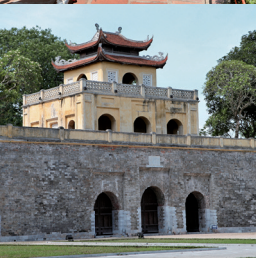


# 수완나부미

제4권 제2호



동남아지역원  
부산외국어대학교



ISSN 2092-738X



제4권 제2호 (2012년 12월)

Volume 4, Number 2 (December 2012)





## 목 차 CONTENTS

### ▣ 연구논문 Articles

#### Maitrii Aung-Thwin

The Shwedagon in Sumatra: Transnational Buddhist Networks  
in Contemporary Myanmar and Indonesia ..... 1  
수마트라의 쉐다곤: 현대 미얀마, 인도네시아의 초국적 불교  
네트워크

#### Le Huy Ba

The Concept of Postmodernism ..... 17  
포스트모더니즘의 개념적 논의

#### Shwe Zin Hpon Naing

The Beginnings of the *Sudhamma* Buddhist Order of Monks  
..... 33  
수다마 불교 교단의 기원

### ▣ zoom 동남아시아 Zoom-in Southeast Asia

#### 김인아 KIM In A

미얀마의 신년축제, 땡장(Thingyan) ..... 51

#### 강영순 KANG Young Soon

파푸아 여성운동의 심볼, 요세파 알로망(Yosepha Alomang)  
..... 59

## ▣ 부록 Appendix

|                                         |    |
|-----------------------------------------|----|
| 『수완나부미』 연구윤리규정 .....                    | 77 |
| Regulations of the Research Ethics      |    |
| 『수완나부미』 원고집필원칙 .....                    | 83 |
| Formats of Articles or Papers to Submit |    |



제4권 제2호 (2012년 12월)

**발행일** 2012년 12월 31일

**발행인** 박장식

**발행처** 부산외국어대학교 동남아지역원

(608-738) 부산광역시 남구 석포로 15

전화 051-640-3419, 팩스 051-640-3276

<http://www.iseas.kr>, [iseas@bufs.ac.kr](mailto:iseas@bufs.ac.kr), [editor@iseas.kr](mailto:editor@iseas.kr)

**편집위원회**

**위원장** 배양수(부산외대 교수)

**위 원** 정연식(창원대학교 교수)

김민정(강원대학교 교수)

스티븐 켈(사자아메리칸대학교 교수)

미즈노 사야(가나자와미술공예대학교 교수)

꼬윳 품푸엥(까셋삿대학교 교수)

고정은(동남아지역원, HK연구교수)

**SUVANNABHUMI**

Volume 4, Number 2 (December 2012)

**Date of Issue** December 31, 2012

**Publisher** Jang Sik Park

Institute for Southeast Asian Studies

Busan University of Foreign Studies

15 Seokpo-ro, Nam-gu, Busan 608-738, Korea

Tel. +82-51-640-3419, Fax. +82-51-640-3276

<http://www.iseas.kr>, [iseas@bufs.ac.kr](mailto:iseas@bufs.ac.kr), [editor@iseas.kr](mailto:editor@iseas.kr)

**Editorial Committee**

**Chair** Yang Soo Bae(Busan University of Foreign Studies)

**Members** Yeon Sik Jeong(Changwon National University)

Min Jeong Kim(Kangwon National University)

Stephen Keck(American University of Sharjah, UAE)

Saya Mizuno(Kanazawa College of Art, Japan)

Kowit Pimpuang(Kasetsart University, Thailand)

Jeong Eun Koh(HK Research Professor, ISEAS)

**인쇄처** 세종문화사

전화 051-253-2213~5, 팩스 051-248-4880

**ISSN 2092-738X**

## **The Shwedagon in Sumatra: Transnational Buddhist Networks in Contemporary Myanmar and Indonesia**

Maitrii Aung-Thwin\*

### **I. Introduction**

On a cold, slightly wet October morning in 2010, over thirteen hundred Buddhist monks converged on the small hill-town of Berastagi, located an hour and half from the Sumatran port-city of Medan, Indonesia. Many of them had in fact arrived a few days earlier in the North Sumatran resort town that was famous for its proximity to Lake Toba and its two volcanoes Subayak and Sinabung that were popular hiking destinations. At the crack of dawn, hundreds of monks could be seen making their way on foot from side streets that led to the main road, creating an image of saffron mountain streams entering a river of orange and burgundy. On any normal day, the road would have been sufficient to handle the bustle of early-morning tourist traffic, but on this occasion, the road was jammed tight as monks struggled to find a space on the single-lane street that led to an open field, a mile or so outside of town. Those travelling from more tropical locales would not be accustomed to the heavy fog and chill that greeted them that morning, but they quietly continued their nearly one kilometer walk

\* Assistant Professor, National University of Singapore, hismvat@nus.edu.sg

towards the faintly golden bell-shaped stupa that seemed to rise out of the recently cleared fruit and vegetable fields that were known to Berastagi.

The monks were gathered to celebrate the construction and inauguration of a replica of the *ShwedagonPaya*, arguably Myanmar's most important Buddhist stupa (pagoda) and a recognizable icon throughout the Buddhist world. Located atop Theinguttara Hill in Yangon, Myanmar, the *ShwedagonPaya* reaches a height of over one hundred meters and is covered by gold plates. Myanmar legend asserts that the origin of the *ShwedagonPaya* dates back to the lifetime of the Buddha, when two merchants brought back eight strands of the Buddha's hair and enshrined them with the relics of previous Buddhas that had been gathered there by a local king (Strong 2004). As such, the *ShwedagonPaya* is a religious monument that both marks the birth of Buddhism within Myanmar and transcends local histories and boundaries by referring to the stupa's broader association with past Buddhas, their teachings, and the movement of relics. While it is clear that the current structure dates to more recent times, the *ShwedagonPaya*'s reputation remains a significant site of veneration both within and without Myanmar. In addition to its religious significance, the *ShwedagonPaya* has also been associated with political identity and the history of the Myanmar nation-state, suggesting that additional contexts might provide insight into how this iconic structure might be understood (Taylor 2009, 337). Why and how it was built in the hills of North Sumatra between 2007-2010 are central concerns of this study.

The transnational context of the event in Berastagi was clearly evident as representatives from the local Buddhist community attempted to organize the incoming waves of monks according to their national affiliations. At the front of the congested temple complex, numerous volunteers led groups of monks into the pagoda grounds,

holding signs in English and in their native scripts that indicated the monks' country of origin. Many of the monks were grouped together in predetermined sections of the large courtyard, waiting their turn to enter the grand hall that acted as a foundation beneath the stupa. Nearly half of the monks had traveled to Sumatra from nearby Myanmar, while about a third had arrived from neighboring countries in the region and from other parts of Asia. Representatives from North America, Europe, Africa, and the Caribbean were also in attendance. Also in attendance were no less than eight *sangha-rajās* (heads of order) from neighboring Theravada sanghas, adding considerable prestige, authority, and merit to the occasion. As the organizers, local lay devotees, and state officials would highlight in speeches and in official documentation, the fact that the stupa was built in Indonesia (featuring the largest Muslim community in the world) and within an area that was home to KaroBataks (who are predominantly Christian) pointed to the promise of inter-faith relations in the region and beyond. Thus transnationalism was a theme that was strategically utilized by participants at the inauguration of the temple, evoking both religious and historical imagery to anchor the event to the broader histories of Buddhism and Southeast Asia.

Transnationalism--- a term that refers to broad processes and exchanges that transcend borders---had also been a key approach for western scholars studying Southeast Asia. Early colonial scholar-administrators, philologists, and ethnologists charted how the dispersion of language groups did not adhere to the neat boundaries separating one European colony from another. The uneven and wide distribution of Malay speakers in the Southeast Asian island world transcended territorial boundaries between British Malaya, Dutch Indonesia, and the Spanish Philippines; highlighting the need for later scholars to think more broadly about Malay identity and ethnicity in the post-colonial setting(Andaya 2008). Early scholars of religion also

noted the broad expanse of Buddhist networks that characterized early Southeast Asia that was connected to the spread of Sanskrit and Pali-based language cultures. Clear evidence of the movement of pilgrims and monks between East Asia and Southeast Asia was regarded by early scholars of religion as an important indicator of a wider Buddhist ecumene. Available epigraphy tells us that a Srivijayan king had the ability to make a donation to the great Buddhist university of Nalanda on the other side of the Indian Ocean urged scholars to think about religion in distinctly broad terms(Wolters 1967). Transnationalism, and in particular the concern with the study of regional connections and processes, have been ongoing priorities for scholars of Southeast Asia(Lieberman 2010).

Another group of conceptual pillars that compliment the contemporary interest in transnationalism was the study of Indianization, Sinicization, and Islamization; processes of cultural exchange that provided Southeast Asia with the cultural terms, symbols, and models through which local polities and notions of identity were shaped. While early colonial scholars tended to emphasize the role of external forces in shaping the region's communities, area-studies specialists recentered the role of local agents in interpreting these foreign forms, giving weight to local priorities and concerns in the process of acculturation (Coedes 1999). The movement of peoples, materials, and ideas has long been a subject of inquiry for Southeast Asianists and the specific networks of exchange---be they religious, military, or economic---have always been an important focus for scholars of the region(Hutterer 1977). Moreover, scholars have already studied the important ways in which sacred landscapes of the Buddhist holy land (predominantly the region of Behar, India) were reinvented in Southeast Asia through the building of replica temples and pilgrimage sites, creating sacred landscapes in a local context(Naono 1996). From the perspective of Southeast Asian studies, the building of the *Shwedagon* replica in

Sumatra provides an interesting case through which these broader processes might be explored.

This paper seeks to explore the ways in which Southeast Asian religious communities have used the idea of transnationalism as a discourse to develop networks in the region. By focusing on the building of the Shwedagon replica in Sumatra and the role of key figures from Myanmar who were involved in this project, this study addresses the way in which religious, state, and local officials appropriated Southeast Asian regional history to legitimize and contextualize intra-regional exchanges within and beyond formal diplomatic channels. As a result of this focus on transnationalism, the project requires one to examine the story behind the building of the Shwedagon from both the perspective of the Burmese and the Indonesians. At the same time, it is clear that different interests and groups within the “Burmese” and “Indonesian” communities must also be recognized, such as the role played by the KaroBataks, the local Buddhist devotees, and the Indonesian government in facilitating the building of the replica. Exploring the role of the Indonesian communities in the Shwedagon project is beyond the scope of this presentation, which will focus mainly on the key individuals from the Burmese delegation. Thus in broad terms, this study explores the individuals and institutions who were behind the building of the Shwedagon Pagoda replica in Sumatra and the role of the Burmese sangha and other non-state entities in promoting a transnational Buddhist identity.

This presentation focuses on the opening ceremonies of the inauguration of the ShwedagonPaya replica and on the speeches that were delivered for the nearly two thousand monks, dignitaries, and invited guests that attended the event. In particular, attention will be placed on the keynote speech of the SittaguSayadaw, a prominent Buddhist monk who is an influential figure in Myanmar’s domestic

and international affairs. This preliminary examination of his speech suggests that transnational history and the notion of a common Buddhist community was an important theme framing the event. Images of interfaith exchange and a regional Buddhist identity that transcends both historical and national boundaries were reinforced both in ritual and in text. However, the shadow of the nation-state---though de-emphasized by the focus on regional Buddhism---continued to be an important part of the ceremonies as well. Moreover a closer examination of the context in which the project was developed reveals a closer epistemological relationship between the state, non-state institutions, and area-studies scholarship from North America.

## II. Origins

The idea of building a replica of the Shwedagon was first mooted in 2003 by a local Buddhist missionary from Myanmar living in Medan who had established a Metta Centre for the local Buddhist community.<sup>1)</sup> Together with the head of the Indonesian Theravada Buddhist Sangha Committee, a seventy-two foot high replica was built in Java near Surabaya, with the expectation that a much bigger one might later be built in Sumatra. The opportunity presented itself in 2005 when a local lay devotee and businessman, Mr. TongariodjoAngkasa, invited the Buddhist missionary and members of the Metta Centre to bring Buddha relics to hold a *puja* (offering) ceremony. Upon hearing of the Centre's wish to build a much larger version of the Shwedagon, Mr. Angkasa offered land in Berastagi to build the new pagoda.

With the help of intermediaries, the project proposal was presented to the Chairman of the State *Mahanayaka* Committee, AbbhidhajaMahaRatthaguru

<sup>1)</sup> "Working Committee Report", in *Goodwill Messages* (hereafter *GM*), Medan: International Buddhist Centre, Taman AlamLumbini, 2010, 8-10.

Most Venerable Bhaddanta Kumar (the head of the Myanmar's sangha's highest governing council) and the Minister of Religious Affairs, Brigadier General ThuraMyintMaung. With the blessing of the Mahanayaka Committee and the resources of the Ministry of Religion, the project moved forward between 2007 and 2010. Myanmar architects, craftsmen, and artisans were flown in to construct the pagoda, with modifications to the original plan offered by local partners. Various ceremonies that marked important stages in the process of establishing a pagoda were conducted according to Burmese traditions and performed by members of the State Mahanayaka Committee, Indonesian Sangha Members, and state officials from both the Myanmar and Indonesian governments. With completion of the pagoda set for October 2010, a Central Organizing Committee was formed, consisting of members of the Metta Centre, local officials, and Myanmar sangha and state representatives to plan for the inauguration ceremony and its accompanying Buddhist conference.

### III. Towards a Vision of Pan-Regional Buddhism:

#### The Opening Ceremony

The introduction of the secular state in the nineteenth century and the emergence of the nation-state in the twentieth century, Southeast Asian religions took a less prominent role in state affairs that concerned international diplomacy. Nation-states attempted to demonstrate their modernity by being more outwardly secular in the language, symbols, and rituals that were considered part of the accepted norm of international diplomacy. Today, scholars identify resurgence in religion and many have considered Buddhism as the quintessential "Asian" framework that could bind the region, though Buddhism's expansion in Southeast Asia could also be associated with the individual variants of doctrine

and practice that developed in particular contexts of Sri Lanka, Thailand, and Myanmar(Andaya 2010). The case of the Shwedagon in Sumatra reveals the way in which organizers and participants created an inclusive framework within which a regional Buddhist identity could be expressed and articulated.

The opening ceremony commenced following the successful transport and seating of nearly fifteen hundred monks, dignitaries, and invited guests. From the onset representatives from different countries were paraded into the grand hall and seated accordingly. The majority of the room was made up monks from Myanmar (642), grouped together on the south side of the hall while the second largest group of monks from Thailand (371) were seated on the north side of the hall. Other groups of monks were seated in sections in the center of the hall, with the Indonesian monks making up the largest group (94). A stage was erected in front of the West entrance, where the eight-sangha rajas were seated and where speakers would deliver their speeches. A VIP section for state administrators and members of the Buddhist lay community (including the main donor) was reserved directly in front of the stage. The morning session consisted of thirty-two speeches and congratulatory messages from the main donor, the organizing committee, senior monks, government officials, Buddhist organizations, and University leaders. The speech by the Most Venerable Dr. AshinNyanissara (also known as SittaguSayadaw), one of Myanmar's most influential and respected monks, provides a preliminary glimpse into the way in which the inauguration ceremony of the stupa was framed within Southeast Asian and Buddhist history.

His speech began with a welcome to the island of Suvarnadipa, in reference to the ancient name associated with the island world of Southeast Asia and to the Buddha's AparihaniyaSutta, that espoused the idea that frequent meetings of the Sangha would contribute to the well being of the Sasana. By doing so the esteemed monk astutely

associated the day's event with the region's shared Sanskrit heritage and more specifically alongside other important synods that occurred in Buddhist history. He also spoke at length about the importance of the ShwedagonPaya, stating that it contained the Reliquary of the Four (that contained relics of the four Buddhas of this world cycle), marking the Burmese stupa as the quintessential symbol of Buddhism since the reliquary represented the entire span of the teachings in the current universal time-cycle(Strong 2004, 76-80). The Shwedagon in Yangon did not merely contain the hair relics of the Buddha, but it also contained the staff of Kakusandha Buddha, the water filter of Konagamana Buddha and the nether robe of Kassapa Buddha. Thus, the idea of transnationalism was introduced through two over-lapping but integrated contexts: the first reference was to Indianization and the Sanskrit culture that contributed to the appearance of the earliest polities; the second reference was to a more universal Buddhism that extended beyond the teachings of Sakyamuni Buddha to include even the teachings of past Buddhas. The speech was making more than just a claim about the importance of the Shwedagon; it was asserting that it was within Myanmar where the more pure teachings and standards of Theravada Buddhism were maintained.

SittaguSayadaw's speech went on to provide more examples of a regional community that provided a link between the inauguration of the Shwedagon replica, the local community in Berastagi, and the broader and older history of transnational Buddhism in the region. For instance, he noted that the "people of Sumatera were living together with people of Southeast Asia under the same umbrella of Buddha Dhamma," providing an image of a united Sumatra and a coherent Southeast Asia that was linked through Buddhism(GM 2010, 3-7). He went on to describe the history of Buddhist interaction in the region, mentioning that it was Theravada that first arrived in Indonesia, developing in Java and Sumatra between the 5th and 7th centuries.

Srivijaya and its legendary university were also mentioned in relation to its ties with Nalanda University in India, emphasizing the travels of I-Tsing and the maritime links and pilgrimage routes that existed across the Indian Ocean. The first half of the speech ended with a reference to the manner in which “religion unites the world and not divides the people...on this golden island of Sumatera, we as universal citizens have been practicing universal teaching in the spirit of universal brotherhood and harmony for more than two thousand years(GM 2010, 7).”

As much as the speech attempted to package the Shwedagon replica project in the spirit of transnationalism, there was also a very strong theme of highlighting the importance of Myanmar in the broader history of Buddhism. Moreover, it was in addressing this theme that the role of the state institutions and nationalist formulations of Buddhism began to enter the narrative. Sittagu Sayadaw related how it was leading monks from the Myanmar Sangha---the Vice-Chairman of the State Sangha Mahanayaka Committee and Tipitakadhara Sayadaws---that oversaw the installation of sacred relics into Shwedagon replica pagoda and ensured that the pagoda would be “radiating Buddha Dhamma and giving [sic] peace and prosperity to the people of Indonesia.” It was Myanmar’s most revered monks that gave legitimacy to the Shwedagon replica. He went on to say that

In a way, Shwedagon Pagoda Replica in Sumatra denotes the gift of Dhamma from Myanmar to Indonesia...the project got whole-hearted support from the Government of the Union of Myanmar and the blessings of the State Sangha Mahanayaka Committee, which represents more than 500,000 monks of Myanmar. The Pagoda will be the symbol of Myanmar-Indonesia friendship(GM 2010, 5).

Sittagu Sayadaw went on to report that it was within Myanmar that

Theravada Buddhism is preserved in its pristine purity and it was the State Mahanayaka Committee and the Ministry of Religious Affairs that provided support for the building of the Shwedagon replica. He shared that the design of the stupa complex had been drawn by a Burmese architect, that it was the Chairman of the State Mahanayaka Committee that laid the foundation stone of the pagoda, that senior Burmese monks placed relics into the temple, that the final hosting ceremony was presided over by representatives of Myanmar's Ministry of Religious Affairs, and that it was the latter ministry's involvement in the project that provided the materials, relics, and skilled labor to produce the replica. In other words, this entire event was cast as an extension of Myanmar Buddhism into Sumatra, enabling the SittaguSayadaw to make particular claims about Myanmar and its role in the Buddhist world.

#### IV. Preliminary Conclusions

The inauguration ceremony of the ShwedagonPaya replica (given the name Taman AlamLumbini) provides an opportunity to explore the nature of intra-cultural exchanges in Southeast Asia in contemporary times. At one level it reveals the way in which religion---and in this case Buddhism---continues to offer communities a platform through which political, economic, and social networks can be secured. The building of the replica and the two-day ceremony highlighted the way international relations could develop through Buddhist networks, an alternative to official state-sanctioned cooperative projects. One could regard the event as not the result of an official, bi-lateral initiative between Myanmar and Indonesia, but a grass-root effort of a local donor and his relationship with a Burmese Buddhist missionary that enabled the project to come to fruition. The successful building of a

Burmese pagoda in Indonesia, do indicate that regional exchange can occur outside of official diplomatic channels.

