

МЬЯНМА: КАК ВЫБРАТЬСЯ ИЗ ЛОВУШКИ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ

Ключевые слова: Бирма, инаковость, целостность, этническое государство, национальное государство, этническая идентичность, трансэтническое пространство, этнонимы, топонимы, конституция, гражданство

Глубоко укорененный в структуре государства со времени постколониального Панглонгского соглашения 1947 г. этнический детерминизм утвердился в Бирме как безоговорочная данность, признаваемая различными акторами: этническими сообществами и их элитами, центральной властью (как военной, так и гражданской), гражданским обществом, религиозными общинами, международными организациями и т. п. Перед лицом этого — как показали годы гражданской войны и современная ситуация в Аракане — бедственного консенсуса возникают два вопроса: какой институциональный механизм ведет к этнической и/или религиозной конфронтации и как понимать считающийся непреодолимым характер этой этнизирующей динамики, на которую неминуемо наталкиваются все попытки конструирования объединяющего государства-нации, определяемого “чувством коллективного членства”. В статье рассматривается сочетание трех структурных составляющих этнического детерминизма: мультикультуралистская направленность конституции; эссенциалистский характер переписи населения, на которых основывается закон о гражданстве; настойчивое стремление бирманского государства бороться с “чужаками” и его неспособность выбраться из ловушки идентичностей.

Введение. Национализм и национальное чувство

Современный геополитический контекст. Акты насилия, совершенные в последние годы в отношении мусульман Бирмы (Мьянмы), невозможно рассматривать вне более широкого геополитического контекста, одновременно цивилизационного и экономического. Однако при всей важности внешних факторов этой гуманитарной драмы необходимо принять во внимание некоторые особенности самой Мьянмы, с самого обретения независимости существующей как этническое в своей основе государство, а также свойственные современности гибридные ландшафты и космополитическое мировоззрение в отношении непохожести¹.

Прежде всего напомним, что границы между Таиландом и Малайзией, с одной стороны, и между Бирмой и Бангладеш, с другой, суть границы между буддизмом и исламом. Первая на протяжении десятилетий является местом регулярных конфликтов, однако пока еще местного значения. Напротив, вторая, где в XV в. гегемонистские устремления двух соседних королевств Ава и Пегу, а в XVII в. Империи Великих Моголов (*Leider* 1998, 2016) привели к формированию Аракана — космополитического перекрестка, стала с 2012 г. ареной беспрецедентной волны насилия по отношению к мусульманам. Несмотря на кажущуюся очевидность, этот кон-

Франсуа Робин | <http://orcid.org/0000-0002-5894-6275> | francois.robinne@ens-lyon.fr | ведущий научный сотрудник | Национальный центр научных исследований (CNRS), подразделение Рона-Овернь (2 Avenue Albert Einstein, 69100, Villeurbanne, France)

фликт выходит далеко за рамки религиозного противостояния, к которому его пытаются свести зарождающийся буддийский национализм.

Напомним также, что вслед за созданием коридоров развития Ассоциации государств Юго-Восточной Азии в Бирме было организовано несколько особых экономических зон, в числе которых район Кьяукпью в Бенгальском заливе. Строительство Китайской национальной нефтегазовой корпорацией (CNPC) нефтепровода и Индией — глубоководного морского порта Ситуэ в рамках проекта Каладанского мультимодального транзита способствовало резкому повышению экономической привлекательности араканского побережья, за которым последовала конфискация земель для военных целей и под застройку (*Forino et al.* 2017). Эксплуатация подземных и морских недр также ударила по местному населению, в данном случае мусульманскому, но в таком положении могла оказаться и любая другая община — что, кстати, демонстрируют конфликты, связанные с эксплуатацией медных шахт Летпадаунг китайской компанией *Wanbao Mining*, с финансируемым Пекином строительством гидроэлектростанций, в числе которых Мьятсоунская ГЭС, а также с выращиванием тикового дерева или добычей драгоценных камней. Эти проекты подогревают столкновения между Армией Мьянмы, Армией независимости Качина и Армией национального освобождения таангов в штате Качин и на севере штата Шан, а также создают угрозу насильственного перемещения сельского населения соответствующих регионов. В означенном глобальном контексте геополитические интересы создают плодотворную почву для гуманитарных катастроф, подобных той, жертвами которой стали мусульмане-рохинджа. И все же недавние события наводят на мысль, что буквально разлитая в воздухе исламофобия² неотделима от политических структур, предопределивших строительство “этнического государства”. В нашем понимании исключая природа этнического государства, каковым является современная Мьянма, противоречит концепту государства-нации, объединяющий характер которого отмечен отделением (официальным или нет) государства от его этнических или религиозных составляющих.

