

Lukášová, Eva

Vztahy náboženství a politiky v Barmě

Sacra. 2013, vol. 11, iss. 1, pp. 31-44

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/130861>

Access Date: 08. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Vztahy náboženství a politiky v Barmě

Eva Lukášová, FF MU, Ústav religionistiky
e-mail: 215851@mail.muni.cz

Abstract

The article is a case study, which is concerned with the relations between religion and politics in Burma mainly in postcolonial period. Burma is a country where nondemocratic military regime as well as Theravada Buddhism, the major religion, influences the functioning of the society. Politics and Buddhism enter the mutual interactions, which constitute different forms of relations. The aim of the article is to describe what the forms of mutual relations are and how they form main actors. The article is inspired by relational approach of studying social phenomenon. Between two main actors, the Buddhist Sangha and the political elite, four types of relations are identified which appeared during the modern period of the history. Because of these relations the actors gain different characteristics. These characteristics are: the Buddhist political regime, the regime hostile to the Buddhism, the antiregime Sangha and the Sangha cooperating with the regime.

Keywords

Religion, Politics, Buddhism, Sangha, Burma (Myanmar), Relations, Relational Approach

Klíčová slova

náboženství, politika, buddhismus, sangha, Barma (Myanmar), vztahy, relační přístup

1. Úvodem

Pojmy náboženství a politiky se často objevují ve vzájemném vztahu. V médiích přitom momenty spojení náboženství a politiky většinou značí potenciální oblast pro vznik konfliktu. V tomto duchu se nesou mnohé interpretace situace v Barmě¹ především s ohledem na protirežimní demonstrace buddhistických mnichů z roku 2007. Je tomu ale skutečně tak? Znamená setkání náboženských a politických institucí a idejí konflikt? Tento článek si klade za cíl rozklíčovat vztahy politiky a náboženství v Barmě a ukázat, že teze o vzájemném konfliktním postoji náboženství a politiky není zdaleka tak jednoznačná.

¹ Oficiální označení země je od roku 1989 Svazová republika Myanmar. Autorka se však rozhodla přidržet se označení Barma, které je v českém prostředí běžnější, ačkoli si je vědoma rozsáhlé debaty o významech obou možných názvů (Lintner, 2012).

2. Co a jak analyzovat

Naskýtá se otázka jakým způsobem na náboženství a politiku nahlížet v obecném slova smyslu. Neexistuje totiž žádná teorie, která by umožňovala tuto problematiku obecně uchopit (Leustean, 2005: 373). Jistým pokusem byla sekularizační teze (Berger & Luckmann, 1966). Ukázalo se však, že jakkoli se sekularizační teze domnívala, že trendem pro budoucí vývoj náboženství je marginalizace vlivu náboženských institucí, v mnoha světových regionech, včetně jihovýchodní Asie, k takovému vývoji nedošlo a nezdá se, že by v budoucnu dojít mělo. Sekulární politika ani apolitické náboženství nejsou vhodné kategorie pro analýzu situace v Barmě. Zdá se, že není vhodné snažit se hledat obecně platné vzorce vztahů mezi náboženstvím a politikou. Z toho důvodu se pro naplnění cíle této studie jeví přínosné pracovat v intencích tzv. relačního přístupu. Na sociální realitu lze totiž na nejzákladnější rovině nahlížet dvěma způsoby. Buď je možné ji pojímat jako soubor statických entit či substancí, nebo ji lze uchopit skrze vztahy či procesy, tedy dynamicky (Emirbayer, 1997: 281). V této práci se přikloníme k druhé možnosti, tedy ke zmíněnému relačnímu přístupu. Ten nahlíží sociální aktéry, ať individuální či kolektivní, jako utvářené vztahem k dalším aktérům, přičemž chápe vztahy jako dynamické, tedy nikoli jako statické vazby mezi aktéry (Emirbayer, 1997: 289). Z toho důvodu je jednotkou analýzy právě vztah.² Teprve skrze vztahy totiž jednotliví aktéři nabývají své charakteristiky a významy (Bourdieu, 1998: 12). Důraz je kladen na kontext konkrétní situace a na proces. Díky takovému pojetí lze postihnout komplexní charakteristiku aktérů zastupujících náboženství a politiku v Barmě, jak bude zmíněno za okamžik.

Relační přístup se vymezuje vůči tzv. individualismu, reprezentovanému například teorií racionální volby (Becker, 1997). Individualismus předpokládá, že jednání aktérů se odehrává na základě jejich kalkulů, tedy že rozhodnutí interakcím předchází. Relační přístup naopak předpokládá, že vztahy jednání spoluurčují, a tedy mu předcházejí. Volba je proto chápána jako vztahově podmíněný jev (Bourdieu, 1998: 105–6), a nikoli jako kalkul za účelem zvýšení zisku, jak ji chápe teorie racionální volby. Zároveň se relační přístup vymezuje i vůči holismu, tedy vůči nahlížení sociálních jevů skrze systémová vysvětlení. V holistickém pojetí jsou aktéři ovlivněni existencí abstraktních struktur, jakými mohou být například kultura či ekonomika (Emirbayer, 1997: 281–85). Relační přístup však netvrdí, že by ve světě neexistovala žádná kontinuita. Kontinuita je dána opakováním jistých interakcí (Dépelteau, 2008: 62).

Další nutností je vymezit si pojmy náboženství a politiky v Barmě za účelem následné analýzy. Náboženství i politiku je možné uchopit z různých perspektiv. Často je na ně nahlíženo jako na dvě entity, které jsou nadány určitou rozdílnou formou moci (viz např. Strenski, 2010). Takové chápání však neposkytuje dostatečný prostor pro analýzu. Je totiž nutné si uvědomit, že na moc nemůže být nahlíženo jako na charakteristiku daného objektu či subjektu, která je mu vlastní. Moc nenáleží objektu či subjektu z podstaty, ale je založena na vůli druhých.

² Vztahem je myšlena interakce mezi aktéry, která se opakuje, a ustavuje tak podstatný a trvalejší vztah (Tilly & Goodwin, 2011).

Jinými slovy tedy moc není příčinou, ale naopak důsledkem jednání (Latour, 1986: 269). Odtud tedy také pramení důraz na vzájemné vztahy náboženství a politiky.