At the same time however, it is clear that the role of the state and nationalism is not entirely divorced from the picture. It was the Ministry of Religious Affairs and Myanmar's State SanghaMahanayaka Committee---two institutions of the Myanmar state---thatultimately played pivotal roles in supporting the construction of the site, organizing the opening ceremony, and providing the administrative support for the project. The ceremony itself stressed transnationalism in the speeches, but also displayed the importance of the nation-state as groups were seated according to national affiliation. Speakers represented nations as much as they represented particular Buddhist institutions. The official program displayed national flags next to the text of each speaker's speech, reminding the reader of both the universal nature of Buddhism and the national contexts within which different forms of the teachings developed. The symbol of the event reflected this interaction between the transnational and the national, illustrated by an octagon outlined in blue with a golden Shwedagon in the center, surrounded by national flags of the participating sanghas. Finally, the presence of a number of state officials, including two ministers of religious affairs (who exchanged models of Borobudur and Shwedagon), suggests that the role of the Myanmar and Indonesian governments in the replica project is an area requiring further investigation.

## Bibliography

- Andaya, Barbara W. 2002. Localising the Universal: Women, Motherhood and the Appeal of Early Theravada Buddhism. *Journal of Southeast Asian Studies*. 33(1): 1-30.
- \_\_\_\_\_. 2010. Response to Prasenjit Duara, 'Asia Redux.' *The Journal of Asian Studies*. 69(4).
- Andaya, Leonard Y. 2008. *Leaves of the Same Tree: Trade and Ethnicity in the Straits of Malacca*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- \_\_\_\_\_. 2002. The Trans-Sumatra Trade and the Ethnicization of the 'Batak'. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Vokenkunde*. 158(3).
- Ashiwa, Yoshiko and David L. Wank. 2006. The Politics of Reviving a Buddhist Temple: State, Association, and Religion in Southeast China. *The Journal of Asian Studies*. 65(2): 337-359.
- \_\_\_\_\_. and David L. Wank. 2005. The Globalization of Chinese Buddhism: Clergy and Devotee Networks in the Twentieth Century. *International Journal of Asian Studies*. 2(2): 217-237.
- Benedicte Brac de la Perriere. 2009. An Overview of the Field of Religion in Burmese Studies. *Asian Ethnology*. 68(2): 185-210.
- Berkwitz, Stephen C. 2008. Resisting the Global in Buddhist Nationalism: Venerable Soma's Discourse of Decline and Reform. *The Journal of Asian Studies*. 67(1): 73-106.
- Brown, Ian. 1987. Contemporary Indonesian Buddhism and Monotheism. *Journal of Southeast Asian Studies*. 18(1): 108-117.
- Bushwell, Robert E. Jr. 2009. Korean Buddhist Journeys to Lands Worldly and Otherworldly. *The Journal of Asian Studies*. 68(4): 1055-1075.
- Daniels, Timothy P. 1999. Imagining Selves and Inventing Festival Sriwijaya. *Journal of Southeast Asian Studies*. 30(1): 38-53.
- Duara, Prasenjit. 2010. Asia Redux: Conceptualizing a Region for Our Times. *The Journal of Asian Studies*. 69(4): 963-983.
- Fisher, Gareth. 2008. The Spiritual Land Rush: Merit and Morality in New Chinese Buddhist Temple Construction. *The Journal of Asian Studies*. 67(1): 143-170.
- Frost, Mark. 2002. 'Wider Opportunities': Religious Revival Nationalist Awakening and the Global Dimension in Colombo, 1870-1920. *Modern Asian Studies*. 36(4): 937-967.
- Hall, Kenneth Jr. 2005. Traditions of Knowledge in Old Javanese Literature, c. 1000-1500. *Journal of Southeast Asian Studies*. 36(1): 1-27.
- Hefner, Robert W. 1998. Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism

- in a Globalizing Age. *Annual Review of Anthropology*. 27: 83-104.
- \_\_\_\_\_. 2012. Religious Resurgence in Contemporary Asia: Southeast Asian Perspectives on Capitalism, the State, and the New Piety. *The Journal of Asian Studies*. 69(4): 1031-1047.
- Kawanami, Hiroko. 2009. Introduction: Power, Authority, and Contested Hegemony in Burmese-Myanmar Religion. *Asian Ethnology*. 68(2): 177-183.
- \_\_\_\_\_. 2009. Charisma, Power(s) and the Arahant Ideal in Burmese-Myanmar Buddhism. *Asian Ethnology*. 68(2): 211-237.
- Keyes, Charles F. 1975. Buddhist Pilgrimage Centers and the Twelve-Year Cycle: Northern Thai Moral Orders in Space and Time. *History of Religions*. 15(1): 71-89.
- \_\_\_\_\_. 1996. Being Protestant Christians in Southeast Asian Worlds. *Journal of Southeast Asian Studies*. 27(2): 280-292.
- Kipp, Rita Smith. 1995. Conversion by Affiliation: The History of the KaroBatak Protestant Church. *American Ethnologist*. 22(4): 868-882.
- Lieberman, Victor. 2011. South East Asia and Eurasia during a Thousand Years. *South East Asia Research*. 19(1): 5-25.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 830-1830, Vol. I Integration in the Mainland*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miksic, John N. 1989. Archaeological Studies of Style, Information Transfer and the Transition from Classical to Islamic Periods in Indonesia. *Journal of Southeast Asian Studies*. 20(1): 1-10.
- Mujani, Saifuland R. William Liddle. 2009. Muslim Indonesia's Secular Democracy. *Asian Survey*. 49(4): 575-590.
- Platz, Roland. 2003. Buddhism and Christianity in Competition? Religious and Ethnic Identity in Karen Communities of Northern Thailand. *Journal of Southeast Asian Studies*. 34(3): 473-490.
- Pollock, Sheldon. 1998. The Cosmopolitan Vernacular. *The Journal of Asian Studies*. 57(1): 6-37.
- Ray, HimanshuPrabha. 1989. Early Maritime Contacts between South and Southeast Asia. *Journal of Southeast Asian Studies*. 20(1): 42-54.
- Reichle, Natasha. 2007. *Violence and Serenity: Late Buddhist Sculpture from Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Schober, Juliane. 2010. *Modern Buddhist Conjunctures in Myanmar: Cultural Narratives, Colonial Legacies, and Civil Society*. Honolulu: Univ. of Hawaii Press.
- Sen, Tansen. 2010. The Intricacies of Premodern Asian Connections. *The*

- Journal of Asian Studies*. 69(4): 991-999.
- Sutherland, Heather. 2003. Southeast Asian History and the Mediterranean Analogy. *Journal of Southeast Asian Studies*. 34(1): 1-20.
- Strathern, Alan. 2009. Sri Lanka in the Long Early Modern Period: Its Place in a Comparative Theory of Second Millennium Eurasian History. *Modern Asian Studies*. 43(4): 815-869.
- Steadly, Mary Margaret. 1993. *Hanging without a Rope: Narrative Experience in Colonial and Postcolonial Karoland*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Strong, John. 2004. *Relics of the Buddha*. Princeton: Princeton University Press.
- Talbot, Cynthia. 1991. Temples, Donors, and Gifts: Patterns of Patronage in Thirteenth-Century South India. *The Journal of Asian Studies*. 50(2): 308-340.
- Taylor, Robert H. 2009. *The State in Myanmar*. Singapore: NUS Press.
- Tosa, Keiko. 2009. The Cult of Thamanya Sayadaw: The Social Dynamism of a Formulating Pilgrimage Site. *Asian Ethnology*. 68(2): 239-264.
- Urubshurow, Victoria. 1988. Transformation of Religious Symbol in Indian Buddhism: Reflections from a reading of Mus's Barabudur. *Numen*. 35(2).
- Wolters, O. W. 1967. *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srivijaya*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Received: Oct, 15, 2012; Reviewed: Nov, 20, 2012; Accepted: Nov, 30, 2012

<Abstract>

## **The Shwedagon in Sumatra: Transnational Buddhist Networks in Contemporary Myanmar and Indonesia**

Maitrii Aung-Thwin

Assistant Professor, National University of Singapore

In 2010, nearly thirteen hundred Buddhist monks from all over the world converged on to the small Indonesian resort town of Berastagi to celebrate the inauguration of the Taman AlamLumbini, a replica of Myanmar's most iconic Theravada Buddhist temple, the ShwedagonPaya. Nestled on Christian lands within a predominantly Muslim country, the building of the Taman AlamLumbini marked several years of negotiation amongst various religious communities, local government mediators, and patrons. This study makes a preliminary assessment of the ways in which cultural and historical discourses were used by participants to evoke a sense of transnational connectedness outside the realm of formal bilateral diplomacy. Through particular Buddhist ceremonies, rituals, and imagery, Myanmar sponsors and Indonesian patrons promoted a sense of broad pan-Asianism that linked monks, state officials, and local lay practitioners into a single community. A brief examination of the key speeches during the opening ceremony reveals that national interest and identity were still very much in play.

Key Words : Transnational, Buddhist, Networks, Myanmar, Indonesia

## The Concept of Postmodernism

Le Huy Bac, A.\*

### I. Introduction

At the end of the nineteenth century, many people were shocked by Friedrich Nietzsche's declaration 'God is dead' (Nietzsche 1974). In the mid-twentieth century, mankind was shocked again when some researchers said that 'Man is dead.' The world was presented as something which is based on nothing. When spirit (God) and reasoning (people) is declared not to exist, human beings begin to panic. Following these two declared deaths (God and man), researchers declared additional deaths: the death of the subject (Michel Foucault), the death of the author (Roland Barthes), the death of the reader, the death of language, the death of the novel. Such deaths were declared anywhere one looked.

But, ultimately, no one died. God is as alive as he ever was, and people are still alive and optimistically singing about freedom, happiness and independence forever. The church bells in the Vatican continue to resounding and scientists, led by the famous British physicist Stephen Hawking in the early twenty-first century, asserted 'God did not create the Universe'. This observation is an antithesis, and in the perception and thinking of many postmodern human beings,

\* Professor, Hanoi National University of Education

God is still present and dominates their lives. All human effort that uses reasoning to identify problems is foolish because it should all be put into the hands of God.

Opposition to God is nothing, and nothingness is a category which Friedrich Nietzsche preferred. Thus far, Stephen Hawking uses ‘nothing’ to explain how the universe began. He asserts in his book *The Grand Design* published in September 2010 that due to gravity, a universe can materialize from nothing. The physicist concluded that ‘there is no need to invoke God to set the Universe going.’

Another concern of this physicist who turned seventy (Stephen Hawking was born in 1942) is how the human mind developed. And, can feeling substitute for perception? And what is the logical conclusion of reasoning?

From the Medieval up to the beginning of the twentieth century, God almost was not opposed to nothing except the devil. This represented kindness versus evil, good versus bad, and there were many people who still believed in God and took God as the fulcrum for their thinking and actions. In postmodern times, perception expanded by reasoning has lead people to a deeper understanding of the physical universe, the nature of life and existence. Good and bad are terms now concept only of individuals or communities. The perception of *God* and *nothing* varies globally and individually according to the awareness of logic and reasoning and relative importance of emotion.

The nature of this nothing does not lend itself to central tenet review. It opposed to disguises and institutions of powerful language which has been abused for a long time. Nothing is what generated things (close to the philosophy of Laozi) and this will be understood someday.

## II. Literature review

Postmodernism proposes looking for the self of human beings and the universe, to find the foundation of knowledge and a means to identify existence. It is an attempt to explain what it means to be free and happy. It promotes the expansion of human knowledge through the use of science and technology as the basis for action, and it proposes an multiple view of life which frees people from obsolete institutions which have hindered progress. Many researchers believe that postmodernism appears during periods of crisis, and so of course it is not the product of the twentieth century, but of a much earlier time.

One of the early postmodernists, Jean-François Lyotard (1924-1998), in *The Condition of Postmodern*, said that postmodernism has an intimate relationship with modernism in the twentieth century and he did not see postmodern as a result, offspring or denial of modernism but rather a reformulation of some features of modern in an attempt to use science and technology as a basis for freeing mankind.

The philosopher Jean-François Lyotard presented the *Grand Narrative* and the *Petit Narrative*. The grand narrative is what has been shaped and molded into principles that map out ways to guide human activities. It is used to justify thoughts, social ideas and any perspective of life. The petit narrative is that which is in the process of formation, but which is not a model, suggestion or possibility of truth or principle of action. Grand narrative belongs to the time of modernism and before. Petit narrative belongs to the postmodern era. Discourse of grand narrative is always spectacular, full of confidence and very coherent and logical. Grand narrative raises the whole. Meanwhile discourse of petit narrative is shy, skeptical and usually fragmentary. Petit narrative throws light on differences.

If grand narrative accepts centrality and absolutely raises the role of an individual or a certain belief, petit narrative decenters all centers,

accepting the role of periphery, building many peripheries to influence the center. If grand narrative recognizes a natural state and the belief that everything can be explained by use of reason, postmodernism denies it. *Simulacra* (Jean Baudrillard's word) is a simulated product which is man-made for the purpose of profiteering. Petit narrative has a devotion to randomness and rejects ordered arrangement.

*The Condition of Postmodern* by Lyotard is skeptic of all grand narratives. From this view, postmodernists avoid building theories to avoid grand narrative. It is apparent that most postmodernists choose a field but suggest few concepts. If one wants to understand postmodernism it is necessary to combine fragments from philosophers (such as Jean-François Lyotard, 1924-1998 and Jacques Derrida, 1930-2004), sociologists (Jean Baudrillard, 1929-2007), historians (Michel Foucault, 1926-1984) and literary critics (Roland Barthes, 1915-1980 and Julia Kristeva, 1941-present) and then make one's own interpretation.

Thus, with regards to postmodern literature and art, a team of great intellectuals of the era gathers randomly and each makes his own contributions in his field through the expression of different *petit* concepts. Moreover, the majority of scholars are multifaceted, as were the ancient Greek scholars. For example, Julia Kristeva: a postmodernist, feminist, philosopher, literary critic and novelist.

Postmodern is a term used to denote a high stage of development in economics, science, technology and the humanities. It was born when modernism became old hat and establish as the grand narrative. Jean-François Lyotard wrote, "Simplifying to the extreme, I define *postmodern* as incredulity toward metanarratives. This incredulity is undoubtedly a product of progress in the sciences: but that progress in turn presupposes it. To the obsolescence of the metanarrative apparatus of legitimation corresponds, most notably, the crisis of metaphysical philosophy and of the university institution which in the past relied on it. The narrative function is losing its functors, its great hero, its great

dangers, its great voyages, its great goal.” (Lyotard 1984, xxxiv).

Postmodernism was born in postmodern times. This is an open concept because defining its internal function and the time of its birth seems to depend on the subjective intent of each researcher. The United States of America is a nation in which postmodernism developed. But the fundamental theories of postmodernism were first iterated by French scholars. From the French it spread not only throughout the West European countries but also Russia, China and Japan. Every economic and cultural center in the world is familiar with the term ‘postmodernism’. In this era of globalization, even poor countries with low levels of science and technology accept the appearance and existence of modernism. In summary, the current world is in the postmodern era. The view of just what postmodernism connotes depends on the specific characteristics of each country.

The concept of postmodernism has been no stranger to highly educated Vietnamese people. However, few works have been written in Vietnamese on this subject. Of the postmodern literary works which have been written, compiled or translated, almost all have appeared after the year 2000.

Very little indeed has been written when this is compared with the millions of books on postmodernism that are available outside Vietnam. Moreover, postmodernism is still thought to be a controversial issue by the Vietnamese. Meanwhile, the social itinerary and literature in Vietnam are moving along the road of a Vietnamese-style postmodern.

The very concept of *postmodernism* is not simple. Until the 1980s, the concept had not been included in the *Encyclopedias* of England and the United States due to an unwillingness of critics and theorists to accept this concept. This is due not only the nature of the game in the eyes of postmodernists but also the skepticism which is part of the nature of us, the postmodern people. However, individual studies in England and the United States commonly refer to this concept.

“Over the last two decades,” David Harvey wrote in *Postmodernism* (Harvey 1989, 39), “Postmodernism has become a concept to be wrestled with, and such is the battleground of conflicting opinions and political forces that it can no longer be ignored.”

“The culture of the advanced capitalist socialist,” announced the editors of *PRECIS* 6 (1987), “has undergone a profound shift in the *structure of feeling*.”

But there are still many who do not accept the concept of postmodernism. A writer has been classified as a postmodernist is John Updike. However, he said he is uncomfortable to hear talk of postmodernism because he believes that we all are living in a modern time and modernity is always one step ahead of us.

Another way to deny the concept of postmodernism is to not make use of the term in studies. In 1961, when writing *An Introduction to Literary Criticism* (1961), Marlies K. Danziger and W. Stacy Johnson did not use this term in their book. And, in the United States in the 1980s and 1990s, theoretical works such as *A Handbook of Critical Approaches to Literature* (Guerin et al 1992) and *American Literary Criticism from the 30s to the 80s* (Leitch 1988) did not mention postmodernism. However, these are just a few publications and these authors were famous in the 1940s and 1950s.

Their objection might be just the name of the concept because whether they liked it or not, postmodernism has existed with all its aspects. It is the time of its birth and the connotation of concepts are controversial.

For a literary phenomenon to become a ‘tendency’ or to be identified, it has to meet two basic criteria: historical and conceptual connotations. Although researchers now generally consider the birth of postmodern literature to be in the 1980s, concept appeared in 1934 and perhaps even before that. Ihab Hassan in *Toward a Concept of Postmodernism* said about the origin of the concept, “Whence this term? Its origin

remains uncertain, though we know that Federico de Onís used the word *postmodernismo* in his *Antología de la poesía española e Hispanoamericana* (1882-1932), published in Madrid in 1934; and Dudley Fitts also made use of it in his *Anthology of contemporary Latin-American Poetry* of 1942.”(Hassan 1998, 587). In addition, Arnold Toynbee used the term in his work in the years 1947 and 1959, and in 1960 both Irving Howe and Harry Levin studied postmodernism.

The introduction of postmodernism in literature would coincide with the time when the postmodern age was born. Jean François Lyotard, the one who gave birth to the postmodern theory, in his *Introduction of The Postmodern Condition* presented the concept of Postmodern and its connotations, ‘The object of this study is the condition of knowledge in the most highly developed societies. I have decided to use the word *postmodern* to describe that condition. The word is in current use on the American continent among sociologists and critics; it designates the state of our culture following the transformations which, since the end of the nineteenth century, have alter the game rules for science, literature, and the arts. The present study will place these transformations in the context of the crisis of narratives.’(Lyotard 1984, xxiii).

Many researchers consider the time of the explosion of information technology as the early postmodern time: about the late 1930s and early 1940s. Thanks to computers, all distances of space and time have narrowed and people are more solitary.

Richard Ruland and Malcolm Bradbury in *From Puritanism to Postmodernism, A History of American Literature* also attempt to identify postmodern times. They point to the attack on Pearl Harbor in 1941 which drew the United States into World War II with the Allies, thereby opening a new chapter in human history. According to these researchers, many outstanding leaders of modernism died in the 1940s: Scott Fitzgerald in 1940, Sherwood Anderson in 1941 and Gertrude

Stein in 1946. The authors assert, “Modernism itself seemed almost over, even though some important figures, from Faulkner to Eliot to William Carlos Williams wrote on.”(Ruland et al 1991, 373).

Differing in opinion from these researchers, Barry Lewis not only gives a time for the appearance of postmodernism, he also marks the end of it. He wrote, “The dominant mode of literature between 1960 and 1990 was postmodernist writing. A few inaugural and closing events can be aligned with these dates (give or take a year or so either way).

“The assassination of John F. Kennedy and the *fatwa* degree against Salman Rushdie.

‘The erection and demolition of the Berlin Wall.

‘Philip Roth’s essay ‘Writing American fiction’ (1961) and Tom Wolfe’s ‘Stalking the Billion-Footed Beat: A Literary Manifesto for the New Social Novel (1989).’ (Lewis1999, 121).

Since 1990, Lewis suggested that post-Postmodernism be referred to as Post-Pomo. Whether the postmodern era ended in 1990 or not, and even what is it or was is still in dispute.

