

Michał Lubina

ORCID: 0000-0002-3342-1763

Uniwersytet Jagielloński

Birmańskie kody polityczne. Kontynuacja i zmiana

<https://doi.org/10.19195/1643-0328.33.11>

Słowa kluczowe: Birma, Mjanma, birmańskie kody polityczne, birmańska myśl polityczna

Wprowadzenie

Wchodząca właśnie w decydującą fazę wojna domowa w Birmie/Mjanmie¹ budzi ciekawość nie tylko z przyczyn wewnętrznych, gospodarczych czy strategicznych. Jej metapolityczną stawką jest to, która wizja birmańskiego podejścia do polityki zwycięży. Opierający się na tradycyjnym, autorytarnym rozumieniu polityczności „argument porządku” czy też dający przestrzeń do działań wolnościowych „argument wyzwolenia”. W tle tej rywalizacji jest wielka zmiana społeczna, jaka zaszła w Birmie w ostatniej dekadzie, reinterpretująca tradycyjne kody polityczne birmańskiej polityki.

Założenia teoretyczno-metodologiczne

Perspektywa badawcza prezentowana w tym artykule ma swoje źródło w, jak to ongiś ujął Kazimierz Dziubka, „dyrektywie poznawczej i metodologicznej Herberta Schnädelbacha”, zgodnie z którą „rozumieć coś to rozumieć, jak to coś powstało”². To prowadzi do „poszukiwania genezy i dynamiki przebiegu zjawisk i procesów politycznych

¹ W tym artykule stosować będę nazwę Birma jako zakorzenioną w języku polskim, na co pozwala mi stanowisko Komisji ds. Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Terytorium Rzeczypospolitej Polskiej z 2012 roku, *Protokół 69. posiedzenia Komisji Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Rzeczypospolitej Polskiej*, 21.03.2012, http://ksng.gugik.gov.pl/pliki/protokol_ksng/protokol_ksng-69_posiedzenie.pdf (dostęp: 25.04.2024).

² K. Dziubka, *Recenzja rozprawy habilitacyjnej, dorobku naukowego, dydaktycznego i organizacyjnego doktora Michała Lubiny w związku z postępowaniem o nadanie stopnia doktora habilitowanego w dziedzinie nauk społecznych dyscyplinie nauki o polityce*, Wrocław 2019, s. 2.

w sprzężeniach zwrotnych między wewnętrznymi zasobami osobowości i tożsamości podmiotu (podmiotów) polityki i ustrukturyzowanymi formami zewnętrznej wobec (nich) rzeczywistości”³. Stanowi próbę wydobycia z sensotwórczej działalności Birmańczyków określonej logiki i porządku „codziennych znaczeń, pojęć, znaków i symboli oraz związanych z nimi praktyk warunkujących *differentia specifica* tworzonych instytucji politycznych i społecznych”⁴. To zaś niejako w naturalny sposób wiedzie ku wyborze indukcyjnego podejścia heurystycznego, opartego na próbie zrozumienia działań społecznych, co nawiązuje do weberowskiego rozumienia nauki (jako „działalności dążącej do interpretacyjnego zrozumienia działań społecznych, a następnie przyczynowo-skutkowego wyjaśnienia ich przebiegu i rezultatów”), definicji działania („o działaniu można mówić wtedy, gdy działająca jednostka przykłada subiektywne znaczenie do jego/jej zachowania”) oraz działania społecznego („działanie można uznać za społeczne, gdy jego subiektywne znaczenie bierze pod uwagę zachowania innych, co wpływa na jego kurs”)⁵. W rezultacie zrozumienie działań musi być oparte na zrozumieniu znaczenia subiektywnego; ono z kolei zależne jest od określonego kontekstu, do którego rozumienia wiedzie hermeneutyka⁶. Zgodnie z definicją hermeneutyki Bogdanora, „w celu zrozumienia, w jaki sposób ludzie się zachowują, musimy zrozumieć motywy ich działań: czemu robią to, co robią, co myślą, że robią; a także znać ich światopogląd: to, jak widzą swoje miejsce w świecie”⁷. Innymi słowy, należy próbować zrozumieć sposoby myślenia i działania Birmańczyków, a nie dobierać definicje zachodnie i do nich dopasowywać realia birmańskie. Zrozumienie kontekstu staje się kluczowe, należy więc zastosować koncepcję „dialogu transkulturowego” Köchlera⁸, koncepcję „dynamiczną, zwracającą uwagę na przekraczanie [...] własnego horyzontu rozumienia innych form kulturowej samorealizacji, a nie tylko zestawienia i porównywania abstrakcyjnych pojęć własnego środowiska kulturowego z innymi kulturami”⁹. Köchlerowska koncepcja „dialogu transkulturowego” (jego podstawą jest „krytyczna samoświadomość”) nawiązuje do gadamerowskiego „horyzontu rozumienia”: jednostka rozumie świat jako wynik skomplikowanej interakcji nieustannie nakładających się na siebie, określonych horyzontów rozumienia¹⁰. W tym kontekście „krytyczna samoświadomość wypełnia lukę między horyzontem autora oraz horyzontem, który przynależy do obiektywnego badania”, tym samym „włączenie krytycznej samoświadomości do procesu hermeneutycznego rozumienia zapobiega ocenianiu przez pryzmat własnych norm i wartości”¹¹, to zaś