Je ovšem nutné si vymezit, mezi čím nebo kým je vhodné vztahy zkoumat. Jak náboženství, tak politiku můžeme definovat na různých rovinách. Vzhledem k tomu, že se však v tomto případě jedná o studii situace v rámci nedemokratického režimu, jsou i zdroje dat omezeny. Obtížně by se proto daly zkoumat například vztahy politiky a náboženství na úrovni jejich vnímání jednotlivci. Naopak vhodnou rovinou pro konkrétní zaměření této práce se jeví zaměření na instituce. Pro účely práce se proto politikou rozumí konání politické elity. Právě barská politická elita je ta, kdo dominantně určuje konkrétní politické akce a obsahy politiky, přičemž se do velké míry necítí vázána existujícími politickými institucemi. Pojem náboženství je v rámci analýzy omezen na buddhistickou tradici, a to konkrétně na konání členů buddhistické *sanghy* a s ní spojených institucí a hnutí.³ S kolektivními aktéry je možné pracovat z toho důvodu, že relační přístup neklade hranice mezi mikro-aktéry v podobě jedinců a makro-aktéry například v podobě organizací. Charles Tilly (2002: 75) upozorňuje na fakt, že zásadní částí sociální reality jsou vztahy mezi sociálními jednotkami, tedy jak jedinci, tak skupinami.

3. Realie

Situace v Barmě, coby vybraného případu pro analýzu vztahů náboženství a politiky, je charakteristická přítomností theravádového buddhismu⁴ s historickou tradicí a zároveň existencí nedemokratického režimu se silným postavením armády. Mediálně nejznámější projevy vztahu střetu buddhismu a barské politiky byly demonstrace z let 1988 a především 2007. Ačkoli se tato studie zabývá situací Barmy v posledních zhruba třiceti letech, tedy od roku 1988, kdy vládu převzala vojenská junta, je nutné zmínit i vybrané události z hlubší historie, které současnou situaci ovlivňují.

Za dob Pugamské říše, která na území Barmy existovala mezi 11. a 13. stoletím, se světská a duchovní moc na institucionální úrovni nemísily. Pokud se mnich stal panovníkem nebo naopak panovník mnichem, což jsou případy z období Pugamu známé, musel si vždy podržet jen jednu z mocenských funkcí (Bečka, 2007: 50). *Sangha* byla významnou institucí především, protože byla kromě panovníka jediným dalším vlastníkem půdy. Stávala se tedy velmi vlivnou a bohatou. Panovník měl z toho důvodu výhradní postavení jednou za čas provést tzv. očistu *sanghy*. Měl tak právo zasáhnout do personálního složení *sanghy* a zredukovat její majetek (Aung Thwin, 2009: 8–9; Bečka, 2007: 56). Vladař byl chápán jako *dharmarádža*, jako jednající v souladu s *dharmou*, buddhistickým učením, a zároveň jako ochránce *sanghy*. Z buddhismu čerpal legitimitu pro svůj úřad. Byl ochráncem nejen materiálního blahobytu státu, ale i morálního pořádku majícího kořeny

³ Ačkoliv se převážná většina obyvatel Barmy hlásí k buddhismu, ten není jediným náboženským směrem, který má v Barmě své přívržence. Zastoupeny jsou také různé formy křesťanství, islám, hinduismus a barský kult natů. Situace je o to specifitější, že minoritní náboženství mají své příznivce mezi etnickými skupinami, které se mnohdy vymezují vůči dominantnímu, převážně buddhistickému, etniku Barmánců. Tento moment je bezpochyby velmi zajímavý, nicméně v práci je z rozsahových důvodů ponechán stranou.

⁴ K buddhismu se hlásí zhruba 89% obyvatel Barmy (Bečka, 2007: 11).

v buddhistickém učení (Bečka, 1991: 8–10). *Sangha* a politická elita koexistovaly ve vzájemné závislosti. Stát *sanghu* hmotně podporoval a *sangha* naopak existenci státu opodstatňovala (Bečka, 1988: 10–11). Pro porozumění dalšímu vývoji vztahů buddhismu a politické elity je nutné zdůraznit, že v předkoloniální době existoval intenzivní vztah mezi buddhismem a panovníkem.

Od roku 1886 spadalo území Barmy pod kolonii Britskou Indii (Bečka, 2007: 134). Strategií britské koloniální správy bylo nezasahování do náboženských záležitostí. Zároveň však Britové odmítli i uznání buddhismu jako státního náboženství a odmítli jakoukoli zodpovědnost za podporování buddhistické *sanghy*. Vliv buddhistické *sanghy* na politiku koloniální správy byl tedy oslaben (Aung Thwin, 2009: 10; Bečka, 1991: 10–11).

Koncem 40. let, kdy již Barma existovala jako samostatný stát se ministerský předseda U Nu, coby silně věřící buddhista, netajil snahou vrátit *sangze* její výsadní postavení, které měla před koloniálním obdobím (Matthews, 1999: 33). V roce 1949 byl schválen zákon, který záležitosti týkající se *sanghy* vracel pod její pravomoc, s výjimkou kriminálních přečinů. V následujícím roce bylo zřízeno Ministerstvo pro náboženské záležitosti, stát zvýšil podíl státního rozpočtu, který byl určen pro náboženské účely, a ujal se péče o buddhistické stavby. V roce 1950 byla také založena Rada pro buddhistické náboženství (Buddhist Sasana Council). Rada měla za úkol propagovat buddhismus v zemi (Bečka, 1988: 32, 34). Ministerský předseda U Nu dále inicioval svolání mezinárodního Šestáho buddhistického koncilu do hlavního města Rangúnu v letech 1954 až 1956, který navazoval na pátý koncil svolaný roku 1871 králem Mintounem (Bečka, 2007: 220; McCarthy, 2008: 299). Je zde tedy zřejmá snaha navázat na královskou tradici. V parlamentních volbách, které se nakonec konaly v roce 1960, zvítězila Svazová strana (The Union Party). Tu vedl právě ministerský předseda U Nu. Hlasy věřících buddhistů si zajistila v předvolební kampani mimo jiné slibem, že prohlásí buddhismus státním náboženstvím. Po volbách také svůj slib proměnila ve skutečnost (Bečka, 2007: 239). Tento krok ale nepřinesl vládě pouze pozitivu ve smyslu naklonění si buddhistické *sanghy* a buddhistických voličů. Vyvolal totiž nelibost mezi náboženskými menšinami, které požadovaly oddělení náboženství od politiky.⁵ Zároveň nebyla tomuto kroku nakloněna ani armáda, neboť v jejich řadách sloužili i nebudhisté (McCarthy, 2010: 557).

