

**Uniwersytet im. Adama Mickiewicza**  
**Wydział Historyczny**  
**Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej**

Mariusz Kania

**Hegemonia i znaczenie. Dyskurs władzy w Myanmarze**

Praca doktorska napisana pod kierunkiem  
Prof. dr hab. Michała Buchowskiego

Poznań 2016



Analiza kulturowa jest ze swej natury niekompletna. I, co gorsza, im głębszych pokładów sięga, tym mniej kompletna się staje. Jest to dość osobliwa nauka, której najbardziej znamienne twierdzenia opierają się na chwiejnych podstawach, w której doprowadzenie gdziekolwiek poruszanego problemu oznacza tylko umocnienie przypuszczeń, zarówno własnych, jak i wysuwanych przez innych ludzi, że tak naprawdę wcale nie pojmujemy danego problemu właściwie.

Clifford Geertz „Interpretacja kultur” (2005: 44)



## Spis treści

<b>Rozdział I. Wprowadzenie.....</b>	<b>1</b>
1) Nota biograficzna i lokalizacja przestrzenno - teoretyczna dysertacji.....	1
2) Struktura pracy.....	7
3) Tło historyczne.....	9
a) Reformy demokratyczne.....	9
b) Powrót do przeszłości.....	14
c) Powtórzenie.....	19
4) Aung Naing Thu.....	29
5) Hegemonia i ideologia.....	33
a) Rzeczywiste naprzeciw Realnego.....	33
b) Język i tworzenie znaczeń.....	43
c) Ideologia w obrębie hegemonii.....	48
<b>Rozdział II. Porządek symboliczny.....</b>	<b>56</b>
1. Buddyzm theravāda.....	56
a) Krótka historia religii.....	56
b) Doktryna religijna.....	59
c) <i>Kamma</i> .....	65
d) Buddyzm birmański.....	70
e) <i>Hpòn</i> .....	75
2) Buddyzm a władza.....	79
a) <i>Hpòndaw</i> .....	80
b) <i>Ana</i> i <i>awza</i> .....	83
c) Współcześni prawie-królowie.....	90
3) <i>Sangha</i> .....	97
a) Hmo Gyi Gwa.....	97
b) Mnich jako członek rodziny.....	101
c) Praktyka tworzenia <i>hpòn</i> .....	107
d) Mnisi a władza państwowa.....	116
4) Płeć.....	122
a) Buddyzm podstawą kreowania płci.....	122
b) Płeć w rytuale.....	129
c) Życie intymne.....	132

<b>5) Fundamentalizm religijny.....</b>	<b>136</b>
a) Mjanma znaczy lepszy.....	136
b) Jedność i nacjonalizm.....	142
<b>6) Mjanmafikacja.....</b>	<b>150</b>
a) Karty SIM.....	150
b) Opowieść modernizacyjna.....	154
<b>ROZDZIAŁ III. Przejście w Realne.....</b>	<b>164</b>
<b>1) Islam jako absolutna negacja.....</b>	<b>170</b>
a) Dystans ideologii.....	170
b) Rakhine vs Rohingya.....	175
c) Brud jako brud i jako nie-czystość.....	185
<b>2) Naty i A Chauk.....</b>	<b>187</b>
a) Taungbyone Natpwe.....	187
b) Kult Natów w obrębie buddyzmu.....	197
c) Bezwstydne kobiety - A Chauk.....	204
<b>ZAKOŃCZENIE, czyli otwarcie.....</b>	<b>210</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>219</b>
<b>Aneks.....</b>	<b>230</b>
Rozmówcy.....	230
Wykaz skrótów.....	232

## Rozdział I. Wprowadzenie

### 1) Nota biograficzna i lokalizacja przestrzenno - teoretyczna dysertacji

W maju 2009 roku, w trakcie siedmiomiesięcznej podróży po Azji, w którą wyruszyłem wraz z moją przyszłą żoną Małgorzatą, trafiłem po raz pierwszy do Mjanmy. Przed dotarciem na miejsce, jeszcze w Nepalu, jeden z licznych turystów spotkanych w podróży przestrzegał nas przed podróżą do tego państwa, które przedstawił nam jako niezwykle niebezpieczne. Ignorując przestrogi, wyruszyliśmy do kraju rządzonego przez złowrogo brzmiącą juntę wojskową. Moja przygoda z tym obszarem świata rozpoczęła się od miesięcznego pobytu, podczas którego zwiedziliśmy jego najważniejsze atrakcje turystyczne, jak ruiny w Bagan czy jezioro Inle. Fascynacja krajem zmieniała swoje oblicze: od początkowej egzotykcji, przez chęć zrozumienia, aż po zmęczenie. Emocjonalny stosunek do pewnych zagadnień wpłynął na moją interpretację pewnych zjawisk, co nie czyni pracy mniej wartościową, a jedynie nadaje jej wymiaru bardziej osobistego. Uważam więc za zasadne nakreślenie historii autora oraz kontekstu, który zasadniczo wpłynął na jego sposób pojmowania świata.

Urodziłem się na początku lat osiemdziesiątych poprzedniego stulecia, co wpłynęło dosyć osobliwie na relację z komunistycznym ustrojem państwowym. Byłem za młody, by go rzeczywiście pamiętać, ale jego stała obecność w dyskursie publicznym powodowała (i powoduje), że miał (i ma) on duży wpływ na kreowanie mojego poglądu na świat. Wzrastałem w niewielkich rozmiarów miasteczku robotniczym, gdzie prawie każdy dorosły mężczyzna, podobnie jak mój ojciec, był górnikiem zatrudnionym w lokalnej kopalni. Stanowiła ona centralny punkt naszego świata, wokół którego organizowała się wszelka aktywność społeczna. Górnicy jako grupa społeczna, która w czasach Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej stawiana była w retoryce politycznej na piedestale, po wprowadzeniu reformy gospodarczej pod postacią neoliberalnej „terapii szokowej”, stali się zapóźnionymi elementami przeszłego wstecznego i nienaturalnego<sup>1</sup> ustroju gospodarczego. Padli oni ofiarą dyskursu transformacji (Buchowski 2001: 14-19), który podzielił Polaków na dwa obozy: zwycięzców, którzy dostosowali się do zmian ustrojowych i przegranych, którzy stali na przeszkodzie w uzdrowieniu społeczeństwa z „komunistycznej choroby”. Obraz robotnika uległ degradacji, stał się on uosobieniem innego, którego należy się pozbyć lub ucywilizować. Postępujący upadek sektora wydobywczego ostatecznie doprowadził do

---

<sup>1</sup> Neoliberalni reformatorzy gospodarki byli przekonani, że jej wolnorynkowa odmiana ma swoje źródła w naturalnych działaniach współczesnego człowieka. Państwo socjalistyczne, wprowadzając ograniczenia, uniemożliwiało rozwój tego naturalnego stanu człowieczeństwa (Dunn 2008: 17).

zamknięcia kopalni w 2005 roku. Początkowo, pod wpływem przekazów medialnych, podobnie postrzegałem środowisko robotnicze: jako wsteczną grupę społeczną stojącą na przeszkodzie do obiecanego przez kapitalizm dobrobytu. Zasadnicze zmiany w moim życiu nastąpiły z rozpoczętymi z kilkuletnim opóźnieniem studiami w poznańskim ośrodku akademickim – na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza. Moja ścieżka naukowa rozpoczęła się na kierunku archeologii, następnie wszedłem w świat obrazów społecznych antropologii kulturowej, co wpłynęło w sposób znaczący na mój światopogląd. Lektura archeologiczna, antropologiczna i filozoficzna poszerzyła moje horyzonty myślowe. Wspomniana podróż do Azji i bezpośrednio zaobserwowany rozmiar ubóstwa na świecie, wpłynęły na wzrost moich zainteresowań autorami z nurtu marksistowskiego. Wyposażony w odmienną od wcześniejszej zdroworozsądkowej wiedzy, wpajanej w prawicowym klimacie szkolnictwa państwowego, które ukierunkowane jest na wartości patriotyczno-chrześcijańskie, zacząłem inaczej spoglądać na świat.

Autorefleksja stała się nieodłącznym elementem mojego podejścia badawczego i doprowadziła mnie m.in. do zmiany wyznania na buddyzm w tradycji theravāda, co miało wpływ na kształt tej dysertacji doktorskiej. Klimat polityczny pierwszej dekady XXI wieku zdominowany był, w moich oczach, przez początek upadku imperializmu amerykańskiego. Najważniejszymi klęskami wizerunkowymi Stanów Zjednoczonych były dla mnie konflikty militarne w Iraku i Afganistanie. Podkopało to moją wiarę w demokratyczny system sprawowania władzy, zaszczerpioną w procesie transformacji w Polsce. Okazało się, że była to jedynie idea, która stała się usprawiedliwieniem dla przedsięwzięć globalnych o charakterze militarno-ekonomicznym. Kolejnym ważnym czynnikiem jest, w moim odczuciu, wzrost znaczenia Chińskiej Republiki Ludowej na arenie międzynarodowej, obalający tezę, jakoby jedynie rozwój swobód obywatelskich prowadził do rozwoju ekonomicznego. Ostatecznie kryzys gospodarczy z 2008 roku obnażył, moim zdaniem, chore jądro neoliberalnych reform gospodarczych.

Postawa kontestacji, którą przyjąłem w relacji do otaczającego mnie porządku normatywnego jest efektem mojej historii trwania w nim. Temat pracy w związku z powyższym nie jest przypadkowy, jest on pokłosiem chęci zrozumienia podmiotowych działań dokonywanych w imię „czegoś”. Zasadniczym jej celem nie jest więc monograficzne ujęcie relacji władzy w Mjanmie, a raczej wypracowanie aparatu teoretycznego, który problematyzuje działanie podmiotów jako istot społecznych, które nie tylko trwają w obrębie jakiegoś dyskursu, ale są jego współautorami. Innymi słowy, w centrum mojego

zainteresowania nie jest opór, jaki stawiają podmioty podporządkowane, ale jak poprzez swoje praktyki tworzą one dyskurs, który pozycjonuje ich niżej w hierarchii społecznej. Chciałbym wyjść poza nurt badań grup podporządkowanych, który w antropologii rozwinął w największym zakresie James C. Scott swoją pracą *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (1985) i skupić się nie na strategiach oporu wobec dominujących, ale praktykach dyskursywnych utrzymujących porządek społeczny przez podporządkowanych.

Najważniejszą tezą w mojej pracy jest stwierdzenie, że religia buddyjska w tradycji theravāda jest zasadniczym dyskursem, rozumianym po foucaultowsku jako wprowadzanie regularności w rozproszenie, wpływającym na kreowanie relacji władzy i podmiotowości przez Birmańczyków<sup>2</sup>. Jest ona wynikiem studiów przeprowadzonych nad literaturą poświęconą Mjanmie (Gravers 1999, Steinberg 2010 i inni), a także rekonesansu przeprowadzonego w 2009 roku. W związku z powyższym, w znacznym stopniu skupiłem się na rytualnym wymiarze praktyk religijnych. Posłużyły mi one do budowania szerszych perspektyw narracyjnych i dokonywania interpretacji w oparciu o kategorie wywiedzione w znacznej części z dyskursu religijnego.

Wcześniej wspominałem, że sam jestem wyznawcą buddyzmu, co niewątpliwie wpłynęło na moją pracę badawczą. Mam świadomość, że jest to pewne ograniczenie. Z jednej strony, jest to jedna z przyczyn przyjętej perspektywy, z drugiej natomiast, fakt ten okazał się być bardzo wartościowym elementem mojej tożsamości, który ułatwił mi nawiązanie kontaktów z Birmańczykami, w szczególności w środowisku zakonnym. Istotnym założeniem, które wynika z przyjętej perspektywy teoretycznej, jest twierdzenie o istnieniu immanentnego konfliktu w obrębie struktury społecznej. W trakcie swoich badań zdecydowałem się za pomocą teoretycznych narzędzi umiejscowić go w obrębie porządku normatywnego.

Aby dokonać wiarygodnej interpretacji praktyk dyskursywnych musiałem być ich naocznym świadkiem. Kluczowa była dla mnie możliwość analitycznego uchwycenia zaobserwowanych zjawisk, w które byłem bezpośrednio zaangażowany. Inspirujące uwagi w odniesieniu do metodyki badawczej znalazłem u Fredrika Bartha (1975: 226). Skupiał się on na trzech wymiarach interakcji społecznych doświadczanych w trakcie badań terenowych: obserwacji spontanicznych wypowiedzi i działań; słuchaniu rozmów pomiędzy ludźmi; zadawaniu pytań w rozwijanej przez podmioty narracji. W oparciu o te wskazówki prowadziłem swoje badania terenowe na obszarze Mjanmy, które umożliwiły mi m.in. środki

---

<sup>2</sup> Birmańczycy są dominującą grupą etniczną w Mjanmie, stanowią 68% jej mieszkańców.

pozyskane z grantu przyznanego przez Narodowe Centrum Nauki<sup>3</sup>, a także przy wsparciu finansowym Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM. Spędziłem tam, począwszy od 2009 roku do 2014 roku, łącznie dziesięć miesięcy (rozłożone w czasie cztery kilkumiesięczne pobyty, przy czym pierwszy wyjazd był rekonesansem). Badania były utrudnione ze względu na procedury urzędniczo-administracyjne Mjanmy. Na wniosku wizowym znajduje się zobowiązanie do zakazu ingerowania w sprawy wewnętrzne kraju. W środkach masowego przekazu odradza się dziennikarzom i pisarzom wpisywania wykonywanego zawodu, bowiem decyzja o przyznaniu wizy mogłaby być odmowna. Z tego powodu ukrywałem przed urzędnikami powód moich wizyt i powiązanie z akademickimi instytucjami. Moje badania prowadzone były wbrew restrykcjom i wiązały się z obawami o bezpieczeństwo moich przyjaciół, z którymi spędzałem większość czasu. Mając na uwadze ich dobro, postanowiłem nadać im pseudonimy, które uniemożliwią zidentyfikowanie ich tożsamości.

Badania terenowe przeprowadziłem pośród kilku grup społecznych, przy czym dwie z nich okazały się podstawowym źródłem informacji na przestrzeni lat. Byli to studenci, którzy z biegiem czasu stali się przedstawicielami „klasy średniej”, robiącymi karierę w drobnym rodzinnym biznesie, drugą grupą byli zaprzyjaźnieni mnisi i ich rodziny. Metodą badawczą była obserwacja uczestnicząca. Niestety, normy prawne uniemożliwiały mi zamieszkiwanie z miejscową społecznością. Wyjątek stanowiły klasztory buddyjskie, w których dzięki wizie medytacyjnej mogłem przebywać bez ograniczeń. Poza klasztorami, moje bazy noclegowe stanowiły głównie hotele; tylko w nielicznych wypadkach, kiedy to podróżowałem wraz z nauczycielami klasztornymi, nocowałem w domostwach Birmańczyków. Większość rozmów z mnichami przeprowadziłem na obszarze klasztoru znajdującego się w okolicach Mandalay, mieszkając w domu nauczyciela zakonnego Wai Heina. Z przedstawicielami „klasy średniej” bardzo często spotykałem się w niewielkiej szkole języka angielskiego, rozwój znajomości przeniósł miejsca spotkań do lokalnych restauracji i kawiarni w Mandalay. Pamiętając słowa Paula Rabinowa (1986: 253), w mojej pracy będę się również odwoływał do tematów zarezerwowanych dla tzw. „rozmów z korytarza”, czyli plotek z terenu badawczego uważanych za wulgarne bądź nieinteresujące, których na ogół nie zamieszcza się w pracach badawczych. W pracy oprócz wspomnianych wniosków z badań terenowych korzystałem z rozmaitych źródeł o charakterze naukowym, były to prace z zakresu antropologii, historii, politologii i religioznawstwa. Pośród tych ostatnich istotnym źródłem poznania była literatura

---

<sup>3</sup> Grant nr DEC-2011/01/N/ HS3/02176.

pochodząca z Mjanmy, odnosząca się do nauk Buddy w tradycji theravāda. Bardzo ważnymi poznawczo okazały się źródła rozproszone, takie jak miejscowa prasa czy doniesienia serwisów internetowych.

Zasadniczym miejscem moich badań było Mandalay – drugie pod względem wielkości miasto w Mjanmie, którego liczba mieszkańców przekracza milion. Zlokalizowane na wschodnim brzegu rzeki Irawadi, było ostatnią stolicą królestwa birmańskiego, zanim kolonizator brytyjski zajął tę terytorię; niemyym świadectwem z czasów podboju jest olbrzymi kompleks obronno-pałacowy w centrum miasta. Jest ono ekonomiczną stolicą Górnej Mjanmy, a także charakteryzowane jest jako centrum kultury birmańskiej. Mandalay stawiane jest w opozycji do bardziej kosmopolitycznego i rozwiniętego przez władze kolonialne największego miasta - Yangon. Aktualnie miasto stało się celem migracji z Chin, a także, wobec nasilającego się konfliktu na północy, Kaczinów.

Jest to praca z zakresu antropologii politycznej, jednakże obecne są w niej dość silne wątki z zakresu innych subdyscyplin antropologicznych. Sama definicja antropologii politycznej jest trudna ze względu na fakt, że polityki nie da się wyraźnie oddzielić od innych pól praktyki społecznej. Przedmiotem badań tej subdyscypliny jest władza, która manifestuje się na różne sposoby na rozmaitych polach (Lewellen 2011: 11). Tematyka władzy poruszana była w ramach różnych perspektyw, stąd repertuar teoretyczny, który umożliwia odniesienie się do tego fenomenu, może być bardzo szeroki. W mojej pracy bazowałem zasadniczo na dwóch wielkich nurtach myśli naukowej: szeroko rozumianej dialektyce heglizmu-marksizmu, a także myśli psychoanalitycznej Jacques'a Lacana, w ujęciu i rozwinięciu dokonany przez Slavoję Žižka. Dialektyka jest podstawą teoretyczną zbyt ogólną, aby za jej pomocą uchwycić rzeczywistość społeczną. Nie znalazłem innej teorii, która rozwinięłaby dialektykę heglowską w tak szerokim zakresie jak wspomniana szkoła psychoanalizy. Dlatego zdecydowałem się na jej zastosowanie do opisu moich doświadczeń terenowych. W odniesieniu do dziedzictwa teoretycznego antropologii nawiązuje do szkoły manchesterskiej (Dohnal 2013: 129), która uznawała konflikt za immanentny element struktury społecznej oraz główne źródło jej dynamiki. Podobnie jak przedstawiciele tej szkoły, posłużyłem się w badaniach metodą poszerzonego przypadku. Polega ona na szczegółowym opisie zdarzenia, uwzględniającym nie tylko uczestników i ich działania, ale możliwie szeroki kontekst sytuacyjny (stąd metoda ta niekiedy określana jest mianem analizy sytuacyjnej). Skupiając się na praktyce, a nie na regułach strukturalnych, próbowałem, idąc tropem poprzedników,

przedstawić proces społeczny z perspektywy konkretnych przypadków; reguły dedukuje się z działań, a nie na odwrót.

Moim celem nie jest interpretacja kultury czy mentalności birmańskiej, a jedynie próba analitycznego ujęcia zjawisk i narracji, w których uczestniczyłem, bądź które zaobserwowałem/usłyszałem na terenie Mjanmy. Te jednostkowe wydarzenia starałem się zobrazować w szerszym kontekście, co pozwoliło mi na wypracowanie aparatu teoretycznego. Przez cały proces badawczy, od uczestnictwa w rozmaitych ważnych wydarzeniach rytualnych po rozmowy dnia codziennego, ważne były dla mnie uwagi Edmunda Ronalda Leacha (1970: 8), który przekonywał, że antropolog nie opisuje rzeczywistości społecznej, a jedynie model systemu społecznego. Różne części tego modelu tworzą spójną całość, ale rzeczywistość pełna jest niespójności, a żeby dostrzec procesualny wymiar rzeczywistości społecznej należy wskazać te niespójności.

Inną ważną inspiracją w moich badaniach były uwagi Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Jego cenne spostrzeżenia wykorzystałem w tworzeniu modelu systemu społecznego, jaki pragnę zobrazować w mojej pracy. Twierdził on (Hegel 1994: 64-65), iż najpierw należy odnaleźć zasadę poszczególnych elementów, która uczyni je względem siebie zewnętrznymi. W kolejnym kroku zostają one ujęte łącznie, co powoduje, że zdegradowane zostają do roli momentów. Każdy z momentów zakłada, że jest samoistny, ale poprzez wspólne ujęcie następuje powrót tych elementów do jedności, z której się wyłoniły. Innymi słowy, formy w swojej różności są właściwą treścią samych idei. Treść rozpada się w swojej różnorodności, ale ta ostatnia jest koniecznością, w jakiej trwa forma jako całość. Jak zauważa piszący dwa wieki temu filozof niemiecki, skoro owe treści istnieją na zewnątrz siebie, to łączny obraz (model systemu społecznego) tworzymy my sami, którzy go rozważamy. W mojej pracy starałem się odnieść do kilku dyskursów hegemonicznych, które następnie poprzez analizę znaczeń powiązałem w niekompletną całość. Wybór zasady dla tych zewnętrznych względem siebie elementów, jak i połączenie ich w pewną formę totalności nie był moim arbitralnym wyborem, lecz miał swoje źródło w relacjach, w jakie wchodziłem z podmiotami w trakcie moich badań. Kluczowa okazała się tu kategoria *hpòn* (tłum. chwała), która stanowiła podstawę relacji władzy we wszystkich analizowanych dyskursach: władzy administracyjnej i duchowej, płci oraz relacji z innym. Jest ona ramą spinającą doświadczenia badawcze opisane w dysertacji. Jej pole semantyczne jest różnorodnością tworzącą całość tej dysertacji.

## 2) Struktura pracy

Struktura mojej pracy nawiązuje do kilku płaszczyzn, w których relacje władzy są zasadniczym wątkiem. Wspólnie tworzą one podstawę do teoretycznego ujęcia zjawisk hegemonii, ideologii i tożsamości w oparciu o kreowane znaczenia. Podział na rozdziały jest odbiciem zastosowanej dialektyki heglowskiej. Zanim jednak przejdę do zasadniczej części pracy, poruszę dwa zagadnienia.

Pierwszym będzie analiza współczesnych wydarzeń w Mjanmie oraz kontekstu historycznego zachodzących w niej zmian ustrojowych. W drugiej części opiszę najważniejsze elementy aparatu teoretycznego, którym będę posługiwał się w kolejnych rozdziałach dysertacji. Polemizuję w niej z różnymi teoriami antropologicznymi, które stosowały dialektyczne ujęcie rzeczywistości, ale są nie do pogodzenia z tradycją heglowską. Dlatego swój aparat rozwijam w oparciu o teorię psychoanalityczną, rozwijającą tę tradycję.

W rozdziale drugim skupię się na kilku wymiarach porządku symbolicznego. Pokróćce przedstawię główne elementy buddyzmu w tradycji theravāda. Bazować będę w znacznym stopniu na literaturze birmańskiej odnoszącej się do problematyki religijnej, do akademickich studiów religioznawczych, a także do inspirujących wykładów i konwersacji, jakie przeprowadziłem z nauczycielami doktryny buddyjskiej w klasztorach. W dalszej części przeanalizuję relacje buddyzmu z aparatem państwowym, w szczególności ich polityczne konsekwencje. W tej części odniosę się również do mojej interpretacji władzy, postrzeganej w birmańskich kategoriach analitycznych. Następnie przejdę do opisu funkcjonowania mnichów w strukturze społecznej. W tym miejscu skupię się na praktykach i wartościach społecznych, dzięki którym sytuowani oni są bardzo wysoko w hierarchii społecznej. Ostatnie dwa poruszone przeze mnie wątki, odnoszące się do porządku symbolicznego, koncentrują się na kreowanej w codziennych działaniach płci kulturowej, a także do tezy o nacjonalizmie birmańskim. Wybór elementów porządku symbolicznego i skupienie mojej uwagi na tych jego przejawach jest formą świadomie budowanej narracji, na którą wpływ miał sam przebieg badań, a także wypowiedzi moich przyjaciół.

Istotą rozdziału trzeciego są wątki, które stanowią negatywność przedstawionego wcześniej porządku symbolicznego. Negatywność jest zaprzeczeniem tego porządku, jednakże nie stanowi ucieczki poza normy społeczne, wręcz przeciwnie prowadzi do ich utrwalenia. W pierwszej części staram się ukazać, jaka jest rola muzułmanów w kreowaniu buddyjskich praktyk religijnych. Dramatyczne wydarzenia w stanie Rakhine i przekazy na temat tego konfliktu, stały się punktem wyjścia do analitycznego ujęcia przemocy i jej roli w

tworzeniu struktur społecznych. Drugim wątkiem w moim ujęciu negatywności będzie analiza festiwalu w Taungbyone. Opis tego wydarzenia jest próbą interpretacji praktyk religijnych ku czci Natów, a także roli, jaką w porządku symbolicznym pełnią sytuowani w negatywności transseksualiści (lub „bezwstydne kobiety”, jak są nazywani przez miejscowych).

W zakończeniu znajdą się najważniejsze z poruszanych problemów. Będzie to próba dialektycznego ujęcia relacji ideologii, hegemonii i tożsamości podmiotu. Nawiązując do osiągnięć szkoły manchesterskiej, idei spekulatywnej Georga Wilhelma Friedricha Hegla oraz psychoanalitycznych rozważań Slavojana Žižka, przedstawię mój model funkcjonowania hegemonii i znaczenia w Mjanmie.

### **3) Tło historyczne**

Jakakolwiek narracja odniesiona do rzeczywistości społecznej, nie może być oderwana od historycznych uwarunkowań w jakich znajduje się antropolog. Dlatego chciałbym dokonać analizy wydarzeń, które z mojego punktu widzenia są kluczowe dla zrozumienia współczesnej sytuacji w Mjanmie. Moim celem nie jest monograficzne ujęcie dziejów tego kraju, dokonali tego inni wybitni badacze jak Maung Htin Aung 1967, Smith M. 1991, South A. 2008, Thant Myint-U 2004. Pragnę jedynie osadzić współczesność w pewnym kontekście historycznym, czyli fragmencie totalności. Punktem wyjścia uczynię marksowskie stwierdzenie, że „anatomia człowieka jest kluczem do anatomii małpy” (Marks 2008: 17). Karol Marks odnosił się do burżuazyjnej ekonomii, która miała być kluczem do zrozumienia jej wcześniejszych form. Jego celem nie było utożsamianie kategorii jemu współczesnych z przeszłymi zjawiskami na gruncie ekonomii, lecz jedynie uczynienie ich punktem wyjścia. Krytyka współczesności pozwalała mu zrozumieć przeszłość. W ten sam sposób dokonam analizy historycznej za pomocą odwróconej metody genetycznej, gdzie konieczna jest tylko współczesność, która staje się taka na mocy przypadkowości. Staje się ona konieczna poprzez retroaktywne odniesienie do przeszłości. Zakres analizy historycznej ograniczę do wydarzeń, które ze względu na przyjętą metodę są kluczowe we współczesnej Mjanmie.

#### **a) Reformy demokratyczne**

Współczesne wydarzenia w Mjanmie określane są w serwisach informacyjnych, takich jak BBC, jako „czas niesamowitych zmian”. W opozycji do tych słów Marco Bünte (2011: 27) przekonuje, że nastąpiło tam jedynie przejście od władzy wojskowej do kontroli wojskowej. Pierwsze oznacza bezpośrednie sprawowanie władzy w kraju przez armię, a drugie kierowanie państwem z drugiego rzędu, poprzez ekonomiczne i polityczne instytucje powiązane ze strukturami wojskowymi. W skład gabinetu rządowego utworzonego w marcu 2011 roku weszło dwudziestu sześciu emerytowanych wojskowych lub byłych ministrów sprawujących tę funkcję za rządów junty wojskowej, jedynie czterech pozostałych członków gabinetu nie pełniło wcześniej służby wojskowej. Zanim oddano władzę w ręce władz „cywilnych”, poczyniono pewne kroki mające zachować dotychczasowy status wojska. Po pierwsze, wojsko pozostało autonomiczną instytucją niepodlegającą cywilnej władzy wykonawczej oraz sądowniczej. Drugim zabezpieczeniem sił zbrojnych przed utratą pozycji była prywatyzacja dwustu siedemdziesięciu jeden przedsiębiorstw państwowych, które trafiły w ręce oligarchów najbardziej zbliżonych do poprzedniego przywódcy, generała Than Shwe:

Tay Za, Zaw Zar i Chit Khaing (Bünté 2011: 17). Również na gruncie ekonomicznym doszło, podobnie jak w sferze polityki, do przejścia od władzy wojskowej do kontroli wojskowej.

W 2003 roku została ogłoszona przez generała Khin Nyunta tzw. mapa drogowa do „zdyscyplinowanej demokracji”<sup>4</sup>. W jej ramach opracowano konstytucję, która została zaaprobowana 94,4% oddanych głosów w referendum państwowym 2008 roku. Konstytucja zakładała powstanie narodowego zgromadzenia, jak i jego regionalnych odpowiedników, reprezentanci mieli być wybierani do nich w oparciu o demokratyczny wielopartyjny model funkcjonowania ordynacji wyborczej. Jednakże na każdym poziomie funkcjonowania zgromadzeń, dwadzieścia pięć procent miejsc zarezerwowanych miało być dla oficerów wojskowych, a tzw. ministerstwa siłowe w przyszłym rządzie miały być obsadzone personelem wojskowym. Krótco przed wyborami w 2010 roku wielu oficerów wojskowych porzuciło mundury i wstąpiło do partii *Union Solidarity and Development Party* (dalej USDP). Partia ta powstała na gruncie organizacji *Union Solidarity and Development Association* (dalej USDA), która była masową organizacją społeczną utworzoną w 1993 roku, zrzeszającą do 22,8 milionów członków (stan na 2006 rok). Jej rolą było wspieranie działalności elity wojskowej rządzącej Mjanmą. Główna partia opozycyjna *National League for Democracy* (dalej NLD) nie wzięła udziału w wyborach w 2010 roku. USDP osiągnęła doskonały wynik, co pozwoliło jej na zajęcie osiemdziesięciu procent miejsc w dolnej izbie zgromadzenia i siedemdziesięciu siedmiu procent w górnej izbie. Międzynarodowi obserwatorzy zgodnie podkreślają, że głosowanie było w bardzo dużym stopniu zmanipulowane. W wyborach uzupełniających 1 kwietnia 2012 roku prawie wszystkie mandaty (czterdzieści trzy) przypadły nie biorącej wcześniej w wyborach powszechnych partii NLD, w ten sposób Aung San Suu Kyi znalazła się w parlamencie. Niejasna pozostaje rola konstytucyjnego ciała jakim jest *National Defense and Security Council*, w którego skład wchodzi: prezydent, dwóch wiceprezydentów, marszałkowie niższej i wyższej izby

---

<sup>4</sup> Mapa drogowa złożona z siedmiu kroków prowadząca do „zdyscyplinowanej demokracji”, ogłoszona 30/08/2003 roku przez Khin Nyunta w imieniu State Peace and Development Council (SPDC):

1. Zwołanie Konwentu Narodowego, który został zawieszony w 1996 r.
2. Po udanych pracach Konwentu Narodowego, realizacja krok po kroku procesu niezbędnego do powstania prawdziwego i zdyscyplinowanego systemu demokratycznego
3. Sporządzenie nowej konstytucji zgodnej ze szczegółowymi podstawowymi zasadami określonymi przez Konwent Narodowy
4. Przyjęcie konstytucji poprzez referendum
5. Przeprowadzenie wolnych i uczciwych wyborów do pyithu hluttaw [organów ustawodawczych] zgodnych z nową konstytucją
6. Powołanie hluttaw [zgromadzeń] z udziałem członków hluttaw zgodnie z nową konstytucją
7. Budowa nowoczesnego, rozwiniętego i demokratycznego narodu przez przywódców państwowych wybieranych przez hluttaw, rząd i inne organy centralne utworzone przez hluttaw (Bowman 2007: 2).

parlamentu, głównodowodzący sił zbrojnych, zastępca głównodowodzącego sił zbrojnych, minister obrony, minister spraw zagranicznych, minister spraw wewnętrznych oraz minister do spraw granic. Pięciu z nich pełni obecnie służbę wojskową, a kolejnych pięciu to byli oficerowie wojskowi. Formalnie jest to ciało doradcze, które może doprowadzić do zerwania stosunków dyplomatycznych z jakimkolwiek państwem, czy też składać rekomendacje co do osób obejmowanych prawem amnestii. Co istotne, to „cywilne” ciało doradcze zgłasza i zatwierdza kandydaturę na głównodowodzącego siłami zbrojnymi.

Zmiana ustrojowa doprowadziła w 2012 roku do zniesienia, bądź zawieszenia, prawie wszystkich sankcji międzynarodowych stopniowo wprowadzanych począwszy od 1988 roku m.in. przez UE, USA, Kanadę, Australię i Norwegię. Do najważniejszych należy zniesienie sankcji inwestycyjnych i finansowych. Doprowadziło to do wyraźnego wzrostu bezpośrednich inwestycji zagranicznych. Zasadniczo trzy elementy przyciągają kapitał zewnętrzny do Mjanmy: tania siła robocza, surowce naturalne i duży rynek zbytu. Kluczowy dla mieszkańców Mjanmy pozostaje sektor rolniczy, którego udział w krajowym PKB na przestrzeni ostatnich siedemdziesięciu lat wynosi około czterdziestu pięciu procent (Asia Report nr 231: 2). Zatrudnionych jest w nim około siedemdziesięciu procent ogółu populacji kraju (Rieffel 2012: 3). Pomimo swojej liczebności, pracownicy ci są wykluczeni z projektu modernizacyjnego, którego stery leżą w rękach ludzi wywodzących się ze struktur wojskowych.

Ze względu na moje zainteresowania i w związku z faktem, że nie posiadam źródeł historycznych dotyczących innych grup społecznych, chciałbym ukazać proces kształtowania się birmańskich elit.

Nie można zarzucić władzom w Mjanmie bezczynności, sytuacja w kraju zmieniała się dynamicznie od czasu odzyskania niepodległości z rąk Brytyjczyków. Oprócz dosyć oczywistych i transparentnych procesów politycznych związanych ze zmianą ustrojową, czyli przejściem od władzy wojskowej do kontroli wojskowej, nieco mniej widoczne były działania mające na celu utrzymanie uprzywilejowanej pozycji ekonomicznej wojska. Największym obecnie zagrożeniem dla stosunków władzy w Mjanmie ze strony zewnętrznych podmiotów jest utrata dominacji wojska na polu gospodarczym.

Jak już wspominałem, w 2009 roku rozpoczął się proces prywatyzacji przedsiębiorstw państwowych, rozstrzygnięto również przetargi na największe projekty infrastrukturalne na korzyść oligarchów. Przykładem może być kontrakt na budowę dwóch zapór dla elektrowni wodnych, podpisany przez stronę rządową z grupą Htoo Trading należącą do Tay Za. W 2010

roku czterech oligarchów: Tay Za, Zaw Zar, Chit Khaing i Aung Ko Win otrzymali prawa do utworzenia prywatnych banków.

Kolejnym ważnym graczem ekonomicznym są wojskowi zaangażowani bezpośrednio w działalność na tym polu przez dwa przedsiębiorstwa: *Union of Myanmar Economic Holdings Limited* (dalej UMEHL), a także *Myanmar Economic Corporation* (dalej MEC). Holdingi finansują przedsięwzięcia wojskowe, dzięki czemu siły zbrojne miały pozostać niezależne od budżetu, a także zapewniać emeryturę wysokich rangą żołnierzy, którzy są ich udziałowcami. Siłą tych przedsiębiorstw jest monopolizacja pewnych gałęzi gospodarki, a międzynarodowy kapitał zmuszony jest wchodzić z nimi w spółki typu *joint venture*. Współcześnie jednakże straciły one część ze swoich przywilejów, m.in. dominację na rynku importowanych samochodów czy monopol na wytwarzanie piwa. Aktualnie wywierane są naciski, by oba holdingi zaczęły płacić podatki.

Obecne reformy i utrata przywilejów gospodarczych wojska ma zasadniczo dwie przyczyny. Po pierwsze przedsiębiorstwa te są zarządzane przez niedoświadczonych i słabo wyedukowanych na gruncie ekonomicznym wojskowych. Nepotyzm, korupcja i powiązania towarzysko-biznesowe, powodują, że są one nieefektywne. Pomimo posiadanych monopolii mogą one generować straty, dlatego dużo bezpieczniejsze i przewidywalne jest pozyskiwanie środków z budżetu państwa. Drugim czynnikiem jest fakt, że holdingi te powstały z inicjatywy rządzących za pośrednictwem *State Law and Order Restoration Council* (dalej SLORC), kiedy to powiązania z głównodowodzącym generałem Than Shwe były kluczowe na ścieżce kariery. Nowy głównodowodzący generał Min Aung Hlaing pragnie osłabić „starą gwardię” i dokonać czystki na szczytach hierarchii wojskowej przez osłabienie ich pozycji ekonomicznej oraz kampanie anty-korupcyjne (Asia Report nr 231: 12).

Prawdziwym motorem napędzającym gospodarkę kraju jest eksport gazu. Mjanma jest głównym dostawcą „błękitnego paliwa” w regionie. Przedsiębiorstwem państwowym, które odpowiedzialne jest za eksploatację złóż jest *Myanmar Oil and Gas Enterprise* (dalej MOGE), które podlega Ministerstwu Energii. Wydobywanie oparte jest o trzy złoża: Yadana, eksploatowane przez konsorcjum utworzone z Total 31%, Chevron 28%, PTTEP 26% i MOGE 15%, gaz z tego złoża przesyłany jest do Tajlandii; Yetagun, eksploatowane przez konsorcjum utworzone przez Petronas 40.9%, PTTEP 19.3%, MOGE 20.5% i Nippon Oil 19.3%, które również przesyła gaz do Tajlandii; w 2013 roku uruchomiono przesył gazu z tzw. złoża Shwe do chińskiej prowincji Yunan, które eksploatowane jest przez konsorcjum utworzone z China National Petroleum Corporation 50.9% i MOGE 49,1%. Kluczowe w tym

projekcie było zbudowanie nowego ropociągu biegnącego w sąsiedztwie istniejącego już rurociągu, którym do Chińskiej Republiki Ludowej dostarczana jest ropa naftowa z Bliskiego Wschodu (Myanmar Energy Sector Initial Assessment 2012: 11). Eksport gazu generuje rocznie około dwa miliardy dolarów zysku. Jednakże Mjanma cierpi na tzw. „przekleństwo zasobów”, które występuje w krajach wysoce obfitych w zasoby naturalne, będących jednocześnie w złej kondycji gospodarczej. Jak wskazuje Sean Turnell (2010: 33), przychody są tu dystrybuowane tylko w obrębie określonego kręgu dobrze połączonych podmiotów, panuje tu korupcja i niedoinwestowanie w kapitał ludzki. Środki pozyskane w ten sposób, pozwalają rządzącym na brak reakcji na potrzeby obywateli. Dochody te powodują, że ludzie pragną utrzymać władzę w swoich rękach. Przemysł wydobywczy staje się źródłem bogactwa, nie rozwijane są inne gałęzie gospodarki. W państwach dotkniętych „przekleństwem zasobów” rozwija się system represji i rozdawania nagród za lojalność wobec rządzących. Powstają projekty mające być symbolem prestiżu rządzących. W Mjanmie takim projektem było zbudowanie nowej stolicy od zera w krótkim czasie.

W 2012 roku powstało prawo inwestycji zagranicznych, które w niektórych sektorach (we wszystkich powiązanych z zasobami naturalnymi) wymaga stworzenia spółki typu *joint venture* z miejscowym partnerem. 1 kwietnia 2013 roku ogłoszono przetarg na dwadzieścia pięć morskich i piętnaście lądowych koncesji wydobywczo-poszukiwawczych na terenie Mjanmy. Zgłosiło się ponad dziewięćdziesiąt podmiotów zagranicznych związanych z wydobyciem ropy i gazu. Dzięki inwestycjom w tym sektorze zwiększą się w znacznym stopniu wpływy do budżetu. Z ekonomicznego punktu widzenia, bezpośrednie zaangażowanie w gospodarkę wojskowych, za pomocą wspomnianych holdingów, było mało opłacalne. Mogą oni liczyć na znacznie większe wpływy z budżetu, opartego na eksporcie surowców. Panuje dobry klimat inwestycyjny, świat docenił reformy polityczne i zniesiono sankcje. Inwestorzy zwabieni możliwością dochodowych przedsięwzięć przybywają do Mjanmy. Reforma polityczna okazała się skutecznym narzędziem do wzbogacenia się wojskowych i powiązanej z nimi elity w dużo większej skali, odbyło się to bez poniesienia kosztów w postaci utraty władzy i wpływów.

Przeciętny mieszkaniec Mjanmy wydaje siedemdziesiąt procent swoich dochodów na żywność, co jest najwyższym wskaźnikiem w całej Azji Południowo-Wschodniej. Jak twierdzi Turnell (2010: 23), sytuuje go to na granicy przetrwania. Wskaźnik ten dobrze obrazuje, w jaki sposób dochodzi do redystrybucji środków pozyskanych z eksportu zasobów naturalnych: kapitał ten pozostaje w kręgu ludzi posiadających władzę.

## **b) Powrót do przeszłości**

Wojskowe przedsiębiorstwa MEC i UMEHL były odpowiedzią na kryzys ekonomiczny, jaki dotknął Mjanmę w latach osiemdziesiątych, kiedy to dominującą ideologią był socjalizm w wydaniu birmańskim. Aby zmniejszyć deficyt budżetowy, rządzący krajem generał Ne Win, postanowił dodrukować brakujące pieniądze. Rosnąca inflacja nie poprawiła jednak sytuacji gospodarczej kraju (Hauff 2007: 10). W 1985 roku zarządził on przeprowadzenie demonetyzacji niektórych banknotów, zezwalając jednocześnie na ograniczoną wymianę starych na nowe. Dwa lata później, tak jak poprzednim razem, przeprowadził drugą demonetyzację bez jakiegokolwiek wcześniejszej informacji, ale z tą różnicą, że nie można było wymienić starych banknotów na nowe. W efekcie siedemdziesiąt pięć procent krajowej waluty stało się jedynie bezwartościowym kawałkiem papieru (Smith, M. 1991: 25). Było to początkiem końca władzy generała Ne Wina, niezadowolenie społeczne i rozruchy w 1988 roku były pokłosiem jego niepopularnych decyzji. Szacuje się, że w powstaniu w 1988 roku zginęło około dziesięć tysięcy osób (Smith, M. 1991: 16). Zakończyło to rządy socjalistyczne w kraju. 18 września 1988 roku powołano SLORC, na jej czele stanął generał Saw Maung. W pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych przeprowadzono liczne reformy liberalizujące gospodarkę, która stopniowo przechodziła z socjalistycznej kontroli państwowej w zorientowaną rynkowo (Hauff 2007: 11). Dzięki przeprowadzonym reformom PKB w Mjanmie od roku 1992 cechuje się stałą wysoką dynamiką wzrostu (Hauff 2007: 18-19). Michael von Hauff w 2007 roku (s.39) wskazał przeszkody, jakie stoją przed Mjanmą na jej drodze rozwoju:

- nieprawidłowe funkcjonowanie policji i wymiaru sprawiedliwości;
- despotyzm, brak stabilności politycznej;
- korupcja;
- brak efektywnego systemu kształcenia i nierozwijanie kapitału ludzkiego;
- brak stabilnego i niepodległego systemu finansowego;
- brak prac badawczo-rozwojowych;
- brak programów rozwojowych sektora rolniczego.

Jedną z liberalnych zmian jest rozwijana od 1992 roku bankowość prywatna, która niestety pozostaje nieefektywna. Sektor bankowy nie jest w stanie pełnić swojej roli bez transferu kapitału spoza kraju i uczestniczyć w wielkich projektach modernizacyjnych (Hauff 2007: 28).

W 2007 roku doszło do największych protestów w kraju od pamiętnego 1988 roku. W tzw. „Szafranowej rewolucji” (McCarthy 2008: 307-311) dziesiątki tysięcy ludzi, w tym wielu mnichów, wzięło udział w proteście, którego wybuch spowodowany był podwyżką cen oleju napędowego i gazu. Cena pierwszego paliwa wzrosła o sto procent, a drugiego prawie o pięćset procent. Doprowadziło to do drastycznego podniesienia kosztów życia. Rządząca krajem *State Peace and Development Council* (dalej SPDC) podjęła decyzję o podwyżkach, ponieważ jej wydatki spowodowały olbrzymi deficyt budżetowy. Doszło do tego pomimo znacznych dochodów pozyskanych z eksportu gazu. Budowa nowej stolicy Naypyidaw, nowe tamy, mosty, projekty energetyczne, a także nieuregulowane pozyskiwanie środków budżetowych przez armię i podnoszenie płac pracowników administracji publicznej oraz wojskowych, rozdmuchały deficyt budżetowy do olbrzymich rozmiarów. Koszty nieudolnej polityki gospodarczej postanowiono przerzucić na barki obywateli. „Szafranowa rewolucja” była, podobnie jak rewolucja z 1988 roku, pokłosiem porażki polityki gospodarczej, w wyniku której doszło, podobnie jak wcześniej, do zmian ustrojowych i założeń co do modelu gospodarczego.

Przeszłe oraz współczesne wydarzenia sugerują, że program ekonomiczny jest jednym z filarów obecności wojska w polityce kraju. Początków tej strategii należy upatrywać w powstaniu w 1951 roku *Defence Service Institute* (dalej DSI), który miał za zadanie dostarczać żołnierzom subsydiowane produkty. Uważany jest on przez historyków (Smith M. 1991: 179) jako protoplasta wojskowego rządu tymczasowego, który sięgnął po władzę po raz pierwszy w 1958 roku. Wówczas to DSI stał się największym przedsiębiorstwem w Mjanmie, prowadząc działalność w sektorze bankowym, stoczniowym, budowlanym i innych gałęziach gospodarki. Jednym z trzech zasadniczych celów armii birmańskiej, opublikowanych w 1960 roku w *The National Ideology and the Role of the Defence Services* było ustanowienie ekonomii socjalistycznej (Smith M. 1991: 179). Po przewrocie wojskowym dokonanym przez generała Ne Wina 2 marca 1962 roku i wprowadzeniu oficjalnej ideologii jako „birmańskiej drogi do socjalizmu”, nowe władze ostatecznie dokonały nacjonalizacji gospodarki, którą oddano pod kontrolę państwowego przedsiębiorstwa DSI w roku 1964 (Smith M. 1991: 200-201). Martin Smith (1991: 422), pisząc swoją pracę w momencie kiedy UMEHL tworzone było przez SLORC, doszedł do wniosku, że jest to replika powstałego w latach pięćdziesiątych DSI, czyli przedsiębiorstwa dążącego do monopolizacji gospodarki.

W przypadku Mjanmy ważną kwestią powiązaną ze sprawowaniem rządów, a także gospodarką jest problem bezpieczeństwa. W tym kontekście warto przytoczyć wydarzenia,

które miały miejsce 19 marca 2013 roku, kiedy to para z wioski Pyun Kauk przybyła do miasta Meiktila, by sprzedać złotą spinkę do włosów. Jak się okazało w trakcie badania, spinaka nie była wykonana ze złota, lecz była zrobiona z metalu go imitującego. Doszło do bójki pomiędzy mężczyzną przybyłym do miasta a pracownikami sklepu, w wyniku której klient odniósł obrażenia głowy. Najważniejszy w tym wydarzeniu był fakt, że para przybyła z wioski była birmańskimi buddystami, a właścicielem sklepu był muzułmanin. Wiadomości na temat wydarzenia szybko znalazły się w internecie. Jednakże ich opis był zdecydowanie odmienny od faktycznych, według niego to babcia z wnuczką chciały sprzedać złotą spinkę. W wyniku sprzeczki babcia poniosła śmierć, a wnuczka trafiła do szpitala. Zamieszki wywołane fałszywą informacją doprowadziły do śmierci czterdziestu trzech ludzi. Wydarzenia te nie są odosobnione, do eskalacji konfliktów na tle wyznaniowym dochodzi regularnie, choć najczęściej na mniejszą skalę, jak spalenie meczetu w Bago w pięć dni po wybuchu walk w Meiktili.

Przedstawiciele opozycji, tacy jak Min Ko Naing (należący do partii *88 Generation*), wytykały siłom policyjnym brak reakcji. Sytuacja została opanowana dopiero po kilku dniach, kiedy zainterweniowało wojsko. Inni, w tym Khin Maung Swe, przewodniczący partii *National Democratic Force*, polityk opozycji demokratycznej w parlamencie, odnosząc się do tych wydarzeń, stwierdził że: „To nie jest tak, że lubię siły zbrojne, ale w obliczu niektórych aktów przemocy nadal potrzebujemy ich zaangażowania [tłum. MK]”.<sup>5</sup> (za *The Myanmar Times*, 1-7/04/2013). Państwo pod przewodnictwem prezydenta Thein Seina rysuje się jako słabe i pozbawione środków przymusu, z drugiej strony wojsko staje się jedynym gwarantem bezpieczeństwa. Niezależność sił zbrojnych i ich głównodowodzącego generała Min Aung Hlaing dobrze ilustrują rokowania pokojowe z *Kachin Independence Organisation* (dalej KIO). 18 stycznia 2013 roku prezydent ogłosił wszczęcie rozmów pokojowych z przedstawicielami KIO, jednocześnie wprowadzając jednostronny rozejm obowiązujący od dnia następnego. Wojsko bez względu na decyzje podjęte przez prezydenta Thein Seina nie przerwało działań wojennych, tym samym podważając jego autorytet i ukazując niezależność armii od organów państwowych w dziedzinie bezpieczeństwa.

Nieustanne dążenie do jedności państwowej, które jest jednym z głównych rządowych haseł propagandowych w Mjanmie, powiązane jest z wydarzeniami po odzyskaniu niepodległości i określeniu wówczas pozycji wojska w relacjach władzy. W 1948 roku, w osiem miesięcy po wyzwoleniu spod panowania brytyjskiego, kraj był pogrążony w chaosie.

---

<sup>5</sup> I don't mean I like the Tatmadaw, but for some violence we still need the Tatmadaw to be involved .

Szczegółowy opis tamtych wydarzeń można znaleźć u M. Smitha (1991: 102-121). Powstania antyrządowe były organizowane m.in. przez *Communist Party of Burma* (dalej CPB) i *People's Volunteer Organisation* (dalej PVO) - prywatną armię generała Aung San, który 19 lipca 1947 roku zginął w zamachu. W prowincji Rakhine z siłami rządowymi walczyli Mudżahedini, a w sierpniu 1948 roku do walki przystąpiły nacjonalistyczne ugrupowania mniejszości etnicznych Karenów i Monów. Kolejnym czynnikiem destabilizującym sytuację wewnętrzną było wkroczenie do kraju przez prowincję Szanów, pod koniec 1949 roku, kilkumilionowej armii Kuomintangu, która po porażce z komunistami zbiegła tam z prowincji Yunan. W pierwszych dwóch latach wspomnianych konfliktów zginęło sześćdziesiąt tysięcy cywili, a milion straciło dach nad głową. Straty finansowe liczone były w milionach funtów brytyjskich. W latach pięćdziesiątych kraj był pogrążony w korupcji, a produkcja stała na bardzo niskim poziomie, nie osiągając pod koniec lat pięćdziesiątych poziomu sprzed drugiej wojny światowej. Efektem wojny domowej był stan bezprawia, powstały liczne gangi, które zajmowały się rozbojami. W 1957 roku w Mjanmie odnotowano największą liczbę zabójstw na świecie, średnio popełniano cztery dziennie, a dane te nie uwzględniają ofiar poniesionych w starciach z mniejszościami etnicznymi (Smith M. 1991: 97). Sytuacja wewnętrzna spowodowała, że rola wojska wzrastała, było ono jedynym gwarantem zachowania integralności państwa, armia stała się filarem bezpieczeństwa i stabilizacji sytuacji. Oficjalną przyczyną przejęcia władzy przez wojsko, na czele z generałem Ne Winem, była chęć powstrzymania ówczesnych władz przed wprowadzeniem państwa federalnego, celem było zachowanie jedności i integralności Mjanmy. Podstawą tych działań były obawy przed powrotem chaotycznej sytuacji wewnętrznej, jaka miała miejsce tuż po odzyskaniu niepodległości. M. Smith (1991: 197) dochodzi jednak do wniosku, że generał Ne Win wraz z innymi wojskowymi zwyczajnie zapragnęli więcej władzy. Prawdopodobnie profity ekonomiczne, jak i wzrost znaczenia w trakcie pierwszego wojskowego rządu tymczasowego w latach 1958-1960, kiedy to odnieśli sukces, uzmysłowił wojskowym, że sami potrafią zarządzać aparatem państwowym bez administracji cywilnej i osiągać z tego tytułu duże korzyści.

Analiza przebiegu wydarzeń zachodzących w Mjanmie pozwala stwierdzić, że chaos jest siłą żywotną wzmacniającą i usprawiedliwiającą obecność wojska w strukturach władzy cywilnej. Wojsko pełni rolę rozjemcy w konfliktach na tle wyznaniowym czy etnicznym. Ostateczne rozwiązanie tych problemów doprowadziłoby do zniesienia ontycznego wymiaru trwania wojska w roli, jaką pełni od momentu odzyskania niepodległości. Stan wewnętrznego

napięcia, poczucie zagrożenia oraz niemoc władzy cywilnej jest więc nieodzownym elementem budowania własnej pozycji przez armię. Artykuł 40 Punkt C konstytucji mówi, że w sytuacji grożącej dezintegracją unii i narodowej solidarności, utratą niepodległości, a także w przypadkach wybuchu powstania lub masowych aktów przemocy, przejąć i sprawować suwerenną władzę ma głównodowodzący siłami obrony. Współcześnie, pomimo tragicznych wydarzeń w prowincji Kaczinów, da się zauważyć, że konflikty na tle etnicznym zaczynają odgrywać mniejszą rolę, na sile przybierają niepokoje społeczne i dokonywanie aktów agresji na tle religijnym. Jest to efektem zmian jakie zaszły po objęciu rządów przez SLORC, kiedy to wprowadzony został nowy model relacji pomiędzy władzami centralnymi a obszarami opanowanymi przez zbuntowane mniejszości etniczne.

Zmiany jakie dokonały się w Mjanmie współcześnie pozwalają zrozumieć, co było podstawą wytworzenia elit państwowych, a także umożliwiają konceptualizację ich strategii rządzenia. Z perspektywy mojej analizy istotne są tu wydarzenia, które miały miejsce przed rokiem 1948, kiedy to brytyjska Birma była jednym z podległych obszarów kolonialnych Zjednoczonego Królestwa. Zasadniczo kolonizatorzy po nieco przedłużającym się w czasie podboju<sup>6</sup> zastosowali dwa modele sprawowania rządów: bezpośrednio i pośrednio. Dokonali oni rozróżnienia terytorium kolonialnego na obszar „Birmy Właściwej”, w której władza była sprawowana bezpośrednio z Yangon oraz tereny zamieszkiwane przez mniejszości. „Birmę właściwą” podzielono na trzy dywizje, każda z nich miała własnego komisarza i trzynaście okręgów, gdzie władzę sprawowali ich zastępcy. Obszar zamieszkiwany przez Szanów i inne etnosy żyjące w terenie górzystym były rządzone pośrednio poprzez lokalnych przywódców (Thant Myint-U 2004: 208). W efekcie pierwszej wojny światowej Wielka Brytania poniosła poważne straty ludności, działania militarne pogrążyły królestwo w kryzysie gospodarczym. W latach dwudziestych ubiegłego stulecia niezależność od korony brytyjskiej uzyskały m.in. Kanada czy Nowa Zelandia, w licznych koloniach wybuchały protesty. W 1931 roku parlament brytyjski przyjął Statut Westminsterki, który stanowił, że Imperium zostanie przekształcone w Brytyjską Wspólnotę Narodów – status Wielkiej Brytanii i suwerennych dominiów został zrównany, całość łączyła osoba jednego władcy. Kolonialna administracja krytykowana była przez opinię publiczną za nadmierną brutalność i nieskuteczność. Postulowano, by system ten uczynić tańszym i bardziej efektywnym, podkreślano

---

<sup>6</sup> W wyniku pierwszej wojny w latach 1824-1826 Brytyjska Kompania Wschodnioindyjska zdobyła obszary Asamu, Manipuru i dawnego królestwa Arakan. Druga, prowadzona w latach 1852-1853, przyniosła utratę Dolnej Birmy, ostatnia wojna prowadzona w latach 1885-1886 doprowadziła do anektowania pozostałych obszarów birmańskiego królestwa. Stało się ono integralną częścią kolonii indyjskiej.

cywilizacyjną rolę i zobowiązania moralne kolonializmu, który miał doprowadzić do rozwoju obszarów podległych (Dohnal 2013: 93-94). 1 kwietnia 1937 roku uczyniono z Birmy osobny podmiot Brytyjskiego Imperium, przeprowadzone zostały wybory do niższej izby parlamentu. W wyższej izbie było trzydziestu sześciu członków, z czego osiemnastu desygnowała niższa izba, a kolejnych osiemnastu wybierał gubernator brytyjski, który zachował również prawo do administrowania terenami poza „Birmą właściwą”. Powołano gabinet rządowy, na czele którego stanął U Ba Pe. Wraz z dziewięcioma ministrami posiadali oni rozległe uprawnienia, m.in. pełną kontrolę nad finansami państwa (Maung Htin Aung 1967: 296-297). Jedno nie zmieniało się w trakcie panowania Brytyjczyków na terenach kolonialnych, a było to podejmowanie celowych działań, które podsycaly antagonizmy społeczne pomiędzy różnymi grupami, co w efekcie umożliwiało skuteczne zarządzanie; idealnie do tego nadawała się koncepcja rasy (Dohnal 2013: 63). Pomijając współczesną krytykę ujęcia problemu etniczności w kategoriach rasowych, dużo wcześniej Edmund R. Leach (1970: 43) krytykował wprowadzoną na przełomie XIX i XX wieku kategorię rasy. Podstawą do jej stosowania były badania lingwistyczne; na obszarze Mjanmy był to sztuczny zewnętrzny twór naukowy. Doprowadziło to do paradoksu w jego grupie badawczej. Otóż nie wszyscy Kaczinowie (przykładowo Maru, Lisu czy Laszi) posługują się językiem jinghpaw, jednakże wedle tej systematyki dla „rasowych” Kaczinów fundamentem ich przynależności rasowej powinien być wspomniany język. Takie klasyfikowanie ludzi w oparciu o kategorię rasy, jako wytworu nauki kolonialnej, utrwalone zostało w kolejnych spisach powszechnych. Klasyfikacja ta stosowana jest aktualnie przez administrację publiczną Mjanmy, a także miejscowe mass media.

### **c) Powtórzenie**

Rządy kolonialne mają jednoznacznie zły wizerunek w dyskursie publicznym Mjanmy. Główne siły polityczne jak CPB, *Burma Socialist Programme Party* (dalej BSPP) w przeszłości, czy bardziej współczesne NLD i USDP odwołują się do tradycji antyimperialnych (Smith M. 1991: 48-49). Tradycje te pomijane są przez przedstawicieli nauki amerykańskiej czy europejskiej zajmujących się problemem formowania pokolonialnej państwowości birmańskiej. David Steinberg (2010: 31-32), podobnie jak wielu innych badaczy, kreśli w swojej pracy obraz złotego wieku prosperity ekonomicznej osiągniętej przez kolonialną administrację. Narracje prowadzone w tym duchu przekonują, że po odzyskaniu niepodległości następowała jedynie stopniowa degradacja tego „tygrysa

ekonomicznego” Azji Południowo-Wschodniej. Absolutną ignorancją wobec przeszłości kolonialnej jest wskazanie przez Mikaela Graversa (1999: 69) modelowych źródeł, w oparciu o które sprawowali swe rządy wojskowi, są to: tradycyjna dynastyczna praktyka władzy, leninizm i japoński model autokratyczny. Innymi słowy, forma sprawowania władzy wywodzi się z trzech źródeł zła w czasach nowożytnych: despotyzmu władców azjatyckich (postrzeganie systemu politycznego monarchii azjatyckich w ten sposób to skrajna postać orientalizmu), komunizmu i nacjonalizmu. Kolonializm wspomniany jest jedynie w kontekście oficjalnego stanowiska władz w Mjanmie, które sytuują siebie w opozycji do przeszłości kolonialnej. Odwołania do czasów przedkolonialnych w analizach współczesnej formy sprawowania władzy w Mjanmie są uzasadnione. Jednakże pominięcie wpływu, jakie czasy kolonialne miały na funkcjonowanie tego państwa, wydaje się być olbrzymim błędem. Wedle mojej interpretacji, system sprawowania władzy przez Brytyjczyków w kolonialnej Birmie jest „umykającym mediatorem”, którego znaczenie jest kluczowe w historycznym rozwoju interesującej mnie formacji politycznej.

Współczesne zmiany w Mjanmie są powtórzeniem kolonialnej polityki brytyjskiej. Zagadnienie powtórzenia omawiał w swoich pracach Georg W.F. Hegel, w nawiązaniu do niego opisał proces idealizacji. Odwołując się do historii antycznej, a konkretnie przypadku Cezara, wskazał on, jak ten proces przebiegał. Zabójstwo Cezara było przypadkowym wydarzeniem w dziejach, dopiero po swojej śmierci powrócił on jako uniwersalna idea władcy - Cesarza. W Mjanmie doszło do odwrócenia tego procesu idealizacji, kolonialne wzory i reformy sprawowania władzy będące nieefektywną ideą, zostały zmaterializowane i stały się skuteczną praktyką rządzenia. Poszerzę ten model interpretacyjny o freudowską analizę kompleksu Edypa, odniesioną do Mojżesza i rozwoju monoteizmu w ujęciu Žižka (1999: 317-318). W kompleksie tym mowa jest o figurze racjonalnego Ojca, który jest ucieleśnieniem symbolicznego prawa, racjonalnej struktury wszechświata. Zostaje on zabity przez własnych synów, przez co porządek symboliczny zostaje zdradzony. Następnie powraca on w przebraniu zazdrosnej i pamiętliwej figury superego, boga morderczej wściekłości. Jest to bóg czystej woli, który sytuuje siebie ponad racjonalność i nie zamierza racjonalizować swoich decyzji. Opiera się on jedynie na swojej woli, jako uzasadnieniu działań wobec swoich oprawców. Zniesienie brytyjskiego porządku kolonialnego przez mieszkańców dawnej Birmy spowodowało, że powrócił on w swojej ponadracjonalnej formie. Nie był on wyzyskiem w przebraniu misji cywilizacyjnej, lecz siłą polityczną nie wymagającą uzasadnienia, wolą wojskowych stojącą ponad racjonalnością. Powtórzenie jednak implikuje

istnienie różnicy, która to w świetle rozważań Gillesa Deleuze'a (Wejman 2011: 80) jest siłą twórczą wypierającą ideę utożsamienia. W związku z tym, istotne staje się znalezienie zasadniczego pola różnic, jakie można zaobserwować w powtórzonej polityce kolonialnej Mjanmy.

Przejście od rządów bezpośrednich do pośrednich za czasów junty wojskowej dobrze obrazuje rozwój dwóch partii politycznych skupiających pełnię władzy w swoich rękach. Po dokonaniu przewrotu wojskowego przez generała Ne Wina utworzył on Radę Rewolucyjną, gdzie zasiedli ludzie wywodzący się z *Burma Independence Army* (dalej BIA), armii utworzonej w czasie drugiej wojny światowej przez generała Aung San (Smith M. 1991: 92). Kilka miesięcy później (4 lipca 1962 roku), Rada Rewolucyjna powołała do życia nową partię polityczną BSPP, która stała się jedyną legalnie działającą w kraju. Jej status jako jedynej i wiodącej organizacji politycznej, której członkowie zarządzili państwem, został potwierdzony konstytucją z 1974 roku. Historię rozwoju BSPP opisuje M. Smith (1991: 199-200), miała ona jako organizacja robotnicza i chłopska zastąpić rozwiązane związki zawodowe z lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Jej komórki znajdowały się na każdym szczeblu administracyjnym od Yangon po najmniejsze wsie, pozwalało to na pełną kontrolę społeczeństwa. Organizacja ta rozrosła się obok urzędów oficjalnej administracji, w tej sytuacji ostatnie słowo należało do głównodowodzącego regionem. W 1972 roku ponad połowa pełnych członków BSPP (całkowita liczba 73 369) wywodziła się z armii i policji. W końcowym okresie jej istnienia w większości byli to emerytowani wojskowi. Na skutek masowych protestów organizowanych w 1988 roku partia została rozwiązana, a władzę przejął SLORC.

Partia stosowała model rządów bezpośrednich. Była ona centralnie sterowana i przenikała wszystkie poziomy organizacji społeczno - terytorialnej. Kierownictwo partii było inicjatorem wszystkich przedsięwzięć realizowanych na niższych szczeblach organizacyjnych, czego zasadniczym przejawem była nacjonalizacja gospodarki, która stała się centralnie planowana. Korupcja, nepotyzm i brak odpowiedniej wiedzy z zakresu zarządzania przedsiębiorstwami, doprowadziły do kryzysu ekonomicznego i upadku BSPP. Głównym jej trzonem na wszystkich poziomach funkcjonowania stali się ludzie powiązani z wojskiem i policją. Stosunkowo niewielka ich liczba czerpała korzyści finansowe, zarządzając majątkiem państwowym.

Postępowanie władz centralnych wobec uzbrojonych grup opozycyjnych miało na celu wprowadzenie władzy bezpośredniej na terenach niekontrolowanych przez rząd. W 1963 roku

jego przedstawiciele postanowili przeprowadzić serię rokowań pokojowych. Jednakże żądania ludzi generała Ne Wina były niemożliwe do spełnienia, oczekiwali oni od ruchów powstańczych: bezwarunkowego poddania i przekazania terytorium, rozwiązania struktur organizacyjnych lub włączenia ich do BSPP, zebrania wszystkich sił zbrojnych w jednym miejscu i oddania ich do dyspozycji rządzących w Yangon (Smith M. 1991: 206-212). Rokowania pokojowe okazały się porażką, żądania wysunięte przez przedstawicieli Rady Rewolucyjnej były na tyle absurdalne, że wątpliwym jest, by miały one w zamierzeniu przynieść zakończenie konfliktów. Niedługo po tych wydarzeniach, w połowie lat sześćdziesiątych, rozpoczęła się militarna operacja nosząca nazwę „Kampanii czterech cięć” (Smith M. 1991: 258-262). Polegała ona na odcięciu armii powstańczych od rodzin i lokalnej społeczności, którzy dostarczali powstańcom: pożywienie, fundusze, informacje wywiadowcze i rekrutów. Taktyka ta została stworzona przez brytyjskie siły zbrojne, które dekadę wcześniej tłumiły powstania w Malezji pod dowództwem Roberta Thompsona. Cechuje się ona łamaniem praw człowieka w bardzo dużym zakresie, ale okazała się niezwykle skuteczna. Jednakże walki toczone w pobliżu granic państw ościennych uniemożliwiały kompletne odcięcie powstańców od dostaw. Granica umożliwiała ucieczkę, a także gwarantowała stałe dostawy niezbędnego sprzętu i żywności. Podobnie jak w przypadku gospodarki scentralizowanej, terytorium państwowe miało podlegać władzy w Yangon, bez zgody na jakiegokolwiek ustępstwa. Przedstawiciele władzy wojskowej nie brali pod uwagę innego scenariusza jak pełnia władzy w ich rękach.

Wraz z upadkiem BSPP upadła idea centralnego kierowania państwem w każdym możliwym wymiarze. Pierwsza połowa lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia to czas wprowadzania licznych reform zmierzających do ustanowienia gospodarki wolnorynkowej, ich efekt wedle ekonomisty von Hauffa (2007: 11) był imponujący. Reformy te omówiłem już wcześniej, chciałbym jednak podkreślić, że jeszcze do niedawna (pomimo postępującej deregulacji gospodarki) wojskowe przedsiębiorstwa były głównym źródłem dochodów elity wojskowej. Następnie zdywersyfikowano jej źródła dochodu, ważnymi graczami zapewniającymi napływ gotówki stali się oligarchowie powiązani ze strukturami wojskowymi. Najnowsze reformy idą jeszcze dalej, w obecnym systemie ekonomicznym wojsko czerpie poważne korzyści z rozwoju państwa za pośrednictwem budżetu. W budżecie na rok fiskalny 2013-14, wydatki na armię sięgały blisko dwudziestu jeden procent, absorbując największą jego część. W sferze ekonomicznej nastąpił zasadniczy przełom, elity wojskowe dokonały rozległej w czasie reformy, od bezpośredniej kontroli gospodarki do jej

pośredniej formy. Napływ inwestycji zagranicznych i obowiązek tworzenia spółek typu *joint venture* z miejscowymi przedsiębiorstwami kontrolowanymi pośrednio przez elity wojskowe, powoduje, że wzrost dochodów tych drugich stał się współcześnie jeszcze większy niż po reformach w latach dziewięćdziesiątych .

15 sierpnia 1993 roku SLORC wydał decyzję o utworzeniu USDA, miała to być wyłącznie organizacja społeczna. Jej funkcjonowanie zostało opisane w raporcie *The white shirts: How the USDA will become the new face of Burma's dictatorship* (2006), sporządzonym przez *Network for democracy and development*, na którym będę opierał dalszy wywód. W bardzo szybkim czasie organizacja rozrosła się do niebywałych rozmiarów, jak pisałem już wcześniej, w 2006 roku liczyła ona 22,8 miliona członków. Władze USDA wywodziły się bezpośrednio ze SLORC/SPDC, bądź byli wojskowymi stojącymi poza Radą. Na stanowisku sekretarza generalnego i w centralnym Komitecie Wykonawczym zasiadali ministrowie SPDC, autorzy raportu analizując sytuację doszli do konkluzji, że USDA nie była tylko ramieniem SPDC, oba byty były właściwie jednym. Podobnie jak w przypadku BSPP, komórki tej organizacji znajdowały się na każdym poziomie organizacji społeczno - terytorialnej, a patronem lokalnym każdej z nich był dowódca regionu. Członkowie organizacji werbowani byli pomimo niechęci, towarzyszyła temu ich bierna akceptacja. USDA w ramach swoich struktur kładła duży nacisk na obecność i aktywny udział studentów. Przystąpienie do organizacji wiązało się z określonymi korzyściami rozwoju na polu edukacji, jak i późniejszej pomocy w karierze zawodowej. Oprócz studentów, wszyscy pracownicy administracji publicznej byli członkami USDA, a drobni przedsiębiorcy dzięki członkostwu mogli liczyć na pewne ułatwienia. Organizacja prowadziła działania mające na celu pozyskanie podmiotów należących do ruchów opozycyjnych. Brak przynależności do USDA wiązał się ze zmniejszeniem możliwości edukacji i awansu zawodowego. Z czasem organizacja zaczęła odgrywać kluczową rolę w lokalnej administracji, wojskowi blisko współpracowali z nią w ramach projektów infrastrukturalnych: irygacyjnych, rolniczych i transportowych, a także w sferze ekonomicznej. Członkowie USDA często odgrywali rolę tła podczas uroczystości otwarcia ukończonych projektów infrastrukturalnych, takich jak tamy czy mosty; występowali tam w jednolitych uniformach jako reprezentacja narodu (Bowman 2007: 8).

Zaangażowanie mas społecznych w struktury organizacji, które realnie uczestniczyły w przedsięwzięciach państwowych, było czymś zupełnie odmiennym niż wcześniejsze BSPP, w której to przedstawiciele władzy stanowili większość. Nie twierdzę, że 22,8 miliona

członków USDA ochoczo, jeśli w ogóle, uczestniczyło w przedsięwzięciach przez nią inicjowanych, choć z rozmów przeprowadzonych z moją znajomą Hsu Cho wynikało, że organizowane przez USDA wycieczki, cieszyły się dużą popularnością wśród studentów. Odgórnie utworzona organizacja w zamierzeniu miała stać się ruchem obywatelskim, a nie, jak to było w przypadku BSPP, elitarnym klubem, który budził niechęć obywateli. Ruch obywatelski stał się podstawą do utworzenia partii politycznej USDP. Pozwalało to na wskazanie innych źródeł jej powstania, niż elitarne zrzeszenie wojskowe kilku ludzi. Dzięki temu władza zdobyta w parlamencie, mogła powołać się na swoje potencjalne zaplecze społeczne i wielkość poparcia, uzasadniając tym samym swoją wygraną w wyborach demokratycznych. W świetle tych wydarzeń, należy stwierdzić, że już w 1993 roku powstał plan utworzenia silnego zaplecza politycznego, które miało mieć poparcie w społeczeństwie i stanowić alternatywę dla NLD. SLORC chciał wykreować swoje poparcie nie poprzez scentralizowany aparat przymusu, ale poprzez pośrednią legitymizację, mandat zaufania otrzymany od społecznych mas.

W latach dziewięćdziesiątych zmianie uległo podejście do rozwiązywania problemów związanych z uzbrojonymi grupami opozycyjnymi (MacLean 2010: 42-44). Podpisano liczne zawieszenia broni (ponad dwadzieścia), organizacje, które to uczyniły, zachowały pewną kontrolę administracyjną nad dużym i często nieciągłym terytorium, a w jego ramach nad ludnością ją zamieszkującą i zlokalizowanymi tam złożami naturalnymi. Pozwoliło to siłom zbrojnym skoncentrować się na walce z opozycją o dużym potencjale militarnym. Współcześnie jest to główny konflikt na północy kraju prowadzony z KIA, który wybuchł w 2011 roku po siedemnastu latach zawieszenia broni. Dzięki swoim działaniom SPDC znacznie powiększyło terytorium, które znalazło się pod kontrolą Rady w Yangon. Umowy związane z zawieszeniem broni nie zostały ujawnione, zaobserwować można, że na tych terenach znacznie wzrosła eksploatacja zasobów naturalnych. Powstały nieformalne spółki typu *joint venture*, w których udział mają: bataliony połowe sił zbrojnych, uzbrojone grupy opozycyjne, przedsiębiorstwa państwowe i lokalni biznesmani z dostępem do kapitału międzynarodowego poprzez ponadnarodowe sieci osobiste. Taki złożony układ uniemożliwił monopolizację gospodarki na tych obszarach. Z jednej strony pozwoliło to na ekspansję ekonomiczną, militarną i administracyjną władzy centralnej na obszary, gdzie wcześniej była ona nieobecna. Z drugiej strony, nieformalne spółki typu *joint venture* z miejscowymi grupami opozycyjnymi rozwinęły relacje patron - klient, które uniemożliwiają pełną kontrolę rządu z Yangon/Naypyidaw nad danym terytorium. Innymi słowy, rozwijany jest tu model

władzy pośredniej, poprzez współpracę z przedstawicielami miejscowych elit. Polityka ta umożliwiła czerpanie obopólnych korzyści ekonomicznych.

Powtórzenie praktyk kolonialnych można również zaobserwować w mieście Pyin Oo Lwin. Przed przybyciem Brytyjczyków na jego obszarze istniała wioska o nazwie Danu, zamieszkaana głównie przez Szanów. Po aneksji Mjanmy, wojska kolonizatora uczyniły z miasta ważny ośrodek władzy w brytyjskiej Birmie. Wówczas nadano mu nazwę Maymyo (tłum. miasto Maya), na cześć brytyjskiego porucznika Maya stacjonującego tu w 1887 roku. W mieście nadal można odnaleźć brytyjską zabudowę mieszkalną, liczne kościoły oraz cmentarz chrześcijański, na którym pochowani są mieszkający tu dawniej Brytyjczycy. Na tablicach nagrobnych wyryto imiona zmarłych przybyszy z Europy; charakterystyczny jest fakt, że tuż obok brytyjskich znalazły się również przybrane imiona birmańskie. Przykładem jest grób zmarłej w roku 1926 Mary Higgins, która nosiła również imię Daw Shwe (tłum. Złota Pani). Na marginesie warto wspomnieć, że na grobach męskich praktyka ta nie miała miejsca. Obok Brytyjczyków obszar ten zamieszkiwała duża populacja imigrantów z Indii i Nepalu, którzy po dzień dzisiejszy stanowią duży procent mieszkańców miasta. Po odzyskaniu niepodległości, nazwa miasta została zmieniona na birmańskie Pyin Oo Lwin. Zmiana ta widoczna jest na niedokładnie zamalowanym pierwszym członie nazwy cmentarza - Maymyo Christian Cemetery. W innej części cmentarza kontynuowano chowanie zmarłych chrześcijan narodzonych w Mjanmie, odnaleźć tam można kamienną tablicę nagrobną z wyrytym imieniem biskupa, zmarłego w 1987 roku Johna Aung Hla. W czasach pokolonialnych nastąpiło pewne odwrócenie, praktyką jest nadawanie imion brytyjskich wyznawcom chrześcijaństwa w Mjanmie. Niektóre z dawnych budynków należących do kolonizatorów niszczeją, ale w co większych willach mieszkają przedstawiciele aktualnej birmańskiej elity wojskowej. Brytyjskie zabudowania wojskowe znajdują się współcześnie m.in. na obszarze prestiżowej akademii wojskowej *Defence Service Academy* (dalej DSA), gdzie nadal są użytkowane. Władze kolonialne ze względu na piękne widoki i łagodniejszy klimat wybrały to miasto na swoją letnią rezydencję. Fakt ten spowodował, że właśnie to miasto stało się jednym z najważniejszych i najzamożniejszych ośrodków państwowych po odzyskaniu niepodległości. Współczesna elita po dziś dzień gra w golfa, w klubie założonym przez Brytyjczyków w 1896 roku, ten elitarny sport dla władz kolonialnych stał się symbolem przynależności do określonej klasy społecznej w pokolonialnej Mjanmie. W rozplanowaniu przestrzennym nastąpiło pewne przesunięcie. Budynki kolonialne zostały zajęte przez birmańską elitę wojskową, mniejszość wywodząca się z subkontynentu indyjskiego

zamieszkuje nadal centrum miasta, a pozostały obszar zamieszkały jest przez Szanów, jak i birmańską ludność napływową.

Powrót figury mściwego Ojca odnosi się do skrajnej formy, jaką przybrała kolonialna wizja rządów pośrednich i bezpośrednich za czasów junty wojskowej. Bezpośrednia forma sprawowania władzy przez Brytyjczyków odnosiła się wyłącznie do obszaru zamieszkałego przez Birmańczyków. W trudno dostępnych rejonach zamieszkałych przez mniejszości etniczne, przez cały okres, kiedy to Birma pozostawała kolonią, Brytyjczycy sprawowali władzę pośrednio. Kolonialny system ekonomiczny był odmienny od znacjonalizowanej gospodarki czasów „birmańskiej drogi do socjalizmu”, państwo nie było tutaj jedynym liczącym się podmiotem gospodarczym. Pomimo że zdecydowanie dominowali na tym polu kolonizatorzy, a ludność miejscowa nie była dla nich konkurencją, a jedynie zasobem, gospodarki tej nie można określić jako centralnie planowanej. Pośrednia forma sprawowania władzy również przybrała niepełną formę, warto przypomnieć w tym kontekście wybór połowy wyższej izby parlamentu, czyli osiemnastu jej członków, dokonywany przez gubernatora brytyjskiego. Nominalnym zwierzchnikiem państwa pozostawał król brytyjski. W przypadku rządów birmańskich wojskowych, model bezpośredniej władzy przybrał skrajną postać centralizacji i nacjonalizacji na wszelkich płaszczyznach życia społecznego. Co do jej formy pośredniej, sprawa jest nieco bardziej skomplikowana.

Zasadniczą różnicą pomiędzy kolonialnym sprawowaniem władzy a powtórzeniem kolonialnej polityki w rządzonej przez wojsko Mjanmie jest odmienny Inny, wobec którego rządzący kreują sposób funkcjonowania władzy w tej czy innej formie. Rządy kolonialne w Indiach, do których anektowana była po przegranych wojnach Birma, jak wykazuje Arjun Appadurai (2005: 196-197), bazowały na enumeracji i racjonalnie oswajały skolonizowany obszar dyskursem statystycznym. Kolonizowani zostali w ramach tego systemu policzeni, poddani procesowi ujednolicenia i wyznaczona została granica ich występowania. Po tych zabiegach mogli oni zostać zaksięgowani i poddani projektom podatkowym, sanitarnym, edukacyjnym, wojennym i lojalnościowym. Liczby nie miały charakteru referencyjnego, odnoszącego się do cech indyjskiego społeczeństwa, miały one walor retoryczny, ważny dla funkcji pedagogicznej i dyscyplinującej (Appadurai 2005: 178). Techniki statystyczne stały się dyscyplinującymi dla europejskich urzędników niższego szczebla oraz dla indyjskich pracowników biurokracji kolonialnej. Dla pierwszych bazowanie na obiektywnej nauce wyrażanej w liczbach, było wyrazem patriotyzmu i imperialnej hegemonii, podporządkowania reżimowi liczby, dla drugich była to praktyka kojarzona z rządami i

obcością ich władców, dokonujących inskrypcji na ich ciałach (Appadurai 2005: 184). Kolonialne rządy postrzegane jako racjonalna figura Ojca były konstruktem kolonialnego dyskursu, który w oczach swoich obywateli, jak i na arenie międzynarodowej musiał kreować wizerunek państwa racjonalnego. Pozwalało to obywatelom czerpiącym korzyści z kolonizacji, a także całej kolonialnej Europie, postrzegać wyzysk w kategoriach misji cywilizacyjnej, uzasadniało to formę rządów bezpośrednich.

Rządy bezpośrednie w Mjanmie sprawowane przez elitę birmańskich wojskowych skierowane były w stronę kolonizowanych obywateli własnego kraju. Rządy generała Ne Wina cechowały się postępującą polityką izolacjonizmu na arenie międzynarodowej, tylko nieliczni mogli wyjeżdżać poza granicę kraju. Zakazano przebywania na terenie Mjanmy dziennikarzom i misjonarzom, a turyści po przewrocie w 1962 roku mogli otrzymać początkowo wizy dwudziestoczterogodzinne (później tygodniowe), wydalono z terytorium państwa organizacje międzynarodowe (Smith M. 1991: 200-201). Praktyka rządów bezpośrednich skierowana była jedynie w stronę kolonizowanej ludności, nie liczyła się z międzynarodową opinią, dla której miejsce racjonalnych rządów kolonialnych zajęła mściwa figura Ojca jako boga czystej woli. Władza w Mjanmie postrzegana była jako nieracjonalna. Przykładem jest tytuł pracy Mikaela Graversa *Nationalism as Political Paranoia in Burma. An Essay on the Historical Practice of Power* (1999) określający system sprawowania władzy w Mjanmie jako paranoiczny.

Przejsie do rządów pośrednich przez władze kolonialne wywołane było niepokojami w koloniach, które coraz głośniejsze domagały się prawa do samostanowienia. Straty poniesione podczas pierwszej wojny światowej spowodowały, że koszty utrzymania bezpośredniej formy sprawowania władzy w koloniach były zbyt wysokie. Nastąpiła więc zmiana, która ukierunkowana była zasadniczo w stronę zdominowanych ludzi przez Imperium Brytyjskie. Umożliwiło ją m.in. wcześniejsze ustanowienie własnego (kolonialnego) porządku prawnego. Współczesne przejście do rządów pośrednich elity wojskowej skierowane jest w stronę opinii międzynarodowej, wiąże się nie z potrzebą zachowania spokoju wewnętrznego, jak to miało miejsce w przypadku kolonialnego poprzednika, lecz z potrzeby legitymizacji władzy na arenie międzynarodowej. W efekcie ma to przynieść napływ kapitału inwestycyjnego, który pomnoży zasoby elity wojskowej. Władze Mjanmy dzięki przeprowadzonym reformom doprowadziły do zniesienia sankcji gospodarczych i izolacji politycznej. Punktem zwrotnym była historyczna wizyta prezydenta USA Baracka Obamy w maju 2013 roku. Na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat Mjanma stopniowo wracała w obszar globalnej gospodarki,

charakteryzującej się współcześnie formą dysjunkcji, czyli rozchodzenia się dróg ekonomii, kultury i polityki (Appadurai 2005: 51). Appadurai (2005: 51-58) wyróżnił pięć różnych obrazów<sup>7</sup>, których drogi rozchodzą się we współczesnych przepływach globalnych, są to: etnoobrazy, technoobrazy, finansoobrazy, mediaobrazy i ideoobrazy. W przypadku etnoobrazów, czyli globalnie przemieszczających się grup ludzkich, w momencie przejścia do pośredniej formy sprawowania władzy, nastąpiło w Mjanmie otwarcie na społeczność międzynarodową. Dostrzeżono w turystyce olbrzymi potencjał generujący zyski. Technoobrazy dotyczą przepływu technologii, również pod tym względem władze stały się otwarte na wpływy zewnętrzne. Największą nadzieję i otwartość pośrednia forma władzy w Mjanmie związała z przepływem kapitału, który odnosi się w tej terminologii do finansoobrazów. Mediaobrazy odnoszą się do dystrybucji obrazów kreowanych przez media (gazety, czasopisma, produkcje filmowe itd.). Natomiast ideoobrazy odwołują się do rozmaitych światopoglądów. Dwa ostatnie typy obrazów są hegemonicznie kontrolowane w formie rządów pośrednich. W przypadku mediaobrazów oznacza to kontrolowany przepływ globalnych wzorców, poprzez promowanie azjatyckiej wersji popkultury w wydaniu koreańskim, czy też męskich wzorców rywalizacji, poprzez rolę i wpływ piłki nożnej w wydaniu Premier League. Największe kontrowersje wzbudzają tworzone przez miejscowe media obrazy Rohingya i konfliktów na tle wyznaniowym. Ideoobrazy odnoszą się do zmian w ustroju politycznym państwa, który jest określany zarówno przez władze, jak i obywateli tego kraju, w tym mojego znajomego Kaung Thu, jako „birmańska wersja demokracji”. Opinia międzynarodowa widzi w wytwarzanych przez władze w Mjanmie ideoobrazach postępujące zmiany, ważnym krokiem było włączenie Aung San Suu Kyi w struktury rządzenia. Głosy te można odczytać jakoby następowala reinkarnacja mściwego Ojca w racjonalną postać demokracji wywiedzionej z tradycji europejskiej.

Fundament uzasadniający wszechogarniającą obecność aparatu siłowego w strukturach władzy nie zmienił się, zarówno w czasach kolonialnych, jak i w ramach porządku politycznego po odzyskaniu niepodległości. Wojskowe elity, podobnie jak brytyjscy kolonizatorzy, stale uzasadniają swój wpływ na rządy w państwie zagrożeniem wewnętrznym, które manifestuje się poprzez konflikty z mniejszościami etnicznymi, a także poprzez dramatyczne walki na tle wyznaniowym.

---

<sup>7</sup> Obraz wedle Appaduraia (2005: 52) to nie obiektywnie dane, a "wrażliwe na specyficzny punkt widzenia konstrukty modyfikowane przez historyczne, lingwistyczne i polityczne usytuowanie różnego typu aktorów (...)".

#### 4) Aung Naing Thu

Wyjeżdżając do Mjanmy posiadałem pewien niezbyt sprecyzowany plan działania. Wiedziałem, co mnie interesuje oraz jaką metodę badawczą chciałbym zastosować, wszystkie inne elementy jednak, takie jak np. grupa, w której przeprowadzić miałem badania, nie były określone. Zdałem się na pełną przypadkowość. Spowodowane było to brakiem „odzwiernego”, który stanowiłby pierwsze ogniwo w łańcuchu zawieranych znajomości. Pomimo skromnych założeń wstępnych, badania zostały rozpoczęte.