Сколько бы режимов, военных или гражданских, ни сменяло друг друга у власти со времени окончания Второй мировой войны и обретения Бирмой независимости, этнический характер государства оставался неизменным. Хотя военные по-прежнему назначают ключевых министров гражданского правительства, а также обладают блокирующим меньшинством в парламенте, упорное сохранение этничности в качестве основополагающего и непоколебимого принципа бирманского государства — удел не только армейской иерархии. Этот принцип является предметом широкого общественного консенсуса, обеспечивающего его молчаливое воспроизводство при любом правящем режиме. На это работают и тексты конституций, и законы о гражданстве, и федеративное устройство, препятствуя любым демократическим преобразованиям.

Этническое государство vs космополитичное государство-нация. Семьдесят лет разделяют две Панглонгские конференции (по названию г. Панглонг в штате Шан): одна в 2017 г. прошла под руководством нынешнего Государственного советника Аун Сан Су Чжи, другая в 1947 г. — под руководством ее отца Аун Сана. Семь десятилетий длилась и гражданская война, сопровождавшаяся невероятной путаницей коалиций и противостояний (*Fistié* 1985; *Smith* 1999 [1991]; *Gravers* 2007; *South* 2008). Административное деление страны по этническому принципу стало той отправной точкой, которая сделала возможными и прокатившуюся из конца в конец Бирмы сразу после установления в 2012 г. гражданского режима волну насилия в отношении мусульман, и поток беженцев в Бангладеш после выборов 2015 г., и убийство в феврале 2017 г. в Янгоне известного мусульманского юриста — специалиста по конституционному праву У Ко Ни. Как те деревья, за которыми не видно леса, захлестнувшая страну ксенофобская антимусульманская волна почти затмила па-

мять о вспышках насилия между центральной властью и этническими меньшинствами, регулярно случавшихся и в годы правления У Ну (1956–1958 гг.), и при сменявших друг друга диктатурах (1959–1988 гг., 1988–2012/15 гг.), и в период демократических преобразований (с 2015 г. до наших дней).

Будучи прямым продолжением Панглонгского соглашения, Конституция 1947 г. утвердила правовые рамки Бирманского Союза. Однако они стали хоть и необходимым, но не достаточным условием для создания правового государства. Три последовательно принятых конституции (The Constitution 1947, 1974, 2008), каждая из которых внесла свой вклад в упрочение этнических границ внутри страны, содержали в себе зародыши конфликта, которые всякий раз препятствовали мирному урегулированию: провозглашение независимости в 1948 г. и последовавший за ним рост национализмов; военный переворот 1962 г., ответом на который стала милитаризация политических структур в высокогорных районах; выборы 2012 и 2015 гг., сопровождавшиеся усилением напряженности в отношениях с этническими меньшинствами параллельно с небывалым подъемом буддистского национализма, впервые принявшего форму исламофобии⁴. Как мы видим, если конституционный строй Бирмы и является незабываемым, то лишь в том, что касается его способности противостоять одних против других.

Итак, этническое государство или государство-нация? Культурное измерение, присутствующее как в *ethnie*, так и в нации, является их общим деноминатором. В нашем понимании государство-нация (последнее понимается нами в его космополитичном варианте, поэтому, дабы избежать путаницы либо возможной националистической интерпретации, будем в дальнейшем иметь в виду не просто государство-нацию, а космополитичное государство-нацию) все же отсылает к холистической природе государства, характеризующегося чувством коллективного членства при сохранении социальных, культурных и религиозных различий⁵. Будучи инклюзивным и идеологическим, “чувство коллективного членства” являет собой противоположность таковому чувству в этническом государстве, имеющему прежде всего культурную и расовую, эссенциалистскую⁶ природу. Этническое государство, основанное на принципе исключения, в пределе состоит из стольких же отдельных единиц, сколько в нем насчитывается этнических групп, тогда как государство-нация является объединяющим. В противоположность идее федерации как одной из институциональных форм организации культурных сообществ, выросшей из противопоставления мы — они, идея космополитичного государства-нации близка “космополитическому мировоззрению”, говоря словами У. Бека. В этой парадигме “различия не выстраиваются в иерархию, не растворяются в универсальности: они попросту принимаются как данность” (Beck 2005: 168).