In my opinion I believe that postmodern didn’t end in 1990. With modernism, the beginning and end of a writing trend could be determined by the artists. For example, James Joyce (1882-1941) and Scott Fitzgerald (1896-1940) began modernism while Ernest Hemingway (1899-1961) and William Faulkner (1897-1962) ended it. However, with postmodernism we can not concretely find a specific group which mark its beginning and end. This is so due to the petit narrative of the writers belonging to this trend. They can not be identified under a single light or be dominated by an *episteme* (Foucault’s concept). Their writing style did not form around a fixed principle. Each composition has transformed in diverse and complex ways. Some writers go towards pseudo-detective (Paul Auster), others go towards a magicalism (Gabriel Garcia Marquez, Don DeLillo) and some go for minimalism (Raymond Carver). We can say that every postmodern writer is a *form*,

as well as a *combination of styles* with many unpredictable variables. For example, Don DeLillo could be classified in the groups producing magicalism, mythical parodies or pseudo-detective novels. Thus postmodernists in their creative process deconstruct their styles.

Corresponding to postmodern times is postmodern literature. However, we can not deny that giving a timeline is relative due to the rule of artistic creation. In modern times we saw the emergence of postmodern (Dadaism, for example) and in postmodern times composition is built upon the modern trend. The important thing here is to determine the interior functions of the concept.

In 1985, Ihab Hassan (Hassan 1998, 591) compared modernism and postmodernism in order to differentiate the two trends.

| <b>Modernism</b>                   | <b>Postmodernism</b>                   |
|------------------------------------|----------------------------------------|
| Romanticism/Symbolism              | Pataphysics/Dadaism                    |
| Form (conjunctive, closed)         | Antiform (disjunctive, open)           |
| Purpose                            | Play                                   |
| Design                             | Chance                                 |
| Hierarchy                          | Anarchy                                |
| Mastery/Logos                      | Exhaustion/Silence                     |
| Art Object. / Finished Work        | Process/Performance/Happening          |
| Distance                           | Participation                          |
| Creation/Totalization              | Decreation/Deconstruction              |
| Synthesis                          | Antithesis                             |
| Presence                           | Absence                                |
| Centering                          | Dispersal                              |
| Genre/Boundary                     | Text/Intertext                         |
| Semantics                          | Rhetoric                               |
| Paradigm                           | Syntagm                                |
| Hypotaxis                          | Parataxis                              |
| Metaphor                           | Metonymy                               |
| Selection                          | Combination                            |
| Root/Depth                         | Rhizome/Surface                        |
| Interpretation/Reading             | Against Interpretation / Misreading    |
| Signified                          | Signifier                              |
| <i>Lisible</i> (Readerly)          | <i>Scriptable</i> (Writerly)           |
| Narrative / <i>Grande Histoire</i> | Anti narrative / <i>Petit Histoire</i> |
| Master Code                        | Idiolect                               |
| Symptom                            | Desire                                 |
| Type                               | Mutant                                 |
| Genital/Phallic                    | Polymorphous/Androgynous               |
| Paranoia                           | Schizophrenia                          |
| Origin / Cause                     | Difference Difference / Trace          |
| God the Father                     | The Holy Ghost                         |
| Metaphysics                        | Irony                                  |
| Determinacy                        | Indeterminacy                          |
| Transcendence                      | Immanence                              |

His comparison table refers to the basics of composing each of the two trends singling out language, narrative form, artistic concept, small dependent trends and creative philosophy. And he also noted that the difference between the two is relative and it is difficult to distinguish between the two forms of writing.

Umberto Eco had an open idea about postmodern. He said, ‘in the same artist the modern moment and the postmodern moment can coexist, of alternate, or follow each other closely. Look at Joyce. The *Portrait* is the story of an attempt at the Modern. *Dubliners*, even if comes before, is more modern than *Portrait*. *Ulysses* is on the borderline. *Finnegans Wake* is already postmodern, or at least it initiates the postmodern discourses.’(Eco 1998, 623).

In 1990, Katie Wales composed an entry *postmodernism* into *A Dictionary of Stylistics*. Wales defined the concept, ‘Coined in the 1960s to describe a current literary movement which is a progression from modernism which flourished in Europe and America in the early years of this century until the 1930s. Like modernism, post modernism challenges literary traditions and conventions, but more radically. In the novels of American writers like Barth, Nabokov and Pynchon and of British writers like D.M Thomas and Fowles there is considerable undercutting of realism and of unity and neat resolutions. Writing is highly self – conscious ware of itself and of the reader reading it.’(Wales 1990, 166).

In 1996 in *Literary Theory, An Introduction*, the Marxist postmodern critic Terry Eagleton wrote, “The typical postmodernist work of art is arbitrary, eclectic, hybrid, decentered, fluid, discontinuous and pastiche-like.’ (Eagleton 1996, 201)

Another important factor that helps us to establish the concept of postmodern is the authors. In *Postmodernism and Literature*, Barry Lewis made a list: “Postmodernist fiction is an international phenomenon, with major representatives from all over the world: Gunter Grass and

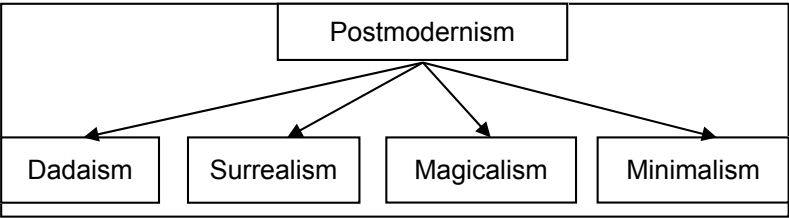
Peter Handke (Germany), Georges Perec and Monique Wittig (France), Umberto Eco and Italo Calvino (Italy), Angela Carter and Salman Rushdie (Britain), Stanislaw Lem (Poland), Milan Kundera (former Czechoslovakia), Mario Vargor Llosa (Peru), Gabriel Garcia Marquez (Colombia), J. M. Coetzee (South Africa); and Peter Carey (Australia).’ (Lewis 1999, 122–123).

Of course, the American writers dominate: John Barth, Donald Barthelme, Don DeLillo, William Gass, Paul Auster and Tim O’Brien. As we can see, the writers of the period 1940 to the present are not pure postmodernists at all. Postmodern literature can be subdivided into many trends.

When studying the characteristics of postmodern fiction, Barry Lewis refers to the following aspects: temporal disorder, pastiche, fragmentation, looseness of association, paranoia and vicious circles. All these are very important for both the writer and reader of postmodern works.

A review of research that has been done to determine the time of the birth of postmodern literature shows that opinion places its existence from 1940 to 1980, and postmodernism followed modernism. Naturally, within every major trend are some subrends. For example, within the range of modernism are Expressionism, Socialist Realism and Consciousness Literature. We can say that James Joyce and Mikhail Sholokhov are modernist writers and we can also say that Mikhail Sholokhov is a Socialist Realist and James Joyce wrote Consciousness Literature if we want to place their style within a narrower range.

In postmodern literature, there is Dadaism (1916–1922), New Novels (1950s), Magicalism (after the 1960s, this term replaces Magical Realism) and Minimalism. They can be represented using the following diagram:



Considering all of the above factors, we propose a conceptual understanding of postmodern literature as follows: Starting from the late 1910s with the poetry of Dadaism (1916), Franz Kafka’s prose (Metamorphosis 1915) and drama by Samuel Beckett (Waiting for Godot 1953), postmodern literature coexists with modern literature and is a thriving form from 1960 on. Postmodernism is opposed to modernism in nature in that it accepts *nothingness, chaos, games* and *intertextuality*. It tries to solve some difficult problems of modernism making use of science to free people from a life of darkness and dogma. Postmodernism is associated with the information technology revolution, an economic, scientific and technological boom and rapid urbanization. It can be seen in poetry, theatre and narrative with its use of multi-values, magic, mosaic, fragments, minimalism, non-centrism, non-coherence, minimizing the role of narrators, regardless of plot, and drama and prose which has many poetic features.

Postmodernism accepts differences and there is a tendency to tolerate a combination of differences, not with the intention to unite them but to differentiate them.

The combinatorial can be seen first with the mixed genres. One example is short stories, with the basic characteristic of the genre (being short) being similar to a poem (also short). This is also a common attribute of modern prose in the twentieth century. The cause is historical. Aristotle divided literature into poetry, drama and epic and, at that moment, the boundary which divided the categories was relative. For example, *Iliad* and *Odyssey* are narratives but they were

also written as poetry. At that time, the one *borrowed from the other without absorbing the other*.

In the centuries that followed, borrowing of every kind took place. William Shakespeare wrote dramas that were both prose and verse. Honore de Balzac and Victor Hugo wrote fiction in the dramatic style with five components: presentation, opening segment, development, climax and ending. If in the nineteenth century there was a development of prose with dramatic features, twentieth century literature is dominated by prose imbued with poetic aspects: no drama, gaps between words and presented in the form of a poem or a combination of words in poetic style. The stream of consciousness in modern masters' works such as Virginia Woolf, James Joyce and William Faulkner at the beginning of the twenty-first century showed this clearly.

In postmodernism, these characteristics are developed even further. Gabriel Garcia Marquez's magical poetic creations are full of nostalgia and regret, but also deep irony. The poetry in Marquez's works is expressed as happy and sweet roses, and aworn and dry land with no women, but it is also reflected in magical images such as an old man with enormous wings arising from a storm who brought happiness to a poor couple but then he was humiliated, suspected, rejected and treated with ingratitude so that he flew back up into the sky.

Jacques Derrida, who initiated *deconstruction*, a field of postmodernism, wrote the famous saying, 'There is nothing outside the text.' He noted the combination of differences in postmodern writing, however, the basis of such differences was done in Dadaism much earlier.

Tristan Tzara claimed in *How to Make a Dadaist Poem* that composers simply cut random words from any text, put them in a hat, and then picked out any words which were arranged into verses and a poem was born. When asked about the meaning of the poem, a Dadaist would reply it was not his work. The poet's task is not to create meaning in his poems. That job falls to the readers. This *antimeaning* attitude is

shown righteously in the name of the school: *Dadaism*. In French this means a wood horse and also the babbling of a child. That name is was chosen randomly. However, the side-by-side and random techniques of Dadaism were the most innovative and powerful used in literature throughout the twentieth century.

### III. Conclusion

In the postmodern era, many philosophers and literary critics eloquently stated the arrival of many deaths: subjects are dead, authors are dead (Roland Barthes) and even readers are dead. These deaths are all in a metaphorical sense. This means that the dead are obsolete and no longer relevant to postmodernism. Nowadays, society always comes to need something new, a replacement. And this allows the writing to continue to flow forever.

Anyway, postmodernism will also becomes a ‘grand narrative’ even though that is not what postmodern practitioners wanted. Both natural and social movements are sudden, following the law that every random occurrence will be legitimized and everything will return the starting point. A grand narrative will be born and then it will, of course, be ‘deconstructed.’

So, will the concept of postmodernism be lost?

No one knows. But, we have reason to believe that the concept will always exist. This is because before postmodernism there was modernism, a concept widely used since the Renaissance, and so far it hasn’t died. Its connotations have changed over time but the concept remains. And so we can believe that after this postmodernism there will be another postmodernism, and another, until God and nothingness stop denying each other.

## Bibliography

- Danziger, M. K. and W. S. Johnson. 1961. *An Introduction to Literary Criticism*. Massachusetts: Heath and Co.
- Eagleton, T. 1996. *Literary Theory: An Introduction*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Eco, U. 1998. From Postscript to the Name of the Rose. In *Postmodern American Fiction: A Norton Anthology*. New York: W. W. Norton & Co.
- Guerin, W. L., E. Laborand, L. Morganand, J. Reesmanand, and J. Willingham. 1992. *A Handbook of Critical Approaches to Literature*. New York: Oxford University Press.
- Harvey, D. 1989. Postmodernism. In *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hassan, I. 1998. Toward a Concept of Postmodernism. In *Postmodern American Fiction: A Norton Anthology*. New York: W. W. Norton & Co.
- Hawking, S. 2010. *The Grand Design*. American: Bantam Books.
- Leitch, V. B. 1988. *American Literary Criticism Form the 30s to the 80s*. New York: Columbia Press.
- Lewis, B. 1999. Postmodernism and Literature. In *Critical Dictionary of Postmodern Thought*. Stuart Sim, ed. New York: Routledge.
- Lyotard, J-F. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trans. by Geoff Bennington and Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press.
- Nietzsche, F. 1974. *The Gay Science*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage.
- Ruland, R. and M. Bradbury. 1991. *From Puritanism to Postmodernism: A History of American Literature*. American: Penguin Books.
- Wales, K. 1990. *A Dictionary of Stylistics*. London: Longman.

<Abstract>

## **The Concept of Postmodernism**

Le Huy Bac, A.

Professor, Hanoi National University of Education

This study explores the concept of postmodernism in literature. There are many ideas which have conflicted with each other, but now postmodernism is real concept. We cannot deny. By researching papers of Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Michel Foucault, Julia Kristeva, Roland Barthes, Ihab Hassan etc. we find out many characteristics of postmodernism. From that, we propose a conceptual understanding of postmodern literature as follows: Starting from the late 1910s with the poetry of Dadaism (1916), Franz Kafka's prose (Metamorphosis 1915) and drama by Samuel Beckett (Waiting for Godot 1953), postmodern literature coexists with modern literature and is a thriving form from 1960 on. Postmodernism is opposed to modernism in nature in that it accepts nothingness, chaos, games and intertextuality. It tries to solve some difficult problems of modernism making use of science to free people from a life of darkness and dogma. Postmodernism is associated with the information technology revolution, an economic, scientific and technological boom and rapid urbanization.

Key Words : Concept of postmodernism, Postmodern literature,  
Postmodern narrative, Postmodern language

## The Beginnings of the *Sudhamma* Buddhist Order of Monks

Shwe Zin Hpon Naing\*

### I. Introduction

In Myanmar, there are nine *Nikaya* of Theravada Buddhist *Samgha* recognized by the government of the Republic of the Union of Myanmar since 1980. They are the Shwegyin, *Mahadvara*, *Muladvara*, Weluwan, Hngettwin, Mahayin, Ganavimut-Kato, Anaukchaung *Dvara* and *Sudhamma*. Before these sectarian group the others were the branches out of the *Sudhamma*. Therefore we need to explore the origin of *SudhammaSamgha* and how they were named as *SudhammaSamgha* during the time of king Mindon.

### II. Political Situation and the attitude of King Mindon

When King Mindon ascended the throne on 17 February 1853, he was determined to help the Buddhist Religion prosper. On the other hand, he used the Religion as a guide to all his political programmes. Perhaps it was to atone for his sin in usurping the throne by a revolution. During the time of King Bagan [1846-1852], the second

\* Associate Professor, History Department, Yangon University

Anglo-Myanmar War broke out in 1852 and Lower Myanmar was ceded to the British Indian Empire on 22 December 1852. In the middle of the War, there also broke out a revolution in the capital, headed by Prince Mindon and his brother Prince Kanaung. Their revolution was successful(*Rhwepran* Epitaph L: 10-12). When he became king Lower Myanmar was under the British rule and for the purposes of easy reference we call it British Myanmar against the National Myanmar. According to this situation he decided to play the role of the Defender of the Faith. To realize this aim he needed much support of the people. He believed that only the Religion could make the people live in peace. In addition to this he asked his ministers to consider seriously how to get back the lost territories without the risk of another war. He reached a solution in three ways, viz. toraise a more powerful armed force(*ROB IX* 1989: 6), to seek an alliance both offensive and defensive with one or more European Powers, and to use religious propaganda more effectively to keep the people contented and happy.

Unfortunately neither he nor his ministers knew how to organize a respectable army on modern standards. On diplomatic level he could not find any European power that would take up Myanmar interest against the British. As religious propaganda was no longer useful in modern warfare(*ROB IX* 1989: vii), the King hoped that the monks could align the Myanmar people against further British aggression. He wanted to introduce both administrative and religious reforms, he expected that the good office of the monks might keep the people living in peace. He knew well that State and Religion would have a perfect coordination to work out in perfect coordination in the progress of the State as well as the Religion. So King Mindon considered that it was his duty to help the Religion as much as possible. King Mindon expected to have the loyalty of all Myanmar Buddhists. The only effective and peaceful means, therefore, of

organizing the people in the lost provinces of Myanmar was to use the Religion. King Mindon was well aware of the fact that Buddhism was much involved in the Myanmar social and political life and could use to his advantage by making himself an ardent promoter, propagator and patron of the Buddhist Religion. So in 1867, the King decided to hoist a new finial, commonly called hti on the Shwedagon Pagoda. It was made by *MankriMahaman: Kyoau Than* on behalf of the king. The ceremony of fixing it on the pagoda top was considered a sort of national rally. This shows that he too was a good Buddhist. The people accepted that he tried to honour the *Samgha* and promote their interests.

### III. Religious activities of King Mindon

King Mindon was religious minded and his meritorious deeds were plentiful. He came down in history as a just king, good and exalted. He was very lavish in his offerings to the monks. King Mindon ordered the building of many monasteries and the monks were fully provided with the four requisites of monks. The monks were grouped, according to their titles or the years of ordination or ranks as lecturers, etc. and students. The offerings to them varied in accordance with their ranks. There were seventy titled *Charatoaus* and eight of them in turn recited *Pathana* every week during the Buddhist Lent. On that occasion each of them was offered a *padesabin* - an official tree laden with various offerings. Either monk or man who passed the religious examination called *Pathamapran* was highly honoured. During the twenty six years of his reign, Mindon spent a sum of over 226 million ticals of silver on religious matters.

King Mindon liked the title of the *Sasanadayaka*—Defender of the Faith and Promoter of the Religion (Thaung 1959, 172). While King

Mindon resided in *Ratanasinkha* (Shwebo) until he moved to Amarapura, he appointed *Neyya* as the Supreme Leader for deciding religious affairs. As he assumed himself as *Sasanadayaka*, he tried the *Samgha* to live up to the *Vinaya* through the Supreme Leader. *Neyya* was well-versed in *Pitaka* and its commentaries. In addition to this he also had a character beyond reproach (*Silavanta*). Moreover, he could be of great use in the extension and propagation of the Buddha's Religion. He had been a Supreme Leader of his father's time (King Thawaddy 1837-46). He also had a great experience in extension and propagation of the Buddha's Religion. So King Mindon appointed him as the Supreme Leader with the title of *Neyyadhammabhimunivarannanakitthisiridhadjadhammasenapatima hadhammarajadhirajaguru* which means the most Supreme Leader for all *Samgha* and the Leader of the king (ROB IX 1989, 7). He had to keep Buddhism promote greatly. This Order was passed on 16 April 1853 and proclaimed by Min Htin Min Gyaw Yaza, Liaison Officer at *SudhammaZayat* in front of the *Rhwetanja* Pagoda in *Ratanasinga*.

#### IV. History of the *SudhammaZayats* under the Myanmar Kings

Kings of Myanmar used to build the *SudhammaZayat* for religious purposes. This *Zayat* was built to use for preaching the *Dhamma*. For example there was one of the religious buildings called the *Dhammasa* (hall for holding lectures on Buddhist Philosophy) where most of the preaching was done during the Bagan Period (11th century to 13th century) (Than Tun 1978, 85). Later Kings built religious buildings for preaching as well as for doing other religious matters. The *Dhammasa* and the *SudhammaZayat* had the same purpose for the Religion. The *SudhammaZayat* was

regarded not as an ordinary guest house but as a sacred place for the Myanmar Buddhists. The *SudhammaZayat* was used for the following occasions:

- to appoint the Supreme Leader(*Sirisobhana*1974, 7)
- to copy the *Pitaka* when a new king ascended the throne (Minhtinraja 1969, 125)
- to discuss the affairs of *Samgha* and *Sasana* affairs(*ROB V* 1986, 158,168,743)
- to give a feast to the monks(*ROB II* 1985, 88)
- to hold religious examinations(Taw Sein Kho 1977, 9)
- to proclaim the Orders of Kings, Supreme Leaders and *Sasanapru Charatoaus* on all religious affairs(*ROBIX* 1989, 8)
- to solve disputes among monks(*ROB III* 1985, 82-83) and
- to supervise and check the copying of manuscripts, etc.

