden z modeli dla bieżącej polityki jest jasne, ale to nie znaczy, że przeszłość nadal określa wszystko, co dzieje się w chwili obecnej”¹².

W niniejszym rozdziale okresy następujących po sobie rządów Ba Mawa, Aung Sana, U Nu oraz Ne Wina zostały potraktowane wspólnie. Wspomnieni birmańscy przywódcy polityczni, w sposób mniej lub bardziej świadomy, w celu legitymizacji swojej władzy odwoływali się do mitycznego ideału prawowitego buddyjskiego władcy, przy czym ich działania nie zawsze przekładały się na polityczny sukces. Warto przy tym podkreślić, że zarówno Ba Maw, jak i Aung San starali się ograniczyć rolę buddyzmu w birmańskiej polityce. Jednakże, chociaż obydwaj politycy prezentowali postawę pełną dystansu wobec dominującej w Birmie religii, nie ustrzegli się jednak licznych nawiązań do zaczerpniętych z buddyzmu ideałów i symboli. Jest to szczególnie widoczne na przykładzie „ojca birmańskiej niepodległości” Aung Sana. Polityk ten opowiadał się za ideałem świeckiego państwa, jego przemówienia polityczne jednakże były pełne odwołań do buddyzmu.

¹¹ T.C. Lewellen, *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Kraków 2003, s. 205.

¹² M. Gravers, *Nationalism as Political Paranoia: An Essay on the Historical Practice of Power*, London 2007, s. 65.

Zgodnie z birmańskimi koncepcjami władzy politycznej „na jednym końcu spektrum znajduje się król, który ma dbać o dobrostan obywateli i ich moralne postępowanie w doczesnym świecie (w zgodzie zwłaszcza z Pięcioma Wskazaniami dla osób świeckich); na drugim końcu zaś rządzi niesprawiedliwy i arbitralny król, pozbawiony troski o ludność, zainteresowany wyłącznie władzą, manifestujący swoją wyższość”¹³. Przyjmując tę perspektywę, należałoby uznać U Nu oraz Ne Wina jako antytetyczne wobec siebie postacie powojennej birmańskiej sceny politycznej. U Nu, poprzez odwołania do buddyzmu kładzenie nacisku na demokrację, jest traktowany jako władca sprawiedliwy. Ne Win, rządzący w Birmie twardą ręką i czerpiący z bogatej birmańskiej symboliki królewskiej, jest często traktowany jako modelowy przykład złego władcy. Jak jednak zauważa Angelene Naw, w Birmie ludzie „nie myślą w kategoriach sprawiedliwości lub rozsądku, a w kategoriach osobowości i relacji”¹⁴. Obydwaj politycy, poprzez odwoływanie się w swoich działaniach na płaszczyźnie polityki państwowej do *stricte* birmańskich ideałów i symboli, umocnili dominację symbolicznej kultury grupy etnicznej Bamar w Birmie. Symbole i idee, z których korzystali, często były przy tym kulturowo obce albo stały w skrajnej opozycji do wyznawanych przez birmańskie mniejszości etniczne. Ramy, w których birmańskie elity polityczne wyobrażały sobie państwo, politykę i siebie samych, były zakreślone w bardzo wąskiej monoetnicznej perspektywie symbolicznego uniwersum Bamar. Wydaje się, że w okresie po odzyskaniu niepodległości ten ekskluzywny charakter birmańskiego nacjonalizmu i polityki państwa stał się głównym czynnikiem odpowiedzialnym za wybuch trwającego w Birmie do dziś konfliktu etnicznego.

3.1. Birma od wybuchu drugiej wojny do upadku dyktatury generała Ne Wina – zarys historyczny

W trakcie kolejnej konferencji nacjonalistycznego ugrupowania Dobama Asiayone zapadła decyzja o odmowie współpracy z Brytyjczykami w razie wybuchu wojny. Gdy jednak Wielka Brytania oficjalnie wypowiedziała wojnę III Rzeszy, organizacja ta usiłowała podjąć negocjacje z rządem kolonialnym. Wraz z wybuchem wojny w Europie w Birmie został powołany Blok Wolnościowy będący taktycznym porozumieniem pomiędzy DBA, a Dr. Ba Mawem i jego populistyczną Partią Sinyetha. Był on ukształtowany na wzór bengalskiego Bloku Postępowego pod przywództwem rewolucjonisty Subhasa Czandry Bosego. Aung San w liście

¹³ I. Jordt, *op. cit.*, s. 176-177.

¹⁴ A. Naw, *op. cit.*, s. 155.

skierowanym do gubernatora Birmy, który został opublikowany w „New Light of Burma” 25 października 1939 roku, pytał, na jakiej podstawie „zostało ogłoszone, że Birma jest w stanie wojny z Niemcami bez zapoznania się ze stanowiskiem Birmańczyków i Birmańskiego Ciała Ustawodawczego”¹⁵. Z początkiem 1940 roku ogłosił potrzebę walki z brytyjskimi imperialistami, przedstawiając na konferencji DBA w Tharrawady antybrytyjski manifest. Deklaracjom tym wtórował dr Ba Maw, stojący na czele Partii Sinyetha, który zachęcał ludność do walki przeciwko Brytyjczykom. „Wyczuwając poważne zagrożenie, rząd uznał te poczynania za nielegalne na podstawie ustawy o Obronie Birmy”¹⁶. Wkrótce został wydany nakaz uwięzienia Aung Sana, a on sam zdecydował się na zejście do podziemia. W roku 1940 poszukiwany przez władze kolonialne Aung San zdecydował się na przedostanie do Chin i wejście w kontakt z chińskimi komunistami. Ta śmiała decyzja miała w przyszłości doprowadzić do powstania grupy tzw. Trzydziestu Towarzyszy, będącej zalążkiem birmańskiej armii stworzonej przy wsparciu japońskiego imperium.

Japoński atak na Pearl Harbor stał się decydującym *casus belli* dla Amerykanów oraz zapoczątkował wyczerpujące zmagania na terenie Azji i Pacyfiku. Datę japońskiej agresji amerykański prezydent Theodore Roosevelt zwykł określać jako „naznaczoną pieczęcią hańby”¹⁷. Upadek Singapuru 15 lutego 1942 roku, głównej brytyjskiej bazy wojskowej w Azji Południowo-Wschodniej, został trafnie określony przez premiera Winstona Churchilla jako „sromotna klęska”¹⁸. Na przestrzeni zaledwie sześciu miesięcy Imperium Słońca przejęło rolę hegemonu na terenie całego regionu Azji Południowo-Wschodniej. Główną przyczyną tego spektakularnego sukcesu militarnego były przemiany okresu Restauracji Meiji¹⁹, która przeistoczyła Japonię z państwa o archaicznej strukturze społecznej i gospodarczej w jedną z ówczesnych światowych potęg. Rozbuchany japoński nacjonalizm charakteryzował się silnym przekonaniem o specyficznej i doniosłej roli Japonii oraz jej posłannictwu w regionie Dalekiego Wschodu. Naczelne hasło głoszone przez ówczesną, podporządkowaną machinie wojennej japońską propagandę, brzmiało: „Azja dla Azjatów”. Jego głównym orędownikiem był ówczesny premier Japonii

¹⁵ *Ibidem*, s. 50.

¹⁶ *Ibidem*, s. 55.

¹⁷ P. Varley, *Kultura japońska*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2006, s. 294.

¹⁸ W. Churchill, *The Hinge of Fate*, vol. 4, Boston 1986, s. 81.

¹⁹ Restytuując władzę cesarską Restauracja Meiji, przeprowadzona pod hasłem „powrotu do przeszłości”, stała się początkiem przyspieszonej i zakończonej sukcesem japońskiej modernizacji. Za: P. Varley, *op. cit.*, s. 231.

Fumimaro Konoe²⁰. W interpretacji rządu japońskiego hasło to miało oznaczać „wyzwolenie narodów azjatyckich od wszelkich form zniewolenia politycznego, gospodarczego i kulturowego przez szeroko rozumiany Zachód”²¹. Wśród narzędzi owego zniewolenia znajdowały się zarówno kolonializm, chrześcijaństwo, jak i komunizm. Systemy te, jako obce kulturze azjatyckiej i narzucone przez obce państwa, w przekonaniu Japończyków miały zostać wyparte w niedalekiej przyszłości przez odrodzone narody Azji. Jak nietrudno zauważyć, równie ideologicznie obcy i na wskroś zachodni w swej istocie nacjonalizm nie tylko nie został uznany za wrogi ambicjom państw azjatyckich, ale był wręcz przez japońskie imperium rozbudzany.

Odnosząc się do działań zbrojnych na terenie Birmy, dowództwo amerykańskiej armii stwierdzało, że „do zrozumienia tego teatru działań potrzeba kryształowej kuli i egzemplarza *Alicji w Krainie Czarów*”²². Dobrze charakteryzuje to specyfikę prowadzonych w tym rejonie działań zbrojnych, które swoim zasięgiem obejmowały tereny chińskiej prowincji Yunnan, birmańskiej dżungli zamieszkaną przez liczne mniejszości etniczne i obszar sprzymierzonej z Japonią Tajlandii. Japońska aktywność w regionie Azji Południowo-Wschodniej doprowadziła do klęski dawnych kolonialnych potęg, stając się katalizatorem przemian, które doprowadziły do demontażu systemu kolonialnego w regionie. W ten sposób całkowicie obalony został również mit o europejskiej wyższości. Wydarzenia te były zaskoczeniem nawet dla najbardziej optymistycznie spoglądających w przyszłość lokalnych nacjonalistów. Praktycznie aż do ostatnich chwil poprzedzających wybuch II wojny światowej wierzono, że europejska dominacja kolonialna nad krajami azjatyckimi ma przed sobą „nieograniczoną niczym przyszłość”²³. George Orwell, wspominając swój czas spędzony w Birmie, pisał: „Nie wiedziałem nawet, że Imperium Brytyjskie kona, a już zupełnie nie zdawałem sobie sprawy z tego, że jest o wiele lepsze od młodszych imperiów, które miały zająć jego miejsce”²⁴. W przypadku samej Birmy okupacja japońska stała się „kamieniem węgielnym w [jej – T.T.] historii (...), podobnie jak [jej – T.T.] aneksja przez Brytyjczyków w 1886 roku”²⁵. W tym okresie nastąpiło okrzepnięcie birmańskiego nacjonalizmu i ugrupowań nacjonalistycznych. Główne wzorce organizacyjne zostały zaczerpnięte bezpo-

²⁰ J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Wrocław 1984, s. 414.

²¹ W. Olszewski, *Historia Wietnamu*, Wrocław 1991, s. 241.

²² D. Webster, *Droga birmańska. Wojna w Azji Południowo-Wschodniej 1941–1945*, tłum. M. Baranowski, Warszawa 2006, s. 199.

²³ M. Osborne, *Southeast Asia: An Introductory History*, Singapore 1997, s. 134.

²⁴ G. Orwell, *Shooting an Elephant...* Tłumaczenie za: G. Herling-Grudziński, *Podróż do Burmy. Dziennik*, Londyn 1983, s. 66.

²⁵ G. Houtman, „Traditions of Buddhist practice in Burma”, Ph.D. Thesis, 1990 School of Oriental and African Studies, London University, of Foreign Studies, Tokyo 1999, s. 33.

średnio od japońskich okupantów. Jak zauważył Mikael Gravers: „Birmański nacjonalizm aż do japońskiej okupacji był mieszanką buddyzmu, marksizmu i fabianizmu”²⁶. Wraz z okupacją japońską coraz wyraźniejszą rolę zaczął w nim odgrywać militarizm, będący w późniejszym czasie jego dominującym elementem za czasów dyktatury generała Ne Wina²⁷. W jej trakcie powstały również zręby pierwszej nowoczesnej armii. Jak wspominał ówczesny przywódca Ba Maw: „Birmańska armia symbolizowała całą tę nostalgię za przeszłością oraz marzenia o przyszłości (...)”²⁸. Co jednak najistotniejsze, w następstwie wydarzeń II wojny światowej Birma uzyskała tak bardzo upragnioną niepodległość. W konsekwencji losy tej brytyjskiej posiadłości w okresie II wojny należałoby uznać za jeden z wzorcowych przykładów kolonii, której historia zmieniła kierunek w wyniku japońskiej okupacji. Chociaż sam okres rządów japońskich w Birmie trwał tylko trzy lata „ze względu na ich brutalność i terror wydawał się trwać dłużej niż rządy brytyjskie”²⁹. Jak udowodniła rzeczywistość, głoszone z tak dużą żarliwością przez Japończyków hasła antykolonialne i proniepodległościowe, w rzeczywistości służyły przede wszystkim uzasadnieniu ich ambicji imperialnych i prowadzonych przez nich działań wojennych. Co więcej, tak silnie podkreślana przez Kraj Wschodzącego Słońca solidarność ludów azjatyckich miała być możliwa jedynie pod jego przywództwem. Obecność sił japońskich w regionie Azji Południowo-Wschodniej umożliwiła zamieszkującym je narodom azjatyckim przekonanie się na własnej skórze, jak faktycznie miał wyglądać wcielany w życie przez ten kraj nowy polityczny ład zwany Pax Asiatica. Jak dyplomatycznie stwierdził U Nu na konferencji prasowej zorganizowanej dla japońskich reporterów w okupowanym kraju: „Birma i Japonia są geograficznie odległe od siebie. Jesteśmy nawet bardziej odlegli od siebie duchowo”³⁰. Na zajętych przez Kraj Wschodzącego Słońca terenach starano się wykorzystywać antykolonialne nastroje, rozbudzając i wspierając dążenia niepodległościowe podległych sobie narodów. Czyniono to, z jednej strony udzielając pomocy militarnej miejscowym ugrupowaniom nacjonalistycznym w ich walce z władzami kolonialnymi, z drugiej umożliwiając odrodzenie i swobodne nawiązywanie do symboliki narodowej. Najwięcej jednak o „wyzwolicielach” Birmy oraz okresie ich panowania nad krajem mówią ich relacje z ludnością lokalną. U Khin, odnosząc się do poczynań japońskiej armii, pisał: „Nie tylko odbierali nam naszą własność, ale również molestowali i zabijali

²⁶ M. Gravers, *op. cit.*, s. 37.

²⁷ J.F. Cady, *The United States and Burma*, Cambridge, Mass.–London 1976, s. 168.

²⁸ Ba Maw, *op. cit.*, s. 175.

²⁹ T. Ling, *op. cit.*, s. 101.

³⁰ U Nu, *Saturday's Son*, New Haven–London 1975, s. 109.

zarówno niewinnych, jak winnych, całkowicie lekceważąc sprawiedliwość”³¹. Przyszły przywódca Birmy U Nu, wspominając okres japońskiej okupacji, przywołał w swoich wspomnieniach scenę, kiedy mieszkańcy wioski ofiarowali japońskim żołnierzom ryż: „Japoński dowódca nie był bynajmniej wdzięczny. Wyciągnął rękę z kieszeni i mocno uderzył jednego z nas na powitanie”³². Co więcej, Japończycy, mimo że tak jak Birmańczycy byli wyznawcami buddyzmu, nie traktowali z należytym szacunkiem tak osób duchownych, jak i miejsc kultu. Jak się stwierdza, pod panowaniem japońskim „mnisi doznawali brutalnych upokorzeń z rąk żołnierzy, klasztory były wykorzystywane jako stajnie dla koni, kapliczki zostały zbezczeszczone, a skarby z pagód skradzione”³³. Okres okupacji japońskiej był też momentem podziału buddyjskiego kleru na grupę aktywną politycznie oraz tradycyjnych wiejskich mnichów obojętnych wobec polityki. Działania japońskie wyobcowwały ich, sprawiając, że skupili się wyłącznie na praktykach religijnych.

Po klęsce brytyjskiej na terenie Birmy z inspiracji birmańskich nacjonalistów z Dobama Asiayone został powołany pierwszy birmański rząd Bhama Bamo. Nie był on jednak w stanie utrzymać prawa i porządku, został więc szybko rozwiązany przez dowódcę japońskich sił zbrojnych w Birmie generała Shōjirō Iida³⁴. Wkrótce w wyniku porozumienia zawartego pomiędzy Ba Maw a generałem Iidą powstał nowy rząd tymczasowy. W rządzie tym Ba Maw stanął na czele birmańskiej administracji wykonawczej w ramach Wielkiej Wschodnioazjatyckiej Sfery Wspólnego Dobrobytu. Zajmował to stanowisko od sierpnia 1943 aż do końca japońskiej okupacji Birmy w kwietniu 1945 roku. W tym czasie sprawował stanowiska głowy państwa-*adipati*, premiera oraz najwyższego dowódcy sił zbrojnych. Rząd ten z uwagi na jego znikomą niezależność i ograniczony zakres działania zajął się przede wszystkim decyzjami dotyczącymi sfery symbolicznej.

W czasie japońskiej okupacji antyjapoński opór stawiali obok mniejszości etnicznych również birmańscy komuniści. Jeden z czołowych działaczy komunistycznych Thakin Soe „oskarżył Aung Sana o bycie japońską kukiełką i potępił cały rząd Dr Ba Mawa za doprowadzenie Birmy do znalezienia się pod japońską dominacją”³⁵. Thakin Soe dążył również do wprowadzenia na terenie Birmy „świeckiej nirwany” *neikhan laka*, czemu dał wyraz w swojej książce będącej wykładem jego myśli politycznej pt. *Soshalitawada* (Socjalizm)³⁶. W tekście tym

³¹ U Khin, *U Hla Pe's Narrative of The Japanese Occupation of Burma*, New York 1961, s. 22.

³² U Nu, *op. cit.*, s. 102.

³³ T. Ling, *op. cit.*, s. 102.

³⁴ M.W. Charney, *A History of Modern Burma*, Cambridge 2009, s. 52.

³⁵ A. Naw, *op. cit.*, s. 103.

³⁶ [on-line:] <http://bios.myanmar-institut.org/2018/07/14/thakin-soe-1905-1989/> – 28 X 2020.

w interesujący sposób dokonał on fuzji buddyzmu i marksizmu, twierdząc między innymi, że komunizm można powiązać bezpośrednio z pradawnym okresem panowania drzewa *padetha*.

W przypadku mniejszości etnicznych jednymi z pierwszych, którzy prowadzili aktywny opór przeciwko Japończykom, byli Karenowie, którzy służyli w kolonialnej armii, a po jej klęsce, uzbrojeni, wrócili do swoich wiosek. W tym czasie z rozkazu pułkownika Keiji Suzukiego (pseud. Bo Mogyo, „Błyskawica”) birmańska armia dokonała masakry kareńskiej ludności cywilnej w wioskach Kanazon i Thayagon³⁷. Zostały one spalone, a ich mieszkańcy, w tym kobiety i dzieci, bestialsko zamordowane. W zemście Karenowie przeprowadzili ataki na wioski birmańskie. Wydarzenia te powracają echem w dzisiejszych czasach, kiedy obie grupy etniczne, Birmańczycy i Karenowie, żywią do siebie urazę i traktują się z podejrzliwością. Jak podkreślał Ba Maw: „Birmańczycy w swoich działaniach wobec innych ras narodowych prezentują postawę rasy wyższej, jest im trudno zapomnieć długi czas ich dominacji nad tymi rasami”³⁸.

Z chwilą, gdy dla Aung Sana stało się oczywiste, że dominacja Japonii zmierza ku końcowi, birmańska armia, przemianowana już na Ligę Antyfaszystowską, przeszła na stronę aliantów. W przyszłości będzie ona jedną z kart przetargowych w rozmowach z Koroną Brytyjską na temat przyznania Birmie niepodległości. Ze strony brytyjskiej poparcie dla Ligi Antyfaszystowskiej jako antyjapońskich oddziałów partyzanckich, których działalność przyspieszy wyzwolenie Birmy spod władzy japońskiej, wyraził naczelny dowódca sił alianckich w Azji Południowo-Wschodniej Louis Mountbatten. W sztabie armii brytyjskiej brakowało jednak zgody co do tego, czy powinno się zatrudnić i uzbroić tę jednostkę. Znaczenie historyczne miało spotkanie pomiędzy Aung Sanem a generałem Williamem Slimem, podczas którego zawarto porozumienie między walczącymi dotychczas stronami. W dniu 21 marca 1945 roku zostało zdobyte Mandalaj. Całkowitemu zniszczeniu uległ wówczas zbombardowany przez aliantów Złoty Pałac, była siedziba birmańskich królów, służący armii japońskiej jako magazyn zaopatrzeniowy. W trakcie szturm na Złoty Pałac zginął wnuk Lorda Dufferina, wicekróla i gubernatora Indii, który w 1886 roku proklamował włączenie Birmy do Imperium Brytyjskiego, co można uznać za jaskrawy przykład ironii historii³⁹. Los japońskich żołnierzy, pozbawionych aprowizacji, opieki medycznej, ale wciąż gotowych do walki, przypieczętowały tropikalne choroby oraz panujący w Birmie klimat. Rangun, stolicę kraju, zajęto bez oporu 2 lutego 1945 roku. Zdruzgotany wojną kraj

³⁷ Ba Maw, *op. cit.*, s. 189.

³⁸ *Ibidem*, s. 196.

³⁹ S. Shah, *op. cit.*, s. 287.

znów chwilowo znalazł się w rękach Brytyjczyków, wydarzenia drugiej wojny jednakże spowodowały w Birmie lawinę, której nikt nie potrafił już powstrzymać.

W dniu 15 czerwca 1945 w Rangunie odbyła się „Parada Zwycięstwa” upamiętniająca zakończenie zmagania wojennych⁴⁰. W wyniku licznych spotkań pomiędzy przedstawicielami Brytyjczyków i strony birmańskiej 7 września 1945 roku zostało zawarte porozumienie w miejscowości Kandy podpisane przez Mountbattena, Aung Sana i Than Tuna⁴¹. Na jego mocy powołano do życia regularną armię złożoną z żołnierzy Birmańskiej Armii Narodowej oraz oddziałów partyzanckich, które walczyły z Japończykami. Aung San zdecydował się odejść z armii i powrócił do polityki. Gubernator Birmy Reginald Dorman-Smith powrócił do Birmy z tak zwanym Białym Papierem, który był propozycją powrotu do *status quo* ustanowionego na podstawie Ustawy o Birmie 1935 roku. Zgodnie z nim brytyjski rząd cywilny miał objąć władzę nad Birmą na okres trzech lat. Potem miały zostać przeprowadzone wybory, czemu towarzyszyć miało przywrócenie birmańskiej Rady i Legislatury, a także sporządzenie konstytucji. Birma miała uzyskać status dominium brytyjskiego z własnym, w pełni samodzielnym rządem w ramach Wspólnoty Brytyjskiej. Tymczasem w trakcie konferencji Ligi Antyfaszystowskiej w Rangunie, w sierpniu 1945 roku, uznano, że Biały Papier był nie do przyjęcia. Liga Antyfaszystowska domagała się natychmiastowych wyborów. W dniach od 17 do 23 stycznia na terenie pagody Szwedagon odbył się Wszechbirmański Kongres, na który stawili się przedstawiciele wszystkich najważniejszych partii politycznych oraz mniejszości etnicznych oraz buddyjskiej *Sangha*⁴².

W burzliwym okresie tuż po przywróceniu władzy brytyjskiej w Birmie Aung San został oskarżony przez Tun Oka o dokonanie morderstwa w miejscowości Thaton w 1942 roku. Twierdził on, że był naocznym świadkiem tego wydarzenia, które opisał w swojej książce wydanej podczas okupacji japońskiej pt. *Moja Przygoda*⁴³. Informacje o oskarżeniach Tun Oka pojawiły się w tym czasie w gazetach w Rangunie, Indiach i Londynie. W rezultacie część opinii publicznej w Wielkiej Brytanii zaczęła postrzegać Aung Sana jako „birmańskiego Quislinga”, zdrajcę i zbrodniarza wojennego⁴⁴. Premier Clement Attlee napisał nawet list do Dorman-Smitha, w którym stwierdzał, że z uwagi na opinię publiczną zmuszony jest podjąć bezpośrednie kroki przeciwko Aung Sanowi. Mountbatten sprzeciwił się jednak aresztowaniu birmańskiego polityka. Jak pisał, Aung San jest najbardziej

⁴⁰ A. Naw, *op. cit.*, s. 129.

⁴¹ D.M. Seekins, *Historical Dictionary of Burma (Myanmar)*, Oxford 2006, s. 240.

⁴² A. Naw, *op. cit.*, s. 146.

⁴³ *Ibidem*, s. 152.

⁴⁴ D.I. Steinberg, *Burma/Myanmar: What Everyone Needs to Know*, New York 2010, s. 41.

popularnym przywódcą, a jego uwięzienie mogłoby wywołać powstanie w Birmie⁴⁵. Podpułkownik David Rees-Williams, brytyjski poseł do parlamentu z ramienia Partii Pracy, również sprzeciwił się uwięzieniu Aung Sana, twierdząc, że „jest on symbolem Birmy”⁴⁶. Gdy do Birmy przybył nowy kolonialny gubernator Sir Hubert Rance, przywitał go powszechny strajk policji, który szybko rozszerzył się i objął swym zasięgiem studentów, pocztę, koleje itd.

W dniu 9 stycznia 1947 roku delegaci Ligi Antyfaszystowskiej przybyli do Londynu i od tej chwili rozpoczęto formalne negocjacje dotyczące warunków odzyskania przez Birnę niepodległości. W ich trakcie Aung San miał podnieść kwestię przywrócenia w Birnie monarchii, co jednak spotkało się ze sprzeciwem strony brytyjskiej. Wreszcie, 27 stycznia 1947 roku, zostało zawarte porozumienie Aung San–Attlee⁴⁷. Zgodnie z nim zgromadzenie konstytuancy miało zostać wybrane w kwietniu 1947 roku jedynie spośród obywateli Birmy. Dotychczasowa Rada Wykonawcza miała funkcjonować jako rząd tymczasowy na zasadach rządu dominium w Indiach. Armia birmańska znalazła się pod zarządem rządu tymczasowego, a Wielka Brytania zgodziła się udzielić Birnie pożyczki w wysokości 8 milionów funtów. Zawarte zostało również porozumienie dotyczące unifikacji terenów przygranicznych. Rada Wykonawcza miała powołać komitety stref przygranicznych złożone w połowie z mieszkańców i przedstawicieli ministerialnych z Birmy, aby znaleźć najlepszą metodę ich przyłączenia.

Proces unifikacji i normalizacji sytuacji w kraju został przerwany, gdy w lipcu 1947 roku Aung San wraz z ośmioma osobami z gabinetu został zamordowany przez zamachowców⁴⁸. Wydarzenie to należy uznać za ogólnonarodową traumę, która odbiła się na przyszłości kraju. Ster nad państwem po tragicznej śmierci Aung Sana przejął jego najbliższy współpracownik i przyjaciel U Nu, który 4 stycznia 1948 roku ogłosił niepodległość kraju. Okres jego rządów należałoby określić jako birmański eksperyment z demokracją, który jednak skończył się dla młodego państwa tragicznie⁴⁹. Państwo było wstrząsane kolejnymi powstaniami mniejszości etnicznych oraz komunistów z frakcji Czerwonej Flagi⁵⁰. Wydaje się jednak, że zły wpływ na politykę wewnętrzną i zewnętrzną w Birnie miała głównie niestabilna sytuacja międzynarodowa. Okres zmagania zimnowojennych charakteryzował się w wypadku Azji własną brutalną dynamiką. Trwanie U Nu na stanowisku twardego neutralizmu,

⁴⁵ A. Naw, *op. cit.*, s. 153.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 168.

⁴⁷ D.M. Seekins, *op. cit.*, s. 26.

⁴⁸ M. Gravers, *op. cit.*, s. 49.

⁴⁹ M.W. Charney, *op. cit.*, s. 72.

⁵⁰ Thant Myint-U, *The River of Lost Footsteps*, New York 2006, s. 259.

zgodnego z duchem Konferencji w Bandungu, należałoby uznać za ważne osiągnięcie okresu jego rządów. Polityczny neutralizm Birmy, który zapoczątkował U Nu, trwający również w okresie rządów jego następcy generała Ne Wina, pozostawał najważniejszym rysem polityki zagranicznej kraju. Umożliwił on skupienie się na problemach wewnętrznych, takich jak odbudowa zrujnowanej wojną gospodarki, chroniąc przy tym państwo przed bezpośrednim zaangażowaniem się w Zimną Wojnę, która w tym czasie zaczęła zbierać krwawe żniwo w całym regionie. Kontrowersyjna polityka gospodarcza i religijna U Nu przyczyniła się do jego upadku. Kolejne ogłaszane przez niego wieloletnie plany rozwojowe odnosiły fiasko, w kraju rosła inflacja. Sytuację dodatkowo komplikowały następujące po sobie antyrządowe powstania mniejszości etnicznych. Wraz z rozpadem Ligi Antyfaszystowskiej jedynym sposobem na rozwiązanie narastającego kryzysu było według U Nu powierzenie władzy armii jako „rządowi przejściowemu”. Dwuletni okres tak zwanych „rządów generalskich” jest jednym z najlepiej ocenianych rządów powojennej Birmy, stworzył on jednak niebezpieczny precedens⁵¹. Po jego zakończeniu U Nu udało się jeszcze na chwilę przechwycić władzę, jednakże gdy w 1962 wraz z ogłoszeniem przez niego zamiaru uznania buddyzmu za religię państwową, sytuacja stała się krytyczna. Kroplą, która przelała czarę goryczy, była deklarowana przez niego chęć zmiany politycznego kursu wobec mniejszości, którym zaczął obiecywać większą niezależność, a nawet możliwość wystąpienia ze Związku Birmy. W kraju zaczęło narastać poczucie podziału i dezintegracji. Tuż przed rozpoczęciem obrad Seminarium Federalnego, którego celem było rozwiązanie problemów etnicznych i kwestii dotyczących Federacji, w dniu 24 lutego 1962 roku generał Ne Win zdecydował się na przeprowadzenie zamachu stanu i ustanowienie rządów wojskowych⁵². Uzasadnieniem tego kroku było stwierdzenie: „naród się rozpada”⁵³.

W epoce rządów Ne Wina sposobem na izolację od świata zewnętrznego stała się prowadzona przez niego restrykcyjna polityka wizowa. Początkowo wizy dla obcokrajowców były wydawane jedynie na okres 24 godzin, co następnie zostało wydłużone do siedmiu dni⁵⁴. Za niewątpliwy sukces generała Ne Wina należałoby uznać zachowanie poprawnych relacji z Chinami, a także utrzymanie Birmy z dala od rozgrywającego się u jej granic krwawego konfliktu wietnamskiego. Niestety, tym okresie coraz silniej zauważalna stała się obecność militarna sponsorowanej z Pekinu birmańskiej partyzantki komunistycznej. Szczytowym momentem w na-

⁵¹ M. Lubina, *Birma...*, s. 182.

⁵² Maung Maung Gyí, *Foreign Policy of Burma since 1962. Negative Neutralism for Group Survival*, w: *Military Rule in Burma since 1962. A Kaleidoscope of Views*, ed. F.K. Lehm an, Singapore 1981, s. 53.

⁵³ I. Jordt, *op. cit.*, s. 179.

⁵⁴ J. Silverstein, *Burma: Military Rule and the Politics of Stagnation*, London 1977, s. 99.

piętych relacjach pomiędzy Birmą a Państwem Środka był rok 1967, kiedy personel dyplomatyczny ambasady Chińskiej Republiki Ludowej w Rangunie zachęcał miejscowych Chińczyków do zaangażowania się w przebiegającą w Chinach „Rewolucję Kulturalną”⁵⁵. Dzięki zdecydowanej reakcji Ne Wina, który zakazał tego rodzaju działań, a przy tym w roku 1971 udał się do Pekinu z wizytą dyplomatyczną, udało się uratować kraj przed pograżeniem się w rewolucyjnym chaosie⁵⁶.

Rolę państwowej ideologii za rządów Ne Wina odgrywała, zdradzająca marksistowskie inspiracje, „Birmańska droga do socjalizmu”. Mjanma stała się wówczas monopartyjnym państwem, które skłaniało się do autarkii. Przeprowadzona została katastrofalna w skutkach nacjonalizacja przemysłu i prywatnego biznesu. Naczelną rolę odgrywała w kraju Partia Programu Socjalistycznego Birmy (BSPP). W kraju wybuchały kolejne konflikty zbrojne z oddziałami powstańców z licznych grup etnicznych, które starano się brutalnie stłumić. W połowie lat osiemdziesiątych birmańska gospodarka znalazła się w kryzysie. Pomiędzy rokiem 1981 a 1986 narodowy dług wydatnie wzrósł i opiewał na astronomiczną sumę 2,8 miliarda dolarów amerykańskich⁵⁷. Wraz z pogarszającą się sytuacją gospodarczą w marcu 1988 roku wybuchły prodemokratyczne protesty, które wkrótce objęły cały kraj. W tym szczególnym momencie bardzo ważną rolę odegrała *Sangha*, zajmując rolę politycznej opozycji. Stało się tak, ponieważ początkowo w kraju brak było alternatywnej grupy, która mogłaby się tego podjąć. W odpowiedzi reżim próbował stłumić protesty, pomiędzy sierpniem a wrześniem 1988 roku zostało zabitych 600 osób, setki pozostałych skryły się w dżungli przy tajskiej granicy⁵⁸. Brutalność reżimu nie była jednak w stanie powstrzymać niezadowolenia społecznego. Sytuacja w państwie zaczęła się coraz bardziej destabilizować. W celu powstrzymania tego procesu Ne Win zmuszony był złożyć swoją rezygnację, wygłaszając ją w transmitowanej przez telewizję i radio przemowie. W dniu 23 lipca 1988 roku przyznał, że jego socjalistyczny eksperyment poniósł klęskę i jest konieczne zwołanie referendum dotyczącego przyszłości politycznej kraju⁵⁹. W przekonaniu wielu miał to być początek nowej ery, stało się jednak inaczej. Odchodząc, Ne Win pozostawił po sobie wojskowy reżim, który jeszcze przez dekady kształtował polityczną rzeczywistość Birmy⁶⁰.

⁵⁵ M.A. Myoe, *In the Name of Pauk-Phaw Myanmar's China Policy Since 1948*, Singapore 2011, s. 67.

⁵⁶ D.I. Steinberg, H. Fan, *Modern China – Myanmar Relations Dilemmas of Mutual Dependence*, Copenhagen 2012, s. 109.

⁵⁷ M.W. Charney, *op. cit.*, s. 145.

⁵⁸ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 221.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 23.

⁶⁰ R.H. Taylor, *General Ne Win. Political Biography*, Singapore 2015, s. 300.

3.2. Adipati i „nat niepodległości”

W niniejszym podrozdziale uwaga zostanie skoncentrowana na działaniach dwóch czołowych polityków birmańskich tego okresu: Ba Mawa oraz Aung Sana. Przez pryzmat ich działań i politycznych strategii podjęta została próba przedstawienia tego szczególnego okresu w historii Birmy. Jak słusznie zauważył Robert H. Taylor, zarówno Dr Ba Maw, jak i Aung San poszukiwali wówczas „zbioru idei i symboli, które zapewniłyby państwu pieczęć legitymacji”⁶¹. Stąd też najbardziej istotne będzie przybliżenie kierunku, w którym zmierzały ich symboliczne poszukiwania.

Ba Maw był wykształconym na prestiżowych europejskich uniwersytetach w Cambridge i Bordeaux, zwesternizowanym birmańskim politykiem. Jak mówiono, był on „nie tyle osobą, co instytucją”⁶². W roku 1924 obronił swój doktorat pod tytułem: *Buddyjski mistycyzm. Studium psychologiczne*⁶³. Co ciekawe, prywatnie wyznawał on chrześcijaństwo, a jego rodzina miała ormiańskie korzenie. W okresie pomiędzy rokiem 1931 a 1945 Ba Maw był najważniejszą birmańską figurą na lokalnej scenie politycznej. Popularność zjednał sobie jako prawnik, członek GCBA, który w 1924 roku bronił w sądach kolonialnych Saya Sana. W roku 1935 założył Partię Sinyetha, którą to nazwę można tłumaczyć jako Partię Ludzi Ubogich bądź też Partię Proletariatu. Jak wskazuje sama jej nazwa, miała ona charakter populistyczny, ujawniając przy tym sympatie socjalistyczne. Ba Maw aż do 1939 roku, kiedy był zmuszony złożyć rezygnację, piastował stanowisko premiera. W październiku 1939 roku został liderem Bloku Wolnościowego, który był nowym sojuszem politycznym, skierowanym przeciwko brytyjskiemu kolonializmowi. W jego skład weszły główne birmańskie organizacje polityczne, między innymi: Partia Sinyetha, Dobama Asiayone, Wszechbirmańska Organizacja Studentów. Do sojuszu przyłączył również Aung San, obejmując w nim pozycję Głównego Sekretarza. Jak wspominał w swojej autobiografii późniejszy premier U Nu, Blok Wolnościowy był „pomysłem Thakin Aung Sana, który Dr. Ba Mawa ochrzcił *Htwet-Yat Gaing* (kalambur z nazwy mistycznej sekty, wyjątkowo odpowiedni, ponieważ łączył w sobie słowa „na zewnątrz (poza czymś)” i „stać”, a tym samym może to być przełożone w języku angielskim jako *standouts* (wyjątkowi, wyróżniający się)”⁶⁴. Fakt, że w języku birmańskim nazwa Bloku została oddana za pomocą terminu *Htwet Yat Gaing* (Stowarzyszenie Drogi Wyjścia), używanego jako

⁶¹ Idem, *The State in Burma...*, s. 283.

⁶² Ba Maw, *op. cit.*, s. XI.

⁶³ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 237.

⁶⁴ U Nu, *op. cit.*, s. 100.

określenie różnego rodzaju religijnych kultów (*gaings*), należy uznać za świadome i celowe nawiązanie do symboliki buddyjskiego mistycyzmu. Jak wspominał sam Ba Maw: „Wybraliśmy nazwę sojuszu empirycznie. Zdaliśmy sobie jednocześnie sprawę z wagi znalezienia nazwy, która poruszy birmańskie masy. To musiała być prosta nazwa, nostalgiczna, jeśli to możliwe z domieszką rasy lub religii, mająca charakter podburzający, ale niezbyt otwarcie, żeby utrzymać ją z dala od nowych przepisów obronnych”⁶⁵. Głównym celem było zjednanie sobie sympatii zabobonnego birmańskiego chłopstwa dla idei i działań Bloku Wolnościowego. Nawiązanie do *gaings* wiązało go z klasztorными frakcjami, jak również rodzajem świeckich organizacji, blisko powiązanych z millenarnymi aspektami birmańskiego buddyzmu. Wszystkie one ogniskowały się wokół postaci „przyszłego króla” – *minlaung* idealnego buddyjskiego władcy, określanego w języku pali jako *cakkavati*. Przywódcy *gaings* byli często określani jako *weikza* – w języku pali „nosiciel mądrości”, *zawgyi* – magik, alchemik oraz *yathe* – „pustelnik”⁶⁶. *Gaings* poprzez użycie ludowych wierzeń, królewskich regaliów oraz kosmologicznych koncepcji zaczerpniętych z buddyzmu *theravāda* uzurpowały sobie władzę, twierdząc przy tym, że ich głównym celem jest przywrócenie kosmicznego porządku. Ważnym elementem legitymizującym ich działania były stawiane przez ich przedstawicieli budynki, które antropolog E. Michael Mendelson opisywał jako trzypiętrowe konstrukcje, na których poszczególnych poziomach znajdowały się liczne symbole jak pagody, medytacyjne jaskinie, koło życia – *bhavacakra*, drzewo *bodhi*, królewskie regalia, smoki Naga, a także, co istotne, białe słoń⁶⁷.

W okresie tym odświeżona została również stara birmańska legenda o Pustelniku, U Waingu, twórcy Królestwa oraz Bo Bo Aungu, który osiągnął „mistyczny sen całkowitej mocy i transcendencji”⁶⁸. Zgodnie z nią ówczesny król Birmy pragnął zgładzić mistyka Bo Bo Aunga, którego uważał za bezpośrednie zagrożenie dla swojego życia i tronu. Ten zdecydował się stanąć przed królem i powiedział mu, że jeżeli chce go zabić, powinien najpierw zerwać ze ściany znak *wa* – koła. Okazało się to niewykonalne, ponieważ za każdym razem, gdy król próbował to zrobić, znak magicznie się mnożył. Bo Bo Aung dokonał przeobrażenia samego siebie, odbudowy królestwa, a także przejęcia władzy z rąk króla dzięki swojej mistycznej sile. Popularna w okresie przedwojennym pieśń o Bo Bo Aungu głosiła, że mistyk wciąż żyje i uratuje Birnę oraz Birmańczyków dzięki swojej

⁶⁵ Ba Maw, *op. cit.*, s. 67.

⁶⁶ S. Prager, *op. cit.*, s. 9.

⁶⁷ E.M. Mendelson, *A Messianic Buddhist Association in Upper Burma*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 1961, vol. 24, no. 3, s. 572, 580.

⁶⁸ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 238.

sztuce i zaklęciom. Po jednym ze zgromadzeń Bloku Wolnościowego w Mandalaj w czerwcu 1940 roku w mieście zaczęła szerzyć się plotka, że Bo Bo Aung ukazał się w słynnej pagodzie Mahamuni⁶⁹. Jak komentował w swoich wspomnieniach Ba Maw: „Mistyk Bo Bo Aung był doskonałym przykładem dla nas, a jego obecność w tym momencie przekonała dużą grupę ludzi wśród niewierzących, że Bo Bo Aung lub jakaś mistyczna siła, którą on symbolizuje, przygotowywała się, by pomóc Birmie”⁷⁰. Siła sojuszu politycznego partii birmańskich o różnym programie (Blok Wolnościowy) wzrosła zwłaszcza w klasztorach i obszarach wiejskich. To tutaj jak stwierdzał: „starożytne legendy nadal żyją, tak silne jak nigdy” co więcej, w celu wzmocnienia sojuszu: „Przywołano również stare przepowiednie, które jak wierzone, mają głęboko ukryte znaczenie i zawierają prognozy przyszłości, za każdym razem podkreślając, że wynika z nich upadek brytyjskiej władzy i wolność Birmy”⁷¹. Dzięki takiemu symbolicznemu wsparciu Blok Wolnościowy w szybkim czasie stał się ruchem narodowym i zyskał powszechne poparcie. Wierzone również, że znak wa „o” pojawił się na pagodach. Działania Ba Maw, który pozował na wojskowego dyktatora, a jednocześnie pełnymi garściami czerpał z rezerwuaru birmańskiej kultury symbolicznej, sprawiły, że „nacjonalistyczni politycy zostali złapani w pułapkę nacjonalizmu: kiedy zachowanie kulturowej przeszłości jako wiecznej i naturalnej, nawet jeśli nie musi zostać osiągnięte poprzez użycie przemocy i rozlew krwi, hamuje stworzenie nowego pluralistycznego konsensusu”⁷².

Stojący na czele powołanego pod egidą Japonii rządu Dr Ba Maw podjął się między innymi próby restytucji tradycji monarchicznych. Niestety, był on zaledwie marionetką w rękach potężniejszych sił Kraju Wschodzącego Słońca, a jego władza była w dużej mierze iluzoryczna⁷³. Ba Maw, jako były minister edukacji oraz premier w kolonialnym rządzie utworzonym pod egidą Brytyjczyków, podejmował liczne starania w zakresie rozwoju i promocji birmańskiej kultury, edukacji i języka. Podejmowane przez niego od 1942 roku próby integracji państwa poprzez standaryzację birmańskiego języka można uznać za kontynuację wysiłków monarchów z XVII wieku. Wśród osób bezpośrednio odpowiedzialnych za reformę należeli: „U Cho, Wicedyrektor Departamentu Edukacji Publicznej w 1937 roku, U Tein Han, znany birmański autorytet w zakresie literatury i lingwistyki oraz Dr Ba Han, ad-

⁶⁹ S. Prager, *op. cit.*, s. 5.

⁷⁰ Ba Maw, *op. cit.*, s. 68.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² M. Gravers, *op. cit.*, s. 40.

⁷³ J. Silverstein, *The Evolution and Salience of Burma's national Political Culture...*, s. 20.

wokat i brat Adipadi Ba Maw”⁷⁴. Swoistym osiągnięciem, pośrednio powiązanym z tym ambitnym przedsięwzięciem, było przygotowanie elementarzy w języku birmańskim do użytku szkół podstawowych, będące częścią szerszej zakrojonego programu narodowej edukacji. Wysiłki Ba Mawa mające na celu „oczyszczenie kraju z wpływów zachodnich” ograniczały się przede wszystkim do zmiany nazw ulic i budynków publicznych z angielskich na birmańskie⁷⁵. Przykładowo Rangun został przemianowany na „Rangun Naypyidaw”⁷⁶. Do nazwy tej w późniejszym okresie nawiąże birmańska junta, nadając ją założonej przez siebie nowej stolicy. Głównym sloganem rządu Ba Mawa, obok przejętego z Japonii wezwania: „Azji dla Azjatów”, było nacjonalistyczne hasło: „Jedna Krew, Jeden Głos, Jeden Przywódca”⁷⁷. Krańcowym przykładem odwoływania się przez niego do pradawnych symboli było przyjęcie wywodzącego się z okresu monarchii tytułu *Adipati Ashin Mingyi*⁷⁸. Podczas jego „ceremonii koronacji” Thahkin Kodaw Hmaing złożył Ba Mawowi przysięgę, jak gdyby był on królem: „Adipati Ashin Mingyi, o królu! Zali obiecujesz rządzić tą ziemią ze sprawiedliwością i miłosierdziem?”⁷⁹. Już jako *adipati* obiecał on między innymi: „bronić buddyzmu jak dawni królowie”⁸⁰. Ba Maw był politykiem, który w sposób świadomy odwoływał się do buddyjskich symboli, jednakże jako chrześcijanin traktował je czysto instrumentalnie. Przykładowo, świadomy roli, jaką buddyzm odgrywa w birmańskim społeczeństwie, w swoich planach politycznych pragnął pozyskać do własnych celów mnichów buddyjskich, czemu dał wyraz w słowach: „*sangha* mogą służyć najlepiej państwu na polu propagandy”⁸¹. Stwierdzał: „Nasz stary świat rozpadł się na kawałki i nie istnieje żadne, polityczne lub magiczne zaklęcie lub korzeń, który może go złożyć ponownie w całość lub wydostać nas z niego bezpiecznie. W rewolucyjnym okresie, jak ktoś powiedział, nie ma miejsca dla znachorów”⁸². Mimo to, kiedy sytuacja na froncie przyjęła zły obrót dla Japończyków, Ba Maw zachęcał do oddawania specjalnych darów i wznoszenia modłów do *nata*, bóstw opiekuńczych⁸³. Jego kontakty z Bandoolą U Seinem – ministrem propagandy i spraw religijnych, w utworzonym

⁷⁴ C. Hobbs, *Publications in Occupied Burma*, „Quarterly Journal of Current Acquisitions” 1944, vol. 1, no. 4, s. 33.

⁷⁵ R.H. Taylor, *The State in Burma*, London 1987, s. 223.

⁷⁶ M.W. Charney, *op. cit.*, s. 54.

⁷⁷ Thant Myint-U, *The River of Lost Footsteps...*, s. 233.

⁷⁸ R.H. Taylor, *The State in Burma...*, s. 284.

⁷⁹ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 236.

⁸⁰ T. Ling, *op. cit.*, s. 101.

⁸¹ C. Hobbs, *Nationalism in British Colonial Burma*, „The Far Eastern Quarterly” 1947, vol. 6, no. 2, s. 115.

⁸² Ba Maw, *op. cit.*, s. 281.

⁸³ T. Ling, *op. cit.*, s. 102.

przez niego pod japońską egidą rządzie, były problematyczne. Pomimo że Ba Maw z trudnością przełykał astrologiczne ostrzeżenia, którymi karmił go Bandoola U Sein, sam miał też podobno skonsultować się w 1943 roku z chiromantą, aby dowiedzieć się, czy zostanie zamordowany⁸⁴. Biorąc to pod uwagę można chyba uznać, że mimo reprezentowanego przez niego świata zwesternizowanych birmańskich elit intelektualnych, nie był w stanie zupełnie wyzbyć się charakterystycznych dla kultury birmańskiej wierzeń i przekonań.

Pomimo królewskich aspiracji w rzeczywistości władza Ba Mawa ograniczała się głównie do nacjonalistycznej agitacji. W jej cieniu zmuszony był jednak choćby do prowadzenia obozów pracy przymusowej, służących potrzebom japońskiej armii. Wyrazem jego niezgody na japońską dominację w Birmie było odmówienie składania oficerom japońskim pokłonu *kow-tow*. Decyzja ta nie przysporzyła mu popularności wśród japońskich dowódców, którzy uważali to za przejaw zbytecznej dumy. Szczególnie że o ile relacje pomiędzy Ba Mawem i jego rządem a Tokio układały się stosunkowo dobrze, o tyle zupełnie inaczej przedstawiała się sprawa kontaktów ze sztabem armii japońskiej w Birmie, który na czele z generałem Shozo Kawabe postrzegał go, słusznie zresztą, jako japońską marionetkę. Po latach, wspominając ten okres i swoich ówczesnych japońskich zwierzchników, Ba Maw stwierdzał: „Niewielu było ludzi tak ograniczonych rasowo i w rezultacie tak kompletnie niezdolnych do zrozumienia innych i do uczynienia siebie zrozumiałymi”⁸⁵. W jego przekonaniu „Japonia została zdradzona przez swoich militarystów i ich rasistowskie fantazje”⁸⁶, zgodnie z którymi cała Azja miała oddać pokłon Imperium Wschodzącego Słońca. Podobne spostrzeżenia z okresu japońskiej okupacji miał późniejszy sekretarz generalny Organizacji Narodów Zjednoczonych U Thant, który wspominał: „Co mnie zaskoczyło, to fakt, że Japończycy, zgodnie z moim doświadczeniem należący do najbardziej kulturalnych, cywilizowanych i kurtuazyjnych spośród wszystkich ludzi, mogą się zamienić w najbardziej aroganckich i brutalnych panów”⁸⁷.

Aung San jest powszechnie uważany za współczesnego birmańskiego bohatera narodowego, którego określa się często ojcem birmańskiej niepodległości. Jak stwierdza Angelene Naw, autorka pierwszej biografii Aung Sana napisanej przez historyka w języku angielskim: „Jest [on – T.T.] najważniejszą postacią polityczną w Birmie od momentu odzyskania przez kraj niepodległości od Wielkiej Brytanii. Jego wizerunek pojawił się na współczesnych monetach i pieniądzach papiero-

⁸⁴ U Nu, *Burma under Japanese: Pictures and Portraits*, London 1954, s. 81.

⁸⁵ J. Polit, *Smutny kontynent – z dziejów Azji Wschodniej w XX wieku*, Kraków 2002, s. 214.

⁸⁶ Ba Maw, *op. cit.*, s. 185.

⁸⁷ Thant Myint-U, *The River of Lost Footsteps...*, s. 235.

wych, zarówno park narodowy, jak i główny targ w centrum Rangun noszą jego imię”⁸⁸. Współcześnie, jak zauważa, pisząc o Aung Sanie, jest zadaniem trudnym oddzielenie historycznej prawdy od legend i mitów, którymi na przestrzeni lat obrosła jego postać. Tradycja heroizacji jednostek w Birmie sięga zamierzchłych czasów, kiedy idealizowano królów, wielkich wojowników i buddyjskich świętych. Jak wspomina Naw: „wielu birmańskich autorów piszących o Aung Sanie podążało za tradycją birmańskich kronik dworskich, które gloryfikowały monarchę i wyolbrzymiały wielkość jego zasług. Istnieją dla przykładu opowieści, które starają się stworzyć królewski rodowód Aung Sana”⁸⁹. Stał się on również bohaterem licznych kompozycji muzycznych popularnych na terenie całego kraju. Był z pewnością postacią obdarzoną tak istotną w birmańskiej koncepcji władzy osobistą charyzmą, która zjednała mu popularność wśród ludu.

Warto w tym miejscu skrótkowo przybliżyć birmańską koncepcję charyzmy, mając na uwadze, że często „to, co może zostać uznane za charyzmatyczne w danym otoczeniu kulturowym, rzadko jest uznawane za takie w innym”⁹⁰. Koncepcja władzy w Birmie jest głęboko zakorzeniona w religii i kulturze politycznej, które są ze sobą wzajemnie powiązane i oddziałują na siebie. Wiąże się ona bezpośrednio z lokalnym modelem *awza*, który jest przynależny konkretnym osobom, o określonych cechach jak: zdolność do wywierania wpływu na innych, powszechny szacunek, skromność, pewny stopień religijności, mądrość i wiedza oraz czarująca osobowość, fizyczna atrakcyjność, a także cechy przywódcze⁹¹. Koncepcja charyzmy jest przy tym mocno osadzona w realiach nakreślonych przez buddyjską kosmologię. Co więcej, „pojęcia władzy są znacznie bardziej przemijające i nietrwałe w porównaniu do zachodnich koncepcji władzy instytucjonalnej lub władzy sprawowanej demokratycznie w nowoczesnych granicach państwa narodowego”⁹². W sensie węższym legitymizacja państwa skupia się na osobach określonego stanu, o specyficznej charyzmie. Pewnego rodzaju lajtmotytem w krajach buddyzmu *theravādy* jest idea monarchii⁹³. Sama ideologia królewskiej władzy, czy też władzy w ogóle, wiązała się nierozzerwalnie z buddyjską koncepcją państwa. Król zajmował w niej swoje stanowisko w związku z istniejącym przekonaniem o tym, że w kolejnej

⁸⁸ A. Naw, *op. cit.*, s. VIII.

⁸⁹ *Ibidem*, s. X.

⁹⁰ J.C. Scott, *The Art of Not Being Governed...*, s. 295.

⁹¹ L.W. Pye, *Politics, Personality, and National Building: Burma's Search for Identity*, New Haven–London 1963, s. 147.

⁹² H. Kawanami, *Charisma, Power(s), and the Arahant Ideal in Burmese-Myanmar Buddhism*, „Asian Ethnology” 2009, vol. 68, no. 2, s. 212.

⁹³ A.R. Hansen, *Buddhism: Power and Politics in Theravāda Buddhism lands*, ed. I. Harris, Nowy Jork 2007, s. 2-3.

inkarnacji ma on stać się Przyszłym Buddą, w języku birmańskim *Hpaya laung*. Władca skupiał w sobie wszystkie cnoty, był głównym autorytetem moralnym oraz źródłem wszelkich przywilejów. Poprzez swoje działania i przeprowadzane ceremonie integrował państwo. Głównym obowiązkiem władzy przez wieki było zagwarantowanie dominującej pozycji religii buddyjskiej, „legitymizacja władzy królów w Birmie (...) opierała się na wypełnianiu przez nich obowiązków religijnych patronów”⁹⁴. Choć jego władza w teorii była absolutna, w rzeczywistości zataczane przez nią zgodnie z hinduską kosmologią koncentryczne kręgi mandali władzy były coraz słabsze, im dalej znajdowały się od jego pałacu – symbolicznego centrum świata. Król pozostawał personifikacją rządzonego przez siebie królestwa. Władza królewska opierała się na fundamencie czysto pozaziemskich sił, które wypływały ze sfery mistycyzmu i magii⁹⁵. Jest to o tyle istotne, że jak zauważyła Kłoskowska, postać króla i królestwo są same w sobie „symbolem, jak i wcieleniem narodowej wspólnoty”⁹⁶. Co więcej, w wypadku Birmy, jak stwierdzał U Myo Mint, historyk z Uniwersytetu w Mandalaj, „królestwo znajduje się zawsze gdzieś w głębi birmańskiej polityki”⁹⁷.

W powojennej historii Birmy Aung San był traktowany jako duchowy ojciec birmańskiej armii. Jego spuścizna nie jest bynajmniej jednoznaczna. Birmańska junta w swoim czasie odwoływała się do jego *Planu dla Birmy*, który napisał w wieku dwudziestu sześciu lat. Miało to miejsce w czasie, gdy odbywał wojskowe szkolenie pod kierunkiem japońskich instruktorów. Padło w nim znamienne stwierdzenie: „Żadnej parlamentarnej opozycji, żadnego nonsensu indywidualizmu”⁹⁸. Oczywiście, w późniejszym czasie jego poglądy przeszły dalszą ewolucję, czego wojskowy reżim nie chciał sobie, niestety, uświadomić. Tak stało się choćby w wypadku idei demokracji, traktowanej przez niego początkowo z dużą rezerwą, później jednakże określanej w jego przemówieniach jako: „Środkowa Ścieżka Buddy”⁹⁹.

Przyszły bohater birmańskiej walki o niepodległość urodził się w sobotę, 13 lutego 1915 roku, w małej miejscowości Natmawk¹⁰⁰. W Birmie przy narodzinach dziecka uświęconym zwyczajem jest postawienie dla niego horoskopu, czym zajmuje się profesjonalny astrolog. Według astrologii, osoba urodzona w sobotę

⁹⁴ C. Fink, *op. cit.*, s. 217.

⁹⁵ L.W. Pye, *op. cit.*, s. 66.

⁹⁶ A. Kłoskowska, *op. cit.*, s. 49.

⁹⁷ I. Jordt, *op. cit.*, s. 175.

⁹⁸ G. Houtman, *Aung San's lan-zin, the Blue Print and the Japanese Occupation of Burma*, w: *Reconsidering the Japanese Military Occupation in Burma (1942–45)*, ed. K. Nemoto, Tokyo 2007, s. 183.

⁹⁹ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 21.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 248.

„powinna posiadać cechy wiążące ją ze smokiem”¹⁰¹. W dwunastoletnim cyklu astrologicznym poszczególnym latom przyporządkowany jest odpowiedni znak zwierzęcy: Szczur, Bawół, Tygrys, Zając, Smok, Wąż, Koń, Małpa, Kogut, Pies i Świnia¹⁰². W birmańskiej kulturze horoskop jest próbą rozciągnięcia władzy nad siłami nadprzyrodzonymi oraz manipulacji nimi, aby uczynić je bardziej przewidywalnymi. Jak podkreśla Manning Nash: „Astrologiczna pozycja gwiazd jest kluczem ustalającym miejsce jednostki we wszechświecie. Jej moment urodzin nie jest przypadkiem czy też zbiegiem okoliczności, a raczej wynikiem łańcucha wszystkich wcześniejszych wydarzeń sumujących się w jego *kan*”¹⁰³. Stąd też postawienie horoskopu ma zdecydowanie symboliczne znaczenie.

W okresie kolonialnym rodzinna wioska Aung Sana zasłynęła jako jedno z pierwszych ognisk antybrytyjskiego oporu, którego inspiratorem był U Min Yaung, znany również jako Bo La Yaung, spokrewniony z babką Aung Sana, której był pierwszym kuzynem¹⁰⁴. Legendy na temat jego patriotyzmu i bohaterstwa były przekazywane z pokolenia na pokolenie. W 1922 roku Aung San rozpoczął edukację religijną pod okiem Sayadawa U Thawbity w klasztorze Natmauk Myo¹⁰⁵. Na początku lat trzydziestych został studentem Uniwersytetu w Rangunie. Dagon Taya, znany birmański pisarz, który miał okazję poznać go w tym okresie, określił go jako „polityczne zwierzę”¹⁰⁶. W trakcie swoich studiów Aung San zgłębiał pisma i idee europejskich myślicieli, poczynając od Sokratesa, a kończąc na Karolu Marksie¹⁰⁷. W tym okresie zajmował się również działalnością publicystyczną, w jednym ze swoich esejów, pt. *Birma i buddyzm*, wydrukowanym w magazynie „Gandha Loka” w kwietniu 1935 roku wzywał do „buddyjskiej drogi środka”, zachęcał do ducha krytyki, który jest „niezbędną esencją buddyzmu”¹⁰⁸. Stwierdzał w nim również, że „jeśli Birma ma odzyskać wolność i dobrobyt, należy przezwyciężyć poczucie niepokoju w zwalczaniu fetyszu tradycji, a starożytna cywilizacja cegieł musi zostać zastąpiona przez cywilizację ciosanych kamieni”¹⁰⁹. Dwa z jego artykułów wydrukowane w gazecie „Thuriya”, które poświęcił postaci Mingyi U Min Yaung, pt.: *Mingyi U Min Yaung, który został ścięty, nie ukrzyżowany* oraz *Czy U Min Yaung był przywódcą powstania Bo La Yaung U Hkaung czy nie?* wzbudziły zainteresowanie

¹⁰¹ A. Naw, *op. cit.*, s. 1.

¹⁰² J. Schober, *On Burmese Horoscopes*, „The Southeast Asian Review” 1980, vol. V, no. 1, s. 46.

¹⁰³ M. Nash, *The Golden Road to Modernity: Village life in contemporary Burma*, New York 1965, s. 185.

¹⁰⁴ A. Naw, *op. cit.*, s. 7.

¹⁰⁵ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 248.

¹⁰⁶ A. Naw, *op. cit.*, s. 21.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 23.

¹⁰⁸ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 248.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 249.

redaktora magazynu Thakina Kodawa Hmainga¹¹⁰. Aung San szybko włączył się w działalność młodych nacjonalistycznych studentów. W 1932 roku wraz z chwilą, kiedy rozpoczął swoje studia, miał miejsce strajk studencki przeciwko propozycji rządu dotyczącej zamknięcia Szkoły Wyższej w Mandalaj z powodów ekonomicznych. Środowisko studenckie odebrało to jako próbę ograniczenia dostępu młodzieży birmańskiej do edukacji wyższej. Wraz ze wzrostem świadomości politycznej studentów powstały pierwsze organizacje, jak choćby Wszechbirmańska Liga Młodych, wśród założycieli której znalazł się U Nu, w przyszłości bliski przyjaciel, a także następca Aung Sana jako przywódcy politycznego niepodległej Birmy. Aung San został redaktorem studenckiego czasopisma „Oway” („Głos pawia”)¹¹¹. Paw, jak już wspomniano, jest uznawany za narodowy symbol Birmy, stąd też tytuł ten należy rozumieć jako wezwanie do narodowego przebudzenia. Jako redaktor naczelnny pisma Aung San opublikował w nim artykuł pt. *A hell hound at large*, który napisał Nyo Mya pod pseudonimem artystycznym autora Yamamin („Król Piekła”)¹¹². Artykuł, w którym bezlitośnie krytykowano władze uniwersytetu, wzbudził liczne kontrowersje. Aung San odmówił podania nazwiska autora tekstu, zasłaniając się etyką dziennikarską. W konsekwencji został wraz z U Nu wydalony z Uniwersytetu. Informacja o tym wydarzeniu doprowadziła do wybuchu spontanicznego strajku studenckiego w 1936 roku. Pagoda Szwedagon służyła protestującym jako ich baza przez ponad dwa miesiące. Strajk zyskał narodowy wymiar oraz ogromne poparcie ze strony ludności birmańskiej. W jego wyniku udało się wymusić m.in. odroczenie egzaminów rocznych, obniżenie opłat, przywrócenie relegowanych studentów¹¹³. W następstwie strajku zarówno U Nu, jak i Aung San stali się postaciami publicznymi. Aung San został uznany za charyzmatycznego mówcę, który zagrzewał studentów do oporu wobec władzy brytyjskiej. Po okresie lutowych protestów w 1936 roku w szeregach DBA pojawiła się fala nowych członków, rekrutujących się spośród studentów. Bezpośrednią tego konsekwencją był rozłam w partii. W wyniku przegranych wyborów w 1936 roku Thakin Kodaw Hmaing wraz z Thakinem Thein Maungiem stanęli na czele jednej z dwóch frakcji Dobama Asiayone nazywanej czasem „internacjonalistyczną”. W październiku 1938 roku przyłączył się do niej również Aung San¹¹⁴. Wkrótce przekonał on swojego przyjaciela U Nu do wstąpienia do ugrupowania. Warto podkreślić, że wśród członków drugiej frakcji DBA, pod przywództwem Ba Seina, znalazł się przyszły

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ M.W. Charney, *op. cit.*, s. 42.