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ M. Weber, *Economy and Society*, Los Angeles 1978, s. 4.

⁶ F. Blum, *Teaching Democracy. The Program and Practice of Aung San Suu Kyi's Concept of People's Education*, Berlin 2011, s. 13.

⁷ V. Bogdanor, *The Blackwell Encyclopedia of Political Science*, Oxford 1999, s. 153.

⁸ F. Blum, *Teaching Democracy...*, s. 14.

⁹ H. Köchler, *Philosophical Foundations of Civilizational Dialogue*, [w:] F. Blum, *Teaching Democracy...*, s. 15.

¹⁰ *Ibidem.*, s. 15.

¹¹ *Ibidem.*

gwarantuje pozbawioną wartościowania ocenę, czyli jedno z weberowskich kryteriów nauki społecznej¹².

Jak to ujął w innym miejscu Kazimierz Dziubka, postawa teoretyczna stojąca za tym artykułem polega na próbie „uchwycenia «birmańskości» sensów i związków przyczynowo-skutkowych omawianych idei politycznych”, wyrastającej „z konsekwentnie realizowanej linii postępowania teoretycznego”¹³. Zgodnie z nią „poznanie i ocena nastawień doświadczeniowych i schematów mentalnych” Birmańczyków „wymaga dotarcia do codziennych znaczeń i symboli kształtujących ich postawy wobec szeroko ujmowanego życia”¹⁴. Zamysł tego zadania, jak pointuje Kazimierz Dziubka, „można by określić mianem *sui generis* «rozumiejących nauk o polityce» w znaczeniu próby nadania działaniom intencjonalnym podmiotu (zawsze w jakiejś mierze obarczonym subiektywizmem) społecznego i kulturowego sensu”¹⁵. Jest to o tyle istotne, że „nauki o polityce abstrahujące lub lekceważące powszedni sens polityczności, sensotwórcze znaczenie relacji intersubiektywnych, stają się naukami zajmującymi się spreparowanymi eksponatami politycznymi”¹⁶.

Birmańsko-buddyjskie podejście do polityki

„Być Birmańczykiem to być buddystą”¹⁷ — pisała Aung San Suu Kyi, birmańska laureatka Pokojowej Nagrody Nobla, dysydentka, a następnie przywódczyni polityczna, faktyczna szefowa państwa w latach 2016–2020. Buddyzm wciąż pozostaje podstawowym wyznacznikiem birmańskości, zaś wyrosłe z niego kody kulturowe nadal stanowią istotę birmańskiej polityki.

To dlatego Kazimierz Dziubka pisał: „Aby zrozumieć birmańskie kody poznawcze w myśli politycznej, trzeba analizę siatki pojęć politycznych (władza, panowanie, posłuszeństwo, lojalność, porządek, dobro ogółu etc.) osadzić w buddyjskim modelu totalnej kosmiczno-ontologiczno-politycznej jedności”¹⁸. Dzieje się tak, gdyż „realizowane od wieków «ramowanie» umysłów Birmańczyków przez buddyizm nadaje badawczemu zamierzeniu charakter nieodzowny i w pełni uzasadniony z punktu widzenia roli religii jako ważnego, o ile nie najważniejszego medium w formułowaniu ich strategii politycznych i tożsamości”¹⁹.

Buddyzm jest bazą, podstawą birmańskiego myślenia o polityce. Dostarczył Birmańczykom system myślenia o polityce, idee, koncepcje; to przez buddyjski pryzmat

¹² M. Weber, *Economy and Society*, s. 4.

¹³ K. Dziubka, *Recenzja rozprawy...*, s. 3.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Aung San Suu Kyi, *Intellectual Life in Burma and India under Colonialism*, [w:] Aung San Suu Kyi, *Freedom From Fear and other writings*, red. M. Aris, London 2010, s. 83.