In this way, the *SudhammaZayat* became a convocation hall of the Buddha's Religion. We find that the Konbaung Kings carried on their practices of building the *SudhammaZayats*. The meeting and deciding of religious problems by elderly and learned monks were found to be very useful and King Mindon was determined to continue this practice in his new city. The Royal Order to build Mandalay and seven monuments including *SudhammaZayat* was passed on 13 January 1857(*ROBIX* 1989, 47). Eventually the *SudhammaZayat* was built on 15 May 1859. The construction was completed on 19 July 1861(Than Tun 1977, 130). King Mindon enjoyed the esteem of the people because his predecessors used to build one or two *SudhammaZayats* whereas he had thirty - three(*Sasana* 1994, 2). Before he moved to Mandalay the elderly and Learned *Charatoaus* used the *SudhammaZayat* which was in Amarapura. Now in 1861, King Mindon had built the *SudhammaZayat* in Mandalay. The learned monks enabled to meet at these *Zayats* in

Mandalay. It was a meeting where the members of *SasanapruCharatoaus* discussed the religious affairs and decided the *Samgha* cases. *SasanapruCharatoaus* passed on their directives to keep the *Samgha* under good control at *SudhammaSabha*. Thus the *SudhammaZayats* became the centres where the *SasanapruCharatoaus* met for religious purposes.

## V. The Supreme Leader and *SudhammaSabha*

The Supreme Leader was the chairman of the *Samgha* who attended the *SudhammaSabha*. In addition there were other seven *Charatoaus* who attended the *SudhammaSabha*. These *Charatoaus* helped the Supreme Leader *Neyya*. So the Supreme Leader and these *Charatoaus* took care of the *Samgha* cases sent to the *Sudhamma*. Many directives of the Supreme Leader were passed at the *SudhammaSabha*. On 26 June 1862, King Mindon appointed a committee consisting of eight *Charatoaus* who were elderly, learned and known to be *Lajjipesalasikkha Kama* (ashamed, devoted to discipline, desirous of Three Training) *Charatoaus*. *Neyya* was the chairman of this committee for the propagation and perpetuation of the Religion. *Viriyarambhadhajadhipatimahadhammarajadhirajaguru* (*LhathweCharatoau*) helped this committee. King Mindon appointed Mahadanwun (Officer of Religious Affairs), and MahadanSayay (Clerk of Religious Affairs) and then he ordered them to make the morning round in the city streets and to take note of those monks who were not careful about their behaviour, and to report to the *SudhammaSabha* for admonition. Thus, the *SudhammaSabha* became the only place for discussing and deciding the affairs of monks. Therefore King Mindon had both the learned *Charatoaus* and the officers to take care of the religious affairs. Whatever King

Mindon wanted to do in connection with religious matters, he discussed it with the *Charatoaus* who attended the *SudhammaSabha*. Thus the *SudhammaSabha* was having a great effect on the *Samgha* in good order. In Lower Myanmar there were also *Guin:up* and *Guin:thokCharatoaus* who continued to respect the *SudhammaSabha*.

When *DhammaVinaya* Order was passed on 15 February 1856, it was written by *Nanda*, *Rham:kalekywan:Charatoau*. It was stated that an *alajji* monk could produce a thousand *alajji* monks so that the King wanted all monks to live as *lajji* monks and this order passed on. After passing the *DhammaVinaya* Order *Jagara* came to live in Mandalay. He was a disciple of *Nanda* and *Nanda* was a disciple of *Candima*. According to the *Rhwekyan* account, King Mindon wanted to take particular interest to promote the Buddha *Sasana* that all monks lived in accordance with the *Vinaya*. He thought that only *LajjipesalasikkhakamaCharatoaus* could only help the *samghato* live a pure life. On the other hand he had a committee consisting of *LajjipesalasikkhakamaCharatoaus*, so that this committee should work in earnest for the purification of *Sasana*. But he searched for another monk and found *Candima* who was a disciple of the *Pannajota* (*Ba:karaCharatoau* II). He treated *Candima* (1786-1860) for a model monk to promote *Pariyatti* and *PatipattiSasana*. But *Candima* did not accept the king's idea. He persuaded *Nanda*, one of the disciples of *Candima* to help him in this programme. *Nanda* came to Amarapura on 14 June 1855. King Mindon expected that this *DhammaVinaya* Order, written by *Nanda* would keep the *Samgha* well organized and that indirectly would restore law and order in his kingdom. After the publication of the *DhammaVinaya* Order, *Nanda* followed by many of his disciples came to reside in Amarapura. Although *Nanda* died on 6 November 1858, the work he had started survived him. When he started the monastic establishment at *Rham:kalekywan:* there were with him *Jagara*, *Medha* and fourteen

others. As *Jagara* was one of the disciples of *Rham:kalekywan:Charatoau* he was asked by King Mindon to join the activities of the purification of the *Sasana*. He promised the King to help but he did not want to reside at the capital. But the king succeeded in persuading, *Jagarato* come and live in Mandalay.

## VI. The beginnings of *Rhwekyanin* Upper Myanmar

Soon after *Jagara* was in Mandalay, he became famous as *RhwekyanCharatoau*. King Mindon used to build monasteries for some monks and he asked where *Jagara* would like to have his monastery built. He chose a site on the north of Mandalay Hill(Than Tun 1981, 33). Eventually the monastery of *Mahadhammikarama* was built in 1861. Soon it was crowded with the disciples for *Jagara* and *Mahadhammikarama* came to be known as the *Rhwekyan* monastic establishment because *Jagara*'s native village was *Rhwekyan*. KingMindonbuilt the monastery of *Mahadhammikarama* at a cost of Ks. 222, 355 under *Jagara*, there were twelve monastic establishments (Maung Maung Tin 1994, 63). In addition to this *RhwekyanCharatoau* and his followers had had to live by themselves (*Gana-vimutti* ). So they left alone the *SudhammaSabha*. Moreover, *RhwekyanCharatoau* had *Guin:Kyup* (Local Monk Leaders), *Guin:up* (Deputy Leaders), and *Guin:thok* (Assistant Leaders), of his own choice. Gradually *RhwekyanCharatoau* had many more disciples. It seems that he was in favour of having his own group though he would not admit that he was having a sect. On the other hand *RhwekyanCharatoau* was famous in Mandalay because he was a *Rajavalabha* - friendly with the king. In this way the people referred to this group as “*Rhwekyan* group”.

## VII. The beginning of the division of the *Sudhamma* and *Rhwekyan*

The people used to call *RhwekyanGuin*:(*Gana*) and *SudhammaGuin*:(*Gana*) . In this way, people called the *Rhwekyan* Buddhist Order of monks and *Sudhamma* Buddhist order of monks in about 1860. Because of *RhwekyanNikaya* had *GanaVimutti*— an independent identity, the *Rhwekyan* monks lived separately, from the *SudhammaSabha*. Only *SudhammaSamghas* were under the charge of *SudhammaCharatoaus*. At first *RhwekyanCharatoau* worked for the promotion of the Religion with *SudhammaCharatoau*(The *SudhammaCharatoausamintoau* 1861May). But King Mindon assigned *Jagara* to look after the religious affairs in the specific areas. In addition to this the number of *Rhwekyan* monks increased much and that prompted, the people to recognize them as a *Gana* or religious group. So it seems that the *Samgha* had knowingly or unknowingly separated into *Sudhamma* and *Rhwekyan*. Since 1861, people recognized that *Sudhamma* Buddhist and *Rhwekyan* Buddhist Order of Monks had stood parallel. According to some *Rhwekyan* accounts, the founder of the *RhwekyanNikaya* was King Mindon himself. *Rhwekyans* lived much more to his liking.

## VIII. The beginnings of *Kam* and *Dvara* in Lower Myanmar

During the time of King Mindon*Ukkamvamsamala* (1818-1906) became popular in Lower Myanmar. He was born on 8 February 1818, in Tharawaw across the Ayeyawady from Hinthada. He went to the monk*Joaugyi*, Sinbyugyun, Magwe. He was ordained in 1838 with *Sirigunalankara*, *Makri:toCharatoau* as his preceptor (*upajjhaya*). In 1842, he came to *Pannajota* (*Ba:karaCharatoau* II)'s monastic

establishment at Amarapura. *Ukkamvamsamala* was well trained under the charge of *Pannajota (Ba:karaCharatoau)* in Upper Myanmar. He had also studied in Sagaing under *Jina (Mrasin:tanCharatoau)*. He came back to Lower Myanmar in 1851 and became Head of *MahaweyamBuamsa* monastery of *Mangalakanu* Monastic establishment in Ok-Po (now called Ingapu). After he had studied in National Myanmar where there were famous Learning Centre at that time, he taught his lectures in Lower Myanmar. While he resided at Ok-Po, there was a problem of *Sima*. In constructing a *Sima* (Ordination Hall) the monks used the permanent bridge *Ukkamvamsamala* thought that it should not be connected the land, so that when the bridge was built to cross the water, it should be only temporary. He said that the true ordination was by using a temporary bridge to proceed to the ordination Hall built above the water. So he insisted that all monks in this Ok-Po area had to be reordained. With his opinion, he stayed himself from the group of other *Samgha* who disagreed with him and went on in his own way with his disciples (*Sirisobhana* 1974, 337). From this time onwards, *Ukkamvamsamalaw* was famous among the *Samgha* in Ok-Po area. There were 150 *Samgha* who studied *Pitaka* with him in 1866. Whenever he went to a forest recluse as an *arannavasi* monk, he left his students with *Medha* (*LatbadanCharatoau*). The monks who want to study *Pitaka* had to go to the Learning Centre of *Ukkamvamsa mala* in Ok-Po area. Thus he was famous for his lecturing and his criticism in view of the ordination procedure. After this there was a problem in 1855. This problem was to use *Kam* or *Dvara* in the opening stanza of the daily prayer.

When *Kam*, *Dvara* controversy in the opening stanza of the daily *okasapraya* arose, *Ukkamvamsamala* led *Dvara* prayer group. *Munindaghosa (Kri:sai lethapCharatoau)* led the *Kam* group. *Ukamvamsamala* accepted that the *Dvara* stanza was only true according to

*tikanguttaraPali*. *Munindaghosa* (*Kri:saiilethapCharatoau*) said that *Kaya Kam*, *Vaci-Kam*, *Mano-Kam* is in the original text. *Kam* means the work and this prayer is the only true way. *AutpuiCharatoau* group contended that *Kaya Dvara*, *VaciDvara* and *Mano Dvara* is the true way. These *Charatoaus'* concepts on those words were not important to stay away from each other. Anyhow the *Dvara* and *Kam* group stayed separate after that controversy had finished. The people, however, designated clearly as the *Ok-Po Charatoau's* group and *Kri:saiCharatoau's* group. As *AutpuiCharatoau* led *Dvara*-group and *KyetheCharatoau* led *Kam* group, the people called them *Dvara* and *Kam*. There was no difference between *Kam* and *Sudhamma*. Since then the minority were *Dvara* led by *AutpuiCharatoau* and majority were *Kam* who were also known as *Sudhamma* and both stood as parallel groups in Lower Myanmar.

When *DvaraCharatoaus* had done the missionary works between 1853 and 1868 *Dvara* Buddhist Order spread most of the towns with their efforts. Most popular *Charatoaus* were *AcinnaSagaranana* (*PhakuCharatoau*), *Siridhammalankara* and *Vimala* had done the missionary works at various places mostly in Lower Myanmar including Yakhine. *Dvara* Buddhist Order spread in the country up to Kama and down to Beik, and Dawe (*Sirisobhana* 1974, 480). There were forty *Dvaramonasteries* in Yakhine (Tin Shwe 1982, 101). Thus *Dvara* monasteries gradually increased and *Dvara* Buddhist Order also prospered between 1853 and 1868.

The *Sudhamma* Council continued to settle disputes on Religion. Many of the leading monks of Lower Myanmar continued to regard Mandalay as the focal point of their religious loyalty. So they came to Mandalay and asked the decision for the Monk Leaders. These *Charatoaus* gave the decision on 19 March 1865 that the *alajjimons* should not be given any provisions by the people (*DhammaVinaya* 1898, 8). In this way King Mindon tried to get the popular support of

the Lower Myanmar people with the help of the *SudhammaCharatoau*.

King Mindon maintained that he wanted to keep all the monks under one control but he was not successful. The schism between *Rhwekyan* and *Sudhamma* monks became more pronounced. Of course, strict disciplinarians have a right to stay away from other monks who would not live up to the *Vinaya*. This method of solutions popularly known as *Dhammacak*. However, the king did nothing. So the monks could do nothing except that one group avoided the company of another. Therefore two different groups viz. *Rhwekyan* and *Sudhamma* Buddhist Order of Monks appeared during the time of King Mindon. And similarly, the schism between *Kam* (*Sudhamma*) and *Dvara*(*Rhwekyan*) also became obvious. These show that King Mindon's policy of the unification of *Samgha* was a failure.

#### IX. The Lineage of *SudhammaSamgha*

The *SudhammaSamgha* maintained that they were the descendants of *Guna*(Min-O *Charatoau*). *Guna* (*Man:oCharatoau*), *Tipitakalankara* (*BakaraCharatoau* I) and *Suriya* (*Saian:Charatoau*) were the most famous teachers of all *Samgha* in Myanmar about the half of the 19th century. They have many disciples, but, only a few were noted as worthy successors of these *Mahatheras*. *Theravada* monks in Myanmar accepted and maintained these *Charatoau*'s ways of *Pariyatti* and *Patipatti*. As these *Charatoaus* were the Supreme Leaders in their time, they had a leading role in all the religious affairs of the kingdom. After the death of *Suriya* (*Saian*) *Charatoau* in 1846, *Neyya* (*Mon:thonCharatoau* II) was made the king's preceptor by King Thayawady (1837-1846). During the reign of King Bagan (1846-52) *Pannajotabhidhaja* (*Ba:karaCharatoau* II)

became as Supreme Leader. Until his time, all *Samgha* in Myanmar remained in one and only group under the leadership of the Supreme Leader. During the first seven years of *Neyya*'s time, there were no groups like *Dvara*, *Rhwekyan*, and *Sudhamma*. But later the *Sudhamma* group of *Samgha* who traced these lines from *Neyya* (*Mon:thon* II) appeared side by side with the *Rhwekyan* group in the line of *Candima* (*Si:luam:*) and *AupuiDvara* group are of the line of *Ukkamvamsamala* and *Jina* (*Mrasian:tan*) *Charatoaus*. But they all had the common teacher *Guna* (*Man:o*) *Charatoau*.

When the people recognized *Samgha* as *Dvara*, *Rhwekyan* and *Sudhamma*, the *SudhammaSamgha* maintained that they were the line of *Guna* (*Man:au*) *Charatoau*, *Suriya* (*Saian:Charatoau*), and *Neyya* (*Mon:thon* II *Charatoau*). They traced their lineage from the supreme leaders who were eventually known as *SudhammaCharatoaus*, who attended the same assembly called *SudhammaSabha*. As such they had had their unbroken line of teachers and pupils since the time of King Mindon. In this way, *SudhammaSamgha* allied under their own leaders. *SudhammaSamgha* had their own hierarchy. Under *SasanapruCharatoau* (Supreme Leader), there were *SudhammaCharatoaus*, *AnuvijjakaCharatoaus*, *Tuik-up*, *Tuik-Krup* (Presiding *Charatoau*), *CakhyaCharatoau* (Lecturing *Charatoaus*), *Casan* (Student monks) *Casan* (Student novices) and *Sutoau* (Lay men). In the provinces, each division has a *Guin:up* (Leader) and *Guin:thok* (Assistant Leader) and they took orders from the *SudhammaCharatoaus* if there was any misconduct among the monks in their localities.

## X. Conclusion and Discussion

In about 1860, King Mindon patronised one group of monks led by *Jagaraw* who was popularly called the *RhwekyanCharatoau*. The

king built him one monastic establishment which grew into as many as twelve. Even though the king had appointed one Supreme Leader at this board of Religious councillors (*SasanapruSasanaconAphwe*) he allowed *Jagara* and his followers to remain aloof from the council. He was called *RhwekyanCharatoau* because he came from *Rhwekyan* village. Although no one admitted that there was a division among the monks, the division itself became evident and *RhwekyanCharatoau* and his followers remained separate. The majority of the monks came to be known as *Sudhamma*. Thus, in 1860, there were the *Sudhamma* on one hand and *RhwekyanCharatoau* and his disciples on the other hand at Mandalay. The *SudhammaSamgha* claimed that there was only one kind of monks in Theravada Buddhism and any other sectarian group would be nothing but a branch of the *Sudhamma*. Anyway, even after 1860, most of the monasteries were under the charge of the *SudhammaCharatoaus*.

Later the *Rhwekyan* monastic establishments increased while the *Dvaramonastic* establishments increased. We find similar divisions among Buddhist monks in Srilanka and Thailand. They are Amarapura Sect and *Ramanna* Sect living side by side since 1858 in Srilanka. In Thailand, the *MahaNikaya* and the *DhammayuttiNikaya* prospered since 1837. In Myanmar since the time of King Mindon, the *Dvara*, *Rhwekyan* and *Sudhamma* Buddhist Order of Monks prospered side by side. They observed the same *Vinaya*, and there are not much difference between them. King Mindon on his part, he believed that the Religion had a great influence over the people. It brought them to live in peace and to respect law and order. They can get religious guidance from the monks whether *Rhwekyan* or *Sudhamma* in their daily life. The monks also depended on the charity of the people and they considered it their duty to teach them to abstain from doing any evil and live a good Buddhist life. In other words, to keep the people satisfied is to build up a good nation. In

those days, the glorious history of Buddhism revealed, its greatness discovered and brought back to the interest both of India and the world.

When King Mindon ascended the throne, he wanted to be interested in trying to bring back Buddhism to its ancient strength and prosperity. For this purpose, the king did all the religious affairs like King Asoka but he ignored the division between the *Dvara*, *Rhwekyan* and *Sudhamma* Buddhist Order of monks. But the division had grown wider and wider and that brought about many adverse effects. During the time of King Thibaw, he appointed two Supreme Leaders ; one for *Sudhamma* and one for *Rhwekyan* Buddhist Order of Monks. Thus the rise of the term of *Sudhamma* Buddhist Order of Monks became the most popular among the Theravada Buddhist monks. Then what about any difference between the *Sudhamma* Buddhist Order and others especially? There was and there is not any schism, rift or split. There was no intention and no effort on the part of the *Charatoaus* to found a separate order. Both *Sudhamma* and other order of monks are governed by the *DhammaVinaya*. So it is evident that there is no doctrinal difference or controversy. The difference in certain practices are the result of the ideas, view, or idiosyncrasy of certain *Charatoau* like *KayaKamma*, *VaciKamma* etc. The difference, however, is not sectarian but quite individual. There is no doctrinal and principle difference among *Dvaya*, *Rhwekyan* or *Sudhamma*. Although they are the popular of *Dvara*, *Rhwekyan* and *Sudhamma*, the monks tried to promote the *Sasanais* the same purpose for them. The leaders of these separate order of monks played an important role in their time that they led the *Pariyatti* and *Patipatti* as well as they gave the people in living peace with the principle of Buddha.

## Bibliography

*SudhammaCharatoauamintoau* (May 1861) Dr.ThanTun's collection - ROB I,III,IV,IX,X. The Royal Orders of Burma, AD 1598-1885,(Than Tun Edited) Parts I,III,IV,IX&X, Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University,Kyoto,1983,1985,1986,1989,1990.

### Secondary Sources

- DhammaVinaya. 1898. *DhammaVinayaAmitoaupran tam*. Yangon: Hanthawaddy.
- MaungMaung Tin. 1994. *Rhwekyanna:tuikPahtamaRhwekyancharatoaunhactacra prancacon*. Yangon: Shwepinku.
- Minhtinraja. 1969. *Mantaleratanapuumaharajawantoaukri*.Mandaly: Tatnaylin Press.
- Sasanabhivamsa. 1994. *Mratonsasananhactacrapransamuin*. Mandalay: Myadaung monastery.
- Sirisobhana. 1974. *Autpuirmahatheruppatti*Yangon:Ledimandaing.
- Taw SeinKo. 1977. *Lhwattoaumhattan*.Yangon:Government Press.
- Than Tun. 1977. *Chronology of Mandalay*.Shiroku: University of Kagoshima.
- \_\_\_\_\_. 1978. History of Buddhism in Burma A.D 1000-1300 *JBRS*, LXI, December.i&ii: 1-266.
- \_\_\_\_\_. 1981. *History of ShwegyinNikaya*(Shwegyin Sect in the Order of Buddhist Monks ) in Burma.Shiroku: Kagoshima University.
- Thaung, Dr. 1959. Burmese Kingship in Theory and Practice during the Region of Mindon.*JBRS*, XLII, December.
- Tin Shwe.1982. *SasanapruAugpuircharatoauSasanasanrhanre*. Yangon: Ingyinmyaing.