Badania terenowe są pewną propozycją ujęcia rzeczywistości, która zmierza do dookreślenia problemu badawczego. Antropolog jako przedstawiciel dyscypliny naukowej na żadnym etapie badań nie powinien bazować na wyalienowanych znaczeniach. Powinien poddawać nieustannej analizie krytycznej wszystkie kluczowe pojęcia, w oparciu o które buduje swoją narrację. Innymi słowy, w takim podejściu relacja w stosunku do znaczenia podlega zobiektywizowaniu, a największym błędem jest wprowadzenie w proponowane ujęcie rzeczywistości wyalienowanych z praktyki definicji. Znaczenia pojęć stosowanych w badaniach są wówczas wyalienowane w ramach totalności i bez względu na samą praktykę badawczą interpretacja prowadzi do znaczeń dookreślonych jeszcze przed ich rozpoczęciem. Relacja w stosunku do wyalienowanych z praktyki kategorii może przybrać różne formy, ale póki badacz nie dostrzega (albo dostrzega i ignoruje) przygodności każdych badań terenowych, zamykając się w ramach wyalienowanej racjonalności, tak długo będzie jedynie reprodukował dominujący dyskurs hegemoniczny, w który jest uwikłany. Tak dokonuje się esencjalizacja zjawisk i powielanie pewnych kliszy kulturowych. W takim układzie badanie naukowe nie ma sensu, bowiem rezultat jest już znany przed jego podjęciem.

Krytyka naiwnego obiektywizmu może prowadzić do jeszcze większej ignorancji, którą jest rzekome oddanie głosu innemu, co proponuje m.in. teoria ugruntowana. Powraca bowiem tutaj w nowej i nieco zmienionej odsłonie Rousseau. Naiwny subiektywizm nie jest krytyczną odpowiedzią na naiwny obiektywizm, a jedynie odwróceniem tej samej formy Absolutu. Jesteśmy zdeterminowani historycznie, m.in. wybór kluczowych pojęć czy samej tematyki badań jest uwarunkowany przez totalność. W związku z powyższym, należy w pełni świadomie dobierać teoretyczne podstawy naszych rozważań. Celem nie jest tu prawda, a zajęcie określonej pozycji w dyskursie wiedzy-władzy, z której bronimy stawianych tez w dyskursie akademickim. Nie chodzi bynajmniej o doprowadzenie do konsensusu w akademii, nasze rozważania są bowiem jedynie momentem krytycznego, neurotycznego i niekończącego się dyskursu naukowego. Badania terenowe powinny moim zdaniem stanowić

„wolną konieczność”, należy doprowadzić do dekonstrukcji znaczeń wcześniej dookreślonych przez literaturę przedmiotu. Natomiast ponowne ich dookreślanie powinno mieć miejsce na każdym etapie pracy, od wstępnych założeń po ostateczną wersję publikacji.

Zgodnie z przyjętą przeze mnie metodą dialektyczną, interpretacja dokonuje się poprzez stawanie się. Dialektyka pokazuje ruch jako jedność przeciwnych pojęć<sup>8</sup> (Hegel 1996: 62), tym ruchem jest obiektywizacja. Partykularne wydarzenia, w których bierze udział antropolog i inne osoby, ukazane w ramach dyskursu naukowego, istnieją jedynie w obrębie teoretycznego stanowiska, z perspektywy którego je opisujemy. Kluczem jest tutaj dobór orientacji teoretycznej w sposób świadomy, a opisana powyżej konieczność wewnętrzna antropologa realizuje się poprzez aparat teoretyczny. Tylko dzięki obiektywności podstaw teoretycznych możliwa jest interpretacja przypadkowości znaczeń. Badania terenowe są jednością sprzeczności: teoretycznych wyalienowanych i temporalnych niedookreślonych znaczeń. Antropolog sytuując się w obrębie hegemonicznego odgraniczenia, staje się absolutną negacją badań terenowych, sprawia, że ta sprzeczność staje się spekulatywną ideą. Należy mieć świadomość, że znaczenia przez nas dookreślone, również nie wyczerpują tematu i muszą zostać poddane krytyce, ponieważ rzeczywistość staje się, a nie jest. Problemy badawcze nigdy nie są w wyczerpujący sposób dookreślone, a porzucanie jednych tematów na rzecz innych wiąże się z dyskursem naukowym jako nieustannym kontinuum historycznym. Celem obiektywizacji antropologicznej nie jest więc dotarcie do rzeczywistości społecznej, ale zajęcie określonej pozycji w obrębie dyskursu wiedzy, która, jak pokazał Michel Foucault, jest dyskursem władzy.

Niemożliwość definicyjna jest realizacją zobiektywizowanego podejścia do terminu i dziedziny nauki, a co za tym idzie, ucieczką od tworzenia wyalienowanych znaczeń i esencjalizacji. Z tak niedookreślonymi terminami o niedomkniętym polu semantycznym antropolog rusza w teren, gdziekolwiek on jest – za rogiem, w internecie czy w Azji. Jeżeli przystąpiłby do badania posiadając już dookreślone kategorie analityczne, wówczas praktyka dookreślania znaczeń, jak i one same, zostałyby wyalienowane. Innymi słowy, nie posiadałby sprawczości, pozbawiłby siebie władzy. Badania terenowe reprodukowałyby dyskurs hegemonizujący pewien wycinek totalności. Antropolog, który niezależnie od przebiegu interakcji dokonuje interpretacji za pomocą dookreślonych znaczeń, alienując siebie, ignoruje

---

<sup>8</sup> Dialektyka, którą rozwija Hegel osadzona jest w ramach filozofii spekulatywnej, w ramach której odwołuje się on do „czystych pojęć”, czyli bytów nie doświadczanych za pomocą wrażeń zmysłowych. W moich rozważaniach zastosowałem metodę dialektyczną do analizy praktyk społecznych, które łączą w sobie wymiar zarówno pojęciowy, jak i materialny.

inne podmioty interakcji, i tym samym powiela stereotypy. W tak przeprowadzonych badaniach podmioty nie mają wpływu na utrwalone znaczenie: wyznaczone jest ono przez dyskurs dominujący w porządku symbolicznym badacza. Gdy badania opierają się na polisemantycznym charakterze stosowanych kategorii, podmioty odzyskują swoją władzę. Znaczenia stają się dzięki praktyce, we współ-byciu. Interakcje, w jakie wchodzi jeden podmiot z drugim, umożliwiają dookreślanie znaczeń, a tym samym problemu badawczego. Proces interpretacji nigdy się nie kończy, dzięki czemu znaczenie stale jest dookreślane. Znaczenia te jednak mogą znaleźć wyraz jedynie poprzez obiektywność wyalienowanej teorii, co oznacza, że tworzone w interakcji znaczenia nie stanowią pełnej przypadkowości. Z drugiej strony, partykularność sytuacji badawczej wpływa na wyalienowany aparat teoretyczny, który nie jest w stanie nigdy w pełni odnieść się do totalności. Przypadkowość interakcji powoduje, że aparat teoretyczny ulega zmianie. Sprzeczność tworzonych znaczeń istniejąca pomiędzy sytuacją badawczą a aparatem teoretycznym jest koniecznością ruchu, jakim jest interpretacja antropologa. Jego rolą jest odgraniczenie hegemoniczne tworzonej w swojej sprzeczności wewnętrznej wiedzy.

Postulat postrzegania badań jako współ-bycia antropologa z innymi podmiotami, bazującego na pojęciach, które wyłaniają się w interakcji, nie oznacza, że celem badań jest tworzenie znaczeń podzielanych przez podmioty, co pociągałoby za sobą ich wyalienowanie z praktyki. Wręcz przeciwnie, aby uniknąć alienacji i zamykania w sztywne ramy nowych znaczeń, należy zachować ich polisemantyczny, przypadkowy i temporalny charakter. Mieszkańcy Mjanmy, z którymi miałem okazję obcować, sytuowali mnie w obrębie rozmaitych dyskursów, czego przykładem było nadanie mi birmańskiego imienia Aung Naing Thu, które oznacza zwycięzcę, a noszone jest m.in. przez oficerów policji. W różnych grupach pełniłem zróżnicowane role, stając się m.in. elementem budowania prestiżu mnichów w środowisku klasztornym. Bywały sytuacje, w których pozbawiony zostałem jakiegokolwiek sprawstwa (władzy) w kreowaniu interakcji. Kiedy znalazłem się w mieście Sittwe (prowincja Rakhine) na obszarze konfliktu muzułmańsko-buddyjskiego, przez buddystów zamieszkujących region zostałem dookreślony jako obcy pracujący na zlecenie muzułmanów. Nasza interakcja zdominowana była przez rzucane w moją stronę groźby. Zajmowałem określoną pozycję w tym dyskursie, zanim jeszcze fizycznie się w nim pojawiłem. Odwołując się do pracy Louisa Althussera (2006: 24) powiedzieć można, że antropolog wkraczający w środowisko społeczne jest jak dziecko, które jeszcze przed narodzinami ma już określone miejsce w strukturze społecznej. Nie chodzi o to, iż w badanej społeczności (w obrębie swojej

totalności) podmioty posiadają wiedzę pozwalającą na zaklasyfikowanie człowieka jako antropologa. Interakcja oparta o wyalienowaną formę znaczeń powoduje, że antropolog poprzez jego płęć, ubiór i sposób wypowiedzania się, jest już zaklasyfikowany w środowisku społecznym, zanim się w nim pojawi. Z góry przesądza to o jego możliwościach sprawczych, a także pozycji w obrębie dyskursu. Znaczenia w Mjanmie często nie były podzielane: ich odmienność jest warunkiem koniecznym do trwania dialogu i zachowania sprawczości podmiotów, do zachowania ich władzy. Krytyka postkolonialna traktująca antropologa w terenie jako agenta władz kolonialnych, użyta współcześnie, przy odmiennych układach politycznych, wpędza nas w pułapkę neokolonializmu. Minęły już czasy, kiedy antropolog prowadził badania w miarę komfortowej sytuacji, pod osłoną administracji i wojsk kolonialnych. Dzisiaj antropolog często stanowi źródło niepokoju dla aparatu państwowego, doświadczając fizycznego zagrożenia. Zmuszony jest stawiać czoła niebezpieczeństwu, nie jest on „ubezpieczonym” kolonizatorem, lecz badaczem znajdującym się niejednokrotnie w niebezpiecznych sytuacjach. Traktowanie badań terenowych jedynie jako egoistycznej potrzeby człowieka pragnącego pięć się po szczeblach kariery naukowej, prowadzi do sytuowania podmiotów badania w pozycji ofiary podporządkowanej dyskursowi akademickiemu. Jednakże często to właśnie antropolog w terenie znajduje się w pozycji zależnej, zdominowanej przez innych.

Hierarchiczna relacja pozostaje dynamiczna i zależna od kontekstu oraz etapu pracy. Praca w zaciszu gabinetu, to ta faza badań terenowych (rozumianych jako relacja z pewną propozycją ujęcia rzeczywistości), w której dochodzi do analizy uzyskanego materiału, po którym następuje publikacja dookreślonego problemu badawczego. Ten moment twórczości jest tym, w którym to antropolog jest lokowany przez instytucję akademicką na pozycji dominującej wobec podmiotów badania. Dlatego, ponownie odwołując się do wspomnianych wcześniej rozważań Leacha, należy pamiętać, by wystrzegać się wiedzy „racjonalnej” i pozbawionej krytyki. Jeżeli problem badawczy został dookreślony w sposób sprzeczny i niepełny, to należy go tak zobrazować. Należy podkreślić temporalność dookreślonych znaczeń i nie przedstawiać ich jako czegoś zakończonego. Podstawą powinna być otwartość na dalsze prowadzenie dialogu. Niemożliwość domknięcia dialogu nie oznacza dla badacza przymusu nieustannego trwania przy jednym problemie badawczym, lecz powinna być twórczym otwarciem na nowe możliwości interpretacyjne dla innych.

## 5) Hegemonia i ideologia

### a) Rzeczywiste naprzeciw Realnego

Sir James George Frazer rozpoczął swoje wielkie dzieło *Złotą Galąź* (1962), od opisu stale powtarzającej się tragedii ze świata starożytnego. Jedną z jej głównych bohaterek była Diana Nemorensis, antyczna bogini lasów i dzikiej zwierzyny. Posiadała ona moc obdarzania par potomstwem, a także przynosiła kobietom ulgę w porożu (Frazer 1962: 32). W świętym zagajniku będącym jej sanktuarium, rosło drzewo, na którego straży stał jego obrońca i kapłan w jednym. Postać ta, wyposażona jedynie w nagi miecz, piastowała swój urząd dopóty, dopóki nie została zwyciężona i zamordowana przez pretendenta do tego stanowiska. Zwycięzca zdobywał tytuł Króla Lasu, okupując to stanem wiecznego niepokoju, obawiając się nieustannie przybycia następcy, który mógł pojawić się w dowolnym momencie. Piszący kilkadziesiąt lat później Max Gluckman (1969: 28), analizował zjawisko rebelii, definiując je jako działania zwrócone przeciwko przywódcy, czyli osobie piastującej stanowisko, lecz nie zmierzających do zniesienia instytucji jako takiej. Dokonał przy tym rozróżnienia rebelii od rewolucji. Ta druga skierowana jest przeciwko strukturalom władzy w określonej formie, a nie podmiotom pełniącym określone funkcje. Król Lasu jako instytucja nie był w żaden sposób zagrożony przez nieustanne walki o tytuł. Należałoby wręcz powiedzieć, że ta nieposiadająca żadnej formy sukcesji instytucja, trwała tylko i wyłącznie dzięki nieustannym walkom, dzięki nieustannej rebelii. Zgodnie z tezami przedstawionymi przez Gluckmana (1969: 2) konflikty są częścią życia społecznego; praktyki kulturowe zaostrzają owe konflikty, w efekcie jednakże prowadzą do większej spójności w ramach porządku społecznego. Dzieje się tak dzięki kontroli nad przebiegiem i rozwiązaniem konfliktów za pomocą owych praktyk. Porządek społeczny związany z oddawaniem czci bogini, jak i tytuł Króla Lasu trwały dzięki kontrolowanej rebelii, dzięki zinstytucjonalizowanemu konfliktowi.

Teza Gluckmana daje duże możliwości interpretacyjne w odniesieniu do mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanej problematyki władzy. Kontrolowana rebelia w jego ujęciu jest częścią porządku społecznego, która jedynie umacnia panujące stosunki władzy. Ujęcie tej problematyki w ten sposób chciałbym nieco rozwinąć, odwołując się do teoretycznych analiz na innym gruncie, a mianowicie psychoanalizy i filozofii. Po pierwsze, chciałbym odstąpić od dyskusowania porządku społecznego na rzecz porządku symbolicznego, który jest radykalną innością, nieświadomym prawem regulującym nasze pożądanie (Žižek 2008: 13). Owa nieświadomość nie jest wewnętrznym elementem tkwiącym w otchłani umysłu podmiotowego, który to wpływa na jego zachowania. Porządek symboliczny jest

nieświadomością, bowiem jest myślą zewnętrzną wobec samego myślenia, wykraczającą poza jednostkę, uzupełniającą lub/i rozrywającą relację pomiędzy zewnętrzną faktyczną rzeczywistością a wewnętrznym doświadczeniem subiektywnym. Ma ona charakter autonomicznej totalności o wszechogarniającym efekcie, jest niezdeterminowanym biologicznie czy genetycznie symbolicznym wszechświatem. Relacje podmiotowe są zapośredniczone zawsze przez trzeci element, czyli porządek symboliczny. W swoich analizach totalności dostrzegł to również György Lukács, twierdząc, że gdy „pojedyncze fakty życia społecznego jako momenty historycznego rozwoju włącza się w pewną *totalność*, możliwe staje się poznanie faktów jako poznanie *rzeczywistości*” (1988: 80). Nieświadomy i zewnętrzny wobec jednostki charakter porządku symbolicznego, powoduje, że wspomniana totalność nigdy nie może zostać dookreślona. Niemożliwość ta spowodowana radykalną innością porządku symbolicznego jest warunkiem wszelkich możliwości. Zgodnie z myślą wyrażoną przez Ernesto Laclau i Chantal Mouffe, jest ona warunkiem jakichkolwiek praktyk społecznych, gdzie „konieczność istnieje jedynie jako częściowe ograniczenie pola przygodności” (2007: 119). Rzeczywistość stanowią normy dyskursywne, które podlegają stałemu redefiniowaniu, ale nie ma tu mowy o stałej regule, która pozostaje poza momentem historycznym. Regulacja pożądania oznacza, że jest ono ukierunkowane na określony podmiot/wzniosły obiekt poprzez porządek symboliczny. Rzeczywistość rodzi pożądanie, zarówno praktykę, jak i obiekty pożądania, co jest kluczowe dla zrozumienia jej hegemonicznego i ideologicznego wymiaru. W związku z powyższym porządek symboliczny staje się areną walk hegemonicznych.

Jednakże niemożliwa byłaby zmiana porządku symbolicznego, gdybyśmy historyczność rozumieli jedynie w kategoriach zmiany pozycji podmiotowej, jak to ma miejsce w rebelii Gluckmana, ograniczającej historyczność do zmiany pozycji w obrębie istniejącego dyskursu. Rzeczywistość stanowiąc pewną pozytywność, konstytuuje się wraz z negatywnością, którą stanowi Realność. Wracając do myśli Gluckmana, wraz z ukonstytuowaniem porządku symbolicznego wygenerowana zostaje rebelia. Przypomina to nieco dialektykę rozwijaną przez św. Pawła Apostoła<sup>9</sup>, który twierdził, że wprowadzenie prawa tworzy własne przekroczenie, przykazanie generuje grzech. Gluckman jednakże nie zadał sobie pytania, skąd się biorą owe spory i konflikty, przyjmując, że w życie społeczne nieodłącznie wpisany jest konflikt. Chciałbym teraz nieco tę myśl rozwinąć.

---

<sup>9</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. IV (Rz 7,7-8 BT).

Realność powstaje jako skutek niemożliwości symbolizacji, bowiem symbolizacja nigdy nie trafia w swój obiekt (Žižek 2006: 97). Świat stoi przed naszymi oczami, a tym, co czyni język, jak pisze Slavoj Žižek (2006: 101), w swoim najbardziej podstawowym geście (w ujęciu analiz Jacques'a Lacana) jest przeciwieństwem nazywania Rzeczywistości, jest de-sygnacją. Nadanie nazwy powoduje odkrycie otchłani, głębi konotatywnego charakteru symbolu poza tym, co widziane. Ta otchłań powoduje, że nadanie nazwy/symbolizowanie zawsze chybia celu i nie jest właściwe. Porządek symboliczny w związku z powyższym konstituowany jest wraz ze swoją negatywnością, jako efektem owej niemożliwości zsymbolizowania. Warto zaznaczyć, że Realne nie jest zewnętrzne wobec Rzeczywistości, jest ono samym symbolicznym w modalności nie-całości, czyli nie posiada zewnętrznej granicy/wyjątku. Krok w Realne nie polega na rzuceniu się w chaotyczność Realnego, lecz na porzuceniu aluzji do jakiegoś zewnętrznego punktu odniesienia, który wymyka się symboliczności (Žižek 2006: 101). Innymi słowy, skoro Realne jest negatywnością, może tylko i wyłącznie istnieć w ramach pozytywności (porządku symbolicznego), nie wykraczając poza nią. Krok w Realne nie jest wyjściem poza porządek symboliczny, a jedynie porzuceniem odniesienia się do luki wymykającej się symbolizacji. Rebelia jako negatywność w ramach porządku symbolicznego nie jest wyjściem poza ów porządek, a wręcz przeciwnie, powoduje jego utrwalenie. Pojawia się tutaj problem luki w symbolizacji, powodującej jej chybienie. Pisząc wcześniej o podstawowym geście języka jakim byłaby de-sygnacja można stwierdzić, że nienazywalne w obrębie języka może zaistnieć tylko w jego ramach. Žižek, aby zilustrować to zjawisko, odwołuje się do różnicy pomiędzy szczególną a ogólną teorią względności Alberta Einsteina (2006: 96). W szczególnej teorii względności to materia zakrzywiała rzeczywistość, inaczej ma się sprawa z ogólną teorią względności, gdzie materia jest skutkiem owego zakrzywienia. Rebelia jest więc efektem niemożliwości kompletnego zsymbolizowania przez porządek symboliczny rzeczywistości, efektem chybienia.

Jak pisałem wcześniej, symboliczne jest radykalną innością wobec podmiotu; dla antropologa niezwykle istotnym aspektem jest odniesienie go do podmiotu. Umieszczenie go w Rzeczywistości możliwe jest dzięki fantazji. W psychoanalizie nie jest ona iluzją skrywającą autentyczne jądro istnienia, bądź narracją umożliwiającą ucieczkę od Rzeczywistości, wręcz przeciwnie: funduje ona koordynaty podmiotom i to właśnie dzięki niej mogą oni trwać w porządku symbolicznym (Žižek 1999: 51). W pewnym sensie podkreśla to w swoich rozważaniach Arjun Appadurai (2005: 83-84), który twierdzi, że fantazja stała się praktyką społeczną, ale widzi on w tym jedynie produkt współczesnych

mass mediów i wskazuje, że w przeszłości była ona jedynie formą ucieczki od rzeczywistości. Wydaje się, że bardziej słusznym byłoby orzekanie o globalizującej się fantazji, a nie o zmianie jej funkcjonowania w odniesieniu do jakiegoś przeszłego raju utraconego niewinnego fantazjowania. Dezintegracja fantazji nie oznacza wejścia w bardziej rzeczywistą Rzeczywistość, staje się ona wówczas potworna i niemożliwa do zniesienia, podmiot pozbawiony oparcia w fantazji traci ontyczne podstawy trwania, doświadcza „nierealnego” i potwornego wszechświata (Žižek 2001: 132).

Rozwinę nieco zagadnienie fantazji, bowiem jest ona kluczowa w moich analizach, a uczynię to w oparciu o rozważania Žižka opublikowane w *Przekleństwie fantazji* (2001: 17-55). Podmiot jest pustką, jest to punkt wyjścia w analizach psychoanalitycznych (wywodzonych z tradycji Lacana), skutkiem czego fantazja tworzy wielość modalności podmiotu, który to utożsamiać się może z różnymi symbolicznymi fantazmatami. Fantazja pełni funkcję pośrednika pomiędzy porządkiem symbolicznym a pozytywnością podmiotów, jakie spotykamy w Rzeczywistości. Jej rola polega na dostarczaniu pewnych wzorców, jak przedmioty mogą funkcjonować jako podmioty pożądania. Wypełnia pustkę powstałą wskutek umieszczenia tych przedmiotów w porządku symbolicznym (wspomniane wcześniej de-sygnowanie). Innymi słowy fantazja uczy nas jak pożądać.

Zasadnicze pytanie, które kreuje podmiotowość brzmi: Czego inni chcą ode mnie? Czym jestem dla innych? Fantazja daje odpowiedź na te pytania, mówi czym jestem dla innych. Jej przedmiotem jest *objet a*, czyli coś więcej w podmiocie niż on sam, jest to pożądanie Innego (hegemonicznego porządku symbolicznego). Fantazja ma charakter narracji, która rozwiązuje zasadnicze antagonizmy poprzez ustrukturyzowanie ich w formie następstwa czasowego, forma tej narracji świadczy więc o jakimś wypartym antagonizmie. Nie jest ona narzędziem służącym do ucieczki z otaczającego nas świata, umożliwiającym zanurzenie w „nierealnym” świecie. Nie odnosi się ona do momentu, kiedy to podmiot może przekroczyć prawo, wręcz przeciwnie, narracja fantazji odnosi się do chwili, kiedy to prawo zostaje ustanowione. Fantazmatyczna scena zawsze wspiera określoną opowieść przez co ma wymiar ideologiczny; pozostaje ważne pytanie: dla czyjego spojrzenia jest ona rozgrywana?. Aby jednak mogła poprawnie funkcjonować w służbie ideologii, musi zachować wobec porządku symbolicznego pewien dystans. Ideologiczne utożsamienie jest najsilniejsze w momencie, gdy podmiot zachowuje świadomość, że do końca nie jest w rękach hegemonii, że kryje się w nim jeszcze coś, co się jej wymyka. W tym kontekście charakterystyczny dla fantazji jest pusty gest, którego dokonuje Inny. W ramach tego gestu podmiot stawiany jest

przed wyborem, którego rezultat jest mu narzucony, ale nakazuje mu się go przyjąć w dobrowolny sposób, tak jakby rzeczywiście miał wybór. Innymi słowy podmiot staje przed wyborem spośród kilku ofert, na mocy własnego wyboru zmuszony jest wybrać tę właściwą – podmiot buduje fantazję o podmiotowej formie dokonania wyboru, podczas gdy wybór był narzucony przez porządek symboliczny.

Na gruncie antropologii kulturowej dialektyczny opis stosował z dużym powodzeniem Victor Witter Turner (1969), który analizował wzajemne relacje pomiędzy strukturą a tzw. *communitas*. Strukturę definiował jako charakterystyczny układ wyspecjalizowanych i wzajemnie zależnych instytucji społecznych, a także pozycji i podmiotów z nimi powiązanych (Turner 1969: 166-167). Natomiast pojęcie *communitas* określił on jako formę relacji społecznych powstałych w odniesieniu do wspomnianej struktury, wychodzących poza role społeczne i normatywne instytucje, gdzie relacja pomiędzy podmiotami przybiera postać relacji pomiędzy Ja i Ty (Turner 1969: 131-132). Najtrafniejszym określeniem, jakiego używa Turner (1969: 127) w odniesieniu do *communitas*, to zapożyczone do Martina Bubera stwierdzenie, że jest to „pustka w centrum”, która jest nieodzownym elementem funkcjonującej struktury. Bez dialektycznej relacji pomiędzy strukturą a *communitas* żadne społeczeństwo nie może funkcjonować prawidłowo (Turner 1969: 129). Jednakże ujęcie tej problematyki przez Turnera zawiera w perspektywie teorii Žižka kilka błędów, które ze względu na funkcjonowanie hegemonii i ideologii są dość istotne. Źródłem błędnego postrzegania dialektycznej relacji pomiędzy *communitas* a strukturą jest niewłaściwe zastosowanie schematu rytuałów przejścia, jaki wypracował Arnold van Gennep (2006). W rytuałach przejścia mamy do czynienia z trzema fazami: separacji, przejściową oraz agregacji. Pierwsza z nich odnosi się do działań symbolicznych, zmierzających do wyłączenia jednostek bądź grup z wcześniej zajmowanej i określonej pozycji w ramach struktury społecznej. Druga faza, określana inaczej fazą liminalną, cechuje się ambiwalencją i jest momentem przejścia pomiędzy różnymi statusami w ramach struktury społecznej. W ostatniej fazie podmiot bądź grupa ponownie włączana jest w strukturę społeczną, osiągając status inny niż przed rytuałem. W fazie liminalnej pojawia się zdaniem Turnera wiele cech właściwych *communitas* i posiada ona pewne cechy dystynktywne (1969: 96-103): brak zróżnicowania społecznego, ambiwalentne podejście do seksualności itd. Odwołując się do słów francuskiego filozofa Henri Bergsona, antropolog brytyjski twierdzi, że struktura posiada „zamkniętą moralność” reprezentującą interesy partykularnych grup, natomiast *communitas* jako głos outsiderów cechuje się „otwartą moralnością”, odwołującą się do humanitarnych

wartości (Turner 1969: 110-111). Wyróżnia przy tym trzy rodzaje *communitas*: spontaniczną, normatywną i ideologiczną (Turner 1969: 132). Pierwsza z nich powstaje spontanicznie poza obrębem struktury, ostatecznie jednak zostaje przez nią opanowana i wówczas staje się normatywną *communitas*, czyli kontrolowaną przez strukturę, często powiązaną z kalendarzem obrzędowym. Ostatnim rodzajem *communitas* są *communitas* ideologiczne, które to bazując na istnieniu swoich spontanicznych odpowiedników, stają się utopijnymi modelami funkcjonowania społeczeństwa.

Žižek w *The ticklish subject. The absent centre of political ontology* (1999: 127-170) dokonuje analizy dwóch kategorii Alaina Badiou: Bytu i Zdarzenia (z książki o takim właśnie tytule). Byt jest porządkiem symbolicznym dostępnym wiedzy, nieskończoną wielością tego, co jest dostępne naszemu doświadczeniu, które klasyfikowane jest odpowiednio ze względu na swoje właściwości. Dalsze rozważania na temat Bytu prowadzą Badiou do stwierdzenia, że Pustka jest właściwym Bytem. Byt (jako Pustka) jest równy sobie do czasu, zanim dojdzie do jego zsymbolizowania. W akcie symbolizacji opisywanym przez Badiou powstają dwa rodzaje resztki. Z jednej strony objęcie grupy elementów przez określony symbol zawsze posiada swoją resztkę w postaci obecnego w niej elementu, który nie jest do końca poprawnie zintegrowany, inaczej mówiąc: jest prezentowany, ale nie jest reprezentowany<sup>10</sup>. Z drugiej strony, istnieje resztkę reprezentacji w odniesieniu do prezentacji, kiedy to symbol jest czymś więcej niż elementy określone przez niego. Zdarzenie natomiast pojawia się spontanicznie, w niemożliwy do przewidzenia sposób na gruncie wiedzy o Bycie i ma ono charakter nie-Bytu. W świetle rozważań Badiou ma ono charakter Prawdy, która była represjonowana przez wiedzę o Bycie, a ma swoje źródło w resztkach symbolizacji.

Wracając do Turnera, odpowiednikiem struktury i *communitas* na gruncie filozoficznym Badiou, z wieloma zastrzeżeniami, są Byt i Zdarzenie. Podstawową różnicą byłaby przyczyna powstania Bytu i Zdarzenia w efekcie dialektycznej relacji pomiędzy Pustką a Resztką. W analizie Turnera relacja pomiędzy strukturą a *communitas*, to w obu przypadkach symbolizacja struktury, tyle że postrzegana z innej perspektywy: wedle niego, aby zrozumieć czym jest duma, należy doświadczyć upokorzenia (Turner 1969: 201). Struktura i *communitas* to pozytywność porządku symbolicznego bazująca na odniesieniu do dychotomicznej opozycyjności binarnej.

---

<sup>10</sup> W języku angielskim Žižek wykorzystuje grę słów: *this element is presented, but not re-presented* (Žižek 1999: 129)

Doskonale obrazuje to Georg W.F. Hegel (1994: 676-677), który krytycznie analizując wywodzącą się od Sokratesa szkołę cynicką, a w tym przypadku Diogenesa z Synopy, odwołuje się do życia zakonnego. Twierdzi on, że charakterystyczne dla mnichów wyrzekanie się (czegokolwiek), zawiera w sobie afirmatywne ukierunkowanie na to, co jest przedmiotem wyrzeczenia. Jediną postawą, jaka pozwalała niemieckiemu filozofowi zachować obojętność i brak zainteresowania krojem jego surduta, była ignorancja wobec tego co ogólnie przyjęte, a w tym wypadku wobec mody.

Najważniejsze z perspektywy moich rozważań jest tożsamy pole krytyki w odniesieniu zarówno do Zdarzenia, jak i *communitas*. Lacan w swoich rozważaniach wprowadził podział na gest podmiotu oraz upodmiotowienia: pierwszy z nich to czysto negatywny gest zerwania w ramach ograniczenia bytu, który następnie umożliwia pozytywny gest upodmiotowienia w ramach symbolizacji (Žižek 1999: 159-160). Podmiot nie jest więc jakąś resztką wymykającą się porządkowi Bytu, nie stoi również w opozycji w stosunku do niego, lecz jest konstytutywną Pustką podtrzymującą porządek Bytu i umożliwiającą wszelką symbolizację. W przeciwieństwie do Zdarzenia Badiou czy *communitas* Turnera, podmiot jest czystą negatywnością, Pustką, która dopiero wypełniona jest symbolizacją. Jest znikającym mediatorem pomiędzy Bytem a Zdarzeniem, czy też pomiędzy strukturą a *communitas*. Używając terminologii Turnera, byłaby wspomnianą spontanicznością, a w ramach rytuałów przejścia, byłaby fazą separacji przed nastaniem liminalności.

Jaka jest więc rola *communitas* w obrębie struktury? Aby odpowiedzieć na to pytanie odwołam się do badań Fredrika Bartha prowadzonych pośród plemienia Baktaman w Nowej Gwinei. Skupię się jedynie na opisie pierwszego stopnia inicjacji chłopców w wieku od pięciu do kilkunastu lat (Barth 1975: 51-58). Wspomniani chłopcy przed rytuałem inicjacyjnym mieszkają i spożywają posiłki w chacie kobiet. Niespodziewanie pewnej nocy zostają zabrani do lasu przez przebranych mężczyzn, który nocą był do tej pory dla nich niedostępny, pełen niebezpiecznych duchów i zasadzek. W trakcie tej nocy poczucie zagubienia i trwogi jest tworzone i stale podtrzymywane przez starszych mężczyzn. W lesie chłopcy zbierają rosę z liści, a po natarciu nią ciała wracają do wioski, by wejść do chaty mężczyzn. Tam dowiadują się sekretnej nazwy tłuszczu świńskiego, którym następnie nacierają ciało. Kolejny etap stanowi posmarowanie przez starszych mężczyzn ich ciała ochrą. Chłopcy mają powtarzać tę czynność każdego ranka, nie wyjawiając sekretnej nazwy tłuszczu świńskiego, pod groźbą poderżnięcia gardła i wrzucenia ich zwłok do rzeki. Następnie otrzymują specjalne insygnia pierwszego poziomu inicjacyjnego. Objęci zostają specjalnym tabu, zakazującym im picia

wody przez najbliższe dwa dni i dwie noce. Od tego momentu określani są jako dzieci-laqsal (*laqsalman*): termin ten odnosi się do nich tak długo, jak pozostają na pierwszym poziomie inicjacji. Rankiem prowadzeni są do lasu, gdzie budują dla siebie małą chatę wspólnotową. Zostają poinstruowani o swoich powinnościach i obowiązujących ich tabu. Warto zaznaczyć, że przygotowania do inicjacji pierwszego stopnia trwają na długo przed pojmaniem chłopców, a aktywny udział biorą w nich zarówno matki, jak i ojcowie. Faza liminalna trwać powinna dwa miesiące, w trakcie których dzieci-laqsal przestrzegają rygorystycznie nałożonych na nich obowiązków oraz tabu. Faza agregacji polega na zdefiniowaniu statusu chłopców w stosunku do żeńskich krewnych; poprzez wyjście z fazy dziecka-laqsal zyskują status mężczyzn. Mają możliwość swobodnego nawiązywania kontaktów z kobietami, jednakże już nie mogą spać w domu matki, a także muszą przestrzegać innych tabu powiązanych ze statusem mężczyzny.

Analizę pierwszego stopnia inicjacji rozpocznę od fazy liminalnej. Po pierwsze, jest ona naznaczona określonymi obowiązkami, których należy rygorystycznie przestrzegać, wprowadzone są również liczne ograniczenia w postaci tabu, których nie można łamać. Co najważniejsze, pomimo że dzieci znajdują się poza strukturą, posiadają określony status *laqsalman*. Nie mamy tu do czynienia z chaotycznym przepływem znaczeń, ale ścisłą kontrolą struktury widzianej z perspektywy *communitas*, jak i kontroli *communitas* widzianego z perspektywy struktury. Reasumując, można stwierdzić, że podmioty identyfikują się i są identyfikowane z *communitas* (*laqsalman*), tylko w odniesieniu do struktury. Identyfikacja dokonuje się na poziomie symbolicznym, w związku z powyższym *communitas* nie jest negatywnością, jest wyniesieniem sprzeczności tkwiących w strukturze na swoje granice poprzez zmianę statusu podmiotów. W rozwijanej przeze mnie perspektywie psychoanalitycznej to faza separacji staje się obiektem zainteresowania. Jawi się ona jako coś przerażającego, niezrozumiałego i zaskakującego dla chłopców, jako całkowita negacja wprowadzająca zerwanie w ramach ograniczeń bytu jakim jest status dziecka. Chłopcy doświadczają Pustki podmiotu zanim zostaną symbolicznie upodmiotowieni. Z drugiej strony, dla rodziców i innych starszych mężczyzn znany jest przebieg wydarzeń oraz czas wejścia w fazę inicjacyjną chłopców, przygotowują się do niej zdecydowanie wcześniej. Mężczyźni przygotowują tłuszcz ze świni, kobiety robią sznurki i pasy umożliwiające noszenie torby *laqsal* – insygniów pierwszego stopnia inicjacji. Rytuał ma charakter wielokanałowy (Barth 1975: 223), powiązane z nim nadawanie znaczeń cechuje się różnorodnością, uzależnioną od pozycji podmiotu w strukturze społecznej. W przypadku Baktamanów istotna jest zarówno

pleć, jak i wiedza osiągnięta na konkretnych poziomach inicjacyjnych. Spontaniczność fazy separacji w tym wypadku nie odnosi się do wszystkich pozycji w obrębie struktury, lecz wpisana jest w obecne w niej relacje władzy. Ścisły podział Turnera na trzy rodzaje *communitas*, w odniesieniu do wielogłosowości rytuału, przybiera różne formy w doniesieniu do różnych uczestników. W omawianym przykładzie mamy *communitas* spontaniczne, jak i normatywne. Polifoniczność wszelkich rytuałów tworzy wielość znaczeń i różnorodność *communitas*, co za tym idzie, usytuowanie tych znaczeń w relacjach władzy. Wątek ten rozwinę analizując rytuały buddyjskie w Mjanmie. Faza liminalna jest więc procesem symbolizacji, gestem upodmiotowienia, kiedy to aktor społeczny odpowiada sobie na pytanie, czego chce ode mnie wielki Inny? Innymi słowy, to właśnie owo zerwanie, kiedy pojawia się pytanie o to, czego Oni ode mnie chcą, umożliwia wejście w fazę liminalną, która ma wymiar ideologiczny, a jej rolą jest generowanie fantazji, czyli powiązanie podmiotu z porządkiem symbolicznym. *Communitas* nie jest więc ucieczką od struktury do jakiegoś egalitarnego „My”. Właśnie w jej ramach możliwe jest osiągnięcie dystansu symbolicznego, potwierdzającego, że jest we mnie coś więcej niż ja sam, niż fantazmat wyznaczony przez strukturę, coś niezbędnego do poprawnego funkcjonowania ideologii. Liminalność pozwala na ukształtowanie pożądania i usytuowanie podmiotu w porządku symbolicznym, opanowanie Realnego pozwala, dzięki fantazji, na trwanie w strukturze. Wejście w fazę liminalną zawsze wiąże się z pustym gestem, spontaniczność zostaje upodmiotowiona poprzez jej symbolizację. Fantazja nadaje koordynaty zerwaniu – fazie separacji, absolutnej negatywności czy fundamentalnej Pustce, bowiem ostatecznie, jak zauważa Turner, każda spontaniczna *communitas* przechodzi w normatywną (Turner 1969: 132-133). Faza liminalna jest pustym gestem, bowiem faza agregacji podmiotu w strukturę nie nosi znamion spontaniczności, jest ona naznaczona wyborem, jaki dokonywany jest w ramach *communitas*, pseudo-wyborem, który nosi znamiona jedyne poprawnego wyboru wyznaczonego przez strukturę. Mam świadomość, że zarysowałem jedynie model poprawnego funkcjonowania rytuałów, nie zawsze przebiegają one jednak w ten sposób, co w doskonały sposób zobrazował w swoich analizach Clifford Geertz (2005, s.169-197).

Ważną kwestią dla zrozumienia tworzonej przeze mnie narracji jest określenie, czym jest dla mnie rytuał. Antropologia na swoim gruncie badawczym wypracowała wiele ujęć tego terminu. Talal Asad twierdzi (za Bowie 2008: 153), że rytuał jest postrzegany jako typ rutynowego zachowania, które symbolizuje coś lub wyraża, odnosząc się do świadomości indywidualnej, a także organizacji społecznej. Niewątpliwie większość antropologów

zgodziłaby się z takim ujęciem rytuału, nieco inaczej widziana jest rola rytuału przez różne paradygmaty (Mitchell 2002: 490-493). Nurty inspirujące się rozważaniami Émile Durkheima podkreślały integrującą rolę rytuałów. Badacze nawiązujący do myśli Marksa (wedle mnie błędnie odczytanej, na co wskażę w kolejnym podrozdziale) dostrzegali w tej praktyce społecznej przejaw mistyfikującej ideologii, stojącej w opozycji do doświadczeń dnia codziennego. Trzecią perspektywą postrzegania rytuału jest zwrócenie uwagi na jego polifoniczność, która powoduje, że staje się on areną politycznych rozgrywek pomiędzy różnymi grupami społecznymi.

Chciałbym w mojej interpretacji rozwinąć definicję Edmunda R. Leacha (1970: 10-11), który twierdził, że rytuał służy podmiotom wyrażeniu indywidualnego statusu jako osoby społecznej w strukturalnym systemie. Rola wyrażania tego statusu indywidualnego pełni zasadniczą funkcję w relacji z wielkim Innym. Dla Michała Buchowskiego (1993: 102) najważniejszą funkcją obrzędu jako nadrzędnej kategorii wobec rytuału<sup>11</sup> jest jego performatywność, a „zachowanie obrzędowe wyraża określony sposób myślenia, który 'obsługuje' funkcjonalnie odnośną strukturę społeczną” (Buchowski 1993: 110). Rytuał jest performatywną praktyką ukierunkowaną w stronę wielkiego Innego, będącą strategią bycia w relacji z nim. Chciałbym podkreślić, że polifoniczność pozwala na twórcze rekonfigurowanie zarówno samej praktyki, jak i swojej roli. Podmiot w ramach rytuału dokonuje przeniesienia swojej roli społecznej na wielkiego Innego, wówczas doświadcza on jej za jego pośrednictwem. Wprowadzając ten dystans umożliwia mu to twierdzenie, że jest kimś więcej niż tylko rolą społeczną. W efekcie jest on czasowo zwolniony z praktyk wyznaczanych przez swoją rolę społeczną. Może on występować wbrew niej lub umacniać ją w swoich działaniach. Innymi słowy, pozwala to na porzucenie obowiązków i praktyk związanych z pełnieniem roli społecznej. Podmiot dzięki temu może oddać się innym praktykom, które wykraczają, przeczą lub potwierdzają rolę społeczną, lecz niekoniecznie są z nią związane. Powoduje to, że podmiot pełni określoną rolę społeczną w określonym czasie, będąc zwolnionym z niej poza rytuałem, bowiem wówczas odgrywa ją za niego wielki Inny.

Analizując filozofię Arystotelesa, Hegel (1996: 243-245) odniósł się do problemu doznania, które posiada swój pasywny aspekt. Podmiot, aby doznać zmiany, musi pozostać

---

<sup>11</sup> Buchowski (1993: 105-106, 147) definiuje dwie poddziedziny kategorii obrzędu: rytuały i ceremonie. Pierwsze odwołują się do racji sakralnych, drugie natomiast mają wymiar zdesakralizowany, realizujące sensy jedynie symboliczno-społeczne. W mojej dysertacji zarówno obrzędy, jak i rytuały oraz ceremonie są działaniami ukierunkowanymi w stronę wielkiego Innego, którego wymiar sakralny bądź nie, nie ma dla mnie najmniejszego znaczenia, dlatego używam tych terminów wymiennie.

pasywny wobec tego, co wprowadza zmianę jako doświadczenie subiektywne. Doznanie staje się wówczas jedynie potencjałem, ale jeżeli podmiot ulegnie wpływowi zmiany, wówczas to doznanie przechodzi w doznające, podmiot utożsamia się z doznaniem, które staje się jego obiektywną aktywnością. W rytuale podmiot sytuuje swoją pasywność w wielkim Innym, dzięki któremu subiektywnie doświadcza zmiany, która następnie jako doznanie staje się to jego obiektywną aktywnością. Porzucenie swojej pasywności na rzecz wielkiego Innego, pozwala podmiotowi na doznania doświadczane i aktywność poza rytuałem, gdzie wielki Inny stale doświadcza za podmiot pasywności. Dzięki przrzuceniu własnej pasywności na wielkiego Innego tworzy się luka, w którą wkrada się fantazja ze swoim wymiarem ideologicznym, w której to podmiot sytuuje swoją aktywność. Praktyki rytualne w zależności od przyjętych strategii w relacji z wielkim Innym, mogą bezpośrednio lub pośrednio wyrażać ideologiczno/hegemoniczne formy myślenia.

#### **b) Język i tworzenie znaczeń**

Po tym dość ogólnym zarysowaniu przyjętego w tej pracy, wyrastającego z określonej tradycji, pojmowania Rzeczywistości (wraz z Realnością), a także fantazji w odniesieniu do antropologicznych teorii rytuału, chciałbym szczegółowo odnieść się do kilku terminów i zjawisk z nimi powiązanych. Niezbędne jest to dla stworzenia aparatu teoretycznego, który posłuży mi w interpretacji badań. Po pierwsze, chciałbym się skupić nad problematyką tworzenia narracyjnej fantazji, aby jednak tego dokonać, muszę określić czym właściwie jest język, który konstytuuje fantazmatyczną narrację. Odrzucam na wstępie podmiot jako źródło symbolu, czyli wersję, którą możemy odnaleźć w Księdze Rodzaju, gdzie Adam nadaje dowolne nazwy rzeczywistości wokół niego. Podmiot w tym ujęciu jest stroną aktywną, człowiek samodzielnie używa języka, kształtuje znaczenia. Brak tutaj trzeciego elementu, o który zapośredniczone są wszelkie interakcje, jakim jest porządek symboliczny. Odwracając sytuację, gdzie przedmiot stanowi źródło znaczenia, również jest dla mnie nie do zaakceptowania, sam z siebie nie może on być źródłem znaczenia, nie istnieje on bowiem obiektywnie. Przedmiot nie „przemawia” do nas, nie tkwi w materii nic, co mogłoby stanowić esencję jej znaczenia. Podmiot jawiłby się wówczas jako bierny odbiorca znaczenia tkwiącego w przedmiocie. Radykalna inność języka i luka wytworzona przez de-sygnację byłaby wówczas zniesiona, a symbole niczym ćmy krążyłyby wokół obiektywnego znaczenia. Zasadniczy problem w relacji podmiotu i przedmiotu polega na nietrafionej symbolizacji, która generuje nadwyżkę w postaci Realności.

Porządek symboliczny stara się sprowadzić przypadkowe rzeczy do jakiejś idei przedmiotu, bazą dla tego procesu miałyby być jakieś cechy wspólne. Taki zabieg pozwala na podzielenie poglądu jakoby podmiot kreował znaczenia, a rzeczy były jedynie refleksem tychże idei. Znaczenie byłoby tworzone w umyśle podmiotu, po czym rzutowane na materię. Język jawi się tutaj jako medium rezydujące w umyśle. W swojej koncepcji języka Noam Chomsky (Lecerclle 2006) zmierza zarówno w stronę redukcji jakiej dokonuje wulgarny materializm, jak i idealizmu, łączy on koncepcje świata idei Platona oraz monady w stylu Leibniza. Język u niego wpisany jest w mózg, jest on organem mentalnym. W swoich pracach Chomsky charakteryzuje język jako I-język, nazwa bierze się od trzech określników go charakteryzujących. Jest wewnętrzny (*internal*) – znajduje się w człowieku, nie odwołuje się do zewnętrznego świata; jednostkowy (*individual*) – nie jest obiektem poddającym się wpływom społecznym, kulturowym; intensjonalny (*intensional*) – jest konstruktem tworzonym przez gramatykę generatywną, z ograniczonej liczby reguł może zostać wygenerowana nieskończona liczba wyrażań. W konsekwencji język jawi się tu jako ahistoryczny, niezależny od społeczeństwa i kultury zestaw reguł. W pewnym sensie Chomsky idzie o krok dalej od Platona (Hegel 1996: 54-55), który twierdził, że to co prawdziwie ogólne, jak np. idea, dobro czy piękno, istnieje wewnątrz człowieka w jego duchu, a dzięki nauczaniu może ono zostać z niego wysnute. Chomsky dokonuje eliminacji nauczania, powielając w pewnym sensie platońskie rozważania na gruncie języka. Takie określenie języka skutkuje niemożliwością zaistnienia negatywności, a jak wcześniej wspomniałem, każda reguła niesie za sobą jej przekroczenie. Język jako wewnętrzna, pozytywna, jednostkowa i domknięta totalność nie jest w stanie wytworzyć swojego przekroczenia, a co za tym idzie, reguły odpowiadające za wytworzenie języka w ostateczności przyniosłyby ten sam rezultat. Język na pewnym poziomie przybrałby formę uniwersalną dla każdego człowieka, eliminując różnorodność mowy.

Propozycja dialektycznego podejścia teoretycznego do tworzenia pojęć pojawiła się u Lukácsa w *Historii i świadomości klasowej* (1988); jego rozważania wpisują się w prezentowane przeze mnie podejście do porządku symbolicznego. W dialektycznym ujęciu dochodzi do „rozpuszczenia zakrzepłych pojęć”, następuje proces przechodzenia jednych pojęć w inne, związek przyczynowo-skutkowy zostaje zastąpiony wzajemnym oddziaływaniem (Lukács 1988: 71). Nie ma żadnej trwałej reguły w świecie, która istniałaby niezmiennie, dzięki której nazwanie trafiałoby na obiekt. Symbolizowanie w takim wypadku również staje się, nie istnieją trwałe idee rzeczy, które jako niezmiennie formy

porządkowałyby dynamiczną treść. Ujęcie symbolu jako zakrzepłego bytu niezależnego od historii, czyni z niego przedmiot badań racjonalnej nauki, która to nabiera charakteru uniwersalnego, wówczas dobrowolnie lub z użyciem przemocy zdobywa świat (Buchowski 1995: 39). „Podejście racjonalne” jawi się tutaj jako opozycja dla dialektyki.

Dla Lacana język nie jest z pewnością synonimem porządku symbolicznego, rozróżnił on w języku dwa wymiary, symboliczny i wyobrażony. Wymiar symboliczny wiązał on z elementem znaczącym (terminy zaczerpnięte z językoznawstwa strukturalnego), pojęciem i prawdziwą mową, natomiast wymiar wyobrażony wiązał się z elementem znaczącym i pustą mową. Oba wymiary przecinają się. Symboliczny wymiar języka jest dyskursem Innego, nieświadomością. Natomiast wymiar wyobrażony przerywa, zniekształca i odwraca dyskurs Innego (Evans 1996: 100-101). Element znaczący dla francuskiego psychoanalityka miał o wiele większe znaczenie niż znaczący, będący produktem metaforycznej gry pojęć. Podmiot sytuowany jest pomiędzy tymi dwoma wymiarami języka.

Skoro symboliczny wymiar języka jest nieświadomy, jest dyskursem Innego, to jaki to ma wpływ na praktyczne użycie języka – mowę? W trakcie charakteryzowania języka w ujęciu psychoanalitycznym pojawiły się dwa określenia, mowa prawdziwa i mowa pusta. Analizując powieści, Michaił Bachtin stwierdził, że mamy do czynienia z ich dwoma odmianami, jedne mają charakter monologiczny, a drugie dialogiczny. W monologicznych powieściach ważna jest postać narratora, która jest ponad dyskursem, do niego należy ostatnie słowo i to on niesie prawdę – jest to mowa prawdziwa. W powieściach dialogicznych, postać narratora jako uprzywilejowana postać nie istnieje (Dentith 1996: 90-91) – i to jest mowa pusta. Simon Dentith (1996: 95) twierdzi, że w powieściach dialogicznych skutkuje to brakiem gwarancji poprawnej interpretacji, a dialog jest nieustanną zmianą. Nie ma poprawnego znaczenia, które generują i dzielą podmioty uczestniczące w interakcji. Dialog kieruje się ku przyszłości, w związku z tym nigdy się nie kończy, każdy z ludzi biorących udział w interakcji posiada własną wizję znaczenia, a niemożliwość jego podzielania jest zarazem kondycją istnienia dialogu, jako punktu wyjścia w następnej interakcji językowej. Jakiegokolwiek wyrażenie jest jedynie momentem nieustannego procesu komunikacji werbalnej (Wołoszynow 1996: 137).

Dystynkcja pomiędzy tymi dwoma wymiarami mówienia, oparta jest na relacji do pożądania. Mowa prawdziwa jest bliżej enigmatycznej prawdy podmiotowego pożądania, nie odnosi się do kategorii prawdy wyprowadzonej z logiki, ponieważ wypowiedziane kłamstwo może być bliżej prawdy pożądania niż szczerą odpowiedź. Mowa prawdziwa to mowa, która

działa i jest uznana przez Innego za prawdziwą, prowadzi do identyfikacji z tym, o czym mowa. Pusta mowa natomiast zakłada wyalienowanie z własnego pożądanego, podmiot mówi na próżno o kimś, kim nigdy nie stanie się w ramach jego pożądanego. Są to dwa ekstrema, pomiędzy którymi sytuuje się mowa podmiotu (Evans 1996: 194).

Podmiot jest pustką, to fantazja uczy nas pożądać generując fantazmatyczne Ja, co z kolei wpływa na naszą mowę, na narrację dotyczącą naszej tożsamości. Co powoduje, że podmiot trafia mową we własne pożądanego? Po pierwsze pożądanego generowane jest przez fantazję, która stanowi odpowiedź na pożądanego Innego (czego oni ode mnie chcą?). W związku z powyższym mówienie o sobie zakłada spojrzenie Innego, które popycha nas w stronę określonej narracji. Mowa prawdziwa byłaby akceptowaną przez Innego mową na temat tożsamości czy pożądanego podmiotu. W swoich rozważaniach Louis Althusser (2006) charakteryzuje działanie ideologii jako przekształcanie jednostki w podmioty, za pośrednictwem interpelacji. Obrazowo tłumaczy to banalnym wezwaniem policjanta „Hej, ty tam!”. W odpowiedzi na to wezwanie podmiot kreuje fantazję na swój temat, w odpowiedzi na pożądanego Innego, na pytanie, czego on ode mnie chce? Mowa prawdziwa oznaczać będzie tutaj wszelką narrację o sobie, która zgodnie z pożądanego podmiotu (prawdopodobnie fantazmat ja-obywatel) doprowadzi do efektu pożądanego i akceptowana będzie przez ucieleśniony organ władzy – Innego. Althusser (2006: 17) przeciwstawia się słowom Marksa i Fryderyka Engelsa pochodzących z *Ideologii niemieckiej* (1961). Twierdził, że ideologia jest omni-historyczna, fundatorzy nurtu marksistowskiego natomiast sytuowali ideologię poza historią, mając na myśli fakt, że ideologia jest odbiciem przemian zachodzących w stosunkach produkcji, w związku z powyższym jest ona wtórna wobec determinanty historycznej zmienności. Nie chciałbym, aby w tym miejscu wyciągnięto błędny wniosek, jakoby Marks i Engels stawiali stosunki produkcji w opozycji do ideologii. Jak wskazuje Karl Korsch (2005: 30), dialektyka marksistowsko-engelsowska sytuowała świadomość w środku naturalnego i historyczno-społecznego świata. Te dwie wizje ideologii odnoszą się do dwóch różnych strategii związanych z wezwaniem wielkiego Innego. W przypadku Althussera podmiot utożsamia się z wielkim Innym, z jego pożądanego, w psychoanalizie pozycję taką określa się mianem perwersyjnej. Podmiot Althussera *zawsze już jest*. Problem z jego koncepcją, jak zauważa Žižek (2008: 42-44), leży w braku łącznika pomiędzy Ideologicznymi Aparatami Państwa a ideologiczną interpelacją. Wedle słoweńskiego filozofa podmiot internalizuje ideologię dzięki obiektowi-przyczynie, który strukturyzuje jego fantazję. Obiekt-przyczyna usytuowany jest w Realności, jest nim *objet petit a*, resztką, która powstaje w

efekcie chybionej symbolizacji. U Althussera podmiot sytuuje siebie jako obiekt-przyczyna pożądania Innego. Marks i Engels dokonują natomiast zdystansowania wobec wielkiego Innego. Powstała w ten sposób luka prowadzi do utworzenia *objet petit a*, czyli warunku zaistnienia podmiotowości neurotycznej. Tym, co różni Marksa i Engelsa od Althussera jest więc odmienna odpowiedź na *jouissance* (rozkosz) wielkiego Innego. Podmiot francuskiego filozofa sytuuje swoje pożądanie w obrębie rozkoszy wielkiego Innego, z którą się identyfikuje – podmiot perwersyjny. Ideologia błędnie jest rozpoznana przez niego jako pewna pozytywność, porządek symboliczny (jest to hegemonia) z którym identyfikuje się podmiot. Natomiast u jego niemieckich poprzedników, dzięki osiągniętemu dystansowi wobec wielkiego Innego, podmiot sytuuje się w obrębie pytań o rozkosz wielkiego Innego (Czego oni ode mnie chcą?) – podmiot neurotyczny. Ideologia sytuuje się w negatywności, Realności wkraczającej w porządek symboliczny. Hegemonia, aby mogła funkcjonować wymaga dystansu wobec siebie, pewnej luki, twierdzenia, że jestem kimś więcej niż tylko marionetką w rękach Ideologicznych Aparatów Państwowych (Žižek 1999: 258).

W tym kontekście warto nawiązać do pracy Jamesa C. Scotta (1990), który porusza problematykę ideologii. Otóż wspomniany badacz wskazuje na fakt, że w szeroko rozumianej nauce powstałej w tradycji europejskiej, zasadniczo rozwinięto dwa podejścia do funkcjonowania mechanizmów kontroli społecznej. Píše on o ideologii jako o formie kreowania fałszywej świadomości, która to odpowiada za celowo błędnie ukształtowane ujęcie rzeczywistości, mające na celu ukrycie faktycznych relacji społecznych. Rozróżnia on tutaj gęstą i rozrzedzoną wizję ideologii (Scott 1990: 72). Gęsta wizja fałszywej świadomości jest przypisana ujęciom w stylu Althussera, gdzie podporządkowane podmioty dzielają wartości grup uprzywilejowanych – można tu mówić o ich zgodzie na panujące relacje władzy. Fundamentem rozrzedzonej fałszywej świadomości jest poczucie rezygnacji, którego doświadczają podmioty, panujące relacje społeczne postrzegane są jako fakt życia i prawo natury. Największym błędem, jakiego dopuszczają się badacze odnoszący się do pojęcia hegemonii, jest wedle Scotta ukryte założenie, że ideologiczne (zasadniczo utożsamia on pojęcia hegemonii i ideologii) panowanie nad grupami podporządkowanymi doprowadzi do zmniejszenia ryzyka powstania konfliktu. Zarzuca on (Scott 1990: 78) tradycji wywiedzionej z rozważań Antonio Gramsciego, że hegemonia w ich ujęciu prowadzi do stanu równowagi i absolutnej kontroli sprawowanej przez grupy uprzywilejowane, tak że nie jest możliwa zmiana społeczna dokonywana oddolnie przez grupy podporządkowane. Proponuje on własne rozwiązanie tego problemu wprowadzając dwa terminy transkrypcji publicznej i ukrytej, w tej

pierwszej grupy podporządkowane działają wedle wartości i wzorów tworzonych przez ideologiczną fałszywą świadomość. W transkrypcji ukrytej prowadzą one nieustanne zmagania z oficjalną ideologią. W ukryciu przed agentami oficjalnej ideologii stawiają jej opór, wykorzystując nadarzające się okazje do redefiniowania publicznej transkrypcji.

Amerykański uczyony, przynajmniej w świetle inspiracji teoretycznych, którymi się kieruję, zatrzymał się w połowie drogi. Po pierwsze, prosta dwubiegowość społeczna jest wielkim uproszczeniem. Przykładem może być brytyjski projekt kolonialny w dawnej Birmie, gdzie ważną rolę w administracji publicznej, a także w rozwoju gospodarczym, odgrywali imigranci z subkontynentu indyjskiego. Będąc "produktami" systemu kolonialnego, przynależeli oni zarówno do grupy podporządkowanej, jak i uprzywilejowanej, w zależności od przyjętej perspektywy na istniejące relacje władzy. Po drugie, teoria ta nie bierze pod uwagę ukrytej transkrypcji grupy uprzywilejowanej, a jeżeli nawet uwzględniana byłaby ta perspektywa, to co miałyby być przyczyną jej powstania, skoro ster hegemonizujący byłby w jej rękach? Brakuje tu, innymi słowy, wielkiego Innego, w stronę którego zwrócone są działania podmiotowe. Ostatnia uwaga krytyczna odnosi się do charakteru obu tych transkrypcji. W związku z tym, że obie są pewną pozytywnością w obrębie porządku społecznego, niemożliwa jest jego rzeczywista zmiana jakościowa i dotyczyć może ona jedynie zajmowanych pozycji w jego obrębie. W jaki sposób doszło do zniesienia niewolnictwa, skoro ukryta transkrypcja byłaby tworzona tylko w obrębie publicznej transkrypcji; innymi słowy, jak możliwe jest w takim układzie powstanie negacji systemu? Zarzut poczyniony wobec Gramsciego i jego intelektualnych potomków, należy również skierować wobec krytycznie do nich ustosunkowanego Scotta, którego transkrypcje publiczna i ukryta nie prowadzą do zmiany porządku społecznego, a jedynie do alokacji władzy pomiędzy podmiotami w obrębie dyskursu. Porządek symboliczny pozostaje w stanie równowagi, jedynie pozycje podmiotowe w jego obrębie ulegają przemieszczeniu. Tymczasem w mojej pracy będę starał się wykazać, że ideologia ulokowana jest właśnie w obrębie transkrypcji ukrytej (rozumianej w inny sposób niż przedstawił to Scott, jako Realne), jednak aby to uczynić chciałbym rozwinąć psychoanalityczną propozycję ujęcia ideologii.

### **c) Ideologia w obrębie hegemonii**

Wraz z porządkiem symbolicznym powstaje *objet petit a* – Realne, które zostaje wyobrazeniowo uprzedmiotowione, stając się ucieleśnieniem *jouissance* (rozkoszy). Te resztki Realnego stają się obiektem-przyczyną pożądania, który zostaje włączony mocą

fantazji/ideologii w obszar porządku symbolicznego wraz z jego negatywnością. Mechanizm ten skłania Žižka do określenia sposobu działania ideologii za pomocą parafrazy słów Petera Sloterdijka: „oni wiedzą, że w swoich działaniach podążają za iluzją, ale nadal to robią” (Žižek 2008: 30).

Ideologia funkcjonuje skutecznie, jeśli fakty przeczące jej na pierwszy rzut oka potwierdzają jeszcze bardziej jej prawomocność (Žižek 2008: 50). Yuson Jung (2010), analizując bułgarskie konsumenckie organizacje pozarządowe, pisze o ich relacji z ideologicznym neoliberalnym dyskursem europejskim określającym m.in. jakie są prawa konsumenta, jak ma wyglądać konsumencka kontrola jakości. Określa te relacje jako *complaisance*, najlepszym wyjaśnieniem tego terminu jest użyte przez nią proste stwierdzenie – „niezdolność do niepostępowania [zgodnie z neoliberalnym dyskursem – przyp. autora]” (Jung 2010: 319), niemożliwość trwania poza dyskursem. To, co cechowało bułgarskie NGO, to aktywne uczestnictwo w tworzeniu ideologicznego dyskursu neoliberalnego, z jednoczesnym zajęciem wobec niego stanowiska krytycznego (Jung 2010: 324-325). W przypadku bułgarskich NGO istotna dla ich działalności była osobista motywacja finansowa, a nie statutowe cele organizacji. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że faktyczna działalność tych organizacji pozarządowych stoi w opozycji do wartości, jakie miała zaszczerpieć na gruncie społecznym. Neoliberalne wartości miały być im obce, wykorzystywane były jedynie jako źródło zarobkowania. W świetle moich rozważań bułgarskie NGO tylko dzięki osiągniętemu dystansowi wobec swojej roli w hegemonicznym dyskursie mogły stać się podmiotami owego dyskursu. Zgodnie z filozoficznymi założeniami Adama Smitha, jednego z ojców liberalizmu, stali się oni egoistycznymi podmiotami dążącymi do własnego zysku, traktującymi otoczenie społeczne w sposób interesowny, czyli umożliwiającym im osiągnięcie własnych celów (Wood 2004: 22). Ta ukryta transkrypcja (używając terminu Scotta) stała się ideologicznym jądrem tworzenia fantazmatu własnej podmiotowości. Odnosząc sytuację do przedstawionego powyżej schematu, staje się to dosyć oczywiste. Hegemoniczny dyskurs neoliberalny cechuje się m.in. wolnością indywidualnego podmiotu jako najwyższym dobrem, w tym wypadku pragnącym na gruncie gospodarczym wykreować indywidualne prawa konsumenta. Tworzy on również swoją nadwyżkę Realnego, jaką jest egoistyczne dążenie do zysku. Jest to dający rozkosz obiekt-przyczyna pożądania, który ideologicznie jest opanowany jako element liberalizmu, stając się jednocześnie jedną z podstaw generowanego fantazmatu podmiotowości.

Współczesna polityka multikulturalizmu również dobrze charakteryzuje mechanizmy związane z działaniem ideologii. W poprawnej współczesnej kulturze politycznej rasizm tradycyjny odrzucany jest kategorycznie. Po drugiej wojnie światowej, w której istotną rolę odegrały odniesienia rasowe, doprowadzając do zagłady milionów ludzi, będąc politycznie poprawnym, nie można wygłaszać tez o odmiennym potencjale ludzkim czy cechach mentalnych, w odniesieniu do biologicznej różnorodności. Problem pozostał pod postacią zróżnicowania ludzi na świecie. Doszło do migracji ludności z byłych kolonii na terytoria m.in. państw Europy Zachodniej, co doprowadziło do powstania europejskiej polityki multikulturalizmu, która zakłada równorzędność wszelkich kultur. Porządek symboliczny panujący w Europie pod postacią multikulturalizmu posiada swój *objet petit a*, bowiem jak każdy inny nie potrafi on zsymbolizować stosunków społecznych, który jest uprzedmiotowiony pod postacią rasizmu kulturowego. Multikulturalizm prowadzi do esencjalizacji konkretnych kultur, aby uczynić je równorzędnymi. Resztką Realności uprzedmiotowiona w postaci rasizmu kulturowego, opiera się na przypisaniu konkretnych własności ludziom przynależącym do konkretnych, domkniętych i scharakteryzowanych kultur. *Objet petit a* stanowi obiekt-przyczynę pożądania w ramach multikulturalizmu (równorzędności kultur), staje się nim pożądanie wyższości kultury europejskiej. W praktyce objawia się to „prawem” do posiadania ostatecznego głosu w kwestiach spornych, niezgodnych z racjonalnym, oświeceniowym „duchem” Europy. Owo pożądanie wykorzystywane jest przez skrajne prawicowe ugrupowania, które budując poczucie zagrożenia, w ramach tak ustrukturyzowanego pożądania, szerzą politykę nienawiści (np. islamofobie) prowadzącą do ksenofobii. W warunkach kryzysu ekonomicznego w Europie, w prawicowej populistycznej retoryce poszczególnych państw obwinia się za niego imigrantów, czyli przedstawicieli „innych kultur”. „Inni” w ramach swojej odmiennej enkulturacji stają się leniwi, nie pracując, czerpią korzyści materialne z funduszy socjalnych. Ideologia nie jest iluzją przypominającą sen, to właśnie ona podtrzymuje nasze poczucie Rzeczywistości. Jej zadaniem jest zsymbolizowanie i włączenie negatywności, antagonizmu w obręb porządku symbolicznego, ideologia nie umożliwia ucieczki z Rzeczywistości, ale ucieczkę od przerażającej Realności (Žižek 2008: 45).

Hegemonia wyłania się z przypadkowości za pomocą gestu upodmiotowienia, wówczas generowany jest porządek symboliczny. Podmiot jest mediatorem pomiędzy tym co uniwersalne a partykularne, to on czyni partykularne treści uniwersalnymi. Jednakże warto pamiętać, że wraz z procesem upodmiotowienia występuje proces de-sygnowania, czyli

tworzenia pustki stojącej za podmiotowością, która jest kondycją niemożliwego pełnego zsymbolizowania partykularności i uniwersalności, które to tworzone są wraz ze swoją negatywnością, jako efektem owego chybienia symbolizacji (Žižek 1999: 158-159). Wskutek tego praktyki hegemoniczne, zwrócone są w stronę nie podmiotów, lecz w stronę wielkiego Innego, dla którego maskowane mają być resztki Realności. Žižek (2008: 225) przewrotnie pyta: skoro wszyscy widzą, że cesarz jest nagi, to po co utrzymywać, że jest inaczej; odpowiedzią na to jest mechanizm podtrzymywania hegemonii dla wielkiego Innego, który gwarantuje trwanie porządku symbolicznego. Umożliwia on ucieczkę od potwornego Realnego, przed popadnięciem w pustkę i utratą fundamentalnej fantazji – tożsamości.

W tym miejscu chciałbym podkreślić zasadnicze rozróżnienie na hegemonię i ideologię. Często oba terminy są utożsamiane, w moim ujęciu odnoszą się one do zupełnie innych relacji w stosunku do porządku symbolicznego. Hegemonia zwrócona jest w pierwszym geście do uczynienia partykularnego uniwersalnym, w kolejnej odsłonie ideologia umożliwia uczynienie uniwersalnego partykularnym. W drugim geście podmiot interpeluje siebie za pomocą wielkiego Innego, pyta o swoje miejsce w porządku symbolicznym, sytuując odpowiedź w jego ustach.

Resztką Realności stanowi obiekt-przyczynę pożądania. Ten obiekt-przyczyna jest konstytutywny dla wszelkich praktyk hegemonicznych i ideologicznych, które to ukierunkowują podmiotowe praktyki na ten *objet petit a*. To miejsce niemożliwego obiektu pożądania (Realność jest negatywnością), wedle słów Žižka (2008: 221), okupuje je tzw. wzniosły obiekt ideologii/hegemonii, który może być niczym szczególnym wyniesionym do tej rangi przez owe praktyki.

W pierwszych stuleciach po osiągnięciu *Parinibbāny* przez Buddę, sztuka religijna przedstawiała go m.in. przez odcisk stopy, na znak tego, że przeminął. Odcisk stopy symbolizował brak Buddy, nieobecność w porządku symbolicznym stała się podstawą do wykreowania wzniosłego obiektu.

Z moich ustaleń wynika, że nie da się uchwycić znaczenia na poziomie wyłącznie interakcji podmiotowych. Sprawa zupełnie inaczej wygląda, kiedy weźmiemy pod uwagę odniesienie tych konkretnych momentów do totalności. Róża Luksemburg w *Akumulacji kapitału* (1963: 602), powołując się na analizy Marksa, dowodzi, że tylko wulgarny ekonomista uważa, iż egzystencja prywatnego kapitału bez odnoszenia się do całości relacji ekonomicznych jest źródłem poznania. Podobnie ma się z badaniem tworzonych znaczeń, które poprzez odseparowanie od totalności wulgaryzują całą analizę. Buchowski (1993: 124),

dokonując krytyki koncepcji wypowiedzi performatywnych Johna L. Austina, wskazuje na potrzebę istnienia dyrektyw symboliczno-kulturowych, które umożliwiają odczytanie intencji autora, sama interakcja jest niewystarczająca dla aktu komunikacji. Z perspektywy moich rozważań istotne jest odniesienie poziomu pojedynczych interakcji do Rzeczywistości, w tym studia nad praktykami zarówno hegemonicznymi, jak i ideologicznymi. Praktyki te są próbą pewnego zmiennego i nieustannie stającego się powiązania ze sobą podmiotów, które przybiera przygodną postać (Laclau, Mouffe 2007: 99-100). Jak wszystkie inne praktyki związane z symbolizacją są one nietrafione, jeżeli ich zadaniem jest powiązanie elementów, to nie są one w stanie powiązać ich w zszytą i ujednoliczoną całość. W związku z ową kondycją niemożliwości, praktyki hegemoniczne/ideologiczne muszą włączyć w obręb tego, co pozytywne, negatywność – Realne; to niemożliwe do zniesienia napięcie pomiędzy porządkiem symbolicznym a Realnym jest warunkiem wszelkich praktyk społecznych. Można wskazać jedynie nietrwałe zasady wiążące daną społeczność. Podlegają one stałemu zakwestionowaniu i przeobrażaniu, ale nie ma tu mowy o stałej zasadzie, która pozostaje poza historią.

Tymczasowa zasada wiążąca podmioty ze sobą, to hegemonia (dyskurs) opierająca się na znaczeniach. Dąży ona do powiązania podmiotów w ramach porządku symbolicznego. Proces ten przebiega w ramach, jak to określają Laclau i Mouffe (2007: 119), nadwyżki znaczenia wyznaczającej pole dyskursywności (psychoanalityczny *objet petit a*). Owe nadwyżki znaczenia to Realne powstałe w efekcie chybienia symbolizacji, będące kością niezgody. Hegemoniczne/ideologiczne praktyki wiążą ze sobą podmioty, bazując na owych nadwyżkach znaczenia, tworząc tzw. punkty węzłowe (Laclau, Mouffe 2007: 120). Te punkty węzłowe wykreowane przez hegemoniczne/ideologiczne praktyki wprowadzają Realne w porządek symboliczny. Laclau i Mouffe używają określenia formacja hegemoniczna (2007: 152-153), jest to tymczasowo stabilna przestrzeń społeczna, która oparta jest o ustanowienie tymczasowych tożsamości i równie tymczasowych punktów węzłowych. W moim ujęciu hegemonia zmierza do uczynienia partykularnego uniwersalnym, do włączenia Realnego w porządek symboliczny, gdzie praktyki hegemoniczne skierowane są w stronę wielkiego Innego. W drugim geście wiążącym się z praktykami ideologicznymi, mającymi na celu uczynienie uniwersalnego partykularnym, podmiot wkłada w usta wielkiego Innego odpowiedź na pytanie o swoją tożsamość. W ramach tych praktyk dochodzi do ustanowienia tymczasowych tożsamości i punktów węzłowych, dlatego będę stosował określenie formacji hegemoniczno-ideologicznej.

O regularności w rozproszeniu pisał w swoich pracach dotyczących rozgwieżdżenia tekstu Roland Barthes (1999: 41), który chcąc dotrzeć do polisemii tekstu odwołał się do konotacji, oparł się tu na myśli Louisa Hjelmsleva. Konotacja to sens wtórny, pod warunkiem, że denotacja w ramach pewnych praktyk hegemonicznych zostaje uznana jako tymczasowy punkt węzłowy. Jednakże denotacja nie jest relacją jedyne prawdziwego znaczenia, podczas gdy konotacja to jedynie polisemiczna struktura istniejąca poza nią, nie wpływająca na znaczenie. Barthes (1999: 43-44) zwraca na to uwagę pisząc, że denotacja to ostatnia spośród konotacji, ograniczająca i umożliwiająca lekturę. Hegemonia dokonuje zawężenia polisemicznego znaczenia, jego konotatywnego charakteru, sprowadzając je do znaczenia o charakterze denotacji. Dąży ona do wytworzenia punktów węzłowych, które dzięki ideologicznej interpelacji podmiotów stają się częścią porządku symbolicznego. Jednakże ma to charakter tymczasowy, bowiem każde punkty węzłowe podlegają zakwestionowaniu przez Realne, ustanowione wraz z porządkiem symbolicznym. Resztki Realnego w tym procesie uniemożliwiają totalne scalenie podmiotów w ramach formacji hegemoniczno-ideologicznej, hegemonia zmierza do ustanowienia w ich miejsce innych punktów węzłowych. Obszarem wyłonienia się ideologii jest więc obszar, gdzie następuje proces wiązania, w polu krzyżujących się antagonizmów, w oparciu o zjawisko granicy i logikę równoważności (Laclau, Mouffe 2007: 146). Logika równoważności to nic innego jak założenie o jednoczesnym utworzeniu prawa jak i jego przekroczenia, czyli porządku symbolicznego i Realnego. Antagonizm jest negatywnością wprowadzoną w pozytywność porządku symbolicznego, w ujęciu Laclau i Mouffe jest granicą wywracającą i podważającą to, co społeczne, uniemożliwiając trafioną symbolizację. Granica staje się obszarem wyjątkowym, na co wskazywałem opisując rytuał inicjacyjny w plemieniu Baktaman. Antagonizm nie bazuje na różnicy pomiędzy dwoma bytami, tylko na odgraniczeniu bytu od nie-bytu.

Odnosząc się do języka w ramach praktyk hegemonicznych, podmioty w geście upodmiotowienia ustanawiają wymiar symboliczny języka, zmierzając do opanowania wymiaru wyobrażonego. Swobodny przepływ elementów znaczących, przeplatających się wzajemnie w ramach wyobrażonego wymiaru języka, w momencie upodmiotowienia, które zawsze jest praktyką hegemoniczną, zostaje zatrzymany przez element znaczony, który retroaktywnie ustala znaczenie (Žižek 2008: 113). Jak pisze Turner (1969: 42), spojrzenie na pojedyncze symbole odsłania ich wieloznaczny charakter, spojrzenie holistyczne w odniesieniu do klasyfikacji strukturyzującej ich pole semantyczne, prowadzi do jednoznaczności. Włączenie znaczeń w ramy porządku symbolicznego powoduje, że podmiot

dokonuje interpelacji za ich pośrednictwem, w swoich temporalnych interakcjach będzie zapośredniczał o zideologizowane znaczenia w totalności, nie mając większego wpływu na określoną interakcję i na generowane znaczenie. Praktyki hegemoniczne obierają sobie za cel sprowadzenie języka do jego wymiaru symbolicznego. Wymiar ten w sposób pobudzający wyobraźnię dobrze opisuje Ludwig Wittgenstein, który użył metafory starego miasta w stosunku do języka:

Nie przejmuj się tym, że języki (2) i (8) składają się wyłącznie z rozkazów. Jeżeli chcesz powiedzieć, że są one wskutek tego niekompletne, to zastanów się, czy nasz język jest kompletny; — czy był nim, zanim włączono doń symbolikę chemiczną i symbolikę rachunku różniczkowego. Są one bowiem niejako przedmieściami naszego języka. (A od ilu domów, czy ulic, miasto zaczyna być miastem?) Na język nasz można patrzeć jak na stare miasto: płatanina uliczek i placów, starych i nowych domów, domów z dobudówkami z różnych czasów; a wszystko to otoczone licznymi nowymi przedmieściami o prostych i regularnych ulicach, ze standardowymi domami (Wittgenstein 2004, §18).

Metafora ta dobrze do pewnego stopnia oddaje charakter języka (brak tu absolutnej negatywności). Jest ona użyteczna w odniesieniu do poruszanego problemu praktyk hegemonicznych/ideologicznych. Uporządkowane przedmieście ze standardowymi domami jest tylko pewnym fragmentem w topografii przypadkowo rozplanowanego miasta. Praktyka hegemoniczna, jaką jest nauka (w tym wypadku chemia i matematyka), zawładnęła wycinkiem chaotycznego miasta, hegemonizując pewne znaczenia, wprowadzając uporządkowanie. Podmiot wchodzący w określoną interakcję, gdzie będzie wypowiadał się na temat określonego zjawiska, będzie ideologicznie zapośredniczał te dookreślone poprzez dyskurs hegemoniczny (naukę) znaczenia. W ten sposób będzie tworzył z innym podmiotem znaczenia, które będą refleksem zideologizowanych znaczeń. Zapśredniczone jest ono wówczas w formie oczywistości, mającej źródło w porządku symbolicznym. W oparciu o rozważania Lukácsa pisałem wcześniej, że praktyka to zasada zmieniania rzeczywistości; bazując na tej definicji (nieco ją poszerzając) władzę zdefiniuję jako możliwość trwania w rzeczywistości, możliwość praktycznego bycia podmiotów w fantazji i dokonywania zmian w obrębie porządku symbolicznego. Innymi słowy, władza to możliwość opanowania *objet petit a*. Realne, jak wcześniej wspomniałem, stanowi kość niezgody, podważa ono porządek symboliczny, który stara się go opanować. To właśnie w ramach tego antagonizmu tworzone są relacje władzy. Zmagania o władzę prowadzą przez dekonstrukcję i ponowne hegemoniczne zawłaszczenie znaczenia w ramach innego dyskursu, mają one na celu doprowadzenie do zmiany znaczenia wzniosłych obiektów.

Ujmując w skrócie podstawy moich rozważań, mające charakter spekulatywnej idei, jakie będę się starał rozwinąć, stwierdzam, że porządek symboliczny stanowi pewną pozytywność wyznaczającą horyzont zdarzeń. Powstaje on jednakże z własną negatywnością, czyli Realnym w swoim obrębie. Podmiot jest absolutną negatywnością, jest negacją negacji powodującą, że porządek symboliczny i Realne tworzą sprzeczną całość. To podmiotowe praktyki hegemoniczne/ideologiczne wprowadzają negatywność Realnego w obręb pozytywnego porządku symbolicznego. W mojej dysertacji będę się starał dokonać analizy tych praktyk mających miejsce w Mjanmie.

## **Rozdział II. Porządek symboliczny**

W rozdziale tym chciałbym się podjąć nieco karkołomnego pomysłu zarysowania fragmentów porządku symbolicznego w Mjanmie. Określenie jego granic i wskazanie jego wszystkich elementów składowych jest niemożliwe, spowodowane jest to faktem, iż ma on charakter nieświadomości. Cechą charakterystyczną dla antropologicznego ujęcia badawczego, odwołującego się do porządku symbolicznego, jest budowanie pewnego fantazmatycznego modelu, który pozwala na uchwycenie jego doświadczeń. Badania terenowe zakładają usytuowanie badacza w Realnym, co pozwala mu na tworzenie fantazji i włączenie go w obręb porządku symbolicznego. Wyjście z pozycji Realnego powoduje, że jego działania mają znamiona praktyk hegemoniczno-ideologicznych, relacji opartych na stosunku władzy. Z pełną świadomością o kreowanej przeze mnie fantazji na temat moich badań w Mjanmie, w rozdziale tym, jak i następnych, dyskursy włączone w porządek symboliczny są świadectwem dokonywanej przeze mnie przemocy symbolicznej. Przyjęcie buddyzmu jako jednego z najważniejszych dyskursów uzasadniłem we wstępie. Skupienie uwagi w moich badaniach nad innymi narracjami hegemonizującymi, wiązało się z próbą dokonania interpretacji kategorii *hpòn*, a także było podyktowane aktualnymi wydarzeniami w Mjanmie. *Hpòn* w birmańskim oznacza chwałę, jest to własność podmiotowa, której wielkość wpływa na pozycję w strukturach władzy. Ze względu na swoją doniosłą rolę w praktykach społecznych, które poddaje analizie, jej zrozumienie jest dla mnie kluczowe.

### **1. Buddyzm theravāda**

#### **a) Krótka historia religii**

Pierwszym dyskursem, który wedle mnie stanowi ważną część porządku symbolicznego jest religia. W publikacjach odnoszących się problemowo do zagadnień powiązanych z Mjanmą często pada zdanie “Być Birmańczykiem to być buddystą” (Spiro 1970, Smith D.E. 1965). To popularne w latach osiemdziesiątych hasło propagandowe Birmańskiej Partii Programowo Socjalistycznej (BSPP) stanowi ograniczoną wizję religijności w Mjanmie i jej roli w tworzeniu tożsamości. Jest ona zjawiskiem nieco bardziej złożonym, nie odwołującym się wyłącznie do ortodoksyjnie postrzeganego buddyzmu. Bénédicte Brac de la Perrière (2009: 196), analizując prace antropologiczne odwołujące się do badań na terenie Mjanmy, stwierdza, że są one buddyjsko-centriczne. Wskazuje na dwa sposoby ujęcia zjawisk religijnych, nie odwołujących się do kanonicznej wizji buddyzmu: pierwszy z nich to uznanie ich jako części buddyzmu i w związku z tym postrzeganie ich jako

niewartych odrębnych analiz, drugi natomiast postrzega je jako niebuddyjskie, a w konsekwencji mniej istotne. Brac de la Perrière (2009: 197-201) stara się wykazać, że w Mjanmie występuje system religijny, gdzie kult istot z innych planów egzystencji (Natów) jest elementem wplecionym w ramy buddyzmu, który go uprawomocnia. Przekonuje on, że to właśnie kult Natów pełni zasadniczą rolę w tworzeniu birmańskiej tożsamości. Wspomniany autor pisze więc o birmańskim buddyzmie. Zanim jednak przejdę do jego analizy, zarysuję najważniejsze, wedle mojej opinii, elementy buddyzmu rozumianego doktrynalnie. Pozwoli mi to zbudować narrację, odnoszącą się do zjawisk religijnych osadzonych w kontekście społecznym.

W odniesieniu do historii buddyzmu można zasadniczo wyróżnić dwa rodzaje narracji. Pierwszą określiłbym jako narrację wytworzoną lokalnie, drugą jako narrację europeizującą. Czytając jakąkolwiek pracę dotyczącą historii buddyzmu pisaną w duchu europejskich standardów naukowości (np. Williams, Tribe 2000; Prebish, Keown 2006; Allen 2008), pamiętać należy, że odnosi się ona do „faktów”. Punktem wyjścia jest przyjście na świat Gotamy Siddhatthy. Wydarzenie to pociąga za sobą problem datowania, istnieje wiele propozycji, kiedy ono miało miejsce: 566, 563, 490, 480 p.n.e.... (Prebish, Keown 2006: 28), ostatnie daty uznaje jako bardziej prawdopodobne Paul Williams i Anthony Tribe (2000: 24). Historyczna narracja o początkach buddyzmu budowana jest w opozycji do „epickiej opowieści” *Buddhacarita* napisanej przez Aśvaghosę w drugim wieku p.n.e. (Prebish, Keown 2006: 29). Opowieść ta, wedle Williamsa i Tribe’a (2000: 26), nie może być traktowana jako narracja historyczna, lecz jako wersja hagiografii, niczym średniowieczne exemplum o charakterze moralizatorskim. Wprowadzanie tej dychotomii wiąże się z wolą prawdy jako zinstytucjonalizowanego aparatu władzy, wiedzy naukowej prowadzącej do wykluczenia innych narracji jako mniej prawdziwych (Foucault 2002: 13-14).

Historia Buddy Gotamy przedstawiona przez źródła lokalne prezentowana jest odmiennie (U Han Htay, U Chit Tin 2002; U Aung Thein Nyunt 2007). Ważna jest pominięta w narracjach pisanych w duchu naukowości europejskiej postać *Bodhisatty*, czyli przyszłego Buddy w jego poprzednich wcieleniach. W skróconej historii życia Buddy Gotamy, przedstawionej przez U Han Htaya i U Chit Tina (2002: XVII-XXIII), punktem wyjścia jest inkarnacja przyszłego Buddy, którym był pustelnik o imieniu Sumedhā, żyjącym setki tysięcy *kapp*<sup>12</sup> temu. Nie znamy pierwszej inkarnacji przyszłego Buddy, ponieważ wedle tego

---

<sup>12</sup> Jedna *kappa* to niesamowicie rozległa jednostka czasu, której nie sposób odnieść do ludzkich lat, często odnosi się ją do tzw. cyklu-świata.

nauczyciela ilość przeszłych inkarnacji każdego z nas jest nieskończona. Moja dysertacja nie jest pracą z zakresu historii religii, pisaną w duchu jakiegokolwiek narracji, dlatego pominię historię Buddy Gotamy i jego poprzednich inkarnacji. Pozwolę sobie jedynie wspomnieć, że jako Boddhisatta miał szansę osiągnąć *Nibbāṇe* będąc uczniem innego Buddy o imieniu Dīpankara. Przepelniony współczuciem postanowił jednak odrzucić Oświecenie, aby w przyszłości wyzwolić z *Samsāry* (nieustannego procesu odradzania) wszystkie żywe istoty.