¹⁸ K. Dziubka, *Recenzja rozprawy...*, s. 6.

¹⁹ *Ibidem*.

Birmańczycy najczęściej myślą i interpretują politykę²⁰. Doktrynalny (normatywny) buddyzm ma czytelny stosunek do polityki: to zajęcie istotne, acz drugorzędne. Zasadniczo to strata czasu wobec ważnych spraw w życiu, jak poszukiwanie wyzwolenia z kręgu wcieleń. Ponadto polityka to mocne źródło pokuszenia, pompujące ludzkie ego, czyli szkodzące realizacji buddyjskich ideałów²¹. Nie dziwi więc ukazywanie w tekstach buddyjskich, poczynając od tych o samym Buddzie Gautamie, który zamiast władzy nad światem wybrał drogę mnicha, dystansu do polityki²². Ogólny przekaz buddyzmu jest taki, że ludzie nie mają obowiązku angażować się politycznie, powinni to robić w stopniu ograniczonym, na zasadzie absolutnego minimum, tylko w nadzwyczajnych okolicznościach. W normalnych warunkach, mając wybór między polityką a innymi aktywnościami, należy wybrać to drugie. Jak to ujął pewien buddolog: „Rób, co należy, w sytuacjach nadzwyczajnych rób więcej, ale nie idź do polityki, jeśli nie musisz. Nie zapominaj, że polityka odwraca uwagę od ważnych spraw w życiu”²³.

Tym niemniej, choć rozważania polityczne nie stanowią centralnego problemu buddyzmu, są obecne w buddyjskich tekstach kanonicznych i okołokanonicznych²⁴, buddyzmu nie można więc uznać za religię niepolityczną²⁵. Pomimo swego podrzędnego znaczenia polityka jest obecna w buddyzmie i ma (pewne) znaczenie. Jeśli ktoś zlekceważy porady buddyjskie i zamiast będącego ideałem życia duchowego wybierze politykę, to powinien przede wszystkim dążyć do zapewniania stabilności i pokoju, a także zapobiegać nędzy. Wychodząc z założenia niedoskonałości natury ludzkiej (ludzie są skłoni do upadku), buddyzm stawia przed polityką zadanie powstrzymywania złych tendencji ludzi. Politycy powinni rozwiązywać konflikty, pomagać ludności prowadzić moralne życie, zaprowadzić porządek, stan, w którym ludzie są w stanie oddawać się sprawom religii bez niepokoju o codzienny byt. Z tych założeń wynikają normatywne zobowiązania wobec władcy, który powinien sam być człowiekiem moralnym, mającym obowiązek dbać o lud i władać w sposób oświecony. Odwrotna sytuacja, niemoralny władca, spowoduje katastrofy naturalne, degrengoladę społeczeństwa i upadek państwa. Jak to podsumowała Suu Kyi, „źródła nieszczęść narodu należy się doszukać w niedoskonałości moralnej rządu”²⁶.

Birmańsko-buddyjskie podejście uznaje politykę za sferę działań moralnych podlegających prawom buddyjskim, nie rozgranicza wyraźnie sfery religijnej od politycznej²⁷. Prowadzi do moralizacji polityki — oceniania polityki przez pryzmat etyczny — i sakralizacji/demonizacji polityków (skoro oponent polityczny się nie zgadza, znaczy, że jest

²⁰ M. Walton, *Buddhism, Politics and Political Thought in Myanmar*, Cambridge 2017, s. 18–74.

²¹ M. Moore, *Buddhism and Political Theory*, New York 2016, s. 2–11.

²² S. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer, A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*, London 1976, s. 15.

²³ M. Moore, *Buddhism and Political Theory*, s. 29–30.

²⁴ Dokładny spis: M. Lubina, *The Moral Democracy. The Political Thought of Aung San Suu Kyi*, Warszawa 2018, s. 24–61.

²⁵ M. Weber, *The Religion of India*, Glencoe 1958, s. 206.

²⁶ Aung San Suu Kyi, *Intellectual Life...*, s. 171.

²⁷ M. Walton, *Buddhism, Politics...*, s. 18–74.

amoralny). Jak podsumował Kazimierz Dziubka, „skupienie się na aspekcie moralnym” umożliwia birmańskim politykom

zastępowanie racjonalnych (pragmatycznych) argumentów przez retoryczne figury zbudowane na oglądzie ludzkich cnót i wad. Skutkiem takiej politycznej gry językowej jest [...] personalizacja kontrowersji politycznych i sakralizacji przywódcy, którego prawda polityczna utożsamiana z dhammą (ostateczną prawdą) ma zawsze przewagę nad moralnie skorumpowaną i całkowicie błędną prawdą głoszoną przez przeciwnika politycznego²⁸.