Э. Геллнер (Gellner 1999 [1983]: 11) показал, что суть национализма состоит в утверждении принципа соответствия национального и политического единства. С ним солидаризировался Э. Хобсбаум (Hobsbawm 1992 [1990]). Их точку зрения подтверждают события современной бирманской истории (имеется в виду период с 1947 г. до наших дней). Внезапное появление этнических национализмов и этнических идентичностей было инспирировано колониальными и постколониальными правящими классами, придавшими этому феномену ареол очевидности, благодаря чему этничность стала восприниматься как вневременной фактор, более важный, чем все остальные. Я не буду здесь в деталях описывать исторический процесс, приведший к переходу от королевств, представлявших собой территориально-политические единицы, к этническим категориям и соответственно к переходу от топонимов (Luce 1959; Than Tun 1978, 1983; Lieberman 1978; Aung Thwin 1998) к этнонимам (Abhakorn 1999; Robinne 2008, 2009) для описания различий. Вместо этого я сосредоточусь на рассмотрении господства этничности в современной Мьянме, сопоставив тексты постколониальных конституций, законов о гражданстве и переписей насе-

ления, а также проанализировав трехкомпонентную структуру страны — настоящую “машину по производству врагов” (Callahan 2004).

Официально признав и закрепив мультиэтнический состав Бирмы, основополагающее Панглонгское соглашение и три написанных в его духе конституции открыли широкую дорогу для этнических национализмов. Эту тенденцию усилил государственный переворот 1962 г., положивший конец шанским княжествам. Его побочным эффектом стало структурирование периферийных национализмов. К гражданским образованиям быстро добавились военные или полувоенные формирования; достаточно назвать Организацию независимости Качина с ее вооруженным крылом — Армией независимости Качина или Национальную организацию Пао и Национальную армию Пао (последняя подписала соглашение о прекращении огня в апреле 1991 г.). Такие двусоставные организации — гражданские и военные — с этнической составляющей в названии стали нормой, образуя лоскутное одеяло трудно отличимых друг от друга аббревиатур⁷. Во многих случаях к этническому измерению добавляется религиозное; примером может служить весьма влиятельная Качинская баптистская конвенция. При всей своей карикатурности эта этнорелигиозная мозаика стала питательной средой 70-летней гражданской войны, конца которой не видно.

Таким образом, современная ситуация радикально отлична от эпохи существования бирманских королевств. Изначально бирманская нация конструировалась на основе других, не связанных с этничностью критериев (Lieberman 1984: 187, 237). Паганское царство, а затем династия Таунгу воевали не с народами или этническими общностями, а с другими государственными образованиями, такими как Пегу и Татон, переманивая на свою сторону религиозных деятелей, архитекторов, художников, писцов и других грамотных людей разного происхождения, каждый из которых внес вклад в создание современного бирманского государства. При всей своей важности *этнос* был оттеснен на границы *полиса*, поскольку бирманские королевства развивались как территориальные, а не этнические образования. Весьма показательно, кроме того, что и сегодня бирманцы называют Таиланд “Аюттайя” — по названию древней сиамской столицы, разрушенной ими в 1767 г. В этой сфере, как и в прочих, независимость означала отказ от прежних принципов и официальное признание этнического характера государства. Глубоко укорененный в его структуре этнический детерминизм утвердился в Бирме как безоговорочная данность, признаваемая различными акторами: этническими сообществами и их элитами, центральной властью (как военной, так и гражданской), гражданским обществом, религиозными общинами, международными организациями и т.п. Перед лицом этого консенсуса — бедственного консенсуса, как показали годы гражданской войны и современная ситуация в Аракане, возникают два вопроса: какой институциональный механизм ведет к этнической и/или религиозной конфронтации и как понять считающийся непреодолимым характер этой этнизирующей динамики, на которую неминуемо наталкиваются все попытки конструирования объединяющего государства-нации, определяемого “чувством коллективного членства”?

Ниже будет рассмотрено сочетание трех структурных составляющих этнического детерминизма: 1) мультикультурализм, закрепленный конституциями; 2) эссенциалистский характер переписей населения; 3) настойчивое стремление центральной власти производить врагов.

Конституции и политический централизм

К вопросу о терминологии. Не будет бесполезным напомнить — принимая во внимание влияние Панглонгского соглашения 1947 г. на всю постколониальную историю Бирмы, — что оно привело к убийству генерала и политика Аун Сана (которое невоз-