Received: Oct, 10, 2012; Reviewed: Nov, 20, 2012; Accepted: Nov, 30, 2012

<Abstract>

## **The Beginnings of the *Sudhamma* Buddhist Order of Monks**

Shwe Zin Hpon Naing

Associate Professor, Yangon University

This article uncovers the beginning of the Sudhamma Buddhist order tracing its background history. After ascending the throne, being interested in trying to bring back Buddhism to its ancient strength and prosperity, King Mindon paid fully attention in all the religious affairs like King Asoka. Therefore, the different Sangha associations had emerged in his time. It had grown wider and wider and that brought about many adverse effects. During the time of King Thibaw, to reorganize the Sangha associations, he appointed two Supreme Leaders; one for Sudhamma and one for the Rhwekyan Buddhist Order of Monks. Thus the rise of the term of Sudhamma Buddhist Order of Monks became the most popular among the Theravada Buddhist monks. This article, tracing its history, will answer the question that what about any difference between the Sudhamma Buddhist Order and others especially?

Key Words : Sangha, Sudhamma, Dhamma, King Mindon, King Thibaw



■ 줌인 동남아시아 ■  
Zoom-in Southeast Asia



## 미얀마의 신년축제, 땡장(Thingyan)

김인아\*  
KIM In A

땡장은 미얀마의 신년을 기념하는 물축제로, 일 년 중 가장 무더운 4월 중순경에 시작되어 보통 1~2주일 정도 계속되는, 미얀마 국민들이 가장 손꼽아 기다리는 최대의 행사이다. 거리 곳곳마다 여기저기서 뿌려대는 물로 거리는 온통 물난리로, 이 기간만큼은 모든 일상생활의 업무가 중단되고 남녀노소 할 것 없이 서로에게 물을 쏟아 붓고 맞으며 축제를 즐긴다.

특히 양공과 같은 도심지역에서 땡장 물축제는 패쇄적이고 억압된 미얀마 젊은이들의 숨겨진 열정을 마음껏 표출하는 해방구의 역할을 하는데, 이날만큼은 미얀마 전통 복장인 롱지(longyi)를 벗어던지고 청바지나 짧은 스커트와 같이 과감한 서양식 복장을 하고, 음악을 크게 틀 트럭위에 올라 거리를 돌며 춤을 추고 행인들에게 물을 뿌린다. 바가지

\* 부산외국어대학교 동남아시아지역원 HK연구교수

나, 드럼통 외에 심지어는 소방호수까지 동원하여 세찬 물 폭탄을 뿌려 대지만, 아픈 물세례를 받은 거리의 행인들은 그 어느 누구도 성을 내는 법이 없다.



<그림 1> 도심의 핑장 축제. 양공.  
(출처:[http://en.wikipedia.org/wiki/File:Thingyan\\_1.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Thingyan_1.jpg))

이과 같이 미얀마에서 가장 그 규모가 크면서, 온 국민이 일 년을 손꼽아 기다리는 축제가 바로 미얀마의 신년축제인 핑장(Thingyan, ‘더장’ 또는 축제라는 의미를 지닌 pwe와 결합하여 ‘핑장뽀’이라고도 부른다)이다.

이 대규모 축제에서 엄청난 양의 물이 동원되는 이유는 단순히 이 지역의 고온다습한 기후적 조건 때문에 무더위를 씻고 청량함을 느끼기 위한 것일까? 미얀마에서 서로에게 물을 뿌리는 행위는 휴식과 오락을 위한 유흥적 의미 외에도, 과거에 축적된 악덕(惡德), 즉 죄의 더러움을 말끔히 씻어 내리고 새해를 정결하게 시작한다는 상징적 의미가 담겨져 있다. 핑장이라는 명칭 역시 ‘모든 것을 바꾸다’라는 의미를 지닌 산스크리트(Sanskrit)어인 띠파우(Thithau)에서 유래된 말로 묶은 해를 덮고 새해의 새로움을 맞이한다는 의미이다. 말하지만 미얀마에서 물이란 영적 불순함을 제거하고 새로운 재생의 단계에 이르게 하는 의례

적 상징물인 것이다.

이 축제 기간에 뿌려지는 물을 미얀마어로 어파예(Athaye)라고 한다. 어파(Atha)는 인도의 암리따(Amrta, 힌두교 신화에서 등장하는 영생으로 이끄는 묘약을 의미)에서, 예(Ye)는 니르(Nir, 물을 의미)에서 유래된 말이다. 말하자면 영생수(永生水)의 의미이다. 따라서 물 뿌리기, 물로 씻기란 영생의 상징인 물을 자신의 몸뿐만 아니라 상대방에게도 뿌려줌으로써 서로의 악덕을 씻어 내리는 동시에 내세를 향한 공덕(功德)까지 쌓을 수 있는 일석이조의 행위이자, 영원한 생명의 재생을 상징하는 불교적 영생의 행위이다. 과거에 왕위대관식에서 새로운 왕은 왕관을 쓰기 전에 깨끗한 물로 세발(洗髮)하는 관습이 있었고, 오늘날에도 결혼식을 올리는 신랑과 신부, 또는 어린 소년이 불문(佛門)에 입문할 때 치르는 의식(이 의식을 ‘싱뿌(Shinpyu)’라고 한다)의 과정에서도 물로 자신의 손을 깨끗하게 씻는 관습이 이어지고 있다. 미얀마의 불교도들은 집집마다 혹은 사원마다 봉안된 불상의 정수리에 향내가 나는 물을 붓는 종교적 의례가 일상화 되어있는데, 띵장 축제에는 이러한 일상적인 의례뿐만 아니라 신에게 제를 올리는 술을 땅에 땅위에 뿌리는 의례도 곁들인다.



<그림 2>  
불상의 머리에 물을 붓는 참배객.  
쉐더곤 파고다(Shwedagon Pagoda).  
양공.

이 축제는 버강(Bagan)왕조시대에는 국왕의 주관 아래 개최된 왕실 주최의 행사였다. 궁중의 왕족 및 대신이 모두 참가하여 불교의 업보 정화의 의미로 준수된 종교적 의례였던 것이다. 특히 버강왕조의 마지막 왕인 나라띠하빠띠(Narathihapati, 1254~1287)왕은 거리로 모두 나온 백성들이 지켜보는 가운데 에야와디(Ayeyarwady)강물을 이용해 직접 궁중의 물축제를 행사하여 이를 사람들이 강변에 줄을 지어 서서 감상하고 즐기도록 했다고 한다.



<그림 3> 버강시대 왕실의 명장 축제를 묘사한 회화.

(출처: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Bagan\\_era\\_painting\\_of\\_Thingyan.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Bagan_era_painting_of_Thingyan.jpg))

명장은 불교적 의례와 토속신앙인 낫(Nat, 정령)숭배 신앙이 어우러진 종교적 의미를 지니고 있다. 미얀마에 불교가 도입되기 전부터 신봉되어온 낫신앙은 모든 존재에 낫이 깃들여 있다는 사상으로 당시에는 실로 헤아릴 수도 없을 만큼 엄청나게 많은 숫자의 낫들이 존재하고 있었다. 11세기 중엽 미얀마 최초의 통일 왕조 버강왕국을 건립한 어노여타(Anawratha)왕은 이 수많은 낫들을 37개로 정리하고 상좌부불교를 도입하여 낫신앙과 결합시켰다. 이들 낫은 미얀마의 성산인 뽀빠(Popa)산에 안치되었다. 이때 낫들을 통제하고 관리하는 낫들의 왕을 고안해 내어 기존의 낫들을 36개로 정리하고, 이들을 관장하는 낫들의 왕인 드

쟈밍(Thangyamin)을 고안하여 27개의 낮을 탄생시킨 것이다. 드쟈밍은 우뢰와 비를 관장하는 불교의 제석천(帝釋天)이자 힌두교의 우싱(雨神) 인드라(Indra)에 해당하는데, 땡장은 바로 인드라인 드쟈밍이 인간 세상에 강림하리라고 예상되는 시기에 그에게 물을 헌납하는 것이다. 이것은 최소 3~5일 동안 계속되는데, 물을 뿌리는 땡장의 기간은 매년 뽀우나(Pounna, 산스크리트어인 Brahmin)에서 유래)라고 하는 점성술가에 의해 결정된다.



<그림 4> 낮(Nat) 신상을 안치한 제단. 버강.

드쟈밍의 주요 역할은 그가 천상에서 지상으로 내려와 인간의 선행 공덕을 평가하여 사후 세계를 결정짓는 명단을 작성하는 것이다. 그러므로 미얀마의 신년 축제는 드쟈밍이 강림할 때 시작된다. 드쟈밍은 지상세계로 내려올 때 두 권의 명부를 들고 내려온다고 한다. 한 손에는 선한 행위를 한 사람들의 이름을 기록하기 위한 금장이 된 명부를, 다른 한 손에는 죄를 지은 사람들의 이름을 기록하기 위한 견피(犬皮)로 된 명부를 가져온다. 명부에 이름이 기입되는 순간 그 사람들의 내세가 최종적으로 결정되는 것이다. 따라서 사람들은 드쟈밍의 평가를 잘 받아야 한다는 믿음으로 이 시기를 전후하여 경건한 마음으로 사원 및 승원

에 보시행위를 하거나 불문에 입문하거나 명상센터에서 참선함으로써 공덕을 쌓으려고 한다.



<그림 5>

드자밍 모형. 쉘데곤 파고다 (Shwedagon Pagoda). 양공.  
(출처: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Thagyamin\\_at\\_Shwedagon\\_Pagoda.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Thagyamin_at_Shwedagon_Pagoda.jpg))

철저한 불교신도들은 신년축제가 열리는 사흘 동안 자신의 악덕을 좀 더 구체적이고 경건하게 제거하기 위하여 철저하게 금식하며 부처의 가르침에 귀의하고 팔정도(八正道)의 규율을 엄격히 준수한다. 명상의 기간인 이 시기동안 여러 다양한 헌물의식이 치러지면서 갖가지 공양물이 승려들에게 바쳐진다. 미얀마 재가신자들의 승려들에 대한 보시행위, 특히 수주에(hsungywe)라 일컫는 식사보시는 가장 손쉽고도 일상적인 공덕축적의 행위이기도 하다. 축제가 끝나는 날까지 신자들은 사원에 기거하면서 불경을 암송하고 경내를 깨끗하게 청소하기도 한다.

축제의 마지막 날에는 미얀마 땅 전역에 경의를 표하는 축포가 터지고, 악대의 음악이 성대하게 울려 퍼진다. 떠들썩한 광대들과 악사들이 동반되며, 수륙양서이자 때때로 하늘을 날기도 하는 뱀인 나가(Naga)의 모형을 새긴 배가 바다 위에 띄워지거나 배 밑단에 별도의 바퀴를 장착해 거리를 순회하기도 한다. 저녁에는 사람들은 강가나 연못에 나와 연등, 향불, 꽃, 촛불 등을 물 위로 띄우기도 한다. 작은 불빛이 깜박거

리는 물기는 매우 아름다운 광경을 연출한다. 특히 수상마을 주민들은 쪽배를 타고 강가로 모두 나와 강물을 퍼서 서로에게 뿌리기도 하고 강 표면에 연등을 띄우기도 한다. 가옥은 온통 종교적 봉헌물과 깃발, 그리고 띵장꽃(badauk)이라 불리는 향기 나는 화려하게 장식된다.



<그림 6> 1950년대 띵장의 공연. 무용수들과 바퀴 달린 배의 순회. 만달레이(Mandalay).  
(출처: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Old\\_Myoma\\_Thingyan.JPG](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Old_Myoma_Thingyan.JPG))

오늘날에 이 축제는 특히 도심지역의 경우 주로 젊은이들의 흥미와 재미의 축제로 변모하였다. 도심 곳곳에 간이노점상들이 즐비하고 수줍음 없는 젊은 남녀의 흥겨운 노래 소리와 과감한 춤이 펼쳐진다. 또한 거리에서 여러 다양한 퍼포먼스가 전개되는데 무용수, 코미디언, 영화 배우 및 대중가요의 가수들의 다채로운 공연이 열리기도 한다. 그럼에도 불구하고 여전히 외곽의 시골이나 도심의 사원 내에선 경건한 종교적 의례가 실천되며, 각 가정 내에서도 연소자가 연장자의 머리를 감겨주고 손발톱을 잘라주는 등의 전통적 행위는 퇴색 없이 지속되고 있다. 띵장과 유사한 물축제가 이웃나라인 태국, 라오스 등지에서도 열리는데, 특별히 발달된 물축제는 아마도 풍부한 수량의 강을 끼고 전통적으로 물을 중시하는 농경문화를 공유하는 동남아시아의 특징에 기인한 것이다.



▣ **줌인 동남아시아** ▣  
**Zoom-in Southeast Asia**



**파푸아 여성운동의 심볼,  
요세파 알로망(Yosepha Alomang)**

강영순\*

KANG Young Soon

**요세파 알로망(Yosepha Alomang)!**

**인도네시아 서 파푸아(Papua Barat) 원주민 인권을 위한 여성운동의  
표상!**

그녀는 1999년 12월에 ‘얍 티얍 히엔(Yap Thiam Hien)상’을 수상했고 2001년 미국 샌프란시스코에서 ‘골드만상(Goldman Award)’을 수상한 인물이다. 인도네시아에서 가장 동쪽에 위치한 서 파푸아 주민들에 대한 중앙정부의 억압에 저항한 용기 있고 일관성있는 추진력과 희생정신을 지닌 영향력있는 여성운동가이다. 1967년 서 파푸아 띠미

\* 한국외국어대학교 말레이·인도네시아어 통번역학과, sayakang@hotmail.com

까(Timika)에 설립된 금, 은, 구리광산인 미국 프리포트(Freeport) 회사 소유 광산 폐기물로 인해 많은 주민들이 중금속에 중독되어 사망하고 가축들이 피해를 보고 물이 오염되는 상황에서 여성운동을 조직화하여 인도네시아 정부와 결탁한 글로벌 자본주의로 인한 불평등에 맞서 싸운 인물이다.



<그림 1> '골드만 환경상(The Goldman Environment Prize)' 수상시(2001)의 모습.  
(출처: [http://www.riverdeep.net/current/2001/08/081301\\_activists.jhtml](http://www.riverdeep.net/current/2001/08/081301_activists.jhtml))



<그림 2> '골드만 환경상(The Goldman Environment Prize)' 수상시(2001) 그리이스, 볼리비아, 미국, 르완다, 스코틀랜드 등 다른 국가 수상자들과 함께 포즈를 취함.  
앞 줄 가운데 앉아있는 수상자가 요세파임.(출처: The ambassadors)

그의 일상생활은 운명을 조용히 받아들이는 수동적인 것이 아니라 변화를 시키기 위해 항상 억압과 폭력과 투쟁하는 것이었다. 파푸아 인권을 얘기할 땐 불평등을 위해 싸운 파푸아 여성운동의 표상으로 항상 그녀의 삶이 거론된다. 최근엔 지방특별자치제로 인하여 예전만큼 인권문제가 크게 부각되지 않고 있지만 그녀의 투쟁을 통해 개인이나 종족의 자긍심을 지키기 위해선 남성이나 지식층만이 아니라 여성을 포함한 모두의 임무라는 사실을 일깨워준다.

요세파 알로망은 싱아(Tsinga)에서 태어난 시골여성이다. 어릴 때 아버지가 사망한 후에 어머니의 재혼으로 계부 아래에서 성장하게 된다. 그녀는 계부인 필리푸스 알로망(Philipus Alomang)의 사랑을 듬뿍 받으며 자란다. 음식을 천으로 싸서 숨겨뒀다가 주곤 할 정도로 요세파를 사랑으로 돌보았다. 형제들로부터 요세파를 보호하기 위함이기도 하였다. 남다른 사랑 때문에 그의 이름에서 ‘알로망’을 따 왔다. 이러한 요세파에 대한 의붓아버지의 사랑 때문에 첫 번째 부인에게서 태어난 여덟 명의 자녀들로부터 시샘도 많이 받았다. 아버지가 외출하면 형제들이 요세파를 때리고 괴롭히고 불로 지지기도 하고 굶기곤 하였다. 그로 인해 요세파 스스로 강에서 고기를 잡거나 동네 아주머니들의 자녀들을 돌봐주고 음식을 얻어와 아버지와 함께 먹었다. 아버지를 따라 고향을 떠나 몇 차례 옮겨 다니다가 아기무가(Agimuga)마을에서 비로서 초등학교를 다니게 되었다. 그러나 4학년때부터 학교를 다니지 못하게 되었다. 잦은 이사와 가족들의 강요에 따른 결혼 때문에 더이상 학교를 다닐 수 없게 된 것이다.

마침내 그는 1970년대 초반인 15세 때 전통관습의 형태로 결혼을 하게 된다. 아무도 그를 돌봐줄 수가 없었기 때문이다. 30세 정도인 신랑 마르쿠스 왈릭(Markus Kwalik)은 기독교인이고 자신은 가톨릭교인이었다. 서 파푸아에서는 혼인을 하려면 결혼지참금을 신부의 가족에게 전달을 해야 하는 전통관습이 있다. 재산과 돼지 혹은 지참금을 신부 가족에게 주고 신부를 신랑집으로 데려가는 관습이다. 그런데 결혼지참금을 요세파 가족에게 전달하지 않았다는 이유로 요세파는 블라마카마(Belakmakama)에서 아기무가로 다시 돌아오라는 부모·형제의 권면에 따라 돌아가게 되었지만 결국엔 다시 남편이 있는 곳으로 가게 된

다. 가족들은 사위가 결혼지참금이 없었기 때문에 혼인을 취소하려 했지만 요세파는 남편을 사랑하게 된다.

요세파는 관습에 따른 혼인예식이 아닌 정식으로 교회에서 결혼식을 하기 원하였다. 마몽메(Mamungme)족은 거의 모두가 가톨릭교도이기 때문에 남편도 가톨릭교인인 줄 알았다. 결혼 후에야 남편의 종교를 알게 되었고 남편은 요세파에게 교회에 나가자는 권유를 하였다. 그러나 요세파는 자신의 종교를 바꿀 수 없다는 신념을 남편에게 분명히 밝히고 교회에서 결혼식을 하지 않았다. 그로인해 요세파는 남편의 가족으로부터 인정을 받지 못하였다. 그때부터 요세파는 순조롭지 못한 결혼생활을 하게 된다. 남편 또한 그러한 이유를 들어 결혼을 한 후에도 결혼지참금은 지불하지 않았다. 요세파가 자녀들을 출산한 후에도 지참금은 지불되지 않은 것이다. 더 이상 남편 가족이 친정에 지참금을 지불하는 것을 바라지 않고 요세파는 친정에 지불해야 하는 결혼지참금을 손수 마련하기 위해 돼지를 사육하기 시작했다. 한편 남편은 띠미카로 이사한 후에 새로운 환경에 적응하지 못하여 술을 마시기 시작하여 알코올 중독자가 되었다. 남편이 변화되기를 바라면서 지극정성으로 돌보며 방향제시도 해 봤지만 결국엔 남편으로 인해 요세파가 쌓아올린 가정이 파괴되어 이혼을 하게 된다.

이러한 자신의 경험에 후일에 결혼지참금을 마련할 능력이 되지 않는 가정들을 위해서 상담을 하는 등 적극적으로 나서서 해결사 역할을 하는 계기가 된다.

가정생활을 하면서 요세파는 극빈자들과 병자들을 돌보는 성당활동에 적극적으로 봉사하였다. 이 성당에서 후일에 요세파를 중심으로 한 부인회가 조직되었는데 모여서 의논하고 기도하고 가장 많은 도움을 필요로 하는 성도 가정을 방문하고 돕는 역할을 감당했다. 이 모임의 일원들이 후일에 협동조합을 설립하게 된다. 이 협동조합은 후에 ‘꿀랄록(Kulalok)’으로 명명된다.

서 파푸아에서 여성에 대한 통념은 자녀를 돌보고 돼지를 사육하는 정도로만 생각한다. 이러한 문화가운데 요세파와 같은 여성은 어떠한 모임이든 앞에 나서서 얘기를 할 수 없다. 그러나 이러한 요소들이 요세

파의 이상을 꺾을 수 없었다. 요세파는 이러한 현실을 알려고 하지 않았고 개의치도 않았다. 자신의 방식으로 그의 활동을 지속해 나갔다. 남성들에게도 뒤지지 않았다. 아몽메족 문화에선 요세파와 같은 여성의 형태는 있을 수가 없었다.

