

Michał Lubina¹

*Uniwersytet Jagielloński
Uniwersytet Warszawski*

IGRAJĄC Z OGNIEM. ANTYMUZUŁMAŃSKA MOBILIZACJA SPOŁECZNA W BIRMIE

Przypadek muzułmańskiego ludu nazywającego siebie Rohingya i zamieszkującego Birmę to bardzo szczególny casus. Powszechna niechęć społeczna do tych ludzi łączy ze sobą wszystkich aktorów politycznych w Birmie – armię, ruch demokratyczny i społeczeństwo. Prześladowanie tych muzułmanów przestało być sprawą lokalną, a stało się ogólnokrajową, a nawet międzynarodową – to jeden z najbardziej nagłośnionych problemów wewnętrznych Birmy, przez najostrożniejszych krytyków przyrównywany nawet do zagrożenia ludobójstwem. W całej sprawie mnóstwo jest emocji, ale także niejasności, znaków zapytania i wątpliwości, poczynając od podstawowego: Czy Rohingya istnieją jako osobna grupa etniczna? Tym niemniej, tak jak trudno ustalić podstawowe fakty i definicje, tak łatwo dostrzec, komu represje wobec tych ludzi służą. Stanowią one wręcz podręcznikowy przykład odgórnie sterowanej mobilizacji społecznej.

■ Kim są Rohingya?

Nazwy w Birmie to sprawa delikatna. Już samo określenie tego kraju – Birma bądź Mjanma (Myanmar) – jest sprawą polityczną. Nie jest to miejsce, by wchodzić w ten długi spór (godny artykułu bądź nawet monografii), trzeba go jednak streścić jednym zdaniem. Choć Birma i Mjanma to faktycznie synonimy (niczym Holandia i Niderlandy), to ich użycie z przyczyn politycznych stało się bardzo kontrowersyjne: wybór nazwy państwa sytuuje piszącego po

¹ E-mail: michallubina@wp.pl

określonej stronie politycznej barykady². To jednak dosłownie nic w porównaniu do dalekosiężnych konsekwencji użycia nazwy „Rohingya” (czyt. Rohingja lub Rohindza). Przyjęcie jej bądź odrzucenie decyduje o uznaniu, bądź nie, ludzi tak siebie nazywających za osobną grupę etniczną/naród. I nie ma tu rozwiązań kompromisowych.

Ta muzułmańska społeczność, licząca około milion członków i mówiąca dialektem z indoeuropejskiej rodziny językowej, zamieszkuje birmański stan Arakan (birm. Rakhine), położony na zachodzie kraju i graniczący z Bangladeszem. Muzułmanie stanowią w Arakanie mniejszość – ustępują liczebnie buddyjskim Arakańczykom (birm. Rakhine). Arakańczycy, „kuzyni” Birmańczyków (należą do tej samej grupy języków tybetańskich-birmańskich, dialekt arakański to archaiczna forma birmańskiego), przybyli do Arakanu na fali migracji ludów birmańskich w ok. IX–X w. oraz starszych plemion lokalnych (prawdopodobnie indyjskich). Przez całe wieki do Arakanu migrowały ludy z całego regionu (a także kupcy arabscy i perscy oraz awanturnicy europejscy), tworząc mieszanekę narodową i kulturową. Sam Arakan, którego nazwa pochodzi od palijskiego Rakkhapura i oznacza „krajną ogród” (Góralczyk 2011: 64), jest obecnie nadmorską, zachodnią prowincją Birmy. Odcięty od pozostałej części Birmy pasem nieprzystępnych gór, za to leżący na szlakach handlowych w Zatoce Bengalskiej, przez wieki (XIV–XVIII) Arakan był bogatym i niezależnym od Birmy królestwem żyjącym z handlu i piractwa. Pod koniec XVIII w. królowie birmańscy podbili Arakan, ale sami wkrótce (XIX w.) padli ofiarą kolonializmu brytyjskiego – wszystkie ziemie Birmy, także Arakan, zostały włączone do kolonialnych Indii, co zapoczątkowało znaczną migrację indyjską na tereny Arakanu. Dziś Arakan to biedna prowincja, choć strategicznie istotna – biegną przez nią chińskie ropociąg i gazociąg, na wybrzeżu arakańskim zaś znajdują się imponujące rezerwy gazu ziemnego.

To w zasadzie jedyne fakty niepodlegające dyskusji. Dalej już same kontrowersje. W kwestii pochodzenia i tożsamości muzułmanów nazywających siebie Rohingya toczą się zażarte spory. Jedni twierdzą, że są to potomkowie muzułmańskich kupców od ponad dziesięciu wieków zamieszkujących Arakan (Abu Ani 2002: 9; Tahir Ba Tha 1963–1998: 2–24). Inni – że to bezpośredni następcy bengalskich imigrantów z XIX i XX wieku lub też po prostu sami Bengalczyki uciekający do Birmy przez zieloną granicę (Taylor 2009: 355; Aung-Thwin 2012: 47–48). Rząd birmański od 1982 roku stoi na stanowisku, że Rohingya nie istnieją jako osobna grupa etniczna i są to imigranci

² Komisja ds. Standaryzacji Nazw Poza Terytorium Rzeczypospolitej Polskiej wybrała rozwiązanie kompromisowe, zezwalając na użycie obu nazw. Będę używać nazwy Birma z uwagi na szacunek do nazw zakorzenionych w języku polskim.

z Bengalów. Kwestia statusu Rohingya dotyczy więc fundamentalnego, ontologicznego pytania: Czy w ogóle powstała taka osobna grupa etniczna/naród i czy/kiedy wykształciła swoją własną tożsamość? Odpowiedź na to pytanie jest niezwykle trudna, gdyż „cały kryzys przesłania fakt całkowitego braku wiarygodnych antropologicznych bądź socjologicznych badań terenowych, co powoduje, że strony sporu rozpowszechniają, a nawet wymyślają różne wersje historii tych samych ludzi” (Smith 1995).

Fakt obecności ludności mużulmańskiej w Arakanie jest udokumentowany od ok. IX wieku, a na pewno przed XV wiekiem. Przez cały okres państwowości arakańskiej stanowili oni ważny element społeczny tego państwa. Jednocześnie faktem jest również nasilenie się mużulmańskiej migracji z Bengalów, stymulowanej przez władze kolonialne. Najważniejszą wątpliwością dotyczącą Rohingya jest kwestia ich tożsamości: czy są oni potomkami owych arabskich kupców, którzy osiedlili się w Arakanie (jak sami twierdzą), co oznaczałoby, że od wieków zamieszkiwali te ziemie, czy też są potomkami bengalskich migrantów, przybyłych do Birmy po podboju kolonialnym i później (jak twierdzi rząd birmański), co by znaczyło, że powinni być traktowani jak migranci indyjscy czy chińscy.