¹¹² A. Naw, *op. cit.*, s. 29.

¹¹³ *Ibidem*, s. 33.

¹¹⁴ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 249.

birmański dyktator Ne Win. Od sierpnia 1938 do lipca 1939 roku Dobama Asiayone wzięła udział w Rewolucji roku 1300 (zgodnie z kalendarzem birmańskim)¹¹⁵. W okresie tym na terenie całego kraju miały miejsce liczne demonstracje i strajki. W trakcie pokojowej demonstracji studenckiej przed Sekretariatem w grudniu 1938 roku został pobity przez policję birmański student, który wkrótce zmarł w szpitalu. W odpowiedzi studenci zorganizowali strajk, po raz kolejny ustanawiając swój obóz na terenie pagody Szwedagon. Jak podkreślił później Aung San: „Szwedagon został zbudowany przez nas z najszlachetniejszych pragnień (...) to tu miały miejsce bunt i rewolucje. I ta pagoda, i jej okolica znalazły się w zapisach o historii Birmy (...) tu ta historia się zaczęła”¹¹⁶. W ten sposób zwracał on uwagę na istotne znaczenie symboliczne tej sakralnej budowli. Zapoczątkowany przez studentów strajk w krótkim czasie rozprzestrzenił się na inne prowincje. Rewolucja roku 1300 była najważniejszym powstaniem w nowoczesnym birmańskim ruchu nacjonalistycznym, które zjednoczyło naród przeciwko władzy kolonialnej. W protestach brały udział wszystkie klasy birmańskiego społeczeństwa. Ich bezpośrednim efektem było złożenie urzędu przez Ba Maw – pierwszego birmańskiego prezydenta Birmy. W dniu 18 stycznia 1939 roku polityczne struktury Dobama ogłosiły, że ich intencją jest obalenie rządu siłą¹¹⁷. W następstwie tej deklaracji miał miejsce rajd policyjny na siedzibę Thakinów na terenie pagody Szwedagon. Przedstawiciele Dobama ogłosili w swoim biuletynie, że przenoszą swoją siedzibę do więzienia i serdecznie witają wszystkich, którzy właśnie do niego zmierzają¹¹⁸.

W dniu 8 sierpnia 1940 roku poszukiwany przez Brytyjczyków Aung San wraz ze swoim towarzyszem, w przebraniach kulisów, wyruszyli na pokładzie statku płynącego pod norweską banderą do Amoy¹¹⁹, chińskiego miasta portowego w chińskiej prowincji Fujian, znanego dzisiaj jako Xiamen. Tam znaleźli tymczasowe lokum w zagranicznej dzielnicy zlokalizowanej na wyspie Gulangyu. Ich próby nawiązania kontaktu z chińskimi komunistami okazały się bezowocne. W końcu zostali przechwyceni przez japońskiego majora Kandę, który był członkiem siejącej postrach japońskiej tajnej policji Kempeitai, sprawującej wówczas w okupowanym przez armię japońską Amoy niepodzielną władzę. Ich zatrzymanie oraz przerzucenie na pobliski Tajwan, będący japońską kolonią, było jednak częścią planu pułkownika Keiji Suzukiego. Ten japoński wojskowy świadomie

¹¹⁵ D.M. Seekins, *op. cit.*, s. 341.

¹¹⁶ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 257.

¹¹⁷ A. Naw, *op. cit.*, s. 44.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ W.Z. Yo on, *Japan's Scheme for the Liberation of Burma: The Role of the Minami Kikan and the 'Thirty Comrades'*, Athens 1973, *International Studies, Southeast Asia*, no. 27, s. 14.

odwoływał się w swoich działaniach do birmańskich symboli i wierzeń, przez co Ba Maw porównywał go do postaci „Lawrence’a z Arabii”¹²⁰. W Birmie był znany bardziej pod pseudonimem Bo Mogyo („Błyskawica”), będącym nawiązaniem do znanej birmańskiej przepowiedni o błyskawicy, która zakończy rządzących obcych. Imię to zostało mu nadane w Sajgonie przez Aung Sana i była to „część sprytnego planu, aby zrealizować starą i powszechnie znaną birmańską *tabaung* (przepowiednię)”¹²¹, według której żuraw (*hintha*), symbolizujący lud Mon, wylądował na jeziorze Inwa, wieszcząc upadek dynastii Taungoo z rąk Monów. Żuraw zostanie zabity strzałą przez myśliwego, co jest bezpośrednim nawiązaniem do birmańskiego zwycięstwa nad Monami i założenia nowej dynastii Konbaung przez Alaungpayę. Dynastia ta zostanie jednak pokonana przez koronę (*hti*) symbolizującą Wielką Brytanię. Ta z kolei zostanie obalona przez błyskawicę (*mogyo*) symbolizującą Japonię. Poprzez nawiązanie do tej przepowiedni Suzuki został przez Aung Sana wykreowany na potomka Myinguna, księcia będącego w prostej linii następcą birmańskiego tronu¹²². Przekonanie to szybko rozprzestrzeniło się w Birmie. Zgodnie ze słowami antropologa Jamesa C. Scotta: „Byłoby niemożliwością napisanie wiarygodnej historii dwudziestowiecznego birmańskiego nacjonalizmu bez odniesienia się do tradycji prorocत्व”¹²³. W celu ukrycia prawdziwych imion i ochrony rodzin Aung San przyjął, jak inni towarzysze, przydomek. Brzmiał on: Generał Ogień (*Bo Teiza Bul*). W kulturze birmańskiej ogień jest symbolem przemiany w alchemii. *Teiza* w języku palijskim oznacza ogień, sławę, siłę. Element ognia w alchemii znany jest jako „pustelnicze rozproszenie” i ma i od dawna jest związany z osiągnięciem nadprzyrodzonej mocy i bogactwa, jest przy tym charakteryzowany jako forma *samatha*¹²⁴. Słowo *teiza* zostało użyte po raz pierwszy przez pustelnika Bandaka na określenie króla o imieniu Kyanzittha, który jako pierwszy zjednoczył Birmę. Zgodnie z legendą „Król Kyanzittha miał odrodzić się jako Maung Teiza. Ten zbudował pagodę, w której ukrył arsenał mający zachwiać królem Thibaw. Thibaw nie mógł go pochwycić, ponieważ Teiza uciekł dzięki Bo Bo Aung. W kolejnym wcieleniu Teiza został pustelnikiem Bandaka i próbował sfinalizować budowę pagody, umieszczając na niej koronę. Zaangażował się w walkę z Brytyjczykami”¹²⁵. Pustelnik Bandaka ogłosił się wcieleniem Teizy i na podstawie przepowiedni Patman U Aung (Bo Bo Aung)

¹²⁰ Ba Maw, *op. cit.*, s. 111.

¹²¹ A. Naw, *op. cit.*, s. 76.

¹²² Ba Maw, *op. cit.*, s. 139.

¹²³ J.C. Scott, *The Art of Not Being Governed...*, s. 302.

¹²⁴ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 252.

¹²⁵ *Ibidem*.

zapowiedział upadek brytyjskich rządów w 1929 roku. Miał to mieć miejsce w tym roku, w którym Maung Teiza stał się reinkarnacją króla Kyanziththy. Rolą Aung Sana jako Bo Bo Aung było przewycięzenie władzy niesprawiedliwego króla, w tym wypadku władzy brytyjskiej. Nawiązanie to, poprzez ideę reinkarnacji, jest pośrednio związane z szeregiem dawnych władców Birmy.

Suzuki, stojący na czele japońskiej organizacji wojskowej Minami Kikan, zorganizował wkrótce przerzut Aung San z Tajwanu do Japonii. Późniejszy birmański przywódca odbył tam szkolenie wojskowe i uczył się języka japońskiego. W 1941 roku chwilowo powrócił do Birmy w celu rekrutacji spośród Thakinów trzydziestu ochotników, którzy w przyszłości mieli przejść do historii pod nazwą „Trzydziestu Towarzyszy”. W wydarzeniu tym można odnaleźć wiele analogii do birmańskiej przeszłości. W historii Birmy miało miejsce wiele przypadków, kiedy przyszli władcy na czele tak zwanej „Kompanii śmiałków” (*Yeyiphe*) umacniali swoją władzę lub zakładali nową dynastię¹²⁶. Przykładowo w 1550 roku, w trakcie panowania króla Tabinshwehtiego, głównodowodzący wojskiem Bayinnaung wraz ze swoim oddziałem dwudziestu ośmiu wiernych żołnierzy obronił królestwo przed upadkiem¹²⁷. Warto odnotować, że spośród grupy „Trzydziestu Towarzyszy”, za wyjątkiem dwóch osób wywodzących się z mniejszości etnicznej Szanów, wszyscy pozostali byli przedstawicielami Bamar¹²⁸. Grupa ta została poddana morderczemu treningowi na wyspie Hainan. Po jego zakończeniu zostali oni najpierw przerzuceni na Tajwan, a później do Tajlandii. W dniu 27 grudnia 1941 roku w Bangkoku doszło do sformowania Birmańskiej Armii Niepodległościowej (BIA)¹²⁹. Wydarzeniu temu towarzyszyło przeprowadzenie tradycyjnej birmańskiej ceremonii wojskowej *thwe-thawk*, o głęboko symbolicznym znaczeniu¹³⁰. Rytuał polegał na wzajemnym piciu własnej krwi zmieszanej w srebrnej misie z wodą lub alkoholem. Ceremonia ta była ślubem lojalności i symbolicznym zawarciem wiecznego braterstwa broni w przedkolonialnej armii birmańskiej. Kilka dni później, kiedy pozostali towarzysze przybyli z Tajwanu, *thwe-thawk* odbył się raz jeszcze w ogrodzie domu Aung Sana w siedzibie Birmańskiej Armii Niepodległościowej¹³¹. Przeprowadzono w tym czasie również tradycyjną w japońskim wojsku „ceremonię wyjścia na front” – *shutsu-jin-shiki*. W 1942 roku armia ta wkroczyła wraz z oddziałami japońskimi do Birmy, służąc im w charakterze tłumaczy i prze-

¹²⁶ S. Prager, *op. cit.*, s. 17.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ A. Selth, *Race and Resistance in Burma, 1942-45*, „Modern Asian Studies” 1986, vol. 20, no. 3, s. 490.

¹²⁹ W.Z. Yoon, *op. cit.*, s. 46.

¹³⁰ Ba Maw, *op. cit.*, s. 139.

¹³¹ A. Naw, *op. cit.*, s. 78.

wodników. Był to jedyny przypadek w całym regionie, kiedy wkraczającej armii japońskiej towarzyszyły rodzime oddziały wojskowe, których żołnierze mogli być traktowani jako wyzwolicieli. Japonii jednak w rzeczywistości nie zależało na stworzeniu silnej, narodowej birmańskiej armii, dlatego też jednostka ta szybko została zdemobilizowana w Rangunie i przegrupowana w Armię Obronną¹³². Jej znaczenie było znikome, czysto symboliczne, głównym celem jej istnienia była legitymizacja japońskiej obecności w Birmie. Zgodnie z przemową premiera Japonii Tojo przed Sejmem Imperialnym ze stycznia 1943 roku, jeśli Birmańczycy poprą Japonię w jej wysiłku wojennym, otrzymają od Japonii niepodległość¹³³. W rzeczywistości, zamiast obiecanej niepodległości, armia japońska po wkroczeniu do Birmy stworzyła rząd wojskowy i odkładała przyznanie niepodległości aż do momentu zakończenia wojny. Rozczarowany taką polityką w stosunku do swojego kraju Aung San wyraził słowa goryczy w kwaterze głównej armii japońskiej: „Udałem się do Japonii, żeby uratować moich ludzi, którzy zmagali się jak bydło pod Brytyjczykami. Lecz teraz jesteśmy traktowani jak psy. Jesteśmy dalecy od nadziei uzyskania stanu ludzkiego, a nawet musimy zawalczyć o to, by powrócić do stanu bydła”¹³⁴. W tym szczególnie trudnym okresie Aung San zyskał szacunek i popularność wśród birmańskiego ludu, który zaczął tytułować go *Bogyoke* – generałem. Na jego cześć tworzone pieśni, w których był przedstawiany jako legendarny przywódca wojskowy. „W piosenkach tych jego imię było wiązane z dawnymi birmańskimi królami, przywódcami wojskowymi, w tym z królem Alaungpają, założycielem dynastii Konbaung, ostatniej birmańskiej dynastii królewskiej”¹³⁵. On sam jednak, chociaż żywił autentyczny szacunek dla birmańskiej rodziny królewskiej, stwierdzał jednoznacznie, że „nie jest człowiekiem pochłoniętym obsesją monarchii jak inni”¹³⁶. Japończycy, podobnie jak miało to miejsce w innych okupowanych rejonach, starali się wyzyskać dominujące sympatie lokalne, by zdobyć poparcie ludności. W wypadku Birmy starano się wykorzystać birmańską obsesję na punkcie monarchii. Na przyszłego króla Birmy Japończycy wyznaczyli księcia imieniem Taw Phaya Gyi, który początkowo odmówił, by w końcu przyjąć tę propozycję, choć sam pałał nienawiścią do japońskich okupantów¹³⁷. W celu zjednania sobie Birmańczyków Japończycy przyspieszyli przyznanie Birmie niepodległości. Najpierw 28 stycznia 1943 roku generał Tojo ogłosił, iż cesarz pragnie

¹³² J. Silverstein, *Burma...*, s. 17.

¹³³ M.W. Charney, *op. cit.*, s. 53.

¹³⁴ A. Naw, *op. cit.*, s. 91.

¹³⁵ *Ibidem*, s. 89.

¹³⁶ S. Shah, *King in the Exile*, New Delhi 2012, s. 300.

¹³⁷ *Ibidem*, s. 299.

uczynić Birnę niepodległym państwem. Kilka miesięcy później został powołany Komitet Przygotowawczy Niepodległości Birmy. Wreszcie 1 sierpnia 1943 roku niepodległość kraju została ogłoszona oficjalnie¹³⁸.

W armii narastał jednak antyjapoński ferment. W celu zjednoczenia wszystkich lokalnych ugrupowań antyjapońskich w Birnie we wrześniu 1944 roku Aung San zaproponował utworzenie Anti-Fascist People's Freedom League – Antyfaszystowskiej Ludowej Ligi Wolności¹³⁹. W przekonaniu Birmańczyków owa zdolność Aung Sana do umiejętnego spiskowania przeciwko Japończykom, a następnie nieoczekiwanego przejścia na stronę dawnych wrogów Brytyjczyków, była świadectwem jego mądrości, wierzyli przy tym, że w jego osobie skupia się prawdziwa władza¹⁴⁰. Opór przeciwko japońskim faszystom ogłoszony został przez Aung Sana w imię demokracji. Po powrocie Brytyjczyków do Birmy demokracja stała się głównym celem dla wszystkich birmańskich partii, nawet komunistów, którzy uważali, że socjalizm i komunizm będą dopiero następnym stadium rozwoju. W tym czasie Aung San rozgraniczył buddyzm jako religię i jako najwyższy instrument, umożliwiający osiągnięcie etyki w rządzie. Starał się on wraz z odzyskaniem pełnej niepodległości rozgraniczyć kwestie świeckie, państwowe od religijnych, stwierdzając, że polityka dotyczy bardziej topografii *loka* niż *samsara*. Aung Sana przedstawia się jako tego spośród nowoczesnych birmańskich przywódców, który oddzielał politykę od religii. Choć on sam rzeczywiście starał się stworzyć granice pomiędzy polityką a religią, niemniej jego przemówienia były pełne odniesień do buddyzmu. Aung San często używał fraz z języka pali jako konkluzji swoich przemówień. Wspomniani już wcześniej Thahkin Kodaw Hmaing i Ba Maw, pod których wpływem pozostawał, należeli do jednych z pierwszych, którzy przetłumaczyli język birmańskiej polityki na tradycyjny buddyjski symbolizm. Odwołania do buddyzmu były jedynym pewnym sposobem na bezpośrednie skomunikowanie się z birmańskim społeczeństwem.

Aung San był przy tym krytyczny w stosunku do wczesnych form buddyjskiego przywództwa w YMBA. Nacisk na buddyzm powodował według niego „brak rozumienia roli niebuddyjskich politycznych rewolucji filozofii, rozgrywanych w powstaniach i wojnach na arenie międzynarodowej”¹⁴¹. Uważał także, że zaangażowanie mnichów w politykę jest nienowoczesne. Według Aung Sana mnisi powinni wycofać się z polityki, skupiając się na swoich tradycyjnych działaniach, czyli

¹³⁸ A. Naw, *op. cit.*, s. 98.

¹³⁹ M.W. Charney, *op. cit.*, s. 57.

¹⁴⁰ L.W. Pye, *op. cit.*, s. 135.

¹⁴¹ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 244.

głoszeniu buddyzmu i działalności charytatywnej¹⁴². Jak sam stwierdzał: „Religia jest sprawą indywidualnego sumienia, a polityka jest nauką społeczną, musimy dbać o to, by jednostka posiadała swoje prawa, w tym prawo do wolności wyznania i kultu. Musimy nakreślić jasną granicę pomiędzy polityką a religią, ponieważ nie są one jednym i tym samym. Jeśli będziemy mieszać religię z polityką, to możemy urazić ducha samej religii”¹⁴³. Ostrzegał również przed włączeniem animizmu, astrologii i alchemii do buddyzmu. Polityka w kulturze birmańskiej ma charakter „doczesny”. Aung San starał się o szacunek dla polityki w birmańskim systemie myślenia¹⁴⁴. Polityka mogła być powiązana z *lokuttara* (światem nadprzyrodzonym), przez co prowadziła do osiągnięcia *nibbany* (oświecenia). Wtedy była pojmowana w kategoriach wspierania życia monastycznego, budowania pagód, ale przede wszystkim jako osobista praktyka mentalnej kultury. Natomiast polityka *panna* była niska, brudna, opierała się na oportunistycznych praktykach astrologii, magii, czarnoksięstwa. Aung San starał się także znaleźć syntezę między marksizmem a buddyzmem, łącząc jakość polityki z jakością birmańskiej kultury umysłowej. Sugerował przy tym, że birmańskie techniki mające na celu osiągnięcie *nibbany*, mają również znaczenie w birmańskiej polityce. Aung San w artykule *Buddyzm w Birnie* opublikowanym w magazynie „Gandhaloka”, opisał środkową drogę buddyzmu, biegnącą pomiędzy ekstremami polityki. Jak pisał: „Młoda Birma (...) stara się zobaczyć rzeczy takimi, jakimi one są”, dystansując się zarówno do tych, którzy „patrzą z pogardą na jakiegokolwiek zmiany w starym porządku rzeczy”, jak i do tych, którzy „nieustannie domagają się zmian szybkich i gwałtownych”¹⁴⁵. Pomiedzy tymi skrajnościami, jak twierdził, znajduje się zaczerpnięta wprost z buddyzmu koncepcja „drogi środka”. Była ona bardzo ważnym pomysłem w birmańskim socjalizmie, bezpośrednio nawiązywał do niej w późniejszym czasie generał Ne Win w swoim programie „birmańska droga do socjalizmu”.

W grudniu 1945 roku Aung San założył Ludową Organizację Ochotniczą o charakterze paramilitarnym w celu zwiększenia nacisku na władzę brytyjską. Kiedy zauważył, że z powodu rosnącej popularności został utożsamiony z magiem i czarodziejem *weikza*, jednoznacznie odrzucił takie insynuacje. W przemówieniu z 1 września 1946 roku, „Ludowego Dnia Walki”, powiedział: „W tej chwili jestem osobą bardzo popularną wśród publiczności, ale ja nie jestem ani Bogiem, ani czarodziejem lub magiem. Tylko człowiekiem. Nie jestem niebiańską istotą, mogę

¹⁴² M. Gravers, *Nationalism as Political Paranoia...*, s. 41.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 246.

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 255.

mieć tylko ludzkie moce”¹⁴⁶. Do słów tych nawiązała później jego córka, Aung San Suu Kyi, w jednym ze swoich przemówień: „Jestem aktualnie bardzo popularną osobą publiczną. Nie jestem jednak Bogiem, magiczką ani czarodziejką. Tylko człowiekiem. Nie jestem niebiańską istotą i mam tylko ludzką moc”¹⁴⁷. Aung San zaprzeczał również swoim powiązaniom z Bo Bo Aung. Przykładowo chociaż w swoim przemówieniu z kwietnia 1947 roku o tytule „Proszę, zmieńcie swoje umysły” i wspominał, że blisko miejsca, w którym się urodził, znajduje się pagoda poświęcona Bo Bo Aung, jednocześnie zdystansował się do tej postaci w słowach: „Nie pytaj o astrologię, (...) nie pytaj o Bo Bo Aung”¹⁴⁸. Jak stwierdzał: „Wierzę, że polityka to nauka. Dotyczy przyczyny i skutków”¹⁴⁹. Stwierdzenie to w sposób bezpośredni odwołuje się do buddyzmu, w którym prawo przyczyny i skutku jest jedną z podstawowych prawd objawionych w naukach Buddy. W tradycji birmańskiej polityka została wynaleziona, ponieważ ludzie nie są wolni od mentalnych skaz. Rząd istnieje, ponieważ ludzie nie są w stanie przestrzegać prawa, są pełni egoizmu. Głównym powodem tego stanu rzeczy jest ludzka chciwość, poprzez którą wzrasta „ogień gniewu” i ignorancja. Jak stwierdzał sam Aung San: „To nie polityka jest brudna, a raczej osoby, które decydują się ją zabrudzić”¹⁵⁰. Warto przy tym odnotować, że wielokrotnie wyrażał przy tym zaniepokojenie możliwością przejścia władzy przez armię, która będzie dbać jedynie o swoje interesy¹⁵¹. Ten czarny scenariusz stał się jednak faktem w latach sześćdziesiątych.

Aung San uważał, że buddyzm odgrywa ważną rolę w promowaniu najwyższych wartości politycznych, czemu dał wyraz w słowach: „W rzeczywistości polityka nie zna końca. Jest samsarą działającą na naszych oczach, samsarą przyczyny i skutku, z przeszłości i teraźniejszości, z teraźniejszości i przyszłości, która kręci się w koło, ale nigdy nie kończy”¹⁵². W tej perspektywie politykę należy uznać za proces, którego głównym celem jest osiągnięcie politycznej nirwany. Pomimo tych licznych nawiązań do buddyzmu, on sam dystansował się jednak do tej religii w swoich rządach. Przykładowo był on przeciwny uznaniu buddyzmu za religię narodową, uznawał to za zagrożenie dla narodowej jedności. Zawarty w tej kwestii późniejszy kompromis, którego autorami byli H. Rance oraz U Nu, wzorowany był

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 252.

¹⁴⁷ G. Houtman, *Spiritual and Familial Continuities in Burma's 'Secular' Politics*, Panel 3. 'Buddhist Approaches to Political Conflict and Peace Development', 'Buddhist Approaches to Global Crises', UN Vesak Day, Bangkok, 4-6 May 2009, conference paper, s. 7.

¹⁴⁸ *Idem*, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 253.

¹⁴⁹ *Ibidem*, s. 254.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 257.

¹⁵¹ J. Wiant, *op. cit.*, s. 68.

¹⁵² G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 260.

na konstytucji Irlandii, gdzie katolicyzm był uznawany za religię wyznawaną przez większość ludności, przy wskazaniu na protestantyzm. Zgodnie z tym w Artykule 21 konstytucji Birmy znalazł się zapis: „Państwo respektuje specjalną pozycję budyzmu jako religii wyznawanej przez większość mieszkańców Związku. Państwo uznaje również islam, chrześcijaństwo, hinduizm i animizm jako religie istniejące w Związku w czasie wejścia w moc tej konstytucji”¹⁵³.

Od początku istnienia Ligi Antyfaszystowskiej będący jej członkami komuniści starali się wykorzystać ją w celu zwiększenia swojej popularności. W krótkim czasie pod ich adresem padły zarzuty nielojalności. Komitet Wykonawczy Ligi Antyfaszystowskiej podjął dnia 2 listopada 1946 roku decyzję o wykluczeniu komunistów ze swoich szeregów¹⁵⁴. W trakcie dyskusji komunista, członek Ligi Thakin Thein Pe, skierował bezpośrednie zarzuty i oskarżenia pod adresem Aung Sana. Swoją przemowę zakończył historyczną aluzją, zwracając się do Aung Sana słowami: „Przyszedłem, by Cię uratować! Umieraj więc jak pies albo świnia w rękach Monów”¹⁵⁵. Odwołanie to jest dowodem, że nawet birmańscy komuniści, uważani za najbardziej postępowych i nowoczesnych, używali języka, który był silnie zakorzeniony w birmańskiej kulturze symbolicznej. Thakin Thein Pe, sugerując, że pragnie uratować Aung Sana od jego prawdziwych wrogów, przywoływał historię o Sawlu, królu Paganu i Ngayamanganie, birmańskim generale-zdrajcy. Ngayamangan podlegał rebelii i z pomocą Monów pojmał króla Sawlu i trzymał go jako więźnia w stolicy Monów. Księżę Kyanzittha w tej sytuacji proklamowany przez Birmańczyków królem Paganu, ale pozostał lojalny starszemu bratu Sawlu. Odnalazł go i chciał uratować. Sawlu wątpił jednak w lojalność Kyanzitthy i myśląc, że ma większe szanse przeżyć w rękach generała niż swojego młodszego brata, którego uważał za rywala do tronu, podniósł alarm. Kyanzittha był tak dotknięty reakcją Sawlu, że porzucił go, używając wspomnianych już słów: „Przyszedłem, by Cię uratować! Umieraj więc jak pies albo świnia w rękach Monów”. Sawlu został rzeczywiście zamordowany przez Monów¹⁵⁶. Nawiązując do tej historii Thakin Thein Pe sugerował, że Aung San wzgardził swoimi niedawnymi przyjaciółmi komunistami.

Wraz z chwilą, gdy Aung San wraz z innymi członkami gabinetu zginęli zamordowani w następstwie zamachu, zostali uznani za buddyjskich męczenników – *azani*. Ich szczątki zostały złożone w mauzoleum męczenników w Rangunie – Azani Beikman. W morderstwo Aung Sana zaangażowani byli wysoko postawieni ofi-

¹⁵³ U Nu, *op. cit.*, s. 129.

¹⁵⁴ A. Naw, *op. cit.*, s. 180.

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 181.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

cerowie. Za inspiratora zamachu uznany został przedwojenny birmański przywódca polityczny U Saw, skazano go za morderstwo i powieszono. Emblematem prywatnej armii U Sawa we wczesnych latach czterdziestych był symbol Galona¹⁵⁷. Wydaje się, że dobrze odzwierciedla to monarchiczne ambicje tego polityka, symbol ten jednak okazał się dla niego niefortunny. Brytyjscy oficerowie, skazani za dostarczenie broni U Sawowi, uciekli w trakcie powstania Karenów w 1949 roku. Żołnierze ci pochodzili z regimentu, w którym majorem i drugim dowódcą po brytyjskim oficerze był Ne Win. Brak jednak dowodów na to, że był on zamieszany w ten spisek. Istnieje za to podejrzenie, że Brytyjczycy chcieli wykorzystać polityczne sprzeczności pomiędzy Birmańczykami. Antropolog Melford E. Spiro, pisząc o birmańskiej polityce, stwierdzał, że w Birmie „polityczne morderstwa i okrucieństwo są endemicznymi cechami życia politycznego”¹⁵⁸. Na poparcie tego przywoływał słowa jednego ze swoich informatorów, który otwarcie mówił: „Nasi politycy nie używają ideologii, oni zawsze uciekają się do morderstw. Gdybyś mógł się dowiedzieć, ile morderstw rocznie ma rzeczywiście miejsce w tym kraju, poznałbyś prawdę o birmańskiej polityce”¹⁵⁹. Nie podlega dyskusji fakt, iż zabójstwo Aung Sana nadało historii niepodległej Birmy krwawy rys, stając się początkiem dalszych krwawych zmagających politycznych, które mają miejsce w tym kraju aż do dziś.

Nawiązując do Benedicta Andersona, Winichakul piszący o geopolitycznych ramach Królestwa Syjamu, stwierdzał, iż „rodzima koncepcja przestrzeni materialnej jest ignorowana jak gdyby praktycznie nie istniała”¹⁶⁰. Sfera materialna, ziemska należy zarówno w wypadku Tajlandii, jak i Birmy do *profanum*, jest „zanieczyszczona przez fałszywe przekonania i brak wiedzy”¹⁶¹. Dominujące znaczenie w tych państwach ma sfera duchowa, określana jako „przestrzeń buddologiczna”, *sacrum*, która jednak nie posiada swojej emanacji w świecie ziemskim. Owe podobieństwa pomiędzy Birmą i Tajlandią podkreślał sam ojciec birmańskiej niepodległości, Aung San, wspominając o duchowym powinowactwie pomiędzy tymi państwami¹⁶². Wyraził przy tym podziw dla sposobu, w jaki Tajlandia potrafi wyzyskać buddyzm dla sprawy krajowej jedności. Idea jedności poprzez oświecenie, transcendencję odgrywa również współcześnie ważną rolę w birmańskich mitach politycznej transformacji, bo jest ściśle związana z relacją pomiędzy kulturą symboliczną

¹⁵⁷ R.L. Solomon, *op. cit.*, s. 221.

¹⁵⁸ M.E. Spiro, *Anthropological Other or Burmese Brother?...*, s. 191.

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 192.

¹⁶⁰ T. Winichakul, *Siam mapped...*, s. 22.

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 21.

¹⁶² G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 60.

a lokalną polityką. Owa jedność opiera się jednak nie tyle na nacisku na buddyzm, co raczej na konkretnych buddyjskich praktykach jako aktywności mającej na celu osiągnięcie *nibbany*. Dla Aung Sana bezpośrednią analogią dla jedności narodowej była jedność *Sangha*, za pomocą tej religijnej metafory przestrzegał przed działalnością „fałszywych mnichów”, próbujących ją zburzyć¹⁶³. Kluczowym dla zrozumienia polityki zarówno Aung Sana, jak i jego następców, U Nu oraz Ne Wina, jest koncepcja Kodawa Hmainga *byama-so taya*, pierwotnie oznaczająca jedność umysłową medytujących mnichów, która w tym wypadku ma dotyczyć całego państwa i narodu¹⁶⁴. Sama definicja narodowej tożsamości zaproponowana przez Aung Sana, która znalazła się w manifeste Birmańskiej Partii Programu Socjalistycznego, była bardzo bliska definicji podanej przez Stalina, Marksa czy Lenina. Pisał on: „Naród jest kolektywnym terminem stosowanym dla określenia grupy ludzi niezależnie od ich pochodzenia etnicznego, żyjących w bliskim kontakcie, posiadających wspólne interesy i dzielących radości i zmartwienia wynikające ze wspólnej historii, przez co nabyli poczucie jedności. Choć rasa, religia i język są ważnymi zmiennymi, to jednak tylko ich tradycyjne pragnienie i chęć wspólnego przeżywania dobrobytu i niedoli, które łączą ludzi, sprawiają, że powstaje naród i budzi się w nich duch patriotyczny”¹⁶⁵. Sam Aung San jednakże dystansował się do tej definicji, stwierdzając: „Dopóki nie będziemy mieli naprawdę dobrego słownika języka birmańskiego, nie zdołamy przetłumaczyć dokładnie na nasz język terminów naród i narodowość”¹⁶⁶. W kontekście przytoczonych stwierdzeń zaproponowany przez Aung Sana model państwowy należałoby rozumieć jako unię różnych grup etnicznych, posiadających specjalne prawa i przywileje. Tak też rozumiano ją w zawartym w dniu 12 lutego 1947 roku porozumieniu w wiosce Panglong, w stanie Szanów, które legło u podstaw politycznego systemu współczesnej Birmy¹⁶⁷. Wydarzenie to przeszło do historii jako Konferencja z Panglong.

W przypadku Birmy zarówno demokracja, jak i socjalizm były rozumiane jako dwa elementy buddyjskiej ścieżki, przez co były również postrzegane jako prawomocne w ramach terminologii buddyjskiej. Demokracja jest związana z transcendencją, podczas gdy socjalizm wiąże się ze światem materialnym *Loka*. Socjalizm jest w tej perspektywie ziemską filozofią, opartą na konwencjonalnych prawdach. To wszystko zawierało się w buddyjskiej idei świata systemu. Birmański nacjonalizm, dzięki swojemu specyficznemu językowi odwołującemu się do symboli

¹⁶³ *Ibidem*, s. 62.

¹⁶⁴ *Ibidem*, s. 65.

¹⁶⁵ M. Gravers, *Nationalism as Political Paranoia...*, s. 42.

¹⁶⁶ A. Naw, *op. cit.*, s. 211.

¹⁶⁷ D.M. Seekins, *op. cit.*, s. 27.

i archetypów miejscowej kultury religijnej, umożliwiał komunikację pomiędzy rządzącymi oraz rządzonymi, których mimo istniejących odmienności łączyły, uznawane przynajmniej jako konstrukty idealne, wyznawane zasady i wartości. W tej szczególnej formie komunikacji „świat niekoniecznie jest wówczas taki, jakim go widać, a zachowania nie muszą być efektem «nacisków» bieżącej sytuacji. Ich sens może się odsłaniać, ale i ukrywać w dynamice doświadczeń i dalekich powiązań”¹⁶⁸. Wszelka analiza miejscowej sceny politycznej bez zaznaczenia jej powiązań z miejscową kulturą symboliczną jest z góry skazana na niepowodzenie, ponieważ w Birnie „machina rządów jest ściśle powiązana z maszyną nadnaturalnych sił”¹⁶⁹. Zaangażowanie przywódców politycznych w kulturę symboliczną jest w przypadku Birmy regułą, nie wyjątkiem. To w nich poszukują oni dla siebie konkretnych ideałów i wzorców. Clifford Geertz zwracał uwagę, że odziedziczona po przodkach „mozaika przejętych praktyk, przyjętych wierzeń, zwyczajowych sądów i narosłych emocji”¹⁷⁰ w zaistniałych historycznych, powojennych uwarunkowaniach determinowała zachodzące przemiany. Jak ukazała dziejowa praktyka, próba wykorzystania przez rządzących do własnych, pragmatycznych i czysto politycznych celów dorobku miejscowej kultury symbolicznej, wraz z całym kompleksem powiązanych z nią znaczeń, mitów, przekonań i symboli, częściej prowadziła do spektakularnego fiaska niż sukcesu. Swoista ironia dziejów sprawiła, że w następstwie odniesionej klęski owi przywódcy sami stawali się symbolami w swoich państwach, ucieleśniając tradycyjne mity, pragnienia, lęki, frustracje wraz z podzielanymi powszechnie przekonaniem i ideałami.

Dla Aung Sana uzyskanie niepodległości było formą osiągnięcia ziemskiej *nibbany*, *nibbana loka* terminu, który nie występuje w tekstach pali i jest pojęciem *stricte* birmańskim. Osobą, która powiązała ten model z walką niepodległościową, był mnich U Wisara, który w latach dwudziestych wieku XX dokonał nacjonalistycznej reinterpretacji czterech szlachetnych prawd *loka nibbana*¹⁷¹. Mówił o prawdzie cierpienia, w tym wypadku kraju znajdującego się pod kolonialnym jarzmem; prawdzie o powstawaniu cierpienia, w tym kontekście oznaczającej konieczność określenia przyczyn zniewolenia; prawdzie o ustaniu cierpienia, czyli o drodze do narodowej wolności; prawdzie prowadzącej do ustania cierpienia – osiągnięciu postulowanej wolności. I tak kultura mentalna (medytacja, kontemplacja) znalazła się w sercu birmańskiej polityki. Takie pojęcia jak „narodowa jedność”, „narodowa niepodległość”, „wolność” są produktami umysłowej kultury buddyjskiej

¹⁶⁸ L. Korporowicz, *Socjologia kulturowa...*, s. 98.

¹⁶⁹ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 10.

¹⁷⁰ C. Geertz, *Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wołoska, Kraków 2005, s. 81.

¹⁷¹ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 34.

i opisywane są poprzez terminy wywodzące się z niej¹⁷². W języku birmańskim wszystkie te pojęcia wyrażane są za pomocą terminu *Lut Lak yei*. Model *Lut Lak yei* można też rozumieć jako osobiste spełnienie i jako takie jest ono nierozdzielnie związane z ideami buddyjskimi, cyklem narodzin *samsara* oraz osiągnięciem *nibbany*. Dość wcześnie stał się on również instrumentem politycznym birmańskich nacjonalistów.

W momencie śmierci Aung San wciąż był młodym, pełnym charyzmy przywódcą nacjonalistycznym. Cieszył się ogromną popularnością społeczną, a także zaufaniem mniejszości etnicznych, które zjednał sobie poprzez lansowanie w polityce wewnętrznej specyficznej formy federalizmu. Zabójstwo w dniu 19 lipca 1947 roku jego i licznych członków utworzonego przez niego gabinetu do dziś pozostaje niewyjaśnione¹⁷³. Do spuścizny Aung Sana nawiązywali zarówno U Nu, jak i jego następca, birmański dyktator generał Ne Win. Współcześnie do postaci Aung Sana nawiązuje jego córka Aung San Suu Kyi. Jego podobizna pojawiała się również na skrzyniach do głosowania w wyborach w latach 1951–1952 oraz w 1956 roku¹⁷⁴. Aung San zyskał na przestrzeni lat status narodowego męczennika, postaci-symbolu o statusie bóstwa – *nat*¹⁷⁵. Jest też czasem uważany za reinkarnację założyciela pierwszego birmańskiego zjednoczonego królestwa, króla Aluangpay'i¹⁷⁶. Pomimo prowadzonej od 1988 roku szeroko zakrojonej akcji mającej na celu usunięcie jego postaci z życia publicznego, co badacze określają jako „amnezja Aung Sana”, wciąż uosabia on najcenniejsze dla kultury birmańskiej wartości, a jego kult utrwała narodową solidarność.

Reasumując, okres II wojny światowej stworzył przepaść pomiędzy Birmańczykami gotowymi na współpracę z Japonią a licznymi mniejszościami etnicznymi, które pozostały lojalne w stosunku do władzy brytyjskiej. W efekcie w okresie powojennym miał miejsce wybuch nacjonalizmów etnicznych, znajdujących się w opozycji do birmańskiego centrum. W czasie wojennych zmagani polityczną dojrzałość uzyskali miejscowi nacjonaści, którzy w przyszłości mieli dzierżyć stery rządów w tym kraju. Jednocześnie wszechmocni dotychczas kolonialni panowie utracili bezpowrotnie swój prestiż i szacunek, poddając się przeważającej sile azjatyckiego imperium. Wojny przyniosła ogromne zniszczenia linii telekomunikacyjnych, transportowych, instalacji zasilania elektrycznego. Prawie 80% linii kolejowych uległo całkowitej destrukcji, zahamowana została również produkcja

¹⁷² *Ibidem*, s. 7.

¹⁷³ J. Silverstein, *Burma...*, s. 20.

¹⁷⁴ Maung Maung, *Aung San of Burma*, Hague 1962, s. VIII.

¹⁷⁵ D.I. Steinberg, *Burma/Myanmar...*, s. 42.

¹⁷⁶ Idem, *Burma-Socialist Nation of Southeast Asia...*, s. 114.

ryżu, będącego głównym produktem eksportowym, z uwagi na niestabilną sytuację w kraju pola ryżowe stały odłogiem¹⁷⁷.

Jak pisze David Steinberg, doświadczenie II wojny światowej w Birmie miało przemożny wpływ na pogłębienie tamtejszego nacjonalizmu poprzez jego nasączenie wojskowymi ideami przyniesionymi z Japonii tego okresu¹⁷⁸. Wraz z wybuchem II wojny światowej możemy mówić o rozbudzeniu środowisk nacjonalistycznych, czemu sprzyjała niepewna sytuacja międzynarodowa oraz działalność wysłanników Japonii. Birma obok Malajów była obszarem działań wojennym w Azji Południowo-Wschodniej. Prowadzone tam przez aliantów dramatyczne i krwawe zmagania z armią japońską spustoszyły kraj. Było to swoiste interludium późniejszych przemian, czego wyrazem są chwiejne i krótkotrwałe rządy Ba Mawa, japońskiej marionetki, który w sposób pragmatyczny odwoływał się do symboli zaczerpniętych z bogatego dorobku miejscowej kultury. W ten sposób nadawał on rysy narodowe swojej efemerycznej władzy uzależnionej od japońskiej potęgi. Wydaje się, że zaistniałe wówczas precedensy stały się pewnego rodzaju matrycą dla późniejszych przywódców politycznych poprzez ich niepokojącą powtarzalność. Decydujące znaczenie w tym czasie miała aktywność tzw. Trzydziestu Towarzyszy, spośród których wywodzili się kolejni przywódcy polityczni niepodległej Birmy: Aung San oraz generał Ne Win. W konsekwencji wydaje się zasadne stwierdzenie, że druga wojna światowa stała się dla nowoczesnej państwowości birmańskiej z jednej strony katalizatorem nadchodzących przemian, a z drugiej okresem formatywnym, w którym należy szukać korzeni późniejszych konfliktów i tragedii, jakie dotknęły ten kraj.

3.3. Polityka jako droga do *nibbany* za rządów U Nu

U Nu zarówno w swoim życiu prywatnym, jak i publicznym zachowywał ścisłą buddyjską dyscyplinę, codziennie oddając się medytacji *vipassana*. Rządził krajem, wiedziony nieziemskim natchnieniem, w którym buddyzm, wiara w bóstwa *nat* oraz medytacja miały doprowadzić do rozwoju państwa oraz postępu społecznego i moralnego jego ludności. U Nu traktował styl ubioru jako jeden z wielu kanałów, który „niesie za sobą ten charakterystyczny znak kultury, rasy czy narodu, będący jego kręgosłupem”¹⁷⁹. Sam premier nigdy nie rozstawał się ze swoim *longyi* oraz

¹⁷⁷ T. Ling, *op. cit.*, s. 110.

¹⁷⁸ D.I. Steinberg, *Burma-Socialist Nation of Southeast Asia*, Colorado 1982, s. 48.

¹⁷⁹ P. Edwards, *Nationalism by Design: The Politics of Dress in British Burma*, „IIAS Newsletter”, nr 46, 2008, s. 11.

gaungbang. *Longyi* i *thamein* zostały w tym okresie uznane za stroje narodowe. Obok samych strojów, istotne znaczenie symboliczne miały również ich kolory. W latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku wybór koloru dla swojego *gaungbaung* oznaczał przynależność polityczną birmańskiego polityka. Przykładowo, zwolennicy premiera U Nu nosili żółte *gaungbaung*; socjalistyczni parlamentarzyści różowe, a opozycyjny Zjednoczony Front Narodowy (NUF) narzucił swoim członkom niebieskie¹⁸⁰.

W trakcie rządów U Nu znacznie pogorszyły się relacje między władzą centralną a mniejszościami etnicznymi w okresie schyłkowym, przeradzając się w otwarty konflikt zbrojny. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy było rosnące nasilenie związków między birmańską polityką a buddyzmem, który stał się wówczas religią państwową. Wiązało się to z dążeniem U Nu do uprawomocnienia swojej władzy w symbolicznych ramach stworzonych przez dawnych birmańskich królów. Oznaczało to wspieranie buddyzmu poprzez sponsorowanie buddyjskiej *sasany*, ochronę i oczyszczanie jej poprzez symboliczną rolę władcy jako głównego patrona *Sangha*. Działania te umożliwiały panującemu zgromadzenie zapasów buddyjskich zasług, niezbędnych do sprawowania władzy. Wyznawana przez U Nu ideologia polityczna była eklektycznym tworem, który łączył w sobie buddyzm i socjalizm¹⁸¹. Jak zauważył Pye, w społeczeństwach tradycyjnych, bez względu na „stopień ich politycznego wyrafinowania rząd zawsze stara się zdominować wszystkie sfery życia społecznego i gospodarczego”¹⁸². U Nu, nawiązując do tradycyjnych form legitymizacji swojej władzy, starał się stworzyć w Birmie społeczeństwo oparte na buddyjskich zasadach moralnych, w którym „jedność narodowa miała być realizowana przez oczyszczenie obywateli od ich moralnych skaz i błędnych poglądów (*miccha ditti*). Tylko wtedy birmańskie społeczeństwo mogło zbliżyć do mitycznego stanu Mahasammathy, pierwszego króla, który został jednogłośnie wybrany przez ludzi na władcę, ponieważ był najbardziej czystym moralnie i szlachetnym człowiekiem wśród nich”¹⁸³.

W trakcie swojego życia U Nu siedmiokrotnie zakładał mnisie szaty. W 1938 roku wyrzekł się alkoholu, a dziesięć lat później ślubował zachowanie ścisłej czystości seksualnej. „Nu wierzył, że kreacja jego publicznego wizerunku jako religijnego człowieka jest konieczna dla narodowego zbawienia”¹⁸⁴. Wydaje się zasadne stwierdzenie, że podobnie jak dla innych birmańskich przywódców, również

¹⁸⁰ R. Egreteau, *op. cit.*, s. 9.

¹⁸¹ D.K. Swearer, *The Buddhist World of Southeast Asia*, New York 1995, s. 97.

¹⁸² L.W. Pye, *op. cit.*, s. 63.

¹⁸³ I. Jordt, *op. cit.*, s. 175.

¹⁸⁴ R. Butwell, *U Nu of Burma*, Stanford 1963, s. 65.

dla U Nu „buddyjska ideologia była rezerwuarem, z którego władca czerpie swój charyzmatyczny autorytet”¹⁸⁵. Wraz z odzyskaniem przez Birmę niepodległości nowy rząd zmuszony był znaleźć punkty odniesienia, pomocne w zdobyciu poparcia społeczeństwa, dla którego zachodnie systemy polityczne, ideologie i koncepcje władzy były jeśli nie zupełnie obce, to przynajmniej nie do końca zrozumiałe. Z tej perspektywy ówczesne działania U Nu należałoby uznać za zmodernizowane wersje idei dotyczących władzy, które były silnie osadzone w birmańskiej tradycji buddyjskiej¹⁸⁶.

Obok buddyzmu U Nu odwoływał się w swoich działaniach do birmańskiej astrologii i numerologii. Jak pisał autor jego biografii Richard Butwell: „Nu nie podjąłby żadnej ważnej decyzji bez wcześniejszej konsultacji z astrologami”¹⁸⁷. Jak twierdzono, nie było w Rangunie choćby jednego cieszącego się dobrą reputacją astrologa, u którego premier nie zasięgnąłby rady. Miało to związek z długą birmańską tradycją, zgodnie z którą przed podjęciem ostatecznej decyzji król opierał się na opiniach zgromadzonych wokół niego astrologów, co w pewnym stopniu zwalniało go od pełnej odpowiedzialności¹⁸⁸. Zabobonny U Nu często opierał swoje działania na interpretacji znaków, np. kiedy w drodze na publiczne spotkanie przed wiozącym go samochodem przebiegł pies, uznał to za zły omen i odwołał całe wydarzenie¹⁸⁹. Co więcej, również podległy mu rząd pełen był polityków, których decyzje warunkowane były przez wiarę w astrologię. Jak komentował U Nu: „Niektórzy ministrowie, którzy powinni pokładać wiarę w trzy klejnoty (Buddy, Prawa, Zgromadzenia), zapomnieli o nich całkowicie i zamiast do nich odwoływali się do wróżbitów. Gdy ich wróżbici postanowili, że powinni oni złożyć rezygnację z teki ministerialnej, rezygnowali. Jeśli można było liczyć, że nadejdzie bardziej sprzyjający okres, powracali do gabinetu”¹⁹⁰. Za rządów U Nu poparcie udzielone przez rząd religii buddyjskiej miało stać się bronią przeciwko politycznym rywalom, przede wszystkim komunistom z Birmańskiej Partii Komunistycznej. Zgodnie z jego słowami, komuniści byli „*Dharmaduray*, wrogami religii, a partie komunistyczne były nielegalne”¹⁹¹. Jest to dowód na ewolucję politycznych poglądów U Nu, który w swoim czasie dostarczył pierwszego tłumaczenia Marksa na język birmański i wierzył, że: „marksizm jest kompatybilny z buddyzmem”.

¹⁸⁵ M.E. Spiro, *Buddhism and Society...*, s. 379.

¹⁸⁶ M. Sarkisyanz, *On the place of U Nu's Buddhist Socialism in Burma's History of Ideas...*, s. 59.

¹⁸⁷ R. Butwell, *U Nu of Burma...*, s. 71.

¹⁸⁸ L.W. Pye, *op. cit.*, s. 151.

¹⁸⁹ H. Tinker, *U Nu, the Serene Statesman*, „Pacific Affairs” 1957, vol. 30, no. 2, s. 133.

¹⁹⁰ U Nu, *op. cit.*, s. 151.

¹⁹¹ Shwe Lu Maung, *op. cit.*, s. 33.

Działania U Nu mogłyby świadczyć o tym, że pragnie on zostać XX-wiecznym królem Alaungpaya, wielkim promotorem buddyzmu. Jak komentował jeden z jego współpracowników: „U Nu mógł siedzieć u stóp pagody nawet po dziesięć godzin, jeśli myślał, że pomoże mu to w polityce”¹⁹². Występował jako tradycyjny birmański władca, będący obrońcą buddyzmu. Przykładowo, tuż po podpisaniu porozumienia dotyczącego odzyskania przez Birmę niepodległości, udał się na dziewięciodniową pielgrzymkę do pagód wokół góry Keilatha będącej kolebką birmańskiego buddyzmu, powiązanej z królem Anawrahtą¹⁹³. W tym miejscu mieli uzyskać Oświecenie mnisi Uttara i Sona. Dzięki ich misjonarskim wysiłkom buddyzm rozprzestrzenił się po całej Birmie. Dopóki działania U Nu zjednywały mu poparcie buddyjskiej *Sangha*, dopóty trwał on u władzy¹⁹⁴. Sam U Nu zajmował się szerzeniem buddyzmu w kraju między innymi poprzez otwieranie uniwersytetów pali w buddyjskich klasztorach, założenie Buddyjskiego Towarzystwa Misjonarskiego, którego celem było głoszenie buddyzmu na terenach górskich, pośród wyznających animizm mniejszości etnicznych, a także wprowadzenie nauczania buddyzmu w szkołach i na Uniwersytecie w Rangunie. Naczelnym celem jego rządów było osiągnięcie *lokuttara*, czyli pokonanie różnic materialnych, w tym świecie i osiągnięcie w nim *nibbany*. U Nu dążył przy tym do stworzenia: „demokratycznego państwa opiekuńczego, opartego na buddyjskiej utopijnej wizji ogólnego stanu obfitości”¹⁹⁵. Pod parasolem państwa rozkwitła również tradycja *vipassana*, której korzenie sięgają wprost do XIX-wiecznego „leśnego mnicha”, Thilona Sayadawa, którego nauki miały bezpośredni wpływ na króla Mindona¹⁹⁶. Dzięki patronażowi U Nu na terenie całego kraju otwarte zostały centra *vipassany*, co trafnie skomentował antropolog Gustaaf Houtman: „To, czego król Mindon dokonał w domenie swojego pałacu, U Nu przeprowadził w całym kraju”¹⁹⁷. Zgodnie z birmańskim buddyzmem doczesne zbawienie mogło zostać uzyskane jedynie poprzez indywidualną medytację. Stąd też jednym z obowiązków władcy symbolizującego państwo było zapewnienie warunków ekonomicznych, które umożliwiały jego poddanym poświęcenie czasu na medytację i osiągnięcie *nibbany*¹⁹⁸. Instytucjonalizacja *vipassany*, która miała miejsce pod osłoną rządu U Nu, była

¹⁹² T. Ling, *op. cit.*, s. 123.

¹⁹³ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 205.

¹⁹⁴ M.E. Spiro, *Buddhism and Society...*, s. 386.

¹⁹⁵ M. Gravers, *Nationalism as Political Paranoia...*, s. 53.

¹⁹⁶ A. Huxley, *Buddhist Case Law on Theft: The Vinātavatthu on the Second Pàràjika*, „Journal of Buddhist Ethics” 1999, no. 6, s. 322.

¹⁹⁷ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 7.

¹⁹⁸ M. Sarkisyanz, *On the place of U Nu's Buddhist Socialism in Burma's History of Ideas...*, s. 54.

kontynuacją tych zobowiązań państwa wobec poddanych, będąc jednocześnie również próbą wykorzystania reformatorskiego wpływu *vipassany* na instytucje rządowe. W 1957 roku U Nu wprowadził praktykę *vipassany* do birmańskich więzień w formie programu resocjalizacji¹⁹⁹. Więźniom, którzy praktykowali *vipassanę*, łagodzone wyroki, tym, którzy przebyli cały kurs medytacji, zwracano wolność, uznając ich za osoby godne zaufania. U Nu zgadzał się również zwalniać z pracy o pół godziny wcześniej urzędników państwowych, jeśli zadeklarowali, że chcieliby w tym czasie praktykować *vipassanę*. Kiedy wybuchło powstanie Karenów, tuż po tym, gdy wojska powstańców zajęły Mandalaj i zbliżyły się do Rangun w marcu 1949 roku, U Nu, który jak sam stwierdzał, „był ignorantem w sprawach taktyki wojskowej, nie mógł fizycznie pomóc w kampanii odbicia Mandalaj. Mógł jedynie usiąść na zewnątrz pagody Ponnyashin i recytować rytualne wersety”²⁰⁰. Oddawał się medytacji w czasach politycznych kryzysów, w tym także w czasie trwania kryzysu laotańskiego. Medytacja miała prowadzić do obalenia faszyzmu oraz komunizmu oraz powstania idealnego socjalistycznego państwa. W 1950 roku, tuż po wygaszeniu ognisk rebelii antyrządowych, premier po raz kolejny oddał się medytacji, oznajmiając swoim współpracownikom: „Moi przyjaciele od jutra udaję się do centrum medytacji, mam ślub do wypełnienia (...). Do tego czasu nie wzywajcie mnie nawet, jeśli cały kraj ogarną płomienie. Jeśli będą pożary, musicie sami je ugasić”²⁰¹. Pozostaje przy tym otwarte pytanie, czy U Nu widział w *vipassanie* rozwiązanie wszystkich narodowych problemów, i odrzucał inne czynniki, jak np. postęp społeczny. Z pewnością umiejętnie wykorzystywał buddyjskie przypowieści i opowieści ludowe w celu wyjaśnienia swoich poglądów politycznych. Jego przemówienia były „fascynującą mieszanką niejasnych myśli marksistowskich, birmańskiego folkloru i politycznej demagogii (...), swobodnie doprawioną buddyjskimi przysłowiami i wulgarnymi opowieściami”²⁰². Przykładowo, ideę państwa opiekuńczego, które miał nadzieję stworzyć w Birmie, wyjaśniał, odwołując się do symboliki buddyjskiego drzewa spełnienia *padaythabin* (padeja)²⁰³. Zgodnie z buddyjskimi wierzeniami chciwość doprowadziła do zniknięcia legendarnego drzewa Padeja, które zaspokajało materialne potrzeby ludzi, sprawiając, że konieczny stał się wybór pierwszego władcy, przyszłego Buddy²⁰⁴.

¹⁹⁹ I. Jordt, *op. cit.*, s. 30.

²⁰⁰ U Nu, *op. cit.*, s. 169.

²⁰¹ *Ibidem*, s. 195.

²⁰² F. von der Mehden, *Buddhism and Politics in Burma*, „The Antioch Review” 1961, vol. 21, no. 2, s. 167.

²⁰³ D.I. Steinberg, *Burma-Socialist Nation of Southeast Asia...*, s. 44.

²⁰⁴ M. Sarkisyanz, *On the place of U Nu's Buddhist Socialism in Burma's History of Ideas...*, s. 56.

U Nu odwołał się do tego potężnego symbolu z uwagi na jego szczególną rolę w buddyjskiej kosmologii, zgodnie z którą wydajność drzewa Padeja jest bezpośrednio związana ze stanem moralnym społeczeństwa. Drzewo to wydaje owoce jedynie wtedy, gdy mieszkańcy państwa są moralni, pozbawieni chciwości i praktykują kulturę umysłową. Stąd też w okresie rządów U Nu symbol ten został powiązany z ideologią socjalistyczną. Socjalizm, rozumiany przez niego jako ogólny dobrobyt, był realizacją etycznych ideałów buddyzmu²⁰⁵. Socjalistyczne rządowe korporacje sklepów zostały nazwane „Sklepami Padeja”, podobnie jak rachunki oszczędnościowe w znacjonalizowanych bankach. U Nu i podlegli mu politycy obiecywali „państwowy dobrobyt, który miał przywrócić utracone drzewo Padeja z buddyjskiego folkloru”²⁰⁶.

Polityk konsekwentnie kreował się na buddyjskiego władcę, na co koronnym dowodem było zwołanie przez niego Wielkiego Buddyjskiego Synodu, który należy uznać za największą inwestycję jego rządu. W 1950 roku zostały przez niego powołane Rada Buddyjska Sasana oraz Ministerstwo ds. Religii. W 1951 roku ogłosił chęć zwołania Szóstego Wielkiego Synodu, przygotowania trwały trzy lata. Jego celem było oczyszczenie buddyjskich tekstów²⁰⁷. Podjęta przez niego rewizja tekstu *Tripitaki* i jego wydrukowanie było bezpośrednim nawiązaniem do wyrzycia *Tripitaki* w kamieniu z rozkazu birmańskiego króla Mindona, organizatora ostatniego buddyjskiego Synodu²⁰⁸. Odnosząc się do powszechnego wśród birmańskich buddystów przekonania, że tuż przed kolejnym nadejściem Buddy świat ma pogrążyć się w chaosie, chciwości i przemocy, U Nu zdecydował się na propagowanie i praktykowanie nauk buddyjskich. Zgodnie z wierzeniami po pięciu tysiącach lat buddyzm ma zniknąć, po czym pojawi się Maitreja, nowy Budda. Data Synodu przypadała dokładnie 2,5 tysiąclecia po nadejściu Buddy. Wkroczenie w drugą połowę było dla birmańskich buddystów przepełnione „uczuciem nadziei prawie mesjańskiego rodzaju”²⁰⁹. Spodziewano się wielkiej odnowy religii i ekspansji buddyjskiego prawa. W roku 1954 odbył się VI Wielki Synod Buddyjski, poprzedzony licznymi znakami na świecie, jak początek zimnej wojny w Europie, konflikt koreański czy krwawa dekolonizacja Wietnamu, które wzmacniały jego mityczny wymiar. Co więcej, tak jak w czasach królewskich ogłoszona przez U Nu amnestia objęła ponad dwa tysiące więźniów. W niepewnej atmosferze zimnowojennych zmagania U Nu zdecydował się na wprowadzenie do użytku

²⁰⁵ M. Gravers, *Nationalism as Political Paranoia...*, s. 52.

²⁰⁶ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 261.

²⁰⁷ R.H. Taylor, *The State in Burma...*, s. 288.

²⁰⁸ U Nu, *op. cit.*, s. 198.

²⁰⁹ T. Ling, *op. cit.*, s. 104.

buddyjskiego kalendarza księżycowego oraz zainaugurował budowę 60 tysięcy piaskowych pagód, które miały przynieść państwu pokój²¹⁰. W swojej autobiografii stanowczo zaprzeczał temu, że to on zlecił budowę pagód. Twierdził, że sam nigdy nie podjąłby takiej decyzji, ponieważ tego rodzaju pagody mogły zostać łatwo „zbezczeszczone”. Odpowiedzialność za ten pomysł zrzucał na ministra spraw religijnych w swoim rządzie²¹¹. Podobnie jak dawni królowie birmańscy, U Nu zbudował nie tylko wiele pagód pokoju na terenie całego kraju, ale również imponującą Pagodę Światowego Pokoju w ówczesnej stolicy, Rangunie. Główną przyczyną ich powstania, według jednej z relacji, było przekonanie wywodzące się z birmańskiej astrologii, że Birma padła ofiarą wojny domowej, ponieważ znalazła się pod wpływem „demonicznych” gwiazd²¹². W celu neutralizacji ich złego wpływu należy mieć dobre zasługi *Kutho Kan*. Według astrologicznych wskazań, mogło to zostać osiągnięte jedynie poprzez budowę pagód pokoju.

W okresie swoich rządów U Nu rewitalizował również tradycyjną wiarę w bóstwa *nat*, której sam był wyznawcą od 1948 roku²¹³. W 1960 zyskała ona nawet status oficjalnej państwowej ceremonii. Pierwszego dnia Buddyjskiego Nowego Roku premier, minister spraw religijnych oraz inni regularnie przeprowadzali ceremonię *bali natsar* – ofiarowanie żywności bóstwom *nat*. Jak utrzymywał U Nu, został on przekonany do przeprowadzenia tej ceremonii przez słynnego mnicha o imieniu Hanthawaddy Sayadaw, miało to powstrzymać, jak twierdził, cytując słowa Buddy: „upadek i degradację”²¹⁴. W trakcie ceremonii U Nu zwracał się do *natów*: „Niech wszystkie szlachetne i dobre duchy opiekuńcze sprzyjają naszym poczynaniom w osiągnięciu dobrobytu”²¹⁵. Wiara w bóstwa *nat* odgrywa do dziś ważną rolę w ludowym buddyzmie birmańskim. Zgodnie z hipotezą postawioną przez Bénédictę Brac de La Perrière kult *natów* w przypadku Birmy jest produktem historii, a jego współczesna popularność jest bezpośrednią konsekwencją upadku birmańskiej monarchii²¹⁶. Amerykański antropolog Manning Nash uznawał kult bóstw *nat* jako jeden z aspektów lokalnego animizmu, który przetrwał, stapiając się w jedno z naukami i rytuałami buddyjskimi²¹⁷. Jak się twierdzi, we wszechświecie birmańskiej wsi bóstwa *nat* sprawują najwyższą władzę nad ży-

²¹⁰ R.H. Taylor, *The State in Burma...*, s. 289.

²¹¹ U Nu, *op. cit.*, s. 309.

²¹² Shwe Lu Maung, *op. cit.*, s. 100.

²¹³ R.H. Taylor, *The State in Burma...*, s. 289.

²¹⁴ U Nu, *op. cit.*, s. 310.

²¹⁵ D.E. Smith, *Religion and Politics in Burma*, New Jersey 1965, s. 175.