W kontekście moich badań ważny jest rozwój tej religii na obszarze Mjanmy. Ponownie mamy dwie narracje: lokalną i europejską, naukową. Birmańska narracja wiąże początki buddyzmu na terytorium dzisiejszej Mjanmy z akcją misyjną indyjskiego władcy Aśoki, panującego w państwie Magadha w III wieku p.n.e. Sona i Uttara byli misjonarzami wysłanymi na interesujące mnie terytorium za czasów jego panowania (Thant Myint-U 2004: 48). W publikacji wydanej przez Ministerstwo do Spraw Religii *The Teachings of the Buddha. Basic Level* (U Aung Thein Nyunt 2007: 47), znajduje się informacja odnosząca się do pierwszych wyznawców buddyzmu. Wedle tego źródła, pierwszymi ludźmi, których Budda spotkał po osiągnięciu *Nibbāny* byli dwaj bracia, którzy zamieszkiwali tereny współcześnie znajdujące się na obszarze Mjanmy. Jako pierwsi złożyli mu oni ofiarę w formie jedzenia, w zamian za co otrzymali włosy Buddy. Po powrocie do domu umieścili je w nowo wybudowanej świątyni, znanej jako *Shwedagon*, w mieście Yangon; współcześnie jest to najważniejsza świątynia w kraju.

Badania historyczne, bazujące na metodologii nauk europejskich, datują dotarcie buddyzmu w ten rejon nieco później, a mianowicie w drugim wieku n.e. (Gombrich 2005: 101). Z obszaru Indii przeniknęły tutaj różne szkoły buddyzmu, jak np. *sthaviravāda*, z której narodziła się później theravāda (co w tłumaczeniu oznacza „naukę starszych”), a także różne szkoły powstałe na gruncie mahāyāny. Nieco później, w drugiej połowie pierwszego milenium n.e., dociera tu vajrayāna oraz hinduizm w swojej średniowiecznej odmianie, oparty głównie na kulcie Śiwy i Wisznu (Thant Myint-U 2004: 48). Na obszarze Dolnej Mjanmy buddyzm w tradycji theravāda pojawił się na przełomie VI/VII w. n.e. dzięki królestwu Dvāravati (centralny obszar dzisiejszej Tajlandii), które obejmowało również wspomniane terytoria. Jednakże kluczowe dla losów buddyzmu i Mjanmy były wydarzenia związane z pierwszym znanym z inskrypcji historycznym birmańskim władcą o imieniu Anawrahta. Był założycielem dynastii w Pagan (w Górnej Mjanmie), który na tron wstąpił w 1044 roku. W 1057 roku podbił on stolicę państwa Mon-Thaton, skąd zabrał zarówno manuskrypty kanonu pālijskiego, jak i mnichów z tradycji theravāda (Maung Htin Aung 1967: 32-33). Poczynione

przez niego reformy sprawiły, że buddyzm w tej tradycji sukcesywnie zyskiwał na znaczeniu, by stać się ostatecznie dominującą religią na obszarze Mjanmy<sup>13</sup>. Ortodoksja ukształtowała się kilka stuleci później i wiąże się z panowaniem króla Dhammazedī, który pod koniec XV wieku nawiązał intensywne kontakty z królestwem Kandy (obszar dzisiejszej Sri Lanki). Szkoły wywodzące się z mahāyāny zaczęto marginalizować, a ortodoksja rozwijała się przez następne stulecia, aż do XIX wieku (Thant Mytñi-U 2004: 86). Później ważną rolę w tym procesie odegrali kolonizatorzy brytyjscy.

## b) Doktryna religijna

Chciałbym nieco przybliżyć wielokrotnie wspomnianą tradycję theravāda. Dość powszechnie uważa się, że wyróżnikiem tej szkoły jest oparcie doktryny o kanon pālijski, który wedle theravādinów jest spisana wersją oryginalnych nauk Buddy Gotamy. Jednakże to, co czyni doktrynę theravāda wyjątkową pośród innych odłamów buddyzmu, są jej rozważania na temat *bhavaṅgi* – podstawowego poziomu umysłu łączącego wszelkie doświadczenia życiowe, a także śmierć i odrodzenie (Williams, Tribe 2000: 124). Dosłowne tłumaczenie tego terminu to warunek egzystencji, który umożliwia ciągłość życia (Narada Maha Thera 1979: 188-190). Jeden z mnichów w trakcie moich badań dodał, że ten poziom umysłu współwystępuje ze świadomością, ma się on ujawniać w momencie zmiany obiektu postrzegania, w przeciwieństwie do świadomości jednak nie ma on mocy tworzenia *kammy*. Człowiek przebywa na poziomie *bhavaṅgi*, poza świadomością, w trzech momentach: snu, śmierci oraz w czasie, gdy jest płodem.

W moich rozważaniach przyjmę jako wyróżnik tej tradycji tzw. kanon pālijski, który współcześnie pozwala na odróżnienie tradycji theravāda od mahāyāny. Pāli, jak twierdzi Bimala Churn Law (2000: 18), odnosi się do szczególnych wyrażen indyjskich zestandaryzowanych w theravādyjskim kanonie nauk buddyjskich. Nie sposób ustalić, w jakim języku Budda Gotama głosił swoje nauki (Bimala Churn Law 2000: 23). Kanon ten w języku pāli nazywany jest *Tīpitaka* (tłum. trzy kosze), wiąże się to z podziałem na trzy zasadnicze elementy: *Vinayę Pitakę*, *Suttę Pitakę* i *Abhidhammę Pitakę*. *Vinaya Pitaka* w tłumaczeniu oznacza kosz dyscypliny, zawiera reguły i regulacje umożliwiające zarządzanie *Sanghą*<sup>14</sup> – zakonnym zgromadzeniem zarówno mnichów, jak i mniszek, odnoszące się do

---

<sup>13</sup> Inne państwa gdzie dominuje ta tradycja to: Sri Lanka, Tajlandia, Kambodża i Laos.

<sup>14</sup> Budda Gotama po osiągnięciu *Nibbāny*, wedle narracji buddyjskiej, udał się w rejon miejsca określanego Isipatana, co oznacza Park Jeleni (dzisiejszego Sarnath), gdzie spotkał swoich dawnych towarzyszy

prawidłowego ich postępowania w życiu codziennym (Prebish 1996: 10-11). Druga część kanonu, kosz dyskursów – *Sutta Pitaka* – jest zbiorem analitycznych nauk Buddy Gotamy (Allen 2008: 67). Pierwsze dwa kosze powstały na bazie zapamiętanych przez mnichów nauk dawanych przez nauczyciela za życia. Theravādyjska historia w ramach swojej narracji podkreśla źródło, z którego wywodzą się zebrane nauki, przydaje jej to znamion autentyczności. Ważny w tym kontekście był moment powstania kanonu. Powiązany był on z wydarzeniami mającymi miejsce wkrótce po osiągnięciu przez Buddę Gotamę *Parinibbāny*<sup>15</sup>. Wówczas, na wezwanie jednego z jego najważniejszych uczniów Bhikku Kassapy, zorganizowany został Pierwszy Sobór Buddyjski w Rājagaha, stolicy państwa Magadha (dzisiejszy Rajgir). Wzięło w nim udział łącznie pięciuset *Arahatów*<sup>16</sup>. W trakcie soboru kuzyn i uczeń Buddy Gotamy, Bhikku Ānanda, będący jego osobistym asystentem, wyrecytował i usystematyzował *Sutty* wygłaszane przez Buddę Gotamę, tworząc tym samym *Suttę Pitakę*. Następnie poproszono innego Bhikku o imieniu Upāli o wyrecytowanie reguł odnoszących się do *Sanghi*; tak powstała *Vinaya Pitaka* (Prebish, Keown 2006: 76). Ostatnia część kanonu, kosz wyższej ekspozycji – *Abhidhamma Pitaka* – odnosi się do tych samych zagadnień co *Sutta Pitaka*, lecz jest bardziej scholastyczny. Część ta stanowi suplement rozwijający kosz dyskursów, kompozycja przybiera formę pytań i odpowiedzi (Bimala Churn Law 2000: 309). Autorem *Abhidhammy Pitaki* dla theravādinów pozostaje Budda Gotama (Williams, Tribe 2000: 87). Jeden z rozdziałów o tytule *Kathāvatthu* przypisuje się Moggaliputtcie Tissa Therze, który przewodził Trzeciemu Soborowi Buddyjskiemu w mieście Pātaliputta (dzisiejsza Patna) za czasów panowania króla Aśoki (III w. p.n.e.). Doszło wówczas do wyodrębnienia podstaw późniejszej tradycji theravāda (Bimala Churn Law 2000: 328-329). Filozofia, wiedza i prawda przekazana przez Buddę Gotamę, która znajduje się w *Suttach* określana jest mianem *Dhammy* (Allen 2008: 67). Jak sugerują U Han Htay i U Chit Tin (2002: 56), nie bazują one na spekulatywnej filozofii lub metafizyce, lecz na praktycznym życiowym doświadczeniu.

Na gruncie historii religii toczą się debaty, czy w czasach przedkolonialnych w Mjanmie możemy mówić o buddyzmie jako o religii. Alexey Kirichenko (2009) przeciwstawia przedkolonialny dyskurs, odnoszący się do terminu *thathanadaw*, dyskursowi

---

ascetycznych praktyk. Uczynił on ich swoimi pierwszymi uczniami, ustanawiając tym samym wspólnotę mnichów określaną terminem Sangha.

<sup>15</sup> Termin ten oznacza kres *Samsāry*, śmierć, po której Budda już się nie odrodził. Budda Gotama nauczał czterdzieści pięć lat w stanie Nibbāny, po czym zakończył swój żywot.

<sup>16</sup> Tytuł ten odnosi się do Oświeconych jednostek, które jednak w przeciwieństwie do Buddy osiągnęły ten poziom dzięki praktykowaniu *Dhammy* nauczonej przez mistrza, nie dokonali tego dzięki samorozwojowi.

zrodzonemu w czasach kolonialnych, odnoszącemu się do terminu *bok-da'ba-tha*. Przed uczynieniem Mjanmy brytyjską kolonią, *thathanadaw* był systemem tworzącym hierarchię społeczną (Kirichenko 2009: 26), nie było możliwym wyodrębnienie religii poza zjawiska społeczne, które tworzyły tożsamość podmiotu. Bezpośrednie odniesienie do nauk Buddy Gotamy prowadziło do rozróżnienia właściwych i błędnych poglądów, *thathana* oznaczało posiadanie właściwych poglądów (Kirichenko 2009: 26). Na skutek włączenia Birmy w szerszy światowy kontekst i napływu chrześcijańskich misjonarzy w czasach kolonialnych, wprowadzenie terminu *bok-da'ba-tha* (tłum. religia Buddy) uczynił buddyzm jedną z religii światowych. W odniesieniu do innych systemów religijnych pozwoliło to wykazać wyższość tej religii ponad inne (Kirichenko 2009: 36). Termin *thathana* zmienił pole semantyczne i od tej pory zaczął oznaczać wyłącznie nauki Buddy. Niewątpliwie czasy kolonializmu wpłynęły dosyć istotnie na postrzeganie religii przez mieszkańców Mjanmy, jednakże czynienie tak prostej opozycji w świetle moich badań jest wielkim uproszczeniem. Buddyzm nadal pozostał systemem tworzącym hierarchię społeczną, dzieląc ludzi na tych, którzy posiadają właściwe i niewłaściwe poglądy; jest to jedna z głównych tez moich rozważań.

Bezspornie dla współczesnych mieszkańców Mjanmy buddyzm jest religią. Aby scharakteryzować jej podstawy, odniosę się do słów Buddy z *Dhammapady*:

Ktokolwiek szuka schronienia w Buddzie, Dhammie i Sandze, i z właściwego rozumienia wizualizuje Cztery Szlachetne Prawdy, a mianowicie: Cierpienie, Pochodzenie Cierpienia, Wygaśnięcie Cierpienia, i Szlachetną Ośmioraką Ścieżkę, która prowadzi do Ustania Cierpienia - to jest to bezpieczne uciekanie się, to jest najbezpieczniejsze schronienie. Podejmując takie schronienie, człowiek uwalnia się od wszelkiego cierpienia (U Han Htay, U Chit Tin 2002: 5-6).

Podstawą buddyzmu jest tzw. *Saranagamana*, co oznacza wzięcie schronienia w Trzech Najwspanialszych Klejnotach: Buddzie, *Dhammie* i *Sandze* (U Han Htay, U Chit Tin 2002: 8). Każdy z tych klejnotów pełni istotną rolę w życiu mieszkańców Mjanmy, stanowiąc ważne elementy porządku symbolicznego. Birmańczycy poszerzyli listę Trzech Najwspanialszych Klejnotów o dwie pozycje: rodziców i nauczycieli, a całość tworzy Pięć Wielkich Dobroczyńców. Należy honorować ich myślą, mową i uczynkiem, bowiem są oni źródłem wiedzy i wzorców godnych naśladowania.

W skrócie przedstawię rolę, jaką odgrywają dwa Najwspanialsze Klejnoty z wyjątkiem *Sanghi*, którą uczyniłem przedmiotem moich rozważań w kolejnym rozdziale pracy. Budda Gotama przez czterdzieści pięć lat nauczania przekazał osiemdziesiąt cztery tysiące *Dhamma-khandas* (tłum. grupy); nauki te mają prowadzić do *Nibbāny*. Schronienie w

*Dhammie* oznacza odkrycie właściwego charakteru rzeczywistości, który można zrozumieć poprzez studiowanie słów Buddy. Realizacja w praktyce zdobytej wiedzy prowadzi do wyzwolenia z *Samsāry*. Ważnym elementem wszelkich czynności osadzonych w kontekście religijnym jest recytowanie wersów w pāli. Ma to na celu pozyskanie dobrej energii zabezpieczającej przed złem i czyni człowieka wolnym od niebezpieczeństw (U Han Htay, U Chit Tin 2002: 163). W trakcie ceremonii *Kahteing Pwe*, w której brałem udział, mnisi recytowali nauki Buddy, m.in. *Mangala Suttę* (nazwa użyta przez towarzyszącego mi Aung Myo, mieszkańca Mandalay, przedstawiciela klasy średniej, to *Mingalato Sutta*), która, wedle jego słów<sup>17</sup>, chroni przed chorobami i cierpieniem, *Ratana Suttę* (wersja Aung Myo to *Yadanato Sutta*) chroniącą przed pożarami, *Metta Suttę* (wersja Aung Myo to *Mettanato Sutta*) chroniącą przed złymi ludźmi, w tym przed złodziejami, *Pubbanha Suttę* (wersja Aung Myo to *Pobanato Sutta*) chroniącą przed złymi duchami, złymi snami i przed chorobami. Birmańczycy w swoich praktykach rytualnych dokonują zmian w obrębie języka obrzędowego, jakim jest pāli. Jedną z przyczyn może być fakt, że jest on językiem indoeuropejskim, sprawiającym Birmańczykom trudności w wymowie, bowiem ich język przynależy do tybeto-birmańskiej grupy językowej. Zmiany te bardzo często są utrwalane przez mnichów w trakcie obrzędów religijnych, którym przewodzą.

Nieco bardziej skomplikowana jest rola Buddy. W Mandalay znajduje się jedna z najważniejszych świątyń w Mjanmie, w której odnaleźć można przedstawienie *Buddy Maha Myat Muni* (używana jest skrócona nazwa *Buddy Mahamuni*). Posąg ten dla birmańskich buddystów jest niemalże uobecnieniem Buddy Gotamy w jego rzeczywistej postaci. Dotarł on do Mandalay jako trofeum wojenne birmańskiego króla Bodawphaya z Mrauk U, który w roku 1784 najechał i odniósł zwycięstwo nad Rakhine. Wedle narracji lokalnej Budda Gotama osobiście brał udział w tworzeniu tego zobrazowania (Khin Myo Chit 2010: 122-134). Każdego ranka w świątyni ma miejsce ceremonia, której centralnym punktem jest posąg Buddy. Wszelkie czynności ceremonialne wykonywane są przez wybranego do tego celu mnicha o imieniu *Yay Taw Saya Taw*, który wedle moich przyjaciół<sup>18</sup> jest drugim mnichem o tym imieniu. Pełni on tę rolę przez całe życie, a po jego śmierci obowiązki przejmuje inny przygotowany do tej roli mnich. W trakcie rytuału asystują mu świeccy wyznawcy, którzy mogą dostąpić tego zaszczytu ze względu na cechującą ich wysoką moralność. Ważnym elementem tego wydarzenia jest kilkudziesięciominutowe mycie twarzy Buddy. Korpus

---

<sup>17</sup> Wszystkie interpretacje roli poszczególnych *Sutt* w tej części tekstu są jego autorstwa.

<sup>18</sup> Źródłem informacji byli Maung Wai, Thet Zin i Kaung Myat, którzy towarzyszyli mi w ceremonii.

posągu w tym momencie przykryty jest płótnem koloru złotego. Nogi okryte są brązowym płótnem z wyszytymi nicią koloru złotego imionami donatorów ceremonii. Ofiarodawcy po ceremonii otrzymują wodę, która była użyta do mycia twarzy, ma ona moc oczyszczania *kammy*, a także ręczniki, którymi twarz Buddy była wycierana, przez co są one pobłogosławione. Następnie mnich zdejmuje okrywające korpus złote płótno i przy użyciu złotego wachlarza, osusza twarz Buddy. Po kilku minutach miejsce złotego wachlarza zajmuje brązowy z wyszytymi złotymi niemi imionami donatorów. Kolejnym punktem ceremonii jest naklejenie przez mnicha na głowie Buddy płatków złotej folii, ofiarowanych przez fundatorów wydarzenia (głowa jest najwyższej cenionym fragmentem ciała). Równocześnie jeden z pomocników kontynuuje wachlowanie posągu przy użyciu brązowego wachlarza. Najważniejszym elementem rytuału jest ustawienie przed posągiem stołów, które zostają przykryte złotym płótnem. Następnie w naczyniach koloru złotego wnoszone są przez pomocników mnicha dary (głównie jedzenie) dla Buddy. *Yay Taw Saya Taw* podchodzi do każdego naczynia i bierze je w obie ręce, po czym, kierując je w stronę posągu, unosi nad głowę: w tym momencie następuje właściwe ofiarowanie darów. Kolejny raz następuje wachlowanie posągu Buddy, tym razem przy użyciu wachlarzy osadzonych na tyczkach, dary wówczas spoczywają przed nim na stołach. Ponownie, jak miało to miejsce poprzednio, najpierw używane są wachlarze koloru złotego, po czym brązowego (pozbawione tym razem imion donatorów). Ceremonia dobiega końca, pomocnicy *Yay Taw Saya Taw* wraz z innymi mnichami zabierają naczynia z darami i stoły, przestrzeń wokół posągu zostaje sprzątnięta, a brązowe płótno z imionami donatorów zostaje zabrane. Przez cały dzień wyznawcy Buddy gromadzą się wokół posągu, aby złożyć mu dary w postaci płatka złotej folii przyklejanego na jego powierzchni lub pieniędzy umieszczanych w specjalnych pojemnikach na donację. Późnym popołudniem skrzyżowane nogi Buddy ponownie zostają przykryte brązowym płótnem z wyszytymi imionami innych donatorów, które okrywa posąg do następnego poranka. W trakcie ceremonii wyznawcy oddający cześć Buddzie recytują *Sutty*. Oprócz ofiarowanego wcześniej wspomnianego posiłku, Buddzie składany w ofierze jest ogień, a także kwiaty i woda.

Ceremonia w świątyni *Mahamuni Paya* nie jest nadzwyczajna pod względem formy. Powszechną praktyką buddystów w Mjanmie jest oddawanie czci Buddzie Gotamie we własnym domu. Dary złożone przed posągiem *Buddy Mahamuni* mają o wiele większą rangę i większy wpływ na rozwój duchowy niż domowe ofiarowanie. Konkretny rodzaj ofiary przynosi określone korzyści donatorom. Pokarm ma zapewnić długowieczność, piękno,

szczęście zarówno w wymiarze cielesnym jak i umysłowym, siłę ciała, wielką mądrość i wgląd, czyli zrozumienie natury rzeczy z perspektywy buddyzmu. Woda natomiast zapewnia uważność, czystość, sławę, wolność od głodu, przyjaciół, długowieczność, piękno, dostatek, siłę fizyczną, wielką mądrość i wgląd. Kwiaty, jako jedna z ważniejszych ofiar, zapewniają piękno, czyste ciało i słodki zapach z ust. Ostatnim powszechnym darem jest światło, którego ofiarowanie skutkuje czystymi oczami i osiągnięciem oka wiedzy (U Han Htay, U Chit Tin 2002: 113-114). Maung Wai, Thet Zin i Kaung Myat, młodzi mieszkańcy Mandalay, parający się drobnym biznesem, nie wskazywali jednakże na tak rozbudowany zestaw korzyści wynikających z ofiarowania konkretnych darów. Wedle informacji pozyskanych od nich, ofiarowanie jedzenia zabezpieczało przed głodem, woda oczyszczała serce, kwiaty pozwalały zachować piękno i ładny zapach, natomiast ofiarowanie ognia zabezpieczało przed chorobami oczu.

Rytuał związany z porannym ofiarowaniem darów Buddzie, prowadzi do pytań o jego status wśród wyznawców buddyzmu w Mjanmie. Nie jest on z pewnością formą teistycznego bytu czuwającego nad zachowaniem porządku świata. Jak podkreślał Wai Hein, ukierunkowanie umysłu w stronę Buddy, powoduje, że jego wyznawcy skupieni są na pozytywnych cechach jego osobowości. Prowadzi to do podejmowania działań przynoszących dobre rezultaty. Myślenie o kimś złym przynosi odwrotne skutki. Umysł skupiony na postaciach reprezentujących złe wartości prowadzi człowieka do złych działań. Jak podkreśla Winston L. King (1964: 149), Budda Gotama był tylko człowiekiem, jednakże w swojej idealnej formie, reprezentującym człowieka w jego pełni. Dobrze obrazuje to ceremonia wstępowania w stan nowicjatu zakonnego (*Shinpyu*), w trakcie której przyszły nowicjusz odtwarza historię Siddhatty Gotamy. Szczegółowo opisuje tę ceremonię Sao Htun Hmat Win (1986: 14-36). Bazuje on na wydarzeniach z lat trzydziestych dwudziestego wieku z obszaru zamieszkiwanego głównie przez mniejszość etniczną - Szanów, jednakże zasadnicze jej elementy zaobserwowałem również współcześnie na obszarze Mandalay. Początkowo mający wstąpić do nowicjatu chłopiec przebrany w strój księcia na koniu (w Mandalay zamiennikiem jest samochód) odwiedza okoliczne najważniejsze świątynie buddyjskie, a także te poświęcone Natom, składając zarówno im, jak i Buddzie należny szacunek. Otrzymawszy potrzebne błogosławieństwa, jest on zabezpieczony przed wpływem Māry. Jest to bóstwo będące strażnikiem *Samsāry*, które poprzez swoje kuszenie uniemożliwia rozwój duchowy i osiągnięcie *Nibbāny*. Ostatecznie „książę” trafia do klasztoru, gdzie następuje właściwa procedura wejścia w nowicjat. Jego głowa zostaje

ogolona, zakłada szaty mnicha i bierze schronienie w Trzech Klejnotach. W efekcie trafia na ścieżkę prowadzącą do *Nibbāny*. Życie Buddy Gotamy jest więc wzorem idealnego człowieka, odtwarzanego w trakcie tej ceremonii. Człowiek wstępując na ścieżkę duchowego rozwoju porzuca komfort życia świeckiego, reprezentowany przez pałacowy styl Siddhatty Gotamy. Ceremonia ta przebiega w podobny sposób w innych krajach, gdzie dominuje tradycja theravāda (Sou Ketya, Hean Sokhom, Hun Thirith 2005: 39).

Budda Gotama jako nauczyciel, który na drodze własnego rozwoju duchowego odkrył naturę rzeczywistości i ścieżkę wiodącą do wyzwolenia z koła wcieleń, nie jest obiektem czci religijnej. Działania wyznawców określać należy raczej jako wyraz głębokiego szacunku i wdzięczności za wskazanie drogi do *Nibbāny* (King 1964: 174). Wedle U Han Htaya i U Chit Tina (2002: 40-41), obdarzanie szacunkiem przedstawień Buddy jest identyczne z oddaniem szacunku samemu Buddzie i przynosi rozmaite korzyści:

1. Człowiek zawsze pamięta o Dziewięciu Cnotach Buddy, które stanowią pożądane cechy człowieka podążającego ścieżką przez niego wyznaczoną.
2. Wzrastanie i rozwój dojrzałości wiary i pewności w Buddzie, *Dhammie* i *Sandze*.
3. Rozwój wiedzy, mądrości i wglądu.
4. Wzrastanie korzystnych myśli, słów i uczynków.
5. Niszczenie i przewyciężanie lęku, niepokojów, kłopotów, niebezpieczeństwa i trudności poprzez ofiarowanie kwiatów, wody i jedzenia. Skupienie na wizerunku Buddy i jego cnotach oczyszcza człowieka ze złych i niepokojących uczynków. Jeśli popełniono jakieś złe uczynki, nabywa się wówczas nową czystość umysłu.
6. Żadne diabły, demony i złe duchy nie mogą wejść do domostwa. Człowiek staje się nieustraszony i zyskuje spokój.
7. Człowiek może znosić wzloty i upadki życiowe poprzez cierpliwość i wytrzymałość.
8. Dom, w którym znajduje się wizerunek Buddy jest przepojony godnością, honorem i świętością.
9. Człowiek cieszy się szacunkiem innych, ponieważ jest gorliwym buddystą.

### c) *Kamma*

Budda osiągnąwszy *Parinibbānę* obecny jest tylko i wyłącznie pod postacią swoich nauk – Dhammy. Ten normatywny pogląd zgodny z naukami Buddy wyrażany jest przez większość wyznawców buddyzmu w Mjanmie, podobne wnioski wyciągnął Melford Elliot

Spiro (1970: 35), opierając się na wynikach swoich badań. Aby zrozumieć rolę, jaką pełni składanie darów Buddzie, istotne jest zrozumienie, czym jest i jak funkcjonuje *kamma*.

*Kamma* w tłumaczeniu oznacza działanie. Budda przejął ten termin z kontekstu brahmańskiego, gdzie powiązany był z działalnością rytualną (Williams, Tribe 2000: 73). Prawo *kammiczne* w bardzo uproszczony sposób określane jest jako prawo przyczynowo – skutkowe, czyniąc dobro lub zło można spodziewać się konsekwencji dobrych bądź złych, które nas dotrą w późniejszym terminie, dobro wywołuje dobro, a zło wywołuje zło. Wedle U Han Htaya i U Chit Tin (2002: 303-308), *kamma* wpływa na długość życia, stan zdrowotny, rodzaj urody, posiadanie władzy, poziom zamożności, status społeczny oraz wiedzę i inteligencję. To właśnie *kamma* powoduje, że człowiek pozostaje w cyklu kolejnych wcieleń, określanych mianem *Samsāra*. Budda Gotama zredefiniował jednakże *kammę*, zmieniając jej pole semantyczne z czynności rytualnych na intencję (*cetanā*), jako zasadniczy czynnik wpływający na trzy manifestacje działań dokonywanych poprzez ciało, mowę i umysł. W buddyzmie istnieją trzy motywacje działań występujące w dwóch odmianach, dobrej i złej. Chciwość, nienawiść i złudzenie są złymi motywacjami działań (*akuśala*), natomiast ich przeciwieństwa pod postacią braku przywiązania, życzliwości i zrozumienia są dobrymi motywacjami działań (*kuśala*) (Prebish, Keown 2006: 20). *Kamma* zawsze znajduje się w jednym z trzech stanów: powstawania, trwania oraz wygaśnięcia, w *Abhidhammie Pitace* w związku z powyższym następuje powiązanie jej z czynnikiem czasu. Prowadzi to do rozróżnienia jej ze względu na czas, kiedy to działanie *kammiczne* przyniesie rezultaty. Pierwszy typ odnosi się do *kammy*, która przynosi owoce w życiu, w którym działanie zostało podjęte, jest to bardzo silna *kamma* o efekcie natychmiastowym. Drugi typ odnosi się do sytuacji, kiedy to rezultaty doświadczane są w następnej inkarnacji. Kolejny jej rodzaj przynosi efekty w kolejnych inkarnacjach, jest to najslabsza *kamma*, która może przynieść efekty zdecydowanie szybciej, jeśli wzmocnimy ją odpowiednio złą lub dobrą wolą towarzyszącą kolejnym działaniom (U Han Htay, U Chit Tin 2002: 295-296). Warto zaznaczyć, że niektóre działania w oparciu o intencje o charakterze zarówno *kuśala*, jak i *akuśala*, mogą być na tyle silne, że powodują zatrzymanie i zniesienie dotychczasowych rezultatów *kammicznych*, które są słabe (*upacchedaka kamma*). Ostatnim rodzajem, na który chciałbym zwrócić uwagę jest *kriya kamma*, czyli *kamma*, która na skutek zniesienia przez inną nie przynosi rezultatów.

*Kammiczny* związek przyczynowo-skutkowy nie jest fatalistycznym założeniem, gdzie wszystko jest już przesądzone i człowiek nie posiada wpływu na wydarzenia mające go

spotkać. W trakcie mojego pobytu w klubie nocnym w Mandalay, na scenie, na której kobiety prezentowały swoje wdzięki, znajdowały się liczne dary. Miały one zostać ofiarowane mnichom w trakcie jednego z licznych festiwali, mających miejsce po okresie pory deszczowej zakończonej świętem *Thadingyut*.

Zaciekawiony kontekstem gromadzenia darów na rzecz *Sanghi* zapytałem o to Aung Myo. *Kamma* w jego ujęciu nie przypomina duszy, zbiornika na dobre i złe uczynki, które umożliwiłyby zdefiniowanie człowieka jako złego lub dobrego. Człowiek w cyklu swoich wcieleń kierowany dobrymi i złymi intencjami podejmuje różne działania, które przynoszą różne rezultaty, człowiek pozostaje więc ambiwalentną moralnie postacią. Twierdził on, że kobiety z klubu kierują się motywacjami zarówno *kuśala*, jak i *akuśala*, należy rozpatrywać oba działania rozdzielnie. *Kamma* nie stanowi pewnej sumy działań sprowadzonej do całościowego rezultatu, należy mówić o zbiorze niezależnych przenikających się *kammicznych* procesów.

W tym kontekście warto wspomnieć o praktykach mieszkańców Mjanmy opisanych przez Spiro (1967: 54), a odnoszących się do sytuacji, kiedy to sprowadza się mnicha, by wyrecytował wersy pochodzące z *Sutt* buddyjskich konającemu człowiekowi. Koncentracja na słowach Buddy pozwala na osiągnięcie wewnętrznego spokoju oraz zapewnia reinkarnację w jednym z dobrych planów egzystencji. Myśli konającego kierowane dobrymi intencjami w ostatnim momencie życia powodują, że powstaje *kamma* wywołująca pozytywne rezultaty, w tym wypadku ma spowodować pożądaną reinkarnację. *Upacchedaka kamma* przenika inne procesy *kammiczne* doprowadzając do uczynienia z nich *kiriya kammy*, ale musi to być odpowiednio silne działanie powodowane odpowiednio silną intencją.

W ramach buddyzmu można wyróżnić kilka podstawowych możliwości rozwoju duchowego. W przypisie do *Brahmajāla Sutt*y (Digha Nikāya 1984: 40) można znaleźć podział *kammy* na cztery jej rodzaje ze względu na działanie, w których powstaje, są to: zła *kamma*, dobra *kamma*, lepsza *kamma* i najlepsza *kamma*. Zła *kamma* powoduje, że byt zmierza ścieżką prowadzącą go do *apāya bhūmis* – jednego z czterech niepożądanych planów egzystencji. Dobra *kamma* generowana jest w oparciu o charytatywność i samokontrolę moralną, umożliwia inkarnowanie w *deva bhūmis* – w jednym z planów egzystencji zamieszkiwanym przez Devy. Istoty te doświadczają przyjemności bytowania w znacznie większym stopniu niż ludzie. Lepsza *kamma* jest efektem rozwoju duchowego poprzez praktykę medytacji, za pomocą techniki *Samatha*, w efekcie byt inkarnuje po śmierci w

*brahmā bhūmis*. Najlepsza *kamma* generowana jest przez praktykę medytacyjną określaną jako *Vipassanā*, prowadzi do *Nibbāny*.

Wedle świeckich buddystów<sup>19</sup>, w Mjanmie człowiek na trzy sposoby może rozwijać się na ścieżce duchowej w oparciu o dobre intencje, a co za tym idzie generować pozytywną *kammę*. Czyni to opierając się na trzech filarach: *dāna*, *sīla* oraz *bhāvanā*. Pierwszy z nich *dāna* w tłumaczeniu oznacza dawanie, charytatywność. *Sīla* oznacza moralność, czyli powstrzymywanie się od czynienia zła cieleśnie, wokalnie i mentalnie. Rozwój moralności świeckich wyznawców buddyzmu opiera się na przestrzeganiu pięciu podstawowych nakazów w praktyce dnia codziennego<sup>20</sup>, są to:

1. Przestrzeganie nakazu powstrzymywania się od zabijania jakichkolwiek żywych istot.
2. Przestrzeganie nakazu powstrzymywania się od brania tego, co nie jest dane przez właściciela.
3. Przestrzeganie nakazu powstrzymywania się od złego prowadzenia się seksualnego.
4. Przestrzeganie nakazu powstrzymywania się od niewłaściwej mowy.
5. Przestrzeganie nakazu powstrzymywania się od używania alkoholu lub innych środków powodujących nieuwagę.

W przypadku mnichów i mniszek zasady moralnego rozwoju regulowane są przez *Vinaya Pitakę*. Ostatni element *bhāvanā* oznacza nieustanny umysłowy i duchowy rozwój dokonywany za pomocą dwóch technik medytacji: *Samatha* (koncentracji) i *Vipassanā* (wglądu). Pierwsza technika pozwala stłumić Pięć Przeszkód: pożądanie zmysłowe, złą wolę, lenistwo i apatię, niepokój i obawy oraz wątpliwości. Rozwój *Samatha* prowadzi człowieka na coraz to wyższe poziomy *jhāny* (U Han Htay, U Chit Tin 2002: 96). *Vipassanā* umożliwia natomiast właściwy ogląd rzeczywistości bazujący na trzech kategoriach: *aniccā* (nietrwałości), *dukkhā* (cierpieniu) oraz *anattā* (nie-ja). Pierwsza kategoria odnosi się do faktu, iż wszystko jest uwarunkowane i wszystkie elementy rzeczywistości przemijają. Przemijalność wszystkiego jest źródłem cierpienia, które jest drugą kategorią (śmierć, utrata czegoś/kogoś bliskiego itd.). Tajemniczo brzmiąca trzecia kategoria jest konsekwencją poprzednich: skoro wszystko przemija, to nie istnieje nic w człowieku, co byłoby podstawą

---

<sup>19</sup> M. in. Hsu Cho, Le Yin i Maung Waia.

<sup>20</sup> Lista ta w pewnych okolicznościach zostaje uzupełniona o trzy lub cztery dodatkowe nakazy w czasie krótkotrwałego pobytu w klasztorze, a także przy innych okazjach: przestrzeganie nakazu powstrzymywania się od przyjmowania posiłku po południu; przestrzeganie nakazu powstrzymywania się od przyjemności tańca, śpiewu, gry na instrumentach muzycznych, a także od noszenia ozdób, używania perfum i upiększającego makijażu; przestrzeganie nakazu powstrzymywania się od korzystania z luksusowych mebli: siedzeń i łóżek; postanowienie trwania w praktyce miłującej-dobroci wobec wszystkich żywych bytów.

jego jestestwa, elementu wiecznego i niezniszczalnego, będącego podstawą budowania tożsamości Ja, istniejącego poza przemijalnością.

Ze względu na istotną rolę, jaką pełni pierwszy filar w tworzeniu dobrej *kammy* w praktyce społecznej Birmańczyków, chciałbym omówić go nieco dokładniej. *Dāna* jest powiązana ściśle z wcześniej poruszonym problemem badawczym, związanym ze składaniem darów Buddzie. Charytatywne składanie darów w oparciu o hojność odnosi się do wielu relacji społecznych. W Mjanmie ma ono miejsce pomiędzy świeckimi wyznawcami, pomiędzy mnichami a świeckimi, jak również pomiędzy mnichami, aby jednak lista była kompletna, składanie darów ma również miejsce pomiędzy ludźmi (zarówno świeckimi, jak i mnichami) a istotami z innych planów egzystencji (Kumada 2004: 3). U Han Htay i U Chit Tin (2002: 356-357) wskazują na cztery podstawowe rodzaje *dāny*:

1. *Dāna* odwołująca się zasadniczo do intencji (*cetanā*), woli dawania powiązanej z chęcią niesienia pomocy, jako czynnikiem mentalnym skłaniającym do działania.
2. *Dāna* jako wola dawania w powiązaniu z czynnikiem mentalnym określanym jako nie-chciwość (*alobha cetasika*).
3. Uczynki określone jako *dāna* powiązane z właściwą mową (*sammāvāca*), właściwym działaniem (*sammākammanta*) oraz właściwym żywotem (*sammājīva*).
4. Ofiarowanie jałmużny, jedzenia, szat i innych rekwizytów określane jest również jako *dāna*.

Pierwsze trzy rodzaje określane są jako *dāna* w sercu i umyśle (*cetanā dāna*), natomiast ostatnia określana jest jako materialna *dāna* (*vatthu dāna*). Szczera *kuśala dāna* czyni człowieka szlachetnym, eliminując w nim chciwość i jakiegokolwiek inne przywiązanie wywołujące pożądanie, a wygaśnięcie pożądania prowadzi do *Nibbāny*. Innymi słowy, *kuśala dāna* sprawia, że człowiek pozostaje krócej w niewoli *Samsāry*. Warunkiem koniecznym wszelkiej charytatywności określanej jako *dāna* jest więc wola dawania (*muñca cetanā*), która cechuje się pozbyciem idei posiadania określonego daru przez donatora na wszelkich możliwych płaszczyznach (emocjonalnej, prawnej itd.). Punktem wyjścia jest *pubba cetanā* – rozwijanie w sobie woli dawania, zanim nastąpi właściwa *dāna*. Natomiast *apara cetanā* odnosi się do stanu umysłu po właściwym akcie dawania, do stanu radości czerpanego z dawania. *Pubba cetanā*, *apara cetanā* i *muñca cetanā* razem określane są jako *cetanā dāna*. Bez odpowiedniej intencji (*cetanā*) nie ma prawdziwej *dāny* (U Han Htay, U Chit Tin 2002: 357). Motywacja, jaką jest korzyść w postaci zasługi tworzącej pozytywną *kammę* stanowi zaprzeczenie intencji, które kierować powinny człowiekiem, jeśli ma on wypełnić założenia

poprawności *cetanā dāny*. Człowiek składający dar, oczekując formy rewanżu w przyszłości jest zaprzeczeniem dawania w ramach *dāny*. Antropologiczna koncepcja daru Marcela Maussa (1973), mówiąca o przekazywaniu części siebie w darze i wynikającego z tego zobowiązania rewanżu biorcy jest zaprzeczeniem *dāny*. Birmańczycy wówczas mówią o *luhmúyà* (zobowiązaniu społecznym), które nie jest postrzegane jako czynność generująca pozytywną *kammę* w wymiarze porównywalnym do *dāny*.

#### **d) Buddyizm birmański**

Po dość wybiórczym przedstawieniu kanonicznego buddyzmu, zgodnie z omówioną wcześniej krytyką przedstawioną przez Brac de la Perrière, chciałbym zwrócić uwagę na występujący na obszarze Mjanmy kult Natów. Jest on wyróżnikiem buddyzmu birmańskiego. Podstawą rozważań w tym zakresie jest praca Spiro *Burmese Supernaturalism* (1967). Określenie Nat odnosi się do istot z innych planów egzystencji, które mogą wpływać na życie człowieka w sposób dobry bądź zły. Kosmologia buddyjska zakłada istnienie trzydziestu jeden planów egzystencji, w tym:

1. Cztery nieszczęśliwe: istot piekielnych, formy zwierzęcej, głodnych duchów oraz demonów;
2. Jeden ludzki;
3. Sześć niebiańskich, zmysłowych planów zamieszkiwanych przez Devy;
4. Piętnaście boskich (Brahma) planów, gdzie występują agregaty myśli i materii;
5. Jeden boski (Brahma) plan, którego mieszkańcy pozbawieni są myśli, pozostając w stanie skupienia;
6. Cztery najwyższe niebiańskie (Brahma) plany, w których nie istnieje zarówno myśl, jak i materia (U Han Htay, U Chit Tin 2002: 398).

Spiro (1967: 42) w oparciu o badania terenowe wprowadził typologię Natów, dzieląc je na trzy odmiany: duchy natury różnego rodzaju, Devy zamieszkujące plany niebiańskie oraz duchy posiadające własną biografię, określane mianem „Trzydziestu siedmiu Natów”.

Aung Myo, Nhin Myat i Soe Lin, mieszkańcy Mandalay, wskazywali na zasadniczy podział Natów opierający się na opozycji dobry/zły. Podział ten można odnieść do typologii Spiro, złe są duchy natury oraz wchodzące w obręb grupy „Trzydziestu siedmiu”, natomiast dobre są Devy.

Ich dokładniejszą charakterystykę rozpocznę od ostatniej kategorii. Devy, jak napisałem wcześniej, zamieszkują najniższe z niebiańskich planów egzystencji, są to

inkarnacje ludzi, którzy byli gorącymi wyznawcami buddyzmu. Ich rolą jest pełnienie straży nad doktryną buddyjską oraz jego wyznawcami. Buddyści birmańscy się ich nie lękają, jednak wedle Spiro (1967: 45) cześć nie jest im oddawana ze względu na obawę, że przypadkiem Deva zostanie obrażona; wówczas może sprowadzić na człowieka chorobę, śmierć lub inną formę nieszczęścia. Nie każdy może liczyć na pomoc Devy jedynie dlatego, że jest buddystą. Opieka jest roztaczana nad ludźmi, którzy żyją wedle nakazów moralnych i są gorliwymi wyznawcami tej religii.

Naty powiązane z naturą to przeważnie bezimienne istoty, które otaczają człowieka. Powiązane są z drzewami, strumieniami, wodospadami, wzgórzami czy polami uprawnymi. Wielokrotnie cytowany w tym miejscu antropolog (Spiro 1967: 47) wskazuje na powiązanie tych istot z niebezpieczeństwami, jak i przypadkowymi zdarzeniami naturalnymi, które mogą być źródłem zagrożenia. W strumieniu człowiek może się utopić, drzewo może się złamać i upadając na ziemię zabić przechodzącego pod nim człowieka: wszystko to są to wydarzenia spowodowane przez Naty. Są one zwierzchnikami swoich domen, bardzo wrażliwymi na ignorancję i niewłaściwe ich uhonorowanie, co może doprowadzić do wyrządzenia przez nich krzywdy. Zjednane stają się strażnikami i obrońcami. Zwykle ofiarowana jest im niewielka ilość betelu, piklowanych liści herbaty czy odrobina gotowanego ryżu. Zasadniczym motywem zjednania Natów natury pozostaje strach przed ich możliwie niebezpiecznym wpływem na człowieka (Spiro 1967: 47).

Ostatnią kategorią Natów, które doczekały się względnie wielu analiz w porównaniu do dwóch poprzednich, jest grupa „Trzydziestu siedmiu”. Naty te są wcieleniami ludzi, którzy zginęli gwałtowną śmiercią. Nie mieli oni czasu pomyśleć o Buddzie w momencie umierania. W odróżnieniu od zdecydowanej większości Natów natury posiadają one swoje imiona i biografie. Nazwa „Trzydziestu siedmiu” nawiązuje do sporządzanych na dworach królewskich list Natów, które przypisane były określonym jednostkom terytorialnym. Lista ta korespondowała z administracyjnym podziałem królestwa birmańskiego, co wpływało na jej zmienność (Spiro 1967: 133). Liczba trzydzieści siedem nie odnosi się literalnie do liczby Natów, w różnych okresach czasu była to różna ilość, w czasach badań Spiro była ona trzy do czterech razy większa.

W innej swojej pracy *Buddhism and Society* (1970), w oparciu o przeprowadzone badania terenowe, jak i wiedzę z zakresu buddyzmu, Spiro dochodzi do interesujących wniosków. Dokonuje on zasadniczego podziału buddyzmu w ramach społeczeństwa na kilka jego odmian. Kluczowy wydaje się podział na dwa warianty. Po pierwsze, ukształtował się

według niego buddyzm w odmianie doktrynalnej, *nibbāniczny*. Drugi rodzaj buddyzmu praktykowany przez Birmańczyków określił mianem *kammicznego*. Wniosek ów wysuwa na podstawie wielu przesłanek, ale jednym z ważniejszych punktów oparcia jest w świetle jego analiz pewien paradoks, związany z mechaniką działania *kammy*. Wedle Spiro (1970: 93), do *Nibbāny* wyznawca buddyzmu dociera poprzez rozwijanie poziomu swojej wiedzy, określanej mianem *paññā*, a czyni to na drodze praktyki medytacyjnej, z czym należy się zgodzić. Z czym jednakże nie mogę się zgodzić, to twierdzenie, że jakiegokolwiek działania wywołujące efekty *kammiczne* powodują oddalenie podmiotu od ostatecznego celu. Spiro twierdzi, że skupienie buddystów na czynieniu dobrych uczynków, poprzez m.in. akty donacji, powodują efekt niepożądany, czyli trwanie w *Samsārze*. Działania wedle jego opinii zawsze muszą przynieść rezultat, więc niemożliwe jest wygaśnięcie *kammy*, bez względu na to, czy działania były dobre, czy złe. Problem tego złego poglądu porusza w swojej pracy Ashin Janakābhivamsa (1999: 165-166), twierdząc, że tylko pożądanie (*tanha*) jest przyczyną wydłużającego się trwania w *Samsārze*. W świetle nauk Buddy, w momencie osiągnięcia Oświecenia wszelkie *kammiczne* procesy ustają, a dotychczasowa *kamma* zostaje przekształcona w *ahosi kammę*, czyli *kammę* nie przynoszącą efektów. Zanim człowiek osiągnie oświecenie, podstawą działań jest *cetanā*, która generuje *kammę*; po osiągnięciu *Nibbāny*, działania człowieka oparte są o wiedzę (*paññā*), która generuje wówczas *ahosi kammę*.

Jednakże taka nieścisłość nie może być podstawą do odrzucenia ustaleń Spiro w odniesieniu do religijności Birmańczyków, bowiem, jak słusznie zauważył, *kuśala kamma*, pomimo że zbliża buddystów do ostatecznego celu, to nie umożliwia jego realizacji. W tym kontekście zastanawiająca jest celowość powszechnych aktów donacji Birmańczyków. Pragnę odwołać się w tym miejscu do nauk samego Buddy. Problem ten rozwiązuje jedna z najważniejszych *Sutt* kanonu pālijskiego – *Mahāparinibbāna Sutta*. W tekście tym ustanowione zostają cztery ważne dla rozwoju buddyzmu miejsca, jako cztery punkty pielgrzymek<sup>21</sup> (Digha Nikāya 1984: 271-273). Wedle nauk Buddy Gotamy ten, kto odbędzie ową pielgrzymkę z oddaniem w sercu inkarnuje w planie egzystencji Dev. Instruuje on również w tym tekście (Digha Nikāya 1984: 274-276), kto zasługuje na utworzenie stupy<sup>22</sup> (budowli sakralnej pełniącej funkcję relikwiarza). Przekonuje, że oddawanie czci relikwiom

---

<sup>21</sup> Lumbini – miejsce narodzin Buddy Gotamy; Mahābodhi – miejsce osiągnięcia *Nibbāny* przez Buddę Gotamę; Migadāyavan – miejsce wprawienia w ruch koła *Dhammy*, czyli pierwsze nauki Buddy Gotamy; Kusinārā – miejsce osiągnięcia przez Buddę Gotamę *Parinibbāny*.

<sup>22</sup> Osoby godne stupy to: Buddha, *Pacceka Buddha*, uczeń osiągnący poziom *Ariya*, Uniwersalny Monarcha.

tam złożonym umożliwia inkarnowanie w planie egzystencji Dev. Kończąc tę pobieżną analizę, warto wspomnieć jeszcze o jednym wątku, a mianowicie Budda Gotama nauczał (Digha Nikāya 1984: 274), że przed stupami ludzie powinni ofiarować kwiaty, kadzidła, perfumowany proszek lub oddać hołd relikwiom, dzięki czemu przez długi czas trwać będą w dobrodziejstwie i szczęściu. Reasumując, nauki Buddy to nie tylko traktaty filozoficzne, za jakie często są uważane, odnoszą się one również do wymiaru kultowego. Ustanawiają ruch pielgrzymkowy, a także kult relikwii wraz z określeniem ich formy. Co jednak najważniejsze, to Budda pokazuje, że właściwym jest podążanie ścieżką prowadzącą do planu egzystencji Dev.

W trakcie moich badań początkowo wprowadzało mnie w konsternację twierdzenie Hsu Cho, Le Yin i Maung Waia, jakoby podstawą buddyzmu były *dāna*, *sīla* oraz *bhāvanā*. Wydawać by się mogło, że tezy Spiro są właściwe, że nastąpiło tutaj przejście z *paññā* na *dāna*, jako że Szlachetna Praktyka (*Brahmacariya*) obejmuje trzy elementy: *sīla*, *bhāvanā* i *paññā* (Sāmaññaphala Sutta, Digha Nikāya 1984: 93). Zapewne temu znakomitemu antropologowi, podobnie jak mi, początkowo umknął jeden szczegół, na który zwrócił mi uwagę Wai Hein, jeden z nauczycieli zakonnych. W tekście dotyczącym *Brahmacariya* mowa jest o praktyce Buddy i *Ariya*. Ten sam nauczyciel dokonał w rozmowie ze mną podziału świata na dwie zasadnicze kategorie: *kaba dhamma* i *magga dhamma*; *kaba sangha* i *ariya sangha*; *kaba Budda* i specjalny Budda. *Kaba* odnosi się do terminu światowy (przeciętny), *ariya (magga)* oznacza szlachetny. W przypadku *Dhammy* miał na myśli nauki głoszone współcześnie przez mnichów, które nie są oparte o wiedzę (*paññā*) zdobytą na drodze rozwoju praktyki medytacyjnej i osiągniętej dzięki niej wiedzy o Ścieżce (*Magga-nana*). Twierdził, że *Sangha*, a dokładniej współcześnie żyjący mnisi w przytłaczającej większości są daleko od *Nibbāny*, że nie mamy do czynienia ze Szlachetnymi (*Ariya*), którzy otaczali Buddę. Ostatnie rozróżnienie na osi *kaba Budda* i specjalny Budda odniósł do przedstawień figuralnych. Twierdził, że w samej Mjanmie jest tylko kilka takich, które zasługują na oddanie im szacunku, wymienił m.in. te w *Shwedagon* w Yangon czy *Maha Myat Muni* w Mandalay. W związku z powyższymi rozważaniami, *Brahmacariya* nie dotyczy świeckich wyznawców buddyzmu, ale jak wynika to ze słów wspomnianego nauczyciela, odnosi się tylko do wybitnych jednostek w ramach *Sanghi*.

Dyskurs kolonialny postrzega historię *Bodhisattya* jako element folklorystyczny, podczas gdy dla mnicha Ko Lina i świeckiego wyznawcy - Phyoe Thiha, były to opowieści o charakterze historycznym, mające miejsce w ściśle nieokreślonej przeszłości. Wzorzec

osobowy (Budda) rozpatrywany jest z perspektywy nie jednego życia, lecz z bardzo rozległego w czasie cyklu wcieleń, w ramach którego pragnie on dokonać realizacji Dziesięciu Doskonałości. Wyznawcy buddyźmu nie postrzegają swojego rozwoju duchowego w obrębie jednej inkarnacji. Jako przykład posłuży mi odpowiedź na moje pytanie, które zadałem Wai Heinowi w klasztorze: Czy chcesz osiągnąć *Nibbāṇe*? Mnich bez wahania odpowiedział: nie. Stwierdził, że w tym życiu skupia się on na studiowaniu literatury buddyjskiej i ofiarowaniu swojej wiedzy.

O aktualnej inkarnacji trzeba myśleć jako o jednym z etapów prowadzących do *Nibbāṇy*, należy dokonać realizacji Dziesięciu Doskonałości niczym *Bodhisatta*. Pierwszym krokiem jest rozwój oparty o dwa czynniki: *dāna* oraz *sīla*, ich rozwój umożliwia inkarnację w *deva bhūmis*. Kolejnym krokiem jest rozwój oparty o praktykę medytacyjną (*bhāvanā*), który umożliwia rozwój wiedzy (*paññā*) i osiągnięcie *Nibbāṇy*. Praktyka ta musi mieć oparcie w naukach Buddy. Negatywnym przykładem są zaawansowani w praktyce medytacyjnej dżiniści, którzy nie są w stanie osiągnąć Oświecenia. Jak twierdził Wai Hein, przyczyną tego jest fakt, że ich nauki opierają się na złych poglądach (*ditthi*).

Mówiąc o świeckich wyznawcach Wai Hein przyznał, że w Mjanmie ludzie pragną inkarnować w planie egzystencji Dev. Przyczynę tego dostrzegął w braku wiedzy na temat tego, czym właściwie jest *Nibbāṇa*. Twierdził, że pożądanie inkarnowania w planie Dev, bez chęci zmierzania w stronę *Nibbāṇy*, jest złym poglądem. Dokonał on rozróżnienia dróg rozwoju mnichów i świeckich wyznawców w oparciu o nakazy moralne. Świeccy wyznawcy muszą przestrzegać pięciu nakazów, dzięki czemu unikną inkarnacji w jednym z *apāya bhūmis*, równocześnie mogą liczyć na ponowne narodziny w *deva bhūmis*. Mówiąc o mnichach wskazał, że gra toczy się o większą stawkę, czyli o osiągnięcie *Nibbāṇy*. Jednakże wiąże się to z przestrzeganiem 227 nakazów, co z kolei stwarza większe ryzyko, bowiem zwiększa możliwości łamania reguł. W rezultacie oznacza to dużo łatwiejszą ścieżkę prowadzącą do jednego z niepożądanych planów egzystencji.

W związku z powyższymi rozważaniami nie jestem zwolennikiem tezy o ukształtowaniu się różnych form buddyźmu. W świetle nauk samego Buddy, jak i badań terenowych przeprowadzonych przeze mnie, stwierdzam, że buddyzm birmański jest skomplikowanym systemem wierzeń, który rozwija wiele alternatyw w ramach jednego dyskursu. System religijny staje się tutaj polifoniczny, praktyka religijna oraz cele do jakich zmierzają wyznawcy do pewnego stopnia są odmienne. Nie oznacza to wszakże, że tworzą

one spójny system, wręcz przeciwnie, jest on pełen sprzeczności i luk powodujących otwarcie tego systemu na hegemoniczne procesy zawłaszczania znaczeń.

#### e) *Hpòn*

Po bardzo pobieżnym przedstawieniu wybranych elementów buddyzmu, które wydają się być istotne, ze względu na zagadnienia poruszane w mojej pracy, chciałbym przejść do omówienia bardzo ważnej kategorii, jaką jest birmańskie *hpòn*. Punktem wyjścia do analizy tej kategorii są dwa określenia: *Hpòngyi* i *Hpòngyijaun*. Pierwsze z nich stosuje się jako określenie starszego mnicha, który posiada rozległą wiedzę na temat doktryny religijnej, natomiast drugie tłumaczone jest jako klasztor. Konstrukcja języka birmańskiego pozwala wyodrębnić części składowe powyższych określeń: *hpòn* tłumaczone jest jako chwała, *gyi* jako wielka, ostatni człon *jaun* jako szkoła. Starszy mnich w dosłownym tłumaczeniu nosi tytuł wielkiej chwały, a klasztor jest szkołą wielkiej chwały.

Dotychczasowe publikacje powstałe na gruncie antropologii, nawiązujące do interesującej mnie kategorii, wskazują na kilka możliwości interpretacyjnych. W jednej ze swoich prac Spiro (za Jordt 2007: 162) kategorię tę odnosił do relacji płciowych, gdzie mężczyźni posiadają *hpòn* jako cechę wrodzoną, w odróżnieniu do kobiet, które są jego pozbawione. Jest ono własnością psychiczno-duchową, która powoduje, że jej posiadacz cechuje się wyższymi atrybutami moralnymi, duchowymi i intelektualnymi w odróżnieniu od osób jej nieposiadających. Wspomniany badacz twierdził, że powiązane jest to z różnymi możliwościami rozwoju kobiety i mężczyzny. Manifestują się one w rozmaitych wierzeniach i praktykach religijnych. Tylko mężczyzna przechodzi ceremonię inicjacyjną (*Shinpyu*) i tylko on może zostać mnichem, a co się z tym wiąże, tylko mężczyzna może osiągnąć *Nibbāṇē*. Ingrid Jordt (2007: 162-164) rozwija nieco to podejście, wywodzi ona birmańskie słowo *hpòn* od pālijskiego słowa *puñña* (tłum. zasługa, dobro). W jej interpretacji konwencjonalne użycie tej kategorii wskazuje, że jest to psychiczno-materialne zjawisko osadzone w kosmologii buddyjskiej. Powiązane jest z funkcją przyczynowo – skutkową zasług i przewinień, i rolę, jaką odgrywają w cyklu narodzin i śmierci. *Hpòn* Jordt wiąże z potencjałem praktyki duchowej, który może tworzyć *kuśala kamma*<sup>23</sup>. Podobnie jak Spiro twierdzi, że kobiety nie

---

<sup>23</sup> Jordt pisze o generowaniu *pāramī*. Słowo to wywodzi się z Sanskrytu i w tłumaczeniu oznacza doskonalenie. Ważnym dla mnie argumentem przemawiającym za odejściem od kategorii *pāramī* jest fakt, iż w trakcie moich badań terenowych jeden z mnichów (Ye Thu) specjalizujący się w języku pālijskim, dokonując tłumaczenia *hpòn*, stwierdził, że *puñña* posiada identyczne znaczenie jak *kuśala*, a od słowa *puñña* pochodzi birmańskie słowo *hpòn*. W związku z tym, uważam że właściwsze jest używanie terminu *kuśala kamma*.

mają *hpòn*, a przewaga mężczyzn wynika z faktu, że potencjalnie mogą oni wstąpić do *Sanghi*; ta unikalna zasługa tworzy niezwykle silną *kuśala kammę*. Antropolożka zauważa, że nie wszyscy mężczyźni posiadają identyczną ilość *hpòn*. Poprzez wstąpienie do *Sanghi* potencjał zamienia się w moc, może on również objawić się poza strukturami klasztornymi jako moc świecka potężnego króla, władcy świata – *Setkyamin (Cakkavatti)*. Hiroko Kwanami (2009: 223-224) analizując *hpòn*, skupił się na jego funkcjonowaniu w relacjach społecznych. Rozwija on myśl Manninga Nasha (1965), dla którego *hpòn* jest charyzmatycznym wpływem na strukturę społeczną, ale nie dominacją nad innymi. Wedle Kwanamiego, jest to „władza relacyjna”: człowiek posiadający ją cechuje się współczuciem i umiejętnościami mediacyjnymi, które umożliwiają rozstrzygnięcie sporów. Koordynuje on działania innych ludzi, jak i dystrybucję zasobów, tak, by przebiegała ona z korzyścią dla wszystkich. Nieco innego znaczenia *hpòn* nabiera w powiązaniu z *kammą*. Wówczas wiąże on tę kategorię z popularnością, bogactwem i innymi sukcesami. Tak rozumiane szczęście jest konsekwencją dobrych działań *kammicznych* w poprzednich inkarnacjach. Warto zaznaczyć, że wedle tego antropologa zarówno kobiety, jak i mężczyźni mogą posiadać taki wymiar *hpòn*, wcześniej wymienieni badacze odrzucali możliwość posiadania go przez kobiety. Zasługi z poprzednich wcieleń nie tylko pomagają osiągnąć sukces w obecnej inkarnacji, ale i zapobiegają czyhającym na człowieka niebezpieczeństwom. Jak zaznacza Kwanami, *hpòn* powiązane z pozytywną *kammą* nie może zostać nabyte: człowiek je posiada lub nie.

Aby jednak zrozumieć, czym jest *hpòn*, powrócę do wspomnianej koncepcji *bhavanga*. Otóż jest to pomost, który łączy ze sobą kolejne wcielenia, nie jest to koncepcja duszy, ani też nie jest ona sprzeczna z nieistnieniem „Ja” (*anattā*). Jest to stan umysłu, w którym pozostaje on nieaktywny, przypomina to głęboki sen, który jest punktem wyjścia dla świadomych działań. Wedle theravādinów, istnieje bezpośrednie połączenie pomiędzy świadomością umierającego a jego nową inkarnacją, nie ma tutaj żadnego stanu pośredniego. Nieświadomością, która powstaje w fazie embrionalnego rozwoju człowieka jest *bhavanga*, która jest zdeterminowana przez siły *kammiczne* poprzednich wcieleń (Williams, Tribe 2000: 123). *Bhavanga* jednakże nie jest świadomością, która odpowiada za tworzenie nowej *kammy*, bowiem jest ona pozbawiona intencji (*cetanā*) jako czynnika determinującego przyszłe skutki działań człowieka. Ludzie i istoty z innych planów egzystencji znajdują się, wedle moich rozmówców<sup>24</sup>, na różnych etapach rozwoju wiodącego do *Nibbāny*. Każdego cechuje unikalna własność określana mianem *hpòn*, której wielkość uzależniona jest od

---

<sup>24</sup> Maung Wai, Nhin Myat, Wai Hein, Ye Thu i inni.

wspomnianych postępów na ścieżce duchowej. Podobnie jak *bhavanga*, jest to kategoria, która przekracza życie jednostki, stając się czynnikiem determinującym jej przyszłą inkarnację.

W świetle moich badań terenowych, jak i rozważań teoretycznych, przedstawione przez innych antropologów propozycje ujęcia tej kategorii wydają się trafne, ale tylko do pewnego stopnia. Znaczenie *hpòn* w tworzeniu relacji płciowych podkreślane przez Spiro jest słuszną obserwacją, podobnie jak powiązanie tego zjawiska z kosmologią buddyjską przez Jordt. Rozważania Kwanamiego na temat charyzmatycznego wpływu na wspólnotę podmiotów cechujących się wysokim *hpòn*, a także powiązanie tej kategorii z *kammą* i sukcesami życiowymi również są celną obserwacją. Wspomniani autorzy wpadli jednakże w kilka pułapek. Niepełna analiza powiązana jest zarówno z teoretycznymi podstawami, jak i z hegemoniczną tradycją tworzenia doktrynalnego buddyzmu, nie odnoszącego się do podłoża społecznego, z jakiego ono wyrasta. Analizując tak kompleksowe zjawiska, należy odrzucić pokusę sprowadzenia znaczenia do jego wymiaru denotatywnego. Nadawanie znaczeń w ramach praktyk rytualnych cechuje się różnorodnością, co jest efektem zróżnicowanych pozycji w obrębie struktury społecznej, proces ten ma charakter polifoniczny. W przypadku analizy *hpòn* przez wspomnianych badaczy polisemia znaczeń została wyeliminowana na korzyść jednoznaczności. Chciałbym tutaj zaproponować szersze znaczenie tego terminu. Wystarczy, że przytoczę kilka przykładów na to, w jaki sposób rozumiana jest ta kategoria przez samych Birmańczyków, aby przekonać się o bardziej kompleksowym charakterze znaczenia.

Przeprowadziłem rozmowę z mnichem Darkiem, który właśnie zakończył egzaminy i został absolwentem Uniwersytetu Buddyjskiego w Mandalay. Przedstawił on jednoznaczną wizję *hpòn*. Nie wiązał on jej z *kammą*, wedle niego jest to wewnętrzna moc, którą można nabyć poprzez praktykę medytacyjną (*Samatha*) rozwijającą umiejętność skupienia. Praktyka ta umożliwia wejście na coraz to wyższe poziomy rozwoju duchowego – *jhāny*. Wedle mojego rozmówcy wszyscy włącznie z kobietami posiadają *hpòn*, ale w różnych wielkościach. W przeciwieństwie do świeckich wyznawców<sup>25</sup>, z którymi rozmawiałem na temat interesującej mnie kategorii, twierdził, że *dāna* (charytatywność, składanie ofiar) nie ma wpływu na wielkość *hpòn*. Kyaw Htet, mężczyzna w wieku trzydziestu pięciu lat, wskazywał na istotną rolę *hpòn* w relacjach damsko – męskich. Wedle niego mężczyzna posiada go więcej od kobiety z kilku powodów. Po pierwsze, tylko mężczyzna może osiągnąć

---

<sup>25</sup> Hsu Cho, Maung Wai i Aung Myo.

Oświecenie. Po drugie, mężczyzna musi utrzymywać rodzinę (rola ta przypisana jest podmiotowi o wyższym statusie, posiadającym wyższe *hpòn*), dlatego należy mu się szacunek ze strony kobiety. Jednakże współczesna sytuacja ekonomiczna nieco zaburza ten normatywny pogląd, zmuszając zarówno mężczyzn, jak i kobiety do pracy zarobkowej. Po trzecie, podkreślał, że mężczyźni wszystko robią lepiej, bo mają większy mózg, a kobiety wiedząc o tym, traktują ich z szacunkiem. Wedle mojego rozmówcy, nawet jeśli kobieta dużo medytuje i studiuje buddyzm, nabywa ona inne *hpòn*, które związane jest z rozwojem duchowym.

Jeden z moich rozmówców, którym był mnich z wioski nieopodal Mandalay, w ciekawy sposób odniósł się do interesującej mnie kategorii. Twierdził on, że osoby cechujące się wysoką moralnością, czyniące dobre uczynki, poznające nauki Buddy i osiągające wysoki poziom rozwoju medytacyjnego posiadają duże *hpòn*. W rezultacie mogą oni już za życia stać się dobrymi Natami, zamieszkującymi plany egzystencji o mniejszej ilości cierpienia niż ludzki, których sytuował on nieco poniżej *Arahatów*. Usytuowanie zjawisk religijnych w kontekście społecznym, a także powiązanie ich z wpływem istot pochodzących z innych planów egzystencji, jest poszerzeniem pola semantycznego *hpòn*. Wcześniej wspomniani antropolodzy nie powiązali w żaden sposób rozważanej kategorii z kompleksowym wymiarem religijności Birmańczyków, wykraczającym poza jej wymiar doktrynalny.

Mój drugi zarzut dotyczy problemu tworzenia kolonialnego opisu buddyzmu w Mjanmie. O takiej praktyce badawczej przekonywał cytowany wcześniej Brac de la Perrière (2009), który postawił również tezę, że to właśnie kult Natów pełni zasadniczą rolę w tworzeniu tożsamości birmańskiej.

## 2) Buddyzm a władza

W buddyjskim kalendarzu rytualnym, po okresie postnym przypadającym na porę deszczową, w październikową pełnię księżyca ma miejsce festiwal światła określany w języku birmańskim *Thadingyut*. Po osiągnięciu przez Buddę Gotamę *Nibbāny*, na czas pory deszczowej w pełnię miesiąca Waso, udał się on do jednego z wyższych planów egzystencji noszącego nazwę *Tāvātimsa*. Przez okres trzech miesięcy nauczał tam bogów, a nauki te zostały zebrane i utworzyły jedną z trzech podstaw buddyjskiego kanonu pālijskiego – *Abhidhammę*. Obchody pełni *Thadingyut* związane są z powrotem Buddy Gotamy do ludzkiego planu egzystencji, co wiąże się z zakończeniem okresu postnego. Na tydzień przed pełnią, w okolicach wzgórza Mandalay, które jest najważniejszym miejscem obchodów tego święta, pojawiły się pierwsze stragany festiwalowe. Wśród dostępnych artykułów dominowały ubrania oraz płyty DVD z filmami produkcji lokalnej i hollywoodzkiej, ale przede wszystkim bardzo popularnego kina koreańskiego. Istotnym elementem były stoiska z jedzeniem. Targowisko rozrastało się w miarę zbliżania się pełni – pojawiły się karuzele i strzelnice, wyraźnie można było zaobserwować zwiększającą się liczbę mieszkańców miasta przybywających w to miejsce. Pierwsze świece płonące w obrębie świątyń można było dostrzec już na dwa dni przed pełnią. Jednakże wszystko to stanowiło preludium do wydarzeń mających miejsce w noc pełni księżycowej. W okolicach wzgórza Mandalay ludzie tłumnie odwiedzali stragany, a późnym wieczorem kobiety w jednakowych odświętnych strojach zapalały świece, recytując buddyjskie *Sutty*. Rozkład świec nie był przypadkowy, tworzyły one m.in. nazwy poszczególnych części miasta, z których wywodziły się skupione wokół nich kobiety. Moją uwagę zwrócił napis przetłumaczony przez Maung Waia jako *For rich all Myanmar*; pojawiła się też nazwa Czerwonego Krzyża. Miejsce honorowe przypadło kobietom powiązanim z policją, a przede wszystkim z jednostką wojskową. W trakcie recytacji *Sutt* na szczyt wzgórza przybyli ludzie powiązani z wojskiem i władzami miasta, by zjeść kolację w wydzielonym specjalnie dla nich przygotowanym obszarze. Przed wejściem do niego postawiono tablice z napisami w języku birmańskim i angielskim: *All seats reserved*. Zanim jednak lokalni dygnitarze dotarli na miejsce, obeszlą taras, na którym ceremonia miała miejsce; ich przejście zabezpieczało wojsko, a idący przed nimi mężczyźni nakazywali zgromadzonej ludności zapalać gasnące na wietrze świece. Najważniejszy z całego pochodu, jak to określił Thet Zin: „ktoś z armii”, wręczał dyplomy reprezentantkom poszczególnych grup. Po obejściu całego tarasu, pochód usiadł do kolacji, by zjeść posiłek przy blasku świec i rytmicznie recytowanych *Suttach*. Wydarzenia na wzgórzu Mandalay stanowią manifestację

wzajemnego powiązania polityki i religii w Mjanmie. Relacja ta w świetle moich badań jest niezwykle istotna, jednakże łatwo wpaść tutaj w pułapkę tworzenia kliszy kulturowej i posądzenia władz birmańskich o tani populizm. Dlatego chciałbym się skupić na dokładnej analizie tego zjawiska, które pozwoli zrozumieć opisane powyżej wydarzenia.

### a) *Hpòndaw*

Dotychczasowe omówienie buddyzmu skupione było wokół wyjaśnień, czym właściwie jest ta jedna z największych religii na świecie. W tym miejscu chciałby wejść w nieco inny kontekst i dokonać próby „od-czytania”, czym właściwie jest buddyzm, rozumiany jako jeden z dyskursów hierarchizujących w ramach porządku symbolicznego. Chciałbym dokonać analizy, jak władze birmańskie wykorzystują buddyzm w publikacjach rządowych. Doskonałymi źródłami informacji w tym zakresie są cytowane wielokrotnie publikacje wydane przez *Department for the Promotion and Propagation of the Sāsana* oraz dziennik rządowy *New Light of Myanmar* (dalej NLOM) wydawany od 1914 roku, współcześnie publikowany w języku angielskim i birmańskim.

W wydaniu wspomnianego dziennika, z dnia 16 stycznia 2012 roku, na pierwszej stronie można odnaleźć fotografię przedstawicieli władz państwowych składających dary mnichom. Fotografie tego typu są jedną z bardziej popularnych form obrazowania relacji na linii władza państwowa – *Sangha*. W tym konkretnym wypadku najważniejszym przedstawicielem administracji publicznej był wiceprezydent Thiha Thura U Tin Aung Myint Oo z żoną Daw Khin Saw Hnin, składający ofiary 13 stycznia 2012 roku mnichom z Hkamti w theravādyjskim Buddyjskim Centrum Misyjnym. Zdjęcia z tego typu wydarzeń robione są z zza pleców otrzymujących dary mnichów, których sylwetki są ledwo widoczne. Natomiast przedstawiciele władz przedstawiani są frontalnie, w całej swojej okazałości uchwyceni są w momencie ofiarowania. Podobne fotografie znaleźć można w ważnych miejscach kultowych, takich jak *Maha Myat Muni Paya* czy na wzgórzu Mandalay<sup>26</sup>. W kontekście polityki europejskiej wydarzenie można uznać przez pomyłkę za populistyczny element kreowania swojego wizerunku. Sytuacja jest jednak nieco bardziej skomplikowana.

Birmańczycy w ramach swojego porządku symbolicznego dokonują symbolizacji władzy. Z jednej strony mówią o widocznej społeczno-politycznej strukturze władzy,

---

<sup>26</sup> W pierwszej ze świątyń znajdują się fotografie przedstawicieli nowych demokratycznych władz, jak i przedstawicieli poprzedniego ustroju. Na wzgórzu Mandalay można znaleźć jedynie postacie powiązane z tym ostatnim. Aung Myo zdziwiony tym stanem rzeczy stwierdził, że niedługo władze zrobią nowe zdjęcia, pozbywając się starych (stan na 2012 rok).

określonej ogólnym mianem „rząd”, której ideałem jest w języku birmańskim *Setkyamin*, w pāli *Cakkavatti*, buddyjski władca świata; z drugiej obecna jest niewidoczna władza, która tworzona jest przez rozwój duchowy (ideałem jest tu Budda) (King 1964: 82). Oba te porządki nie są względem siebie rozdzielne, ale koegzystują ze sobą. Reprezentowane są zarówno przez warstwę mnichów buddyjskich (*Sanghę*), jak i władzę państwową. Złożenie darów przez wiceprezydenta mnichom nie powoduje wzrostu jego moralnego autorytetu w oczach moich birmańskich przyjaciół<sup>27</sup>, wobec tego intrygująca jest potrzeba manifestacji swojego poparcia dla *Sanghi*.

Współczesne władze, jak to określił Maung Wai, są jak dawni królowie. Nie jest więc zbiegiem okoliczności, że sprawują swoją władzę. Królowie posiadali specjalnego rodzaju *hpòndaw* (tłum. królewska chwała), która była efektem zasług poczynionych w poprzednich wcieleniach. Wynika z tego, że mieli bardzo dobry bilans *kammiczny*, królów określano jako *hpòn-shin-kan-shiri* (tłum. Pan Chwały i Pan Kammy) (Gravers 1999: 17). Do obowiązków królów buddyjskich należało: jałmużna, przestrzeganie przykazań buddyjskich, hojność, uczciwość, łagodność, umiar, kontrola gniewu, unikanie stosowania przemocy w relacjach z ludźmi, wyrozumiałość i brak sprzeciwu wobec woli ludu (Gravers 1999: 17). Współcześnie sprawujący władzę są spadkobiercami królów birmańskich, podobnie jak oni posiadają specjalnego rodzaju *hpòn*, które predestynuje ich do sprawowania władzy. Dlatego wypełniają oni obowiązki spoczywające na władcach buddyjskich. Warto zwrócić również uwagę na fakt, iż specjalnego rodzaju *hpòn* wiąże się ze wsparciem dużo potężniejszych Natów, pochodzących z wyższych planów egzystencji, na które nie może liczyć przeciętny człowiek.

*Kamma* jednakże stanowi jedynie 25% możliwego do osiągnięcia sukcesu. Budda w swoich naukach nie chciał, aby postrzegać ją w sposób deterministyczny. Jest ona pewnym potencjałem, który nie przybiera formy konieczności. Rozważania te odniesione są do najsłabszej, aczkolwiek najpowszechniej generowanej *kammy*. Najważniejszy w tej perspektywie jest rozwój *payoga-sampatti*, która wiąże się m.in. z takimi cechami jak uważność, czujność, pracowitość, inteligencja, spryt i mądrość, stanowiąc 75% sukcesu (Ashin Janakābhivamsa 1999: 214-215). W tym kontekście równie istotne wydają się być kategorie *kala-sampatti* i *kala-vipatti*, czyli właściwy i niewłaściwy czas narodzin. Ten czas odnosi się do formy sprawowanych rządów. Czas szlachetnych i mądrych rządów, kiedy to kwitnie dobrobyt, a ludzie nie muszą się obawiać o swój byt, wiąże się z *kala-sampatti*.

---

<sup>27</sup> Aung Myo, Maung Wai.

Rządy niekompetentnych i niegodziwych przywódców, kiedy to panuje chaos, ubóstwo i głód, to czasy określane mianem *kala-vipatti* (Ashin Janakābhivamsa 1999: 214). Na tym tle doktrynalnym łatwo jest zrozumieć wypowiedzi nauczycieli klasztornych, Wai Heina i Thiha Thanta, którzy twierdzili, że Mjanma to z jednej strony *kala-vipatti*, a z drugiej *kala-sampatti*. Biorąc pod uwagę dostęp i posiadane dobra materialne wskazywali, że współcześnie należy określić ich państwo jako *kala-vipatti*. Jeżeli natomiast odnieść się do możliwości rozwoju duchowego, jak i studiowania nauk Buddy, to Mjanmę należy określić jako *kala-sampatti*. Punktem odniesienia były Stany Zjednoczone, w których dostęp do materialnych zasobów, w świetle wypowiedzi moich rozmówców, nie stanowi większych problemów (*kala-sampatti*), natomiast rozwój duchowy nie jest możliwy (*kala-vipatti*).

Nawiązując do pracy Ernesto Laclau (2004), w której porusza on temat wytwarzania tzw. „pustego znaczącego”, praktyki hegemoniczne zmierzają do opanowania znaczenia, urzeczywistnienia partykularyzmu w uniwersalności. Wiceprezydent składając dary nie powiększa swojego autorytetu, tylko wręcz przeciwnie, stara się wpisać partykularną widoczną władzę w ideał buddyjskiego władcy, którego władza legitymizowana jest przez jego niewidoczny rozwój duchowy. Warto odnieść się do tego, co nieobecne w kadrze omawianego wcześniej zdjęcia, czyli do mnichów. Można wówczas stwierdzić, że poprzez swoją praktykę składania darów wiceprezydent podkreśla wyższość niewidocznej władzy duchowej, którą legitymizuje poprzez widoczną władzę społeczno-polityczną. Medialne obrazki, na których to rządzący Mjanmą składają dary mnichom buddyjskim, nie są zakłamanym zagranem politycznym kreowania własnego dobrego wizerunku. Wręcz przeciwnie, są konsekwencją porządku symbolicznego, gdzie *hpòn* królewskie nakłada na nich pewne obowiązki wobec *Sanghi*. Wraz z legitymizacją wyższości niewidzialnej władzy, świeccy władcy legitymizują swoją widzialną władzę. Ta niewidzialna władza określana jest również mianem *hpòn*, jednakże nie jest ona nabywana w ramach skutków *kammicznych*, jak podkreślał Myat Naing, wcześniej wspomniany absolwent Uniwersytetu Buddyjskiego. Wiąże się ona z praktyką duchową i rozwojem wglądu w charakter rzeczywistości. Omawiana fotografia jest niczym inny jak wyrazem pozycji przyjmowanej przez władze birmańskie wobec buddyzmu. W świetle teorii psychoanalitycznej pozycję tę w tym wypadku należałoby określić jako pozycję perwerta, którą chciałbym nakreślić w kilku słowach. W perwersji podmiot wymusza zaistnienie Innego, musi on zaaranżować jego istnienie poprzez wzmocnienie jego pragnienia lub woli własnym pragnieniem czy wolą (Fink 2002: 274). Złożenie darów przez polityków nieobecnemu na fotografii Innemu (buddyzmowi) jest formą

aranżacji jego zaistnienia, jest praktyką ustanawiania prawa. W ten sposób Inny poprzez pewne wymuszenie zaczyna funkcjonować jako porządek symboliczny. Jest to jedna z kluczowych tez, którą systematycznie będę rozwijał w mojej pracy: buddyzm jako jeden z zasadniczych elementów porządku symbolicznego staje się nim poprzez zaaranżowanie jego istnienia z woli i pragnienia podmiotowego.

## b) *Ana i awza*

W języku birmańskim istnieją dwa zasadnicze określenia w odniesieniu do władzy: *ana* jest władzą związaną z przymusem, a *awza* to charyzmatyczna władza moralnego autorytetu (Steinberg 2010: 150). Jak podkreślali moi rozmówcy, organy władzy takie jak policja i wojsko są uosobieniem *ana*. Pewnego dnia zostałem zatrzymany przez policję wraz z Soe Linem, w trakcie późniejszej rozmowy na temat władzy, wydarzenie zostało przywołane jako przykład *ana*. Ten rodzaj władzy był przez moich birmańskich rozmówców postrzegany negatywnie<sup>28</sup>. W skrócie *ana* powiązana jest z przemocą, doświadczaną w relacjach z siłowymi organami władzy państwowej. *Awza* została scharakteryzowana jako podążanie za kimś i realizowanie jego zaleceń, opiera się na szacunku, jakim obdarzona jest ta osoba. Jest to coś niezwykłego, cecha, którą posiadają jedynie szlachetne osoby. Rzadko obie te formy władzy występują wspólnie, Maung Wai stwierdził, że generał Aung San, który doprowadził do powstania niepodległego państwa birmańskiego w 1948 roku posiadał zarówno *ana*, jak i *awza*. Warto podkreślić, że wszyscy moi rozmówcy byli zgodni, *awza* nie jest w żaden sposób powiązana z *hpòn* i nie można tego rodzaju władzy nabyć poprzez akty ofiarowania (*dāna*).

Warto odwołać się w tym miejscu do bardziej współczesnego kontekstu politycznego. Otóż wedle moich przyjaciół<sup>29</sup>, jak również innych rozmówców, sytuowany jest on na osi *ana* – *awza*. Powstają w ten sposób dwa obozy polityczne, jeden z nich to władza rządowa określana jako socjalistyczna, z takimi przywódcami na czele jak generałowie Ne Win i Than Shwe. Przywódcą drugiego opozycyjnego obozu jest córka generała Aung San czyli Aung San Suu Kyi, która jest uosobieniem demokracji. Pierwszy ustrój – socjalistyczny – opiera się na *ana*, natomiast drugi jest związany z *awza*. Generałowie Ne Win i Than Shwe są różnie odbierani przez Birmańczyków, w zależności od wieku. Wai Hein, który przeżył rządy obu, twierdził, że Ne Win był zły, natomiast Than Shwe określany jest przez niego jako odrobinę dobry. Młodsze pokolenie, reprezentowane przez Min Myo i Maung Waia, które nie miało

---

<sup>28</sup> Maung Wai, Thet Zin, Kaung Myat, Soe Lin, Aung Myo i Nhin Myat.

<sup>29</sup> Maung Wai, Thet Zin, Kaung Myat, Soe Lin, Aung Myo i Nhin Myat.

większego doświadczenia z formami rządów generała Ne Wina, często nie dostrzega różnic pomiędzy poszczególnymi etapami sprawowania władzy przez juntę wojskową. Postrzegają oni obu generałów jako jednoznacznie złych.

Ciekawa w tym kontekście jest postać aktualnego prezydenta republiki, byłego generała Thein Seina, który to postrzegany jest jako człowiek bazujący w znacznej mierze na *ana*, ale posiadający nieco *awza*. W rezultacie nieraz określany był jako średnio dobry i umiarkowany. Aung Myo stwierdził, że urzędujący przywódca państwowy jest różnie postrzegany w zależności od tego, do kogo go porównujemy. Prezydent w odniesieniu do generała Than Shwe jest dobry, jednakże na tle Aung San Suu Kyi jest zły. Moi rozmówcy wymienili kilka zasadniczych powodów, dla których można mówić o posiadaniu *awza* przez człowieka, który był częścią junty wojskowej i uzyskał swój mandat na drodze wyborów łamiących w znacznym stopniu standardy demokratyczne. Po pierwsze, najbardziej przemawiające do Birmańczyków są jego częste kontakty z ucieleśnieniem demokracji i *awza*, czyli Aung San Suu Kyi, która nie prowadziła rozmów ze „złym generałem Than Shwe”. Po drugie, często wspomina się, że za jego rządów nastąpił realny spadek cen na takie produkty jak karty SIM, niezbędne do korzystania z telefonii komórkowej czy też samochodów. Trzecim ważnym elementem jest jego polityka wobec mniejszości muzułmańskiej, ten temat jednakże szczegółowo omówię w innym miejscu pracy.

Źródłem *ana* w przypadku prezydenta Thein Seina jest jego powiązanie z generałem Than Shwe. Moi rozmówcy<sup>30</sup> reprezentowali różne poglądy w sprawie ich wzajemnych relacji, od skrajnych, gdzie Than Shwe określony został jako prezydent, a Thein Sein jako figurant okupujący stanowisko, konsultujący wszelkie decyzje z przywódcą nieistniejącej już Rady Pokoju i Rozwoju Państwowego (SPDC); poprzez relacje określone jako ojciec (Than Shwe) – syn (Thein Sein), w których ze względu na szacunek aktualny przywódca konsultuje swoje decyzje z poprzednim, pozostając niezależnym; aż po te, w których wskazywano na wyzwolenie się prezydenta spod protektoratu generała Than Shwe, dzięki czemu budzi on sympatię. Charakterystyczne w Mjanmie są imiona przywódców państwowych (tłumaczeń dokonał Aung Myo): Ne Win – „Światło słoneczne”, Than Shwe – „Milion złota”, Thein Sein – „Jeden lakh diamentów”. Wszystkie te imiona waloryzowane są pozytywnie. Warto jednak przytoczyć w tym miejscu żart, na który pozwolił sobie wspomniany znajomy, tłumacząc imię Than Shwe jako „Złota wsza”, co niewątpliwie jest obraźliwym określeniem.

---

<sup>30</sup> Przypadkowo poznane osoby, Aung Myo, Wai Hein.

Wracając do fotografii z NLOM, należy wspomnieć jedno z ważniejszych pól różnicowania generałów. W rozmowie ze mną, Wai Hein przyznał, że Ne Win i Than Shwe za czasów swoich rządów dokonywali aktów ofiarowania, wykładając z własnych kieszeni zaledwie sto dolarów amerykańskich. Reszta zebranych pieniędzy miała pochodzić z datków zebranych od mieszkańców miasta, w którym dokonywana była donacja. Thein Sein składa *dāṅē* z własnych środków, w związku z powyższym jest to powód niezbyt licznych dokonywanych przez niego aktów donacji. W rezultacie istnieje niewielka ilość prasowych doniesień o tego typu wydarzeniach z jego udziałem. Krytyka przeszłych władz, jak i pochwała dla obecnego prezydenta, dokonywane są w oparciu o kilka zasadniczych cech przypisywanych królom buddyjskim – jak jałmużna czy uczciwość.

Dziedzictwo generała Aung San, którego w oczach Birmańczyków śmiało można nazwać ostatnim ucieleśnieniem cech władcy buddyjskiego, zostało rozbite na dwa obozy skupiające jego cechy: wojskowych z *ana* i Aung San Suu Kyi z *awza*. Współcześnie jednakże doszło do pewnego przesunięcia pola semantycznego, *ana* została powiązana z socjalizmem, natomiast *awza* z demokracją. Różnice pomiędzy systemami politycznymi znajdują jednak wspólną płaszczyznę. Elementem łączącym wszystkie wypowiedzi jest utożsamienie systemu politycznego z ciałem ludzkim. Demokracja uosobiona jest pod postacią Aung San Suu Kyi, natomiast socjalizm to „government”, który utożsamiany jest najczęściej z generałem Than Shwe i dziedziczącym po nim rolę przywódcy Thein Seinem. Wszelkie ich działania, cechy osobiste i temperament określają konkretny ustrój polityczny. Dlatego można mówić o okrutnym socjalizmie czy charyzmatycznej demokracji. Prawie żaden z moich rozmówców nie potrafił wymienić nazwisk członków partii *National League for Democracy* z wyjątkiem jej przewodniczącej. Ucieleśnienie ustroju politycznego nie tylko wpływa na postrzeganie go w spersonifikowany sposób, ale i osoba staje się personą ustrojową. W euro-amerykańskim dyskursie, w którym tworzy się obraz Mjanmy, naukowcy piszą o reżimie wojskowym i o braku moralnego mandatu rządzących (Houtman 1999, Gravers 1999, Steinberg 2010). Wnioski jakie można wysnuć z tychże dociekań zbiegają się z informacjami, jakie uzyskałem w trakcie badań, a odnoszącymi się do faktu, że *awza* nie jest dostępna wojskowemu. Niemniej zgodnie z tym, co pisałem powyżej, obecny prezydent zdaje się zyskiwać nieco tej właściwości, m.in. dzięki współpracy z Aung San Suu Kyi. Ten rodzaj uwierzytelnienia autorytetu władzy dokonuje się zarówno w oczach Birmańczyków, jak i opinii międzynarodowej, choć ta ostatnia rzecz jasna nie odwołuję się do kategorii *awza*.