можно объяснить только банальными межличностными конфликтами), а также к восстанию каренов, положившему начало нескончаемым гражданским войнам. Причина — административное деление страны по этническому признаку с декларируемой возможностью автономии официально признанных этнических групп. К трем штатам (Качин, Шан, Кая) и особому району Чин⁸, созданным Конституцией 1947 г., добавились в 1974 г. штаты Аракан, Мон и Карен — итого семь этнотерриториальных единиц, окружающих семь расположенных в центре административных регионов с преимущественно бирманским (в этническом смысле) населением, получивших названия в честь столичных городов (Сикайн, Мандалай и т.п.). Эссенциалистский подход, встречающийся повсюду в официальных текстах, связанных с созданием современного бирманского государства, перекочевал и в другие сферы общественной жизни. Он обнаруживается также в многочисленных монографиях местных ученых (*de Mersan* 2016b) на бирманском языке (описания *nao*, *taungu*, *danu*) или на языках меньшинств (работы о группах *качин*, *чин* и т.п.). Тот же подход отличает запись и расшифровку мифов и устной традиции, которыми с начала 2000-х годов активно занялись местные специалисты, а также представители политических и религиозных элит, осознавших, что легитимность нации основывается отчасти на ее этногенезе. Культурные маркеры, еще недавно вызывавшие презрение у христианской элиты качинов и чингов, считавшей их проявлением дикости и фетишизма, сегодня используются той же самой элитой для конструирования нации⁹ (*Robinne* 2007a; *Robinne, Sadan* 2007).

Мало-помалу в употребление вошел англицизм *race* (раса). Помимо того что его отныне широко используют сами бирманцы, он не вызывает серьезных возражений и у большинства западных специалистов, в т.ч. из академической среды. Ни разу не поднимался вопрос о том, что то, что кажется приемлемым и даже необходимым в случае Бирмы, в других странах недопустимо. Выразимся более четко: можно употреблять направо и налево определение “качинская раса” или “бирманская раса”, но никому и в голову не придет, например, во Франции говорить о “бретонской расе” или “нормандской расе”, если, конечно, речь не идет о породе коров.

Несмотря на то что англосаксонское влияние постепенно банализирует слово “раса”, оно проникло в Бирму сравнительно недавно. Конечно, его можно встретить уже на обложках некоторых брошюр колониальной эпохи, но все же британская администрация чаще использовала термины “племена”, “национальности”, “языковые группы” и, позже, “этноязыковые группы”. Примечательно, однако, что частота употребления слова “раса” непрерывно растет. В английском переводе конституций 1947 и 2008 гг. оно появляется соответственно четыре (ст. 10, 11а, 11б, 22) и 35 раз. Таким образом, расовая терминология проделала исключительный путь параллельно с постоянно расширяющимся делением территории по этническим границам.

Такая частота употребления “расы” не дает представления о терминологическом разнообразии анализируемых текстов на местных языках. В них упоминаются:

Pyi-thu: “страна + люди”, переведено на английский как *people*/народ,

Naing-ngan Tha: “государство + сын”, переведено как *citizen*/гражданин или *citizenship*/гражданство,

Lu-nay su: “люди + быть немногочисленными + группа”, переведено как *minority*/меньшинство,

Lumyo su hlut-daw: “люди + вид + группа + парламент”, переведено как *Chamber of Nationalities*/Палата национальностей,

Taing-Yin-Tha: “сыновья пограничных регионов”, переведено как *Indegenous peoples*/аборигенные народы.

Видимо, для того чтобы не повторять несколько раз один и тот же термин, некоторые местные слова, иногда в одной и той же статье, переведены по-разному. Так, в тексте Конституции 1947 г. это выглядит следующим образом:

Myanma Naing-ngan Taing-Yin-Tha, буквально “Мьянма + страна + сыновья пограничных регионов”, переводится на английский иногда как *Indigenous races of Burma*/аборигенные расы Бирмы (ст. 11a, 11b), иногда как *Indigenous People*/аборигенные народы или *Indigenous Citizen*/аборигенные граждане (см. также: *Indigenous Peoples' Rights* 2016).

Lumyo su Hludaw переведено как *Chamber of Nationalities*/Палата национальностей (ст. 154-2), тогда как в ст. 10 *Lu-myo* переведено как *race*/раса (The Constitution 1947).

Сочетание *Taing-Yin-Tha Lumyo* часто встречается в различных текстах и переводится тоже по-разному. Например, в ст. 15, 17с, 22 Конституции 2008 г. ему соответствуют английские выражения *national races* и *provisional races* (Transnational Institute 2014: 26).

Некоторые авторы и институции сознательно избегают термина “раса”, как, например, составители блестящего доклада *Deciphering Myanmar's Peace Process* (Deciphering... 2013), последовательно придерживающиеся этнической терминологии: *ethnic*/этнический, *ethnic groups*/этнические группы, *multi ethnic populations*/многоэтническое население, *ethnic nationalities*/этнические национальности, *indigenous*/аборигены. В своем двуязычном (бирманско-английском) докладе Транснациональный институт (Transnational Institute 2014) ограничивает использование “расы” дословными цитатами из официальной версии Конституции, не считая явно случайного употребления выражения *racial tension*/расовая напряженность (Ibid.: 20). Однако позиция этих достаточно авторитетных специалистов остается маргинальной на фоне вала эссенциалистских текстов.

