

Adam W. Jelonek

NARÓD I ETNOREGIONALIZMY W TAJLANDII

Zachodni dyskurs o narodzie a rzeczywistość azjatycka

Jednym ze sposobów wyjaśniania procesów narodotwórczych jest etnosymbolizm¹. Przyjmuje on za kluczowe dla powstawania narodów odwoływanie się do historycznego dziedzictwa, wspólnych mitów, zbiorowej pamięci oraz przestrzeni symbolicznej. Etnosymboliści za podstawę dla pojawiania się i trwałości narodów uznają występowanie silnych etnicznych związków, przejawiających się w funkcjonowaniu etnicznych wspólnot – etni. Etnię można zdefiniować jako grupę, której członkowie uznają wspólnotę pochodzenia przejawiającą się w kompleksie mitów etnicznych i genealogicznych, a także których łączy wspólna pamięć historyczna i historyczne terytorium, czego wyrazem staje się poczucie etnicznej solidarności². Definicja ta oddaje istotę myślenia etnosymbolistów. Nawiązuje ona więc z jednej strony do sfery mityczno-symbolicznej pozwalającej na utrwalenie tożsamości etni, z drugiej zaś sfery etnohistorii. Historyczna symbolika – pamięć o bohaterach narodowych czy utrwalona w pamięci zbiorowej mitologia „złotego wieku”, odgrywa kluczową rolę w budowie narodowych emocji i wyznaczaniu kulturowych granic wspólnoty³.

¹ M. Mann, *A Political Theory of Nationalism and its Excesses*, [w:] *Notions of Nationalism*, red. P. Sukumar, Budapest 1995, s. 44–64.

² A. D. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge 1995, s. 57.

³ *Ethnic Groups and Boundaries*, red. F. Barth, Boston 1969, s. 9–18; J. Armstrong, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill 1982, s. 7–43; A. D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986, s. 21–47.

Jeden z najważniejszych przedstawicieli tej szkoły, Anthony Smith, kładzie nacisk przede wszystkim na społeczno-historyczne podłoże kształtowania się narodów. Uważa, że większość współcześnie istniejących narodów powstało wokół istniejących już w czasach przednowoczesnych etnicznych rdzeni lub dominujących etni, które w miarę upływu czasu odniosły sukces w podporządkowywaniu sobie zewnętrznych, peryferyjnych etni, wspólnot plemiennych, rodowych czy klanowych. Zresztą różnice pomiędzy etniami a narodami nie mają charakteru absolutnego. Przechodzenie etni w narody jest procesem obejmującym stopniową terytorializację, centralizację etnicznych mitów, budowę wspólnej przestrzeni kulturowej, rosnącą gospodarczą unifikację i prawną standaryzację. Kształtowanie narodu nie przystaje przy tym konsekwentnie do modelu ewolucyjnego. Wszystkie towarzyszące mu zjawiska są w pewien sposób nieprzewidywalne i z łatwością mogą ulec zatrzymaniu lub nawet odwróceniu. Zresztą sam cel procesu nacjonalistycznego, jakim jest naród, ma charakter dynamiczny, a jego charakter ulega nieustannym zmianom i redefinicjom⁴. Smith definiuje proces powstawania narodów jako wyjątkowo złożone zjawisko przebiegające w horyzoncie długiego trwania (*longue durée*). Można uznać, że część etnosymbolistów wyznaje ograniczoną formę perenializmu, poszukując początku narodów pośród starożytnych Greków, Ormian, Żydów czy na Dalekim Wschodzie, wśród ludów zamieszkujących Japonię czy Wietnam⁵. Jednak, podobnie jak moderniści, Smith uważa zdecydowaną większość narodów, podobnie jak ideologię i ruchy nacjonalistyczne, za zjawiska związane przede wszystkim z epoką nowoczesności⁶.

Przedstawiciele szkoły etnosymbolicznej proponują zasadniczo dwie drogi transformacji przednowoczesnych etni we współczesne narody⁷. W pierwszym przypadku punktem wyjścia są wspólnoty „poziome”, w których izolowane elity nie wykazują potrzeby zainteresowania klasami niższymi. W drugim przypadku ma się do czynienia z etnią „pionową”, która ma charakter bardziej egalitarny, co często bierze swój początek w wyznawanej przez wszystkich religii⁸. Pierwsze europejskie narody wywodziły się głównie z arystokratycznych etni pionowych, które nie tylko potrafiły wytworzyć silne, ekspansywne państwa i wchłonąć peryferyjne etnie, ale i wykreować nowy, wspólny dla wszystkich standard kulturowy, wyznaniowy i językowy. Wzorzec ten, stanowiący nierzadko amalgamat kultur uprzednio podporządkowanych, był następnie upowszechniany przy wykorzystaniu aparatu biurokratycznego scentralizowanego państwa. W ten sposób, zdaniem etnosymbo-

⁴ S. Grosby, *Religion and Nationality in Antiquity*, „European Journal of Sociology” 1991, nr 32; idem, *Biblical Ideas of Nationality, Ancient and Modern*, Eisenbrauns 2002, s. 235–242.

⁵ J. P. Lehmann, *The Roots of Modern Japan*, London 1982, s. 29–61; A. Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge 1997, s. 167–185.

⁶ A. D. Smith, *Smith Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, London 1998, s. 170–189; J. Hutchinson, *Modern Nationalism...*, s. 24–32; D. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley 1985.

⁷ J. Breuilly, *Nationalism and the State*, Manchester 1996, s. 166.

⁸ A. D. Smith, *The Ethnic...*, s. 92–129.

listów, ewoluowały etnie w Anglii, Francji, Hiszpanii, Polsce czy w Japonii. Model tej biurokratycznej penetracji, określanej też modelem anglo-francuskim, stanowił atrakcyjny wzorzec dla wielu peryferyjnych obszarów świata⁹.

W tym samym czasie kształtowała się alternatywna, „pionowa” formuła ewolucji etni. Często odnosi się ona do niewielkich wspólnot z Europy Wschodniej, Azji i Afryki, zdominowanych przez potężnych sąsiadów. Peryferyjne elity, często w znacznym stopniu zasymilowane z kulturą dominującą, zaczynały ponownie odkrywać lokalne tradycje, wierzenia czy język. Restauracja lokalnych kultur pozwalała na odzyskanie przez nich utraconej dumy i godności¹⁰. Peryferyjne elity, jak wskazuje Nairn, potrzebowały jednak oparcia społecznego, a to oznaczało aktywizację kulturalną lokalnych drobnych kupców, urzędników, rzemieślników i chłopów. W wielu przypadkach zmobilizowane pod kierunkiem miejscowej inteligencji czy urzędników, egalitarne etnie wkraczały na tory budowy suwerennych państw narodowych, tak jak było to w przypadku Polaków czy Niemców w Europie, a Birmańczyków czy Syngalezów w Azji¹¹.

Powstawanie narodów w Azji Wschodniej w licznych przypadkach stanowiło anty- lub postkolonialną reakcję na fakt przemocy politycznej, religijnej i kulturowej ze strony metropolii europejskich. Po części do krystalizowania się świadomości narodowej przyczyniały się też próby politycznej dominacji azjatyckich metropolii (Japonia, Tajlandia), skierowane wobec obszarów peryferyjnych kontynentu¹². Antykolonialny nacjonalizm służył niewątpliwie społecznej mobilizacji w Malezji, Indonezji, czy Birmie w latach 40. i 50. XX w., wspierając wysiłki elit w drodze ku niepodległości. Jego zdolności mobilizacyjne utrzymywały się jednak i później – w latach 60. i 70. – z trwającym w tle konfliktem indochińskim i zimną wojną. Wzbudzanie antykolonialnych resentymentów pozwalało nie tylko na wzmocnienie legitymizacji miejscowych władz i podejmowanie skutecznych prób budowy „wspólnoty wyobrażonej” wokół struktur państwowych, ale umożliwiało też przeciwstawianie się lokalnym nacjonalizmom i separatyzmom etnicznym, w Aceh, Pattani czy na Molukach. Badacze zwracają uwagę, że w ostatnich latach siła oddziaływania antykolonialnego nacjonalizmu w regionie wyraźnie słabnie. Wiąże się to z jednej strony z coraz bardziej odległą perspektywą historyczną, ale też jest rezultatem procesów globalizacyjnych, a zwłaszcza większą mobilnością przestrzenną ludności i postępująca transgresją kulturową¹³.

⁹ E. Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914*, London 1979, s. 95–115; J. Armstrong, *Nations before Nationalism...*, s. 18–42; D. Hastings, T. M. Wilson, *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*, Oxford 1999, s. 18–33.

¹⁰ A. D. Smith, *Nations and Nationalism...*, s. 85–116.

¹¹ A. D. Smith, *National Identity*, Reno 1993, s. 71–99.

¹² Czego najbardziej dobitnym (choć nie jedynym) przykładem jest polityka cesarstwa Japonii w latach 30. i 40. XX w.