Kwestia pochodzenia tych ludzi komplikują się dodatkowo na skutek płynnych tożsamości mieszkańców Arakanu i Bengalów. Królestwo Arakanu często podbijało bengalskie ziemie, samo również było ofiarą najazdów ze strony Wielkich Mogołów (Hansen: 290–294). Przykładowo dziś drugie miasto Bangladeszu, Chittagong, jest przez arakańskich nacjonalistów uznawane za historycznie arakańskie (Anin 2002: 14). Ludność Bengalów i Arakanu migrowała w obie strony (choć od czasów kolonialnych zdecydowanie częściej to Bengalczyki migrowali do Arakanu niż odwrotnie), co ułatwiał fakt braku jasnej granicy do 1948 roku między tymi regionami (granice to pomysł kolonialny, w tradycyjnym dla Azji Południowo-Wschodniej prekolonialnym systemie *mandala* granice nie istniały [Walters 1982: 27]; po podboju kolonialnym zaś Birma została włączona do Indii, więc granice między Bengalem a Arakanem nadal nie było). To wszystko, w połączeniu z brakiem kategorii etnicznych/narodowych na tych terenach przed XX wiekiem, powodowało brak ostrych granic między grupową identyfikacją mieszkańców tych ziem; jeśli już definiowali się, to raczej poprzez własną religię (choć i tak – na skutek miejscowego synkretyzmu – nie do końca). Na pewno tak byli definiowani przez obcych: Brytyjczycy nazywali mużulmanów w Arakanie albo „mahometanami”, albo „chittagońcykami” (Nemoto 2005). Przez religię również definiuje mieszkańców Arakanu współczesne państwo birmańskie. W budzącym ogromne kontrowersje i niewiarygodnym metodologicznie oficjalnym

spisie 135 „narodów” (grup etnicznych) Birmy, Arakan ma zamieszkiwać obecnie 7 grup etnicznych: Arakańczycy, Kamein (Kaman), Kwe Myi, Dain-gnet, Maramagi (Bruka), Mro Thet (w oficjalnym spisie Rohingya brak, bo według państwa birmańskiego nie istnieją; do tego dochodzą również Czino-wie, których również nie ujęto wśród grup etnicznych Arakanu, choć są tam trzecią grupą). Z powyższych grup Arakańczycy to buddyści, Kaman to mu-zułmanie, Czino-wie i Mro to chrześcijanie, a reszta to animiści. Najbardziej sprawę komplikuje grupa Kaman, będąca potomkami arabskich kupców, za-mieszkująca wyspę Ramree i okolice Sittwe (Akjubu). Muzułmańscy Kaman nie uznają się za Rohingya, za to – inaczej niż Rohingya – są oficjalnie uznani przez rząd birmański.

Odzwierciedla to szerszy podział wśród muzułmanów Arakanu istniejący przynajmniej od lat 50. XX w. Jedni nazywają siebie „arakańskimi muzułma-nami” lub po prostu Arakańczykami (i protestują przeciwko zawłaszczeniu nazwy „Arakańczycy” przez arakańskich buddystów, czyli Rakhine). Drudzy, zamieszkujący głównie północny Arakan przy granicy z Bangladeszem, wolą określenie „Rohingya”. Nazwa ta jest kategorycznie odrzucana przez buddyjskich Arakańczyków, Birmańczyków, a także przez tych muzułmanów uzna-jących się za muzułmańskich Arakańczyków – dla nich „Rohingya” jest czymś wymyślonym bądź sfabrykowanym, a ludzie się tak nazywający to nikt inny jak Bengalczyki (Smith 1995). Nie trzeba dodawać, że delimitacja granicy między tymi dwoma grupami – muzułmańskimi Arakańczykami a Rohingya – jest bardzo trudna.

Przykładowo Rohingya wywodzą swą nazwę od birmańskiej nazwy Ara-kanu, czyli Rakhine/Rakhaing (Smith 1999: 241) – według nich dawna nazwa Arakanu w muzułmańskich źródłach to Roang/Rohang/Roshang, Rohingya zaś oznacza „osadnika/miejscowego z Rowangu (Arakanu)” (Yunus 1994: 16; Alam 2000: 4). Jednocześnie jednak ludzie nazywający siebie Rohingya przy-najmniej od lat 50. (pierwsze prześladowania rządu birmańskiego w odpo-wiedzi na partyzantkę muzułmańską) nie czują bezpośredniej identyfikacji etnicznej z Arakanem – to wtedy zaczęli propagować termin „Rohingya”, zamiast „muzułmański Arakańczyk” (Smith 1995). Chociaż brak jest jakich-kolwiek wiarygodnych badań (w ogóle brak wszelkich badań terenowych!), to jednak „pewne jest to, że w zdominowanych przez muzułmanów okręgach Maungdaw, Buthidaung i Rathedaung północnego Arakanu istnieje odmien-na, miejscowa kultura muzułmańska, istniejąca od ok. dwóch wieków, której mieszkańcy mówią lokalnym dialektem będącym mieszanką bengalskiego, birmańskiego, hindi i angielskiego” (Smith 1995; wg innej wersji dialekt Rohingya jest wersją chittagongskiego, a więc bengalskiego; Taylor 2015).

Brak badań powoduje jednak brak wiedzy, jak ta mużulmańska kultura z północnego Arakanu powstała i rozwinęła się, co przekłada się na najróżniejsze wersje tego, co dla ludzi znaczą takie słowa, jak Arakan, Rohingya czy mużulmański Arakańczyk (Smith 2005). Co więcej, jak twierdzą przynajmniej niektórzy Rohingya, są oni ludem „rozdzielonym przez granicę” (Bengalu z Arakanem, czyli dziś Birmy z Bangladeszem): „ludzie po obu jej stronach wyglądają tak samo, mają tę samą religię, ten sam kolor skóry, tę samą kulturę i te same twarze” (Constantine 2012: 16). I po obu stronach granicy są prześladowani – zarówno w Birmie, jak i w Bangladeszu są oni traktowani jak niechciani nielegalni emigranci, choć tzw. społeczność międzynarodowa łączy ten problem niemal wyłącznie z Birmą (Taylor 2015).

Rozważania na temat pochodzenia i tożsamości Rohingya nie są wyłącznie fascynującą, antropologiczno-kulturoznawczą zagwozdką. Mają bezpośrednie następstwa polityczne i społeczne. Jeśli uznać Rohingya za specyficzną grupę mużulmańskich Arakańczyków, a więc osób związanych z Arakanem od dawna, to nie ma podstaw do odmawiania im obywatelskich praw. Jeśli jednak Rohingya są subgroupą Bengalczyków zamieszkującą południowy Bangladesz i północny Arakan, to arakańskie i birmańskie lęki związane z ich migracją są zrozumiałe (co nie znaczy usprawiedliwione) – działa tu bowiem mechanizm obrony „naszej ziemi” przed „obcymi”, co łączy się z trudną historią relacji birmańsko-indyjskich (patrz: niżej). Całą kwestię komplikuje dodatkowo fakt trudności w rozróżnieniu między arakańskimi mużulmanami a Bengalczykami, nie wspominając o niemożności ustalenia podstawowych faktów z powodu braku jakichkolwiek badań.