²¹⁶ B.B. de la Perrière, *An Overview of the Field of Religion in Burmese Studies*, „Asian Ethnology” 2009, vol. 68, no. 2, s. 199–200.

²¹⁷ M. Nash, *Burmese Buddhism in Everyday Life...*, s. 291.

ciem mieszkańców wioski. Bóstwa te, których nazwę należałoby przetłumaczyć jako „władca”, „pan”, czasem są również określane jako duchy dzielące się na dwa rodzaje: *athet* wyższe i *auk* niższe. Bóstwa te, zgodnie z wierzeniami, są duszami zmarłych przedwcześnie (często w tragicznych okolicznościach) osób, które mogą ochronić lub krzywdzić żyjących²¹⁸. Wśród oficjalnie zatwierdzonego kanonu trzydziestu siedmiu *natów* (*thònze khúhñit mìn*), centralną pozycję zajmuje ich władca Min Maha Giri, Książę Wielkiej Góry, znany po birmańsku również jako *Einzaung Nat*. W Birmie centrum jego kultu, ustanowionego jeszcze w czasach królewskich, jest zlokalizowane na terenie Świętej Góry Pop. Naczelnej władzy *Einzaung Nat* podporządkowano wkrótce wszystkie lokalne *naty* domowe²¹⁹. Poprzez analogię Min Maha Giri był utożsamiany z birmańskim królem, a domena jego władzy, tak jak domena królewska, obejmowała każde ognisko domowe. W ten sposób, jak stwierdzał Spiro, lokalne wierzenia w bóstwa *nat* były wykorzystywane jako narzędzie politycznej integracji²²⁰. Jak jednak zauważył, mogły one być również wykorzystywane do zgoła odmiennych celów. Działania U Nu sugerowałyby, że usiłował on restytuować buddyzm monarchiczny, a także wykorzystać ludowe wierzenia w bóstwa *Nat*, wierząc, że doprowadzi to do legitymizacji jego władzy oraz integracji państwa. W rzeczywistości głównym efektem jego działań było zatrzymanie procesu kształtowania się pluralistycznego religijnie, nowoczesnego birmańskiego społeczeństwa. U Nu nie potrafił zerwać więzów z przeszłością, obnażając przy tym fakt, że w zmienionych warunkach brak mu było autorytetu, który posiadał król. W swoich przemówieniach U Nu sugerował, że tak jak kiedyś birmańscy królowie, on sam również jest Buddą w procesie stawania się, *bodhisattwa*, który pozostał na ziemi dla dobra ludzkości²²¹. Wszystkie te kroki wskazywały na próby nawiązania do tradycji monarchicznych, a za ich pośrednictwem do zakorzenionego w tradycji ideału buddyjskiego państwa, które umożliwia poddanym osiągnięcie poprzez medytację personalnej *nibbany*. Działania i deklaracje U Nu świadczyły o jego królewskich aspiracjach i takiej samej conceptualizacji natury władzy politycznej. Pomimo że kreował się na idealnego króla, *czakrawarti*, czasy monarchii należały do przeszłości i nie mogły zostać przywrócone. Jak zauważył Robert H. Taylor, jego działania były z góry skazane na klęskę, ponieważ ówczesne społeczeństwo było bardziej zróżnicowane religijnie oraz pod względem wykształ-

²¹⁸ J.C. Scott, *The Art of Not Being Governed...*, s. 301.

²¹⁹ *Naty* domowe można by, zachowując dużą dozę dystansu dla tego rodzaju kulturowych analogii, przyrównać do rzymskich *genius loci*.

²²⁰ M.E. Spiro, *Burmese Supernaturalism*, London 1996, s. 138.

²²¹ R. Butwell, *op. cit.*, s. 65.

cenia niż w XIX wieku²²². Buddyzm królewski odszedł bezpowrotnie w przeszłość wraz ze śmiercią ostatniego birmańskiego króla, który był jego głównym centrum i symbolem. W postkolonialnej Birmie dominował buddyzm ludowy, tradycyjny, ksenofobiczny, zamknięty w małych wiejskich wspólnotach. Dla U Nu społeczeństwo wymagało oczyszczenia moralnego i zjednoczenia, aby obywatele mogli stać się odpowiedzialnymi uczestnikami demokratycznego państwa. Łączył w ten sposób demokrację z buddyjskim pojęciem społeczeństwa cnotliwego – *mingala*. Warto odnotować, że on sam był pełen wiary w to, że demokracja może uzyskać w Birmie stabilną pozycję²²³. Jego osobista wizja tejże opierała się na buddyjskiej koncepcji „obrócenia koła Dhammy”, to jest pozwoleniu na to, by prawda (*Dhamma*) przekształciła społeczeństwo poprzez samorealizację. W ten sposób „demokracja miała być końcowym wynikiem już jednolitych i ustalonych wspólnych norm i wartości, zwłaszcza buddyjskich, powszechnych, przyczynowych, obiektywnych i oczywistych wartości moralnych”²²⁴. U Nu twierdził przy tym, że w demokracji podporządkowanie się państwu było zabezpieczone przez rządy prawa, podczas gdy w społeczeństwie totalitarnym posłuszeństwo władzy państwowej było wymuszone siłą i strachem²²⁵. Władza U Nu opierała się na grze symboliczną tradycją uczonego króla, krzewiciela buddyzmu, Buddy w okresie stawania się. Jest kwestią dyskusyjną, czy „świadomie manipulował tymi symbolami w czasie, gdy był premierem”²²⁶.

W swojej biografii U Nu zauważył, że „Birmańczycy są rasą uzależnioną od wróżbiarstwa”²²⁷. On sam też nie był wolny od tego uzależnienia. Przykładowo data i godzina ogłoszenia niepodległości Birmy została wyznaczona za radą wróżbitów na czwartą rano w dniu 4 stycznia 1948 roku²²⁸. To przywiązanie do tradycyjnych birmańskich wierzeń U Nu było zauważalne już na początku jego kariery politycznej. Jeszcze jako przywódca studencki miał stwierdzić, wprowadzając tym w zakłopotanie swoich towarzyszy, że zorganizowany przez nich strajk był sukcesem dlatego, że dzięki napisaniu na ścianie uniwersytetu przychylnych liczb, udało mu się zjednać strajkującym przychylność buddyjskich bóstw *devas*²²⁹. Co więcej, miał on wówczas również odmawiać modlitwy, m.in. buddyjski różaniec

²²² R.H. Taylor, *The State in Burma*, s. 290.

²²³ U Nu, *op. cit.*, s. 221.

²²⁴ I. Jordt, *op. cit.*, s. 175.

²²⁵ J. Silverstein, *The Idea of Freedom in Burma and the Political Thought of Daw Aung San Suu Kyi*, „Pacific Affairs” 1996, vol. 69, no. 2, s. 223.

²²⁶ J. Wiant, *op. cit.*, s. 60.

²²⁷ U Nu, *op. cit.*, s. 306.

²²⁸ D.I. Steinberg, *Burma/Myanmar...*, s. 41-42.

²²⁹ R. Butwell, *op. cit.*, s. 24.

(*mala*), by zapewnić powodzenie zrywu. Z perspektywy realiów politycznych i gospodarczych powojennej Birmy objęcie władzy przez polityka tak religijnego, jak U Nu, a jednocześnie zupełnie pozbawionego pragmatyzmu, istotnego przecież w sprawowaniu rządów, było wydarzeniem niefortunnym.

Mimo wysiłków mających na celu stworzenie rządu, który cieszyłby się poparciem zarówno mniejszości etnicznych, jak i przedstawicieli różnych frakcji politycznych, na czele z komunistami, kraj pod jego rządami był targany licznymi powstaniem. W schyłkowym okresie rządów U Nu był już świadomy, że traci kontrolę nad sytuacją w państwie. W odpowiedzi wzmógł propagandę i rozpoczął swoistą wojnę psychologiczną w ramach skromnych możliwości, które posiadał. Swoje przesłanie do rebeliantów zawarł w popularnym utworze wykonanym przez piosenkarkę May Hla Maing²³⁰. W tekście znajduje się jego apel skierowany do rebeliantów: „Towarzysze, zamieńmy broń na demokrację: to jest demokratyczne państwo, bez względu na rangę, każdy otrzyma swoje prawa i przywileje. Towarzysze, porzućcie zbrojne powstanie. Pokój – pokój to jest to, do czego zawsze wzywamy”²³¹.

U Nu dał się również poznać jako autor utworów teatralnych z powstałego w XIX wieku nowego gatunku teatralnego *pya zat* (teatr współczesny)²³². Jego najbardziej znana sztuka pt. *Lud wygra* była żarliwą krytyką komunizmu. Pisząc o birmańskim teatrze tego okresu, nie można zapomnieć, że wraz z odsysaniem niepodległości w Birmie miała miejsce rewitalizacja tradycyjnych gałęzi sztuki teatralnej. W pierwszych dekadach po odzyskaniu niepodległości teatr lalkowy *Yokthe Thay* urósł w oczach birmańskich nacjonalistów do rangi symbolu narodowego, z którego pomocą można było przywołać nostalgiczne wspomnienie utraconej na zawsze rodzimej, przedkolonialnej przeszłości²³³. Istniejące trupy teatralne nie posiadały już jednak wystarczającej liczby członków, by móc wystawić pełne przedstawienia, dlatego też sztuka ta przestała być praktykowana na dużą skalę. Dopiero dzięki wspólnym wysiłkom wykształconych grup społecznych i zainteresowaniu zachodnich turystów udało się doprowadzić do stopniowego odrodzenia birmańskiego teatru lalkowego.

W celu stabilizacji coraz bardziej krytycznej sytuacji w kraju w dniu 26 września 1958 roku U Nu zdecydował się na ogłoszenie, iż przekazuje on władzę w ręce generała Ne Wina, który miał stworzyć rząd tymczasowy²³⁴. Pomimo licznych sukcesów

²³⁰ Shwe Lu Maung, *op. cit.*, s. 31.

²³¹ *Ibidem*, s. 32.

²³² S. Liu, *Routledge Handbook of Asian Theatre*, New York 2016, s. 357.

²³³ K. Foley, *op. cit.*

²³⁴ J.F. Cady, *The United States and Burma...*, s. 222.

powołanego przez Ne Wina rządu wojskowego zarówno na płaszczyźnie gospodarczej, jak i politycznej, nie cieszył się on popularnością z uwagi na autorytarny kurs. U Nu, będący zwolennikiem demokracji, zapoczątkował kampanię biernego oporu wobec wojskowego reżimu. Swoje pierwsze antyrządowe przemówienie wygłosił w miejscu o symbolicznym znaczeniu dla losów powojennej Birmy – Mauzoleum Męczenników, w którym złożone zostały doczesne szczątki Aung Sana i jego towarzyszy. W swoim przemówieniu nawoływał do biernego oporu w imię demokracji, jak stwierdzał, odpowiedzią na gniew i wrogość miały być zgodnie z naukami Buddy miłość i ugodowość²³⁵. Zachęcał przy tym do zbiorowych modlitw, ofiarowania jałmużny mnichom, „kupowania na targu żywych ryb i wypuszczania ich nietkniętych z powrotem do rzeki lub jeziora”²³⁶. To wszystko miało przyczynić się do uzyskania zasług, tak ważnych z perspektywy buddyjskiej koncepcji rządów. W trakcie kampanii U Nu złożył również kontrowersyjną obietnicę uznania buddyzmu za religię państwową. W obliczu narastającego sprzeciwu komunistów i mniejszości etnicznych zadeklarował on nawet, że jest gotów umrzeć, by zrealizować ten cel. Tuż przed wyborami parlamentarnymi, w październiku 1959 roku po raz kolejny wstąpił na kilka tygodni do klasztoru, co miało wzmocnić jego autorytet moralny w oczach społeczeństwa. Co więcej, dowodzona przez niego partia na swój kolor kampanii wybrała szafranowy, będący w Birmie kolorem szat mnichów buddyjskich. Nawet zdjęcie U Nu na urnie wyborczej (każda partia polityczna miała własną urnę) hipnotyzowało ponoć wyborców²³⁷. Owe symboliczne wysiłki zakończyły się miażdżącym zwycięstwem wyborczym U Nu. Jak zauważył Spiro, w birmańskiej kulturze rząd jest uznawany – obok ognia, głodu, powodzi i zarazy – za jedną z pięciu plag trawiących ludzkość²³⁸. W popularnym przekonaniu ucieleśnieniem tej birmańskiej maksymy miał być rząd Ne Wina. Wygrana U Nu w wyborach i powtórne objęcie przez niego stanowiska premiera nie powstrzymały jednak narastających problemów ekonomicznych. Rząd nie posiadał klarownego programu gospodarczego, który umożliwiłby mu zmierzenie się z katastrofalnym stanem krajowej gospodarki. Ceny w przeciągu pierwszego roku jego rządów wzrosły średnio o 10%. Pytany przez dziennikarzy o rosnące ceny ryb premier zadeklarował, że zmusi to ludzi do rezygnacji z ich spożywania, co w perspektywie buddyjskiej należy uznać za wielką zasługę²³⁹. W tej sytuacji zasadne wydaje się stwierdzenie, że naczelnym dążeniem U Nu w drugim okresie

²³⁵ R. Buttwell, *op. cit.*, s. 215.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ D.I. Steinberg, *Burma-Socialist Nation of Southeast Asia...*, s. 71.

²³⁸ M.E. Spiro, *Burmese Supernaturalism...*, s. 138.

²³⁹ R. Butwell, *op. cit.*, s. 224.

jego rządów było usprawiedliwienie religią buddyjską i przestrzeganiem jej zasad katastrofalnej sytuacji w kraju, co w jego przekonaniu miało doprowadzić do poprawy sytuacji wewnętrznej w państwie, i temu celowi zostały podporządkowane wszystkie jego działania. Uznanie buddyzmu za religię państwową poprzedzały krwawe wybuchy nietolerancji religijnej, dotychczas bezprecedensowe w historii świeżo odrodzonego państwa. Sytuację komplikował fakt, że w tym czasie *Sangha* była podzielona na różne sekty, które prezentowały odmienne, często radykalnie skrajne sympatie polityczne. Co więcej, buddyjscy mnisi, wcześniej zaangażowani w walkę o niepodległość, byli gotowi uciec się do przemocy w celu przeforsowania swoich żądań uznania buddyzmu za religię państwową. Zauważalne było obniżenie ich poziomu moralnego. Jak zauważył Melford Spiro, mnisi „grabili, palili i płądrowali, powodowali utrudnienia w ruchu, przewracali samochody, przejmowali budynki, fizycznie prześladowali swoich wrogów, (...) grozili im śmiercią”²⁴⁰. Podjęta przez U Nu decyzja o równouprawnieniu wszystkich religii wyznawanych w Birmie doprowadziła do wybuchu protestów mnichów w Mandalaj pełniącego rolę miasta-centrum życia religijnego i duchowego. W trakcie organizowanych przez przywódców *Sangha* masowych demonstracjach mnisi prezentowali bliski histerii emocjonalizm, deklarując, że znajdują się w stanie „umysłowej agonii” i to jest tak, „jakby zostali ugryzieni w głowę przez węża”²⁴¹. Ostro sprzeciwiali się między innymi wprowadzeniu edukacji religijnej w zakresie chrześcijaństwa i islamu, prezentując w ten sposób skrajny przykład birmańskiego szowinizmu. Wydarzenia tego okresu świadczyły o narastającym kryzysie politycznym i ideowym w państwie. Przede wszystkim pozostawały w jaskrawej opozycji do postanowień konstytucji 1947 roku stojących na straży świeckiego charakteru państwa. Jasno stwierdzano w niej, iż „zabronione jest nadużywanie religii do celów politycznych, każde działanie, które może promować uczucia nienawiści, wrogości lub niezgody pomiędzy społecznościami religijnymi, rasowymi lub sektami, jest sprzeczne z tą konstytucją i może być karane prawnie”²⁴². W 1961 roku z uwagi na naciski *Sangha* U Nu, tak jak w czasach króla Alaungapy’i, doprowadził do oficjalnego uznania buddyzmu za religię państwową. Spotkało się to z żarliwym oporem ze strony muzułmanów, chrześcijan, przywódców społeczności wyznających animizm oraz komunistów. Jak się stwierdza, kulturowa i polityczna hegemonia Bamar nad mniejszościami etnicznymi jest zakorzeniona w przywiązaniu dominującej grupy etnicznej do buddyzmu *theravāda*²⁴³.

²⁴⁰ M.E. Spiro, *Buddhism and Society...*, s. 388.

²⁴¹ T. Ling, *op. cit.*, s. 132.

²⁴² M. Gravers, *Nationalism as Political Paranoia...*, s. 56.

²⁴³ B.B. de la Perrière, *op. cit.*, s. 186.

Bezpośrednią, choć niezamierzoną konsekwencją kontrowersyjnej decyzji o uznaniu buddyzmu za religię państwową było przeprowadzenie przewrotu wojskowego przez generała Ne Wina i przejęcie przez niego władzy. Jako polityk U Nu postrzegał buddyzm z jednej strony jako narzędzie, z którego pomocą uda mu się doprowadzić do zjednoczenia kraju, a z drugiej fundament, na którym rozpocznie on budowę państwa narodowego. Problemy jednak, z którymi borykał się jako przywódca, stanowczo wykraczały poza sferę czysto symbolicznych zmagani. Już w pierwszych latach swoich rządów musiał stawić czoła komunistycznej rebelii, powstaniom mniejszości etnicznych, rosnącej potęgze wojska, a z czasem także postępującej frakcyjności w jego własnej partii. Pomimo to U Nu do końca swych rządów był głęboko oddany idei demokracji, którą zinterpretował na swój własny sposób, odwołując się do kanonów buddyjskich przekonań i wartości.

Z chwilą przejęcia władzy przez Ne Wina w wyniku wojskowego zamachu stanu buddyjscy mnisi, którzy zorganizowali opozycję przeciwko rządowi U Nu, poparli przewrót, twierdząc, że ich celem jest zachowanie nauk Buddy – *sasana*, która została zagrożona w okresie rządów U Nu²⁴⁴. W tej szczególnej sytuacji próba zachowania nauk Buddy przez U Nu stała się mieczem obosiecznym. Jego ustępstwa na rzecz mniejszości etnicznych zostały uznane za zagrożenie dla *sasana*. W tej perspektywie należałoby uznać, że premier poniósł klęskę nie tylko jako polityk, ale również jako obrońca i promotor buddyzmu, za którego tak bardzo starał się uchodzić. U Nu kontynuował proces odtwarzania zewnętrznych aspektów starych symboli, które – tak jak w wypadku drzewa padeja – nasączał nowymi znaczeniami. Zależało mu na tym, żeby społeczeństwo rozumiało, jak ważna jest integracja państwa. Dlatego prowadził daleko idącą manipulację istniejącymi symbolami, które były czytelne dla obywateli Birmy. Cytując buddyjskie przypowieści i odwołując się do birmańskiego folkloru, U Nu sprawił, że polityka stawiała się zrozumiała dla ludu. Jego klęska była wypadkową braku realizmu i pragmatyzmu. W konsekwencji doprowadził do zaostrenia kryzysu gospodarczego oraz kolejnych rebelii mniejszości etnicznych. W ich cieniu dojrzewały polityczne ambicje birmańskiej armii. Równie niefortunna okazała się decyzja o uznaniu buddyzmu za religię państwową, w której U Nu widział szansę na zjednoczenie dezintegrującego się państwa. Nawiązywał w ten sposób do przedkolonialnego, królewskiego dyskursu na temat państwowej jedności, co jednakże „okazało się bardziej dzielące, niż mógł się spodziewać”²⁴⁵. W przekonaniu Ne Wina zamach był uzasadniony, ponieważ działania U Nu doprowadziły do „destrukcji *Nyi-Nyut*” (kosmicznego porządku). Twierdził on, że „z pragmatycznego punktu widzenia

²⁴⁴ A. Turner, *Saving Buddhism...*, s. 141.

²⁴⁵ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 66.

ideologiczne źródło inspiracji narodowej jedności weszło w konflikt z rzeczywistością, a U Nu sprzeniewierzył się interesowi narodowemu. Biorąc pod uwagę ten fakt, tylko armia mogła uratować sytuację”²⁴⁶.

3.4. Birmańska droga do socjalizmu w „Pustelniczym Królestwie” generała Ne Wina

Robert Taylor w biografii Ne Wina stwierdzał, że nie istnieją żadne dowody na chińskie pochodzenie tego dyktatora, przyznając jednocześnie, że jego matka miała prawdopodobnie chińskich przodków²⁴⁷. To wewnętrznie sprzeczne stwierdzenie dobrze ilustruje liczne kontrowersje, które ten polityk wzbudzał i wzbudza nie tylko we własnym kraju, ale również poza jego granicami. Warto przy tym napomknąć, że według singapurskiego badacza specjalizującego się w złożonej problematyce chińskiej diaspory w Azji Południowo-Wschodniej, Lee Khoo Choy, nie tylko sam Ne Win, ale również otaczający go najbliżsi współpracownicy mieli być Sino-Birmańczykami²⁴⁸. Postać tego birmańskiego dyktatora do dnia dzisiejszego jest przedmiotem sporów w świecie naukowym. Toczący się wokół jego osoby i oceny jego rządów konflikt między przedstawicielami nauk politycznych a antropologami dobrze ilustruje, jak bardzo złożoną problematykę prezentują studia nad współczesną Birmą, w której osobiste sympatie polityczne badaczy, jak również poczynione przez nich interpretacje prowadzą do zgoła odmiennych konkluzji. Na korzyść antropologów badających współczesną Birmę, jak Gustaaf Houtman czy Ingrid Jordt, świadczy przede wszystkim ich doskonała znajomość języka birmańskiego i wieloletnie badania terenowe w Birmie. Co interesujące i co warto podkreślić, brak kompetencji językowej, jak w wypadku Taylora, nie powstrzymał go od wysuwania daleko idących wniosków dotyczących birmańskiej polityki i systemu wartości. W niniejszej pracy ocena rządów birmańskiego dyktatora ma znaczenie drugorzędne w stosunku do podjętych przez niego działań politycznych o charakterze symbolicznym.

Shu Maung, bo tak naprawdę brzmiało jego imię, przyjął pseudonim Ne Win „Jasne Słońce” w trakcie szkolenia, które odbył jako jeden z „Trzydziestu Towarzyszy” pod okiem japońskich instruktorów²⁴⁹. Okres ten miał dla niego znaczenie

²⁴⁶ *Ibidem*, s. 66.

²⁴⁷ R.H. Taylor, *General Ne Win...*, s. 11.

²⁴⁸ L.K. Choy, *The Golden Dragon and Purple Phoenix: The Chinese and Their Multethnic Descendants in Southeast Asia*, Singapore 2013, s. 230–238.

²⁴⁹ R.H. Taylor, *General Ne Win...*, s. 33.

formatywne. Jak się uważa, przejmując władzę w następstwie krwawego przewrotu wojskowego, „wywodził swoje poglądy z okresu szkolenia wojskowego pod kierunkiem Japonii i lat, kiedy był niekwestionowanym liderem sił zbrojnych Birmy”²⁵⁰. Przeprowadzony przez Ne Wina *coup d'état* miał miejsce w trakcie zorganizowanego przez U Nu Seminarium Federalnego, którego celem było rozwiązanie narastających konfliktów etnicznych. Wszyscy jego uczestnicy zostali aresztowani. Wraz z krwawym stłumieniem antyrządowych protestów studenckich na Uniwersytecie w Rangunie w dniu 7 lipca 1962 roku nowy reżim udowodnił, że jest gotów brutalnie przeciwstawić się wszelkim próbom zakwestionowania jego władzy²⁵¹. W wyniku strzelaniny, która wybuchła na uniwersytecie, śmierć poniosły setki studentów. Następnego dnia zrównano z ziemią budynek Związku Studentów Uniwersytetu w Rangunie, mający symboliczne znaczenie dla birmańskiego ruchu nacjonalistycznego²⁵². Zgodnie z popularnym przekonaniem tragedia na kampusie Uniwersytetu była powiązana z praktykami okultystycznymi, którym sprzyjał Ne Win. Według jednej z wersji wydarzeń buddyjski mnich Wizzar, z którego pomocy korzystał birmański dyktator, miał nakłonić demony *Pon-na-kas*, aby chroniły generała Ne Wina i jego współpracowników. „*Ponnakas* można porównać z dżinnami Arabów. Są potężne, szorstkie, twarde i krwiożercze. Powiedziane jest, że 7 lipca 1962 zabicie studentów z Uniwersytetu w Rangunie było dziełem *Ponnakas*. Gdy mnich próbował je oswoić, *Ponnakas* go zabiły. Od tego czasu Ne Win i jego współpracownicy znaleźli się na łasce *Ponnakas*”²⁵³.

W świecie doczesnym dyktatura Ne Wina opierała się przede wszystkim na naczelnej roli armii oraz centralnie planowanej gospodarce. Jak zadeklarował brygadier Sein Win, bliski współpracownik dyktatora, przewrót wojskowy był tak naprawdę kontynuacją rewolucji, która doprowadziła Birmę do niepodległości, a celem armii jest przemiana społeczeństwa w duchu socjalizmu²⁵⁴. W oficjalnym języku rządu rewolucja ta była określana jako *tawhlanyeī*²⁵⁵. Niemożliwością było jednak ustrzeżenie się od nawiązań do monarchii i religii z uwagi na to, że *taw* oznacza w języku birmańskim władzę, monarchię, święty relik, podczas gdy *hlan* należałoby tłumaczyć jako odwrócenie się, przewrót²⁵⁶.

²⁵⁰ J. Silverstein, *The Idea of Freedom in Burma and the Political Thought of Daw Aung San Suu Kyi...*, s. 223.

²⁵¹ D.I. Steinberg, *Burma-Socialist Nation of Southeast Asia*, s. 76.

²⁵² J. Silverstein, *Burma...*, s. 49.

²⁵³ Shwe Lu Maung, *op. cit.*, s. 100.

²⁵⁴ J. Silverstein, *Burma...*, s. 80.

²⁵⁵ R.H. Taylor, *General Ne Win...*, s. 257.

²⁵⁶ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 231.

Jak twierdzono, wszelkie etniczne i religijne różnice zostały z chwilą przewrotu bezpośrednio podporządkowane władzy państwowej, która miała decydować o sposobie ich rozstrzygnięcia. Stworzony system polityczny miał charakter synkretyczny, łączył idee socjalistyczne z echem tradycyjnego, autokratycznego, monarchicznego modelu. Struktury władzy państwowej jak rząd, partia czy też organizacje masowe zostały ukształtowane na bazie modeli wschodnio-europejskich, ich funkcje jednakże miały wyraźnie tradycyjny charakter²⁵⁷. Naczelne hasło państwowe brzmiało: „Jedna Partia, Jedno Państwo, Jeden Naród”²⁵⁸. Nietrudno jest w nim odnaleźć echa nawiązujące do rzuconego przez rząd Ba Maw w okresie II wojny światowej nacjonalistycznego hasła „Jedna Krew, Jeden Głos, Jeden Przywódca”. Podobnie jak Ba Maw generał Ne Win również przeprowadził zmianę nazw ulic i miast, które wywodziły się z czasów brytyjskiej dominacji kolonialnej.

Okres 1962–1988 był próbą rozdzielenia państwa od buddyzmu. Próba, należałoby przy tym dodać, z góry skazaną na niepowodzenie. Według Jona Wianta stało się tak dlatego, że zrozumienie przez birmańskiego chłopca wyniesionej wówczas do statusu ideologii państwowej tak zwanej „Birmańskiej drogi do socjalizmu” mogło nastąpić jedynie wtedy, kiedy tłumaczono ją za pomocą zrozumiałych przez niego, tradycyjnych pojęć wyniesionych z buddyzmu²⁵⁹. Przykładowo w powołanej przez Ne Wina w 1962 roku Partii Programu Socjalistycznego Birmy (BSPP) element nadprzyrodzonej władzy przejawiał się również w użytej terminologii. Członków kadry partyjnej określano jako *Amyutei* „Kadra Nieśmiertelnych Klejnotów”, co wywodziło się z sanskrytu *Amrita-Dhani*²⁶⁰. W nawiązaniu do ruchu stachanowskiego Ne Win stworzył nowe socjalistyczne pojęcie „Pracownika Azani”²⁶¹. W birmańskim buddyzmie *Azani* to ten, który działa odważnie, ponieważ posiada zdolność rozróżnienia dobra od zła.

Pomimo tych licznych odwołań do buddyzmu w terminologii używanej przez nowy reżim należałoby podkreślić, że 1962 roku, wraz z przejściem przez niego władzy, wojsko odrzuciło jednoznacznie buddyjski kurs polityki poprzedniego rządu. W zamian zaczęto odwoływać się do socjalistycznych ideałów. Było to o tyle łatwiejsze, że w samej Birmie jeszcze w okresie kolonialnym uznano, że zarówno socjalizm, jak i marksizm są kompatybilne z buddyzmem, co więcej, liczne terminy wywodzące się z marksizmu były tłumaczone za pomocą buddyjskich pojęć²⁶².

²⁵⁷ J. Wiant, *op. cit.*, s. 62.

²⁵⁸ M. Gravers, *Nationalism as Political Paranoia...*, s. 59.

²⁵⁹ J. Wiant, *op. cit.*, s. 72.

²⁶⁰ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 228.

²⁶¹ *Ibidem*, s. 241.

²⁶² T. Ling, *op. cit.*, s. 135.

Wydaje się, że pewne znaczenie mógł odegrać w tym wypadku pełen dystansu stosunek Ne Wina do buddyzmu. Zgodnie z relacją jego biografa miał on odnosić się do Buddy lekceważąco, jako do „*Kala galay*” („indyjskiego chłopca”) ²⁶³. Prawdopodobnie początkowo niechętny religii dyktator na przestrzeni lat przeszedł jednak daleko idącą ewolucję swoich poglądów. Z czasem stał się on człowiekiem zabobonnym i głęboko wierzącym. W 1990 roku rozpoczął praktykę medytacji *vipassana* ²⁶⁴. Tymczasem jednak posunięciom mającym na celu osłabienie pozycji buddyzmu w birmańskiej polityce towarzyszyła rządowa kampania przeciwko kultowi *natów*, której początek miał miejsce w drugiej połowie 1962 roku ²⁶⁵. Państwowym zakazem objęto nawet publiczne wyświetlanie filmów, które zawierały w sobie sceny przedstawiające oddawanie czci bóstwom *nat* ²⁶⁶. Faktycznie, od wojskowego przewrotu z 1962 roku, buddyzm przestał odgrywać centralną rolę w koncepcji państwowości, był jednak stale w niej obecny jako element konstytuujący. Prześladowania dotknęły również liczne świeckie organizacje o charakterze ezoterycznym, jak choćby *ariyā-weizzā*. Ich członkowie zazwyczaj uważają swoich założycieli za „inkarnację” Sekyā Mina i „prawego króla” (*dharmmaraja*), mistrza ezoterycznego i przyszłego Buddę (*bodhisattwa*). Przywódcy tych stowarzyszeń określani jako „święci – czarnoksiężnicy” (*weizzā*) są często otoczeni licznymi legendami i historiami o dokonywanych przez nich cudach jak wskrzeszanie ludzi z martwych. Są więc wyjątkowymi jednostkami, które były w stanie przemienić się w pół-boskie istoty. Czynili to poprzez: „(...) praktyki alchemii, medytacji, zaklęć lub świętych diagramów i wykorzystywali swoje nadprzyrodzone zdolności do ochrony *sasany* Buddy” ²⁶⁷. Wyznawcy przypisywali im charyzmatyczny autorytet, dzięki któremu zdobywali ogromne poparcie szczególnie na terenach wiejskich, wśród przedstawicieli niższych klas społecznych. Organizacje te popierały buddyzm i starały się angażować w krzewienie *sasany* jako zbiorowego projektu społecznego. Miało to miejsce szczególnie wtedy, kiedy władza Ne Wina dystansowała się do religii buddyjskiej i związanych z nią ideałów władcy. Wielu spośród przywódców tego rodzaju stowarzyszeń zostało uwięzionych w czasie wojskowych rządów w Birmie. Ich liczne deklaracje monarchiczne były odczytywane jako zagrożenie dla władzy centralnej. Przykładowo założyciel *ariyā-*

²⁶³ R.H. Taylor, *General Ne Win...*, s. 236.

²⁶⁴ *Ibidem*, s. 535.

²⁶⁵ Tin Maung Maung Than, *The 'Sangha' and 'Sasana' in Socialist Burma*, „Journal of Social Issues in Southeast Asia” 1988, vol. 3, no. 1, s. 30.

²⁶⁶ J.C. Scott, *The Art of Not Being Governed...*, s. 302.

²⁶⁷ T. Patton, *Buddhist Salvation Armies as Vanguards of the Sasana: Sorcerer Societies in Twentieth-Century Burma*, „The Journal of Asian Studies” 2016, vol. 75, no. 4, s. 1085.

-weizzā i jego żona przedstawieni są na jednej z fotografii pochodzącej z początku lat sześćdziesiątych jako król i królowa. Para ta, symbolicznie uzurpując sobie władzę monarchiczną, siedzi na królewskiej, połączanej kanapie w otoczeniu sług trzymających nad nimi z obydwu stron królewski parasol²⁶⁸. Stowarzyszenia te należy rozumieć przede wszystkim jako ruchy postkolonialne, funkcjonujące w kontekście przemian społecznych i politycznych, które miały miejsce w powojennej Azji Południowo-Wschodniej. Miały one charakter synkretyczny, łącząc stare koncepcje władzy z nowymi sposobami politycznej mobilizacji. Ugrupowania te powstawały w odpowiedzi na mający w tym regionie miejsce kryzys władzy wyrażający się wzmocnieniem tendencji autorytarnych. Swoje inspiracje czerpały w różnym stopniu z birmańskich nacjonalistycznych ugrupowań paramilitarnych z lat trzydziestych XX wieku, masonów, a także protestanckiej Armii Zbawienia. Członków stowarzyszenia integrowało poczucie lojalności i jedności, które łączono z nacjonalistycznym hasłem: „Jeden Głos, Jedna Krew i Jedno Przywództwo”. Sama władza polityczna była jednak przedstawiana w tych ezoterycznych kongregacjach zgodnie z tradycyjnymi wyobrażeniami i konstruktami kulturowymi typowymi dla regionu Azji Południowo-Wschodniej, które są często za Geertzem określane jako „wzorcowe centrum” i „państwo-teatr”. Ariyā-weizzā czerpała ze spuścizny birmańskiego buddyzmu królewskiego, jego członkom przypisywana była tożsamość królewska jako części rodziny królewskiej i królewskiego rodu Sekyā Mina, a także rodu innych królów buddyjskich²⁶⁹. Powrót do tradycyjnych koncepcji kosmologicznych oraz promowanie nacjonalizmu wraz z zestawem lokalnych praktyk religijnych i symboli, był wynikiem napięć między tymi ruchami a rządowymi projektami państwowotwórczymi oraz postępującą modernizacją. Cele i inspiracje rządu Ne Wina, choć zakorzenione w przeszłości, stawiały sobie ambitny projekt stworzenia zupełnie nowego społeczeństwa, dla którego trudno znaleźć odpowiednik w historii Birmy. Podkreślano jednak przy tym narodowy charakter ideologii państwowej, odcinając się tym samym od dominujących w świecie nastrojów internacjonalistycznych. Najlepiej wyraził to birmański poeta tego okresu ukrywający się pod pseudonimem Maung Lu Pain w słowach: „Przyszłość jest jasna i niewątpliwa – jest to BIRMAŃSKA DROGA do socjalizmu, a nie birmańska droga do SOCJALIZMU”²⁷⁰. Oficjalna ideologia państwowa została zaprezentowana w dwóch dokumentach, wspomnianej już *Birmańskiej drodze do Socjalizmu* oraz

²⁶⁸ N. Foxeus, *Mimicking the State in Burma/Myanmar: Royal, Nationalist, and Militant Ideology in a New Buddhist Movement*, „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia and Oceania” 2016, no. 172(2–3), s. 201.

²⁶⁹ *Ibidem*, s. 205.

²⁷⁰ J. Wiant, *op. cit.*, s. 60.

Systemie korelacji człowieka i środowiska. Łączyły one ze sobą moralne przesłanki, abstrakcyjne generalizacje i utopijne cele²⁷¹. Mimo że system stworzony przez Ne Wina wydawał się bardziej postępowy, świecki, w rzeczywistości był nowoczesny w formie, a tradycyjny w treści. We wspomnianym już dokumencie pt. *System korelacji pomiędzy człowiekiem a jego środowiskiem*, uznawanym za oficjalną wykładnię ideologii państwa stwierdzano na przykład, że istnieją trzy światy *Loka* (termin zaczerpnięty z pali): świat fizyczny *Augatha Loka*, świat istot żywych *Thatta Loka*, świat fenomenów *Thunkhara Loka*, a sam człowiek, „żeby przeżyć i cieszyć się dobrobytem, musi sobie radzić z tymi trzema światami”²⁷². Jest to koncepcja wywodząca się wprost z buddyzmu. Partia Ne Wina akceptowała w ten sposób związek pomiędzy materią *ruk* i umysłem *nam*, jak zostało to objawione w naukach Buddy.

Ten nacisk postkolonialnych rządów na nowoczesność i postęp był jednym z charakterystycznych rysów w rozwoju państw Trzeciego Świata tego okresu. Wydaje się, że podkreślanie nowoczesnych elementów przez reżim Ne Wina było próbą zdystansowania się do stylu polityki, którą uprawiał jego poprzednik. Bliższe przyjrzenie się symbolicznym ramom władzy zmusza do konstatacji, iż w początkowym okresie swoich rządów Ne Win, odwrotnie niż U Nu, nie odwoływał do idei *czakrawarti* lub Pana Złotego Pałacu. Zdecydowanie bliższa była mu spuścizna wojskowych władców, a wśród bardziej współczesnych wzorców również postać Aung Sana. Od 1962 roku reżim podejmował liczne starania, by przedstawić Aung Sana jako czwartego z kolei w birmańskiej historii króla jednoczyciela obok Anawrahty, Bayinnaunga, Alaungpay’i²⁷³. Warto dodać w tym miejscu, że sam Aung San nigdy nie utożsamiał się z tą tradycją. Dopiero w 1973 roku Ne Win uległ wreszcie przeważającym siłom birmańskiego społeczeństwa i włączył buddyzm do swojej ideologii, w której uzyskał on centralne znaczenie.

Według Mikaela Gravesa model państwa stworzony przez Ne Wina był „najprawdopodobniej mieszkanką tradycyjnej praktyki dynastycznej władzy, leninizmu i japońskiego autokratyzmu, którego nauczył się w czasie wojny. Przede wszystkim jednak był pomyślany jako birmańska alternatywa i całkowita antyteza dla porządku kolonialnego”²⁷⁴. Podobnie jak w okresie rządów U Nu, neutralizm odgrywał również dominującą rolę w czasie dyktatury generała Ne Wina, jednakże przyjął on wówczas swoją skrajną formę. Według Geertza, birmański sentyment nacjonalistyczny wraz z postępującym rozczarowaniem narodowym prowadziły

²⁷¹ J. Silverstein, *Burma...*, s. 81.

²⁷² Shwe Lu Maung, *op. cit.*, s. 53.

²⁷³ J. Wiant, *op. cit.*, s. 61.

²⁷⁴ M. Gravers, *Nationalism as Political Paranoia...*, s. 67.

do „wycofania się do izolacjonistycznej nietykalności”²⁷⁵. W tym szczególnym okresie ideologia państwowa opierała się na karkołomnej syntezie ideologii socjalistycznej i buddyzmu, a sam kraj, jak już to bywało w przeszłości, przeistoczył się w „Pustelnicze Królestwo”, w związku z czym na tle pogrążonego w wojnie Półwyspu Indochińskiego jawił się on jako oaza spokoju. W rzeczywistości państwo trawiły liczne problemy wewnętrzne przybierające formę konfliktów etnicznych. Z perspektywy Ne Wina integracja państwa była jednoznaczna z jego kulturą uniformizacją. W roku 1965 nauka na poziomie podstawowym stała się w Birmie obowiązkowa. Istniejące szkoły prywatne zostały znacjonalizowane, a język birmański stał się jedynym językiem wykładowym²⁷⁶. Działania te były wynikiem błędnego przekonania rządu Ne Wina, że etniczne podziały są sztucznym tworem okresu brytyjskiej władzy kolonialnej. Stąd też jedność narodowa miała zostać stworzona poprzez rozwój i praktykowanie jednego języka, systemu edukacyjnego i promocję narodowej kultury. Podczas swoich rządów Ne Win uznał „kompletną równość” wszystkich mniejszości etnicznych, wprowadzając nowy sposób ich klasyfikacji, usuwając z oficjalnego użytku takie określenia jak „mniejszości etniczne”, „narodowości”, a także znosząc od 12 lutego 1964 roku listę grup etnicznych usystematyzowanych według liczby populacji i wprowadzając na jej miejsce oficjalną listę tak zwanych „ras narodowych”, uszeregowanych zgodnie z birmańskim alfabetem²⁷⁷. Te zabiegi w polityce wewnętrznej państwa, których ukoronowaniem miało być powstanie jednej birmańskiej tożsamości, generowały rozwój nacjonalizmów wśród mniejszości etnicznych jako formę reakcji na coraz bardziej agresywny nacjonalizm birmański, państwowy system edukacyjny, a także coraz intensywniejszą promocję języka birmańskiego i kultury narodowej. W celu pacyfikacji rebeliantów przeprowadzane były kampanie wojskowe, których kryptonimy, podobnie jak za czasów U Nu, nawiązywały do imion słynnych birmańskich królów i dawnych dowódców wojskowych²⁷⁸. Czasami odwoływano się również do legendarnych istot wywodzących się z birmańskiej mitologii, jak miało to miejsce choćby w wypadku operacji Naga Min (Operacja Smok) skierowanej przeciwko ludności Rohingya, potraktowanej jak nielegalni imigranci i przepędzonej przez wojsko do Bangladeszu²⁷⁹. Co więcej, również kolumnom wojskowym nadawano nazwy na cześć birmańskich władców lub

²⁷⁵ C. Geertz, *Interpretacja kultur. Eseje wybrane*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 272.

²⁷⁶ C.F. Keyes, *The Golden Peninsula: Culture and adaptation in Mainland Southeast Asia*, New York 1977, s. 294.

²⁷⁷ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 93.

²⁷⁸ R.H. Taylor, *General Ne Win...*, s. 178-179.

²⁷⁹ Maung Maung Gyi, *Foreign Policy of Burma since 1962*, ed. F.K. Lehman, Singapore 1981, s. 25.

ich generałów²⁸⁰. Działania te można uznać za jedną z lepszych egzemplifikacji symbolicznej przemocy.

Wspomniana wcześniej intensywna promocja birmańskiej kultury narodowej za czasów dyktatury Ne Wina opierała się również na ochronie i promocji tradycyjnej birmańskiej sztuki. Jak deklarował sam Ne Win w jednym ze swoich przemówień, państwo miało objąć swoją opieką birmański teatr *pwe*, ponieważ, jak stwierdzał, jako jedni z nielicznych „reprezentanci świata teatralnego władają standardowym birmańskim”²⁸¹. Poza tym w jego przekonaniu teatr powinien „nadać za potrzebami nowej ery, więcej scen powinno być tworzonych by szerzyć patriotyzm, promować fizyczną i moralną odwagę oraz zdolność do oceny intelektualnej i fizycznej pracy”²⁸². W okresie rządów Ne Wina teatr kukielkowy zaczął służyć reżimowi jako narzędzie politycznej propagandy²⁸³. Kukielki reprezentowały mniejszości etniczne, co miało wspierać narodową jedność, podobnie jak w Indonezji, gdzie po roku 1949 roku powstał nowy gatunek teatru lalkowego znany jako *wayang pancasila*²⁸⁴. W tym samym okresie do repertuaru włączone zostały tańce mniejszości etnicznych. Obok funkcji propagandowej teatr lalkowy, podobnie jak w epoce kolonialnej, nie stronił od krytycznych komentarzy politycznych. W 1978 roku w trakcie przedstawienia *pwe* postać grająca Królewskiego Ministra pojawiła się na scenie z charakterystyczną płócienną teczką, symbolem przeprowadzonej przez Ne Wina socjalistycznej rewolucji, czemu towarzyszył wybuch śmiechu publiczności²⁸⁵. Dyktator troszczył się też o zachowanie tradycyjnych birmańskich melodii i instrumentów oraz literatury. Jego niechęć w stosunku do zachodniej muzyki i wpływów kulturowych przybierała przy tym często skrajne formy; usłyszawszy głośną rockandrollową muzykę dochodzącą z pobliskiego klubu, wpadł w szal i osobiście z oddziałem ośmiu uzbrojonych żołnierzy brutalnie przerwał koncert²⁸⁶.

W późniejszym okresie coraz bardziej zauważalne były liczne odwołania do okresu monarchicznego. Wydaje się, że w trakcie tych dyktatorskich rządów miała miejsce postępująca identyfikacja z dynastycznymi królami Birmy. Jak wspominał Houtman: „Intelektualiści w Birmie byli zdania, że Ne Win sam poszukuje dowodów na swoje królewskie pochodzenie i że ściągnął do Mandalaj historyka

²⁸⁰ J. Wiant, *op. cit.*, s. 67.

²⁸¹ R.H. Taylor, *General Ne Win...*, s. 282.

²⁸² *Ibidem*, s. 283.

²⁸³ A.R.H. Bruns, *op. cit.*, s. 15.

²⁸⁴ J.R. Brandon, *Theatre in Southeast Asia*, Harvard 1967, s. 288.

²⁸⁵ J. Wiant, *op. cit.*, s. 68.

²⁸⁶ R.H. Taylor, *General Ne Win...*, s. 440.

U Maung Tin Aunga w nadziei, że będzie on mógł udowodnić jego królewskie dziedzictwo jako pochodzącego od księcia Prome²⁸⁷. Działania te stały się potężną symboliczną bronią w dążeniu do uzyskania narodowej jedności. Było to jednakże sprzeczne z oficjalną rewolucyjną ideologią państwa, która głosiła wyzwolenie od feudalizmu okresu królewskiego. Pomimo to Ne Win, niczym dawni birmańscy królowie, nie wahał się oczyszczać szeregi *Sangha* z elementów, które mogły być groźne dla jego władzy. Wychodził przy tym naprzeciw tradycyjnym oczekiwaniom – zgodnie z wielowiekową praktyką obejmujący tron królowie rozpoczynali swoje panowanie od inicjacji ruchu oczyszczenia szeregów *Sangha* oraz identyfikacji z wybraną sektą. Działanie to uznawano za symboliczny akt legitymizujący ich władzę polityczną. Oczyszczenie szeregów *Sangha*, a także przekazu buddyjskich nauk, prowadziło przy tym do uzyskania religijnej zasługi, niezbędnej do sprawowania rządów. Historycznie akcja ta była polityczną koniecznością, podyktowaną istniejącą praktyką. Poprzez oczyszczenie szeregów *Sangha* miało miejsce symboliczne i formalne podporządkowanie jej władzy świeckiej. Naczelnym celem było powstrzymanie rozwoju alternatywnego centrum władzy, często powiązanego z aktywnością sekt religijnych, które mogło stworzyć wyzwanie królewskiej władzy moralnej lub ideologicznej. Początek tego procesu miał miejsce w 1965 roku, kiedy Ne Win zwołał popierających go przedstawicieli *Sangha* w miejscowości Hmawbi, aby rytualnie oczyścić hierarchię buddyjską²⁸⁸. „Ne Win rozpoczął oczyszczanie od spalania nieortodoksyjnych księzek. Zostały zorganizowane sądy dla heretyckich mnichów i tych, którzy zostali skazani, zmuszono do zrzucenia mnisich szat i wysłano na ciężkie roboty”²⁸⁹. W celu eliminacji potencjalnych przeciwników politycznych reżim zatwierdził jedynie dziewięć sekt buddyjskich, pozostałe zostały uznane za głoszące herezje. Ich członków zmuszono do wyrzeczenia się „błędnych poglądów” i dołączenia do uznanych sekt. Poza tym przywrócone zostały buddyjskie sądy eklezjalne, egzaminy religijne, a także instytucja *Sangha-raja* (*ta-tha-na-baing*). Sama *Sangha* została przy tym zorganizowana hierarchicznie na poziomie wsi, odzwierciedlając ciało polityczne BSPP. Mnichom wydano dokumenty tożsamości wraz z odpowiednim numerem seryjnym dowodu oraz fotografią. Ich wydaniu towarzyszył coroczny spis członków *Sanghi*, w którego trakcie zbierano informacje dotyczące tytułu lub nazwy zgromadzenia *sasana*, tytułu mentora, który przeprowadził święcenia, nazwy klasztoru, do którego przynależeli, a także szczegółowe dane dotyczące rodziców. W ten sposób państwo mogło w sposób bardziej efektywny sprawować kontrolę nad

²⁸⁷ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 94.

²⁸⁸ I. Wiant, *op. cit.*, s. 63.

²⁸⁹ I. Jordt, *op. cit.*, s. 180.

buddyjskim duchowieństwem. W proteście przeciwko temu zarządzeniu jeden z mnichów dokonał aktu samospalenia.

W okresie rządów Ne Wina odrzucone zostały wszelkie wydane za U Nu ustawy, których celem było wspieranie buddyzmu lub zdobycie przez byłego premiera religijnej zasługi. Uchylone zostały między innymi postanowienia Ustawy o Promocji Religii Państwowej z października 1961 roku, jak zakaz sprzedaży alkoholu w święta buddyjskie, sprzedaży wołowiny czy też zakaz używania pestycydów i środków owadobójczych²⁹⁰. Opornych wobec tych decyzji aresztowano, według szacunków do więzień trafiło wówczas około siedmiuset mnichów. Czyniąc to, Ne Win utrwalił swoją pozycję najwyższego przywódcy *Sangha*. „W celu upamiętnienia zjednoczenia *Sangha*, wyczynu, którego nie udało się dokonać od króla Mindona w 1850, Ne Win zbudował pagodę, w wypełniając ten sposób funkcję klasycznych królów”²⁹¹. Pagoda Maha Vizaya („Wielkie Zwycięstwo”), zlokalizowana obok pagody Szwedagon, „nie została jeszcze w pełni ukończona, kiedy wznosił na jej szczycie *hti* (iglicę), co symbolizuje władzę”²⁹². W ten sposób bezpośrednio odwołał się do buddyjskiej kosmologii i symboliki przynależnej dawnym królom. Pagoda miała być symbolem osiągnięcia przez *Sangha* jedności w wyniku wysiłku pierwszej Kongregacji. Podobnie jak w czasach U Nu prowadzone były również wysiłki misjonarskie na terenach górskich, mające na celu nawrócenie na buddyzm birmańskich mniejszości etnicznych. W 1984 roku rząd ustanowił egzaminy z kultury buddyjskiej w celu propagacji buddyzmu i wiedzy na jego temat, w których udział wzięło ponad sto tysięcy młodych ludzi²⁹³. W okresie swoich rządów Ne Win w sposób pragmatyczny oparł się na religijnym przewodnictwie sekty Shwegyin Mahagandayou Taik z dawnego królewskiego miasta Amarapura²⁹⁴. Ten taktyczny sojusz podyktowany był przede wszystkim polityczną koniecznością. W buddyjskiej Birmie rząd nie mógł zupełnie zdystansować się do hierarchii religijnej. Wydaje się, że Ne Win przez cały czas sprawowania przez siebie władzy obawiał się powtórzenia sytuacji z okresu rządów U Nu, kiedy to *Sangha* uzyskiwała tak silną pozycję polityczną, że była w stanie wywierać presję na rząd. Uniemożliwieniu powtórki takiej sytuacji miała służyć powszechna państwowa rejestracja mnichów, a także organizowane okresowo przez Ministerstwo Spraw Domowych i Religijnych egzaminy, których celem był rozwój hierarchii *Sangha*. Co więcej, w celu wzmocnienia swojej pozycji Ne Win starał się zmiażdżyć polityczny autory-

²⁹⁰ Tin Maung Maung Than, *op. cit.*, s. 43.

²⁹¹ I. Jordt, *op. cit.*, s. 181.

²⁹² M. Gravers, *Nationalism as Political Paranoia...*, s. 62.

²⁹³ I. Jordt, *op. cit.*, s. 183.

²⁹⁴ J. Wiant, *op. cit.*, s. 64.

tet buddyjskich mnichów i powstrzymać ich przed aktywnym udziałem w polityce. Wojsko zaczęło być postrzegane jako „jedyna realna instytucja, ponieważ przezornie nie pozwoliło ono na powstanie innych instytucji, które mogłyby rościć sobie prawa do podziału władzy”²⁹⁵. Pomimo dominacji wojska na arenie politycznej, *Sangha*, choć osłabiona, wciąż była gotowa na otwarte przeciwstawienie się władzy politycznej, kwestionując liczne decyzje polityczne reżimu, a czasem także samą prawomocność sprawowanej przez Ne Wina władzy. Jedynie na samym początku rządów, w 1963 roku, Ne Win ugiął się pod naciskiem mnichów, którzy w kwietniu tego roku zwołali protest w pagodzie Mahamyatmuni²⁹⁶. Gdy ponad dekadę później, w 1974 roku, miał miejsce pogrzeb jego politycznego przeciwnika U Thanta, byłego sekretarza generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, który stał się pretekstem do antyrządowych protestów, Ne Win okazał się nieugięty²⁹⁷. W odpowiedzi na pokojowe demonstracje ludności na ulicach Rangun, w których udział wzięli również mnisi, armia przystąpiła do brutalnego i krwawego zdławienia spontanicznej manifestacji społecznego niezadowolenia. W następstwie tych wydarzeń aresztowano sześciuset mnichów. Był to dotkliwy cios zadany birmańskiej *Sangha*. Celem aresztowań stała się eliminacja elementów aktywnych politycznie buddyjskich mnichów, bo w przekonaniu dyktatora każdy rozpolitykowany mnich był komunistą. Dwa lata później, w celu dyskredytacji nieprzychylnego reżimowi popularnego mnicha La Ba, który ośmielił się otwarcie krytykować rząd, został on oskarżony o morderstwo i kanibalizm²⁹⁸. Wreszcie w 1978 roku, po fali aresztowań kolejnych mnichów, w kraju zostały zamknięte klasztory buddyjskie. W roku 1980, podążając za sugestią buddyjskiej sekty *Shwegyin*, generał zwołał kongres *Sangha*, na którym oczyścił jego szeregi z co bardziej rozpolitykowanych mnichów, ogłosił amnestię i fundował pagody²⁹⁹. W celu uspokojenia sytuacji rząd po konsultacjach z głównymi *Sayadaw* (wplywowi mnisi) w grudniu 1979 i styczniu 1980 roku zwołał konwencję powszechną wszystkich sekt *Sangha*³⁰⁰. Odwrotnie niż w przypadku wspomnianej konwencji w Hwabi wiodący mnisi Thudamma odgrywali aktywną rolę w określeniu stopnia oczyszczenia szeregów *Sangha*. Osobą bezpośrednio odpowiedzialną za przeprowadzenie tej akcji stał się Khin Nyunt, który sprawował wówczas jednocześnie funkcję ministra wywiadu wojskowego i spraw religijnych, co wydaje się mieć charakter symptomatyczny dla realiów tego

²⁹⁵ I. Jordt, *op. cit.*, s. 13.

²⁹⁶ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 220.

²⁹⁷ D. Chirot, *Tyrani XX wieku*, tłum. W. Jeżewski, J.G. Brochocki, Warszawa 1997, s. 326.

²⁹⁸ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 220.

²⁹⁹ M. Gravers, *Nationalism as Political Paranoia...*, s. 61.

³⁰⁰ J. Wiant, *op. cit.*, s. 64.

okresu³⁰¹. Podjęta przez Ne Wina kolejna próba oczyszczenia *Sangha* zakończyła się fiaskiem z uwagi na to, że napotkał on na zdecydowany opór, współpracy odmówili też dwaj wpływowi i cieszący się moralnym autorytetem mnisi: Mahasi Sayadaw oraz Tipitakadahara Mingun Sayadaw U. W odpowiedzi reżim Ne Wina rozpoczął przeciwko nim kampanię propagandową, oskarżając ich na drukowanych przez siebie ulotkach o wyznawanie kultu *natów*³⁰². Rząd zdecydował się na wydanie zakazu dyskusji i publikacji przeciwko metodzie *vipassana* w jej kanonicznej, ortodoksyjnej postaci. Tymczasem, mająca wówczas w kraju miejsce „rewolucja elektroniczna, powiązana z wprowadzeniem stosunkowo tanich magnetofonów kasetowych, rozlała się po Birmie oficjalnymi i nieoficjalnymi kanałami. To ułatwiło rozprzestrzenienie różnych interpretacji doktryn Vipassana i ich komentarzy, a także technik medytacyjnych im towarzyszących”³⁰³. Liczne wysiłki reżimu Ne Wina, mające na celu rozciągnięcie kontroli nad *Sangha*, początkowo wydawały się kończyć sukcesem. W realiach dyktatury Ne Wina „ascetyczne cechy zasadniczych mnichów uzupełniały surowość i dyscyplinę wojskowych ideologów”³⁰⁴. Mimo swoich starań Ne Win nie był jednakże w stanie uzyskać religijnego autorytetu, który posiadali birmańscy królowie będący centralnymi promotorami *sasana*. Stąd też wszelkie sukcesy rządu w zakresie rozciągnięcia kontroli nad *Sangha* miały charakter połowiczny i tymczasowy.

„W dążeniu do utrzymania niezależności od obcego wyzysku Birma Ne Wina stała się całkowicie ksenofobiczna i izolowana jak ascetyczny pustelnik dążący do oświecenia i nirwany”³⁰⁵. Sam Ne Win był określany jako birmański pustelnik. W wypadku Ne Wina nawiązanie do buddyjskiej koncepcji pustelni i pustelnictwa wiązało się z instrumentem sankcjonującym jego władzę. Nacjonalistycznym ideałem dyktatora stała się autarkia, motywowana strachem przed obcymi, która w realiach Birmy przyjęła cechy skrajne. Uszczelnienie kultury birmańskiej na wpływy zewnętrzne, które miało miejsce w okresie dyktatury Ne Wina, było próbą powtórnej kreacji jej własnego obrazu. Wiazało się także z pragnieniem odnalezienia rozwiązania na trapiące Birmę problemy, które pochodziłyby z wewnątrz birmańskiej kultury i tradycji. W tym czasie izolacja od świata zewnętrznego miała charakter totalny i nie ograniczała się jedynie do sfery gospodarki, ale dotyczyła również wiedzy o otaczającym Birmę świecie. Ne Win zatrzymał wszelkie obce wpływy, od wyścigów konnych aż do konkursów piękności, nakazał usunąć treści

³⁰¹ I. Jordt, *op. cit.*, s. 182.

³⁰² G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 271.

³⁰³ Tin Maung Maung Than, *op. cit.*, s. 34.

³⁰⁴ J. Wiant, *op. cit.*, s. 63.

³⁰⁵ Shwe Lu Maung, *op. cit.*, s. 54.

zachodnie z książek i filmów, od 1963 roku ograniczył działalność chrześcijańskich misji, przez co część misjonarzy przeniosła się do sąsiedniej Tajlandii³⁰⁶. Sam jednak nie był w stanie wyzwolić się do zachodnich wpływów. Niektóre z jego decyzji świadczą o selektywnym i niekonsekwentnym podejściu do tak przez niego cenionej przedkolonialnej przeszłości. Dość wspomnieć o jego stosunku do męskiego uczesania. O ile w 1811 roku edykt królewski zakazał noszenia przez mężczyzn krótkich włosów³⁰⁷, o tyle w 1962 roku, po przewrocie przeprowadzonym przez generała Ne Wina, zarządził on, iż noszenie długich włosów i zachodnich spodni będzie zakazane jako jeden z przejawów zachodniego zepsucia³⁰⁸. Posunął się do tego, że wydał armii rozkaz przymusowego ścinania długich włosów młodym Birmańczykom. Jedną z ofiar tego zarządzenia padł jego własny syn Pyo³⁰⁹.

Podobnie jak za panowania królów, państwo przeistoczyło się pod rządami Ne Wina w „Pustelnicze Królestwo”. Wydaje się również, że on sam, w mniej lub bardziej świadomy sposób, próbował osiągnąć ideał władcy-pustelnika. W birmańskiej historii politycznej można odnaleźć dwie możliwe interpretacje postaci pustelnika. Według Houtmana w pierwszej z nich pustelnik „oznacza praktykę duchową, niezależną od granic państwa i podziałów społecznych; bycie pustelnikiem oznacza dążenie do absolutnej i uniwersalnej wolności i przekraczania ziemskich granic”³¹⁰, przy czym można tę praktykę odnieść również do ważnych dla istnienia państwa pojęć i wartości jak: „narodowa niezależność”, „historyczna ciągłość”, „suwerenność” i „narodowa jedność”³¹¹. W kulturze birmańskiej pustelnicy byli mitycznymi założycielami osiedli i nowych dynastii królewskich. Stąd też odniesienia do pustelników i praktyk pustelniczych były wykorzystywane w biografiach nowoczesnych birmańskich polityków. Ne Win wykorzystywał pustelnictwo jako instrument sankcjonujący jego władzę. Przejmując ją, ominął demokrację, przechodząc bezpośrednio do socjalizmu, który uznawał za komplementarny z buddyzmem. Odtąd w retoryce dyktatora demokracja stała się utopijnym ideałem, pustą obietnicą, którą składał społeczeństwu wraz z chwilą, gdy stworzony przez niego system polityczny chwiał się w posadach. *Birmańska droga do socjalizmu* opublikowana 30 kwietnia 1962 roku³¹², będąca oficjalnym programem rządzącej BSPP, stawiała armię w centrum istniejącego systemu po-

³⁰⁶ M. Gravers, *Nationalism as Political Paranoia...*, s. 57.

³⁰⁷ Thant Myint-U, *Making of Modern Burma...*, s. 94.

³⁰⁸ C. Fink, *op. cit.*, s. 133.

³⁰⁹ R.H. Taylor, *General Ne Win...*, s. 457.