Dla mnichów Wai Heina i Ko Lina jednym z najbardziej cenionych przywódców państwowych jest Adolf Hitler. Określany przez nich jako silny i kochający swój kraj wódz, który wzbudzał strach u swoich przeciwników, będąc niemal niezwyciężonym. Moi rozmówcy twierdzili<sup>31</sup>, że lekcje historii w szkołach państwowych kreują taki obraz tej postaci<sup>32</sup>. Osoba pretendująca do bycia przywódcą nie może być pozbawiona *ana*. Taki przywódca państwowy byłby w pewnym sensie impotentem. Birmańczycy podkreślając *awza* przynależne Aung San Suu Kyi, dają równocześnie do zrozumienia, że nie jest ona w stanie skutecznie stawić czoła takim problemom, jak walki wyzwolenicze Kaczinów, czy konfliktom w stanie Rakhine. Byłaby to jednak teza, która upraszcza złożoność problemu. Slavoj Žižek w książce *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa* (2010) dokonuje m.in. rozróżnienia na przemoc w wymiarze subiektywnym i obiektywnym. Przemoc subiektywna odnosi się do rozmaitych „widocznych” aktów przemocy, jak agresja policji względem obywateli własnego państwa. Tak doświadczaną przemoc można śmiało powiązać z kategorią *ana*. Przemoc obiektywna odnosi się do „niewidocznej” przemocy wpisanej w porządek symboliczny. *Awza* jako władza charyzmatyczna pozbawiona przemocy w wymiarze subiektywnym jest formą władzy „niewidocznej”, opartej na przemocy obiektywnej. Aby zrozumieć, czym właściwie jest *awza*, którą posiada ucieleśnienie demokracji Aung San Suu Kyi, należy rozważyć, czym jest demokracja i zinterpretować wymiar jej przemocy obiektywnej w świetle wypowiedzi moich birmańskich rozmówców.

Kategorią bardzo często powiązaną z demokracją<sup>33</sup> była wolność, rozumiana jako totalna swoboda działania, niczym nie skrepowana możliwość wyrażania swoich potrzeb. W niektórych wypowiedziach przybierała ona formę skrajną, oznaczającą bycie poza ustrojem politycznym, charakteryzującą się zniesieniem struktur państwowych. Socjalistyczne rządy Than Shwe charakteryzowane były przez Min Myo jako coś odwrotnego, kiedy wszyscy pozostawali pod kontrolą, a działacze opozycyjni trafiali do więzień. Praktyczny wymiar stopniowego przechodzenia do systemu demokratycznego, a tym samym uzyskiwania wolności, to wskazywana przez wielu możliwość prowadzenia dyskusji na temat polityki w miejscach publicznych. Wolność w tym kontekście oznacza włączenie działaczy opozycyjnych, będących poza strukturami rządowymi, do debaty publicznej. Aktualnie toczy

---

<sup>31</sup> Maung Wai, Thet Zin, Kaung Myat i Ko Lin.

<sup>32</sup> W jednym z żartów Wai Hein porównał Than Shwe do Adolfa Hitlera. Mam świadomość, że wpływ na to miała moja narodowość, Polska przegrała w wojnie z Hitlerem. Ten niezbyt udany żart był w tym kontekście pewną trawestacją porównania, które w innej sytuacji społecznej mogłoby zostać uznane za komplement dla birmańskiego generała.

<sup>33</sup> Wai Hein, Hsu Cho, Min Myo i Phyo Thiha.

się więc walka o włączenie określonych podmiotów do życia publicznego, m.in. znajomy mnich, Aung Thu, działa na rzecz nadania prawa wyborczego mnichom, ponieważ obecna konstytucja odbiera im to prawo.

W skrócie można powiedzieć, że demokracja dla świadomych politycznie Birmańczyków to rodzaj wolności i wyzwolenia, to ustrój polityczny, który ma w swoich założeniach przynieść *loka Nibbāṇę*, nieosiągniętą, wbrew zapowiedziom generała Aung San, po odzyskaniu niepodległości. W tym planie egzystencji stanowi ona formę tzw. Oświecenia światowego, stanu społeczeństwa idealnego<sup>34</sup>. W trakcie swojej walki opozycyjnej w latach dziewięćdziesiątych Aung San Suu Kyi odwoływała się do duchowej rewolucji, drugiej walki o niepodległość – demokratyzacji, która jest niezbędna aby osiągnąć *loka Nibbāṇę* (Houtman 1999: 34-36)<sup>35</sup>. Problem z wolnością w Mjanmie polega na tym, że dostęp do wolności wedle moich birmańskich rozmówców miałby być limitowany. Tak jak *Nibbāṇę* w wymiarze transcendentalnym mogą osiągnąć tylko buddyści, tak też tylko oni mogą osiągnąć *Nibbāṇę* na tym świecie. *Awza* posiada swoje mroczne jądro fundamentalizmu religijnego, Oświecenia danego jedynie określonym grupom etnicznym. Z moich doświadczeń wynika, że charyzmatyczne przywództwo Aung San Suu Kyi jest akceptowane przez Birmańczyków, ale mniej ufnie do tej sprawy podchodzą Kaczinowie czy Rakhine. Wskazują oni na fakt, że w swoich przemówieniach dotyczących przyszłości kraju wspomina ona o tym, że mniejszość musi uszanować rządy większości. Ta demokratyczna reguła, nie odnosząca się w tym wypadku do jakże ważnego poszanowania praw mniejszości przez większość, w kontekście konfliktów etnicznych brzmi jak groźba.

Min Myo podkreślał, że socjalizm to stan nieustannej powtarzalności, natomiast demokracja to możliwość zmiany przywódcy. Warto podkreślić, że studiował on stosunki międzynarodowe oraz spędził trzy lata w Singapurze. Jednakże również w ramach birmańskiego socjalizmu dochodziło do zmiany przywódców i z pewnością nie jest to wariant polityki dynastycznej, gdzie śmierć władcy kończy rządy jednego kreując następcę. Wedle

---

<sup>34</sup> Termin ten Aung San zapożyczył od mnicha U Wisary, walczącego o niepodległość w latach dwudziestych XX wieku. Warto zwrócić uwagę na pewną twórczą interpretację Czterech Szlachetnych Prawd ogłoszonych przez Buddę, odpowiednio zmodyfikowanych w kontekście walki o niepodległość:

1. The Truth of Suffering, P. dukkha sacca (The truth of suffering of the country)
2. The Truth of The Origin of Suffering, P. samudaya sacca (The causes of suffering of the country)
3. The Truth of The Cessation of Suffering, P. nirodha sacca (The path to freedom-national independence of the country)
4. The Truth of The Path of Way Leading to The Cessation of Suffering, P. magga sacca (Loka Nibbāna – the attainment of freedom national independence of the country) (Houtman 1999, s.34).

<sup>35</sup> Na marginesie chciałbym wspomnieć, że idea Loka Nibbāny określona została przez Wai Heina jako *ditthi* (zły pogląd), głoszony przez jednego z Brahminów w czasach Buddy. *Loka Nibbāna* oznaczała dla niego życie w dostatku i dobrym zdrowiu.

Maung Waia zmiana przywódców jest związana z efektem *kammicznym*. Than Shwe wyczerpał swoją *kammę* i nastał czas, kiedy to dobra *kamma* Thein Sein dojrzała do tego, by zaowocować. Przejęcie władzy ma tu miejsce niczym w rytuale rebelii Maxa Gluckmana. Istnieje *hpòndaw*, w który wpisują się podmioty dzięki swojemu bilansowi *kammicznemu*. Oczywiście nie jest on koniecznością, lecz jedynie możliwością, która wymaga wysiłku poprzez rozwijanie *payoga-sampatti*. W tej samej rozmowie Maung Wai przekonywał mnie o tym, że identycznie proces ów przebiega w demokracji: określona osoba staje na czele państwa dzięki temu, że nadszedł czas, by jego *kuśala kamma* dojrzała. Nie odniósł się tym samym do jednego z fundamentów demokratycznego ustroju, w którym to wedle teorii władzę sprawuje lud.

W świetle wypowiedzi wspomnianych Birmańczyków można zdefiniować wspólny fundament ustroju demokratycznego i socjalistycznego. Obie formy sprawowania władzy szukają oparcia w buddyzmie. Działalność reformatorska nie jest prawdziwą rewolucją, występuje tu proces mediacji w obrębie kategorii buddyjskich, które bez względu na procesy polityczne będą stanowić podstawę kreowania przemocy obiektywnej w ramach porządku symbolicznego.

Dziedzictwo Aung San kategoryzowane jest poprzez buddyzm. Walka symboliczna o prawo do jego dziedzictwa toczy się na osiach: socjalizm – demokracja, *ana* – *awza*, Aung San Suu Kyi – Rząd. Ze względu na polisemiczność dyskursu, kategorie powiązane ze sprawowaniem władzy dookreślane są na różne sposoby. W świetle analiz dokonanych przez Gustaafa Houtmana (1999: 15), junta wojskowa przegrała rywalizację o dziedzictwo swojego ojca Aung San ze swoją przyrodnią siostrą. Aung San Suu Kyi, która jest utożsamiana z ojcem na wielu płaszczyznach, od spuścizny politycznej po wygląd. Aung San w oczach Birmańczyków jest herosem, który dokonał niemożliwego, pokonał zarówno imperialistów japońskich, jak i brytyjską potęgę kolonialną. Wyzwalając swój kraj, dla współcześnie żyjących Birmańczyków, stał się jedną z najważniejszych postaci powojennej historii świata, wodzem obdarzonym szacunkiem ówczesnych przywódców. Ze zdziwieniem reagują, gdy turyści przybywający do ich kraju stwierdzają, że w życiu nie słyszeli o generale Aung San. Gdyby nie udany zamach na jego życie – choć być może właśnie dzięki niemu – generał stał się potencjalnym współczesnym władcą idealnym (*Setkyamin*), któremu nie było dane zrealizować swego potencjału. Jego córka weszła w posiadanie owego potencjału, jednakże nieco okaleczona, ograbiona z *ana*, nadal ma jednak szansę, by stać się władcą posiadającym *hpòndaw*. Większość moich znajomych przechowuje wycofane z obiegu banknoty z

podobizną generała. Wedle Houtmana (1999: 26), symbolem porażki obozu rządzącego w walce o dziedzictwo Aung San było wprowadzenie do obiegu nowych banknotów bez jego podobizny, co miało miejsce w 1987 roku<sup>36</sup>. Wspomniany autor zauważa jednak, że na nowych banknotach pojawia się postać generała Maha Bandooli, bohatera pierwszej wojny anglo-birmańskiej. Podkreśla on również, że w roku 1998 generał Than Shwe w swoim przemówieniu z okazji Dnia Niepodległości nie odwołał się do osławionego zwycięzcy nad kolonizatorem. Położył on nacisk na wysiłek włożony w tej walce przez wiele kultur Mjanmy oraz odwoływał się do walki narodowo-wyzwoleńczej w okresie panowania ostatniej dynastii birmańskich królów – Konbaung (Houtman 1999: 26).

Odwołanie do tych władców można odnaleźć w mieście Pyin Oo Lwin, w którym znajduje się kilka wyższych uczelni wojskowych. Przed jedną z nich znajduje się pomnik, na którym przedstawione są wizerunki trzech królów: Anawrahty, Bayinnaunga oraz Alaungpaya<sup>37</sup>. Pod nimi widnieje napis w języku birmańskim: „Przysięga wojskowa: Armia Mjanmy została założona przez tych trzech królów. Armia Mjanmy jest dobra i dzielna jak oni”. W tej samej miejscowości, nieopodal wspomnianego pomnika znajduje się inny, który przedstawia generała Aung San w białym mundurze. Pomimo porażki w walce o schedę Aung Sana nie nastąpiła rezygnacja władz z odwołań do historycznego dziedzictwa, a co warto podkreślić, nawiązywania do *hpòndaw*. Wybór tych władców nie jest przypadkowy, wszyscy oni uznawani są za postacie kluczowe w historii Mjanmy, byli oni twórcami bądź ugruntowali kolejno Pierwsze, Drugie i Trzecie Birmańskie Imperium (Maung Htin Aung 1967). Niewątpliwie w przypadku wojska sukcesy militarne owych władców są ważnym czynnikiem ich doboru jako określonych wzorców. Jednakże równie ważnym polem ich aktywności była ich działalność religijna. Anawrahta ustanowił buddyzm w tradycji theravāda oficjalną religią państwową, Bayinnaunga zasłynął jako budowniczy wielu świątyń i klasztorów, Alaungpaya zreformował Sanghę oraz znany jest ze swoich pielgrzymek religijnych. W panteonie władców armia mogła odwołać się do wielu innych znakomitych dowódców wojskowych, niemniej wydaje się, że istotne były nie tylko ich dokonania na płaszczyźnie militarnej, lecz ich wpływ na rozwój duchowy społeczeństwa. Warto w tym miejscu wspomnieć wprowadzane przez nich zakazy uboju krów zarówno ze względów ceremonialnych, jak i ekonomicznych, czy też spożywania alkoholu. Odwołania do królów mają zapewnić dostęp do *hpòndaw* ludziom wywodzącym się ze struktur wojskowych i

<sup>36</sup> Na rok przed powrotem Aung San Suu Kyi do kraju z Wielkiej Brytanii. Nie był to więc rezultat walki symbolicznej o jego dziedzictwo.

<sup>37</sup> Podobny pomnik znajduje się w stolicy kraju Naypyidaw (Steinberg 2010: 16).

sprawujących władzę w Mjanmie. Plotka głosi, że jeden z generałów Saw Maung, będący przywódcą państwa w latach 1988-1992, uważał siebie za inkarnację jednego z królów dynastii z Pagan – króla Kyansittha; nosił w związku z tym regalia królewskie i odtwarzał tradycyjne rytuały dworskie (Steinberg 2010: 16). Jest to skrajny przypadek, w którym przywódca państwowy dokonał utożsamienia się z Innym. Problem polegał tu na nieobecności braku dystansu symbolicznego, który umożliwiłoby trwanie w obrębie Innego z jednoczesnym zachowaniem przekonania, że jest się kimś więcej niż tylko narzędziem w rękach Innego, czymś więcej niż pełnią rolę społeczną. W takim układzie niemożliwe jest powstanie fantazji. Generał Ne Win zamierzał poślubić wnuczkę ostatniego birmańskiego króla Thibawa – Yadana Nat Mei, jednakże nie spotkało się to z akceptacją opinii publicznej, dlatego porzucił te plany (Jordt 2007: 184-185). Nie zgadzam się jednak z tezą, że była to jedynie forma manipulacji opinią publiczną. Jest to kolejny dowód perwersyjnej postawy wobec buddyjskich wartości, gdzie podmioty mające w rękach pełnię władzy kreują swój wizerunek jako narzędzi chwały królewskiej (*hpòndaw*). W przypadku generała Saw Maunga przybrało to formę „teatralną”; jego poprzednik, generał Ne Win, nie popełnił tego błędu.

### c) Współcześni prawie-królowie

W tym miejscu chciałbym wskazać na pewne działania historyczne królów, naśladowane współcześnie, a także nowe formy pozyskiwania *hpòndaw*, świadczące o perwersyjnej potrzebie aranżowania istnienia Innego. W listopadzie 2011 roku do Mjanmy z Chin sprowadzono relikwię Buddy – jego ząb. Już na lotnisku został przywitany przez najwyższe władze państwowe w towarzystwie mężczyzn przebranych za armię Natów – przez opiekunów buddyzmu (taka jest zasadnicza rola dobrych Natów oraz władcy). W przeciągu miesiąca ząb został wystawiony publicznie w najważniejszych miastach. Główny hasłem powiązany z tym wydarzeniem w Naypyidaw<sup>38</sup> było: „Cześć najświętszej relikwii - zębowi Buddy”. Relikwia umieszczona została w nowo wybudowanej stołecznej świątyni *Uppattasanti*<sup>39</sup>, która jest niższa od najważniejszej świątyni w kraju *Shwedagon* zaledwie o 30cm. Na miejscu przedsięwzięte zostały znaczące środki ostrożności (trzy kontrole bezpieczeństwa, świątynia była otoczona kordonami wojska i policji), organy siłowe władzy

<sup>38</sup> Miasto to zostało zbudowane od podstaw i ogłoszone stolicą w 2006 roku. Wkrótce po tym rozpoczęto stawianie konstrukcji najważniejszej świątyni w mieście. Na zaproszeniach z okazji rozpoczęcia budowy powiadomiono, że ma ona miejsce w *Rajahtaninaypyidaw*, co w tłumaczeniu znaczy „królewska stolica, gdzie zamieszkuje król” (Steinberg 2010: 133).

<sup>39</sup> Nazwa świątyni wywiedziona jest od tytułu jednej z *Sutt* buddyjskich, oznaczającej: rozwój i stabilność, ale wywołane w obliczu obcej inwazji (Steinberg 2010: 133).

państwowej stały się strażnikami pozostałości po Buddzie Gotamie. Tym samym birmańska armia i siły porządkowe stały się ziemską manifestacją armii Natów.

Wyznawcy Buddy mieli zaledwie kilka sekund, by wziąć schronienie w Trzech Szlachetnych Klejnotach, oddając pokłon materialnej pozostałości Buddy. Wewnątrz świątyni na sklepieniu widnieją napisy w języku birmańskim i angielskim, są to Cztery Szlachetne Prawdy Buddyizmu. Na ścianach przedstawiona została historia tej religii. Najwięcej tablic poświęconych jest życiu samego Buddy Gotamy. Do historii zapoczątkowanego przez niego wyznania po opuszczeniu obszaru subkontynentu indyjskiego nawiązują cztery tablice. Pierwsza z nich przedstawia Czwartą Wielką Radę Buddyjską, która miała miejsce w Jaskini Āloka na Sri Lance w roku 94 p.n.e., doszło wówczas do spisania nauk Buddy na liściach palmowych. Światowa historia buddyzmu, wedle tych tablic, ma swoją kontynuację w Mjanmie. Kolejnymi ważnymi wydarzeniami było: przywiezienie kanonu pālijskiego z podbitego Thaton do Pagan przez birmańskiego króla Anawrahtë; wyrycie w kamiennych tablicach całego kanonu pālijskiego u podnóża Wzgórza Mandalay (była to fundacja dokonana przez króla Mindona w XIX wieku); ostatnia tablica przedstawia scenę z Szóstej Wielkiej Rady Buddyjskiej zorganizowanej przez rząd Mjanmy w latach 1954-1956, a dokładnie jej przewodniczącego, powszechnie szanowanego mnicha Mingun Sayadaw, w Jaskini Kaba Aye w Yangon. Warto podkreślić, że jest to jedyna tablica z wymienionych, na której nie ma przedstawionego świeckiego władcy. Wedle Kyaw Hteta, sprowadzenie relikwii do świątyni *Uppattasanti* było ceremonią mającą na celu nadanie temu miejscu charakteru sakralnego. Porównał on to z zakupem przedstawienia Buddy na targowisku, które nabiera wymiaru sakralnego dzięki wypowiedzianym przez mnicha *Suttom*, jeżeli do tego nie dojdzie, figurka Buddy jest co najwyżej dziełem sztuki.

Król Anawrahta ustanowił trwałe elementy relacji na linii monarcha – buddyzm. Po pierwsze, rolą króla było propagowanie *Dhammy*, po drugie, ustanowienie eklezjastycznej hierarchii w społeczności zakonnej z jednym mnichem na szczycie – *Thathanabaing* (Smith D.E. 1965: 14-15). W *The teachings of the Buddha (Basic Level)* (2007: III-V), można odnaleźć fragment odnoszący się do roli, jaką pełni Ministerstwo do Spraw Religii. Jest to upowszechnianie buddyzmu wśród ludności zamieszkującej tereny przygraniczne, gdzie w przeszłości nie mógł on zakwitnąć. Kieruje ono jednak również swoją uwagę na samych buddystów, albowiem konieczne jest pielęgnowanie wartości tradycyjnych, dzięki którym odbudowany zostanie nowoczesny, dostatni i pokojowy naród, jaki istniał przed inwazją kolonialistów. Obce rządy brytyjskie przez brak wsparcia dla buddyzmu oraz promowanie

europejskiej kultury i religii doprowadziły naród birmański do upadku. Promocja buddyzmu pozwoli wychować dobrych obywateli, kochających swoją ojczyznę, naród i kulturę, cechujących się dobrym postępowaniem moralnym i odrzucających dekadencją kulturę infiltrującą Mjanmę spoza jej obszaru. Wedle przedstawionej w tej publikacji opinii wydanej przez departament do spraw promocji i propagowania Sāsany, jak długo będzie kwitł buddyzm w kraju, tak długo Mjanma będzie rozwijała się dynamicznie i w sposób pokojowy w każdym możliwym wymiarze.

Pierwszy obowiązek w ramach relacji władcy z buddyzmem ustanowiony przez króla Anawrahtë został zachowany. W przypadku drugiego sprawa się nieco komplikuje, bowiem w czasie kiedy Mjanma pozostawała kolonią brytyjską, organizacja *Sanghi* silnie powiązana z ustrojem panującej monarchii uległa dezintegracji, a w ostateczności upadła. Radykalne reformy zostały przeprowadzone dopiero w latach 1979-80. Najpierw utworzono organizację zrzeszającą dziewięć odłamów rozpoznanych przez organy państwowe, różniących się między sobą m.in. panującą tam dyscypliną zakonną, którą nazwano *Sangha Maha Nayaka* - 1219 mnichów reprezentuje całą *Sanghę*. Na czele organizacji postawiono Najwyższą Radę *Sanghi*, w skład której wchodzi trzydziestu trzech mnichów. Ustanowiono również rady na niższych szczeblach lokalnych, zaś układ sił poszczególnych odłamów jest proporcjonalny do ich wielkości. Władze rządowe dokonały więc eklezjastycznej hierarchizacji społeczności zakonnej, reforma objęła również: rejestrację mnichów, poddano kontroli i monitorowaniu ich działalność edukacyjną, usystematyzowano system ich kształcenia, nadając buddyzmowi ranking nauki akademickiej (Steinberg 2010: 72).

W praktyce klasztory i poszczególne odłamy posiadają dużą autonomię, a wedle mnichów Wai Heina i Thiha Thanta, problemy w obrębie jednego z odłamów są rozwiązywane wewnętrznie. W ramach *Sanghi Maha Nayaki* załatwiane są kwestie sporne pomiędzy poszczególnymi odłami, głównie dotyczą one własności ziemskiej; toczony są również spory o władzę, czyli o poparcie ludności. Poinformowali mnie, że mnich pełniący urząd *Thathanabaing* przetrwał jedynie w drugim co do wielkości odłame *Sanghi* – *Shwegyin*. Obecnie mieszka on w Mandalay, a urząd *Thathanabaing* zachował się jedynie w formie tytułu honorowego. Mnich ten cieszy się dużym prestiżem i ma wpływ jedynie na swój odłamek, chociaż cieszy się szacunkiem całej *Sanghi*. Wspomniani mnisi podkreślali, że w przeciwieństwie do niego *Sangha Maha Nayaka* ma realną władzę.

Drugi filar relacji król – buddyzm również został zachowany przez współczesne władze. Dostrzegam tutaj pewną zbieżność. Otóż wraz z zajęciem Mjanmy przez

Brytyjczyków zarówno monarcha, jak i *Thathanabaing*<sup>40</sup>, przestali spełniać swoje role. Praktyka społeczna wiążąca ze sobą rząd i buddyzm przetrwała bazując na historycznych doświadczeniach. Reguły relacji, w jakie wchodził ze sobą monarcha z buddyzmem stały się podstawą do wypracowania współczesnej ich wersji. Ostateczny koniec monarchii nie nastąpił w momencie, kiedy generał Sir Harry North Dalrymple Prendergast, wkraczając do pałacu Thibawa oznajmił królowi, że ma z żoną dokładnie czterdzieści pięć minut na spakowanie się, wypędzając go z pałacu na zwykłym wozie ciągniętym przez dwa woły (Maung Htin Aung 1967: 264). Współcześnie znalazła ona kontynuację w relacjach władzy państwowej z religią, w nieco zmienionej formie.

Wcześniejsze przybycie zęba Buddy z Chin w 1996 roku oraz przetrzymywanie białego słonia w Naypyidaw, będącego symbolem władzy królewskiej, współcześni badacze, tacy jak Ingrid Jordt (2007) czy David I. Steinberg (2010), interpretują jako próbę legitymizacji zdobytej i posiadanej władzy w oparciu o autorytet buddyjsko-monarchistyczno-historyczny, z czym zgadzam się całkowicie. Nie podzielam jednak opinii o cynicznym wykorzystaniu przez aparat rządowy nawiązań historycznych. Jeśli tak by było, to jak wytłumaczyć próby stania się inkarnacją monarchy przez generała Saw Maunga, zresztą nieudane? Odwołania do przeszłości nie są zabiegiem socjotechnicznym, generałowie postrzegają się jako kontynuację długiej linii władców birmańskich. Z perspektywy polityki europejskiej ich działania mogą wydawać się groteskowe, ale to właśnie one otwierają olbrzymie pole interpretacyjne, które umożliwi spojrzenie na to, czym właściwie jest *hpòndaw*. Pozwalają one znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego relacje rząd – buddyzm przyjmują kształt nakreślony przez królów.

Kluczowy wedle mojej opinii jest problem legitymizacji. Różnicę pomiędzy dyktatorem a monarchą analizuje m.in. Slavoj Žižek (2008: 163-165). Postacie te różnią się sposobem pozostawania w relacji z Ludnością. Król jest Panem, ponieważ Ludność uważa go za Pana, działalność performatywna ma za zadanie zaciemnić ten obraz poprzez odwołania do zewnętrznego autorytetu, a przez to podtrzymywać iluzję, którą w Mjanmie stanowiło *hpòn* królewskie. Dyktatura nie potrzebuje zewnętrznego autorytetu, nie ma tutaj stwierdzenia, że jestem Panem, dlatego musicie za mną podążać. Dzieje się wręcz przeciwnie:

---

<sup>40</sup> Mam świadomość, że sytuacja historyczna była bardziej złożona. Brytyjczycy starali się początkowo przyjąć rozmaite strategie w odniesieniu do religii nowej kolonii. W rezultacie podejmowanych decyzji, po śmierci ostatniego *Thathanabaing* w 1895 roku, który piastował swój urząd za czasów króla Thibawa, urząd ten pozostawał nieobsadzony przez następne osiem lat. W ramach kolonii brytyjskiej stracił on na znaczeniu, by po śmierci ostatniego *Thathanabainga* w 1938 roku przestać istnieć, podobnie jak monarchia birmańska (Smith D.E. 1965: 45-57).

przywódca twierdzi, że jest niczym, jest tylko ucieleśnieniem woli Ludności i odwołuje się do kategorii narodu czy wspólnoty wyznaniowej. Jeżeli w monarchii Pan był Panem, ponieważ Ludność uważała go za Pana, a dzięki niemu stawała się Ludnością, tak w dyktaturze przywódca jest ucieleśnieniem Ludności, a Ludność zyskuje miano Autentycznej Ludności tylko poprzez identyfikację ze swoim ucieleśnieniem. Większość badaczy analizuje problem legitymizacji przez odwołania do buddyzmu albo historii widzianej z perspektywy monarchii, co czyni niemożliwym analizę postępowania m.in. generała Ne Wina, które Jordt (2007: 184-185) określiła jako ośmieszoną techniczną manipulację. Działania takie stają się tylko potwierdzeniem tezy o „rządach żądnych władzy szaleńców”.

Generałowie jednak nie są megalomanami, którzy chcą stać się królami. Nie uważają oni siebie za Panów. Śmieszność, jak twierdzi Sao Htun Hmat Win (na którego wypowiedzi zbudowała narrację Jordt), polega na tym, że generał Ne Win był tylko chłopem. Inaczej mówiąc, był jednym z nas – Ludności i to jest właściwą przyczyną, dla której jest Panem, a przez to śmieszny dla Sao Htuna Hmata Wina jest pomysł wykroczenia legitymizacji władzy poza dyktaturę w stronę monarchii. Król legitymizował swoją władzę przez relację z zewnętrznym autorytetem – buddyzmem, uobecnionym w postaci *Sanghi*, której przewodził *Thathanabaing*; będąc królem posiadał *hpòndaw*. Współcześnie nie ma króla, nie ma *Thathanabaing*, ale Królewska Chwała oraz buddyzm przetrwały. Legitymizacja władzy w Mjanmie opiera się na założeniu, że przywódca jest nikim, jest on ucieleśnieniem Ludu sprawującym władzę. Czyż nie to miał na myśli Min Myo mówiąc, że ustrój polityczny – socjalizm czy demokracja – ucieleśnia się w postaci rządu lub Aung San Suu Kyi? Dlatego tylko za pośrednictwem Ludu można dostąpić Królewskiej Chwały. Łatwo więc zrozumieć oburzenie Birmańczyków wobec próby pominięcia ich w dostępie do *hpòn* przez generałów.

W czasach dyktatury nie dokonano się obnażenie praktyki performatywnego podtrzymywania iluzji (rola *Thathanabaing*), w ramach której tylko król miał dostęp do pewnej formy transcendencji. W Mjanmie wraz z symboliczną śmiercią ostatniego „króla”<sup>41</sup>, doszło do zabójstwa wpisującego się w ramy interpretacyjne kompleksu Edypa. Nie chcę tutaj odwoływać się do klasycznego rozumienia owego kompleksu, który implicite zastosowany był przez innych badaczy (wspomniane prace m.in. Jordt 2007, Steinberg 2010). We wspomnianych interpretacjach nieposkromiona chęć doznania rozkoszy z własną matką popycha syna do zabójstwa Ojca, posiadacza owej rozkoszy. Po jego śmierci jednakże, syn

---

<sup>41</sup> Za ostatniego króla można uważać zarówno Thibawa, jak i ojca założyciela współczesnego państwa Mjanmy, czyli generała Aung Sana (był posiadaczem pełni władzy w obu jej wymiarach: *ana* i *awza*, a także cechował się *hpòndaw*).

nie może się cieszyć rozkoszą Ojca, ten bowiem wraca pod postacią swojego imienia. Imię Ojca staje się symbolicznym prawem, które w o wiele bardziej skuteczny sposób reguluje dostęp do rozkoszy. Tak właśnie rozumiany proces historyczny zdaje się być opisaną wcześniej podstawą interpretacyjną tego zjawiska, gdzie władze Mjanmy nawiązują do ustroju monarchicznego „zabitego przez Brytyjczyków”, który powraca jako Imię Ojca – prawo symboliczne.

Chciałbym wskazać na inaczej rozwinięty teoretycznie kompleks Edypa (Žižek 1999: 317-318), kiedy to Ojciec nie jest uosobieniem rozkoszy, a racjonalnego myślenia, jego zabójstwo nie prowadzi jednak do powrotu Ojca pre-symbolicznego, do zniesienia porządku symbolicznego. Ojciec wraca jako zazdrosne i pozbawione współczucia Bóstwo Woli, które charakteryzuje myślenie, że „jest tak, bo ja tak chce”. Sytuuje się on poza logiką i racjonalnością myślenia i nie ogranicza go porządek symboliczny. W ramach istniejących w okresie monarchii relacji władzy, idea *hpòndaw* wyprowadzona z buddyzmu, stała się iluzją w Rzeczywistości. Jak sugeruje wspomniany wcześniej Alexey Kirichenko, buddyzm nie był religią postrzeganą jako pewna narracja, jedna z możliwych w ramach porządku symbolicznego, lecz jako „przezroczysty”, właściwy pogląd na rzeczywistość. „Uśmiercenie” racjonalnego i właściwego poglądu przez Brytyjczyków, doprowadziło do powrotu Królewskiej Chwały jako transcendentnego bytu, który jest mściwym Ojcem, nie szuka uzasadnienia i opiera się na stwierdzeniu: „W Ludzie birmańskim możliwe jest osiągnięcie *hpòndaw*, robimy jak uważamy, bo jesteśmy jego ucieleśnieniem”. Tym ucieleśnieniem jest syn i córka ostatniego zamordowanego króla: Aung San Suu Kyi i *Tatmadaw* (Siły Zbrojne Mjanmy), i to poprzez nich Ludność może doświadczać transcendentalnej Woli. Symboliczne zabójstwo dokonane na królu i *Thathanabaing* przez Brytyjczyków, wraz z niepodległością wróciło do Mjanmy pod postacią Mściwego Ojca – *hpòndaw*. Królewska Chwała nie jest ideą, na której oparte są współczesne relacje hierarchiczne, lecz jest bezosobową Wolą, która nie posiada wektora moralnego, gdyż jest ponad nim i sankcjonuje wszelkie posunięcia. Zdjęcia z pierwszych stron gazet ukazujące przedstawicieli władz składających dary bezosobowej sile, generałowie nawiązujący do praktyk królów birmańskich, wszystko to jest perwersyjną aranżacją zaistnienia Innego – Boga Woli. Dokonuje tego Ludność ucieleśniona pod postacią jednostek. Na tablicy ze świątyni w Naypyidaw, na której widnieje postać mnicha Mingun Sayadaw, można również dostrzec brak władcy, jest to zobrazowanie nieobecności, która jest egzemplifikacją charakteru, jakiego nabrało *hpòndaw* – wszechogarniającej Woli.

Nieobecność Królewskiej Chwały i perwersyjne rytuały zaaranżowania jej istnienia powodują, że poczynania na linii rząd – buddyzm przybierają znamiona popędu. Obiekt popędu istnieje jako nadwyżka Rzeczywistości, jako niemożliwa Rzecz aktualnie nieobecna, nie mogąca istnieć w Rzeczywistości. Osiągnięcie satysfakcji w ramach popędu możliwe jest dzięki nieustannej powtarzalności. Opiera się na niemożliwości osiągnięcia celu, funduje ją powtarzalność błędu, odmowa osiągnięcia satysfakcji (Žižek 1999: 304). Królewska Chwała jest ową nadwyżką Rzeczywistości, niemożliwą Rzeczą nieobecną aktualnie. Odmowa jej osiągnięcia jest gwarantem satysfakcji zarówno dla generałów, jak i przeciętnego Birmańczyka. Plotki ośmieszające zachowania generała Saw Maunga, nieskuteczne plany dynastyczne generała Ne Wina czy też składanie darów przez prezydenta Thein Sein na rzecz klasztoru Thein Kyaung (NLOM, 11/11/2012), opierają się na powtarzalności błędu, jakim jest w ostateczności odmowa pozostania władcą. Odrzucona/zakazana jest możliwość bezpośredniego wejścia w kontakt z *hpòndaw*, dzięki czemu odczuwają (zarówno przedstawiciele najwyższych władz, jak i Lud) pełnię satysfakcji. Istniała i istnieje realna możliwość przekroczenia tego symbolicznego Rubikonu, ale sekret tkwi w fakcie odmowy zaspokojenia. Istnienie Królewskiej Chwały jest aranżowane przez działalność władz państwowych po to, aby móc dokonać podwójnej legitymizacji własnej władzy – po pierwsze jako ucieleśnienie Birmańczyków, po drugie jako narzędzie w rękach nieosiągalnego Innego, *hpòndaw*. Pozwala to zrozumieć ambiwalentną postawę wobec posiadanego *hpòn* przez przywódców państwowych. Z jednej strony, dzięki *kuśala kamma* z poprzednich wcieleń, rozwoju duchowemu i moralnemu, a także aktom ofiarowania, nabyli odpowiedniej wielkości *hpòn*. Dzięki sprzyjającym okolicznościom ich *kamma* mogła dojrzeć na tyle, by uczynić z nich przywódców państwowych. Z drugiej strony, nie mogą oni wejść w posiadanie *hpòndaw*, ponieważ jest ono współcześnie niedostępną wartością. Jej istnienie performatywnie jest tworzone, ale w ramach aktu legitymizacji uniemożliwione jest wejście w jej posiadanie przez władzę będącą ucieleśnieniem Ludu. Takie rozróżnienie możliwe jest dzięki polisemii znaczenia powiązanego z kategorią *hpòn*, w tym przypadku, po pierwsze, jest ona kapitałem symbolicznym, który można nabyć poprzez rozwój na ścieżce ku *Nibbānie*. Po drugie, jest własnością określającą podmiotowość, której nie można w żaden sposób pozyskać, a współczesny porządek symboliczny konstituowany jest wokół odmowy dostępu do niego, przy jednoczesnym jego kreowaniu.

### 3) Sangha

Przedstawianie zagadnienia organizacyjnej kontroli nad Sanghą z udziałem państwowego aparatu władzy prowadzi do dwóch różnych narracji tworzonych zarówno przez media, jak i badaczy zajmujących się problematyką Mjanmy. „Oczyszczanie Sanghi” przez administrację publiczną budzi współcześnie kontrowersje, wiązane jest z polityczną kontrolą nad nią. Prawo to miałyby być wyrazem autorytarnego pragnienia kontroli nad autorytetem moralnym. Wcześniej dokonałem prezentacji wypowiedzi mnichów, które odnosiły się do ludzi rządzących ich państwem. Jednakże nie wyjaśniłem, jak mnisi postrzegają sam aparat państwowy. Chciałbym również się odnieść do relacji, jaka zachodzi pomiędzy mnichami a świeckimi wyznawcami. Moje rozważania chciałbym rozpocząć od żartu, który krąży pomiędzy mnichami, a który to opowiedział mi Wai Hein: „Istnieją dwie dobre rzeczy: *Nibbāna* i żona. Mnich traci obie, bo nie dociera on do *Nibbāny*, ani nie posiada żony”.

#### a) Hmo Gyi Gwa

Pod koniec lipca 2012 roku znalazłem się w wiosce Hmo Gyi Gwa, nieopodal miasta Monywa. Pojechałem tam wraz z mnichem będącym nauczycielem klasztornym-Wai Heinem, a także jego rodziną: matką, siostrą z mężem i dziećmi oraz kilkoma członkami jego dalszej rodziny. Nauczyciel zakonny pochodzi z tej wsi. Po dotarciu na miejsce, w ramach podziękowania za bezpieczny przejazd, kierowca podjeżdżał trzykrotnie (cofając i delikatnie podjeżdżając) pod mury lokalnego klasztoru. Symbolika trójki nawiązywała do Trzech Najwspanialszych Klejnotów Buddyzmu. Po sprawnym wypakowaniu rozmaitych przedmiotów zabranych z miasta i zakwaterowaniu w rozpadającym się domu rodzinnym, w którym już nikt nie mieszkał od lat<sup>42</sup>, udaliśmy się najpierw do wspomnianego klasztoru, gdzie serdecznie przywitani nas miejscowi mnisi oraz mieszkańcy wsi. W przeszłości mnich, któremu towarzyszyłem w podróży, odbywał tam nowicjat. Regularnie odwiedza on to miejsce raz lub dwa razy w roku. Zostałem oprowadzony po klasztorze, otrzymując precyzyjnie wyjaśnienia, kto był fundatorem kolejnych budynków świątynnego kompleksu. Następnie wraz z *Hpòngyi* odwiedzaliśmy jego licznych krewnych i znajomych. Nauczyciel

---

<sup>42</sup> Matka w wieku 92 lat nie mogła pozostać tam sama bez opieki, w związku z powyższym mieszkała z rodziną w innej miejscowości. Nieraz w bardzo hałaśliwy sposób demonstrowała niezadowolenie z faktu, iż musi zamieszkiwać w mieście, na skutek decyzji mnicha, który nie zezwalał jej na samotne przebywanie w domu rodzinnym. Była ona ubezwłasnowolniona przez swojego syna, który równocześnie zawsze podkreślał zwierzchnią rolę Matki nad członkami rodziny.

darzony był przez wszystkich wielką estymą. W czasie pobytu, który nie był bezpośrednio związany z ceremoniami klasztornymi, do domu przybywali rozmaici ludzie, by oddać pokłon mnichowi i złożyć mu rozmaite dary. Składanie darów przybyłemu mnichowi stojącemu w hierarchii zakonnej wyżej do miejscowych, to dla ludzi z wioski niebywała okazja zrobienia dobrego uczynku o dużym potencjale *kammicznym*.

Następnego dnia rozpoczęły się przygotowania do dwudniowej ceremonii, która miała mieć miejsce na obszarze lokalnego klasztoru. Zgromadzono m.in. niezbędny sprzęt kuchenny należący do całej wspólnoty, przechowywany na terenie świątyni. Miejscowe rodziny organizujące wszelkie ceremonie, od ślubów po składanie *dāny*, mogą wypożyczać te niezbędne rytualne akcesoria. Około południa samochód wyposażony w sprzęt nagłaśniający objeżdżał okolicę promując wieczorne wystąpienie, na którym będzie można wysłuchać nauk Buddy wygłaszanych przez przybyłego nauczyciela. Wieczorem, około półtorej godziny przed wystąpieniem *Hpòngyi*, na miejscu zgromadziły się kobiety recytujące *Sutty* przed specjalnie przygotowanym dla wieczornego wydarzenia posągiem Buddy. Dla nauczyciela ustawiono stół i bogato zdobione krzesło z drzewa tekowego, na którym zasiąść może tylko i wyłącznie szanowany mnich. Mniej więcej w tym samym czasie pojawiło się trzech mężczyzn, którzy zasiadając za stolikiem nieco oddalonym od centralnego miejsca wieczornych wydarzeń przyjmowali gotówkę od przybywających zainteresowanych, skrupulatnie zapisując kwotę i imię ofiarodawcy. Na krótko przed rozpoczęciem głównego wydarzenia przybyło sześciu mężczyzn, którzy bezceremonialnie przepędzili kobiety recytujące *Sutty* nieco dalej od przygotowanego dla *Hpòngyi* miejsca. Jak się później okazało, wraz z innymi mężczyznami zajęli tę uprzywilejowaną lokalizację. Gdy liczba przybyłych była już dosyć znaczna, rodzina mnicha organizującego spotkanie częstowała zgromadzonych sałatką z piklowanych liści herbaty. Obdarowywanie gości, w tym przypadku jedzeniem, to zasadniczy element wszelkich ceremonii. Dary mogą być różnego rodzaju. W innej ceremonii, w której miałem przyjemność uczestniczyć, ofiarowywano proszek do prania. Jest to forma *dāny* złożona dla przybyłych gości.

Mniej więcej około godziny dwudziestej nadjechał samochód<sup>43</sup>, z którego wysiadła najpierw matka *Hpòngyi*, nominalnie osoba fundującą całe przedsięwzięcie. Niemniej bardziej właściwym byłoby stwierdzenie, że w jej imieniu tego dnia ów skromny poczęstunek dla zgromadzonych fundowały jej dzieci. Wszelako pamiętać trzeba, że w tej rodzinie

---

<sup>43</sup> Pomimo bliskiej odległości pomiędzy klasztorem a domem, wynoszącej około stu metrów, na ceremonie, jak też przy innych okazjach, mnich podjeżdżał zawsze samochodem. Wiąże się to z panującym wśród Birmańczyków przekonaniem, że jedynie ubodzy poruszają się pieszo, a samochód dodaje prestiżu społecznego.

birmańskiej miałem do czynienia z majątkiem rodowym, w ramach którego pojęcie własności indywidualnej jest rozmyte. W związku z tym podkreśla się przynależność majątku do seniora lub seniorki rodu, a ofiarowanie czegokolwiek przypisywane jest osobie zajmującej tę senioralną pozycję. Następnie z pojazdu wysiadł nauczyciel, po czym zajął miejsce na tekowym krześle. Bezpośrednio przed nim znajdowali się mężczyźni, później jego Matka z rodziną, następnie kobiety recytujące wcześniej *Sutty*, a później pozostałe kobiety z dziećmi stanowiące zdecydowaną większość zgromadzonych. Gdy wszyscy byli już na miejscu, odczytano listę donatorów, wymieniając przy tym kwoty jakie wpłacili, a misa z pieniędzmi została złożona przed mnicha. Następnie poproszono mnie o zabranie głosu i zadanie przygotowanego wcześniej pytania w języku angielskim. Miałem zapytać czego *Hpòngyi* będzie tego wieczoru nauczał. Mnich udzielił mi odpowiedzi w języku angielskim. Po czym opuściłem pierwszy rząd i udałem się na dalsze miejsce, gdzie przebywali zaprzyjaźnieni ze mną członkowie dalszej rodziny mnicha. *Hpòngyi* rozpoczął trwające około godziny wygłaszanie nauk Buddy. Była to już dziesiąta ceremonia tego typu w rodzinnej wsi, w której był on główną postacią. Organizowano te rytuały, aby mógł on wyrazić szacunek swojej matce. W wysłuchanym przeze mnie kazaniu była ona główną bohaterką, przedstawianą jako wzór osoby czyniącej *kuśala kamma*.

Obrzędy ofiarowania czy nauczania *Dhammy* mają ustalony schemat, a odstępstwa od reguły są niewielkie. W rzeczywistości jest on bardziej złożony niż zaprezentowany tutaj ogólny szkic, jednakże postaram się wskazać jego najważniejsze elementy. Najpierw pojawia się odwołanie do Buddy, od którego w tradycji theravāda rozpoczyna się wszelkie rozważania na temat *Dhammy*: *Namo Tassa Bhagavato Arahato Samma Sambuddhassa* (Cześć Wywyższonemu, Godnemu Hołdu, Idealnie Samo-Oświeconemu). Później następuje nauczanie, gdzie na różne sposoby, bardzo często w oparciu o *Jatakę* (zbiór opowiadań opisujący poprzednie wcielenia Buddy), omawiane są wartości buddyjskie. Elementem zamykającym całość jest procedura mająca na celu podzielenie się zasługą *kammiczną*, zdobytą dzięki ceremonii, z różnymi bytami ze wszystkich planów egzystencji. Dokonuje się to poprzez recytację przez zgromadzonych odpowiednich słów. Dodatkową czynnością jest przelewanie wody z dzbana do srebrnej misy. Czyniła to matka mnicha, będąca symbolicznym sponsorem, organizatorem i największym beneficjentem całego przedsięwzięcia. Wszystko trwało około półtorej godziny, po czym ludzie wrócili do domów. Pieniądze z misy zostały przeliczone na miejscu i zabrane wraz z listą donatorów przez szwagra mnicha.

W noc po ceremonii rodzina gotowała posiłek, który następnego dnia w ramach *dāny* ofiarowany miał być mnichom oraz mieszkańcom wsi. W trakcie nocnego gotowania słuchali nauk *Hpòngyi* nagranych na płyty DVD. Poranna ceremonia miała miejsce zarówno w domu rodzinnym nauczyciela klasztornego<sup>44</sup>, jak i w miejscu, gdzie z zebranych datków fundował on nowe *Dhammayon* (Biuro *Dhammy*). Jest to miejsce, w którym świeccy wyznawcy nauczani są przez mnichów. Również w przypadku tego rytuału oficjalnym dobroczyńcą była matka mnicha. Miejsce wybrane do tego celu nie było przypadkowe, bowiem tuż obok stoi stupa ufundowana przed wiekiem przez dziadka Wai Heina.

Do domu o godzinie siódmej rano przybyli mnisi, którym podano śniadanie<sup>45</sup>. Po zakończonym posiłku ruszyli do świątyni, a po nich do stołów zasiedli donatorzy i właściciele domu wraz z rodziną, a także ludzie, którzy przybyli, by pomóc w organizacji ceremonii. Następnie wszyscy udali się na teren klasztorny, gdzie miał mieć miejsce rytuał ofiarowania m.in. szat i jedzenia dla oczekujących na to wydarzenie mnichów. Mieszkańcy wsi zaczęli przybywać do klasztoru nieco wcześniej, około godziny szóstej trzydzieści, by przygotować miejsce do wydarzenia religijnego. Około godziny ósmej do zgromadzonych zaczęli się zbliżać gęsiego mnisi, a stojący naprzeciw siebie w dwóch rzędach ludzie z darami utworzyli szpaler, przez który przemaszerowali mnisi. Każdy z nich miał do dyspozycji pomocnika z workiem płóciennym na dary. Worek był niezbędny, bowiem korytarz utworzony z ludzi miał około pięćdziesięciu metrów długości. Mnisi zachowali hierarchiczną strukturę – od czoła szli najważniejsi, na końcu za *Koyin* (niewyświęceni młodzi mnisi) zmierzała *Thilashin* - kobieta żyjąca w zakonie żeńskim. Mnisi otrzymali najpierw od mężczyzn przygotowane dla nich pożywienie, które gromadzili w miskach żebraczych. Następnie rodzina Wai Heina wkładała w ręce jego matki szaty<sup>46</sup>, które ta ofiarowała każdemu wyświęconemu mnichowi. W dalszej kolejności dary składali inni krewni *Hpòngyi*, a po nich każdy chętny mieszkaniec wsi, który dzięki temu zyskiwał *kuśala kamma*. Mnisi opuścili miejsce ceremonii, po czym na miejsce przybył Wai Hein, który oczekiwał poza ogrodzeniem na zakończenie ofiarowania. Zajął specjalnie dla niego przygotowane miejsce u podnóża wspomnianej stupy ufundowanej przez

---

<sup>44</sup> Małżeństwo fundujące śniadanie i przygotowujące je całą noc nie zamieszkiwało tego domu, a nawet nie zamieszkiwało tej wsi, jednakże było mocno powiązane z *Hpòngyi*. Ich syn Nyan Zin, dzięki pomocy mnicha, wyemigrował na kilka lat do Korei Południowej.

<sup>45</sup> Tutaj nastąpiło złamanie wcześniej zaobserwowanej i powszechnej na terenie miasta Mandalay reguły, w myśl której tylko mężczyźni obsługiwali mnichów. W Hmo Gyi Gwa czyniły to również kobiety, chociaż żadna z nich nie ośmieliła się wykonywać bezpośrednio jakichkolwiek czynności skierowanych w stronę zwierzchnika tutejszego zakonu; czyniła to poprzez siedzącego obok niższego ranga, lecz wyświęconego już mnicha.

<sup>46</sup> Szaty te były gromadzone przez *Hpòngyi* od dłuższego czasu, były one ofiarami, które złożono jemu, jak również zostały zakupione przez niego za pieniądze pochodzące z datków. Mnich otrzymujący dary jest jedynie reprezentacją całej *Sanghi*, w związku z powyższym dar pozostał w rękach obdarowanego.

jego dziadka. Najbliższe stupy miejsca zajęli mężczyźni, którzy ofiarowali jedzenie mnichom, w ich pobliżu znajdowała się rodzina nauczyciela klasztornego, a dalsze miejsca pozostali goście, czyli kobiety i dzieci, a wśród nich wspomniana *Thilashin*. Ceremonia została przeprowadzona wedle wzmiankowanego schematu. Matka mnicha ponownie była głównym darczyńcą i beneficjentem wydarzenia, tylko ona przelewała wodę z dzbana do srebrnej misy. Po zakończeniu ceremonii wszyscy chętni ruszyli do domu mnicha, gdzie czekał przygotowany posiłek. Gdy zgromadzeni udali się do swoich domostw, szwagier *Hpòngyi* ruszył z pomocnikami między zabudowania wiejskie, by zebrać dodatkowe datki na elementy konstrukcyjne *Dhammayon*. Po południu przybył miejscowy cieśla, z którym Wai Hein omawiał warunki umowy związanej z budową oraz remontem domu rodzinnego.

Następnego dnia opuściłem z nauczycielem klasztornym i jego rodziną Hmo Gyi Gwę. W drodze powrotnej zatrzymaliśmy się w klasztorze, w którym zamieszkiwał mnich będący bardzo zaawansowany w swoich praktykach medytacyjnych. Cała rodzina wraz z *Hpòngyi* złożyła mu dar, a wodę z dzbanów do mis przelewała tym razem z matką jej córka. Wszystkie dary w postaci płodów rolnych, zarówno przetworzonych i nieprzetworzonych, takich jak ryż czy olej sezamowy, które otrzymał mnich od mieszkańców wioski, jako własność rodowa znalazły się w restauracji jego siostry. Jedną z jego siostrzenic zajmującą się wytwarzaniem *longyi* (birmański strój kobiecy), dokonała licznych transakcji sprzedaży swojego towaru. Pieniądze zebrane w trakcie obu ceremonii zatrzymał *Hpòngyi*. Istotnym rezultatem całego przedsięwzięcia było podtrzymanie więzi rodzinnych, bowiem to właśnie z tamtych rejonów pochodziła przybywająca do miasta darmowa siła robocza, która wykonywała nieodpłatnie pracę w restauracji siostry nauczyciela klasztornego.

## **b) Mnich jako członek rodziny**

Wai Hein nie miał nic przeciwko składanym mu ofiarom, mając świadomość, że dzięki jego osobie mieszkańcy wsi nabywają *kuśala kammę*. Większość poznanych przeze mnie przedstawicieli *Sanghi* nie ukrywała wielkiego znaczenia, jakie odgrywają w ich życiu podarunki, stanowiące źródło prestiżu i bogactwa. Wymiar ekonomiczny i duchowy stanowią dwie strony tej samej monety. Znany mi nauczyciel klasztorny, przynajmniej wedle słów Ko Lina, jednego z jego uczniów, stał się bardzo bogaty dzięki umiejętności głoszenia nauk świeckim wyznawcom. Ma to być efektem jego rozwoju duchowego, dzięki któremu zyskał on prestiż i uznanie lokalnej społeczności. Zaczęto składać mu liczne dary, dzięki którym powstawała silna *kuśala kamma*, dająca w rezultacie potencjalnie wysokie *hpòn*

ofiarodawców. Podobnie wyglądało to w wiosce, gdzie poszczególne elementy rytuału budowały *hpòn* mnicha, co wiąże się z jego rozwojem na ścieżce buddyzmu. Ważny był jego rodowód, który pozwalał na traktowanie go jako „naszego” *Hpòngyi*, wywodzącego się z „naszej” wioski. Było to również ważne dla samego mnicha, który stale odnosił się do wsi jako miejsca przynależności, wynikającego z jego pochodzenia, wielokrotnie odwoływał się do przodków, np. dziadka fundującego stupę, budował *Dhammayon* w „swojej wsi”. Ta więź podtrzymywana z rodzinnymi stronami jest bardzo ważna dla wielu w pełni wyświęconych mnichów – U Zin, którzy przynajmniej raz w roku odwiedzają bliskich. Po wieloletnich pobytach w szanowanych klasztorach i zaliczeniu wszystkich egzaminów wynikających z programu nauczania, wielu młodych mnichów wraca do klasztorów na terenie wiosek, z których pochodzą. Poprzez edukację w tych osławionych ośrodkach zyskują oni szacunek lokalnych społeczności. Wracają do swoich rodzin, gdzie stają się jedną z centralnych postaci, nie tylko w ich obrębie, ale również w hierarchicznej strukturze całej wsi. Dla wydarzeń w Hmo Gyi Gwa istotne było powiadomienie jak największej liczby ludności o jakże ważnej osobie przybyłej do wsi, która wieczorem wygłosi przemówienie. Sama uroczystość ofiarowania, jak i otwarta możliwość uczestnictwa w przygotowaniach była czymś podniosłym. Cała wspólnota poprzez celebrację umacniała poczucie przynależności do grupy. Ważnym elementem budowania *hpòn* nauczyciela było samo wystąpienie, do którego *Hpòngyi* przygotowywał się około tygodnia. Działania takie, jak przyjazd samochodem na miejsce wygłaszania *Dhammy*, udzielenie głosu przybyszowi z zagranicy i rozmowa prowadzona z nim w języku obcym, były również elementami tworzenia *hpòn*. W procesie tym ważne są również stałe elementy ceremonii, jak przestrzenne usytuowanie mnicha, który będąc na rzeźbionym wysokim krześle usytuowany był powyżej wszystkich uczestników ceremonii. Siedział jako jedyny tyłem do przedstawienia Buddy, będąc jego emanacją. Wszystkie te elementy budują wielkość mnicha, dzięki czemu ludzie mogą wykreować porządek symboliczny. Mieszkańcy wsi zyskali możliwość wpływu na losy swojego życia przez akty składania darów generujące *kuśale kammę* o wielkiej mocy. Dzięki temu nie będą cierpieć głodu i chorować, a w przyszłym życiu będą opływać w dostatek, w najlepszym przypadku odrodzą się jako *Devy*.

Jednakże nie wszyscy mnisi są tak pozytywnie nastawieni wobec składanych im darów. Ye Thu, krytycznie nastawiony do birmańskiej religijności mnich, twierdził, że zarówno świeccy wyznawcy, jak i wielu mnichów skupia się tylko na *hpòn*, które tłumaczył jako *power* - potencjał związany z bogaceniem się. Przekonywał mnie, że wiele ludzi uważa,

że dzięki *dānie* wejdą w posiadanie dużego *hpòn*, ale wedle jego opinii z taką intencją niczego nie zyskują. Stwierdził, iż jeśli ktoś zamierza składać mu ofiary z myślą o *hpòn*, to on tej *dāny* nie przyjmie. Przez taką postawę stracił wielu przyjaciół. Nie jest to postawa krytyczna wobec samego dyskursu, ale raczej konserwatywna postawa wzywająca do odnowy moralnej w ramach istniejącego porządku symbolicznego.

Wydarzenia z Hmo Gyi Gwy skłaniają również do przemyślenia pozycji, jaką zajmuje mnich w strukturze rodzinnej. Zwraca uwagę fakt, że mnich nie nocował w miejscowym klasztorze, lecz w swoim domu rodzinnym. W tym miejscu punktem wyjścia moich rozważań uczynię fakt preferowania w birmańskich rodzinach potomków męskich. Syn, w odróżnieniu od córki, umożliwia rodzicom pozyskanie bardzo silnej *kuśala kammy* przez sam fakt oddania go do klasztoru. Bardzo często, wraz z ceremonią *Shinpyu*, występuje jej żeński odpowiednik: *Nadwin*. Jednak w ceremoniach tych zachodzą duże różnice, które objawiają się pominięciem niektórych etapów w trakcie wyświęcania dziewczynek. Najczęściej nie są one poddawane obrzędowemu goleniu głowy, którego dokonuje mnich. Rodzice w momencie golenia głowy chłopców trzymają rozłożoną płachtę, na którą upadają włosy. Zgromadzone w ten sposób pozostałości po ceremonii, rodzice chłopca wyrzucają lub trzymają pod łóżkowym materacem, co ma przynieść im szczęście. Najważniejszy w tym kontekście jest efekt końcowy ceremonii, w przeciwieństwie do chłopców dziewczynki nie wstępują w szeregi *Sanghi*.

O dużym znaczeniu związanym z oddaniem syna do zakonu, może świadczyć stosunek rodziny do mężczyzn, którzy postanawiają opuścić *Sanghę*, aby na nowo stać się świeckimi buddystami. Jeden z moich znajomych był mnichem przez około dwadzieścia pięć lat, został nim jako pięcioletni chłopiec. Trafił do klasztoru, w którym jego straszny krewny był nauczycielem klasztornym. Pięć lat przed naszym spotkaniem stwierdził, że nie jest szczęśliwy jako mnich, więc odszedł. Jego rodzina dowiedziawszy się o tym rozpacziała. Interwencja krewnego, szanowanego mnicha, pozwoliła załagodzić sytuację. *Hpòngyi* wytłumaczył im, że lepszym rozwiązaniem dla młodego mężczyzny jest wystąpienie z zakonu. Kiedy po porzuceniu *Sanghi* nie miał gdzie się udać, ponownie interweniował starszy mnich i zaproponował mu miejsce w swoim mieszkaniu na terenie klasztoru. Dom rodzinny okazał się dla niego przestrzenią obcą. Obecnie spędza tylko noce na terenie klasztoru, związał się z kobietą i pracuje jako sprzedawca kuponów loterii. Wydaje się, że rodzina nigdy do końca nie zaakceptowała jego wyboru.

Młodzi mężczyźni, którzy jako dzieci trafiają do klasztoru, pomimo niechęci wobec zakonnego życia pozostają w nim postępując jak świeccy wyznawcy, łamiąc reguły dyscypliny. Nie mają oni dostępu do świeckiej edukacji, a przez to trudno uczestniczyć im w życiu społeczności w innej roli niż mnich, obawiają się wykluczenia, jakie spotyka porzucających szaty mnicha. W efekcie pozostają oni w *Sandze* do końca życia, postępując niejednokrotnie wbrew regułom nakazanym przez Buddę, tylko nieliczni decydują się na trudny krok wystąpienia z klasztoru.

Jordt (2007: 159-160) w swoich analizach postawiła tezę, jakoby w Mjanmie mnisi stanowili trzecią płć. Pomimo słusznych uwag w odniesieniu do doktrynalnej wizji mnicha jako podmiotu porzucającego płć, ponieważ jest ona elementem wpędzającym w myślenie sprzeczne z buddyzmem (daje ona podstawy do kreowania kategorii „Ja”), nie mogą się z nią zgodzić. Z poziomu doktrynalnego buddyzmu, odnosząca się do nieco bardziej praktycznego wymiaru życia mnichów *Vinaya Pitaka*, w jednej ze swych reguł zabrania mnichom przebywania z kobietą sam na sam pod jednym dachem. Do takiego spotkania może dochodzić tylko w obecności innego mnicha lub szlachetnego świeckiego wyznawcy buddyzmu. Mnisi postrzegają siebie jak mężczyzn, którzy wedle dowcipu zamieszczonego na początku tego podrozdziału rezygnują m.in. z żony. Wychodząc od tego dowcipu stwierdzam, że jest to jeden z dwóch kluczowych wyznaczników ich tożsamości. Mnisi, podobnie jak świeccy wyznawcy płci męskiej, podkreślają bliskość relacji z innymi mężczyznami przez wzajemny dotyk. Ma to miejsce w różnych relacjach, pomiędzy wyświęconymi mnichami, czy też na linii mnich – *hpòngyijauntha*<sup>47</sup>. W sytuacji takiej postępują jak mężczyźni. Kolejnymi przykładami są niezdrowe nałogi, takie jak palenie papierosów czy żucie betelu. Zafascynowani są piłką nożną, często ta pasja łączy się z obstawianiem zakładów bukmacherskich i hazardem. Co prawda można spotkać palące tytoń i żujące betel kobiety, ale jest to zachowanie niegodne kobiety, praktykowane, jak to określił Maung Wai, jedynie przez te ubogie i stare. Będąc na ceremonii poświęcenia nowo wybudowanego domu (*Myin Tha*, w dosłownym tłumaczeniu: oczyszczanie ziemi) z zaprzyjaźnionymi mnichami, jednym z pierwszych darów przekazanych mnichom były papierosy leżące na stole; przy odjeździe otrzymali oni betel do żucia. Zdarza się, że mnisi spożywają alkohol, a ma to miejsce zwłaszcza w wolne dni *Uponei*, które przypadają w dni związane z określonymi fazami księżycy, kiedy to obowiązki mnichów na terenie klasztoru ograniczone są do sprzątnięcia.

---

<sup>47</sup> W dosłownym tłumaczeniu „syn klasztorny” – takim terminem określa się chłopców, którzy zamieszkują klasztor, ale nie są mnichami *koyin*, a ich rolą jest pomoc niesiona mnichom.

Oczywiście stosowanie używek jest postrzegane negatywnie, lecz w ramach kreowania wizji męskości przez świeckich wyznawców, również takie praktyki spotykają się z dezaprobatą. Temat ten omawiam znacznie szerzej w podrozdziale dotyczącym płci, jednak w tym miejscu chciałbym podkreślić, że męskość tworzona przez zachowania nieaprobowane przez świeckich wyznawców, w podobny sposób kreowana jest przez mnichów.

Ofiara dla Buddy złożona z syna wstępującego do *Sanghi* jest najwyższą formą daru składanego przez rodziców. W wyniku tego aktu syn nie przestaje być częścią rodziny, wręcz przeciwnie, wraca do niej jako ktoś o wiele ważniejszy. Ma decydujący głos nie tylko w kwestiach moralnych, ale i ekonomicznych, a jego opinie wpływają na wychowanie następnych pokoleń. Opisany przeze mnie wyjazd na wieś, oprócz swojego wymiaru sakralnego, miał również swój aspekt ekonomiczny. Inwestycja poczyniona w zakup szat, które następnie zostały ofiarowane we wsi innym mnichom, zwróciła się dzięki świeckim donatorom. Nie sugeruję bynajmniej, by w ten sposób *Hpòngyi* postrzegał swoje działania. Przyjazd na wieś oznaczał zaopatrzenie restauracji rodzinnej w ryż czy olej sezamowy, a dzięki wyjazdowi *longyi* jednej z siostrzenic zostały sprzedane.

Działalność ekonomiczna mnicha zawsze związana jest z jego rodziną. Dobrze ilustruje to inne wydarzenie, które również pozwoli na ukazanie złożoności postrzegania prawa własności. W trakcie mojego pobytu w klasztorze administracja rządowa zamieściła w prasie ogłoszenie, dotyczyło skupu przez władze państwowe samochodów o określonych numerach rejestracyjnych. Zgodnie z ówczesnym prawem, w Mjanmie nie można było posiadać pojazdów starszych niż dwadzieścia lat. Oddanie samochodu było przymusowe, bowiem, jak twierdzili przedstawiciele administracji, używanie starszych pojazdów jest niebezpieczne. W zamian za oddanie starego pojazdu, właściciel otrzymywał pozwolenie na zakup nowego auta z importu. Grupa ludzi mogąca sobie pozwolić na sprowadzone auta z zagranicy nie jest w Mjanmie zbyt wielka, w związku z czym biedniejsi odsprzedawali starsze samochody zamożnym. Bogaci, oddając te starsze auta, zyskiwali potrzebne pozwolenia na zakup nowych. Proceder miał miejsce, ponieważ cena pozwolenia znacznie przewyższała koszt odkupienia starszych pojazdów od ludzi uboższych. Jego koszt to według Phyo Thiha dziewięć tysięcy dolarów. Niezbyt majątni ludzie mieli dwie możliwości zainwestowania pozyskanej ze sprzedaży gotówki: mogli zakupić dziewiętnastoletni pojazd za kwotę znacznie wyższą niż jego wartość rynkowa, albo mogli pozostać bez auta i pieniądze przeznaczyć na inny cel. Znana mi rodzina sprzedała swój dwudziestoletni samochód za kwotę około ośmiu tysięcy siedmiuset dolarów, po czym zakupiła dziewiętnastoletnie auto za około osiem i pół

tysiąca, zyskując na całej operacji około dwieście dolarów. Wartość rynkowa zakupionego samochodu w Japonii to pięćset dolarów.

Interesujące były same wypowiedzi na temat przynależności samochodu. Po pierwsze, użytkownikiem samochodu był taksówkarz w wieku około czterdziestu pięciu lat, dla którego pojazd był źródłem utrzymania. Jego dwupokoleniowa rodzina najczęściej mówiła o nim, że jest ich. Mnich, który był szwagrem owego taksówkarza wskazywał, że auto jest własnością jego matki – teściowej taksówkarza, bowiem pieniądze na zakup pojazdu pochodziły z opłat za dzierżawę ziemi, której jest właścicielką. Jeżeli mnich potrzebował transportu, wówczas mąż siostry bez narzekania stawał się jego prywatnym szoferem. Mnich nie ponosił z tego tytułu żadnych kosztów. Irytowało to najbliższą rodzinę taksówkarza, utrzymującej, że jest to ich samochód. Transakcje związane ze sprzedażą starego i zakupem nowego auta były organizowane i nadzorowane przez mnicha. Sprzedaży dokonano w jego przybytku zakonnym, natomiast zakup nowego auta miał miejsce w domu sprzedającego, ale w obecności mnicha. Można więc powiedzieć, że samochód był własnością całego lineażu wywiedzionego od jego seniorki, która pomimo braku realnego wpływu na podejmowane działania była uzasadnieniem dla określenia go jako własności wspólnej. Mnich był kanałem i katalizatorem przedsięwzięcia, które wiązało się z przepływem dużych sum pieniędzy.

Wspomniany *Hpòngyi* pełni bardzo ważną rolę enkulturacyjną. Swoich siostrzeńców i siostrzenice, jak sami twierdzą, mnich napawa strachem, nigdy mu się nie sprzeciwiają. Jest normą, że na każde zawołanie mnicha, ale również jako forma przytakiwania w rozmowie z nim, powtarzane jest słowo *Dhamma*. W związku z tym, każde wypowiedziane przez mnicha słowo jest przyjmowane jak nauki Buddy, dlatego nie ma prawa budzić sprzeciwu. Z moich obserwacji wynikało, że mnich bardzo często podejmował kluczowe decyzje w sprawach związanych z funkcjonowaniem młodego pokolenia. Przykładem może być wydarzenie, które miało miejsce w klasztorze podczas festiwalu ku czci Natów w Amarapurze – *Yatanagu Pwe*. Jeden z siostrzeńców nie pytał swoich rodziców o pozwolenie wyjścia na ten festiwal, który w świetle moralności buddyjskiej jest czymś gorszącym, lecz swojego wuja, będącego mnichem. Mnich z nieukrywaną pogardą w głosie wobec tego festiwalu, zezwolił mu pójść. Gdy następnego dnia udał się w to samo miejsce bez pytania, obawiał się sankcji ze strony wuja-mnicha, a nie ojca czy matki, którzy nie widzieli potrzeby ukarania syna, gdy wszystko wyszło na jaw. W tych drobnych przewinieniach karą wymierzaną przez mnicha jest wymóg wysłuchania z pokorą jego ganiącego monologu, któremu towarzyszy wyrażana w mowie i gestach dezaprobata. W poważniejszych przypadkach, mnich zdenerwowanym tonem

oznajmiał, że z daną osobą nie będzie rozmawiał. Szacunek członkowie rodziny okazywali mnichowi spędzając z nim czas na rozmowach, dotyczyło to zwłaszcza dalszych członków rodziny. Forma kary, jaką był zakaz rozmowy z nim, oznaczała niemożliwość wypełniania obowiązku wynikającego z pozycji w ramach hierarchii rodzinnej. Oznaczała ona chwilową formę wykluczenia.

Wyrazem dogłębnego szacunku okazywanego mnichowi było wykonanie masażu. Odnosiło się to wyłącznie do przedstawicieli płci męskiej. Masaż jest formą *dāny* i zdarzało się niejednokrotnie, że do klasztoru przybywali mężczyźni wyłącznie w celu jego wykonania. Jeden z nich, mężczyzna w wieku około 35 lat, jadąc ze stanu Kaczin, gdzie pracował, do stanu Szan, gdzie był jego dom i żona, zawsze zatrzymywał się na noc w klasztorze. Przy okazji wykonywał masaż mnichowi, a ofiara ta jako *kuśala kamma* miała pomóc w doprowadzeniu do zajścia w ciążę żony masującego, bowiem pomimo kilkuletnich starań nie doczekali się oni potomka.

### c) Praktyka tworzenia *hpòn*

Opisane wydarzenia mają na celu zobrazowanie praktyk, które konstytuują *hpòn* mnicha funkcjonującego w rodzinie. Wai Hein często podkreślał, że czasem pomimo istnienia więzów krwi nie można o kimś powiedzieć, że jest bliską rodziną. Natomiast czasem ludzie będący w bardzo zażyłych relacjach, pomimo braku wspólnych przodków, stają się rodziną. Osoby hojne i składające ofiary regularnie były bardzo często określane przez mnicha jako siostrzeńcy czy siostrzenice, pomimo że nie byli z nim w żaden sposób spokrewnieni. Wielu ofiarodawców wiąże się na stałe z określonymi mnichami, gwarantując im nieustanne wsparcie materialne. Znajomy mnich, który od wielu lat codziennie rano zamiata jedną z pagód w mieście, został zauważony przez członków rodziny, która posiadała tuż obok restaurację. Zaproponowali mu pomoc finansową. Ich decyzję mnich uzasadniał tym, że dobrze wypełniał obowiązki, co miało skłonić tę rodzinę do wsparcia go i objęcia patronatem. Mnich ten od tego czasu uczestniczy w rytualnym życiu rodziny i pomaga w jego organizacji, m.in. poprzez dobór pozostałych czterech mnichów<sup>48</sup> niezbędnych do odprawienia wielu ceremonii. Jeżeli wśród krewnych nie ma mnicha, bądź też nie utrzymuje on z rodziną kontaktu, wówczas rodziny birmańskie przejmują patronat nad jednym z mnichów z pobliskiego klasztoru, dokonując tym samym swoistej adopcji.

---

<sup>48</sup> Zgodnie z tym, co mówili moi rozmówcy, jeden mnich nie posiada mocy, pięciu mnichów to duża moc – to *Sangha*. Nawiązuje to zapewne do pierwszych uczniów Buddy Gotamy, w obecności których wygłosił pierwsze swoje nauki, tworząc tym samym *Sanghę*. Tych uczniów było właśnie pięciu.

Dla mnichów wielkość majątku i pozycja patrona w świeckich strukturach władzy jest źródłem prestiżu w środowisku klasztornym. Im bardziej majątnego i wpływowego patrona posiada mnich, tym większy jego autorytet w klasztorze. Jak wspomniałem, mnich zaprasza kolejnych, co najmniej czterech uczniów Buddy na niektóre z ceremonii. Jest to okazja do zarobku oraz znalezienia potencjalnego patrona wśród gości. Z drugiej strony mnich musi budować swój prestiż przez tworzenie sieci powiązań wewnątrz zakonu, w szczególności ze znanymi z dobrych przemówień mnichami, jak również z tymi piastującymi wysokie pozycje w hierarchii zakonnej. Dzięki temu jawią się donatorom jako mnisi posiadający duże *hpòn*. To z kolei umożliwia donatorom zdobycie silniejszej *kuśala kammy*, albowiem składają oni dary bardziej rozwiniętym na ścieżce duchowej mnichom. Patroni nie są traktowani przez swoich wybrańców jak petenci. Członkowie *Sanghi* muszą wykazywać duże zainteresowanie życiem swoich ofiarodawców. Czynią to podtrzymując stały kontakt; współcześnie odbywa się to z użyciem telefonii komórkowej. Charakterystyczne dla mnichów jest wypowiedzenie przywitania „Hello” tuż po odebraniu telefonu, które brzmi dla mnie jak głos kogoś wyrwanego z medytacji. Mnich Ko Lin określał to mianem *sweet voice*, które miało epatować spokojem. Różni się to od tonu telefonicznego powitania innych znanych mi Birmańczyków, którzy w tej sytuacji zazwyczaj podnoszą głos. Po przywitaniu ton głosu mnichów zmienia się i przybiera spontaniczną naturalną postać. Jednakże najbardziej skuteczną metodą podtrzymywania kontaktu z darczyńcami jest składanie wizyt w ich domostwach czy miejscach pracy, którymi często okazują się ich własne zakłady wytwórcze czy sklepy. Zachowania takie budują autorytet właściciela wśród podwładnych.

Wróć na chwilę do wydarzeń z Hmo Gyi Gwy, wyjaśniając powiązanie nauczyciela klasztornego z małżeństwem składającym poranną ofiarę mnichom i mieszkańcom wsi pod postacią przygotowywanego całą noc śniadania. Ich syn przez kilka lat mieszkał u nauczyciela klasztornego, co umożliwiło mu naukę języka angielskiego oraz koreańskiego. *Hpòngyi* pomógł mu również w sprawach administracyjnych, dzięki czemu wyjechał na kilkuletni kontrakt do Korei Południowej. Rodzina otrzymująca duże wsparcie finansowe z zagranicy, stała się tym samym patronem-dłużnikiem mnicha. *Hpòngyi* zaplanował również przyszłość młodego mężczyzny po powrocie z emigracji. Wraz z podopiecznym pragnie on zrealizować swoje marzenie i otworzyć prywatną szkołę. Będą w niej nauczać zarówno

ubogie dzieci nieodpłatnie<sup>49</sup>, jak i te lepiej sytuowane za chesne. Dzięki temu zatrudnienie znajdzie jego siostrzenica przygotowywana przez niego od dwóch lat do roli nauczycielki.

U mnicha mieszka fluktuacyjnie do ośmiu młodych mężczyzn. Są to studenci miejscowego uniwersytetu, uczniowie licealni, ale również młodzi ludzie przygotowujący się do emigracji zarobkowej. Oprócz noclegu mnich gwarantuje im wyżywienie. Pochodzą oni z rozmaitych rodzin, są tam nie tylko krewni, lecz i młodzieńcy spokrewnieni z jego przyjaciółmi, którzy są jego donatorami. Po zakończeniu edukacji młodzi mężczyźni określani są przezeń gremialnie jako „siostrzeńcy”, wyprowadzają się, lecz pozostają w kontakcie z mnichem, odwiedzając go i składając mu dary. *Hpòngyi* naucza również młode kobiety, ale czyni to w dozwolonej przez reguły zakonne przestrzeni, którą jest restauracja należąca do jego rodziny, miejscu uznanym za nie budzące zastrzeżeń z uwagi na relacje płci. Nie mieszkają one w klasztorze, a jeżeli pochodzą z oddalonych miejscowości, to zakwaterowane zostają we wspólnym pokoju przy restauracji, w której pracują w zamian za wikt i opierunek. Powstają więc skomplikowane więzy zależności i zobowiązań. Młodzi ludzie kształcą się, co nie jest możliwe w ich wioskach, a koszty edukacji zostają obniżone do minimum. *Hpòngyi* jednak nie poprzestaje na tym i umożliwia również młodym ludziom wyjazd poza granice kraju, a w przyszłości chce im zapewnić zatrudnienie w szkolnictwie. Wraz ze swoimi rodzinami zostają w ten sposób przywiązani do mnicha jego wdzięczni donatorzy, których ten, w sposób symboliczny, wiąże ze sobą za pomocą terminologii rodzinnej, zawsze mówiąc o nich jako o siostrzeńcach i siostrzenicach. Włącza ich w struktury rodzinne, utrudniając im wyjście poza tę relację, a sam staje się częścią rodziny i osobą, którą należy wspierać.

Jak wspomniałem, nie wszyscy mnisi utrzymują kontakty ze swoimi rodzinami. Wuj Phyo Thiha, który niewątpliwie jest dla niego wzorem moralnego postępowania, nie utrzymuje żadnych kontaktów z własną rodziną, bowiem oddał się on w zupełności życiu klasztornemu, w tym studiowaniu nauk Buddy i medytowaniu. Podkreślić trzeba, że rola „mnicha rodzinnego” jest jedną z możliwych, jaką pełnią w społeczeństwie członkowie *Sanghi*. Wspomniany przyjaciel, Phyo Thiha, podał mi klasyfikację, wedle której można podzielić *Hpòngyi* na:

1. Tego, który ma żonę
2. Tego, który pije alkohol

---

<sup>49</sup> Mnich traktował kwestie edukacyjne jako swoją misję życiową. Często mówił, że w tym życiu skupia się na czynieniu *dāny* w formie edukacji. Pociągało to za sobą rezygnację z *Nibbāny*. Wracając do dowcipu z początku podrozdziału, mnich świadomie zrezygnował z żony jak i *Nibbāny*, czyli „dwóch dobrych rzeczy”.

3. Tego, który je popołudniu.
4. Tego, który jest „czysty” (termin odnosił się do czystości moralnej) i medytuje w niewielkim stopniu.
5. Tego, który jest bardzo „czysty” (jw.) i medytuje.

Pierwszych trzech określił jako złych, twierdząc równocześnie, że jest ich wielu. Dobrzy misi, zaliczani do dwóch ostatnich rodzajów, są rzadkością. Jego wuj był mnichem piątej kategorii. W podobnym tonie, choć może mniej pesymistycznym, wypowiadali się inni moi rozmówcy, którzy wskazywali, że część mnichów jest zła, ale w większości są oni dobrymi uczniami Buddy. Warto wspomnieć o nieco ironicznym tłumaczeniu birmańskiego określenia odnoszącego się do starszych mnichów – *Hpòngyi*, co oznacza wielkie *hpòn*. Aung Myo tłumaczył ten termin jako *great luck*, odwołując się do beztroskiego życia mnichów. Twierdził, że mnisi nie mają żadnych obowiązków, a niesprawiedliwie otrzymują oni wiele darów. Był to jeden z nielicznych głosów krytycznych wobec *Sanghi*. Być może przeszłość mojego rozmówcy – przez wiele lat był mnichem – miała wpływ na tę surową ocenę.

Chociaż niejednokrotnie spotkałem mnichów pod wpływem alkoholu lub też zwyczajnie zamawiających piwo w restauracji, to zawsze epizody te wywoływały zdziwienie wśród Birmańczyków. Moi rozmówcy powtarzali, że są to wyjątki, które nie powinny wpływać na mój odbiór *Sanghi* złożonej w zdecydowanej większości z dobrych mnichów. Taką opinię wyraził również właściciel restauracji sprzedającej alkohol mnichom. Wypowiedzi takie miały na celu podtrzymywanie iluzji, obrazu *Sanghi* birmańskiej jako organizacji zaawansowanej na ścieżce duchowej, reprezentującej wysokie *hpòn*. Mnisi również biorą udział w tworzeniu tej iluzji, przewrotnie interpretując łamanie reguł ustanowionych przez Buddę. Kiedy Wai Hein zaczął wieczorem jeść cukier palmowy, miejscowy przysmak, bez nagabywania od razu oznajmił mi, że jest to lekarstwo i Budda zezwolił je jeść popołudniami. Tymczasem wedle reguł *Vinayi Pitaki*, mnisi nie mogą jeść po godzinie dwunastej. Nie był istotny jego faktyczny stan zdrowotny (był zdrowy), ani rozwój farmacji, która opracowała inne środki umożliwiające walkę z chorobą. Jawne złamanie reguły, jaką jest zbieranie gotówki od świeckich wyznawców, a także posiadanie pieniędzy i ich gromadzenie, mnich Ko Lin tłumaczył duchem czasu, niemożliwością przeżycia bez gotówki. Oczywiście iluzja ta nie jest jakąś formą zakłamania, umożliwia ona podmiotom trwanie w Rzeczywistości podtrzymując porządek ich bycia.

*Hpòn* jest formą kapitału, o którym w swoim *Manifestie Komunistycznym* Karol Marks i Fryderyk Engels pisali, że jest on „wytworem zbiorowym i może być uruchomiony

tylko przez zbiorową działalność wielu członków społeczeństwa, co więcej, w ostatniej instancji – jedynie przez zbiorową działalność wszystkich członków społeczeństwa” (1949a: 38-39). Kapitał istnieje jedynie w ramach praktyk społecznych, w których nabiera znaczenia. Jak pisał Marks (1949b: 83) o przędzarce bawełny: „jedynie w określonych warunkach staje się ona *kapitałem*”. Jednakże chciałbym wskazać na polisemiczność pojęcia kapitału, o którym traktuję w tej rozprawie. W ramach rytuałów ofiarowania czy też w akcie objęcia patronatem mnicha dochodzi do wytworzenia jednego rodzaju kapitału w dwóch postaciach. Po pierwsze, jest to wytworzone w praktykach zbiorowych *hpòn*, które właściwe jest tylko i wyłącznie mnichom. Ponieważ wiąże się ono z rozwojem duchowym, to zarezerwowane jest wyłącznie dla nich. Nhin Myat i mnich Thiha Thant byli przekonani o tym, że jest możliwe osiągnięcie *Nibbāny* przez świeckich wyznawców, jednakże zdarzyło się to tylko w odległych czasach, jeszcze za życia Buddy Gotamy. Współcześnie, jak to barwnie opisał Wai Hein, społeczeństwo w Mjanmie nie ma mózgu, a ludzie nie wiedzą, czym jest buddyzm. Odradzał mi naśladowanie praktyk religijnych birmańskiej grupy etnicznej, z której się wywodził. Tak ostra krytyka była jednak dość odosobniona. Niemniej jednak mnisi stanowczo twierdzą, że osiągnięcie *Nibbāny* przez świeckich wyznawców jest niemożliwe i pozostaje im jedynie ścieżka w ramach *Sanghi*. Z drugiej strony *hpòn* w świeckim wymiarze powiązane jest ze „szczęściem”, jakie spotkało i spotyka ludzi. Objawia się ono poprzez wielkość posiadanego majątku czy wpływy w środowisku społecznym. Ten rodzaj kapitału świeccy wyznawcy buddyzmu zdobywają przez zbiorowe praktyki religijne, takie jak ceremonie ofiarowania. Wierni doktrynie mnisi powinni być wyłączeni z rywalizacji o ten typ kapitału, jednakże również oni zabiegają o ten rodzaj *hpòn*, który daje dostatek w tym, jak i przyszłych wcieleniach. Zaangażowanie w zdobycie tegoż *hpòn* uwidacznia się także w cytowanym dowcipie, czyli w rezygnacji z *Nibbāny*. Celem staje się zdobycie kapitału właściwego świeckim wyznawcom, a kosztem jest rezygnacja z *hpòn* powiązanego z rozwojem duchowym.

Pomocna w interpretacji tego zjawiska okazuje się koncepcja Pierre’a Bourdieu (2005). Praktyki społeczne odnoszące się do *kapitału-hpòn*, w dwóch jego znaczeniach, związane są z wprowadzaniem pewnej dystynkcji pomiędzy podmiotami, zarówno w ramach hierarchii klasztornej, jak i wśród świeckich wyznawców. Zasadnicza i niezastąpiona jest rola mnicha jako ucznia Buddy podążającego do *Nibbāny*, który jest obiektem generowania *kuśaly kammy* przez świeckich wyznawców w ramach praktyk zbiorowych, jak ceremonie ofiarowania. Są one aktem wytwarzania różnic społecznych i dzielą ludzi na osoby obdarzone

*hpòn* (związane z rozwojem duchowym), czyli mnichów, oraz osoby pozbawione *hpòn*, czyli świeckich wyznawców. Przykładem mogą tu być zabiegi mnicha w trakcie ceremonii w Hmo Gyi Gwa, takie jak przybycie na miejsce samochodem czy wstępna rozmowa z przybyszem w języku angielskim, które świadczyć miały o poziomie jego wiedzy i jego światowych kontaktach. Równie ważne jest przestrzenne zorganizowanie takiego rytuału, w trakcie którego mnich siedzi na wysokim tekowym zdobionym krześle, podczas gdy inni zajmują miejsce na podłodze. Jako jedyny *Hpòngyi* może siedzieć plecami do wizerunku Buddy i przemawiać w jego imieniu. Przed ceremonią mnich nie zbiera pieniędzy sam, dystans zachowany jest dzięki temu, że robi to świecki pośrednik. Zabieg ten tworzy pozór dystansu wobec dóbr materialnych. Z moich obserwacji wynika, że gotówka przekazywana jest mnichom w sposób dyskretny, na przykład w kopertach, zazwyczaj przy pożegnaniu, z dala od uczestników ceremonii i czyni to wyznaczona osoba. Dystynkcję wyraża się wprost przez stosowanie specjalnego określenia na osoby najwyższej stojące w hierarchii klasztornej – *hpòngyi* (wielkie *hpòn*). Sposób wypowiedzenia *Hello* podczas rozmów telefonicznych jest również jej wyrazem. Wszystko to pozwala Birmańczykom łatwo ustalić, kto należy do *Sanghi*, a kto jest poza nią. *Hpòn* jest więc tutaj dystynktywnym elementem praktyk zbiorowych dzielącym społeczeństwo na dwie grupy – posiadających i pozbawionych określonego kapitału. Wszystko to rozgrywa się w obrębie fragmentu hegemonicznej totalności, jaką jest buddyzm.