■ Polityka Birmy wobec mużulmanów

Zdecydowanie łatwiej natomiast prześledzić politykę etniczną państwa birmańskiego wobec Rohingya i innych mużulmanów w Arakanie i całej Birmie. Da to bowiem odpowiedź na pytanie: Kto stara się sterować konfliktem i w jakich celach?

W momencie niepodległości Birmy (1948) nazwa Rohingya nie była używana, a zdaniem wielu badaczy nie istniała (na pewno zaś Brytyjczycy nie uznawali takiej grupy, Taylor 2015). Formalnie pojawiła się w 1961 roku, gdy ówczesny demokratyczny rząd Birmy premiera U Nu podpisał zawieszenie broni z partyzantką mużulmańską walczącą w północnym Arakanie. W ramach tego Porozumienia w parlamencie zasiadało kilku posłów Rohingya, a państwowe radio nadawało audycje w ich języku/dialekcie. Dla grupy uznającej się za Rohingya jest to koronny dowód na to, że rząd po raz pierwszy

uznał słowo Rohingya (Smith 1995; Nemoto 2005). Nie trwało to jednak długo. Rok później, w 1962 roku, doszło do wojskowego zamachu stanu, który wyniósł do władzy generała Ne Wina. Nowy przywódca zamknął kraj na świat, wprowadził autarkię i oparł swoje rządy na nacjonalistyczno-ksenofobicznej ideologii (Egreteau, Jagan 2013: 19–30). Wówczas, wraz z polityką „birmanizacji” mniejszości etnicznych, wprowadzono nowe kategorie grup etnicznych i narodowych. Buddyjscy Arakańczycy, choć też prześladowani (jak wszystkie mniejszości etniczne) przez rząd Ne Wina, uzyskali wszakże w nowej konstytucji z 1974 roku miano osobnej grupy etnicznej (po raz pierwszy w niepodległej Birmie) i status „rdzennych” mieszkańców Arakanu (sam zaś Arakan został osobnym stanem) (Constitution 1974). Od tego momentu termin Arakańczyk (Rakhine) połączono z buddyzmem – Arakańczykiem mógł być tylko buddyśta, słowa te stały się synonimami. Dla muzułmanów arakańskich był to dowód na długofalową politykę wykluczenia ich kultury i ich narodu z Arakanu i wiele wskazuje na to, że mieli rację (Smith 1995). Na pewno przegrali walkę o nazwę Arakańczycy – od tej pory do dziś Arakańczyk równa się buddyście.

To był wstęp do prześladowania muzułmanów. W ramach polityki „czterech cięć” – wzorowanej na amerykańskiej strategii w Wietnamie walki z partyzantami, której podstawowym założeniem było nieodróżnianie cywilów od wojskowych (partyzantów) i wyjątkowo brutalnej – wojsko birmańskie doprowadziło do exodusu muzułmanów do Bangladeszu (historia powtórzyła się w latach 1991–1992) (Smith 1999: 241). W obu przypadkach przebieg operacji był bardzo podobny: stosując masowe areszty, tortury, morderstwa i gwałty domniemanych partyzantów muzułmańskich armia birmańska zmusiła muzułmanów do opuszczenia wiosek i ucieczki do Bangladeszu (Ibidem; Yegar: 37–42). Stosunek armii do muzułmanów w Arakanie najlepiej oddaje to świadectwo: „Jeśli armia birmańska widzi muzułmanina we wiosce, znaczy to, że jest on obcym; jeśli łowi ryby w rzece, jest przemytnikiem, a jeśli pracuje w lesie – partyzantem” (Smith 1995).

Wtedy, w 1978 roku, po raz pierwszy świat usłyszał o problemie Rohingya. W odpowiedzi na krytykę międzynarodową rząd Ne Wina oświadczył, że zbiegli do Bangladeszu ludzie to nielegalni imigranci bengalscy, przybyli do Arakanu w ramach ekspansji bengalskiej populacji w tej części Azji (co ciekawe kilka lat wcześniej stanowisko to poparł ambasador Bangladeszu w Rangunie, mówiąc, że w Arakanie znajduje się ok. miliona bengalskich intruzów, Taylor 2015). Jednak na skutek presji międzynarodowej rząd Ne Wina zgodził się przyjąć ich wszystkich z powrotem (choć nie oddał im ziemi – patrz: niżej), co z kolei jest argumentem podnoszonym przez samych muzułmanów (skoro rząd przyjął ich z powrotem, to znaczy uznał ich; Smith 1995).

W 1982 roku rząd birmański przyjął nową ustawę o obywatelstwie, obowiązującą do dziś. Dzieli ona obywateli Birmy na trzy kategorie. Pierwszą stanowią „prawdziwi/zwykli obywatele”, to jest ludzie należący do 8 głównych grup etnicznych Birmy, podobnie jak inni rdzenni mieszkańcy, którzy mieli tu mieszkać przed 1823 rokiem (na rok przed I wojną anglo-birmańską rozpoczynającą okres kolonialny). Drugą kategorię tworzą „współobywatele” – ludzie, którzy uzyskali birmańskie obywatelstwo na mocy poprzedniej Związkowej Ustawy o Obywatelstwie z 1948 roku, będącej w mocy tylko dwa lata (1948–1950). Są to najczęściej potomkowie mieszanych małżeństw między imigrantami po 1823 roku i mieszkańcami „rdzennymi”. Trzecią kategorię stanowią „naturalizowani obywatele”, to jest ludzie, którzy zostali naturalizowani po zawieszeniu Związkowej Ustawy o Obywatelstwie. Druga i trzecia kategoria ma ograniczone prawa – przykładowo nie mogą zajmować urzędów ani studiować na uczelniach medycznych i technicznych (Burma Citizenship Law, 1982). Rohingya nie należą do żadnej z tych kategorii, nie są również wymienieni w oficjalnym spisie 135 grup etnicznych Birmy. Oznacza to, że są formalnie traktowani jako obcokrajowcy. Nie posiadają birmańskich dowodów osobistych (NRC), a tylko zaświadczenia o byciu obcokrajowcem (FRC), co stanowi duże utrudnienie – bez NRC nie można się przemieszczać (nie kupi się biletu kolejowego czy autobusowego), a nawet biletu do kina (Nemoto 2005). Część muzułmanów nigdy nie miała kart NRC, pozostali twierdzą, że armia skonfiskowała im te karty w 1978 roku (Smith 1995). Rząd/wojsko (w Birmie do niedawna było to jedno i to samo), operujący w Arakanie za pomocą wszechwładnej instytucji NaSaKa (Siedziba Władz Granicznych i Imigracyjnych), będącej krzyżówką straży granicznej, policji i bezpieczeństwa, do dziś odmawia muzułmanom wydania kart NRC (i to nawet tym, którzy są w stanie przedstawić inne dokumenty, np. świadectwa szkolne). W trakcie operacji wojennych w latach 1978 i 1991/1992 armia skonfiskowała nie tylko dowody – przede wszystkim zabrała muzułmanom ziemię, na której mieszkali (lub na którą przybyli), wraz z domami i przekazała to osadnikom birmańskim. Powracający z przesiedlenia do Bangladeszu muzułmanie nie mieli do czego wracać: „W ten sposób narodziła się blisko milionowa społeczność (szacunki nie schodzą poniżej 800 tys.) bezpieczeństwa, muzułmanów bez żadnego statusu i żadnych praw, pozbawionych siedzib, perspektyw i szans, całkowicie niechcianych” (Góralczyk 2013). Na tym nie koniec świadomej polityki dyskryminacyjnej władz. Autorzy raportu „polityka prześladowań” prześleśli 12 dokumentów rządowych z lat 1993–2013, które „nakładają znaczące restrykcje na podstawowe wolności Rohingya w Arakanie”: ograniczone są takie prawa, jak prawo do przemieszczania się (zakaz podróży poza Arakan),