³¹⁰ G. Houtman, *Mental Culture in burmese Crisis Politics...*, s. 38.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² R.H. Taylor, *The State in Burma...*, s. 296.

litycznego. Dokument, zdradzający inspiracje marksistowskie, neutralistyczne oraz stojący na pozycji antyzachodniej, stał się w okresie jego rządów głównym instrumentem sprawowania władzy. Jak stwierdzano, prezentował on „drogę środka”, znajdującą się między dewiacjami lewej i prawej strony sceny politycznej. Generał Ne Win twierdził, że dokument ten, jak również przyjęta za nim oficjalna ideologia państwowa, jest kontynuacją planów Aung Sana³¹³. Birmański socjalizm był w luźny sposób powiązany z międzynarodowym ruchem socjalistycznym. Choć pełen bezpośrednich zapożyczeń z marksizmu, w rzeczywistości czerpał szerokimi garściami z rezerwuaru birmańskiej tradycji i buddyjskich wartości. „Birmańska droga do Socjalizmu” była w istocie eklektyczną mieszaniną marksizmu i buddyzmu, która odrzucała historyczny determinizm, kładąc nacisk, podobnie jak ma to miejsce w buddyzmie, na przyczynę i skutek. Podkreślano przy tym, że wszystkie rzeczy podlegają niezmiennemu prawu przemijania i zmiany. Liczne kulturowe zapożyczenia dobrze trafiały w sympatie szerokich mas birmańskiego społeczeństwa. Ideologia ta opierała się na przekonaniu, iż ludzka natura ma charakter dualistyczny. Człowiek jest zdolny zarówno do altruizmu, jak i egoizmu, stąd też, podobnie jak czynili to dawniej królowie birmańscy, nowa ideologia i dyktatura miały sprawować nadzór nad ludzką moralnością³¹⁴. Jak pragmatycznie deklarował sam Ne Win: „Bez pełnego żołądka nie ma moralności”³¹⁵. Stwierdzenie to zostało jednak bezpośrednio zaczerpnięte z przemówienia Aung Sana, który stwierdzał: „Człowiek może medytować jedynie wtedy, gdy ma pełny żołądek”³¹⁶. W ten sposób wprowadzona przez Ne Wina ideologia opierała się na przekonaniu, że jedynie wprowadzenie gospodarki socjalistycznej umożliwi człowiekowi uwolnienie się od zła społecznego. Poprzez realizację materialnych potrzeb obywateli państwo miało umożliwić im rozwój moralny. Było to zgodne z ideałem birmańskim, w którym „państwo, podobnie jak tradycyjnie król, jest nie tylko odpowiedzialne za badanie podstaw charakteru człowieka, ale także stworzenie warunków, w których każda jednostka jest w stanie osiągnąć swoje osobiste zbawienie”³¹⁷. W kontekście birmańskim socjalizm nigdy nie stał się prawdziwie świecką ideologią. Tradycyjne elementy zaczerpnięte z buddyjskiej kultury odgrywały w nim równie ważną rolę jak zachodnie koncepcje polityczne.

Wraz z uchwaleniem nowej konstytucji Republiki Socjalistycznej Unii Birmy, która została przyjęta zdecydowaną większością głosów przez ogólnonarodowe

³¹³ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 22.

³¹⁴ J. Wiant, *op. cit.*, s. 62.

³¹⁵ J. Silverstein, *Burma...*, s. 82.

³¹⁶ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 310.

³¹⁷ J. Wiant, *op. cit.*, s. 63.

referendum 3 stycznia 1974 roku³¹⁸, Ne Win nadał krajowi nową nazwę, nowy hymn, nową flagę, nową narodową pieczęć, wszystkie symbolicznie powiązane z „Birmańską drogą do socjalizmu”³¹⁹. Oryginalna flaga miała kolor czerwony z niebieskim prostokątem w prawym górnym rogu. W centrum niebieskiego prostokąta znajdowała się biała gwiazda otoczona czterema mniejszymi gwiazdami, co miało symbolizować Birmę właściwą i cztery stany: Czin, Kaczin, Szan i Karen. „Nowa flaga zatwierdzona przez Partię i rząd była również czerwona z niebieskim prostokątem w prawym górnym rogu. Jednakże w miejscu gwiazdy umiejscowiono sierp i koło zębate, reprezentujące robotników i rolników. Były one otoczone przez dwa kłosa ryżu reprezentujące rolnicze podstawy kraju. Wokół tych symboli znajdowało się czternaście gwiazd równych rozmiarów przedstawiających każdy stan i prowincję”³²⁰.

Jak podkreśliła antropolog Ingrid Jordt: „Ignorowanie podstawowych monarchicznych alegorii w powojennej polityce birmańskiej jest odrzucaniem okazji do twórczej interpretacji wielu zaskakujących wydarzeń i działań (...) Jest to zarazem ignorowanie proklamacji i refleksji członków klasy rządzącej, spośród których wielu postrzega siebie jako uczestników tej *min win* historii królów”³²¹. Zgodnie z birmańską tradycją zasiadający na tronie nowy król ogłaszał powszechną amnestię w celu uzyskania religijnej zasługi. Również Ne Win na początku swoich rządów ogłosił taką amnestię, porównując przy tym sprawiedliwość do mitycznego deszczu *Paukkhrawattha* z buddyjskich tekstów, który spada jedynie na tych, którzy są gotowi na to, by zmoknąć³²². Wraz z uświadomieniem sobie przez dyktatora, że stworzony przez niego system chwieje się w posadach, powrócił on w swoich działaniach do królewskich tradycji autorytarnych. Miał być przy tym autentycznie zafascynowany ideą monarchii. Dotyczyło to przede wszystkim sfery wartości i instytucji politycznych. Towarzyszyły temu również liczne działania o charakterze symbolicznym. Jak wspominał birmański pisarz Pascal Khoo Thwe: „Każdego roku Ne Win wkładał szaty przypominające królów Birmy i symbolicznie orał bruzdę lub dwie, aby rozpocząć sezon żniw”³²³. Również podjęta przez niego budowa pływającej barki *Karawit* na Królewskim Jeziorze w Rangunie, naprzeciwko pagody Szwedagon, miała znaczenie symboliczne. Przedsięwzięcie to zostało ukończone w 1972 roku. *Karawit* to mityczny ptak symbolizujący władzę

³¹⁸ Tin Maung Maung Than, *op. cit.*, s. 34.

³¹⁹ C.F. Keyes, *op. cit.*, s. 290.

³²⁰ Shwe Lu Maung, *op. cit.*, s. 72.

³²¹ I. Jordt, *op. cit.*, s. 212.

³²² R.H. Taylor, *General Ne Win...*, s. 279.

³²³ P.K. Thwe, *From the Land of Green Ghosts: A Burmese Odyssey*, London 2003, s. 122.

królewską, stąd też wydaje się, że wybranie jego lokalizacji nie było bynajmniej przypadkowe³²⁴. Ne Win wziął również ślub z birmańską księżniczką Yadana Nat Mei (Anglo-Birmanka), co można uznać za próbę klasycznej legitymacji władzy. Było to jednak komentowane ironicznie: „To przychodzi z krwią. Twoja krew musi być królewska. U Ne Wina w żyłach płynie zwykła chłopska krew-rolnika z wioski Prome...”³²⁵. Interesującym aspektem działań Ne Wina jest jego szczególna troska o birmańskie regalia. Jak zauważał historyk John F. Cady, model monarchii w Birnie opierał się również na przekonaniu o magicznych właściwościach regaliów³²⁶. Ich zdobycie gwarantowało posiadaczowi uzyskanie magicznych mocy. Stąd też jednym z większych propagandowych sukcesów Ne Wina było odzyskanie przez niego królewskich regaliów skradzionych przez wojska brytyjskie z pałacu w Mandalaj w 1885 roku. Wraz z chwilą ich powrotu Ne Win w triumfalnym, a przy tym symbolicznym geście dzierżył w dłoni miecz birmańskiego króla Alaungpay’i, z którym miał się utożsamiać³²⁷.

Aktywność Ne Wina w propagowaniu buddyzmu odzwierciedlała powszechne oczekiwania dotyczące tego, jak powinien zachowywać się buddyjski władca. W 1975 roku został on nawet wyświęcony na mnicha i wstąpił na kilka miesięcy do klasztoru, gdzie studiował buddyjskie pisma³²⁸. Pomimo wysiłków sprawowana przez niego władza nie uzyskała moralnego uzasadnienia, stając się nieudolną atrapą przeszłości. W 1987 roku polityczny system wprowadzony przez Ne Wina w Birnie zbliżał się ze względu na niewydolność gospodarki do kresu. W akcie desperacji dyktator uległ podszeptom astrologów i w 1987 roku zarządził reformę monetarną. Podyktowana numerologicznymi przesądami generała denominacja wprowadziła do obiegu banknoty o „szczęśliwych” nominałach 35, 45, 75, 90 kyatów³²⁹. Nominały na banknotach były podzielne przez dziewięć, liczbę, którą astrologzy uznali za szczęśliwą dla Ne Wina. W teorii miało to przynieść pomyślność krajowi i powstrzymać inflację, w praktyce doprowadziło do gospodarczego chaosu, a w konsekwencji do upadku dyktatury Ne Wina. Wydaje się, że w tym wypadku naczelną rolę odegrało tradycyjne birmańskie przeświadczenie dotyczące natury samej władzy politycznej oraz roli, jaką w jej sprawowaniu odgrywa magia. W tym miejscu należy przypomnieć słowa Luciana W. Pye’a, który stwierdzał: „Wiara w magię była wiarą w nieskończoną ilość możliwości

³²⁴ Shwe Lu Maung, *op. cit.*, s. 100.

³²⁵ I. Jordt, *op. cit.*, s. 184.

³²⁶ J.F. Cady, *History of Modern Burma*, Ithaca 1958, s. 4.

³²⁷ S. Shah, *op. cit.*, s. 308.

³²⁸ I. Jordt, *op. cit.*, s. 184.

³²⁹ D. Chirot, *op. cit.*, s. 328.

zmiany, a z uwagi na to, że magia i rząd należały do tej samej sfery, nie istniały żadne wyobrażalne limity dla potencjału polityki do zmiany świata³³⁰. W tym jednak wypadku twarde prawa ekonomii, okazały się górować nad potęgą magii. Jak wspominał te wydarzenia Pascal Khoo Thwe: „Szalejąca inflacja – za którą powszechnie obwiniano rząd – była chorobą, demonetyzacja zaś była zastrzykiem śmierci”³³¹. Porównywał on również zaistniałą wówczas w kraju sytuację do „pływania w morzu ognia”³³². Na ten katastrofalny stan gospodarki wpłynęła również przeprowadzona przez Ne Wina jej wcześniejsza radykalna nacjonalizacja i centralizacja.

Nie tylko historia denominacji waluty, ale również liczne anegdoty na temat dyktatora miały świadczyć o tym, że był on człowiekiem zabobonnym, wierzył w astrologię, numerologię i mistycyzm. Wiele z podejmowanych przez niego decyzji było interpretowanych jako podyktowane przez jego wiarę w nadnaturalne siły. Zazwyczaj birmański polityk „był przedstawiany jako porywczy mistyk, irracjonalny i despotyczny”³³³. Dyktator często odwoływał się do opinii astrologów, za jego rządów została też powołana Rada Astrologów posiadająca status oficjalny³³⁴. Pod wpływem wróżbitów podjęto na przykład decyzję o zmianie kierunku ruchu z lewostronnego na prawostronny, co nastąpiło o godzinie 6 rano, dnia 6 grudnia 1970 roku. Twierdzili, że jest to jedyna droga do uniknięcia politycznej katastrofy³³⁵. Należy przy tym pamiętać, że w realiach azjatyckich tego rodzaju praktyki są zjawiskiem dość powszechnym. Rady wróżbitów zasięgała Indira Gandhi i indonezyjscy przywódcy Ahmed Sukarno czy też jego następca Muhammad Suharto. Niedawne wyjawienie wpływu na południowokoreańską prezydent Park Geun-hye szamanki Choi Soon-sil w sprawach polityki wywołało w tym kraju polityczny skandal i falę antyrządowych protestów i demonstracji. W Birnie zasięganie rady astrologów opiera się na wielowiekowej praktyce i jest jednym z przejawów mistycznej aury, która otacza postać władcy. Co więcej, w czasach królewskich w Birnie najwyższym dowodem wysokiego statusu danej osoby oraz jej nieograniczonej władzy była zdolność do podejmowania absurdalnych decyzji, stojących poza wszelką logiką³³⁶. Jedynie ludzie niskiego stanu byli ograniczeni do działania zgodnie z tym,

³³⁰ L.W. Pye, *op. cit.*, s. 71.

³³¹ P.K. Thwe, *op. cit.*, s. 136.

³³² *Ibidem*, s. 148.

³³³ M. Graves, *Nationalism as Political Paranoia...*, s. 64.

³³⁴ A. Selth, *Burma's 'Superstitious' Leaders*, [on-line:] <https://www.lowyinstitute.org/the-interpreter/burmas-superstitious-leaders> – 25 V 2015.

³³⁵ R.H. Taylor, *General Ne Win...*, s. 391-392.

³³⁶ L.W. Pye, *op. cit.*, s. 71.

co dyktował im zdrowy rozsądek. Wydaje się zasadne uznanie, że owo dążenie do uzyskania naczelnej władzy i królewskiego autorytetu było główną motywacją stojącą za co bardziej kontrowersyjnymi decyzjami podejmowanymi przez birmańskiego dyktatora. Nie jest przy tym istotne to, czy sam Ne Win rzeczywiście wierzył w numerologię, astrologię czy też potęgę otaczających go wróżbitów, ale sam fakt, że podejmowane przez niego działania mieściły się w symbolicznych ramach birmańskiej władzy, spełniając przy tym oczekiwania wobec osoby władcy, które żywił birmański lud.

Spory dotyczące oceny postaci Ne Wina oraz jego trwających ponad dwie dekady dyktatorskich rządów są dobrą egzemplifikacją konfliktu pomiędzy antropologią a naukami politycznymi. Trwająca dyskusja, w której z jednej strony głos zabrali antropologowie Gustaaf Houtman oraz Ingrid Jordt, a z drugiej politolog Robert Taylor, jest na tyle istotna dla podjętego w niniejszej pracy tematu badawczego, że wydaje się zasadne jej choćby skrótowne przytoczenie. Wydana w 1987 roku praca Taylora pt. *State of Burma*, może zostać uznana za najbardziej elokwentną i dogłębną analizę birmańskiego państwa tego okresu. Przeprowadzona z perspektywy historycznej i politycznej analiza birmańskiego państwa na przestrzeni prawie tysiąclecia rzeczywiście sprawia imponujące wrażenie. Jednakże, w konkluzji do swojej pracy, Taylor autorytarnie stwierdzał, odnosząc się do systemu politycznego stworzonego przez Ne Wina, że „osobiste obserwacje i badania innych sugerują, że język państwa jest niemal powszechnie akceptowany, a jego symbole i ceremonie są powszechnie przestrzegane. Wszeghogarniająca ideologia Partii wydaje się odzwierciedlona w dyskursie publicznym i prywatnym oraz przynajmniej na poziomie werbalnym, jej przesłanie jest akceptowane”³³⁷. W przekonaniu Taylora Ne Win miał uporządkować okres eklektycznych eksperymentów politycznych jego poprzedników, które rozpościerały się od koncepcji odrodzenia królestwa przez socjalizm, marksizm aż po zachodni liberalizm. Robert Taylor doszedł do wniosku, że państwo znalazło stabilność i legitymizację w reżimie wojskowym Ne Wina. Jak zauważyła jednak Jordt: „W duchu innych słynnych ostatnich słów, mniej niż rok później, to stwierdzenie zostało podważone przez oddolne demonstracje antyrządowe i powstania, w których wyniku Ne Win zrzekł się władzy”³³⁸. Antropolog Gustaaf Houtman zaznaczył, iż w analizie Taylora brak jest zupełnie buddyjskich idei, przez co w bardzo płytki sposób zanalizował on birmańskie koncepcje władzy³³⁹. Co więcej, Taylor za duży nacisk kładł na okres rządów Ne Wina, którego gloryfikował, czy też jak w niedawno

³³⁷ R.H. Taylor, *The State in Burma...*, s. 372.

³³⁸ I. Jordt, *op. cit.*, s. 13.

³³⁹ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 231.

opublikowanej przez niego biografii tego dyktatora otwarcie rozgrzeszał, wybierając jego postać. Przy czym badacz ten usilnie starał się przedstawić działania birmańskiego dyktatora jako racjonalne i podyktowane jego zdrowym rozsądkiem. Taylor ani razu nie wspominał w swojej książce o kluczowej roli wywiadu wojskowego w podtrzymywaniu władzy Ne Wina, tymczasem bez zastosowania autorytarnych instrumentów jest mało prawdopodobne, że stworzony przez niego system byłby tak stabilny. Wydaje się, że Taylora zaślepiły jego intelektualne, marksistowskie sympatie. Taylor miał według Houtmana przeoczyć „rolę birmańskich koncepcji władzy i wpływu roli mnichów buddyjskich oraz buddyjskich pojęć”³⁴⁰. Jak podkreśla Houtman, w birmańskiej perspektywie rząd nie podlega prawom świeckim, tylko siłom nadprzyrodzonym; jest mechanizmem działającym zgodnie z rytmem wszechświata, w którym wszystkie zjawiska podlegają prawu narodzin i śmierci. To *Yantara Samsara* „Koło Samsary”, *Yantara* (z sanskrytu *Yantra*, w języku pali *Yanta*) to „broń stworzona mechanicznie”, „obracające się koło”, „rzeczy, które obracają się jak koło”³⁴¹. Określenie *Yantara* oznacza w tym sensie nadprzyrodzone narzędzie stworzone w celu uzyskania władzy i kontroli nad światem. Maszyna rządów w Birnie jest w dużej mierze uzależniona od sił nadprzyrodzonych. W przekonaniu antropologów badających ten kraj trudno jest analizować działania polityków, w tym także Ne Wina, bez zwrócenia uwagi na ich przywiązanie do mistycznych wierzeń i wyobrażeń charakterystycznych dla kultury birmańskiej. Ów kulturowy kontekst, często irracjonalny, stanowi ważny punkt odniesienia dla badacza starającego się zrozumieć dynamikę przemian zachodzących na birmańskiej scenie politycznej. W przypadku samego Ne Wina pewne jest, że dyktator ten w swoich działaniach często bezpośrednio odwoływał się zarówno do monarchicznej i buddyjskiej symboliki, jak i magii, numerologii, wróżbiarstwa czy też astrologii, czym zresztą nie różnił się od swojego poprzednika i następców. Jeden z najbardziej barwnych opisów jego zaangażowania w owe praktyki przedstawiła biografka Aung San Suu Kyi – Barbara Victor, która wspominała jedną z krążących po Rangunie plotek o tym, że Ne Win, praktykując *yadaya*, czyli mistyczną technikę manipulacji przepowiedniami astrologii, zarządził, by wiozący go samolot dziewięciokrotnie kołował nad miejscem jego urodzenia, podczas sam w tym czasie dosiadał na pokładzie drewnianego konia³⁴². Równie barwne były doniesienia o tym, że aby przedłużyć swoje życie, zwykł zażywać

³⁴⁰ *Ibidem*, s. 159.

³⁴¹ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 228.

³⁴² B. Victor, *The Lady Aung San Suu Kyi: Nobel Laureate and Burma's Prisoner*, New York 2002, s. 174-175.

kąpieli w krwi delfinów³⁴³. Te szeroko rozpowszechnione plotki należałoby za Akhilem Gupta rozumieć jako komentarze na temat państwa. Szczególnie kiedy liczne grupy są wyłączone z wygłaszania swobodnie swoich opinii, jak miało to miejsce w wypadku Birmy pod rządami Ne Wina. Gupta w swoim przełomowym badaniu dotyczącym opowieści i plotek oraz korupcji w Indiach zaproponował model, w którym państwo i rząd są zbudowane na dwóch poziomach – na „wyobraźni” i „codziennych praktykach zwykłych ludzi”³⁴⁴. Wtedy plotki i pogłoski mogą być odczytywane jako narzędzie krytyki społecznej oraz państwa, a także broń przeciwko dominacji, wspomniana już wcześniej *weapon of the weak*. Należy przy tym podkreślić, że plotkarstwo określane w języku birmańskim jako *atin pyawde*, jest głównym sposobem na rozładowanie wewnętrznej agresji w małych buddyjskich społecznościach na terenie Birmy i Azji³⁴⁵. U Tajów, Laotańczyków, Tybetańczyków i Birmańczyków główną cechą charakteru jest unikanie agresji w relacjach interpersonalnych. W Birmie wyraża się to w ideale *lein hmade lu*: ten, który unika sporów i kłótni, nigdy nie używa ostrych słów, mówi w sposób jasny i przejrzysty dla słuchaczy³⁴⁶. W przekonaniu Birmańczyków człowiek, który żył dobrze, dochowywał wierności owemu ideałowi, pozostawał w zgodzie ze swoimi sąsiadami i innymi ludźmi, unikał konfliktów i żył spokojnie. Pośmiertnie uznawano takiego człowieka za *lugyi lugaun*, co można tłumaczyć jako „wyjątkowo dobry człowiek”³⁴⁷.

Rządy Ne Wina zapoczątkowały okres wieloletniej dominacji wojska na birmańskiej scenie politycznej, co miało tragiczne konsekwencje dla historii Birmy. Początkowo były one odbierane jako szansa na ustabilizowanie sytuacji w kraju, który był pogrążony w konflikcie etnicznym. Nieudolna polityka gospodarcza, której efekty wzmacniał jeszcze skrajny izolacjonizm Birmy, a także próba unifikacji państwa poprzez nachalną promocję kultury dominującej w kraju grupy etnicznej, doprowadziły do powstania kolejnych ognisk buntu przeciw dominacji Bamar. Jedyną odpowiedzią rządu było nasilenie przemocy usprawiedliwianej najważniejszymi symbolami, która miała w tym wypadku bardzo krwawy i czysto fizyczny wymiar. Końcowy okres rządów Ne Wina charakteryzował się silnym zwrotem w stronę birmańskiej kultury i religii. Po raz kolejny buddyzm, a także astrologia, miały wpływ na decyzje rządowe nie tylko na poziomie politycznym, ale i gospodarczym.

³⁴³ A. Selth, *Burma's 'Superstitious' Leaders...*

³⁴⁴ A. Gupta, *Blurred boundaries: The Discourse of Corruption: The Culture of Politics, and the Imagined State*, „American Ethnologist” 1995, no. 22(2), s. 390.

³⁴⁵ M. Nash, *op. cit.*, s. 271.

³⁴⁶ T. Ling, *op. cit.*, s. 141.

³⁴⁷ *Ibidem*.

Rozdział IV

Polityka symboli, różne narracje współczesnej birmańskości

Fakt, że przedmiotem niniejszego rozdziału są całkiem niedawne i aktualne wydarzenia sprawia, że ilość badań naukowych o charakterze szczegółowym i analitycznym jest nadal dość ograniczona. Takiemu stanowi rzeczy towarzyszy nadprodukcja artykułów prasowych, raportów organizacji pozarządowych, a także konferencji omawiających współczesną sytuację w Birmy. Bardzo rzadko prezentują one wydarzenia w sposób obiektywny i kompleksowy. Niniejszy rozdział jest próbą przedstawienia symbolicznych inspiracji birmańskiej polityki i nacjonalizmu od 1988 roku aż do dnia dzisiejszego. Szczególną uwagę poświęcono walce na symbole pomiędzy demokratyczną opozycją polityczną a juntą. Poprzez przedstawienie organizacji 969, prezentującej buddyjski etnonacjonalizm Bamar, podejmuje się próbę ukazania różnych spektrów birmańskiej polityki oraz towarzyszących jej symboli.

Dramatyczne wydarzenia roku 1988 należałoby uznać za początek przemian, których konsekwencją jest niedawne przejęcie władzy przez ikonę ruchu demokratycznego w Birmy – Aung San Suu Kyi, córkę Aung Sana. Wraz z mającym wówczas miejsce wybuchem antyrządowych protestów doszło do zaburzenia dotychczasowego układu sił, w którym naczelną rolę odgrywała junta na czele ze sprawującym władzę od 1962 roku generałem Ne Winem. Aż do tego przełomowego momentu birmańska opozycja polityczna miała charakter zdecentralizowany i spontaniczny, a jej przywódcy pozostawali anonimowi zarówno dla międzynarodowej społeczności, jak i – często – samych Birmańczyków. W następstwie ogólnokrajowych demonstracji roku 1988 oraz towarzyszących im krwawych, brutalnych starć protestujących z policją oraz wojskiem doszło do wyłonienia prodemokratycznej opozycji na czele z jej charyzmatyczną przywódczynią Aung San Suu Kyi. Warto przy tym podkreślić, że przybyła ona wówczas do Birmy, aby opiekować się chora matką, i nieoczekiwanie stała się „przypadkowym politykiem”, który został wciągnięty w lawinę zdarzeń. Dowodzona przez nią partia Narodowa Liga na Rzecz Demokracji (NLD) przeistoczyła się w opozycję, ponieważ reżim nie uznał jej wygranej w wyborach. Relacje pomiędzy opozycją a juntą pogorszyły

się jeszcze bardziej, gdy rzecznik NLD zasugerował przeprowadzenie procesów czołowych generałów, na wzór procesów norymberskich¹. Okres po wydarzeniach roku 1988 charakteryzuje się podziałem sceny politycznej w Birмии. Na fali owych przemian po 1989 roku w świecie zaczęła funkcjonować na świecie nowa nazwa kraju: Mjanma. Junta bezprawnie zmieniła tę nazwę i zmiana ta wkrótce została uznana przez ONZ.

4.1. Symboliczne zmagania pomiędzy juntą a „*natem* demokracji”. Od oporu do sojuszu

Jak w wypadku innych przełomowych momentów w historii iskrą, która wywołała pożar, było wydarzenie z pozoru nie posiadające politycznego znaczenia. Utarczka w jednej z herbaciarni w Rangunie, w której udział wzięli studenci, doprowadziła do interwencji policji. Winni bójki zostali jednak po kilku dniach od zatrzymania wypuszczeni, ponieważ jeden z nich był synem szefa miejscowej komórki partii. Po tym jak informacja ta dotarła do studentów, ruszyli oni do siedziby partii, gdzie doszło do starć z policją. W ich wyniku śmierć poniosło kilku studentów. Tempo wydarzeń przyspieszyło. W kraju wybuchły masowe demonstracje studenckie, które dyktatura próbowała brutalnie stłumić. W marcu czterdziestu dwóch studentów umarło w wyniku uduszenia w zatłoczonych policyjnych ciężarówkach, w których przetrzymywano ich tuż przed odesłaniem na komisariat². Wieści o tym wydarzeniu szybko rozniosły się po kraju. Rząd, który nie był już w stanie zapanować nad demonstrującymi studentami, zdecydował się na podjęcie decyzji o zamknięciu uniwersytetów. Tłumione latami antyrządowe nastroje wybuchły ze zdwojoną siłą w formie spontanicznych, masowych demonstracji, które rozlały się po całym kraju. Wydawało się, że owe demonstracje doprowadzą do upadku wojskowej junty. W dniu 23 lipca 1988 roku Ne Win zrezygnował z władzy, wyznaczając na swojego następcę generała San Yu. Jego miejsce zajął znany z okrucieństwa Sein Lwin – „rzeźnik Rangunu”³. Zyskał ten po masakrze studentów Uniwersytetu w Rangunie (1962) protestujących przeciwko przejęciu władzy przez juntę. W 1988 roku, zgodnie z pogłoskami „kilka dni przed tym, nim demonstracje przerodziły się w masakrę, Sein Lwin nakazał, by ulica w jego dzielnicy została otoczona kordorem, by wszyscy pozostali w domach i zamknęli okiennice. W pomyślną godzinę,

¹ L. Jones, *Explaining Myanmar's Regime Transition: The Periphery is Central*, „Democratization” 2014, no. 21(5), s. 788.

² C. Fink, *Living Silence: Burma under Military Rule*, London 2001, s. 51.

³ M.W. Charney, *A History of Modern Burma*, Cambridge 2009, s. 152.

ubrany w pełny strój birmańskiego króla, przeszedł dziewięć kroków przed swoim domem i oczekiwał na znak. Mówi się, że miał miejsce gwałtowny grzmot, będący znakiem, że otrzyma władzę⁴. W taki sposób, symbolicznie, Sein Lwin zapowiadał swoje rządy. Wydarzenie to jednak kwestionowano, a sam generał był otoczony powszechną nienawiścią. Sprawował władzę zaledwie przez 17 dni. W Birmie miała miejsce słynna „rewolucja czterech ósemek 8-8-88”, zwana tak od daty jej wybuchu 8 sierpnia 1988 roku, 8 minut po 8 rano⁵. Według astrologów cyfra osiem miała być szczególnie fortunna dla opozycji politycznej⁶, co oświadczyli przed rewolucją. Zorganizowane przez opozycję pokojowe demonstracje zostały jednak w sposób brutalny i krwawy stłumione. Sein Lwin został niebawem usunięty ze stanowiska. Po zakończeniu swoich rządów zapisał się do jednego z centrów medytacyjnych. „Zrobił to, przynajmniej zgodnie z buddyjską interpretacją, aby zrównoważyć dług w swoim zbiorze zasług, który narósł przez ostatnie wydarzenia”⁷. Po usunięciu Sein Lwina w kraju zapanowała euforia, wydarzenie to odczytywano jako sygnał słabości junty. Władzę krótkotrwale przejął cywil Dr Maung Maung, bliski współpracownik byłego dyktatora Ne Wina, który zapowiedział przeprowadzenie nowych wyborów. Społeczeństwo domagało się jednak ustanowienia neutralnego rządu przejściowego. Mnisi w sposób pośredni wspierali protestujących, obdarzając ich opiekuńczymi zaklęciami oraz ochronnymi tatuażami⁸.

Junta zdecydowała się na podjęcie pacyfikacji kraju, której początek miał miejsce 18 września 1988 i która według różnych szacunków pochłonęła od 3 do 10 tys. ofiar, a co najmniej drugie tyle osób szukało schronienia na terenach przygranicznych z Tajlandią⁹. Informacje o masakrze ludności szybko rozprzestrzeniły się dzięki British Broadcasting Corporation (BBC) oraz Voice of America (VOA). Wydarzenia te zostały dobrze udokumentowane i spotkały się z potępieniem ze strony międzynarodowej opinii publicznej. Szczególnie aktywną rolę w demokratycznych protestach 1988 roku odegrali mnisi z *Yahanpyo Aphwe* (Stowarzyszenie Młodych Mnichów)¹⁰. Po stłumieniu protestów przez reżim oskarżono ich, w celu dyskredytacji, o sympatie komunistyczne oraz przyjmowanie pieniędzy od obcych

⁴ I. Jordt, *Burma's Mass Lay Meditation Movement: Buddhism and the Cultural Construction of Power*, Athens 2007, s. 187.

⁵ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, Tokyo 1999, s. 1.

⁶ D.I. Steinberg, *Burma/Myanmar: What Everyone Needs to Know*, New York 2010, s. 78.

⁷ I. Jordt, *op. cit.*, s. 188.

⁸ C. Fink, *op. cit.*, s. 60.

⁹ M. Smith, *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*, London 1999, s. 16.

¹⁰ B. Matthews, *Buddhism under a Military Regime: The Iron Heel in Burma*, „Asian Survey” 1993, vol. 33, no. 4, s. 413.

rządów. Antyrządowe protesty były odbierane przez przedstawicieli mniejszości etnicznych jako wewnętrzna walka Bamar, stąd też niewielu ich przedstawicieli włączyło się aktywnie w te wydarzenia¹¹. W lipcu 1989 roku junta aresztowała przywódczynię Narodowej Ligii na rzecz Demokracji Aung San Suu Kyi pod zarzutem próby zniszczenia wojskowej jedności. Od tego momentu, z krótkimi przerwami, pozostawała w areszcie domowym, aż do uwolnienia w 2009 roku. Rewolucja 1988 była spontanicznym wybuchem społecznego niezadowolenia i sprzeciwu wobec polityki rządu, w który początkowo najsilniej zaangażowani byli studenci. Jednakże to Aung San Suu Kyi, która sama włączyła się do ruchu dopiero po kilku miesiącach, stała się w Birmie jego symbolem i liderem. W kraju, w którym rządziły przesady, symbole i numerologia, stała się ona potężnym symbolem walki o demokrację¹². Jej pozycja na arenie międzynarodowej została dodatkowo wzmocniona przyznaniem jej w 1991 roku pokojowej Nagrody Nobla. Stała się tym samym również w oczach zachodniej opinii publicznej rozpoznawalnym symbolem walki o demokrację i prawa człowieka w swoim kraju, stąd w jej wypadku trudno zachować neutralność i obiektywizm, a osoby piszące o niej nie zawsze wolne są od osobistych emocji. W podobny sposób jest ona traktowana we własnym kraju, gdzie bywała określana jako „żeński *bodhisattwa*”, „*nat* ulicy uniwersyteckiej” (adres jej aresztu domowego), „*nat* demokracji”¹³. Wraz z dotkliwą klęską junty w wyborach i zwycięstwem demokratycznej opozycji w Birmie wytworzyła się sytuacja patowa. Wojskowi, mimo przegranej, nie cofnęli się przed przejściem władzy. Działacze demokratyczni, mimo brutalnych prześladowań i nałożenia domowego aresztu na przywódczynię opozycji Aung San Suu Kyi, nie zamierzali ustąpić, uznając się za legalną władzę. Od tego momentu zarówno junta, jak i Narodowa Liga na Rzecz Demokracji (NLD) starały się wykorzystać na własną korzyść potencjał drzemący w tradycjach, wierzeniach i symbolach odnalezionych w kulturze i historii kraju. Należy przy tym przypomnieć Anthony’ego Giddensa, który w swojej książce *In Defence of Sociology* przedstawia bardzo wnikliwą analizę relacji między nowoczesnością a tradycją. Charakteryzuje on nowoczesność jako stojącą w opozycji do tradycji i w tym sensie nowoczesność jest postradycyjna. Jak stwierdza, nowoczesność generalnie przebudowuje tradycję, ponieważ ją rozpuszcza¹⁴.

Wojskowa dyktatura, której pretensje do władzy opierały się jedynie na argumentach siły, w swoich rządach kierowała się wąsko pojętym etnicznym nacjonalizmem,

¹¹ C. Fink, *op. cit.*, s. 62.

¹² B. Victor, *The Lady Aung San Suu Kyi: Nobel Laureate and Burma's Prisoner*, New York 2002, s. 84.

¹³ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 282.

¹⁴ Więcej: A. Giddens, *In Defence of Sociology*, Cambridge 1996.

z którego pomocą starała się wydestylować z historii i kultury Birmy te symbole, które mogły umożliwić jej utrzymanie i legitymizację swojej władzy. Państwowa Rada Przywrócenia Prawa i Porządku (SLORC) silniej niż jakikolwiek wcześniejszy rząd szukała legitymizacji za pośrednictwem *sasana*, odwołując się przy tym do symboli monarchicznych, podczas gdy opozycja demokratyczna pod duchowym przywództwem Aung San Suu Kyi, sprzeciwiając się rządowi wojskowego reżimu, odwoływała się bezpośrednio do buddyzmu i praktyki *vipassana*¹⁵. W ramach działań symbolicznych NLD wydała w tym czasie między innymi własny kalendarz ze świętami narodowymi, w tym ze Świętem Męczenników upamiętniającym zamach na Aung Sana (ojca Aung San Suu Kyi) i jego gabinet¹⁶. Symboliczne znaczenie miał też strój Aung San Su Kyi: publicznie zawsze zakładała *longyi*, sugerując przez to, że jej działania zmierzające do demokratyzacji kraju, są „drugą walką o niepodległość”¹⁷.

Jak wielokrotnie wspomniano, odzież jest w kontekście birmańskim jednoznacznie związana z polityką i często powinna być traktowana jako forma politycznej deklaracji, a nawet manifestacji. Birmańskie zasady parlamentarne wprowadzone po odzyskaniu przez kraj niepodległości wymagają od wybranych przedstawicieli narodu noszenie strojów, które odzwierciedlają nie tylko ich wyższy status społeczny, ale także rdzenne tradycje¹⁸. Brak jednak szczegółowych wytycznych, przez co wybór stroju ma charakter indywidualny. Stąd też przedstawiciele birmańskich mniejszości etnicznych od momentu odzyskania niepodległości wykorzystywali i wciąż wykorzystują parlament jako przestrzeń do manifestowania strojem swojej odmiennej tożsamości. Również polityczni aktywiści odwołują się do stroju jako środka przekazu istotnych treści lub formy protestu. Win Tin, były więzień polityczny, działacz polityczny i niezależny dziennikarz zmarły w 2014 roku, na co dzień nosił jedynie jasnoniebieskie koszule bez kołnierzyka, przypominające mundury noszone przez birmańskich więźniów politycznych w latach 90. XX i pierwszej dekadzie XXI wieku¹⁹. W ten sposób zwracał uwagę na sytuację więźniów politycznych, których sytuacja nie zmieniła się po rozpoczęciu politycznych reform w kierunku demokracji.

Armia, która stanęła na czele państwa, najsłabiej podlegała przemianom światopoglądowym. Dla żołnierzy zarówno tradycja, jak i przeszłość miały podstawowe

¹⁵ M. Gravers, *Spiritual Politics: Political Religion, and Religious Freedom in Burma*, „The Review of Faith & International Affairs” 2013, no. 11(2), s. 46.

¹⁶ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 46.

¹⁷ P. Edwards, *Nationalism by Design: The Politics of Dress in British Burma*, „The Newsletter” 2008, no. 46, s. 11.

¹⁸ R. Egretreau, *Fashioning Parliament: The Politics of Dress in Myanmar's Postcolonial Legislatures*, „Parliamentary Affairs” 2018, s. 2.

¹⁹ *Ibidem*, s. 7.

znaczenie. Trzeba tu koniecznie zauważyć, że rola wojska w państwie ma bezpośredni związek z rolą warstwy społecznej, z której armia się wywodzi. W wypadku Birmy było to głównie konserwatywne i mocno religijne chłopstwo. Podobnie jak w przypadku poprzedników, birmańska junta stanęła przed problemem zintegrowania buddyzmu z lokalną polityką, a także legitymizacji swoich rządów. Wzorem dla nowego reżimu stał się okres monarchiczny. Było to wyrażane poprzez liczne symbole kulturowe, wśród których można by wymienić zawieszane przez generałów nad pagodami iglice i posągi birmańskich królów, które stanęły w nowej stolicy. Jak zauważyła antropolog Ingrid Jordt, badająca Birnę w okresie rządów wojskowej junty „wykorzystanie wewnętrznego języka i symboli do uprawomocnienia władzy jest istotne przede wszystkim w sferze buddyjskiego rozumienia oraz w jawnym odniesieniu do tradycyjnej „birmańskiej monarchii”²⁰. Z uwagi na totalitarny charakter systemu stworzonego przez rządy wojskowe reżim wykorzystał właściwie większość symboli, idei i tradycji²¹. Zarówno członkowie SLORC, jak i jej następczyni Państwowej Rady ds. Pokoju i Rozwoju (SPDC), nie należeli – jak choćby Ne Win – do pokolenia, które wywalczyło niepodległość, stąd istotny stał się problem legitymizacji ich władzy. Jako kolektyw wojskowi odwoływali się do idei armii broniącej przed zewnętrznymi zagrożeniami. Podobnie jak wcześniej generał Ne Win po udanym puczu wojskowym, Saw Maung stwierdzał w 1988 roku, że „państwowa maszyna przestała działać”, dlatego też birmańska armia *tatmadaw* musi odbudować kraj²². Przy czym, tak jak na początku dyktatury Ne Wina, junta zadeklarowała, że władzę przejmuje jedynie tymczasowo. Jak pesymistycznie zauważył w 2007 roku Mikael Gravers, w praktyce birmańskiej polityki pod rządami junty „użycie siły i przemocy stało się kulturową i naturalną częścią każdego działania (...) Dziś nadal uważa się, że osiągnięcie wolności jest możliwe jedynie poprzez zastosowanie przemocy jako sposobu na ograniczenie wolności innych lub odebranie im życia. Demokracja stała się dziwnym, obcym modelem, całkowicie niezwiązanym z jakąkolwiek praktyką”²³. Zdolność rozciągnięcia kontroli nad państwem i jego granicami z użyciem przemocy pozostawała przez lata głównym uzasadnieniem prawa junty do dzierżenia władzy. Jak utrzymywano, w przypadku braku silnego centrum sytuacja na peryferiach mogłaby przerodzić się w krwawe starcia wojenne, co w konsekwencji mogłoby spowodować do działania wrogów Birmy. Wojskowi nie uściślali jednak, kogo konkretnie mają na myśli. Przemoc i strach stały się głównymi filarami stworzonego przez nich

²⁰ I. Jordt, *op. cit.*, s. 2.

²¹ C. Fink, *op. cit.*, s. 138.

²² G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 43.

²³ M. Gravers, *Spiritual Politics...*, s. 60.

systemu. W realiach birmańskich przemoc niejednokrotnie stosowano nie tyle „użytecznie”, ile raczej wyłącznie symbolicznie²⁴. Kluczową rolę w polityce rządu po raz kolejny miała odgrywać astrologia. Członkowie junty kontaktowali się z astrologami, którzy instruowali ich, jakie symboliczne akcje należy podjąć, by powstrzymać niepowodzenie i utrzymać władzę²⁵. Już pierwszy przywódca nowej junty, znienawidzony Sein Lwin „był również znany z tego, że konsultował się z astrologami, prawdopodobnie by przeprowadzać swoje akcje w «pomyślnych» dniach oraz by odprawiać różne mroczne rytuały”²⁶. *Tatmadaw* był głęboko zaangażowany w magię *yadaya* i mistycyzm. W trakcie publicznych wystąpień generałowie przemawiali ze specjalnie w tym celu zbudowanych platform, a „ludzie w tłumie byli pokazywani w trakcie gry na tradycyjnych instrumentach, tańcu i składaniu hołdu dostojnym generałom poprzez złożenie razem dłoni w formie prośby, jak to było praktykowane w dawnych czasach birmańskich królów”²⁷. Należy podkreślić, że również birmańscy opozycjoniści myśleli i przedstawiali swoje żądania w formach tradycyjnych dla ram politycznych birmańskiego królestwa. Dobitnie świadczyły o tym ich pseudonimy. Wielu studentów dysydentów biorących udział w politycznym powstaniu 1988 roku przyjmowało przydomki, „aby ukryć swoją tożsamość ... konkretnie, ich *Noms de guerre* często zawierały słowo *min* (król), które oznacza zarówno sprzeciw wobec panującej junty wojskowej, jak i symbolicznie pozycjonuje studentów jako rywalizujących królów z potencjałem do uzurpowania sobie prawa do tronu”²⁸. W ten sposób nawiązywali oni do dawnej tradycji *minalung*.

W dniu 8 sierpnia 1990 roku tysiące mnichów i nowicjuszy przeszło przez Mandalaj, upamiętniając drugą rocznicę wydarzeń masakry 8.08.88²⁹. W trakcie pokojowego przemarszu doszło do starć z armią, w których wyniku żołnierze zastrzelili czterech mnichów, raniąc przy tym kilku innych. W dniu 27 sierpnia 1990 roku, w proteście przeciwko brutalnemu potraktowaniu mnichów demonstrujących w Mandalaj, rozpoczęto religijny bojkot przedstawicieli rządu³⁰, znany jako „odwrócenie miski” – *pattam nikkujjana kamma*. Stanowił on formę protestu dozwoloną mnichom, którzy zazwyczaj mają wstrzymać się od angażowania w politykę

²⁴ E. Hałas, *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001, s. 36.

²⁵ M. Gravers, *Spiritual Politics...*, s. 48.

²⁶ I. Jordt, *op. cit.*, s. 186.

²⁷ Maung Mya, *Totalitarianism in Burma: Prospects for economic development*, New York 1992, s. 266-67.

²⁸ I. Jordt, *op. cit.*, s. 191.

²⁹ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 222.

³⁰ B. Matthews, *op. cit.*, s. 420.

i sprawy doczesne³¹. Postanowiono, że mnisi nie będą przyjmowali jałmużny od rodzin wojskowych i powstrzymają się od wykonywania dla nich usług religijnych. Odmowa przyjmowania jałmużny jest w buddyzmie swoistym aktem ekskomunikacji. W kulturze birmańskiej poprzez przyjmowanie jałmużny od wiernych mnisi jednoczą ich w szerszej buddyjskiej wspólnotie oraz umożliwiają im zdobycie zasługi, przez co wierzący zyskują szansę na lepsze odrodzenie³². W trakcie trwania bojkotu trasy mnichów proszących rano o jałmużnę zaczęły demonstracyjnie omijać domy wojskowych. W rezultacie „protestując przeciwko pozbawieniu ich możliwości uzyskania zasługi przez *dana* (jałmużnę), żony kluczowego personelu wojskowego odmówiły gotowania dla swoich mężów”³³. Rozpoczęciu protestu towarzyszyły liczne omeny i symbole, które miały zapowiadać upadek junty. Zaważono, że lewa pierś posągu Buddy znajdującego się w pagodzie *Kyauk-daw Gyi* u stóp wzgórza Mandalaj jest spuchnięta, a z jego oczu wycieka krew³⁴. Wiercono, że ma to związek z ranami otrzymanymi przez mnichów. Wojsko otoczyło pagody i odcięło dostęp do sanktuariów, rekwirując posągi, co jednak nie powstrzymało dalszych plotek. „Wiercono, że jest to znak, iż niebiańskie istoty nie są w stanie znieść profanacji buddyjskiej religii przez SLORC”³⁵. Reżim nie mógł tolerować skierowanego przeciwko niemu monastycznego bojkotu, ponieważ „w schemacie birmańskiego buddyzmu moralna przyczyna, psychiczna intencja zawarta w akcie jałmużny ma kluczowe znaczenie dla stworzenia namacalnej władzy politycznej”³⁶. Pozbawienie junty tej możliwości odbierało jej jedną z ostatecznych podstaw legitymizacji sprawowanej przez nią władzy. Dlatego też podjęto próbę dyskredytacji zaangażowanych w bojkot mnichów, oskarżając ich współpracę z Birmańską Partią Komunistyczną. W tym krytycznym momencie Saw Maung zdecydował się na spotkanie ze starszyzną *Sangha*. Domagał się zakończenia bojkotu, porównując się przy tym do króla Anawrahty i podkreślając, że jego wysiłki mają na celu oczyszczenie buddyzmu. Mnisi jednakże oparli się jego żądaniom³⁷. Przedstawiciele *Sangha* domagali się oficjalnych przeprosin w radiu i telewizji, zwolnienia z aresztu uwięzionych mnichów i wycofania oddziałów zbrojnych z budynków religijnych. Reżim nie był gotowy ani skłonny przyznać się do błędu. W odpowiedzi zdecydowano się na zaproszenie do Mjanmy mnichów z Tajlandii,

³¹ C. Fink, *op. cit.*, s. 71.

³² M.E. Spiro, *Anthropological Other or Burmese Brother? Studies in Cultural Analysis*, New Jersey 1992, s. 145.

³³ I. Jordt, *op. cit.*, s. 134.

³⁴ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 222.

³⁵ B. Matthews, *op. cit.*, s. 421.

³⁶ I. Jordt, *op. cit.*, s. 103.

³⁷ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 223.

by zastąpili lokalnych. Po tygodniu wojskowej blokady zbuntowanych klasztorów uzbrojeni żołnierze wkroczyli do nich i aresztowali przywódców bojkotu oraz tyśiące mnichów i nowicjuszy. Klasztory wywłaszczono i zamknięto. Aby złagodzić negatywny wydźwięk popełnionych przez wojsko morderstw i aktów przemocy reżim zbudował liczne nowe pagody³⁸. Jednocześnie mnichów oskarżano o złamanie kodu *Vinaya*³⁹, hazard, posiadanie heroiny, gwałty, a także o wspomniane już kontakty z Birmańską Partią Komunistyczną. Te bezpodstawne oskarżenia były powtarzane także po stłumieniu przez dyktaturę Szafranowej Rewolucji. Zgodnie z tzw. Rozkazem 6/90 zakazano przy tym wszystkich „nielegalnych” organizacji *Sangha*, poza dziewięcioma sektami uznanymi za prawowite jeszcze w 1980 roku w trakcie akcji oczyszczania szeregów *Sangha* przez Ne Wina.

Jak już wspomniano, władzę w kraju początkowo sprawowała SLORC – Państwowa Rada Przywrócenia Prawa i Porządku. W 1997 roku, gdy uznano, że pokój został przywrócony, zmieniono nazwę na Państwową Radę Pokoju i Rozwoju (SPDC). Kluczową rolę odgrywało w niej czterech wojskowych: przewodniczący Saw Maung, pierwszy sekretarz Khin Nyunt, Maung Aye i drugi sekretarz Tin Oo. Saw Maung, pierwszy przywódca z ramienia wojskowej junty, zgodnie z pogłoskami w 1992 roku miał przejść załamanie nerwowe. Wojskowy zaczął utożsamiać się z królem Kyanzitthą z dynastii Pagan, twierdząc, że jest jego reinkarnacją⁴⁰. Deklarację tę powtórzył również w trakcie transmitowanego na żywo przez państwową telewizję przemówienia, zapewniając przy tym, że nie oddaje się praktyce czarnej magii, a wprowadzony „stan wojenny” oznacza tak naprawdę „zupełny brak wszelkich praw”⁴¹. W związku z narastającymi niepokojami co do stanu psychicznego generała został on usunięty ze swojego stanowiska. Władzę przejął generał Than Shwe aż do 2009 roku pełnił funkcję prezydenta kraju⁴². Początkowo osobą numer dwa był Khin Nyunt, nazywany przez Chiny „birmańskim Deng Xiaopingiem”⁴³. Poparcie ze strony Chin okazało się jednak dla niego przysłowiowym „pocałunkiem śmierci”. Nim nastąpił jego upadek, zaproponował mapę do „zdyscyplinowanej demokracji”, co nasuwało bezpośrednie skojarzenia z zaproponowaną przez indonezyjskiego przywódcę Ahmeda Sukarno „demokracją

³⁸ M. Gravers, *Nationalism as Political Paranoia: An Essay on the Historical Practice of Power*, London 2007, s. 68.

³⁹ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 223.

⁴⁰ R.H. Taylor, *General Ne Win: Political Biography*, Singapore 2015, s. 533-534.

⁴¹ B. Rogers, *Than Shwe Unmasking Burma's Tyrant*, Chiang Mai 2010, s. 89.

⁴² D.I. Steinberg, *Burma/Myanmar...*, s. 83.

⁴³ R. Egreteau, L. Jagan, *Back to the Old Habits: Isolationism or the Self Preservation of Burma's Military Regime*. IRASEC "Occasional Paper (RASEC)" 2008, no. 7, s. 35.

kierowaną”⁴⁴. Faktycznie oznaczało to dalsze utrzymanie autorytarnych rządów junty, przy jednoczesnym stworzeniu pewnych pozorów rządów demokratycznych. Kiedy w 1993 roku Than Shwe posiadał pełnię władzy, zbiegło się to z trzęsieniem ziemi na granicy z Chinami odczytywanym przez Birmańczyków jako zły omen, zapowiadający chaos i katastrofę dla kraju⁴⁵. Z rozkazu Shwe stolica kraju została przeniesiona z Rangunu do Naypyidaw, co podobno poradzili mu „nadworni” astrologi. W nowej stolicy wzniesiono monstrualne statuy królów Anawrahty, Bayinnaunga i Alaungpay’i, uznawanych za wielkich jednoczycieli Birmy i duchowych ojców birmańskiej armii⁴⁶. Powstałe w okresie jego rządów muzea narodowe stały się wizytówką rządu, którego celem była prezentacja zunifikowanej birmańskiej kultury narodowej. Aktualnie takie muzea znajdują się w każdym birmańskim stanie. Obok Muzeum Buddyzmu, które zostało otwarte w 1996 roku w Sagaing, w Rangunie powstało również kuriozalne „Muzeum Zwalczenia Narkotyków”. Prezentowane są w nim bezskuteczne wysiłki wojskowej junty w zwalczaniu uprawy maku i handlu narkotykami w Mjanmie. Założono również liczne Muzea Ras Narodowych, których celem miało być promowanie kultur lokalnych. Zalecano przy tym, by grupy etniczne wybrały do prezentacji to, co jest zdrowe dla całego narodu. Nacisk na „kulturę Mjanmy” ze strony reżimu wyrażał się przez promocję tradycyjnych tańców, teatru, muzyki, budowę teatrów, muzeów, a także prowadzone pod egidą junty badania nad kulturą, tradycjami i zwyczajami. W rzeczywistości jednak „reżim nie [był – T.T.] zainteresowany zachowaniem kultury, a raczej takim przeformowaniem kultury Mjanmy, aby ludzie porzucili własne – anachroniczne – lokalne jej elementy dla wspólnego dobra Birmy”⁴⁷. Mjanma w przekazie junty była jedną, wielką rodziną złożoną z poszczególnych grup etnicznych. Generał Khin Nyunt sprawował funkcję prezesa głównego komitetu ds. rewitalizacji i zachowania dziedzictwa Mjanmy. W 1995 roku wyzywał do zachowania kultury Mjanmy, sprzeciwiając się ostro obcym, zachodnim wpływom, nawet kursom tańca⁴⁸. W jego przekonaniu kultura narodowa miała chronić Mjanmę przed penetracją cudzoziemców. Człowiek numer jeden reżimu, generał Than Shwe, był człowiekiem głęboko zabobonnym, a przy tym żarliwym birmańskim nacjonalistą. Za jego rządów hasłem reżimu stało się: *Amyo, Batha, Thathana* – „Jedna Rasa, Jeden Język, Jedna Religia”. Samych przedstawicieli grupy

⁴⁴ B. Anderson, *Language and Power: Exploring Political Culture in Indonesia*, London–New York 1996, *The Wilder House Series in Politics, History and Culture*, s. 104.

⁴⁵ B. Rogers, *op. cit.*, s. 91.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 167.

⁴⁷ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 100.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 94.

etnicznej Bamar określano „Maha Bama”, czyli „rasę panów”⁴⁹. Reżim traktował kulturę Bamar, historię i buddyzm jako odgrywające centralną rolę w birmańskim nacjonalizmie, marginalizując przy tym kulturę mniejszości etnicznych⁵⁰. Jedność kraju była prezentowana jako „ekwiwalent jedności armii”, jak stwierdzano, „*Tatmadaw* (armia) i lud pozostają w wiecznej jedności, kto próbuje podzielić naszą krew, jest naszym wrogiem”⁵¹. Jednym z przykładów odwoływania się do symboliki krwi jest poemat *Nasza krew* z birmańskiego podręcznika klasy siódmej szkoły podstawowej. Padają w nim słowa: „Uciekaj zło, nie waż się sprawdzać naszej krwi, pokonamy wszelkich rebeliantów”⁵². Utwór ten ma nauczyć uczniów miłości do swojego kraju i gotowości do walki z jego wrogami, w tym wypadku grupami etnicznymi, którym taki model kraju nie odpowiada. W ten sposób jedność Mjanmy została ograniczona przez krew, zgodnie z birmańskim wyrażeniem „podzielić krew”, które odnosiło się do kolonialnej zasady *divide et impera*. Jak już wspomniano, jedność „Trzydziestu Towarzyszy” wyrażała się w rytuale „wiązania krwi”, który dotyczył nie tylko idei rasowej ciągłości, ale także solidarności. Do symboliki wspólnej krwi wiążącej wszystkich mieszkańców Mjanmy nawiązywali w swoich wypowiedziach przedstawiciele junty, jak choćby Saw Maung słowami: „Nie wierz temu, co mówią inni, wierz temu, co mówią twoi bracia krwi”, czy też Than Shwe, który w przemowie z okazji 46 rocznicy Dnia Unii stwierdził: „Ludzie mogą mieć różne systemy kulturowe, języki i systemy społeczne (...) ale esencja jest oparta na wspólnej krwi, jedności królewskości i ducha unii jak sto owoców z jednego pnia”⁵³. W rzeczywistości w okresie rządów wojskowej junty mniejszości etniczne cieszyły się tylko warunkowym członkostwem w birmańskiej wspólnocie narodowej i były traktowane podejrzliwie. Ta dominacja stworzonej przez juntę „birmańskości” była również „odtworzana przez system edukacyjny prowadzony niemal wyłącznie w języku birmańskim, a historii uczono w taki sposób, że nie-Birmańczycy byli w niej marginalizowani, a czasem demonizowani”⁵⁴. Stąd nie powinno zaskakiwać, że birmański wyższy urzędnik sprawujący funkcję ambasadora w Hongkongu określił w jednej ze swoich publicznych wypowiedzi uchodźców

⁴⁹ *Ibidem*, s. 103.

⁵⁰ C. Fink, *op. cit.*, s. 117.

⁵¹ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 66.

⁵² M. Lall, H.H. Win, *Perceptions of the State and Citizenship in Light of the 2010 Myanmar Elections*, w: *Myanmar's Transition: Openings, Obstacles, and Opportunities*, eds. N. Cheesman, M. Skidmore, T. Wilson, Singapore 2012, s. 87.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ M.J. Walton, *The 'Wages of Burman-ness': Ethnicity and Burman Privilege in Contemporary Myanmar*, „Journal of Contemporary Asia” 2013, vol. 43, no. 1, s. 10.

Rohingya jako: „brzydkich jak ogry”⁵⁵. W okresie rządów Than Shwe nasilono walki z rebeliantami z mniejszości etnicznych, prowadząc jednocześnie akcję prześladowań i dyskryminacji mniejszości Rohingya, którą traktowano jako imigrantów. Birmański reżim był odpowiedzialny za liczne zbrodnie przeciwko ludzkości, które zostały szczegółowo udokumentowane przez Amnesty International⁵⁶.

Generał Than Shwe wielokrotnie podkreślał, jak ważne jest zachowanie i ochrona birmańskiego dziedzictwa kulturalnego, w jednym ze swoich przemówień zaznaczył przy tym, że „kultura nie tylko powinna być zachowana, ale kompletnie przebudowana”⁵⁷. Działalność reżimu była więc tak naprawdę formą poszukiwania za pomocą sfalszowanej kultury nowego źródła legitymizacji jego władzy. Prowadzona przez reżim *mjanmifikacja* stawiała ideę birmańskości daleko w przeszłości, na długo przed walką o niepodległość, w której Aung San był postacią centralną. Głównym bohaterem narodowym stał się Maha Bandula, generał królewskiej armii opierającej się Brytyjczykom. Wraz z brutalnym przejęciem władzy przez juntę rozpoczął się program radykalnych przekształceń, których skrajnym przejawem była zmiana nazwy państwa z Birmy na Mjanmę w czerwcu 1988 roku⁵⁸. Zmiana ta miała największy wpływ na użytkowników języków europejskich oraz, co istotne, członków birmańskich mniejszości etnicznych⁵⁹. Natomiast, jak wspomina Houtman, dla Bamar różnica ta była zbliżona do tej, jaka istnieje pomiędzy nazwą Holandia i Niderlandy dla obywatela tego państwa⁶⁰. W jej następstwie w maju 1989 roku powołano 21-osobową komisję, mającą na celu ustalenie prawdziwego birmańskiego nazewnictwa. Jedynie cztery osoby w tej komisji były naukowcami specjalizującymi się w języku birmańskim i angielskim, pozostali członkowie służyli w wojsku lub byli pracownikami służb cywilnych. Jak deklarowano, głównym celem powstania komisji było przywrócenie oryginalnych nazw, które zostały zmienione lub zniekształcone w czasach kolonialnych. W przeświadczeniu SLORC zmiany nazw należało rozumieć jako swoisty polityczny testament junty, wyraz patriotyzmu, a także ostateczne wyzwanie od brytyjskiego panowania i powrót do międzyetnicznej harmonii. Jak twierdziła wojskowa dyktatura, dzięki zmianie nazw miało nastąpić „odebranie

⁵⁵ H. Ingber Win, *Ugly As Ogres: Burmese Envoy Insults Refugees*, [on-line:] http://www.huffingtonpost.com/2009/02/11/ugly-as-ogres-burmese-env_n_166159.html – 14 III 2009.

⁵⁶ B. Rogers, *op. cit.*, s. 113.

⁵⁷ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 95.

⁵⁸ B. Rogers, *op. cit.*, s. 86.

⁵⁹ J. Leehey, *Open Secrets, Hidden Meanings. Censorship, Esoteric Power, and Contested Authority in Urban Burma in the 1990s*, University of Washington 2010, niepublikowana praca doktorska, s. 61.

⁶⁰ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 44.

Brytyjczykom wszystkich nazw symbolizujących ich panowanie”⁶¹. W rzeczywistości nastąpiło odświeżenie przez armię sympatii antykolonialnych i ksenofobicznych. Saw Maung podkreślał przy tym, że językowe zmiany musi zaakceptować każdy. Co więcej, mówiąc o zmianie nazwy kraju i konieczności dokonania zmian w zachodnich mapach, encyklopediach itd., rzucił: „To ich zniszczy”⁶². To świadczy o zupełnej nieznajomości realiów świata zewnętrznego, za co odpowiedzialna była wieloletnia polityka izolacjonizmu. Sytuację celnie skomentowała Aung San Suu Kyi w słowach: „Nikt nie powinien być upoważniony do zmiany nazwy państwa bez odwołania się do woli jego ludu”⁶³. Podyktowana względami politycznymi nowa nazwa zdaniem junty w sposób symboliczny reprezentowała unifikację kraju w ramach nakreślonych przez dominującą grupę etniczną Bamar. „Wielu etnicznych Bamar nie widzi różnicy między słowem *Myanmar* a słowem *Bamar*. Dla kontrastu, bardzo wielu obywateli Birmy wywodzących się z mniejszości etnicznych postrzega swoją tożsamość jako ich pochodzenie etniczne”⁶⁴. Praktycznie, aż do 2016 roku nazwa dzieliła wszystkich, którzy się do niej odnosili. Aung San Suu Kyi upierała się przy użyciu starej nazwy. Użycie starej lub nowej nazwy zaczęło być odczytywane jako deklaracja sympatii politycznych w trwającym konflikcie (stara oznaczała sympatie dla ruchu demokratycznego, nowa – legitymizację władzy wojskowych)⁶⁵. Houtman jednoznacznie stwierdzał, że rozpoczęty przez juntę proces *myanmifikacji* był „głównie reakcją na utratę Aung Sana jako wsparcia dla własnych działań”⁶⁶. Samą mjanmifikację należałoby przy tym rozumieć jako radykalną redefinicję politycznej, kulturalnej i społecznej struktury społeczeństwa. Junta, prezentując siebie jako obrońcę starych birmańskich wartości, rozumiała jednocześnie mjanmifikację jako formę modernizacji państwa i rozwoju regionów przygranicznych zamieszkanym przez mniejszości etniczne. W praktyce miało jednak miejsce znacjonalizowanie elementów birmańskiej kultury. Członkowie innych grup etnicznych byli zmuszani do przyjęcia kultury Bamar. Jak zauważył Thomas Hylland Eriksen: „Wielokrotnie podkreślano, że tożsamości i grupy etniczne, a także przekonanie o wspólnocie kulturowej i historycznej są kreacjami powstałymi w wyniku okoliczności historycznych – jako rezultat strategicznego działania bądź niezamie-

⁶¹ *Ibidem*, s. 47.

⁶² *Ibidem*, s. 49.

⁶³ *Ibidem*, s. 50.

⁶⁴ M. Lall, H.H. Win, *op. cit.*, s. 74.

⁶⁵ W niniejszym rozdziale zdecydowano się na wymienne używanie obydwu nazw, w zależności od kontekstu.