Этнический централизм. Шанские княжества, организованные в соответствии с буддийскими представлениями о космологии, воплощенными в парадигматической и иерархической модели мандалы (территориально-политические единицы, расположенные вокруг более мощного центра, система, известная как галактическая полития; см.: *Tambiah* 1973), могли рассчитывать на определенную терпимость колониальных властей. Политика альянсов в сочетании с подчинением и ассимиляцией превратила шанских правителей *sawbwa* (*saopha*) в сравнительно послушных партнеров британской администрации. Этим шанские княжества заметно отличались от “политических систем высокогорных районов Бирмы” (*Leach* 1954), населенных, по мнению британцев, головорезами, совершавшими неожиданные набеги, которым следовало положить конец; с этой целью были организованы кровопролитные кампании вооруженного “усмирения” (*Crosthwaite* 1912).

Одним из последствий военного переворота 2 марта 1962 г. стал конец правления шанов: бывший президент страны шанский князь Сао Шве Тайка умер, нескольких других правителей и их близких заключили под стражу, часть бежала за границу. Реже вспоминают о том, что одновременно с внезапным и вынужденным падением шанских княжеств началась политическая централизация этнических меньшинств, сменившая сегментированные структуры клановых вожеств. Если чины и карены вступили на этот путь сразу после провозглашения независимости, то многие другие меньшинства только в 1960-е годы создали собственные централизованные вооруженные формирования, чтобы противостоять бирманской военной диктатуре. Именно тогда появились среди прочих Организация независимости Качина и Армия независимости Качина (*Fistié* 1985; *Smith* 1999 [1991]; *Sakhong* 2003).

По мере конституирования различных национализмов гражданская война распоздалась по всей стране. И если все попытки прекращения огня в 1990-х годах были безуспешными, то во многом потому, что они использовались в основном для торга по поводу всевозможных привилегий, а не для определения политического горизонта. Так, пао получили права на эксплуатацию оз. Инле и окружающих гор¹⁰ прежде, чем добились в 2012 г. статуса самоуправляемого региона (см. карту).