zawierania małżeństw (nakaz posiadania zgody urzędu), posiadania dzieci (zakaz posiadania więcej niż dwójki dzieci), naprawiania domów i budowy obiektów kultu religijnego (nakaz zgody urzędu)”; wszystko to jest „poniżające i stanowiące zaporę finansową” (dla Rohingya) (Policies of Persecution: 22–44). Niewątpliwie muzułmanie nazywający siebie Rohingya – bez względu na to, czy istnieją jako osobna grupa etniczna, czy nie – spośród wielu represjonowanych w Birnie ludów pozostają traktowani bezdyskusyjnie najgorzej. Popularnie mówi się o nich jako o „najbardziej prześladowanej mniejszości na świecie” (Hamling 2012) lub „Cyganach Azji” (Osnos 2012).

Rząd birmański nie uznaje ich za osobną grupę etniczną, zabrania również używania słowa Rohingya, nazywając tych muzułmanów nielegalnymi imigrantami z Bangladeszu. Wojskowy establishment birmański traktuje Rohingya z bezdenną pogardą. Jeszcze w 2011 roku, na samym początku reform politycznych (patrz: niżej) konsul birmański w Hongkongu U Ye Myint Aung, w liście do miejscowych gazet nazwał Rohingya... „ogrami” (sic!), podkreślając dodatkowo ich okropną „ciemnobrązową karnację”, jakże odmienną od „jasnej i miękkiej skóry” większości mieszkańców Birmy, w tym jego własnej („New York Times”, 2012). Po tych słowach na rząd birmański posypała się lawina oburzenia, lecz generałowie się tym nie przejęli: awansowali U Ye Myint Aung i wysłali go jako przedstawiciela Birmy do... Rady Praw Człowieka ONZ (sic!) (Ba Kaung 2011). Inni członkowie birmańskiego rządu i wojska są oszczędniejsi w słowach, lecz ich czyny świadczą o podobnej percepcji tych muzułmanów.

Ta postawa spotyka się z pełnym poparciem społecznym – jest to jeden z niewielu przykładów, w którym wojsko może zgodnie z prawdą ogłosić „armia z narodem!”. W społeczeństwie birmańskim postawą powszechną jest niechęć lub wręcz nienawiść do tych muzułmanów. Nazywa się ich zwykle „terrorystami”, „bandytami”, a nawet „psami” (Osnos 2012). Autor tego tekstu nieraz słyszał w Birnie nienawistne komentarze na ich temat, z których najłagodniejsze głosiły chęć przegnanania ich z kraju. Bodajże najlepszym przykładem społecznego stosunku do tych muzułmanów jest postawa Ko Ko Gyi, dawnego studenta i bohatera nieudanej rewolty przeciwko armii w 1988 roku. Ko Ko Gyi, który większość swego życia między 1988 a 2011 rokiem spędził w więzieniu maltretowany przez reżim wojskowy, spytany o Rohingya odparł: „Oni nie są grupą etniczną Birmy, nie damy sobie narzucić żadnej presji moralnej. Jeśli nadal będą na nas naciskać, uznamy to za sprawę narodową i połączymy siły z armią birmańską, by rozwiązać ten problem” (Aung Zaw 2013: 72). Dla Birmańczyków Rohingya nie istnieją jako osobny byt, są bengalskimi imigrantami, obcymi, niechcianymi gośćmi, chcącymi odebrać birmańską ziemię. To na nich skupiają się społeczne resentymy wobec Indusów.

Łączą się one z tragiczną kolonialną historią Birmy. Kraj ten doświadczył bardzo wiele negatywnych następstw brytyjskiego kolonializmu – i mało pozytywnych. Lista brytyjskich krzywd i zbrodni jest długa i przynębiająca – od celowego upokarzania po publiczne obcinanie głów chłopskim powstańcom (w 1932 roku!) – jednak nie jest to miejsce na jej przytaczanie. Co ważne tutaj to fakt, że Brytyjczycy zbudowali kolonialne państwo rękami „drugich kolonialistów” – Indusów, którzy przeważali w administracji, wojsku, policji, a także w handlu i usługach (zdominowali gospodarkę kraju). Popieranie Indusów było celową polityką brytyjską – Birmańczycy odmawiali współpracy z okupantami, więc Brytyjczycy sprowadzili Indusów. Skala tej migracji indyjskiej była ogromna. Dość powiedzieć, że w latach 20. XX w. rocznie przybywało do Birmy ok. pół miliona Indusów (Indusi zaczęli stanowić ok. 10% populacji), Rangun zaś w 1924 roku prześcignął Nowy Jork jako największy port imigracyjny świata (Furnivall 1956: 290–291; Chakravati 1971: 65). To doprowadziło do ogromnych resentymentów społecznych: przede wszystkim obawy o utratę własnego kraju i własnej ziemi. Birmańscy patrioci/nacjonałiści czuli, że są kolonizowani przez Brytyjczyków i Indusów (częściej widzieli tych drugich, gdyż kolonializm miał w Birmie twarz Indusa), co doprowadziło do związania „sprawy narodowej” – wyzwolenia z kolonializmu – z nienawiścią wobec Indusów. Szczególną niechęcią darzono indyjskich muzułmanów za ich osobne prawo muzułmańskie i stosunek do birmańskich kobiet: mieszane małżeństwa stały się jednym z głównych celów ataków birmańskich nacjonalistów, konwersje na islam Birmanek zaś podgrzewały nastroje strachu o utratę buddyjskiej tożsamości. To wszystko powodowało liczne zamieszki w latach 30. XX w., przyczyniło się również do exodusu Indusów w czasie II wojny światowej i represji wobec nich za czasów okupacji japońskiej. Co ważniejsze dla tych rozważań, to fakt, że pamięć o „indyjskiej dominacji” i „zagrożonym buddyzmie” stała się „częścią dziedzictwa ruchu narodowo-wyzwoleńczego odziedziczoną przez dzisiejszych polityków i historyków birmańskich” (Taylor 2015), a także przez znaczną część społeczeństwa birmańskiego. I chociaż populacja indyjska w Birmie została zdziesiątkowana przez wojny, powrotną migrację i represje Ne Wina (birmański dyktator wygnał ok. pół miliona Indusów w latach 60. XX w.) i stanowi dziś tylko ułamek społeczeństwa birmańskiego, to resentymenty i silna niechęć do Indusów pozostały bardzo żywe. To właśnie ona jest przyczyną stosunku do muzułmanów nazywających się Rohingya: po 2010 roku „aktywiści polityczni, włączając mnichów buddyjskich, po prostu powtarzają dziś tę starą pieśń” (Taylor 2015). W obliczu powszechnego strachu przed silnym islamem, ziarno pada na podatny grunt (Hindstrom 2013).