Wśród świeckich wyznawców powiązanych z szeroko rozumianym dobrobytem, *hpòn* również stanowi dość oczywistą kategorię. Ludzie majątni i wpływowi stają się patronami mnichów cieszących się szacunkiem. Mnisi winni oddawać się studiowaniu nauk Buddy i medytacji. Innymi słowy, tworzy się kłosa zależność: zamożni Birmańczycy patronują szacownym mnichom; osiągają sukces dzięki kapitałowi, jakim jest *hpòn*; pomnożone bogactwo stanowi punkt wyjścia do dalszego jego powiększania, a kapitał ów pozwala na dalsze donacje dla wybitnych i poważanych mnichów. Ceremonie ofiarowania są więc praktykami ustanawiającymi dystynkcje i zarazem uzasadniającymi nierówności ekonomiczne. Jako przykład opiszę ceremonię ofiarowania dokonaną w pewnym dużym klasztorze przez jedną z rodzin z Mandalay. Była to bardzo zamożna rodzina, a koszt ceremonii był ogromny, bowiem wiązał się z ofiarami na rzecz kilkuset mnichów. Klasztor ten cieszy się bardzo dobrą reputacją, taka *dāna* generowała bardzo silną *kuśalę kamme*, co doprowadziło do znacznego powiększenia kapitału *hpòn*. Dzień po ceremonii biorący w niej udział członkowie rodziny wyjeżdżali do stolicy w sprawach biznesowych, a konkretnie z

prośbą o skierowanie przez rządową administrację pracowników przymusowych do pracy na ich plantacjach. Ich status materialny nie wynikał bezpośrednio z niewolniczej pracy robotników przymusowych. W myśl podzielanych przez buddystów poglądów, posiadane wpływy i wytworzony kapitał ekonomiczny był efektem pozyskanego w poprzednich wcieleniach *hpòn*. Natomiast coroczne składanie darów w klasztorze ma na celu podtrzymanie pomyślności również w przyszłych inkarnacjach. Bogaci są ci ludzie, którzy mają wielkie *hpòn* wywiedzione z poprzednich wcieleń, manifestujące się w aktualnych powiązaniach ze znanymi klasztorami i mnichami zaawansowanymi duchowo. Reasumując, bogaty jest ten, kto składał ofiary tworzące silną *kuśalę kammę* i nadal to czyni; winą za ubóstwo każdy powinien obarczyć samego siebie i własne skąpstwo w poprzednich wcieleniach. Nędza uniemożliwia zdobywanie *hpòn*, bowiem nie stwarza okazji do generowania silnej *kuśala kammy*, przez niemożliwość składania *dāny* poważanym mnichom, czyli obiektom jej wytwarzania. Jednak upośledzenie biednych nie jest efektem dążenia mnichów do osiągnięcia jak największych korzyści majątkowych, te bowiem nie są celem samym w sobie. Dobra materialne są jedynie manifestacją poziomu *hpòn* osiągniętego przez mnicha, powiązanie z zamożnymi ofiarodawcami sytuuje go wysoko w hierarchii klasztornej, odwrotnie w przypadku ubogich.

Fakt, że Nyan Zinowi, młodemu Birmańczykowi, udało się wyemigrować do Korei Południowej nie był przypadkowy, lecz wynikał z nabytego *hpòn*. Aby w kolejnych wcieleniach być zamożną postacią, należało wykorzystać aktualną sytuację ekonomiczną w jak najlepszy sposób i stworzyć silną *kuśala kammę* przez odprawienie kosztownej ceremonii ofiarowania. Z tego powodu jego rodzice ufundowali śniadanie w Hmo Gyi Gwa. Była to forma podtrzymania dystynkcji, praktyka społeczna tworząca wysokie *hpòn* ofiarodawców.

Dotychczas *hpòn* analizowałem w ramach relacji między mnichami i świeckimi wyznawcami oraz pomiędzy tymi ostatnimi. Okazuje się, że ta kategoria jest równie ważna w relacjach pomiędzy mnichami. Zastosowanie terminu *hpòn* wydaje się tutaj nieco mniej czytelne, odrzucenie dóbr materialnych konstytutywne dla zaawansowanego rozwoju duchowego, w tym wypadku staje się elementem kreującym go. Mnisi wykorzystują tutaj strategicznie niedookreślenie semantyczne kategorii *hpòn*, alienując je w zależności od publiczności, przed jaką grają swe role. Performatywne dystansowanie się od bogactwa w relacji ze świeckimi wyznawcami przyjmuje zupełnie inny wymiar w tworzeniu hierarchii zakonnej. Status pomiędzy mnichami wyznacza powiązanie z odpowiednio wpływowymi i bogatymi patronami. Mnich Hein Wai, którego czekały jeszcze egzaminy końcowe w

poważanym klasztorze, miał za patrona człowieka wysoko postawionego w administracji publicznej, a konkretnie w stolicy państwa. Kontakty i majątek patrona mają mu umożliwić wyjazd do Indii, gdzie ma zamiar kontynuować edukację. Dzięki swoim koneksjom stał się on nieformalnym liderem w określonym segmencie społeczności klasztornej. Będąc zapraszany przez licznych donatorów, m.in. na wspomnianą ceremonię *Myin Tha*, dobierał on pozostałych czterech niezbędnych w tej sytuacji mnichów.

Rytuał ofiarowania miał miejsce w schronieniu Wai Heina, ofiarodawczynią była właścicielka kilku sklepów ze złotą biżuterią. Od początku wiadomo było, że w porównaniu do innych rytuał będzie miał charakter wyjątkowy. Po pierwsze, inne ceremonie odprawiano bez żadnego przygotowania. Obecny na nich był tylko *Hpòngyi*, który najpierw nauczał *Dhammy*, po czym następował akt donacji. W jego trakcie ofiarodawca powtarzał trzykrotnie słowa w pāli, które w tłumaczeniu brzmią następująco: „Składam donację, której celem jest osiągnięcie przeze mnie *Nibbāny*”. Tym razem było jednak inaczej, przygotowania zaczęły się dnia poprzedzającego akt donacji i polegały na zrobieniu generalnych porządków. Wystosowano zaproszenia do najbardziej szanowanych mnichów w klasztorze, ze zwierzchnikiem zakonnym na czele. W dzień ceremonii na drewnianej podłodze położono dywan, ustawiono stoły, po czym oczekiwano przybycia donatorki. Pojawiła się ona wraz ze swoją przyjaciółką, z którą wspólnie sfinansowała przedsięwzięcie. Na godzinę przed rozpoczęciem rytuału wniesiono wszystkie dary, a także posiłek przygotowany w restauracji. Zanim jednak rozpoczęła się właściwa ceremonia, kobiety ofiarowały szatę nauczycielowi, w którego mieszkaniu rozgrywały się te wydarzenia. Następnie przyszli zaproszeni mnisi, niestety zwierzchnik zakonu się nie pojawił, ponieważ miał w tym czasie inne obowiązki. Kobiety i szwagier nauczyciela klasztornego przed zgromadzonymi mnichami wzięli schronienie w Buddzie, *Dhammie* i *Sandze* oraz zobowiązali się do przestrzegania dziewięciu nakazów moralnego postępowania. Nastąpiło ofiarowanie daru. Następnie jeden z mnichów nauczał *Dhammy*, recytowane były również *Sutty* pochodzące z *Tipitaki*. Pomimo, że szwagier mnicha nic nie ofiarował, to uczestniczył w akcie ofiarowania. Taka praktyka jest dowodem na brak przywiązania do ofiarowanych przedmiotów, zrzeczenia się wszelkich praw i oczekiwanych korzyści przez ofiarujące kobiety. Jednak w momencie, kiedy to doszło do rytualnego dzielenia się zdobytą zasługą z wszystkimi bytami, dokonywanego przez przelewanie wody z dzbanów do mis, czynność tę wykonywały jedynie kobiety. Uczestniczący w tym wydarzeniu mężczyzna został wykluczony. Sugeruje to, że

ceremonialnie osiąganą zasługą dzielić się można z wszystkimi, ale prawo do najwyższej formy dzielenia się nią ma tylko donator właściwej ceremonii.

Następnie spożyto posiłek, który przywiozły ze sobą ofiarodawczynie. Aby nałożyć go na talerze udały się do kuchni, mnichów obsługiwał wspomniany szwagier *Hpòngyi*, a także młodzi mężczyźni zamieszkujący wraz z mnichem budynek. Po głównym posiłku zjedzonym przez mnichów podano im deser. Dopiero potem poczęstowano mnie, a gdy skończyłem jeść, do stołu zasiadły fundatorki ceremonii. W przeciwieństwie do mnichów spożywających swój posiłek w głównym pomieszczeniu, jedliśmy w kuchni. Następnie mnisi zabrali otrzymane przedmioty i wyszli. Po opuszczeniu przez nich schronienia, nauczyciel klasztorny wyszedł w towarzystwie donatorek, by pokazać im, jak spożytkował ofiary na potrzeby klasztoru, które dostał od świeckich wyznawców w formie gotówki; były to m.in. elementy instalacji wodnej oraz betonowa droga prowadząca z głównej drogi do klasztoru. Wszyscy powrócili do schronienia mnicha, gdzie po kilku minutach rozmowy kobiety opuściły klasztor. Wówczas to posprzątało, dywan zwinięto i umieszczono w magazynku *Hpòngyi*, a młodzi mieszkańcy budynku zjedli resztki, jakie pozostały po ceremonialnym posiłku.

Rytuał ten posiada duży potencjał analityczny, ale chciałbym w tym miejscu skupić się tylko na najbardziej interesującym mnie zagadnieniu. Bogate ofiarodawczynie były równoprawnymi uczestniczkami ceremonii, choć były w innych relacjach zażyłości z mnichem. Tylko jedną z nich nazywał siostrzenicą i to pomimo braku pokrewieństwa. Ofiarowanie miało miejsce dwa razy, pierwszy raz w bardziej intymnej sytuacji, kiedy to kobiety ofiarowały szaty w ręce *Hpòngyi*; drugi raz, kiedy to złożono całe zestawy darów dla kilkunastu zgromadzonych w pomieszczeniu mnichów. W pierwszym przypadku okazano szacunek dla nauczyciela klasztornego i jego *hpòn*. W drugim natomiast zdobyte przez kobiety *hpòn* miało o wiele większą moc. Stało się to dzięki licznie zgromadzonym mnichom stojącym wysoko w hierarchii zakonnej. To drugie ofiarowanie miało również inną ważną rolę, a mianowicie dzięki powiązaniu z bogatą donatorką, o zamożności której świadczyły przedmioty składane w *dānie*, wytworzona została stosownie wysoka pozycja gospodarza. Ofiarowanie odbyło się przed publicznością złożoną z najbardziej poważanych mnichów, dzięki czemu *Hpòngyi* wzmacniał swój status. Sam fakt bycia częścią publiczności również podnosił status mnicha. Zaproszenie do tego grona było formą budowania własnego prestiżu przez gospodarza ceremonii. Reasumując, donatorki tworzyły *hpòn* mnichów dzięki ceremonii utrwalonej przez praktykę społeczną.

#### **d) Mnisi a władza państwowa**

Rola patronów jest bardzo ważna, to właśnie oni kreują swoimi działaniami status mnichów/klasztorów w ramach *Sanghi*. Mnisi posiadają *hpòn*, bowiem praktyki społeczne je wytwarzają. W jednym z poprzednich podrozdziałów opisałem, jak aparaty władzy wytwarzają siebie w odniesieniu do religii. Kolejnym krokiem jest ukazanie jak mnisi w praktyce społecznej tworzą aparaty władzy i odwrotnie. Chciałbym wyjść poza panujące przekonanie (m.in. Gil 2008), jakoby *Sangha* była i jest organizacją opozycyjną w stosunku do administracji rządowej. Wedle mojej interpretacji błędne jest postrzeganie politycznego wymiaru rzeczywistości Mjanmy w oparciu o dychotomię opozycja demokratyczna – reżim byłych/aktualnych wojskowych, przy czym tę pierwszą moralnie, jak i w działaniach mieliby wspierać mnisi. Agendy rządowe spełniają podstawowe obowiązki, jakimi obarczony był król buddyjskiego kraju, czyli po pierwsze propagują religię, co wiąże się z dużym wsparciem finansowym, ale również wprowadzają ład organizacyjny w obrębie *Sanghi*. Sylwia Gil (2008: 8) w swoich badaniach analizuje tę sytuację i stawia pytanie: czy stworzona przez rząd Mjanmy *Maha Nayaka* będzie w stanie być czymś więcej niż kukiełką w jego rękach? Wedle jej opinii, wyjście spod kurateli rządowej wiązałoby się ze wzrostem moralnego autorytetu tej instytucji i rzeczywistym reprezentowaniem *Sanghi*, stając się jej organem wykonawczym.

Z historycznego punktu widzenia, utrata autorytetu i władzy instytucji centralnej nad poszczególnymi klasztorami związana była z upadkiem eklezjastycznej struktury *Sanghi* w czasach, kiedy to Mjanma pozostawała kolonią brytyjską; proces ten przybrał na sile począwszy od lat dwudziestych wieku XX (Smith D.E. 1965: 52-57). Po odzyskaniu niepodległości, nieuregulowana sytuacja prawna i brak nadzoru państwa nad *Sanghą* spowodowały, że mnisi byli powiązani z takimi działaniami kryminalnymi jak „falszerstwo, bunt, szmuglowanie opium, rabunki z bronią w ręku, niszczenie prywatnej własności, gwałty, zamachy z użyciem niebezpiecznych narzędzi, i zabójstwa” (na podstawie doniesień prasowych z tego okresu: Smith D.E. 1965: 206). Często dochodziło do brutalnych konfliktów wewnętrznych. W 1956 roku we wspomnianej sławnej pagodzie *Maha Myat Muni*, doszło do starcia dwóch ugrupowań mnichów, śmierć poniosło dwóch *Hpòngyi* (Smith D.E. 1965: 207). W reakcji na te wydarzenia bardziej ortodoksyjni zwierzchnicy zakonni założyli Stowarzyszenie Oczyszczenia *Sāsany*. Zabiegali oni o interwencję rządową, która „oczyściłaby” *Sanghę* z niepożądanych elementów za pomocą świeckich praw, urzędnicy państwowi mieli postępować niczym dawni władcy stając się obrońcami wiary (Aung-Thwin 2009: 15).

Jeżeli *Maha Nayaka* miała odzyskać władzę nad poszczególnymi klasztorami w kraju, stwierdzam, że mogła tego dokonać będąc tylko i wyłącznie kukiełką w rękach rządowych. Moja interpretacja sytuuje mnie w opozycji do Gil, postulującej jakąś formę emancypacji instytucji centralnej społeczności mnichów spod kurateli rządowej. *Maha Nayaka*, aby powiększyć swój autorytet, a także aby reprezentować całą *Sanghę* z pełnią władzy wykonawczej w jej obrębie, musi stać się jeszcze bardziej kukiełką niż jest. Mam tu na myśli oddanie swojej autonomii w ręce niezawisłych instytucji prawnych. Jedną z procedur wymagających zaangażowania świeckich służb porządkowych jest pozbawienie szat mnicha, który na skutek swoich przewinień zostaje siłą pozbawiony swojego statusu. Gravers (2011: 10), odnosząc się do tej problematyki, stwierdził, że pozbawić szat mnicha może jedynie inny mnich o wyższym statusie, władza państwowa jest z tego wykluczona. Inną opinię wyrazili nauczyciele klasztorni Wai Hein i Thiha Thant, stwierdzili, że decyzję w tej sprawie owszem podejmuje zwierzchnik konkretnego zakonu lub przedstawiciel *Maha Nayaki* na poziomie lokalnym, ale akt pozbawienia szat dokonywany jest rękami policji, która działa w jego imieniu. Mnisi bowiem nie mogą angażować się w działania, które mogłyby nosić znamiona przemocy. Jest to bardzo rzadko praktykowane, jednak wskazuje to na wzajemną zależność organizacji zakonnej i aparatu władzy, która dzięki jego departamentom siłowym dokonuje „oczyszczania *Sanghi*”.

Rola państwa jako stróża organizacyjnego porządku w obrębie *Sanghi* jest widoczna m.in. pod postacią rejestracji mnichów i wydawanych im kart identyfikacyjnych. Każdy z nich może zostać wylegitymowany, ma to służyć wykryciu oszustów, którzy nielegalnie zbierają datki, podszywając się pod mnichów. Jest to jedna z reform wprowadzonych w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Zapoczątkowane one zostały 24 maja 1980 roku, wówczas to zwołano Pierwsze Zgromadzenie Wszystkich Odłamów *Sanghi*. Tysiąc dwustu osiemnastu mnichów z dziewięciu odłamów utworzyło szkic aktu prawnego regulującego funkcjonowanie *Sanghi*, znalazły się tam sposoby rozwiązywania konfliktów w odniesieniu do *Vinayi*, a także forma, jaką miało przybrać rejestrowanie mnichów. Dokument ten zatwierdzono na drugim zjeździe w 1985 roku. Utworzono trzy organy sprawowania władzy w obrębie *Sanghi*, zarówno na poziomie centralnym, jak i dywizji, są to: Komitet *Ovadacariya* – organ prawny, Komitet *Sangha Maha Nayaka* – organ wykonawczy i Centralny Komitet Zarządzania *Sanghą* – sekretariat. Powiązано organizacyjnie najmniejsze klasztory wiejskie z centralnym aparatem władzy (Aung-Thwin 2009: 18). Wedle Graversa (1999: 63), generał Ne Win związał się z jednym z „fundamentalistycznych” odłamów, tj.

*Shwegyin*, aby podporządkować sobie *Sanghę* i pozbawić ją roli politycznej m.in. poprzez rejestrację mnichów. Odłam ten jest nieco bardziej rygorystyczny w odniesieniu do dyscypliny niż najliczniejsza *Thudhamma*, jednak kolejne dużo mniejsze odłamy przejawiają w tym zakresie większą ortodoksję. Liczba przedstawicieli konkretnych odłamów w *Maha Nayaka* jest proporcjonalna do ich wielkości, w związku z powyższym *Thudhamma* posiada najsilniejszą reprezentację, czyli największą władzę. Faktem jest, że dzięki wspomnianym reformom w obrębie *Sanghi* powiązano ją z aparatem władzy państwowej. Nie wszystkie klasztory włączyły się w proces tworzenia tych nowych struktur (Aung-Thwin 2009: 19), ten margines nie uznaje zwierzchnictwa wspomnianych instytucji, ani praw przez nie wypracowanych. Mnisi z tych klasztorów postrzegani są przez zdecydowaną większość obecną w strukturach *Maha Nayaki* jako niewyświęceni prawidłowo. Uniemożliwione zostaje tym mnichom przystąpienie do egzaminów kwalifikacyjnych, co oznacza, że droga do osiągnięcia prestiżu społecznego pozostaje dla nich zamknięta.

Gil (2008: 8) wylicza obszary, w jakich państwo odgrywa zasadniczą rolę w relacji z *Sanghą* (lista uzupełniona moimi obserwacjami):

1. Sponsorowanie corocznych egzaminów ze znajomości języka pāli, a także obszernych fragmentów *Tipitaki*, zaliczenie ich wiąże się z nadawaniem określonych tytułów będących wyznacznikiem poziomu edukacji. Pamięciowe opanowanie całej *Tipitaki* wiąże się z nadaniem tytułu *Tipitakadhara*, tak utytułowany mnich darzony jest szacunkiem na obszarze całego kraju. Państwo gwarantuje mu nieodpłatne korzystanie ze środków lokomocji, a także miesięczną stałą donację.
2. Co roku uroczyscie przyznawane są również tytuły prominentnym nauczycielom klasztornym, którzy dzięki temu osiągają korzyści takie, jak *Tipitakadhara*.
3. Z państwowej kasy utrzymywane są również dwa Państwowe Uniwersytety Pariyatti Sāsana (Uniwersytety Religijne) w Mandalay i Yangon, a także ośrodki międzynarodowe, takie jak Światowy Uniwersytet Buddyjski Thidagu w Sagaing.
4. Wspieranie finansowo dużych szkół monastycznych, w których zamieszkuje duża liczba młodych mnichów wraz z nauczycielami klasztorowymi (nieraz powyżej tysiąca).
5. Odnawianie zabytkowych pagód (ograniczone do tych historycznie istotnych, np. Shwedagon).
6. Organizowanie kultu dla świeckich wyznawców – sprowadzanie relikwii spoza obszaru Mjanmy (np. ząb Buddy Gotamy z Chin).

7. Utworzenie departamentu do spraw promocji i propagowania Sāsany, której rolą jest promowanie buddyźmu wewnątrz kraju, jak i poza jego granicami.

Dobrze te wzajemne relacje oddaje biograficzny opis życia jednego z najbardziej znanych i zasłużonych dla tej religii mnichów – Mingun Sayadaw (Win Pe 1991). Chciałbym jedynie zwrócić uwagę na kilka wydarzeń z jego życia i utworzoną na ich bazie narrację. W 1949 roku został on zaproszony wraz z setką innych mnichów na pierwszy egzamin pozwalający uzyskać tytuł *Tipitakadhara* w niepodległej już Mjanmie. Niestety, żaden z kandydatów do tego tytułu nie był w stanie zdać egzaminu. Porażka go zmobilizowała. Na trzecim egzaminie państwowym zaliczył *Vinayę Pitakę*, na czwartym pierwszą część *Abhidhammy Pitaki*, na piątym kolejną jej część, ostatecznie na szóstym egzaminie *Tipitakadhara* zdał *Suttę Pitakę*. Dzięki czemu zyskał tytuł *Tipitakadhara Dhammabhandagarika* (Posiadacz Tipitaki i Opiekun Skarbu Dhammy).

W lutym 1954 roku prezydent na uroczystej ceremonii osobiście nadał ten tytuł mnichowi, wręczając mu związane z tym insygnia. Miało to miejsce na trzy miesiące przed mającą się rozpocząć Szóstą Radą Buddyjską. W biografii, na którą się powołuję, wydarzenie to porównano do wydarzeń z czasów Buddy. Wówczas to na krótko po osiągnięciu przez Buddę Gotamę *Parinibbāny*, zwołano mnichów na Pierwszą Radę Buddyjską. Nocą tuż przed tym wydarzeniem jego kuzyn i osobisty asystent w jednym, Ānanda, który zapamiętał jego nauki (dzięki czemu powstała *Sutta Pitaka*), osiągnął *Nibbānę*. Mingun Sayadaw na Szóstej Radzie Buddyjskiej został respondentem, który w dyskusjach pomiędzy mnichami służył jako źródło wiedzy, w razie potrzeby służąc odpowiednimi cytatami pochodzącymi z nauk Buddy, był niczym Ānanda. W 1979 roku Minister do Spraw Religii prowadził rozmowy z czołowymi przedstawicielami *Sanghi*, by pomogli oni w zorganizowaniu kongregacji wszystkich odłamów, w celu oczyszczenia, uwiecznienia i propagowania *Sāsany*. Mingun Sayadaw był jednym z tych, którzy wyrazili chęć pomocy. Na zorganizowanej w 1980 roku kongregacji został wybrany generalnym sekretarzem nowo powstałej *Sanghi Maha Nayaki*. Dwa lata później, na prośbę tej instytucji centralnej, zajął się utworzeniem dwóch Uniwersytetów Buddyjskich w Yangon i Mandalay. Pieniądze otrzymywane od państwa, które wiązały się ze zdobytymi tytułami, Mingun Sayadaw składał w donacjach, m.in. fundując budowy świątyń. Kilkakrotnie we wspomnianej biografii padają dosłowne porównania Mingun Sayadaw do Ānandy, który to jest jedną z najważniejszych postaci w religii buddyjskiej. Podobnie birmański mnich jest obecny w świadomości swoich rodaków, a w rozmowach wspominany był z dużym szacunkiem.

Historia Mingun Sayadaw jest opowieścią o człowieku, który oprócz swoich rozmaitych walorów osobistych, uzyskał swą pozycję mocą decyzji wydawanych przez państwową administrację. Zorganizowane przez państwo egzaminy, których zaliczenie wiązało się z wielkimi zaszczytami i osiągnięciem prestiżu, ale i patronatem gwarantującym dożywotnie wsparcie finansowe, były momentami kluczowymi w życiu Mingun Sayadaw. Dzięki temu dostąpił zaszczytu pełnienia roli respondentą w zorganizowanej przez państwo Szóstej Radzie Buddyjskiej. Następnie współpracował w zorganizowanym w drodze decyzji administracyjnej Komitecie Maha Nayaka, którego został sekretarzem generalnym. Wszystkie te fakty z życia wspomnianego mnicha zdają się przemawiać za tezą, że to największy donator, jakim jest rządowa administracja, wytworzyła *hpòn* o tak dużej wielkości, że bez obaw padają tutaj porównania do tak wielkiej postaci w historii religii buddyjskiej, jaką był Ānanda.

Władza państwowa w Mjanmie jest lacanowskim symptomem buddyzmu. Już założyciel tej religii Budda Gotama wchodził w rozmaite relacje z przedstawicielami władz; jego pierwszy donator i uczeń - Bimbisara, który ofiarował Gotamie ziemię, był królem Rajagrha (dzisiejszy Rajgir). Buddyzm zmierzający do wyzbycia się pożądania dóbr materialnych, uzależnia się od woli świeckich wyznawców i dóbr będących w ich posiadaniu. Wspierają oni wysiłki mnichów na ścieżce ku *Nibbānie*. To uzależnienie powoduje, że w uniwersalne porzucenie pożądania wkrada się jego zaprzeczenie, pewne pęknięcie, nie jest to błąd, który bynajmniej skłaniałby do myślenia w kategoriach niedoskonałej realizacji tej uniwersalności. Ta rysa na uniwersalności jest bowiem symptomem, który jest elementem konstytutywnym dla niej. Jak pisze Slavoj Žižek (2008: 16) „symptom jest, ściśle mówiąc, szczególnym elementem który obala swoje uniwersalne podstawy, gatunkiem obalającym swój własny rodzaj”. W ten oto sposób postrzegam buddyzm w relacjach z administracją rządową, jest ona jego symptomem. Nauki Buddy Gotamy stanowią pewną uniwersalność, która odwraca się plecami do wszystkiego co wiąże się z aktualnym życiem mającym charakter cierpienia. Pojawia się tutaj pewna rysa w postaci zaspokojenia potrzeb mnichów przez ludzi tkwiących właśnie w tym życiu przepelnionym cierpieniem. Uzależnienie od świeckich wyznawców jest więc symptomem fundującym możliwość trwania *Sanghi*, a przez to buddyzmu jako religii. Mnisi w Mjanmie stają się uzależnieni od swoich świeckich donatorów, w świetle moich badań widać, że nie sprowadza się to jedynie do niezbędnej żywności. Stają się oni konieczni, aby doprowadzić do poprawnego funkcjonowania organizacyjnego, tworzą ramy dla wewnętrznej hierarchii w obrębie *Sanghi*, która tylko w

ramach struktury eklezjastycznej funkcjonuje w sposób poprawny. Tworzone jest to na różne sposoby, oficjalnie m.in. przez egzaminy, które z powodzeniem zdawał Mingun Sayadaw, mniej oficjalne są ceremonie ofiarowania i powiązania z określonymi patronami. Dlatego powtórzę raz jeszcze, że tylko stając się narzędziem w rękach rządowego Ministerstwa do Spraw Religii, *Sangha Maha Nayaka* mogła zyskać swój autorytet, jak i realnie reprezentować społeczność mnichów. Mnisi, stając się kukiełkami uzależnionymi od świeckich donatorów zyskali autorytet, a w obrębie *Sanghi* doszło do wytworzenia hierarchii. Powiązanie z organami władzy/patronami jest symptomem buddyzmu w Mjanmie, dlatego aby ta religia mogła trwać, musi opierać się na tej rysie fundującej i obalającej jej uniwersalizm. Nie jest istotne w tym miejscu, czy mnisi wiążą się z opozycją polityczną czy też obozem rządzącym, istotny jest fakt, że to właśnie powiązanie z ludźmi sprawującymi, bądź pretendującymi do sprawowania władzy, jest niezbędne dla trwania *Sanghi*. Współczesna sytuacja polityczna Mjanmy nie jest tak jednoznacznie czarno-biała, jak chcieli to widzieć zewnętrzni komentatorzy (np. Houtman 1999), przypisując konkretne wartości z jednej strony Aung San Suu Kyi, a z drugiej generałowi Than Shwe. Buddyzm również nigdy nie stał, bo nie musiał, po konkretnej stronie tej barykady. Nikt z Birmańczyków nie nazwie Mingun Sayadaw złym mnichem, który współpracował z generałem Ne Winem, ale niezaprzeczalnie należy stwierdzić, że jego zaangażowanie w przedsięwzięcia Ministerstwa do Spraw Religii spowodowało, że pogłębione zostało powiązanie *Sanghi* z aparatem władzy państwowej. Dzięki tym relacjom z przedstawicielami junty wojskowej Mingun Sayadaw posiadał prestiż i wysoką pozycję w obrębie *Sanghi*, zostając pierwszym sekretarzem generalnym *Maha Nayaki*, czy też tworząc ośrodki uniwersyteckie. To właśnie dzięki środkom finansowym otrzymywanym z kasy państwowej (od swojego patrona – rządu), mógł się wykazywać hojnością. Potępienie, z jakim spotyka się działalność generałów ze strony mnichów, nie wiąże się z krytyką systemu rządzenia jako takiego; w świetle ich wypowiedzi to konkretni ludzie są źli, zmiana lidera wiąże się tutaj ze zmianą sposobu uprawiania polityki, a nawet, o czym pisałem wcześniej, ze zmianą ustrojową. Podobne obserwacje przedstawił w swojej pracy Maung Maung Gyi (za Gravers 1999: 70). Od rządzących oczekuje się, że będą wypełniać swoje obowiązki jako władcy buddyjskich, to niezbędne minimum musi zostać spełnione, aby birmańscy obywatele Mjanmy nadal mogli siebie postrzegać jako obywateli kraju buddyjskiego. Stanowi to bowiem fundament budowania tożsamości przez Birmańczyków, bez buddyzmu jako wielkiego Innego nie byłoby zarówno ich samych, jak i ich państwa.

#### 4) Płeć

Ma Tin Win (2005) w swoim krótkim wystąpieniu wygłoszonym z okazji Dnia Kobiet w dniu trzeciego lipca 2005 roku odniosła się do roli kobiety w historii Mjanmy, twierdząc, że kobiety od zawsze były zrównane z mężczyznami w świetle prawa. Stawiała ona tym samym Mjanmę w opozycji do tzw. krajów rozwiniętych, gdzie kobiety nie doczekały się takiej równości po dziś dzień. Dowodzić tego ma fakt, że kobiety w Mjanmie nie zmieniają imion czy nazwisk po wyjściu za mąż, dzięki czemu nie muszą one porzucać swoich rodzin i nie tracą praw do dziedziczenia majątków rodowych. Po zawarciu małżeństwa, młoda para może wspierać finansowo zarówno rodzinę męża, jak i żony, przez co kobiety mogą zachować status istot ludzkich. Aye Nwe (2010), będąca wykładowczynią na Instytucie Teologii w Yangon, rozpatrując relacje płciowe w Mjanmie<sup>50</sup> w oparciu o kategorię *hpòn*, twierdzi, że są one patriarchalne, a wspomniany termin uzasadnia podporządkowanie kobiet mężczyznom. Obie publikacje sytuują się na przeciwległych biegunach, obie charakteryzują się wielkimi uproszczeniami w odniesieniu do tego problemu, jednak z perspektywy relacji władzy w praktyce dnia codziennego poruszają istotne z mojej perspektywy badawczej zagadnienia, jakim są relacje płciowe.

##### a) Buddyzm podstawą kreowania płci

We wspomnianej wcześniej świątyni *Mahamuni Paya* wydzielona jest przestrzeń wokół posągu, jak i kilkanaście metrów kwadratowych tuż przed jego obliczem, które zwrócone jest w stronę tego obszaru frontalnie. Przed wejściem na ten obszar można znaleźć tabliczkę, na której widnieje napis w języku birmańskim i angielskim: *Ladies are not allowed*. Kobiety mogą zająć miejsce zdecydowanie bardziej oddalone od samego posągu, mogą tam również przebywać mężczyźni. Buddystki pragnąc złożyć ofiarę pod postacią gotówki, składają ją na ręce jednego z mężczyzn opiekujących się świątynią, który w ich imieniu zanosí pieniądze do skrzyń na donację znajdujących się tuż przy posągu. Jeśli kobieta znajdzie się w miejscu przeznaczonym tylko i wyłącznie dla mężczyzn, wówczas jej przyszła inkarnacja nastąpi w *niraya* (najniższym planie egzystencji). W trakcie mojego pobytu w świątyni, birmańską kobietę zbliżającą się do wydzielonego obszaru męskiego gwałtownie przepędziła grupka mężczyzn. Nie jest to jedyne miejsce w Mjanmie, gdzie można znaleźć tabliczki z takimi napisami, a co za tym idzie sakralnymi ograniczeniami. Warto wymienić tak ważne miejsca kultowe jak *Kyaiktiyo* czy przedstawienia Buddy w *Phaung Daw Oo Paya*,

---

<sup>50</sup> W swoich rozważaniach odnosi się do Birmańczyków z perspektywy chrześcijanki należącej do etnosu Wa.

które jest niezwykle ważne dla Szanów, jednej z mniejszości etnicznych wyznających buddyzm. Maung Wai, Thet Zin i Kaung Myat zapytani o przyczynę tych przestrzennych ograniczeń, stwierdzili, że spowodowane jest to faktem, iż kobiety nie mają odpowiednio wysokiego *hpòn*. Uzasadniali ten pogląd powołując się na nauki Buddy. Nie potrafili jednak odnieść się do konkretnych *Sutt*, w jakich byłaby mowa o niższym *hpòn* kobiet, choć wskazali mi odpowiednie inskrypcje we wnętrzu świątyni na potwierdzenie tych słów. Kilka dni później, gdy byłem w tej świątyni z Aung Myo, okazało się, że wskazana inskrypcja była zapisem aktu donacji dokonanej przez mężczyznę, jakich można znaleźć całkiem sporo w świątyniach na terenie Mjanmy. Pozwala mi to stwierdzić, że w ich opinii donacje składane przez mężczyzn, a nie nauki Buddy świadczą o ich wyższym *hpòn*. Pewna niekonsekwencja może wynikać z nieznamości pochodzenia twierdzenia o niższym poziomie *hpòn* kobiet, a autorytet świątyni i nauk Buddy Gotamy służyć miały jako niepodważalne argumenty potwierdzające wspomniane wypowiedzi. Zapytałem Agnieszki, co sądzi o męskiej wizji *hpòn*, która została mi przedstawiona w wyżej opisanym sposobie na terenie *Mahamuni Paya*. Nie zgadzała się ona z ich interpretacją, twierdząc, że wszyscy są równi, a *hpòn* zależy od postępowania człowieka i jego praktyki medytacyjnej. Wypowiedź ta była wyjątkiem, inne moje birmańskie znajome, Hsu Cho i Le Yin, potwierdzały opinie o swoim niższym statusie wobec mężczyzn.

Wcześniej wspominałem o *Kahteing Pwe*, jest to kolejne z ważniejszych wydarzeń w rytualnym kalendarzu birmańskich buddystów. Jeden ze znajomych Aung Myo, Thu Zaw, którego ojciec był urzędnikiem państwowym średniego szczebla, zaprosił mnie na ceremonię obchodów tego święta. Miała ona miejsce w jednym z wygospodarowanych na ten cel pomieszczeń administracyjnego budynku, brali w niej udział pracownicy biur i ich rodziny. Ceremonia rozpoczęła się wczesnym rankiem, zanim zaczęło świtać. Pracownicy niższego szczebla od wieczora, przez całą noc przygotowywali śniadania dla mnichów i przybyłych gości. Pracownicy wspomnianego biura co rok wybierają inny klasztor z okolicznych wiosek. W rytuale biorą udział mnisi usytuowani na każdym ze szczebli hierarchicznej struktury klasztornej: *Hpòngyi*, *U Zin* (w pełni wyświęcony mnich), *Koyin* (mnich w stanie nowicjatu). Przekrój przez strukturę klasztorną ma być symboliczną reprezentacją całej *Sanghi*. Wśród ofiar im składanych najważniejsze były szaty. Wedle wierzeń Birmańczyków, w tę listopadową pełnię *dāna*, ma największą wartość i przynosi rozmaite korzyści, Melford E. Spiro (1970: 226) wymienia wśród nich: „szacunek ludzi i bogów, bogactwo, fizyczne piękno, moc, wpływy, długie życie, zdrowie itd.”.

Mnichów przywieziono na miejsce około szóstej rano. Zanim jednak przystąpili do śniadania, ludzie stojący najwyżej w hierarchii biurowej, wspólnie ze zwierzchnikiem klasztornym, klęcząc, dotykali dłońmi zastawionego jedzeniem stołu, powtarzając za tym ostatnim słowa w pāli. Ostatecznie stolik został podniesiony na chwilę kilka centymetrów ponad ziemię – bez tego rytuału mnisi nie mogliby przyjąć ofiarowanego jedzenia. Nastąpił wówczas właściwy moment spożywania pokarmów przez mnichów, którym usługiwali tylko i wyłącznie mężczyźni. Powodem była obawa zaistnienia fizycznego kontaktu pomiędzy mnichem a kobietą, z czym związany jest niższy poziom rozwoju duchowego (*hpòn*) kobiet niż mężczyzn. Po śniadaniu nastąpił właściwy moment ceremonii, zanim jednak rozpoczęła się recytacja, uczestnicy zajęli przeznaczone dla nich miejsca. Na ścianie zwróconej frontalnie w stronę świeckich wyznawców, tuż u samego sufitu, znajdował się rysunek przedstawiający Buddę Gotamę. Poniżej znajdowała się duża tablica donacyjna, która w swojej dolnej części stanowiła tło dla wysokiego stołu przykrytego płótnem koloru złotego, na którym znajdował się posąg Buddy Gotamy i ofiarowane mu kwiaty, woda, ogień i banany. Mnisi usiedli plecami do wspomnianej ściany, za specjalnie przygotowaną ławą, na której umieszczone były dary. Świeccy wyznawcy usiedli rzędami, zajmując miejsca w zależności od zajmowanej pozycji w biurze, gdzie odległość od ławy z darami i mnichów związana była z tą hierarchiczną strukturą. Ludzie przygotowujący posiłek poprzedniej nocy w trakcie ceremonii nie znajdowali się wewnątrz pomieszczenia. Wyznawcy kolejno wzięli schronienie w Trzech Klejnotach Buddyzmu, po czym *Hpòngyi* wygłosił kazanie na temat *Kahteing Pwe*, świeccy wyznawcy wyrecytowali pięć nakazów moralnych obowiązujących buddystów i ponownie wzięli schronienie w Trzech Klejnotach Buddyzmu. Zwierzchnik klasztorny po raz drugi wygłosił kazanie, po czym wszyscy powtórzyli: „Mnichom ofiarujemy, by być wolnym od cierpienia, by być wolnym od kłopotów, by zmierzać do *Nibbāny*”, po tych słowach najważniejszy człowiek spośród zgromadzonych, jako jedyny, złożył dary na ręce *Hpòngyi*. Następnie jeden z mężczyzn z pierwszego rzędu zaczął odczytywać nazwiska donatorów, jak i ilość pieniędzy, jaką ofiarowali. *Hpòngyi* po odczytaniu listy ofiarodawców wyliczył korzyści, jakie przynosi złożenie darów tego dnia. Uczestnicy rytuału, przez recytację formuły religijnej, podzielili się w akcie współczucia świeżo nabytymi zasługami z różnymi bytami: *Lokapālas Nat* (opiekun nauk Buddy), a także z innymi dobrymi Natami, opiekunami domu, wody, ziemi, powietrza, dywizji (okręgu administracyjnego), *Naingain Saunt Nat* (opiekunem państwa), klasztoru, planety Ziemi, lasu, a także istotami przebywającymi w najniższym planie egzystencji. W trakcie przekazywania swoich zasług

kobieta oraz najwyżej usytuowany w hierarchii biurowej mężczyzna przelewali czystą wodę z dzbanka - spływającą po palcu - do srebrnej misy, co wedle Aung Myo miało przyczynić się do oczyszczenia umysłu. Przez Hsu Cho i Le Yin było to interpretowane jako sposób dzielenia się zdobytą *kuśala kammą* z innymi bytami, czyniek wówczas zyskuje jeszcze większą moc. Kolejnym punktem była recytacja nauk Buddy (wymieniłem poszczególne *Sutty* w podrozdziale odnoszącym się do doktryny religijnej). Ostatnie słowa wypowiedział *Hpòngyi*, przekonując, że donacje ofiarodawców pozwolą im się szybko wzbogacić. Końcowym punktem ceremonii z udziałem mnichów było złożenie im darów przez pozostałych uczestników. Istotne było wykonanie zdjęcia pamiątkowego, na którym uwieczniono składanie darów dla zwierzchnika klasztoru przez trzech mężczyzn: ponownie najważniejszego z nich, a także mężczyznę odczytującego wcześniej listę ofiarodawców oraz organizatora całego przedsięwzięcia, który nadzorował prace w „kuchni”. Dary zostały spakowane i wraz z mnichami opuściły budynek administracji publicznej. Oprócz licznych prezentów materialnych, otrzymali oni również równowartość tysiąca trzystu dolarów amerykańskich w miejscowej walucie. Po ceremonii odbyło się śniadanie dla uczestników, a około dwóch godzin później na lunch zaczęli się schodzić zaproszeni goście, którzy nie byli obecni w trakcie rytuału. W trakcie tych posiłków obsługiwały kobiety. Wówczas to na bocznej ścianie pomieszczenia dostrzegłem napis w języku angielskim „Dobry rząd, czysty rząd”<sup>51</sup>, który znajduje się we wszystkich budynkach rządowych (informacja ustna Aung Myo), jest to motto nowej władzy po wprowadzeniu ustroju demokratycznego. Wedle mojego przyjaciela wiąże się to z „polityką oczyszczoną ze złych ludzi”.

Ceremonia *Kahteing Pwe* zajmuje określone miejsce w obrębie porządku symbolicznego. Po pierwsze, w jej trakcie miało miejsce utrwalanie hierarchii zawodowej i kreowanie społecznej pozycji pośród współpracowników. Powiązane było to z różnymi rolami pełnionymi w trakcie ceremonii, czego jaskrawym przejawem były trwające całą noc przygotowania do rytuału czynione przez pracowników niższego szczebla i brak ich obecności w trakcie jej trwania. Hierarchia objawiała się również przez przestrzenne rozmieszczenie pracowników w pomieszczeniu, czy złożenie darów w trakcie i po ofiarowaniu przez najwyżej usytuowanych urzędników. Odczytywanie listy donatorów wraz z podaniem kwoty donacji również jest elementem budowania społecznego prestiżu. Co istotne, ze względu na dokonywaną w tym miejscu pracy analizę, warto zauważyć, że w ramach tej ceremonii tworzona była również płeć, mężczyźni usługujący mnichom nabywali o wiele

---

<sup>51</sup> Oryginalnie: „Good Government, Clean Government”.

silniejszą *kammę* niż kobiety robiące to samo podczas śniadania świeckich gości. W praktykach tych „objawiał” się zróżnicowany poziom *hpòn*. Mężczyźni sytuowani są o wiele wyżej w rozwoju duchowym w obrębie dyskutowanego porządku symbolicznego.

Dokonując bardzo krótkiego omówienia buddyzmu wspomniałem o Pięciu Wielkich Dobroczyńcach, którzy są moralnym fundamentem porządku symbolicznego w praktyce dnia codziennego buddysty; są to: Budda, *Dhamma*, *Sangha*, rodzice i nauczyciele. Uzasadniając niższość kobiet wobec mężczyzn, moi rozmówcy często używali argumentów odwołujących się do tych pięciu elementów. Wszyscy oni<sup>52</sup> zgodnie podkreślali, że Budda może zostać tylko mężczyzna, kobieta maksymalnie może osiągnąć poziom *Arahata*, nie ma ona najmniejszych szans na odkrycie charakteru rzeczywistości bez pomocy nauczyciela. Pisząc o *Dhammie*, ponownie odwołam się do podręcznika omawiającego podstawy buddyzmu, wedle którego karą za złamanie jednego z pięciu podstawowych nakazów moralnych, a dokładnie za niemoralne zachowania seksualne, jest inkarnowanie w przyszłym wcieleniu jako kobieta (U Aung Thein Nyunt 2007: 143). Maung Wai zapytany, kim chciałby być w następnym wcieleniu, odpowiedział krótko – mężczyzną, bycie kobietą byłoby dla niego formą degradacji. Zapytałem o wspomnianą kwestię mnicha Wai Heina, odpowiedział, że Budda nigdy nie stwierdził jakoby mężczyzna jest lepszy od kobiety, że wszystko zależy od *sīla*, *samatha* i *paññā*. Jednakże gdy pytałem o rozmaite przejawy wprowadzonej hierarchizacji podmiotów ze względu na ich płeć, pokrótce wskazał na te cechy charakteru kobiety, które powodują, że jest ona postacią o niższym statusie. Nauczyciel klasztorny stwierdził, że kobiety mają skłonności do obmawiania (jest to wystąpienie przeciwko jednemu z nakazów religijnych: właściwej mowy), są zazdrosne i koncentrują się tylko na własnej urodzie, ponadto są bardzo strachliwe w przeciwieństwie do mężczyzn. Ostatni element powiązał mnich z niskim *hpòn*, które w efekcie czyni kobiety bardziej zagrożone ze strony Natów czy innych bytów jak *Tha-ye*. Dokonał porównania możliwości intelektualnych mnichów oraz mniszek, twierdząc, że kobiety nie są w stanie zdać egzaminów ze znajomości *Dhammy* wyższego poziomu, z którymi radzą sobie mnisi.

Samo mówienie o mniszkach jest pewnym skrótem myślowym, bowiem w Mjanmie nie można mówić o w pełni wyświęconych mniszkach (*bhikkhuni*). Wedle tradycji miejscowej, lineaż w pełni wyświęconych mniszek wygasł w XIII wieku. Współcześnie w Mjanmie nie wyświęcone w pełni kobiety, żyjące w zakonach żeńskich, określane są mianem *Thilashin*. Brak święceń powoduje, że kobiety nie mogą być częścią *Sanghi*. Nie mają one

---

<sup>52</sup> Wai Hein, Maung Wai, Hsu Cho i inni.

prawa do dziennego zbierania datków, czynią to tylko dwa razy w tygodniu. Ponadto nie mogą liczyć na wsparcie finansowe, tradycją jest bowiem złożenie im w ofierze ryżu w stanie surowym. Mnisi niechętnie uczą je *Dhammy*, przez co mają one problemy ze zdaniem egzaminów. W każdym momencie mogą powrócić do domów, bowiem nie są one ograniczone święceniemi. Obowiązuje je osiem nakazów moralnych, a nie 227 reguł *Vinayi Pitaki*. Podczas uroczystości w wiosce Hmo Gyi Gwa ofiarowałem skromną sumę pieniędzy jedynej obecnej *Thilashin*. Znajdowała się ona na końcu kolejki złożonej z mnichów przybyłych na donację, za młodymi nie wyświęconymi w pełni mnichami *Koyin*. Spotkałem się ze stanowczą reakcją Ei Phyu, jednej z moich przyjaciółek, wyraziła swój gniew zwracając mi uwagę, że powinien te pieniądze ofiarować *Hpòngyi*. W przyszłości sytuacja ta była wielokrotnie przywoływana przez mnichów i świeckich znajomych jako coś zabawnego, bowiem donacja dla *Thilashin*, a nie dla jednego z licznie zgromadzonych mnichów, w ich perspektywie wydawała się czymś niegrzecznym, złamaniem reguł obyczajowości. Była również bezsensowna, bowiem *kuśala kamma* dzięki temu pozyskana była o wiele niższa niż gdybym te pieniądze ofiarował *Hpòngyi*, była to więc, ze względu na moje *hpòn*, źle zainwestowana gotówka.

Kolejnym z Pięciu Wielkich Dobroczynców są rodzice. Naing Kyaw, mężczyzna w średnim wieku, mający dzieci obu płci w wieku około 20 lat, stwierdził, że córka jest jak tysiąc krów, co oznacza, że sprawia mnóstwo problemów – w przeciwieństwie do syna. Ważny wydaje się tu kontekst rodzinnej ekonomii, znajomy z żoną twierdzili, że córki są złe, bo odchodzą od rodziców do męża, natomiast syn opiekuje się swoimi rodzicami na starość. Mnich Ko Lin wyjaśnił mi, że tradycyjnie u Birmańczyków występuje patrylokacja (oczywiście nie użył on tego terminu), choć współcześnie są częste odstępstwa od tej reguły i nie wiąże się to z żadnymi sankcjami. Moje doświadczenia wskazują jednak, że sytuacja nie jest taka oczywista, bardzo często córki opiekują się swoimi rodzicami, zwłaszcza odnosi się to do wdów, które po śmierci męża wracają do swoich domów rodzinnych.

Ostatnim z Wielkich Dobroczynców są nauczyciele. Hsu Cho i Le Yin wspominając czasy szkolne, przytoczyły słowa swoich nauczycieli, którzy twierdzili, że chłopcy mają lepszą pamięć niż dziewczynki, przez co są mądrzejsi. Wai Hein udzielał korepetycji z języka angielskiego uczennicy i uczniowi liceum, na egzaminach lepsze wyniki osiągała dziewczyna. Fakt ten nie mógł doprowadzić do dezintegracji fantazji podtrzymującej poczucie Rzeczywistości, mnich twierdził więc, że sytuacja ta była związana z pochodzeniem

etnicznym chłopaka (był on Palaung), dla którego język birmański jest językiem obcym, opanowanym dzięki edukacji państwowej.

Na poziomie autorytetów, przez których przemawia Inny, widać wyraźnie, że nierówna dystrybucja *hpòn* staje się ważnym elementem porządku symbolicznego. W praktyce ta nierówność objawia się nie tylko w konfrontacji z sacrum, ale również w relacji kobiet z mężczyznami. Kobięcym obowiązkiem jest usługiwanie mężczyźnie przy stole. Wymogiem jest, by kobieta w trakcie przejścia przed jego obliczem opuszczała nieco głowę, Hsu Cho i Le Yin uzasadniały to szacunkiem, jakim darzą mężczyzn. W trakcie wszelkich ceremonii, kiedy to jedną z form ofiarowania jest posiłek dla mnichów, obsługiwani są oni przez mężczyzn, kobiety biorą udział jedynie w przygotowaniu tego posiłku, jest to również formą ograniczania dostępu do sacrum. Reguła ta jest przestrzegana bardzo surowo w mieście, na wsi można zaobserwować łamanie tej zasady. Nie ma ograniczeń dla kobiet na gruncie aktywności ekonomicznej w sferze publicznej, by posłużyć się tutaj liberalnymi kategoriami, chociaż w wypadku Mjanmy rozgraniczenie na prywatne-publiczne nie wydaje się trafione. Kyaw Htet przekonywał mnie, że w tradycyjnym modelu istniał podział, w ramach którego zdobywanie środków finansowych na rzecz rodziny było obowiązkiem mężczyzny, kobieta miała opiekować się gospodarstwem domowym. Moje doświadczenie terenowe przeczyło jednak takiej rozdzielności ról. Argumentem najczęściej podnoszonym przez mężczyzn w odniesieniu do niższego statusu kobiet był ich niższy potencjał umysłowy. Nyan Zin twierdził, że najwięksi mistrzowie szachowi to mężczyźni, a Kyaw Htet, że mężczyźni mają o wiele większe mózgi od kobiet.

Zbyt upraszczającym byłoby wyciągnięcie wniosków jakoby *hpòn* było kategorią tworzącą płć kulturową, w świetle mojej perspektywy teoretycznej określenie kulturowa jest zbędne. Jest to nic innego jak wprowadzenie symbolicznego dystansu opartego na dychotomii kultura – natura. Nie chcę ponownie wracać do krytyki dualizmu. Lepiej jest wykreślić przymiotnik kulturowa ze słownika i mówić o płci. Anatomia jest dyskursem, który usytuowany jest w totalności, podobnie jak performatywny wymiar kreowania płci. Pierwszy dyskurs odwołuje się do jakiejś jaźni lub prawa będącego poza człowiekiem, w którym płć zostaje objawiona, bądź drogą doświadczalną jest odkrywana; założeniem jest tu rozdzielność bytu od myśli. Drugi dyskurs poprzez wprowadzenie predykatu podtrzymuje ten rozdział, skupiając się na myśleniu/tworzeniu płci podtrzymuje jej obiektywny wymiar anatomiczny. Oba te wymiary są hegemonicznymi dyskursami pragnącymi opanować symbolicznie seksualność, dając podstawy do kreowania fantazji o tożsamości płciowej. Z mojej

perspektywy teoretycznej nie ma sensu stopniowanie i rozdział fenomenu płci. Ponownie odwołam się tutaj do Karla Korsch (2005: 30) opisującego dialektykę marksowską, która sytuuje świadomość w obrębie naturalnego i historyczno-społecznego świata. Według Korsch, Karol Marks włączył filozofię do świata, twierdząc, że robotnicy posiadają wiedzę o tym, że własność, pieniądz czy praca to nie są wytwory wyobraźni, lecz bardzo praktyczne konkretne produkty. W ten sposób chciałbym się odnieść do zagadnienia płci, która nie ma innego bardziej wewnętrznego poziomu, a *hpòn* jako „duchowo idealna” narracja jest częścią Rzeczywistości. Birmańczycy/Birmanki nie rozpatrują tej kategorii jako wytworu wyobraźni, jest ona zmaterializowana w zróżnicowaniu płciowym. Duchowo idealna kategoria będzie tutaj narracją wpisaną w porządek symboliczny, kiedy to już nieco nadużywane w dyskursie publicznym stwierdzenie Georga W.F. Hegla, że „jeśli fakty przeczą teorii, tym gorzej dla faktów” nabiera właściwego sensu. Na jednym polu praktyki społecznej w odniesieniu do zagadnienia płci, pragnę wskazać jak porządek symboliczny trwa, a nawet umacnia się w ramach sprzeczności wewnętrznej.

## **b) Płeć w rytuale**

W podrozdziale dotyczącym relacji aparatu władzy z buddyzmem opisałem wydarzenia, które miały miejsce na wzgórzu Mandalay w trakcie obchodów święta *Thadingyut*. Wspomniałem tam o kobietach recytujących z powagą nauki Buddy, zapalających w międzyczasie świece (jako że jest to festiwal światła). Nie napisałem jednak co w tym momencie stało się z mężczyznami, bowiem większość z nich była nieobecna na szczycie wzgórza. Otóż w tym samym momencie mężczyźni znajdowali się pod wpływem alkoholu i oddawali niczym nieskrępowanej zabawie u podnóża wzgórza. Podobna sytuacja miała miejsce w trakcie obchodów innego ważnego święta w kalendarzu rytualnym - *Kason*<sup>53</sup>. W trakcie tego święta kobiety z powagą zmierzały w procesji do świątyni, niosły gałęzie drzew, które miały następnie w niej złożyć. Za nimi podążali mężczyźni, tańcząc w mniej lub bardziej chaotyczny sposób, często będąc pod wpływem alkoholu, przebrani m.in. za postacie dawnych generałów, często za wspomnianego wcześniej generała Maha Bandooli. Po wystąpieniu mnicha Wai Heina w jednej z wiosek w okolicy miasta Monywa, gdzie nauczał *Dhammy*, zapytałem go, dlaczego obecne na nim były prawie same kobiety i zaledwie kilku

---

<sup>53</sup> Historia Buddy Gotamy w narracji lokalnej uznaje, że takie wydarzenia związane z jego życiem jak: przepowiednia Buddy Dīpankary związana z przyszłością pustelnika o imieniu Sumedhā (przeszła inkarnacja Buddy Gotamy), jego narodziny, *Nibbāna* i *Parinibbāna* miały miejsce jednej daty kalendarzowej, właśnie w pełnię *Kason*.

mężczyzn. Otrzymałem odpowiedź, która była później wielokrotnie powtarzana w różnych wariacjach przez różne osoby: ponieważ kobiety zainteresowane są religią, a mężczyźni whiskey/piwem. Efekty takiego postępowania możliwe są do zaobserwowania w przyszłych inkarnacjach, w planie egzystencji Dev, gdzie na jedną o płci męskiej przypada pięćset żeńskich. Z innych wyjaśnień warto wspomnieć to Min Myo, który twierdził, że w Mjanmie stosunek kobiet do mężczyzn wynosi dwa do jednego. Kolejne wyjaśnienie Wai Heina odwoływało się do strachliwości kobiet, które oddają cześć wszystkiemu, co może wpłynąć na ich życie. Ostatnie wymienione opinie miały charakter jednostkowy.

Michaił Bachtin (2005: 225-252) w swoich analizach nad groteskowym realizmem, dokonał interpretacji karnawału przedstawionego u François Rabelais, który cechuje się pewną ambiwalencją. Ma tam miejsce pewien rodzaj degradacji, gdzie ludzie radują się kałem czy uryną, groteskowe kopulujące i wydalające ciała nie są postrzegane w negatywny sposób, wręcz przeciwnie – są afirmowane, utożsamiane z regeneracją i odnową. Ponownie przywołam omówione w części teoretycznej *communitas* Victora Turnera, którego rozważania uprawomocniałyby dość powierzchowną analizę rytuału, w świetle której kobiety są nośnikami struktury, a mężczyźni reprezentowaliby anty-strukturę. Łamanie nakazów buddyjskich wynikałoby z odwrócenia ról, które wyraźnie określają poziom zaawansowania na ścieżce duchowej prowadzącej do *Nibbāny*. Jednakże *hpòn* nie jest kategorią binarną w tym sensie, że kobiety, choć mają niższy poziom tej wartości, nadal go wszak mają. Pomimo niższego statusu, muszą przestrzegać nakazów Buddy, nie następuje więc tutaj odwrócenie ról płciowych. Kluczem do rozwiązania problemu jest groteskowy realizm Bachtina, choć z jednym zastrzeżeniem. Wedle mojej interpretacji groteska opiera się w karnawale na zniesieniu pewnej neurotycznej luki pomiędzy podmiotem a porządkiem symbolicznym, która pozwala na twierdzenie, że „Ja (podmiot) jestem kimś więcej niż rolą społeczną”. Porzucenie owej luki sytuuje „mnie” w pragnieniu Innego, wówczas traktuje owe wezwanie dosłownie. Jest to sprzeczne z koncepcją groteskowego ciała Bachtina (Dentith 2005: 65), które było czymś nieskończonym i stającym się, wedle mojej interpretacji w ramach groteskowego realizmu karnawału w Mjanmie dochodzi do wykończenia i symboliczno-praktycznego dookreślenia ciała.

Istotna w mojej interpretacji jest ta praktyka płciowa, która wiąże się ze spożywaniem alkoholu poza karnawalem. Negatywnie postrzegana, ale powszechnie akceptowana, jest praktyka doprowadzania się przez mężczyzn do upojenia alkoholowego, ponoć bardzo częstą

przyczyną ich śmierci jest alkoholizm<sup>54</sup>. Kobiety birmańskie w ramach norm społecznych nie spożywają alkoholu. To one odpowiadają za kult w ramach ogniska domowego, podczas gdy mężczyźni nie wydają się być wyraźnie zainteresowani kwestiami religii. Swoją obecnością kobiety znacznie przewyższają proporcjonalnie mężczyzn w centrach medytacji, gdzie stosunek ten wynosi pięć do jednego na korzyść kobiet (Jordt 2007: 36-37). Wai Hein zażartował, że przyczyną zdecydowanie większej ilości kobiet w klasztornym domu gościnnym jest fakt, że mężczyźni to *kuśala kamma*, a kobiety to *akuśala kamma*, dając mi tym samym do zrozumienia, że kobiety, jako te złe, muszą w znacznie większym stopniu angażować się w funkcjonowanie klasztoru, co umożliwi im pozyskanie dobrej *kammy*.

Karnawał w związku z tym nie jest żadnym odwróceniem ról społecznych, żadnym ukrytym kodem społecznym, czy bardziej rzeczywistą formą upodmiotowienia. Wręcz przeciwnie, jest on afirmacją porządku symbolicznego i panujących relacji władzy, podkreśleniem jądra zróżnicowania płciowego i zniesieniem symbolicznego dystansu, kiedy to mężczyźni i kobiety stają się swoimi płciami dookreślonymi w sposób denotatywny przez wielkiego Innego. Nie ma tu miejsca na polisemiczne gry, mężczyzna ma wysokie *hpòn*, dlatego może doświadczać przyjemności tego świata, dokonuje realizacji zmysłowej satysfakcji w ramach tego planu egzystencji, kobieta może doświadczyć jej jedynie w planie egzystencji Dev. Mężczyźni nie są mniej religijni, oni odbierają nagrodę za trud włożony w rozwój duchowy poprzednich wcieleń, poprzez doświadczanie możliwości przekraczania reguł. Kobiety muszą pracować nad sobą, nad swoim rozwojem duchowym, aby móc doświadczyć owej przyjemności w następnej inkarnacji, w tym planie egzystencji jako mężczyzna, lub w planie Dev jako żeńska ich odmiana. Innymi słowy, w ramach karnawału istnieje przymus zachowania powagi przez kobiety, gdzie wielki Inny mówi, że jej rolą jako niżej rozwiniętego bytu jest praca nad swoją *kammą*. Mężczyznom wielki Inny nakazuje się bawić, upijać i rozkoszować z okazji karnawału, bowiem to oni ze wszystkich bytów są najbliższej *Nibbany*, zasłużyli na to swoją działalnością rozwijającą *kuśala kammę*. Faza liminalna nie jest zniesieniem reguł, wręcz przeciwnie, jest fazą, kiedy to podmioty doświadczają wezwania Innego, nakazującego im usytuowanie siebie w obrębie jego wezwania. Słuszną jest w tym wypadku teza Maxa Gluckamana: w rytuałach rebelii występuje podkreślanie konfliktów wewnętrznych w ramach struktury społecznej, tak, by na wyższym poziomie dochodziło do jeszcze większej spójności owej struktury. Chciałbym

---

<sup>54</sup> Le Yin.

zaznaczyć, że rytuał ten jest kontrolowany przez strukturę społeczną i powstaje on w jej ramach, nie jest wyłączony poza nią.

Praktyka dnia codziennego wskazuje, że to właśnie kobiety są bliżej *Nibbāny*, dowodzi tego ich obecność w trakcie nauczania *Dhammy* czy opieka nad kultem domowym, co powoduje większe nagromadzenie *hpòn*. Z drugiej strony, kobiety charakteryzuje niskie *hpòn*, manifestujące się chociażby w niedostępności do najważniejszych obszarów sacrum. Mężczyźni mając większe *hpòn*, mogą znajdować się bliżej Buddy czy mnichów, a jednocześnie w trakcie rytuałów religijnych lekceważą Buddę spożywając alkohol i oddając się wyuzdanym tańcom. Jednakże w świetle teoretycznych założeń sprzeczne zjawiska wydają się komplementarne, hierarchiczna struktura sytuuje płcie w obu przypadkach na przeciwległych, wzajemnie powiązanych biegunach. W świątyni *Mahamuni Paya* kobiety sytuowane są na o wiele niższym poziomie w ramach buddyjskiego porządku symbolicznego, jest to odbiciem *hpòn* jako cechy męskiej dominacji. Natomiast na wzgórzu Mandalay w trakcie święta *Thadingyut*, gdzie na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że wyłącznie kobiety konstytuują buddyjski porządek symboliczny, a mężczyźni oddają się niewłaściwemu zachowaniu, łamiąc nakazy religijne i występując przeciwko temu porządkowi, sytuacja jest zdecydowanie bardziej złożona. Właśnie wówczas męska dominacja jest o wiele bardziej widoczna, wyraża się ona poprzez możliwość ignorowania tego porządku; można rzec, że to właśnie porządek symboliczny nawołuje do jego trawestacji. W obu przypadkach praktyka skutkuje zachowaniem buddyjskiego porządku symbolicznego, w którym *hpòn* gra rolę różnicującą, jak i łączącą. W ten sposób w trakcie karnawału Birmańczycy stają się tylko i wyłącznie dookreśloną przez *hpòn* płcią, co prowadzi do regeneracji i odnowienia hierarchicznego usytuowania mężczyzn i kobiet.

### c) Życie intymne

Wzajemne relacje pomiędzy płciami stają się nie lada wyzwaniem dla całej rodziny, a jedną z ważniejszych kwestii stanowi ekonomiczny wymiar życia. Birmańczycy starają się tworzyć związki z partnerami o zbliżonym statusie majątkowym, dzięki czemu hierarchia społeczna jest utrwalana w odniesieniu do ekonomicznego zróżnicowania społeczeństwa. Regulowane jest to poprzez praktykę wykupu przyszłej żony. Potencjalny kandydat musi obdarować swoją wybrankę prezentami za odpowiednio dużą ilość pieniędzy, w przypadku moich najbliższych znajomych z „klasy średniej” było to milion kyatów, który w czasie mojego pobytu był ekwiwalentem około tysiąca stu dolarów. Wai Hein mówił o

najbogatszych Birmańczykach i Birmankach, że tworzą oni endogamiczne związki w obrębie jednego rodu, co ma zabezpieczać przed oddaniem majątku w niepowołane ręce. Związki w okresie przedmałżeńskim najczęściej są ukrywane przed najbliższą rodziną, a intymne spotkania w przypadku Mandalay mają miejsce w godzinach wieczornych tuż przy fosie pałacowej, z dala od spojrzeń innych. Do aktów prokreacji dochodzi w wynajmowanych na godziny pokojach hotelowych lub w bungalow. Jedną z moich znajomych, Win Nway, od czterech lat ukrywała fakt, iż jest związana z mężczyzną, z którym rok temu się zaręczyła. Jeżeli dojdzie do ujawnienia związku, wówczas spotkania zakochanych pozbawione zostają wszelkiej intymności; odtąd będą mieć miejsce w obecności członków rodziny.

Prostytucja i kluby nocne, które można znaleźć na obszarze miast, są jedynymi miejscami, gdzie manifestowana jest seksualność. Pracujące w klubach kobiety prezentują swoje wdzięki na dwa różne sposoby: albo śpiewają solo, najczęściej w niewyzywających strojach, albo uczestniczą w zbiorowym występie przypominającym pokaz mody. Zgromadzeni mężczyźni płacą kelnerom około sześciu dolarów, by kobieta, która przypadła im do gustu, towarzyszyła im przy stoliku, zabawiając ich rozmową. Po dokonaniu wyboru, na szyję kobiety nakładany jest puszysty szal, który jest symbolem dokonanej rezerwacji, a licznie zgromadzeni w lokalu kelnerzy reagują na ów fakt brawami. Następnie przy stoliku może dojść do zawarcia kolejnej transakcji, usługa erotyczna kosztuje około dwudziestu dolarów. W lokalach znajdują się specjalne pomieszczenia, gdzie dochodzi do stosunków płciowych. Oprócz zafundowanych przez mężczyzn koktajli czy kolacji, kobiety z całej tej kwoty otrzymują czterdzieści procent. W opinii Maung Waia, pracujące tam kobiety są bardzo nieurodliwe, jedynie makijaż tworzy pewną iluzję piękna. Często powtarzał, że nocą są one piękne, by za dnia okazać się brzydkimi. Jak twierdził mój przyjaciel, pracownice klubów nocnych pochodzą z biednych obszarów wiejskich, a ich klientami są przeważnie riksarze. Tym samym powiązał zarówno pracujące tam kobiety, jak i ich klientów z biedą. Jednakże rozmowy przeprowadzone z tymi kobietami potwierdziły tylko częściowo jego słowa: owszem, nie pracują one w miejscu, z którego pochodzą, ale trafiają do konkretnych klubów z innych dużych ośrodków miejskich. Ceny w tych lokalach są na tyle wygórowane, że bardzo często bezdomni riksarze nie mogliby być ich klientami, bowiem nie są w posiadaniu takiej gotówki.

W każdym z tych klubów nieopodal sceny znajdował się zarówno ołtarzyk domowy dla Buddy, jak i dla Nata. W trakcie *Kahteing Pwe* za plecami śpiewających kobiet znajdowały się zgromadzone dary, które miały być złożone w ofierze na rzecz klasztoru pod

koniec miesiąca. Aung Myo wyjaśnił mi ten dysonans moralny. Człowiek swoimi działaniami dopuszcza się zarówno *kuśala*, jak i *akuśala kamma*, co prowadzić może do różnych efektów, bądź też może doprowadzić do wzajemnego oddziaływania efektów tych działań na siebie. Człowiek nigdy nie jest jednoznacznie zły lub jednoznacznie dobry, a czyniąc zło powinien mieć szansę na uczynienie dobra.

Innym poziomem relacji damsko – męskich jest wymiar ekonomiczny. Moja znajoma, Le Yin, postanowiła usamodzielnąć się ekonomicznie i opuścić rodzinę. Chciała to uczynić wyjeżdżając do Mandalay i podejmując tam pracę w firmie farmaceutycznej, którą otrzymała dzięki kontaktom swojego partnera. Decyzja spotkała się z dużym sprzeciwem w obrębie rodziny. Jej partner wśród starszych członków rodziny momentalnie zyskał miano *lushio*, a więc mężczyzny nie mającego zamiaru stworzenia trwałego związku z kobietą, często zmieniającego partnerki. Oferta pracy interpretowana była przez nich jako chęć odcięcia mojej przyjaciółki od nadzoru rodziny i zamieszkiwania w jej pobliżu. Obawiano się o kręgosłup moralny mojej znajomej. Ważny również był inny aspekt całego wydarzenia: otóż domem rodzinnym wspomnianej przyjaciółki była wieś położona daleko od ośrodków miejskich. Od kilku miesięcy Le Yin mieszkała z dalszymi krewnymi, gdzie w zamian za możliwość darmowej nauki języka angielskiego, pracowała nieodpłatnie w ich restauracji. W identycznej sytuacji były jeszcze dwie inne młode kobiety. Moja przyjaciółka opuszczając rodzinę, pozbawiała ją rąk do pracy. Deklarowała, że sześćdziesiąt procent swojej wypłaty będzie przekazywać matce zamieszkującej odległą wieś, ale stratna była również rodzina posiadająca restaurację: dla nich oznaczało to odpływ nieodpłatnej siły roboczej. Przekazywanie tak wielkiego procenta własnych zarobków ojcom (w przypadku mojej przyjaciółki matce, bowiem jej ojciec zmarł) przez niezamężne kobiety jest praktyką bardzo powszechną, czy wręcz niezbędną wobec braku istnienia jakiegokolwiek systemu emerytalnego. Wedle mojej przyjaciółki, jak i innych kobiet, przekazywane pieniądze są niezbędne rodzicom do przetrwania zarówno w wymiarze materialnym, jak i umożliwiają im dobrą przyszłą inkarnację. Część otrzymanych środków finansowych przeznaczają oni na ofiary dla mnichów. Po wstąpieniu w związek małżeński procent przekazywanych rodzicom zarobków nie jest już tak duży, znaczną część dochodów pochłaniają dzieci.

Majątek jest gromadzony wewnątrz rodziny. Kiedy rodzeństwo Phyo Thiha studiowało na wyższej uczelni, pieniądze na czesne dla nich pochodziły z różnych źródeł: od stryjów począwszy, przez jego ojca, na samym Phyo Thiha skończywszy. Miliony birmańskich emigrantów w Tajlandii, Singapurze, Malezji czy Korei Południowej większość

zarobionych pieniędzy przekazują rodzinie (szeroko rozumianej: rodzicom, rodzeństwu itd.)<sup>55</sup>.

Znajomi bardzo często deklarowali niechęć do instytucji małżeństwa. Rodzeństwo wyrażało obawy związane z możliwością ożenku/zamążpójścia swoich braci i siostr. Warto tu wspomnieć poczynioną przeze mnie obserwację związaną z rozładowaniem napięcia erotycznego, jak i zaspokojeniem potrzeby bliskości drugiego człowieka. Często dochodzi do tego w obrębie rodziny, pomiędzy kuzynostwem czy rodzeństwem, co pociąga za sobą wytworzenie silnego poczucia przynależności do rodu. Hsu Cho, Le Yin i Phyo Thiha pytani o niechęć wobec instytucji małżeństwa, odpowiadali najczęściej, że wiąże się to z poczuciem niepewności: ekonomicznej i moralnej, a także ograniczeniem wolności. Pierwszy powód odnosi się do pewnej niewiadomej związanej z potencjałem i możliwościami zdobywania kapitału ekonomicznego przez przyszłego/ą partnera/kę. Wedle Phyo Thiha, nieznaną antykoncepcji prowadzi do wielodzietności, która jest jedną z przyczyn prowadzących do ubóstwa. Wai Hein stwierdził, że akt seksualny napawa ludzi lękiem. Moralne obawy omówił Phyo Thiha, powiązał je ze wspomnianą kwestią nadużywania alkoholu przez mężczyzn jako praktyki rujnującej związek i całą rodzinę. W odniesieniu do kobiet, problem dotyczy wypełniania obowiązków i zaniedbywania rodziny, kobieta bowiem, jak twierdził Phyo Thiha, może stać się leniwa i marnotrawić pieniądze grając na loterii. W obu przypadkach skutkuje to przeniesieniem wszystkich obowiązków rodzinnych na barki jednego z małżonków. Ciekawy wątek reprezentuje problem ograniczenia wolności przez małżeństwo, oznacza ono ograniczenie lojalności wobec własnego rodu i przeniesienie jej w obręb własnej dwupokoleniowej rodziny. Niemożliwe stają się częste odwiedziny krewnych i wykonywanie na ich rzecz nieodpłatnej pracy. W przypadku kobiet niepoślubienie mężczyzny (jak i odwrotnie), oznacza swobodę ekonomiczną i możliwość realizacji własnych ambicji w ramach majątku rodowego. Wai Hein twierdził, że wolność miałaby być ograniczana również na tle działalności religijnej, w formie odmowy udzielenia zgody przez jednego z małżonków na złożenie donacji czy oddania się czasochłonnej medytacji.

---

<sup>55</sup> Min Myo, Phyo Thiha i Nyan Zin.

## 5) Fundamentalizm religijny

### a) Mjanma znaczy lepszy

Dyskusja jaka miała miejsce w niższej izbie parlamentu (NLOM 8/11/2012) nad wprowadzeniem zakazu dla „dekadencej muzyki, tańca i ubioru” pochodzenia „zachodniego”, związana była z obawami o zachowanie i pielęgnację własnej kultury. „Podtrzymywanie narodowego prestiżu i integralności, zachowania i ochrony dziedzictwa kulturowego, i narodowego charakteru”<sup>56</sup> jako jeden z celów społecznych rządu, wskazuje na to, że naród i jego kultura są nośnikami pewnej wyjątkowości, która musi być chroniona przed wpływami zewnętrznymi. Elita rządowa jest przekonana o wyjątkowości kultury Mjanmy, dlatego organizuje rozmaite przedsięwzięcia mające na celu jej promowanie w obrębie społeczeństwa. Wymowne są zdjęcia prasowe, na których minister informacji z innymi wyższymi urzędnikami oddaje szacunek wiekowym artystom teatralnym, w identyczny sposób jaki oddaje się szacunek mnichom czy rodzicom (NLOM 31/08/2011). Moi rozmówcy bardzo często podkreślali wyjątkowy charakter muzyki i tańca wszystkich „ras” Mjanmy. Tradycja teatrów ulicznych jest wciąż żywa na obszarze Mandalay, pojawiają się one w trakcie największych festiwali religijnych, takich jak *Thadingyut*. Jednakże, jak zauważyli członkowie parlamentu, na skutek globalizacji mediów pojawiło się zagrożenie w postaci zewnętrznych elementów. W praktyce dnia codziennego spotkałem się z obawami podobnymi do tych, które towarzyszą m.in. rodzicom przypadkowo poznanej młodej siedemnastoletniej Birmanki. Aby ustrzec ją przed złymi wpływami zewnętrznymi, rodzice wprowadzili dla niej zakaz oglądania filmów produkowanych w Hollywood czy Europie. Nastolatka nigdy nie widziała filmów innych niż te produkowane w Mjanmie lub Korei Południowej. Kultura popularna tworzona w tym ostatnim państwie zdobyła rzesze fanów wśród obywateli Mjanmy, największą popularnością cieszą się tutaj dramy koreańskie. Wpływ tych produkcji można dostrzec na ulicach miast, następuje porzucanie tradycyjnego *longyi* na rzecz mody spoza kraju. Jest to bardzo źle odbierane przez osoby o konserwatywnych poglądach, które twierdzą, że Birmanki powinny chodzić ubrane w stylu birmańskim, a Koreanki w koreańskim. Według nich, jest to obcy nieodpowiedni strój, który niszczy umysł. W tym kontekście często odwoływano się do określenia „brudnego umysłu”<sup>57</sup>. Kobiety miałyby być nośnikami pewnych estetycznych wartości kulturowych, co niewątpliwie jest elementem dyskursu władzy płciowej, w ramach którego to kobieta ma

<sup>56</sup> Jest to jeden z czterech celów społecznych, który można odnaleźć na pierwszych stronach publikacji pochodzących z Mjanmy (m.in. Ma Thanegi 2009).

<sup>57</sup> Maung Wai, Wai Hein.

reprezentować „naszość”, być konserwatywna i zamknięta na innego, podczas gdy mężczyzna bez przeszkód może porzucić swoje *paso* na rzecz dzinsowych spodni. Wpływy zewnętrzne są czymś niepożądanym i wprowadzają elementy, które mogą uczynić obywateli Mjanmy gorszymi, bo źle wpływając na ich kulturę, źle wpływają na ich moralność. Doskonale to obrazuje stwierdzenie nieznanego zaledwie po trzech minutach naszej rozmowy w pickupie: „Jesteś dobrym obcokrajowcem. Przyjechałeś tutaj studiować buddyzm”.

„Każde państwo i każda rasa mają swoją kulturę moralną, która jest charakterystyczna dla tego państwa i rasy. Mjanma posiada własną kulturę, która ma podstawy w buddyzmie. (...) Ludność Mjanmy, przywiązując się do nauk buddyjskich, jest uprzejma w czynach, mowie i myślach. Może żyć w pokoju przez wiele pokoleń (U Aung Thein Nyunt 2007: 302, 308)”. Przytoczony cytat jest egzemplifikacją oficjalnego stanowiska w dyskursie publicznym agend rządowych. Różnice pomiędzy moralnością w Mjanmie a ludźmi z zewnątrz, najlepiej oddaje gazeta *New Light of Myanmar*. Pierwsze dwie strony gazety przedstawiające główne wydarzenia państwowe, zwykle pokazują przywódców birmańskich otwierających nowo wybudowane mosty i drogi, bardzo często omawiane są wizyty dyplomatów zagranicznych. Zawsze mają one wydźwięk pozytywny, podkreślający powagę i wspaniałomyślność władzy. Na stronie trzeciej przedstawiane są najważniejsze wydarzenia ze świata, gdzie znajdują się często zdjęcia z zamachów w Kabulu, a przez długi czas drukowana była liczba ofiar wojny w Afganistanie i Iraku. Informacje te wraz z odpowiednio dobranymi fotografiami mają wywoływać poczucie panującego chaosu poza granicami Mjanmy i wzbudzać niepokój, w kontraście do pierwszych stron epatujących spokojem i sielankową wizją sytuacji wewnętrznej. Takie kontrastowe zestawienie bazuje na poczuciu wyższości moralnej Birmańczyków nad resztą świata; jak twierdził Wai Hein, w przeciwieństwie do innych krajów w Mjanmie ludzie nie są w stanie nikogo zabić. Na moją sugestię związaną z konfliktem pomiędzy rządowymi siłami a Kaczinami, odpowiedział, że żołnierze to źli ludzie, więc nie warto brać ich pod rozwagę.

Aung Myo, opierając się na jednej z niskonakładowych publikacji, dostępnej na miejscowym rynku, twierdził, że w 2009 roku na spotkaniu w Genewie, gdzie debatowali ze sobą przedstawiciele różnych wyznań, buddyzm wybrano najlepszą z dwustu religii na świecie. Z radością podkreślał, że to właśnie buddyzm z Mjanmy był zwycięzcą konkursu.

Buddyzm *theravāda* rozwija się również w innych krajach. Pomimo tego faktu, poznani przez mnie Birmańczycy, uważają, że to właśnie w ich państwie wyznanie to przetrwało w swojej najczystszej formie. Ta opinia znalazła potwierdzenie w jednej z moich

rozmów, w trakcie której Min Myo podkreślał, że Tajowie muszą przybywać do Mjanmy, aby uczyć się buddyzmu, pomimo faktu, że Tajlandia również jest krajem buddyzmu *theravāda*. Tajowie i Tajki, z którymi prowadziłem rozmowy na obszarze Mjanmy, również wskazywali na okazywaną im pogardę przez Birmańczyków w odniesieniu do ich religijności.

Mnisi Wai Hein, Ko Lin i Hein Wai, pytani o to zagadnienie, stwierdzali, że tylko w Mjanmie przetrwał buddyzm w swojej „czystej” formie, a jeden z nich dodał, że tylko w tym kraju przetrwała dobra znajomość *Abhidhammy* i języka pāli. W ich opinii problem Tajlandii polega na błędnym tłumaczeniu nauk Buddy, co jest widoczne w sposobie noszenia szat przez mnichów i posiadaniu obuwia określonego jako „nie-mnisze”. Na Sri Lance problem leży w moralności mnichów: pomimo że w przeciwieństwie do wielu birmańskich odpowiedników ukrywają się z paleniem papierosów, to dopuszczają się czynów o wiele bardziej sprzecznych z regułami zakonnymi - współżycją z kobietami. Co gorsza, nikt ponoć nie oburza się tam tymi niecznymi praktykami. Wedle moich rozmówców, poziom edukacji klasztornej jest tam bardzo niski, przez co mnisi z Mjanmy wracają stamtąd rozczarowani, ich wiedza nie jest tam pogłębiana. Podobnie egzaminy są na bardzo niskim poziomie. „Zachodni buddyzm” w opinii mnichów jest pełen błędów i uproszczeń.

Opinie ich zdają się również potwierdzać posunięcia administracji rządowej, która 23 lutego 2011 roku na łamach gazety NLOM przedstawiła tytuły, jakie będzie nadawać wybitnym mnichom i mniszkom, a także świeckim wyznawcom, zarówno tym pochodzącym z Mjanmy, jak i spoza granic państwowych, m.in. Indii, Nepalu, Wietnamu czy Bangladeszu, ale i z państw buddyzmu *theravāda*, jak Sri Lanka i Tajlandia. Poprzez swoje działania rząd Mjanmy daje do zrozumienia, że jedynie czysty buddyzm funkcjonuje na terenie ich państwa, dlatego prowadzi on działalność misyjną nawet w krajach, które określane są jako jednoznacznie buddyjskie.

Na wzgórzu Mandalay, oprócz miejsc, gdzie można złożyć pokłon Buddzie, znaleźć można również świątynię Boe Boe Gyi. Jest to Nat, który, z jednej strony, jest dobrym opiekunem miasta, natomiast z drugiej, wedle klasyfikacji królewskich, jest zaliczany do złych Natów; moi rozmówcy podkreślali jego ambiwalentny charakter. Przed jego posągiem znajduje się *kadaw pwe* – misa z darami, można tam odnaleźć orzech kokosowy wraz z trzema kłosa bananów, symbol Trzech Klejnotów Buddyjskich: Buddy, *Dhammy* i *Sanghi*. W świątyni stale obecni są mnisi buddyjscy oraz tzw. *Nat Htein*, mężczyźni opiekujący się tym miejscem, a także pełniący rolę pośredników pomiędzy donatorami a Natem. Ludzie przybywają tam, by prosić o zdrowie czy opiekę nad przedsiębiorstwami. W trakcie

ceremonii jeden z *Nat Htein* dotyka pieniędzmi donatorów posągu Boe Boe Gyi, a ofiarodawcy dotykają posągu kwiatami i gałązkami, które następnie zabierają do domu. Jak podkreślał jeden z opiekunów świątyni, najczęściej odwiedzają ją w celach religijnych osoby chińskiego pochodzenia, co sugerowałoby porzucenie kultu przez Birmańczyków. Przeczy jednakże temu m.in. powszechny zwyczaj prezentowania Natowi nowo zakupionych pojazdów (samochodów, skuterów) na podjeździe znajdującym się u podnóża wzgórza. Praktyka ta ma na celu otrzymanie od niego błogosławieństwa, aby ten uchronił posiadaczy pojazdów od potencjalnego wypadku drogowego.

Maung Wai stwierdził, że Naty są gorsze od ludzi, mając na myśli, że są niżej sytuowane w hierarchii kosmologicznej buddyzmu; gdy człowiek ma niskie *hpòn*, wówczas mogą one sprawiać mu problemy. Podkreślił, że ludzie mający niskie *hpòn* widzą bogów; chrześcijanie wedle niego wierzą w Boga z tego powodu.

Jak wskazuje Spiro (1967: 47), kult Natów wiąże się z ceremoniami przebłagalnymi mającymi na celu zabezpieczenie przed ich negatywnym wpływem na życie Birmańczyków. Ludzie praktykujący medytację, przestrzegający buddyjskich nakazów moralnych, a także prowadzący działalność charytatywną, czyli, ogólnie ujmując, rozwijający się na ścieżce duchowej (rozwijający swoje *hpòn*) są zabezpieczeni przed negatywną działalnością Natów. W związku z powyższym chrześcijanie, jak i wyznawcy innych religii zwracający się w swoich praktykach kultowych do bogów posiadają niskie *hpòn*, o wiele niższe niż wyznawcy buddyzmu. Uznając Chińczyków jako głównych wyznawców Boe Boe Gyi wskazuje się na ich niskie *hpòn*, które objawia się wiarą w korzystną moc Natów. *Hpòn* hierarchizuje wyznawców innych religii jako gorzej sytuowanych w obrębie ludzkiego planu egzystencji.

Wai Hein twierdził jednak, że każdy człowiek może nabywać *hpòn*, nawet wyznawcy innych religii nie mający świadomości o jego istnieniu. Ważne według niego są intencje, jakie posiadają w momencie działania, choć jednocześnie podkreślił, że mimo wszystko zawsze innowiercy będą gorsi od buddystów. Jego życzeniem było zaszczerpienie krytycznego podejścia do religii wśród ludzi, aby porzucali wyznanie, w którym zostali wychowani i studiowali różne jego odmiany. Odwołał się do dwóch znanych nazwisk, Kyaw Hteta Einsteina i Stephena Hawkinga, którzy w świetle jego wiedzy porzucili religie, w których zostali wychowani i zaczęli głosić poglądy zbliżone do tego, czego nauczał Budda, pomimo iż nie znali jego nauk.

Hsu Cho, Le Yin i Ei Phyu podkreślały, że wykluczony jest ich związek z kimś spoza ich kraju, bo nie byłby to buddysta. Twierdziły tak pomimo posiadanej wiedzy na temat

istnienia krajów buddyjskich poza ich własnym. Tylko Ei Phyu stwierdziła, że dopuszcza możliwość poślubienia obcokrajowca buddysty, powodem miałyby być szacunek, którym darzy wyłącznie wyznawców jej własnej religii, nie szanując innych. Nawet jeśli przybysz spoza granic Mjanmy byłby buddystą, to wykluczony jest wyjazd kobiety z kraju, bowiem wiązałoby się to z opuszczeniem struktury rodzinnej, co było wskazywane jako niedopuszczalne. W przeciwieństwie do tego mężczyźni nie dostrzegali problemów w poślubieniu kobiet z zagranicy, a kobiety z takich państw jak Japonia czy Korea Południowa budzą ich duże zainteresowanie. Ma to swoje źródła, po pierwsze, w popularności jaką cieszą się gwiazdy dram koreańskich, aktorki uważane za ideał piękna, po drugie, z możliwością awansu społecznego na gruncie ekonomicznym. Poślubienie kobiety z zamożnego państwa związane jest z możliwością wyjazdu i podjęcia pracy w jej kraju. Ta różnica jest kolejnym potwierdzeniem tezy, w świetle której kobieta jako nośnik wartości etnicznych nie może wiązać się z innym, a tym bardziej zostawić dla niego rodziny. Potomek takiej mieszanej etnicznie pary określany jest mianem *kapya*, termin ten ma nacechowanie negatywne, bowiem urodził się on w wyniku mieszania, zanieczyszczenia rodziny innym.