⁶⁶ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 48.

rzony skutek projektów politycznych. Tożsamości etniczne oparte na założeniach o wspólnocie kulturowej mogą się więc wydawać ledwie „akcydensami historii” (zdaniem Leacha)⁶⁷. Są przy tym z pozoru spójne, choć w rzeczywistości składają się z odmiennych dyskursów. Proces mjanmifikacji miał przyspieszyć asymilację mniejszości etnicznych do birmańskiej kultury narodowej. David Brown, pisząc o Mjanmie pod rządami junty, określił ją jako „państwo etnokratyczne”, które działa jako agencja dominującej grupy etnicznej i wymaga od innych grup etnicznych ich „asymilacji z dominującą kulturą etniczną”⁶⁸. Państwo etnokratyczne to również takie, w którym „symbole narodowe wywodzą się przede wszystkim z kultury etnicznej większości”⁶⁹. Należy podkreślić, że do dzisiaj pozostaje to swoistą prawidłowością nawet w polityce nowego, demokratycznego rządu. W oficjalnym dyskursie państwowym mniejszości etniczne były przedstawiane jako prymitywne i cywilizacyjnie zapóźnione, przez co wymagały przewodnictwa Bamar. To paternalistyczne podejście birmańskich nacjonalistów wywoływało opór wśród licznych birmańskich mniejszości etnicznych, które chwyciły za broń. Mimo szumnych deklaracji o postępującej pacyfikacji tych terenów faktycznie sytuacja do dziś niewiele zmieniła się w stosunku do stanu, który opisywał Melford Spiro po przeprowadzeniu badań terenowych na początku lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku w Birmie: „Na niektórych obszarach, w tym tam, gdzie pracowałem, wioski żyją pod dwoma rządami, każdy z własnym systemem kontroli i podatków, rząd centralny za dnia i armia rebeliancka w nocy”⁷⁰. Junta, poprzez odwoływanie się do historii i tradycji Mjanmy, starała się przedstawić demokratyczną opozycję na czele z Aung San Suu Kyi jako twór na wskroś zachodni, nie tylko obcy, ale również sprzeczny z lokalnymi tradycjami politycznymi. Jak komentowała to sama przywódczyni: „Nie jest niczym nowym dla rządów Trzeciego Świata określenie liberalnych, demokratycznych wartości jako obce w celu usprawiedliwienia i przedłużenia swoich autorytarnych rządów”⁷¹. Próba jej dyskredytacji w oczach społeczeństwa opierała się na podkreślaniu jej westernizacji, w oficjalnej propagandzie określano ją jako *Bogadaw* – żona Europejczyka, unikano używania jej imienia, nazywano ją „Panią veto”, „Panią Aris” (po mężu), „Pani

⁶⁷ T.H. Eriksen, *Etniczność i nacjonalizm: Ujęcie antropologiczne*; tłum. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2013, s. 139.

⁶⁸ D. Brown, *The State and Ethnic Politics in South-East Asia*, London–New York 1994, *Politics in Asia*, s. 36–37.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 37.

⁷⁰ M.E. Spiro, *Anthropological Other or Burmese Brother?...*, s. 191.

⁷¹ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 181.

zniszczenie rasy”, „Księżniczka Demokracja”, „Ta kobieta”, „Pani Suu Kyi Aris”⁷². Warto przy tym zwrócić uwagę na pierwszy ze wspomnianych epitetów, *bogadaw*, który wywodzi się jeszcze z czasów kolonialnych. Ma on silnie pejoratywne znaczenie, *bo* w języku birmańskim oznacza oficera, w tym wypadku kolonialnego urzędnika; *gadaw* należałoby tłumaczyć jako żona lub bardziej precyzyjnie we wspomnianym kontekście: konkubina⁷³. Jednocześnie w reżimowym dyskursie *bogadaw* jest paralelne z *nat-gadaw* medium⁷⁴. W Birmie medium to osoba nawiedzona w sposób „quasi-seksualny” przez duchy *nat*, które mówią przez nią. To bezpośrednia sugestia, że Aung San Suu Kyi poprzez swoje małżeństwo z Anglikiem jest kontrolowana przez neokolonialne siły, które „mówią przez nią”. Twierdzono, że nie rozumie ona birmańskich dróg i jest związana z blokiem zachodnim. W grudniu 1995 roku w artykule reżimowej gazety „New Light of Myanmar” porównano ją do Maung Ba Thana, który w 1885 roku pomógł Brytyjczykom zdobyć Mandalaj⁷⁵. Przedstawiano ją również jako ptaka Myayngu w nawiązaniu do bitwy pomiędzy Naga i Galonem, w której ptak zakłócił przebieg starcia. Zgodnie z wierzeniami z odchodów tego ptaka kiełkują ziarna drzewa bajanowego, którego korzenie niszczą buddyjskie pagody. Za pomocą owej niewyszukanej symboliki stawiano znak równości między demokracją a ptasimi odchodami⁷⁶. W odpowiedzi na te zarzuty i agresywne ataki Aung San Suu Kyi w swojej politycznej retoryce odwoływała się do buddyzmu. Z uwagi na wygraną w wyborach w roku 1990 NLD, jej partia, choć znajdująca się w opozycji i represjonowana przez reżim, była faktycznie jedyną legalną władzą w państwie⁷⁷. Prowadzona przez przywódczynię walka o demokrację opierała się na próbie wprowadzenia zachodniej ideologii liberalnej „w kraju zorganizowanym wedle bardzo odmiennych zasad kulturowych i moralnych, lecz zgodnie z gandhyjskimi zasadami łączenia siły moralnej z działaniami prawnymi”⁷⁸. Swoje roszczenia do własnej legitymizacji politycznej oparła przede wszystkim na uniwersalizującym dyskursie wyłaniającego się globalnego społeczeństwa, prawach człowieka oraz idei demokracji, a także koncepcjach zaczerpniętych wprost z buddyzmu. Jednakże, jak już wcześniej zauważono, „niespójności między nimi mogą skompli-

⁷² *Ibidem*, s. 28.

⁷³ J. Leehey, *op. cit.*, s. 59.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ M. Gravers, *Nationalism as Political Paranoia...*, s. 114.

⁷⁶ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 235.

⁷⁷ B. Victor, *op. cit.*, s. 112.

⁷⁸ R.J.C. Young, *Postkolonializm. Wprowadzenie*, tłum. M. Król, Kraków 2012, s. 131.

kować proces ukonstytuowania stabilnego państwa w Birmie⁷⁹. Według Aung San Suu Kyi „jedynie w demokratycznym społeczeństwie człowiek może prawdziwie korzystać ze swojej wolności”⁸⁰. Wolność jest dla niej przy tym wartością uniwersalną, chociaż w rzeczywistości łączy ona rodzime i zachodnie koncepcje wolności. W społeczeństwie birmańskim pojęcie wolności było oparte na dwóch tradycjach ideowych: lokalnej, mającej swoje korzenie w buddyzmie, oraz tej *stricte* zachodniej, przywiezionej przez Brytyjczyków. Współcześnie birmańska koncepcja wolności jest mieszanką obu tych tradycji. Dla Suu Kyi wolność ma również znaczenie psychologiczne, człowiek nie jest prawdziwie wolny, jeśli żyje w strachu. Pytanie, czy wolność, w najszerszym tego słowa znaczeniu, jest częścią birmańskiej myśli i tradycji czy też stosunkowo niedawnym nabytkiem, nie jest bynajmniej nowe, zostało podniesione już w czasie birmańskiej walki o niepodległość. W odróżnieniu do przywódczyni wojskowi opierali swoje rządy na tak zwanej Idei Prawa i Porządku, którą chętnie wykorzystywali w celu ucisku społeczeństwa. W języku birmańskim ta idea jest oficjalnie wyrażana jako *nye-in-wut-pi-pyar* (uciszyć–skulić–zmiażdżyć–spłaszczyć)⁸¹. Rządom tym sprzyjało zaczerpnięte z buddyzmu powszechne wśród Birmańczyków przekonanie, że system społeczno-polityczny jest czymś, na co nie mają wpływu. Prezentowana na przestrzeni lat ideologia polityczna Suu Kyi jawi się jako niespójna mieszanina liberalizmu, humanizmu i demokracji, komunikowanych za pomocą buddyjskich modeli. W równym stopniu odwołuje się ona do idei sprawiedliwego buddyjskiego władcy *dhammaraja*, jak i do uniwersalnych praw człowieka i norm zachodniego świata. Jej popularność spoczywała w dużej mierze na obietnicy lepszego spełnienia kryteriów dobrego władcy, niż czynił to wojskowy reżim. Aung San Suu Kyi stała się „ikoną demokratycznego, wolnego kraju, a prawomocność została jej «przyznana» przez międzynarodową społeczność państw demokratycznych dzięki przeważającemu wyborczemu zwycięstwu jej partii w 1990 roku”⁸². Na jej aktualny polityczny sukces należałoby spojrzeć w perspektywie innych kobiet-polityków w regionie, jak choćby Megawati Soekarnoputri, córki Ahmeda Sukarno, w Indonezji, Sirimavo Bandaranaike wdowy po Salomonie Bandaranaike w Sri Lance czy też Indiry Gandhi w Indiach⁸³. Podobnie jak one, Suu Kyi w sposób otwarty odwoływała się do spuścizny swojego ojca –

⁷⁹ I. Jordt, *op. cit.*, s. 170.

⁸⁰ J. Silverstein, *The Idea of Freedom in Burma...*, s. 224.

⁸¹ *Ibidem*, s. 225.

⁸² I. Jordt, *op. cit.*, s. 202.

⁸³ M.R. Thompson, *Why Dynastic Female Leaders Win Elections in Asia*, [on-line:] <http://www.eastasiaforum.org/2015/12/04/why-dynastic-female-leaders-win-elections-in-asia/> – 8 XII 2015.

narodowego męczennika i bohatera. Jak deklarowała, podjęta przez nią walka polityczna jest kontynuacją dzieła jej ojca.

Birmańscy buddyści postrzegają politykę jako sferę działania moralnego, regulowaną zasadą przyczyny i skutku. Z tej perspektywy polityczna walka pomiędzy opozycją a wojskową juntą dotyczyła sfery moralności. W trwającym konflikcie o przysłowiowy „rząd dusz” w Birmie „wyższe praktyki buddyjskie i koncepcje były często wywoływane przez obydwie strony jako próby ustabilizowania kryzysu politycznego”⁸⁴. Problem legitymizacji miał istotne znaczenie zarówno dla wojskowej dyktatury, jak i opozycji demokratycznej⁸⁵. Rok 1988 należy uznać za moment, w którym w Birmie pojawił się „nowoczesny buddyzm”⁸⁶. Było to w przekonaniu Juliane Schober, autorki tego stwierdzenia, wynikiem spolaryzowania wspólnot religijnych wokół Aung San Suu Kyi i Państwowej Rady Pokoju i Rozwoju (SPDC). Opozycja demokratyczna przeciwstawiała nacjonalistyczny, rytualny buddyzm SPDC społecznie zaangażowanemu buddyzmowi Aung San Suu Kyi, który opierał się na etyce i moralności. Wykładnią ideologii reżimu stała się zwulgaryzowana i intelektualnie uboga interpretacja buddyjskiego tekstu *Mangala Sutta*, znanego każdemu birmańskiemu dziecku. *Przewodnik po Mangala Sutta* autorstwa U Kyaw Htuta był reżimowym odpowiednikiem *Birmańskiej drogi do socjalizmu*. Znaczenie tekstu *Mangala Sutta* wynika „z jej rzekomej skuteczności jako pierwszego z jedenastu tekstów Paritta, jej recytacja zapewnia uwolnienie od poczucia zagrożenia i strachu. Jest powszechnie recytowana z okazji uznania i skupienia dobrych uczynków w trakcie ceremonii składania ofiar, a szczególnie ważna przy zakładaniu domu i uroczystościach towarzyszących wprowadzeniu się do niego, które obejmują wszczęcie domeny, próbę pogodzenia kosmicznego braku równowagi i zmiany”⁸⁷. Pierwsza część tekstu dotyczy tworzenia porządku świata doczesnego, dlatego też broszura rządowa przedstawiała go jako „ważny w tworzeniu narodu dobrych obywateli, a także w budowaniu idealnego państwa lub kraju *mangala*”⁸⁸. Odwołanie się do tego buddyjskiego tekstu świadczyło o postępującej buddyzacji reżimu, który starał się w ten sposób legitymizować swoją władzę zgodnie ze starym królewskim modelem, w którym władca jest obrońcą, sponsorem i propagatorem buddyzmu. Pierwszy przywódca nowej junty generał

⁸⁴ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 159.

⁸⁵ M. Graves, *Nationalism as Political Paranoia...*, s. 79.

⁸⁶ J. Schober, *Buddhist Visions of Moral Authority and Civil Society: The Search for the Post-Colonial State in Burma*, w: *Burma at the Turn of the 21st Century*, ed. M. Skidmore, Honolulu 2005, s. 113.

⁸⁷ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 129.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 130.

Saw Maung określał się jako człowiek o buddyjskim sercu⁸⁹. W 1990 roku reżim wyeliminował mnichów tradycji Mahasi Thathana Yeitktha, którzy nie chcieli go wspierać, w ten sposób identyfikując tę tradycję monastyczną z wojskiem i reżimem⁹⁰. Gdy w 1996 roku z Chin do Birmy został przekazany ząb Buddy, „w wozie ciągniętym przez słonia w czapraku relikwia została przewieziona do rządowej pagody, a następnie obwieziona po całym kraju, dając ludziom możliwość oddania jej czci i uzyskania zasługi”⁹¹. W taki sposób reżim wypełniał obowiązki buddyjskiego króla zapewniającego swoim poddanym możliwości wypełniania obowiązków religijnych.

Przedstawiciele wojskowego reżimu w okresie swoich rządów usiłowali wypełnić pustkę po monarchii poprzez sponsorowanie budowy nowych klasztorów oraz renowację już istniejących. W 1996 roku reżim zakończył rekonstrukcję zrównanego z ziemią w czasie II wojny światowej pałacu królewskiego w Mandalaj. Istotne znaczenie miała renowacja pagody Szwedagon, będącej ważnym symbolem narodowym. Została rozpoczęta w 1998 roku i zakończona rok później. Pagoda ta – jako *rupakaya* – została uznana za narodową relikwię, otoczoną monarchiczną aurą⁹². Zgodnie z powszechnym przekonaniem jedynie prawowity władca mógł dokonać renowacji tej pagody, zawieszając na jej szczycie koronę *hti*. Jak wspomina Jordt: „Z braku niepomyślnych znaków, jak trzęsienia ziemi i powódzie, które mają wystąpić w razie, gdyby pretendent do tronu chciał go objąć, nie mając wymaganych kosmicznych zasług, wielu uwierzyło, że zakończenie tego monumentalnego świętego przedsięwzięcia jest dowodem, iż reżim rzeczywiście jest przeznaczony do sprawowania władzy. Na zakończenie uroczystości zawieszenia złota i klejnotów na zwieńczeniu szczytu pagody rządzący wykrzyknęli: „Aung Pyi! Aung Pyi!” (Zwyciężyliśmy! Zwyciężyliśmy!), demonstrując w ten sposób uznanie ich pozycji”⁹³. Na terenie pagody zainstalowano również windę będącą „kluczowym symbolem syntezy totalitarnego kapitalizmu” i tak do tradycyjnie buddyjskiej przestrzeni wprowadzono element nowoczesności⁹⁴. Działania te należy odczytać jako tak zwaną „politykę pagody”, która w historii Birmy opierała się na dążeniu władzy do zdobycia zasługi poprzez renowację i budowę obiektów religijnych. Jak zauważył Houtman: „Polityka pagody historycznie była ważna w krajowej walce o niepodległość i pozostaje tak do dziś, nawet jeśli pagody przebudowuje wojsko

⁸⁹ *Ibidem*, s. 265.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 271.

⁹¹ I. Jordt, *op. cit.*, s. 188.

⁹² J. Leehey, *op. cit.*, s. 148.

⁹³ I. Jordt, *op. cit.*, s. 122.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 233.

w próbie poszerzenia *awza* poprzez *ana*⁹⁵. Warto w tym miejscu przypomnieć wydarzenie mające miejsce w zamieszkanym przez mniejszość etniczną stanie Szan, kiedy Khin Nyunt obszedł wokół pagodę, a umieszczając *hti* na jej szczycie, krzyknął „Gawng Khan Ja!” (Weźcie to na swoje głowy!), chociaż niektórzy twierdzili, że było to „Kong Khan Ja!” (Weźcie to na swoje plecy!)⁹⁶. Rozciągał on tym samym symbolicznie władzę nad tym stanem. Po powrocie z opisanej ceremonii religijnej Szanowie stwierdzili, że „jest on zwolennikiem czarnej magii, a nie buddystą”⁹⁷.

Junta podjęła liczne starania w celu przyciągnięcia ku sobie tej części kleru buddyjskiego, który był gotów z nią współpracować, co również jest bezpośrednim nawiązaniem do birmańskich tradycji politycznych. Wsparciu tych działań służyła powołana przez nią organizacja masowa Związek Solidarności i Stowarzyszenie Rozwoju (Union Solidarity and Development Association, USDA)⁹⁸, która nasuwała skojarzenia z czasami dyktatury Ne Wina⁹⁹. Zgodnie ze statutem głównym celem tej organizacji był trening w kulturze buddyjskiej. Wśród członków USDA kolportowana była *Książka do egzaminu o kulturze buddyjskiej*, która po raz pierwszy została wydana w 1994 roku. Jak pisano: „Jeśli młodzi ludzie będą uważnie studiować tę książkę, zrozumieją istotę buddyzmu i staną się dobrymi obywatelami, którzy utrzymują dobre moralne postępowanie, którzy kochają i pielęgnują matkę-Ziemie, swój naród i swoją kulturę. Tylko tacy obywatele będą w stanie odeprzeć zepsute kultury, które przeniknęły do państwa z innych krajów”¹⁰⁰. Mimo rządowych wysiłków USDA nie cieszyło się popularnością. Organizacja zyskała prześmiewczy przydomek, *kyan hpu*, będący grą słów z dwóch sylab oficjalnej nazwy i oznacza iguanę. W Birmie istnieje powszechne przekonanie, że jeśli do domu wejdzie iguana, przyniesie to domownikom nieszczęście¹⁰¹. Przydomek ten ośmieszał również oficjalne logo USDA, na którym znajdował się *chinthe* (gryf lub sfinks), symbolizujący monarchię¹⁰². Poprzez porównanie go do iguany odwracano jego symboliczne znaczenie.

Buddyzm był szeroko propagowany w reżimowych mediach. Na 32 programy telewizyjne, aż 3 miały wyraźnie buddyjski charakter, a inne niosły buddyjskie treści. Antropolog Christina Fink wspomina, że zgodnie z popularnym w ówczesnej Bir-

⁹⁵ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 170.

⁹⁶ I. Jordt, *op. cit.*, s. 122.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 123.

⁹⁸ M. Lubina przekłada nazwę na: Związkowe Stowarzyszenie Solidarności i Rozwoju. M. Lubina, *Birma. Centrum contra peryferie*, Kraków 2014, s. 296.

⁹⁹ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 116.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 132.

¹⁰¹ J. Leehey, *op. cit.*, s. 73.

¹⁰² *Ibidem*.

mie żartem ludność oglądała telewizję jedynie w dwóch kolorach: zielonym (wojskowe mundury) oraz złotym (połączone pagody)¹⁰³. W krótkim czasie pod rządami junty „żadna praktyka polityczna nie była możliwa bez udziału buddyzmu, a on sam został upolityczniony do stopnia, w którym żaden akt religijny nie był apolityczny”¹⁰⁴. Przykładowo, we wrześniu 1996 roku junta wydała zakaz wyświecania na mnichów członków NLD. W sposób cyniczny i bezwzględny wykorzystywała również buddyjską koncepcję zasługi (mającej zapewnić odrodzenie w wyższej formie). W czasach tej dyktatury została ona przekształcona w pracę przymusową. Jak wspomina Houtman: „Ludzie mieszkający w wioskach w pobliżu różnych projektów są często zmuszeni do pracy pod groźbą represji”¹⁰⁵. W języku oficjalnym przedstawiano to jako jedną ze „starożytnych tradycji Mjanmy”. W taki oto sposób buddyzm stał się sposobem racjonalizacji autorytarnych rządów w Birmie.

Wraz ogłoszeniem przez juntę kampanii „Odwiedź Mjanmę w 1996 roku” rozpoczęto renowację pagód w Pagan. Program ich restauracji został przez UNESCO określony jako katastrofalny z uwagi na to, że był finansowany pieniędzmi z datków i oparty na przestarzałych technologiach. W ramach protestu specjaliści z UNESCO opuścili Mjanmę. W rezultacie wojskowy reżim, starający się kreować na obrońcę kultury birmańskiej, „sam został oskarżony o przestępstwa niszczenia zabytków”¹⁰⁶. Z uwagi na liczne kontrowersje związane z pracami renowacyjnymi reżimu, jego opresyjną polityką, a także apelem Aung San Suu Kyi skierowanym do społeczności międzynarodowej o bojkot Mjanmy jako celu podróży turystycznych, planowany przez rząd plan rozwoju ruchu turystycznego odniósł fiasko. Wybudowane przez juntę i należące do jej członków i rodzin hotele stały puste, co Birmańczycy komentowali ironicznie słowami piosenki Elvisa Presleya *Heartbreak Hotel* (Hotel Złamanych Serc)¹⁰⁷. Bojkot nie doprowadził do obalenia reżimu, odbił się jednak fatalnie na sytuacji ekonomicznej ludności Mjanmy. Jak wspominała Ingrid Jordt, w 2002 roku wielu mieszkańców Rangunu, z którymi przeprowadzała wówczas wywiady, twierdziło, że „dla nich kwestia demokracji została całkowicie przycmiona przez kwestię chleba powszedniego”¹⁰⁸.

Wśród innych symbolicznych działań reżimu, mających zapewnić symboliczną legitymizację jego rządów, trzeba wskazać próbę odświeżenia starego królewskiego symbolu białego słonia. W 1997, 2001 i 2002 roku rząd ogłosił, że zdobył

¹⁰³ C. Fink, *op. cit.*, s. 218.

¹⁰⁴ M. Gravers, *Nationalism as Political Paranoia...*, s. 86.

¹⁰⁵ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 124.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 148.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 111.

¹⁰⁸ I. Jordt, *op. cit.*, s. 235.

trzy białe słonie w zachodniej Mjanmie – Arakanie¹⁰⁹. W Birmie, jak i w innych buddyjskich krajach Azji Południowo-Wschodniej, białe słonie są traktowane jako symbole królewskiej władzy i dobrobytu. Niektórzy królowie prowadzili wojny w celu zdobycia własnego białego słonia. David Steinberg uważa, że w Birmie okresu monarchicznego białe słonie były traktowane jako symbole politycznej legitymizacji¹¹⁰. Ich znaczenie wynika z weddyjskiego hinduizmu, w którym Indra, król bogów, dosiada białego słonia¹¹¹. Stąd też, kiedy w latach 2005–2010 na zachodzie Mjanmy zauważono białe słonie, generał Than Shwe wysłał na ich poszukiwanie żołnierzy i weterynarzy. Wybudowana przez niego w nowej stolicy kraju Naypyidaw pagoda Uppatasanti sąsiaduje z miejscem, gdzie przechowywanych jest sześć białych słoni. Pochwycenie w Birmie w 2010 roku drugiego białego słonia według państwowych mediów było niechybnym znakiem, że planowane wybory, w których NLD odmówiła wzięcia udziału, przebiegną spokojnie¹¹². W marcu 2011 władzę przejął prezydent cywil Thein Sein. W trakcie trwania jego prezydentury zostały pochwycone dwa kolejne słonie, a trzeci urodził się w niewoli¹¹³. We współczesnej Mjanmie ten stary symbol utracił już jednak na swoim znaczeniu, które łączyło go z monarchią. Białe słonie stały się raczej symbolem królewskich ambicji wojskowej junty. Odnalezienie ich traktowano jako dobry omen dla prezydentury Thein Seina i rozpoczętej przez niego politycznej transformacji. Młode słonie karmiono ludzkim mlekiem i przetrzymywano w złotych domach. W 2008 junta stworzyła Narodową Grupę na Rzecz Chwywania i Trenowania Białych Słoni¹¹⁴. Mjanma odmówiła wypożyczenia białego słonia ogrodowi zoologicznemu w Chiang Mai, złożonej przez tajskiego Ministra Spraw Zagranicznych Suraponga Towichukchaikula¹¹⁵, według którego biały słoń mógłby być ambasadorem dobrej woli w Tajlandii tak jak pandy wykorzystywane są przez w Chiny w dyplomacji. Podobnie jak białe słonie, również białe parasole były „uważane za symbole władzy królewskiej, przywódcy wojskowi również

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 190.

¹¹⁰ D. Otis, *Why Burma Believes in White Elephants (the Real Ones)*, [on-line:] https://www.thestar.com/news/world/2013/07/01/why_burma_believes_in_white_elephants_the_real_ones.html – 5 VII 2013.

¹¹¹ N. Vanderklippe, *In Myanmar, White Elephants are Prized Symbols of Rulers*, [on-line:] <http://beta.theglobeandmail.com/news/world/im-myanmar-white-elephants-are-prized-symbols-of-rulers/article23829793/?ref=http://www.theglobeandmail.com&service=mobile> – 23 XI 2016.

¹¹² D. Otis, *op. cit.*

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ N. Vanderklippe, *op. cit.*

¹¹⁵ [on-line:] <http://www.nationalmultimedia.com/news/national/aec/30208665> – 20 XII 2016.

obnosili się z parasolami przy specjalnych okazjach”¹¹⁶. Jednakże, jak zauważył Ko Thar Nyunt Oo, jeden z informatorów Ingrid Jordt, we współczesnej Birmie „ludzie, którzy nadal wierzą w monarchię, wierzą w białe słonie. Junta próbuje użyć białego słonia jako znaku nadchodzącego dobrobytu, ale myślę, że biały słon ma tylko uszkodzoną skórę”¹¹⁷. Wyraźnie widać, że potężny dotychczas symbol królewskiej władzy stracił na znaczeniu w realiach współczesnej Birmy, stając się tylko kuriozalnym nawiązaniem do zamierzchłej przeszłości.

Interesującym aspektem rządów junty były wspomniane już odwoływania się do astrologii. Generał Than Shwe sprawujący władzę od 1988 roku był głęboko przesądny. Zgodnie z niektórymi źródłami podjęta przez niego w 2005 roku decyzja o przeniesieniu stolicy z Rangun do Naypyidaw, miała zostać podyktowana przez astrologów¹¹⁸. Twierdzono, że generała, tak jak dawnych birmańskich królów, otaczało siedmiu astrologów, którzy mu doradzali w sprawach dotyczących państwa¹¹⁹. Tę wiarę w przesady starała się wykorzystać grupa birmańskich kobiet uchodźczyń z Birmy, działająca na terenie Tajlandii. Zapoczątkowały one akcję „Bielizna dla Pokoju”¹²⁰. Zgodnie z birmańskimi przesądami mężczyzna nie może dotyczyć kobiecej bielizny, w przeciwnym wypadku straci władzę i autorytet. W związku z tym kobiety wysyłały na adres birmańskiego rządu damską bieliznę. Akcja została podchwyciona przez organizacje na rzecz praw człowieka i kontynuowana na skalę międzynarodową¹²¹.

We wrześniu 2007 roku światem wstrząsnęły informacje o dowodzonej przez *Sangha* Szafranowej Rewolucji. Przychylny juncie singapurski badacz Michael Aung-Thwin, pisząc o tych wydarzeniach, stwierdzał, że mnisi biorący w nich udział w rzeczywistości byli mnichami zbuntowanymi lub byli fałszywi¹²², na dowód czego wspominał, że po stłumieniu Szafranowej Rewolucji na terenie zbuntowanych klasztorów odnaleziono pornografię i broń. Przypomniawszy również, że *Sayadaw* – przeorzy klasztorów, wydali edykt *ovada* nawołujący do powrotu do klasztorów, co miało powstrzymać eskalację konfliktu. W jego przekonaniu antyrządowe protesty, które objęły wówczas kraj, nie są godne określenia szafa-

¹¹⁶ Ko Cho, *Second White Elephant Found*, [on-line:] http://www2.irrawaddy.com/article.php?art_id=3017 – 5 V 2007.

¹¹⁷ I. Jordt, *op. cit.*, s. 190.

¹¹⁸ M.W. Charney, *op. cit.*, s. 193.

¹¹⁹ B. Rogers, *op. cit.*, s. 172.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 187.

¹²¹ *Burmese Women Campaign for Human Rights (Panties for Peace)*, 2007, [on-line:] <http://nvdatabase.swarthmore.edu/content/burmese-women-campaign-human-rights-panties-peace-2007> – 17 I 2017.

¹²² M.A. Aung-Thwin, *Of Monarchs, Monks and Men: Religion and State in Myanmar*, „Asia Research Institute” 2009, Working Paper Series, no. 127, s. 20.

nowe (kolor szat mnichów), ani tym bardziej rewolucyjne. Podkreślał przy tym, że uczestniczący w tych wydarzeniach mnisi reprezentowali *Sangha* w takim samym stopniu, w jakim księża skazani za przestępstwa seksualne reprezentują kościół katolicki czy talibowie islam¹²³. Spostrzeżenia te, dalekie od naukowego obiektywizmu, były bardzo bliskie narracji reżimowej, która w swoich oficjalnych komentarzach starała się oczernić osoby biorące udział w Szafranowej Rewolucji, jak również umniejszyć rolę owych antyrządowych monastycznych protestów. W rzeczywistości wydaje się, że zorganizowany antyrządowy opór *Sangha* przyspieszył przemiany polityczne w Birmie. Brutalne stłumienie pokojowych protestów mnichów wzbudziło powszechny sprzeciw wobec rządu i jego działań. Wydaje się, że wpływ na osłabienie władzy miała również jej niezdolność do poradzenia sobie z naturalną klęską, cyklonem Nargis w 2008 roku, co zostało szczegółowo opisane przez birmanistkę Emmę Larkin¹²⁴. Akcja pomocy została zorganizowana przez mnichów, którzy podejmowali te działania również w imię zachowania *sasana*. Moralna odpowiedzialność wspólnoty buddyjskiej zaowocowała darowiznami dla ofiar.

U genezy wybuchu Szafranowej Rewolucji stoją stłumienie protestów z września 2007 roku i aresztowania aktywistów biorących w nich udział. Były one odpowiedzią na decyzję rządu o zniesieniu subsydiów na paliwa. Podniesienie cen paliwa doprowadziło do wzrostu cen żywności i innych produktów. W reakcji na te wydarzenia mnisi buddyjscy zdecydowali zaangażować się w protesty. Wiązało się to ze szczególną rolą społeczności klasztornej w Birmie – mnisi są wszędzie tam, gdzie rząd jest nieobecny albo jego pomoc nie wystarcza. Z chwilą, gdy mnisi w Pakkoku zostali pobici przez siły bezpieczeństwa, nastąpiła eskalacja protestów przedstawicieli *Sangha*. Dziesiątki tysięcy mnichów wyszło na ulice w Rangunie, Mandalaj, Sittwe i Pegu. W Rangunie mnisi przemaszerowali do domu Aung San Suu Kyi i modlili się przed jego bramą. W toku wydarzeń Szafranowej Rewolucji świeccy wyznawcy buddyzmu ochraniali protestujących przed siłami rządowymi mnichów własnymi ciałami¹²⁵. Przemoc ta została odczytana jako próba zniszczenia przez rząd *sasana*. Plakaty przedstawiające Budłę, filmy kręcone za pomocą telefonów komórkowych oraz serwery, na których przechowywano filmy video, stały się „nowymi technologiami służącymi do zachowania nauk Buddy przed współczesnym zagrożeniem”¹²⁶. Podobnie jak w wypadku wcześniejszych anty-

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Więcej w: E. Larkin, *Spustoszenie. Nieopowiedziana historia o katastrofie i dyktaturze wojskowej w Birmie*, tłum. A. Nowakowska, Wołowiec 2013.

¹²⁵ J. Leehey, *op. cit.*, s. 8.

¹²⁶ A. Turner, *Saving Buddhism: The Impermanence of Religion in Colonial Burma*, Honolulu 2014, s. 142.

rządowych protestów siły bezpieczeństwa brutalnie stłumiły demonstracje, prowadząc naloty policyjne na klasztory, aresztując opornych lub stosując fizyczną przemoc, w wyniku czego wielu mnichów zostało zabitych. Niektórzy mnisi biorący udział w Szafranowej Rewolucji już po jej zakończeniu organizowali marsze pokoju, udając się na tereny walk. Konwencja Baptystyczna Kaczinów w 2012 wspomniała o grupie „Rewolucyjnych Szafranowych mnichów”, którzy przybyli na teren stanu Kaczinów, oferując pomoc ofiarom konfliktu, by zebrać informacje na temat ich sytuacji¹²⁷.

Jak już wspomniano, NLD na czele z Aung San Suu Kyi w swoich działaniach wykorzystywała medytację *vipassana* jako formę opozycji politycznej, twierdząc przy tym, że buddyzm może pomóc w odnalezieniu idiomów dla demokracji czy też praw człowieka, podczas gdy należący do junty generałowie oddawali się praktyce *samatha*, a także *yadaya* – formie czarnej magii, której celem jest odwrócenie złego losu. Wspominana już antropolog Ingrid Jordt była przeciwna tego rodzaju interpretacjom, w których ten konflikt przedstawia się za pomocą owej prostej dychotomii¹²⁸. Jednocześnie warto zauważyć, że zarówno opozycja, jak i junta, była tu przedstawiane jako swoiste „monolity”, grupy wewnętrznie homogeniczne. Wynikiem owej esencjalizacji były daleko idące uproszczenia, które prowadziły do swoistego zakłamania rzeczywistości. W rzeczywistości tak jak działacze NLD odnajdywali swoje poczucie godności i motywację do walki politycznej w *vipassanie*, tak również do jej praktykowania przyznawali się przedstawiciele reżimu, jak choćby generał Sein Lwin „Rzeźnik Rangunu” czy też generał Khin Nyunt¹²⁹. Warto w tym miejscu przypomnieć, że buddyzm jest niezwykle zróżnicowaną religią, dlatego trudno jednoznacznie stwierdzić, która jego wersja ma charakter bardziej demokratyczny, a która autorytarny. Fundamentalną rolę odgrywa tutaj kontekst interpretacyjny. Niektórzy badacze, na czele z Jordt i Houtmanem, próbowali przedstawić konflikt pomiędzy demokratyczną opozycją a autorytarną juntą w Birmie jako zderzenie dwóch odmiennych tradycji buddyzmu: millenarnego ruchu *weiksa* oraz *vipassany*. Obydwa nurty skupiały się na zabezpieczeniu porządku moralnego i kosmicznego w obliczu zachodzących przemian społecznych oraz politycznych, jednakże diametralnie różniły się w sposobach realizacji tego celu. „W tradycji *weiksa* prorocstwo końca Epoki Świata z jednoczesnym końcem buddyjskiego królestwa ma motywować ludzi do praktyki – dzięki alchemii, czarodziejstwu, astrologicznym wróżbom i medytacji *samatha* – aby przyspieszyć koniec i doprowadzić do nadejścia Buddy Maitreja. Tra-

¹²⁷ *Ibidem*, s. 12.

¹²⁸ I. Jordt, *op. cit.*, s. 7.

¹²⁹ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. III.

dycja *weiksa* czerpie ze wspomnianego już ideału *cakkavati*, w którym prawo króla do sprawowania władzy było oparte na jego roli obrońcy wiary poprzez autorytarne działania. Ruch *vipassana* również koncentruje się na końcu Epoki Świata, ale jego celem jest powstrzymanie upadku za pomocą oczyszczenia czynów i intencji psychicznych osób świeckich¹³⁰. W ten sposób miało dojść do przekształcenia jednostki oraz społeczeństwa i w konsekwencji przemiany państwa, a także reszty świata. Konflikt pomiędzy juntą a opozycją demokratyczną starano się również przedstawić jako konflikt pomiędzy *awza* i *ana*, „birmańską moralno-polityczną koncepcję wpływu (*awza*) i władzy (*ana*) (...)”¹³¹. Te dwie, jak określa je Houtman, mandale autorytetu i wpływu, prezentują przeciwne sobie moralne ideały polityki. *Ana* w pali oznacza „porządek”, „władzę”, „autorytet”, jest to „naga władza państwowa”, zupełnie niezależna od etyki i moralności. „*Ana* jest ściśle związana z urzędami i rangami, w birmańskiej historii, była znacznie podtrzymywana przez braminiczne i przyziemne rytuały (magię), w tym *loki-panna*”¹³². Etyczna forma *ana* jest zbudowana na dobrej praktyce buddyjskiej i prawowitej władzy. *Awza*, którą należy tłumaczyć jako wpływ służący do sprawowania władzy *ana*, poprzedza *ana* i jest niezbędna do nadawania uprawnień królowi. *Awza* nie może być przy tym dziedziczona lub przekazana jak *ana*. Podczas gdy *ana* może być negatywna, *awza* jest zawsze pozytywna, silnie powiązana z samooczyszczeniem i usuwaniem mentalnych splamień. *Ana* jest przy tym ograniczona, np. okres panowania danego rządu, kiedy to *awza* jest płynna, przekracza granice czasu i miejsca. Zgodnie z birmańską tradycją polityczną „stabilne systemy polityczne muszą umożliwiać *awza* stanie się ostoją, a *ana* ma stać się dodatkiem do tego”¹³³. W tej szczególnej perspektywie Aung San Suu Kyi została uznana za posiadającą *awza*, wywołującą wyższe idee, podczas gdy nowa junta za przykład dyktatury *ana*. Przywódczyni została również uznana za osobę obdarzoną tak zwaną dobrą wolą (*cettana*). Słowo to w języku birmańskim oznacza nie tylko „dobrą wolę”, ale również „unię lub zgodność umysłu, obiektu lub celu”¹³⁴. *Cettana* jest zazwyczaj przypisywana tym, którzy znaleźli się u władzy, w szczególności rządowi i wojsku, ale także rodzicom i nauczycielom. Jest ona również uznawana za bezinteresowne działanie na rzecz dobra ogółu. Stad też w konflikcie pomiędzy Suu Kyi a juntą istotne stało się wykazanie, kto dysponuje lepszą *cettaną*. Junta twierdziła dodatkowo, że po ustanowieniu prawdziwej *cettany* w kraju zapanuje pokój i harmonia. W przedkolonialnej

¹³⁰ I. Jordt, *op. cit.*, s. 25.

¹³¹ *Ibidem*, s. 191-192.

¹³² G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 168.

¹³³ *Ibidem*, s. 170.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 162.

Birmie *cettanę* posiadał król jako osoba realizująca akty jałmużny. Zgodnie z tym modelem władzy reżim budował formę narodowej jedności, która wymagała jednomyślności ludzi uczestniczących w projekcie. W ten sposób narzucał on model wspólnoty wyobrażonej opartej na kulturze Bamar. Autorytarny reżim coraz ciśnień zakreślał granice tworzonego przez siebie projektu narodowego poprzez stworzenie zamkniętej, jednorodnej kultury. W odróżnieniu do *cettana*, *metta* jest uważana przez Birmańczyków jako proces umysłowy, będący międzykulturowym, międzyreligijnym, międzyetnicznym instrumentem porozumienia. Brak w nim społecznych stratyfikacji. To właśnie do tej koncepcji nawiązywała Aung San Suu Kyi w trakcie swojego pierwszego przemówienia pod pagodą Szwedagon, odpowiadając w nim na oskarżenia reżimu dotyczące jej związku z obcokrajowcem i życiem za granicą: „Fakty te nigdy nie zakłóciły i nie zmniejszyły mojej miłości (*Metta*) i oddania dla kraju w żaden sposób i w żadnym stopniu”¹³⁵. Wspomniana *metta* jest dawnym birmańskim konceptem politycznym, nawiązania do niej zajmowały dużo miejsca w inskrypcjach królewskich. Według buddystów *metta* usuwa zagrożenia, ma posiadać zdolność wyzwolenia z niewoli, zatrzymania wojny, podboju i zemsty, zachowania życia. *Metta* może zostać również użyta jako instrument polityczny. Według wierzeń Budda i jego uczniowie w obliczu niebezpieczeństwa używali *metta* w celu obrony przed nim. Należy przy tym pamiętać, że praktykowanie *metta* jest punktem wyjścia dla praktyki *vipassana*.

Postać Aung San Suu Kyi w sposób symboliczny łączyła opozycję demokratyczną z jego przeszłym pokoleniem okresu walk o niepodległość, głównie poprzez bezpośrednie nawiązanie do spuścizny swojego ojca, Aung Sana¹³⁶. Własną walkę polityczną określała jako kontynuację działań ojca, nazywając ją „drugą walkę o niepodległość Birmy”¹³⁷. Jak zauważył Houtman: „W nowoczesnej polityce birmańskiej legitymizacja jest przede wszystkim związana z ludźmi zaangażowanymi w walkę o niepodległość kraju, w szczególności Aung Sanem”¹³⁸. Ten polityk jest duchowym ojcem birmańskiej armii, a także symbolem niepodległego państwa i narodu. Aż trzy święta narodowe są bezpośrednio związane jego postacią: Dzień Unii obchodzony 12 lutego, kiedy obchodzi się przystąpienie mniejszości etnicznych do nowo powstałej Birmy, Dzień Oporu obchodzony 27 marca, który faktycznie jest dniem Birmańskich Sił Zbrojnych, Dzień Męczenników – 19 lipca – upamiętniający zamach, w którym zginął Aung San ze swoimi współpracownikami. Wiele miejsc zostało nazwanych na cześć birmańskiego bohatera narodowego,

¹³⁵ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 320.

¹³⁶ I. Jordt, *op. cit.*, s. XVI.

¹³⁷ M.W. Charney, *op. cit.*, s. 155.

¹³⁸ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 15.

m.in. największy market w Rangunie: Bogyoke Aung San. Rola tej postaci jako bohatera-symbolu ma charakter dwuznaczny. Reprezentuje on zarówno rząd, jak i protestujących przeciwko niemu studentów. Pojawienie się Aung San Suu Kyi wymusiło na reżimowym rządzie rezygnację z uzurpowania sobie pozycji ojca *tatmadaw*¹³⁹. Po 1989 roku junta podjęła próbę marginalizacji postaci Aung Sana, co w literaturze jest czasem określane jako „amnezja Aung Sana”, działanie to było blisko związane z *mjanmifikacją*. Według autora tego pojęcia, Gustaffa Houtmana, rozpoczęła się ona wraz z demonetyzacją w 1987 roku¹⁴⁰. Na banknotach, które dotychczas zdobiła podobizna Aung Sana, pojawili się inni birmańscy bohaterowie narodowi. Przykładowo na banknocie o nominale 90 kyattów „znalazł się” Saya San, a banknot o nominale 500 kyattów „zdobił” Maha Bandula, birmański generał, dowódca z czasu pierwszej wojny anglo-birmańskiej. Na nowych banknotach pojawiło się także wyobrażenie *chinthe*, symbolu birmańskiej monarchii¹⁴¹. W 1988 roku w trakcie obchodów Dnia Męczenników w oficjalnych przemówieniu generała Thana Shwe więcej miejsca poświęcił on promowaniu kultury Mjanmy i walce o niepodległość w okresie ostatniej dynastii Konbaung niż Aung Sanowi¹⁴². W taki sposób junta usiłowała zdystansować się od postaci-symbolu birmańskiego bohatera narodowego i stworzyć alternatywne źródła legitymizacji swojej władzy z chwilą, gdy Aung San Suu Kyi – określająca samą siebie jako „córka swojego ojca” – znalazła się w opozycji do sprawowanych przez juntę wojskowych rządów, uznając je za bezprawne. Jak sama stwierdzała: „Zawsze czuję, że mam jego duchowe poparcie”¹⁴³. Co znamienne, tak jak kiedyś uczynił to Aung San, jego córka swoje pierwsze wystąpienie wygłosiła u stóp pagody Szwedagon będącej ważnym symbolem narodowym. Również Muzeum Aung Sana i jego dom rodzinny, które jeszcze w czasach dyktatury Ne Wina były traktowane jako kluczowe muzeum narodowe, po 1989 roku zostały zupełnie opuszczone¹⁴⁴. Reżim usiłował zastąpić tę postać odwołaniem się do potęgi „narodowej kultury”, jednakże próby wymazania spuścizny Aung Sana ze zbiorowej pamięci były skazane na niepowodzenie. Wraz z niedawnym przejściem władzy przez NLD w 2015 roku, partia ta podjęła się restytucji jego wizerunku w przestrzeni publicznej. W byłej stolicy kraju Rangunie rozpoczęto prace nad odnowieniem poświęconego Aung Sanowi mauzoleum, które od 1988 roku było zamknięte dla publiczności. Najbardziej widoczną zmianą

¹³⁹ *Ibidem*, s. 181.

¹⁴⁰ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 26.

¹⁴¹ J. Leehey, *op. cit.*, s. 134.

¹⁴² G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics...*, s. 26.

¹⁴³ *Ibidem*, s. 16.

¹⁴⁴ *Ibidem*, s. 27.

w strukturze mauzoleum, które jest przy tym wierne oryginalnej wizji, polega na przeniesieniu białej gwiazdy, znajdującej się dotychczas w lewym górnym rogu mauzoleum, na ziemię. Jak stwierdził Sun Oo, jeden z czołowych architektów, którzy prawie trzydzieści lat temu zaprojektowali konstrukcję: „Upadła gwiazda symbolizuje Generała Aung Sana i jego współpracowników. Pustka w strukturze oznacza, że już odeszli i straciliśmy ich”¹⁴⁵. O ile jednak postać Aung Sana jest przez przedstawicieli Bamar identyfikowana jednoznacznie pozytywnie, jako symbol birmańskiej niepodległości, w wypadku birmańskich mniejszości etnicznych jego osoba budzi kontrowersje. NLD utworzyła komitety odpowiedzialne za postawienie posągów Aung Sana w każdym okręgu i stanie¹⁴⁶. Odsłonięcie pomników Aung Sana w 2017 roku w stolicach stanów Kaczinów oraz Monów spotkało się jednak z ich ostrym sprzeciwem¹⁴⁷. Jak stwierdzali przedstawiciele tych grup etnicznych, niemożliwe jest dla nich zaakceptowanie posągu z chwilą, gdy konflikt pomiędzy Kaczinami a birmańską armią trwa, a złożone przez Aung Sana na Konferencji w Panglong w 1947 roku obietnice federalizmu i równości pozostają niespełnione. Jak zwracali oni uwagę, wiele spośród pagód zbudowanych przez przeszły reżim powstało nie dla celów religijnych, ale aby osłabić kulturę innych grup etnicznych lub uzyskać wpływy w określonym miejscu¹⁴⁸. Koronnym tego przykładem jest dla nich replika pagody Szwedagon w zbudowana w stanie Szan, w miejscowości Panglong. Równie krytycznie odbierane są przez mniejszości etniczne próby birmanizacji nazw miejscowych przez birmański rząd. Nazwanie zlokalizowanego w stanie Kaczin mostu imieniem słynnego wojownika Bamar – Ba La Min Htin, spotkało się z oporem Kaczinów¹⁴⁹.

Aung San Suu Kyi, w celu zażegnania trawiących kraj konfliktów etnicznych, które po objęciu władzy przez jej administrację rozgorzały ponownie, zdecydowała się na zwołanie nowej konferencji Panglong, nawiązując bezpośrednio do spuścizny ojca. Warto przy tym podkreślić, że oryginalna Konferencja Panglong z 1947 roku obejmowała tylko trzy grupy spośród licznych birmańskich mniejszości

¹⁴⁵ Kyaw Phyo Tha, *Rangoon's Martyrs' Monument Revamped to Highlight Aung San*, [on-line:] <https://www.irrawaddy.com/news/burma/rangoons-martyrs-monument-revamped-to-highlight-aung-san.html> – 15 VII 2016.

¹⁴⁶ Nan Lwin Hnin Pwint, *General Aung San Statue Unveiled in Kachin State Amid Controversy*, [on-line:] <http://www.irrawaddy.com/news/burma/general-aung-san-statue-unveiled-in-kachin-state-amid-controversy.html> – 13 II 2017.

¹⁴⁷ Eadem, *Kachin, Mon Oppose Statues of General Aung San*, [on-line:] <http://www.irrawaddy.com/news/burma/kachin-mon-oppose-statues-general-aung-san.html> – 8 II 2017.

¹⁴⁸ *Dateline Irrawaddy: The Panglong Monument and the Pagoda*, [on-line:] <https://www.irrawaddy.com/deline/deline-irrawaddy-the-panglong-monument-and-the-pagoda.html> – 18 II 2017.

¹⁴⁹ Nan Lwin Hnin Pwint, *General Aung San Statue Unveiled in Kachin State Amid Controversy...*

etnicznych¹⁵⁰. Współcześnie już samo określenie konferencji zbirmanizowaną wersją nazwy miejscowej, jako konferencji „Pinlone” w miejsce „Panglong”, świadczy o tym, że we współczesnej Birmie: „dominująca elita Bamar zbudowała Bamar-centriczne zjednoczone państwo pod przykrywką federalnej unii”¹⁵¹. Siedem etnicznych grup zbrojnych zadeklarowało w trakcie trwania nowej konferencji w Panglong, że nie podpisze porozumienia pokojowego z rządem w jego obecnej formie, ale zamiast tego zamierza stworzyć komisję do ustalenia nowego podejścia do procesu pokojowego¹⁵².

Biorąc pod uwagę historię ucisku i wzajemnej podejrzliwości pomiędzy grupami etnicznymi w Birmie, nie powinno zaskakiwać, że z chwilą uzyskania niepodległości mniejszości etniczne prowadziły opór przeciwko temu, co jak podejrzewano, było początkiem dominacji Bamar. Jak stwierdzała sama Aung San Suu Kyi już w 1991 roku „w tej chwili istnieje bardzo duże zapotrzebowanie na to, by wszystkie grupy etniczne były ze sobą połączone. Nie możemy prezentować postawy: «jestem Kaczinem», «jestem Bamar», «jestem Szanem». Musimy mieć nastawienie, że wszyscy jesteśmy towarzyszami w walce o prawa demokratyczne. Wszyscy musimy ściśle współpracować, jak bracia i siostry. Tylko wtedy nam się uda. Jeśli podzielimy się etnicznie, nie osiągniemy demokracji przez długi czas”¹⁵³. Dlatego domagała się, by mniejszości etniczne odłożyły na bok indywidualne doświadczenia niesprawiedliwości i ucisku w imię demokracji. Należy to uznać za przykład myślenia życzeniowego. Jak stwierdzała: „Dopiero po zbudowaniu Unii jako Związku Mjanma [czyli państwa unitarnego – T.T], stworzeniu silnych więzi społecznych możemy naprawdę działać na rzecz pokoju i dobrobytu dla wszystkich. Wszyscy musimy zrezygnować z własnych potrzeb na rzecz potrzeb innych”¹⁵⁴. Jej przesłanie jest jasne: priorytet to utworzenie demokratycznego rządu. To założenie wydaje się jednak ontologicznie błędne. Przywódczyni zakłada, że wraz z powrotem demokracji zniknie konflikt etniczny. Wydarzenia ostatnich lat rządów, w których trakcie konflikt etniczny rozgorzał nowym ogniem, przeczą tym stwierdzeniom. Te i inne stwierdzenia świadczą tylko o tym, że współczesny demokratyczny rząd, podobnie jak czynili to nacjonalistyczni przywódcy w okresie postkolonialnym czy też pozostająca aktualnie w cieniu wydarzeń wojskowa junta, skupił się na stworzeniu projektu nowoczesnego państwa wokół kultury Bamar.

¹⁵⁰ M.J. Walton, *op. cit.*, s. 9.

¹⁵¹ Maung Zarni, *Confronting the Demons*, [on-line:] http://www2.irrawaddy.com/opinion_story.php?art_id=17011 – 5 XII 2009.

¹⁵² N.H. Lynn, *Armed Groups Say They Won't Sign NCA in Current Form*, [on-line:] <http://frontiermyanmar.net/en/armed-groups-say-they-wont-sign-nca-in-current-form> – 27 II 2017.

¹⁵³ A.S. Suu Kyi, *Freedom from Fear*, London 1991, s. 231.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 226.

Jak wykazała teraźniejszość, w faktycznych działaniach Aung San Suu Kyi istnieje spory rozdźwięk w stosunku od składanych przez nią deklaracji. Okazuje się ona cynicznym politykiem, a nie ikoną, autorytetem moralnym, „współczesnym Gandhim”, do czego, jak się wydaje dążyła, i na kogo była kreowana przez międzynarodową opinię publiczną. W 2013 roku w swoim wywiadzie dla CNN ta laureatka pokojowej Nagrody Nobla odsłoniła karty, mówiąc, że „zawsze była politykiem”¹⁵⁵. W kwietniu 2016 roku zaś ikona opozycji w wypowiedzi skierowanej do zagranicznych dyplomatów podkreśliła, że „nieistotne jest, czy nazywają jej kraj Mjanmą czy Birmą”¹⁵⁶. Rozwiązała tym samym wszelkie kontrowersje, które narosły wokół nazwy państwa na przestrzeni lat. Jednocześnie wypowiedź ta powinna zostać odczytana jako świadectwo daleko idącego kompromisu pomiędzy dotychczasową demokratyczną opozycją a przedstawicielami byłej wojskowej junty. Mimo to Aung San Suu Kyi nadal posiada wpływ na znaczną większość birmańskiego społeczeństwa, a także społeczności międzynarodowej¹⁵⁷. We współczesnej Birmie ma miejsce swoista personifikacja władzy politycznej w jej osobie. Weber podkreślał, że charyzmatyczni przywódcy pojawiają się w społeczeństwach, które przeżywają kulturową zmianę, gdzie rola tradycji zostaje znacznie osłabiona. Charyzmatyczny przywódca posiadający poczucie misji jest wysłannikiem bogów i posiada pół-boski status. Panowanie charyzmatyczne jest jednak bardzo niestabilne i z czasem ulega rutynizacji i przekształceniu w panowanie tradycyjne lub legalne¹⁵⁸. Współczesna Birma jest tego idealnym przykładem. Symbolem postępującej demokratyzacji może być otwarcie w 2015 roku miejsca pamięci poświęconego „Rewolucji Czterech Ósemek”¹⁵⁹. Istnieje jednak ryzyko, że ten pomnik pamięci może w przyszłości być potraktowany jako świadectwo nieudanej transformacji politycznej zapoczątkowanej w 1988 roku i kontynuowanej przez NLD od wygranej w wyborach roku 2015, szczególnie z chwilą, gdy upamiętnienie ofiar społecznego zrywu sprzed dwóch dekad jest połączone z zupełną obojętnością dla ofiar współczesnych czystek etnicznych w Birmie.

¹⁵⁵ M. Gravers, *Nationalism as Political Paranoia...*, s. 73.

¹⁵⁶ *Myanmar or Burma? Take Your Choice, Suu Kyi Tells Diplomats*, Associated Press, [on-line:] www.dailymail.co.uk/wires/ap/article-3553974/Myanmar-Burma-Take-choice-Suu-Kyi-tells-diplomats.html – 22 IV 2016.

¹⁵⁷ Por. R. Egreteau, *Caretaking Democratization: The Military and Political Change in Myanmar*, Oxford 2016.

¹⁵⁸ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 185-192.

¹⁵⁹ V. Collins, *Burma Must Heal Past Wounds to Find Peace*, [on-line:] <http://www.irrawaddy.com/opinion/commentary/burma-must-heal-past-wounds-to-find-peace.html> – 8 II 2017.

Jak zauważył Richard Horsey, aktualnie: „jest bardzo trudne ocenienie obecnej transformacji politycznej oraz tego, co ona oznacza”¹⁶⁰. Można jednak zaryzykować stwierdzenie, że jesteśmy świadkami powolnej politycznej transformacji po pięćdziesięciu latach autorytarnych rządów wojskowej junty. W kraju wciąż łamane są prawa człowieka, jak dotychczas nie miała miejsca generalna amnestia więźniów politycznych, a czystki etniczne i walki z oddziałami mniejszości etnicznych przybrały nawet na sile. Kończąc pisanie tego rozdziału w 2017 roku, zanotowałem: Istnieje duże ryzyko, że pogłębiający się chaos wewnętrzny może zostać wykorzystany przez przedstawicieli junty, by po raz kolejny przechwycić władzę w kraju. Z perspektywy dnia dzisiejszego, 3 marca 2021 roku, słowa te niestety okazały się prorocze.

4.2. 969 – symbolika buddyjskiego etnonacjonalizmu

Początek birmańskich przemian o charakterze demokratycznym wiąże się z postacią prezydenta Thein Sein wybranego w styczniu 2011 roku przez parlament na pierwszego cywilnego prezydenta. Zmiany charakteryzowały się powolną decentralizacją rządu. W marcu 2011 nowy prezydent zapoczątkował serię reform, w których wyniku powstał quasi cywilny parlament. Nastąpiło również uwolnienie części spośród więźniów politycznych, rozluźnienie kontroli nad prasą, wydanie praw zezwalających na przeprowadzanie pokojowych demonstracji, a także zniesienie restrykcji dotyczących partii opozycyjnych oraz zawieszenie broni z ponad setką armii mniejszości etnicznych¹⁶¹. Jak deklarował sam prezydent Thein Sein, celem jego rządu było zakończenie trwających konfliktów etnicznych, reformy gospodarcze, współpraca z międzynarodowymi organizacjami Organizacji Narodów Zjednoczonych, NGO oraz walka z korupcją. Należy jednak pamiętać, że towarzyszyło temu również przyjęcie nowej konstytucji, która zabezpieczała pozycję przedstawicieli byłej junty. Zgodnie z nią 25% miejsc w parlamencie jest zarezerwowanych dla *tatmadaw*, a dowódca naczelny sił zbrojnych posiada moc ogłoszenia stanu wyjątkowego¹⁶². W następstwie owych politycznych reform Narodowa Liga na Rzecz Demokracji podjęła decyzję o wzięciu udziału w wybo-

¹⁶⁰ R. Horsey, *Myanmar's Political Landscape following the 2010 elections Starting with a Glass Nine-Tenths Empty?*, w: *Myanmar's Transition...*, s. 40.

¹⁶¹ M.J. Walton, S. Hayward, *Contesting Buddhist Narratives: Democratization, Nationalism, and Communal Violence in Myanmar*, Honolulu 2014, „Policy Studies”, no. 71, s. 3.

¹⁶² D. Peng, *Understanding Aung San Suu Kyi's Silence on the Rohingya*, [on-line:] <http://harvardpolitics.com/world/understanding-aung-san-suu-kyis-silence-rohingya/> – 21 II 2017.

rach w kwietniu 2012 roku. NLD zdobyła 43 mandaty, co umożliwiło Aung San Suu Kyi wejście do parlamentu oraz przyjęcie wiodącej roli w komisjach legislacyjnych¹⁶³. W odpowiedzi zachodnie państwa zdecydowały się na uchylenie większości nałożonych na Mjanmę sankcji gospodarczych. Wydarzenia te należy uznać za faktyczny początek przemian politycznych w Mjanmie, których konsekwencją jest obecny kurs polityczny kraju z pozornie dominującą rolą Aung San Suu Kyi i dowodzoną przez nią Ligą na Rzecz Demokracji. Znamienne jest tutaj użycie słowa pozornie z uwagi na to, że w rzeczywistości sytuacja w Mjanmie była przejawem kruchego politycznego kompromisu pomiędzy starą generalską gwardią a dotychczasową opozycją demokratyczną. Stworzony wówczas system jest swoistą hybrydą, w której rząd jest odpowiedzialny za codzienne obowiązki, a wojsko posiada skuteczną kontrolę nad administracją¹⁶⁴. Los dowodzonej przez Suu Kyi partii wydaje się bezpośrednio związany z jej kultem, który prawdopodobnie stanowi jej jedyną platformę polityczną. Dziś wydaje się, że główne zagrożenie dla zachodzących w kraju demokratycznych przemian pochodzi ze strony przedstawicieli starego systemu, którzy chcą pozostać u władzy¹⁶⁵. Kolejnym zagrożeniem jest zinstytucjonalizowana dominacja kultury Bamar nad mniejszościami etnicznymi. Wydaje się, że „głównymi beneficjentami przemian w Birmie są przedstawiciele dominującej grupy etnicznej, mniejszości znajdując się wciąż pod brutalną presją rządu”¹⁶⁶. Stworzona przez juntę wersja birmańskiej kultury wraz z towarzyszącymi jej wartościami stała się normą, która jest narzucana mniejszym społecznościom w imię narodowej jedności. Podczas gdy Bamar stanowią 60–70% populacji, w kraju żyje w sumie 135 grup etnicznych. Wśród największych należy wymienić Szanów, żyjących głównie w północno-wschodniej części Birmy, i Karenów żyjących w centrum i na wschodzie, poza tym: Kaczinów, Czin, Karenni, Mon, Rakhaing, Wa i Naga¹⁶⁷. Wydaje się, że obiektywną analizę konfliktu pomiędzy Bamar a mniejszościami etnicznymi komplikuje fakt, iż na przestrzeni lat Zachód prezentował bezkrytyczną postawę gloryfikacji etnicznych rebeliantów¹⁶⁸. Przykładowo Karenowie „zbudowali wspólnotę wyobrażoną z białym bratem i brzemiem białego człowieka, co odgradziło ich od birmańskiego

¹⁶³ L. Jones, *Explaining Myanmar's Regime Transition: The Periphery is Central*, „Democratization” 2014, no. 21(5), s. 781.

¹⁶⁴ B. Lintner, *Suu Kyi Falls Short of Great Expectations*, [on-line:] <http://www.atimes.com/article/suu-kyi-falls-short-great-expectations/> – 28 II 2017.

¹⁶⁵ R. Horsey, *op. cit.*, s. 47.

¹⁶⁶ M.J. Walton, *op. cit.*, s. 2.

¹⁶⁷ *Ibidem*, s. 6.

¹⁶⁸ M. Gravers, *Nationalism as Political Paranoia...*, s. 78.

kontekstu”¹⁶⁹, podczas gdy sami Birmańczycy starali się naprawić przerwanie ciągłości kulturowej i historycznej, co spowodowali kolonialiści.

Istotne znaczenie dla współczesnych wydarzeń ma rosnąca popularność nacjonalistycznego ruchu 969. Powstał on w 2012 roku i należałoby go określić jako buddyjską etno-nacjonalistyczną organizację plasującą się po prawej stronie sceny politycznej. W nazwie ruchu wykorzystano numerologiczny symbolizm, w którym Budda, Sangha i Dhamma są znani kolektywnie jako „Trzy Klejnoty”, na które składa się dziewięć szlachetnych właściwości Buddy, sześć *dhammy* i dziewięć *Sanghi*. Samo logo ruchu 969 nie jest pozbawione symbolicznych znaczeń. Przedstawia ono koło czakry, kolumnę, której zwieńczenie jest otoczone przez trzy popiersia lwów, odwołuje się do symboliki starożytnych filarów indyjskiego cesarza Aśoki. W tradycji buddyjskiej Aśoka reprezentuje wielkiego głosiciela buddyzmu, który siłą szerzył tę religię na terenie Azji Południowej. Po raz pierwszy logo ruchu pojawiło się na wydanej pośmiertnie książce *The Best Buddhist (Najlepszy buddysta)* autorstwa byłego mnicha Kyaw Lwina, który w 1988 roku zgodził się na współpracę z wojskową dyktaturą¹⁷⁰. Wydaje się, że wybór nazwy ruchu nie jest przypadkowy i ma stanowić opozycję do symbolizujących islam cyfr 786 „w imię Allaha, współczującego i miłosiernego” (*Bismillah ar-Rahman ar-Rahim*)¹⁷¹. W Birmie liczba 786 służy do oznaczania sklepów spożywczych i restauracji przez ich muzułmańskich właścicieli, dzięki czemu klienci tych sklepów mogą być pewni, że sprzedawane w nich produkty żywnościowe są *halal*. Były przywódca birmańskiej junty, generał Than Shwe, opierając się na birmańskiej numerologii, twierdził, że ponieważ po dodaniu do siebie cyfr 786 ich suma wynosi 21, w XXI wieku islam zdominuje świat¹⁷². Saydaw Wirathu, będący jednym spośród liderów ruchu, w odpowiedzi na to „zagrożenie” wzywał do narodowego bojkotu przedsiębiorstw prowadzonych przez muzułmanów, nawołując do kupowania tylko w sklepach ze znakiem 969¹⁷³. Naklejki z symbolem 969 są rozdawane za darmo w trakcie zgromadzeń sympatyków ruchu, można je odnaleźć na taksówkach, stoiskach z popularną używką – betelem itd. Podkoszulki z logiem ruchu lub liczbą 969 stały

¹⁶⁹ *Ibidem*, s. 79.