Dotyczy to przede wszystkim nacjonalistycznej *Ma Ba Tha* (stowarzyszenie obrony rasy i religii), powstałego z „ruchu 969” mnicha Ashina U Wirathu. Duchowny ten jest byłym więźniem politycznym wojskowego reżimu, jednak w przeciwieństwie do większości swoich kolegów nie siedział za wspieranie demokracji, lecz za... nawoływanie do nienawiści i przemocy wobec muzułmanów³. Po wyjściu z zamknięcia zdania o wyznawcach proroka nie zmienił – wyraża się o nich per „wściekle psy”, jego *Ma Ba Tha* zaś wzywa do bojkotu muzułmańskich towarów, zakazu małżeństw z muzułmanami i straszy groźbą islamizacji kraju. Kwestia Rohingya dała Wirathu rozpoznawalność, szczególnie po 2012 (patrz: niżej).

Chociaż sam Wirathu nazywa siebie... „birmańskim Bin Ladenem” (co jest, nawiasem mówiąc, dość zastanawiające z uwagi na jego antymuzułmańskie poglądy), to jego politycznym wzorem jest zmarły już syngaleski mnich-intelektualista Walpoła Rahuli, duchowy przywódca wojowniczego buddyźmu na Sri Lance, autor m.in. takiej oto interpretacji zasad nauk Buddy: „W celu zachowania religii niszczenie życia ludzkiego nie stanowi wielkiej przewiny” (Balcerowicz 2013). Chociaż Walpoła już nie żyje, to jego dziedzictwo jest silne obecnie w Sri Lance, Wirathu zaś wraz ze swoimi współnikami odbył nawet w 2014 roku podróż na Sri Lance, gdzie spotkał się z grupą Bodu Bala Sena, duchowymi następcami Walpoli, mającymi swój znaczny udział w prześladowaniach Tamilów (Healey 2014). Buddyjscy towarzysze w wierze z Birmy i Sri Lanki zapewne wymienili się cennymi doświadczeniami w tym, jak maltretować muzułmanów.

O Wirathu i jego ugrupowaniu zrobiło się głośno po 2012 roku. Wtedy, w czerwcu doszło do gwałtownej erupcji przemocy w Arakanie, gdzie muzułmanie (Rohingya) starli się z buddyjskimi Arakańczykami (w świecie zachodnim panuje powszechna opinia o sprowokowaniu tych zamieszek przez Arakańczyków – jest to uproszczenie, gdyż część zająć, zresztą podobnie jak podczas poprzednich niesnasek, była sprowokowana przez Rohingya; bez wątplenia w tym konflikcie winne są obie strony, choć w rezultacie działań bardziej poszkodowani zostali Rohingya). Zginęła ponad setka ludzi, z dymem poszło ponad 20 wsi (ISG 2012). Do akcji wkroczyła armia, wprowadzając

³ Istotne jest, że Wirathu siedział w więzieniu za rządów SPDC, czyli junty wojskowej (rządziła do 2011 r.). Jest to o tyle istotne, że junta ta – w przeciwieństwie do swoich kolegów, też wojskowych, ale rządzących formalnie jako cywile, czyli partii USDP – nie opierała się na nastrojach antymuzułmańskich i prześladowała kler buddyjski (patrz: „Szafranowa rewolucja”). Zmieniło się to zasadniczo po 2011 roku, gdy armia zawarła cichy „niepisany” sojusz z klerem buddyjskim, a przynajmniej jego najbardziej radykalną częścią personalizowaną przez Wirathu.

stan wyjątkowy, rozdzielając walczące strony i rozwiązując tymczasowo kwestię poprzez zamknięcie w obozach ok. 140 tysięcy Rohingya. Choć walki wybuchały jeszcze sporadycznie później, to sytuację tę w dużej mierze uspokojono, czy raczej – spacyfikowano – i dziś Arakan funkcjonuje w warunkach „zawieszenia” – pozornie jest spokojnie, choć podskórnie wyczuwalne jest napięcie grożące kolejnymi starciami.

■ Społeczność międzynarodowa a Rohingya

Ważną konsekwencją zamieszek z 2012 roku było pojawienie się nowego aktora w tym birmańsko-arakańsko-muzułmańskim węźle gordyjskim: tzw. społeczności międzynarodowej. Szczególną rolę odegrały tutaj media, szeroko nagłaśniające problem. Stanowiło to wyraźną różnicę w stosunku do lat poprzednich, gdy problemy wewnętrzne izolującej się bądź będącej izolowaną Birmy były słabo obecne w przekazie medialnym⁴. Teraz zaczęto głośno mówić o problemach etnicznych Birmy, a co ważniejsze – korespondenci zachodnich mediów wyraźnie wzięli stronę muzułmanów Rohingya. Stanowiło to istotną modyfikację dotychczasowej polityki medialnej odnośnie do tego problemu: przez trzydzieści lat ich los był niemal całkowicie obojętny nie tylko Zachodowi, ale nawet muzułmańskim sąsiadom Birmy (Malezja i Indonezja odsyłały migrantów Rohingya, którzy na łódkach uciekali do nich z Arakanu, Góralczyk 2011: 71). Teraz jednak nagle stali się oni prześladowanymi braćmi w wierze (dla świata muzułmańskiego) oraz poszkodowanymi ofiarami, o których prawa człowieka należy walczyć (dla Zachodu). Szczególnie to ostatnie ma znaczenie: w anglojęzycznych mediach dominuje narracja Rohingya jako prześladowanej i gnębionej mniejszości, której prawa muszą zostać przywrócone. Ich dola stała się jednym z głównych tematów medialnych dochodzących z Birmy. Rohingya jako symbol prześladowanej mniejszości ostatnio w popularności niemalże gonią Tybetańczyków. Zainteresowanie medialne sprawiło, że do Birmy ruszyli specjaliści wysłannicy różnych państw zabiegający o los Rohingya, ich temat zaś pojawia się odtąd przy okazji prawie każdego spotkania na szczycie z władzami Birmy. Realne rezultaty tego są mniej więcej takie, jak apele o przestrzeganie praw człowieka w Chinach – i dokładnie z tych samych powodów. Generałowie birmańscy po 2011 roku dokonali niezwyklej wolty politycznej, porzucając polityczny parasol Pekinu na rzecz otwarcia w stronę Zachodu. Stali się przez to cennym partnerem

⁴ Był on zdominowany przez przekaz dotyczący Aung San Suu Kyi i jej prób demokratyzowania kraju.