Situace v zemi se v nadcházejících měsících stala neudržitelnou především díky probíhajícím ozbrojeným střetům v etnických oblastech. Moc proto převzala v roce 1962 Revoluční rada složená z armádních představitelů.⁶ Byla pozastavena

⁵ Identita založená na etnické příslušnosti je pro Barmánce velmi důležitá a příznačná. Pokud obyvatel Barmy odpovídá na otázku, odkud pochází, velmi zřídka je jeho odpovědí Barma. Ve většině případů je odpovědí název dřívějšího území či státu v rámci Barmy. Etnická identita se zčásti kryje s identitou náboženskou a v některých případech může být obtížné tyto dvě od sebe odlišit. Ale není tomu tak vždy. Například mezi etnikem Karenů žije značná část jak křesťanů, tak buddhistů, což se projevuje i na existenci dvou skupin ozbrojeného odboje. Zajímavé je, že z provedených rozhovorů ve většině případů vyplynulo upřednostňování etnické identity před identitou náboženskou. Pro respondenty byla příslušnost k určité etnické skupině prezentována jako důležitější, než náboženská příslušnost.

⁶ Armáda nenesla v tomto období žádné negativní konotace. Byla chápána jako jediná instituce, která měla potenciál nastolit v zemi pořádek. Byla vnímána jako aktér, který zemi pomohl od japonské okupace a armádní kariéra byla snem mnoha mladých obyvatel Barmy (Aung Thwin, 2009: 15).

platnost ústavy a zrušeny funkce prezidenta i premiéra. Revoluční rada zároveň dospěla k názoru, že liberální parlamentní demokracie jako typ politického systému není pro Barmu vhodný (Bečka, 2007: 244). V roce 1965 byl zrušen zákon prohlašující buddhismus státním náboženstvím, byla zrušena Rada pro buddhistické náboženství a byla odebrána pravomoc soudům *sanghy* (Bečka, 1988: 47).

Ke změně došlo na počátku 80. let, kdy se vláda opět snažila podporovat buddhismus jako jednotící prvek. Upozorňováno bylo na roli buddhismu v historii a tradicích Barmy. V roce 1980 bylo do Rangúnu svoláno ustavující setkání Sangha Maha Nayaka (Všeobecné organizace buddhistických mnichů) (McCarthy, 2008: 300). Politická elita skrze tuto organizaci získala jistou kontrolu nad záležitostmi *sanghy*. Po sjezdu začala v režii Sangha Maha Nayaka probíhat očista *sanghy*, jako se tomu dělo za časů barmských králů. Konaly se soudy s některými odnožemi buddhismu, které se vymykaly tradičnímu pojetí kosmologie či způsobu dosažení nirvány. Probíhaly i soudy s vysoce postavenými mnichy, kteří porušili celibát (Bečková, 1988: 93, 99–101). Byly také otevřeny dvě buddhistické univerzity, jedna v Rangúnu, druhá v Mandalaji. Vláda v rámci buddhistické obrody podpořila výstavbu nových pagod a chrámů. Obroda buddhistické *sanghy* pokračovala, nicméně mniši, kteří s vládní politikou nesouhlasili, nebyli k jednáním přizváni. Zároveň se spojení buddhismu s politikou dělo za situace, kdy byla tato strategie výhodná pro obě strany. Nicméně vláda byla aktérem, který měl v tomto vztahu výrazně silnější pozici (Bečka, 2007: 261–62).

Další zlom v politickém vývoji Barmy přišel v roce 1988, kdy vrchní velitel ozbrojených sil a ministr obrany generál So Maun vydal armádě rozkaz k převzetí moci v reakci na probíhající rozsáhlé protivládní demonstrace. Vznikla Státní rada pro obnovení zákonnosti a pořádku (State Law and Order Restoration Council, SLORC). Byla pozastavena platnost ústavy a začala se tak psát nová éra vojenské správy země (Bečka 2007: 270).

Vláda vojenské junty trvala dvacet let. Nová vláda vzniklá po volbách roku 2010 deklarovala prodemokratické změny. Prezidentem se v roce 2011 stal bývalý ministerský předseda Thein Sein. V nadcházejících letech byla opoziční vůdkyně Aun Schan Su Ťij propuštěna z domácího vězení. Byla ustanovena Národní komise pro lidská práva (Myanmar National Human Rights Commission) a propuštěni někteří političtí vězni. Politické straně Národní lize pro demokracii (National League for Democracy, NLD) v čele se Su Ťij bylo umožněno účastnit se doplňovacích voleb v roce 2012, ve kterých získala 44 ze 45 křesel. Zároveň se ale jedná o pouhých 6,4% z celkového počtu křesel (Tin Maung Maung Than, 2012: 1). Je také otázkou, do jaké míry jsou reformy závislé na samotné postavě prezidenta Thein Seina, a v jaké podobě budou pokračovat v rukou jeho budoucího nástupce. Další všeobecné volby jsou v Barmě plánovány na rok 2015. Na jejich průběhu se ukáže mnohé o realnosti reform, které režim deklaruje provést.

Z výše uvedených skutečností vyplývá, že barmský politický režim prošel v průběhu času několika zásadními změnami, které s sebou nesly i různé strategie jednání vůči *sangze*. Ani *sanghu* si však nelze představovat jako jednolité subjekt (Matthews, 1993: 413). V současnosti stojí na jedné straně prorežimní Sangha Maha Nayaka. Na druhé straně vznikla v roce 1988, v souvislosti s protestními událostmi, organizace jménem Unie mladých mnichů Barmy (All Burma Young

Monks Union), která se profilovala na podpoře demokratického hnutí (Matthews, 1993: 421). V roce 2007 pak vznikla Aliance mnichů Barmy (All Burma Monks Alliance, ABMA), jež od svého vzniku poskytuje podporu mnichům perzekvovaných režimem za spolupráci s politickou opozicí. Snaží se také mnichům poskytovat vzdělání a proklamovat demokracii. Pro některé autory (Reilly, 2012: 45) je ABMA ukázkovým příkladem politicky angažovaného buddhismu (King, 2005: 5).