Główny podział w birmańskiej myśli politycznej polega na konsekwencji percepcji natury ludzkiej: co bardziej definiuje działania ludzi? To, że są upadli, czy to, że mogą tę upadłość przezwyciężyć?²⁹ Pesymistyczne założenie prowadzi do „argumentu porządku”: skoro ludzie pozostawieni sami sobie krzywdzą siebie i innych, to obowiązkiem władzy jest ich powstrzymać, zaprowadzając porządek, bez względu na koszty³⁰. Zgodnie z tym założeniem „dyktatura jest lepsza od anarchii”, jedyną odpowiedzią na chaos powodujący przemoc i upadek, w tym buddyzmu, jest silna władza³¹. Wszelkie towarzyszące jej wykroczenia i zbrodnie są w istocie drugorzędne wobec zadania utrzymania porządku. Dyktator może być zły, okrutny i podły — i zazwyczaj w historii Birmy był — coś z tego jednak, skoro jest konieczny. Temu autorytarnemu podejściu wierni byli przedkolonialni monarchowie oraz postkolonialne rządy wojskowe. Alternatywne podejście, „argument wyzwolenia”, również wychodzi z założenia o upadłej naturze ludzkiej, lecz akcentuje zdolność ludzi do jej przezwyciężenia, prowadzenia etycznego życia³². Przy takim ujęciu zadaniem polityki jest stworzenie warunków umożliwiających ludziom zachowania moralne. To może prowadzić do stworzenia systemu demokratycznego.

Życie w ciszy

Od odzyskania niepodległości w 1948 roku przez większość swojej postkolonialnej historii Birma rządili wojskowi³³. Legitymizowali się oni na różne sposoby, a to socjalizmem, a to nacjonalizmem, zawsze jednak pozycjonowali armię, Tatmadaw jako protektorkę Birmy i buddyzmu, bez której kraj się rozpadnie, a buddyzmowi grozi niebezpieczeństwo³⁴. Było to czytelne użycie kodów związanych z „argumentem porządku”. Dla

²⁸ K. Dziubka, *Recenzja rozprawy...*, s. 7. Wrocławski profesor dodaje: „Choć kontekst kulturowy tych sofizmów politycznych jest specyficzny, to [...] łatwość i swoboda, z jaką sięga (się) do tego typu argumentacji w innych kulturach, religiach i systemach politycznych, skłaniają do głębszego zastanowienia się nad uniwersalnymi właściwościami uprawiania polityki”. *Ibidem*.

²⁹ M. Walton, *Buddhism, Politics...*, s. 18–74.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ M. Aung-Thwin, *The British ‘Pacification’ of Burma: Order without Meaning*, „Journal of Southeast Asian Studies” 16, 1985, nr 2, s. 256.

³² M. Walton, *Buddhism, Politics...*, s. 18–74.

³³ Okresy rządów cywilnych i quasi-cywilnych — 1948–1958, 1960–1962 i 2011–2021 — są tu tylko wyjątkami od reguły.

³⁴ R. Taylor, *The State in Myanmar*, Singapore 2009, s. 487–506.

generałów birmańskich, „wojowników, a nie polityków”³⁵, przekaz ten spełniał swoją funkcję: utrzymał lojalność wojskowych kadr, kluczową dla sprawowania dyktatorskiej władzy. Dzięki lojalności armii i splecionego z nią aparatu państwowego generałowie zachowali władzę mimo niepopularności, pacyfikacji protestów (1988), w tym mnichów (2007), oraz zagrożenia ze strony ruchu opozycyjnego kierowanego przez Aung San Suu Kyi³⁶. Wojskowi utrzymali stery za pomocą masowych represji i zastraszania społeczeństwa zmuszonego przez dekady do „życia w ciszy”³⁷. Represyjność birmańskich junt wojskowych szła ręką w rękę z niegospodarnością ekonomiczną, co akurat w Azji nie było normą, doprowadzając do upadku państwa, uwłaszczenia armijnej nomenklatury i społecznego marazmu. Nie doszło wszakże do masowego buntu ludności. Być może zasada, że strach przed anarchią jest silniejszy niż nienawiść do dyktatury, ponownie się sprawdziła.