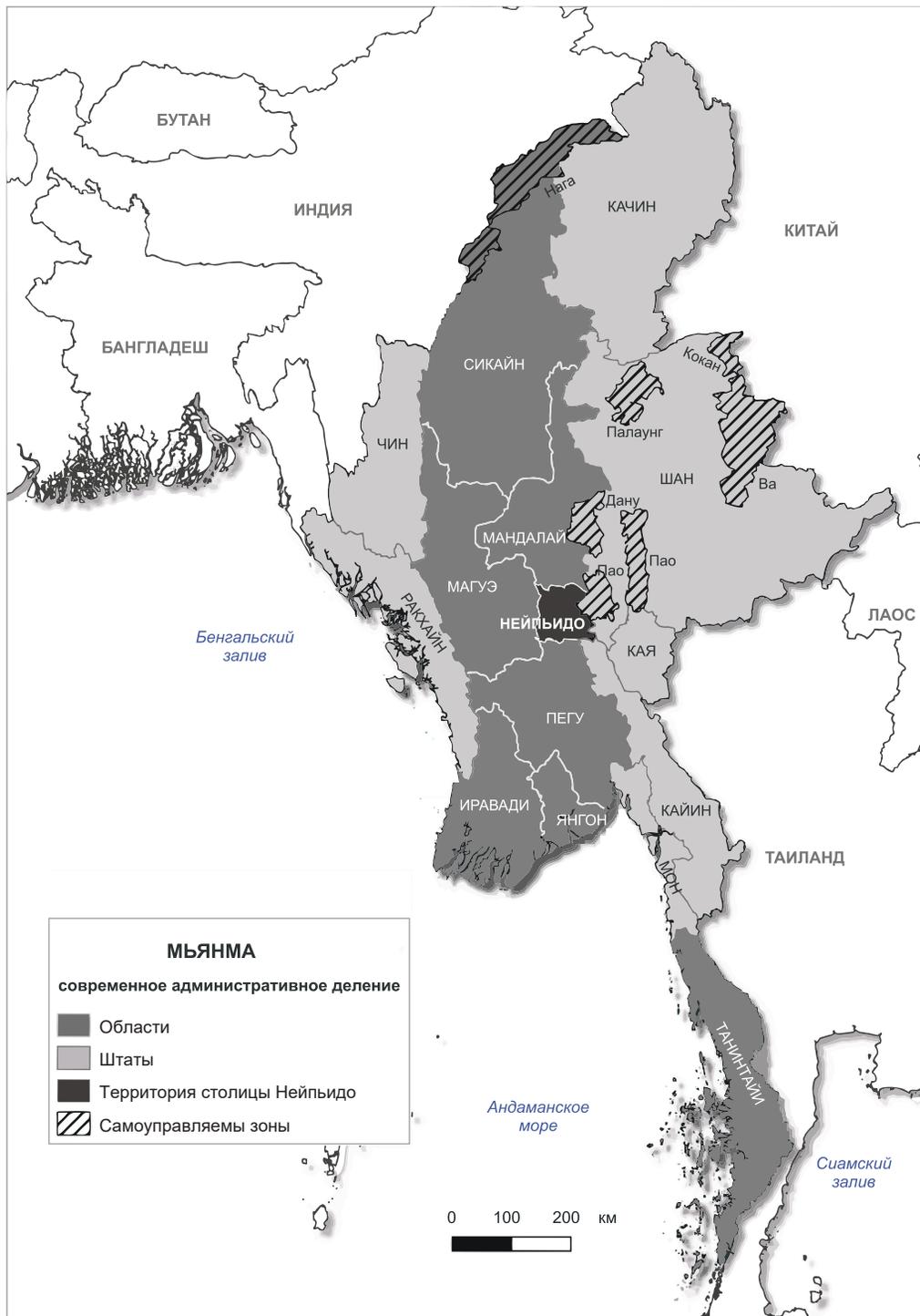


Рис. 1. Современное административное деление Мьянмы (карта В.В. Степанова)

Самоуправляемые территории и 0,1%. Конституция 2008 г. пошла еще дальше в утверждении этнотерриториального деления страны. К семи этническим штатам добавились шесть самоуправляемых территорий. Их получили *naqa* на границе с Индией, *danu* и *nao* в центре штата Шан, *палаунг*, *кокан* и *ва* на китайской границе (ст. 55, 56).

Кроме того, Конституция утвердила норму, согласно которой меньшинства численностью более 60 тыс. человек, составляющие более 0,1% от общей численности населения какого-либо штата, имеют право на представительство в парламенте (ст. 161а, 161б). Двадцать девять новых парламентских мест были распределены следующим образом:

Бирманцы: пять мест — штаты Качин, Кая, Карен, Мон и Шан.

Карены: три места — регионы Пегу, Иравади и штат Мон.

Чины: три места — регионы Магуэ, Сикайн и штат Аракан.

Шаны: три места — регионы Сикайн, Мандалай и штат Качин.

Пао: два места — штаты Карен и Мон.

Араканцы: два места — регионы Иравади и Янгон.

Лису: два места — штаты Качин и Шан.

Акха, инта, качины, кая и лаху: по одному месту — штат Шан.

Мон: одно место — штат Карен.

Раван: одно место — штат Качин (Transnational Institute 2010: 8).

Меньшинства, имеющие собственный штат или самоуправляемый район, а также составляющие менее 0,1% от общей численности населения страны, не получили дополнительных мест в парламенте. Таким образом, Конституция 2008 г. официально признала еще 18 меньшинств, доведя их количество до 25 (или 26, если считать бирманцев). Однако это все же далеко не 135 этнических групп, учитываемых переписью населения, на данных которой основывается Закон о гражданстве с поправками от 1982 г.

Гражданство и переписи населения

Три категории граждан. Закон о гражданстве 1982 г. (Pyitaungsu 1982) определяет порядок выдачи национальных удостоверений личности. Он различает три категории граждан.

1. Полноправными гражданами (*full citizen/Naing-ngan Tha*, буквально — “сыновья страны”) признаются лица, способные подтвердить, что их прямые предки жили в Бирме в 1823 г., т.е. до начала британской колонизации.

2. Ассоциированными гражданами (*Associate Citizen/E Naing-ngan Ta*) считаются лица, получившие гражданство по Закону 1948 г. (год провозглашения независимости).

3. Натурализованными гражданами (*Naturalized Citizen/Naing-ngan Tha Pyu-Khwin*) считаются лица, жившие в Бирме до 1948 г., но обратившиеся за гражданством после 1982 г.

4. Все лица, не входящие ни в одну из первых трех категорий, считаются “иностранцами” (*Naing-ngan Khya/Other*). Эта категория стала настоящим механизмом по производству апатридов.

Последствия принятия в 1982 г. поправок к Закону о гражданстве ощущаются по сей день. Поскольку они были приняты в обход голосования в парламенте, их считают неконституционными. Движение, объединяющее представителей различных сфер гражданского общества, выступает за возврат к единственно легитимному закону о гражданстве образца 1948 г. Протесты вызывает, в частности, статья 4, дающая Государственному Совету право решать, признавать ли ту или иную группу

гражданами. Замена трех типов гражданства единым не случайно была одной из основных рекомендаций доклада Кофи Аннана, представленного в 2017 г. Аун Сан Су Чжи (Advisory Commission 2017: 31–32).