¹³ B. Chakrabarty, *Radicalism in Modern Indian Social and Political Thought. Nationalist Creativity in the Colonial Era*, [w:] T. Pantham, M. Vrajendra Raj, *Political Ideas in Modern India: Thematic Explorations*, t. 10: *Towards Independence*, Thousands Oaks 2006, s. 3–26.

Jednak nie jest pewne, czy narody w Azji Południowo-Wschodniej stanowią istotnie konstrukcję rodzimych ruchów nacjonalistycznych. Benedict Anderson zwracał uwagę na fakt, że obowiązkiem badacza jest dociekanie, skąd zostały „zapożyczone lub skradzione” poszczególne elementy konstrukcyjne służące do budowy narodu i w jaki sposób zostały one następnie adoptowane za pośrednictwem „reżimów autentyzacji” i przedstawione jako odwieczny fundament narodowej kultury¹⁴.

Kenneth Minogue podkreślał podobny aspekt wpływu kolonializmu na budowę struktur narodowych. Położenie nacisku na opresję ze strony mocarstw kolonialnych jest tylko częścią historii. „Obcy” lub ci, których postrzegano jako obcych”, nie mieli jedynie „negatywnego” oddziaływania na kształtowanie się peryferyjnych narodów – w sensie bycia źródłem wspólnie przeżywanego upokorzenia i resentymentów. Większość imperiów starała się, aby ich peryferie stanowiły w mniejszym lub większym zakresie projekcję metropolii. Działając we własnym interesie przyczyniały się do rozwoju komunikacji i mediów, które integrowały przestrzeń kolonialnego państwa. Co więcej, metropolie kolonialne dostarczały społeczno-gospodarczego kontekstu do kształtowania się nacjonalistycznych ruchów. Za ich pośrednictwem Azja integrowała się ze światową gospodarką, a transformacja ekonomiczna prowadziła do zupełnej zmiany jej charakteru społecznego. Nadawały one nierzadko lokalnym nacjonalizmom ostateczny kształt ideologiczny przez oferowanie wzorów perspektywy ostatecznego celu walki i struktur nowoczesnego państwa kolonialnego dla budowy przyszłego państwa narodowego. Panowanie kolonialne w Azji Południowo-Wschodniej pod wieloma względami opierało się zresztą na wcześniejszych europejskich doświadczeniach, przeciwstawionych lokalnej rzeczywistości, że jedynie amalgamat etnicznego i państwowego nacjonalizmu stanowi „jedyną pewną i sprawdzoną formułę osiągnięcia i zachowania władzy”¹⁵.

Metropolie dostarczały struktur nowoczesnego systemu edukacji, jako potężnego narzędzia ideologicznego, które zresztą dość szybko wymykało się spod kolonialnej kontroli. Władze kolonialne dostarczały wreszcie samych siebie jako symbolicznego wroga, w konfrontacji z którym miejscowe ruchy nacjonalistyczne mogły się zjednoczyć i pociągnąć za sobą masy¹⁶. W gruncie rzeczy kolonizatorzy, prócz kontroli sfery gospodarczej i politycznej, rzadko starali się głęboko wejść w obszar kultury swych peryferii. Jedyny wyjątek stanowi polityka Hiszpanii wobec mieszkańców Filipin, prowadzona w latach 1571–1898. Poza tym przypadkiem Europejczycy izolowali swoje „nowoczesne” struktury państwa kolonialnego od jego „zacofanych” poddanych. W miarę upływu czasu taki stan rzeczy jedynie

¹⁴ D. Prasenjit, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago 2003.

¹⁵ W. H. Mc Neill, *Poly-ethnicity and National Unity in World History: the Donald G. Creighton Lectures*, Toronto 1985, s. 56.

¹⁶ K. R. Minogue, *Nationalism*, London 1967, s. 20–25.

się pogłębiał, a kolonizatorzy byli coraz bardziej zdeterminowani, aby go utrzymać. Choć zatem nigdy nie było intencją administracji kolonialnej generowanie etnonacjonalizmów w swych imperialnych granicach, sam fakt izolacji mimowolnie przyczyniał się także do stwarzania bardzo sprzyjającej sytuacji do nacjonalistycznej mobilizacji podporządkowanych społeczeństw.

Antykolonialny nacjonalizm stanowił oś kształtowania się narodów w Azji Południowo-Wschodniej ze względu na ewidentną słabość tak instytucji politycznych i nacjonalizmu państwowego, jak i złożoną sytuację etniczno-kulturową w regionie. Władcy w Birmie, Syjamie czy Kambodży starali się wprowadzić konstruować pewne formy wspólnotowości wśród poddanych, najczęściej odwołując się do symboliki religijnej, jednak kultura dworska utrzymywała przez stulecia swój elitarny charakter, a kontakty grup rządzących z poddanymi były najczęściej bardzo ograniczone. Budowa narodu filipińskiego opierała się na strukturach odziedziczonych po trzech stuleciach hiszpańskiej dominacji. Jeden z prekursorów filipińskiej myśli narodowej Jose Rizal, odwoływał się w swych pisanych po hiszpańsku pracach do wytworzonych przez metropolię przestrzeni religijnej i politycznej. Lokalne etnosymboliczne nacjonalizmy kształtujące się wokół poszczególnych grup językowych, takich jak *tagalog*, *cebuano* czy *ilocano*, nigdy nie były w stanie stać się poważnymi konkurentami dla głównego postkolonialnego nurtu.

Indonezyjski nacjonalizm początkowo współistniał z embrionalnym, etnicznym nacjonalizmem Jawajczyków, Minangkabau, Bataków czy Minahasan, jednak wobec słabości strukturalnej i braku instytucjonalnego oparcia, od lat 20. XX w. ruchy antykolonialne postawiły na jednolity model odwołujący się do haseł wspólnej panindonezyjskiej ojczyzny, narodu i języka. Przy tej okazji język dominującej grupy etnicznej – Jawajczyków – został zarzucony na rzecz *lingua franca* rodzimych miejskich elit *bahasa*.

Rewolucyjna walka z obcymi – Japończykami, Amerykanami, Francuzami czy Brytyjczykami, dostarczała doskonałego podłoża do kształtowania się nowego poczucia wspólnoty i kształtowania się nowych narodowych tożsamości. Antyimperialistyczna ideologia, rewolucyjni bohaterowie i nowe mity stanowiły podstawę dla kreowania szczególnego poczucia państwowo-narodowej solidarności. Część przywódców, na wzór europejski, starało się wprowadzić odwoływać do tradycji starszego państwowego nacjonalizmu. Jednak poza Kambodżą, Wietnamem czy Laosem, z trudem przychodziła prosta gloryfikacja przedkolonialnej przeszłości. Tradycja dawnej państwowości wykorzystywana była raczej do dodatkowej legitymizacji omnipotencji władzy. Już w niepodległej Birmie czy Indonezji znalazło to wyraz w brutalnych represjach wobec każdego kto buntował się przeciwko państwu.

Podobnym, naturalnym konkurentem nacjonalizmu państwowego i nacjonalizmu antykolonialnego w Azji Południowo-Wschodniej stały się odradzające się nacjonalizmy etniczne i etnoregionalizmy. Jeszcze Clifford Geertz zwracał uwagę, na występowanie w „nowych narodach” potężnych odśrodkowych sił – etnoku-

rowych, religijnych czy nawet promordialnych¹⁷. Wskazując między innymi przykłady Birmy, Malajów czy Indonezji, sceptycznie wyrażał się o szansach na sukces „integracyjnych rewolucji”, które miałyby podporządkować lokalne etnie szerszej świadomości państw narodowych¹⁸.

Naród i etnoregionalizmy w Tajlandii

Tajlandia przez długi czas postrzegana była, nierzadko też przez zachodnich badaczy, jako wyspa kulturowej, religijnej i językowej jednorodności, otoczona przez wieloetnicznych i wielokulturowych sąsiadów. W istocie struktura etniczna Tajlandii była i jest o wiele bardziej skomplikowana, niż zwykło się sądzić. Podobnie w codziennych rozmowach mieszkańcy Tajlandii często przyjmują za rzecz oczywistą, że Tajowie „istnieli od zawsze”. Na gruncie empirycznym bardzo trudno byłoby dowieść tego typu tezy.

Przyjęcie szerokiej definicji „etniczności” obejmującej takie czynniki, jak rasa, religia, język czy dziedzictwo kulturowe, pozwala na dość łatwe wyodrębnienie rozmaitych regionalnych tożsamości w Tajlandii, które z czasem zyskiwały na znaczeniu. Współcześnie największą z grup zamieszkujących Tajlandię stanowią spadkobiercy grupy etnicznej *Tai-kadai* – nazywani współcześnie najczęściej Środkowymi Tajami, Syjamczykami lub etnicznymi Tajami¹⁹. Grupa ta od stuleci osiedlała się w dorzeczu rzeki Menam (*Chaophraya*) – wokół współczesnego Bangkoku. Ich dialekt stał się podstawą współczesnego oficjalnego języka narodowego Tajlandii. Z *Tai-kadai* wywodzą się też inne, mniejsze, blisko spokrewnione z Syjamczykami grupy językowe, których przodkowie przybyli z północnej Birmy, Laosu czy południowych Chin – Szanowie i Lue. Ogólną liczbę Środkowych Tajów szacuje się dziś na niespełna 20 milionów²⁰.