Pro důkladnější pochopení postavení buddhismu v barmské společnosti je nutné zmínit zvyk, dle kterého se každý chlapec z buddhistické rodiny stává na určitý čas mnichem v klášteře. Děje se tak mezi pátým a jedenáctým rokem života. Obřad, nazývaný šinpyu, při kterém je hoch oholen a oblečen do mnišského roucha, je důležitý pro celou rodinu.⁷ Podruhé vstupují někteří muži do kláštera v dospělosti, opět na několik měsíců, popřípadě s dovolením manželky a rodiny na zbytek života (Bečka, 2007: 11). Odhaduje se, že v Barmě existuje kolem 400 000 mnichů (Isla, 2004: 71). Díky praxi vstupu do kláštera, byť na omezenou dobu, získávají buddhisté vztah k rodinám, které klášteru poskytují jídlo a další donace. Dochází ke každodennímu kontaktu laických obyvatel s mnichy, kteří jsou často příbuznými či známými.

4. Vztahy

Nyní se již věnujme samotným vztahům mezi výše charakterizovanými aktéry *sanghy* a politické elity. Autorka identifikovala čtyři typy vztahů, díky kterým buddhistická *sangha* a politická elita, coby stěžejní aktéři, nabývají různých charakteristik či významů. Ukazuje se tak, že vzájemný vztah buddhismu a politického režimu v Barmě není vztahem jednoduchým ani jednostranným. Jedná se o komplexní vzorec interakcí, které se v určitých momentech jeví až protichůdné. Ani jednotlivé typy vztahů nelze oddělit od sebe navzájem, jelikož se prolínají. V této kapitole jsou vymezeny čtyři obecné typy vztahů, které v moderní době mezi dvěma, pro tuto práci stěžejními, aktéry existovaly. Každého z aktérů díky níže popsaným vztahům můžeme charakterizovat dvěma hlavními způsoby. Politický režim jako buddhistický nebo naopak jako k buddhismu nepřátelský. Buddhistickou *sanghu* jako k režimu loajální anebo vůči němu nepřátelskou. Podívejme se nyní podrobněji na každou ze zmíněných charakteristik.

4.1 Buddhistický režim

Snaha legitimizovat režim na základě odvolávek na buddhismus je patrná již od konce koloniálního období. U Nu, vůdčí postava režimu po získání nezávislosti, se snažil navázat na předkoloniální královskou tradici. Ta byla s buddhismem těsně spjata, jak bylo ukázáno výše. Rezervovaněji se k buddhismu stavěla vláda Revoluční rady po roce 1962. Od roku 1980 úsilí režimu využívat buddhismus k podpoření vlastní legitimacy opět vzrostlo. Tento proces byl součástí vládních reforem, jejichž cílem bylo vytvořit jednotnou zemi. Gustaaf Houtman (1999: 40) v souvislosti s legitimizací politického režimu skrze buddhismus hovoří o procesu

⁷ Jeden z respondentů v rozhovoru vypověděl, že pokud by se vrátil do Barmy, vstoupil by na nějaký čas do kláštera, i když se za buddhistu nepovažuje. Jeho rodiče však buddhisty jsou a pro ně mít syna znamená získat zásluhy právě proto, že syn nějaký čas stráví v klášteře.

myanmafikace. Buddhismus je prezentován jako ústřední kulturní prvek státu a je také dáván do souvislosti s dobře fungujícími historickými barmskými královstvími. S *myanmafikací* souvisí i změna názvu země z Barmy na Myanmar. Smyslem změny názvu bylo totiž poukázat na jednotu obyvatel Barmy a vytvořit tak zdání jednotného národa. Ve své podstatě je však proces *myanmafikace* rovný *barmanizaci*, neboť všechny místní názvy byly pobarmštěny. Jednota národa tak spočívá v upřednostnění kultury dominantního etnika včetně použití jeho jazyka (Houtman, 1999: 53). S tím samozřejmě souvisí i upřednostňování buddhismu před ostatními náboženskými směry. Barma je proto prezentována jako buddhistická země. Politické elity se zároveň s vlastní prezentací coby buddhismu nakloněně snaží o co největší vliv na buddhistickou *sanghu*. Snaží se naklonit si co nejvíce vyšších buddhistických hodnostářů, například skrze donace, prostřednictvím kterých se v buddhistickém pojetí získávají zásluhy pro obdarovávajícího, které se nazývají *kuthoul*. Toto téma je podrobněji zmíněno v kapitole 4.4. Vliv uplatňují také skrze vláde nakloněnou Sangha Mana Nayaka díky níž zasahují i do personálního složení jednotlivých klášterů (McCarthy, 2008: 305).

4.2 Režim k buddhismu nepřátelský

Jak již bylo naznačeno výše, zároveň s prezentací politické elity coby buddhistické jde ruku v ruce i snaha o kontrolu buddhistické *sanghy* proto, aby nebyla schopná ohrozit politickou elitu. Interakce, která za tímto účelem mezi *sanghou* a politickou elitou probíhá, leckdy režim staví do pozice nepřítele buddhismu. Je důležité znovu zmínit, že obě strategie, kdy se režim k buddhismu chová represivně a kdy ho naopak podporuje, mohou existovat ve stejném časovém okamžiku. Režim tak na jednu stranu potlačoval demonstrace, kterých se mniši účastnili, a na druhou stranu pokračoval v programu na podporu buddhismu zahrnujícím jeho výuku na školách a výstavbu nových pagod (Matthews, 1993: 417).

Režim je charakterizován jako k buddhismu nepřátelský především díky represivním strategiím, které vůči buddhistické *sangze* v některých momentech používá. Represivně režim zasáhl v moderní době proti *sangze* několikrát. Ve větší míře poprvé po volbách v roce 1990. *Sangha* totiž před volbami aktivně spolupracovala s NLD (Matthews, 1999: 39). Politická elita toto spojení chápala jako ohrožující své postavení. Podruhé režim proti *sangze* ve větší míře represivně zasáhl po demonstracích z roku 2007, kdy bylo použito násilí proti buddhistickým mnichům ze strany státních ozbrojených složek (Ostergaard, 2008: 1:02).⁸ Další represivní strategií režimu vůči buddhismu je disrobace mnichů. Mniši jsou nuceni vzdát se svého mnišského roucha a ztrácí tak mnišský status. Disrobace je běžná především před tím, než je daná osoba souzena a potažmo odsouzena k trestu vězení. Ve vězení potom v některých případech nebylo mnichům dovoleno holit si hlavy, což je jeden z jejich signifikantních znaků (Isla, 2004: 46–47). Režim také omezuje počty a velikost klášterů podle svých potřeb. K radikálnímu snížení mnichů v kláštorech došlo po demonstracích v roce 2007. Ovšem i v současnosti místní pobočky vládou určených komisí *sanghy* nařizují vystěhování vytipovaných

⁸ Citace filmových pramenů jsou uváděny ve formátu (Režisér, rok premiéry filmu: minuta záznamu).

klášterů. V březnu 2012 se tak stalo například ve zhruba deseti klášterech v Šanském státě (Ko Htwe, 2012).