135 этнических групп и Закон о гражданстве. Список этнических категорий переписи 2014 г. (Pyitaungsu 2014) за небольшими исключениями идентичен списку, подготовленному к переписи 1982 г., на котором до сих пор основывается Закон о гражданстве. В свою очередь, этот список продолжает традицию переписей 1931 и 1921 гг. (Ferguson 2015; South et al. 2018). Ответственный за организацию переписи 1931 г. Дж. Беннисон, основываясь на работах Г.А. Грирсона (Grierson 1927), поместил в начале тома, посвященного Бирме, “расовую карту” и карту языков, хотя сам же выразил сомнение относительно достоверности такой картографии. Так впервые были перечислены 15 основных групп и 135 подгрупп¹¹.

Изменения, введенные между переписями 1931 и 2014 гг., не носят принципиального характера. Подсчет населения по-прежнему осуществляется на основании таксономического списка, в который входят:

1. Восемь “основных этнических групп”, к которым отныне отнесены меньшинства, давшие названия штатам Аракан, Чин, Качин, Шан, Кая, Карен и Мон, а также бирманцы, проживающие в административных регионах. Группы упорядочены следующим образом: № 1 — качины, № 2 — кая, № 3 — кайины (карены), № 4 — чины, № 5 — бирманцы, № 6 — моны, № 7 — ракхайны (араканы), № 8 — шаны¹².

2. Внутри каждой “главной” этнической группы выделяются подгруппы (всего 135), которым также присваиваются особые номера, или “коды”. Отметим, что если в 1931 г. основным критерием для отнесения каждого субэтноса к тому или иному главному этносу был язык, то теперь эта логика уступила место территориальной: так, все группы, проживающие в штате Шан, включены в категорию “шаны”. Несколько групп, считавшихся “основными” при переписи 1931 г., перешли в разряд “субэтносов” в 2014 г. Например, *лису* (код № 112) стали субэтносом качинов; *лаху* (код № 823), *палаунги* (код № 817) и *ва* (код № 833) — субэтносами шанов; *нага* (код № 431) вошли в состав чинов; *сак* (код № 707) включены в группу араканов. Некоторые категории — такие как *мяо*, *яо*, *ман*, *лоло* или *кхаси* — и вовсе исчезли из списка. Все эти реструктуризации вызвали большое неудовольствие в связи с тем, что мнения самих людей никто не спросил. В частности, нага отказываются от причисления к чинам, чувствительной остается и проблема лису, отныне официально приписанных к качинам (Robinne 2007b).

3. Как ни удивительно, категория № 9 в списке отсутствует. Такой пропуск как бы подчеркивает разницу между “настоящими гражданами” и категориями “смешанные” (№ 10) и “другие” (№ 11). К категории № 10 отнесены лица, имеющие двойное происхождение: один из родителей — гражданин Мьянмы, другой — иностранец. Они не имеют двойного гражданства (конституция это запрещает), но считаются в соответствии с законом 1982 г. “ассоциированными” или “натурализованными” гражданами, в зависимости от конкретной ситуации. Как и для “полноправных граждан”, для них предусмотрены специальные коды: № 901 — для потомков от союза с тайцами, № 902 — с малайцами, № 903 — с непальцами, № 904 — с пакистанцами, № 905 — с сингапурцами, № 906 — с китайцами, № 907 — с японцами, № 908 — с корейцами, № 909 — с индийцами, № 910 — с бенгальцами, № 911 — с американцами, № 912 — с вьетнамцами, № 913 — с филиппинцами.

4. Наконец, как и в переписи 1931 г., категория “другие” без каких-либо уточнений фигурирует под № 11 в кодировочном списке переписи 2014 г. Она предназначена для резидентов Мьянмы, чье происхождение не позволяет претендовать на статус гражданина. Эта категория вызвала серьезные и отнюдь не беспочвенные опасения, в частности, среди мусульманских общин, поскольку — настоящий Дамоклов меч — маркировала их клеймом апатридов.