¹⁷⁰ A. Marshall, *Special Report: Myanmar Gives Official Blessing to anti-Muslim Monks*, [on-line:] <http://www.reuters.com/article/us-myanmar-969-specialreportidUSBRE95Q04720130627> – 6 VI 2014.

¹⁷¹ G. d’Elena, *The Gender Problem of Buddhist Nationalism in Myanmar. The 969 Movement and Theravada Nuns*, Florida International University 2016, niepublikowana praca magisterska, s. 41.

¹⁷² P. Coclanis, *Terror in Burma: Buddhists vs. Muslims*, [on-line:] <http://www.worldaffairsjournal.org/article/terror-burma-buddhists-vs-muslims> – 14 XII 2016.

¹⁷³ G. Mezzofiore, *Fanatical Buddhist Monk Saydaw Wirathu Calling for Boycott of Myanmar Muslims* [on-line:] <http://www.ibtimes.co.uk/saydaw-wirathu-myanmar-969-burma-450375> – 28 III 2013.

się też jednym z popularnych sposobów wyrażania swoich poglądów politycznych i są dostępne na ulicznych straganach w Rangunie i Mandalaj.

Wspomnianym już nieformalnym przywódcą ruchu 969 jest U Wirathu. Jego twarz zdobiła lipcową okładkę magazynu „Time” ze złowróżbnym tytułem *Twarz buddyjskiego terroru*¹⁷⁴. U Wirathu jest mnichem ze znajdującego się w Mandalaj klasztoru Ma Soe Yein. Jego kariera do złudzenia przypomina historię politycznych mnichów z początku XX wieku. Za swoją działalność w Ruchu 969 został skazany na 25 lat więzienia, za podżeganie do antymuzułmańskich rozruchów w Mandalaj¹⁷⁵. Spędził w nim jednak zaledwie 9 lat i został uwolniony w wyniku amnestii w 2012 roku. W jednym z wywiadów z 2013 roku U Wirathu zadeklarował, że „nie traktuje lekko nacjonalizmu”, jednocześnie pośrednio oskarżając przy tym muzułmanów o wspieranie Aung San Suu Kyi¹⁷⁶. Dla U Wirathu wspieranie birmańskiego nacjonalizmu jest równoznaczne z głoszeniem buddyzmu. Ta bezkompromisowa postawa cieszyła się poparciem rządu. W 2013 roku ówczesny prezydent Birmy Thein Sein w jednym ze swoich oficjalnych wystąpień stwierdził, że 969 jest symbolem pokoju, a sam U Wirathu jest „synem Buddy”¹⁷⁷. Jest to o tyle zaskakujące, że sam U Wirathu określał się w tym samym czasie jako „birmański Bin Laden”¹⁷⁸. DVD z kazaniami U Wirathu były swobodnie dystrybuowane wśród jego zwolenników i można je bez większych trudności odnaleźć na ulicznych straganach w Mandalaj czy też Rangunie. Wraz z postępującą liberalizacją klimatu politycznego miał miejsce lawinowy wzrost dostępu do internetu spowodowany obniżeniem cen telefonów komórkowych z systemem android, a także obniżeniem cen kart sim. Aż do 2014 roku jedynie 0,2% populacji kraju posiadało dostęp do internetu¹⁷⁹. Dwa lata później, według oficjalnych danych, liczba ta wzrosła do 20%¹⁸⁰. Jak się stwierdza, „więcej ludzi ma teraz telefon komórkowy w rękach niż energię elektryczną we własnym domu”¹⁸¹. Coraz bardziej zauważalna jest rosnąca rola

¹⁷⁴ T.H. Paing, *Nationalists Oppose NGO's Curriculum for Including Religious Education*, [on-line:] <https://www.irrawaddy.com/news/burma/nationalists-oppose-ngos-curriculum-including-religious-education.html> – 8 III 2017.

¹⁷⁵ G. d'Elena, *op. cit.*, s. 41.

¹⁷⁶ M. Gravers, *Spiritual Politics, Political Religion, and Religious Freedom in Burma...*, s. 51.

¹⁷⁷ A. Marshall, *op. cit.*

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ S. Frenkel, *This Is What Happens When Millions Of People Suddenly Get The Internet*, [on-line:] https://www.buzzfeed.com/sheerafrenkel/fake-news-spreads-trump-around-the-world?utm_term=.iyZ931KMx#.ni9Zvrelb – 20 XI 2016.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ J. Freeman, *The Bizarre Trial of a Poet in Myanmar*, [on-line:] <http://www.newyorker.com/books/page-turner/the-bizarre-trial-of-a-poet-in-myanmar> – 2 III 2016.

mediów społecznościowych w przekazie informacji, jak również w trwającej w kraju debacie politycznej. Proces Saung Hka, birmańskiego poety, który zamieścił na swoim facebookowym profilu wiersz o wymowie politycznej, udowodnił, że aktywność w mediach społecznościowych również jest bardzo ryzykowna. Wydaje się jednak, że nie dotyczy to ekstremalnych birmańskich nacjonalistów. U Wirathu i jego zwolennicy świadomi zachodzących zmian zdecydowali się przenieść swoją aktywność do internetu. Nacjonalistyczny mnich zamieszczał swoje kazania i posty dotyczące aktualnych przemian politycznych na własnej stronie Facebooka oraz na prowadzonym przez jego zwolenników kanale Youtube. Należy odnotować, że jego filmy zostały na tej platformie wyświetlone ponad 60 tysięcy razy, podczas gdy jego profil na Facebooku był śledzony przez 150 tysięcy osób. Dzięki Internetowi mógł on w sposób błyskawiczny rozpowszechniać swoje poglądy. Wiele z podawanych przez niego informacji opartych było na plotkach, jak również na manipulacji faktami. Koronnym przykładem takiego działania było zamieszczone przez niego zdjęcie przedstawiające żołnierzy ISIS w Iraku dokonujących masowej egzekucji, z podpisem: „muzułmańscy terroryści mordujący buddystów”¹⁸². Chociaż sam U Wirathu twierdził, że sens jego wypowiedzi jest wypaczany przez zachodnie media, nawet pobieżne zapoznanie się z treścią jego kazań w sposób jasny pokazuje, że nawoływały one do nienawiści wobec muzułmanów, rozsiewając przy tym szkodliwe plotki. W trakcie swojego wykładu wygłoszonego na Uniwersytecie Maryland w maju 2013 roku Dalaj Lama otwarcie wypowiedział się przeciwko działalności U Wirathu, podkreślając, że prawdziwy wyznawca buddyzmu nigdy nie będzie nawoływał do przemocy i religijnej nienawiści¹⁸³.

U Wirathu jest często określany przez zachodnie media jako niekwestionowany lider ruchu 969. W rzeczywistości organizacja ta ma charakter zdecentralizowany, a w jej skład wchodzi zarówno mnisi, jak i osoby świeckie. Jak podkreślają osoby zaangażowane w jej działalność, nie ma ona przywódcy¹⁸⁴. Mimo tego to właśnie U Wirathu, poprzez swoje kazania i działalność polityczną, ma przemożny wpływ na jej członków. Na przykład kiedy walki w stanie Rakhaine nabrały intensywności i prezydent Thein Sein zasugerował, że najlepszym rozwiązaniem byłoby wysiedlenie około 800 Rohingya z terenu Birmy jako imigrantów, U Wirathu poparł tę propozycję i zorganizował w Mandalaj marsz, nawołując do obywatelskiego poparcia dla prezydenta. Jednocześnie w jednym ze swoich publicznych

¹⁸² S. Frenkel, *op. cit.*

¹⁸³ J. Pinnock, *Burma: Buddhism and the Rise of Burmese Militant Nationalism*, [on-line:] <http://www.theforeignreport.com/2013/07/01/burma-buddhism-and-the-rise-of-burmese-militant-nationalism/> – 15 VII 2013.

¹⁸⁴ M.J. Walton, S. Hayward, *op. cit.*, s. 13.

wystąpień określił muzułmanów Rohingya jako wrogów ojczyzny. W wywiadzie udzielonym Tin Aung Kyaw stwierdzał, że „węże są jadowite bez względu na to, gdzie się znajdują. Nie możesz zlekceważyć węża, nawet kiedy jest tylko jeden. Zawsze jest niebezpieczny. Tak jak muzułmanie”¹⁸⁵. W swoich kazaniach U Wirathu wspominał również o „muzułmańskiej konspiracji”, której celem jest podbicie Birmy, i o muzułmanach podpalających swoje domy, by dostać się do obozów dla uchodźców¹⁸⁶. Mnich Ashin Sada Ma, który ma być autorem loga ruchu 969, podkreśla niebezpieczeństwo islamizacji Birmy, przytaczając przykłady Indonezji, Malezji, Bangladeszu czy Afganistanu, państw, niegdyś buddyjskich, które jednak przyjęły islam¹⁸⁷. Oskarżenia te wzmacniają jedynie nieufność ludności do muzułmanów w Birmy. Sytuację dodatkowo komplikuje fakt, że nawet ikona birmańskiej demokracji i bojownicza o prawa człowieka Aung San Suu Kyi w wywiadzie udzielonym dla BBC z 2013 roku pytana o zasadność lęków birmańskich buddystów wobec islamu, potwierdziła, że „potęga muzułmańska jest wielka”¹⁸⁸. Ta niefortunna wypowiedź, jak również jej milczenie jako laureatki pokojowej Nagrody Nobla, w czasie prześladowań Rohingya zostały ostro skrytykowane przez birmańskiego działacza na rzecz praw człowieka Zarniego Maunga¹⁸⁹. Keith Harper, który pełnił funkcję ambasadora byłego prezydenta USA Baracka Obamy w Radzie Praw Człowieka ONZ, stwierdził: „Niestety, w ciągu kolejnych miesięcy staje się coraz bardziej jasne, że San Suu Kyi jest bardzo wygodnie czerpać korzyści z bycia ikoną praw człowieka dla własnej walki prodemokratycznej, ale nie jest ona gotowa, by wykazać się polityczną odwagą niezbędną do obrony niepopularnej muzułmańskiej mniejszości i zapobiec poważnemu i systematycznemu niszczeniu jej praw człowieka”¹⁹⁰. W wywiadzie, który Suu Kyi udzieliła BBC z 2013 roku, obarczyła ona winą za przemoc wobec Rohingya obydwie strony¹⁹¹, wyrażając przy tym niezadowolenie z faktu, że osoba przeprowadzająca z nią wywiad jest

¹⁸⁵ N.F. Gier, *The Origins of Religious Violence: An Asian Perspective*, London 2014, s. 67.

¹⁸⁶ M.J. Walton, S. Hayward, *op. cit.*, s. 17.

¹⁸⁷ C.S. Galache, *Who Are the Monks Behind Burma's '969' Campaign?*, Democratic Voice of Burma, May 10, 2013, [on-line:] <http://www.dvb.no/news/features-news/the-monks-behind-burma%E2%80%99s-%E2%80%99969%E2%80%99Dmovement-2/28079> – 5 V 2013.

¹⁸⁸ M.J. Walton, S. Hayward, *op. cit.*, s. 18.

¹⁸⁹ Wywiad z Maungiem Zarnim dla GfbV. Geneva, Switzerland, [on-line:] <https://soundcloud.com/gfbv/maung-zarni-about-his-activism-on-behalf-of-therohingya> – 25 III 2016.

¹⁹⁰ D. Hutt, *The Cowardice of Aung San Suu Kyi*, [on-line:] <http://thediplomat.com/2017/03/the-cowardice-of-aung-san-suu-kyi/> – 1 III 2017.

¹⁹¹ *Suu Kyi Blames Burma Violence on 'Climate of Fear'*, [on-line:] <http://www.bbc.com/news/world-asia-24651359> – 25 XI 2013.

muzułmanką¹⁹². Co więcej, wcześniejsza obrończyni praw człowieka aktualnie nawet nie wypowiada słowa Rohingya¹⁹³, a dowody świadczące o prześladowaniu Rohingya określa jako „sfabrykowane”¹⁹⁴. Relacja między partią NLD, której jest ona liderem, a ruchem 969 ma więc charakter zarówno antagonistyczny, jak i komplementarny. Z jednej strony U Wirathu oskarżał ją o współpracę z muzułmanami, mówiąc: „Jeśli spojrzeć na biura NLD w dowolnym mieście, zobaczysz wielu brodatych ludzi”¹⁹⁵. Z drugiej zaś w jego mnisiej celi, co potwierdzają zdjęcia, można zauważyć zdjęcia przywódczyni¹⁹⁶. Być może jest to spowodowane faktem, że niektórzy z członków NLD są również zaangażowani w działalność ruchu 969.

Jego zwolennicy oraz MaBaTha poparli również propozycję wprowadzenia restrykcyjnego prawa dotyczącego ślubów między muzułmanami a buddystami. Zgodnie z nim kobieta musi zdobyć zgodę lokalnych władz, jeśli chce wziąć ślub z wyznawcą innej religii. Jeśli mężczyzna bierze ślub z buddystką, musi również przyjąć buddyzm. Mnisi związani z 969 zorganizowali demonstracje popierające to prawo i zebrali 2,5 miliona podpisów poparcia. Z uwagi na zbliżające się wybory 2015 przywódcy polityczni wstrzymali się od jednoznacznego poparcia czy krytyki tej propozycji prawa. Faktem jest jednak, że w ramach wykreowanej przez Ruch 969 wizji nacjonalizmu niemożliwe jest bycie jednocześnie wyznawcą islamu i Birmańczykiem. Wydaje się, że religijna nienawiść może być z równą łatwością skierowana przeciwko innym grupom religijnym w Birmie.

Równie silnie antymuzułmański kurs przyjęła założona w styczniu 2014 *A-myo Batha Thathana Saun Shauq Ye a-Pwe*, w skrócie MaBaTha, czyli Organizacja na rzecz Ochrony Rasy i Religii¹⁹⁷. *A-myo* jest wariantem wyrazu *lu-myo*, który oznacza etniczność lub rasę, *batha* oznacza religię, *thathana* jest birmańską wersją słowa pochodzącego z języka pali – *sasana*, które oznacza całość buddyjskiej tradycji i przekazu. Założenie tej organizacji może być reakcją na zakaz używania symbolu 969 w celach politycznych wydanego we wrześniu 2013 przez Komitet Saṅgha

¹⁹² S. Heather, *Aung San Suu Kyi Made Angry 'Muslim' Comment After Tense Exchange with BBC Presenter Mishal Husain, it is Claimed*, [on-line:] <http://www.independent.co.uk/news/people/aung-san-suu-kyi-reportedly-said-no-one-told-me-i-was-going-to-be-interviewed-by-a-muslim-after-a6951941.html> – 27 III 2016.

¹⁹³ I. Tharoor, *Why Does this Buddhist-majority Nation Hate these Muslims so Much?*, [on-line:] <http://www.washingtonpost.com/blogs/worldviews/wp/2015/02/13/why-does-this-buddhist-majority-nation-hate-these-muslims-so-much/> – 17 II 2015.

¹⁹⁴ D. Hutt, *op. cit.*

¹⁹⁵ A. Marshall, *op. cit.*

¹⁹⁶ *Ibidem.*

¹⁹⁷ M.J. Walton, S. Hayward, *op. cit.*, s. 14.

Mahā Nāyaka¹⁹⁸. Organizacja ta nie jest jednak monolitem i chociaż jej członkowie nawołują do postrzegania Birmy jako państwa buddyjskiego, prezentując przy tym antymuzułmańską postawę, ich działania nie są jednoznaczne. Przykładowo, członek tej organizacji mnich Galon-ni Sayadaw w trakcie zamieszek w Mandalaj starał się uspokoić tłum i powstrzymać go przed eskalacją antymuzułmańskiej nienawiści. Inny mnich Sitagu Sayadaw jest zaangażowany w pokojowy dialog międzyreligijny i nawołuje do pokoju i tolerancji.

W działalności Ruchu 969 można odnaleźć liczne echa przeszłości. Z jednej strony rolę kluczową odgrywa tradycyjne przekonanie, które panuje wśród społeczności wyznawców buddyzmu *theravāda*, iż zarówno buddyzm, jak i jego nauki, są zagrożone. W tej perspektywie buddyjski nacjonalizm, jak również towarzysząca mu od czasów kolonialnych mobilizacja monastycznej wspólnoty ma na celu ochronę religii. Ruch 969 jest również w pewnym stopniu kontynuacją antykolonialnych ruchów z początku XX wieku. W zupełnie odmiennych warunkach geopolitycznych aktywność jego członków została jednakże skierowana przeciwko domniemanemu zagrożeniu wewnętrznemu – islamowi i jego wyznawcom. Jak głoszą działacze 969, islam jest sprzeczny z birmańskimi wartościami opartymi na naukach buddyjskich. W ich przeświadczeniu jedynie buddysta jest prawdziwym Birmańczykiem, wyznawcy innych religii są obcy. Podobnie jak za czasów kolonialnych ugrupowanie to promowało kampanię „Kupuj od buddysty”, która wiąże się z bojkotem sklepów i przedsiębiorstw należących do muzułmanów. Liczne starcia pomiędzy buddystami a muzułmanami, które mają miejsce we współczesnej Birmy, są wynikiem starych uraz i lęków. Jak słusznie zauważył Matthew J. Walton, owe „międzyreligijne konflikty mogą być końcem dla obiecującej transformacji Mjanmy w stronę demokracji”¹⁹⁹. Z pewnością ich odpowiednie skanalizowanie może spowolnić albo wręcz zatrzymać zachodzące przemiany polityczne. Na przestrzeni lat w Birmy miały miejsce liczne antymuzułmańskie zamieszki i ruchy, jak choćby w Mandalaj w 1997, Taungoo w 2001, w Rakhine w czerwcu 2012, w Meikthila i Lashio odpowiednio w marcu i maju 2013 roku oraz w styczniu roku 2014 w wiosce Duu Chee Yar Tan, w stanie Rakhine²⁰⁰. W lipcu 2014 nastąpił wybuch antymuzułmańskiej nienawiści w Mandalaj sprowokowany informacją zamieszczoną na facebookowym profilu U Wirathu, jakoby buddystka została zgwałcona przez muzułmanina²⁰¹. W trakcie zamieszek buddyjscy mnisi próbowali powstrzymać tłumy przed użyciem przemocy, ponieważ lokalna policja – jak

¹⁹⁸ *Ibidem*, s. 15.

¹⁹⁹ *Ibidem*, s. XII.

²⁰⁰ *Ibidem*, s. 6-7.

²⁰¹ *Ibidem*, s. 8.

zwykle w podobnych wypadkach – była niezdolna lub niechętna ich powstrzymaniu. Wiele z rozruchów na tle religijnym miało charakter zorganizowany, co wskazywałoby na to, że były zaplanowane. Członkowie społeczności, które brały w nich udział, obwiniali za te wydarzenia osoby z zewnątrz, które miały być inicjatorami zamieszek, wspominając, że przed ich wybuchem relacje pomiędzy nimi a muzułmanami były poprawne. Władze, komentując owe wydarzenia, wspominały czasem o stojących za nimi tajemniczych, „mrocznych siłach”. Ataki na muzułmanów są przy tym tłumaczone jako ochrona *sasana*, co usprawiedliwia użycie przemocy. Wspomniany już Walton pisze, że kiedy *sasana* jest rozumiana jako znajdująca się w zagrożeniu demokracja, rządy zmieniają się w teokrację²⁰². Warto przypomnieć zabójstwo U Ko Ni, prawnika-muzułmanina doradcy NLD, świadczące o narastającej w Birmie fali islamofobii²⁰³. Przeprowadzone śledztwo ujawniło, że za zamach odpowiedzialny był były oficer *tatmadaw* – U Zay Yar Phyo. Jak stwierdzono, powodować nim miał „ekstremalny patriotyzm”, co należy uznać za dość kontrowersyjne wyjaśnienie²⁰⁴. Morderstwa polityczne pozostają w przypadku Birmy pewnego rodzaju lejtmotywem w jej współczesnej historii i ich ofiarą padło wielu spośród przywódców mniejszości etnicznych²⁰⁵. U Wirathu, komentując to wydarzenie w swoim poście, wyraził poparcie dla zamachowców, stwierdzając jednocześnie: „Jestem teraz spokojny o przyszłość buddyzmu w moim kraju. Jeśli to się nie stało, zniszczenie buddyzmu, jak w Tajlandii, zostałoby przyspieszone o pięć lat”²⁰⁶. Z uwagi na to, że U Ko Ni był gorącym zwolennikiem przyjęcia nowej konstytucji w miejsce uchwalonej przez byłą juntę, wydaje się, że we współczesnej Birmie walka polityczna nabiera również charakteru religijnego. U Ko Ni był krytykiem zaangażowania przedstawicieli byłej junty w politykę państwową. Po śmierci został on określony przez Suu Kyi jako „męczennik”, a zamach na jego osobę nazwała ona aktem terrorystycznym skierowanym przeciwko polityce prowadzonej przez jej partię²⁰⁷.

²⁰² *Ibidem*, s. 23.

²⁰³ N. Hlaing Lynn, *More Arrests Made in U Ko Ni Murder Investigation*, [on-line:] <http://frontiermyanmar.net/en/more-arrests-made-in-u-ko-ni-murder-investigation> – 8 II 2017.

²⁰⁴ Mratt Kyaw Thu, *‘Patriotism’ Behind U Ko Ni Assassination, Says Minister*, [on-line:] <http://frontiermyanmar.net/en/patriotism-behind-u-ko-ni-assassination-says-minister> – 25 II 2017.

²⁰⁵ Kyaw Zwa Moe, *Burma: A Killing Legacy*, [on-line:] <http://www.irrawaddy.com/news/burma/burma-a-killing-legacy.html> – 2 II 2017.

²⁰⁶ *U Wirathu Takes to Social Media to Thank Suspects in U Ko Ni’s Murder*, [on-line:] <https://www.irrawaddy.com/news/u-wirathu-takes-to-social-media-to-thank-suspects-in-u-ko-nis-murder.html> – 1 III 2017.

²⁰⁷ *Daw Suu Breaks Silence on U Ko Ni Assassination*, [on-line:] <http://frontiermyanmar.net/en/daw-suu-breaks-silence-on-u-ko-ni-assassination> – 27 II 2017.

Wina za zamieszki na tle religijnym oraz akty przemocy jest zrzucana na samych muzułmanów lub osoby pragnące zdyskredytować Ruch 969. Zarówno U Wirathu, jak i jego zwolennicy deklarują, że są przeciwni przemocy. Sam nieformalny przywódca ruchu podkreśla, iż jego kazania opierają się na *pitaka* – naukach Buddy. Jak stwierdzał mnich związany z ruchem 969 U Wimala, działania ruchu mogą inspirować do antymuzułmańskiej przemocy, ale ci, którzy się do niej uciekają, to „źle wykształcona mniejszość”²⁰⁸. To wypieranie się odpowiedzialności za podżeganie do przemocy jest charakterystyczne dla osób, które operują „mową nienawiści”. Natomiast obiektywne dowody ewidentnie świadczą na niekorzyść 969, jak choćby napisy na ścianach zniszczonych budynków należących do muzułmanów w Meikhtila.

Zarówno mnisi biorący udział w Szafranowej Rewolucji, jak i mnisi generacji 88 są przeciwni temu ruchowi. Niewielu spośród nich decyduje się jednak na otwartą krytykę. Powodem jest z jednej strony zakorzeniona w klasztornych zasadach niechęć do krytykowania innych mnichów, tradycyjne dla Birmy unikanie konfliktu za wszelką cenę, a także polityczna i społeczna presja. Jedną z odpowiedzi na szerzoną za pomocą mediów społecznościowych nienawiść w stosunku do mniejszości religijnych i etnicznych w Birmie jest kampania „mowy kwiatów” – *Pan Zagar* zorganizowana w kwietniu 2014 roku przez społecznego aktywistę Nay Phone Latt²⁰⁹. Jej celem była promocja harmonijnego współżycia różnych grup etnicznych i religijnych i różnych orientacji seksualnych poprzez dystrybucję pamfletów i naklejek, a także założone przez niego konto facebookowe.

We współczesnej Birmie dyskurs społeczny i polityczny charakteryzują rasizm i islamofobia. Problemem z punktu widzenia państwa jest to, że o ile jest możliwe monitorować religię, o tyle nigdy nie można być pewnym, jakie idee nią zawładną. Tradycje religijne mogą nagle produkować charyzmatyczne postacie, ruchy mistyczne, proroków itd. Państwo może reagować na takie zjawiska, ale nie jest w stanie nimi zarządzać. Pomimo zachodzącej w Birmie politycznej transformacji, religijny nacjonalizm dominującej grupy etnicznej *Bamar* wykorzystuje buddyzm *theravāda* i towarzyszące mu idee, dyskursy, praktyki i symbole w celu usprawiedliwienia działań skierowanych przeciwko zamieszkującym Birmę mniejszościom religijnym i etnicznym.

Pomimo wysiłków ze strony obecnego rządu mających na celu międzyetniczne i międzyreligijne pojednanie, sytuacja wewnątrz kraju pozostaje patowa. Próba narzucenia kultury dominującej grupy etnicznej zamieszkującym państwo mniejszościom spotyka się z ich zdecydowanym oporem. Sytuację

²⁰⁸ M.J. Walton, S. Hayward, *op. cit.*, s. 28.

²⁰⁹ *Ibidem*, s. 36.

dotatkowo komplikuje fakt, że wielu Birmańczyków prezentuje ksenofobiczny i paternalistyczny stosunek do mniejszości etnicznych, popierając w ten sposób represyjną politykę rządu. Mniejszości nadal doświadczają dyskryminacji i uprzedzeń ze względu na wyznawaną religię, pochodzenie etniczne i język, co generuje wśród nich poczucie niepewności i strachu²¹⁰. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Pascala Khoo Thwe, pisarza i przedstawiciela grupy etnicznej Kayan, który jednoznacznie stwierdza: „Nasza lojalność należy się naszej religii i naszej społeczności. Nie ma w niej miejsca na żadną ideologię, która twierdzi, że może się z nimi mierzyć lub nawet wykraczać poza nie”²¹¹. Spowodowane jest to faktem, że katolicyzm, którego wyznawcami jest część spośród Kayanów, „dał nam wiarę i godność, a także piękno kultu i sztuki, którą buddyzm dał większości birmańskiej rasy”²¹². Jednoznacznie ukazują one, że w wypadku Mjanmy podziały religijne nakładają się na różnice etniczne. Warto przypomnieć, że wśród uczonych zajmujących się regionem Azji Południowo-Wschodniej panuje przekonanie, że „zachodnie idee na temat takich pojęć jak obywatelstwo niekoniecznie muszą mieć znaczenie lub zastosowanie w innych kontekstach”²¹³. Udowodniły to również prowadzone przeze mnie badania terenowe na pograniczu Mjanmy i Chin²¹⁴ w latach 2013–2017 wśród zamieszkujących ten obszar mniejszości etnicznych Szanów, Wa oraz Derung. Wyjawszy ostatnią z wymienionych grup etnicznych, zarówno Szanowie, jak i Wa prowadzą działania zbrojne przeciwko birmańskiemu rządowi. Część spośród osób, z którymi przeprowadzałem wywiady, otwarcie przyznawała, że są uciekinierami z Mjanmy, z terenów dotkniętych wojną domową. Przede wszystkim należy w tym miejscu podkreślić dużą mobilność owych grup żyjących na pograniczu, również kulturową. Jeden z moich respondentów z mniejszości Szan deklarował: „Po birmańskiej stronie granicy jesteście Birmańczykami, tutaj (w Chinach) jesteście Chińczykami, jedynie w domu możemy być Szanami”²¹⁵. Część spośród Szanów jest zaangażowana w transgraniczny handel kamieniami szlachetnymi i jadeitem, przez co odgrywają oni rolę „brokerów kulturowych”. Szanowie są w stanie przemieszczać się i pośredniczyć pomiędzy sprzecznymi wyobrażeniami Mjanmy, Chin i Tajlandii. W języku birmańskim tych Szanów,

²¹⁰ S. Sang Hnin Lian, *Illiberal Democracy Under Suu Kyi's Government*, [on-line:] <http://kachin-landnews.com/?p=27585> – 27 II 2017.

²¹¹ P.K. Thwe, *op. cit.*, s. 65.

²¹² *Ibidem*, s. 104-105.

²¹³ M. Lall, H.H. Win, *op. cit.*, s. 76.

²¹⁴ Objęły one obszar następujących regionów na terenie chińskiej prowincji Yunnan: Dulongjiang, Dehong, Cangyuan oraz Xishuangbanna oraz Stanu Wa i Szan na terenie Mjanmy.

²¹⁵ Wywiad przeprowadzony w styczniu 2014 roku.

którzy zdecydowali się na przyjęcie chińskiej tożsamości, określa się jako *Shan Tayok*²¹⁶. Faktycznie część spośród moich respondentów zmuszonych było zbiec na teren Chin z uwagi na to, że ich życie oraz życie ich rodzin było zagrożone przez trwający w Mjanmie konflikt. W przypadku wspomnianego wcześniej ludu Wa istotne znaczenie dla ich tożsamości ma legenda, która symbolicznie umiejscawia go pomiędzy Birmą a Chinami. Lokalizuje ona kolebkę Wa wokół jeziora w pobliżu Kunming, w chińskiej prowincji Yunnan. Lider Zjednoczonej Armii Kraju Wa (UWSA) Bao Youxiang, który wziął udział w zorganizowanej przez Aung San Suu Kyi XXI-wiecznej Konferencji w Panglong, włada jedynie językiem Wa oraz chińskim. Nie zna języka birmańskiego²¹⁷. Zjednoczona armia Wa jest aktualnie największą i najlepiej uzbrojoną armią etniczną w kraju, która posiada silne związki z Pekinem. Co więcej, armia ta jest również zaangażowana w produkcję i handel narkotykami²¹⁸. UWSA jawi się aktualnie jako nowy lider etnicznego oporu wobec birmańskiego rządu i główny hamulec w zapoczątkowanym przez Suu Kyi procesie pokojowym²¹⁹. W tej perspektywie fakt, iż tradycyjnie region zamieszkały przez Wa był terenem największej aktywności Birmańskiej Partii Komunistycznej, mnoży pytania dotyczące jego przyszłości.

²¹⁶ U Chit Hlaing (F.K. Lehman), *op. cit.*, s. 4.

²¹⁷ B. Lintner, *Wa Rebel Group Torpedoes Suu Kyi's Peace Drive*, [on-line:] <http://www.atimes.com/article/wa-rebel-group-torpedoes-suu-kyis-peace-drive/> – 28 II 2017.

²¹⁸ *Myanmar's Wa State Rules Synthetic Drug Market*, [on-line:] <http://www.thestar.com.my/news/regional/2017/02/05/myanmar-wa-state-rules-synthetic-drug-market/> – 6 II 2017.

²¹⁹ B. Lintner, *Wa Rebel Group Torpedoes Suu Kyi's Peace Drive...*

Epilog

Badanie praktyki symbolicznej oraz historycznej pamięci wraz z jej całym etnograficznym bogactwem ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia polityki¹. Losy Birmy w okresie powojennym należałoby za Marianem Małowistem określić jako „fazę przyspieszonego rozwoju”². Rozpoczęte wraz z odzyskaniem niepodległości poszukiwania ram kulturowych dla polityki władz kontynuowano również w okresie późniejszym³. Naczelnym celem owych poszukiwań było odnalezienie w nowej strukturze społecznej i układzie geopolitycznym symbolicznych narzędzi, z których pomocą władza mogłaby wysuwać swoje roszczenia. Jak się stwierdza, chociaż współcześnie kultury Azji Południowo-Wschodniej zmieniają się dynamicznie, „znacznie szybciej zmieniły się szczegóły niż podstawowe symbole i wartości, zabezpieczając ciągłość między historią kultury a współczesnymi wydarzeniami”⁴. Wzorce zachowania, koncepcje polityczne czy też artefakty, które pochodziły z kultury europejskiej, przeszły przez proces lokalizacji, często tracąc swoje oryginalne znaczenia i zyskując nowe, bardziej kompatybilne z głównymi wartościami poszczególnych kultur Azji Południowo-Wschodniej. Zmienione, różnią się zarówno od zachodnich, jak i tradycyjnych azjatyckich wzorców.

Jak starano się pokazać, w realiach birmańskiej sceny politycznej symboliczna legitymizacja władzy zachodziła poprzez odwoływanie się do symboliki monarchicznej oraz aktów religijnych, które powinny być interpretowane jako polityczne. Jak pisze Adam Jelonek, przywołując przykład Tajlandii, doświadczenie wyniesione z czasów kolonialnych miało destrukcyjny wpływ na tradycyjne struktury społeczne, których zderzenie z nowoczesnością w postaci imperialnej administracji „zostało spotęgowane przez integrację (...) systemów ekonomicznych ze światową gospodarką i infiltrację europejskich ideologii, pośród których znalazł się też na-

¹ Więcej w: J. Comaroff, J.L. Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Oxford 1992.

² M. Małowist, *Konkwistadorzy Portugalscy*, Warszawa 1976, s. 11.

³ R.H. Taylor, *The State in Burma*, London 1987, s. 144.

⁴ R. Provencher, *Mainland Southeast Asia: An Anthropological Perspective*, California 1975, s. 3.

jonalizm”.⁵ W Birnie brytyjska władza wprowadziła zupełnie nowe koncepcje polityczne i społeczne, a także zachodnie idee, co było produktem ubocznym rządów kolonialnych. Wcześni ideolodzy nowoczesnego birmańskiego nacjonalizmu, choć świadomi odmienności warunków panujących na Zachodzie, poprzez swoje działania pragnęli zintegrować istniejące państwo, nadając mu nowoczesny wymiar. Ideolodzy birmańskiego nacjonalizmu starali się przy tym zdystansować do jego modelu europejskiego, w którym był w dużej mierze zakorzeniony. Jednakże z uwagi na specyficzne warunki birmańskiego rozwoju historycznego, społecznego, kulturowego, powstały w Birnie nacjonalizm ma prawie religijny charakter. Warto w tym miejscu zacytować Angelene Naw, która zauważyła: „Tak jak w innych częściach Azji Południowo-Wschodniej, religia stała się inspiracją dla ruchów narodowych. W Birnie, gdzie buddyzm był tradycyjnie jednym z fundamentalnych komponentów narodowej tożsamości, buddyjska, tradycja monarchiczna kładła nacisk na rolę władcy jako obrońcy wiary, budowniczego *paya* i pagód, patrona i protektora *Sangha* oraz społeczności buddyjskiej”⁶. We współczesnej Birnie buddyzm stopił się w jedno z nacjonalizmem w dążeniu do stworzenia ogólnonarodowej tożsamości. W dodatku, pomimo licznych deklaracji o jedności wszystkich zamieszkujących kraj „ras narodowych”, dominuje etnonacjonalizm Bamar, który jest wbudowany w takie aspekty kultury i historycznego doświadczenia Bamar jak upokorzenie kolonializmu, religia buddyjska, birmańska kultura polityczna, język, literatura, taniec czy teatr. Z tego powodu birmańskie przekonanie o narodowej starożytności, duma z królewskiej historii, licznych krwawych kampanii wojskowych i podbojów oraz starania o rewitalizację miejscowej kultury stały się jednym z wielu narzędzi konstrukcji nowopowstałego organizmu państwowego. Wąsko rozumiany etniczny nacjonalizm w Birnie generuje zaś przeciwstawne nacjonalizmy zamieszkujących kraj licznych grup etnicznych, których tożsamości zostały zbudowane w oparciu o odmienne tradycje religijne. We współczesnej Birnie granice państwa-narodu birmańskiego nie odpowiadają jednej społeczności etnopolitycznej ze wspólnymi normami i wartościami. Jak zauważył Shwe Lu Maung, we współczesnej Birnie „kwestia szowinizmu Bhama i ich monopolu na władzę stała się bardzo napięta – tak bardzo, że Bamar byli oskarżani, tak jak i dziś, o bycie kolonialistami, a Związek Birmy był postrzegany jako kolonia Bamar”⁷. Model polityczny stworzony przez birmański rząd opiera

⁵ A.W. Jelonek, *Wielokulturowość, separatyzm i budowa państwa narodowego w Tajlandii*, Kraków 2011, s. 23.

⁶ A. Naw, *Aung San and the Struggle for Burmese Independence*, Bangkok 2001, s. 13-14.

⁷ Shwe Lu Maung, *Burma, Nationalism and Ideology: An Analysis of Society, Culture, and Politics*, Dhaka 1989, s. 34.

się na stopniowej asymilacji peryferyjnych wspólnot poprzez użycie różnych narzędzi nacisku: ekonomicznego, administracyjnego, politycznego oraz zbrojnego. Należy przy tym podkreślić, że wiele obszarów znajdujących się we współczesnych granicach kraju, stworzonych przez Brytyjczyków, pozostawało niezależnych w stosunku do przedkolonialnego centrum władzy lub uważało birmański pałac jak tylko jedno z kilku centrów władzy, z którymi było powiązane. Pośród nich część znajduje się obecnie w obcych krajach, jak zlokalizowane w Tajlandii Sukhothai, Chiang Mai, czy też laotańskie Luang Prabang, które są jednymi z najlepiej znanych przykładów. Nie należy przy tym zapominać, że każde peryferium jest jednocześnie własnym centrum. Współcześnie birmański model „wewnętrznego kolonializmu” rozumiany jako strategia administracji państwowej stosowana w relacji do podporządkowanych jej władzy peryferyjnych wspólnot posiadających odrębną kulturę i język, jest interesującym wątkiem badawczym⁸. Jednakże ze względu na wieloletnią izolację kraju oraz trwającą w nim wojnę domową pomiędzy rządem a oddziałami partyzanckimi, stworzonymi przez różne grupy etniczne, wciąż jeszcze wymaga opracowania i intensywnych badań terenowych. Zmieniająca się sytuacja polityczna w kraju może w przyszłości umożliwić bardziej dogłębne zrozumienie tego zagadnienia. Dominacja Bamar nad mniejszościami etnicznymi wyraża się również w języku. Przykładowo teren tak zwanej „Birmy właściwej”, wokół której ogniskuje się problematyka niniejszej pracy, określany jest w języku birmańskim jako *Bhama Pyima*. „Słowo «Pyima» w znaczeniu dosłownym wywodzi się od określenia, centrum władzy, administracji, cywilizacji i jej beneficjentów”⁹.

Ogromną rolę w budowie birmańskiego państwa narodowego odegrało odwołanie się do symboli zaczerpniętych z kultury i historii dominującej grupy etnicznej. Miejscowe systemy kulturowe odegrały fundamentalną rolę przy kształtowaniu lokalnej sceny politycznej, dlatego też wydaje się zasadne stwierdzenie, iż żeby zrozumieć politykę w jakimkolwiek społeczeństwie, „konieczne jest zrozumienie, jak sfera symboliczna wkracza do politycznej, jak aktorzy sceny politycznej świadomie i nieświadomie manipulują symbolami oraz jakie są relacje między wymiarem symbolicznym a materialną bazą władzy politycznej”¹⁰. W Birmie pod rządami kolejnych przywódców politycznych miała miejsce reinterpretacja lub manipulacja publicznymi symbolami w celu dostosowania ich do konkretnych warunków politycznych. Świadczy to o wysokim stopniu twórczej świadomości rządzących.

⁸ R.J. Hind, *The Internal Colonial Concept*, „Comparative Studies in Society and History” 1984, no. 3, s. 543-568.

⁹ Shwe Lu Maung, *op. cit.*, s. 35.

¹⁰ H. Donnan, T.M. Wilson, *Granice tożsamości, narodu, państwa*, tłum. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2008, s. 94.

Warto w tym miejscu raz jeszcze podkreślić, że niniejsza praca bynajmniej nie pretenduje do wyjaśnienia i interpretacji wszelkich doktrynalnych i praktycznych przejawów buddyzmu, który jest tutaj potraktowany raczej w sposób instrumentalny. Nie jest ona również studium birmańskiej polityki czy kultury politycznej jako takiej, a raczej próbą ukazania ich symbolicznych inspiracji.

W XX i XXI wieku, ze względu na swoje duże zróżnicowanie etniczne, językowe i kulturowe, Birma stała się trudnym „poligonem doświadczalnym” dla miejscowych, charyzmatycznych przywódców, próbujących zintegrować państwo. Łatwo to zauważyć, przyglądając się kolejnym przełomowym datom. Uważa się za nie wybuch II wojny światowej, odzyskanie niepodległości, początek dyktatury generała Ne Wina, przejście władzy przez juntę w 1988, a wreszcie niedawne demokratyczne wybory, nasilenie w 2017 roku czystek etnicznych nad ludnością Rohingya i kolejny przewrót wojskowy z 2021 roku. Współczesna demokratyzacja Birmy rozpoczęła się wraz z pamiętnymi wyborami z marca 2011 roku, kiedy to władzę po raz pierwszy od 1962 roku przejął cywil, były generał Thein Sein. Transformacja polityczna nabrała rozpędu wraz z przejściem władzy przez dowodzoną przez Aung San Suu Kyi partię NLD. Wizyta prezydenta USA Baracka Obamy w czasie jego „azjatyckiego tournée” świadczyła o rosnącym zaufaniu wspólnoty międzynarodowej wobec przemian zachodzących w Birmie.

Celem niniejszej pracy była próba nakreślenia powiązań pomiędzy birmańskim nacjonalizmem a birmańską kulturą symboliczną. Jak można zauważyć, wiele symboli używanych w birmańskiej polityce zostało zaczerpniętych z buddyzmu. Przy czym, co istotne, buddyzm w Birmie jest silnie powiązany z wiarą w siły nadprzyrodzone, magią, alchemią, kultem *natów* i astrologią¹¹. Obok buddyzmu kolejnym punktem odniesienia była symbolika monarchiczna, która również czerpała w dużej mierze z religii buddyjskiej, jak stwierdziła sama Aung San Suu Kyi, przypominając birmańskie przysłowie: „Być Birmańczykiem to być buddystą”¹². Ze względu na istniejącą od zarania historii Birmy tradycję ścisłych powiązań pomiędzy władzą polityczną a religią, wpływ buddyzmu na rozwój birmańskiego nacjonalizmu wydaje się przemożny. Jak zauważał Tin Maung Maung Than: „W kraju, gdzie różnorodność etniczna przejawia się również w licznych wierzeniach religijnych, wydaje się, że buddyzm jest połączony z nacjonalistycznymi nastrojami w dążeniu do stworzenia birmańskiej tożsamości w okresie hegemonii kolonialnej i w kolejnych walkach o samostanowienie

¹¹ D.I. Steinberg, *Burma-Socialist Nation of Southeast Asia*, Colorado 1982, s. 106.

¹² M. Gravers, *Nationalism as Political Paranoia: An Essay on the Historical Practice of Power*, London 2007, s. 130.

i polityczną emancypację”¹³. Buddyzm tradycji *theravāda* stał się w wypadku birmańskim główną inspiracją miejscowych nacjonalistów. Był on i pozostaje w Birmie wehikułem, który umożliwia harmonijne przejście między tradycją a nowoczesnością, łącząc teraźniejszość z przeszłością, w zdefragmentowanej rzeczywistości postkolonialnej. Używane przez birmańskich nacjonalistycznych polityków tak kluczowe pojęcia polityczne, jak: „narodowa jedność”, „narodowa niepodległość”, „wolność” wywodziły się bezpośrednio z buddyzmu, będąc produktami birmańskiej kultury religijnej. Buddyzm jest podstawowym źródłem i punktem odniesienia dla politycznych idiomów i dominującego w birmańskiej polityce dyskursu. Również współcześnie to właśnie poprzez buddyzm tłumaczy się nowoczesne birmańskie idee narodu i narodowości. Jak jednak zauważyła Ingrid Jordt: „Socjalizm, demokracja, dyktatura wojskowa, i marksizm, by wymienić tylko kilka z obcych ideologii politycznych, które gościły jako sposób organizowania ustroju w Birmie, zakładały pewne cechy natury, społeczeństwa i istot ludzkich, które są sprzeczne lub w najlepszym razie zachodziły na siebie z zasadami buddyzmu”¹⁴. Przed rokiem 1947 birmański nacjonalizm oznaczał walkę o odzyskanie suwerenności. Wraz z jej zdobyciem stał się głównym motorem napędowym przemian i redefinicji obcych ideologii politycznych. W latach powojennych w Birmie, jak również w innych krajach regionu Azji Południowo-Wschodniej, istotną rolę zaczął odgrywać komunizm, stając się dla wielu krajów modelowym rozwiązaniem i podstawą dla wprowadzanych systemów politycznych. Jednakże „po fazie silnej agitacji w końcu lat czterdziestych komunizm (...) został zmarginalizowany przez tendencje nacjonalistyczne, odwołujące się raczej do lokalnych systemów religijnych”¹⁵. W okresie po odzyskaniu niepodległości balansujące na krawędziach bilateralnego świata kolejne birmańskie rządy eksperymentowały z odmiennymi systemami politycznymi, próbując różnych ideologicznych rozwiązań. Jak jednak ukazała historyczna praktyka, żaden z nich nie potrafił stworzyć spójnego i pragmatycznego systemu politycznego. Władza polityczna opierała się na wpływie osobowości przywódców politycznych, którzy żonglowali różnymi ideologiami i systemami politycznymi. Wydaje się, że w XXI wieku wraz z przemianami towarzyszącymi erze globalizacji, proces ten nabrał tempa i rozmachu.

¹³ Tin Maung Maung Than, *The 'Sangha' and 'Sasana' in Socialist Burma*, „Journal of Social Issues in Southeast Asia” 1988, vol. 3, no. 1, s. 26.

¹⁴ I. Jordt, *Burma's Mass Lay Meditation Movement: Buddhism and the Cultural Construction of Power*, Athens 2007, s. 210.

¹⁵ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2003, s. 32.

Działania powojennych birmańskich przywódców z perspektyw Zachodu były często niezrozumiałe i pozornie absurdalne. Jednakże w kontekście birmańskim były uwarunkowane wielowiekową tradycją powiązań pomiędzy polityką a religią. To dzięki niej politycy mogli utrzymać poparcie podległych im mas ludności, zachowując przy tym swoją wiarygodność. Kluczem do zrozumienia birmańskiego nacjonalizmu nie jest zdefiniowanie go za pomocą stworzonych w zachodnich kręgach naukowych koncepcji, a bardziej wyjaśnienie jego roli i miejsca w zachodzących na przestrzeni lat procesach historycznych, politycznych, jak również kulturowych. Birmański nacjonalizm uwarunkowany realiami kulturowymi, w których powstawał, stał się konglomeratem rodzimych i obcych wpływów. Jednakże to właśnie religijne interpretacje birmańskiej polityki okazały się mieć w jego dziejach największą moc sprawczą i z dużą dozą prawdopodobieństwa zachowają ją również w przyszłości. Jak łatwo zauważyć, do dnia dzisiejszego odwoływanie się do królewskich oraz buddyjskich symboli i ideałów stało się jedyną podstawą dla potwierdzenia prawa do sprawowania władzy. Nacjonalizm w Birmy jest faktycznie determinowany przez buddyjską religię. Jak zwracał uwagę Houtman: „Kiedy rząd stawał twarzą w twarz z erozją politycznej legitymizacji swojej władzy, bez względu na to czy był to Anawarhta, U Nu czy Ne Win, zwracał się do buddyzmu”¹⁶. W ten sposób birmańska kultura polityczna odwiecznie porusza się w pętli czasu nakreślonej przez buddyjskie idee i wartości. Polityczne symbole i odniesienia są często wprost zaczerpnięte z buddyzmu. Houtman we wstępie do swojej pracy *Mental culture in Burmese Crisis of Politics: Aung San Suu Kyi and National League for Democracy* wspomina, że w przypadku Birmy „zaangażowanie w kulturę mentalną ze strony przywódców politycznych jest regułą, nie wyjątkiem”¹⁷. Wiele spośród symboli używanych w birmańskiej polityce wywodzi się wprost z buddyzmu, ale także poprzedzające go animistycznej wiary w bóstwa *naty* astrologii, numerologii. Jak zauważył Matthew J. Walton: „Buddyzm w Mjanmie dostarczył repertuaru «surowców», których ludzie używają, aby nadać sens swojemu środowisku politycznemu”¹⁸. Liczne odniesienia do symboli wywodzących się wprost z historii, również tej legendarnej, wydają się być charakterystycznym zestawem inspiracji w wypadku nacjonalizmu jako takiego. Jest to o tyle istotne, że jak zauważyła antropolog Jennifer Leehey, cytując anonimowego birmańskiego naukowca, „nie wszystko dotyczy buddyzmu. Na Birmańczyków mają również wpływ animizm,

¹⁶ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, Tokyo 1999, s. 160.

¹⁷ *Ibidem*, s. 10.

¹⁸ M.J. Walton, *Politics in the Moral Universe: Burmese Buddhist Political Thought*, PhD dissertation, University of Washington 2012, s. 4.

marksizm i współczesna literatura”¹⁹. Mimo to właśnie buddyzm *theravāda* pozostaje głównym źródłem ram koncepcyjnych, w których większość buddystów w Birmie myśli o polityce.

Podjęcie niniejszego tematu badawczego było spowodowane chęcią stworzenia kompleksowej analizy związków birmańskiego nacjonalizmu i polityki z lokalną kulturą symboliczną, obfitującą w liczne szczegóły etnologiczne. Fakt, iż symboliczne wymiary birmańskiego nacjonalizmu i polityki oparte zostały na symbolicznym uniwersum dominującej grupy etnicznej Bamar zaważył na powojennej historii tego państwa, jak również na jego teraźniejszości. Miał również niebagatelny wpływ na narrację książki, która skupiła się na symbolicznym uniwersum narodowym stworzonym przez Bamarów. Jak starałem się udowodnić, Birma od momentu uzyskania niepodległości nigdy nie była zjednoczona politycznie, ponieważ nie udało jej się stworzyć poczucia narodowej tożsamości, która obejmowałaby swoim zasięgiem wszystkie grupy żyjące w obrębie jej nowoczesnych granic, stworzonych w wyniku podboju kolonialnego. Konflikty wewnętrzne będą stałym elementem birmańskiej rzeczywistości, dopóki Bamarowie nie uświadomią sobie, że następujące po sobie rządy odniosły fiasko stworzenia poczucia przynależności, które nie jest oparte na ekskluzywnym i dyskryminacyjnym podejściu do innych grup etnicznych.

Geertz, pisząc o powojennych przemianach w państwach kolonialnych, określił je jako „integracyjną rewolucję”, stwierdzając, że „wszędzie trwają obecnie rozpaczliwe poszukiwania sposobów i środków umożliwiających stworzenie doskonalszej formy zjednoczenia”²⁰. Ten szczególny moment w dziejach kraju wiąże się z dwiema osobami: określanym jako „ojciec birmańskiej niepodległości” Aung Sanem oraz jego bliskim współpracownikiem U Nu. W tym wczesnym okresie należy zwrócić uwagę na postępujący w kraju proces birmanizacji. Sama birmanizacja, którą można by też określić jako mjanmifikację etnicznych mniejszości, była już mocno zaawansowana z chwilą, kiedy Brytyjczycy rozpoczęli podbój Birmy. Przykładowo Monowie w wyniku kulturowej i politycznej asymilacji, którą przeprowadzano przez kombinację pokojowych i siłowych działań w okresie przedkolonialnym, utracili swoje poczucie odmienności, stając się częścią birmańskiej populacji. Świadczy to, że Birmańczycy byli w stanie stopniowo zasymilować mniejszości etniczne. W wypadku Karenów rozpoczęta w okresie kolonialnym akcja misjonarska spowolniła ten proces, tworząc nowe poczucie wspólnoty wśród

¹⁹ J. Leehey, *Open Secrets, Hidden Meanings: Censorship, Esoteric Power, and Contested Authority in Urban Burma in the 1990s*, University of Washington 2010, niepublikowana praca doktorska, s. 46.

²⁰ C. Geertz, *Interpretacja kultur. Eseje wybrane*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 313.

członków mniejszości w oparciu o religię chrześcijańską. Karenowie Pwo, do których nie dotarli misjonarze i którzy nie przyjęli chrześcijaństwa, wyznawali buddyzm i mogli przez to zostać łatwiej zasymilowani przez Birmańczyków już w okresie powojennym. Jednakże współczesny model birmanizacji, narodził się: „na samym początku ruchu nacjonalistycznego w klubach, do których na przełomie wieku uczęszczali buddyjscy studenci; w latach trzydziestych XX wieku (...)”²¹. Niniejsza praca jest spojrzeniem raczej na rolę kultury w polityce niż na to, jaki wpływ na kształtowanie kultury ma polityka. Choć należy przy tym podkreślić, że częstym przypadkiem jest wzajemne przenikanie się tych dwóch procesów. Polityka birmańska to polityka silnie nasycona kulturowymi symbolami, którymi przepełnione są narodowe ceremonie, oficjalne wystąpienia, język polityków i czynione przez nich gesty. Symbole stanowią tak naprawdę jej esencję. W niniejszej pracy skupiono się na roli, jaką kultura dominującej w Mjanmie grupy etnicznej Bamar odgrywa w polityce wieloetnicznego Związku Mjanma. Proces kulturowego pozycjonowania birmańskiej polityki był bezpośrednio powiązany z kolonialnym podbojem Królestwa Birmy przez Imperium Brytyjskie. Kluczowe znaczenie dla rozwoju birmańskiej nowoczesnej sceny politycznej i towarzyszących mu narodzin birmańskiego nacjonalizmu miały typowo zachodnie, wcześniej nieznane koncepcje i idee narodowego państwa, granic państwowych czy wreszcie komunizmu, nacjonalizmu i demokracji. Zostały one jednak w procesie kulturowego pozycjonowania twórczo przystosowane do lokalnych warunków. Proces ten można porównać do napełnienia zachodniego naczynia naparem birmańskiej herbaty, kiedy zachodnia forma przepełniona jest birmańską esencją. Z uwagi na słabe przygotowanie miejscowych elit rządzących i ich częstej bezradności w realiach światowej polityki, dominującym rysem lokalnej polityki zagranicznej był jej neutralizm i izolacjonizm.

Jak już wspomniano, okres rządów postępujących po sobie kolejnych birmańskich przywódców jest czasem eksperymentowania z różnymi, często wzajemnie wykluczającymi się systemami politycznymi. Jedyną podporą i swoistą legitymizacją dla często karkołomnych, radykalnych i zachodzących bardzo dynamicznie działań na arenie polityki była w tym wypadku lokalna kultura i zakorzenione w niej wartości oraz symbole. Tylko one mogły być czytelne dla dominującej w Birmy ludności wiejskiej, z założenia konserwatywnej i tradycjonalistycznej. Oczywiście kultura, choć zajmująca w decyzjach politycznych kolejnych rządów centralną rolę, nie była jedynym źródłem inspiracji dla miejscowych elit politycznych. W bezwzględny sposób odwoływano się również do zakorzenionych w ludności wiejskiej stereotypów i lęków. Ksenofobiczny język

²¹ *Ibidem*, s. 323.

panującej do niedawna wojskowej junty był pełen archaicznych, wywodzących się z okresu zimnej wojny, antykolonialnych haseł, cynicznych odniesień do religii buddyjskiej oraz fantastycznych opisów narodowej harmonii, będącej wynikiem rządów reżimu. Ze względu na trwającą wiele lat politykę międzynarodowego izolacjonizmu lokalne rządy były słabo zorientowane w polityce międzynarodowej, zachodzących w niej przemianach oraz dominujących kierunkach. Wiadomości pochodziły jakby z drugiej ręki, przepuszczone przez tajski, chiński czy indyjski filtr. Sposób reakcji na zachodzące zarówno na świecie, jak i wewnątrz kraju polityczne przemiany był nie tyle błyskawiczny, co brutalny. Stosowaną taktyką było zazwyczaj bezlitosne tłumienie postępujących po sobie protestów coraz bardziej aktywnej zjednoczonej opozycji. Junta potrzebowała wielu lat, by uzmysłowić sobie, że Narodowa Liga na rzecz Demokracji, stanie się jej trwałym przeciwnikiem. Jej twarzą, centralną postacią i inspiratorką jest kanonizowana przez zachodnie media na współczesną świętą i autorytet moralny Aung San Suu Kyi. Ta wyrazista, ale niejednoznaczna postać, doczekała się biografii filmowej, jest też bohaterką licznych książek²². Wydaje się jednak, że faktyczna ocena jej postaci i roli w historii Birmy jest jeszcze przedwczesna, podobnie jak obiektywne napisanie jej biografii, która byłaby zupełnie pozbawiona dominującego w istniejących opracowaniach hagiograficznego lub apologetycznego tonu. Legenda Aung San Suu Kyi, zaciemniła tak naprawdę obiektywną analizę jej osoby, jak również jej politycznego wkładu w przemiany zachodzące w Birmy. Przywódczyni partii stała się symbolem i przestała funkcjonować jako realna osoba, na którą można spojrzeć racjonalnie, przez pryzmat jej obecnych działań. Stąd też jej postaci poświęcono stosunkowo niewiele miejsca w niniejszej pracy, traktując zarówno uprawianą przez nią politykę, jak i ją samą jako wypadkową trwającego w Birmy od dekad procesu kreacji nowoczesnego birmańskiego państwa. Konieczne jest zauważenie ewolucji politycznej Suu Kyi, która od autorytetu moralnego i bojowniczkii o prawa człowieka, z uwagi na własną słabość polityczną i opieranie swojej walki na symbolach, przeszła do bycia zimnym i pragmatycznym politykiem, gotowym na daleko idące polityczne kompromisy, prowadzące do jej upadku. Buddyzm, do którego wciąż odwołuje się w licznych wypowiedziach, gestach, jak również w polityce, jest bliski jego zachodniej wizji jako religii tolerancji, miłości i pokoju. W praktyce jednak pozostaje on zupełnie bezradny i bierny z chwilą, kiedy w kraju mają miejsce kolejne wybuchy etnicznej i religijnej nienawiści. Być może stało się tak, ponieważ Suu Kyi zapomniała, że w Birmy przez wieki to właśnie pod sztandarem buddyzmu dokonywano krwawych podbojów. Współczesny birmański buddyzm jest tworem wielogłosowym, w którym znajdują się różne elementy, w tym przepełnione

²² Warto wspomnieć niedawną biografię Aung San Suu Kyi autorstwa M. Lubiny: *Pani Birmy...*

ksenofobią, rasową nienawiścią i ekstremizmem. Niedawnym tego przykładem jest buddyjski Ruch 969, który otwarcie szerzy islamofobię i nienawiść etniczną.

W porównaniu do Aung San Suu Kyi dla opinii światowej twarz wojskowego reżimu były bezosobowe, na co wpływ miały również noszone przez nich wojskowe mundury. Suu Kyi ze względu na swoje doświadczenie oraz małżeństwo z brytyjskim naukowcem Michaeliem Arisem była zdecydowanie lepiej zorientowana w meandrach światowej polityki, mechanizmów jej działania oraz zachodniego systemu myślenia. Co więcej, jako głosicielka popularnej w świecie zachodnim idei demokracji, była i pozostaje w tej perspektywie zdecydowanie bardziej transparentna dla Zachodu. Zupełnie odmiennie jej działania są interpretowane przez sąsiadujące z Birmą Chiny, które uważają, że uprawiana przez nią polityka prowadzi do *luan*, czyli przerażającego w perspektywie Pekinu politycznego chaosu.

Uwięzienie Aung San Suu Kyi w areszcie domowym i trwająca przez dekady próba jej dyskredytacji przez władze polityczne i podporządkowane im media okazała się nieskuteczna. Z chwilą, kiedy sytuacja wewnętrzna stała się zbyt problematyczna z uwagi na trwający od dekad konflikt etniczny, rosnącą polityczną i finansową obecność Chin, junta wykorzystała przysłowiową ostatnią deskę ratunku, jaką była stopniowa demokratyzacja i pozorna demilitaryzacja rządu. Metafora Michała Lubina na temat gry politycznej toczony we współczesnej Birmie, w której „obserwatorzy i analitycy są niczym widzowie teatru cieni – mogą tylko domyślać się znaczeń”²³, w kontekście Azji Południowo-Wschodniej jest kontrowersyjna. Teatr cieni w tym regionie jest znanym od wieków amalgamatem kulturowych symboli, wierzeń i przekonań, w którym gra się wciąż te same sztuki, a ich bohaterowie zachowują się w ściśle określony i powszechnie znany oraz powtarzalny sposób²⁴. Powojenna historia Birmy charakteryzuje się niestety niepokojącą wręcz powtarzalnością. Tym razem w politycznym spektaklu, który rozpoczął się w Mjanmie po pozornie wygranych przez NLD wyborach z 2015 roku, faktycznym dalangiem²⁵ okazał się Min Aung Hlaing. To wszystko wskazuje jak istotne w badaniu nad polityką jest podejście antropologiczne, które jest w stanie odkryć kulturową głębię zachodzących przemian i ich zakorzenienie w miejscowych przekonaniach, wierzeniach, ideałach oraz wzorach. Próba spojrzenia na Birmę z perspektywy Zachodu, poprzez porównanie zachodzących w niej procesów do ich europejskich odpowiedników, jest skazana na niepowodzenie. Birma może być rozumiana

²³ M. Lubina, *Birma*, Warszawa 2013, s. 359.

²⁴ B.R. O’Gorman Anderson, *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*, London–New York 2002, s. 34.

²⁵ Dalang to osoba animująca lalki w tradycyjnym kukielkowym teatrze jawańskim, więcej: V.C. van Groenendaal, *The Dalang Behind the Wayang*, Dordrecht 1985.

jedynie przez samą siebie, w jej własnym kontekście i możliwie najbliższej jej perspektywie. Jedynie ta wiedza pozwoli na odniesienie birmańskich przełomów politycznych do tych zachodzących na płaszczyźnie międzynarodowej. Przykład Birmy jest przykładem jednostkowym, specyficznym dla miejscowych uwarunkowań historyczno-kulturowych. Perspektywa antropologiczna w wypadku badania historii i polityki tego kraju jest dobrą bazą odniesienia dla badaczy chcących zrozumieć „symboliczne uniwersum narodowe” birmańskiej polityki.