Najliczniejszą mniejszość w kraju (17,9 mln), wywodzącą się również z ludów *Tai-kadai*, stanowią Isańczycy (*Khon Isaan, Thai-Lao*) – grupa posługująca się należącym do języków laotańskich *Isaan Lao*, a zamieszkująca graniczącą z Laosem i Kambodżą, położoną w północno-wschodniej części kraju prowincję Isaan. Chociaż tereny Isaanu od końca XVIII w. znajdowały się pod kontrolą tajską, obszar ten miał również swoją historię względnej autonomii. Do końca XIX w. prowincja podzielona była na szereg względnie niezależnych księstw, których wład-

¹⁷ C. Geertz, *Pedlars and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns*, Chicago 1963, s. 23–31; C. Geertz, *The Integrative Revolution...*, s. 16–23.

¹⁸ A. R. McKahin, G. McKahin, *Subversion as Foreign Policy: The Secret Eisenhower and Dulles Debauch in Indonesia*, New York 1995, s. 75; E. Aspinall, M. T. Berger, *The Breakup of Indonesia? Nationalisms After Decolonization and the Limits of the Nation-State in Post-Cold War Southeast Asia*, „Third World Quarterly: Journal of Emerging Areas” 2001, nr 22, s. 1006.

¹⁹ C. Keyes, *Thailand. Buddhist Kingdom as Modern Nation-State*, Bangkok 1997, s. 10–12.

²⁰ The 2000 Population and Housing Census, www.web.nso.go.th/en/census/poph/tables_e.htm (11.04.2010); Joshua Project, www.joshuaproject.net/peopctry.php (11.04.2010).

cy pozostawali wasalami tajskiego króla. Do umocnienia się poczucia odrębności mieszkańców Isaanu przyczyniła się też polityka Bangkoku związana z brutalnym tłumieniem niepokojów politycznych w tym regionie pod koniec XIX w. i w drugiej połowie wieku XX. Ostoją tożsamości, ale też ośrodkami politycznej kontestacji, stały się tu klasztory buddyjskie, podtrzymujące północną – mistyczną odmianę buddyzmu *theravada*. Prócz samych Isańczyków w północno-wschodniej i środkowej Tajlandii zamieszkuje liczna grupa spokrewnionych z nimi, posługujących się językami Phu Thai, Yo, Lao Song czy Lao Phuan, potomków imigrantów przybyłych tu z Laosu jeszcze w XIX w.²¹

Na trzecim miejscu pod względem liczebności lokuje się ludność *Khon Luang* – w statystykach miejscowych nazywana Północnymi Tajami. Termin *Khon Muang* oznacza dosłownie „ludy z księstw”, zaś określenie to odnosi się do ludności zamieszkującej na historycznych terenach powstałego na przełomie XIII i XIV w. królestwa Lanna. Choć samo królestwo od 1558 r. ulegało postępującej dezintegracji i popadało w coraz większą zależność najpierw wobec Birmy, a następnie południowych sąsiadów z Syjamu, jego mieszkańców do dziś cechuje pewne poczucie kulturowej, jeśli nie politycznej odrębności. *Khon Muang* stanowią ok. 18,8% populacji i zamieszkują północne obszary kraju, z głównymi ośrodkami w Chiang Mai, Lampangu i Lamphunie. *Khon Muang* podobnie jak Isańczycy, są grupą posługującą się na co dzień dialektem języka laotańskiego, aczkolwiek ich język – *Yuan* – znacząco różni się od *Isaan Lao*. Ludność posługująca się językami z grupy laotańskiej (zarówno Isańczycy, jak i *Khon Muang*) pod względem rasowym i religijnym jest bliska Syjamczykom. Pamiętać jednak należy, że wspomniana już odmiennosc tradycji i obrzędowości religijnej przyczyniała się i tu do podtrzymywania odrębnej tożsamości mieszkańców regionu, zaś utrzymujący się do dziś zapis świętych tekstów w języku *Yuan* pozwolił na utrzymanie odrębności językowej.

Stosunkowo nieliczną (2,3% ogólnej populacji), ale pod względem kulturowym, językowym i historycznym najbardziej odległą od reszty kraju wspólnotę, stanowi zamieszkująca prowincje Pattani, Narathiwat, Yala i Songkhla, mniejszość malajska posługująca się dialektem *bahasa*, zapisywanym często arabskim alfabetem *jawi*²². *Wierność islamowi powiązanemu ze zwyczajowym prawem adatu* są głównymi komponentami poczucia odrębności tych zamieszkujących najbardziej na południe obszarów Tajlandii ludów. Dla wielu z nich dodatkowym źródłem tożsamości jest odwołanie do wspólnej tradycji historycznej, położonego na tych terenach, ongiś niezależnego sułtanatu Pattani (*Besar Pattani*).

Naród tajski, prawdopodobnie, jak niemal każda współcześnie istniejąca grupa narodowa, powstał w efekcie długotrwałego procesu ewolucji. Posługując się językiem etnosymbolistów – tajska przestrzeń kulturowa miała charakter trans-

²¹ *Ibidem*; W. A. Smalley, *Linguistic Diversity and National Unity: Language Ecology in Thailand*, Chicago 1994, s. 67–115.

²² National Statistical Office of Thailand, *Statistical Year Book Thailand 2007*, Bangkok 2008, s. 76.

gresywny. Bardzo powoli rodziły się podzielane przez wszystkich (bądź prawie przez wszystkich) mity etniczne i genealogiczne; kształtowało się poczucie wspólnej tożsamości, oparte na gruncie zbliżonych doświadczeń historycznych, bliskości kultury, religii i języka. W końcu siłą sprawczą stawało się państwo, stanowiące ostateczny katalizator procesów narodotwórczych. Wyposażone w coraz bardziej złożony aparat biurokratycznej przemocy i coraz bardziej wyrafinowaną ideologię, struktury państwowe stawały się zdolne do wytworzenia względnie jednolitej przestrzeni politycznej, nazwanej później państwem narodowym.

Mogłoby się wydawać, że proces powstawania Tajów jako grupy narodowej i Tajlandii jako nowoczesnego państwa narodowego, nie stanowi szczególnego wyjątku. Trudno się z tym poglądem do końca nie zgodzić. Jednak ostatnie dwa stulecia historii kraju, czynią zeń przypadek do pewnego stopnia unikatowy. Z jednej strony historyczne królestwo tajskie w XIX w. zmuszone zostało do przyjęcia ciężaru gwałtownej modernizacji struktur państwowych. Jak pisze David Streckfuss, „idea wszechogarniającej rasy Tajów pojawiła się wraz z [...] francuską i brytyjską obecnością kolonialną w tym regionie”²³. Konfrontacja kraju z nową rzeczywistością geopolityczną, wynikającą z ekspansji europejskich mocarstw kolonialnych w Azji Południowo-Wschodniej, niosła za sobą naśladowcze przyjmowanie rozmaitych „zachodnich” instytucji i idei. Pośród nich znalazła się i koncepcja państwa narodowego, i nośne hasła nacjonalizmu. Rządząca dynastia Chakri, podjęła wówczas, poniekąd wbrew dotychczasowej tradycji polityczno-kulturowej, próby narzucenia jednolitej tożsamości narodowej różnym wspólnotom etnicznym zamieszkującym peryferyjne obszary królestwa. Jak pisze Tongchai Winichakul w swej kluczowej pracy poświęconej tajskiej przestrzeni narodowej, stołeczna elita władzy uświadomiła sobie wówczas konieczność integracji poddanych w oparciu o wspólną terytorialną (*geo-body*)²⁴. Postkolonialny rodowód tajskiego nacjonalizmu, podobnie zresztą jak postkolonialne rodowody wszelkich nacjonalizmów, lokują idee tajskiej tożsamości niemal wyłącznie w sferze rzeczywistości politycznej.

Z drugiej strony pamiętać należy o tym, że Syjam, jako jedno z nielicznych państw Azji, nigdy nie znalazł się bezpośrednio pod czyimkolwiek zwierzchnictwem kolonialnym. Miarą sukcesu konstruowania nowoczesnego państwa narodowego, stał się tu poniekąd sam fakt utrzymania suwerenności i integralności terytorialnej przez rządzone przez dynastię Chakri królestwo. Trudno mówić zatem wyłącznie o naśladowczym i odtwórczym charakterze tajskiego nacjonalizmu. Znalezienie istoty „tajskości” stało się jednym z głównych zadań, przed którym stanęli rządzący Syjmem na przełomie XIX i XX w. Prócz prób zdefiniowania narodu tajskiego opartych na odwoływaniu się do wspólnej tradycji i dziedzictwa historycznego, nie brakowało licznych przykładów „negatywnej identyfikacji” w stosunku do obcych – przybyszy z Zachodu, *farangów*, muzułmanów – *khaek*,

²³ D. Streckfuss, *The Mixed Colonial Legacy in Siam: Origins of Thai Racialist Thought, 1890–1910*, [w:] *Autonomous Histories: Particular Truths, Essays in Honor of John Smail*, red. L. Sears, Madison 1993, s. 123–153.