Birmański termin *lumyo* (*lu*-człowiek, *myo*-ziarno), który można tłumaczyć jako etnos, według Thant Myint-U (2004: 88) odnosi go do rozszerzonej grupy pochodzeniowej, powiązanej, wedle lokalnej metafory, wspólnotą nasienia. Przypadek Aung San Suu Kyi jest tutaj pewną egzemplifikacją naruszenia norm społecznych. Gustaaf Houtman (1999: 31) cytuje w swojej pracy teksty tworzone przez ludzi z Ministerstwa Obrony Mjanmy, wedle jego opinii miały one na celu oczernianie za pomocą taniej propagandy Aung San Suu Kyi, padały w nich oskarżenia o zdradę. Pretekstem do tego miało być jej małżeństwo z Brytyjczykiem, Michaeliem Arisem. Wbrew sądom wyrażanym przez wspomnianego badacza, nie jest to tania propaganda, lecz oskarżenia znajdujące oparcie w pewnych normach społecznych. Mnich Ye Thu w rozmowie ze mną zabrał głos w tej sprawie, wedle jego słów Birmańczycy wybaczyli Aung San Suu Kyi fakt stworzenia rodziny z innym i spłodzenia *kapya*. Uczynili to w momencie, kiedy wybrała ojczyznę, a nie umierającego męża. Chociaż miała możliwość pożegnania się z nim, gdy był na łożu śmierci, nie wyjechała do Wielkiej Brytanii, pozostając w kraju przodków. Odrzucenie najbliższej rodziny na rzecz Mjanmy miało być działaniem zmazującym z niej winę. Hsu Cho, dla której Aung San Suu Kyi jest wzorem do naśladowania, nie potrafi po dziś dzień wybaczyć jej tego, że wyszła za mąż za obcokrajowca. Artykuł 59 konstytucji, który określa warunki, jakie powinien spełniać kandydat na prezydenta, stanowi m.in., że „on sam, jeden z rodziców, małżonek, jedno z

prawnie posiadanych dzieci lub ich małżonkowie nie mogą być wierni obcemu państwu, nie mogą być podmiotami obcych mocarstw lub obywatelami obcego państwa. Nie mogą być osobami cieszącymi się prawami i przywilejami obcego rządu lub wynikającymi z faktu bycia obywatelem obcego państwa”. W swoich komentarzach międzynarodowi obserwatorzy twierdzą, że ten punkt w artykule konstytucji został stworzony w celu uniemożliwienia ubiegania się o prezydenturę Aung San Suu Kyi. Pomimo, iż jest ona wdową, posiada dwóch synów będących obywatelami brytyjskimi. Z uporem jednakże będę twierdził, że pomimo takiej intencji obecnych władz, nie są to przepisy powstałe jedynie w reakcji na potencjalne zagrożenie ze strony opozycji. Przepis ten ma swoje umocowanie w normach społecznych, gdzie ludzie z zewnątrz postrzegani są jako gorsi, jako nosiciele złych wartości przeczących naukom Buddy, a tym samym – jako potencjalnie niebezpieczni i niosący zagrożenie.

Jeżeli jakieś słowo jest nadużywane we wszelkich tekstach tworzonych przez władze Mjanmy, to jest nim „Jedność”, przywoływana w kontekście jedności narodowej. Doskonałym przykładem może być pierwszy akapit preambuły konstytucji, czy też przemówienie prezydenta Thein Sein z okazji sześćdziesiątej czwartej rocznicy Dnia Niepodległości, zamieszczone 4 stycznia 2012 roku w NLOM. 21 października 2010 roku dotychczasowa flaga państwowa, na której znajdowało się czternaście gwiazd, została zastąpiona przez nową, na której jest już tylko jedna. Zdaniem przypadkowo poznanego mieszkańca Yangon pochodzenia indyjskiego, oznaczało to symboliczne ukazanie jedności państwa jako jednego narodu - Mjanmy. Dotychczasowe zróżnicowanie przedstawione pod postacią wielu gwiazd zostało porzucone na rzecz jedności. Narracja ta znajduje również odzwierciedlenie w praktyce dnia codziennego samych Birmańczyków. Mówiąc o sobie po angielsku, określają się mianem *Myanmar people*, czy po birmańsku *Myanmalumyo*. Rozmawiając w większej grupie ludzi, kiedy to któryś z nich użył słowa odwołującego się do nazwy państwa Birma, lub do języka jako birmańskiego, zostawał on niemal natychmiast poprawiany. Niejednokrotnie byłem napominany, by używać nazwy Mjanma. Jedynie przedstawiciele mniejszości etnicznych, z jakimi miałem okazję spędzić nieco więcej czasu, używali określenia Birmańczycy. Jak już wielokrotnie wspomniałem, celem mojej pracy jest analiza dyskursu władzy wśród Birmańczyków, więc nie będę poruszać tej problematyki.

Maung Wai i Wai Hein dostrzegali problem w osiągnięciu jedności, a winne temu miałyby być mniejszości zamieszkujące Mjanmę, nazywali ich rebeliantami, którzy nie potrafią dojść do porozumienia z rządem. Z pojęciem jedności wiąże się kreowanie innego, który chce dokładnie czegoś przeciwnego, czyli rozbicia wewnętrznego i osłabienia

władzy centralnej. Cztery punkty programowe BSPP, przedstawione jako Pragnienia Ludu, to:

1. Przeciwwstawiać się tym, którzy reprezentują negatywne poglądy oraz opierając się na zewnętrznych elementach, działają jako ich popychadła.
2. Przeciwwstawiać się tym, którzy próbują zagrozić stabilności Państwa i Postępowi narodu.
3. Przeciwwstawiać się obcym narodom ingerującym w wewnętrzne sprawy Państwa.
4. Zmiażdżyć wszystkie wewnętrzne i zewnętrzne destrukcyjne elementy jako wspólnego wroga.

Czasy sprawowania władzy w Mjanmie przez BSPP już dawno minęły, a jednak tablice z zapisanymi czterema Pragnieniami Ludu w języku angielskim i birmańskim stały przy głównej ulicy w Amarapurze jeszcze podczas mojego pobytu w tym mieście w roku 2011. Oczywiście można tłumaczyć to rozmaitymi przyczynami, jak chociażby brakiem funduszy na zmianę tych tablic, czy zwykłym lenistwem administracyjnym. Jednakże w roku 2012 dostrzegłem, że jedna z tablic, pokryta zapisem w języku birmańskim, została zmieniona: znalazła się na niej krwawa scena niczym z komiksu, przedstawiająca wypadek drogowy. Związana była z kampanią społeczną na rzecz bezpieczeństwa w ruchu drogowym. Widniał na niej napis w języku angielskim i birmańskim „Prowadź bezpiecznie”, a także w samym birmańskim „Nieuważne prowadzenie stwarza zagrożenie życia dla wielu istot”. Pozostawienie napisów w języku angielskim staje się czytelnym komunikatem dla innego przebywającego w tym kraju, nie jest on skierowany do Birmańczyków. Każdy przybywający do kraju musi we wniosku wizowym zapewnić, że nie będzie ingerował w wewnętrzne sprawy państwa. Podobnie jest z Pragnieniami Ludu, które jasno stawiają zakaz innemu, będącemu źródłem zagrożenia stabilizacji i postępu. Tablica jest formą ostrzeżenia, czego nie wolno robić obcokrajowcom. Zastąpienie tablicy politycznej przez tablicę związaną z kampanią społeczną ma również niebagatelne znaczenie. Komunikat zwrócony w stronę Birmańczyków brzmi: doprowadzamy do zmian, ale zmiany muszą być bezpiecznie prowadzone, w przeciwnym wypadku powstanie zagrożenie życia dla wielu istot.

## **b) Jedność i nacjonalizm**

W literaturze odnoszącej się w swojej problematyce do Mjanmy (np. Steinberg 2010), najczęściej padającym określeniem jest nacjonalizm. Gravers nadał tytuł swojej książce *Nationalism as Political Paranoia in Burma. An Essay on the Historical Practice of*

*Power*, gdzie wprost odwołuje się do nacjonalizmu. Użycie słowa paranoja wiąże on z „obawami [rządzących, przyp. M.K.] rozpadu państwa oraz z zagranicznym przejęciem władzy i zanikiem kultury birmańskiej. W ten sposób dziedzictwo kolonialne wykorzystywane jest jako uzasadnienie izolacji i stosowania przemocy” (Gravers 1999: 2). Paranoja użyta w tym kontekście nawiązuje do dziewiętnastowiecznej formy używania tego terminu w psychiatrii, zaliczano do niej pacjentów trudnych do zdiagnozowania (Fink 2002: 345). Jacques Lacan (za Fink 2002: 345) tak opisał ówczesnego paranoika: „(...) był kimś, kto był zły, nietolerancyjny, kłótniwy, pyszny, nieufny, przewrażliwiony i miał przesadne poczucie własnej wartości. To właśnie uważano za istotę paranoi. A jeśli paranoik był zbyt paranoiczny, to na dodatek zaczynał mieć urojenia”. Nie mogę się zgodzić, by przemoc obiektywna w Mjanmie miała charakter paranoi, a tym bardziej z moralną oceną, jaką niesie tak określone pole semantyczne.

Kolonialna przeszłość odcisnęła silne piętno na sposobach postrzegania tożsamości etnicznej, innego zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego. Wpływ okresu kolonialnego na współczesny obraz Mjanmy doskonale przedstawił Thant Myint-U w swojej pracy *The Making of Modern Burma* (2004). Moja rozprawa nie ma charakteru pracy historycznej, w związku z czym jedynie przytoczę najważniejsze z mojej perspektywy wnioski, do jakich dochodzi wspomniany autor. Działania Brytyjczyków doprowadziły do unicestwienia zróżnicowania klasowego w obrębie społeczeństwa. Zniesienie monarchii zaowocowało zniszczeniem elity państwowej. W Mjanmie powstało egalitarne społeczeństwo wiejskie. W czasach kolonialnych powstała nowa miejscowa elita, jednakże była ona stosunkowo niewielka i uzależniona od władzy Europejczyków (Thant Myint-U 2004: 242). W miejsce dawnego podziału społeczeństwa Brytyjczycy, wyposażeni w nieznanym miejscowym narzędzia naukowe, ze szczególnym uwzględnieniem lingwistycznych teorii, a także koncepcji na temat ras i migracji, wprowadzili klasyfikację w oparciu o język i religię. Dawne terminy etniczne znane na dworze królewskim zostały zreinterpretowane w oparciu o nowe kategorie, a wiele z nich zostało stworzonych przez wiedzę kolonialną. W efekcie ścisły podział na Europejczyków, Hindusów, Birmańczyków i mniejszości został utrwalony (Thant Myint-U 2004: 243-244). Brytyjczycy stosowali w swoich posunięciach politykę „dziel i rządź”, jeszcze w czasach przed trzecią wojną anglo-birmańską pomijali oni króla i Birmańczyków w kontaktach z przywódcami konkretnych mniejszości etnicznych, z którymi pragnęli nawiązać kontakty handlowe (Thant Myint-U 2004: 140-141). Polityka dzielenia rządów kolonialnych objawiała się poprzez system sprawowania władzy bezpośredniej na

terenach zamieszkiwanych przez Birmańczyków, a pośredniej na obszarze tzw. regionów górzystych zamieszkiwanych m.in. przez Szanów (Thant Myint-U 2004: 208). Po rebelii w 1886-87 roku, w której przeciwko kolonialnym władzom stanęli birmańscy policjanci, siły porządkowe zaczęto rekrutować pośród mniejszości takich jak Karenowie, a także pośród „wojowniczych ras”, takich jak Kaczinowie i Czinowie (Thant Myint-U 2004: 211). W czasie długiego procesu odzyskiwania niepodległości przez Mjanmę, w lutym 1947 roku, pod naciskiem Brytyjczyków generał Aung San wziął udział w Konferencji Narodów zwołanej przez przywódców Szanów. Wzięli w niej udział również przedstawiciele innych mniejszości, miała ona miejsce w Panglong, w mieście położonym w centralno – południowej części kraju zamieszkiwanej przez Szanów. Birmański generał w zamian za akceptację nowo powstającego Związku Birmańskiego zagwarantował autonomię następującym etnosom: Czinom, Kaczinom, a także Szanom. Porozumienie z Panglong przyznawało im pełną autonomię w sprawach wewnętrznej administracji. Spotkanie to zostało zbojkotowane przez Karenów, a przywódcy Rakhine i Mon nie zostali zaproszeni, ponieważ określani zostali jako mieszkańcy terenów nizinnych, czyli birmańskich. Tydzień przed sfinalizowaniem umowy, Kongres Wszystkich Karenów w Yangon uchwalił utworzenie *Karen National Union* (dalej KNU), które z przerwami po dziś dzień walczy o niepodległość – lub przynajmniej autonomię – Karenów. W praktyce okazało się, że gwarancje z Panglong niewiele znaczyły, a władza została scentralizowana (South 2008: 25). Nieco później, w 1962 roku, strategia polityczna prezydenta U Nu, liczącego na wsparcie bloku nacjonalistów etnicznych, spowodowała, że zdecydował się on rozwiązać niektóre z problemów Ruchu Federacyjnego. Tegoż roku na Seminarium Narodów w Yangon zwołanym przez prezydenta, padła propozycja utworzenia rządu opartego o system federalny, wraz z oddzielnym państwem Birmy Właściwej zamieszkiwanej przez Birmańczyków. Zwolennicy władzy centralnej z generałem Ne Winem na czele postanowili zareagować na te decyzje przejęciem władzy, czego dokonali w marcu 1962 roku (South 2008: 34). Walka zbrojna z niektórymi organizacjami etnicznymi powstałymi po odzyskaniu niepodległości trwa po dziś dzień, w kontekście ostatnich lat warto tu wymienić konflikt z *Kachin Independence Army* (dalej KIA).

W mojej opinii, obsesja na punkcie jedności ma pewne uzasadnienie historyczne i jest dziedzictwem kolonializmu, nie jest to jedynie „paranoja” uzasadniająca przemoc wewnętrzną i izolację państwa. Współcześnie przeszła polityka kolonialna oparta na zasadzie „dziel i rządź” jest kontynuowana przez społeczność międzynarodową. Programy pomocowe dla przesiedleńców w 2007 roku osiągnęły wielkość sześćdziesięciu milionów dolarów –

niemalże całość trafiła do Karenów, stanowiących 6,2 procenta ogółu populacji Mjanmy. Pieniądze docierały do potrzebujących za pośrednictwem organizacji mających swoje siedziby w Tajlandii. Natomiast pomoc udzielona przez agendy ONZ Mjanmie, bezpośrednio przez Yangon, do 2005 roku wynosiła sto pięćdziesiąt milionów dolarów rocznie, co oznacza mniej niż trzy dolary na osobę. Dla porównania, w tym okresie dla Kambodży średnia wielkość pomocy wynosiła czterdzieści siedem, a dla Laosu sześćdziesiąt trzy dolary (South 2008: 92). Współcześnie władze birmańskie odwołują się nie tylko do kolonialnej przeszłości, jako pewnego stanu zaprzeczenia dzisiejszej sytuacji czy źródła upadku historycznego królestwa, lecz zasadnie odwołują się do aktualnych zjawisk neokolonializmu. W artykule zamieszczonym w NLOM dnia 17 lutego 2011 roku, Kyaw Myint Naing odnosi się do sankcji gospodarczych, jakimi objęto Mjanmę po antyrządowych demonstracjach w 1988 roku. Nazywając je praktyką neokolonialną, twierdził, że efekty nie dotyczą wyłącznie elit państwowych, ale prowadzą do zubożenia wszystkich obywateli państwa. Epoka kolonialna nie zakończyła się dla Mjanmy wraz z odejściem Brytyjczyków, ma ona swoją kontynuację w nieco bardziej wyszukanej formie i za pomocą nieco odmiennych narzędzi. Nie ma mowy o kreowaniu paranoi przez współczesne władze birmańskie, zmiany ustrojowe, do których doszło całkiem niedawno są odpowiedzią na neokolonialną przestrzeń polityczną, w jaką Mjanma jest uwikłana.

Ważniejszym terminem niż paranoja w odniesieniu do dyskursu publicznego w Mjanmie jest nacjonalizm. Na gruncie nauki o korzeniach europejskich doczekał się on już niezliczonych analiz (m.in. Anderson 1996, Eriksen 1993), co zrozumiałe, biorąc pod uwagę wydarzenia pierwszej połowy dwudziestego wieku. Thomas Hylland Eriksen (1993: 101,105) wiąże nacjonalizm z etniczną tożsamością i polityczną organizacją, która powinna mieć charakter etniczny i reprezentować interesy określonej grupy etnicznej. Wedle norweskiego antropologa, wytwarza on poczucie bycia częścią całości i powiązania z przeszłością, umożliwia przekroczenie pęknięcia pomiędzy jednostką a społeczeństwem, które to pęknięcie charakterystyczne jest dla społeczeństwa nowoczesnego. Nacjonalizm państwowy charakteryzuje specyficzne podejście do narodu, który staje się wartością najwyższą, a od jednostki oczekuje się poświęcenia w jego imię (Lewellen 2011: 204). Nacjonalizm w przypadku Mjanmy nie wydaje się całkiem trafionym terminem, istotne jest wprowadzenie zróżnicowania w opisywanym społeczeństwie, tematem tym zajmuję się szczegółowo w kolejnym podrozdziale.

„Być Mjanma” nie oznacza wspólnego pochodzenia odwołującego się do przeszłości, w której bohaterem jest podmiot zbiorowy określany mianem „My”. Wiedza historyczna odnosząca się do własnego narodu w okresie przedkolonialnym jest u większości poznanych przeze mnie Birmańczyków znikoma i ogranicza się do znajomości imion ważniejszych władców. Opowiadania z *Jataki* powiązane z historią *Bodhisatty* tworzą wiedzę faktograficzną z czasów odległych. W świetle wypowiedzi moich znajomych<sup>58</sup> stanowią one narrację historyczną odnoszącą się nie do dziedzictwa Birmańczyków jako narodu, ale do spuścizny religijnej. Wiedza w zakresie historii nie jest jedynym polem, na którym Birmańczycy polemizują z nauką rozumianą w duchu europejskim. Farmacja jest dziedziną nauki, na polu której kwestionowana jest nie-lokalna tradycja naukowa. W Mandalay znajduje się Uniwersytet Medycyny Tradycyjnej, który rozwija lokalne techniki lecznictwa. Znajomy mnich Ko Lin, pomimo ciężkiego stanu chorobowego, choć otrzymał leki tworzone w duchu farmacji europejskiej, twierdził, że im nie ufa, i przyjmował jedynie te oparte o receptury tradycyjne. Wśród słabo wyedukowanej części społeczeństwa panuje przekonanie, że przyjmowanie leków stworzonych przez innego jest niebezpieczne i może doprowadzić do śmierci pacjenta.

Wspomniany we wcześniej części pracy Alexey Kirichenko wskazywał na powiązanie buddyzmu z hierarchiczną strukturą społeczną. Pod wpływem kolonizacji przez Brytyjczyków, miało się dokonać wyodrębnienie buddyzmu jako religii. W świetle moich badań, nie doszło do wyodrębnienia buddyzmu poza ten hierarchiczny kontekst społeczny, ale miała wówczas miejsce jego redefinicja. Phyo Thiha przedstawił mi rasowy podział populacji ludzkiej ze względu na wielkość *hpòn*, który manifestuje się kolorem skóry. Najwyżej w hierarchii znajdują się złoci ludzie, następnie biali, brązowi i czarni. Złoty kolor skóry posiadał Budda, jak również mają go niektórzy ludzie zamieszkujący Mjanmę. Przyjaciel twierdził, że sam w niektórych miejscach swego ciała (na rękach) posiada lekko złotawy kolor skóry. Biały kolor skóry posiadają niektórzy ludzie w Mjanmie, brązowy to większość populacji kraju. Podmioty o czarnym kolorze skóry posiadają najniższe *hpòn*, są to ciemnoskórzy mieszkańcy Afryki (*kabli*) oraz pochodzący z subkontynentu indyjskiego *kala*. Czarny kolor skóry mają również istoty zamieszkujące najniższe z planów egzystencji. Kolor złoty występuje w wielu kontekstach, w mojej rozprawie pragnę zwrócić uwagę na dwa. Po pierwsze nakładana na twarz głównie przez kobiety *thanaka* (pasta kosmetyczna naturalnego pochodzenia), nadaje twarzy kolor złoty, upiększając ją. Piękno jest tu powiązane z kolorem

---

<sup>58</sup> Maung Wai, Soe Lin, Min Myo i Wai Hein.

skóry Buddy. Drugi kontekst, w jakim pojawia się kolor złoty, wiąże się z ofiarami składanymi mnichom i innym szanowanym postaciom. Mam tu na myśli napoje energetyczne, np. Shark, których puszki są koloru złotego. Pomimo uwag Ko Lina, który stale powtarzał, że jest to bez znaczenia, dla mnie dowodzi to jedynie jego przezroczystości, nigdy nie widziałem ofiarowanego napoju w innej puszcze niż koloru złotego.

Buddyzm nadal funkcjonuje jako element hierarchizacji społecznej, który został zredefiniowany i powiązany z nowymi kategoriami, jak powyżej wspomniana koncepcja rasowego podziału ludzkości. We wszelkich doniesieniach prasowych uderzające jest używanie kategorii rasowego zróżnicowania Mjanmy, w miejscu gdzie naznaczeni piętnem Holocaustu Europejczycy woleliby mówić o zróżnicowaniu etnicznym. Otóż uproszczona koncepcja rasy, ze swoją kolorową wizją podziału ludzi, jak najbardziej wpisuje się w rozróżnienie ich pod względem poziomu *hpòn*. Wyodrębnienie buddyzmu poza społeczną hierarchizację wewnątrz społeczeństwa birmańskiego, spowodowało odniesienie go do ekwiwalentów w postaci innych religii. W ten sposób buddyzm umożliwił znarratywizowanie innego w obrębie wielkiego Innego, strukturyzującego rzeczywistość. Dzięki *hpòn* możliwe było stworzenie hierarchii w nowej sytuacji dziejowej, jaką były doświadczenia kolonializmu. Wobec militarnego i ekonomicznego zdominowania Birmańczyków najwyższą wartością okazał się rozwój duchowy, który stał się skuteczną linią oporu wobec Europejczyków, jednoczącą Birmańczyków. Poważne wystąpienia antykolonialne wywołane były arogancją i brakiem szacunku okazywanym przez kolonialistów wobec Buddy, a manifestowanym m.in. przez przebywanie w obuwii na terenie świątynnym. Pierwszą organizacją antykolonialną o dużej sile oddziaływania było *Young Man Buddhist Assosiation*, której walka oparła się o dychotomiczny podział na buddystów i nie-buddystów. Najważniejszą rolę w latach dwudziestych XX wieku w walce z kolonizatorami odgrywali mnisi (Smith D.E. 1965). Nie można w tym kontekście pominąć chrześcijańskich akcji misyjnych, których działania w obrębie buddyjskiej większości nie przyniosły większych rezultatów. Skupiły się one na działalności w obrębie mniejszości etnicznych, zamieszkujących tzw. regiony górzyste, m.in. pośród Karenów, Kaczinów i Czinów. Pośród pierwszych z wymienionych elementem dodatkowym było celowe tworzenie nacjonalizmu przez misjonarzy (Smith M. 1991: 44-45). W ten sposób buddyzm został wyodrębniony jako narzędzie polityczne sytuujące Birmańczyków w sieci powiązań globalnych. Zaczęli postrzegać siebie jako prawdziwych buddystów, w najdoskonalszej z możliwych współcześnie form, jako najbardziej rozwiniętych duchowo, w przeciwieństwie do innych posiadających niższe *hpòn*. Tożsamość etniczna nie

odwołuje się więc do jakiejś formy jedni, nie jest ona naturalizacją wywodzonych z niej własności. Występuje tutaj pewnego rodzaju przesunięcie, bowiem jest ona skutkiem działalności *kammicznej*, efektem posiadania wysokiego *hpòn*. Naród nie jest najwyższą wartością, naród jest manifestacją najwyższej wartości, jaką jest pozycja na ścieżce wiodącej do *Nibbāny*. Twierdzę, że kreowanie wyższości własnej grupy etnicznej ponad inne, w wypadku Birmańczyków nie ma podłoża w naturalizacji cech podmiotowych przypisywanych konkretnej nacji, lecz jest efektem fundamentalizmu religijnego.

Apele rządzących o jedność należy odczytywać jako lacanowski akt komunikacyjny (Žižek 2008: 245), gdzie mówiący otrzymuje od odbiorcy swoich słów odwróconą, czyli prawdziwą wersję swojej wiadomości. Odpowiedzią na żądania zachowania jedności państwowej Mjanmy jest rozbicie wewnętrzne i walki z mniejszościami etnicznymi/religijnymi. Rządzący otrzymują więc w komunikacie zwrotnym własne prawdziwe przesłanie, wyrażające potrzebę rozbicia wewnętrznego jako warunku umożliwiającego trwanie Mjanmy. Nie mam tu na myśli dosyć oczywistej silnej pozycji wojska (dzięki sytuacji zagrożenia integralności państwowej), ale twierdzę, że jest to jeden z elementów wzmacniających buddyzm, dyskurs porządkujący relacje z innym. Dominująca pozycja Birmańczyków w Mjanmie jest potwierdzeniem posiadanej przez nich wyższości moralnej, dlatego narzucenie języka birmańskiego mniejszościom w systemie edukacji publicznej nie jest zamachem na swobody obywatelskie, ale wynikającą z *metta bhavany* (praktyki współczucia) misją niesienia właściwych poglądów i moralności innym. Dzięki temu mogą oni tworzyć swoją tożsamość poprzez praktyczne działania skierowane przeciw odmienności, której trwanie umożliwia dostrzeżenie własnego wyższego rozwoju potencjału duchowego, czyli *hpòn*. Mniejszości etniczne inaczej postrzegają działania Birmańczyków, traktując je jako zamach na ich tożsamość. Działania największego historycznego orędownika jedności narodowej, tj. generała Aung San, bez względu na tożsamość etniczną, rasę, religię i język (Smith D.E. 1965: 115-116), w roku 1947 podczas konferencji w Panglong zaprzeczyły takiej wizji przyszłego tworu państwowego. Praktyki, które oddalają władze birmańskie od celu, jakim jest jedność, sugerują, że satysfakcja czerpana jest z gestu nawoływania do niej, a także działań, które nie mogą nigdy do niej doprowadzić. Osiągnięcie jedności doprowadziłoby do zanegowania birmańskiej tożsamości. Wyznaczenie nieosiągalnego celu i działania będące stale powtarzaniem błędem z perspektywy możliwości jego osiągnięcia, wskazują, że są to praktyki oparte na zasadzie działania popędu (Žižek 1999: 304). Stają się one źródłem satysfakcji. Dzięki działaniom podmiotowym skierowanym ku innemu, z

perspektywy wyższości własnego rozwoju duchowego, człowiek może stać się prawdziwym buddystą. Jest nim mieszkający w Mjanmie Birmańczyk, w jedynym państwie, gdzie zachowały się właściwe poglądy na rzeczywistość. Reasumując, można stwierdzić, że Birmańczycy w ramach dyskursu międzygrupowego traktują posiadane *hpòn*, czyli zaawansowany rozwój duchowy, jako czynnik nadający im wyjątkowy status pośród innych wyznań i grup etnicznych, w tym wyznających buddyzm w tradycji *theravāda*.

## **6) Mjanmafikacja**

Mjanmafikacja to termin zaczerpnięty z pracy Gustaafa Houtmana (1999), który odnosił go do zmian, jakie wedle jego interpretacji zachodziły w Mjanmie. Stwierdził on, że w interesującym nas państwie miały miejsce działania, które były „próbą ożywienia wybranych elementów kultury postrzeganych jako niezbędne dla nowej birmańskiej polityki, aby moc odgrywać swoją rolę we współczesnym świecie”, pisze on o „re-enkulturacji” całego społeczeństwa i „re-produkcji” starych wartości (Houtman 1999: 40). Zarzuca on birmańskim władzom, że proces ten nie przebiegał wraz z reformami ustrojowymi. Zamierzonym efektem mjanmafikacji, wedle Houtmana (1999: 40), nie jest prowadzenie ludności ku emancypacji, lecz wręcz przeciwnie, zaprojektowana jest ona tak, by ludzi tych jeszcze bardziej zniewolić. W podrozdziale wstępu odnoszącego się do tła historycznego wykazałem, jak bardzo się mylił wspomniany autor co do działań reformatorskich władz birmańskich. Sam termin wydaje się interesujący z perspektywy poznawczej, jednakże bazowanie na utworzonej definicji kłóci się z moją perspektywą metodologiczną. Zakłada bowiem istnienie jakiejś kultury, która nie odpowiada na potrzeby współczesności, która oczekuje w bezruchu, aż jakieś siły z premedytacją ponownie wprawią w ruch bieg historii. Dotychczasowa enkulturacja całego społeczeństwa miałyby być oparta o system niezmiennych wartości, w takim ujęciu każde nowe pokolenie było kopią poprzedniego. Kolejnym ważnym problemem, na którym nie skupił się wspomniany autor, jest odpowiedź na pytanie o siły wprawiające wszystko w ruch. Dla niego oczywistym jest fakt, że tą siłą jest birmańska polityka mająca na celu zniewolenie ludzi. W jego definicji jednak pojawia się jeszcze jedna siła, która nie doczekała się pogłębionej analizy - współczesny świat. Jednakże najpoważniejszy zarzut, który stawiam tej definicji, to nieobecność samych zniewolonych, sprowadzonych do odgrywania roli tła wszelkich wydarzeń mających miejsce w obrębie „wielkiej polityki”. W ten oto sposób chciałbym przejść do mojej definicji mjanmafikacji, rozumianej jako proces reprodukcji wspólnoty wraz z panującymi w jej obrębie relacjami władzy przez Birmańczyków, w oparciu o fantazmat określanej mianem Mjanmy. Jest to definicja robocza, w tym rozdziale będę starał się zmierzyć z mjanmafikacją na różnych poziomach.

### **a) Karty SIM**

Chciałbym wyjść poza dualistyczne ujęcie rządzący – rządzeni, przybierające postać manichejskiego dualizmu, gdzie zło stara się zmiążyć siły dobra. Obiektem wielu naukowych analiz jest utrzymywanie relacji władzy za pomocą wymiaru symbolicznego –

hegemonii/ideologii. Chyba najlepszego opisu funkcjonowania hegemonii (używał on terminu ideologia) w ramach dualistycznego podejścia do tej problematyki dokonał James C. Scott. Odwołał się on (Scott 1990: 48) do własnego doświadczenia, zobrazował ją w konwencji niemalże przypowieści biblijnej. Wspomniany autor pisze o stadzie owiec, którego wypas ograniczony był obszarowo. Aby zwierzęta nie opuściły wspomnianego terytorium, wznosił on ogrodzenie pod napięciem elektrycznym. Początkowo owce chciały przekroczyć granicę pastwiska, ale wówczas zostały porażone prądem. Wspomnienie tego wydarzenia spowodowało, że zawsze utrzymywały one pewien dystans od ogrodzenia, zaniechały wszelkich prób przekroczenia granicy. Było to na tyle skuteczne, że kiedy Scott przez kilka dni zapomniał o włączeniu napięcia elektrycznego w ogrodzeniu, wspomnienie nieprzyjemnego wydarzenia powodowało, że owce nie dokonywały prób przekroczenia granicy. Ta przypowieść doskonale charakteryzuje wiodące podejście do problematyki ideologii jako do pewnej potencji zastosowania represji wobec podmiotu, wyrażonej symbolicznie. Wydaje się, że taki obraz ideologii – występującej w przypowieści pod postacią potencjalnego napięcia w ogrodzeniu – został zastosowany przez Houtmana w jego definicji mjanmafikacji. Obywatele Mjanmy zostali sprowadzeni do roli owiec, a elity rządzące pod postacią Scotta używają ogrodzenia jako narzędzia dominacji i kontroli nad nimi.

Zredefiniowana przeze mnie mjanmafikacja jest procesem reprodukcji hegemonii, czyli formą praktyki, która nie skupia się prymarnie na jednostkach, lecz na podtrzymywaniu iluzji dla wielkiego Innego – w tym wypadku Mjanmy. To ona daje ideologiczne podstawy ontycznego trwania podmiotowego. Praktyka mjanmafikacji jest działaniem mającym na celu podtrzymywanie iluzji dla wielkiego Innego, aby w oparciu o ten fantazmat możliwe było wykreowanie własnej podmiotowości.

Chciałbym przedstawić mjanmafikację z pewnej perspektywy, całościowe ujęcie tego problemu nie jest i nigdy nie będzie możliwe. Pierwszym wątkiem stanowiącym fundament moich rozważań jest analiza rozumienia demokratyzacji Mjanmy, w oparciu o historię funkcjonowania w tym kraju telefonicznych kart SIM<sup>59</sup>. 29 marca 2013 roku prezydent Thein Sein publicznie zdradził plany związane z rozwojem systemu telekomunikacji. Celem dalekosiężnym było pokrycie zasięgiem telefonii komórkowej osiemdziesięciu procent powierzchni kraju w latach 2015-2016, przy obecnym poziomie siedmiu procent. Pierwszym krokiem w ramach modernizacji miała być dystrybucja w miesiącu kwietniu tanich kart SIM. Nie podał on żadnych szczegółów tego przedsięwzięcia. Jedyną liczbą, jaka padła, to ilość

---

<sup>59</sup> Bazuję tu na informacjach opublikowanych na łamach *The Myanmar Times* w okresie 1-28/04/2013.

wprowadzanych na rynek kart – trzysta pięćdziesiąt tysięcy. Tanie karty miały być dystrybuowane każdego miesiąca, dlatego jeśli ktoś nie będzie w stanie nabyć jej w określonym terminie, będzie mógł tego dokonać następnym razem. Pojawiły się plotki, że cena ma osiągnąć poziom od dwóch do dwudziestu tysięcy kyatów za sztukę, co stanowi w przeliczeniu około dwa i pół do dwudziestu pięciu dolarów amerykańskich.

Telefonia komórkowa, która w Mjanmie była dotychczas towarem luksusowym, została wprowadzona w roku 1993 (CDMA), karty SIM GSM pojawiły się nieco później, bo w 2000 roku. Jednakże ich ceny sprawiły, że początkowo tylko najzamożniejsza część społeczeństwa mogła sobie pozwolić na ich zakup. W roku 2009 ceny sięgały około czterech tysięcy dolarów za sztukę, w 2010 spadły do około pięciuset, a w roku następnym nastąpiła kolejna obniżka cen do kwoty przekraczającej nieco ponad dwieście. Telefon komórkowy stał się wyznacznikiem pewnego statusu społecznego, świadectwem przynależności do kształtującej się klasy zurbanizowanej. Wyłącznym dystrybutorem kart SIM była firma Elite Tech, która należała do Grupy Htoo; jej właścicielem jest najbogatszy człowiek w kraju, powiązany z wojskiem Tay Za.

Początkowo zapanowała euforia wśród mieszkańców Mjanmy, towar tak bardzo pożądany znalazł się w zasięgu ręki najniższych warstw społeczeństwa<sup>60</sup>. Z czasem pojawiło się w prasie coraz więcej informacji, cenę kart ustalono na poziomie tysiąca pięciuset kyatów, nieco poniżej dwóch dolarów. Miały one trafić na miejscowy rynek 24 kwietnia, były to karty CDMA (Code Division Multiple Access), dystrybucja tanich kart GSM i WCDMA planowana była na miesiąc maj. Koszt połączenia za minutę miał wynosić pięćdziesiąt kyatów, aby karta SIM pozostała aktywna należało doładować ją minimum za pięć tysięcy kyatów przynajmniej raz na dwa miesiące. Za ich pośrednictwem umożliwiony miał zostać dostęp do Internetu, tuż po złożeniu określonych wniosków do odpowiednich urzędów. Dystrybucją kart miały się zająć lokalne urzędy administracji państwowej, co miało zapobiec nieuczciwym praktykom zawyżania cen przez prywatne przedsiębiorstwa. Wątpliwości budziła niejasna forma dystrybucji nowych kart SIM, jak i infrastrukturalne możliwości funkcjonujących wież telekomunikacyjnych, wobec przybywających lawinowo połączeń. Im bliżej 24 kwietnia, tym więcej szczegółów ujawniano, między innymi fakt, że trzydzieści procent tanich kart SIM ma trafić w ręce urzędników państwowych. Niejasna pozostała kwestia dystrybucji określonej liczby kart w poszczególnych regionach państwa. Wysoki

---

<sup>60</sup> Dla przykładu, robotnik wiejski za dzień pracy otrzymuje tysiąc pięćset kyatów, czyli nieco mniej niż dwa dolary amerykańskie.

popyt, niska cena i niewielka podaż kart SIM, wedle ludzi z branży telekomunikacyjnej, miały spowodować ich redystrybucję na czarnym rynku w cenie dwudziestu – pięćdziesięciu tysięcy kyatów.

24 kwietnia byłem w Pyin Oo Lwin, jednym z miast określanych mianem Sił Wojskowych (*Si Than*). Jest ono siedzibą kilku wyższych uczelni wojskowych, w tym jednej z najważniejszych w kraju *Defence Service Academy*. Trudno było pozyskać jakiegokolwiek informacje na temat tanich kart SIM. W żadnym ze sklepów branżowych nie było możliwe uzyskanie odpowiedzi na pytanie, gdzie można je zakupić. W jednym z nich dowiedziałem się, że mogę nabyć kartę po cenie czarnorynkowej za czterdzieści tysięcy kyatów, około pięćdziesięciu dolarów. Poinformowano mnie, że w prasie opublikowano spis sklepów, w których można nabyć pożądany towar, liczba miast była wysoce ograniczona w skali kraju. W Pyin Oo Lwin, wedle informacji prasowych, karty CDMA można było znaleźć w sklepie „Win”. Pomimo wytrwałych poszukiwań nie udało mi się odnaleźć wspomnianego sklepu, a niektórzy właściciele sklepów z telefonami komórkowymi poinformowali mnie, że w prasie jest błąd, bo taki sklep nie istnieje. 25 kwietnia przed ratuszem miejskim zgromadzony tłum ludzi z wypełnionymi formularzami oczekiwał w kolejce na zakup tanich kart, okazało się, że mogą je nabyć jedynie mieszkańcy Pyin Oo Lwin, którzy dowodem tożsamości mogą udowodnić swoje zameldowanie w mieście. Otrzymałem nieco rozbieżne informacje co do ceny sprzedawanych kart. Kobieta, która była szczęśliwym nabywcą potwierdziła, że koszt produktu odpowiadał oficjalnym informacjom. Natomiast wedle policjanta strzegącego wejścia do urzędu, koszt karty wynosił od czterech do sześciu tysięcy kyatów. Mieszkańcy miasta twierdzili, że redystrybucja kart miała miejsce pomiędzy organami aparatu państwowego i ich rodzinami. Rozbieżność cenowa być może była uzależniona od istnienia więzów pokrewieństwa z urzędnikami zajmującymi się sprzedażą kart.

Dystrybucja tanich kart jest tylko i wyłącznie pewnym przykładem przebiegających procesów modernizacyjnych w Mjanmie, a także reprodukcji relacji władzy w obrębie społeczeństwa. W interesującym mnie społeczeństwie modernizacja posiada określone pole semantyczne. Jak to określił Phyo Thih: „kiedy będziemy mieli pełnię demokracji, wówczas telefony będą tanie”. W świetle moich badań<sup>61</sup> modernizacja postrzegana jest jako proces demokratyzacji. Rozwój infrastruktury, telekomunikacji i elektryfikacji jest utożsamiany z wprowadzeniem ustroju demokratycznego. Poprawa sytuacji gospodarczej ma przynieść w efekcie ten upragniony reżim władzy. Ideałem dla większości moich znajomych z

---

<sup>61</sup> Kyaw Htet, Min Myo, Nyan Zin, Wai Hein, Maung Wai i Thet Zin.

Mandalay jest Singapur, stawiany jest on za wzór demokracji, podkreślany był sukces tego państwa w wymiarze ekonomicznym. Proces redystrybucji kart przyjmuje określoną formę, którą określiłem mianem mjanmafikacji, przejdę więc teraz do jego pogłębionej analizy.

## **b) Opowieść modernizacyjna**

W procesie redystrybucji kart pojawiają się zasadniczo trzy grupy społeczne: ludzie odpowiedzialni za redystrybucję, osoby korzystające na redystrybucji, a także z niej wykluczone. W skład pierwszej grupy wchodzi przedstawiciele władz państwowych i administracja publiczna. Drugą stanowi wyodrębniona przez mnie klasa zurbanizowana, ostatnią grupę wykluczoną w wielkim uproszczeniu stanowią mieszkańcy wsi.

Karty SIM zostały wydane przez firmę MECTel, która jest jednym z oddziałów korporacji należącej do wojska – Mynamar Economic Corporation. Mjanmafikacja w przypadku przedstawicieli sił zbrojnych jest procesem, w ramach którego są wytwarzani jako elity. Punktem wyjścia uczynię tutaj rozmowę z pięćdziesięcioletnim mieszkańcem Mandalay, którego syn jest oficerem wojskowym wykształconym we wspomnianej wcześniej uczelni *Defence Service Academy*. Mężczyzna, choć sam nie służył w armii, pochodzi z kilkupokoleniowej rodziny z tradycjami wojskowymi: zarówno jego ojciec, jak i wuj byli oficerami w armii birmańskiej, a mogą nimi być jedynie Birmańczycy. Syn po wzorowym zdaniu matury został przyjęty do akademii wojskowej. Gdy opuścił dom, zerwał kontakty z rodziną, nie dzwonił i składał jedynie krótkie wizyty raz na sześć miesięcy. Kadetów studiujących w DSA obowiązuje zakaz posiadania telefonów komórkowych, nie tak dawno zniesiono zakaz używania komputerów osobistych i internetu, który dostępny jest w kafejkach miejskich (Marshall, Szep 2012). Syn mojego rozmówcy nie wspomagał i nie wspomaga nadal finansowo swojego ojca. Aktualnie, już po ukończeniu akademii, nie utrzymuje on z nim prawie żadnych kontaktów, a mój rozmówca cały czas określał syna mianem złego. Jako oficer wojskowy mieszka, w zależności od rozkazów, w Taunggyi lub Pyin Oo Lwin, jest pilotem myśliwca. Jego kariera rozwija się bardzo dobrze pomimo młodego wieku (26 lat), wziął udział w czteroletnim rosyjskim programie treningowym w niewielkiej odległości od Moskwy<sup>62</sup>. Awans jego syna możliwy był dzięki temu, że jego rodzina w poprzednich pokoleniach powiązana była z siłami zbrojnymi. Ożenił się z siostrą

---

<sup>62</sup> Ponoć rocznie z DSA oddelegowanych jest trzystu kadetów do uczelni wojskowych w Rosji, a na uczelni wykładają rosyjscy profesorowie. W zamian za to Rosja dla Mjanmy pozostaje jednym z głównych dostawców broni i sprzętu wojskowego. W 2009 roku zakupione zostały samoloty MIG 29 za kwotę czterystu milionów euro.

przyjaciela - wojskowego, ma syna, który wedle mojego rozmówcy zapewne również zostanie wojskowym. Ten młody oficer chciał zeswatać swoją siostrę ze znajomym wojskowym, ale ojciec nie wyraził zgody, pomimo że wiązało się to z zabezpieczeniem finansowym. Uczelnie wojskowe gwarantują najlepsze wykształcenie spośród wszystkich uczelni w kraju, a po ich ukończeniu pracę w dobrze opłacanych przedsiębiorstwach wojskowych, jak chociażby w tzw. *Cyber City*. Jest to potoczna nazwa Yatanarbon City, które ulokowane jest w niewielkiej odległości od Pyin Oo Lwin, znajdują się tam zakłady, w których zatrudniani są absolwenci wojskowych uczelni. Zlokalizowany jest tam m.in. jeden z głównych serwerów sieci internetowej w kraju.

Z perspektywy buddyzmu, kadeci uczelni wojskowych łamią regułę religijną, mającą duży wpływ na kształtowanie relacji społecznych. Jak wspomniałem we wcześniejszych fragmentach rozprawy, doktrynalna wersja nauk Buddy Gotamy nakazuje oddawać najwyższy szacunek trzem klejnotom religii, którymi są: Budda, *Dhamma* i *Sangha*. W Mjanmie uzupełniono tę listę o dwa elementy: rodziców i nauczycieli. Wpływa to w znaczący sposób na relacje wewnątrz rodziny, a zwłaszcza na jej funkcjonowanie ekonomiczne. Praktykowane jest oddawanie rodzicom całego<sup>63</sup> bądź też części wynagrodzenia przez dzieci. Czynią to one do momentu, kiedy to same nie założą rodziny, ale nawet i wówczas rodzicom stale ofiarowana jest pewna kwota pieniędzy, choć znacznie mniejsza. Rodzice w podeszłym wieku mogą liczyć na opiekę swoich potomków. Kadeci uczelni wojskowych godzą wyraźnie w wysoko ceniony system funkcjonowania rodziny, nie wspierając jej finansowo, a także dystansując się od jej problemów i codzienności. Jak wykazał Ernest Gellner (1983: 15), największym zagrożeniem dla struktur państwowych są więzi łączące osoby pełniące obowiązki w administracji publicznej (w tym wojskowych) z ich rodami. Dlatego w tej roli najlepiej sprawdzali się eunuchowie, niewolnicy czy kler, których obowiązywał celibat. Jedną z ról akademii wojskowych jest dokonanie pewnego rodzaju przesunięcia, w figurę ojca rodziny wpisany zostaje Inny – Mjanma. Jest to efektem wytworzenia systemu edukacji określanego mianem egzo-edukacji. W jej ramach wiedza dostarczana jest przez specjalistów, a nie przez grupę lokalną, która w odróżnieniu od struktur państwowych nie posiada możliwości i środków, by przekazać jakiś jej wyspecjalizowany rodzaj (Gellner 1983: 34). W akademiach wojskowych dochodzi do egzo-socjalizacji, czyli kształtowania podmiotowości poza strukturami rodzinnymi/społeczności lokalnej, co jest wedle Gellnera (1983: 38)

---

<sup>63</sup> W przypadku oddawania całości wynagrodzenia, dziecko w razie potrzeby zgłasza się do rodziców z prośbą o otrzymanie konkretnej kwoty.

podstawą nacjonalizmu i zmodernizowanego społeczeństwa. Stworzenie miast Sił Zbrojnych ma na celu kontynuowanie polityki odseparowania wojskowych od innych grup społecznych i tworzenia poczucia jedności wśród nich. Jest to kontynuacja egzo-socjalizacji oparta o wymuszoną migrację. Za przykład może posłużyć miejscowość Alon, gdzie w odgradzonej, strzeżonej przestrzeni zamieszkują jedynie wojskowi z rodzinami. Odseparowani są od reszty mieszkańców miasteczka, którzy są źródłem siły roboczej w zakładach należących do wojska, m.in. na farmach, stawach hodowlanych, czy licznych tartakach zajmujących się obróbką drzewa tekowego – jednego z monopoli przedsiębiorstw wojskowych. W ramach kompleksu wojskowego znajduje się olbrzymi szpital, który przyjmuje jedynie przedstawicieli sił zbrojnych i ich rodziny. Lojalność wobec wojska kosztem struktur rodzinnych jest nagradzana przynależnością do uprzywilejowanej klasy, co wiąże się z dobrze płatnymi posadami i profitami ekonomicznymi. Jak wynika z opowieści mojego rozmówcy, w strukturach wojskowych panuje zasada endogamii, co sugeruje zamknięcie klasy we własnym obrębie i jej nieprzenikalność. Możliwość awansu uzależniona jest od korzeni wojskowych kadeta, dużo trudniej awansować nuworyszom. Jest to kolejny element izolowania tej grupy od reszty społeczeństwa. Jak podkreśla Mary Callahan (2010: 63), wewnątrz sił zbrojnych istnieją rozmaite frakcje od samego początku ich istnienia, skupiają się wokół uczelni wojskowych, oligarchów, służb wywiadowczych czy regionalnych dowódców. Jednakże nigdy nie doszło w ich obrębie do rozłamu, przegrani w tych frakcyjnych potyczkach byli wysyłani za granicę, przechodzili na emeryturę bądź trafiali do więzień. Callahan (2010: 63) dochodzi do wniosku, że historia armii birmańskiej pokazuje, że jest ona stale zjednoczona.

W mojej interpretacji istotne w utrzymaniu tej jedności jest oparcie o modernizacyjny model egzo-socjalizacji, który uczynił z tej klasy nacjonalistów birmańskich. Fantazmat Mjanmy pełni rolę Innego, wobec którego wezwania przyjmują oni psychoanalityczną strategię perwerta. Wojskowi widzą siebie jako instrument woli Mjanmy, co objawia się w przyjęciu aktualnej strategii „kontrolu władzy”<sup>64</sup>, bowiem to oni są odpowiedzialni za doprowadzenie do stworzenia „zdyscyplinowanej demokracji”. Dokonują tego przez modernizację państwa w jego imieniu. „Jestem nikim, jedynie narzędziem w rękach Mjanmy” – taka nacjonalistyczna dewiza byłaby dobrym określeniem oficerów wojskowych w relacji z wielkim Innym. Współcześnie można to dookreślić: jestem narzędziem dokonującym procesu modernizacji/demokratyzacji kraju, który odpowiedzialny jest za rozwój infrastruktury

---

<sup>64</sup> Zagadnienie omówione we wstępie, w podrozdziale odnoszącym się do tła historycznego.

telekomunikacyjnej, w tym rozpowszechnienie kart SIM w imieniu tego bytu, jakim jest Mjanma.

Kolejną klasą społeczną, którą można wyróżnić dzięki dystrybucji kart SIM, są ich odbiorcy, czyli mieszkańcy największych miast: określiłem ich jako klasę zurbanizowaną<sup>65</sup>. Cechuje ich względna zamożność, a także wykształcenie zdobywane na uczelniach wyższych. Jednakże uczelnie nie są źródłem egzo-edukacji, która pozwoliłyby na stworzenie podmiotowości znacjonalizowanej w oparciu o fantazmat Mjanmy, jak to ma miejsce w przypadku kadetów akademii wojskowych. Dla moich rozmówców<sup>66</sup> uczelnie pełnią rolę agencji matrymonialnych, gdzie można odnaleźć potencjalnego/ną partnera/partnerkę. Zasadniczym źródłem wiedzy użytecznej w przyszłości zawodowej dla moich najbliższych znajomych, była ta pozyskana w obrębie rodziny. Po uzyskaniu dyplomów, bez względu na profil ich studiów, wrócili oni do miejsca swojego pochodzenia i zaczęli pracować w branży/dla swoich rodziców. Nie dochodzi do migracji poza struktury grupy lokalnej, w efekcie podmioty identyfikują się z pewnym obszarem kraju, tożsamość jak i funkcjonowanie ekonomiczne oparte jest o określoną lokalność. Zgodnie ze wspomnianymi buddyjskimi naukami w Mjanmie, znaczną część zarobków lub całość przekazywana jest przez dzieci rodzicom. Brak powszechnej opieki społecznej i systemu emerytalnego ugruntowuje tę praktykę wywiedzioną z religii, w efekcie uniemożliwiona zostaje migracja zarobkowa i mobilność podmiotów, wyjście poza struktury rodzinne i ich modernizację. Jednakże klasa zurbanizowana przyswoiła inną formę egzo-edukacji, którą stały się filmy produkcji południowokoreańskiej.

Dla kadetów uczelnie wojskowe pełnią zasadniczą rolę źródła wiedzy, niezbędną w pełnieniu przyszłych obowiązków. Produkcje filmowe nie są tak ważne w rozwoju ich kompetencji. Natomiast grupa wykluczona, ze względu na skrajne ubóstwo, w przytłaczającej większości nie posiada niezbędnego sprzętu RTV oraz dostępu do sieci elektrycznej. Oba fakty w znaczący sposób uniemożliwiają dostęp tych grup do kinematografii, rozumianej jako forma egzo-edukacji.

Mniej więcej dekadę temu ramówka telewizji publicznej w Mjanmie uległa zmianie, miejsce dotychczas stale transmitowanych filmów o tematyce wojennej zajęły dramy koreańskie. Filmy te przedstawiały inny świat, ale, co najważniejsze, osadzony w kontekście

---

<sup>65</sup> Jest to duże uproszczenie, w miastach możemy odnaleźć również grupę niewykształconych i zubożałych robotników, jak i migrujących do miast robotników wiejskich, jeszcze inną kategorię stanowią mniejszości chińska czy muzułmańska.

<sup>66</sup> Maung Wai, Thet Zin, Hsu Cho, Le Yin i Min Myo.

azjatyckim, pozbawionym erotycznych scen obecnych w produkcjach hollywoodzkich. Filmy ukierunkowały pożądanie tej części społeczeństwa na zmodernizowany świat w stylu azjatyckim. Wiąże się to z pożądaniami dóbr i stylu życia, jaki można zaobserwować w dramatach. W przypadku rozwoju infrastruktury czy telekomunikacji kierunek ten nie budzi żadnych zastrzeżeń. Problem pojawił się w momencie, kiedy to młode kobiety zapragnęły wyglądać jak koreańskie aktorki i wprowadziły do swojej garderoby krótkie spódnice, w miejsce tradycyjnego *longyi* sięgającego kostek. Powstał konflikt na linii modernizacja – wartości tradycyjne. Te młode kobiety określane mianem *modern girls* wzbudzają zainteresowanie płci przeciwnej, są jednak źle odbierane przez ludzi o konserwatywnych poglądach. Dla nich tego rodzaju wpływy zewnętrzne są czymś niepożądanym i wprowadzają elementy, które niosą ze sobą groźny potencjał dla obywateli Mjanmy, źle wpływając na ich kulturę, źle wpływają na ich moralność<sup>67</sup>. Wpływ zewnętrzny na miejscową modę prowadzi do intensyfikacji identyfikacji ludzi o konserwatywnych poglądach z wartościami wywiedzionymi z Mjanmy.

Maung Wai i Min Myo podkreślali, że do demokracji dochodzi się krok po kroku, jest to złożony i długotrwały proces. Jest to powód, dla którego w Mjanmie, jak twierdzili moi przyjaciele, o tym ustroju politycznym będzie można mówić za około dziesięć lat. Tanie karty SIM są materialnym przejawem zmian ustrojowych w kraju, przykładem postępującej demokratyzacji za pomocą rozwoju i dostępu do usług telekomunikacyjnych. Jak twierdzą Daron Acemoglu i James A. Robinson (2006: 133), w ustrojach niedemokratycznych, gdzie władza leży w rękach elit, składane są obietnice, które mają zostać spełnione w przyszłości, jednakże jeśli spełnienie obietnic nie leży w interesie elit, wówczas zwyczajnie ich nie dotrzymują, co jednak nie doprowadza do utraty przez nich władzy. Zmierzanie do demokracji w rozumieniu Birmańczyków, gdzie każdy będzie zamożny niczym mieszkaniec Singapuru, jest wielką obietnicą, którą obecnie rządzące elity poprzez swoje gesty stale podtrzymują. Sam proces redystrybucji kart SIM, których określona liczba trafiać ma na rynek co miesiąc, jest egemplifikacją stopniowego modernizowania/demokratyzacji kraju. Rolą elit jest więc doprowadzenie do modernizacji, a co się z tym wiąże, do zamożności obywateli.

Zasadniczo jednak mjanmafikacja tej klasy społecznej posiada inne fundamenty. Pożądanie modernizacji i konserwatyzm w odniesieniu do pewnych wartości, wedle mojej interpretacji nie wiąże się z powstawaniem nacjonalizmu, lecz ze zjawiskiem

---

<sup>67</sup> Zagadnienie to omówiłem szerzej w poprzednim podrozdziale.

fundamentalizmu religijnego cechującego klasę zurbanizowaną. Mjanmafikacja wiąże się dla tej klasy społecznej z postępującą ortodoksją buddyzmu *theravāda*. Współcześnie ma swoje zasadnicze źródła w wydarzeniach historycznych i wiąże się z procesami budowania tożsamości w oparciu o wyznanie, w opozycji do m.in. brytyjskich kolonizatorów i muzułmanów. Młody mężczyzna na moje pytanie o jego wyznanie odpowiedział: „Birmańczyk, och, przepraszam, buddysta”. Przejęzyczenia w świetle teorii psychoanalitycznej są uobeczeniem podmiotowej nieświadomości.

Buddyzm w tradycji *theravāda* w oczach Birmańczyków jest najlepszą z religii, a oni jako jedyni spośród wszystkich zachowali jego czystą formę, z tego wynika, że cechuje ich najwyższy poziom *hpòn* spośród narodów świata. W Mjanmie można również znaleźć przedstawicieli innych religii, są wobec nich przyjmowane różne strategie. Najmniej kontrowersji budzą hindusi i mniejszość chińska wyznająca buddyzm w tradycji *mahāyāna*, co nie powoduje konfliktów, gdyż wiedza na temat tych religii jest znikoma. W przypadku hindusów, wymowny jest zapis w dowodach tożsamości, gdzie w rubryce religia otrzymują oni nazwę *Indian Buddhism*. Znamienny jest fakt, iż oprócz budowanych nieustannie świątyń buddyjskich w tradycji *theravāda*, przedstawiciele tych religii mają prawo do wznoszenia swoich obiektów sakralnych. Inna strategia przyjmowana jest wobec przedstawicieli odłamów religii chrześcijańskiej i islamu. W przeciwieństwie do poprzednio wymienionych, istnieje bezwzględny zakaz budowania nowych świątyń przez wyznawców tych religii. Chrześcijanie stanowią dość nieliczną grupę w obrębie terytorium etnicznego Birmańczyków, wyznawcy różnych odłamów tej religii to głównie mniejszości etniczne zamieszkujące peryferie – jak Czin, czy stawiający obecnie największy opór siłom rządowym Kaczinowie. W związku z powyższym chrześcijaństwo, choć postrzegane jako zdecydowanie gorsza religia, nie budzi aż tak wielkich kontrowersji jak islam. Problem ten szczegółowo zostanie rozwinięty w następnym rozdziale.

Doświadczenia kolonialnego upokorzenia, kiedy to wyznawcy innych religii posiadający niższe *hpòn* zdominowali birmańską ludność, doprowadziły do procesu kreowania siebie jako ofiary innych. Pomimo, że Birmańczycy sprawują władzę w Mjanmie, w świetle narracji tworzonych w obliczu konfliktu w prowincji Rakhine, nadal odczuwają zagrożenie ze strony innego – muzułmanina, przed którym muszą się bronić. Jak to powiedział Wai Hein: „Nic nie wiesz o muzułmanach z Mjanmy, wszyscy oni są naprawdę źli”. Poczucie zagrożenia i postrzeganie siebie z jednej strony jako ofiary, a z drugiej jako podmiotu posiadającego ten jedyny właściwy pogląd pośród wszystkich (buddyzm), staje się,

wedle słów Slavoja Žižka (wykład w Princeton University, 17/11/2005), źródłem fundamentalizmu religijnego. Równie ważnym jego elementem, wedle słoweńskiego filozofa, jest postrzeganie religii nie w kategoriach wiary, ale w kategoriach wiedzy, zwłaszcza w momencie napływu wiedzy naukowej, która jest jej podporządkowywana. W trakcie moich dyskusji o religii, zrozumiałem, że Birmańczycy pojęcia wiara nie odnoszą do opozycyjnych kategorii istnienia/nieistnienia, gdzie nie występuje oparcie na empirycznych dowodach. Wiara odnosi się do praktyki ukierunkowanej na konkretne sacrum. W związku z powyższym ukierunkowanie praktyki religijnej na Buddę oznacza akceptację wiedzy wywiedzionej z nauk religijnych jako tych rzeczywistych. W ramach buddyizmu wiara opiera się o dychotomię właściwy/niewłaściwy pogląd, a nie istniejące/nieistniejące. Przykładem mogą być historie z *Jataki* przedstawiane na obrazach w świątyniach buddyjskich, są one również podstawowym elementem nauczania mnichów. Traktowane są one jako narracje mówiące o faktach historycznych.

Klasa zurbanizowana tworzy swoją mjanmafikację w oparciu o fundamentalizm religijny. Kreuje innego zewnętrznego przez pryzmat koreańskich produkcji filmowych. Z jednej strony ich wpływ na modernizację społeczeństwa jest korzystny. Z drugiej jednak, niosą one zagrożenie widoczne przez zmiany w tradycyjnym stylu życia, wobec czego przyjmowana jest pozycja ofiary. Dużo bardziej dramatyczne w skutkach jest kreowanie wewnętrznego innego – muzułmanina, wobec którego przyjmują pozycję dominującej ofiary.

Redystrybucja kart SIM została dokonana w następujący sposób: sto dziewiętnaście tysięcy znalazło nabywców w Yangon, sześćdziesiąt cztery tysiące trafiło do Mandalay, a pięćdziesiąt tysięcy do Naypyidaw. W sumie w tych trzech miastach znalazło się około sześćdziesiąt sześć procent wszystkich kart SIM. W regionach, gdzie mieszkają ludzie o wysokich dochodach, zainteresowanie nimi było bardzo małe, podczas gdy w uboższych częściach miast kolejki ustawiały się już o piątej rano, pomimo, że biura otwierane były od godziny ósmej (*The Myanmar Times*, 29/04-5/05/2013). Satoru Kumagai, Souknlanh Keola i Toshihiro Kudo (2012), aby zbadać aktywność ekonomiczną w Mjanmie, wykorzystali metodę badania siły i dystrybucji światła nocą, które są z nią skorelowane. Doszli oni do wniosków, że trzy regiony kraju emitują więcej niż pięć procent światła nocą: Yangon, Mandalay (z Pyin Oo Lwin) oraz Naypyidaw. W stolicy nie istnieje przemysł na dużą skalę, ale ma ona status priorytetowy, jeśli chodzi o dostęp do energii elektrycznej. Analiza dochodu narodowego w zależności od regionu, wykazała, że mieszkańcy Yangon, Mandalay (z Pyin Oo Lwin) oraz Naypyidaw są dwa razy bardziej majątni od średniej krajowej. Wysokie

dochody odnotowane zostały również w kilku miejscowościach przygranicznych, choć odnosi się to wyłącznie do granic z Chinami i Tajlandią. Podsumowując, sześćdziesiąt procent dochodu narodowego skupione jest na obszarze około piętnastu procent kraju. Dystrybucja kart SIM jako element modernizacji/demokratyzacji Mjanmy wpisuje się w ogólny trend działań rządzących, mieszkańcy wsi są poza tym procesem.

Grupa wykluczona z redystrybucji kart SIM nie jest jednolita. Wykluczenie dotyka inaczej mieszkańców wsi birmańskich, a inaczej – zamieszkałych głównie przez mniejszości etniczne. Przykładem może być skrajne wykluczenie z politycznego dyskursu, jakie zostało opisane w *The Myanmar Times* (Marzec 11-17/2013). W tygodniku opublikowano wywiad dotyczący uprawy maku, służącego do produkcji opium, z przedstawicielem grupy etnicznej Pa-O. Rolnik został zapytany, za pośrednictwem tłumacza, m.in. o prezydenta Thein Seina, odpowiadając dał do zrozumienia, że nie ma pojęcia, kim on jest. W przypadku wsi birmańskich wykluczenie nie jest aż tak skrajne, czego może dowodzić postępujący proces ich elektryfikacji.

W trakcie mojego pobytu w jednej z wiosek w okolicach miasta Monywa, dokonywano właśnie podłączenia jej do sieci elektrycznej. Mieszkańcy wioski aplikowali o podłączenie już w 2008 roku, a od 2010 zaczęli wpłacać rozłożoną na raty łapówkę w wysokości pięćdziesięciu milionów kyatów. We wsi jest sto siedemdziesiąt gospodarstw domowych, roczna wpłata jaka przypadła na jedno z nich to około sto tysięcy kyatów<sup>68</sup>. Motorem modernizacji nie jest tu administracja publiczna, mieszkańcy wsi sami muszą zatroszczyć się o ten proces. Współpraca z administracją nie jest łatwa, rolnicy poinformowali mnie, że oficjalna kwota podatków różni się od tej, jaką muszą oni wpłacać przedstawicielom władz państwowych. Inną formą relacji, w jaką wchodzi rolnicy z zewnętrznym zmodernizowanym światem, są pożyczki bankowe. Udziela ich farmerom jeden bank - Myanmar Agricultural Development Bank, odpowiednio na każdy sezon: lato, porę deszczową i zimowe zbiory. Maksymalna wysokość pożyczki to sto tysięcy kyatów. Kwota jest absurdalna, jeden z bogatszych mieszkańców wsi w sezonie zbiorów zatrudnia około pięćdziesięciu robotników wiejskich, dzienna stawka wypłacana jednemu z nich wynosi tysiąc pięćset kyatów. Wynika z tego że pożyczka bankowa pozwoliłaby na opłacenie jednego dnia pracy wszystkich robotników. Rolnicy ze wspomnianej wioski pożyczają sobie pieniądze wzajemnie, pomimo, że oprocentowanie takiego zadłużenia jest wyższe. W banku wynosi ponoć trzy procent, a lokalni pożyczkodawcy ustanawiają jego wielkość na poziomie siedmiu.

---

<sup>68</sup> Przeciętny dochód takiej jednostki ekonomicznej (rodziny) wynosi miesięcznie sto tysięcy kyatów.

Uzasadnieniem dla preferowanego zadłużenia u miejscowych był brak zaufania w stosunku do ludzi „z miasta”. Mieszkańcy wioski nie przepadają za tymi „z miasta”, podejrzewają ich o to, że chcą ich wykorzystać i oszukać. Władza państwowa nie jest więc dla mieszkańców wsi nośnikiem modernizacji/demokratyzacji, a jedynie organem przymusu, który jest czymś zewnętrznym dokonującym grabieży na ich własności - *ana*.

Niewiele zmieniło się pod tym względem od czasów władców panujących na dworze w Ava (Thant Myint-U 2004: 75), rozróżniano wówczas *pyi-yay* (interesy stolicy) od *ywa-hmu* (sprawy wsi). Sprawami stolicy zajmował się król i jego ministrowie, mieszkańcy wsi mieli żyć w pokoju i dobrobycie pod rządami swoich wodzów. Najistotniejsze dla władcy było wywiązywanie się przez nich z obowiązków lennych, wówczas nie wnikał w wewnętrzne sprawy wsi.

Dla mieszkańców obszarów wiejskich Mjanma jest czymś więcej niż organizmem politycznym. Podobnie jak mieszkańców miast cechuje ich fundamentalizm religijny i kreują oni swój fantazmat mjanmafikacji w odniesieniu do kategorii *hpòn*, a także poprzez nietolerancyjne wypowiedzi/zachowania wobec mniejszości muzułmańskiej. Jednakże chciałbym wskazać jeden z ważnych elementów, który skutkuje zróżnicowanym modelem modernizacji w stosunku do mieszkańców miast i wsi, odnoszony jest on do praktyk religijnych ukierunkowanych na cześć Natów. Osoby o niskim rozwoju duchowym mogą się obawiać ich złego wpływu na swoje życie, w przeciwieństwie do praktykujących medytację i moralnie postępujących buddystów, których *hpòn* zabezpiecza przed złym wpływem Natów. Odpowiednio przebłagane darami mogą przyjść z pomocą, zapewnić dostatek i szczęście ofiarodawcom jeszcze w tym wcieleniu. Pomimo oficjalnego porzucenia praktyk rytualnych związanych z kultem Natów przez władze birmańskie po przewrocie w 1962 roku, pozostają one ważne dla olbrzymich mas społeczeństwa. Jak mówili przedstawiciele klasy zurbanizowanej, Aung Myo i Soe Lin, w Naty wierzą (zwracam uwagę na birmańskie rozumienie tego terminu) ludzie ze wsi, którzy nie mają mózgu, lub których mózg jest brudny. Na wsiach kult ten jest ważnym elementem praktyk religijnych.

Modernizacja w miastach prowadzi do pogłębiającej się ortodoksji poglądów religijnych. Rozwój na ścieżce duchowej daje podstawy do sytuowania mieszkańców miast wyżej w hierarchicznych relacjach społecznych od mieszkańców wsi. Klasa zurbanizowana posiada o wiele większy kapitał ekonomiczny i edukacyjny od mieszkańców wsi, co jest

efektem „czystej” praktyki religijnej, czyli większym *hpòn*. Kult Natów<sup>69</sup> ma służyć zmianie pozycji społecznej i ekonomicznej mieszkańców wsi, jeszcze w tym wcieleniu. Jest on formą oporu przeciw panującej hierarchii społecznej, ukrytą transkrypcją wedle teorii Jamesa C. Scotta (1990). Jednakże w przeciwieństwie do niego uważam, że opór ten ma na celu nie zaprzeczenie, a potwierdzenie panującej hierarchii w oficjalnej transkrypcji. Jest on wpisany w dyskurs buddyźmu, uznaje jego supremację. Poprzez sprzeciw potwierdzona zostaje dominująca pozycja klasy zurbanizowanej, roszczącej sobie prawo do bycia poza praktyką o niższym statusie, sytuując ich znacznie wyżej w hierarchii społecznej. Jako że wieśniacy praktykują kult niżej sytuowanego sacrum, potwierdzają tym samym swój niski status. W oczach Soe Lina, przedstawiciela klasy zurbanizowanej, nie ma potrzeby, by wśród tych ignorantów religijnych dystrybuować karty SIM.

---

<sup>69</sup> Zagadnienie omówione dokładniej w kolejnym rozdziale.

### **ROZDZIAŁ III. Przejście w Realne**

Michael Herzfeld (2007: 15) rozwinął pojęcie zażyłości kulturowej, którą definiuje jako „(...) aspekt[y] tożsamości kulturowej, które są uważane za źródło zewnętrznego zakłopotania, ale jednak dają osobom wtajemniczonym pewność wspólnej kordialności społecznej (...)”. Wprowadzając to interesujące narzędzie do słownika antropologicznego, w tej samej pracy odwołał się również do koncepcji disemii (Herzfeld 2007: 26-33), która powoduje, że oficjalna i formalna tożsamość narodowa stawiana jest często przez antropologów w opozycji do tożsamości opartej na intymności (zażyłości) kulturowej. Przypomina to nieco liberalny podział na przestrzeń prywatną i publiczną, gdzie ta pierwsza umożliwia jednostce bycie sobą, jest formą alternatywnego dyskursu (Herzfeld 2007: 65-66), a ta druga zobowiązuje do odgrywania określonej roli wobec innego.

Jak przyznaje autor, pojęcie zażyłości kulturowej jest rezultatem pracy terenowej prowadzonej w społeczności greckiej, proponuje on traktować je jako narzędzie heurystyczne w porównawczym sensie (Herzfeld 2007: 45). W moich rozważaniach pragnę użyć tego pojęcia, jednakże ze względu na moje badania terenowe osadzone w innym kontekście społecznym i odmienne inspiracje teoretyczne, proponuję je zredefiniować. Problematiczna jest dla mnie argumentacja za przyjęciem owej disemii, w której "binaryzm jest cechą kulturową pewnych samoświadomych zachodnich bądź westernizujących się reżimów politycznych" (Herzfeld 2007: 229). Herzfeld twierdzi, że binaryzm "jest to cecha kultury. Mieszanie tego spostrzeżenia z abstrakcyjnie teoretycznym binaryzmem oznacza całkowity brak refleksji na temat naszych sposobów myślenia" (Herzfeld 2007: 229). Jest on przekonany, że odrzucenie binaryzmu, który jest dobrze obserwowalnym aspektem geopolityki, płynie z kartezjańskiego oddzielania teorii i teoretyków od etnografii i jej "podmiotów" (Herzfeld 2007: 229). Innymi słowy, binaryzm dla Herzfelda w niektórych społecznościach jest obserwowalnym fenomenem rzeczywistości, obecnym w strategiach negocjacyjnych podmiotów, a nie wywiedzionym ze strukturalizmu sposobem opisu.

Punktem wyjścia w krytycznej redefinicji pojęcia zażyłości kulturowej chciałbym uczynić słowa Karola Marksa: „Ideami panującymi każdego danego okresu były zawsze tylko idee klasy panującej (1949a, s.43)”. Działalność ludzi posiadających władzę skupia się na kreowaniu wielkiego Innego, dzięki któremu władzę tę posiadają. Ten wielki Inny jest tworzony również przez działania podmiotów oddających swoją władzę. Ich celem jest wytworzenie fundamentalnej fantazji na temat własnej tożsamości. Nie chcę tutaj powracać do omówionej we wstępie interpelacji w wydaniu Louisa Althussera, uniemożliwiającej

zrozumienie tych elementów, które stanowią herzfeldowskie „źródła zewnętrznego zakłopotania”. Jednakże rozważania francuskiego filozofa wskazują na to, co jest ograniczeniem koncepcji Herzfelda. Jest nim wyłączenie oficjalnej formy tworzenia tożsamości z praktyki podmiotów będących poza strukturami sprawowania władzy. Problemy powiązane z interpelacją oraz zażyłością kulturową rozwiązuje dialektyczne podejście chrześcijańskiego świętego Pawła. W Liście do Rzymian stwierdza on:

*Cóż więc powiemy? Czy Prawo jest grzechem? Żadną miarą! Ale jedynie przez Prawo zdobyłem znajomość grzechu. Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: Nie pożądaj! Z przykazania tego czerpiąc podniecie, grzech wzbudził we mnie wszelakie pożądanie. Bo gdy nie ma Prawa, grzech jest w stanie śmierci (Rz 7,7-8 BT).*

Wraz z utworzeniem norm regulujących życie społeczne w sferze oficjalnej, pojawia się logiczna możliwość przekroczenia tych norm. Innymi słowy, zażyłość kulturowa powstaje tylko i wyłącznie wraz z powstaniem oficjalnego dyskursu. Podmiot w warunkach zażyłości kulturowej nie jest sobą w większym zakresie, niż w ramach dyskursu oficjalnego, nie jest ona bardziej rzeczywista. Obie te płaszczyzny konstytuują się wzajemnie, nie opierają się one na binaryzmie, a stanowią spekulatywną ideę, gdzie negacja norm jest wewnętrznym elementem umożliwiającym ich trwanie, funkcjonowanie i zdefiniowanie. Praktyka społeczna nigdy nie jest w pełni kontrolowana przez prawo karne czy cywilne, wraz z utworzeniem tych reguł pojawia się możliwość ich przekroczenia. Normy zawsze chybiamy, próbując przez wprowadzone regulacje kontrolować przebieg działań podmiotowych. Tak powstaje obszar określony przez Herzfelda jako zażyłość kulturowa, w terminologii psychoanalitycznej obszar ten określony jest mianem Realnego. A zatem, zgadzam się z samą definicją zażyłości kulturowej, ale poprzez zastosowanie innej perspektywy dialektycznej, inaczej widzę jej relacje z normami społecznymi.

W tym rozdziale skupię się na tych praktykach kulturowych, które są sytuowane w obrębie Realnego. Przyjrę się ich roli w tworzeniu tożsamości oraz ideologii i hegemonii. Istotne będzie dla mnie także powiązanie zażyłości kulturowej z oficjalnym dyskursem, który omówiłem w poprzednim rozdziale.

Zgodnie z podręcznikiem wydanym przez Wydział Promocji i Propagowania Sāsany, twarz Buddy ma komunikować czystość i pokojowe usposobienie (U Han Htay, U Chit Tin 2002: 35). Czystość cechuje myśli, słowa i uczynki Buddy. Obowiązkiem każdego buddysty

jest dyscyplina moralna, która nakazuje powstrzymywanie się od złych myśli, słów i uczynków. Podstawą wszelkich podejmowanych działań *kammicznych* jest intencja (*cetanā*), która to manifestuje się za pomocą wspomnianych wcześniej tzw. trzech „drzwi” (umysłu, mowy i ciała). Jeśli intencje człowieka są czyste moralnie, wówczas uczynki również są czyste i powstaje *kuśala kamma*. W ramach buddyzmu nie tylko rozwój moralny pozwala na zachowanie czystości, również działania rytualne powodują oczyszczenie umysłu. Składanie ofiar Buddzie pod postacią wody zapewnia czystość umysłu, kwiaty mają zapewnić czystość ciała, natomiast świece spowodują, że nasze oczy będą czyste (U Han Htay, U Chit Tin 2002: 113-114). Wspomniane wcześniej użycie wody w rytuale *Kahteing Pwe* ma w efekcie przynieść oczyszczenie umysłu. Podobną rolę pełni powszechny zwyczaj wielokrotnego wylania wody na posąg Buddy za pomocą niewielkich mis, który ma miejsce w świątyniach na terenie całego kraju. Odpowiednia ilość powtórzeń tej czynności powiązana jest z symboliką buddyjską (przykładowo trzy razy ze względu na Trzy Najwspanialsze Klejnoty Buddyzmu: Budcę, *Dhammę* i *Sanghę*).

Kategoria czystości pełniąca ważną rolę w religii buddyjskiej jest elementem porządku symbolicznego. Buddysta przez rozwój swojej moralności powinien dążyć do uczynienia swoich intencji czystymi. Zachowanie czystości wiąże się z osiągnięciem *Nibbāny*, poziomu *Arahata*. Z brudem powiązane są zjawiska z rozmaitych sfer życia, jak np. pragnienie osiągnięcia zamożności, których pożądanie z punktu widzenia porządku symbolicznego jest „niewłaściwe”. Jak wynika jednak z moich wcześniejszych analiz, zaawansowanie na ścieżce prowadzącej do *Nibbāny* jest istotnym elementem w tworzeniu płci, pełni ważną rolę w kreowaniu relacji władzy i jest postrzegane jako przyczyna osiągniętego statusu majątkowego. W tym punkcie spotykają się wcześniej omawiane, niezgodne z moją interpretacją wnioski Melforda E. Spiro o *nibbānicznym* i *kammicznym* buddyzmie z tezami Herzfelda na temat oficjalnego dyskursu i wprowadzającej w zakłopotanie zażyłości kulturowej.

Kategoria czystości pociąga za sobą swoje przeciwieństwo, jakim jest brud. Aby jednak zrozumieć ich wzajemne powiązanie, powrócę do świętego Pawła, parafrazując cytat pochodzący z Listu do Rzymian, z którego wywnioskować należy, że jedynie znając czystość można poznać, czym jest brud. Porządek symboliczny, w ramach którego usytuować możemy czystość, wedle teorii psychoanalitycznej, o czym pisałem we wstępie, jest nieświadomym prawem regulującym nasze pożądanie. Nieświadomość, jak to pisałem wcześniej, jest myślą zewnętrzną wobec samego myślenia, totalnością symbolicznego

wszechświata, w ramach którego sytuujemy nasze doświadczenia, czyniąc je zrozumiałymi. W psychoanalitycznym ujęciu rzeczywistości porządek symboliczny zawsze chybia, nie jest w stanie jej w pełni zsymbolizować. Wraz z wytworzeniem pewnej pozytywności – symbolu, powstaje jego negatywność, owa niemożliwość pełnej symbolizacji określanej mianem Realnego.

W celu zrozumienia, czym właściwie jest brud, powrócę do omówionej wcześniej istoty psychoanalitycznej fantazji. Podmiot w świetle tej teorii jest pustką, rola fantazji polega na dostarczeniu obiektów-przyczyny pożądania pozwalających na wytworzenie podmiotowości w jej różnych modalnościach. Daje ona odpowiedzi na fundamentalne pytania: czym jestem dla innych, czego inni chcą ode mnie? Pytania te sugerują, że inni widzą we mnie więcej niż ja sam. Ten obiekt, będący czymś więcej, określany jest w psychoanalizie *objet a*. W oczach podmiotu jest on obiektem pożądania Innego, fantazja budowana jest w oparciu o to zafascynowanie Innego. Warty podkreślenia jest fakt, iż fantazja ma zawsze wymiar ideologiczny, a poprawne funkcjonowanie ideologii, umożliwiające wytworzenie podmiotowości, wymaga zachowania dystansu wobec porządku symbolicznego, przekonania, że jest się kimś więcej niż obiekt ideologii. Podmiot w swoich praktykach internalizuje ideologię poprzez obiekt-przyczynę pożądania, który usytuowany jest w Realności.

Pożądanie opiera się na specyficznej relacji do obiektu-przyczyny: otóż nie jest możliwe jego pochwycenie, zawsze się wymyka. W momencie pochwycenia obiektu okupującego miejsce przyczyny pożądania okazuje się, że pochwycony nie jest tym właściwym. Rozkosz czerpana jest z samego uczucia pożądania, a nie jego zaspokojenia, pożądanie ma na celu niezaspokojenie (Žižek 1999: 291). Niezaspokojone pożądanie staje się podstawą do wytworzenia podmiotowości w ramach porządku symbolicznego, który ukierunkowuje działania podmiotu na obiekt-przyczynę, będący odpowiedzią na to, „czego inni chcą ode mnie”. Ten obiekt-przyczyna pożądania jest pustką, brakiem w wielkim Innym. Rolą fantazji jest uczynienie z tego braku pozytywności, uprzedmiotowienie jej. Owa pustka stanowi otwarcie na tworzenie iluzji podmiotowości i na jego dyskursywność. Nie twierdzę bynajmniej, że poza tą iluzją nie ma nic, bowiem wówczas moja analiza doprowadziłaby mnie do wniosków o odrębności podmiotu i oficjalnego dyskursu. Analiza powinna dotyczyć pustki, która jawi się zawsze jako coś, jako pewna pozytywność, określana mianem wzniesłego obiektu ideologii (Žižek 2008: 221-222).

*Nibbāna* staje się obiektem-przyczyną pożądania Birmańczyków, tworzącym porządek symboliczny. Zmierzanie w stronę Oświecenia jest szlachetnym i czystym pożądaniem. Czym

jest jednak *Nibbāna*? Budda w swoich naukach opierał się na określaniu jej za pomocą zaprzeczeń, definiował ją jako koniec cierpienia, koniec cyklu wcieleń. Wykluczał postrzeganie jej jako anihilacji, bowiem potwierdzało by to tezy o występowaniu jakiejś formy wieczności. Definicje te sugerują, że jest ona pewną formą braku. Birmańczycy w swoich dążeniach do tego braku w porządku symbolicznym przypisują jej pozytywny wymiar, dzięki fantazji tworzą wcześniej wielokrotnie wspomnianą kategorię *hpòn*. *Nibbāna* jako pewna pustka w obrębie wielkiego Innego zostaje uprzedmiotowiona, stając się wzniosłym obiektem hegemonii/ideologii. W trakcie wielu inkarnacji prowadzących do Oświecenia, dzięki czystym intencjom nabywane jest *hpòn*. Jednakże wraz z wprowadzeniem prawa, z dokonaniem kastracji symbolicznej, podmiot pojmuję, czym jest przekroczenie prawa. Innymi słowy, wraz z wytworzeniem pozytywności pod postacią *hpòn*, do której dostęp regulowany jest przez pewne normy, powstaje możliwość ich przekroczenia. W opisanym procesie tworzenia/nadawania znaczenia obiektowi-przyczynie, powstaje Realne – pod postacią brudnych intencji, czyli *objet petit a*. Jest ono źródłem *jouissance* (rozkoszy), której doświadcza podmiot. Victor Turner (1969: 131-132), opisując zantagonizowaną antystrukturę, określał ją jako stan wyzwolenia z kajdan norm społecznych, dającą poczucie bycia sobą, bycia poza strukturami hierarchii społecznej - rozkoszy bycia kimś więcej. Wzniosły obiekt hegemonii/ideologii, aby mógł poprawnie funkcjonować, wymaga pewnego dystansu. Podmiot musi być przekonany, że pożąda czegoś więcej niż obiektu-przyczyny w ramach porządku symbolicznego. Fantazja usytuowana jest w tym wymiarze „czegoś więcej”, wykraczającego poza porządek symboliczny. Wiąże ona podmiot z owym obiektem-przyczyną, umieszczając owo wykroczenie w ramach porządku symbolicznego, które jest warunkiem jego powstania. Dlatego dokonuje on jego internalizacji nie bezpośrednio, ale poprzez te rzekomo przeczące, a dające rozkosz *objet petit a*. Hegemoniczny wymiar praktyki nie skupia się na jednostkach, lecz na podtrzymywaniu iluzji dla wielkiego Innego, który to daje podstawy ontologicznego trwania podmiotowego. Slavoj Žižek (2008: 225) w ten oto sposób interpretuje "Nowe szaty cesarza" Hansa Christiana Andersena: Widząc nagiego cesarza, wszyscy podtrzymywali iluzję dla wielkiego Innego, iluzję utwierdzającą władcę w przekonaniu o wyjątkowości nowych szat. Zasadniczym celem podtrzymywania tej iluzji było zapewnienie trwałości określonego porządku symbolicznego, który był podstawą tożsamości wszystkich poddanych, jak i samego władcy. Stwierdzenie, jakoby cesarz był idiotą, zniszczyłoby fundamenty ich podmiotowości, a cała struktura feudalnych zależności, przywilejów i hierarchii społecznej ległaby w gruzach. Dlatego fundamentalnym celem

hegemonii jest działanie mające na celu podtrzymywanie iluzji dla wielkiego Innego, aby w oparciu o niego móc wytworzyć własną ideologiczną podmiotowość.

Ceremonie ofiarowania w obrębie porządku symbolicznego (czystości), również posiadają swoje Realne pod kilkoma postaciami, które umożliwiają tworzenie fantazmatu własnej podmiotowości. Po pierwsze, utrwalona zostaje w nich hierarchia zawodowa i rodzinna poprzez role pełnione w trakcie rytuału. Jaskrawym przykładem było wykluczenie pracowników niższego szczebla z udziału w ceremonii, którzy przez całą noc czynili do niej przygotowania. Hierarchia utrwalana była również za pomocą zabiegu przestrzennego rozmieszczenia pracowników i członków rodziny w pomieszczeniu, czy podczas składania darów w trakcie i po ceremonii przez najwyżej usytuowanych. Odczytywanie listy donatorów wraz z podaniem kwoty donacji było elementem budowania prestiżu społecznego. Warto również wspomnieć o tworzeniu płci w ramach ceremonii: mężczyźni usługujący mnichom nabywali o wiele silniejszą *kammę* niż kobiety czyniące to wobec świeckich gości. W praktykach tych objawiał się zróżnicowany poziom *hpòn*.