요세파는 남성의 우월주의와 여성 천시에 대해 과감하게 비평했다. 그는 여성들의 지위 및 존엄성을 천시하는 문화를 신랄히 비평하였다. 요세파는 해야 할 얘기는 망설이지 않고 공개적으로 얘기하는 성격이다. 표준 인도네시아어인 ‘바하사 인도네시아’(Bahasa Indonesia)를 유창하게 하지는 못하지만 그녀는 담대하게 말하고 좋은 싫든 상대방에게 그의 말은 어필이 되어졌다.

이러한 그의 용기가 주민들의 의식을 변화시키기 시작했다. 그녀는 잘못된 문화는 고쳐져야 한다는 신념을 지니고 있다. 남성과 동일한 인간인 여성을 천시하는 잘못된 문화는 바로잡아야 한다는 인식이 자리잡아 가고 있었던 것이다. 따라서 프리포트 회사가 요세파라는 인물에 주목하며 서서히 접근하기 시작하였다. 프리포트에 그의 영향력이 나타나기 시작한 것이다.

이와같이 요세파가 프리포트 회사를 포함한 군 및 관료들을 상대로 인권에 대해서 투쟁을 한 배경은 요세파 주변 사건들에 대한 경험에서 찾아볼 수 있다.

요세파는 9세쯤 파푸아에 온 인도네시아인을 처음 만나고 겁이 나서 도망치다가 익사할 뻔 했던 적이 있다. 파푸아 주민들은 얼굴이 검기 때문에 파푸아 주민들의 눈에는 파푸아에 들어온 자와인들과 같은 인도네시아 원주민들은 매우 하얀 피부를 가진 종족으로 비쳐졌기 때문이다. 그러한 인도네시아인들은 람보우(Lambau) -화란식민시대에 농업 책임자에게 붙였던 ‘landbouw’ 호칭에서 따 옴- 라고 불리웠으며 그들이 아몽메 종족들이 살고있는 지역에 들어오면서 갈등은 시작된다.

당시에 아몽메 족들이 거주하고 있는 지역에서 아기무가(Agimuga) 지역으로 강제이주시킨 적이 있다. 그 때 이주하기를 반대하는 사람들은 남자나 여자나 모두 손과 발을 묶어 강제로 이주를 시켰다. 요세파의 아버지는 람보우를 자의적으로 그대로 따라갔다. 그로인해 요세파는

아버지와 헤어지게 되고 친척집에서 지내다가 아기무가에서 가족이 만나게 되고 다시 고향으로 돌아온 적이 있다. 그 후에도 여러차례 다른 지역으로 옮겨다니며 요세파는 주변에서 발생하는 문제들을 통해 사회 불평등을 경험하기 시작한다.

요세파는 남편이 알코올 중독자가 된 이유도 군과 정부와 프리포트 회사가 책임을 져야 한다고 생각하고 있다. 그들이 술을 가지고 들어와 의도적으로 술을 통해 원주민들을 죽이려 한다고 믿었기 때문이다. 술을 몰랐던 남편을 중독자로 만든 것도 그들이며 가정이 파탄된 것도 그들 탓이라고 믿는다. 결혼 초기엔 성당 일로 주민들을 돕는 활동을 하느라 많이 바쁜 가운데서도 남편이 가사일도 도와주는 등 많은 도움을 줬기 때문이다. 그러나 갈수록 남편의 음주는 심해지고 요세파가 모아서 구입한 땅도 몰래 팔아버리고 항상 아내를 의심하고 아내의 활동도 반대하는 등 서로의 갈등이 심화되어 결국엔 1998년에 이혼을 하게 된다. 여섯 자녀 가운데 둘은 사망하고 넷만 있는 상태였다. 가톨릭에선 이혼은 금지되지만 부부가 모두 가톨릭이 아니라 한쪽이 다른 종교를 가지고 있으면 가능하기도 하다. 그의 결단에 따른 비난도 만만치 않았다. 훗날 요세파는 이 순간을 떠올리며 ‘그 때 내가 그대로 남편과 살았다면 평생 많은 사람들을 위한 봉사와 투쟁은 하지 못했을 것이다. 남편은 의심도 많고 애들과 앉아있는 자체도 시샘을 하는 사람이다. 그래서 지금은 솔직히 말해서 자유로운 기분이다.’라고 얘기한다. 요세파의 적극적인 성격이 평범한 가정주부로서의 삶보다 사회봉사와 인권 및 가톨릭 교회 활동을 통해 ‘모든 사람과 더불어 사는 삶’을 택한 것으로 보인다.

요세파가 더욱 더 적극적으로 활동을 하게 된 배경은 조합을 통해서이다. 오래전인 1967년에 프리포트 회사가 띠미까에 세워졌지만 원주민들에 대한 회사의 배려는 전혀 없었다. 따라서 주민들의 삶은 너무나 열악하다. 주민들은 전통적인 방법으로 작물을 재배하면서 울창한 삼림 속에 거주한다. 주거는 자신들이 세운 집에 기거하지만 인도네시아 군인들이 지어준 집들에도 많이 거주한다. 요세파가 부인회 회장으로 선출된 이후부터 더 바쁜 사회활동과 인권침해에 대항하여 지속적인 투쟁을 하고 있는 사실이 알려져서 1980년대엔 여러 민간단체에서 요

세파가 지도하는 부인회에 와서 회원들의 활동을 도왔다. 요세파는 자주 회원들과 함께 띠미까를 방문하여 프리포트 회사로 인해 주민들이 겪고 있는 문제점들, 거주환경에 대한 의견 등을 파악하곤 하였다. 주민들은 프리포트 회사로 인한 고통뿐만 아니라 군과 정부로부터 오는 고통도 겪고 있었기 때문이다. 회사, 군, 정부 등 세 요소는 그들의 관찰구역에서 주민들을 억압하는 연합세력이다.

1977년부터 워나스(JB.Wenas)군수에 의해 여러 종족이 어려움을 당하기 시작했다. 그 중에 아몽메 종족이 가장 큰 어려움을 경험했다. 군수 또한 가톨릭교인이었지만 가톨릭 주민들을 핍박했다. 정치적인 요인 때문이다. 그때부터 아몽메족은 몇 년간 군인들과의 투쟁으로 인해 모든 면에서 낙후되었다. 따라서 다수의 주민들이 띠미카로 이주를 하였다. 띠미카로 이주한 주민들은 곧바로 어려움을 당했다.

프리포트 회사설립을 위해 주민들과의 상의도 없이 주민들의 토지를 점유한 것이다. 도로, 주거지 등을 폭력과 무력으로 뺏어간 것이다. 이러한 폭력과 인권침해로 인해 1986년부터 대항하기로 결의했다. 프리포트가 주민들의 삶에 관심을 갖게 하기 위해 회사를 찾아가서 주민들의 염원을 실현해 줄 것을 강조했다. 삶에 대한 권리를 유지해 나가기 위해서였다.

그러한 상황이 전개되고 있을 때인 1986년 1월경에 띠미카에 가톨릭 사제 나포르 고베이(Nator Gobay)신부가 오게 되고 그는 자주 요세파를 찾아와서 그의 활동을 돕기 시작하였다. 1989년경에 요세파에게 프리포트 회사와 인도네시아 관계자들의 잔혹한 행위를 모두 이야기하였다. 그 당시 요세파는 20명 정도의 회원들과 함께 활동하고 있을 때였다. 그동안 요세파와 부인들의 활동을 지켜본 나포르 신부는 요세파의 활동 방향을 제시하기 시작했다. 나포르가 가정주부들을 중심으로 협동조합을 설립하도록 방향을 제시했고 마침내 부인들이 조합을 형성하도록 도왔다.

후에 이 협동조합은 꿀랄록(Kulalok)이라 불리우게 된다. 나포르 신부는 협동조합 회장으로 요세파를 지명하여 세운다.

요세파를 회장으로 세운 몇 가지 이유가 있다. 다양한 계층으로부터 오는 모든 문제에 대응하기 위해 대담함을 지니고 있는 인물, 포기하지 않고 일관성있게 투쟁을 해 나가는 인물, 주민들의 삶을 개선시키는데에 솔선하는 인물, 지도자로서의 자질을 갖춘 인물, 주민을 위해서 희생할 각오가 되어 있는 인물 등의 요소로 인하여 요세파가 회장으로 임명된 것이다.

협동조합이 설립된 배경엔 사제의 역할이 컸다. 부인들의 소규모 기도모임이었던 것이 사제에 의해서 조직화한 것이다. 파푸아에선 어떤 일을 진척시키기 전엔 꼭 전통의식을 행하여야만 한다. 돌을 태우는 의식이다. 조합설립행사시에 주민 모두가 생활이 어렵기 때문에 사제는 돌을 태우는 의식만을 행하려고 했지만 부인들은 다섯 마리의 돼지를 잡을 것을 계획했다. 관습에 따라 조출한 의식을 치르려고 하였지만 부인들은 다섯 마리의 돼지를 잡아 성대한 잔치가 되었다. 돼지를 잡을 때 ‘피가 땅을 적시면 앞으로 하는 협동조합을 통한 사업이 번창하고 순조로울 것’이라는 신념으로 행하는 감사의식의 표현인 것이다.

그 이후에 회원들 각자의 형편에 따라 자의적으로 돈을 모았다. 그러한 노력으로 마침내 협동조합이 세워졌다. 이 모든 것이 요세파의 지도아래 이루어진 것이다. 사제는 단지 부인들에게 동기를 불어넣어줬을 뿐이라고 말한다. 부인들은 협동조합 구상을 미리 한 적은 있지만 실행을 하지 못하고 있다가 사제의 제안이 결정적인 구심점이 된 것이다.

처음엔 야채를 팔아 현금을 모았지만 구매자가 가족들뿐이었기 때문에 점차 모든 물품을 취급해 나가기로 했다. 그리고 협동조합의 이름을 앞에서 언급된 'Kulalok'으로 명명했다. 이 명칭은 ‘끌린다’라는 의미를 지닌 아몽메(Amungme)어에서 따 온 것이다. 구매자들이 늘어나 조합이 발전할 것이며 만사형통하기를 기원하는 의미에서 지어진 이름이다.

그 당시 정부소유의 협동조합도 있었다. 정부는 모든 조합이 정부조합의 아래에 있어야 한다고 했다. 그러나 요세파를 포함한 조합원들은 정부를 신뢰하지 않았다. 조합이 세워지기 전에 여러 차례 속임을 당한

적이 있기 때문이다. 교육을 받지 못한 부인들이 글을 읽지 못하고 저울을 볼 줄도 몰랐기 때문에 쉽게 속임수에 넘어간 것이다. 수차례 정부가 운영하는 조합에서 일하는 공무원에 의해 속임을 당한 적이 있어 조합에 가서 직원들과 다투기도 하고 그 곳에 있는 물건들을 파손하기도 하였기 때문에 나포르는 협동조합 설립을 제안한 것이다. 나포르가 오기 전엔 공정하지 못한 일들이 많이 발생할 때마다 요세파는 군과 정부 혹은 프리포트사에 맞서 용감하게 싸웠기 때문에 조합장으로 세워진 것이다. 그는 공정하지 못하다고 생각되면 그대로 행동에 옮기는 성격이다. 이 협동조합은 파푸아의 중심도시인 자야뿌라(Jayapura)가톨릭 교구와 파푸아 기독교복음교회에서 현금이나 물건의 형태로 후원을 한 적은 있지만 부인들은 이러한 후원에만 의존하지 않고 자립을 목표로 하여 부지런히 뛰고 다양한 형태의 노력을 한다.

그 당시 부인들의 자금을 불러나가는 방법은 놀라웠다. 파푸아엔 예전부터 개인이나 종족간에 물물교환이 이루어지곤 한다. 소금을 거래할시에도 조개껍질을 지불수단으로 사용했다. 적은 단위에서부터 큰 단위에 이르기까지 지불수단의 형태가 다르다. 부인들은 이러한 방법을 사용하여 단계적으로 조합을 키워나갔다.

나포르 신부가 오기 전엔 요세파가 있는 마을주민들이 재배한 농산물을 프리포트에선 전혀 구매를 하지 않았다. 자연히 주민들은 수입이 없어 생활고에 허덕이게 된다. 주민들은 군인들과 프리포트와 다른 지역에서 온 주민들에 의해 진척되고 있는 것만을 지켜볼 뿐이었다. 요세파는 조합원들과 함께 지속적으로 프리포트가 조합의 농산물을 구매하도록 접촉을 해 보았다. 주민들의 농산물을 조합에 모아서 프리포트가 구매할 수 있도록 한 것이다.

그러나 프리포트는 지역주민들에게 전혀 관심을 보이지 않고 농산물을 구매하지도 않았다. 프리포트의 모든 식료품은 자야뿌라, 자카르타, 머나도, 호주 등지에서 조달이 되어졌다. 생각다 못해 요세파를 중심한 조합원들과 주민들은 ‘데모’를 통한 방법을 사용해 보기로 했다. 한번은 공항에서 프리포트사가 외부로부터 들여온 야채들을 조합원들이 썰어서 몽개버린 적이 있다. 또한 프리포트 회사 자체 조합을 점거하기도 했다.

이러한 행위로 인해 요세파는 수 차례에 걸쳐 띠미까 소재 군부대와 경찰서를 드나들었다. 군 권력을 이용하여 죄도 없이 투옥된 아몽메인들과 다른 파푸아 주민들을 구하기 위해 행동으로 보여준 것 때문에 더 자주 감옥을 들락거리게 된 것이다. 여러 명이 요세파의 도움으로 감옥에서 풀려나기도 했다. 요세파 자신도 1994년에 파푸아독립조직에서 활동하는 켈리(Kelly Kwalik)의 도움을 받았다는 이유로 화장실 물통에 갇혀있었던 적이 있다. 켈리는 요세파를 LEMASA 지도자로 알고 의류, 바늘, 바느질 실, 그물 등을 구입하도록 150만 루피아를 주었다. 요세파는 그 돈을 여성회원들에게 나누어주어 각각 물품을 구입하게끔 하였다. 며칠 후 물품들을 구입해서 모아놓았지만 요세파 일행은 인도네시아 비밀경찰의 미행을 당하게 된다. 당시엔 미행자들이 길을 잃게 되어 그들의 임무를 수행하지 못하게 되었지만 5일후에 요세파는 밤중에 자신의 집에서 어린 자녀들이 보는 앞에서 체포가 된다. 그 이전에 이미 몇 명의 아몽메인들이 체포된 상태였다. 요세파는 경찰서로 연행되는 중에 못 풀려날지도 모른다는 생각에 어린 자녀들은 누가 돌봐야 하는지와 주민들의 삶은 어떻게 될지를 생각했다. 아몽메족의 전통관습에 따르면, 고아는 내버려진다는 것을 생각하니 그는 너무나 슬펐다. 그는 다른 회원들과 함께 경찰서로 연행이 되었다.

그 다음날 아침에 요세파와 율리아나(Yuliana)부인과 함께 대소변을 받아두는 정화조 콘테이너 박스에 감금되었다. 밖에서 문을 잠근 상태에서 사람들이 볼일을 볼 때마다 배설물이 들어와 냄새가 코를 찌르고 견딜수가 없었다. 1개월간 그곳에 갇혀있었다. 경찰이 먹다남긴 음식을 구멍을 통해 버리면 그것을 먹고 지냈다. 처음엔 냄새가 역겨워 먹지를 못했지만 상황을 이겨내려고 안간힘을 내어 찌꺼기를 먹으면서 버텼다. 감금된지 1주일 후부터 둘은 취조를 받기 시작했다. 아침 일찍 정화조 박스에서 데리고 나와 취조를 한 것이다. 율리아나 부인은 인도네시아어를 구사하지 못하기 때문에 아무 말도 못하고 가만히 있으면 그에게 체벌이 가해지곤 했다. 큰 철근 하나로 머리에 이고 있게도 하고 뒤에 놓고 앉게 하기도 하고 대퇴부에 놓은 후에 쪼그리고 앉게 하는 등 지칠때까지 반복하게 하다가 그를 정화조 박스로 다시 데려간다. 반면에 요세파에 대해선 취조에 혼선이 왔다. ‘요세파 알로망’이 아니라 경

찰이 질문하는 이름은 ‘요세파 께몽’이었기 때문이다. 경찰들을 여기 저기 알아보면서 자신들이 오히려 난감해했다. 1개월동안 갇혀있다 풀려나고 난 후에 요세파는 이렇게 말한다. “어떻게 내가 아직 살아있지? 하나님이 아직 내 목숨을 지키시는구나. 아직 가난한 사람들을 포함한 많은 사람들의 운명을 위해 투쟁을 하게하기 위해서야.”라고 말했다.

감옥에서 풀려난 후에 그는 조합일에 전념하였다. 조합은 점점 더 번창해 나갔다. 조합이 번창함으로 인해 조합의 노력으로 가족들을 위한 집을 짓게 되고 전기시설도 하게 되었다. 이러한 상황이 되어서야 비로서 프리포트는 주민들의 입장을 생각하기 시작했다.

부인들의 부단한 노력으로 프리포트는 야채를 구매하기 시작했고 지금까지 이어진다. 당연히 조합은 많은 이득을 보게 되었다.

조합은 미약하게 시작되었지만 이제는 주민들 경제활동의 중심이 되고 있다. 이제는 점점 더 번창해져서 자립을 하게 되어 나포르 신부도 더 이상 관여를 하지 않게 되고 협동조합 회장도 다른 인물로 교체가 된 상태이다.

요세파와 조합을 도우며 든든한 후원자가 되어 주었던 나포르 신부가 비악(Biak)으로 떠나가게 되고 후임으로 온 존 종아(John Jonga)신부도 조합을 돕다가 인권활동에 전념하고 있기 때문에 조합에 더 이상 예전같이 신경을 쓰지 못하게 되었다. 존 신부와 관련된 얘기가 하나 있다. 2001년에 존 신부가 플로레스에서 개최된 세미나에 요세파를 데려간 적이 있다. 세미나에 참여하여 신부들과 종교지도자들 앞에서 그는 “플로레스에는 많은 신부들과 종교지도자들이 있지만 우리 파푸아엔 신부가 매우 부족합니다. 그 중에서도 공동체의 문제점들을 위해 얘기하고 우리와 함께 투쟁하는 분들은 매우 적습니다.”라고 하였다.

물론 파푸아에도 많은 신부들과 목사가 있다. 단지 공동체의 문제점에 대한 이해가 부족하고 공동체와 함께 전력을 다하는 신부들과 목사는 손으로 꼽을 정도라는 의미이다. 또한 그는 “신부님들과 종교지도자 여러분! 우리 파푸아의 부가 도적질당하고 있고 여성들이 강간을 당하고 있으며 힘없는 자들은 살해되고 있는데 왜 여러분은 말하지 않습니까?”라고 파푸아의 인권을 위해 강력하게 얘기했다. 세미나에 참여한

신부들은 경탄하였고 요세파가 어느 학교를 나왔는지를 존 신부에게 물었다. 존은 “요세파는 학교를 다니지 않았소.”라고 대답했다. 요세파의 담대함은 하나님에 대한 독실한 신앙에서 나온 것으로 보인다.

요세파는 수 차례의 세미나 참석을 한 후에 음주운동을 펼치기로 한다. 여성에게 술이 어떠한 영향을 미치는지의 설명 등이 요세파와 회원들에게 큰 도전을 주었다. 모임에서 술 판매를 금지하기로 협의가 되었다. 경찰에게도 누가 판매를 하는지 술을 가져오는 사람이 누구지를 지켜봐 달라고 부탁을 하기로 결의했다. 존 신부가 비폭력 시위의 형태로 음주 반대운동을 벌이는 것을 구상했다. 수천 명의 여성들이 참가했다. 몇 가지 규정을 정하였다. 첫째, 정부가 띠미까로 술을 가지고 들어오지 못하게 할 것. 둘째, 군과 경찰이 아이들과 가족들을 상대로 술 사업을 하지 않도록 할 것. 이러한 목적으로 곧바로 데모를 시작했으며 각 가정마다 방문하는 등 실행으로 옮겼다. 요세파가 직접 이 캠페인을 주도하였고 이틀째 날에 경찰에 체포되었다. 존도 어린이를 안고 있으면서 사진을 찍었기 때문에 함께 체포되었다. 요세파 일행은 존을 풀어주지 않으며 자신들도 경찰서에서 나가지 않을 것이라고 했다.