²⁴ T. Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation*, Honolulu 1994, s. 16–24.

chińskich imigrantów czy wreszcie komunistów²⁵. Młody tajski nacjonalizm zde- rzał się tym samym z rozlicznymi nacjonalizmami, etnoregionalizmami i separaty- zмами rozmaitych wspólnot, które znalazły się w granicach państwa rządzonego przez dynastię Chakri – Isańczyków, Malajów, Khon Muang czy Chińczyków. Odpowiedzią na nie były niezmiennie próby bezwzględnego politycznego, kul- turalnego i gospodarczego podporządkowania sobie tych peryferyjnych wspólnot w procesie wewnętrznej kolonizacji.

Naród tajski na początku XX w. znalazł ostatecznie swe miejsce w globalnej społeczności narodów. Nie oznaczało to bynajmniej końca toczącego się dyskursu na temat tego, co stanowić ma istotę „tajskości” i co powinno integrować obywatele Tajlandii w jedną, względnie jednorodną wspólnotę narodową. Dyskurs ten trwa do dziś, a zadawane w nim pytania i podnoszone kwestie nie tracą na aktualności: Jakie są źródła tajskiej tożsamości narodowej? Co łączy mieszkańców Tajlandii? Czy i w jakim stopniu udało się stworzyć jednolitą przestrzeń narodową, wieńczącą „integracyjną rewolucję”?

Latem 2010 r. wspólnie z grupą młodych badaczy z Uniwersytetu Kasetsart podjęto wstępną próbę oceny stanu tożsamości etnicznej mieszkańców regionów peryferyjnych i poziomu zaawansowania procesów budowy „jednolitego narodu tajskiego”. W ramach projektu przeprowadzono badania ankietowe wśród miesz- kańców poszczególnych wspólnot zamieszkujących regiony peryferyjne – Północ, Północny-Wschód i Południe. Kwestionariusz ankiety przygotowany w języku taj- skim obejmował 32 pytania zamknięte²⁶.

Dokonując doboru próby do badań nad tożsamością lokalną i stopniem identyfikacji z „politycznym” narodem tajskim, postanowiono uwzględnić przede wszystkim mieszkańców wsi. Takiej decyzji przyświecało przekonanie, że wsie w regionach peryferyjnych powinny zachować stosunkowo wysoki po- ziom autonomii kulturowej i poczucia odrębności, w przeciwieństwie do kosmo- politycznych i poddanych bezpośredniemu oddziaływaniu przekazu propagando- wego ze stolicy i miast. Próbę ustalono losując po jednej wsi w każdym z trzech peryferyjnych regionów Tajlandii – Północy, Północnego-Wschodu i Południa. W badaniach uczestniczyło ostatecznie 489 osób ze wsi Sop Mae Tham (z Regio- nu Północnego – historyczny obszar Khon Muang), Huay Duai (z Regionu Pół- nocno-Wschodniego – historyczny obszar Isaanu) oraz Telok Manok (z Regionu Południowego – zamieszkały przez muzułmanów historyczny obszar sułtanatu Pattani). Ogromną większość respondentów stanowili, co naturalne, chłopci, le- gitymujący się wykształceniem podstawowym (92%). Zarówno wiek, jak i płeć,

²⁵ „Nie-tajskość” nie zawsze była zjawiskiem definiowanym w kategoriach narodo-wo-etnicznych. W la- tach 70. Tajowie na pytanie, czy są komunistami, odpowiadali najczęściej „Nie jestem komunistą – jestem Tajem”. Stanowiło to efekt długotrwałej kampanii propagandowej prowadzonej w latach wojny wietnamskiej, która miała pokazać, że komunizm jest sprzeczny z podstawowymi cechami tajskiej tradycji narodowej i obyczajowości. „Far Eastern Economic Review”, 18 czerwca 1987, s. 53.

²⁶ Szczegółowa analiza materiału badawczego [w:] A. W. Jelonek, *Wielokulturowość, separatyzm i budo- wa państwa narodowego w Tajlandii*, Kraków 2011 [w druku].

poza kilkoma wyjątkami, w niewielkim stopniu różnicują opinie respondentów. Poza informacją o respondencie, pytania zawarte w kwestionariuszu można podzielić z grubsza na dwie grupy. W pierwszej starano się zbadać czynniki mające wpływ na utrzymywanie się tożsamości lokalnej, regionalnej czy etnoregionalnej. Druga grupa pytań odnosiła się ściśle do stopnia zaawansowania procesów budowy narodu „politycznego” i stosunku respondentów do różnych wymiarów „tajskości”.

W pierwszej części badania skoncentrowano się na analizie stopnia ruchliwości przestrzennej respondentów, tak w wymiarze obiektywnym (zmiana miejsca zamieszkania w stosunku do miejsca zamieszkania ojca), jak i subiektywnym (deklarowana możliwość zmiany miejsca zamieszkania przez respondenta). Ogólne założenie badawcze towarzyszące tak sformułowanym pytaniom wynikało z faktu, że łatwiej jest zachować lokalną tożsamość we wspólnotach mniej mobilnych przestrzennie, a tym samym bardziej izolowanych od zewnętrznych wpływów. W oparciu o wyniki ankiety stwierdzić należy, że badane wspólnoty charakteryzują się niewielką międzypokoleniową ruchliwością przestrzenną. Miejsce zamieszkania ojca pokrywało się z grubsza z miejscem zamieszkania respondenta. Na ogół zamieszkiwał on w tej samej miejscowości (86,9%) lub w tej samej prowincji, co respondent (5,9%). Z sytuacją niskiej ruchliwości przestrzennej ma się do czynienia zasadniczo niezależnie od miejsca zamieszkania respondenta (zależność nieistotna statystycznie na poziomie $p = 0,316$). W Regionie Północnym 86% respondentów wskazuje na zamieszkanie w tej samej miejscowości, co ojciec, we Wschodnim 85,4%, a w Południowym 88,5%. Potwierdzają to też wysokie odsetki osób deklarujących zamieszkanie ojca w innej miejscowości, ale w tej samej prowincji, a zatem w zasięgu maksymalnie półgodzinnej podróży autobusem (odpowiednio 6,1%, 8,9% i 3,7%).

O ile obiektywne dane świadczą o względnie niewielkiej przestrzennej ruchliwości międzypokoleniowej, o tyle znaczna część badanych (51,5% całości próby) wykazuje jednak znaczną subiektywną chęć do opuszczenia swojej rodzinnej miejscowości i przeniesienia się do stolicy, jeśli wiązałoby się to z awansem finansowym. Szczególne widoczne jest to w przypadku respondentów z Regionu Północnego (57,9% wskazań) oraz Północno-Wschodniego (60,8% wskazań), a zatem regionów, których mieszkańcy i tak od lat migrują do stolicy w poszukiwaniu pracy i awansu zawodowego. W mniejszym stopniu chęć przesiedlenia się deklarują mieszkańcy muzułmańskiego Pattani (41,5%), bardziej odległego religijnie i kulturowo od reszty kraju. Deklarowane postawy mogą wskazywać na perspektywę otwartości na procesy asymilacyjne mieszkańców Północy i Północnego-Wschodu i względne zamknięcie na te procesy respondentów z Południa.

Kolejne pytania w kwestionariuszu odnosiły się do trwałości wymiarów różnicujących tożsamość regionalną – wyznania, języka i obyczajów. Religia tradycyjnie stanowiła fundament poczucia lokalnej odrębności, a w rzeczywistości Azji Południowo-Wschodniej podstawowy, a niekiedy jedyny układ odniesienia

decydujący o tożsamości jednostki. W dwóch regionach, Północnym i Północno-Wschodnim, zgodnie z oczekiwaniem przeważa zdecydowanie charakterystyczny także dla centralnych obszarów Tajlandii buddyzm *theravada* (odpowiednio 93,9% i 97,5% wskazań). Dla odmiany Południe pozostaje niemal całkowicie muzułmańskie (85,3%). O ile zatem religia w Isaanie i Khon Muang stanowić będzie czynnik do potencjalnej integracji z resztą kraju, o tyle na Południu pozostaje głównym elementem decydującym o utrzymywaniu się poczucia regionalnej odrębności.