Stanów Zjednoczonych w sferze bezpieczeństwa – na tyle ważnym, by nie ryzykować jego utraty w imię głoszonych wartości, wszak zgodnie z „prawem Marvina Otta”: „im mniej interesów Stany Zjednoczone mają w danym państwie, tym bardziej prawa człowieka liczą się w polityce amerykańskiej wobec niego” (Steinberg 2000: 302). A po 2011 roku USA mają dużo interesów w Birnie. To wyjaśnia, dlaczego Waszyngton udzielił Rohingya i ich sprawie wsparcia... moralnego.

Zainteresowanie mediów zachodnich kwestią Rohingya doprowadziło do ciekawego fenomenu, jakim była reakcja zwrotna społeczeństwa birmańskiego. Birmańczycy odpowiedzieli na płynące ze świata wieści o muzułmanach z wściekłością. W Birnie temat ten uznaje się za tak samo sztuczny, jak jego nazwa. Głosy poparcia dla Rohingya są rzadkie i skutkują społecznym ostracyzmem lub wręcz nagonką. Gdy więc media zachodnie zaczęły nagłaśniać temat, wówczas w 2012 roku w całym kraju spontanicznie – i mniej spontanicznie – dochodziło do manifestacji poparcia dla Arakańczyków i potępienia manipulacji mediów zachodnich. Oręż krytyki skierowano szczególnie przeciwko emigracyjnym mediom birmańskim, do tej pory znanym i cenionym za wspieranie sprawy demokracji w Birnie. Ongiś tak szanowane stacje, jak Demokratyczny Głos Birny (DVB), stały się obiektami społecznej nagonki (DVB rozszyfrowano na nowo jako „Desperacki Głos Bengalu”) (Hindstrom 2012). Zadziałała znana plemienna zasada – dopóki DVB (i inni) opisywali zbrodnie wojskowego reżimu, dopóty byli szanowni. Gdy zaczęli przedstawiać raczej zniechędźonych Rohingya – wówczas ów szacunek utracili.

Kolejnym ważnym czynnikiem w buddyjsko-muzułmańskiej łamigłówce Rohingya była postawa przywódczyni birmańskiej opozycji demokratycznej i laureatki Pokojowego Nobla, Aung San Suu Kyi. Aktywiści zachodni pokładali w niej nadzieję na wsparcie w tej kwestii – i srodze się zawiedli. Suu Kyi, traktowana na Zachodzie – zupełnie niesłusznie – jako bojowniczką na rzecz praw człowieka była tak naprawdę zawsze politykiem (Lubina 2015) – i jak na polityka przystało, tak się teraz zachowała. Znając nastroje społeczne, nie chciała wypowiadać się na temat Rohingya (nigdy nie użyła tej nazwy), a gdy omijanie tematu stało się niemożliwe na skutek popularności zagadnienia wśród zachodnich dziennikarzy, wówczas starała się nie mówić nic bądź przedstawiać sprawę w maksymalnie ogólny i mętny sposób, tak by nikt nie mógł jej nic zarzucić. Opłaciło się – chociaż na Zachodzie odsądzono ją za to od czci i wiary, to w Birnie zwyciężyła w wyborach powszechnych w listopadzie 2015 roku i będzie teraz rządzić Birną w kohabitacji z armią. Chociaż dzieli ją z generałami wiele spraw, to kwestia Rohingya do nich nie należy.

Społeczny resentyment wobec Rohingya zaczął w latach 2012–2013 przeobrażać się w niechęć do wszystkich muzułmanów w Birmie⁵, w tym również muzułmanów-etnicznych Birmańczyków. To zaś powoduje stopniowy wzrost napięć międzywyznaniowych, powodujący okresowe erupcje przemocy: zamieszki, starcia i pogromy, a długofalowo może prowadzić do społecznej stygmatyzacji i wykluczenia wszystkich muzułmanów birmańskich. Namacalnym symptomem początków tego procesu były wydarzenia w mieście Meikhtila w środkowej Birmie z marca 2013 roku. W wyniku sprzeczki u jubilera (tradycyjnie w Birmie muzułmanina) doszło do wybuchu zamieszek, a tłum buddystów zaatakował muzułmanów (Birmańczyków). Zginęło kilkudziesięciu ludzi, a 12 tysięcy muzułmanów zmuszonych zostało do porzucenia domów, często przy tej okazji palonych. Zamieszki rozprzestrzeniły się na sąsiednie rejony kraju. Sytuację uspokoiło dopiero wkroczenie armii, oskarżanej jednak o wcześniejszą bierność, a nawet inspirację tych wydarzeń.

To Ashin U Wirathu i jego Ma Ba Tha najwięcej zyskali na konflikcie w Arakanie i rosnących napięciach buddyjsko-muzułmańskich. Przedstawiając Rohingya i innych muzułmanów jako winnych starć i grożących islamizacją Birmy, Wirathu popłynął na antyindyjskich i antymuzułmańskich resentymentach. Został za to umieszczony na okładce tygodnika „Time” z podpisem „twarz buddyjskiego terroru” (Beech, 2013). Nie zaszkodziło mu to jednak w Birmie – a wręcz pomogło. Po ukazaniu się tego numeru „Time’a” doszło do kilku demonstracji poparcia dla Wirathu i przeciwko wymowie artykułu w Birmie, rząd birmański zaś wydał zakaz rozpowszechniania tego numeru tygodnika w Birmie. Z kolei Ma Ba Tha dostała przysłowiowego „wiatru w żagle”, krzepnąc instytucjonalnie, zyskując nowych zwolenników i organizując masowe demonstracje antymuzułmańskie. Podczas jednej z nich, w Rangunie, w styczniu 2015 roku Wirathu nazwał Yanghee Lee specjalną przedstawicielkę ONZ ds. praw człowieka w Birmie ... „dziwką” (ujmując to eufemistycznie: Wirathu użył dosadniejszego słowa) za jej poparcie dla Rohingya (DVD, 2015). Przede wszystkim jednak, bazując na antymuzułmańskich nastrojach, Ma Ba Tha była w stanie przeforsować we wrześniu 2015 roku cztery ustawy „ochrony rasy i religii”, zakazujące m.in. poligamii, mocno

⁵ Rozróżnienie między Rohingya a innymi muzułmanami w Birmie jest istotne. Pochodzenie tych pierwszych jest dyskusyjne, birmańscy muzułmanie z kolei to społeczność istniejąca w Birmie od dawna, przynajmniej od X w. i zintegrowana ze społeczeństwem birmańskim. Rohingya to problem marginalny, lokalny (choć skrajny); stygmatyzacja muzułmanów birmańskich (wszystkich) oznaczałaby z kolei dyskryminację ok. 5% społeczeństwa.

utrudniające zmianę religii (m.in. osoba narodowości birmańskiej wychodząca za obcokrajowca nie-buddystę musi uzyskać zgodę urzędu) oraz karzące za „przymusową konwersję” i „szkodzenie religii” (Library of Congress, 2015).