Transformacyjne interludium

Rządy wojska doprowadziły Birnę do ruiny, co dostrzegli nawet niektórzy przedstawiciele armijnego establishmentu. Na początku drugiej dekady XXI wieku doprowadzili oni do zaskakujących reform, których (chwilowy) sukces przekroczył wszelkie oczekiwania. W ciągu lat 2011–2021 Birma osiągnęła imponujący wzrost PKB, uzyskała gwałtowny napływ kapitału zagranicznego, anulowanie birmańskich długów i udzielenie jej nowych pożyczek, co w połączeniu z image’em „nowego Eldorado” i „ostatniego pogranicza” globalnej wioski doprowadziło do spektakularnego powrotu Birmy na łono społeczności międzynarodowej³⁸. Reformy i otwarcie na świat przyczyniły się do skoku cywilizacyjnego, wyciągając setki tysięcy ludzi z biedy, a milionom obywateli przywracając nadzieję na lepsze życie.

Polityczny komponent zmian opierał się na wymuszonym kompromisie między rządzącą generalicją a opozycją kierowaną przez Aung San Suu Kyi. Noblistka zaakceptowała ramy sterowanej transformacji — w zamian za narzucone przez generałów ograniczenia nieformalne i formalne (między innymi najbardziej prowojskowa konstytucja na świecie, gwarancja tek ministerialnych w resortach siłowych dla generałów i mianowana mniejszość blokująca w parlamencie) zgodziła się poprzeć reformy³⁹. Dały jej one przestrzeń polityczną, którą szybko wykorzystała, miażdżąc wygrywając wybory powszechne w 2015 roku i rozpoczynając rządy w kohabitacji z armią w 2016 roku. Głosząc wszem wobec pojednanie narodowe i blokując próby rozliczeń z armią, a nawet międzynarodowo broniąc zbrodni generałów, takich jak czystka etniczna na muzułma-

³⁵ M. Callahan, *Making Enemies. War and State Building in Burma*, Ithaca 2004, s. 190–229.

³⁶ Więcej o jej walce politycznej piszę między innymi tu: M. Lubina, *A Hybrid Politician. A Political Biography of Aung San Suu Kyi*, London 2020, s. 5–157.

³⁷ Ch. Fink, *Living Silence in Burma. Surviving Under Military Rule*, Chiang Mai 2009, s. 46–226.

³⁸ M. Lubina, *A Hybrid Politician...*, s. 64–100.

³⁹ *Ibidem*.

nach Rohindza, Suu Kyi jednocześnie zakulisowo poszerzała swoją władzę, odsuwając wojskowych nominatów z kolejnych sektorów administracji publicznej i państwowych konglomeratów (spółek) handlowych⁴⁰. Okazało się, że słabsza politycznie Suu Kyi ogrywała mających mocniejszą pozycję generałów, i to na ich boisku, w ramach transformacji zaprojektowanej i przeprowadzonej przez generalicję. Reformatorska część wojska patrzyła na to przez palce, rozumiejąc, że *per saldo* jest to korzystne dla kraju, a im samym (i ich fortunom) aż tak to nie zagraża, gdyż Suu Kyi znała granice i nie próbowała rozliczać słynnych z korupcji wojskowych. Niestety, radykalna frakcja w armii nie była w stanie znieść kolejnego miażdżącego zwycięstwa wyborczego Suu Kyi w 2020 roku i 1 lutego 2021 roku przeprowadziła podwójny zamach stanu — „pucz w puczu”⁴¹ — przejmując zarówno kontrolę nad armią (odsyłając reformatorów na emeryturę), jak i w państwie, wsadzając Suu Kyi i jej ludzi do więzień, rozpędzając parlament i ogłaszając powstanie nowej junty, Państwowej Rady Administracyjnej (Nasaga/SAC).

Ten historycznie czwarty pucz wojskowy w Birmy był prawdopodobnie pomyślany jako konserwatywna korekta ze strony twardogłowych, według których zmiany z lat 2011–2021 (zwłaszcza zaś w okresie 2016–2021) poszły za daleko, naruszając podstawowe interesy wojska⁴². Wielu generałów, w tym przywódca puczystów generał Min Aung Hlaing, obawiało się utrwalenia władzy Suu Kyi, gdyż mogłoby to doprowadzić do nieodwracalnych zmian na linii armia–cywile. Zapobieżenie takiemu scenariuszowi stało się najważniejszą kalkulacją, spychając na dalszy plan inne rozważania, w tym te tak filozoficzne jak racja stanu.

Protesty jako zmiana kodów kulturowych

Jakkolwiek puczyści sprawnie przeprowadzili sam zamach stanu, szybko aresztując przeciwników politycznych i przejmując władzę, to długofalowo zrobili błąd polityczny. Zamach stanu uruchomił reakcję łańcuchową, która doprowadziła do powstania narodowego przeciwko juncie, anarchizacji kraju, upadku gospodarczego, exodusu ludności oraz zaprzepaszczenia owoców transformacji birmańskiej. Z punktu widzenia interesów armii najgorszą konsekwencją jest to, że sam zamach stanu może również doprowadzić do utraty władzy przez wojsko, a nawet do rozpadu samej Tatmadaw i/lub państwa birmańskiego.