Potwierdzają to odpowiedzi na kolejne pytanie: o wyznanie ojca respondenta, pokazujące niezwykle silne przywiązanie do religii wyniesionej z domu rodzinnego. W regionach Północnym i Północno-Wschodnim na buddyzm *theravada* jako wyznanie ojca wskazało odpowiednio 94,7% oraz 99,4% respondentów. W Regionie Południowym 89,9% respondentów wskazało muzułmańskie wyznanie ojca. Niewielkie przesunięcia na rzecz buddyzmu *theravada* w tej części kraju wynikać mogą tak z próby podkreślenia poprawności politycznej, jak i mniejszej restrykcyjności zasad buddyzmu w stosunku do islamu.

Kolejne cztery pytania kwestionariusza miały na celu zweryfikowanie, na ile w poszczególnych regionach utrzymuje się znajomość historycznych języków regionalnych – *yuan* w przypadku Północy, *isaan lao* na Północnym-Wschodzie i *bahasa* na Południu. Zgodnie z przewidywaniem, językami tymi posługują się jedynie mieszkańcy poszczególnych regionów. Zachowały one zatem status pewnego rodzaju symbolu regionalnej tożsamości. Równocześnie jednak niewielka liczba respondentów deklaruje nawet podstawową znajomość tych języków. Językiem *isaan lao* w podstawowym zakresie potrafi posługiwać się 24,1% badanych z Północnego-Wschodu, zaś dialektem *yuan* zaledwie 14% respondentów z Północy. Ponownie stosunkowo najlepiej przedstawia się znajomość *bahasa* na Południu (50,2% wskazań).

Znacznie gorzej przedstawia się znajomość tradycyjnego systemu zapisu języków regionalnych. Respondenci zapytani o umiejętność przeczytania podstawowych znaków zapisu *isaan lao* (*tai khun*) i *yuan* (*tai tham*), najczęściej przyznawali się do ich zupełnej nieznajomości. Zaledwie 5 respondentów z Północy (4,4%) oraz 7 z Północnego-Wschodu (4,4%) potrafiłoby odczytać odpowiednio podstawowe znaki *tai tham* i *tai khun*. Zarówno *yuan*, jak i *isaan lao* zapisywane są obecnie najczęściej w alfabecie tajskim, a tradycyjny system zapisu utrzymał się obecnie wyłącznie w nielicznych klasztorach buddyjskich. Ponownie odmiennie wygląda na tym tle sytuacja w Regionie Południowym, gdzie aż 67 respondentów (30,9%) zadeklarowało znajomość opartego na alfabecie arabskim zapisu *bahasa* (*yawi*). W tym przypadku pamiętać jednak należy, że znajomość arabskiego alfabetu stanowi niezwykle istotny element szerzej rozumianej kultury islamu.

Następne z pytań dotyczących kwestii językowych miało na celu sprawdzenie międzypokoleniowej trwałości znajomości języków regionalnych. Respondentów zapytano, czy ich dzieci posługują się w domu językami regionalnymi. We wszystkich regionach liczba wskazań była niższa, niekiedy znacząco, niż

w przypadku odpowiedzi na pytanie poprzednie. Językiem *yuan* na Północy posługiwało się zaledwie 5,3% dzieci respondentów. W przypadku mieszkańców Północnego-Wschodu deklarowali oni, że nadal 22,7% ich dzieci mówi w domu w języku *isaan lao*. Oznaczałoby to, że w tym wypadku spadek osób posługujących się tym językiem byłby w tym wypadku nieznaczący. Może to wynikać z powszechnego odbioru laotańskich audycji radiowych i telewizyjnych przez mieszkańców wschodniego pasa granicznego. Ponownie wysokie wskaźniki odnoszą się do używania lokalnego dialektu *bahasa* na Południu (42%), co może świadczyć o utrzymywaniu się znacznej odrębności kulturowej tego regionu, także wśród młodszego pokolenia. Względna trwałość posługiwania się językami regionalnymi jest tym bardziej zastanawiająca, że wszyscy respondenci wskazali bez wyjątku, że ich dzieci nie mają żadnych możliwości nauki języków regionalnych w publicznych szkołach. Oznacza to, że nauka języka przebiega praktycznie całkowicie w domu, ewentualnie, jak w przypadku Południa, w sieci niepublicznych szkół (*medres*), a przede wszystkim kursów organizowanych przy meczetach.

W przypadku czterech ostatnich zmiennych, poza różnicami regionalnymi występowało też silne zróżnicowanie z uwagi na wiek respondentów. Dla przykładu, w poszczególnych grupach wiekowych odsetek osób, które ograniczały się w komunikacji jedynie do języka tajskiego wahał się od 46% (51 lat i więcej) do 75% (do 30 lat). Językiem *bahasa* posługuje się od 20% do 29% badanych w wieku do 50 lat. W najstarszej grupie odsetek ten wyniósł 22%. Znamienny jest fakt, że językiem *yuan* w najstarszej grupie wiekowej (powyżej 51 lat) posługuje się 17% badanych, a w pozostałych grupach wiekowych odsetek nie przekracza 1%.

Następne pytanie dotyczyło szczególnego wyznacznika tożsamości w tajskim obszarze kulturowym, z trudem zrozumiałego dla mieszkańców Zachodu, a związanego ze spożywaniem różnych form ryżu. Można było założyć, że tradycje żywieniowe powinny stanowić nadal ważny wymiar poczucia odrębności, z wyrazistymi granicami oddzielającymi północną strefę konsumpcji dzikiego ryżu *khao doi*, od Isaanu z jego kulturą ryżu kleistego *khao niao* oraz obszaru ryżu *khao cak* spożywanego od lat na Równinach Centralnych, ale mającego również swój wymiar kosmopolityczny i stanowiącego obecnie jeden z głównych produktów eksportowych kraju. Badania nie potwierdziły zasadniczo odmiennej kultury spożycia ryżu w regionach peryferyjnych. Pokazują one całkowitą dominację kosmopolitycznego ryżu *khao cak*, który konsumowany jest w 82% gospodarstw domowych objętych badaniem. Najwięcej spożywa się go na Południu (93,1%), choć również konsumpcja na Północy i w Isaanie jest znacząca (odpowiednio 75,4% i 72,8%). Regionalne odmiany ryżu goszczą nadal na stołach, jednak ich znaczenie jest mniejsze niż można oczekiwać. Stanowiący symbol kuchni północnej *khao doi* spożywa tam zaledwie 12,3% lokalnej populacji, a kleisty *khao niao* niespełna co czwarty mieszkaniec Isaanu. na podstawie tego można wnioskować, że tożsamość kuchni regionalnych ulega stopniowemu zatarciu, prawdopodobnie ze względu na postępujące umasowienie kultury i standaryzację wykorzystywanych surowców.

Płeć, co zrozumiałe ze względu na podział obowiązków domowych, ma znaczenie na udzielane odpowiedzi. W przypadku kobiet odpowiedź „nie wiem” nie pada ani razu, natomiast co ósmy mężczyzna nie zna gatunku ryżu, jaki jest przygotowywany do posiłku. Pozostałe osoby w przeważającej większości wskazują na ryż *khao cak*. Jest to 86% kobiet i 78% mężczyzn.

Kolejne trzy pytania poświęcono znajomości postaci, stanowiących swobodnego rodzaju symbol odrębnej tradycji historycznej poszczególnych regionów. Na wstępie konieczne jest ogólniejsze stwierdzenie. Wiedza historyczna respondentów, w przeważającej części z podstawowym wykształceniem, jest delikatnie mówiąc, bardzo umiarkowana. Dotyczy to nie tylko znajomości historii własnej prowincji czy regionu, ale także całego kraju. Ogranicza się ona najczęściej do podstawowych faktów, w mniejszym stopniu zaczerpniętych z lektury książek, w większym natomiast z filmów i przekazów propagandowych. Te natomiast ze zrozumiałych względów na ogół wciąż przemilczają historię poszczególnych regionów. Respondenci, nie chcąc przyznać się do własnej niewiedzy, w odpowiedzi na pytania z tej grupy najczęściej posługiwali się metodą na „chybił trafił”. Nic dziwnego, że w przypadku pierwszego z pytań o jednego z twórców potęgi państwa Lanna – króla Tilokaraja, większość respondentów (58,9%) błędnie identyfikuje go jako władcę Ayutthayi.

O ile wydaje się to poniekąd zrozumiałe w przypadku Isaanu i muzułmańskiego Południa, o tyle błędne wskazania przeważają również wśród mieszkańców stanowiącej spadkobiercę królestwa Lanna – Północy (58,8%). Tu zaledwie co trzeci mieszkaniec (37,7%) poprawnie identyfikuje Tilokaraja jako władcę północnego królestwa.