Kariera Wirathu i popularność Ma Ba Tha odsłania najważniejszy czynnik w kwestii Rohingya, jakim jest odgórnie sterowana przez armię społeczna mobilizacja. Tajemnicą poliszynela w Birnie jest to, że Ma Ba Tha została stworzona przez wywiad wojskowy. Nie tylko ulica wszakże tak mówi – są na poparcie tej tezy również inne dowody, takie jak zeznania świadków czy armijne dokumenty wewnętrzne, z których wyłania się obraz sprawnej operacji przeciągnięcia, uprzednio opozycyjnego, kleru buddyjskiego na stronę wojska (Al Jazeera, 30.–37. minuta). Zresztą nie potrzeba tutaj dokumentów i świadectw – sama analiza faktów i korelacji między nimi w zupełności wystarczy. Starcia w Arakanie w czerwcu 2012 roku wybuchły akurat w trakcie pierwszej zagranicznej wizyty Aung San Suu Kyi, podczas której odebrała m.in. Pokojowego Nobla (i przez to w samej Birnie ją medialnie przysłoniły). Masakry w Meikhtili z kolei swoim przebiegiem ludzako przypominają wcześniejsze prowokacje armii – junta birmańska wielokrotnie inspirowała antymuzułmańskie zamieszki w celu odwrócenia uwagi społeczeństwa od swoich działań, stało się to wręcz swoistym wzorem (Fink 2009: 236). Jeśli dorzuci się do tego politykę wizerunkową prezydenta Thein Seina (byłego generała), który nieoczekiwanie odkrył w sobie pobożność i ukazuje się jako obrońca buddyzmu oraz fakt jednoznacznego poparcia Ma Ba Tha dla armii na dwa tygodnie przed wyborami (Wirathu wezwał wprost do głosowania na proarmijną partię w listopadowych wyborach powszechnych), to obraz stanie się pełny.

Cele armii są dość oczywiste. Kontrolowany konflikt etniczny Arakanie powoduje, że Arakańczycy całkowicie porzucają swoje marzenia o niepodległości/samorządności i chcąc nie chcąc, zwracają się ku armii birmańskiej, jako jedynej, która może ich obronić przed muzułmanami. Ustawiając się jako arbiter sporu, armia udowadnia konieczność swej „szczególnej roli” w polityce birmańskiej, takiej, bez której zaprowadzenie „prawa i porządku” jest niemożliwe. Co więcej, pozycjonując się jako obrońca buddystów przeciwko muzułmanom, a szerzej – swoich przeciwko obcym, armia ustawia się w roli „protektora ojczyzny” – właśnie takiej, jaką sobie zamarzyła i w której się widzi (Taylor 2009: 480). Wreszcie, ukazując skutki walk Rohingya z Arakańczykami, dyskredytuje koncepcje autonomii i federalizmu, postulowane przez liczne mniejszości etniczne. To ostatnie skutecznie uderza również w opozycyjną wobec armii NLD Suu Kyi, o czym świadczą wizerunkowe kłopoty Aung San Suu Kyi na Zachodzie związane z kwestią Rohingya. Podsumowując: konflikt z Rohingya i szerzej – antagonizm buddyjsko-muzułmański służą legitymizacji utrzymania armijnej kontroli nad krajem.

Prawdopodobnie w zamyśle miał również prowadzić do utrzymania władzy w państwie. Generałowie liczyli, że dzięki poparciu Ma Ba Tha i rozdrobieniu opozycji zwyciężą w wyborach powszechnych w listopadzie 2015 roku (lub chociaż uniemożliwią opozycji zdobycie większości). Jednak przeliczyli się – Aung San Suu Kyi i jej NLD zyskała bezwzględną większość i może teraz tworzyć rząd. To jednak nie kończy historii – Ma Ba Tha nie zdołała powstrzymać zwycięstwa Suu Kyi, może jednak wpływać na osłabienie jej rządu lub nawet go obalić. Wszystko zależy od ułożenia relacji między Suu Kyi a armią.

Reasumując: historia prześladowań Rohingya i sukcesu Ma Ba Tha jest wręcz podręcznikowym przykładem odgórnie sterowanej mobilizacji społecznej w celu utrzymania władzy i przywilejów. Ma Ba Tha jest kreacją armii i służy interesom wojska, jest również przez wojskowych sterowana. Kontrola procesu przez wojsko jest tak naprawdę najważniejszym argumentem przeciwko powtarzającym się głosom o zagrożeniu ludobójstwem Rohingya – taka hipotetyczna zbrodnia byłaby bowiem wbrew interesom wojskowych. Jaki sens miałyby wybicie tych ludzi? Póki są i istnieją, można nimi straszyć i rozgrywać ich casus w celu ugrania ważniejszych interesów wewnętrznych. Gdyby zniknęli, wówczas wraz z nimi armia utraciłaby ważną kartę przetargową. Zewnętrznie (geopolitycznie) „ostateczne rozwiązanie” kwestii Rohingya również nie leży w interesach armii, gdyż skomplikowałoby prowadzenie polityki równoważenia wpływów obcych mocarstw – oburzenie świata zachodniego popsułoby intensyfikującą się współpracę z Zachodem, będącą niezbędną równowagą dla dominacji gospodarczej Chin. Wreszcie, dotychczasowa historia stylu rządów armii birmańskiej świadczy przeciwko nadmiernie alarmistycznym scenariuszom. Wojsko birmańskie bywało niebywale brutalne („cztery cięcia”), jednak nigdy nie przekroczyło granicy ludobójstwa. Podobnie jak nigdy nie zaprowadziło w Birmie rządów totalitarnych, a jedynie autorytarne.