Podstawowy błąd generałów birmańskich wzięty z niezauważania zmiany społecznej i niedoceniaenia dotychczas niewidzialnego aktora — społeczeństwa. Jeszcze półtora, dwie dekady temu Birmańczycy i inni mieszkańcy kraju zareagowaliby na pucz

⁴⁰ P. Gasztołd, M. Lubina, *Myanmar One Year After the Coup*, „Security and Defense Quarterly” 38, 2022, nr 2, s. 86–93.

⁴¹ A. Moeller, *Peering under the hood: Coup narratives and Tatmadaw Factionalism*, https://teacircleoford.com/politics/peering-under-the-hood-coup-narratives-and-tatmadaw-factionalism/?fbclid=IwAR3jW5-p8bYc70KcKcBy_qncwEzN4BBA-kGk1ht2Gk8G3gYNSUHWsyzxmHU (dostęp: 25.04.2024).

⁴² P. Gasztołd, M. Lubina, *Myanmar One Year...*, s. 86–93.

defetyzmem i fatalizmem; demonstrowałyby wyłącznie nieliczne jednostki. Jednak w 2021 roku ludność masowo zaprotestowała, najpierw pokojowo, w ramach tak zwanej „rewolucji wiosennej” (*ngwe u towlanye*), która w szczytowym momencie (koniec lutego 2021) objęła nawet milion demonstrantów na ulicach miast⁴³. Protesty miały charakter zarówno horyzontalny, jak i wertykalny, odbywały się niemal w całym kraju i obejmowały prawie wszystkie grupy społeczne, bogatych i biednych, miastowych i chłopów, Birmańczyków i mniejszości etniczne; niemal wszyscy, w prawdziwie oddolnym ruchu, wymówili posłuszeństwo wojskowym⁴⁴.

„Wiosenna rewolucja” pokazała głęboką zmianę społeczną. Trwająca dekadę transformacja przemieniła to „pustelnicze państwo”⁴⁵ w społeczeństwo znające i rozumiejące świat, pojmujące uniwersalne kody i wzorce kulturowe. Młodzi Birmańczycy wykorzystywali narzędzia współczesnego świata, takie jak media społecznościowe, do komunikacji i koordynacji ruchu oporu (a także akcji potępień, ostracyzmu i bojkotów członków rodzin wojskowych)⁴⁶. Internet stał się głównym źródłem wiedzy, w tym o zbrodniach armii, a birmańskie media (te po birmańsku i te po angielsku) zastąpiły jako główne źródło informacji dyletanckie w sprawach Birmy ośrodki zachodnie. Pomogła w tym niekompetencja generałów w sprawach cyfrowych: wojsko birmańskie nigdy do końca nie zdołało ani wyłączyć, ani wziąć pod pełną kontrolę internetu w kraju. Takie formy oporu jak chociażby „ruch obywatelskiego nieposłuszeństwa” (CDM) czy „milczące strajki”, z jednej strony, nawiązywały do globalnych wzorców, z drugiej zaś — czerpały z dziedzictwa antykolonialnego ruchu narodowowyzwoleńczego z lat trzydziestych XX wieku⁴⁷, a także z poprzednich nieudanych zrywów wolnościowych (na przykład w 1988)⁴⁸. Estetyka protestów pokazywała reintegrację Birmy z globalną wioską. Używane przez domagających się wartości uniwersalnych (wolności, praw, godności, sprawiedliwości itp.) demonstrantów kody kulturowe były jednocześnie birmańskie i globalne. Historie Kyal Sin, zabitej przez snajpera nastolatki w koszulce „*Everything will be ok*”, czy kaczińskiej katolickiej zakonniczki Ann Roze Nu Tawng klęczącej przed wojskowymi, stały się światowymi symbolami. Pieśni protestów, takie jak songi *Ludu teitan go le khan sa* („Czy słyszysz głos ludu?”), *Anashin sanit sone that ya myee* („Dyktatura musi się skończyć”), hip-hopowe *Doh Ayay* („Nasza sprawa”), punkowe *One Day* czy covery, jak *Kaba ma kye bu* („Bez wybaczenia do końca świata”), zyskały międzynarodową popularność, bo nie trzeba było znać słów, by zrozumieć przesłanie. Tak samo sprawa miała się z memami, grafikami, plakatami i posterami wykorzystującymi uniwersalne popkulturowe kody.