Jeszcze gorzej przedstawia się znajomość innej postaci historycznej – jednego z przywódców nieformalnego ruchu autonomii szeroko rozumianej Północy i Północnego-Wschodu oraz obrońcy niezależności rodzimej *sanghi* buddyjskiej, Kruby Srivijaya. Ponownie ogromna większość respondentów błędnie wiąże jego działalność ze stołecznym Bangkokiem (62%), z Isaanem (27,4%), czy nawet położonym na południu Krabi (3,5%). Z ogółu populacji jedynie 27,4% odpowiedzi prawidłowo lokalizuje wystąpienia organizowane przez mnicha w rejonie dawnego Khon Muang. Najwięcej prawidłowych wskazań pochodzi w tym przypadku od respondentów z Isaanu (39,9%) i z miejsca faktycznej działalności ruchu Kruby Srivijayi, to jest Północy (22,8%). Jednak w obydwu regionach występuje też znacząca liczba wskazań błędnych (odpowiednio 57,9% oraz 54,4%).

Znacznie lepiej przedstawia się znajomość innej historycznej postaci związanej z muzułmańskim Południem – Abdula Kadira Kamaruddina. Poprawnie, jako ostatniego władcę sułtanatu Pattani, wskazuje go aż 40,5% ogółu respondentów. Jest to tym bardziej zastanawiające, że nazwisko sułtana zostało skutecznie wykreślone ze wszystkich programów nauczania historii. Poprawne wskazania w Regionie Północnym (21,4%), czy Północno-Wschodnim (17,8%), tłumaczyć jednak można obcym arabsko brzmiącym nazwiskiem malajskiego sułtana (może

o tym świadczyć nadal znacząca liczba respondentów widzących w nim malajskiego poetę czy arabskiego podróżnika). Wyraźnie odmiennie wygląda sytuacja w południowych prowincjach, gdzie poprawnie Kamaruddina identyfikuje 66,8% respondentów. W tym przypadku należy przypuszczać, że o dobrej znajomości tej postaci historycznej decyduje coś więcej niż przypadek. Ogólnie rzecz biorąc tradycja historyczna poza obszarem muzułmańskiego Południa wydaje się niezbyt silnym czynnikiem dla generowania poczucia odrębnej tożsamości, a ogólny stan ignorancji w tej materii sprzyja raczej stopniowej asymilacji peryferyjnych wspólnot w główny nurt tajskiego narodu politycznego.

Druga grupa pytań w kwestionariuszu odnosiła się bezpośrednio do zweryfikowania postępów w budowie politycznego narodu tajskiego. Przyjrzało się tu kilku aspektom „tajskości”. W pierwszej części spróbowano ocenić znajomość respondentów wspólnej tradycji historycznej – upowszechnianej przez władze przez system publicznej oświaty i obecnej w przekazach propagandowych.

Podobnie jak w przypadku znajomości faktów z dziejów regionu, znajomość historii państwa tajskiego utrzymuje się na niezmiernie niskim poziomie. Wszyscy respondenci odpowiedzieli wprawdzie bezbłędnie na pytanie dotyczące pierwszego tajskiego królestwa, wskazując poprawnie Ayutthayę. Wiedza ta pochodzi niewątpliwie z masowych przekazów, akcji informacyjnych dotyczących dawnej stolicy oraz agresywnej promocji turystycznej dawnej stolicy. Zdecydowanie gorzej przedstawia się znajomość faktów bardziej szczegółowych. Mimo to, że szczegółowa historia Tajlandii oraz dzieje panującej dynastii Chakri znalazły się w programach nauczania szkoły powszechnej co czwarty respondent nie był w stanie poprawnie wskazać jej założyciela (Phraphutthayotfa Chulaloka). W niewielkim stopniu brak znajomości „oficjalnej” historii kraju koreluje z podziałem regionalnym, choć od respondentów z Regionu Północnego i Północno-Wschodniego (odpowiednio 77,2% i 77,8% prawidłowych wskazań) nieco odstają respondenci z Południa (69,6%).

Nieco bezrefleksyjnie respondenci powtarzają też słynne od lat 20. XX w. hasło, w myśl którego naród tajski istnieje „od zawsze”. Także i w tym przypadku zróżnicowanie opinii nie wiąże się z miejscem zamieszkania respondenta, co wskazuje na w miarę równomierną penetrację tajskiej propagandy narodowej we wszystkich regionach kraju.

Kolejne pytania odnosiły się do stopnia akceptacji przez respondentów wspólnej symboliki narodowej. Bardzo wyraźnie w odpowiedziach respondentów zaznacza się dominująca pozycja króla Bumiphola Adulyadeja, jako rozpoznawalnego symbolu Tajlandii na świecie (82,8%). Ponownie taki rozkład odpowiedzi stanowić może dowód głębokiej penetracji nacjonalistycznych przekazów propagandowych z lat 70. i 80., w których król przedstawiany był jako zasadniczy symbol jedności wszystkich Tajów. Niewielkie różnice w odpowiedziach respondentów można jednak poddać dodatkowej interpretacji. Pozycja króla, jako „rozpoznawalnego symbolu Tajlandii” jest niemal bezkonkurencyjna w Regionie Północnym

(91,2% wskazań). W Regionie Północno-Wschodnim na drugie miejsce po królu (83,5%) wysuwa się postać byłego premiera – Thaksina Shinawatry (10,1%). Wiązać się to może z tradycyjnym poparciem, jakim cieszyło jego populistyczne ugrupowanie (Thai Rak Thai) w tej części kraju. Na taki wynik wpływ mogły mieć również dramatyczne wydarzenia z miesięcy poprzedzających przeprowadzenie badania. Trudno jednak uznać Thaksina za trwały element lokalnie definiowanej symboliki narodowej. Bardziej interesująco przedstawia się sytuacja na mużułmańskim Południu. Mimo nadal wysokiej pozycji króla (77,9%), znaczna część respondentów zdefiniowała jako rozpoznawalny na świecie symbol kraju „plaże i wyspy” (20,7%). Zważywszy, że mużułmańskie prowincje nie są regionem szczególnie uczęszczanym przez turystów, takie odpowiedzi można interpretować jako ukrytą próbę kontestacji promowanej przez państwo ideologii narodowej.

Nieco większe zróżnicowanie odpowiedzi odnotowano w przypadku pytania o symbol jednoczący naród tajski. Najczęstsze wskazania w ogólnej próbie dotyczą trzech głównych wymiarów tajskiej ideologii narodowej – króla (75,3%), buddyzmu (5,1%) i rasy-narodu (6,1%). W rozbiciu regionalnym ujawniają się spore różnice. Respondenci z Północy, obok króla (68,4% wskazań), wymieniają religię (10,5%) i język (11,4%). U Isańczyków prócz króla (63,9%) do roli symbolu jedności narodu urasta wspólnota krwi (13,9%). Wysokie notowania uzyskał tu też rząd (12,7%) i to prawdopodobnie raczej ze względu na tradycyjnie prorządowe sympatie utrzymujące się w tym regionie – niż na szczególny entuzjazm dla obecnego premiera Abhisita. Król jako niekwestionowany symbol jedności narodu dominuje na Południu (87,1%) przy, ze zrozumiałych względów, niższych wskazaniach buddyzmu (4,1%), języka (3,2%) czy rasy (0,9%). Na te ostatnie elementy zwracają uwagę zresztą niemal wyłącznie etniczni Tajowie-buddyści zamieszkali w tym regionie.

Jednym z najbardziej naturalnych wymiarów tajskiego narodu politycznego miał się stać jeden wspólny język, będący skądinąd językiem dominującej grupy etnicznej Środkowych Tajów. Program konstruowania nowego narodu opierał się m.in. na wizji upowszechnienia tego języka pośród wspólnot peryferyjnych. Jak wynikało z dotychczasowych ustaleń, znajomość języków regionalnych, szczególnie na Północy i Północnym-Wschodzie, jest niezmiernie ograniczona. Na podstawie odpowiedzi respondentów na jedno z wcześniejszych pytań ustalono, że możliwości poznania języków peryferyjnych przez system publicznego szkolnictwa są niemal żadne. Warto się więc zastanowić, jakie mechanizmy dominują obecnie w upowszechnianiu ogólnonarodowego języka. Temu służyło kolejne pytanie w kwestionariuszu.

Wyniki badań pokazują niezwykle istotną rolę rodziny w upowszechnianiu dialektu środkowotajskiego. Aż 88,2% ogółu respondentów deklaruje, że to rodzice lub dziadkowie nauczyli ich języka narodowego, co wskazuje również na znaczny stopień upowszechnienia się tego języka w starszym pokoleniu. Sytuacja taka dotyczy wszystkich regionów kraju, włącznie z Południem. Respondenci

z muzułmańskich prowincji zaznaczają jednak równocześnie nadal istotną rolę szkoły (23%) w nauczaniu dialektu środkowotajskiego, co świadczyć może o pewnym opóźnieniu procesów asymilacji kulturowej w tej prowincji w stosunku do reszty kraju.