Z perspektywy samych muzułmanów nazywających się Rohingya oznacza to utrzymanie stanu zawieszania. Obecnie Birma jest na tyle silna i niezależna, że nie da sobie narzucić ustępstw w tej kwestii (czego przykładem była odmowa uznania Rohingya za osobną grupę etniczną w sponsorowanym przez ONZ spisie powszechnym w 2014 roku)⁶. Jest to perspektywa dla owych muzułmanów zła, bo oznacza, że w ich marnym losie niewiele się zmieni. Jednak alternatywa jest jeszcze gorsza. Rozgrywając tę kwestię dla własnych interesów,

⁶ W zasadzie jedynym optymistycznym scenariuszem dla Rohingya jest załatwienie tej sprawy „po cichu”, poprzez zalegalizowanie pobytu tych muzułmanów bez nazywania ich Rohingya i bez nadawania im obywatelstwa (a jedynie karty stałego pobytu). Do tego potrzeba jednak woli politycznej i konsensusu między głównymi siłami politycznymi w Birmie.

armia zaczęła „grać z ogniem”: obudziła drzemiące w społeczeństwie demony nacjonalizmu, ksenofobii i rasizmu. To bardzo niebezpieczna zabawa – raz wywołane, mogą one wymknąć się spod kontroli. Jeśli tak się stanie, to wtedy nad Rohingya rzeczywiście zawiśnie groźba ludobójstwa.

LITERATURA PRZYWOŁYWANA

- Al Jazeera Investigates – Genocide Agenda*, 26.10.2015, <https://www.youtube.com/watch?v=UrQRYrpp2cI> (dostęp: 31.01.2016).
- Anin Abu (2002), *Towards Understanding Arakan History. A Study on the Issue of Ethnicity in Arakan, Myanmar*, Yangon.
- Ashraf Alam Muhamed (2000), *The Etymology of Arakan*. „Bangladesh Institute of Arakan Studies Working Paper”, Chittagong.
- Aung Zaw (2013), *The Face of Resistance. Aung San Suu Kyi and Burma's Fight for Freedom*, Bangkok.
- Ba Kaung (2011), *The Rise of Burma's Most Undiplomatic Diplomat*, „The Irrawaddy” 9.11.2011.
- Ba Tha Tahir (1963), *A Short History of Rohingyas and Kamas of Burma*, Chittagong 1998 (reprint wydania ranguńskiego).
- Balcerowicz Piotr, *Buddyjski faszyzm w Birmie*, Birma na Fali, blogi Tok Fm, http://www.tokfm.pl/blogi/birmanafali/2013/04/buddyjski_faszyzm_w_birmie/1.
- Burma Citizenship Law 1982*, RefWorld.Org <http://www.refworld.org/docid/3ae6b4f71b.html>
- Burma: Four “Race and Religion Protection Laws” Adopted*, Global Legal Monitor, Library of Congress, 14.09.2015, <http://www.loc.gov/law/foreign-news/article/burma-four-race-and-religion-protection-laws-adopted/> (dostęp: 31.01.2015).
- Chakravarti N.R. (1971), *The Indian Minority in Burma: Rise and Decline of an Immigrant Community*, London.
- Constantine Greg (2012), *Exile to Nowhere: Burma's Rohingya*, Bangkok.
- Egreteau Renaud, Jagan Larry (2013), *Soldiers and Diplomacy in Burma. Understanding the Foreign Relations of the Burmese Praetorian State*, Singapore.
- Fink Christina (2009), *Living Silence in Burma. Surviving under Military Regime*, Bangkok.
- Furnivall John S. (1956), *Colonial Policy and Practice. A Comparative Study of Burma and the Netherlands India*, New York.
- Góralczyk Bogdan (2013), *Niedola ludu Rohingya w Birmie – ofiary etnicznej i religijnej nienawiści*, „Wirtualna Polska”, 15.05.2013.
- Góralczyk Bogdan (2011), *Złota ziemia roni tzy. Esej birmański*, Warszawa: Rambler.
- Hamling Amie, *Rohingya: the Most Persecuted Refugees in the World*, Amnesty International, www.amnesty.org.au/refugees/comments/35290 (dostęp: 13.08.2015).
- Hansen Waldemar (1980), *Pawi tron. Dramat Indii Wielkich Mogolów*, Warszawa: PIW.
- Hindstrom Hanna, *SuuKyi Rejects Allagations of Ethnic Cleansing in Burma*, „Democratic Voice of Burma” 24.10.2013.
- Hindstrom Hanna, *The Freedom to Hate*, „Foreign Policy” 14.06.2012.

- International Crisis Group (ICG), *Myanmar Conflict Alert: Preventing communal bloodshed and building better relations*, 12.06. 2012.
- Internet Unshackled, Burmese Venom at Ethnic Minority*, „New York Times” 15.06.2012.
- Keiji Nemoto (2005), *The Rohingya Issue: a Thorny Obstacle between Burma (Myanmar) and Bangladesh [w:] Elusive Borders: Changing Sub-Regional Relations in Eastern South Asia* ed by Etsuyo Arai, Mayumi Murayama, Wakaba.
- Lubina Michał (2015), *Pani Birmy. Biografia polityczna Aung San Suu Kyi*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Osno Evan (2012), *The Burmese Spring*, New Yorker.
- Policies of Persecution. Ending Abusive State Policies Against Rohingya Muslims in Myanmar*, Fortify Rights Report 2014.
- Smith Martin (1999), *Burma. Insurgency and the Politics of Ethnicity*, Dhaka–Bangkok–New York–London.
- Smith Martin, *The Muslim Rohingya of Burma*, Lecture on Conference of Burma Centrum Nederland, 11 December 1995, available at: Kaladan News, 11 October 2006.
- Steinberg David (2000), *Burma: the State of Myanmar*, Washington D.C.
- Taylor Robert H. (2009), *The State in Myanmar*, Singapore.
- Taylor Robert H. (2015), *Refighting Old Battles, Compounding Misconceptions: The Politics of Ethnicity in Myanmar Today*, ISEAS Perspective, 12.
- The Constitution of the Union of Burma*, 1974, Online Burma Library.
- Yegar Moshe (2002), *Between integration and secession: The Muslim communities of the Southern Philippines, Southern Thailand, and Western Burma/Myanmar*, Lanham–London–New York–Oxford 2002.
- Walters Oliver O. (1982), *History, Culture and Region in Southeast Asian Perspectives*, Singapore Institute of Southeast Asian Studies.
- Wirathu calls UN envoy a ‘whore’, DVB 18.01.2015.
- Yunus Muhammed (1994), *A History of Arakan: the Past and the Present*, Chittagong.

Michał Lubina

PLAYING WITH FIRE. ANTI-MUSLIM SOCIAL MOBILIZATION IN BURMA

This article discusses anti-Muslim social mobilization against the people calling themselves the Rohingya in Burma. Resentment against this minority unites all political actors in Burma: the society, the army, and even the currently ruling former pro-democracy opposition. Although persecution of the Rohingya from the perspective of Burma concerns marginal groups in the deep province, due to the media attention it has become the most well-known domestic problem of that country, however wrongly compared to the threat of genocide. Persecution of the Rohingya is, in fact, an example of social mobilization driven top-down in order to stay in power and maintain privileges of the former military regime, not the evidence of the threat of genocide.

Słowa kluczowe: Birma, ludobójstwo, Rohingya, *genocide studies*.

Key words: Burma, genocide, Rohingya, *genocide studies*.