Stejně tak, jako režim používá buddhismu pro vlastní prezentaci, činí i opozice. Konkrétně NLD používá ve své rétorice odvolávky na buddhistické tradice a dokazuje, že vláda ve skutečnosti jedná proti buddhistickým zásadám (Bečka, 2007: 289). I hlavní představitelka opozice Aun Schan Su Ťij se označuje za buddhistku. Spolupráci opozice a buddhistické *sanghy* chápou politické elity jako možné ohrožení jejich pozice. Díky kontaktu mezi buddhistickými mnichy a laiky má buddhismus potenciál mobilizovat zdroje, jak se ukázalo i v roce 2007. Politické elity se tedy snaží prokázat, že jsou sami lepšími buddhisty a zastánci buddhistických tradic než opoziční NLD. V roce 1996 byli například členové NLD obviněni z infiltrace *sanghy* a podvratné činnosti. Politické elity nakázaly *sangze*, aby omezila styky členů NLD s příslušníky *sanghy* (McCarthy, 2008: 304). Spojení buddhismu a politické opozice má tak vlastně dvojitý dopad. Kromě toho, že politický režim díky tomuto spojení nabývá protibuddhistického charakteru, získává buddhistická *sangha* charakter prodemokratický a tudíž protirežimní. Díky vztahu mezi buddhistickými mnichy a NLD, stejně jako díky odkazům na buddhistické myšlenky ze strany politické opozice, získává buddhistická *sangha* charakter prodemokratického aktéra. Iniciátory obou velkých protestních akcí v moderních dějinách Barmy, tedy v roce 1988 a 2007, byli právě prodemokratičtí aktivisté, ke kterým se část *sanghy* následně přidala. Někteří autoři se snaží odhalit jakousi demokratickou esenci buddhismu.⁹ V souladu s relačním přístupem k sociální realitě je však možné konstatovat, že punc demokratického aktéra získává buddhismus právě skrze spolupráci některých členů *sanghy* s prodemokratickým politickým hnutím.

4.3 Prorežimní *sangha*

Jak již bylo zmíněno, buddhistická *sangha* není aktérem zcela kompaktním. V jejím rámci existuje několik skupin s různými názory a postoji vůči politickému režimu. Ačkoli se část mnichů zapojila do protirežimních demonstrací, přední organizace *sanghy*, Sangha Maha Nayaka, vystupuje vůči režimu nekonfliktně. Především starší mniši se často k protirežimním akcím nepřidali. Za svou loajalitu jsou režimem odměňováni dary a donacemi pro osobní potřebu i pro kláštery (Matthews, 1993: 417). Sangha Maha Nayaka umožňuje politické elitě lepší kontrolu nad *sanghou*. Zároveň se politická elita snažila navázat na praktiky starých barmských králů, kteří měli pravomoc provádět jednou za čas očistu *sanghy*. Dle zákona vydaného v roce 1990 jsou mniši povinni uposlechnout nařízení Sangha Maha Nayaka. Pokud neuposlechnou, nebude s nimi dále ze strany politických institucí nakládáno jako s členy buddhistické *sanghy* (McCarthy, 2008: 300–302).

Jedním z procesů výše zmíněné *myanmafikace* je i *buddhifikace* (Houtman, 1999: 137). Buddhismus byl využit k formování nacionalismu a k prezentaci barmské jednoty. V souvislosti s tím začal režim s propagací buddhismu v etnických oblastech. To však etnické skupiny ke konfliktním strategiím naopak

⁹ Viz např. Jayasuriya (2008).

ještě více podněcuje, místo toho, aby vytvářelo povědomí o jednotné Barmě (Houtman, 1999: 121). Propagace buddhismu se totiž na mnoha místech děje na úkor minoritních náboženství. To v minulosti zahrnovalo například bourání kostelů a mešit nebo rušení křesťanských a muslimských škol, zatýkání, mučení a popravy pastorů na začátku 90. let (Smith, 1994: 108). Z rozhovorů autorky pak vyplývá, že etničtí obyvatelé kladou přímou souvislost mezi etnikum Barmánců, buddhismus a represivní politický režim. Někteří respondenti toto hodnocení promítají i do interpretace probíhajících nepokojů mezi muslimy a buddhisty (BBC 2013). Za vznik nepokojů viní politickou elitu. Dle jejich názoru nechává situaci vygradovat do takových rozměrů, až bude nutný zásah armády na její zklidnění. Hnutí části buddhistických mnichů jménem „696“ v čele s mnichem Ašinem Wirathu (BBC 2013) situace využívá k propagaci buddhismu a šíření xenofobních nálad vůči muslimskému obyvatelstvu. Přestože již byl Wirathu za své akce ve vězení, byl propuštěn v nedávné amnestii. Jelikož jsou názory buddhistických mnichů u laických obyvatelů Barmy ceněny, má Wirathu značný mobilizační potenciál. Nelze říci, že by snad s politickou elitou přímo spolupracoval, je však jisté, že snaha o propagaci dominantní barské buddhistické kultury se ubírá stejným směrem jako některé vládní aktivity v rámci zmíněného procesu *myanmafikace*.

4.4 *Sangha* proti režimu

Charakteristiku protirežimního aktéra nabývá *sangha* dvěma způsoby, aktivním projevem nesouhlasu s režimem a pasivní resistencí. Aktivně se *sangha* projevila především v roce 2007 v rámci protivládních demonstrací. Protesty jako takové spustilo několikánásobné zdražení pohonných hmot, které zkomplikovalo obyvatelům Barmy každodenní život (Ostergaard, 2008: 13). K protestům se později připojili i buddhističtí mniši, jejichž požadavky se posléze vystupňovaly až k volání po demokratických reformách. Policie protesty za použití transportérů, slzného plynu a fyzického násilí potlačila. Byl vyhlášen zákaz shromažďování více jak pěti osob, v noci byly provedeny razie v klášterech a velké množství buddhistických mnichů bylo zatčeno a z klášterů odvezeno, čímž demonstrace roku 2007 v podstatě skončily (Ostergaard, 2008: 44–54). Na průběhu protestů se ukázala důležitost sociálních vazeb při kolektivním jednání, kterou se zabýval již zmíněný Charles Tilly (1978: 63). Tilly upozornil na skutečnost, že situace nemusí být nutně shodně hodnocena všemi jedinci, aby mohli dojít ke kolektivnímu jednání. Mobilizace individuálních zdrojů je možná právě na základě sociálních vztahů. Díky zvyku buddhistických mužů a chlapců vstupovat do kláštera na omezené časové období jsou personální vazby laiků na buddhistickou *sanghu* silné, a ta má tedy potenciál mobilizovat.