이러한 운동으로 인해 군수가 띠미까에 술 판매를 금지하는 규정을 만들었다. 그러나 그러한 규정은 임시방편의 속임수였다. 주민들을 속인 것이다. 며칠 후에 다시 술을 팔기 시작했다. 요세파 일행은 이러한 경험을 통해서 국가법 실행자들도 도둑이고 강도로 간주하였다.

1980년대부터 이삭 오노와메(Ishak Onowame) 목사도 프리포트사를 상대로 인권을 위해 투쟁하는 요세파와 부녀회원들과 함께 활동하며 도왔다. 요세파가 몇몇 아몽메인들과 투옥되어 있을 때 이삭 목사가 밖에서 구명활동을 펼쳤다. 그 당시 이삭 목사는 1983년까지 파푸아 기독교복음교회만이 아니라 가톨릭교회를 담임하였다. 그의 임무는 아몽메인들의 문제점들을 얘기하는 것이다. 3년 후부터 이삭 목사는 요세파와 회원들과 함께 방법을 모색하기 시작하였다. 그 당시 함께 주민들에 대한 프리포트의 지나친 조치를 거부하였다. 아무도 프리포트의 영내에 접근할 수가 없었다. 주민들은 프리포트 직원들이 먹다 남은 음식물을 버려놓은 것을 가져와 먹기도 하였다. 그 가운데는 임산부들과 아이들도 있었다. 이러한 현실이 주민들을 분노하게 했다. 주민들의 분노

는 항상 정치와 연계시키곤 했다. 인권을 위해 투쟁을 하는 주민들을 체포하고 살해하기 위한 구실을 삼는 것이다. 이삭 목사는 프리포트, 기자, 군 등과 연루된 문제들과 관계된 기구들 간에 통역자로서, 매개체로서의 역할을 하여 요세파에겐 큰 힘이 되었다.

그동안 요세파와 조합원들이 정부권력과 기업횡포에 대항하여 전개하는 모든 운동은 국가법에 준해 한 것이 아니라 부인들에 의해 전통적인 방법으로 진행해 나갔다. 이제는 그러한 형태도 변화를 가져왔다. 전통적인 형태로는 결실을 맺지 못할 것으로 판단하여 나포르신부와 베아날(Tom Beanal)과 함께 대안을 모색한 것이다. 그 결과 프리포트 회사의 공정성을 요구하기 위한 아몽메 주민대표조직의 형태인 르마사(LEMASA)재단을 설립하게 되었다. LEMASA 재단하에서 체계를 갖추어 의견을 수렴하고 실행해 나갔다. 이로써 아몽메 주민들의 소리가 강력해지고 재단을 통해 해외에까지 전달되기까지 하였다. 이제 LEMASA는 하나의 투쟁의 상징이 된 것이다.

그러나 LEMASA재단에서는 요세파가 큰 역할을 맡지 못했다. 아몽메족의 시각으로는 여성은 나약하고 항상 두 번째라는 개념을 지니고 있기 때문이다. 요세파의 투쟁은 파푸아, 특히 아몽메족들과 산지인들에게 상상도 할 수 없는 행동이다. 여성은 단지 농작물을 재배하고 자녀를 돌보고 돼지를 사육하는 정도로 인식되어지기 때문이다.

후에 여성운동가로서의 명성을 날릴 줄은 상상도 못했던 것이다.

LEMASA는 초기부터 아몽메족의 자존심과 주체성과 명예를 위해서만 투쟁을 했다.

LEMASA는 잃어버린 국민의 권리와 주체성을 위해 투쟁하는 요세파의 이상과는 달랐다. 재단은 돈을 모으는데만 신경을 썼으며 아몽메족을 위해서만 활동하였다. 시간이 흐를수록 주민들은 재단의 형태가 돈을 모으는 목적만을 지니고 있음을 깨닫고 요세파의 순수한 의도를 알게 된 많은 사람들이 요세파측으로 가서 활동하게 된다.

요세파는 새로운 조직인 야하막(YAHAMAK)재단을 구상하고 있었다. YAHAMAK은 해결되지 않고 있는 띠미까의 인권투쟁을 후원할 수 있는 재단이었다. 압 티암 히엔(Yap Thiam Hien)으로부터 받은 상

금 1천 만 루피아로 YAHAMAK 설립을 계획했다. 띠미까 인근주민들을 위한 인권투쟁의 든든한 버팀목 역할을 할 수 있는 재단을 설립하고 싶어했기 때문이다. 설립하게 된 배경에는 몇 가지 요인이 있다. 첫째, 띠미까 인권을 위해 적극적으로 요세파를 도왔던 존 룸비악(John Rumbiak)은 자야뿌라로 가서 사무실을 두고 전 파푸아와 해외에서 파푸아 인권을 옹호하는 활동을 하였고, 나포르(Nator)신부는 1998년에 비악(Biak)으로 가서 그 지역의 인권활동에 전념했기 때문이다. 둘째, 요세파는 LEMASA가 주민들의 문제를 제기하고 해결해주는 중심 역할을 하는 목적을 지녔지만 조직내의 갈등이 지속되는 상황이어서 새로운 재단설립의 필요성을 절감한 것이다.



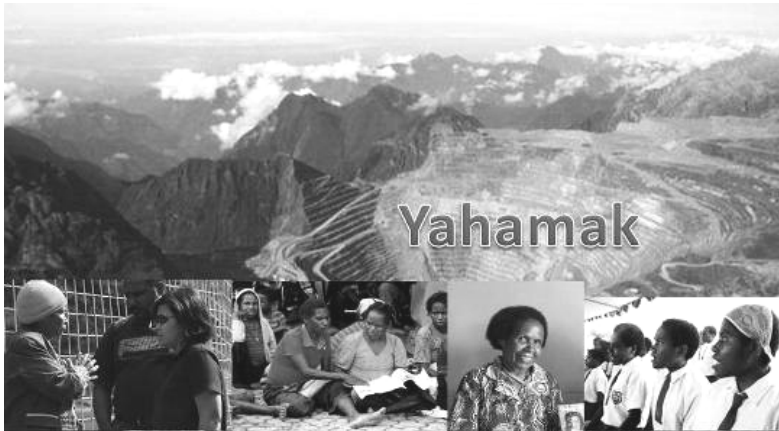
<그림 3> '서 파푸아 인권운동가'이자 '얍 티암 히엔 상(Yap Thiam Hien Award)' 수상자인 요세파 알로망은 2012년 10월 2일 화요일 밤에 소순다열도의 동부 망가라이군 누누르(Nunur)마을 왈란족 전통가옥에서 전통의식으로 환영을 받으며 왈란족 촌장으로부터 전통직조된 천인 송갯을 선물로 받고 있다.  
(출처: Kompas.com)

이러한 요인들과 파푸아 인권에 대한 침해와 살해 등의 지속적인 증가로 인해 1천 만 루피아의 자본을 가지고 서 파푸아의 중심도시인 자야뿌라(Jayapura)로 출발했다. YAHAMAK설립을 위한 후원과 조언을 통해 확신을 얻기 위함이었다. 그것을 위해 인권과 관련있는 몇몇 인물로부터 자문을 구했지만 뚜렷한 답변을 듣지 못했다. 자야뿌라에 재단을 설립할 계획을 존과 상의를 하고 비악에 있는 나포르 신부에게도 가서 자문을 구했지만 해답을 얻지 못했다. 그들은 지지하지 않았고 분명한 해답을 주지 않았다. 요세파의 이상을 실현시키기 위한 방향제시를

해주지 않았던 것이다. 그런데 레오 라바 라자르(Leo Laba Ladjar)주교에게 띠미까에 YAHAMAK를 설립하기 위한 조언과 지원을 부탁했다. YAHAMAK 재단 창립식때 오기로 약속을 하였다. 헤르만 사우드(Herman Saud)목사도 현금후원과 함께 지원을 약속하였다. 4개월동안 준비하고 있을 때 말라리아에 걸려 고생한 적이 있었는데 그 때 존이 띠미까에 YAHAMAK 재단을 설립하도록 도왔다. 여러 사람들의 도움으로 파푸아 주민들의 어려운 문제를 제기해서 함께 해결점을 찾아보기 위한 센터로서의 역할을 할 목적이었다.

요세파가 1기 회장이 되었다. 마침내 2001. 1. 23일에 띠미까에 설립되고 자야뿌라 주교의 대리로 위임을 받은 나포르 신부에 의해 공식화된다. 수십 마리의 돼지를 잡아 띠미까 주민들과 함께 성대한 잔치를 벌였다. 파푸아 주민들은 자유롭고 안전한 상황에서 공식 창립행사를 하고 싶었기 때문에 ‘파푸아는 평화의 지역’임을 공표했다. 따라서 요세파는 정보기관에서 사람들이 YAHAMAK 단지에 들어오지 못하게끔 띠미까 경찰서에 부탁을 하기도 했다.

요세파가 ‘골드만 환경상(The Goldman Environment Prize)’을 수상하기 수일 전에 프리포트 회사는 요세파에게 후원금을 주기로 공고하였다. 프리포트가 체면유지를 하기 위함이었다. 프리포트는 이 기회를 세계에 널리 알리고 싶어 이 상황을 이용한 것이라 간주된다. 프리포트는 이 기회에 주민과 환경보호를 위한 노력을 하고있다는 모습을 만방에 드러내고 싶은 의도였다. 요세파는 속이는 것이고 말도 안되는 소리로 간주했다. 미국에서 돌아온 요세파는 프리포트 회사로부터 ‘골드만(Goldman) 시상식 전에 요세파를 후원하겠다’는 전갈을 받았다. 요세파는 아몽메인들과 외부인들이 설립한 재단들과 사람들을 위해 기금을 사용해야 함을 강조했다. 그리고 YAHAMAK을 설립하기 위해 기금을 사용할 것임을 밝히고 프리포트가 이미 세계에 알리고 언급한 기금을 빨리 지불해 줄 것을 요청하였다. 요세파는 프리포트측에게 진료소, 강당, 인권동상, 고아원 등을 갖춘 야마학 단지(YAHAMAK Kompleks)를 설립해 줄 것을 요청했다. 프리포트는 이에 동의하였으며 양측이 발리에서 모임을 가지고 계약을 맺었다. YAHAMAK은 파푸아의 모든 종족과 민족의 소유임을 강조하였다.



<그림 4> 야하막(YAHAMAK: Yayasan Hak Asasi Manusia dan Anti Kekerasan, 인권 및 비폭력재단) 설립자 '요세파 알로망'과 활동 모습.

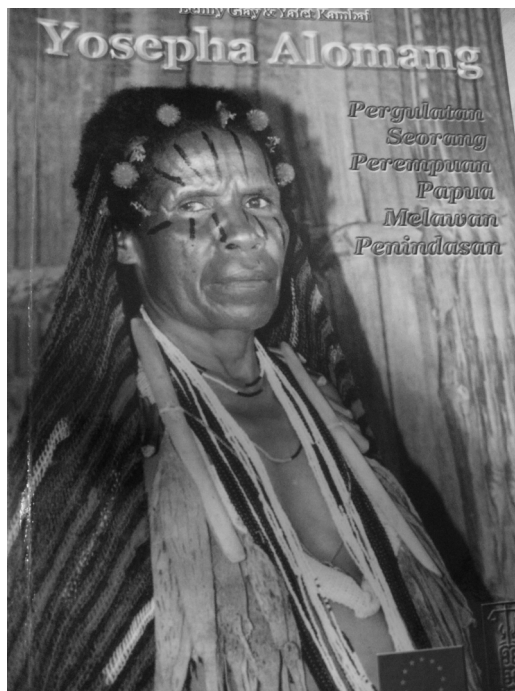
(출처: <http://politik.kompasiana.com/2012/03/08/120-ribu-kasus-kekerasan-perempuan-%e2%80%9ckado%e2%80%9d-women%e2%80%99s-day-tahun-ini/>)

수상 전인 2001년 2월에는 자카르타에서 개최된 포럼을 통해 듣고 경찰서 유치장에 갇혀있는 파푸아 주민 대학생 네 명을 각각 면회하기도 하였다. 기독교대학교를 막 졸업한 마띠우스(Matius Rumrapuk), 자카르타의 한 대학교 학생인 요셉(Joseph Wenda), 반둥에 있는 한 대학교 학생인 라운(Laun Wenda), 족자카르타의 가자마다 법대생인 존(John Gobay)등이다. 그들은 자카르타에 소재한 화란 및 미국대사관 앞에서 데모를 해서 투옥되었던 것이다. 2개월 후에 다른 감옥으로 옮겨졌을 때 요세파가 면회를 갔다. 3시간동안 머물면서 요세파는 음식을 넣어주고 돈도 조금 넣어주고 약도 넣어주었다. 마띠우스가 매를 맞고 고문을 당해서 우측 발이 거의 불구가 될 지경이었기 때문이다. 요세파는 그들에게 “감옥에서 두려워하지마라. 투쟁하는 것을 망설이지 마라. 나도 너희들처럼 감옥에 간 적이 있어”라고 위로했다. 요세파는 파푸아 족의 운명과 학생들의 미래를 생각하여 눈물을 흘렸다.

요세파는 Goldman을 수상한 후에 돌아와서 프리포트측에 수상전에 약속한 기금을 달라고 촉구했다. 약속이 지켜지지 않았기 때문이다. 파푸아 의회에도 항의를 했다. “파푸아 독립은 파푸아 주민의 권리이기 때문에 파푸아 독립을 위해 더 이상 파푸아 주민들을 속이지말고 투쟁을 하라”고 강력하게 촉구했다. 그들은 파푸아와 주민들을 위해 해외에

서 파푸아 독립을 위해 투쟁한다고 주민들 앞에서 말하지만 그들은 아무일도 하지 않았기 때문에 요세파가 분노한 것이다. 그로인해 주민들은 더욱 더 프리포트를 불신하게 되었다. 그들 투쟁의 대상이었던 프리포트는 정부 및 인도네시아군과 그 곳에서 생계를 영위하는 파푸아 주민들의 지원을 받는 거대한 회사이기 때문이었다.

1999년 12월, ‘Yap Thiam Hien’ 수상시에는 압두하르만 와히드 대통령 재임시에 수상한 것으로 대통령이 수상 초청장을 보냈지만 요세파는 자카르타로 가지않고 파푸아에서 받겠다고 했다. 파푸아의 모든 주민들이 보는 앞에서 받고 싶었던 것이다. 정부측은 요세파의 청을 수용하여 함께 초청받은 85명의 팀과 함께 자야뿌라로 가서 수상을 하였다. Goldman상은 2001년 4월 23일에 미국 샌프란시스코에서 수상하였다. 그는 수상소감에서 “30년이상 프리포트는 우리의 환경을 파괴하고 우리를 죽였습니다. 이 상과 함께 미국정부와 국민들에게 전하고 싶습니다. 프리포트가 저지른 많은 문제들에 대해 함께 책임을 져야 합니다”라고 강조했다. 모두의 진심어린 축복을 받고 고국으로 돌아왔다.



<그림 5> 『요세파 알로망(Yosepha Alomang)』책 표지.

이제 요세파는 명실상부한 여성운동가로서의 심볼이 되었다.

그의 열정이 샌프란시스코와 같은 세계적인 도시에서 수많은 사람들의 앞에서 2001년에 Goldman Prize를 수상할 수 있도록 만든 것이다. 가난하고 무지한 파푸아 주민들이지만 자신들이 살고있는 곳을 사랑하고 자신들의 땅에서 사람답게 살 권리가 있음을 보여준 것이다.

파푸아 주민들에게 꿈을 심어준 요세파! 그는 파푸아 자유를 위해 싸운 서 파푸아의 진정한 어머니이다.

## 동남아지역원 연구윤리규정 The Research Ethics of ISEAS/BUFS

제정 2009년 02월 27일

개정 2010년 06월 07일

### 제1장 총 칙

제 1 조 (목적) 본 연구윤리규정(이하 윤리규정이라 칭함)은 동남아지역원(이하 지역원이라 칭함) 관련자가 연구 활동과 교육 활동을 통해서 이러한 역할을 수행하는 과정에서 지켜야 할 연구윤리의 원칙과 기준을 규정함을 목적으로 한다.

제 2 조 (적용대상) 이 규정은 지역원이 발행하는 학술지를 포함한 모든 출판물에 기고하거나 지역원 주최의 학술대회에서 발표하는 연구자에게 적용한다.

제 3 조 (윤리규정 서약)

- ① 지역원과 관련된 연구자는 본 윤리규정을 준수하기로 서약해야한다.
- ② 지역원의 제반 출판물의 원고모집 또는 학술발표대회 기획안을 공고할 때 윤리규정을 함께 공시하여야 하며, 이와 관련된 연구자는 원고를 투고한 시점에 이 규정을 준수하기로 서약한 것으로 본다.

### 제2장 연구관련 윤리규정

제1절 저자가 지켜야할 윤리규정

제 4 조(표절) 저자는 자신이 행하지 않은 연구나 주장의 일부분을 자신의 연구결과이거나 주장인 것처럼 논문이나 저술에 제시하지 않는다. 타인의 연구결과를 출처를 명시함과 더불어 여러 차례 참조할 수는 있을지라도, 그 일부분을 자신의 연구결과이거나 주장인 것처럼 제시하는 것은 표절이 된다.

제 5 조(출판업적)

- ① 저자는 자신이 실제로 행하거나 공헌한 연구에 대해서만 저자로서의 책임을 지며, 또한 업적으로 인정받는다.
- ② 논문이나 기타 출판업적의 저자(역자)나 저자의 순서는 상대적 지위에 관계없이 연구에 기여한 정도에 따라 정확하게 반영하여야 한다. 단순히 어떤 직책에 있다고 해서 저자가 되거나 제1저자로서의 업적을 인정받는 것은 정당화될 수 없다. 반면, 연구나 저술(번역)에 기여했음에도 공동저자(역자)나 공동연구자로 기록되지 않는 것 또한 정당화될 수 없다.

제 6 조(연구물의 중복 게재 혹은 이중출판) 저자는 국내외를 막론하고 이전에 출판된 자신의 연구물(게재 예정이거나 심사 중인 연구물 포함)을 새로운 연구물인 것처럼 출판(투고)하거나 출판을 시도하지 않는다.

제 7 조(인용 및 참고표시)

- ① 공개된 학술자료를 인용할 경우에는 정확하게 기술하도록 노력해야 하고, 상식에 속하는 자료가 아닌 한 반드시 그 출처를 명확히 밝혀야 한다.
- ② 다른 사람의 글을 인용하거나 아이디어 또는 사진 자료를 차용(참고)할 경우에는 반드시 각주(후주)를 통해 인용 여부 및 참고여부를 밝혀야 하며, 이러한 표기를 통해 어떤 부분이 선행연구의 결과이고 어떤 부분이 본인의 독창적인 생각·주장·해석인지를 독자가 알 수 있도록 해야 한다.

제 8 조(논문의 수정) 저자는 논문의 평가과정에서 제시된 편집위원과 심사위원의 의견을 가능한 한 수용하여 논문에 반영되도록 노력하여야 한다.

제2절 편집위원이 지켜야할 윤리규정

제 9 조(책임) 편집위원은 투고된 논문의 게재 여부를 결정하는 모든 책임을 지며, 저자의 인격과 학자로서의 독립성을 존중해야 한다.

제10조(공평한 취급) 편집위원은 학술지 게재를 위해 투고된 논문을 저자의 성별, 나이, 소속기관은 물론이고 어떤 선입견이나 사적인 친분과도 무관하게 오로지 논문의 질적 수준과 투고 규정에 근거하여 공평하게 취급하여야 한다.

제11조(공정한 심사의뢰) 편집위원은 투고된 논문의 평가를 해당분야의 전문적 지식과 공정한 판단능력을 지닌 심사위원에게 의뢰해야한다. 심사의뢰 시에는 저자와 지나치게 친분이 있거나 지나치게 적대적인 심사위원을 피함으로써 가능한 한 객관적인 평가가 이루어질 수 있도록 노력한다.

제12조(비밀유지) 편집위원은 투고된 논문의 게재가 결정될 때까지는 심사자 이외의 사람에게 저자에 대한 사항이나 논문의 내용을 공개하면 안 된다.