W porządku symbolicznym mężczyźni, ze względu na swój rozwój duchowy, sytuowani są o wiele wyżej niż kobiety. W owym Realnym, „brudnych intencjach” (takich, jak tworzenie hierarchii) mogą Birmańczycy i Birmanki wytworzyć fantazję własnej podmiotowości. Brudne intencje oparte są na hierarchizującej roli *hpòn*, które przysługuje mężczyznom z tytułu narodzenia w dużo wyższym stopniu niż kobietom. Tworzenie relacji władzy ma swoje uzasadnienie również w brudzie wywodzonym z czystości. *Hpòn* bowiem nabiera tu innego znaczenia, związane jest ono z zasługami wywiedzionymi z poprzednich wcieleń i rozwojem duchowym. Miejsce podmiotu w hierarchii władzy nie jest przypadkiem, lecz efektem nagromadzonego *hpòn*, a budowanie hierarchii następuje w odniesieniu do brudu w czystości. *Hpòn* staje się obiektem-przyczyną pożądania, dzięki któremu można osiąść władzę, jest to brudna intencja dająca rozkosz, w odróżnieniu od intencji czystych, wywiedzionych z doktryny buddyjskiej. Umożliwia ona jednak wytworzenie fantazji na temat nagromadzonego *hpòn*, które jest uzasadnieniem hierarchicznych stosunków panujących pomiędzy uczestnikami ceremonii. Tworzy fantazję ich wzajemnego pozycjonowania w obrębie hierarchii społecznej. Hegemonicznie symbolizowanie brudu wywodzonego z czystych intencji rozwoju duchowego, pozwala na kreowanie fantazji podmiotowej w oparciu o obiekty-przyczyny pożądania, takie jak zdrowie, piękno czy bogactwo.

## 1) Islam jako absolutna negacja

### a) Dystans ideologii

Dla ideologicznego włączenia Realnego, opartego na stwierdzeniu, że buddyści nie kierują się tylko doczesnymi korzyściami, że najważniejsze jest zmierzanie ku *Nibbānie*, niezbędne jest wskazanie brudu: istniejącego poza czystością intencji, bez nadania mu pozytywności, istniejącego jako nie-czystość. Niezbędny w tym miejscu rozważań jest schemat logiczny wypracowany w spekulatywnej metodzie Georga W.F. Hegla, nazwany absolutną negacją. Wedle niemieckiego filozofa, byt posiada swoją negację, swoje „inne” (tzw. pierwszą negację), ponadto charakteryzuje go tzw. negatywność absolutna, w której byt dla siebie znosi pierwszą negację poprzez drugą. Byt w sobie jako pewna jednia, aby przejść w byt dla siebie, zapośredniczenia swoją tożsamość o coś innego, o negację bytu; kolejny krok, jakim jest negacja negacji powoduje, że zapośredniczenie to jest zniesione (Hegel 1994: 434-435). Byt staje się jednią sprzeczności tylko poprzez wskazanie formy nie-bytu, która nie ma charakteru pozytywności jak jednia i jej negacja. Wskazanie nie-czystego innego umożliwia dystans i ideologiczne włączenie Realnego (brudu) w obręb porządku symbolicznego (czystości). Stanowi to jedną z podstaw tworzenia podmiotowości. Ma to miejsce poprzez ustanowienie w obrębie brudu obiektu-przyczyny pożądania, z zachowaniem przekonania, że działania podmiotu odnoszą się do czegoś większego niż korzyści doczesne; odnoszą się do *Nibbāny*.

Powróć teraz do myśli wyrażonych przez Ernesto Laclau i Chantal Mouffe (2007), a opisanych przeze mnie we wstępnej, teoretycznej części pracy. Podążając za argumentacją przedstawioną przez wspomnianych badaczy (Laclau, Mouffe 2007: 154), należy podkreślić, że wytworzenie jakiegokolwiek formacji hegemonicznej<sup>70</sup> opiera się o negatywność, podział i antagonizm. Pewna całość, jaką jest porządek symboliczny, może się wyodrębnić tylko w odniesieniu do czegoś, co istnieje poza nią. Jednakże to „poza” nie może stanowić żadnej pozytywności, lecz musi być negatywnością. Owo „poza” nie jest jednak wyłączone z porządku symbolicznego, co oznacza, że ustanowione jest ono w formie wewnętrznego odgraniczenia pomiędzy pozytywnością porządku a tym, co pozostaje w ramach tego odgraniczenia jako nieistniejące. Formacja hegemoniczna „Dobry rząd jako czysty rząd”

---

<sup>70</sup> Laclau i Mouffe (2007: 147) następująco definiują formację hegemoniczną: „Społeczną i polityczną przestrzeń względnie ujednoczoną za pomocą ustanowienia pewnych punktów węzłowych i ukonstytuowania tendencyjnie relacyjnych tożsamości nazywa Gramsci blokiem historycznym. Ten rodzaj wiązania łączącego rozmaite elementy bloku historycznego – nie jedność w jakiegokolwiek postaci historycznego a priori, lecz regularność w rozproszeniu – pokrywa się z naszym pojęciem formacji dyskursywnej. Blok historyczny ujmowany ze względu na antagonistyczny teren, na którym zostaje ustanowiony, nazwiemy formacją hegemoniczną”.

działa w odniesieniu do jasno zdefiniowanej nie-czystości, pozbawionej pozytywności charakteryzującej byt. Nie-czystość w Mjanmie, w świetle moich badań, przybiera formę m.in. mniejszości etnicznych/religijnych, przede wszystkim – ludności pochodzącej z obszaru subkontynentu indyjskiego.

Chciałbym zwrócić uwagę na kilka elementów procesu budowania wewnętrznego odgraniczenia, w oparciu o uwagi moich przyjaciół. Birmańczycy w swoim słowniku posiadają specjalne określenie dla ludzi o czarnym, wedle ich opinii, kolorze skóry (nie mają przy tym na myśli ludzi pochodzących z Afryki) - *kala*. Maung Wai zaznaczył, że nigdy nie używają tego określenia w sposób bezpośredni do ludzi o tym kolorze skóry, bowiem jest to obraźliwe, posługują się nim jedynie pomiędzy sobą. *Kala* wedle niego to ludzie zamieszkujący i pochodzący z (oryginalna kolejność): Indii, Nepalu, Bangladeszu i Indonezji.

W początkach XIX wieku termin ten oznaczał obcokrajowca, człowieka pochodzącego z południowej Azji, zachodniej części tego kontynentu lub Europy, zaliczano do tej kategorii Anglików, Francuzów, Armeńczyków i Żydów. Była to kategoria etniczna, która charakteryzowała się niższym statusem wobec Birmańczyków (Thant Myint-U 2004: 89-90). Termin ten pod wpływem działalności kolonizatorów został powiązany z kolorem skóry i nabrał wymiaru rasowego, o czym pisałem wcześniej. Poza przypadkiem, który ze względu na poruszane wątki omówię w dalszej części rozprawy, tylko raz zostałem określony terminem *kala*. Nazwany tak zostałem przez blisko 90-letnią kobietę, zamieszkującą małą wieś w okolicach miasta Monywa. Gdy zorientowałem się, że nazywa mnie *kala* (wiedząc o negatywnym nacechowaniu tego pojęcia), zwróciłem na to uwagę towarzyszącym mi ludziom, wszyscy zareagowali śmiechem. Możliwe, że w ustach starszej kobiety termin ten odnosił się do dawnego pola semantycznego tego terminu.

Podczas moich rozmów z mieszkańcami Mandalay, wielokrotnie spotkałem się z utożsamieniem ludności przybyłej z subkontynentu indyjskiego z brudem<sup>71</sup>. Dużą konsternację wzbudzał fakt mojej podróży po Indiach kilka lat wcześniej: Aung Myo z zaciekawieniem pytał, czy możliwe było znalezienie „tam” czegokolwiek do jedzenia, bowiem wszystko jest „tam” tak brudne, że żywność nie nadaje się do konsumpcji. Warty podkreślenia jest fakt, że w relacji ze mną napotkani Birmańczycy utożsamiali ludność pochodzącą z Indii, Nepalu czy Bangladeszu z muzułmanami, nie biorąc pod uwagę, że znaczna część tej populacji to hindusi. Oprócz oczywistego dla moich rozmówców

---

<sup>71</sup> Brud nie stanowi w tym miejscu rozprawy kategorii analitycznej. Jest on kategorią używaną przez moich rozmówców w odniesieniu do muzułmanów.

utożsamienia *kala* z fizycznie istniejącym brudem, bardzo często przywoływano muzułmanów w kontekście brudnych intencji moralnych. Jeden z riksarzy polecał mi dom publiczny, gdzie pracują same muzułmańskie prostytutki, które za odpowiednią sumę współżycją z turystami przybyłymi z Europy i USA. Twierdził, że nie ma birmańskich prostytutek, jak również sami Birmańczycy nie korzystają z ich usług. W trakcie postu buddyjskiego (*vassa*) jedną z obowiązujących reguł wyznawców tej religii w Mjanmie jest zakaz zawierania związków małżeńskich. Aung Myo stwierdził, że nawet chrześcijanie przestrzegają tej reguły, jedynie muzułmanie pozwalają sobie na łamanie tego zakazu. Powiązane jest to z ich brudnymi intencjami.

Moi rozmówcy byli przekonani o tym, że wyznawcy innych religii posiadają niższe *hpòn* od nich - cechuje ich niższy poziom rozwoju duchowego<sup>72</sup>. Islam będący religią teistyczną ma wyznawców z o wiele niższym *hpòn* niż Birmańczycy, w związku z powyższym ich uczynki posiadają swoje źródła w brudnych intencjach i przynoszą złe rezultaty (*akuśala kamma*).

W opinii moich rozmówców najbardziej haniebnym czynem, jakiego dopuszczają się muzułmanie, jest rytualne zabijanie krów. Zwierzę darzone jest dużym szacunkiem przez Birmańczyków, wielu z nich nie jada mięsa wołowego, a w niektórych klasztorach jedną z reguł zakonnych jest całkowity zakaz jego spożywania. Wyjątkowy status krów uzasadniany był przez moich przyjaciół<sup>73</sup> rolą, jaką odgrywają one w gospodarce rolnej, gdzie pracując na równi z człowiekiem, umożliwiają uprawę ryżu. Zwierzęta te, dzięki współpracy z człowiekiem, są w stanie nabywać *kuśala kammę*, przykładem są posągi krów z Thanboddhay Paya w mieście Monywa, gdzie ich siła została wykorzystana w pracach budowlanych przy wznoszeniu świątyni. Większość mnichów, z którymi rozmawiałem, nie jada wołowiny, a niektórzy *hpòngyi* w trakcie głoszonych nauk zakazują jedzenia mięsa krowy. W związku z zabijaniem tych szanowanych zwierząt w muzułmańskie Święto Ofiarowania, (mnich Thiha Thant wspominał, że nie są to obojętne jakie krowy, ale te najpiękniejsze), muzułmanie określani są jako okrutni. Wai Hein stwierdził, że wyznawcy wszystkich religii na świecie mają *mettę* (miłującą dobroć), tylko muzułmanie są jej pozbawieni. Wedle jego opinii nigdy nie słyszał o Birmańczyku, który zabił człowieka, wyznawcy islamu nie mają z tym najmniejszych problemów, a przed zabójstwem kobiet najpierw dokonują aktu gwałtu. Muzułmanie nie mają więc żadnych skrupułów i bez mrugnięcia okiem, łamią najważniejszą

---

<sup>72</sup> Zagadnienie omówione w rozdziale II.

<sup>73</sup> Maung Wai, Thet Zin, Kaung Myat, Hsu Cho, Le Yin, Wai Hein i Ko Lin.

z reguł buddyjskich w Mjanmie, świadomie odbierając życie. Wspomniany mnich twierdził, że wszyscy wyznawcy islamu odrodzą się w najgorszym planie egzystencji, bowiem nie wierzą w *kammę*; zapytany o chrześcijan, nie odniósł się do tej uwagi i powtórzył, że dotyczy to wyłącznie muzułmanów. Inny *hpòngyi*, Thiha Thant, przekonywał mnie o złym wpływie wyznawców Allaha na Birmańczyków, zwłaszcza w miejscach ich dużego nagromadzenia, a objawiać się to ma praktyką spożywania wołowiny.

Świnia jest kolejnym zwierzęciem, które zajmuje ważne miejsce w symbolicznym odgraniczeniu muzułmanów od moich birmańskich rozmówców. W opinii Phyo Thiha, Hsu Cho i Le Yin, występujący w islamie zakaz spożywania wieprzowiny jest związany ze szczególnym statusem świni. Zwierzę to jest dla nich bóstwem, któremu oddają cześć. Wielu poznanych przeze mnie Birmańczyków nie jada wieprzowiny, uważając, że posiada ona w swoim wnętrzu pasożyty i jest źródłem chorób. W ten sposób Bóg muzułmański, tak jak i jego wyznawcy, utożsamiani byli ze zwierzęciem, które jest zagrożeniem dla życia człowieka.

Maung Wai, Thet Zin i Kaung Myat przypisywali duże bogactwo muzułmanom, które jest obiektem ich zazdrości. Utożsamiane jest ono przez nich z atrakcyjnością mężczyzn, którzy dzięki temu mają większe powodzenie u kobiet birmańskich. W prasie najczęściej islam wiązany jest z terroryzmem, dlatego nie mogą dziwić opinie Maung Waia, który przekonywał mnie, że jest to jedyna religia namawiająca do złego. Potwierdzeniem dla niego tej tezy był fakt, że na świecie istnieją jedynie terroryści muzułmańscy, nie ma buddyjskich czy chrześcijańskich.

Przed Festiwalem Wody w 2013 roku, kiedy to napięcia na gruncie religijnym coraz częściej doprowadzały do wybuchu konfliktów, Maung Wai, dla którego wyznawcy Allaha są stałym zagrożeniem, przestrzegał mnie przed wzięciem udziału w tych obchodach. W Mandalay krążyły plotki, że podczas zwyczajowego polewania wodą, muzułmanie mają zamiar użyć kwasu zamiast wody. Pomimo tego, że plotki okazały się nieprawdziwe, utrwały one obraz muzułmanów jako zagrożenia wewnętrznego Mjanmy.

Istnieje jednak ratunek dla wyznawców islamu, jest nim zmiana religii i przyjęcie buddyzmu. We wsi Kyaw Tine, znacznie oddalonej w kierunku północno - zachodnim od Mandalay, ma miejsce niezwykle wydarzenie, które miejscowi uznają za nienaturalne i powiązane z siłami nadprzyrodzonymi. Raz lub dwa razy w roku, wokół jednej z belek w miejscowej świątyni Buddy, zbiera się woda. Ponoć kiedyś jeden z muzułmanów będący świadkiem takiego wydarzenia, zrozumiał wielkość i wyższość buddyzmu, a w konsekwencji porzucił islam na rzecz tej religii.

Nasilenie niechęci i eskalacja konfliktu na tle etniczno-wyznaniowym pomiędzy mieszkańcami pochodzącymi z subkontynentu indyjskiego a Birmańczykami nastąpiła w czasach, kiedy Mjanma pozostawała kolonią brytyjską. W czasie, gdy Brytyjczycy zarządzali obszarem dzisiejszej Mjanmy, doprowadzili oni do otwarcia tego obszaru i zamieszkującego go społeczeństwa na rynki międzynarodowe. Rolnictwo zostało zintensyfikowane do niesamowitych rozmiarów, z około 143 000 hektarów poddanych kultywacji w 1845 roku, obszary rolne zwiększono do około 5 005 600 hektarów w 1930 roku (Yegar 1972: 29). Wiązało się to z dużym zapotrzebowaniem na niewykwalifikowaną siłę roboczą, a także pociągało za sobą rozwój infrastruktury i administracji. Wedle powszechnej opinii, Brytyjczycy z uwagi na stosunkowo słabo zaludnione obszary Mjanmy, sięgnęli po rezerwy ludzkie z obszaru Indii. Jednakże, jak sugeruje Moshe Yegar (1972: 29-30), decydujące znaczenie miały tu preferencje kolonizatora, a nie kwestie związane z gęstością zaludnienia. Mieszkańcy Indii w ich opinii mieli być bardziej lojalni i łatwo przystosowywali się do nowych warunków. Indie i dawna Birma tworzyły wówczas jeden organizm państwowy, co wiązało się z nieregulowanym przepływem ludności. Zaczęli napływać specjaliści we wszelkich dziedzinach, od bankierów po inżynierów. Przybywali pracownicy sektora usług, tacy jak szewcy czy restauratorzy, a także liczna niewyspecjalizowana siła robocza, wykonująca prace na obszarze rolnym, często o charakterze tymczasowym, w okresie od stycznia do maja. Przybysze z Indii opanowali również miejskie profesje związane z handlem. W latach trzydziestych ubiegłego stulecia mieszkańcy Yangon pochodzący z Indii stanowili sześćdziesiąt trzy procent populacji miasta. W czasach kiedy Mjanma pozostawała kolonią brytyjską, na obszar ten przybyło ponad milion imigrantów z Indii, połowę z nich stanowili muzułmanie. Stanowiska w administracji publicznej zdominowane były przez imigrantów, a posady w niektórych departamentach były obsadzone wyłącznie przez nich. W latach trzydziestych XX wieku na skutek polityki prowadzonej przez władze brytyjskie, jak i ekonomicznego kryzysu światowego, Birmańczycy musieli konkurować o pracę z ludnością hinduską i muzułmańską z subkontynentu. Stanowili tanią siłę roboczą, a szybko rosnące ceny wywoływały coraz silniejszą niechęć w stosunku do imigrantów (Yegar 1972: 29-32). Donald E. Smith (1965: 109-112) opisuje pogrom ludności muzułmańskiej i hinduskiej w 1938 roku, który wybuchł w odpowiedzi na publikację Shwe Hpi – muzułmanina oczerniającego Buddę (bilans ofiar śmiertelnych: 139 muzułmanów, 25 hindusów, 17 Birmańczyków). Nieco inne dane przytacza Yegar (1972: 37): 142 muzułmanów, 25 hindusów, 73 Birmańczyków, a także setki rannych i 113 spalonych meczetów. Te

dramatyczne wydarzenia miały swoje źródła zarówno na gruncie ekonomicznym, jak i wyznaniowym, a spotęgowane zostały antykolonialnymi nastrojami społecznymi. Istotne były również działania brytyjskich kolonizatorów, które przyczyniły się w znacznym stopniu do tego nieszczęścia. Imigranci z Indii byli jedną ze stron w ramach projektu kolonizacyjnego, na których skupiła się niechęć wywołana kryzysem i transformacją systemu gospodarczo-administracyjnego. Nie było w nim miejsca dla Birmańczyków i ich dawnych praktyk społecznych, co prowadziło do frustracji i poczucia wyłączenia z własnego kraju przez imigrantów (Yegar 1972: 32). Niechęć w stosunku do muzułmanów przetrwała do dzisiaj, o czym mogą świadczyć nie tylko wcześniej opisane wypowiedzi, sugestywne są tu dramatyczne wydarzenia mające miejsce w Prowincji Rakhine, mające początek w połowie 2012 roku.

#### **b) Rakhine vs Rohingya**

4 czerwca 2012 roku w Taungup (Prowincja Rakhine) tłum zaatakował autobus, zginęło dziesięciu muzułmanów. Kilka dni później doprowadziło to do zamieszek w okręgach Maung Daw i Buthidaung, których celem byli buddyści - zginęło siedem osób, a siedemnaście zostało rannych. Do eskalacji konfliktu doszło dwukrotnie, w czerwcu oraz końcu października. Wydanie NLOM z dnia 17/11/2012 roku dokonuje liczbowego zobrazowania tych dramatycznych wydarzeń: 167 zabitych, 223 rannych, 10 100 zniszczonych domów i innych budynków, 111 000 przesiedlonych z 16 980 domostw. Oczywiście liczba ofiar zapewne będzie odmienna w różnych źródłach, chciałbym jedynie wskazać na olbrzymią liczbę ofiar i pokrzywdzonych w tym konflikcie. Bezpośrednią przyczyną tej spirali agresji i nienawiści był gwałt i zabójstwo dokonane 28 maja tegoż roku na buddyjskiej kobiecie przez wyznawców islamu, sprawców zatrzymano. Wydarzeń tych, bardzo brutalnych i okrutnych, nie sposób wytłumaczyć poprzez odniesienie wyłącznie do współczesnej sytuacji, bowiem konflikt ma swoje początki kilka dziesięcioleci wcześniej. Jego bezpośrednimi ofiarami i sprawcami są dwie grupy ludzi, buddyjscy Rakhine i muzułmańscy Rohingya. Pierwsza z tych grup postrzegana jest jako rdzenna ludność tego obszaru, która w 1785 roku została podbita przez birmańskiego króla Bodawphaya, a ich królestwo włączono do jego dominium.

W przypadku drugiej grupy jedno jest pewne: są muzułmanami, natomiast kwestia ich przynależności etnicznej jest wysoce dyskusyjna i budzi wiele emocji<sup>74</sup>.

Wydana w 1972 roku praca autorstwa Yegara (18-25), porusza problem obecności muzułmanów na terytorium Rakhine oraz tożsamości etnicznej Rohingya. Wyznawcy islamu trafili na te tereny w 1430 roku, kiedy król Naramekhla dzięki armii Nadir Szaha (Sułtan Gauru) odzyskał tron. Założył on nowe miasto - stolicę Mrohaung, nieopodal której osiedlili się bengalscy żołnierze, budując pierwszy meczet na tym obszarze. Władcy z jego dynastii pozostawali oficjalnie wasalami Sułtanatu Bengalskiego. Wydarzenia te zapoczątkowały wzmożony napływ muzułmanów i ich silniejsze wpływy na tym obszarze. Wspomniany autor pisze, że trudno jest rozróżnić wyznawców islamu i buddyzmu w tym regionie, współcześnie (czyli w latach po drugiej wojnie światowej) ci pierwsi zaczęli się określać mianem Rohingya, w tłumaczeniu: „drodzy”, „współczujący” lub „dzielni” (nawiązując nazwą do osiedlonych w przeszłości muzułmańskich wojsk). Termin ten odnosi się w szczególności do mieszkańców regionu Mayu, w północnej części prowincji. Miejscowi pisarze i poeci muzułmańscy w okresie od XV do XVIII wieku, w ramach swojej twórczości rozwinęli język rohingya, który jest mieszanką bengalskiego, urdu i rakhine. Przeszło pięćdziesiąt lat temu, kiedy Yegar analizował ten problem, język ten był używany w małym zakresie, zastąpił go rakhine i birmański. Artyści muzułmańscy rozwijali również kaligrafię, malarstwo i muzykę.

Zarówno moi birmańscy rozmówcy<sup>75</sup>, jak i buddyjscy mieszkańcy<sup>76</sup> prowincji Rakhine stanowczo zaprzeczali istnieniu grupy etnicznej określanej mianem Rohingya. Wśród Rakhine nazwa Rohingya wywoływała oburzenie, twierdzili, że nie ma takiej ludności, określali miejscowych muzułmanów jako Bengali, wskazując Bangladesz jako kraj ich pochodzenia. Nazwa Rohingya w opinii większości moich rozmówców powstała zaledwie kilka lat wcześniej. Będący Rakhine Kyaw Htet, dokonując analizy terminu Rohinigy, stwierdził, że wywodzi się on ze słowa Ronga, które w języku rakhine oznacza bezdomnego, ubogiego, tak więc jest on powiązany ze statusem społeczno-ekonomicznym. W tym kontekście nawiązał do wydarzeń historycznych. Po pierwszej wojnie anglo-birmańskiej, pierwsi muzułmanie, którzy przybyli na te tereny byli ubodzy, więc określano ich terminem - Ronga. Stał się on podstawą do stworzenia terminu Rohingya.

---

<sup>74</sup> Moje badania ograniczone są zasadniczo do birmańskich buddystów, w związku z powyższym te drażliwe kwestie pragnę poruszyć z określonej perspektywy. Moim celem jest jedynie wskazanie pewnych mechanizmów funkcjonowania ideologii i hegemonii, a nie wydawanie „obiektywnych” sądów na temat zaistniałej sytuacji.

<sup>75</sup> Maung Wai, Wai Hein, Thiha Thant, Ko Lin i Hein Wai.

<sup>76</sup> M.in. Kyaw Htet.

Muzułmanie jednakże przybywali na te obszary znacznie wcześniej, o czym pisał Yegar. Część z nich znalazła swoje miejsce na dworze królewskim, inni zajmowali się handlem, było to zróżnicowane ekonomicznie środowisko. Argument jakoby nazwa Rohingya wywodziła się od bezdomnego nie znajduje potwierdzenia w historycznych studiach regionu.

Inny mieszkaniec Mrauk U wyjaśnił mi historię Rohingya, odnosząc się do wspomnianego terminu *kala*. W świetle jego wiedzy termin *kala* wywodzi się z hinduskiego *kuli* (kulis), którym określano robotników i tragarzy o bardzo niskim statusie społecznym. Wspomniani robotnicy mieli przybyć na tereny dzisiejszego Bangladeszu z obszaru południowych Indii. Następnie w czasach, kiedy po pierwszej wojnie anglo-birmańskiej Brytyjczycy objęli swoim panowaniem prowincję Rakhine, dzisiejsi Rohingya imigrowali na to terytorium. Wspomniane wcześniej badania Thant Myint-U, odnoszące się do terminu *kala*, zdają się podważać tezę o pochodzeniu tego birmańskiego terminu od hinduskiego *kuli*.

Odwołując się do wypowiedzi prezydenta Thein Seina, bądź relacjonując wydarzenia z prowincji Rakhine, NLOM określa zamieszkujących te tereny muzułmanów terminem Bengali. Znajomi Birmańczycy<sup>77</sup> niejednokrotnie używali nazwy Rohingya, ale termin ten oznaczał dla nich ludność muzułmańską, nie posiadającą statusu obywatela Mjanmy. Było to określenie używane w stosunku do muzułmanów pochodzących z Bangladeszu, nielegalnie przebywających na terenie ich państwa. Wśród znajomych mnichów<sup>78</sup> pojawiła się żartobliwa inwektywa, polegająca na określeniu kogoś mianem Rohingya.

Termin etniczny Rohingya, określający miejsce w hierarchii społecznej, zostaje przez Rakhine, jak i Birmańczyków, odrzucony, i tym samym grupa ta zostaje symbolicznie wykluczona z grona obywateli Mjanmy. Alternatywnie podlega on procesom dookreślania znaczenia i odnosi się do ubogich imigrantów pochodzących z Indii/Bangladeszu. Nazwa wywiedziona od bezdomnego sugeruje, że jest to ludność wykorzeniona, bez przynależności do jakiegokolwiek ziemi i państwa. Język staje się tu polem zmagania pomiędzy określonymi grupami interesu, jest on narzędziem przemocy ustanawiającym relacje władzy. W tym wypadku występuje alienacja znaczenia w ramach relacji władzy, proces ten ma na celu wytworzenie stereotypu Rohingya jako grupy obcej, ubogiej i niebezpiecznej.

Konflikt jest efektem m.in. wcześniej wspomnianych procesów migracyjnych i powiązanych z nimi zjawisk w czasach kolonialnej Birmy. Powstała wówczas niechęć, doprowadziła w czasie drugiej wojny światowej do równie tragicznych wydarzeń jak te

---

<sup>77</sup> Maung Wai, Thet Zin, Wai Hein, Thiha Thant, Ko Lin, Hein Wai i inni.

<sup>78</sup> Hein Wai i inni.

współczesne. Opisuje je Yegar (1972: 95-105): po wycofaniu się Brytyjczyków przed nacierającą armią japońską, gangi buddyjskich Rakhine w południowej części ówczesnej prowincji Arakan, w której stanowili oni większość, zaatakowały wsie muzułmańskie i zmasakrowały mieszkańców. Wyznawcy islamu opuścili te tereny i ruszyli do północnej części prowincji, gdzie większość mieszkańców stanowili ludzie tego samego wyznania, część z nich przekroczyła granicę i schroniła się w Indiach. Na północy prowincji doszło do działań odwetowych zwróconych przeciwko mniejszości buddyjskiej, która ratowała się ucieczką na południe. W ten sposób powstały dwa odrębne regiony: muzułmański na północy i buddyjski na południu. Muzułmanie w trakcie okupacji japońskiej pozostali lojalni Brytyjczykom, prowadząc działalność partyzancką. W zamian Europejczycy wydali dekret o utworzeniu Narodowego Obszaru Muzułmańskiego, w którym od czasu odzyskania tych ziem w 1945 roku przez Brytyjczyków do stycznia 1948 roku, kiedy Mjanma odzyskała niepodległość, Rohingya tworzyli administrację publiczną. W tym okresie, na skutek migracji z terenów dzisiejszego Bangladeszu, populacja muzułmanów na tym obszarze w bardzo wzrosła. Powrócili również do Mjanmy uchodźcy z południowej części prowincji Arakan. Niepodległe władze ówczesnej Birmy zastąpiły muzułmańskich oficerów wojskowych i urzędników buddyjskimi Rakhine. Nowa administracja publiczna chciała doprowadzić do odzyskania ziem utraconych przez buddystów w trakcie walk sprzed okupacji japońskiej, z zamiarem zwrócenia ich w ręce dawnych właścicieli. Natomiast ziemia zagrabiona przez buddystów miała pozostać w ich rękach. Posunięcia administracji stały się przyczyną rebelii, w której za broń chwycili mudżahedini tworzący grupę Mujahids, którą armia birmańska stłumiła w 1961 roku. Jak podaje wydanie NLOM z dnia 17/11/2012, od 1942 roku na obszarze prowincji Rakhine doszło do siedmiu poważnych konfliktów na tle etniczno-religijnym. Prawo o obywatelstwie uchwalone w 1982 roku nie uwzględnia Rohingya jako obywateli Mjanmy. Szacuje się, że osiemset tysięcy ludzi należących do tej grupy etnicznej nie posiada żadnego obywatelstwa, co skutkuje wieloma konsekwencjami natury prawnej i społecznej. Brak rozpoznania przez państwo powoduje, że cała grupa etniczna jest upośledzona społecznie i znajduje się w stanie niebytu.

Wydarzenia z 2012 nie były spowodowane strasznym aktem gwałtu i zabójstwa, lecz mają rodowód dużo starszy. Ten rozległy w horyzoncie czasowym konflikt, oparty o antagonizm etniczno-religijny, doskonale ilustruje przedstawienie historii opisywanych wydarzeń przez Kyaw Hteta. Przyczyną śmierci dziesięciu muzułmanów zabitych w autobusie, była ich błędna odpowiedź na pytanie tłumu o powody ich podróży. Mieli oni

odpowiedzieć, że robią to z powodów religijnych. Mój rozmówca oburzony stwierdził, że to jest kraj buddyjski, a nie muzułmański, więc nie mają prawa podróżować w celach religijnych. Uzasadnienie to miało rozwścieczyć tłum, który doprowadził do ich śmierci.

Agresywne działania przyjmujące różne formy przemocy fizycznej posiadają swój wymiar dyskursywny. Nie mam na myśli zdroworozsądkowych argumentów usprawiedliwiających je, lecz symboliczne i twórcze znaczenie przemocy. Pragnę powtórzyć w tym miejscu, że przedstawiona tu perspektywa konfliktu nie ma na celu wskazania jakiejś „prawdy”. Moim zamiarem nie jest osądzanie kogokolwiek, chciałbym jedynie wskazać, jak w ramach porządku symbolicznego sytuowany jest konflikt, a przemoc staje się siłą destrukcji, jak i tworzenia. Przemoc znajdowała swoje uzasadnienie w poczuciu lęku, zawsze była uzasadniana jakąś obawą i przyjmowała formę samoobrony. Źródłem konfliktu, o którym najczęściej wspominali moi rozmówcy<sup>79</sup>, jest wielkość populacji muzułmanów i nabywana przez nich ziemia. Wedle ich opinii przeludnienie Bangladeszu powoduje, że na tereny prowincji Rakhine napływają nielegalni imigranci, którzy poprzez wręczanie łapówek birmańskim urzędnikom, mogą pozyskać grunty rolne. Imigranci nie posiadają odpowiedniej wielkości kapitału, które pozwoliłyby im na takie działania. Otrzymują oni wsparcie finansowe od innych muzułmanów powiązanych z organizacjami Rohingya w Yangon, a także od innych wyznawców islamu w kraju i poza granicami. Ich celem jest wzmocnienie własnej pozycji w Mjanmie. Stosunek procentowy populacji przedstawicieli obu grup w prowincji Rakhine, przedstawiany był przez wspomnianych mieszkańców Mjanmy, jako cztery procent buddystów do dziewięćdziesięciu sześciu procent muzułmanów. Taki stan rzeczy spowodowany był, wedle moich rozmówców, nie tylko nielegalną imigracją, ale również nadmiernym płodzeniem potomstwa przez wyznawców islamu - efekt zwyczajnego wielożęstwa. We wspomnianych rozmowach niejednokrotnie problem ten rozpatrywany był w skali globalnej, muzułmanie przedstawiani byli jako zagrożenie dla świata, płynące z nadmiernego przyrostu ich populacji. Wypowiedzi te wskazują, że konflikt skupia się wokół problemu własności ziemskiej. Bardzo często w tych rozmowach padały oskarżenia o tendencje separatystyczne, jakoby Rohingya chcieli z prowincji Rakhine uczynić muzułmańskie państwo niepodległe, bądź przyłączyć te tereny do Bangladeszu, który niejednokrotnie Birmańczycy utożsamiali w swoich wypowiedziach z Pakistanem.

Kyaw Htet przedstawił mi nieco bardziej rozbudowaną historię początków wspomnianego konfliktu, w jego opowieści wywołanego działaniami mającymi na celu

---

<sup>79</sup> Kyaw Htet, Maung Wai, Wai Hein i Thiha Thant.

zniszczenie Jedności Mjanmy. Planowane było odłączenie prowincji Rakhine i zawłaszczenie jej przez wyznawców islamu. Wszystko rozpoczęło się niewinnie. Młoda kobieta (Rakhine), zaprzyjaźniona z przedstawicielką Rohingya, której ojciec był członkiem muzułmańskiej organizacji, będąc w domu swojej muzułmańskiej przyjaciółki, przeczytała krótką notatkę o planowanym na drugiego sierpnia ataku Rohingya na Rakhine. Wyznawczynie islamu, zorientowawszy się, że jej przyjaciółka wie o planach, niezwłocznie powiadomiła przywódcę organizacji muzułmańskiej we wsi. Natychmiast skontaktował się on z liderem ugrupowania, który ma swoją siedzibę w Yangon. Padł rozkaz, by zabić młodą kobietę, która odkryła sekret organizacji. Miało to być brutalne zabójstwo, w ramach którego dokonać należało poćwiartowania zwłok. Zadanie zostało zlecone trzem młodym muzułmanom. Dokonali oni aktu potrójnego gwałtu na wspomnianej kobiecie, po czym zabili ją i poćwiartowali jej zwłoki. Akt ten był czymś wyjątkowo okrutnym. Jak twierdził mój znajomy, muzułmanie dokonywali wcześniej aktów gwałtu i zabójstw, ale nigdy nie masakrowali zwłok. Następnie wspomniana organizacja z Yangon przysłała dziesięciu członków autobusem, którzy zginęli z rąk rozwścieczonego tłumu, co stało się początkiem dokonywanych pogromów.

Ważnym elementem budowania lęku są amatorskie filmy dokumentalne rozpowszechniane wśród Rakhine na DVD. Ich autorem, wedle mojego rozmówcy, miała być lokalna telewizja. Przypadkowo poznany mężczyzna w Mrauk U pokazał mi jeden z takich filmów, ale nie pozwolił na jego skopiowanie. Kilka tygodni później otrzymałem jego kopię od Ko Lina, birmańskiego mnicha w Mandalay. Duży zasięg dystrybucji wskazywać może na fakt, iż dokument stał się powszechnym źródłem informacji na temat opisywanych wydarzeń w Mjanmie. W czołówce filmu widnieje data 8/06/2012 i podpis *Bloody Friday*. Pierwsza scena przedstawia tłum biegnących muzułmanów, niczym napływająca fala zagrożenia. Następnie ujęcia przeplatają się z fotografiami, na których są spalone i zniszczone domy. Pojawiają się opowieści Rakhine, naocznych świadków z obozów dla uchodźców. Rohingya określani są w filmie jako *Muslim Bengali Terrorist*. Kolejne ujęcia to zniszczone posągi o charakterze religijnym wokół buddyjskiej stupy, film zawiera również długie sceny z oględzin zmasakrowanych zwłok. Końcowym elementem filmu jest przemówienie kobiety, która odwołując się do źródeł archeologicznych oraz danych etnograficznych, udowadniała prawo Rakhine do tych ziem jako ich wielowiekowego dziedzictwa.

Wszystkie te narracje budują poczucie zagrożenia: utraty życia, domu czy ziemi przodków. Działania podejmowane przeciwko przedstawicielom społeczności muzułmańskiej

nie są postrzegane jako forma ataku, ale tylko i wyłącznie jako obrona konieczna przed zagrożeniem, które ma krwawy wymiar i jest niewyobrażalnie dużych rozmiarów.

W Sittwe doszło do spalenia domów na obszarze całego kwartału zamieszkanego głównie przez muzułmanów. Pytany o to Kyaw Htet, twierdził, że Rohingya sami podpalili swoje domostwa, aby ogień objął budynki mieszkających nieopodal buddystów, straty jakie ponieśli mieli im zrekompensować muzułmanie z Yangon. Spalenie meczetów było rezultatem odnalezienia składów broni na ich terenie przez wojsko. Broń tę mieli wykorzystać wyznawcy islamu w atakach na Rakhine, a jej dostawcami mieli być członkowie Al-Ka'idy.

W okolicach spalonego kwartału moją uwagę zwróciły flagi wetknięte w ogrodzenia pobliskich domów, nietkniętych tragedią zniszczenia. Były to flagi zarówno buddyjskie, jak i państwowe. Można je było spotkać w całym mieście, ale w tym miejscu było ich wyjątkowo dużo. Mieszkańcami tej części miasta byli Marma, którzy w rozmowie ze mną cały czas podkreślali, że są buddystami i gdyby nie zbliżająca się godzina policyjna zabraliby mnie do świątyni. Nie chcieli rozmawiać na temat spalonych domostw, ale wydarzenie to odbierali pozytywnie, twierdząc, że muzułmanie są źli – w przeciwieństwie do buddystów. Kyaw Htet poinformował mnie, że choć Marma są buddystami, przybyli na te obszary z Bangladeszu, a w zamian za głosy poparcia w wyborach na kadencję w 1960 roku, ówczesny prezydent U Nu przyznał im obywatelstwo. Podkreślił, że Marma wyglądają jak Bengali. Flagi buddyjskie miały uhonorować dwóch zabitych w atakach mnichów, a flagi państwowe prezydenta Thein Sein za pomoc udzieloną buddystom. Oflagowanie było więc formą różnicowania, miało komunikować rodzaj wyznawanej religii mieszkańców określonego domostwa, a także sugerować lojalność wobec struktur państwowych.

W czasie mojego pobytu w Mrauk U, Kyaw Htet poinformował mnie, że grupa mężczyzn wyrusza z miasta by zaatakować wioskę Rohingya. Według planu najpierw zaatakować miały bojówki Rakhine, a później miały tam wkroczyć regularne oddziały wojskowe. Dla niego był to atak prewencyjny, który miał uchronić miasto przed planowanym atakiem muzułmanów. Niestety, ale nie posiadam informacji na temat przebiegu mających nastąpić wydarzeń. Istotne ze względów naukowych jest umiejscowienie przemocy w obrębie dyskursu. Przemoc fizyczna, jakiej dopuszczali się Rakhine, była w świetle tych wypowiedzi jedynie aktem samoobrony; moi buddyjscy rozmówcy postrzegali siebie jako ofiary tego konfliktu.

Najbardziej oburzające w ich opinii<sup>80</sup> były ataki muzułmanów na mnichów i świątynie buddyjskie, było to coś niewyobrażalnego i przekraczającego wszelkie normy. Zabicie mnicha w naukach Buddy uważane jest za jedno z najsilniejszych negatywnych działań *kammicznych*. Składy broni, którymi wedle wspomnianych rozmówców były meczety, dyskwalifikują je jako sfery sacrum, ataki na te obiekty były dopuszczalne.

W świetle omówionych wypowiedzi rysuje się twórczy wymiar przemocy. Doszło do wzmożonej identyfikacji z określoną narracją hegemonizującą - buddyzmem. Marma pomimo że pochodzą z Bangladeszu, dzięki temu, że są wyznawcami buddyzmu, nie są celem ataków Rakhine, dyskurs hegemoniczny sytuował ich po jednej stronie konfliktu. Podobnie jest z wojskiem birmańskim, które postrzegane jest jako obcy element na terenie prowincji, ale pomimo sentymentu separatystycznego Rakhine byli wdzięczni żołnierzom i prezydentowi za to, że opowiedzieli się po ich stronie w zaistniałym konflikcie. Jednocześnie podkreślali, że pomimo wyrażanego wsparcia, przedstawiciele rządu obawiają się muzułmanów i oczekiwali bardziej zdecydowanych kroków. Buddyzm jest więc tym dyskursem, który w oparciu o przemoc odpowiada za tworzenie sojuszu ponadetnicznego, pomiędzy Birmańczykami, Rakhine i Marma. Muzułmanie są usytuowani na granicy, jako pewne zaprzeczenie, jako nie-buddyści, a nawet anti-buddyści, przez co umożliwiają innym wytworzenie tożsamości opartej na przynależności wyznaniowej, a nie etnicznej.

Zarówno Rakhine, jak i Birmańczycy<sup>81</sup>, wskazywali na powiązania i współpracę muzułmanów w wymiarze lokalnym, państwowym (Rohingya i inni wyznawcy islamu zamieszkujący Mjanma), a także światowym, o czym miała świadczyć pomoc finansowa udzielana Rohingya przez państwa muzułmańskie. Zgadzam się z tezami Arjuna Appaduraia (2005: 218-231), który przekonywał, że konflikty etniczne/religijne mają charakter implozyjny. Lokalne interpretacje antagonizmów często pozostają niewypowiedziane. Dzięki długotrwałym procesom działania, komunikacji, interpretacji i objaśniania w wymiarze globalnym, antagonizmy te zostają wypowiedziane na gruncie lokalnym i rozrastają się stale na nowe płaszczyzny. Silnym wątkiem globalnym, który uzasadniał lęk przed muzułmanami w prowincji Rakhine, było ich powiązanie z terroryzmem. Zarzucano im stworzenie międzynarodowej wspólnoty, której ostatecznym celem jest zdominowanie świata, ich bronią miało być, wedle moich rozmówców, nadmierne płodzenie potomstwa i posiadany kapitał ekonomiczny. Dominujące na świecie media w dużym zakresie kreują właśnie taki obraz

---

<sup>80</sup> Kyaw Htet, Maung Wai, Wai Hein, Thiha Thant, Hein Wai i Aung Thu.

<sup>81</sup> Kyaw Htet, Maung Wai, Wai Hein, Thiha Thant, Hein Wai i Aung Thu.

muzułmanów, wpisuje się on i wywołuje poczucie zagrożenia wśród Rakhine i Birmańczyków.

Walki na obszarze prowincji Rakhine spotkały się z określonymi reakcjami politycznymi. W lipcu 2012 roku prezydent Thein Sein w rozmowie z wysokim komisarzem ONZ do spraw uchodźców, Antonio Guterresem, złożył propozycję przesiedlenia Rohingya na obszar innego państwa, które przyznałoby im obywatelstwo. W swoich wypowiedziach podkreślił, że nie ma możliwości, by uznać nielegalnych imigrantów, jakimi są Rohingya, za jedną z grup etnicznych Mjanmy. Propozycja została odrzucona i spotkała się z krytyką międzynarodowej społeczności. Jednakże na obszarze Mandalay, począwszy od dnia 2 września 2012 roku, zaczęto organizować marsze poparcia dla prezydenta Thein Seina i jego propozycji rozstrzygnięcia problemu Rohingya.

Organizatorzy w swoich wystąpieniach potępiali, wedle ich opinii, tendencyjne raporty Specjalnego Sprawozdawcy ONZ Tomasa Ojea Quintany. Protesty były organizowane przez mnicha Ashin Wirathu z klasztoru Ma Soe Yein Nu Kyaung, którego mnisi znani są z wcześniejszej aktywności politycznej potępiającej działania poprzedniego rządu. W marszach brało udział kilka tysięcy osób, zarówno świeckich wyznawców, jak i mnichów. Duża część tych pierwszych miała na sobie specjalnie na tę okazję przygotowane t-shirty. Z przodu znajdował się wizerunek prezydenta Thein Seina na tle flagi prowincji Rakhine z „fajką” (znakiem graficznym używany w formularzach, służącym zatwierdzeniu pewnej opcji). Na plecach znajdował się wizerunek Tomasa Ojea Quintany z napisem UN, tło stanowiła flaga ONZ, całość znajdowała się w czerwonym przekreślonym okręgu. Wznoszono okrzyki w języku birmańskim: „Prezydencie, dziękujemy”.

Dnia 3 września 2012 roku w klasztorze Ma Soe Yein Nu Kyaung ponownie zebrali się ludzie, by przemaszerować przez miasto, jednak nie otrzymali zgody od władz. Pomimo zakazu, na motorach i pickupach przejechali przez miasto z transparentami. Uczestnicy marszu mówili o swoim poparciu dla prezydenta i niechęci wobec organizacji pozarządowych, ponieważ stają one po stronie Rohingya. Padały oskarżenia o skorumpowaniu ONZ przez bogate kraje muzułmańskie, a organizacje pozarządowe miały być powiązane z organizacjami terrorystycznymi, ich celem miało być zniszczenie Zjednoczenia Mjanmy. Wyznawcy islamu, wedle ich opinii, chcieliby doprowadzić do kolonizacji prowincji Rakhine i odłączenia jej od Mjanmy. Mieliby tego dokonać nie za pomocą broni, ale poprzez poślubianie kobiet Rakhine, a także przez nadmierne płodzenie potomstwa. Dotychczasowe działania doprowadziły do sytuacji, że na tamtych terenach

stosunek populacji buddyjskiej do muzułmańskiej, podobnie jak w Mrauk U, określany był przez uczestników protestów jako cztery do dziewięćdziesięciu sześciu procent. Tomas Ojea Quintana oskarżany był o używanie praw człowieka jako broni, jego celem miało być doprowadzenie do uznania Rohingya za obywateli Mjanmy. Wówczas swobodnie przemieszczaliby się na obszarze kraju, co stałoby się zagrożeniem dla państwa. Nie było wśród nich zgody na wydanie dla Rohingya *National Registration Card*, a ich podróże po kraju powinny mieć miejsce jedynie w oparciu o wizy. Mnisi dołączyli do protestu, ponieważ w internecie ukazało się zdjęcie mnicha zabijającego Rohingya, był to według uczestników protestu fotomontaż<sup>82</sup>, ponieważ „mnisi nie zabijają”.

Niechęć wobec organizacji spoza Mjanmy była wyrażana również przez Rakhine. To właśnie w trakcie mojego pobytu w tej prowincji, spotykałem się z określaniem mnie za pomocą terminu *kala*, czyli zrównaniem mojego statusu z Rohingya. Doświadczyłem również bezpośrednich gróźb na terenach, na których wcześniej dochodziło do konfliktów, wówczas to określany byłem jako współpracownik Rohingya. Ludzie spoza Mjanmy na terenie prowincji Rakhine są kojarzeni z organizacjami pozarządowymi, którzy opowiadają się po stronie Rohingya.

Międzynarodowe media i ich przekaz spotyka się z ostrą krytyką Birmańczyków, według Maung Waia BBC jest w rękach Rohingya. Z ostrą krytyką (NLOM 11/12/2012) spotkał się dokument zrealizowany przez telewizję Al Jazeera *The Hidden Genocide*, gdzie padają oskarżenia o ludobójstwo dokonywane na Rohingya. Określony został jako przesadzony i sfabrykowany.

Nie może więc dziwić stanowisko, jakie zajęła w tej sprawie Aung San Suu Kyi, odmawia opowiedzenia się za jedną ze stron konfliktu. Stając po stronie buddystów naraziłaby się na krytykę społeczności międzynarodowej, stając po stronie muzułmanów straciłaby w oczach wyznawców buddyzmu w Mjanmie. Poglądy wyrażane przez polityków, mnichów i ludzi spoza struktur władzy korespondują ze sobą. Moja interpretacja jest zgodna z tezą Herzfelda (2007: 215), że oficjalne tworzenie stereotypu „wzgardzanego innego” w tym wypadku, daje podstawy do powielania krajowych stosunków władzy na poziomie lokalnym.

---

<sup>82</sup> Zdjęcie w rzeczywistości miało być przedstawieniem tybetańskiego mnicha kopiącego grób, dzięki oprogramowaniu komputerowemu dokonano jego manipulacji. Możliwe, że pomysł z tybetańskim mnichem, nie był dziełem przypadku. Buddyizm mahāyāna, wedle poznanych przeze mnie Birmańczyków, jest przekłamaną wersją buddyzmu.

### c) Brud jako brud i jako nie-czystość

Muzułmanie stanowią pewne odgraniczenie, jako grupa umożliwiając powstanie formacji hegemonicznej. Formacja ta, zgodnie z propagandą rządzących, opiera się na kategorii czystości; muzułmanie funkcjonują jako brudni. Jak wcześniej wskazałem, nie są oni sytuowani „poza” jako pozytywność, bowiem wówczas możliwe byłoby stworzenie takiego dyskursu hegemonicznego, który powiązałby obie jakości, podważając ich różnicowy charakter. Brud zostałby utożsamiony z czystością, co z kolei wymagałoby ponownego przemyślenia matrycy symbolicznej, tworzącej względnie ujednoliczoną przestrzeń społeczno-polityczną. Klasyczna już teza Mary Douglas (2007: 77) charakteryzowała brud jako coś „na nie swoim miejscu”, jako „produkt uboczny systematycznego porządkowania i klasyfikacji rzeczy”. W stosunku do brudu przyjmowane są wedle Douglas (2007: 80) dwie negatywne strategie działania: ignorowanie jego istnienia lub dyskwalifikowanie po dostrzeżeniu go. Pozytywne ustosunkowanie do brudu, wedle jej opinii, wymaga stworzenia nowego wzoru rzeczywistości, brud wówczas nabiera wymiaru czystości, tracąc swój ontologiczny status czegoś na nie swoim miejscu. W ramach praktyk hegemonicznych, do których bezpośrednio się odwołuję, niezbędna okazuje się przemoc, kreująca wyznawców islamu jako zdyskwalifikowane odgraniczenie. Jako brudni, muzułmanie pozostają negatywnością w obrębie czystości, czyli pozytywności. Oba elementy powstają tylko i wyłącznie w relacji ze sobą, rozgraniczone dzięki przemocy.

Brud w czystości nie jest jednak tak oczywistą relacją dychotomiczną, która byłaby w stanie wyczerpać jego polisemiczny wymiar. Ważne jest jej ujęcie w ramach heglowskiej absolutnej negatywności. W świetle prowadzonych przeze mnie badań terenowych starałem się wykazać wieloznaczność brudu, umieszczając go w zarysowanym schemacie psychoanalitycznym. Czyste intencje, które w ramach porządku symbolicznego stanowią podstawę wszelkich działań prowadzących do *Nibbāny*, tworzą brudne intencje, które wiążą się z doczesnymi korzyściami. Powstała na tym gruncie własność podmiotowa określana mianem *hpòñ*, pozwala porządkowi symbolicznemu na kontrolę swojego Realnego dzięki hegemonii. Wiąże ona brudne pożądanie doczesnych dóbr i przyjemności, z czystymi intencjami prowadzącymi do Oświecenia. Brud jest podstawą ukształtowania obiektu-przyczyny pożądania, który staje się źródłem wytworzenia własnej podmiotowości w ramach rozmaitych dyskursów: w relacjach władzy czy w dyskursie płci. Jednak aby hegemonicznie opanowane Realne mogło funkcjonować prawidłowo, potrzebne jest wytworzenie dystansu. Podmioty pożądając doczesnych korzyści w tym życiu lub pragnąc osiągnąć je w przyszłych

inkarnacjach, muszą być przekonane, że celem ich jest coś więcej, a mianowicie osiągnięcie *Nibbāny*. Brud nie stanowi tutaj bardziej rzeczywistych intencji, powstaje wraz z czystością. Tracąc czystość tracimy również brud, tracąc brud unicestwione zostają podstawy fantazji, tracąc fantazję znika poczucie podmiotowości, a wówczas człowiek staje przed horrorem pustki. Dystans ideologiczny umożliwiony zostaje poprzez negację kategorii brudu. Ta negacja widoczna jest w praktyce przemocy symbolicznej czy fizycznej dokonywanej wobec muzułmanów, która dzięki swojej mocy niszczenia tworzy formację hegemoniczną. Ta negatywność Realnego przybiera tutaj formę odgraniczenia formacji hegemonicznej, która zostaje ucieleśniona pod postacią brudnego innego. Muzułmanie w żaden sposób nie są powiązani z czystymi intencjami buddyzmu, są ich zaprzeczeniem jako nie-czyści. W ten sposób można również odczytać hasło propagandowe nowej „demokratycznej” władzy w Mjanmie: „Dobry rząd, to czysty rząd”, czyli rząd pozbawiony innego - muzułmanina.

Reasumując, przemoc tworząca formację hegemoniczną, umożliwia ideologiczne wytworzenie własnej podmiotowości w oparciu o negację porządku symbolicznego. Przemoc ma tutaj oparcie w lęku, które w psychoanalitycznych analizach pełni ważną rolę w funkcjonowaniu fobii (Fink 2002: 232-233). Fobia to strategia mająca na celu wzmocnienie Innego, który jest niepewny i obecny w swojej osłabionej wersji. Birmańscy poprzez lęk przed muzułmanami dokonują wsparcia osłabionego wielkiego Innego praktykami przemocy, są to hegemoniczne działania zwrócone w jego stronę. Fobia przed muzułmanami staje się kondycją trwania buddyzmu, jako wielkiego Innego ustanawiającego prawo - porządek symboliczny. Na osłabienie porządku symbolicznego w ramach modernizującego się społeczeństwa zwróciłem uwagę w poprzednich rozdziałach, odnoszących się do procesów rozwijania się fundamentalizmu religijnego.

## 2) Naty i A Chawk

### a) Taungbyone Natpwe

O północy w święto *Thadingyut*, z Maung Waiem, Thet Zinem i Kaung Myatem udałem się dwadzieścia kilometrów za miasto, w okolice wioski Taungbyone słynącej z festiwalu ku czci Natów. Wziąłem udział w ceremonii karmienia duchów, które to przybywają tej nocy na cmentarz Kyar Ni Kan. Duchy te, jak podkreślał jeden z moich towarzyszy, to nie Naty, tylko dusze zmarłych określane mianem *Tha-ye*. Mówiąc o nich dodał, że wiara w te byty nie jest elementem buddyzmu. Na cmentarzu odgrodzono niewielkie przestrzenie przy pomocy kolorowych sznurków. Prowizoryczne bramy umożliwiały wejście w ich obręb, umieszczono na nich laminowane wydruki z napisami w języku birmańskim: „Ludziom wstęp wzbroniony” oraz „Ta ziemia należy do duchów”. Na „ziemi duchów” składane były dla nich dary: ryż, banany, ryby, ciastka, groch, piwo, betel i papierosy. Po ich złożeniu gaszone były światła otaczające wydzielony obszar. Był to czas przeznaczony dla *Tha-ye* na konsumpcję. Po zapaleniu światła okazywało się, że dary zostały nietknięte. Zgromadzeni ludzie wokół twierdzili, że duchy nie chciały przyjść, ponieważ wokół było zbyt głośno, mając na myśli huk odpalanych petard. W centralnym miejscu pod wiatą przebywał mnich, który dzięki dużemu *hpòn* był w stanie przywołać duchy. Festiwal na cmentarzu, pomimo dużego oddalenia od miasta, cieszy się niezwykłą popularnością, zwłaszcza wśród mężczyzn, których znaczna ilość była pod wpływem alkoholu. Zachowywali się oni lekceważąco wobec rytuałów, traktując je jako formę zabawy. Wracając do Mandalay byłem świadkiem bójki, w której brało udział kilkunastu młodych mężczyzn. Tej nocy na ulicach miasta można było zaobserwować zwiększoną liczbę patroli policyjnych, które wedle moich towarzyszy miały pilnować spokoju. W tę szczególną noc bójki pijanych młodzieńców to dość powszechne zjawisko.

Zaintrygowany wydarzeniami tamtej nocy, postanowiłem wrócić w rejony Taungbyone w czasie festiwalu ku czci Natów (*Natpwe*), który przypada na birmański miesiąc Wagaung. Miałem okazję w nim uczestniczyć w dniach od 25/08/2012 do 1/09/2012, czyli od pierwszej kwadry do pełni księżyca. Corocznie w miesiącu tym mają miejsce liczne festiwale ku czci Natów, okres ten przypada na czas postu buddyjskiego. *Natpwe* w Taungbyone cieszy się olbrzymim zainteresowaniem. W trakcie jego trwania przybywają w te rejony dziesiątki tysięcy osób, aby uhonorować dwóch braci będących obiektem kultu: Shwepyingyi i Shwepyingge.

Melford E. Spiro (1967: 113-115) przybliży historię obu braci; omówię jej najważniejsze wątki. W 1038 roku n.e. w rejon miasta Thaton dotarli synowie bogatego muzułmańskiego kupca z wybrzeża Malabar, starszy Abraham, znany również pod imieniem Byatwi, oraz młodszy Ibrahim, którego określano imieniem Byatta. Nie trafili tam jednak dobrowolnie, ich statek rozbił się u wybrzeży tego miasta. Odnalazł ich na brzegu, a następnie wychował, mnich z pobliskiego klasztoru. Jakiś czas wcześniej nabył on ciało martwego pustelnika-maga (*zawgyi*), które przechowywał do celów medycznych. Pewnego dnia pod nieobecność mnicha bracia zjedli zwłoki pustelnika-maga, dzięki czemu weszli w posiadanie nadzwyczajnych mocy. Wykorzystali je, odwracając budynek klasztoru do góry nogami. Król urzędujący w mieście Thaton, dowiedziawszy się o tym, rozkazał pojmać braci. Starszego schwymano przy pomocy podstępu. Matka jego ukochanej nad wejściem do jej pokoju umieściła kobietą spódnicę noszoną w trakcie porodu, przechodzący pod nią Abraham stracił moc. Pojmano go i zabito, a jego ciało zakopano pod pałacem, aby służył jako jego duch strażniczy. Młodszy z braci ukrył się w lesie, po czym dołączył do oddziałów birmańskiego króla Anawrahty z Pagan. W trakcie zwycięskiej kampanii wojennej, Byatta pomógł mu w zdobyciu zwojów z naukami Buddy, które posiadał władca Thaton. W ramach podziękowania Byatta został oficerem w królewskim wojsku. Po powrocie do Pagan, Anawrahta zobowiązał go do codziennego zbierania kwiatów z Góry Popa. Zakochał się tam Byatta w ogrzycy jedzącej kwiaty (złe ogry zjadają mięso), Mekuwn. Spłodzili dwójkę dzieci Shwepyingyi i Shwepynnge, które na tyle absorbowwały uwagę Ibrahima, że kilkakrotnie zaniedbał swoje obowiązki nie przynosząc kwiatów na dwór w Pagan. Rozwścieczony tym faktem król zabił go, a chłopców jako pólseroty wychowała matka ogrzyca. Mijały lata, aż pewnego dnia król Anawrahta zapragnął posiąść ząb Buddy przechowywany na obszarze Chin. Zmusił braci, by pomogli mu osiągnąć zamierzony cel. Opuszczona matka, pogrążona w żalu i tęsknocie za swoimi synami, zmarła inkarnując jako Nat - Matka z Góry Popa (Popa Medaw). W drodze powrotnej z Chin do Pagan, biały słoń na którym transportowano relikwię Buddy zatrzymał się i uklęknął w wiosce Taungbyone. Król uznał to za znak i postanowił zbudować tam świątynię. Wszyscy żołnierze mieli wziąć udział w jej wznoszeniu, dokładając po jednej cegle. Bracia jednak nie byli tym zainteresowani, ich uwagę absorbowwała gra w kulki (po dziś dzień w świątyni widoczny jest brak dwóch cegieł). Anawrahta postanowił ukarać ich lekką chłostą. Jednakże jeden z oficerów, pozostający w zatargu z braćmi, postanowił wykorzystać sytuację i pozbawił ich życia. Nie było to łatwe zadanie, gdyż posiadali nadzwyczajną siłę. Dokonał tego miażdżąc ich jądra. Bracia odrodzili

się jako Naty i w tej postaci wymusili na królu, by ofiarował im teren, na którym będą mogli egzystować. Birmański władca nakazał zbudowanie dla nich świątyni w Taungbyone i ustanowił coroczną ceremonię, mającą na celu uhonorowanie braci. Współcześnie w rozmowach z Birmańczykami kwestionowane były muzułmańskie korzenie braci, aczkolwiek podkreślane było ich obce pochodzenie: uznawani byli za hindusów z subkontynentu indyjskiego.

Pierwszego dnia w Taungbyone do świątyni poprowadził mnie tłum ludzi. Zanim jednak dotarłem przed oblicze braci-Natów, wraz ze zgromadzonymi trafiłem do świątyni Buddy. Najbardziej popularne spośród darów, czyli kwiaty przybrane zielenią, zostały tam naznaczone wymiarem sakralnym poprzez dotknięcie nimi jego przedstawienia. Do posągu prowadził krótki wznoszący się korytarz, przy wejściu do niego znajdowały się dwa posągi przedstawiające *weikza*<sup>83</sup>, po lewej stronie Bo Bo Aung, a po prawej Bo Min Gaung. Nad wejściem do niezbyt dużego pomieszczenia, w którym znajdowało się przedstawienie Buddy, można było zobaczyć ubytek w konstrukcji w kształcie dwóch cegieł. Jest to pozostałość zaniedbania i arogancji braci, która stała się przyczyną śmierci Shwepyingyi i Shwepyinngge. Z tego miejsca ruszyłem wraz z tłumem do świątyni Natów. Po dotarciu na miejsce, większość ludzi ruszyła pod ołtarz. Znajdowały się na nim przedstawienia braci, a także usytuowanej pomiędzy nimi matki ogrzycy. Każdy z zebranych chciał, by dotknięto posągów jego wiązką, wcześniej poświęconą przez Buddę. W ofierze składano im *kadaw pwe*, pieniądze i szaty, a także spryskiwano je perfumowaną wodą. Tylko nieliczni dostąpili zaszczytu bezpośredniego kontaktu z posągami. Kwiat przybrany zielenią zabierany był przez wyznawcę do domu, alternatywnie rzucony był na lektykę, która służyła do transportu posągów na rytualną ablucję kilka dni później. Każdego dnia wieczorem lektyka ta była opróżniana, a wiązanki lądowały w miejscu składowania odpadów nieopodal torowiska. Inny los spotykał *kadaw pwe*, ofiarowane kokosy i banany były transportowane spod ołtarza na pobliskie targowisko. Tam ponownie były sprzedawane kolejnym uczestnikom festiwalu, pragnącym złożyć ofiarę Natom. W świątyni można było spotkać kobiety, które były żonami Natów - *Natgadaw*. Zainteresowanych organizatorzy kierowali do nich, a te za odpowiednią opłatą przemawiały do Natów w imieniu donatorów, ofiarowując jednocześnie *kadaw pwe*, który później składali bezpośrednio przed posągami. W niewielkiej odległości od ołtarza wyznawcy składali w ofierze kompletny posiłek: było to curry z kurczaka, dodatek stanowił

---

<sup>83</sup> Postać posiadająca specjalne moce i wiedzę alchemiczną, pozwala jej to na unoszenie się w powietrzu, bycie niewidzialnym, kontrolowanie istot z innych planów egzystencji, a także na wydłużenie życia (Spiro 1970: 164-171).

betel do żucia i zapalane papierosy. Każdy dar z osobna był unoszony oburącz ponad ziemię, po czym kierowano słowa ku Natom. W wejściu głównym do świątyni znajdowały się przedstawienia tygrysów, które osoby oddające cześć braciom nacierały pieniędzmi w rejonach oczu, klatki piersiowej i nozdrzy. Ostatecznie składano banknoty w stojącej u ich nóg skrzyni na donacje. Tygrysom wkładano do otwartych paszcz banany. Byli oni uczniami braci i obowiązywało ich tabu żywieniowe. Tygrysy nie jedzą kurczaków, wieprzowiny i wołowiny, jak wyjaśnił mi później Kaung Thu, banany symbolizują zajęcze mięso, kształt banana przypominać ma kształtem zajęcze ucho. Kaung Thu jest mieszkańcem Bogalay, towarzyszył mi w obchodach festiwalu, stając się głównym źródłem informacji na jego temat. Nieopodal świątyni braci znajdowała się mniejsza i ciesząca się znacznie mniejszą popularnością świątynia ich matki, tam również wiązanki kwiatów zyskiwały swój wymiar sakralny. Następnego dnia wszystkie opisane powyżej praktyki rytualne były kontynuowane, wspomniany znajomy wyjawiał mi, że ten niekończący się korowód ofiarodawców zaczął się 18 sierpnia, czyli w pierwszy dzień miesiąca Wagaung.

Najważniejsze wydarzenia rozpoczęły się dziesiątego dnia Wagaung (27 sierpnia), kiedy to około godziny piętnastej brama prowadząca do ołtarza została zamknięta. Przestrzeń wokół głównej sceny tanecznej wraz z miejscem dla gości została odgradzona, a orkiestra po kilkugodzinnych przygotowaniach czekała w pogotowiu. Po otwarciu bramy głos zabrał jeden z dwóch najważniejszych organizatorów festiwalu, dokonując tym samym jego otwarcia. Spiro (1967: 116) określał tych ludzi mianem „kustoszy pałacowych” (*Nat Htein*). Ich rolą jest organizacja festiwalu, począwszy od zapewnienia niezbędnych rekwizytów *Natgadaw* po zebranie opłat od przybyłych handlarzy. Pełnienie tej funkcji wiąże się z dużymi profitami finansowymi, bowiem to do nich trafiają dary składane braciom. Podobnie jak w czasach prowadzenia badań przez amerykańskiego antropologa, współcześnie kustosze nadal określają się wzajemnie braćmi. W swoim studium dotyczącym *Natpwe*, Yves Rodrigue (1992: 67) pisze o piętnastu opiekunach świątynnych. Owszem, bezpośrednio przy posągach pracowało kilkanaście osób, jednakże poza parą kustoszy, rola pozostałych wydaje się ograniczona. Są to jedynie pomocnicy, którzy nie posiadają żadnego tytułu, a ich funkcja wynika jedynie z pokrewieństwa i rodowej struktury majątkowej w Mjanmie. Przykładem może być zięć kustosza, który był szefem i organizatorem ochrony całego przedsięwzięcia. Poinformował mnie między innymi o tym, że obecny kustosz jest również członkiem administracji publicznej - zarządcą wsi, określił go także jako „człowieka rządu”. Podkreślał, że urząd *Nat*

*Htein* jest sprawowany przez przedstawicieli jednego rodu, po śmierci jego teścia zostanie nim jego szwagier, a po nim – jego żona.

Rozbrzmiała muzyka i śpiewy, a przed ołtarzem najważniejsze *Natgadaw* rozpoczęły ceremonialne tańce. Od czasów Spiro i nieco mniej odległych w czasie badań Rodrigue, poszerzył się skład osobowy najważniejszych „dygnitarzy pałacowych”. Na szczycie hierarchii, obok kustoszy, znajdowali się dawniej, jak podają wspomniani autorzy: Koronowany Książę, cztery Królowe i cztery Ministry Pałacowe. W czasie mojego pobytu na festiwalu była jedna Koronowany Książę<sup>84</sup>, ale było tam również sześć Królowych i sześć Ministr Pałacowych. W przypadku Królowych, dwie posiadały srebrne korony, co oznaczało, że są żonami młodszego z braci, a cztery posiadały złote, jako że były małżonkami starszego. Jedna z żon Shwepyingyi nie była obecna na festiwalu z powodu podeszłego wieku i problemów zdrowotnych. Reprezentował ją symbolicznie mężczyzna (ponoć z jej rodziny), dzierżący koronę w rękach. Na festiwalu było znacznie więcej *Natgadaw*, które wedle Spiro (1967: 117) miały być niewolnicami Natów (*nat kyun*, *nat kyai*), służyć im swoim tańcem. Współcześnie wszystkich określa się wspólnym terminem *Natgadaw*, a większość z nich pełni rolę dostarczycielek rozrywki. Byłem świadkiem tańca 4-5 letniego chłopca na jednej z wielu pomniejszych scen poza główną świątynią; określany był przez zgromadzonych jako dziecko-*Natgadaw*. Najwyżej usytuowane w hierarchii *Natgadaw* dziedziczą swoją funkcję w obrębie rodu. Stanowisko Koronowanego Księcia zostało utworzone przez króla Thibawa, który czerpał olbrzymie dochody z opodatkowania festiwalu. Po śmierci jednej z *Natgadaw* to *Nat Htein* rozstrzyga, kto ma zająć miejsce poprzedniczki spośród kandydatek wystawionych do tej roli w obrębie rodu. Często dokonuje tego w oparciu o sny, w których Naty podpowiadają, kogo chcą za żonę. Prawo do handlu kokosami i bananami, które składają się na *kadaw pwe*, również mają tylko określone rody z Taungbyone. Organizacja festiwalu spoczywa w rękach zaledwie kilku rodów, które czerpią z tego tytułu wielkie korzyści materialne.

W ramach festiwalu istnieją dwa zasadnicze tańce rytualne wykonywane przez *Natgadaw*, pierwszy z nich skrupulatnie opisał i przeanalizował Rodrigue (1992: 63), moje obserwacje uzupełnię posiłkując się jego opisem. Wykonywane są one zarówno w świątyni głównej, jak i na licznych scenach rozsianych na obszarze wsi. W pierwszym tańcu dwie *Natgadaw* siedząc twarzą do ołtarza po obu stronach stołu, podnoszą się, chwytają kwiaty i

---

<sup>84</sup> *Natgadaw*, o czym będę pisał w dalszej części rozprawy, wedle birmańskich kategorii są kobietami. Odwołując się do terminologii Spiro i Rodrigue używam terminu Koronowany Książę, mając jednak na uwadze birmańską perspektywę piszę o niej w rodzaju żeńskim.

miecze w lewe ręce, w prawe ręce biorą wachlarze, na stole pozostają jedynie banany. Ruchy wykonywane za pomocą wachlarza symbolizują przyjęcie schronienia u Nata Mahagiri, dla Nata Hnomadawgyi wykonują określone ruchy za pomocą kwiatów, których liście zwrócone są w górę. Gdy liście zostają zwrócone ku dołowi, a gesty przyjmują inną formę, oznacza to wzięcie schronienia w Nacie Shwe Nabe. Następnie w trakcie tańca za pomocą różnych gestów z użyciem kwiatów i szalów, które *Natgadaw* mają przewieszane na szyjach, oddawana jest cześć: Thon Ban Hla, Shin Nemmi i Mandalay Bodaw. W kolejnym etapie tancerki oddają pomocnikom kwiaty i chwytają za miecze. Obchodzą trzykrotnie dookoła stolik, po czym dotykają również trzykrotnie powierzchnią mieczy bananów, następuje zmiana kierunku obejścia stolika, a cała procedura powtarzana jest trzykrotnie. Następnie banany zostają nadziane na miecze i trzykrotnie wykonywany jest nimi ruch w kierunku ołtarza - pierwszego z braci, po czym *Natgadaw* zamieniają się miejscami i wykonują identyczny gest w stronę drugiego. Wracają na swoje miejsca i opisana czynność wykonywana jest po raz ostatni. Banany i stolik są zabierane, a tancerki za pomocą mieczy imitują wiosłowanie, ma to symbolizować morską podróż braci do Chin. Po zakończeniu miecze zostają oddane pomocnikom, a *Natgadaw* zaczynają wykonywać ostatni wspólny element tańca ze wzniesionymi palcami wskazującymi. Oznacza to jeden błąd, jaki popełnili bracia, kiedy nie ofiarowali cegieł na rzecz świątyni w Taungbyone.

Następnie, przed ołtarzem pozostaje tylko jedna *Natgadaw*, która wykonuje taniec opisujący życie Nata Ko Gyi Kyaw, słynącego z zamięłowania do walki kogutów i pijaństwa. Jej rekwizytami w tańcu są kogut i misa koloru złotego. Do misy trafiają pieniądze, które są następnie redystrybuowane pomiędzy członków orkiestry i pozostałe *Natgadaw*. Wykonująca taniec *Natgadaw* przechadza się wśród zgromadzonych, pokonując odległość pomiędzy ołtarzem a orkiestrą, spożywając podawany jej alkohol. Każdej *Natgadaw*, która tańczy w głównej świątyni, towarzyszy duża grupa ludzi z numerami przymocowanymi do ubrań na wysokości piersi. Są oni określani jako rodzina i przyjaciele konkretnych *Natgadaw*. W trakcie występu zajmują przygotowaną dla nich przestrzeń. Rodzina i przyjaciele oraz przypadkowi wyznawcy, którzy mieli szczęście zmieścić się w środku, otaczają *Natgadaw* w trakcie tańca i jej przejścia do orkiestry.

Postać Ko Gyi Kyaw, w świetle wypowiedzi moich rozmówców jest niezwykle ważna w trakcie festiwalu, jednak jego identyfikacja w źródłach historycznych odnoszących się do Natów nie jest łatwa. Od uczestników *Taungbyone Pwe* usłyszałem, że jest to właściwie festiwal Ko Gyi Kyaw. Pytani o tego Nata, wszyscy mówili o jego zamięłowaniu do hazardu i

alkoholu, a także o posiadanych przez niego nadprzyrodzonych mocach. Pragnąc mi go przybliżyć i odwołując się do narracji popularnych z mojego regionu świata, Kaung Thu określił go mianem Superman. W literaturze przedmiotu (Spiro 1967, Rodrigue 1992) Nata tego najczęściej nazywa się U Min Kyaw, względnie Min Kyawzwa. Jest on jednym z „Trzydziestu Siedmiu” Natów, rozbieżność użytych nazw powoduje, że trudne jest dokonanie identyfikacji Ko Gyi Kyaw w panteonie Natów. Problematyczne jest jego powiązanie z czterema różnymi historiami, jakie można znaleźć w przekazach. W swoich analizach Richard C. Temple (1906: 60) stwierdza, że tylko w jednej z kronik pojawia się określenie Kúkhàngyímýó w stosunku do Min Kyawzwa. Niestety, brak ustalonego systemu transkrypcji języka birmańskiego powodować może pewne rozbieżności, ale jedyna historia zdaje się charakteryzować Nata, o którym mówili napotkani uczestnicy festiwalu. Za życia był on ministrem na dworze króla Alaungsithu, poślubił Ma Bome, która handlowała alkoholem na Górze Popa. Przez pewien czas prowadził radosny żywot, ale niestety uzależnił się od alkoholu, a w chwilach trzeźwości lubił spędzać czas oglądając walki kogutów. Po śmierci stał się Natem. Ten pijak, kobieciarz i miłośnik zabawy, czyni swoich wyznawców gwałtownymi, hojnie obdarza ich alkoholem i zachęca do wykonywania tańca walczących kogutów.

W czasie kiedy *Natgadaw* tańczyły wśród publiczności, zgromadzeni ludzie oddawali się wyczerpującemu i chaotycznemu tańcowi. Niektórzy z donatorów (głównie w wydzielonej przestrzeni) w trakcie festiwalu rzucali banknoty w powietrze, a zgromadzeni próbowali pochwycić ich jak najwięcej. Im bliżej ołtarza, tym większe nominały rozrzuconych banknotów.

Miałem okazję zaobserwować kobiety wpadające w trans w trakcie tańca, wedle wyznawców zostały one opętane przez Nata. Jak podaje Rodrigue (1992: 60), wyznawcy rozróżniają dwa rodzaje opętania: pierwsze to *nat-myu*, które odnosi się do *Natgadaw*, drugie *nat-kyaw* spotyka czcicieli niepowiązanych na stałe duchowo z Natami. Ponieważ *Natgadaw* jest poślubiona Natowi, zamieszkuje on w jej wnętrzu. W trakcie festiwalu zostaje on rozbudzony, jednakże w przeciwieństwie do czcicieli nie związanych na stałe z Natami, *Natgadaw* jest w stanie działać tak, że opętanie nie wpływa na jej rytualne czynności. W przypadku *nat-kyaw* wyznawcy tracą kontrolę nad swoimi ciałami.

Drugiego dnia o poranku w pobliżu świątyni pojawiło się najwięcej wyznawców w trakcie trwania całego festiwalu. Tego dnia około godziny dziesiątej miała się odbyć rytualna ablucja posągów - *Choe Yay Tone Pwe*. Zanim wyprowadzono posągi z budynku świątyni na

lektyce, tłumnie pojawili się ludzie, których stroje nawiązywały do epoki, kiedy to państwem rządzą królowie, można było dostrzec zarówno dworzan, jak i wojskowych. W czasach, kiedy badania prowadził w Mjanmie Spiro, ablucja miała miejsce na królewskiej barce na rzece Irawadi, jednakże współcześnie ma to miejsce pod zbudowanym zadaszeniem, stojącym naprzeciw głównego wejścia do świątyni. Zanim jednak posągi dotarły na oczekiwane miejsce, pojawili się tam najważniejsi dygnitarze pałacowi wraz z Koronowanym Księciem. Licznie zgromadzeni pod zadaszeniem ludzie, podzieleni byli na dwa zespoły w specjalnych różowych i niebieskich t-shirtach, mieli dokonać ablucji. Barwiona *thanaką* i perfumowana woda z kwiatami jaśminu wypełniała misy koloru złotego i srebrnego. Na niesionej przez mężczyzn lektyce, dla której ochrona torowała drogę wśród tłumu gapiów, oprócz dwóch posągów znajdowało się trzech mężczyzn. Byli to dwaj kustosze pałacowi wraz z pomagającym im mężczyzną. Tłum ludzi rzucał kwiatami i pieniędzmi w stronę lektyki, na którą równocześnie napierał tak mocno, że w pewnym momencie prawie się przewróciła. Po przeniesieniu posągów z lektyki pod zadaszenie, umieszczono je na platformie wzniesionej około jednego metra ponad poziom podłogi, okryto je *paso* (typowym birmańskim strojem męskim), po czym je rozebrano<sup>85</sup>. Na platformie stali tylko mężczyźni odziani w niebieskie t-shirty (pozostawał tam tylko jeden z „różowego zespołu”); odwiązali oni posągom ich nakrycia głowy – przypominające swoim kształtem rogi bydlęce – i przekazali je stojącym na podłodze kobietom w różowych t-shirtach, otrzymały one również miecze, jakie dzierżą w swoich rękach bracia. Oba zespoły zaczęły obmywać poszczególne elementy posągów wcześniej przygotowaną wodą. Spływającą po posągu ciecz, próbowali pochwycić do plastikowych butelek zebrani wokół wyznawcy. Następnie posągi natarto mazią złotego koloru. W trakcie tych czynności zebrani ludzie rzucili się na stojący nieopodal duży zbiornik z wodą, identyczną jak ta użyta w ablucji, aby się w niej obmyć. Tłum zgromadzony poza zadaszeniem stale dostarczał plastikowe butelki do napełnienia, w bardzo krótkim czasie duży zbiornik został opróżniony. W tym czasie posągi osuszono przy użyciu ręczników, ubrano je i wyniesiono na lektykę. Nie wróciły jednakże wprost do świątyni. Przeniesiono je najpierw pod wejście do świątyni Buddy, po czym trafiły na swoje stałe miejsce. Po tym wydarzeniu w Taungbyone ponownie rozpoczęły się tańce ku czci Natów, jedynie w głównej świątyni nastąpiło to z niewielkim opóźnieniem.

---

<sup>85</sup> Birmańczycy nie biorą kąpieli nago, uważają to za karygodne i niebezpieczne, można w ten sposób urazić Naty zamieszkujące domostwo. Często żartują z tego, określając taką formę kąpieli jako „japoński styl”, bowiem w czasie okupacji Japończycy w ten sposób obmywali swoje ciała.

Przebieg festiwalu uległ zmianom od czasu, kiedy opisywali je wspomniani antropolodzy (Spiro, Rodrigue). W latach sześćdziesiątych, tak jak współcześnie, ceremonia ofiarowania zajęczego mięsa - *Yone Kyaung Pwe*, którą za chwilę przybliżę, miała miejsce piątego dnia festiwalu. Tego dnia po południu, w mojej obecności, odbyła się również ceremonia *Htinn Khote Pwe* (taki przebieg wydarzeń miał miejsce już w latach dziewięćdziesiątych), co jest niezgodne z opisami Spiro. Natomiast Rodrigue nie wspomina o ceremonii *Htinn Khote Pwe* powtórzonej kolejnego, tj. szóstego dnia, co miało miejsce w trakcie prowadzonych przeze mnie badań, a także w czasie, kiedy gościł tam Spiro.

W mojej obecności złożono ofiarę z zajęczego mięsa, która jest wspomnieniem pierwszego posiłku braci we wsi Taungbyone. Jak podkreślał Kaung Thu, bracia bardzo lubili zajęcze mięso i byli zapalonymi myśliwymi<sup>86</sup>. Zanim jednak trafiło ono przed oblicze braci, ludzie niosący je w procesji rozpoczętej nieopodal świątyni ich matki obeszlą całą wieś. Następnie procesja okrążyła świątynię Natów siedmiokrotnie, w jej trakcie mężczyźni wykrzykiwali wulgaryzmy: „Ja chcę pieprzyć”. Spiro (1967: 124) tłumaczy tę obsceniczność faktem, że w wiosce, w której bracia jedli, dali się poznać jako pijacy i awanturnicy, dlatego właśnie młodzi mężczyźni uczestniczący w procesji naśladowali zachowania Shwepyingyi i Shwepyingge. W świątyni na ofiarę z zajęczego mięsa oczekiwali dworzanie. Gdy procesja znalazła się przed wejściem do świątyni, Koronowany Książę, Królowe i Ministry Pałacowe pod przewodnictwem kobiet z gongami siedmiokrotnie pokonały dystans pomiędzy ofiarodawcami a ołtarzem. Następnie zostały wniesione dwa martwe zające i przekazane kustoszom pałacowym, którzy, wedle Kaung Thu, mieli sprawdzić, czy jest to faktycznie zajęcze mięso. Ostatecznie przed ołtarz trafili licznie zgromadzeni uczestnicy procesji. W trakcie oddawania pokłonu braciom, jeden z pomocników kustoszy obrzucił wyznawców ryżem. Zajęcze mięso zostało złożone przed posągami, a brama oddzielająca ołtarz od reszty świątyni została zamknięta, przed ołtarzem zgromadzili się najważniejsi *Natgadaw*.

Wkrótce potem rozpoczęła się ceremonia *Htinn Khote Pwe*. Po lewej stronie świątyni ku czci Natów, w zrobioną w bruku dziurę wetknięto niewielką gałąź, mającą symbolizować niewielkie drzewo. Wokół drzewka rozłożono na liściach pożywienie: kiść bananów, ryż i rybę, wszystko to znalazło się w okręgu utworzonym z użyciem wody. Ceremonia polegała na okrążaniu drzewka przez (z zachowaniem kolejności): postać przebraną w tradycyjny strój dowódcy wojsk królewskich na birmańskim dworze, pięć kobiet uderzających w gongi,

---

<sup>86</sup> Być może dlatego na niewidocznej ścianie za ołtarzem wiszą dwa łuki z dwoma kołczanami wypełnionymi strzałami. Dodatkowo znajdują się tam dwa kalendarze ze zdjęciami Buddy, a także drewniana figura przedstawiająca pawia - symbol królów birmańskich.

Koronowanego Księcia, sześć Ministr Pałacowych i sześć Królowych (jedna stale symbolizowana wyłącznie przez swoją koronę). Postać generała nie wchodziła do świątyni po okrążeniu drzewka, lecz oczekiwała na orszak nieopodal wejścia, by każdorazowo przewodzić mu w jego okrążaniu. Czynność tę powtarzano siedmiokrotnie, za ósmym razem wszystkie wymienione *Natgadaw* wróciły ze świątyni, dzierżąc miecze w rękach. Koronowany Książę wraz z Ministrami krążyły z mieczami w dłoniach, tworząc zewnętrzny krąg. Natomiast Królowe tworzące wewnętrzny krąg, za pomocą miecza dotykały czterokrotnie podłoża wokół wszystkich czterech rozstawionych darów z pożywienia. Każda z nich miała indywidualne powtarzane schematy ruchów wykonywane mieczami, choć nie stanowiło to reguły. Siedmiokrotnie wykonywały te ruchy wokół każdego z darów, po czym wszyscy opuścili to miejsce – z wyjątkiem Koronowanego Księcia<sup>87</sup>, która w pewnym momencie podeszła do drzewka i odcięła dynamicznym ruchem jedną gałąź. Prawdopodobnie ze względów bezpieczeństwa podniosła obie ręce do góry, dzierżąc w jednej z rąk gałąź, a w drugiej miecz, po czym została wyprowadzona w stronę świątyni przez ochronę. Po wykonaniu tego cięcia otaczający tłum ruszył czym prędzej w stronę drzewka, bowiem każdy chciał mieć jego fragment: w kilka sekund rozerwane zostało na strzępy. Następnie identyczna ceremonia odbyła się wokół drugiego drzewka, które zostało wetknięte w dziurę wydrążoną w asfaltowym podłożu przed budynkiem służącym do ceremonialnej ablucji. Jedyną różnicą była obecność wrytych w asfalcie trzech kręgów okalających drzewko. Ceremonia wykonywana jest w celu upamiętnienia wydarzeń, które skończyły się tragicznie dla króla Anawrahty. Zginął on z rąk Nata drzewa, który przybrał postać bawoła i ubódł monarchę, doprowadzając do jego śmierci. Ceremonia *Htinn Khote Pwe* ma na celu ukaranie tegoż Nata za zabójstwo władcy, który był twórcą pierwszego imperium birmańskiego. Fragmenty drzewek są bardzo cenne, mają one przynieść szczęście swoim posiadaczom. Ludzie, którzy pochwycili większe jego fragmenty, odsprzedawali jego kawałki innym, koszt wynosił od pięciuset do tysiąca kytatów. Po ceremonii miały miejsce tańce wykonywane przez *Natgadaw*, podobnie jak to miało miejsce w poprzednich dniach.

Kolejnego, czyli szóstego dnia ponownie miała miejsce ceremonia *Htinn Khote Pwe*, zasadniczo miała ona identyczny przebieg jak dnia poprzedniego. W trakcie ścinania drugiego z drzewek nastąpiły dwie zmiany. Po pierwsze po wykonaniu trzeciego okrążenia jedna z Ministr Pałacowych przestała wychodzić z świątyni, niestety nikt nie potrafił zdradzić mi

---

<sup>87</sup> M.E. Spiro (1967: 125) opisując ten rytuał, wspomina, że to jedna z królowych dokonywała ścięcia drzewka, jest to kolejny element, który uległ zmianie na przestrzeni lat.

powodów. Możliwe, że spowodowane było to złym samopoczuciem, związanym z wysoką temperaturą, którą dotkliwie odczuwały *Natgadaw*. Druga różnica polegała na tym, że w trakcie ścinania drzewka Koronowany Książę miała na sobie strój królewskiego generała. Wydarzenia te były początkiem końca festiwalu. Po *Htinn Khote Pwe* tańce miały miejsce tylko w głównej świątyni, rozpoczął się demontaż pomniejszych scen i kramów festiwalowych. Następnego dnia nie udało mi się dotrzeć do Taungbyone, ale jak twierdził Kaung Thu, miała tam miejsce ceremonia *Shwe Bon Sin Pwe*. W jej trakcie naklejana była złota folia na posągi przedstawiające braci. Kalendarz rytualny związany z czcią oddawaną Natom nie kończy się jednak w Taungbyone, bowiem kilka dni później rozpoczyna się festiwal Yatanagu w Amarapurze (miasto na południe od Mandalay).