Druhý způsob, kterým *sangha* získává charakter protirežimního aktéra, je pasivní resistance. Buddhismus totiž do společnosti vstupuje mimo jiné i prostřednictvím rituálů. Zřejmě nejběžnější rituální praxí je poskytování donací, nejčastěji ve formě jídla, pro buddhistické mnichy a mnišky. V ranních hodinách vyráží zástupy mnichů obejít domy, kde jim laičtí věřící poskytnou vařenou rýži i curry do jejich misek. Nejčastějším výkladem významu donací mnichům je získávání zásluh laických buddhistických věřících. Někteří respondenti v rozhovorech s autorkou uvedli i alternativní význam, a to sice, že donace jsou odměnou *sangze* za šíření buddhistické nauky a ideálů správného chování. V obou

případech však platí, že rituál donací je nedílnou součástí života buddhistického laika.

Dle interpretace části buddhistického kánonu, Vinaja-pitaky, může být vůči laikům, kteří se dopustí jednoho z osmi přestupků,¹⁰ uplatněn trest ve formě ignorace ze strany mnichů. *Sangha* na základě těchto provinění může odmítnout přijímat donace a poskytovat náboženské služby těm, kteří se provinili, dokud se tito neomluví (Isla, 2004: 15). Bojkot ze strany buddhistické *sanghy* se v historii Barmy objevil již několikrát, naposledy ve velké míře v roce 2007. V souvislosti s výše popsány protěstními událostmi vznesla ABMA vůči vládě požadavky, bez jejichž splnění hrozila náboženským bojkotem (McCarthy, 2008: 307–8). Vláda požadavky ignorovala a místo toho poskytla některým klášterům donace a zároveň poslala armádní dohled do okolí klášterů. Přesto ABMA vyhlásila bojkot armádních hodnostářů a jejich rodinných příslušníků odmítáním přijímat od nich donace a poskytovat jim náboženské služby. Ti z mnichů, kteří se k protestům přidali, vyjadřovali bojkot pochodováním s miskami otočenými dnem vzhůru. Trest pro vládní elity viděli členové *sanghy* především v nepřítomnosti mnichů na ceremoniích spojených s pohřbem, neboť ty na rozdíl od oslavných ceremonií není možné posunout na později. Mniši tedy věřili, že pro laické buddhisty je přítomnost mnichů při obřadech stěžejní skutečností (Isla, 2004: 55). Skrze státní média bylo politickou elitou apelováno na vysoké představitele buddhistické *sanghy*, aby uplatnili svůj vliv a odradili mnichy od participace na bojkotu. Po neuposlechnutí varování bylo vůči zapojeným mnichům a klášterům použito násilí (McCarthy, 2008: 310).

Z pohledu mnichů bylo jedním z cílů bojkotu zapříčinit, aby se řadoví vojáci cítili špatně, protože jim i jejich rodinám byla odepřena buddhistická služba, a proto se postavili svým nadřízeným. Režim se však dle vyjádření mnichů obával takové reakce, a proto se snažil donutit mnichy výhružkami, aby bojkotu zanechali (Isla, 2004: 56). Na této situaci je zjevná obava politických elit z mobilizačního potenciálu buddhistické *sanghy*. Generálové, soudě dle jejich reakce, tak odepření možnosti provádět rituál donace nechápali pouze jako ohrožení vlastní možnosti participovat na náboženské praxi, ale také jako ohrožení své politické moci. Je tedy jisté, že sdílené hodnoty ohledně funkcí buddhistických mnichů pro laické věřící, mezi něž patří vojáci a koneckonců i sama politická elita, jsou nedílnou součástí fungování tamní společnosti.

Rituál je tedy možno kromě systému symbolů, skrze které se sdílí významy, chápat i jako sociální interakci, jako vztah (Geertz, 2000: 192). Na základě vztahu mohou jednotliví jeho účastníci nabývat různých významů. *Sangha* je skrze rituál donací chápána jako nezbytný aktér pro získávání zásluh laiků. Bojkotem politických elit tak získává protirežimní charakteristiku a zároveň i postavení garanta morálního jednání politických elit. Politické elity nabývají skrze rituál donací charakter věřících buddhistů, jak bylo zmíněno výše. Při reakci na buddhistický bojkot došlo tedy u politické elity ke konfrontaci identity politiků a identity buddhistů.

¹⁰ Za přestupky je považováno usilování o to, co nebylo řádně získáno, usilování o to, co nepřináší užitek, jednání proti klášterům, pomlouvání mnichů, podněcování neshod mezi mnichy, pomlouvání Buddha, *sanghy* nebo dharmy (Isla, 2004: 15).

Kromě toho, že se politické elity skrze donace prezentují jako buddhistické, snaží se také naklonit si buddhistické představitele a získat tak prostředek pro efektivnější kontrolu společnosti. Jak bylo řečeno, ta klášterní společnost, která s režimem spolupracovala, mohla očekávat štedřejší donace. Naopak ta, která režimu nakloněna nebyla, donace nezískávala vůbec. Rituál donace tedy v tomto případě sloužil jako vizitka vztahu daného kláštera vůči politickému režimu. To s sebou neslo dvojí efekt. Zaprvé rozkvět některých bohatých klášterů. Zadruhé pak nesouhlasné pohledy ostatních klášterů. Díky tomuto dělení bylo na některé kláštery uvnitř samotné *sanghy* pohlíženo s despektem, jako na spolupracovníky režimu (Isla, 2004: 69). Pomocí rituálu donací byl tedy konstituován vztah politického režimu a buddhismu. Politická elita skrze rituál donací získala charakteristiku aktéra, který je schopen říci, které kláštery či společnosti jsou hodny podpory, a které nikoli. Stejně jako buddhistická *sangha*, tak i politická elita posuzovala, zda jednání toho druhého vyhodnotí jako vhodné anebo naopak nepřijatelné.