### 제3절 심사위원이 지켜야할 윤리규정

제13조(성실한 심사) 심사위원은 학술지의 편집위원(회)이 의뢰하는 논문을 심사규정이 정한 기간 내에 성실하게 평가하고 평가결과를 편집위원(회)에게 통보해주어야 한다. 만약 자신이 논문의 내용을 평가하기에 책임자가 아니라고 판단될 경우에는 편집위원(회)에게 지체 없이 그 사실을 통보한다.

제14조(공정한 심사) 심사위원은 논문을 개인적인 학술적 신념이나 저자와의 사적인 친분관계를 떠나 객관적 기준에 의해 공정하게 평가하여야한다. 충분한 근거를 명시하지 않은 채 논문을 탈락시키거나, 심사자 본인의 관점이나 해석과 상충된다는 이유로 논문을 탈락시켜서는 안 되며, 심사대상 논문을 제대로 읽지 않은 채 평가해서도 안 된다.

제15조(저자에 대한 존중) 심사위원은 전문지식인으로서의 저자의 인격과 독립성을 존중하여야한다. 평가의견서에는 논문에 대한 자신의 판단을 밝히되, 보완이 필요하다고 생각되는 부분에 대해서는 그 이유도 함께 상세하게 설명해야한다.

제16조(비밀유지) 심사위원은 심사대상 논문에 대한 비밀을 지켜야한다.

### 제3장 연구윤리위원회

#### 제17조(연구윤리위원회의 구성과 의결)

- ① 연구윤리에 관한 사항을 심의하기 위하여 연구윤리위원회(이하 윤리위원회라 칭함)를 둔다.
- ② 윤리위원회는 지역원장, 편집위원장, 편집위원을 포함하여 5인 이내의 위원으로 구성한다.
- ③ 윤리위원회의 위원장은 편집위원장이 겸임하거나 윤리위원회에서 호선한다.
- ④ 윤리위원회는 재적위원 2/3의 찬성으로 의결한다.

#### 제18조(윤리위원회의 권한)

- ① 윤리위원회는 윤리규정 위반으로 보고된 사안에 대하여 제보자, 피조사자, 증인, 참고인 및 증거자료 등을 통하여 조사를 실시하고, 그 결과를 지역원 운영위원회에 보고한다.
- ② 제14조 내지 제17조 위반이 사실로 판정된 경우에는 윤리위원장은 운영위원회에 적절한 제재조치를 건의할 수 있다.

제19조(윤리위원회의 조사 및 심의) 윤리규정 위반으로 보고된 관련자 또는 비관련자는 윤리위원회에서 행하는 조사에 협조해야한다. 이 조사에 협조하지 않는 것은 그 자체로 윤리규정 위반이 된다.

제20조(소명기회의 보장) 윤리위원회는 윤리규정 위반으로 보고된 해당 연구자에게 충분한 소명기회를 주어야한다.

제21조(조사 대상자에 대한 비밀보호) 윤리규정 위반에 대해 윤리위원회의 최종적인 결정이 내려질 때까지 윤리위원은 해당 연구자의 신원을 외부에 공개해서는 안 된다.

#### 제22조(윤리규정 위반에 대한 제재의 절차 및 내용)

- ① 제18조의 규정에 따라 해당 연구자에 대한 윤리위원회의 보고나 제재 건의가 있을 경우, 지역원장은 운영위원회를 소집하여야 하고, 운영위원회는

제재 여부 및 제재의 내용 등 사후조치를 결정한다.

② 운영위원회가 제14조 내지 제17조를 위반한 해당 연구자를 제재하기로 결정한 경우에는 위반행위의 경중에 따라서 다음 각 호의 1에 해당하는 제재를 할 수 있다. 단, 이들 각 호의 제재는 병과할 수 있다.

1. 논문이 학술지에 게재되기 이전인 경우 또는 학술대회 발표 이전인 경우에는 당해 논문의 게재 또는 발표의 불허.
2. 논문이 학술지에 게재되었거나 학술대회에서 발표된 경우에는 당해 논문의 학술지 게재 또는 학술대회 발표의 소급적 무효화.
3. 향후 일정기간 지역원에서 발간하는 학술지 논문게재 또는 학술대회 논문 발표 및 토론금지.
4. 기타의 제재.

③ 운영위원회가 제2항 제2호의 제재를 결정한 경우에는 그 사실을 공식적 연구업적 관리기관에 통보하며, 기타 적절한 방법을 통하여 대외적으로 공표한다.

④ 운영위원회가 제재를 하지 않기로 결정한 경우에는 그 사실을 지체 없이 윤리위원회와 보고자 및 피보고자에게 통지하여야한다.

## 제4장 보 칙

### 제23조(윤리규정의 개정)

- ① 윤리규정은 운영위원회의 의결로 개정한다.
- ② 윤리규정이 개정될 경우, 기존의 규정을 준수하기로 서약한 관련자는 추가적인 서약 없이 새로운 규정을 준수하기로 서약한 것으로 본다.

## 부 칙

이 규정은 2009년 2월 27일부터 시행한다.

## 부 칙

이 개정규정은 2010년 6월 7일부터 시행한다.





## 『수완나부미』 원고집필 원칙

### The Suwannabhumi Manual of Style

#### I. 원고 제출 및 게재

##### 1.1. 제출 원고의 내용 및 성격

『수완나부미』에 제출하는 원고는 동남아시아 지역의 문화와 예술과 관련된 연구로 국한하며, 연구논문, 문화와 예술에 관한 에세이, 서평, 번역 등이어야 한다. 타 지역과 동남아시아 지역 간의 비교연구도 게재 가능하다.

본 학술지의 성격상 사진 자료를 포함하는 것을 권장하나, 사진은 저작권의 저촉을 받지 않는 것이어야 하며, 타인의 소유인 사진은 원고 제출자가 사전 사용허가를 득해야 한다. 사진을 제출할 경우에는 해상도는 반드시 300dpi 이상의 것이어야 한다.

제출 원고는 제출 시점에서 타 학술기관에 제출되거나 출판되지 않아야 하며, 제출 연구자는 본 연구소의 연구윤리규정을 준수해야 한다.

##### 1.2. 학술지의 발간 시기

『수완나부미』는 매년 6월 30일과 12월 30일에 두 차례 발간한다. 원고는 연중 수시로 편집위원회에 제출될 수 있다. 매호의 원고는 출판일로부터 2개월 전에 접수된 것에 한한다. 원고 제출자는 논문게재신청서를 반드시 제출하여야 한다.

##### 1.3. 제출 원고의 언어

『수완나부미』에 게재되는 원고는 원칙적으로 한국어 또는 영어로 작성되어야 하며, 한국어의 경우 영문초록, 영어 논문의 경우 한국어 초록을 첨부한다. 경우에 따라 동남아국가의 언어를 채택할 수 있으나 이 경우 영문초록을 첨부해야 한다.

#### 1.4. 원고의 심사

제출된 원고는 소정의 비공개 심사를 거치며, 심사결과에 따라 게재 가, 수정 후 게재, 수정 후 재심사, 게재 불가로 판정된다.

#### 1.5. 게재 판정의 연구자의 추가 제출사항

- 논문의 한글 및 영문 제목
- 저자의 한글 및 영문 이름
- 3~5 개의 한글 및 영문 주제어(key words)
- 한글 및 영문 저자소개문(소속, 직위, 연구경력, 이메일 주소 포함)

#### 1.6. 원고 작성 원칙

원고는 이하의 원고작성 원칙에 따라 작성하여야 하고, 이 원칙에 따르지 않는 원고는 수정을 위해 저자에게 반환된다.

### II. 원고작성의 일반적인 원칙

#### 2.1. 원고 분량

기본적으로 본문, 각주, 참고문헌을 포함하여 200자 원고지 180매 이내로 한다.

#### 2.2. 원고 제출시 준수 사항

심사시 필자의 익명성을 유지하기 위하여 본문과 주석에 필자의 신원을 짐작할 수 있는 여하한 언급도 피한다.

#### 2.3. 원고의 본문 번호

장, 절, 항의 번호는 “I, 1.1., 1.1.1.”의 예에 따라 순차적으로 매긴다. 표와 그림의 번호는 “<표 1>”과 “<그림 1>”과 같은 형식으로 순서를 매겨 삽입한다.

#### 2.4. 각주의 원칙

각주는 부차적인 설명이 꼭 필요한 경우에 한하여 사용하며, 가급적 짧게 한다.

## 2.5. 본문과 각주의 출전 표시

본문과 각주에서 출전을 표시할 때는 괄호를 이용해 약식으로 언급하고, 완전한 문헌정보는 논문 말미의 <참고문헌>에 포함시킨다. 출전표시와 참고문헌에 대한 상세한 사항은 다음 III, IV를 보라.

## 2.6. 감사 및 기타 표시 사항

감사의 말이나 연구비의 출처를 밝힐 필요가 있을 경우에는 출판확정 논문에 한하여 제목 우측 상단에 별도의 각주 표시로 기재할 수 있다.

## 2.7. 저자의 소속 표시

저자의 소속 및 직위는 저자명 우측 상단에 별표(\*) 각주로 기재하되, 공저인 경우에는 대표저자를\*, 제2공저자를 \*\* 순으로 표기한다. 필요한 경우, 대표저자의 이름을 별표 각주에 다시 명기할 수 있다.

# III. 본문 속의 출전표시

## 3.1. 본문 속의 출전표시의 기본

본문 및 각주의 해당 위치에 괄호를 사용하여 그 속에 저자의 성(한글로 표기된 한국인명과 중국인명은 성명), 출판년도, 필요한 경우 면수를 적어서 표시한다. 또한, 본문 속에 출전표시를 한 문헌은 반드시 본문 뒤의 <참고문헌>란에 기재해야 한다.

## 3.2. 구체적인 예

- 저자명이 글(본문과 각주)에 나와 있는 경우는 괄호하고 그 속에 출판년도를 표시한다. 외국어 문헌의 경우는 괄호 속에 외국어로 표기된 성과 출판년도를 함께 표기한다.

홍길동(2008)은..., 테일러(Taylor 2009)에 따르면

- 저자명이 본문의 글에 나와 있지 않은 경우는 성(한국어로 표기된 한국인명과 한자로 표기된 중국인과 일본인 등의 인명은 성명)과 출판년도를 괄호 속에 표기하여, 이것을 구두점 앞에 둔다.

(홍길동 2008), (Moore 2008), (洪吉童 1962)

- 면수는 출판년도 다음에 콜론을 하고 한 칸을 띄고 숫자만 표기한다.  
(홍길동 2008: 12-14), (Evans 1997: 56)
- 저자가 2명 이상인 경우는 한 저자의 이름만 표기하고 한 칸을 띄운 다음 “외”  
(영문인 경우 “et al”)라는 말을 붙여 저자가 두 사람 이상임을 나타낸다.  
(홍길동 외 1991: 35-38), (홍길동 · 김기동 1991), (Evans et al 2003)
- 한 번에 여러 문헌을 언급해야 하는 경우에는 한 괄호 안에서 세미콜론으로 나누어 언급한다.  
(홍길동 1990: 18; Cuings 1981: 72; Weiner 1967: 99)
- 신문, 주간지, 월간지 등의 무기명 기사를 언급해야 하는 경우에는 지명, 발행 연연/월월/일일(월간지의 경우 발행 연연/월월), 면수를 괄호 안에 표기한다.  
(중앙일보 08/04/09, 6), 혹은 (신동아 09/05, 297)
- 간행 예정인 원고는 ‘미간’이나 ‘forthcoming’을 사용한다. 미간행 원고는 집필 년도를 표시한다. 연도가 나타나 있지 않을 경우 그 자리에 ‘n.d.’를 쓴다.  
Parker(forthcoming), 홍길동(미간), Taylor(n.d.)
- 기관 저자일 경우 식별이 가능한 정보를 제공한다.  
(동남아시아연구소 2008)

## IV. 참고문헌 작성

### 4.1. 작성 기본원칙

참고문헌은 본문과 각주에서 언급된 모든 문헌의 자세한 문헌정보를 논문 말미의 <참고문헌>에서 밝힌다. 본문과 각주에서 언급되지 않은 문헌은 포함시키지 않는다.

## 4.2. 언어별 배치 순서

각 문헌은 한글, 일본어, 중국어, 로마자로 표기되는 구미어 문헌 순으로 배치한다.

## 4.3. 저자명의 배열 순서

저자명은 한글, 일본어, 중국어는 성을 기준으로 하여 가나다순으로, 로마자 저자명은 성, 이름의 형식으로 적고 성은 알파벳순으로 배열한다.

## 4.4. 항목의 기본적 배치순서

저자명, 출판년도, 논문제목 또는 저서명, 출판지와 출판사의 순서로 기재하며, 각 항목 사이는 마침표로 구분하되, 출판지와 출판사 사이에는 콜론(:)을 사용한다. 단, 한글, 일본어, 중국어에 있어서 저서명에 사용하는 이중꺾쇠(『 』) 뒤에는 마침표를 생략한다.

## 4.5. 동일 저자의 문헌

동일 저자의 여러 문헌은 출판년도순으로 배치하며 같은 해에 발행된 문헌이 둘 이상일 경우에는 글에서 언급된 순서에 따라 발행 연도 뒤에 a, b, c를 첨가하여 구분한다.

홍길동. 1999. 『동남아시아의 소설』 부산: 동남아지역원.  
 \_\_\_\_\_. 2001a. 『동남아시아의 예술』 부산: 동남아지역원.  
 \_\_\_\_\_. 2001b. 『동남아시아의 문화』 부산: 동남아지역원.

## 4.6. 구체적인 실례

### 4.6.1. 공통 원칙

○저서는 한글, 일본어, 중국어, 한문인 경우는 이중꺾쇠(『 』)로, 구미어인 경우는 이탤릭체로 표시한다.

○기타 언어인 경우 반드시 영문자로 표기하고 제목은 중괄호([ ])를 사용하여 [사용언어, 해석]으로 기재해야 한다.

Kala, U. 1977. *Mahayazawingyi* [미얀마어, 대왕통사]. Yangon: Sarpay Beikman.

○각 문헌의 나머지 줄은 다섯 칸 들여 쓰며, 같은 저자가 두 번 이상 나올 경우 역시 다섯 칸의 밑줄을 사용한다. (4.5.를 참조)

#### 4.6.2. 저서

##### ○저자 1인의 경우

최병욱. 2008. 『동남아시아사: 전통시대』 서울: 대한교과서주식회사.

Jessup, Helen I. 2004. *Art & Architecture of Cambodia*. London: Thames & Hudson.

○저자 2인 이상인 경우: 본문과 각주에서는 “저자 외”로 표시하지만 참고문헌에 서는 공동저자 모두의 이름을 적어 준다. 단, 처음부터 책 표지나 안장에 “저자 외”라고 되어 있는 경우에는 그대로 표기한다. 영문에서는 “저자명 et al”로 표기한다.

소병국·조흥국. 2004. 『불교 군주와 술탄』 서울: 전통과현대.

박사명 외. 2000. 『동남아의 화인사회: 형성과 변화』 서울: 전통과현대.

Freeman, Michael and Claude Jacques. 1999. *Ancient Angkor*. Bangkok: Asia Books.

#### 4.6.3. 편자인 경우

한글은 “편자명 편” 영문은 “편자명, ed(또는 편자가 2인 이상인 경우 eds)”로 표기한다.

오명석 편. 2004. 『동남아의 지역주의와 종족갈등』 서울: 오름.

Steinberg, David Joel, ed. 1987. *In Search of Southeast Asia: A Modern History*. Honolulu: University of Hawaii Press.

#### 4.6.4. 편저 속의 글

○저자, 출판연도, 편저명, (편저자), 해당하는 페이지, 출판지, 출판사의 순서로 표시한다. 편저자가 없는 경우 생략할 수 있다.

김경학. 1977. 인도 농촌지역 연구의 실제. 『인류학과 지역연구』 최협 편. 161-182. 서울: 나남출판.

King, Victor T. 2006. Southeast Asia: Personal Reflections on a Region. *Southeast Asian Studies: Debates and New Directions*. Cynthia Chou and Vincent Houben, eds. 23-44. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

○같은 편저 내의 많은 글이 언급될 경우: 해당 편저의 완전한 문헌 정보를 제공한 후 저자의 글을 이에 관련지어 간략히 표시할 수 있다.

- Chou, Cynthia and Vincent Houben, eds. 2006. *Southeast Asian Studies: Debates and New Directions*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Hayami, Yoko. 2006. Towards Multi-Laterality in Southeast Asian Studies. Chou and Houben, eds. 65–85.
- King, Victor T. 2006. Southeast Asia: Personal Reflections on a Region. Chou and Houben, eds. 23–44.

#### 4.6.5. 역사의 경우

원저자, 번역본 출판연도, 번역서명, 역자, 출판지, 출판사의 순으로 표시한다. 한글이 경우 역자명 역, 영문인 경우 역자명, trans로 표기한다.

- 크리스티, 클라이브. 2004. 『20세기 동남아시아의 역사』 노영순 역. 서울: 심산.
- Coed s, G. 1968. *The Indianized States of Southeast Asia*, Susan B. Cowing, trans. Honolulu: An East–West Center Book, The University Press of Hawaii.

#### 4.6.6. 학위 논문

- 홍길동. 1992. 『동남아시아 문화의 구조적 분석』 부산외국어대학교 박사학위 청구논문.
- Parker, John. 1988. *The Representation of Southeast Asian Art*. PhD Dissertation, Harvard University.

#### 4.6.7. 학술지, 월간지, 계간지 등의 논문

저널의 권, 호는 각각 권(호)의 방식으로 처리하고, 논문이 해당되는 페이지를 반드시 표시해야 한다.

- 홍석준. 2002. 말레이 민족주의의 형성과 전개과정(1896–1941). 『동남아시아연구』 12(1): 81–108.
- Egreteau, Renaud. 2008. India's Ambitions in Burma. *Asian Survey*. 48(6): 936–957.

#### 4.6.8. 일간지, 주간지의 기명 기사와 칼럼

- 박장식. 2009. 부산의 미래 비전과 해외지역 연구. 『부산일보』 12월 4일.
- Peterson, Thomas. 1993. The Economic Development of ASEAN. *Far Eastern Economic Review*. April 22: 23.

4.6.8. 인터넷 검색의 경우

○제작자, 제작연도, 주제명, 웹주소 (검색일: 연연연연.월월.일일, Accessed Month DD, YYYY)의 순으로 한다.

홍길동. 1996. 동남아시아의 현대 예술. <http://taejon.ac.kr/kidong/kk0101.html>. (검색일: 1998.11.20).

○인터넷에서 PDF파일과 같이 원문 그대로 수록된 논문이나 글이 아닌 html의 형식으로 다운로드한 경우에는 해당 페이지를 기재하지 않아도 된다. 다만, 인터넷 검색일은 반드시 표시해야 한다.

Hadar, Leon. 1998. U.S. Sanctions against Burma. *Trade Policy Analysis*. 1. <http://www.cato.org/pubs/trade/tpa-001.html>. (Accessed May 07, 2008).

<별표 1> 『수완나부미』 발간 일정

|        | 게재신청마감 | 원고제출마감  | 학술지발간   |
|--------|--------|---------|---------|
| 각권 제1호 | 3월 20일 | 4월 20일  | 6월 30일  |
| 각권 제2호 | 9월 20일 | 10월 20일 | 12월 30일 |

<Table 1> Deadlines of the Journal, Suvannabhumi

|          | Application  | Submission | Publication |
|----------|--------------|------------|-------------|
| Number 1 | March 20     | April 20   | June 30     |
| Number 2 | September 20 | October 20 | December 30 |



IN SEARCH OF THE CULTURE AND ART OF SOUTHEAST ASIA



# SUVANNABHUMI

VOLUME 4, NUMBER 2



---

## ARTICLES

---

**Maitrii Aung-Thwin** The Shwedagon in Sumatra:  
Transnational Buddhist Networks in Contemporary Myanmar and Indonesia  
**Le Huy Ba** The Concept of Postmodernism  
**ShweZinHponNaing** The Beginnings of the Sudhamma Buddhist Order of Monks

---

## ZOOM-IN SOUTHEAST ASIA

---

**In A KIM** New Year Festival in Myanmar, Thingyan  
**Kang Young Soon** Symbol of Papua Feminist Movement, Yosepha Alomang



INSTITUTE FOR SOUTHEAST ASIAN STUDIES  
PUSAN UNIVERSITY OF FOREIGN STUDIES