### **b) Kult Natów w obrębie buddyzmu**

Dokonując interpretacji wydarzeń w Taungbyone, bardzo łatwo można dojść do wniosków, jakie przedstawiał w swoich pracach Spiro (1967, 1970), mianowicie, że kult Natów usytuowany jest niejako poza buddyzmem, jako anty-buddyzm (Spiro 1967: 140). Festiwal w Taungbyone, wedle Spiro (1967: 141), miał być formą kompensacji, odpowiedzią na zinstytucjonalizowane formy represjonowania potrzeb w buddyzmie. Drugi z wielokrotnie cytowanych w odniesieniu do festiwalu autorów – Rodrigue (1992: 20) – przekonuje, że kult Natów służy jako przeciwwaga dla racjonalnego i poważnego buddyzmu. W świetle opinii cytowanych autorów spożywanie alkoholu, taniec i muzyka, zafascynowanie ciałem i urok pieniędzy, przedstawione są jako kontrast do powściągliwości dnia codziennego birmańskich buddystów. Dokonane przez wspomnianych autorów analizy praktyk rytualnych, wywiedzione z freudowskiej psychoanalizy, zdają się nie przystawać do moich obserwacji zachowań mężczyzn w trakcie festiwali ku czci Buddy. Do takiej buddyjskocentrycznej formy przedstawienia religijnego wymiaru bycia Birmańczyków, odniósł się krytycznie w swoim artykule wcześniej wspomniany Bénédicte Brac de la Perrière (2009).

W kontekście moich rozważań, freudowska koncepcja nie pozwala w satysfakcjonujący sposób uchwycić zjawiska rytuału w powiązaniu z interesującą mnie problematyką władzy. Wprowadza ona zbyt statyczny obraz dwubiegunowego, rozdzielnego i nieprzenikającego się wzajemnie dyskursu, w którym jeden jego element dokonuje represji potrzeb, a drugi ich kompensacji. Dlatego w swoich rozważaniach pragnę się odwołać do spostrzeżeń Catherine Bell (1997), wypracowanych w oparciu o analizę rytualnych praktyk społecznych. Wspomniana antropolożka (Bell 1997: 82), odwołując się do teorii praktyki,

stwierdza, że analiza rytuałów zaprzestała postrzegać je jako formy komunikowania pewnych wzorów kulturowych, jako pewne lustro, w którym odbija się system wartości. Stały się one pewnym zestawem praktyk, które wytwarzają w charakterystyczny sposób określone znaczenia i wartości. Niewłaściwym jest spoglądanie na rytuał jako formę wyrażania władzy, należy analizować, jak wygląda praktyka tworzenia związku pomiędzy rządzącymi a podporządkowanymi w całej swej złożoności. Rytuał ma na celu wytworzenie takiej podmiotowości, która jest ucieleśnieniem pewnych elastycznych schematów kulturowych, i która potrafi efektywnie wdrożyć je w rozmaitych sytuacjach (Bell 1997: 81). Takie ujęcie rytuału pozwala spojrzeć na niego jako na pewną elastyczną strategię podmiotową, która temuż podmiotowi umożliwia przyjęcie i redefiniowanie pozycji w ramach określonego, dynamicznego dyskursu. W mojej interpretacji festiwalu w Taungbyone skupię się na dwóch jego aspektach: praktyce rytualnej w ramach buddyzmu, a także nad rolą transseksualistów określanych mianem *A Chauk*.

Odnosząc się do rytuału jako elastycznej strategii podmiotowej, kult Natów postrzegam jako pewną strategię bycia w buddyzmie. Ma ona na celu budowanie swojej pozycji i tożsamości w ramach tego dyskursu, dając możliwość wpływania na status poza nim. Opisana na początku tego podrozdziału historia braci osadzona jest w świecie wartości buddyjskich. Naty wpisane są w kosmologię tej religii jako istoty z innych planów egzystencji. Forma, jaką przybiera oddawanie im czci, kłóci się ze stereotypowym obrazem buddyzmu, m.in. w Europie. Widok pijącej alkohol *Natgadaw* nie przystaje do obrazu mnicha buddyjskiego zaawansowanego w rozwoju praktyk medytacyjnych, który nie dba o życie doczesne, kładąc nacisk na rozwój duchowego wnętrza. Ten zewnętrzny obraz buddyzmu jest formą nostalgii strukturalnej (Herzfeld 2007: 157), tęsknoty za nieskażoną formą religii odrzucającej ukierunkowany materialnie wymiar jej funkcjonowania. Niejednokrotnie wszak buddyzm określany jest mianem filozofii, podkreślana jest jego racjonalność i brak dogmatycznego wymiaru. Ze względu na fakt, że filozofia jest tworem ludzkim, a nie objawieniem boga, takie postrzeżenie religii sugeruje jej inny status.

Ten obraz buddyzmu nie jest obcy moim znajomym Birmańczykom<sup>88</sup>, dla których wiara w Naty, godząca w obraz uduchowionego buddyzmu, w kontakcie z przybyłym Europejczykiem budziła pewien rodzaj zażenowania. Kult Natów staje się formą herzfeldowskiej zażyłości kulturowej, objawia się to podkreślaniami braku akceptacji dla tych

---

<sup>88</sup> Maung Wai, Aung Myo, Nhin Myat, Wai Hein i Ko Lin.

praktyk przez większość moich rozmówców<sup>89</sup>. Często określali wiarę w złe Naty jako nie-buddyjską, w przeciwieństwie do szacunku, jakim darzone są dobre Naty (Devy). Te ostatnie, pomimo, że nie są obiektem czci, mogą okazać się pomocne, ale jedynie wobec buddystów rozwiniętych na duchowej ścieżce ku *Nibbānie*. Praktyka dnia codziennego zdaje się sugerować głęboko zakorzenioną wiarę w moc sprawczą Natów, czy *Tha-ye*<sup>90</sup>. Przykładów można mnożyć mnóstwo, od tabu nagiej kąpieli po instalowanie lusterek nad drzwiami domostwa<sup>91</sup>.

Dokonując analizy praktyk rytualnych w ramach festiwalu Taungbyone, odnajduję tam zbliżone schematy działania, z jakimi miałem do czynienia w trakcie festiwalu ku czci Buddy. Dary składane w ofierze nie odbiegają znacząco od siebie, zarówno Buddzie, jak i Natom składa się w ofierze kwiaty, wodę, a także pieniądze. Kwiaty stanowią ważny rekwizyt rytualny, zyskują one wielopoziomowy wymiar sakralny. Wpierw niesione są przed posąg Buddy, po czym następuje ich ofiarowanie braciom z Taungbyone, a następnie wrzucane są do lektyki lub są zabierane do domów. Buddyzm nie stoi w opozycji do kultu Natów, o czym świadczą obfitujące w przedstawienia figuralne kapliczki wokół niektórych drzew w Mjanmie. Na jednym z nich w Mandalay, liczne figurki Natów są usytuowane poniżej stojącego na szczycie posąжку Buddy. Jest on wartością najwyższą, dlatego kult Natów w ramach festiwalu braci uznaje wyższość i moc Buddy ponad ich możliwościami sprawczymi. Chociaż Budda nie ma bezpośredniego wpływu na rzeczywistość, to praktykowanie medytacji i zachowanie czystości moralnej w duchu jego nauk przynosi o wiele większe korzyści niż rytualne gesty zwrócone w stronę Shwepyingyi i Shwepynnge.

Mnisi Wai Hein i Ko Lin podkreślali często, że ludzie oddają cześć Natom, ponieważ boją się ich potencjalnego złego wpływu na życie. Sugerowali, że sami nie mają się czego obawiać, ponieważ ich *hpòn* jest na tyle wysokie, że Naty jako istoty niższego rzędu nie mogą ich skrzywdzić.

Opisany przeze mnie wcześniej status przedstawicieli władz państwowych, obdarzonych *hpòndaw*, sugeruje, że również oni są wysoce rozwinięci na ścieżce duchowej, co gwarantuje im ochronę przed wpływem złych Natów, podobnie jak to ma miejsce w przypadku mnichów.

---

<sup>89</sup> Maung Wai, Thet Zin, Kaung Myat, Aung Myo, Nhin Myat i Wai Hein.

<sup>90</sup> *Tha-ye* są istotami z innego planu egzystencji, najczęściej wiązane są z tzw. głodnymi duchami (*Peta*), które błakają się po cmentarzach, często nieświadome swojej nowej inkarnacji sprawiają kłopoty swojej dawnej rodzinie w obrębie domostwa.

<sup>91</sup> Lusterko wieszane nad drzwiami ma spowodować, że zmierzający w stronę domostwa *Tha-ye* zorientuje się, dostrzegając swoje odbicie, że nie jest człowiekiem i zawróci z obranej drogi.

Oddawanie czci wyłącznie Natom, w świetle wcześniej cytowanych wypowiedzi moich przyjaciół, analizowanych w kontekście fundamentalizmu religijnego, zrównałoby ich religię z pozostałymi religiami teistycznymi, takimi jak chrześcijaństwo czy islam. Wedle mojej interpretacji jest to jeden z powodów, który budzi pewne zażenowanie, degradujące jest zrównanie buddyzmu z innymi religiami, z religiami innego.

Martin Smith (1991: 45) wspominał w swojej pracy o birmańskich dzieciach, które w czasie jego badań były nauczane w szkołach, że chrześcijańskie kościoły były częścią arsenału kolonialistów. Wchodziły one w skład tzw. trzech M - *missionaries, merchants and military* (misjonarze, kupcy, wojskowi). Postępująca ortodoksja buddyzmu *theravāda*, oficjalnego dyskursu w Mjanmie, wiąże się z procesami budowania tożsamości w oparciu o wyznanie, a co za tym idzie w opozycji do innych - kolonizatorów, *kala*. Oficjalne porzucenie praktyk rytualnych zwróconych w stronę Natów i ich marginalizowanie przez władze birmańskie po przewrocie w 1962 roku, związane było z tworzeniem Jedności Państwowej w oparciu m.in. o buddyzm. Miał on być oczyszczony z elementów sugerujących jakiegokolwiek podobieństwo do religii będących zaprzeczeniem właściwego porządku symbolicznego opartego o moralność. Odniesione zostało to do chrześcijańskich i muzułmańskich wyznań kolonizatorów i powiązanych z ich działaniami ludzi, którzy dokonali degradacji wyznania i kultury Birmańczyków. Kult Natów stał się negacją dla buddyjskiego oficjalnego dyskursu. Oczyszczenie buddyzmu z kultu Natów w oparciu o nawiązania do religii innego, spowodowało jeszcze silniejsze włączenie go w ramy porządku symbolicznego. Chrześcijaństwo i islam stały się negacją negacji, umożliwiającą poprzez narrację hegemoniczną włączenie kultu Natów jako negacji pierwszego stopnia w obszar buddyzmu.

W poprzednim rozdziale szeroko omówiłem rolę wyznawców islamu we współczesnej Mjanmie, odnosząc się m.in. do symbolicznej roli świni, jaką pełni ona w dyskursie władzy. W odniesieniu do chrześcijan, podkreślana była przez Phyo Thiha, Hsu Cho i Ko Lina obrzydliwa praktyka spożywania przez nich psiego mięsa. Owo obrzydzenie nie jest podyktowane wysokim statusem tego zwierzęcia w obrębie porządku symbolicznego, wręcz przeciwnie. Psy są zwierzętami, które roznoszą brud i choroby, nie zyskują one symbolicznego statusu podmiotowości poprzez nadanie imienia, jak to ma miejsce chociażby w Europie. Normą jest fizyczne znęcanie nad tymi zwierzętami (kopanie ich, obrzucanie kamieniami) przez świeckich wyznawców buddyzmu oraz mnichów. W klasztorach spotkać można wiele bezpańskich psów.

Spożywanie psiny, podobnie jak wieprzowiny, powoduje, że ciało innego staje się brudne, staje się siedliskiem chorób. Psina miała być w menu wszystkich chrześcijan na świecie, nie tylko zamieszkujących Azję. Przykład stanowiła grupa etniczna Czin, zamieszkująca Mjanmę, która w dużej części przyjęła chrześcijaństwo.

W ramach tego obszaru zażyłości kulturowej, jaką jest kult Natów, dochodzi do powiązania buddystów z przedstawicielami innego wyznania - hindusami. Bardzo często Maung Wai i Ko Lin określali ich jako niemalże buddystów, ponieważ wedle ich wiedzy, buddyzm i hinduizm to bardzo podobne religie. Wskazywano na fakt, że hindusi darzą szacunkiem krowy (podobnie jak Birmańczycy), z tą różnicą, że oni widzą w nich bóstwa. Naty były niejednokrotnie określane jako hinduskie bóstwa. Istotne w tym kontekście było aktywne uczestnictwo hindusów w praktykach rytualnych zwróconych w stronę Natów. Składali oni dary Natom wraz z przybyłymi na festiwalu buddystami. Innymi słowy, wspólnie tworzą oni fragment porządku symbolicznego, który daje podstawy do wytwarzania tożsamości podmiotowej. Hindusi poprzez praktyki rytualne sytuują się w obrębie buddyjskiej formacji hegemonicznej. Praktyki te umożliwiają ich wzajemne powiązanie. Indie dla poznanych przeze mnie Birmańczyków są państwem muzułmańskim. Jedynie na moje sugestie Hindusi byli zaliczani przez moich rozmówców do *kala*, jednakże bez mojej ingerencji, jako *kala* określani byli wyłącznie wyznawcy islamu pochodzący z Indii. Zakwestionowanie muzułmańskich korzeni braci z Taungbyon przez moich birmańskich rozmówców i równoczesne podkreślanie ich hinduskiego pochodzenia, również przemawia za tezą, że hindusi traktowani są jako „gorsi” buddyści w jednej i tej samej formacji hegemonicznej.

Praktyki rytualne w trakcie festiwalu są pewną strategią, jaką przyjmują podmioty wobec sacrum. W nawiązaniu do poprzedniego rozdziału chciałbym dokonać analizy kolejnego daru, jakim jest woda. Ta ofiarowywana Buddzie jest krystalicznie czysta, ma moc oczyszczania *kammy*. W trakcie *Choe Yay Tone Pwe* woda, która służy do ablucji Natów, jest mętna, koloru złotego, perfumowana, innymi słowy jest zanieczyszczona. Wedle Kaung Thu, ta „brudna” woda miała przynieść szczęście i piękno ludziom, którzy będą w jej posiadaniu. Jest to powiązane z celem, jakiemu przyświeca oddawanie czci Natom. Moi rozmówcy<sup>92</sup> podkreślali, że jest nim odniesienie korzyści zwłaszcza majątkowych, ale i zdrowotnych,

---

<sup>92</sup> Kaung Thu i przypadkowo poznani uczestnicy festiwalu.

powiązanych z urodą i zapachem ciała<sup>93</sup>. Celem jest również zabezpieczenie przed możliwymi nieszczęściami. Problemem dla nich było wskazanie różnic w rezultatach, jakie przynosi składanie darów Buddzie, w porównaniu z tymi ofiarowanymi Natom. Jedyna różnica, na jaką wskazali wspomniani rozmówcy, odnosiła się do przedziału czasowego, jaki istnieje pomiędzy złożeniem darów a pozytywnymi rezultatami tych działań. Praktyki rytualne związane bezpośrednio z Buddą przynosić miały efekty w kolejnych wcieleniach. Natomiast składanie darów Natom, miało przynieść pożądane skutki w ciągu roku lub dwóch lat.

Festiwal wiąże się z brudnymi intencjami pożądania dóbr doczesnych, usytuowanymi w obrębie porządku symbolicznego, które opisywałem w poprzednim rozdziale. Strategia praktyk rytualnych doprowadzona do radykalizacji ma doprowadzić do przyspieszenia procesów *kammicznych*. Nie są one inne od tych kierowanych w stronę Buddy, jedynie ulegają one twórczej i elastycznej redefinicji. Przykładem tej redefinicji może być zwyczaj chwilowego podnoszenia stołu przez donatorów wraz z mnichem, podczas opisywanej wcześniej ceremonii *Kahteing Pwe*, po wykonaniu tego gestu ofiarowania pokarmu mnisi mogli spożyć posiłek. Podobny gest wykonywany był w trakcie *Taungbyone Pwe* na jednej z pomniejszych scen, gdzie rodzina składała ofiarę Natom. Elementem tego rytuału było podniesienie przez donatorów, wraz ze zgromadzonymi *Natgadaw*, stołu z jedzeniem, mebel nie był uniesiony jedynie na kilka sekund, jak to było w poprzednim przypadku, ale był bujany przez dłuższą chwilę. Poprzez działania rytualne skupione na braciach w *Taungbyone*, wyznawcy nie sprzeciwiają się regułom buddyjskim, a jedynie twórczo poszukują możliwości wywierania większego wpływu na rzeczywistość, w oparciu o te reguły.

Kolejną ofiarą, która ulega redefinicji w kontekście kultu Natów, są banknoty pieniężne. Gotówka ofiarowana mnichom nie była najczęściej przekazywana im w sposób bezpośredni, wręczana była osobom odpowiedzialnym za zbiórkę, które po zakończeniu ceremonii/nauk oddawali ją w ręce przedstawicieli *Sanghi*. W przypadku mniejszych uroczystości były one przekazywane w kopertach, a w świątyniach wrzucane były do skrzyń donacyjnych. W przypadku festiwalu w *Taungbyone* ofiarowanie pieniędzy przybierało również kilka form. Były one przekazywane bezpośrednio *Natgadaw*, poprzez wpięcie banknotów w elementy ich garderoby, zbierane były również przez pośredników, znajdowały się tam również nieliczne skrzynie donacyjne. Jednak najbardziej widowiskowe było

---

<sup>93</sup> Brudne intencje z perspektywy doktrynalnego buddyzmu. Rozważania na ten temat znajdują się we wstępie do tego rozdziału.

rozzucanie pieniędzy w świątyni, które powodowało przepychanki pomiędzy ludźmi pragnącymi je pochwycić. Walka o rozrzucone pieniądze nie była podyktowana wyłącznie zachłannością, bowiem najczęściej były to bardzo małe nominały, banknoty te mają specjalne właściwości – przynoszą szczęście. Praktyka ofiarowania pieniędzy opiera się na pewnych schematach właściwych ofiarom składanym Buddzie, jak i Natom: składane są najważniejszej w trakcie rytuału osobie (mnichowi, *Natgadaw*) będącej najbliższym sacrum, istnieją również pośrednicy zbierający banknoty. Dokonując interpretacji rozrzucania pieniędzy, pragnę powrócić do zasady cechującej ofiarę (*dāna*): oparta jest ona na braku przywiązania do ofiarowanego dobra, jak i braku oczekiwania wdzięczności opartej na zasadzie wzajemności. Rozrzucanie pieniędzy jest manifestacją *dāny* w jej bardzo widowiskowym wymiarze, banknoty zyskują moc właśnie dzięki temu, że spełniają warunek prawidłowo złożonej ofiary.

Taniec *Natgadaw*, który jest ważnym elementem, poprzez który Naty stają się obecne w trakcie festiwalu, również znajduje swoje miejsce w obrzędowości skierowanej w stronę Buddy. Taniec wykonywany jest przez pijanych mężczyzn uczestniczących w pochodach festiwalowych w trakcie *Kason*, a także przez aktorów/aktorki teatrów ulicznych w trakcie *Thadingyut*, czy przez młode dziewczęta prowadzące zbiórkę pieniędzy na festiwalach określonych pagód.

Moja argumentacja ma na celu przedstawienie wzajemnej przenikalności i oparcia w wartościach buddyjskich ceremonii zwróconych w stronę Buddy i Natów. Powiązane są one z brudnymi intencjami wywiedzionymi z *hpòn*, które jako Realne są włączone w obręb porządku symbolicznego. Pewna wariantowość praktyk wskazuje na przyjęcie różnych strategii mających na celu osiągnięcie rozmaitych korzyści, które zdają się być identyczne w przypadku ukierunkowania ich w stronę Buddy czy Natów. Różnica tworząca te odrębne strategie związana jest z wcześniej wskazaną potrzebą zwiększonego wpływu na przyszłe życie, czyli władzy nad procesami karmicznymi - *hpòn*.

Organizacja ochrony festiwalu sugeruje, że nie miała ona wymiaru jedynie porządkowego. Jak wcześniej wspomniałem, kustosz odpowiedzialny za organizację całego festiwalu, pełniący ważne role w jego trakcie, jak i poza nim (mianowanie najważniejszych *Natgadaw*), jest jednocześnie najważniejszym urzędnikiem państwowym na szczeblu wiejskim, określanym mianem *okatta*. Uosabia więc równocześnie autorytet państwowy i zwierzchnictwo duchowe. Ochroną festiwalu zajmowali się umundurowani przedstawiciele służb porządkowych, określani przez Kaung Thu jako rodzaj „straży pożarnej”, na ich wyposażeniu znajdowały się pałki, których wielokrotnie używali, m.in. torując przejście dla

tańczących *Natgadaw*, czy dla niesionej w trakcie *Choe Yay Tone Pwe* lektyki z posągami. Nieco na uboczu, pomiędzy domem należącym do kustosza a świątynią główną, przez cały okres trwania festiwalu stacjonował oddział policji, który w mojej obecności interweniował tylko raz na prośbę „strażaków”. Miało to miejsce w momencie złapania domniemanego złodzieja, którego ukarano publicznie poprzez zdzielenie go pałką po głowie. Ostatniej nocy, po ceremonii *Htinn Khote Pwe*, kiedy to tańce ku czci Natów miały miejsce jedynie w świątyni głównej, rolę ochrony przejęli mnisi (w liczbie około trzydziestu) z klasztoru w Mandalay. W trakcie ich „służby” doszło do bójki wewnątrz świątyni, jeden z mnichów pochwyił uczestnika tego zajścia, wyprowadził go na zewnątrz i usadził obok *Hpòngyi*, który po kilkuminutowej rozmowie kazał mu odejść. Kaung Thu stwierdził, że mnisi są najlepszą ochroną, bo w przeciwieństwie do policjanta nie istnieje ryzyko, że mnichowi ktoś zrewanżuje się uderzeniem.

Ostatniej nocy mnisi stanowili gwarancję nie tylko fizycznego, ale i duchowego bezpieczeństwa dla uczestników festiwalu. Dzięki ich *hpòn* i powiązaniu z Buddą, Naty nie mogły wyrządzić krzywdy nikomu, festiwal mógł zostać bezpiecznie zamknięty, a uczestnicy *Taungbyone Pwe* mogli spokojnie powrócić do domów. Tym samym podkreślono supremację Buddy nad Natami. Kult Natów nie jest oporem wobec dominującego dyskursu religijnego, jak zapewne chcieliby go widzieć apologeci studiów nad grupami podporządkowanymi. Jest częścią tego dyskursu, jako Realne.

### c) Bezwstydne kobiety - *A Chauk*

„To jest festiwal gejów”, „to jest festiwal złodziei”: tak określali festiwal w Taungbyone w języku angielskim przypadkowo poznani Birmańczycy. Rodrigue (1992: 48), próbując opisać *Natgadaw* za pomocą europejskich kategorii językowych, stwierdza, że są one częściowo szamankami, częściowo wyroczniami i uzdrowicielkami, a ostatecznie sugeruje, by nie dokonywać tłumaczenia tego terminu, ponieważ prowadziłyby to do niepotrzebnych implikacji semantycznych – z czym się zgadzam. Nie jest to jednorodna grupa społeczna: zasadniczo inną rolę pełniły one przed właściwym rozpoczęciem festiwalu, kiedy to kobiety będące żonami Natów<sup>94</sup> za drobną opłatą wznosiły w imieniu donatorów *kadaw pwe* i kierując go w stronę ołtarza, wypowiadały przebłagalne słowa. We właściwej części festiwalu *Natgadaw* są mistrzyniami ceremonii. Chociaż Nat stale zamieszkuje ich wnętrze,

---

<sup>94</sup> Rodrigue (1992: 48) na podstawie swoich badań stwierdza, że *Natgadaw* mogą być również mężami, synami, córkami, siostrami i braćmi poszczególnych Natów.

są jego żonami i służącymi, nie pośredniczą – niczym kapłanki – pomiędzy nim a innymi ludźmi. Ich taniec wykonywany jest zarówno dla Nata, którego żądaniom podlegają, jak i dla zgromadzonej publiczności. Czasem zdarza się, że *Natgadaw* służą radą w sprawach finansowych, czasem przepowiadają przyszłość.

Ponownie odwołam się do badań Spiro (1967: 118-119), aby pokazać zmianę w odniesieniu do tej centralnej figury w trakcie *Natpwe*. Większość *Natgadaw* z końcem lat pięćdziesiątych była kobietami, które w opinii Birmańczyków były rozwiązłe seksualnie lub wręcz prostytutkami; wszystkie one były żonami Natów. Ich mężowie pochodzący z innego planu egzystencji byli znani ze swojego pijaństwa i uwodzicielstwa, a także zamiłowania do hazardu. Wspomniany antropolog takie zachowanie uczestników festiwalu, jak pijaństwo, obsceniczność i lubieżność (wszechobecne było podszczypywanie pośladków żeńskich przez mężczyzn), tłumaczył naśladowaniem Natów.

Współcześnie, z nieznanym mi powodem, doszło do zmiany aktora, który wykonuje tańce *Natgadaw*. Postaciami pełniącymi dziś tę pierwszoplanową rolę są tzw. *A Chauk*. Kobiety *Natgadaw* są najważniejsze poza właściwą częścią festiwalu, ale ich późniejsza rola została zmarginalizowana. Nadal można odnaleźć kobiety wykonujące tańce w tej roli, choć stanowią one zdecydowaną mniejszość.

W terminologii ukształtowanej na gruncie europejskim należałoby *A Chauk* określić jako transwestytów, a niektórych z nich jako transseksualistów. Jednakże Aung Myo, Maung Wai i Ko Lin mówili o nich jako o „bezwstydnym kobietach”, sytuowali je w opozycji do kobiet wstydliwych, postępujących zgodnie z przyjętymi normami społecznymi i moralnymi regułami buddyzmu (nie pijących alkoholu, nie palących papierosów i powściągliwych). We wcześniejszym podrozdziale wspominałem o aktywności seksualnej kobiet i mężczyzn nie będących w związku małżeńskim. Do kontaktów intymnych dochodzi w wynajętych na godziny pokojach. Uczucia okazywane są publicznie w bardzo wąskim zakresie. Kobiety unikają cielesnego kontaktu z mężczyznami, starają się nie siadać zbyt blisko nich. Ich moralnie poprawne zachowanie, należałoby określić, w przeciwieństwie do zachowania bezwstydnym kobiet, jako przepełnione wstydem.

Jeden z *hpòngyi*, Wai Hein, aby wytłumaczyć mi, kim są *A Chauk*, odniósł się do reguł *kammicznych*. Otóż osoby, które dopuściły się seksualnych wykroczeń, odradzają się w najniższym planie egzystencji (*niraya*), gdzie przez długi okres czasu doznają cierpień, w kolejnej inkarnacji powracają jako bezwstydne kobiety.

*Natgadaw* będący *A Chauk* są biseksualne, dotyczy to najważniejszych w hierarchii Ministr Pałacowych i Koronowanego Księcia. W wydzielonej przestrzeni świątyni głównej, tańczącym żonom Natów towarzyszyły rodziny, w skład których wchodziła duża ilość *A Chauk*; wedle słów Kaung Thu, miały one być partnerkami tańczących *Natgadaw*. Kiedy *A Chauk* nie uczestniczą w ceremoniach przed ołtarzem i znajdują się poza wydzieloną przestrzenią, oddają się tańcom pośród mężczyzn, którzy zabiegają o ich względy. Często dochodzi do aktów agresji pomiędzy rywalizującymi tancerzami. Jeżeli w czasach Spiro kobiece pośladki były celem lubieżnych zachowań, tak współcześnie stają się nimi ciała *A Chauk*. Dużym powodzeniem cieszą się sztuczne piersi (powstałe w wyniku zabiegów chirurgii plastycznej), czy też pośladki. Bezwstydne kobiety nie pozostają dłużne i dotykają penisów zgromadzonych mężczyzn, często żartując z ich wielkości, a w tańcu wykonują ruchy symulujące stosunek seksualny. W bezpośrednich interakcjach z nimi byłem postacią ambiwalentną, odważyły się one jedynie na uszczypnięcie moich pośladków i całus w policzek. Jednakże pomimo wyraźnych chęci dotknięcia mojego penisa, wyrażanych za pomocą gestów, zawstydzone rezygnowały z tego zamiaru. Na torowisku nieopodal festiwalowych kramów, nocami dochodziło do aktów seksualnych pomiędzy mężczyznami i *A Chauk*.

Stwierdzenie, że *Taungbyone Pwe* jest festiwalem gejów, pochodziło również od Kaung Thu, z którym miałem przyjemność spędzić większość czasu w jego trakcie. Często mówił o *A Chauk*, że są piękne, aczkolwiek zarzekał się, że pociągają go tylko kobiety i nie jest gejem. Pewnego festiwalowego dnia przedstawił mi jedną z bezwstydnych kobiet, śmiejąc się, określił ją jako swoją żonę, spacerował z nią, trzymając ją za rękę. Następnego dnia, po spędzonej z nią nocy, pokazywał mi zdjęcia z ich wycieczki do Mandalay, w rozmowie podkreślał jaka jest piękna i określał ją mianem swojej ukochanej.

Stosunek seksualny z *A Chauk*, nie jest przez poznanych Birmańczyków postrzegany jako stosunek homoseksualny<sup>95</sup>. Wedle moich rozmówców<sup>96</sup>, mężczyźni posiadający rodziny (żonę i dzieci), tworzą związki z bezwstydными kobietami, ukrywając to przed opinią publiczną. Stają się ich sponsorami, a do zbliżeń dochodzi potajemnie. Mężczyźni obawiają się utraty szacunku. Publiczne oświadczenie o byciu w związku z *A Chauk* grozi ostracyzmem społecznym. Korzyści majątkowe, jakie czerpią z tego tytułu *A Chauk*, nie powodują, że są określane mianem prostytutek. Jak twierdzili moi rozmówcy, pozostają one

<sup>95</sup> Użycie terminu gej wydaje się nieudaną próbą translacji lokalnych zjawisk kulturowych w oparciu o język angielski.

<sup>96</sup> Aung Myo i jego znajomi, Kaung Thu.

w związkach ze swoimi partnerami ze względu na uczucie, jakie ich łączy. Pytani o mężczyzn pozostających ze sobą w związku, twierdzili, że nie słyszeli nigdy o takim układzie partnerskim, mężczyzna wiąże się jedynie z kobietą - bezwstydną bądź obdarzoną poczuciem wstydu.

Kaung Thu twierdził, że dochodzi również do zbliżeń pomiędzy przybywającymi na festiwal mnichami a *A Chauk*, byłem świadkiem takiej sytuacji na innym niż Taungbyone festiwalu ku czci Natów. Młodzi mnisi w klasztorze byli wyraźnie oburzeni, kiedy poruszałem temat bezwstydnych kobiet. Pomimo wcześniejszych werbalnych deklaracji o braku akceptacji dla nich, na jednym z festiwali ku czci Natów obserwowałem, jak zachwycali się ich urodą.

Interesująca jest pozycja *Natgadaw* i *A Chauk* w odniesieniu do własności *hpòn*. Otóż okazało się, że *Natgadaw* mają duże *hpòn*. Kult Natów jest wszak częścią buddyzmu. Podkreślany był ich wysoki rozwój na ścieżce duchowej *Natgadaw*, jednakże był on niższy od *hpòngyi*. Sytuacja wygląda inaczej w przypadku *A Chauk*, moi przyjaciele<sup>97</sup> mówili, że posiadają one bardzo małe *hpòn*, zdecydowanie niższe od kobiet, ponieważ nie mają wstydu.

Praktyki rytualne w trakcie festiwalu ku czci Natów, jak i Buddy, zasadniczo niewiele się od siebie różnią. Spożywanie alkoholu nie ma jedynie wymiaru rozrywkowego, jak podkreślał Kaung Thu: powoduje on, że mężczyzna zyskuje siłę i odwagę, jakiej będąc trzeźwym nie jest w stanie osiągnąć. W świetle moich interpretacji upojenie alkoholowe jest więc kondycją bycia mężczyzną i wiąże się z męskim *hpòn*. Kolejnym elementem budowania męskości było wykrzykiwanie przez mężczyzn w trakcie procesji towarzyszącej ceremonii *Yone Kyaung Pwe* wulgarnego żądania „Ja chcę pieprzyć”, co, wedle mojej opinii, miało wyrazić dominację seksualną płci męskiej. Interesujące zajście miało miejsce w trakcie tańców w głównej świątyni, kiedy to mężczyźni znajdujący się poza obszarem wydzielonym dla *Natgadaw* i ich rodzin, zaczęli wykrzykiwać *Taw yei* (tłum. Nasza wizja): jedno z głównych haseł protestacyjnych w trakcie demonstracji antyrządowych w 1988 roku. Mężczyźni w ramach rytuału budowali swoje *hpòn*, zyskując siłę i odwagę, także dzięki alkoholowi. Stawali się stroną dominującą w ramach praktyk seksualnych, a także dawali wyraz swoich mocy sprawczych jako kontestatorów politycznego porządku w państwie. Innymi słowy, stawali się dominującymi podmiotami sprawczymi.

Jednakże na festiwalu znalazły się również kobiety, których zachowania rytualne w niczym nie przypominały ich postępowania w trakcie festiwali zwróconych ku czci Buddy.

---

<sup>97</sup> Maung Wai, Aung Myo, Wai Hein i Kaung Thu.

Zasadniczo zachowywały się jak mężczyźni, choć cechował je większy umiar w spożywaniu alkoholu i paleniu papierosów. W ramach kultu Natów, *hpòn* kobiet w tym wymiarze zrównywał się z męskim, stawał się na tyle wysoki, by dawać siłę i odwagę, dzięki spożywaniu alkoholu. Kobiety i mężczyźni przyjmowali tę samą rolę męską, jaka dominowała w trakcie festiwalu ku czci Buddy. Jednakże równocześnie kobiety nie zachowywały się obscenicznie, będąc wykluczonymi z praktyk przepełnionych erotyzmem. Nie wykrzykiwały one wulgaryzmów, a także nie naśladowały w tańcu mężczyzn. Tańczące kobiety były wieczorami rzadkością, a te nieliczne, które tańczyły, nie były obiektem seksualnego molestowania jak *A Chauk*. W przeciwieństwie do mężczyzn wpadały w trans, Naty potrafiły je opętać.

*A Chauk*, które rzadko można spotkać w trakcie festiwalów ku czci Buddy, umożliwiając kobietom obdarzonym wstydem dostęp do praktyk rytualnych powiązanych z wyższym *hpòn*, ich rola podlega redefinicji. Mogą one dzięki temu wpływać na procesy *kammiczne* związane z brudnymi intencjami w znacznie silniejszy sposób. Jednakże wykluczenie z obsceniczności erotycznej, która jest nieobecna w rytuałach ku czci Buddy, sytuuje je (nadal) niżej w hierarchii wobec mężczyzn. Innym na to dowodem jest możliwość bycia opętanym przez Naty, co jest spowodowane niższym rozwojem duchowym kobiet, czyli większą podatnością na ich wpływ. Praktyki rytualne dozwolone jedynie mężczyznom stojącym przed Buddą zostają tutaj umożliwiające także kobietom, jednakże mężczyźni ponownie redefiniują swoją strategię, tym razem w oparciu o potencję seksualną. Od czasu badań prowadzonych przez Spiro, kiedy to do obscenicznych zachowań dochodziło na linii męsko - damskiej, wzrosło znaczenie *A Chauk* jako obiektu seksualnego. Mam tu na myśli wspomniany taniec symulujący stosunek seksualny. Kobiety obdarzone wstydem nie stronią od tańca w towarzystwie *A Chauk*, jednakże nie towarzyszy mu ani dotyk, ani wulgarne dowcipy nasycone erotyzmem.

Kobiety pozbawione wstydu są więc środkiem, który umożliwia osiągnięcie celów rytualnych festiwalu ku czci Natów. Cele te, to pragnienia mające źródło w brudnych intencjach wywiedzionych z buddyizmu. Podczas praktyk religijnych ku czci Buddy kobiety są negacją mężczyzn, jako że posiadają niższe *hpòn*. Na festiwalu ku czci Natów pojawiają się *A Chauk*, które stają się negacją damsko - męskiej negacji. Dzięki ich obecności kobiety obdarzone wstydem w ramach swojej strategii rytualnej, mogą postępować jak mężczyźni w trakcie festiwalu ku czci Buddy, są obdarzone wyższym *hpòn*. W efekcie praktyki rytualne przynoszą im większe korzyści *kammiczne* w krótszym terminie. Mężczyźni dzięki obecności

*A Chauk* i publicznemu okazywaniu im zainteresowania erotycznego, tabu w odniesieniu do kobiet obdarzonych wstydem, ponownie wykazują wyższość swojego potencjału duchowego. Czynią to, poprzez możliwość ignorowania praw przekazanych przez Buddę. Również dla nich ważne jest osiągnięcie większych korzyści *kammicznych*.

*A Chauk*, podobnie jak religie teistyczne (innego), stają się pewną formą odgraniczenia opartego na braku moralności. Ten brak, jak już pisałem w rozdziale dotyczącym islamu, staje się nie-czystością, warunkiem hegemonicznego powiązania Realnego w obrębie porządku symbolicznego. Brudne *hpòn* jest tu obiektem pożądania sytuowanym w obrębie porządku symbolicznego. Kult Natów zwiększa możliwość osiągnięcia jeszcze wyższego brudnego *hpòn*. Birmańczycy są świadomi wielkości posiadanego przez nich *hpòn*, fantazjują o jego wielkości i usytuowaniu na ścieżce prowadzącej do *Nibbāny*. Mają świadomość, że droga prowadząca do Oświecenia jest długa, w związku z tym koncentrują się na korzyściach bardziej krótkowzrocznych, czyli rozwijaniu *hpòn* mającego zapewnić dostatnie i szczęśliwe życie. Odgraniczeniem hegemonicznym są tu praktyki rytualne wyznawców innych religii, które uniemożliwiają rozwój duchowy i nabywanie *hpòn*. Życie seksualne kobiet obdarzonych wstydem staje się formą zażyłości kulturowej dzięki jawnej erotyce kobiet bezwstydnym. Za pośrednictwem *A Chauk* publiczne epatowanie seksualnością sytuowane jest w sferze nie-czystej, wprowadzając ukrywane życie intymne w ramy porządku symbolicznego jako moralnie dopuszczalne. Życie seksualne poza związkiem małżeńskim z perspektywy nakazów moralnych Buddy jest formą wykroczenia. Poprzez hegemoniczne praktyki kultowe i rolę, jaką w trakcie rytuałów pełnią *A Chauk*, seksualność przed/pozamałżeńska zostaje włączona w porządek symboliczny jako niejawna brudna praktyka społeczna.

Dzięki tym praktykom hegemonicznym zwróconym w stronę wielkiego Innego, umożliwiające zostaje wytworzenie ideologicznej fantazji własnej podmiotowości, która tworzona jest w relacjach płciowych i powiązanych z nimi relacjach władzy. Dyskurs religijny przenika rozmaite płaszczyzny tworzenia fantazji, co w efekcie tworzy polisemiczny charakter znaczenia kategorii *hpòn*. Jako przyrodzona własność umożliwia inne usytuowanie w hierarchii społecznej mężczyzn, kobiet i *A Chauk*. Z drugiej strony, rozwój duchowy oparty o różne techniki umożliwia nabywanie *hpòn*, który sytuuje nie-buddystów poza tą ścieżką. Polisemia znaczenia powoduje, że kontekstowe jego ujęcia nie są ze sobą sprzeczne, a wręcz przeciwnie, powiązane są one w ramach hegemonicznych/ideologicznych praktyk społecznych.

## ZAKOŃCZENIE, czyli otwarcie

Podsumowanie dotychczasowych rozważań prowadzi nieuchronnie do tytułu tej rozprawy, a mianowicie wzajemnego powiązania hegemonii i znaczenia, które uwikłane jest w tworzenie relacji władzy. Główną tezą mojej pracy było stwierdzenie, że religia buddyjska w tradycji theravāda jest zasadniczym dyskursem, wpływającym na kreowanie relacji władzy i podmiotowości przez Birmańczyków. Prowadząc badania terenowe natknąłem się na wywiedzioną z religii kategorię *hpòn*, która stała się fundamentem moich rozważań. Jest ona nieokreśloną zasadą, która zgodnie z heglowską metodą przedstawioną we wstępie, doprowadziła do rozbicia rzeczywistości społecznej na elementy zewnętrzne wobec siebie, czyli rozmaite dyskursy: władzy administracyjnej i duchowej, płci oraz relacji z innym. Kolejny krok analizy polegający na ich łącznym ujęciu, na traktowaniu ich jako momentów całości, dowodzi, że ramą spinającą je jest dyskurs religijny - buddyzm theravāda. Różnorodność treści religijnych idei, w tym najważniejszej - *hpòn*, udowadnia postawioną przeze mnie tezę.

W obrębie religii tworzone są znaczenia. Oczywiście jest to zjawisko procesualne, nieuporządkowane, pełne sprzeczności i zerwań z totalnością, którą jako antropolog staram się po części wytłumaczyć. Ta niemożliwość domknięcia porządku symbolicznego, wynika z samej istoty procesu kreowania znaczenia, jest efektem niemożliwości uchwycenia rzeczywistości za pomocą symbolu. Proces ten tworzy bowiem równocześnie własne przekroczenie - nazywanie otwiera horyzont nienazywalnego.

Buddyzm czy *hpòn* przyjmują formę określoności, która jednak nie jest w świetle moich rozważań zasadą, z której bezpośrednio wyprowadzone zostają kolejne elementy porządku symbolicznego. Takie racjonalne ujęcie jest sprzeczne ze stanowiskiem dialektycznym, jakie staram się wypracować. Zasada w formie określoności zawsze może zostać podważona przez pewną negatywność. W dialektyce heglowskiej ważną rolę pełni idea spekulatywna (Hegel 1996: 477), która pozostaje konkretna, będąc równocześnie przeciwstawną względem siebie. Na mocy absolutnej negacji to przeciwstawienie jest w nią włączone. Zasadą pozostaje dla mnie ruch, który podobny jest do idei Boga żydowskich neoplatoników (Hegel 1996: 494). Istotą tego Boga jest ruch i nie występuje on jako podmiot, zjawiskowe momenty nie są jego arbitralną decyzją, lecz tym, czym jest on sam w sobie. Ten Bóg-ruch nie jest określonym bytem, który byłby prąźródłem wszystkiego, ponieważ uobecniony jest we wszystkim. We wstępie wspomniałem, że ruch jest jednością przeciwstawnych pojęć. Hegel (1994: 361-389), analizując poglądy filozoficznej szkoły

eleackiej, a konkretnie rozważania Zenona z Elei, stwierdził, że „ruch jest dialektyką wszystkiego, co jest”. Grecki filozof zaprzeczył istnieniu ruchu, nie odnosząc się do zmysłowego zjawiska, Hegel odczytuje te słowa jako orzeczenie o jego nieprawdziwości, objawia się on jedynie w sprzeczności i nie posiada własnego bytu. Przeciwnymi pojęciami są w świetle moich analiz: nieokreślony porządek symboliczny jako pewna pozytywność i stanowiące jego negatywność Realne. Nierówność obu tych pojęć jest warunkiem ruchu, który staje się negacją negacji i włącza to, co negatywne, w obręb pozytywnego, zachowując równocześnie rozróżnienie pomiędzy nimi.

Według Jacquesa Lacana, dla dziecka przed procesem upodmiotowienia najważniejsza jest *jouissance* (rozkosz), która „istnieje poza językiem, nie ma związków z identyfikacją (...)” (Fink 2002: 299). Upodmiotowienie ma miejsce dzięki przejściu przez fazę lustra. Proces ten, zredefiniowany w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia przez Lacana, opiera się na dostrzeżeniu w lustrze obrazu, które przez dziecko jest internalizowane w rezultacie aprobującego gestu rodzica trzymającego je przed nim, tworząc fantazmat pierwotny podmiotowości (Fink 2002: 130). W rezultacie wprowadzenia podmiotu w prawa porządku symbolicznego, rozkosz zostaje uregulowana i częściowo zakazana. Rozkosz jako byt w sobie, poprzez wejście w porządek symboliczny, staje się pożądanym w ramach bytu dla siebie. Pożądanie zostaje określone przez zakazaną satysfakcję. W ten sposób podmiot staje się ruchem: ruchem pożądania pomiędzy porządkiem symbolicznym a jego wykroczeniem - Realnym. Czerpie rozkosz z przekraczania i wyłania się w sprzeczności. Ten ruch-podmiot uobecniony zostaje jako absolutna negacja, poprzez swoje pożądanie. Od tego momentu to pożądanie zaczyna odgrywać ważną rolę w życiu podmiotowym, które zawsze istnieje w relacji do Innego. Wprowadza ono Realne w porządek symboliczny pod postacią praktyk hegemonicznych i ideologicznych. W obu przypadkach pożądanie ma przeciwny wektor, ale jego kierunek odnosi się do wzniesłego obiektu hegemonii/ideologii. Podmioty poprzez swoje praktyki w ramach hegemonii kierują się w stronę wielkiego Innego, tworząc wzniesłe obiekty w ich określonej formie. Następnie interpelują siebie poprzez ideologiczne uwewnętrznienie pożądania w określonej formie, zwróconego w stronę wzniesłych obiektów porządku symbolicznego, dzięki którym tworzą swoją podmiotowość. Pożądanie, choć zwrócone w stronę wzniesłych obiektów, nigdy do nich nie dociera, satysfakcja jest osiągnięta poprzez sam ruch ukierunkowany w ich stronę. Dotarcie do celu wyeliminowałoby ruch pożądania - podmiotowość. Władza jest możliwością tworzenia wzniesłych obiektów nie jako spekulatywnych sprzecznych wewnętrznie idei, lecz w ich określonej formie, opiera się na

narzuceniu hegemonicznych praktyk przybierających charakter reprodukcji. Wzniosłe obiekty jako określone hegemonicznie kategorie stają się podstawą interpelacji ideologicznej. Nie dokonuje się to w sposób bezpośredni, pożądanie ukierunkowane mocą fantazji zachowuje dystans wobec hegemonicznego wzniosłego obiektu, sytuując go w Realnym. Koniecznością wytworzenia dystansu i włączenia negatywnego Realnego, jako integralnej części spekulatywnej idei (wzniosłego obiektu), jest absolutna negacja - podmiot.

W Mjanmie elementem porządku symbolicznego jest nieokreślona *Nibbāna*. W ramach praktyk hegemonicznych podmioty wprowadzają negatywność, która zostaje opanowana w swojej określonej formie jako *hpòn*, stając się pożądanym wzniosłym obiektem. Buddyjscy Birmańczycy dokonują interpelacji ideologicznej tworzącej podmiotowość, równocześnie dystansując się od tej kategorii w swoim hegemonicznym znaczeniu. Pożądamy oni jej negacji usytuowanej w Realnym. Negacja ta jednak zostaje włączona w obręb hegemonicznego znaczenia. Ten wzniosły obiekt hegemonii/ideologii, jakim jest spekulatywna idea *Nibbāna/hpòn*, oparta jest w swojej konieczności na wykluczeniu, absolutnej negacji przyjmującej postać odgraniczenia. Spekulatywność obecna jest w obu praktykach. Na poziomie hegemonii uobecniona jest w sprzeczności: nieokreślona *Nibbāna*/określone *hpòn*. Obiektem pożądania staje się władza, której celem jest zracjonalizowanie i nadanie określoności tym momentom spekulatywnym. Jest to możliwość wprowadzenia negatywności podmiotowej i narzucenia jej w określonej formie innym, tak, żeby mocą własnego wyboru w określony sposób negowali spekulatywność. Satysfakcja czerpana jest tu z samej możliwości określania momentów porządku symbolicznego, ponieważ niemożliwym jest zniesienie spekulatywności. W odpowiedzi na określone w totalności hegemoniczne *hpòn* funkcjonujące jako zasada, praktyki ideologiczne wprowadzają spekulatywność przez negatywność uobecnioną pod postacią wykroczeń sprzecznych z doktryną religijną, które stają się obiektami pożądania. Satysfakcja czerpana jest tu z przekroczenia prawa, a w tym przekroczeniu powstaje fundamentalna podstawa ideologicznej podmiotowości. Aby jednak nie popaść w wulgarną dychotomię i wprowadzić dialektyczną metodę w duchu Hegla, niezbędne w mojej rozprawie było zlokalizowanie negacji negacji, która łączy sprzeczne momenty idei w ramach obu praktyk.

Praktyki hegemoniczne wiążą się z kreowaniem znaczeń. Zwrócone są one w stronę porządku symbolicznego, który znajduje swój wyraz pod postacią wielkiego Innego. Birmańskie praktyki społeczne zwrócone w stronę Buddy i jego nauk stają się hegemoniczne. Budda jako wielki Inny wyznacza ontyczny wymiar rzeczywistości, przejawem jego

obecności w strukturze społecznej jest *hpòn*. To odniesienie i kreowanie znaczenia tej niezwykle polisemicznej kategorii jest przykładem praktyk zarówno hegemonicznych, jak i ideologicznych. *Hpòn* jako własność podmiotowa sytuuje podmioty w hierarchii władzy. Polisemiczny wymiar tej kategorii skierował moją uwagę w trakcie badań terenowych w stronę trzech zasadniczych dyskursów: władzy administracyjnej i duchowej, płci oraz relacji z innym. Polisemia nie zakłada istnienia rozdzielnych podzbiorów tworzących system. Staralem się wskazać polifoniczne odniesienie do relacji władzy, jak i do kategorii ją tworzących. W zależności od kontekstu, interakcji oraz podmiotu przynależącego do określonej grupy społecznej, akcentowany był inny wymiar *hpòn*. Elementem wspólnym różnych znaczeń nadawanych analizowanej kategorii była jej cecha wartościująca. Posiadanie większej ilości *hpòn* wiązane było z lepszym bilansem *kammicznym*. Posiadacz większego *hpòn* dzięki temu lokowany był wyżej w hierarchii od innego, będącego w posiadaniu jego mniejszej ilości. Zgodnie z przedstawionymi we wstępie rozważaniami Hegla (1994: 64-65), *hpòn* uczyniłem kategorią fundującą i determinującą różne dyskursy, jako idea połączona została ona przeze mnie w jedną całość, różne treści które są jej przypisywane stanowią konieczność jej istnienia w tej formie różnorodności.

Pozycji elit, które stały/stoją na czele państwa, nie należy postrzegać jako dzieła przypadku, czy jedynie splotu wydarzeń historycznych. Rozwój duchowy w poprzednich wcieleniach przynosi rezultaty w obecnej inkarnacji pod postacią statusu majątkowego, czy pozycji w hierarchii społecznej. Duży nacisk wyznawcy buddyzmu kładą na praktykę ofiarowania, która ma przynieść oczekiwane w przyszłym wcieleniu rezultaty. Jest to praktyka hegemoniczna zwrócona w stronę wielkiego Innego, która daje podstawy ontyczne wyznaczające porządek hierarchiczny w społeczeństwie. Składanie darów przed posągiem Buddy jako praktyka dnia codziennego jest więc przejawem dyskursu hegemonicznego, działaniem podmiotów zarówno dominujących, jak i zdominowanych. Przywódcy państwowi obdarzeni są szczególną odmianą tej hierarchizującej własności określanej mianem *hpòndaw*, która predestynuje ich do sprawowania najwyższych funkcji. Osoby im podporządkowane kreują *hpòn* w praktykach hegemonicznych zacisza domowego, a także w odwiedzanych świątyniach. Ma to miejsce w interakcjach pomiędzy świeckimi wyznawcami o różnym statusie, z mnichami i przedstawieniami Buddy. Tworzą oni tym samym zarówno swoje *hpòn*, jak i *hpòn* podmiotów nadrzędnych wobec nich, dzięki czemu sytuują się oni na określonej pozycji w obrębie tego zróżnicowania. Zarówno władza świecka, jak i duchowa, budując swój autorytet, również odwołują się do interesującej mnie kategorii. Przedstawiciele władz

państwowych przyjmują dwie korespondujące ze sobą strategie postępowania wobec buddyzmu. Z jednej strony, w trakcie rytuałów religijnych dokonują oni perwersyjnego aktu tworzenia królewskiego *hpòn*. Jest to gest hegemoniczny, w ramach którego przyjmują postawę narzędzia w rękach Innego - buddyzmu. Królewska chwała jednakże nie może manifestować swojej obecności, ponieważ monarchia nie istnieje. W kolejnym geście ideologii, przywódcy państwowi utożsamiają się z Ludem jako dyktatorzy, powstaje tutaj pewna nadwyżka Rzeczywistości – nieobecna aktualnie Rzecz, czyli *hpòndaw*. Poprzez popędowe odmawianie przez przywódców państwowych osiągnięcia chwały królewskiej, kreują oni swoją tożsamość, utożsamiając się z Ludem i przyjmując postawę nacjonalistyczną.

W terminologii birmańskiej władza świecka i duchowa pozostają rozdzielne. Zdecydowanie wyższe *hpòn* od przedstawicieli władzy państwowej posiada zgromadzenie mnichów - *Sangha*. To właśnie mnisi jako duchowi spadkobiercy Buddy obdarzeni są największym szacunkiem. Ich roli w społeczeństwie nie można nie docenić, ich słowa i działania w praktyce dnia codziennego nie podlegają kwestionowaniu, a ich wpływ na struktury społeczne jest decydujący. Praktyką hegemoniczną kreującą mnichów jako strażników nauk Buddy, czyli jednej z podstaw porządku symbolicznego, jest składanie im darów. Z jednej strony, mnisi stają się polem tworzenia *kuśala kammy*, która pełni ważną rolę w kreowaniu statusu społecznego donatora. Z drugiej strony, składanie darów tworzy *hpòn* mnichów. Odgrywa ono również istotną rolę w tworzeniu hierarchii wewnątrz klasztoru. Jako organizacja, *Sangha* utrzymuje swój wysoki status w społeczeństwie dzięki silnej obecności państwa ingerującego w jej struktury. Nie zgadzam się z tezami, jakoby działania sił rządowych miały na celu osłabienie pozycji *Sanghi* w społeczeństwie, wręcz przeciwnie, tylko dzięki tym działaniom spełnia ona swoją rolę.

*Hpòn* w relacjach pomiędzy kobietami i mężczyznami jest tą wartością, która wpływa na ich biologiczne i umysłowe możliwości. Kobiety jako gorsza i niżej sytuowana płeć posiadają go znacznie mniej. W konsekwencji kobiety w praktyce dnia codziennego stale podkreślają wyższy status mężczyzn. Analiza praktyk religijnych w trakcie festiwali buddyjskich miała na celu wskazanie form manifestacji *hpòn*. Dokonałem tego, problematyzując teoretyczne założenia odnoszone do tzw. karnawalizacji. W świetle moich rozważań w trakcie festiwalu nie dochodzi do zanegowania hegemonicznego dyskursu, lecz do jego afirmacji. Ignorancja i postępowanie wbrew regułom buddyzmu przez mężczyzn, przy równoczesnym szacunku okazywanym wobec nich przez kobiety, nie jest prostym

odwróceniem ról płciowych. Mężczyźni nie negują dyskursu hegemonicznego, wedle mojej interpretacji, ich działania są wyrazem przekonania o ich uprzywilejowanej pozycji w jego obrębie. Są oni wysoko rozwinięci duchowo (duże nagromadzenie *hpòn*), mogą więc ignorować prawa porządku symbolicznego. Sytuacja kobiet jest odwrotna, muszą stale się rozwijać na ścieżce do *Nibbāny*, ponieważ są od niej oddalone w dużo większym stopniu niż mężczyźni. Powinność moralnego postępowania kobiet jest przyczyną zlokalizowania intymności w przestrzeni ukrytej, niewidocznej w sferze publicznej.

Kolejnym elementem, który analizowałem w ramach dyskursu hegemonicznego, była rola kategorii *hpòn* w relacji z innym. Odniosłem się do powszechnego przekonania w literaturze przedmiotu o istnieniu nacjonalizmu birmańskiego. Problem ten analizowałem również w kontekście projektu modernizacyjnego i klasowej strukturyzacji społecznej. Wedle mojej interpretacji, o nacjonalizmie możemy mówić wyłącznie w przypadku wojskowej elity birmańskiej. Kategoria *hpòn* wpisuje się w pozostałych klasach społecznych w dyskurs określony przeze mnie jako fundamentalizm religijny. Hegemoniczny dyskurs buddyjski w Mjanmie powoduje, że poznani przeze mnie Birmańczycy/ki uważają, że buddyzm w tradycji *theravāda* jest najlepszą religią na świecie i występuje w najczystszej swojej formie jedynie w obrębie ich państwa. Uważają oni, że ich społeczeństwo jest najwyżej rozwinięte duchowo w wymiarze globalnym i jako jedyni posiadają właściwy pogląd na rzeczywistość. Jest to powodem wyrażania niczym nieskrępowanej niechęci wobec mieszanych małżeństw.

Religijność birmańska jest bardzo kompleksowym zjawiskiem, dlatego nie mogłem pominąć w moich rozważaniach praktyk religijnych zwróconych ku czci Natów, które są negatywnością w obrębie doktryny buddyjskiej. Dzięki składanym ofiarom mają one pomóc wyznawcy jeszcze w tym życiu osiągnąć bogactwo i przynieść zdrowie. Ta negatywność nie jest czymś poza buddyzmem, w ramach rytuałów stale podkreślana jest wyższość Buddy, który sankcjonuje te praktyki religijne. Poprzez pozorne zaprzeczenie hegemonicznemu dyskursowi, Naty pozwalają na ideologiczne opanowanie negatywności, czyli praktyk ukierunkowanych m.in. w stronę pozyskania bogactwa. Poprzez radykalizację form rytualnej aktywności skierowanej w stronę Buddy, w ramach kultu Natów umożliwiające zostaje osiągnięcie pożądanego dóbr i jakości życia w bardziej efektywny sposób.

Jednakże ten obraz hegemonicznego dyskursu byłby niepełny, gdybym nie wskazał absolutnej negatywności, która powstaje jako odgraniczenie porządku symbolicznego. Dotychczasowa negacja, jaką przybrało *hpòn* w Realności, odnosiła się do fantazmatów kreujących podmiotowość w oparciu o: pozycję w ramach hierarchii społecznej, płeć, relację

z innym określającą przynależność grupową. Dyskursy te mają kluczowe znaczenie zarówno w tworzeniu formacji hegemonicznej, jak i w kreowaniu własnej podmiotowości. Ta negatywność *Nibbāny* staje się obiektem pożądania, na jego bazie fantazja umożliwia ideologiczne wytworzenie podmiotowości, odpowiadając na pytania: kim jestem dla innych (płcią), czego inni ode mnie chcą (zamożności, władzy). Negatywność negatywności, którą starałem się uchwycić w trakcie swoich badań, jest ucieleśniona pod postacią muzułmanów i *A Chauk*.

Pierwsza grupa za sprawą krwawych konfliktów jest stale obecna w dyskursie publicznym zarówno Mjanmy, jak i w wymiarze globalnym. Muzułmanie jako negatywność w porządku symbolicznym przenikają kilka płaszczyzn dyskursywnych. Po pierwsze, są oni fundatorem formacji hegemonicznej, która to sytuuje ich na granicy tego, co społeczne. Akty przemocy słownej i fizycznej wobec nich są praktyką, która tworzy podstawy buddyjskiego fundamentalizmu religijnego na obszarze Mjanmy. Konflikt na tle wyznaniowym wpływa również na legitymizację obecności wojskowych w strukturach władzy cywilnej, jako gwaranta jedności państwowej i bezpieczeństwa. Jednakże to nie jedyna rola, jaką w birmańskim obszarze hegemonicznym pełnią wyznawcy islamu. Jako przedstawiciele „brudnego” wyznania, w praktyce religijnej pozwalają buddystom skoncentrować się na powiększaniu *hpòn*, co ma doprowadzić w przyszłości do bogactwa i władzy. Z perspektywy hegemonicznego dyskursu zorientowanie swojej aktywności religijnej na pomnażaniu tych dóbr jest czymś karygodnym. Jednakże to islam kreowany jest jako przykład złych praktyk, ukierunkowanych na błędne sacrum. Dzięki temu negatywność, jaką jest pożądanie *hpòn*, poprzez ideologiczne jej opanowanie, zostaje włączona w porządek symboliczny jako jej przekroczenie. Podmioty dzięki temu kreują tożsamość w oparciu o buddyzm, w ramy którego ideologicznie włączony jest status majątkowy i pozycja w hierarchii władzy.

Rola *A Chauk* polega na wpisaniu negatywności, jaką jest seksualność, w ciało. Rola ta jest zasadniczo odmienna od ról mężczyzn i kobiet. Sytuowane są one bardzo nisko w hierarchii społecznej, stając się absolutnym zaprzeczeniem kobiety obdarzonej wstydem. Mężczyzna w relacji z *A Chauk* wykazuje, podobnie jak z kobietami obdarzonymi wstydem, swoją wyższość. Czyni to przez praktyki przepelnione erotyzmem, jak dotykane miejsc intymnych, które z racji jego uprzywilejowania są mu dostępne. Z erotyzmu w sferze publicznej wykluczone są kobiety obdarzone wstydem. Te ostatnie, dzięki obecności *A Chauk* na festiwalach, mogą oddać się praktykom dostępnym jedynie mężczyznom w trakcie festiwalu ku czci Buddy, czyli tańcom i spożywaniu alkoholu. *A Chauk* dla kobiet

obdarzonych wstydem są fundatorem ich kobiecości, czyli wstydu, który oparty jest o wykluczenie erotyzmu ze sfery publicznej. Poza/przedmażeńskie relacje intymne jako forma przekroczenia norm zostają ukryte przed opinią publiczną, ale w swoim ukryciu włączone są w obręb porządku symbolicznego. Publicznie wyeksponowany erotyzm wykluczony jest z pola semantycznego kategorii *hpòn*, której podstawą jest zaawansowanie w rozwoju duchowym. Jako absolutna negatywność staje się elementem podmiotowej konstrukcji płci kobiet obdarzonych wstydem, sprowadza seksualność do porządku symbolicznego w swojej wstydlivej formie.

Relacje władzy są zjawiskiem niezwykle dynamicznym, nie można określić podmiotu bądź grupy społecznej jako jednoznacznie podporządkowanej lub dominującej. Dotychczasowe studia nad grupami podporządkowanymi wykorzystywały literacką hiperbolę, dla wprowadzenia dychotomicznej relacji dobra i zła. Uwikłanie w mnogie dyskursy powoduje, że władza jest rozproszona i kontekstualna. Największym błędem w tego typu pracach, wedle mojej opinii, jest pomijanie praktyk, w których podmioty tworzą dyskurs, który czyni z nich podporządkowanych. Nie ma w tym moralnie nic złego czy dobrego, jest to powiązane ze złożonymi procesami tworzenia tożsamości, które nie zawsze wyznaczone są na linii w pełni świadomej i krytycznej confirmacji lub oporu wobec porządku symbolicznego. Tworzenie tożsamości bazuje więc na procesach, które zniewalają podmioty, wyzwolenie oznacza utratę podmiotowości. W związku z powyższym niezbędne dla człowieka jest trwanie w hegemonicznym dyskursie, który tworzy znaczenia i poprzez ideologicznie kreowaną fantazję umożliwia zaistnienie „Ja”. Relacje pomiędzy ideologią a hegemonią są dialektycznie uwikłanym ruchem tworzącym tożsamość. Pośrednikiem pomiędzy porządkiem symbolicznym a jego negacją jest pożądanie. To ono odpowiedzialne jest za ideologiczne opanowanie Realnego i włączenie podmiotowości w obręb dyskursu hegemonicznego.

Nie mogłem zignorować zmian, jakie dokonują się aktualnie w Mjanmie, mają one swój wymiar globalny, jak i lokalny. Nie wszyscy są podmiotami uczestniczącymi w wielkim projekcie demokratyzacji, industrializacji i otwarcia państwa, a tylko nieliczni stają się jego ekonomicznymi beneficjentami. W Mjanmie obserwujemy klasowe rozwarstwienie społeczne, które znajduje swoje odbicie w praktykach rytualnych. Wykluczone z projektu modernizacji są zasadniczo społeczności wiejskie, które cechują się niższym *hpòn*, co objawia się m.in. poprzez praktyki religijne ukierunkowane w stronę Natów. Mieszkańcy wsi nie wykorzystują tych praktyk po to, by zanegować porządek symboliczny lub by stawiać mu opór, wręcz odwrotnie, poprzez praktyki te konstytuują dyskurs, w którym pozycjonują siebie

jako podporządkowanych. Współczesne zmiany umożliwiają zrozumienie, skąd czerpane są wzorce działań reformatorskich. Ekonomiczny, ustrojowy i organizacyjny wymiar transformacji Mjanmy dał mi podstawy do wysunięcia wniosku, że to postępowanie władz kolonialnych stanowi jeden z zasadniczych schematów działania, który został powielony. Birmańskie władze wojskowe powtórzyły najpierw bezpośrednią formę sprawowania rządów, po czym przeszły do formy pośredniej. W obu przypadkach zostały one zradykalizowane do stopnia, w jakim nie występowały przed drugą wojną światową. Różnica fundująca odmiennosc birmańskich i kolonialnych władz oparta jest na spojrzeniu, dla którego przybierała określone formy. Brytyjczycy sprawowali rządy bezpośrednie dla opinii międzynarodowej, zmiana na formę pośrednią miała miejsce przez wzgląd na społeczeństwa kolonizowane. Wojskowe władze birmańskie postąpiły odwrotnie. Zasadniczym elementem wspólnym uzasadniającym obecność wojsk kolonialnych i birmańskich w strukturach władzy są niepokoje na gruncie etnicznym i wyznaniowym.

Nie mam zamiaru kreować profetycznych narracji w odniesieniu do przyszłości obywateli tego państwa, bowiem aktualność stanowi jedynie przygodną konieczność. Przestrzegam jedynie przed zbyt powierzchowną interpretacją przeszłości i teraźniejszości, a także przewidywaniem trajektorii wydarzeń. Obraz Mjanmy na arenie międzynarodowej kreowany był przez ostatnie dekady w oparciu o pozbawione krytyki, esencjalizujące uproszczenia. Narracje te mówią znacznie więcej o standardach międzynarodowych oraz cynicznym i populistycznym wykorzystywaniu wzniosłych kategorii moralno - politycznych przez światowe media i niektórych analityków, niż rzeczywiście o obywatelach Mjanmy.

## **Bibliografia:**

Acemoglu D., Robinson J.A.

2006 *Economic Origins of Dictatorship and Democracy*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Allen G.F.

2008 *The Buddha's Philosophy*, New York & London: Routledge.

Anderson B.

1996 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London & New York: Verso.

Althusser L.

2006 *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, tłum. A. Staroń, Warszawa: Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski), <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/althusser05.pdf>, data wglądu: 10/07/2013.

Appadurai A.

2005 *Nowoczesność bez granic*, tłum. Z. Pucek, Kraków: Universitas.

Aung-Thwin M.A.

2009 *Of Monarchs, Monks, and Men: Religion and the State in Myanmar*, [w:] *Religion and State in Southeast Asia Series*, Working Paper Series No. 127, Singapore: Asia Research Institute of the National University of Singapore.

Ashin Janakābhivamsa

1999 *Abhidhamma in Daily Life*, tłum. U Ko Lay, Amarapura: U Maung Maung New Burma Press.

Aye New

2010 *Gender Hierarchy in Myanmar*, [http://www.cca.org.hk/resource/ctc/ctc-xxvi-1/131-139\\_aye\\_nwe.pdf](http://www.cca.org.hk/resource/ctc/ctc-xxvi-1/131-139_aye_nwe.pdf), data wglądu: 30/11/2012.

Bachtin M.

2005 *Rabelais and His World* (fragm.), [w:] Dentith S. (red.) *Bakhtinian Thought*, New York & London: Routledge, s.225-252.

Balibar E.

2007 *Filozofia Marksa*, tłum. A. Staroń, A. Ostolski, Z.M. Kowalewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

Barth F.

1975 *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven: Yale University Press.

Barthes R.

1999 *S/Z*, tłum. M.P. Markowski, M. Gołębiowska, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Bell C.

1997 *Ritual. Perspective and Dimensions*, New York: Oxford University Press.

Bimala Churn Law

2000 *A History of Pāli Literature*, Varanasi: Indica Books.

Bowie F.

2008 *Antropologia religii*, tłum. K. Pawluś, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Bowman V.

2007 The political situation in Myanmar, [in:] Skidmore M., Wilson T. (eds.) *Myanmar the state, community and the environment*, Canberra: ANU E Press and Asia Pacific Press.

Bourdieu P.

2005 *Dystynkcja: społeczna krytyka władzy sądzenia*, tłum. P. Biłos, Warszawa : Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Brac de la Perrière B.

2009 An Overview of the Field of Religion in Burmese Studies, [w:] *Asian Ethnology*, vol. 68, nr 2, s.185–210.

Buchowski M.

1993 *Magia i rytuał*, Warszawa: Instytut Kultury.

1995 Odbóstwianie nauki: racjonalizm a postmodernizm [w:] *Kultura współczesna*, Nr 1-2 (5-6) redakcja naukowa Anna Zeidler-Janiszewska, Warszawa: Instytut kultury.

2001 *Rethinking transformation. An anthropological perspective on post-socialism*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

Bünthe M.

2011 *Burma's Transition to "Disciplined Democracy": Abdication or Institutionalization of Military Rule?*, [w:] GIGA Working Papers, No. 177, [www.giga-hamburg.de/workingpapers](http://www.giga-hamburg.de/workingpapers), data wglądu: 28/04/2013.

Callahan M.

2010 Endurance of Military Rule in Burma: Not Why, But Why Not?, [in:] Levenstein S.L. (eds.) *Finding Dollars, Sense, and Legitimacy in Burma*, Washington: Woodrow Wilson International Center for Scholars, pp.54-76.

Dentith S.

2005 *Bakhtinian Thought*, New York & London: Routledge.

Dohnal W.

2013 *Od polityki pierwotnej do postpolityki*, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

Douglas M.

2007 *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Dunn E.

2008 *Prywatyzując Polskę*, tłum. P. Sadura, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Eriksen T.H.

1993 *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London & Sterling, Virginia: Pluto Press.

Evans D.

1996 *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, New York & London: Routledge.

Fink B.

2002 *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy Lacanowskiej. Teoria i technika*, tłum. Ł. Mokrosiński, Warszawa: Wydawnictwo Andrzej Żurawski.

Foucault M.

2002 *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.

Frazer J.G.

1962 *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Geertz C.

2005 *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego..

Gellner E.

1983 *Nation and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell.

Gennep A. van

2006 *Obrzędy przejścia*, tłum. B. Biały, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy

Giddens A.

2001 *Nowe zasady metody socjologicznej*, tłum. G. Woroniecka, Kraków: Nomos.

Gil S.

2008 *The Role of Monkhood in Contemporary Myanmar Society*, <http://library.fes.de/pdf-files/iez/05699.pdf>, data wglądu 29/11.2012.

Gluckman M.

1969 *Custom and Conflict in Africa*, New York: Barnes & Noble, Inc.

Gombrich R.F.

2005 *Theravāda Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, New York & London: Routledge.

Gravers M.

1999 *Nationalism as Political Paranoia in Burma. An Essay on the Historical Practice of Power*, Richmond Surrey: Curzon.

2011 *Monks, Military, and Power – The Struggle for Moral Power in Burma – and how Buddhism deals with lay power*,

[http://cesau.au.dk/fileadmin/www.cesau.au.dk/MONKS\\_\\_MILITARY\\_\\_AND\\_POWER\\_-\\_THE\\_STRUGGLE\\_FOR\\_MORAL\\_POWER\\_IN\\_BURMA.pdf](http://cesau.au.dk/fileadmin/www.cesau.au.dk/MONKS__MILITARY__AND_POWER_-_THE_STRUGGLE_FOR_MORAL_POWER_IN_BURMA.pdf), data wglądu: 30/11/2012.

Hauff von M.

2007 *Economic and Social Development in Burma/Myanmar*, Marburg: Metropolis-Verlag.

Hegel G.W.F.

1994 *Wykłady z historii filozofii*, t.1, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

1996 *Wykłady z historii filozofii*, t.2, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Herzfeld M.

2007 *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, tłum. M. Buchowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Houtman G.

1999 *Mental Culture in Burmese Crisis Politics. Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA).

- James W.  
 2005 *Pragmatyzm. Nowa nazwa kilku starych metod myślenia*, tłum. M. Filipczuk, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Jordt I.  
 2007 *Burma's Mass Lay Meditation Movement. Buddhism and the Cultural Construction of Power*, USA: Ohio University Center for International Studies.
- Kawanami H.  
 2009 Charisma, Power(s), and the Arahant Ideal in Burmese-Myanmar Buddhism, [w:] *Asian Ethnology*, vol. 68, nr 2, s.211–237.
- Khin Myo Chit  
 2010 *A Wonderland of Pagoda Legends*, Yangon: Parami Bookshop.
- King W.L.  
 1964 *A Thousand Lives Away. Buddhism in Contemporary Burma*, Berkley: Asian Humanites Press.
- Kirichenko A.  
 2009 From Thathanadaw to Theravāda Buddhism: Constructions of Religion and Religious Identity in Nineteenth- and Early Twentieth-Century Myanmar, [w:] DuBois T. D. (red.), *Castings Faiths Imperialism and the Transformation of Religion in East and Southeast Asia*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, s.23-45
- Korsch K.  
 2005 *Marksizm i Filozofia*, tłum. A. Ochocki, Warszawa: Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski), <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/korsch02.pdf>, data wglądu: 20/08/2013.
- Kumada N.  
 2004 *Rethinking Daná in Burma: The Art of Giving*, [http://www.dhammadownload.com/books/Politics\\_of\\_Gift-giving\\_in\\_Burmese.pdf](http://www.dhammadownload.com/books/Politics_of_Gift-giving_in_Burmese.pdf), data wglądu: 30/03/2012.
- Kumagai S., Keola S., Kudo T.  
 2012 Myanmar Economy Viewed at Night, [in:] *Policy Review Series on Myanmar Economy*, No.05, pp.1-4.

- Laclau E.  
 2004 *Emancypacje*, tłum. L. Koczanowicz, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Laclau E. Mouffe Ch.  
 2007 *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. S. Królak, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Leach E.R.  
 1970 *Political systems of highland Burma. A study of Kachin social structure*, London: Athlone Press.
- Lecerle J.-J.  
 2006 *A marxist philosophy of language*, Leiden-Boston: Brill.
- Lewellen T.C.  
 2011 *Antropologia polityczna*, tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lukács G.  
 1988 *Historia i świadomość klasowa*, tłum. M. J. Siemek, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Luksemburg R.  
 1963 *Akumulacja kapitału*, tłum. J. Maliniak, Z. Kluza-Wołosiewicz, J. Nowacki, Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ma Thanegi  
 2009 *Selected Myanmar Short Stories*, Yangon: Unity.
- Ma Tin Win  
 2005 *The Place of Women in the history of Myanmar*, Institute of Education
- MacLean K.  
 2010 *The Rise of Private Indirect Government in Burma*, [in:] Levenstein S.L. (ed.) *Finding Dollars, Sense, and Legitimacy in Burma*, Washington: Woodrow Wilson International Center for Scholars, pp.40-52.
- Manning N.  
 1965 *The Golden Road to Modernity: Village Life in Contemporary Burma*, New York: John Wiley and Sons.

Marks K., Engels F.

1949a Manifest Komunistyczny, [w:] *Karol Marks, Fryderyk Engels. Dzieła wybrane*, tłum. Instytut Marksa – Engelsa – Lenina przy CK WKP, Warszawa: Książka i Wiedza.

1961 Ideologia niemiecka, [w:] *Karol Marks, Fryderyk Engels, Dzieła, t. III*, tłum. K. Błeszyński, S. Filmus, Warszawa: Książka i Wiedza.

Marks K.

1949b Praca najemna i kapitał, [w:] *Karol Marks, Fryderyk Engels. Dzieła wybrane*, tłum. Instytut Marksa – Engelsa – Lenina przy CK WKP, Warszawa: Książka i Wiedza.

2008 *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, tłum. A. Bal, Warszawa: Samokształceniowe Koło Filozofii Marksistowskiej, <http://skfm.dyktatura.info/download/marks14.pdf>, data wglądu: 04/06/2013.

Maung Htin Aung

1967 *A History of Burma*, New York and London: Columbia University Press.

Mauss M.

1973 *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa: PWN.

McCarthy S.

2008 Overturning the alms bowl: the price of survival and the consequences for political legitimacy in Burma, [in:] *Australian Journal of International Affairs*, vol. 62, no. 3, pp. 298-314.

Mészáros I.

1970 *Marx's Theory of Alienation*, London: Merlin Press.

Mitchell J.P.

2002 Ritual, [in:] *Encyclopedia of social and cultural anthropology*, [eds.] A. Barnard, J.Spencer, London and New York: Routledge.

Narada Maha Thera

1979 *A Manual of Abhidhamma (Abhidhammattha Saṅgaha)*, Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia, wyd. IV

Prebish Ch. S.

1996 *Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Prātimokha Sūtras of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvāstivādins*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.

Prebish Ch.S., Keown D.

2006 *Introducing Buddhism*, New York & London: Routledge.

Rabinow P.

1996 *Representations Are Social Facts: Modernity and Postmodernity in Anthropology*, [in:] Clifford J., Marcus G.E. (eds.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.

Rodrigue Y.

1992 *Nat-pwe. Burma's Supernatural Sub-Culture*, tłum. R. Flotats, Gartmore: Paul Strachan - Kiscadale.

Sao Htun Hmat Win

1986 *The Initiation of Novicehood and the Ordination of Monkhood in the Burmese Buddhist Culture*, Yangon: White Lotus.

Scott J.C.

1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven and London: Yale University Press.

1990 *Domination and the Arts of Resistance*, New Haven and London: Yale University Press.

Smith D.E.

1965 *Religion and Politics in Burma*, New Jersey: Princeton Univeristy Press.

Smith M.

1991 *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*, London & New Jersey: Zed Books Ltd.

Sou Ketya, Hean Sokhom, Hun Thirith

2005 *The Ordination Ceremony of Buddhist Monks in Cambodia: Past and Present*, Phnom Penh: Center for Advanced Study.

South A.

2008 *Ethnic Politics in Burma. States of Conflict*, New York & London: Routledge.

Spiro M.E.

1967 *Burmese Supernaturalism. A Study in the Explanation and Reducing of Suffering*, New Jersey: Prentice-Hall Inc.

1970 *Buddhism and Society. A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, London: George Allan & Unwin.

Steinberg D.I.

2010 *Burma/Myanmar. What Everyone Needs to Know*, New York: Oxford University Press.

*Ten Suttas from Digha Nikāya. Long Discourses of the Buddha*, Rangoon: Burma Pitaka Association 1984.

Thant Myint-U

2004 *The Making of Modern Burma*, Cambridge: Cambridge University Press.

Turnell S.

2010 Finding Dollars and Sense: Burma's Economy in 2010, [in:] Levenstein S.L. (ed.) *Finding Dollars, Sense, and Legitimacy in Burma*, Washington: Woodrow Wilson International Center for Scholars, pp.20-39.

Turner V.W.

1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine Publishing Company.

U Aung Thein Nyunt i inni.

2007 *The Teachings of the Buddha. Basic Level*, Yangon: Department for the Promotion and Propagation of the Sāsana.

U Han Htay, U Chit Tin

2002 *How to Live as a Good Buddhist*, vol.1, Yangon: Department for the Promotion and Propagation of the Sāsana.

Wejman K.

2011 Pojęcie powtórzenia w filozofii Gillesa Deleuze'a oraz Jacques'a Derridy, [w:] *Preteksty. Czasopismo studentów Instytutu Filozofii UAM*, nr 1, s.77-89.

Win Pe

1991 *Tipitakadhara Dhammabhandagarika Bhaddanta Vicittasarabhivamsa. The Most Venerable Mingun Sayadaw. Honorary Secretary of the State Sangha Maha Nayaka Committee*, Yangon: U Mg Mg Gyi.

Williams P., Tribe A.,

2000 *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition*, New York & London: Routledge.

Wittgenstein L.

2004 *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Wołoszynow V.N.

2005 Language, Speech, and Utterance, [w:] Dentith S. (red.) *Bakhtinian Thought*, New York & London: Routledge, s.105-141.

Wood A.W.

2004 *Karl Marx*, New York & London: Routledge.

Yegar M.

1972 *The Muslims of Burma. A Study of a Minority Group*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Žižek S.

1999 *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London & New York: Verso.

2001 *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

2006 *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, tłum. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz-Warszawa-Wrocław: Oficyna Wydawnicza Branta.

2008 *The Sublime Object of Ideology*, London and New York: Verso.

2010 *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, tłum. A. Górny, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.

#### Źródła prasowe

*Myanmar Times*, no. 669 (11-17/03/2013), 672 (1-7/04/2013), 673 (8-14/04/2013), 674 (15-21/04/2013), 675 (29/04-5/05/2013)

*New Light of Myanmar*, 17/02/2011, 23/02/2011, 31/08/2011, 4/01/2012, 16/01/2012, 8/11/2012, 11/11/2012, 17/11/2012, 11/12/2012.

#### Źródła internetowe:

Žižek S.

17/11/2005 *The Ignorance of Chicken, or, Who Belives What Today?*  
<http://www.youtube.com/watch?v=1aV2RRmIqxQ> Slavoj Zizek and Cornel West Discussion  
Princeton University, data wglądu: 04/06/2013.

#### Raporty:

2012 *Myanmar: Energy sector initial assessment*, Mandaluyong City: Asian Development Bank, <http://www.adb.org/sites/default/files/myanmar-energy-sector-assessment.pdf>, data wglądu: 13/06/2013.

2012 *Myanmar: The Politics of Economic Reform*, International Crisis Group, Asia Report N°231, 27 July 2012, <http://www.crisisgroup.org/~media/Files/asia/south-east-asia/burma-myanmar/231-myanmar-the-politics-of-economic-reform.pdf>, data wglądu: 12/06/2013.

2006 *The white shirts: How the USDA will become the new face of Burma's dictatorship*, Network for democracy and development, <http://www.burmacampaign.org.uk/images/uploads/USDA.pdf>, data wglądu: 03/07/2013.

Marshall A.R.C., Szep J.

2012/15/11 *Special Report: Myanmar military's next campaign: shoring up power*, Naypyitaw: Reuters, <http://www.reuters.com/article/2012/11/16/us-myanmar-military-idUSBRE8AF02620121116> (data wglądu: 27/06/2013).

Rieffel L.

2012 *The Myanmar Economy: Tough Choices*, [w:] *Global Economy & Development Working Paper 51, September 2012*, Brookings.

## Aneks

### Rozmówcy

- Aung Myo - mieszkaniec Mandalay, Birmańczyk/Szan, buddysta, przedstawiciel klasy średniej, własna działalność gospodarcza, wiek około 40 lat, żonaty
- Nhin Myat - mieszkanka Mandalay, Birmanka, buddystka, przedstawicielka klasy średniej, gospodyni domowa/pomoc w działalności gospodarczej męża, wiek około 30 lat
- Maung Wai - mieszkaniec Mandalay, Birmańczyk, buddysta, w początkach znajomości student wyższej uczelni w Mandalay, aktualnie przedstawiciel klasy średniej, praca w prywatnym sektorze gospodarki, wiek około 25 lat, kawaler
- Thet Zin - mieszkaniec Mandalay/Katha, potomek indyjskich imigrantów, hindus, w początkach znajomości student wyższej uczelni w Mandalay, aktualnie przedstawiciel klasy średniej, praca w prywatnym sektorze gospodarki, wiek około 25 lat, kawaler
- Kaung Myat - mieszkaniec Mandalay/Myitkyina, Chińczyk/Kaczin, buddysta, w początkach znajomości student wyższej uczelni w Mandalay, aktualnie przedstawiciel klasy średniej, praca w prywatnym sektorze gospodarki, wiek około 25 lat, kawaler
- Soe Lin - mieszkaniec Mandalay, Birmańczyk, buddysta, przedstawiciel klasy średniej, praca w urzędzie państwowym, wiek około 30 lat, kawaler
- Thu Zaw - mieszkaniec Mandalay, Birmańczyk, buddysta, przedstawiciel klasy średniej, student, wiek około 20 lat, kawaler
- Wai Hein - okolice Mandalay, nauczyciel klasztorny, Birmańczyk, wiek około 60 lat.
- Thiha Thant - okolice Mandalay, nauczyciel klasztorny, Birmańczyk, wiek około 55 lat.
- Ye Thu - okolice Mandalay, wyświęcony mnich, Birmańczyk, wiek około 35 lat, przed wstąpieniem do klasztoru kilkuletni pobyt w USA
- Myat Naing - okolice Mandalay, wyświęcony mnich, Birmańczyk, wiek około 25 lat, absolwent uniwersytetu buddyjskiego
- Ko Lin - okolice Mandalay, wyświęcony mnich, Birmańczyk, wiek około 30 lat
- Hein Wai - okolice Mandalay, wyświęcony mnich, Birmańczyk, wiek około 30 lat
- Aung Thu - okolice Mandalay, wyświęcony mnich, Birmańczyk, wiek około 30 lat

- Hsu Cho - mieszkanka okolic Mandalay/Mogok, Birmanka, buddystka, przedstawicielka klasy średniej, praca w prywatnym sektorze gospodarki, wiek około 25 lat, niezamężna
- Le Yin - mieszkanka Mandalay/Monywa, Birmanka, buddystka, przedstawicielka klasy średniej, praca w prywatnym sektorze gospodarki, wiek około 25 lat, niezamężna
- Ei Phyu - mieszkanka okolic Mandalay, Birmanka, buddystka, przedstawicielka klasy średniej, praca w prywatnym sektorze gospodarki, wiek około 20 lat, niezamężna
- Win Nway - mieszkanka Mandalay, Birmanka, buddystka, przedstawicielka klasy średniej, praca w prywatnym sektorze gospodarki, wiek około 20 lat, niezamężna
- Kyaw Htet - mieszkaniec Yangon/Mrauk U, Rakhine, buddysta, przedstawiciel klasy średniej, praca w prywatnym sektorze gospodarki, wiek około 35 lat, żonaty
- Min Myo - mieszkaniec Mandalay, Birmańczyk, buddysta, przedstawiciel klasy średniej, praca w prywatnym sektorze gospodarki, kilkuletni pobyt na emigracji w Singapurze, wiek około 30 lat, kawaler
- Phyo Thiha - mieszkaniec okolic Mandalay/Mogok/emigrant w Korei Południowej, Birmańczyk, buddysta, przedstawiciel klasy średniej, praca na emigracji, wiek około 30 lat, kawaler
- Nyan Zin - mieszkaniec okolic Mandalay/Monywa, Birmańczyk, buddysta, przedstawiciel klasy średniej, praca w prywatnym sektorze gospodarki, kilkuletni pobyt na emigracji w Korei Południowej, wiek około 30 lat, żonaty
- Naing Kyaw - mieszkaniec okolic Mandalay, Birmańczyk, buddysta, przedstawiciel klasy średniej, wiek około 45 lat, żonaty
- Kaung Thu - mieszkaniec Bogalay, Birmańczyk, buddysta, przedstawiciel klasy średniej, wiek około 30 lat, kawaler

## **Wykaz skrótów**

- USDP - Union Solidarity and Development Party
- USDA - Union Solidarity and Development Association
- SLORC - State Law and Order Restoration Council
- SPDC - State Peace and Development Council
- NLD - National League for Democracy
- UMEHL - Union of Myanmar Economic Holdings Limited
- MEC - Myanmar Economic Corporation
- MOGE - Myanmar Oil and Gas Enterprise
- DSI - Defence Service Institute
- CPB - Communist Party of Burma
- PVO - People's Volunteer Organisation
- BSPP - Burma Socialist Programme Party
- KIO - Kachin Independence Organisation
- KNU - Karen National Union
- KIA - Kachin Independence Army
- DSA - Defence Service Academy
- NLOM - New Light of Myanmar
- BIA - Burma Independence Army