We współczesnej Birmie ludzie żyjący w miastach powoli stali się częścią zglobalizowanego świata, na co niebagatelny wpływ ma łatwiejszy dostęp do mediów i Internetu. Jednakże dwie trzecie Birmańczyków wciąż żyje na terenach wiejskich, które, jak pokazują zdjęcia satelitarne, są w nocy pogrążone w oceanie ciemności. We współczesnej Birmie ludność wiejska wciąż funkcjonuje na peryferiach zachodzących przemian i świata zarówno mentalnie, jak i geograficznie. Co więcej, lata autorytarnych rządów i krwawych etnicznych konfliktów wykopały przepaść strachu i nieufności pomiędzy zamieszkującymi ten kraj ludźmi. Mjanma znajduje się w kluczowym dla siebie momencie przemian. Istotne jest, by udało się stworzyć bardziej inkluzywne poczucie narodowej tożsamości, jak również regulacje powstrzymujące szerzenie mowy nienawiści skierowanej przeciwko mniejszościom religijnym i etnicznym. Należy pamiętać, że krwawe czystki dotyczące muzułmańskich Rohingya w retoryce birmańskich nacjonalistów z Ruchu 969 określone były jako obrona *sasana* – nauk Buddy.

Pisząc o współczesnej transformacji politycznej, należy zwrócić uwagę, że przez dekady różne grupy etniczne walczyły w Birmie o różnego stopnia autonomię od rządu centralnego, starając się zachować swoje języki i kulturę, przejąć pełną kontrolę nad swoją gospodarką, a także życiem religijnym. W roku 2017 Birma, która po raz pierwszy od wielu dekad zerwała ze swoim izolacjonizmem i przeszła transformację polityczną w kierunku demokracji, była w rzeczywistości polityczna hybrydą. „Upadek junty” z 2015 roku był starannie wyreżyserowanym politycznym przedstawieniem, w którego trakcie byli członkowie junty zajęli z góry upatrzone pozycje w świecie biznesu, rządzie lub wojsku. Postępująca polityczna liberalizacja została przeprowadzona tylko do tego stopnia, który pozwolił na uchylenie międzynarodowych sankcji, umożliwiając napływ obcego kapitału i rozwój turystyki – gałęzi gospodarki, która wymaga najmniejszych nakładów w stosunku do zysków. Najważniejszą postacią w państwie był głównodowodzący sił zbrojnych, starszy generał Min Aung Hlaing, faktycznie młodszy od Suu Kyi o całą dekadę²⁶. Urodzony w nadmorskim mieście Tavoy, w którym dorastał

²⁶ Thant Myint-U, *The Hidden History of Burma: Race, Capitalism and the Crisis of Democracy in the 21st Century*, London 2020, s. 241.

w rodzinie inżyniera budownictwa rządowego z Rangun. Studiował prawo na Uniwersytecie w Rangun. Wkrótce porzucił uniwersytet i rozpoczął karierę. Po ukończeniu Akademii Obronności został oficerem i zaczął szybko piąć się po kolejnych szczeblach kariery. W 2009 jako członek nowej wojskowej elity młodych i wykształconych oficerów stał się autorem zwycięstwa *tatmadaw* w trakcie incydentu w Kokang w stanie Szanów. W 2010 roku został pierwszym dowódcą sił zbrojnych w ramach nowej „generalskiej konstytucji”. Tutaj początkowo jego kariera wyhamowała. Wkrótce jednak młody generał stał się postacią publiczną. Wydawał prasę, organizował konferencje, udzielał wywiadów dla mediów zachodnich oraz opozycyjnych. Był również aktywny na Facebooku, dopóki nie został zbanowany w 2018 roku. Posiadał również własne konto na Twitterze, gdzie zdarzało mu się publikować posty nawet kilka razy dziennie. Przedstawiał w nich swoje wizyty zagraniczne oraz podróże po kraju. Legalista i zagorzały nacjonalista, stał on na straży stworzonego przez generałów porządku konstytucyjnego, w którego ramach w Mjanmie przeprowadzona miała być pozorna demokratyzacja i liberalizacja. Generał jest przekonany o wyjątkowej roli armii w historii Birmy, jego celem było zawsze jej wzmocnienie i unowocześnienie. W realiach międzynarodowych sankcji i zachodniego zbrojnego embargo było to dotychczas niemożliwe. Jedynie nowoczesna państwowa armia byłaby w stanie dokonać krwawego dzieła unifikacji kraju. Min Aung Hlaing będący oficjalnie współpracownikiem Aung San Suu Kyi, był faktycznie osobą, z której zdaniem musiała się ona liczyć.

W 2015 roku trudno było ostatecznie rozstrzygnąć, w jakim kierunku pójdą zachodzące w tym kraju przemiany. Wydaje się, że obraz sceny politycznej stał się na przestrzeni ostatnich pięciu lat nieporównywalnie bardziej złożony i wielogłosowy niż w przeszłości. W kraju miał miejsce ogromny ferment ideowy, kulturowy, któremu towarzyszyły liczne przemiany społeczne, a także postępujący kryzys wiary i zaufania do niedawnych autorytetów wśród części młodych ludzi, któremu towarzyszyło narastanie religijnego ekstremizmu. W tym ostatnim przypadku było to efektem trwającej dekady akcji oczyszczania szeregów *Sangha* przez juntę wojskową. Współczesny birmański nacjonalizm jest ukierunkowany na promocję buddyjskiej kosmologii i kodeksu wartości, utrzymanie jego czystości i zachowanie buddyjskiego birmańskiego państwa. Do najważniejszych wyzwań, które stanęły przed nowym demokratycznym rządem, jest zakończenie konfliktów etnicznych. Jak zauważa historyk Thant Myint-U: „Birma jest ostatnim krajem w regionie, który wciąż boryka się z problemem antypaństwowych bojówek o charakterze etnicznym, kontrolujących duże połacie terenu”²⁷. Konieczne są

²⁷ Thant Myint-U, *White elephants and black swans: Thoughts on Myanmar's Recent History and Possible Futures*, w: *Myanmar's Transition...*, s. 27.

także reformy gospodarcze, dotychczasowy reżim był w tym wypadku „tyle represyjny, co nieudolny”²⁸. Mjanma jest jednym z najbiedniejszych krajów na świecie i otrzymuje dużo mniejsze wsparcie niż sąsiedni Laos czy Kambodża. Co więcej, lata gospodarczego zapóźnienia sprawiły, że kraj jeszcze przez dekady będzie pozostawał w tyle na tle reszty państw regionu. Warto tutaj przytoczyć przykład chińskiej prowincji Yunnan, sąsiadującej z Birma, która pomimo ogromnych rocznych nakładów rządowych będących częścią rozpoczętej w 2000 roku kampanii „Go West”, mimo buńczucznych rządowych deklaracji administracji Xi Jinpinga, wciąż boryka się z wieloma nierozwiązanymi problemami²⁹. Otwarte pozostaje pytanie, czy demokracja rozumiana jako progres, społeczna równość oraz samostanowienie w ramach nowoczesnego państwa będzie mogła zapaść na birmańskim gruncie trwałe korzenie. We współczesnej Mjanmie, w cieniu postępującej demokratyzacji i liberalizacji, miała miejsce krwawa czystka etniczna ludności Rohingya i zbrojny konflikt z partyzantkami innych mniejszości etnicznych jak Szanowie czy Karenowie. Pomimo licznych świadectw brutalności birmańskiego wojska wobec licznych mniejszości etnicznych i religijnych, ludności Rohingya społeczność międzynarodowa biernie przyglądała się temu dramatowi. Demokracja i liberalizacja w Mjanmie okazały się produktami deficytowymi, przynależnymi jedynie etnicznym Bamarom. W świetle czystek etnicznych dokonywanych przez birmańską armię, arcybiskup Desmond Tutu w swoim apelu do Suu Kyi zwracał się do niej jako do swojej „szczerze umiłowanej siostry” słowami: „Jeśli polityczną ceną twojego wstąpienia na najwyższy urząd w Birmie jest milczenie, to z pewnością cena ta jest zbyt wysoka”³⁰. Niestety krytycy jej biernej postawy wobec trwającego kryzysu humanitarnego byli traktowani przez jej birmańskich i zachodnich apologetów jako hipokryci. Nie zmieniło to faktu, że dawna birmańska ikona demokracji i humanitaryzmu okazała się moralnym bankrutem. Podjęty przez nią ryzykowny choć pragmatyczny sojusz z wojskowymi skutecznie podkopał reputację byłej laureatki Nagrody Nobla na arenie międzynarodowej. Ku zaskoczeniu światowej opinii, stała się twarzą i obrońcą brutalnego reżimu, z którym wcześniej walczyła latami, prezentując niezłomną postawę. Zupełnym fiaskiem okazał się również prowadzony przez nią i jej partię NLD proces pokojowy. Z końcem 2020 roku liczne tereny Mjanmy wciąż znajdowały się pod kontrolą partyzantek etnicznych, które jedna po drugiej zrywały pokojowe negocjacje z birmańskim rządem. Kością niezgody była postulowana przez etnicznych

²⁸ *Ibidem*, s. 32.

²⁹ Thant Myint-U, *Where China meets India: Burma and the new crossroads of Asia*, New York 2011, s. 208-209.

³⁰ Thant Myint-U, *The Hidden History of Burma...*, s. 240.

rebeliantów kwestia federacji, na którą nie mogli przystać zależni od wojskowych birmańscy demokraci. Światowa pandemia, która okazała się potężnym ciosem dla rachitycznej birmańskiej gospodarki, dodatkowo skomplikowała i tak już trudną sytuację wewnętrzną w kraju. W przekonaniu obserwatorów birmańskiej sceny politycznej wielkie zwycięstwo NLD i Suu Kyi należało odczytać jako kontynuację i utrzymanie dotychczasowego prodemokratycznego kursu. Wybory te komentowano nawet jako „rekoronację Aung San Suu Kyi” na królową Birmy³¹. Wyniki wyborów były zaskoczeniem dla przedstawicieli wojskowych dowodzonych przez starszego generała Min Aung Hlaing, którzy twierdzili, że zostały sfalszowane. Sytuacja w kraju stawała się coraz bardziej napięta. Nikt nie spodziewał się jednak, jak będzie się rozwijała. Przewrót wojskowy z 1 lutego 2021 roku, ochrzczony już przez analityków „poniedziałkiem generałów”, po raz kolejny wprowadził w zdumienie społeczność międzynarodową. Spontaniczne i masowe pokojowe demonstracje skierowane przeciwko juncie objęły swoim zasięgiem cały kraj. Istnieją liczne aspekty Ruchu Nieposłuszeństwa Obywatelskiego (szeroko zakrojony termin stosowany w celu określenia sił opozycyjnych wobec wojska), na które chciałbym zwrócić uwagę. Przede wszystkim ogólnospołeczna, międzyreligijna i wieloetniczna solidarność, a także aktywne zaangażowanie kobiet oraz birmańskiej społeczności LGBTQ w wydarzenia polityczne i protesty. Silne zaangażowanie społeczności LGBTQ w działalność na rzecz praw człowieka oraz demokracji nie jest w kontekście współczesnej historii Birmy bynajmniej zjawiskiem nowym, będąc dla tego środowiska nie tyle potrzebą, ile częścią stylu życia, czego najlepszym świadectwem jest przejmujące i dogłębne antropologiczne studium tej społeczności autorstwa Lynette J. Chua³². W masowych demonstracjach, które wybuchły w tygodniach po ogłoszeniu zawieszenia ogranicznej, zdominowanej przez wojsko quasi demokratycznej konstytucji kraju, widoczne były wyrazy solidarności z mniejszościami etnicznymi, w tym z Rohingyami. Żądanie demokracji federalnej, uznającej prawo mniejszości etnicznych do samostanowienia, jest propozycją, która dotyka sedna chorobliwej obsesji junty na punkcie jedności. Obsesja ta od dekad pozostaje głównym paliwem napędowym krwawego konfliktu etnicznego i brutalnej przemocy skierowanej przeciwko społecznościom mieszkającym na terenach birmańskiego pogranicza.

Pierwsze strzały zostały oddane do protestantów już 9 lutego, pierwszą ofiarą policyjnych kul została dwudziestoletnia pokojowa protestantka o imieniu Ma

³¹ M. Lubina, *Birma. Wyborcza rekoronacja Aung San Suu Kyi*, [on-line:] <http://pulsazji.pl/2020/11/10/birma-wyborcza-rekoronacja-aung-san-suu-kyi/> – 24 XII 2021.

³² L.J. Chua, *The Politics of Love in Myanmar: LGBT Mobilization and Human Rights as a Way of Life*, Stanford 2019, s. 11.

Mya Thwet Thwet Khine³³. Wraz z jej śmiercią w Mjanmie eskalowała spirala przemocy. Kolejne dni przynosiły nowe wiadomości o krwawych starciach z policją i wojskiem oraz o kolejnych ofiarach³⁴. Wkrótce ulice birmańskich miast stały się frontem nierównej i krwawej wojny pomiędzy cywilną ludnością a siłami junty. W tym czasie birmańska przywódczyni znajdująca się w więzieniu nakłaniała swoich zwolenników do niezłomnej postawy sprzeciwu wobec wojskowych i przeprowadzonego przez nich przewrotu. Trzeci marca 2021 roku okazał się najbardziej krwawym dniem w historii dotychczasowych protestów, w toku starć z policją zginęły dziesiątki ludzi³⁵. Przejście części służb policyjnych na stronę demonstrantów nie zmieniło krytycznej sytuacji bezbronných cywilów. Tym bardziej że wkrótce stało się jasne, że generałów stać na dużo większe okrucieństwo. W kuluarach utratę władzy przez Aung San Suu Kyi zaczęto traktować jako konsekwencję złej karmy, którą się obciążyła z powodu obojętności wobec cierpienia ludu Rohingya i innych zbrodni popełnianych przez wojskowych. Niestety w obecnej sytuacji birmańskie społeczeństwo nie posiada poza swoją skompromitowaną przywódczynią żadnej innej rozpoznawalnej na arenie międzynarodowej postaci, a co za tym idzie alternatywy politycznej. Sankcje nałożone na Birmę przez Unię Europejską, Kanadę i Stany Zjednoczone, wraz z embargiem na dostawy broni wydanym przez Organizację Narodów Zjednoczonych, wydają się marną bronią przed reżimem, który trwał przez dekady, pomimo powszechnego międzynarodowego bojkotu. Sytuacja jest krytyczna, co potwierdzają ostatnie doniesienia o działaczu NLD skatowanym na śmierć przez wojskowych. Jak już wielokrotnie udowodnił, birmański reżim w celu utrzymania swojej władzy nie cofnie się przed niczym. W tym kontekście pragmatycznie nastawiony dziennikarz i wieloletni obserwator sceny politycznej Azji Południowo-wschodniej Bill Hayton zawyrokował nawet, że w interesie społeczności międzynarodowej jest rozpoczęcie dialogu z birmańskimi wojskowymi³⁶. W przeciwnym wypadku, jak twierdzi, zostaną zaprzepaszczone zdobycze ostatniej dekady stopniowej politycznej liberalizacji

³³ S. Yamin Aayng, *Woman Shot by Myanmar Police During Anti-Coup Protest Declared Brain Dead*, [on-line:] <https://www.irrawaddy.com/news/burma/woman-shot-myanmar-police-anti-coup-protest-declared-brain-dead.html> – 10 I 2021.

³⁴ J. Hallam, *Myanmar police open fire on protesters in Mandalay leaving at least two dead, say reports*, [on-line:] <https://edition.cnn.com/2021/02/20/asia/myanmar-police-protestors-reports-shooting-intl/index.html> – 21 II 2021.

³⁵ R. Ratcliffe, *Dozens killed in Myanmar's worst day of violence since coup*, [on-line:] <https://www.theguardian.com/world/2021/mar/03/dozens-killed-in-myanmars-worst-day-of-violence-since-coup> – 3 III 2021.

³⁶ B. Hayton, *Myanmar's monthlong 'phony war' is over*, [on-line:] <https://asia.nikkei.com/Opinion/Myanmar-s-monthlong-phony-war-is-over> – 3 III 2021.

i demokratyzacji. Bardziej trzeźwe i niecyniczne wobec bieżących wydarzeń wydaje się stanowisko historyka Michaela W. Charneya³⁷. W dalszej części postaram się pokrótce przedstawić prezentowane przez niego tezy. Charney celnie zauważył, że historycy często mylą się w ocenie współczesnych wydarzeń. Należy dodać, że nie oni jedni popełniają ten grzech. Stąd też jego obserwacje są próbą interpretacji aktualnych wydarzeń, która byłaby najbliższa prawdzie. Nie zamierza przy tym wydawać żadnych sądów moralnych i jak sam stwierdza: „uważać się za Boga”³⁸. W epoce Trzeciej Rewolucji Przemysłowej (Rewolucji cyfrowej), jak pisze, dla historyka wszechobecny nadmiar danych, które docierają do niego za pomocą odmiennych mediów, jest jak zmasowany atak. Błyskawiczny przepływ informacji pozbawia nas często zdolności do refleksji. Analizując obecny konflikt w Mjanmie, należy przede wszystkim przedstawić przekonania zaangażowanych w niego stron. Oczywiście wydaje się, że armia wciąż uważa się za obrońcę i wybawcę kraju. Nawet Suu Kyi, podobnie jak wcześniej jej ojciec, zdecydowała się na taktyczny sojusz z armią. W jej przypadku ceną za to było przyjęcie kilku „strategicznych fikcji”, jak choćby przekonania, że masakra ludu Rohingya nie jest zorganizowanym przez wojsko ludobójstwem. Nawet jej wieloletni zwolennik Bill Richardson, który pracował z nią w 2018 roku, stwierdzał, że jej bezkompromisowa postawa, autorytaryzm i brak moralnego przywództwa budziły jego sprzeciw³⁹. Rządy twardej ręki sprawiły, że część spośród jej współpracowników zostało wypchniętych z NLD. Zmuszeni byli założyć własne ugrupowania polityczne, jak choćby Demokratyczną Partię na Rzecz Nowego Społeczeństwa. Należy też podkreślić, że wyrażane publicznie przez Aung San Suu Kyi poglądy na kwestie etniczne w Birmie, zwłaszcza w przypadku Rohingya, są w wielu miejscach zbieżne z tymi, które prezentują generałowie. Nawet jeśli była to z jej strony jedynie polityczna gra, to kosztowała ona niejedno ludzkie życie. Wielu spośród charyzmatycznych przywódców opozycji wobec rządów autorytarnych lub obcych, którzy stali symbolami walki z nierównością i opresją, rozczarowało swoich zwolenników, często wprawiając ich przy tym w zakłopotanie, kiedy stali się już przywódcami politycznymi swoich narodów i mogli podejmować w pełni samodzielne decyzje. W regionie Azji Południowo-Wschodniej taką postacią był Ahmed Sukarno, indo-

³⁷ M.W. Charney, *A Historian Considers the Current Military Takeover in Myanmar*, [on-line:] https://www.academia.edu/45103331/Charney_2021_A_Historian_Looks_at_the_Ongoing_Coup_in_Myanmar_talk_version – 6 III 2021.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ A. Westerman, *Bill Richardson: Aung San Suu Kyi Needs to Start Listening*, [on-line:] <https://www.npr.org/sections/parallels/2018/01/26/580820566/bill-richardson-aung-san-suu-kyi-needs-to-start-listening?t=1615316909163> – 26 I 2018.

nezyjski charyzmatyczny przywódca niepodległościowy, w swoich działaniach z maestrią odwołujący się do estetyki teatru wayang oraz innych wspólnych dla indonezyjskiego archipelagu symboli kulturowych. Niestety, już jako prezydent nowo powstałego bytu politycznego pod nazwą Indonezja poniósł spektakularne polityczne fiasko. Będąc wielkim jednoczycielem państwa, twórcą państwowej ideologii *panca sila*, wkrótce okazał się politycznym bankrutem i główną ofiarą spektaklu w stworzonym przez siebie politycznym teatrze cieni. Jak się okazało, rewolucyjna charyzma przywódcy stała się ogromnym ograniczeniem w sprawowaniu władzy. Upadek Sukarno zakończony został krwawą masakrą ludności etnicznie chińskiej na archipelagu w 1965 roku, która była bezpośrednią konsekwencją przewrotu wojskowego. Rok 1965 był przy tym także początkiem długiej dyktatury jego następcy Ahmeda Suharto, którego upadek przypieczętował dopiero kryzys azjatycki w 1997 roku. W tym momencie Indonezja zaczęła się demokratyzować i pomimo dużego zróżnicowania etnicznego utrzymuje polityczną integralność.

Ocena postaci Aung San Suu Kyi jest problematyczna. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na przełomową pracę polskiego politologa i birmanisty Michała Lubiny pt. *A Political Biography of Aung San Suu Kyi: A Hybrid Politician*⁴⁰. Książka ta jest najbardziej przenikliwym i krytycznym studium kariery i strategii politycznej tej przywódczyni. Wydaje się jednak, że przyszłość może po raz kolejny zmienić ocenę jej postaci. Wraz z obecnym przewrotem wojskowym została ona w oczach Birmańczyków zrównana rangą z ojcem. Jej nieobecność na obchodach Dnia Męczenników w 2021 roku również należy rozumieć jako symboliczny gest ze strony generałów, świadczący o jej usunięciu ze sceny politycznej i pozbawienie kapitału symbolicznego jako córki swojego ojca. Nagłaca stąd się potrzeba odpowiedzi na pytanie, co poszło nie tak w historii Birmy, że od momentu uzyskania przez ten kraj niepodległość zwykli Birmańczycy rzadko kiedy doświadczali dobrobytu gospodarczego, stabilności politycznej, wolności religijnej i prawa do pełnej swobody wypowiedzi, za to padali ofiarami brutalności i nieudolności kolejnych rządów. Birma jest krajem posiadającym bogate złoża surowców naturalnych, w tym ropy naftowej i gazu ziemnego, zlokalizowanych w ważnym geopolitycznie miejscu, na przecięciu prastarych szlaków handlowych, z dostępem do morza, dysponującym potencjałem ludnościowym i kulturowym, z bogatą historią i imponującymi krajobrazami naturalnymi. Mimo to państwo to od dekad trawią liczne problemy i choroby, jak choćby nacjonalistyczna gorączka czy też postępujący mariaż tronu z ołtarzem, na które żaden z dotychczasowych przywódców politycznych nie potrafił znaleźć odpowiednich do ich wagi oraz stopnia skomplikowania rozwiązań.

⁴⁰ M. Lubina, *A Political Biography of Aung San Suu Kyi. A Hybrid Politician*, New York–Abington 2020.

Nie zamierzam w tym miejscu przedstawiać mojej oceny tego, co może wydarzyć się w Birnie w nadchodzących tygodniach, miesiącach i latach. To wykracza poza moje kompetencje historyka i antropologa. Zaprzeczyłoby to również faktowi, że przyszłość kraju leży teraz głównie w rękach odważnych aktywistów oraz etnicznych powstańców walczących z brutalnym reżimem, no i, oczywiście, w zakrwawionych rękach brutalnych generałów.

W niniejszej pracy nie podjęto się omówienia polityki etnicznych narodowości mieszkających w Birnie, skupiając się na symbolicznym uniwersum polityki wykreowanym przez dominującą grupę etniczną Bamar. Głównym tego powodem był ograniczony dostęp do ideologicznych debat, które odbyły się w ramach różnych, często wewnętrznie skonfliktowanych, organizacji politycznych i wojskowych, reprezentujących odmienne narodowości etniczne. Istniejące opracowania są pełne luk, które wymagają uzupełnień i dalszych badań. Prowadzone przez autora niniejszej pracy na pograniczu Birmy, Tajlandii, Laosu i Chin badania terenowe nie przyniosły żadnych rozstrzygnięć. Konieczna jest ich kontynuacja. Z uwagi na wznowienie walk między birmańską armią a partyzantką etniczną oraz niedawny przewrót wojskowy zadanie to jeszcze przez lata może być problematyczne lub wręcz niemożliwe do realizacji.

Kończąc, należałoby podkreślić, że każda analiza, której obiektem są symbole i ich powiązania z polityką czy nacjonalizmem, nie jest nigdy dziełem skończonym, ponieważ symbole są w swej istocie multiwokalne. Poddawane są przy tym nieustannej reinterpretacji, a z uwagi na swoją wieloznaczność często udaje się odsłonić jedynie zewnętrzną warstwę zawartych w nich znaczeń. Niniejsza praca jest jedynie próbą wprowadzenia w zawilości symbolicznego uniwersum birmańskiej polityki i przybliżenia birmańskiej „poetyki władzy”⁴¹. Jej prawdziwe poznanie może być jedynie wynikiem dalszych wspólnych wysiłków badawczych specjalistów reprezentujących różne dyscypliny naukowe, poglądy polityczne i punkty widzenia, lecz podzielających troskę o przyszłość tego państwa. W obecnej sytuacji popularyzacja wiedzy o Birnie na całym świecie może mieć ogromny wpływ na jej dalsze losy. Bez względu na to, w którym kierunku rozwine się obecna sytuacja, mające miejsce tragiczne wydarzenia w zdominowanej przez generałów Mjanmie stanowią ważne *memento* dla wszystkich zwolenników i obrońców demokracji oraz praw człowieka na całym świecie.

⁴¹ C. Geertz, *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2006, s. 123.

Wykaz skrótów nazw organizacji politycznych

BSPP – Partia Programu Socjalistycznego Birmy
DBA – Stowarzyszenie My, Birmańczycy
GCBA – Rada Generalna Stowarzyszeń Birmańskich
NLD – Narodowa Liga na Rzecz Demokracji
SLORC – Państwowa Rada Przywrócenia Prawa i Porządku
SPDC – Państwowa Rada ds. Pokoju i Rozwoju
UWSA – Zjednoczona Armia Kraju Wa
YMBA – Związek Buddyjskiej Młodzieży Męskiej
YMCA – Związek Chrześcijańskiej Młodzieży Męskiej

Streszczenie

Przedmiotem niniejszej książki są symboliczne aspekty nacjonalizmu birmańskiego. Tematyka niniejszej publikacji ogniskuje się wokół relacji pomiędzy kulturą symboliczną, a polityką na przykładzie przemian politycznych, społecznych, religijnych i kulturowych zachodzących w Birmie w okresie od 1885 do 2015 roku. Tak szeroka cezura jest wynikiem chęci przedstawienia radykalnych zmian w lokalnej kulturze i życiu politycznym oraz społecznym, jakie miały miejsce na przestrzeni stu lat dzielących te daty. Wynika ona przy tym z faktu, że procesy narodowotwórcze mają zawsze charakter wpisujący się w tradycję braudelowskiego „długiego trwania”. Prezentowana analiza przemian okresu lat 1885–2015 nie jest „trywialną” i typową, historią polityczną, określaną przez Fernanda Braudela jako *courtedurée*. Wsnute wnioski wynikają ze świadomości, iż jedynie obustronna analiza, zarówno w kontekście *longedurée*, jak i *courtedurée*, umożliwi uchwycenie pełnego obrazu badanego zagadnienia. Dlatego też odniesienia do przeszłości, nawet znacznie bardziej oddalonej od opisywanego okresu, będą jej istotnym elementem. W książce podejmuje się próby wykorzystania pogłębionego antropologicznego podejścia w badaniach nad historią i polityką państwa odległego nam zarówno w wymiarze geograficznym, jak i kulturowym. Przyjęcie tej perspektywy badawczej wynika ze świadomości, że zarówno politologia, jak i historia jako dyscypliny naukowe zbyt często rejestrują kolejne wydarzenia polityczne, wycofując się z przedstawienia ich głębszej struktury, której sens determinowany jest przez kulturę. Celem niniejszej książki jest wyjaśnienie głębszych złożoności symbolicznej struktury birmańskiej polityki. Próba rozszerzenia pola dyskusji podjęta w niniejszej pracy polega przede wszystkim na wzbogaceniu już istniejących interpretacji badanych wydarzeń o krytyczną metarefleksję. Nacisk zostaje położony na logiczną i zrozumiałą prezentację możliwie zobiektywizowanej oceny przeszłości i teraźniejszości. Główne pytania badawcze, na które podjęta została próba odpowiedzi to: (1) Jak birmański nacjonalizm i polityka wyrażały się w zastanych i poprzedzających je systemach wartości i symbolach?; (2) Na ile nowoczesne modele i strategie polityczne, będące spuścizną epoki kolonialnej,

doprowadziły do zmian owej aksjologii i symboliki? Kluczową rolę w niniejszej książce odgrywa próba ukazania, w jaki sposób birmańskie społeczeństwo, zanurzone w takiej, a nie innej rzeczywistości kulturowej, utrzymuje równowagę, rozwiązuje konflikty, przezwycięża trudności i napięcia oraz trwa na przestrzeni wieków. Poprzez skupienie uwagi na zachodzących w Birmie procesach narodowo-twórczych i towarzyszącej im dokonywanej przez elity polityczne reinterpretacji symboli, podejmuje się próbę zbadania relacji między symboliczną sferą znaczeń a polityką. Z uwagi na szerokie wykorzystanie spuścizny badawczej antropologii poniższa dysertacja wpisuje się z jednej strony w szeroki nurt badań z zakresu antropologii symbolicznej, antropologii polityki oraz antropologii historycznej i historii, z drugiej strony, zbliżając się do studiów postkolonialnych, bliskich tradycji badawczej, indyjskiej szkoły historycznej Subaltern Studies. W pracy zwraca się szczególną uwagę na aspekty odwołujące się do tak abstrakcyjnych i irracjonalnych zmiennych, jak te o charakterze kulturowym, które jednak w birmańskich realiach często warunkowały decyzje wysokiego szczebla. Wydaje się zasadne stwierdzenie, że dla wyłonionych w toku powojennych przemian birmańskich elit rządowych wynalezienie nowych rytuałów i symboli, przy równoczesnym przeprowadzeniu głębokiej reinterpretacji tych już istniejących, stało się *conditio sine qua non* dalszego przetrwania ich państwa jako samodzielnego bytu politycznego. Władza, poprzez nowe hasła, nowe narodowe ceremonie i obrzędy, za którymi postępowały nowe języki i stworzone za ich pośrednictwem podręczniki szkolne, przepełnione nowymi treściami, pragnęła doprowadzić do integracji podległego jej zróżnicowanego kulturowo społeczeństwa. Środkiem ku temu miała stać się stworzona na nowo przestrzeń symboliczna, w której to płynnie mieli się poruszać zarówno wyłonieni w toku walk o niepodległość charyzmatyczni przywódcy, jak i zakorzeniony w kulturach lokalnych podległy im lud. Jak ukazała dziejowa praktyka, próba wykorzystania przez rządzących do własnych, pragmatycznych i czysto politycznych celów dorobku miejscowej kultury symbolicznej, wraz z całym kompleksem powiązanych z nią ustrukturyzowanych znaczeń, mitów, podzielanych przekonań i symboli w wypadku Birmy prowadziła czasami raczej do spektakularnego fiaska niż sukcesu.

W książce podjęta została próba przedstawienia, w jaki sposób birmańska kultura symboliczna (w tym wypadku zwłaszcza religia buddyjska) pasuje do pojęć dotyczących społeczeństwa, polityki, władzy oraz percepcji świata w znaczeniu ogólnym. Badacze zajmujący się tematyką birmańską zazwyczaj dzielą nowożytną historię kraju na kilka okresów. Ten standardowy model periodyzacji pozostaje pomocnym narzędziem badawczym i niewielu naukowców próbowało z nim zerwać. Również w niniejszej książce korzysta się z tego ugruntowanego już modelu. Okresy te determinują równocześnie strukturę pracy, która składa

się ze wstępu, czterech rozdziałów oraz zakończenia. Pierwszy ze wspomnianych okresów zaczyna się w roku 1885, kiedy to wraz z początkiem kolejnej wojny anglo-birmańskiej miało miejsce przypieczętowanie trzystopniowego brytyjskiego podboju Królestwa Birmy. Data ta wyznacza fundamentalną zmianę w historii kraju, moment drastycznego zerwania z historyczną przeszłością i przypieczętowanie losu birmańskiej monarchii. Przyjęcie jako początkowej cezury czasowej roku 1885 warunkują ważne z punktu widzenia analizy wydarzenia. To w następstwie rozpoczętej wówczas wojny z koroną brytyjską Królestwo Birmy utraciło swoją niezależność polityczną, stając się częścią Indii Brytyjskich. Wydarzenie to do dnia dzisiejszego powraca echem w działaniach birmańskich polityków, co w sposób jaskrawy pokazuje, jak wielką tragedią okazał się ten fakt dla birmańskiej kultury, dumy narodowej, a także godności. Wraz z zakończeniem wojny i rozciągnięciem swojej władzy nad Birmą brytyjska administracja kolonialna, praktycznie z dnia na dzień zniosła instytucję monarchii, będącej swoistym leitmotivem w krajach buddyzmu *theravāda*. Zmarginalizowana została również rola buddyjskiego kleru Sangha. Sam okres kolonialny przyniósł ze sobą ponadto radykalne przekształcenia, mające znaczny wpływ na współczesną scenę polityczną. Manifestacją niezgody na obce rządy i wpływy kulturowe były postępujące po sobie w okresie kolonialnym powstania chłopskie o charakterze religijnym, które jednakże ze względu na swój spontaniczny charakter, a także skromne możliwości militarne, nie miały szans powodzenia i zostały stłumione przez armię kolonialną. Powstałe w okresie kolonialnym organizacje protonacjonalistyczne skupiały się w pierwszym rzędzie na obronie religii, w reakcji na rany zadane miejscowej kulturze. Zderzenie z obcym systemem rządów, systemem edukacji, a także idącymi za nimi wzorcami kulturowymi sprawiło, że birmańscy działacze polityczni zostali wyposażeni w ideologiczne narzędzia i nowe koncepcje, dzięki którym w przyszłości udało im się przejąć władzę polityczną nad krajem. Ten szczególny okres w historii Birmy charakteryzował się również przełamaniem izolacji kraju, dotychczas uchodzącego za „Pustelnicze Królestwo”. Drugi przełomowy okres dla historii kraju rozpoczyna się wraz z wybuchem II wojny światowej. Wydarzenia wojenne oprócz wielu innych przekształceń, jak choćby postępującej w regionie dekolonizacji, doprowadziły do odzyskania przez Birmę niepodległości, wpływając także na rozwój i okrzepnięcie nowoczesnego, birmańskiego nacjonalizmu. Był to czas, w którym wiodącą rolę w birmańskim ruchu nacjonalistycznym uzyskał twórca birmańskiej niepodległości Aung San. Kolejnym przełomowym okresem w historii Birmy jest czas od uzyskania przez ten kraj niepodległości w roku 1948 do przewrotu generała Ne Wina w roku 1962. Był to czas rządów żarliwego buddysty U Nu, który odegrał istotną rolę w kształtowaniu kierunku przemian politycznych w powojennej Birmie, mając również swój znaczny udział w procesie ugruntowywania się ich

związku z lokalną kulturą symboliczną. Mimo to okres ów jest słabo opracowany i do dnia dzisiejszego można znaleźć jedynie nieliczne opracowania, które go dotyczą. Istotną rolę w ówczesnym życiu politycznym odgrywał buddyzm, który za rządów U Nu został uznany za religię narodową. Wspomniany przedział czasowy, z uwagi na trwający wówczas eksperyment z demokracją, posiada szczególne znaczenie także dla współczesnych birmańskich działaczy prodemokratycznych. Przedział od 1962 roku do upadku dyktatury Ne Wina w roku 1988, pomimo faktu, że był on czasem izolacji państwa, należy do jednego z najlepiej opracowanych okresów w historii kraju. Naczelną rolę w Birmy odgrywała wówczas idiosynkratyczna socjalistyczna ideologia, określana, jako „Birmańska Droga do Socjalizmu”. Wpisywała się ona ideowo w powstałą w Azji Południowo-Wschodniej koncepcję buddyjskiego socjalizmu, której jednym z głównych orędowników był król Kamboży Norodom Sihanouk. Podejmowane w tym czasie wysiłki miały na celu wzmocnienie birmańskiej tożsamości politycznej i kulturowej. Okres od przejścia władzy przez wojskową juntę w roku 1988, poprzez wybory 2010 roku, aż do ostatnich przemian politycznych w kierunku demokracji, które zostały przerwane przez nagły wojskowy przewrót został opisany w ostatniej części pracy. Wydarzenia z początku 2021 roku są właściwie kodą dla długiego procesu modernizacyjnego, charakteryzującego się wewnętrznymi sprzecznościami nie tylko w Birmy, ale także w całym regionie Azji Południowo-Wschodniej. Mająca miejsce w dniu dwudziestego lutego 2021 roku krwawa próba stłumienia spontanicznych masowych demonstracji będących reakcją na niedawne przechwycenie władzy przez wojskową juntę, świadczy o tym, że w Mjanmie zakończył się pewien etap w rozwoju lokalnej sceny politycznej kraju oraz birmańskiego społeczeństwa. Obecna junta wojskowa nie posiada poparcia społecznego i swoją władzę może sprawować tak jak czyniła to w przeszłości, jedynie za pomocą brutalnej siły.

Podjęta problematyka symbolicznych wymiarów birmańskiego nacjonalizmu i polityki wydaje się istotna ze względu na specyficzną pozycję Mjanmy jako kraju znajdującego się pomiędzy dwoma wschodzącymi potęgami Indii i Chin. Birma przez wieki stanowiła swoisty kulturowy pomost pomiędzy tymi imperiami. Co więcej, pomimo dużego zainteresowania badaczy jej potężniejszymi sąsiadami, sam kraj przez dekady pozostawał dla świata akademickiego nauką terra incognita. Państwo to nigdy nie znajdowało się w centrum zainteresowania badaczy uniwersyteckich ani w naszym kraju, ani zagranicą. Ilość opracowań dotyczących Birmy, w porównaniu choćby do sąsiadującej z nią Tajlandii, jest skromna, a ich lista pełna luk. Birma, obok Laosu, jest najbardziej zaniedbanym naukowo krajem w Azji Południowo-Wschodniej. Rozumienie Birmy na tle innych państw tego regionu jest nadal bardzo ubogie, a studia nad kulturą i społeczeństwem tego kraju wymagają dalszych wysiłków badawczych. Szersze zainteresowanie środowiska

naukowego i opinii publicznej tematyką birmańską, jak pokazała praktyka, ma zazwyczaj charakter czysto koniunkturalny i jest ściśle powiązane z zachodzącymi w tym kraju dramatycznymi przełomami politycznymi lub pustoszącymi kraj katastrofami naturalnymi.

Naczelnym celem pracy jest przedstawienie genezy oraz rozwoju birmańskiego nacjonalizmu w kontekście zachodzących na przestrzeni lat zmian politycznych na najwyższych szczeblach władzy, a także jego postępującego nasączenia elementami zaczerpniętymi z kultury dominującej w tym kraju grupy etnicznej. Bliższe przyjrzenie się tym dwóm aspektom, umożliwiło pokazanie, że podobnie, jak ma to miejsce w przypadku innych występujących w świecie nacjonalizmów, również jego birmańska wersja jest tworem złożonym, czerpiącym pełnymi garściami z bogatej spuścizny historycznej i kulturowej Birmy. Szczególny nacisk został położony na rolę, którą odegrały konkretne symbole w okresie kolonialnym, kiedy to stanowiły kulturową podbudowę dla działalności ugrupowań proto-nacjonalistycznych oraz w okresie po uzyskaniu niepodległości, kiedy to legitymizowały one władzę polityczną, stanowiąc narzędzie komunikacji pomiędzy elitami politycznymi a podległym im ludem. Birma funkcjonuje w licznych publikacjach naukowych traktujących o kolonializmie, imperializmie, nacjonalizmie, kwestiach etnicznych, a także komunizmie i militarystyce. Unaocznia to rozmiar i wagę problemów, z którymi boryka się i borykało to państwo na przestrzeni lat. Współczesna Birma, będąca przykładem kraju, który powstał w wyniku kolonizacji europejskiej z pokrewnych, ale całkiem odmiennych i często rywalizujących ze sobą społeczności, zjednoczonych tylko dziedzictwem kolonialnym, jest przydatnym modelem analitycznym do ukazania głębszych problemów trawiących współczesny świat.

Słowa kluczowe: Mjanma, Birma, antropologia historyczna, antropologia symboliczna, antropologia polityki, historia, studia postkolonialne, Azja Południowo-Wschodnia, nacjonalizm, literaturoznawstwo

Summary

This book focuses on the symbolic aspects of Burmese nationalism. The subject of the publication concentrates on the relationship between symbolic culture and politics on the example of political, social, religious, and cultural changes taking place in Burma in the period from 1885 to 2015. Such a long time range results from the desire to present radical changes in local culture and political and social life that took place over the hundred years separating these dates. It results from the fact that nation-building processes are always in line with the tradition of Braudel's "long duration". The presented analysis of changes in the years 1885–2015 is not a "trivial" and typical political history, described by Fernand Braudel as *courtedurée*. The conclusions result here from the awareness that only a two-sided analysis, both in the context of *longedurée* and *courtedurée*, will make it possible to grasp the full picture of the issue under study. Therefore, references to the past, even much more distant from the described period, will be an important element of this presentation. The book attempts to use an in-depth anthropological approach in research on the history and politics of a distant country, both geographically and culturally. The adoption of this research perspective results from the awareness that both political science and history, as scientific disciplines, too often register subsequent political events, withdrawing from presenting their deeper structure, the meaning of which is determined by culture. The purpose of this book is to explain the deeper complexities of the symbolic structure of Burmese politics. The attempt to expand the field of discussion undertaken in this paper consists primarily in enriching the already existing interpretations of the events under investigation with critical meta-reflection. The emphasis is on a logical and understandable presentation of possibly objectified assessment of the past and present. The main research questions to which the paper was attempted to answer are: (1) how was Burmese nationalism and politics expressed in the existing and preceding systems of values and symbols? as well as (2) to what extent did modern political models and strategies, being the heritage of the colonial epoch, lead to changes of this axiology and symbolism? An attempt to show how

the Burmese society, immersed in its particular cultural reality, maintains balance, resolves conflicts, overcomes difficulties and tensions, and lasts through the ages will play a key role in this book. By focusing attention on the nation-building processes taking place in Burma and the accompanying reinterpretation of symbols made by the political elites, an attempt is made to examine the relationship between the symbolic sphere of meanings and politics. On the one hand, due to the extensive use of the research legacy of anthropology, the following dissertation is part of the broad stream of research in the field of symbolic anthropology, political anthropology, historical anthropology, and history. On the other hand, it comes closer to postcolonial studies, close to the research tradition of the Indian school of history Subaltern Studies. The work pays particular attention to aspects relating to such abstract and irrational variables as those of a cultural nature, which, however, in the Burmese realities, often conditioned high-level decisions. It seems reasonable to say that for the Burmese government elites, emerging in the course of post-war transformations, the invention of new rituals and symbols, while carrying out a deep reinterpretation of those already existing, has become a *conditio sine qua non* for the further survival of their state as an independent political entity. The authorities, through new slogans, new national ceremonies and rituals, followed by new languages and new school textbooks, created through these languages and filled with new content, wanted to bring about the integration of its culturally diverse society. The re-created symbolic space was to be the means for attaining this goal. In such a space, charismatic leaders emerged in the course of the struggle for independence and their people rooted in local cultures were to move smoothly. Historical practice has shown that attempts made by Burmese rulers to use for their own pragmatic and purely political goals the local symbolic culture, along with the whole complex of structured meanings, myths, shared beliefs, and symbols led sometimes to a spectacular failure rather than a success.

The book attempts to present how the Burmese symbolic culture (in this case especially the Buddhist religion) fits into the concepts of society, politics, power, and perception of the world in a general sense. Researchers analysing Burmese issues usually divide the modern history of this country into several periods. Such a standard periodisation model remains a helpful research tool, and few scientists have attempted to reject it. The discussed book also uses this well-established model. The periods determine the work structure, which consists of an introduction, four chapters, and an ending. The first period begins in 1885 when the three-stage British conquest of the Kingdom of Burma was clinched, along with the beginning of the next Anglo-Burmese war. This date is considered as the sign of a fundamental change in the history of the country, a moment of the drastic break with the historical past and clinching of the Burmese monarchy

fate. The adoption of 1885 as the initial time limit is determined by the events which are important from the perspective of analysis. It was in the aftermath of the war with the British crown that began at that time that the Kingdom of Burma lost its political independence, becoming part of British India. This event still echoes in the activities of Burmese politicians, which clearly shows how this fact turned out to be a great tragedy for the Burmese culture, national pride and dignity. With the end of the war and the extension of its power over Burma, the British colonial administration almost overnight abolished the institution of monarchy, which is a peculiar leitmotiv in the countries of Theravada Buddhism. Moreover, the role of the Buddhist Sangha clergy was marginalized. The colonial period also brought radical transformations, having a significant impact on the contemporary political scene. A manifestation of disagreement with foreign government and cultural influences took the form of religious peasant uprisings following one after another in the colonial period, which, however, due to their spontaneous nature and modest military capabilities, had no chance of success and were suppressed by the colonial army. The proto-nationalist organisations established during the colonial period focused primarily on the defense of religion in response to the wounds inflicted on the local culture. The clash with the foreign system of government, system of education, as well as the cultural patterns that followed them, made Burmese political activists equipped with ideological tools and new concepts, thanks to which they later managed to take political power over the country. This special period in the history of Burma was also characterised by breaking of the country isolation which caused that Burma was known as the “Hermit Kingdom”. The second breakthrough period in the history of the country begins with the outbreak of World War II. The war events, in addition to many other transformations, such as decolonization progressing in the region, led to regaining independence by Burma, and influenced the development and consolidation of the modern Burmese nationalism. It was a time when Aung San, the creator of the Burmese independence, gained a leading role in the Burmese nationalist movement. Another milestone in the history of Burma was the time from regaining independence in 1948 until the coup of General Ne Win in 1962. In this period, the fervent Buddhist U Nu ruled over the country. He played an important role in shaping the direction of political changes in post-war Burma, making significant contribution to the process of consolidating their relationship with the local symbolic culture. Nevertheless, this period is poorly elaborated and to this day only a few studies concerning it can be found. Buddhism, which was accepted as the national religion during the rule of U Nu, played an important role in the political life of that time. The aforementioned time frame, due to the then experiment with democracy, is of particular importance also for contem-

porary Burmese pro-democracy activists. The period from 1962 to the fall of the Ne Win dictatorship in 1988, despite the fact that it was the state isolation time, belongs to one of the best elaborated periods in the history of this country. At that time, the leading role in Burma was played by the idiosyncratic socialist ideology, known as the “Burmese Way to Socialism”. Ideologically, it was part of the concept of Buddhist socialism created in South-East Asia. One of the main proponents of this idea was the Cambodian king Norodom Sihanouk. At that time, efforts were aimed at strengthening the Burmese political and cultural identity. The period from the seizure of power by the military junta in 1988, through the 2010 elections, until the last political shift towards democracy, which was interrupted by a sudden military coup, is described in the last part of this paper. The events of early 2021 are actually the coda for a long modernisation process characterized by internal contradictions not only in Burma but also in the entire South-East Asia. The bloody attempt, made on 20 February 2021, to suppress spontaneous mass demonstrations in response to the recent seizure of power by the military junta, shows that a certain stage in the development of the local political scene and Burmese society has ended in Myanmar. The current military junta has no public support and can exercise its power, as it did in the past, only with brutal force.

The discussed issues of the symbolic dimensions of Burmese nationalism and politics seems important due to the specific position of Myanmar as a country located between the two emerging powers of India and China. For centuries, Burma has been a specific cultural bridge between these empires. Moreover, despite the great interest of researchers in its more powerful neighbors, this country remained a scientific terra incognita for decades for the academic world. Burma has never been in the center of interest of university researchers, either in our country or abroad. The number of studies on Burma, compared to neighboring Thailand, for example, is modest, and this list is full of gaps. Burma, next to Laos, is scientifically the most neglected country in South-East Asia. The understanding of Burma compared to other countries in the South-East Asia is still very poor, and studies on the culture and society of this country require further research efforts. The wider interest of the scientific community and public opinion in Burmese issues, as the practice has shown, is usually cyclical in nature and closely related to dramatic political breakthroughs or natural disasters devastating the country.

The main goal of this work is to present the origins and development of Burmese nationalism in the context of political changes taking place over the years at the highest levels of authority, as well as its progressive saturation with elements drawn from the culture of the ethnic group dominating in this country. A closer look at these two aspects made it possible to show that, as in the case of other nationalisms occurring in the world, the Burmese version is a complex

creation, using in a wide range the rich historical and cultural heritage of Burma. Particular emphasis was placed on the role played by specific symbols in the colonial period when they constituted a cultural foundation for the activities of proto-nationalist groups, and in the period after regaining independence, when they legitimised political power, constituting a tool of communication between political elites and their people. Burma functions in numerous scientific publications on colonialism, imperialism, nationalism, ethnic issues, as well as communism and militarism. This shows the size and importance of problems that this country is struggling with, as it was doing over the years. Contemporary Burma, an example of the country that emerged due to European colonisation from related but quite different and often competing communities, united only by its colonial heritage, is a useful analytical model for revealing deeper problems consuming the modern world.

Keywords: Myanmar, Burma, historical anthropology, symbolic anthropology, political anthropology, history, postcolonial studies, South-East Asia, nationalism, literary studies

Bibliografia

Opracowania książkowe

- Adas M., *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*, Cambridge 1987.
- Almond P.C., *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge 1988, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511598210>.
- Alter P., *Nationalism*, London 1989.
- An Introduction to Southeast Asian Studies*, ed. T. Huxley, M. Halib, Singapore 1996, <https://doi.org/10.5040/9780755692781>.
- Anderson B., *Language and Power: Exploring Political Culture in Indonesia*, London–New York 1996, *The Wilder House Series in Politics, History and Culture*.
- Anderson B., *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*, London–New York 2002.
- Anderson, B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997.
- Ankersmit F.R., *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, Nijhoff 1983.
- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2005.
- Appleton N., *Jātaka Stories in Theravada Buddhism: Narrating the Bodhisatta Path*, London 2016, <https://doi.org/10.4324/9781315590363>.
- Aung-Thwin M., *The Return of the Galon King: History, Law, and Rebellion in Colonial Burma*, Singapore 2011.
- Ba Maw, *Breakthrough in Burma: Memories of the Revolution 1939-1946*, London–New Haven 1968.
- Barthes R., *Stopień zero pisania*, tłum. K. Kot, Warszawa 2009.
- Bauman Z., May T., *Socjologia*, tłum. J. Łoziński, Poznań 2004.
- Bhabha H.K., *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010.
- Biling M., *Banalny nacjonalizm*, tłum. M. Sekerdej, Warszawa 2008.
- Biskupski K., *Zarys prawa państwowego*, Warszawa 1962.
- Blackburn A.M., *Buddhist Learning and Textual Practice in Eighteenth-Century Lankan Monastic Culture*, Princeton 2001, <https://doi.org/10.1515/9780691215877>.
- Bourdieu P., *Language and Symbolic Power*, ed. and intr. J.B. Thompson, Cambridge 1991.
- Boshier C.A., *Mapping Cultural Nationalism: The Scholars of the Burma Research Society, 1910-1935*, Copenhagen 2018.
- Bowers F., *Theatre in the East: A Survey of Asian Dance and Drama*, New York 1956.

- Bradley J., *Body Commodification? Class and Tattoos in Victorian Britain*, w: *Written on the Body: The Tattoo in European and American History*, ed. J. Caplan, London 2000, s. 136–155, <https://doi.org/10.2307/j.ctv1wmz40c.13>.
- Brandon J.R., *Theatre in Southeast Asia*, Harvard 1967.
- Brass P.R., *Language, Religion and Politics in North India*, Cambridge 1974.
- Brown D., *The State and Ethnic Politics in South-East Asia*, London–New York 1994, *Politics in Asia*.
- Brown I., *A Colonial Economy in Crisis: Burma's Rice Cultivators and the World Depression of the 1930s*, New York 2005, <https://doi.org/10.4324/9780203312087>.
- Bruns A.R.H., *Burmese Puppetry*, Bangkok 2006.
- Butwell R., *U Nu of Burma*, Stanford 1963.
- Cady J.F., *History of Modern Burma*, Ithaca 1958.
- Cady J.F., *The United States and Burma*, Cambirdge, Mass.–London 1976, <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674493247>.
- Callot E., *Ambiguités et entinomies de l'histoire et de sa philosophie*, Paris 1962.
- Charney M.W., *A History of Modern Burma*, Cambridge 2009, <https://doi.org/10.1017/CBO9781107051034>.
- Chatterjee, P., *Empire and Nation: Selected Essays*, New York 2010, <https://doi.org/10.7312/chat15220>.
- Chatterjee P., *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton 1993, <https://doi.org/10.1515/9780691201429>.
- Chatterjee P., *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*, New York 2004.
- Cheesman N., *Bodies on the Line in Burma's Law Reports, 1892–1922*, w: *Law, Society and Transition in Myanmar*, eds. M. Crouch, T. Lindsey, London 2014, s. 77–94.
- Cheong Y.M., *Southeast Asian History, Literary, Theory and Chaos*, w: *New Terrains in Southeast Asian History*, ed. Abu Talib Ahmad, L.E. Tan, Singapore 2003, s. 82–103.
- Chirot D., *Tyrani XX wieku*, tłum. W. Jeżewski, J.G. Brochocki, Warszawa 1997.
- Choy L.K., *The Golden Dragon and Purple Phoenix: The Chinese and Their Multethnic Descendants in Southeast Asia*, Singapore 2013.
- Chua L.J., *The Politics of Love in Myanmar: LGBT Mobilization and Human Rights as a Way of Life*, Stanford 2019, <https://doi.org/10.1515/9781503607453>.
- Churchill W., *The Hinge of Fate*, vol. 4, Boston 1986.
- Coedès G., *The Indianized States of Southeast Asia*, ed. W.F. Vella, transl. S.B. Cowing, Honolulu 1968.
- Cohen A., *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, Berkeley 1976.
- Collis M., *Trials in Burma*, London, 1938.
- Comaroff J., Comaroff J.L., *Ethnography and the Historical Imagination*, Oxford 1992.
- Comaroff J., Comaroff J.L., *Etniczność Sp. z o.o.*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2011.
- Comaroff J., Comaroff J.L., *Global Goes Local: Popular Culture in Asia*, ed. T.J. Craig, R. King, Vancouver 2002.

- Comaroff J., Comaroff J.L., *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago 1991, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226114477.001.0001>.
- Darton R., *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York 1984.
- Darwin J., *Unfinished Empire: The Global Expansion of Britain*, London 2012.
- Davis R., *Muang Metaphysics: A Study of Northern Thai Myth and Ritual: Studies in Thai Anthropology*, Bangkok 1984.
- Deutsch K.W., *Nationalism and Social Communication*, Cambridge 1966.
- Dohnal W., *Antropologia i polityka. Szkice z badań nad kulturowymi wymiarami władzy*, red. W. Dohnal, A. Posern-Zieliński, Warszawa 2011.
- Dohnal W., *Antropologia polityczna – w poszukiwaniu tożsamości dyscypliny*, w: *Antropologia polityki i polityka w antropologii*, red. M. Drozd-Piasecka, A. Posern-Zieliński, Warszawa 2010.
- Donnan H., Wilson T.M., *Granice tożsamości, narodu, państwa*, tłum. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2008.
- Drozdowicz J., *Symbole w działaniu. Akademickie konteksty nurtu symbolicznego w antropologii*, Poznań 2009.
- Duara P., *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago 1995, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226167237.001.0001>.
- d'Elena G., *The Gender Problem of Buddhist Nationalism in Myanmar: The 969 Movement and Theravada Nuns*, Florida International University 2016, niepublikowana praca magisterska, <https://doi.org/10.25148/etd.FIDC000261>.
- Egreteau R., *Caretaking Democratization: The Military and Political Change in Myanmar*, Oxford 2016, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190620967.001.0001>.
- Eliade M., *Obrazy i symbole*, tłum. M. Rodak, P. Rodak, Warszawa 2009.
- Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, red. A. Kłoskowska, Wrocław 1991.
- Enriquez C.M., *Burmese Enchantment*, Calcutta 1916.
- Eriksen T.H., *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, tłum. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2013.
- Escobar A., *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton 1995.
- Fanon F., *Czarna skóra, białe maski*, tłum. U Kropiwiec, Kraków 2020.
- Fanon F., *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, Warszawa 1985.
- Ferguson J.P., *The Quest for Legitimation by Burmese Monks and Kings: The Case of the Shwegyin Sect (19th-20th Centuries)*, w: *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*, ed. B. Smith, Chambersburg PA 1978.
- Ferro M., *Historia kolonizacji*, tłum. M. Czajka, Warszawa 1997.
- Fink Ch., *Living Silence: Burma under Military Rule*, London 2001.
- Furnivall J.S., *An Introduction to the Political Economy of Burma*, Rangoon 1931.
- Furnivall J.S., *Colonial Policy and Practice*, New York 1956.
- Furnivall J.S., *The Governance of Modern Burma*, New York 1960.

- Geertz C., *Interpretacja kultur. Eseje wybrane*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005.
- Geertz C., *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2006.
- Geertz C., *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, New Jersey 1980.
- Geertz C., *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wołoska, Kraków 2005.
- Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2003.
- Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 2009.
- Gethin R., *Podstawy buddyzmu*, tłum. T. Macios, A. Stępień, Kraków 2010.
- Ghosh P., *Brave Men of the Hills: Resistance and Rebellion in Burma, 1825-1932*, London 2000.
- Giddens A., *In Defence of Sociology*, Cambridge 1996.
- Gier N.F., *The Origins of Religious Violence: An Asian Perspective*, London 2014.
- Gouger H., *A Personal Narrative of Two Years' Imprisonment in Burma*, London 1860.
- Gravers M., *Nationalism as Political Paranoia: An Essay on the Historical Practice of Power*, London 2007.
- Gravers M., *Selected Subaltern Studies*, ed. R. Guha, G.Ch. Spivak, New York 1988.
- Groenendaal van V.C., *The Dalang Behind the Wayang*, Dordrecht 1985.
- Guha R., *Subaltern Studies Reader 1986-1985: Introduction*, New Delhi 1997.
- Gyallay-Pap P., *Reconstructing the Cambodian Polity: Buddhism, Kingship and the Quest for Legitimacy*, w: *Buddhism, Power and Political Order*, ed. I. Harris, New York 2007, s. 71-103.
- Hall E.T., *Beyond Culture*, New York 1989.
- Hall J.W., *Japonia*, tłum. H. Czyżewska-Madajewicz, Warszawa 1979.
- Hałas E., *Symbol w interakcji*, Warszawa 2001.
- Hansen A.R., *Buddhism, Power and Politics in Theravāda Buddhism lands*, ed. I. Harris, Nowy Jork 2007.
- Hansen A.R., *How to Behave: Buddhism and Modernity in Colonial Cambodia, 1860-1930*, Honolulu 2007.
- Harvey G.E., *History of Burma: From the Earliest Times to 10 March, 1824, the Beginning of the English Conquest*, London 1925.
- Harvey G.E., *British Rule in Burma 1824-1942*, London 1946.
- Herling-Grudziński G., *Podróż do Burmy. Dziennik*, Kraków 1999.
- Herzfeld M., *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, New York, London 2005.
- Hill L., Hitchcock M., *Anthropology*, w: *Introduction to Southeast Asian Studies*, ed. M. Halib, T. Huxley, Singapore 1996, <https://doi.org/10.5040/9780755692781.ch-001>.
- Ho T.-P., *Rethinking Kachin Wealth Ownership*, w: *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering Political Systems of Highland Burma* by E.R. Leach, ed. F. Robinne, M. Sadan, Leiden 2007, s. 209-255, *Handbook of Oriental Studies: Section 3. Southeast Asia*, vol. 18, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004160347.i-331.61>.
- Hobsbawm E., *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge 2004.
- Hobsbawm E., *On History*, New York 1997.
- Hobsbawm E., *The Age of Capital*, London 1995.

- Hong L., *History*, w: *An Introduction to Southeast Asian Studies*, ed. M. Halib, T. Huxley, Singapore 1996, <https://doi.org/10.5040/9780755692781.ch-002>.
- Horseley R., *Myanmar's Political Landscape following the 2010 elections Starting with a Glass Nine-Tenths Empty?*, w: *Myanmar's Transition: Openings, Obstacles, and Opportunities*, ed. N. Cheesman, M. Skidmore, T. Wilson, Singapore 2012, s. 39-51, <https://doi.org/10.1355/9789814414173-010>.
- Houtman G., *Aung San's lan-zin, the Blue Print and the Japanese Occupation of Burma*, w: *Reconsidering the Japanese Military Occupation in Burma (1942–45)*, ed. K. Nemoto, Tokyo 2007, s. 179-227.
- Houtman G., *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, Tokyo 1999.
- Houtman G., "Traditions of Buddhist Practice in Burma", Ph.D. Thesis, 1990 School of Oriental and African Studies, London University, of Foreign Studies, Tokyo 1999.
- Ikeya Ch., *Refiguring Women, Colonialism, and Modernity in Burma*, Honolulu 2011, <https://doi.org/10.21313/hawaii/9780824834616.001.0001>.
- Ileto R.C., *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910*, Manila 1989.
- Jaskułkowski K., *Wspólnota symboliczna. W stronę antropologii nacjonalizmu*, Gdańsk 2012.
- Jelonek A.W., *Wielokulturowość, separatyzm i budowa państwa narodowego w Tajlandii*, Kraków 2011.
- Jelonek A.W., Trojnar E., *Malezja*, Warszawa 2009.
- Jordt I., *Burma's Mass Lay Meditation Movement: Buddhism and the Cultural Construction of Power*, Athens 2007.
- Kant I., *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tłum. F. Przybylak, Wrocław 1995.
- Kapferer B., *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, New York 2012.
- Kedourie E., *Nationalism*, Oxford 2004.
- Kedourie E., *Nationalism in Asia and Africa*, London 2006.
- Keyes Ch.F., *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*, New York 1994.
- Khin Yi, *The Dobama Movement in Burma (1930-1938)*, New York 1988, <https://doi.org/10.7591/9781501719547>.
- Kieniewicz J., *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2003.
- Kiernan B., *The Pol Pot Regime: Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-79*, Chiang Mai 1997.
- Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2012.
- Kohn H., *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*, Nowy Jork 1944.
- Korporowicz L., *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania*, Kraków 2011.
- Korporowicz L., *Tworzenie sensu. Język–kultura–komunikacja*, Warszawa 1993.
- Kyaw A., *The Voice of Young Burma*, New York 1993, <https://doi.org/10.7591/9781501719349>.
- La Raw M., *On the Continuing Relevance of E.R. Leach's Political Systems of Highland Burma to Kachin Studies*, w: *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering Political*

- Systems of Highland Burma* by E.R. Leach, ed. F. Robinne, M. Sadan, Leiden 2007, s. 31-66, *Handbook of Oriental Studies: Section 3 Southeast Asia*, vol. 18, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004160347.i-331.19>.
- Lall M., Win H.H., *Perceptions of the State and Citizenship in Light of the 2010 Myanmar Elections*, w: *Myanmar's Transition: Openings, Obstacles, and Opportunities*, ed. N. Cheesman, M. Skidmore, T. Wilson, Singapore 2012, s. 72-88, <https://doi.org/10.1355/9789814414173-012>.
- Larkin E., *Finding George Orwell in Burma*, London 2011.
- Larkin E., *Spustoszenie. Nieopowiedziana historia o katastrofie i dyktaturze wojskowej w Birmie*, tłum. A. Nowakowska, Wołowiec 2013.
- Lawrence P., *Nacjonalizm. Historia i teoria*, tłum. P.K. Frankowski, Warszawa 2007.
- Leach E., *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*, tłum. M. Buchowski, Warszawa 2012.
- Leach E.R., *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Norwich 1964.
- Leehey J., *Open Secrets, Hidden Meanings: Censorship, Esoteric Power, and Contested Authority in Urban Burma in the 1990s*, University of Washington 2010, niepublikowana praca doktorska.
- Lewellen T.C., *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Kraków 2003.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2009.
- Lévi-Strauss C., *Elementarne struktury pokrewieństwa*, tłum. M. Falski, Warszawa 2012.
- Lévi-Strauss C., *Smutek tropików*, tłum. A. Steinsberg, Warszawa 2008.
- Ling T., *Buddhism, Imperialism and War*, London 1979.
- Lopez Jr. D.S., *Religions of Tibet in Practice*, New Jersey 1997.
- Lubina M., *A Political Biography of Aung San Suu Kyi: A Hybrid Politician*, New York–Abington 2020, <https://doi.org/10.4324/9781003031956>.
- Lubina M., *Birma*, Warszawa 2013.
- Lubina M., *Birma: centrum kontra peryferie. Kwestia etniczna we współczesnej Birmie (1948-2013)*, Kraków 2014.
- Lubina M., *Pani Birmy. Biografia polityczna*, Warszawa 2015.
- Ma Thanegi, *The Illusion of Life: Burmese Marionettes*, Bangkok 1994.
- Mach Z., *Symbols, Conflict, and Identity: Essays in Political Anthropology*, Albany 1993.
- Małowist M., *Konkwistadorzy portugalscy*, Warszawa 1976.
- Manuel P.L., *Popular Music of the Non-Western World: An Introductory Survey*, New York 1988.
- Maung Maung, *Aung San of Burma*, Hague 1962.
- Maung Maung Gyi, *Foreign Policy of Burma since 1962: Negative Neutralism for Group Survival, w: Military Rule in Burma since 1962: A Kaleidoscope of Views*, ed. F.K. Lehman, Singapore, 1981, s. 9-28.
- Maung Mya, *Totalitarianism in Burma: Prospects for Economic Development*, New York 1992.
- Mejor M., *Buddyzm*, Warszawa 1980.