⁴³ M. Lubina, *Myanmar's Spring Revolution: a People's Revolution*, „European Policy Brief” 4, 2021.

⁴⁴ Khin Zaw Win, *Surviving and Thriving. Myanmar's Coup and Security Instability in Asia*, TCSS seminar, Taiwan 2021.

⁴⁵ G. Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, Tokyo 1999.

⁴⁶ B. Wazir, *Myanmar's protest movement riven by suspicions and accusations of betrayal*, „Coda”, 26.04.2021.

⁴⁷ R. Egretreau, https://twitter.com/R_Egretreau/status/1374604109408432134 (dostęp: 25.04.2024).

⁴⁸ L. Brooten, *Myanmar's civil disobedience movement is built on decades of struggle*, „East Asia Forum”, 29.03.2021.

Przykładowo birmańscy demonstranci odnowili „sojusz herbaty z mlekiem” (Milk Tea Alliance), skupiający miejsca, gdzie pije się bawarkę (Birma, Tajwan, Tajlandia, Hongkong), co jednocześnie wyraża wolnościowe dążenia. Pod tym względem rok 2021 okazał się przełomem, gdyż po raz pierwszy birmańskie kody polityczne przekroczyły hermetyczną dotychczas granicę kraju, stając się jednocześnie lokalne i globalne.

Zmiana czy kontynuacja?

Pokojową „wiosenną rewolucję” wojsko krwawo stłumiło za pomocą niedyskryminacyjnej przemocy (kwiecień–maj 2021), jednak nie zatrzymało to ruchu oporu. W maju 2021 uformował się rząd podziemny, zwany Rządem Jedności Narodowej (*amyota nyinyoye asoya*, NUG), w całym kraju powstały bojówki Ludowych Sił Samoobrony (*pyithu kawweye ta pwe*, ang. People’s Defence Force, co dało intrygujący skrótowiec PDF)⁴⁹. Jak Birma długa i szeroka, PDF-y rozpoczęły walkę partyzancką z oddziałami armii birmańskiej, dołączając do starszych oddziałów partyzanckich mniejszości etnicznych na pograniczach kraju. We wrześniu 2021 podziemny NUG ogłosił powszechną wojnę obronną przeciwko Tatmadaw. Wojna domowa na pełną skalę stała się faktem⁵⁰. W całym kraju wytworzyła się mozaika obejmująca obszary intensywnych walk, zony względnej stabilności oraz szare strefy lokujące się między anarchią a spokojem. W birmańskiej wersji leninowskiego „kto kogo” junta i ruch oporu odrzucili negocjacje, walcząc na pełne wyniszczenie przeciwnika, co jest zgodne z buddyjską sakralizacją/demonizacją polityki. Początkowo wydawało się, że znów wygra junta, ale ruch oporu zdołał przetrwać, umocnić się i przejść do ofensywy. Już w 2022 roku sytuacja armii birmańskiej, atakowanej ze wszystkich stron przez partyzantów, dodatkowo wspieranych przez znaczną część społeczeństwa i birmańską diasporę hojnie finansującą zakupy broni, stała się „poważna, choć nie desperacka”⁵¹. Potem było już tylko gorzej. Jesienią 2023 roku partyzanci odcięli juntę od większej części granicy chińskiej, w styczniu 2024 zdobyli twierdzę Paletwa na północy kraju, a w kwietniu tegoż roku (tymczasowo) przejęli Myawaddy, najważniejsze przejście graniczne między Birmą a Tajlandią. W momencie pisania tego tekstu, choć do zwycięstwa powstania wciąż daleko — odbicie centralnych nizin, bastionu armii birmańskiej, będzie trudniejsze niż wszystkie dotychczasowe sukcesy razem wzięte — inicjatywa strategiczna w wojnie domowej przechyliła się na korzyść ruchu oporu, wlewając w serca Birmańczyków niewidzianą od trzech lat nadzieję.

⁴⁹ Skrót ten przyjął się od tej pory i jest powszechnie używany w tekstach publicystycznych, analitycznych i naukowych o Birmie, również tych po birmańsku, co daje frapujące wyrażenia, na przykład „junta walczy z PDF-ami” albo przegrywa z nimi.

⁵⁰ W Birmie wojna domowa jest w zasadzie stanem stałym (rozpoczęła się w marcu 1948, podczas gdy niepodległość birmańską ogłoszono w styczniu 1948), jednak różni się intensywnością walk i ich wpływem na państwo. Równie intensywnych walk jak teraz Birma nie widziała od przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku.