Je tedy zřejmé, že rituál donací nelze interpretovat pouze jako proces, kterým laičtí věřící získávají zásluhy pro své další životy, jak je v literatuře nejčastěji uváděno. Skrze rituální vztah nabývají aktéři různé významy a charakteristiky. Jak je ale možné, že lze s rituálem donací nakládat výše popsáním způsobem? Nepochybně je třeba, aby symboly v rituálu obsažené poskytovaly obecně sdílené významy. Rituály, dle Geertzových slov, ustavují v lidech dlouhotrvající nálady a motivace, které se zdají být jedinečně reálné (Geertz, 2000: 107). Z toho důvodu je možné nakládat se symboly, které v prvním významu odkazují k širším realitám a náboženské skutečnosti, jako s nástroji pro vyjádření názoru ohledně vhodnosti jednání politické elity či naopak buddhistické *sanghy*. V barské společnosti jsou totiž takové významy sdíleny jak mnichy a laiky, tak i politickými elitami. Proto bylo také možné primární význam rituálu donací, tedy získávání zásluh, využít jako nástroj pro vyjádření názoru buddhistické *sanghy* o jednání politické elity. Ze stejného důvodu bylo jednání buddhistické *sanghy*, onen bojkot politiků, interpretováno stejným způsobem i laickou veřejností. Nemalá část veřejnosti poté projevila podporu postoji mnichů (Ostergaard, 2008).

Z výše zmíněných skutečností je zřejmé, jakým způsobem je možné pomocí symboliky rituálu vyjadřovat politické názory a dokonce iniciovat sociální mobilizaci. Symboly, v tomto případě zakotvené v rámci rituálu, tak mohou nabýt vedle významu náboženského i význam politický. To souvisí se zmíněnou skutečností, že motivace a nálady ustanovené pomocí symbolů soustředěných v rámci rituálu, se zdají být jedinečně realistické, a přenáší se tak i do sféry všedního života (Geertz, 2000: 132, 141). Význam rituálu se tedy mění, přesto je však obecně sdílený a pro společnost pochopitelný, neboť vzniká z kontextu významů dané kultury.

5. Závěrem

Je zjevné, že podoba vztahů se během času mění. Jak již bylo řečeno na začátku, práce si nekladla za cíl přinést obecně platná zjištění o vztahu náboženství a politiky, ani neměla ambici, aby její zjištění byla dále generalizovatelná. Relaxní přístup koneckonců klade důraz na jedinečnost každé situace. Přínos práce spočívá v nastínění způsobu, jakým je možné s politikou a náboženstvím pracovat. Tedy,

že je možné dva aktéry, kteří se pod těmito termíny pro účely analýzy skrývají, zkoumat skrze vzájemné interakce a potažmo vztahy. Právě skrze tyto vztahy totiž oba aktéři nabývají své charakteristiky. Ve své původní verzi se práce měla věnovat pouze *sangze*, která je ostře protirežimní. V průběhu sbírání dat se však ukázalo, že *sanghu* zdaleka nelze charakterizovat pouze jako protirežimní. Stejně tak nelze politický režim charakterizovat jako k buddhismu nepřátelský. Zaměřením se na vzájemné vztahy mezi těmito dvěma aktéry bylo nakonec umožněno lépe postihnout komplexnost významu každého z nich.

Je však nutné poznamenat, že některé rysy zůstávají v rámci barského prostředí zachovány. Zprvce se buddhistická *sangha* nikdy nepokusila převzít politickou moc. Neusilovala nikdy o teokratické uspořádání státu. Zadržité, v barské historii se nikdy neobjevila situace, kdy by byly sloučeny funkce politiké a funkce *sanghy*. Výjimku tvoří pouze Ministerstvo pro náboženské záležitosti. Tento orgán lze ale více považovat za další z nástrojů režimu na kontrolu *sanghy*, nikoli o snahu sloučit náboženské a politické funkce. Zatřetí, buddhismus je skrze spolupráci politických elit se *sanghou* využíván jako nástroj legitimizace politické moci. Výjimku tvořilo pouze období Revoluční rady, jejíž člen Nei Win se však později k strategii buddhistické legitimizace svého režimu vrátil. Začtvrté je možné konstatovat, že *sangha* byla vždy dominantní náboženskou institucí, se kterou režim silně interagoval. Instituce jiných náboženství zůstaly na úkor *sanghy* vždy upozaděny.

Práce také prokázala, že jak politická elita, tak buddhistická *sangha*, jsou skrze vztahy nadány určitou mocí. Režim je tak schopný ve svůj prospěch mobilizovat především armádu a policejní složky se všemi technickými nezbytnostmi. Buddhismus má zase potenciál mobilizovat masy buddhistických laiků a dokonce i zahraniční média. Ve vzájemné interakci obou aktérů tak dochází k jistému poměrování sil. Jak bylo ovšem řečeno, ani jeden z aktérů se nesnaží převzít mocenské pole druhého aktéra. *Sangha* tak neusiluje o politickou moc a režim se naopak nesnaží sloučit náboženské a politické funkce. Existuje zde tedy hranice vzájemné interakce, kterou aktéři dosud nepřekročili.

Práce také ukázala, na základě jakých aktivit k vzájemné interakci politické elity a buddhistické *sanghy* dochází. Zprvce se jedná o využívání buddhistické rétoriky. Použití buddhistické rétoriky a odkazů na buddhistické hodnoty režim využíval v momentech, kdy se snažil o větší autonomii *sanghy* a tedy se jí snažil posílit, jako za vlády U Nua. Zároveň však režim používá buddhistickou rétoriku i v momentech, kdy se *sanghu* snaží dostat pod vlastní kontrolu, jako za doby Nei Wina. Druhou aktivitou, na základě které dochází k interakci, je rituální praxe. Tato problematika byla zpracována v pasáži o donacích buddhistické *sangze*, skrze které režim *sanghu* kontroluje a zároveň se prezentuje jako buddhistický. *Sangha* zase skrze bojkot tohoto rituálu vystupuje jako morální garant a zároveň protirežimní aktér. Třetí aktivitou interakce jsou veřejné projevy nesouhlasu s podobou režimu, tedy především protestní akce. Díky participaci *sanghy* na těchto akcích nabývá *sangha* charakteru protirežimního a prodemokratického aktéra. Potlačení protestních akcí se naopak politická elita jeví jako protibuddhistická.