- Mendelson E.M., *Sangha and State in Burma: A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*, ed. J.P. Fergusson, Ithaca 1975.
- Moscotti A.D., *British Policy and the Nationalist Movement in Burma 1917-1937*, Honolulu 1974.
- Myoe M. A., *In the Name of Pauk-Phaw Myanmar's China Policy Since 1948*, Singapore 2011, <https://doi.org/10.1355/9789814345187>.
- Nash M., *The Golden Road to Modernity: Village Life in Contemporary Burma*, New York 1965.
- Naw A., *Aung San and the Struggle for Burmese Independence*, Bangkok 2001.
- Needham J., *Wielkie miareczkowanie, nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*, Warszawa 1984.
- Ni Ni Myint, *Burma's Struggle against British Imperialism 1885-1895*, Rangoon 1983.
- Ni Ni Myint, *Myanmar Historiography since 1945*, w: *New Terrains in Southeast Asian History*, ed. Abu Talib Ahmad, L.E. Tan, Singapore 2003, s. 123-140.
- Okell J., *A Guide to the Romanization of Burmese*, London 1971.
- Olszewski W., *Historia Wietnamu*, Wrocław 1991.
- Orwell G., *Burmese Days*, New York 1962.
- Orwell G., *Notes on Nationalism*, London 2018.
- Osborne M., *Southeast Asia: An Introductory History*, Singapore 1997.
- Ossowski S., *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984.
- Polit J., *Smutny kontynent – z dziejów Azji Wschodniej w XX wieku*, Kraków 2002.
- Porter B., *Podzwonne dla badań nad nacjonalizmem*, w: *Naród – tożsamość – kultura. Między koniecznością a wyborem*, red. W.J. Burszta, K. Jaskułowski, J. Nowak, Warszawa 2005.
- Provencher R., *Mainland Southeast Asia: An Anthropological Perspective*, California 1975.
- Pye L.W., *Politics, Personality, and National Building: Burma's Search for Identity*, New Haven-London 1963.
- Rogers B., *Than Shwe Unmasking Burma's Tyrant*, Chiang Mai 2010.
- Sadan M., *Translating Gumlaw: History, the 'Kachin' and Edmund Leach*, w: *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering Political Systems of Highland Burma by E.R. Leach*, ed. F. Robinne, M. Sadan, Leiden 2007, s. 67-87, *Handbook of Oriental Studies: Section 3 Southeast Asia*, vol. 18, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004160347.i-331.24>.
- Saha J., *Law, Disorder and the Colonial State Corruption in Burma c.1900*, New York 2013, <https://doi.org/10.1057/9781137306999>.
- Sai Kham Maung, *Changing Buddhist Practice in Burma*, The Australian National University, 2004, niepublikowana praca dyplomowa.
- Said E.W., *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, Warszawa 1991.
- Schober J., *Buddhist Visions of Moral Authority and Civil Society: The Search for the Post-Colonial State in Burma*, w: *Burma at the Turn of the 21st Century*, ed. M. Skidmore, Honolulu 2005, s. 113-132, <https://doi.org/10.1515/9780824861728-007>.
- Schober J., *Colonial Knowledge and Buddhist Education in Burma*, w: *Buddhism, Power and Political Order*, ed. I. Harris, New York 2007, s. 52-70.
- Scott J.C., *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Southeast Asia*, Singapore 2010.
- Scott J.C., *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven 1976.

- Scott J.C., *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, London–New Haven 1985.
- Seekins D.M., *Historical Dictionary of Burma (Myanmar)*, Oxford 2006.
- Shah S., *King in the Exile*, New Delhi 2012.
- Shein M., *Burma's Transport and Foreign Trade (1885-1914)*, Rangoon 1964.
- Shwe Lu Maung, *Burma, Nationalism and Ideology: An Analysis of Society, Culture, and Politics*, Dhaka 1989.
- Silverstein J., *Burma: Military Rule and the Politics of Stagnation*, London 1977.
- Silverstein J., *The Evolution and Salience of Burma's National Political Culture*, w: *Burma: Prospects for a Democratic Future*, ed. R.I. Rotberg, Washington D.C. 1998, s. 11–32.
- Singh S. P., *Growth of Nationalism in Burma 1900-1942*, Calcutta 1980.
- Smith A.D., *Myths and Memories of the Nation*, Oxford 2002.
- Smith A.D., *Nacjonalizm. Teoria, historia, ideologia*, tłum. E. Chomicka, Warszawa 2007.
- Smith A.D., *National Identity*, Reno 1993.
- Smith D.E., *Religion and Politics in Burma*, New Jersey 1965, <https://doi.org/10.1515/9781400878796>.
- Smith M., *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*, New York, London 1999.
- Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering Political Systems of Highland Burma* by E.R. Leach, ed. F. Robinne, M. Sadan, Leiden 2007, *Handbook of Oriental Studies: Section 3 Southeast Asia*, vol. 18.
- Spencer J., *Anthropology, Politics and The State: Democracy and Violence in South Asia*, Cambridge 2007, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511801853>.
- Spencer P., Woltman H., *Nationalism: A Critical Introduction*, London 2002.
- Spiro M.E., *Anthropological Other or Burmese Brother? Studies in Cultural Analysis*, New Jersey 1992.
- Spiro M.E., *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, Berkeley 1984.
- Spiro M.E., *Burmese Supernaturalism*, London 1996.
- Spiro M.E., *Kinship and Marriage in Burma: A Cultural and Psychodynamic Analysis*, Berkeley 1977.
- Steinberg D.I., *Burma/Myanmar: What Everyone Needs to Know*, New York 2010.
- Steinberg D.I., *Burma-Socialist Nation of Southeast Asia*, Colorado 1982.
- Steinberg D.I., Fan H., *Modern China – Myanmar Relations Dilemmas of Mutual Dependence*, Copenhagen 2012.
- Subaltern Studies Reader 1986-1985: Introduction*, ed. R. Guha, New Delhi 1997.
- Suu Kyi A.S., *Freedom from Fear*, London 1991.
- Swearer D.K., *The Buddhist World of Southeast Asia*, New York 1995.
- Tambiah S.J., *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge 1976, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558184>.
- Tarlo E., *Clothing Matters: Dress and Identity in India*, Chicago 1996.
- Taylor R.H., *General Ne Win: Political Biography*, Singapore 2015, <https://doi.org/10.1355/9789814620147>.

- Taylor R.H., *Political Values and Political Conflict in Burma*, w: *Burma: Prospects for a Democratic Future*, ed. R.I. Rotberg, Washington D.C. 1998, s. 33-47.
- Taylor R.H., *The State in Burma*, London 1987.
- Thant Myint-U, *The Hidden History of Burma: Race, Capitalism and the Crisis of Democracy in the 21 st Century*, London 2020.
- Thant Myint-U, *The Making of Modern Burma*, Cambridge 2001, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511613661>.
- Thant Myint-U, *The River of Lost Footsteps*, New York 2006.
- Thant Myint-U, *Where China meets India: Burma and the New Crossroads of Asia*, New York 2011.
- Thant Myint-U, *White Elephants and Black Swans: Thoughts on Myanmar's Recent History and Possible Futures*, w: *Myanmar's Transition: Openings, Obstacles, and Opportunities*, ed. N. Cheesman, M. Skidmore, T. Wilson, Singapore 2012, s. 23-38, <https://doi.org/10.1355/9789814414173-009>.
- Thwe P.K., *From the Land of Green Ghosts: A Burmese Odyssey*, London 2003.
- Toczek E., *Władza i społeczeństwo w kolonialnych Indiach. Indyjski Kongres Ogólnokrajowy 1885-1920*, Wrocław 1977.
- Tønnesson S., Antlöv H., *Asian Forms of the Nation*, New York 1996.
- Torzecki G., *Birma: Królowie i Generałowie*, Warszawa 2009.
- Tubielewicz J., *Historia Japonii*, Wrocław 1984.
- Turner A., *Saving Buddhism: The Impermanence of Religion in Colonial Burma*, Honolulu 2014, <https://doi.org/10.21313/hawaii/9780824839376.001.0001>.
- Turner A., Cox L., *The Irish Buddhist*, New York 2002.
- Tyszka K., *Nacjonalizm w komunizmie. Ideologia narodowa w Związku Radzieckim i Polsce Ludowej*, Warszawa 2004.
- U Ba, *My Burma: The Autobiography of a President*, New York, 1959.
- U Khin, *U Hla Pe's Narrative of The Japanese Occupation of Burma*, New York 1961.
- U Nu, *Burma under Japanese: Pictures and Portraits*, London 1954.
- Wallerstein I., *Analiza systemów-swiatów: Wprowadzenie*, tłum. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007.
- Wallerstein I., *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2007.
- Walton M.J., *Politics in the Moral Universe: Burmese Buddhist Political Thought*, PhD dissertation, University of Washington 2012.
- Walton M.J., Hayward S., *Contesting Buddhist Narratives: Democratization, Nationalism, and Communal Violence in Myanmar*, Honolulu 2014, *Policy Studies*, no. 71.
- Webster D., *Droga birmańska. Wojna w Azji Południowo-Wschodniej 1941-1945*, tłum. M. Baranowski, Warszawa 2006.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków–Warszawa 1998.
- What is Politics? The Activity and its Study*, ed. A. Leftwich, Oxford 1984.

- Wiant J., *Tradition in the Service of Revolution: The Political Symbolism of Taw-hlan-ye-khit*, w: *Military Rule in Burma since 1962: A Kaleidoscope of Views*, ed. F.K. Lehman, Singapore 1981, s. 59-72.
- Winichakul T., *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulu 1994.
- Winichakul T., *Writing at the Interstices: South East Asian Historians and Postcolonial Histories in Southeast Asia*, w: *New Terrains in Southeast Asian History*, ed. Abu Talib Ahmad and L.E. Tan, Singapore 2003, s. 3-30.
- Wolters O.W., *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*, New York 1999, <https://doi.org/10.7591/9781501732607>.
- Ye Dway, *Marionettes of Myanmar*, Yangon 2013.
- Yoe S., *The Burman: His Life and Notions*, intr. J.K. Musgrave, New York 1963.
- Yoon W.Z., *Japan's Scheme for the Liberation of Burma: The Role of the Minami Kikan and the 'Thirty Comrades'*, Athens 1973, *International Studies, Southeast Asia*, no. 27.
- Young R.J.C., *Postkolonializm. Wprowadzenie*, tłum. M. Król, Kraków 2012.
- Varley P., *Kultura japońska*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2006.
- Victor B., *The Lady Aung San Suu Kyi: Nobel Laureate and Burma's Prisoner*, New York 2002.
- Zientara B., *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, Warszawa 1985.
- Zinmann P., *The Colonial Bastille: A History of Imprisonment in Vietnam, 1862–1940*, London 2001, <https://doi.org/10.1525/california/9780520224124.001.0001>.

Artykuły

- Aung G., *Reworking Bandung internationalism: Decolonization and postcolonial futurism in Burma/Myanmar*, "Critical Asian Studies" 2019, vol. 51, no. 2, s. 1-12.
- Aung-Thwin M., *Genealogy of a Rebellion Narrative: Law, Ethnology and Culture in Colonial Burma*, "Journal of Southeast Asian Studies" 2003, vol. 34, no. 3, s. 393-419, <https://doi.org/10.1017/S0022463403000407>.
- Aung-Thwin M., *Structuring revolt: Communities of Interpretation in the Historiography of the Saya San Rebellion*, "Journal of Southeast Asian Studies" 2008, vol. 39, no. 2, s. 297- 317, <https://doi.org/10.1017/S0022463408000222>.
- Aung-Thwin M.A., *Of Monarchs, Monks and Men: Religion and State in Myanmar*, "Asia Research Institute" 2009, Working Paper Series, no. 127, s. 1-31.
- Bailkin J., *Making Faces: Tattooed Women and Colonial Regimes*, "History Workshop Journal" 2005, no. 59, s. 33-56, <https://doi.org/10.1093/hwj/dbi004>.
- Baird I.G., *Lao Buddhist Monks' Involvement in Political and Military Resistance to the Lao People's Democratic Republic Government since 1975*, "The Journal of Asian Studies" 2012, vol. 71, no. 3, s. 655- 677, <https://doi.org/10.1017/S0021911812000642>.
- Bhabha H., *Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse*, "Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis" 1984, vol. 28, s. 125-133, <https://doi.org/10.2307/778467>.

- Brown I., *A Commissioner Calls: Alexander Paterson and Colonial Burma's Prisons*, "Journal of Southeast Asian Studies" 2007, no. 38(2), s. 293-308, <https://doi.org/10.1017/S0022463407000057>.
- Burszta W.J., Jaskułkowski J.K., *Nacjonalizm jako myślenie metonimiczne*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 2005, s. 7-21.
- Callahan M.P., *State Formation in the Shadow of the Raj: Violence, Warfare and Politics in Colonial Burma*, "Southeast Asian Studies" 2002, vol. 39, no. 4, s. 513-536.
- Chatterjee P., *After Subaltern Studies*, "Economic and Political Weekly" 2012, vol. XLVII, no. 35, s. 44-49.
- Chatterjee P., *Beyond Nation? Or Within?*, "Social Text" 1998, no. 56, s. 57-69, <https://doi.org/10.2307/466770>.
- Chatterjee P., *Colonialism, Nationalism, and Colonized Woman: The Contest in India*, "American Ethnologist" 1989, vol. 16, no. 4, s. 622-633, <https://doi.org/10.1525/ae.1989.16.4.02a00020>.
- Cheesman N., *School, State and Sangha in Burma*, "Comparative Education" 2003, vol. 39, no. 1, s. 45-63, <https://doi.org/10.1080/03050060302565>.
- Cihodariu M., *A Rough Guide to Musical Anthropology*, "Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology" 2011, no. 2(1), s. 207-222.
- Cohen A., *Political Anthropology: The Analysis of the Symbolism of Power Relations*, "Man, New Series" 1969, vol. 4, no. 2, s. 215-235, <https://doi.org/10.2307/2799569>.
- Das V., Nandy A., *Przemoc, ofiara i język milczenia*, „Człowiek i Światopogląd” 1988, nr 8 (271), s. 42-62.
- Domańska E., *Historiografia insurekcyjna*, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1-2, s. 355-368.
- Edwards P., *Half-cast: Staging Race in British Burma*, "Postcolonial Studies" 2002, vol. 5, no. 3, s. 279-295, <https://doi.org/10.1080/1368879022000032793>.
- Edwards P., *Nationalism by Design: The Politics of Dress in British Burma*, "The Newsletter" 2008, no. 46, s. 11.
- Egreteau R., *Fashioning Parliament: The Politics of Dress in Myanmar's Postcolonial Legislatures*, "Parliamentary Affairs" 2019, vol. 72, no. 3, s. 1-18, <https://doi.org/10.1093/pa/gsy026>.
- Egreteau R., Jagan L., *Back to the Old Habits: Isolationism or the Self Preservation of Burma's Military Regime*, IRASEC "Occasional Paper (RASEC)" 2008, no. 7, s. 1-91, <https://doi.org/10.4000/books.irasec.514>.
- Eicher J.B., *The Anthropology of Dress*, "DRESS" 2000, vol. 27, s. 59-70, <https://doi.org/10.1179/036121100803656954>.
- Foley K., *Burmese Marionettes: Yokthe Thay in Transition*, "Asian Theatre Journal" 2001, vol. 18, no. 1, s. 69-80, <https://doi.org/10.1353/atj.2001.0003>.
- Foxeus N., *Mimicking the State in Burma/Myanmar: Royal, Nationalist, and Militant Ideology in a New Buddhist Movement*, „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia and Oceania” 2016, no. 172(2-3), s. 197-224, <https://doi.org/10.1163/22134379-17202002>.
- Geertz C., *What is a State if it's not a Sovereign?*, "Current Anthropology" 2004, nr 5, s. 577-593, <https://doi.org/10.1086/423972>.

- Gellner D.N., *Introduction: What is the Anthropology of Buddhism about?*, "Journal of the Anthropological Society of Oxford" 1990, no. 21/2, s. 95-112.
- Gravers M., *Spiritual Politics, Political Religion, and Religious Freedom in Burma*, "The Review of Faith & International Affairs" 2013, no. 11(2), s. 46-54, <https://doi.org/10.1080/15570274.2013.808037>.
- Gupta A., *Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State*, "American Ethnologist" 1995, no. 22(2), s. 375-402, <https://doi.org/10.1525/ae.1995.22.2.02a00090>.
- Hajavadana Rao C., *Note on Tattooing in India and Burma*, "Anthropos" 1942/1945, vol. 37/40, no. 1/3, s. 175-179.
- Henley D.E.F., *Ethnographic Integration and Exclusion in Anticolonial Nationalism: Indonesia and Indochina*, "Comparative Studies in Society and History" 1995, 37(2), s. 286-324, <https://doi.org/10.1017/S0010417500019678>.
- Hind R.J., *The Internal Colonial Concept*, "Comparative Studies in Society and History" 1984, no. 3, 543-568, <https://doi.org/10.1017/S0010417500011130>.
- Hobbs C., *Nationalism in British Colonial Burma*, "The Far Eastern Quarterly" 1947, vol. 6, no. 2, s. 113-121, <https://doi.org/10.2307/2049156>.
- Hobbs C., *Publications in Occupied Burma*, "Quarterly Journal of Current Acquisitions" 1944, vol. 1, no. 4, s. 30-35.
- Huizinga J., *Patriotyzm i nacjonalizm w dziejach Europy*, „Znak” 1965, t. 17, nr 6, s. 693-740.
- Huxley A., *Buddhist Case Law on Theft: The Vinātavatthu on the Second Pārājika*, "Journal of Buddhist Ethics" 1999, no. 6, s. 313-330.
- Ikeya C., *The Modern Burmese Woman and the Politics of Fashion in Colonial Burma*, "The Journal of Asian Studies" 2008, vol. 67, no. 4, s. 1277-1308, <https://doi.org/10.1017/S0021911808001782>.
- Jones L., *Explaining Myanmar's Regime Transition: The Periphery is Central*, "Democratization" 2014, no. 21(5), s. 780-802, <https://doi.org/10.1080/13510347.2013.863878>.
- Kawanami H., *Charisma, Power(s), and the Arahant Ideal in Burmese-Myanmar Buddhism*, "Asian Ethnology" 2009, vol. 68, no. 2, s. 211-237.
- Lal V., *Subaltern Studies and Its Critics: Debates over Indian History*, "History and Theory" 2001, vol. 40, no. 1, s. 135-148, <https://doi.org/10.1111/0018-2656.00158>.
- Leach E.R., *The Frontiers of "Burma"*, "Comparative Studies in Society and History" 1960, vol. 3, no. 1, s. 49-68, <https://doi.org/10.1017/S0010417500000992>.
- Ma E., *Translocal Spatiality*, "International Journal of Cultural Studies" 2002, no. 5(2), s. 131-52, <https://doi.org/10.1177/1367877902005002568>.
- Malewska-Szałygin A., *Tradition of the Usage of the Notion of Discourse and its Usefulness in the Studies in Anthropology of Modernity*, „Etnografia Polska” 2004, T. XLVIII, z. 1-2, s. 81-97.
- Matthews B., *Buddhism under a Military Regime: The Iron Heel in Burma*, "Asian Survey" 1993, vol. 33, no. 4, s. 408-423, <https://doi.org/10.2307/2645106>.
- Means G.P., *Human Sacrifice and Slavery in the "Unadministered" Areas of Upper Burma During the Colonial Era*, "Journal of Social Issues in Southeast Asia" 2000, vol. 15, no. 2, s. 184-221.

- Mehden F. von der, *Buddhism and Politics in Burma*, "The Antioch Review" 1961, vol. 21, no. 2, s. 166-175, <https://doi.org/10.2307/4610325>.
- Mendelson E.M., *A Messianic Buddhist Association in Upper Burma*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies" 1961, vol. 24, no. 3, s. 560-566, <https://doi.org/10.1017/S0041977X00092235>.
- Nash M., *Burmese Buddhism in Everyday Life*, "American Anthropologist. New Series" 1963, vol. 65, no. 2, s. 285-295, <https://doi.org/10.1525/aa.1963.65.2.02a00050>.
- Nemoto K., *The Concepts of Do Bama ("Our Burma") and Thudo Bama ("Their Burma") in Burmese Nationalism 1930-1948*, "The Journal of Burma Studies" 2000, no. 5, s. 1-16, <https://doi.org/10.1353/jbs.2000.0001>.
- Okudaira R., *A Comparative Study of Two Different Versions of the Manugye Dhammat: A Leading Law Book in Eighteenth Century Burma (Myanmar)*, "Journal of Asian and African Studies" 2000, no. 59, s. 179-195.
- Patton T., *Buddhist Salvation Armies as Vanguard of the Sasana: Sorcerer Societies in Twentieth-Century Burma*, "The Journal of Asian Studies" 2016, vol. 75, no. 4, s. 1083-1104, <https://doi.org/10.1017/S0021911816001157>.
- Perrière B.B. de la, *An Overview of the Field of Religion in Burmese Studies*, "Asian Ethnology" 2009, vol. 68, no. 2, s. 185-210.
- Phillips A., *Romance and Tragedy in Burmese History: A Reading of G.E. Harvey's*, "SOAS Bulletin of Burma Research" 2005, vol. 3, no. 1, s. 1-26.
- Prager S., *Conquering of the "Future King" Burmese Minlaung Expectations before and During the Second World War*, "The Journal of Burmese Studies" 2003, vol. 8, s. 1-32, <https://doi.org/10.1353/jbs.2003.0000>.
- Sarkisyanz E., *On the Changing Anglo-Saxon Image of Burma*, "Asian Studies Journal" 1966, no. 4(2), s. 226-235.
- Sarkisyanz M., *On the Place of U Nu's Buddhist Socialism in Burma's History of Ideas*, "Studies on Asia" 1961, Series I, vol. 2, s. 53-62.
- Schober J., *On Burmese Horoscopes*, "The Southeast Asian Review" 1980, vol. 5, no. 1, s. 43-56.
- Selth A., *Kipling, "Mandalay" and Burma in the Popular Imagination*, "Southeast Asia Research Centre Working" 2015, Paper Series, no. 161, s. 105-148, <https://doi.org/10.1353/jbs.2016.0005>.
- Selth A., *Modern Burmese Studies: A View from the Edge*, "Southeast Asia Research Center Working" 2007, Papers Series, no. 96, s. 401-440.
- Selth A., *Race and Resistance in Burma, 1942-45*, "Modern Asian Studies" 1986, vol. 20, no. 3, s. 483-507, <https://doi.org/10.1017/S0026749X00007836>.
- Silverstein J., *The Idea of Freedom in Burma and the Political Thought of Daw Aung San Suu Kyi*, "Pacific Affairs" 1996, vol. 69, no. 2, s. 211-228, <https://doi.org/10.2307/2760725>.
- Solomon R.L., *Saya San and the Burmese Rebellion*, "Modern Asian Studies" 1969, no. 3, s. 209-223, <https://doi.org/10.1017/S0026749X0000233X>.
- Tambiah S.J., *The Galactic Polity in Southeast Asia*, "HAU: Journal of Ethnographic Theory" 2013, no. 3(3), s. 503-34, <https://doi.org/10.14318/hau3.3.033>.

- Targosz T., *Droga do doliny D’rung, czyli o chińskim „wewnętrznym kolonializmie”*, „Prace Etnograficzne” 2015, T. 43, nr 4, s. 317-327.
- Targosz T., *Burmese Culture During the Colonial Period in the Years 1885-1931: The World of Burmese Values in Reaction to the Inclusion of Colonialism*, „Politeja” 2016, vol. 13, no 5, s. 277-300, <https://doi.org/10.12797/Politeja.13.2016.44.18>.
- Thomson C.N., *Political Stability and Minority Groups in Burma*, „Geographical Review” 1995, vol. 85, no. 3, s. 269-285, <https://doi.org/10.2307/215273>.
- Tin Maung Maung Than, *The ‘Sangha’ and ‘Sasana’ in Socialist Burma*, „Journal of Social Issues in Southeast Asia” 1988, vol. 3, no. 1, s. 26-61.
- Tinker H., *U Nu, the Serene Statesman*, „Pacific Affairs” 1957, vol. 30, no. 2, s. 120-137, <https://doi.org/10.2307/2752684>.
- Turner V., *Symbolic Studies*, „Annual Review of Anthropology” 1975, vol. 4, s. 145-161, <https://doi.org/10.1146/annurev.an.04.100175.001045>.
- Walczak M., *Czy możliwa jest wiedza interdyscyplinarna?*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2016, nr 1(207), s. 113-126.
- Wallerstein I., *Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science*, „Sociological Bulletin” 1997, vol. 46, no. 1, s. 21-39, <https://doi.org/10.1177/0038022919970102>.
- Walton M.J., *The ‘Wages of Burman-ness’: Ethnicity and Burman Privilege in Contemporary Myanmar*, „Journal of Contemporary Asia” 2013, vol. 43, no. 1, s. 1-27, <https://doi.org/10.1080/00472336.2012.730892>.
- Wintin T.T., Brown I., *Colonial Burma’s Prison: Continuity with its Precolonial Past*, „The Newsletter” 2005, nr 39, s. 5.
- Wiślicz T., *Szkola „Annales” wobec wyzwań schyłku XX wieku. Krytyka i próba reform*, „Kwartalnik Historyczny” 2004, nr 2, s. 79-100.
- Zaw Soe Min, *Emergence of the DoBamar Asiayone and the Thakins in the Myanmar Nationalist Movement*, „Okayamadaigaku daigakuin shakai bunkakagaku kenkyū-ka kiyō otōto”, 2009, nr 27, s. 109.

Źródła internetowe

- Anti Muslim Monk Wirathu Talk about Meiktila before Riot*, [on-line:] <https://www.youtube.com/watch?v=N7irUgGsFYw> – 1 IV 2013.
- Burmese Women Campaign for Human Rights (Panties for Peace)*, 2007, [on-line:] <http://nvdatabase.swarthmore.edu/content/burmese-women-campaign-human-rights-panties-peace-2007> – 17 II 2017.
- Cho K., *Second White Elephant Found*, [on-line:] http://www2.irrawaddy.com/article.php?art_id=3017 – 5 V 2007.
- Coclanis P., *Terror in Burma: Buddhists vs. Muslims*, [on-line:] <http://www.worldaffairsjournal.org/article/terror-burma-buddhists-vs-muslims> – 14 XII 2016.
- Collins V., *Burma Must Heal Past Wounds to Find Peace*, [on-line:] <http://www.irrawaddy.com/opinion/commentary/burma-must-heal-past-wounds-to-find-peace.html> – 8 II 2017.

- Dateline Irrawaddy: The Panglong Monument and the Pagoda*, [on-line:] <https://www.irrawaddy.com/dateline/dateline-irrawaddy-the-panglong-monument-and-the-pagoda.html> – 18 II 2017.
- Daw Suu Breaks Silence on U Ko Ni Assassination*, [on-line:] <http://frontiermyanmar.net/en/daw-suu-breaks-silence-on-u-ko-ni-assassination> – 27 II 2017.
- Freeman J., *The Bizzare Trial of a Poet in Myanmar*, [on-line:] <http://www.newyorker.com/books/page-turner/the-bizarre-trial-of-a-poet-in-myanmar> – 2 III 2016.
- Frenkel S., *This Is What Happens When Millions Of People Suddenly Get The Internet*, [on-line:] https://www.buzzfeed.com/sheerafrenkel/fake-news-spreads-trump-around-the-world?utm_term=.iyZ931KMx#.ni9Zvrelb – 20 XI 2016.
- Galache C.S., *Who Are the Monks Behind Burma's '969' Campaign?*, [on-line:] <http://www.dvb.no/news/features-news/the-monks-behind-burma%E2%80%99s-%E2%80%9C969%E2%80%9Dmovement-2/28079> – 5 V 2016.
- Grizelj I., *Youth Must Have a Space in Myanmar's Peace Process*, [on-line:] <http://frontier-myanmar.net/en/youth-must-have-a-space-in-myanmars-peace-process> – 3 III 2017.
- Heather S., *Aung San Suu Kyi Made Angry 'Muslim' Comment After Tense Exchange with BBC Presenter Mishal Husain, it is Claimed*, [on-line:] <http://www.independent.co.uk/news/people/aung-san-suu-kyi-reportedly-said-no-one-told-me-i-was-going-to-be-inter-viewed-by-a-muslim-after-a6951941.html> – 27 III 2016.
- Hnin Lian S.S., *Illiberal Democracy Under Suu Kyi's Government*, [on-line:] <http://kachin-landnews.com/?p=27585> – 27 II 2017.
- Houtman G., *Spiritual and Familial Continuities in Burma's 'Secular' Politics*, [on-line:] https://7b4a9f03-a-62cb3a1a-s-sites.googlegroups.com/site/ghoutman/Spiritualand-FamilialContinuitiesinBurma3b.pdf?attachauth=ANoY7cpbvnylMioxgBuBWZNXpX_PokSGrlTC_8RkoZRb_GGHuHaL6zVv-nYTpzNj5_qH33ixkkTegunEZJsFM-o2yVa42k-jepgBQCRFSA018rfPrlrDeSfQ9Kjk9QZmFZPl-scoEluSR-JmxqwRcsNfbOssAaJf065IO-zVZyEEjJN2xKUTdry3pMF1LLPoxrv3Q_uAZ6oH_nql2wu5YWWh5FVQHy9EB17kgXp-4GVA_T7V5ssh7nG071M0diK-f8fS4v8KPSJreuo&attredirects=0 – 6 I 2014.
- Hutt D., *The Cowardice of Aung San Suu Kyi*, [on-line:] <http://thediplomat.com/2017/03/the-cowardice-of-aung-san-suu-kyi/> – 1 III 2017.
- Ingber Win H., *Ugly As Ogres: Burmese Envoy Insults Refugees*, [on-line:] http://www.huffingtonpost.com/2009/02/11/ugly-as-ogres-burmese-env_n_166159.html – 14 III 2009.
- Kyaw Phyoo Tha, *Rangoon's Martyrs' Monument Revamped to Highlight Aung San*, [on-line:] <https://www.irrawaddy.com/news/burma/rangoons-martyrs-monument-revamped-to-highlight-aung-san.html> – 15 VII 2016.
- Kyaw Zwa Moe, *Burma: A Killing Legacy*, [on-line:] <http://www.irrawaddy.com/news/burma/burma-a-killing-legacy.html> – 2 II 2017.
- Lintner B., *Myanmar Has a Drug Problem*, [on-line:] <http://www.atimes.com/article/myanmar-drug-problem/> – 9 III 2017.
- Lintner B., *Suu Kyi Falls Short of Great Expectations*, [on-line:] <http://www.atimes.com/article/suu-kyi-falls-short-great-expectations/> – 28 II 2017.

- Lintner B., *Wa Rebel Group Torpedoes Suu Kyi's Peace Drive*, [on-line:] <http://www.atimes.com/article/wa-rebel-group-torpedoes-suu-kyis-peace-drive/> – 28 II 2017.
- Lynn N.H., *Armed Groups Say They Won't Sign NCA in Current Form*, [on-line:] <http://frontier-myanmar.net/en/armed-groups-say-they-wont-sign-nca-in-current-form> – 27 II 2017.
- Lynn N.H., *More Arrests Made in U Ko Ni Murder Investigation*, [on-line:] <http://frontier-myanmar.net/en/more-arrests-made-in-u-ko-ni-murder-investigation> – 8 II 2017.
- Marshall A., *Special Report: Myanmar Gives Official Blessing to anti-Muslim Monks*, [on-line:] <http://www.reuters.com/article/us-myanmar-969-specialreportidUSBRE95Q04720130627> – 6 VI 2014.
- Maung Zarni, *Confronting the Demons*, [on-line:] http://www2.irrawaddy.com/opinion_story.php?art_id=17011 – 5 XII 2009.
- Mezzofiore G., *Fanatical Buddhist Monk Saydaw Wirathu Calling for Boycott of Myanmar Muslims*, [on-line:] <http://www.ibtimes.co.uk/saydaw-wirathu-myanmar-969-burma-450375> – 28 III 2013.
- Mratt Kyaw Thu, *'Patriotism' Behind U Ko Ni Assassination, Says Minister*, [on-line:] <http://frontiermyanmar.net/en/patriotism-behind-u-ko-ni-assassination-says-minister> – 25 II 2017.
- Myanmar or Burma? Take Your Choice, Suu Kyi Tells Diplomats*, [on-line:] www.dailymail.co.uk/wires/ap/article-3553974/Myanmar-Burma-Take-choice-Suu-Kyi-tells-diplo-mats.html – 22 IV 2016.
- Myanmar's Wa State Rules Synthetic Drug Market*, [on-line:] <http://www.thestar.com.my/news/regional/2017/02/05/myanmar-wa-state-rules-synthetic-drug-market/> – 6 II 2017.
- Nan Lwin Hnin Pwint, *General Aung San Statue Unveiled in Kachin State Amid Controversy*, [on-line:] <http://www.irrawaddy.com/news/burma/general-aung-san-statue-unveiled-in-kachin-state-amid-controversy.html> – 13 II 2017.
- Nan Lwin Hnin Pwint, *Kachin, Mon Oppose Statues of General Aung San*, [on-line:] <http://www.irrawaddy.com/news/burma/kachin-mon-oppose-statues-general-aung-san.html> – 8 II 2017.
- Orwell G., *Shooting an Elephant*, [on-line:] http://wikilivres.ca/wiki/Shooting_an_Elephant – 23 IV 2013.
- Otis D., *Why Burma Believes in White Elephants (the Real Ones)*, [on-line:] https://www.thestar.com/news/world/2013/07/01/why_burma_believes_in_white_elephants_the_real_ones.html – 5 VII 2013.
- Paing T.H., *Nationalists Oppose NGO's Curriculum for Including Religious Education*, [on-line:] <https://www.irrawaddy.com/news/burma/nationalists-oppose-ngos-curriculum-including-religious-education.html> – 8 III 2017.
- Peng D., *Understanding Aung San Suu Kyi's Silence on the Rohingya*, [on-line:] <http://harvard-politics.com/world/understanding-aung-san-suu-kyis-silence-rohingya/> – 21 II 2017.
- Pinnock J., *Burma: Buddhism and the Rise of Burmese Militant Nationalism*, [on-line:] <http://www.theforeignreport.com/2013/07/01/burma-buddhism-and-the-rise-of-burmese-militant-nationalism/> – 15 VII 2013.

- Raynaud M., *Towards a "Normalization" of the Political Sociology of the Elites in Myanmar*, [on-line:] <https://teacircleoxford.com/2017/02/02/towards-a-normalization-of-the-political-sociology-of-the-elites-in-myanmar-part-two/> – 2 II.02.2017.
- Saha J., *Burma's Climate and 'Masculine Nerves'*, [on-line:] [www.jonathansaha.wordpress.com/2013/11 – 28 XI 2013](http://www.jonathansaha.wordpress.com/2013/11-28-XI-2013).
- Selth A., *Burma's 'Superstitious' Leaders*, [on-line:] <https://www.lowyinstitute.org/the-interpreter/burmas-superstitious-leaders> – 25 V 2015.
- Suu Kyi *Blames Burma Violence on 'Climate of Fear'*, [on-line:] <http://www.bbc.com/news/world-asia-24651359> – 25 XI 2013.
- Tharoor I., *Why Does this Buddhist-majority Nation Hate these Muslims so Much?*, [on-line:] <http://www.washingtonpost.com/blogs/worldviews/wp/2015/02/13/why-does-this-buddhist-majority-nation-hate-these-muslims-so-much/> – 17 II 2015.
- Thompson M.R., *Why Dynastic Female Leaders Win Elections in Asia*, [on-line:] <http://www.eastasiaforum.org/2015/12/04/why-dynastic-female-leaders-win-elections-in-asia/> – 8 XII 2015.
- U Chit Hlaing (F.K. Lehman), *The Central Position of the Shan/Tai as 'Knowledge Brokers' in the Inter-ethnic Network of the China-Burma (Myanmar) Borderlands*, [on-line:] https://eprints.soas.ac.uk/5293/2/10chitHlaing-Shan_Paper.pdf – 24 IV 2014.
- U Wirathu *Takes to Social Media to Thank Suspects in U Ko Ni's Murder*, [on-line:] <http://www.irrawaddy.com/news/u-wirathu-takes-to-social-media-to-thank-suspects-in-u-ko-nis-murder.html> – 1 III 2017.
- Vanderklippe N., *In Myanmar, White Elephants are Prized Symbols of Rulers*, [on-line:] <http://beta.theglobeandmail.com/news/world/im-myanmar-white-elephants-are-prized-symbols-of-rulers/article23829793/?ref=http://www.theglobeandmail.com&service=mobile> – 23 XI 2016.
- Wai M.T., *Myanmar Investigation Commission Says it Cannot Verify UN Report on Rakhine Violence*, [on-line:] <http://www.rfa.org/english/news/myanmar/myanmar-investigation-commission-says-it-cannot-verify-un-report-on-rakhine-violence-02142017144854.html> – 4 II 2017.
- Wywiad z Maungiem Zarnim dla GfbV. Geneva, Switzerland, [on-line:] <https://soundcloud.com/gfbv/maung-zarni-about-his-activism-on-behalf-of-therohingya> – 24 III 2016.
- Yuri T., *The Case-book of Mr. San Shar: Burmese Society and Nationalist Thought in the 1930s as Seen in the Burmese Sherlock Holmes Stories*, *Proceedings of the 17th Biennial Conference of the ASAA, Melbourne (2008)*, [on-line:] <http://artsonline.monash.edu.au/mai/files/2012/07/yuritakahashi.pdf> – 15 V 2016.

Indeks osobowy

- Abu Ahmad Talib 26, 46, 89
Adas Michael 115
Alaungapa 208
Alaungmintay 148, 154, 186, 188,
200, 215, 225, 242
Alaungpaya, zob. Alaungmintay
Almond Philip C. 110-111, 132, 135
Alter Peter 44
Amsterdamski Stefan 12, 54
Ananda Metteyya 135
Anawrahta 96-97, 200, 215, 240, 242
Anderson Benedict 12, 24, 52, 54-57,
60, 65, 67-68, 78, 164, 193, 242, 284
Antlöv Hans 65
Appadurai Arjun 10
Aris Michael 284
Ashin Sada Ma 268
Atatürk Mustafa Kemal 150
Attlee Clement 172-173
Aung Geoffrey 148
Aung San 19, 149-150, 153, 155-156, 164-167,
170-173, 176, 180-197, 207, 215, 223, 233,
237, 244-245, 258-260, 281, 297, 303
Aung San Suu Kyi 22, 153, 191, 196, 228,
233, 236-237, 245-249, 252, 255-262,
264, 266, 268, 271, 274, 278, 283-291
Aung-Thwin Michael 114, 254
Ay Sa 116

Ba Han 178
Ba La Min Htin 260
Ba Maw 120, 156, 164-167, 169-171, 176-180,
185-186, 189, 197, 212
Ba Sein 156, 184

Bagyidaw 133
Bailkin Jordanna 121
Baird Ian G. 116
Bandak 186
Bandaranaike Salomon 248
Bandaranaike Sirimavo 248
Bandoola U Sein 179-180
Bao Youxiang 274
Baranowski Marian 168
Barruel Augustin 47
Barthes Ronald 16-17, 64
Bauman Zygmunt 81-82
Bayinnaung 187, 215, 242
Bennet Allan, zob. Ananda Metteyya
Bhabha Homi K. 66-68, 101
Bigandet Paul 113
Billig Michael 81
Biskupski Kazimierz 13
Blackburn Anne M. 134
Bo Bo Aung 149, 177-178, 186-187, 191
Bo La Yaung, zob. U Min Yaung
Bo Mogyo, zob. Ba Maw
Bodawpa 128
Boshier Carol Ann 32
Bourdieu Pierre 164
Bowers Faubion 128
Bradley James 123
Brandon James R. 217
Brass Paul R. 44
Braudel Fernand 11, 295, 301
Brochocki Jan Grzegorz 220
Brocki Marcin 23
Brown David 246
Brown Ian 103-105, 118

- Brown R. Grant 142
 Bruns Axel R.H. 128-130, 132, 217
 Buchowski Michał 73
 Burszta Wojciech J. 43, 45, 77, 79
 Buttwell Richard 199, 207

 Cady John F. 169, 206, 225
 Callahan Mary P. 99, 103
 Callot Émile 15
 Caplan Jane 123
 Chao Southisan 116
 Charney Michael 66, 109-110, 114, 117, 119, 126-127, 131, 150, 170, 173, 175, 179, 184, 188-189, 234, 254, 258, 290
 Chatterjee Partha 44, 56, 62-66, 68, 102, 121, 156-158
 Cheesman Nick 90, 111, 121, 140, 243
 Chen Yi-Chun 23
 Cheong Yong Mun 26
 Chiot Daniel 220, 225
 Cho Ko 254
 Chomicka Ewa 12, 47
 Choy Lee Khoo 210
 Chua Lynette J. 288
 Churchill Winston 167
 Chwalba Andrzej 23
 Chyauchyi Htang Wa 35
 Clinton Hilary 22
 Coclanis Pete 265
 Coedès George 29, 93
 Cohen Abner 71-72
 Collins Veronica 262
 Collis Maurice 117, 122
 Comaroff Jean 54, 58, 159, 275
 Comaroff John 54, 58, 159, 275
 Cornyn William Stewart 36
 Cowing Susan B. 29, 93
 Cox Laurence 126, 135
 Crosthwaite Charles 100, 114
 Crouch Melissa 90
 Crowley Aleister 136
 Curzon George 114

 Czajka Michał 110
 Czyżewska-Madajewicz Krystyna 146

 d'Elena Grisel 265-266
 Dagon Taya 183
 Dalaj Lama, zob. Tenzin Gjaco
 Darnton Robert 14
 Darwin John 111
 Das V. 81
 Davis Richard 96
 Dąbrowska Alicja 16, 74, 98, 165
 Derrida Jacques 66
 Dobrogoszcz Tomasz 66, 101
 Domańska Ewa 62, 64
 Donnan Hastings 60, 80, 277
 Dorman-Smith Reginald 172
 Douglas Gordon 143
 Drozdowicz Jarema 75
 Duara Prasenjit 140
 Dybel Paweł 11

 Edwards Penny 123-125, 127, 129-130, 132, 197, 237
 Egreteau Renaud 124, 198, 237, 241
 Eicher Joanne B. 123
 Eliade Mircea 14, 70, 73-74, 76, 85
 Enriquez Colin Metcalfe 24
 Eriksen Thomas Hylland 12-13, 44, 48, 54, 56, 72, 74-75, 77, 83-85, 136, 157, 245
 Escobar Arturo 10, 81

 Falski Maciej 34
 Fan Hongwei 175
 Fanon Frantz 68-70, 90, 109, 124
 Ferguson James P. 97, 142
 Ferro Marc 110
 Fichte Johann Gottlieb 61
 Fink Christina 99, 182, 222, 234-236, 238, 240, 243, 251-252
 Foley Kathy 128-129, 206
 Foucault Michel 64, 66
 Foxeus Niklas 214

- Franklin Benjamin 54
 Frankowski Paweł K. 44
 Freeman Joe 266
 Frenkel Sheera 266-267
 Furnivall John S. 31-32, 149
- Galache Carlos S. 268
 Galon-ni Sayadaw 270
 Gandhi Indira 226, 248
 Gandhi Mahatma 62, 124-125, 153, 262
 Gawlicz Katarzyna 41, 101
 Geertz Clifford 14, 16, 18, 24, 59, 70-75, 77, 79, 83, 93, 96, 150, 195, 214-216, 281, 292
 Gellner David N. 19
 Gellner Ernest 12, 52-54, 60
 Geun-hye Park 226
 Ghosh Parimal 116
 Giddens Anthony 236
 Gier Nicholas F. 268
 Gieysztor Aleksander 48
 Głowacka-Grajper Małgorzata 60, 277
 Gouger Henry 105
 Gramsci Antonio 64
 Gravers Mikael 63, 98, 100, 102, 107, 112, 115, 120, 133, 145, 165, 169, 173, 178, 190, 194, 200, 202, 208, 212, 215, 219-220, 222, 237-238, 239, 241, 247, 252, 262, 264, 266, 278
 Groenendael van Victoria C. 284
 Gueth Florus Anton, zob. Nyanatiloka Mahathera
 Guha Ranajit 63
 Gupta Akhil 229
 Gutowska-Nowak Barbara 12, 44, 157
 Gyallay-Pap Peter 20
- Hajavadana Rao C. 121
 Halib Mohammed 25, 36, 90-91
 Hall Daniel G.E. 29
 Hall John Whitney 146
 Hałas Elżbieta 71, 75, 239
- Hamilton-Temple-Blackwood Frederick 171
 Hammond John, zob. Maung Shwe Daung
 Hansen Anna 134, 138, 181
 Hanthawaddy Sayadaw 203
 Harper Keith 268
 Harris Ian 20, 141, 181
 Harvey Godfrey E. 27-28, 99, 102
 Hastings Adrian 47-48
 Hayton Bill 289
 Hayward Susan 263, 267-269, 272, 280
 Heather Saul 269
 Heine-Geldern Robert von 95
 Henley David 60
 Herder Johann Gottfried 49
 Herling-Grudziński Gustaw 168
 Herzfeld Michael 45
 Hill Lewis 25, 91
 Hind Robert J. 277
 Hitchcock Michael 25, 91
 Hitler Adolf 150
 Hnin Lian S. Sang 273
 Hnin Pwint Nan Lwin 260
 Ho Ts'Ui-P'ing 124
 Hobbs Cecil 179
 Hobsbawm Eric 51-52, 55, 60
 Hołówka Teresa 12, 52
 Hong L. 36, 90
 Horsey Richard 263-264
 Houtman Gustaaf 17, 21, 37, 80, 103, 105, 117-118, 125, 129, 131, 134-138, 142, 147-149, 152-153, 163-164, 168, 175-177, 179, 182-186, 189-191, 193, 195, 200, 202, 209-212, 216-218, 220-223, 227-228, 235-247, 249-252, 256-259, 280
 Htin Aung Maung 29
 Huizinga Johan 47-48
 Huntington Samuel 24
 Hutt David 268-269
 Huxley Andrew 200
 Huxley Tim 25, 36, 90-91

- Iida Shōjirō 170
 Ikeya Chie 123, 125-126
 Ilet Reynaldo Clemeña 116
 Ingber Win Hanna 244

 Jagan Larry 241
 Jaskułowski Krzysztof 43
 Jelonek Adam 11, 43, 46, 84, 275-276
 Jeżewski Władysław 220
 Jones Lee 234, 264
 Jordt Ingrid 37-38, 137, 147, 163-164, 166, 174, 182, 198, 201, 205, 210, 218-221, 224-225, 227, 235, 238-240, 248, 250-252, 254, 256-258, 279
 Judson Adoniram 27, 133-134

 Kalinowski Witold 26
 Kanda 185
 Kant Immanuel 61
 Kapferer Bruce 78
 Kawabe Shozo 180
 Kawanami Hiroko 181
 Kedourie Elie 12, 53, 61-62
 Keyes Charles F. 93, 108, 148, 216, 224
 Khin Maung Yin 149
 Khin Nyunt 220, 241-242, 251, 256
 Khin Yi 151
 Kieniewicz Jan 14, 82, 92, 279
 Kiernan Ben 76
 Kipling Rudyard 30-31
 Kłosowska Antonina 16, 158-159, 182
 Ko Thar Nyunt Oo 254
 Kohn Hans 48-50
 Komorowska Magdalena 167
 Konoe Fumimaro 168
 Kopacki Andrzej 11
 Korporowicz Leszek 23, 76, 79, 158, 195
 Kot Karolina 17
 Kropiwek Urszula 70
 Król Marek 247
 Kyanzittha 186-187, 192, 241

 Kyaw Aye 142
 Kyaw Lwin 265
 Kyaw Phyto Tha 260
 Kyaw Zwa Moe 271

 La Ba 220
 La Raw Maran 35
 Lacan Jacques 66
 Lachowska Dorota 262
 Lal Vinay 64, 243
 Lall Marie 243, 245, 273
 Larkin Emma 123, 255
 Lawrence Paul 44, 49-50
 Leach Edmund R. 15, 32-36, 73-74, 80, 92, 94, 246
 Ledi Sayadaw 136-137
 Leehey Jennifer 244, 247, 250-251, 255, 259, 280
 Leftwich Adrian 11
 Lehman Frederic K. 37, 80, 95, 144, 174, 216, 274
 Lenin Włodzimierz 150, 194
 Lévi-Strauss Claude 34, 36, 163
 Lewellen Ted. C. 16-17, 33, 36, 74-75, 98, 165
 Lindsey Tim 90
 Ling Trevor 94, 99-100, 112-113, 141-144, 146, 169-170, 179, 197, 200, 202, 208, 212, 229
 Lintner Bertil 264, 274
 Lopez Jr. Donald S. 37
 Lord Dufferina, zob. Hamilton-Temple-Blackwood Frederick
 Lubina Michał 23, 151, 153, 174, 251, 283-284, 288, 291
 Lynn Nyan H. 261, 271

 Łoziński Jerzy 82

 Ma Mya Thwet Thwet Khine 288
 Ma Thanegi 127
 Mach Zdzisław 71, 77, 79

- Maha Bandula 244, 259
 Mahasi Sayadaw 221
 Mahathir Mohammad 42
 Mairii Victoriano Aung-Thwin 115, 119-120, 122
 Małowist Marian 275
 Mao Zedong 64
 Marks Karol 148, 150, 183, 194, 199
 Marshall Andrew 265-266, 269
 Matthews Bruce 235, 239-240
 Maung Aye 241
 Maung Ba Bwa 124
 Maung Ba Than 247
 Maung Hmaing, zob. Thakin Kodaw Hmaing
 Maung Lu Pain 214
 Maung Maung 196, 235
 Maung Maung Gyi 174, 216
 Maung Mya 239
 Maung Shwe Daung 129-130
 Maung Zarni 261, 268
 May Hla Maing 206
 May Tim 82
 Means Gordon P. 108
 Megawati Soekarnoputri 248
 Mehden Fred von der 201
 Mejor Marek 96, 140
 Mendelson E. Michael 142, 177
 Mezzofiore Gianluca 265
 Michelet Jules 50
 Min Aung Hlaing 284-286, 288
 Min Maha Giri 204
 Mindon 137, 200, 202, 219
 Mingun Sayadaw U 221
 Moscotti Albert D. 106, 119, 144-146, 155
 Mountbatten Louis 171-172
 Mratt Kyaw Thu 271
 Murray John 105
 Musgrave John K. 122
 Mussolini Benito 150
 Myoe Maung Aung 175
 Nandy Ashis 81
 Nash Manning 37, 100, 183, 203, 229
 Naw Angelene 148, 166, 170, 172-173, 180-181, 183-189, 192, 194, 276
 Nay Phone Latt 272
 Ne Win 19-21, 66, 153, 163-166, 169, 174-175, 185, 190, 193-194, 193, 196-197, 206-207, 209-229, 233-235, 238, 241, 251, 259, 278, 280, 297-298, 303-304
 Needham Joseph 42
 Nemoto Kei 151, 156, 182
 Ni Ni Myint 147
 Nietzsche Fryderyk 148, 150, 152
 Nowak Joanna 43
 Nowakowska Agnieszka 255
 Nyanatiloka Mahathera 135, 152
 Nyo Mya 184
 Obama Barack 22, 268, 278
 Okell John 12
 Okudaira Ryuji 148
 Olszewski Wiesław 168
 Ong Kam Somdet 116
 Ong Thong, zob. Ong Kam Somdet
 Orwell George 30, 48, 90, 103, 105, 123, 129, 168
 Osborne Milton 168
 Ossowski Stanisław 56
 Ostolski Adam 26, 98
 Otis Daniel 253
 Paing Tin Htet 266
 Pakhan Sayadaw 113
 Patton Thomas 213
 Pawlak Marek 23
 Peng Darwin 263
 Percival Robert 134
 Perrière Bénédicte Brac de la 203, 208
 Phayre Arthur P. 27, 129, 141-142
 Phillips Alyssa 28
 Piechaczek Maria 16, 59, 150, 216, 281
 Pinnock Jamie 267

- Polit Jakub 23, 180
 Poole Conway 100
 Pope John Van Someren 114
 Porter Brian 43, 47
 Prager Susanne 116, 157, 177-178, 187
 Presley Elvis 252
 Provencher Ronald 143, 145, 275
 Przybylak Feliks 61
 Pucek Zbigniew 10, 77
 Pye Lucian W. 77, 81, 182, 189, 198-199, 225-226
 Pyo Wai Win 222

 Rance Hubert 173, 191
 Ranke Leopold von 50
 Rees-Williams David 173
 Rhodes Cecil 111
 Richardson Bill 290
 Robinne François 27
 Rodak Magdalena 70, 85
 Rodak Paweł 70, 85
 Rogers Benedict 241-242, 244, 254
 Roosevelt Theodore 167
 Rotberg Robert I. 152, 163

 Sadan Mandy 27, 35
 Saha Jonathan 106
 Sai Kham Maung 97
 Said Edward 26
 San Yu 234
 Sarkisyanz Emanuel (Manuel) 27, 29, 96, 153, 199-201
 Saung Hka 267
 Saw Maung 238, 240-241, 243, 245, 250
 Sawlu 192
 Saya Pu 131
 Saya San 115-122, 176, 259
 Saya Tin 154
 Schober Julianne 141, 183, 249
 Scott James George 27, 90, 93, 95, 115, 122, 135, 181, 186, 204, 213
 Seekins Donald M. 172-173, 185, 194

 Sein Lwin 234-235, 239, 256
 Sein Win 211
 Sekerdej Maciej 81
 Sekyā Min 213-214
 Selth Andrew 21-22, 25, 30, 36, 187, 226, 229
 Shah Sudha 111-112, 127, 133, 171, 188, 225
 Shein Maung 100
 Shu Maung, zob. Ne Win
 Shway Yoe, zob. Scott James George
 Shwe Lu Maung 100-101, 199, 203, 206, 211, 215, 221, 224-225, 276-277
 Shwe Taing Nyunt 149
 Sieczkowski Tomasz 16, 74, 98, 165
 Sihanouk Norodom 20, 298, 304
 Silverstein Josef 95, 107, 163, 174, 178, 188, 196, 205, 211, 215, 223, 248
 Sinatra Frank 31
 Singh Surendra P. 144
 Sitagu Sayadaw 270
 Skidmore Monique 243, 249
 Slim William 171
 Smith Anthony D. 12, 47, 49, 55-60
 Smith Bardwell 97
 Smith Donald E. 203
 Smith Martin 235
 Sokrates 183
 Solomon Robert L. 118, 193
 Sona 200
 Soong Jenn-Jaw 23
 Soon-sil Choi 226
 Spencer Herbert 28
 Spencer Philip 50
 Spiro Melford E. 10, 37, 43, 97, 193, 208, 246
 Spivak Gayatri Ch. 63
 Starnawski Marcin 41, 101
 Steinberg David 31, 109, 172, 196-197, 201, 205, 207, 211, 235, 241, 253, 278
 Steinsberg Aniela 163
 Suharto Muhammad 226, 291
 Sukarno Ahmed 226, 241, 248, 290-291
 Sun Jat-Sen 145, 150, 154

- Sun Oo 260
 Supayalat 31, 112
 Suzuki Keiji 171, 185-186
 Swearer Donald K. 198

 Tambiah Stanley J. 96
 Tan Liok Ee 46
 Tarlo Emma 123
 Taungdaw Sayadaw 141
 Taunggwin Sayadaw U Visuddha Silacaraha 112-113, 141
 Taw Phaya Gyi 188
 Taylor Robert H. 16, 97, 107, 152, 175-176, 179, 202-205, 210-211, 213, 216-217, 222, 224, 226-228, 241, 275
 Tenzin Gjaco 267
 Thado 155
 Thakin Ba Thoung 150, 155
 Thakin Be Sein 152
 Thakin Hla Baw 154
 Thakin Kodaw Hmaing 148-149, 151-153, 184
 Thakin Soe 148, 170
 Thakin Thein Maung 154, 184
 Thakin Thein Pe 192
 Than Shwe 241-244, 253-254, 259, 265
 Than Tun 172
 Thant Myint-U 123, 286
 Tharoor Ishaan 269
 Thein Sein 253, 263, 266-267, 278
 Thetkhaing „Skuma” 5, 24
 Thibaw 112-113, 186
 Thilona Sayadawa 200
 Thohanbwa 28
 Thompson Edward Palmer 51
 Thompson Mark R. 248
 Thomson Curtis N. 107
 Thwe Pascal Khoo 224, 226, 273
 Tin Aung Kyaw 268
 Tin Maung Maung Than 213, 219, 221, 224, 279
 Tin Oo 241

 Tinker Hugh 199
 Toczek Ewa 62
 Tojo Hideki 188
 Tønnesson Stein 65
 Towichukchaikul Surapong 253
 Treitschke Heinrich von 50
 Trojnar Ewa 43
 Tubielewicz Jolanta 168
 Tun Oka 156, 172
 Turner Alice 108, 112-114, 124, 126, 135-136, 138-139, 209, 255
 Turner Victor 74
 Tutu Desmond 287
 Tygielska Hanna 68, 90
 Tyszką Krzysztof 12

 U Ba 119, 121
 U Ba Pe 151
 U Chit Hlaing zob. Lehman Frederic K.
 U Cho 178
 U Dhammaloka 126, 135
 U Khin 169
 U Kin 144
 U Ko Ni 271
 U Kyaw Htut 249
 U Kyin U 130
 U Lun, zob. Thakin Kodaw Hmaing
 U Maung Tin Aung 218
 U May Oung 144
 U Min Yaung 183
 U Myo Mint 182
 U Nu 19, 148, 150, 153, 156, 164-166, 169-170, 173-174, 176, 180, 184, 191-192, 194, 196-211, 215-216, 219, 280-281, 297-298, 303
 U Ottama 125, 146-147, 154
 U Sandim 152
 U Saw 193
 U Sein 151, 179-180
 U Tein Han 178
 U Thant 180, 220
 U Thawbita Sayadaw 183

- U Thein Maung 127
U Wimala 272
U Wirathu 266-272
U Wisara 147, 195
U Zay Yar Phyoo 271
Usakiewicz Wojciech 54, 96, 292
Uttara 200
- Vanderklippe Nathan 253
Varley Paul 167
Vella Walter F. 29, 93
Victor Barbara 228, 236, 247
- Walczak Monika 15
Wallerstein Immanuel 26, 41-42, 55, 98, 101
Walton Matthew J. 38, 153, 243, 261, 263-264, 267-272, 280
Waszyngton Jerzy 54
Weber Max 11, 50, 262
Webster Donovan 168
White H. Thirkell 147
Whitman Walter 54
Whyte Frederick 146-147
Wiant Jon 80, 191, 205, 212, 214-215, 217-221, 223
- Wiktoria Hanowerska 138
Wilson Thomas M. 60, 80, 243, 277
Win Hla Hla 243, 245, 273
Winichakul Thongchai 46, 53, 89, 91, 95, 164, 193
Wintin Thet Thet 103, 105
Wiślicz Tomasz 15
Wizzar 211
Wolska Dorota 14, 73, 93, 195
Wolters Olivier Williams 92
Woltman Howard 50
Wunsaye U Kyi 152
- Xi Jinping 287
- Yadana Nat Mei 225
Yang Zhu Hui 23
Ye Dway 128, 131-132
Yoon Won Z. 185, 187
Young Robert J.C. 69-70, 247
- Zamorski Jakub 23
Zaw Soe Min 152
Zientara Benedykt 47-48
Zinmann Peter 106

Przedmiotem niniejszej książki są symboliczne aspekty nacjonalizmu birmańskiego. Publikacja dotyczy przede wszystkim relacji pomiędzy kulturą symboliczną a polityką. Zostały one ukazane na przykładzie przemian politycznych, społecznych, religijnych i kulturowych zachodzących w Birnie w okresie od 1885 roku do współczesności i dramatycznych wydarzeń wojskowego *coup d'état*, który miał miejsce na początku 2021 roku. Wybór tak szerokiego zakresu czasowego wynika z chęci przedstawienia radykalnych zmian w lokalnej kulturze i życiu politycznym oraz społecznym, które miały miejsce w ciągu stu lat dzielących te daty. Dzięki temu czytelnik może się zapoznać z możliwie najbardziej zbilansowaną i wyczerpującą na aspekty etnograficzne narracją dotyczącą współczesnej historii Birmy.