⁵¹ A. Davis, *Myanmar’s junta in a serious but not desperate fight*, <https://asiatimes.com/2022/08/myanmars-junta-in-a-serious-but-not-desperate-fight/> (dostęp: 25.04.2024).

Podsumowanie

Z punktu widzenia birmańskich kodów politycznych starcie junty z powstańcami ma ogromne znaczenie dla dalszych losów kraju. Jeśli armia birmańska zwycięży, spacyfikuje wszelki opór, siłą narzucając współczesną wersję „argumentu porządku”. Jeśli jednak wygra ruch oporu, otworzy się okno możliwości dla reinterpretacji odwiecznych dylematów birmańskiej polityczności w duchu „argumentów wyzwolenia”.

Bibliografia

- Aung San Suu Kyi, *Freedom From Fear and other writings*, red. M. Aris, London 2010.
- Aung-Thwin M., *The British 'Pacification' of Burma: Order without Meaning*, „Journal of Southeast Asian Studies” 16, 1985, nr 2, s. 256.
- Blum F., *Teaching Democracy. The Program and Practice of Aung San Suu Kyi's Concept of People's Education*, Berlin 2011.
- Bogdanor V., *The Blackwell Encyclopedia of Political Science*, Oxford 1999.
- Brooten L., *Myanmar's civil disobedience movement is built on decades of struggle*, „East Asia Forum”, 29.03.2021.
- Callahan M., *Making Enemies. War and State Building in Burma*, Ithaca 2004.
- Davis A., *Myanmar's junta in a serious but not desperate fight*, „Asia Times”, 31.08.2022, <https://asiatimes.com/2022/08/myanmars-junta-in-a-serious-but-not-desperate-fight/>”<https://asiatimes.com/2022/08/myanmars-junta-in-a-serious-but-not-desperate-fight/>.
- Dziubka K., *Recenzja rozprawy habilitacyjnej, dorobku naukowego, dydaktycznego i organizacyjnego doktora Michała Lubiny w związku z postępowanie o nadanie stopnia doktora habilitowanego w dziedzinie nauk społecznych dyscyplinie nauki o polityce*, Wrocław 2019.
- Egretreau R., https://twitter.com/R_Egretreau/status/1374604109408432134.
- Fink Ch., *Living Silence in Burma. Surviving Under Military Rule*, Chiang Mai 2009.
- Gasztołd P., Lubina M., *Myanmar One Year After the Coup*, „Security and Defense Quarterly” 38, 2022, nr 2, s. 86–93.
- Houtman G., *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, Tokyo 1999.
- Khin Zaw Win, *Surviving and Thriving. Myanmar's Coup and Security Instability in Asia*, TCSS seminar, Taiwan 2021.
- Lubina M., *A Hybrid Politician. A Political Biography of Aung San Suu Kyi*, London 2020.
- Lubina M., *Myanmar's Spring Revolution: a People's Revolution*, „European Policy Brief” 4, 2021.
- Lubina M., *The Moral Democracy. The Political Thought of Aung San Suu Kyi*, Warszawa 2018.
- Moeller A., *Peering under the hood: Coup narratives and Tatmadaw Factionalism*, https://teacircleoxford.com/politics/peering-under-the-hood-coup-narratives-and-tatmadaw-factionalism/?fbclid=IwAR3jW5-p8bYc70KcKcBy_qncwEzN4BBA-kGk1ht2Gk8G3gYNsUHWsYzxmHU.
- Moore M., *Buddhism and Political Theory*, New York 2016.
- Tambiah S., *World Conqueror and World Renouncer, A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*, London 1976.
- Taylor R., *The State in Myanmar*, Singapore 2009.
- Walton M., *Buddhism, Politics and Political Thought in Myanmar*, Cambridge 2017.
- Wazir B., *Myanmar's protest movement riven by suspicions and accusations of betrayal*, „Coda”, 26.04.2021.
- Weber M., *Economy and Society*, Los Angeles 1978.
- Weber M., *The Religion of India*, Glencoe 1958.

Burmese political codes: Continuity and change

Keywords: Burma, Myanmar, Burmese political codes, Burmese political thought

Summary

The civil war in Myanmar/Burma, now entering its final stage, is interesting not only due to domestic political, regional, economic, and strategic reasons. Its metapolitical stake lies in the question which Burmese vision of politics will prevail: the traditional authoritarian “argument of order” or more freedom-oriented “argument of liberation”. At the background there is a profound societal change that took place in Myanmar in the last fifteen years, a change that reinterprets traditional Burmese political codes.