Konkrétní aktivity jsou aktéry používány dle kontextu dané situace, tedy nikoli jako prostý kalkul aktérů, ale jsou vztahově podmíněné. Lze však vystopovat opakující se momenty. Vystupuje-li *sangha* protirežimně, politické elity se snaží

získat nad ní kontrolu a použijí represivní strategie. Na druhou stranu se však politická elita kontinuálně, vyjma částečně období Revoluční rady, nevzdává buddhismu coby legitimizačního nástroje. Nikdy tedy nenastala situace, kdy by režim buddhismus zavrhl po protirežimní aktivitě *sanghy* nebo její části.

Díky inspiraci relačním přístupem k sociálním fenoménům analýza představila buddhistickou *sanghu* v Barmě a tamní politickou elitu jako nestabilní aktéry. Bylo ukázáno, že tito aktéři nemají charakteristiky dané ze své podstaty, ale získávají je až díky konkrétním situacím a vztahům, do kterých vstupují. Na politickou elitu tak nelze nahlížet pouze jako k buddhismu nepřátelskou a naopak na buddhismus jako jednoznačně prodemokratický.

Seznam použité literatury

Prameny:

Isla, N. (ed.). (2004). *Burma: A Land Where Buddhist Monks Are Disrobed and Detained in Dungeons*. Mae Sot: Assistance Association for Political Prisoners (Burma).

Rozhovory s obyvateli Barmy prováděné od 15. 1. do 28. 5. 2012 v Thajsku a v Praze.

Sekundární literatura:

Aung Thwin, M. A. (2009). Of Monarchs, Monks and Men: Religion and the State of Myanmar. *Religion and State in Southeast Asia Series*. [working paper series no. 127]. Singapore: Asia Research Institute.

BBC. 2013. *Whats is behind Burma's wave of religious violence?*. Nalezeno [20. 11. 2013] na <http://www.bbc.co.uk/news/world-asia-22023830>

Becker, G. S. (1997). *Teorie preferencí*. Praha: Grada.

Bečka, J. (2007). *Dějiny Barmy*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

Bečka, J. (1991). Buddhist Revival in Post-Independence Burma: A Study of Interaction of Religion and Politics (1948–1962). In Vavroušková, S. (ed.), *Religion and Society in India and Burma* (pp. 7–32). Praha: Orientální ústav ČSAV.

Bečka, J. (1988). Buddhismus a stát v Barmě. In Bečka, J. (ed.), *Náboženství a politika v zemích Asie* (pp. 7–61). Praha: Orientální ústav ČSAV.

Bečková, D. (1988). Buddhistická sangha a její úloha ve společnosti Barmy. In Bečka, J. (ed.), *Náboženství a politika v zemích Asie* (pp. 63–109). Praha: Orientální ústav ČSAV.

Berger, P. & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City – New York: Anchor Books.

Bourdieu, P. (1998). *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.

Dépelteau, F. (2008). Relational Thinking: A Critique of Co-Deterministic Theories of Structure and Agency. *Sociological Theory*, 26, 51–73.

Emirbayer, M. (1997). Manifesto for a Relational Sociology. *The American Journal for Sociology*, 103, 281–317.

Geertz, C. (2000). *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství.

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

Jayasuriya, L. (2008). Buddhism, Politics and Statecraft. *International Journal of Buddhist Thought and Culture*, 11, 41–74.

King, S. B. (2005). *Being Benevolence: The Social Ethics of Engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

- Ko Htwe. (19. 4. 2012). Burmese Government to Evict Monks in Shan State. *Democratic Voice of Burma*. Nalezeno [25. 5. 2013] na <http://www.dvb.no/news/burmese-government-to-evict-monks-in-shan-state/21590>.
- Latour, B. (1986). The Powers of Association. In Law, J. (ed.), *Power, Action and Belief. A new sociology of knowledge?* (pp. 264–280). London: Routledge & Kegan Paul.
- Leustean, L. N. (2005). Towards an Integrative Theory of Religion and Politics. *Method & Theory in the Study in Religion*, 17, 364–381.
- Lintner, B. (2012). „Barma“ nebo „Myanmar“/„Mjanmarsko“?. *Burma Center Prague*. Nalezeno [27. 5. 2013] na <http://www.burma-center.org/cs/publikace/clanky/item/104-burma-or-myanmar/>.
- Matthews, B. (1999). The Legacy of Tradition and Authority: Buddhism and the Nation in Myanmar. In Harris, I. (ed.), *Buddhism and Politics in Twentieth-century Asia* (pp. 26–53). London – New York: Continuum.
- Matthews, B. (1993). Buddhism under a Military Regime: The Iron Heel in Burma. *Asian Survey*, 33, 408–423.
- McCarthy, S. (2010). Legitimacy under Military Rule: Burma. *Politics & Policy*, 38, 545–569.
- McCarthy, S. (2008). Overturning the alms bowl: The price of survival and the consequences for political legitimacy in Burma. *Australian Journal of International Affairs*, 62, 298–314.
- Ostergaard, A. (2008). *Burma VJ: Reporter i et lukket land*. Oscilloscope Pictures. [dokumentární film].
- Reilly, L. (2012). Becoming Socially Engaged in Burma: the Utilization of Buddhism in the Protection of Human Rights. In Suh, S. (ed.), *A Field Guide to Socially Engaged Buddhism* (pp. 40–46). Seattle: Seattle University.
- Smith, M. (1994). *Ethnic Groups in Burma: Development, Democracy and Human Rights*. London: Anti-Slavery International.
- Strenski, I. (2010). *Why Politics Can't be Freed from Religion?* Chichester: Wiley-Blackwell.
- Tilly, Ch. (2002). *Stories, Identities, and Political Change*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishing Group.
- Tilly, Ch. & Goodwin, R. E. (2011). Overview of Contextual Political Analysis: It Depends. In Goodwin, R. E. (ed.), *The Oxford Handbook of Political Science*. New York: Oxford University Press.
- Tin Maung Maung Than. (2012). Burma/Myanmar's By-Elections: Will Personalities Trump Institutions?. *Asia Pacific Bulletin*, 161. Nalezeno [28. 5. 2013] na <http://scholarspace.manoa.hawaii.edu/bitstream/handle/10125/22474/APB%20no.%20161.pdf?sequence=1>.