Kolejne trzy pytania kwestionariusza odnoszą się do szerszego kontekstu geopolitycznego, w jakim przyszło rozwijać się narodowi tajskiemu. Pierwsze dotyczy definicji wspólnego wroga. Kategoria jasno zdefiniowanego wroga stanowiła znaczący instrument w procesach konstruowania wielu narodów. Podobnie w przypadku narodu tajskiego, realna czy wyobrażona groźba obcej agresji, była nieodłączną częścią uprawianej przez rząd propagandy nacjonalistycznej. Odpowiedzi respondentów w jednoznaczny sposób wskazują, jak niezatarte ślady w umysłach mieszkańców Tajlandii pozostawiły zabiegi socjotechniczne stosowane przez władze od czasów panowania króla Vajiravudha. Blisko 40,8% respondentów jako na potencjalnych wrogów narodu wskazało Chińczyków. Dzieje się tak niezależnie od faktu, że Tajlandia uchodziła i uchodzi za jedno z najbardziej tolerancyjnych wobec chińskiej diaspory państw regionu. W rozbiciu regionalnym definicja wspólnego wroga jest jednak nieostra i wykazuje znaczne zróżnicowanie. Co ciekawe, Chińczycy są postrzegani jako wróg narodu tajskiego głównie na Południu – gdzie przybysze z Państwa Środka byli stosunkowo najmniej liczni. Taki stan rzeczy można tłumaczyć tym, że dla miejscowej ludności inne kreowane przez władze (Francuzi, Brytyjczycy, komuniści) kategorie „wrogów”, były nadmiernie abstrakcyjne i zupełnie obce ich codziennym doświadczeniom. W Isaanie rozkład potencjalnych „wrogów” narodu jest względnie równomierny. Obok wrogów kreowanych przez rządową propagandę w XX w. – Chińczyków (18,5%) i Francuzów (22,2%) – utrzymały się tu w świadomości dwie kategorie wrogów „historycznych” – Khmerów (27,8%) oraz Birmańczyków (22,2%). Niska liczba wskazań innej kategorii – „komunistów” (7,4%), świadczyć może o nadal utrzymującej się od lat 70. sympatii, a nawet nostalgii miejscowej ludności w stosunku do komunistycznej partyzantki. Na Północy jedna z historycznych kategorii wrogów – Birmańczycy (39%) – zdecydowanie wyprzedza te wykreowane przez propagandę rządową („komuniści” 25,4% i Chińczycy 22%).

Kolejne z pytań zaliczających się do tej samej kategorii dotyczyło wskazania przez respondenta, który z języków (spośród chińskiego, wietnamskiego, laotańskiego, khmerskiego i birmańskiego) wydaje się najbliższy językowi tajskiemu. W pytaniu tym w mniejszym stopniu chodziło o refleksję nad rzeczywistym pokrewieństwem lingwistycznym, co do którego spierają się nawet językoznawcy, a raczej o pokazanie subiektywnych odczuć co do bliskości wobec obcych kręgów kulturowych, ewentualnie oddanie lokalnych sympatii i antypatii narodowościowych. W przypadku tego pytania respondenci zgodnie wskazali na dwa języki jako najbliższe tajskiemu – chiński (73,8% badanych) oraz laotański (21,5%). Można to interpretować przez pryzmat faktu, że to te dwa narody od lat towarzyszą na co dzień Tajom, w związku z obecnością znaczącej chińskiej diaspory oraz laotań-

ską spuścizną wschodnich terenów Tajlandii. Choć statystycznie wyższa liczba wskazań na pokrewieństwo języka tajskiego i laotańskiego padła w tym przypadku w Isaanie (32,9%), przewaga ta, zważywszy na historyczne związki tego regionu z Laosem, nie jest nazbyt znacząca.

Ostatnie z pytań definiujących kontekst międzynarodowy kształtowania się narodu tajskiego dotyczy występowania trwałych związków rodzinnych z osobami zamieszkałymi w państwach sąsiednich. Mogłoby to wskazywać na skomplikowaną sytuację tożsamości osób zamieszkujących pogranicze, związaną w sytuacjach kryzysowych do wyboru pomiędzy związkami rodzinno-rodowymi a lojalnością wobec ojczyzny politycznej. Okazuje się, że w przypadku badanych regionów peryferyjnych stosunkowo niewiele osób przyznaje się do tego typu związków. Zdecydowana większość respondentów (77,3%) deklaruje brak krewnych zamieszkałych za granicą. Zgodnie z oczekiwaniami w pozostałej grupie – ponownie występuje jednak wyraźne i jednoznaczne zróżnicowanie regionalne, gdzie większość krewnych deklarowanych w Regionie Północnym, Północno-Wschodnim i Południowym zamieszkuje odpowiednio na terenie Birmy, Laosu i Malezji.

Kolejne z pytań nawiązuje nie wprost do poczucia przynależności do narodu tajskiego. Można je zresztą rozmaicie interpretować. Respondenci zostali zapytani o to, czy skłonni byliby związać się z obcokrajowcem i opuścić kraj na zawsze. W gruncie rzeczy odpowiedź na nie jest wskaźnikiem rozmaitych wymiarów patriotyzmu – przywiązania do ojczyzny ideologicznej i wartości państwa narodowego, czy też przywiązania do szerszego systemu wartości kulturowych czy cywilizacyjnych. Zaledwie 19% respondentów w całej populacji widzi taką możliwość, zaś 23,9% ją ewentualnie dopuszcza. Świadczy to o dość silnych związkach respondentów z krajem zamieszkania – zwłaszcza, jeśli zestawia się te dane z odpowiedzią na jedno z wcześniejszych pytań dotyczących możliwości opuszczenia własnej prowincji i trwałej emigracji do Bangkoku (odpowiednio 51,5% oraz 20,9%). W tym wypadku związek z małą ojczyzną wydaje się znacznie słabszy niż związek z ojczyzną ideologiczną. Również w tym przypadku występuje jednak silne zróżnicowanie regionalne. O ile na Północy i Północnym-Wschodzie zdecydowana większość osób badanych nie widzi możliwości ślubu z obcokrajowcem i trwałej emigracji zagranicznej (odpowiednio 66,7% i 71,5%), o tyle na mużułmańskim Południu możliwość taka zdecydowanie odrzuca zaledwie 41,5% respondentów. Stanowi to dokładne odwrócenie wyników badań dotyczących możliwości migracji wewnątrz kraju, do której zdecydowanie bardziej skłonni byli mieszkańcy Północy i Północnego-Wschodu niż Południa. Można przypuszczać, że ta sama przyczyna, która decydowała w tym przypadku o niechęci do przenoszenia się do stolicy (różnice religijne) może stanowić istotny czynnik do poszukiwania emigracji zagranicznej i bardziej przyjaznego, a zarazem bliskiego kulturowo miejsca do osiedlenia. Zmienna ta różnicowana jest również przez wiek respondenta. Co czwarty respondent w wieku do 30 lat deklaruje gotowość poślubienia obcokrajowca i wyjazdu na zawsze z Tajlandii. Zwolennicy takiej decyzji najmniej licznie

są reprezentowani w dwóch grupach wiekowych: od 31 do 40 roku życia oraz w grupie powyżej 51 lat. Stanowią oni po 14% tychże grup. Najsilniej to rozwiązanie odrzucają osoby w najstarszym wieku (powyżej 51 lat). Łącznie stanowią one 68% badanych w tej grupie. Takie wyniki mogą świadczyć o rosnącym wraz z wiekiem związku respondentów z ojczyzną ideologiczną.

Kim jest Taj?, Co oznacza pojęcie „tajskości”? (*khwam pen Tai*) To pytania, które od lat stanowiły przedmiot analiz tak badaczy, jak i specjalistów od socjotechniki w kręgach rządowych. Czym jest tajskość w rozumieniu respondentów, to treść kolejnego z pytań kwestionariusza. O przynależności do narodu tajskiego, zdaniem badanych, decydują w głównej mierze kulturowanie tajskich tradycji i obrzędów (odpowiedziało tak 34% mężczyzn i 32% kobiet) oraz zamieszkiwanie na terytorium Tajlandii (38% mężczyzn i 35% kobiet).

W poszczególnych regionach definicja „tajskości” wykazuje znacząco odmienność (zob. Tab. 18). Na Północy „tajskość” utożsamiana jest w równym stopniu z obrzędowością (28,9%), wspólnotą terytorialną (22,8%), jak i wspólnotą krwi (25,4%). W Isaanie prócz powtórzenia pierwszych dwóch wymiarów (odpowiednio 31,6% i 26,6%), pojawia się postulat czynnego uczestnictwa w życiu religijnym i politycznym Tajlandii (15,8%). Ponownie znacząco odbiega od pozostałych definicja tajskości w rozumieniu mieszkańców muzułmańskiego Południa. Tu jej głównym wymiarem staje się zamieszkanie na wspólnym terytorium (50,7% wskazań), a ze zrozumiałych względów na odległe miejsca zepchnięte zostają kwestie rasowe (6,5%), kulturalno-religijne (6%), czy językowe (1,4%).

Ostatnie z pytań zadanych w ankiecie sprawdzić miało subiektywną ocenę własnej tożsamości przez respondentów. Obok etnicznych czy etnoregionalnych wyznaczników tożsamości (Isańczyk, Khon Muang, Taj, Malaj), w pytaniu uwzględniono również wyznaczniki religijne, czy poczucie silnych związków ze wspólnotą lokalną. Znaczna część respondentów (43,8%) wskazała na „tajskość” jako główny wyznacznik ich tożsamości. W śladowych liczbach respondenci odczuwają poczucie przynależności do dawnych historycznych regionów. Niewielu wskazuje też poczucie związku ze swą „małą ojczyzną” (1%). Płeć nie różnicuje tego, kim się czują badane osoby. Kobiety w 40% czują się przede wszystkim Tajkami, a mężczyźni w 47% Tajami. Ponownie występuje tu jednak silne zróżnicowanie regionalne. Wskazania w Regionie Północnym i Północno-Wschodnim są zdecydowanie wyższe (odpowiednio 54,4% i 67,1%) niż w Regionie Południowym (zaledwie 21,2%). W tym ostatnim głównym wyznacznikiem tożsamości pozostaje islam (25,8%).

W kategoriach kontestacji przynależności do narodu tajskiego rozpatrywać też należy znaczną część odpowiedzi: „Nie ma to dla mnie znaczenia” (47%). Można przypuszczać, że ze względów poprawności politycznej respondenci z Południa nie wskazali w tym przypadku jako głównej osi swej tożsamości bycia „Malajem” lub „muzułmaninem”. Można zatem przyjąć, że o ile program budowy „politycznego” narodu tajskiego przyniósł wymierne rezultaty

w północnej części kraju, o tyle związki z nim odczuwa względnie niewielu mieszkańców muzułmańskiego Południa.

Z całą pewnością systematyczny proces budowy tajskiego narodu zapoczątkowany pod jeszcze pod koniec XIX w. wraz z reformami króla Chulalongkorna, nie dobiegł końca. Jego dynamika i rezultaty w najbliższych latach są trudne do przewidzenia. Pewne jest natomiast to, że kwestie związane ze zróżnicowaniem kulturowym Tajlandii stanowią coraz częściej przedmiot dyskusji i źródło sporów badaczy zarówno rodzimych, jak i obcych. Z całą pewnością znajduje się i tacy, którzy z uporem podtrzymywali będą mit o kulturowej, etnicznej i rasowej jednorodności mieszkańców królestwa. Prawdopodobnie trudno będzie także odciąć się niektórym z nich od głęboko zakorzonego, perenialistycznego przekonania, że Tajowie „istnieli od zawsze”. Promowane przez propagandę mity etniczne przeniknęły nie tylko do opinii publicznej, co potwierdzają badania, ale stały się też argumentem w toczącym się w tym kraju dyskursie naukowym. Coraz trudniej będzie jednak zaprzeczać faktom, które świadczą o ewolucyjnym charakterze budowy jednolitej przestrzeni etnicznej, kulturowej, językowej i politycznej, wpisanej w perspektywę Breudelowskiego „długiego trwania”.

Stan zaawansowania procesów narodotwórczych w Tajlandii wynikający z przeprowadzonych badań empirycznych w znacznej mierze pokrywa się z ogólną refleksją historyczno-teoretyczną. Choć naturalnym konkurentem dla „politycznego” nacjonalizmu z Bangkoku mogłyby stać się odradzające się nacjonalizmy etniczne i etnoregionalizmy peryferii, ich dynamika w przypadku przynajmniej dwóch z badanych wspólnot wydaje się bardzo umiarkowana. Większość mieszkańców Północy i Północnego Wschodu jeśli nawet dostrzega swą odrębność, tłumaczy ją jedynie w ramach lokalnego kontekstu, utrzymując równocześnie względnie silne związki emocjonalne z „politycznym” narodem tajskim.

W zupełnie innym świetle na tym tle rysuje się sytuacja mieszkańców Regionu Południowego. Tak pod względem religijnym, kulturowym, jak i językowym odcina się on wyraźnie od reszty kraju. Respondenci wykazują się nieco lepszą znajomością historii własnego regionu. Znaczna ich część czuje się przede wszystkim muzułmanami, choć równocześnie wielu deklaruje swą przynależność do narodu tajskiego. Może to potwierdzać ogólną tezę o tym, że dla muzułmanów z Południa religia reprezentuje alternatywną, szerszą, a być może nawet bardziej wartościową opcję wyboru tożsamości wobec tych bardziej partykularnych, wynikających z przynależności do odrębnej grupy etnicznej. Równocześnie można się jednak spodziewać, że sytuacja taka podtrzymywana będzie poczucie odrębności Południa, co w konsekwencji prowadzić może do wzrostu nastrojów separatystycznych.

Do dziś nie sposób do końca zdefiniować, na czym polega istota tajskiego nacjonalizmu. Nikt nie jest do tej pory w stanie też jasno odpowiedzieć na pyta-

nie, co ponownie potwierdzają przeprowadzone badania, czym jest naród tajski i na czym polega istota konstytuującej go „tajskości”. To samo można powiedzieć o nacjonalizmach w innych krajach regionu. Idea narodu, zapożyczona niewątpliwie z Zachodu, wzbogacana była w całej Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej od początku przez próby uzupełnienia jej o lokalne koncepcje, wierzenia i systemy wartości i trwałego osadzenia w miejscowym kontekście kulturowym. Od początku nacjonalizm azjatycki miał zatem charakter hybrydalny i niezupełnie przystający do zachodniej rzeczywistości. Z czasem jego istota ulegała wielokrotnym przemianom i redefinicji.

Tak w przypadku Tajlandii, jak i Indonezji, Filipin czy Birmy, rdzeń politycznego narodu powstawał na fundamencie dominującej etni. Dalszy ciąg jego kształtowania się opierał się na konstruktywistycznym upowszechnianiu przez rządzących „wynalezionych tradycji” i konsekwentnej wewnętrznej kolonizacji obszarów peryferyjnych. Odchodzeniu od wspólnot plemiennych i integrowanych przez władcę sieci patronaży, towarzyszyły dynamicznie zmieniające się konstelacje promowanych przez państwo symbolicznych atrybutów narodu – od wykorzystania pierwiastków kosmologiczno-magicznych, religijnych, językowych i kulturowych, po odwołanie się do wizerunku władców, sięganie do frazeologii narodowowyzwoleńczej czy bardziej współczesne próby wykorzystania demokracji czy sukcesu gospodarczego dla kreowania wspólnej tożsamości narodowej. Procesy konstruowania narodów w regionie przebiegały w znaczny sposób planowo za pomocą powoływanych w tym celu instytucji czy instrumentalne wykorzystywanie już istniejących – duchowieństwa różnych wyznań, publicznego szkolnictwa czy armii.

Procesy wewnętrznej kolonizacji odrębnych pod względem kulturowym i językowym wspólnot peryferyjnych były tym łatwiejsze, że moment narodzin „państwowych” nacjonalizmów rzadko kiedy pokrywał się z momentem powstawania nacjonalizmów peryferyjnych. Tak jak w przypadku tajskim, „państwowy” nacjonalizm osiągał szczytową formę, tak w żadnym razie nie można było mówić o poczuciu tożsamości etnicznej mieszkańców Isaanu czy Khon Muang. Gdy zaczęło kształtować się poczucie regionalnej odrębności, „państwowy” nacjonalizm był zaś na tyle silny, aby poprzez procesy wewnętrznego kolonializmu zupełnie je zneutralizować. Tak jak administratorzy wielkich imperiów kolonialnych, tak i władze w Bangkoku, Dżakarcie czy z pewnymi ograniczeniami w Ranunie miały wpływ na charakter kształtujących się peryferyjnych tożsamości organizując lokalne wspólnoty, nadając im kształt terytorialny czy konstruując przestrzeń symboliczną na wzór metropolii. Mimo, że wspólnoty peryferyjne, jak można przypuszczać, także poza Tajlandią cechuje wciąż niewielka mobilność przestrzenna, wykazują one jednak coraz większą skłonność do migracji. Rozbudowa infrastruktury komunikacyjnej, powszechny dostęp do mediów elektronicznych i internetu dodatkowo sprzyjają otwarciu na procesy asymilacji kulturowej.

Reasumując wydaje się, że projekt Geertzowskich „integracyjnych rewolucji”, odnosi w państwach regionu, podobnie jak w Tajlandii, zasadniczy sukces. Jego istota polega jednak głównie na eliminacji zbyt radykalnych przejawów separatyzmu, zaś to, że nie został uwieńczony sukcesem, to wciąż pozostaje wiele do zrobienia dla przekonania wielu mieszkańców o przynależności do zjednoczonego „politycznego” narodu. Zneutralizowano zatem w znacznej mierze poczucie etnicznych odrębności, nie dostarczając jednak w zamian atrakcyjnej i przejrzystej platformy do ich integracji w ramach nowoczesnej, w rozumieniu zachodnim, wspólnoty narodowej.