В этой бухгалтерской логике точка не поставлена и не будет поставлена никогда. Почему этнических групп должно быть только 135? А как же невероятное языковое разнообразие в группе чин, отмеченное лингвистами (*Matisoff* 1987), когда почти в каждой деревне — свой язык, так что сами чины не в состоянии подсчитать количество субэтнических групп, скрывающихся за обобщающим наименованием? Как же внутренняя клановая и родовая сегментаризация, которую не отражают ни категория “качины”, ни категория “христиане” (*Robinne* 2007b)? И наконец, что делать с пантаями — бирманскими мусульманами китайского происхождения, тщетно добивающимися официального признания? Согласно официальной точке зрения мусульмане могут быть только индийцами. В удостоверениях личности молодого поколения пантаев указано: *Myanmar Indian* (бирманские индийцы) (*Robinne* 2016).

Подобные упражнения в счете открывают дверь для фрустраций, затаенных обид и требований признания со стороны всех оставленных без внимания и исключенных из гражданства. И не важно, идет ли речь о семи этнических штатах, к которым отныне должны добавиться шесть самоуправляемых регионов, о 18 новых представителях в парламенте в соответствии с принципом 0,1% или о 135 этнических категориях в переписи населения; какую бы логику подсчета мы ни выбрали, она неизбежно будет страдать упрощением, особенно применительно к пространствам интенсивных взаимодействий — экономических, брачных, религиозных, военных, — в процессе которых формируются общественные структуры. Попытки этнического учета несут в себе конфликтный потенциал при любом режиме: будь то постколониальная диктатура или демократический транзит.

Производство врагов

В поисках двойной легитимности. Если бы нужно было найти что-то общее между современным периодом демократических преобразований (после 2015 г.), началом диктатуры генерала У Не Вина (1962–1988 гг.) под лозунгом “Бирманский путь к социализму” и колониальным режимом, наверное, стоило бы обратить внимание на дистанцию между сферой политики и сферой религии. Отделение светской власти от буддийской иерархии составляет важное отличие означенных периодов истории Мьянмы от либерального правления У Ну в первые годы независимости, от второй диктатуры генералов Со Маунга (1989–1992 гг.) и Тан Шве (1992–2012 гг.), а также от президентства Тейн Сейна (2012–2015 гг.) — трех отрезков времени, когда эти сферы были тесно переплетены между собой (*Foxeus* 2016). Позиция второй диктатуры по отношению к буддийской сангхе свидетельствует о поиске дополнительной легитимности, которую можно было почерпнуть в буддизме. Именно в контексте поиска легитимности следует понимать стремление бирманских генералов к установлению отношений дара/отдаривания путем создания многочисленных околицерковных фондов, поддержки харизматичных бонз, проведения религиозных шествий, организации по всей стране поклонения реликвиям и изображениям Будды — в целом в неумеренности (при всей субъективности такой оценки) пожертвований, с широким освещением всего этого в государственных печатных и электронных СМИ. Подобные инсценировки, организуемые самими генералами, имели целью не только обеспечить себе отсутствующую легитимность, но и вписать ее в иерархию инду-буддийских ценностей, унаследованных от бирманского королевства, преемственность с которым регулярно подчеркивала хунта генерала Тан Шве (*Houtman* 1999; *Keeler* 2017)¹³.

Второй составляющей этого поиска легитимности является почти экзистенциальное — в том смысле, что диктаторам жизненно необходимы враги, дабы утвердиться в роли спасителей Нации — отношение к меньшинствам. Диктаторам свой-

ственно стремление к сохранению единства нации, которая призвана обеспечить им легитимность. Буддийское духовенство — инструмент бирманизации — и верующие, неразрывно связанные с ним иерархичными отношениями дара (приношений) и отдаривания (символического обоснования идентичности), занимали в годы второй диктатуры промежуточное положение между сильной государственной властью и разрозненным множеством людей, объединенных под ярлыком “другие” (№ 11 в переписном кодировочном списке) и подозреваемых в подрыве национального согласия. Противостояние диктаторского режима и меньшинств структурно выстраивалось вокруг символического пространства, образуемого парой “сангха — дарители”. Врагами нации хунта провозглашала представителей тех этнических меньшинств, которые в большинстве своем не были буддистами (христиан, индуистов, сикхов, мусульман и т.п.).

Однако на деле ситуация несколько сложнее дуализма “буддисты — небуддисты”, поскольку при обеих диктатурах (первой — после 1962 г.; второй — после 1988 г.) буддийское вероисповедание само по себе не защищало от возможного причисления к врагам нации; это подтверждают как репрессии в отношении пао, продолжавшиеся до тех пор, пока они не подписали соглашение о прекращении огня после долгих лет гражданской войны и борьбы с центральной властью, так и преследования, которым подверглись сами монахи-бонзы.

Народ, объединившись с общиной монахов, способен оказать мощное противодействие нелегитимной центральной власти. Такое не раз случалось и в колониальную эпоху, когда монахи проявляли себя активными противниками британской администрации, и в годы диктатуры. Можно вспомнить трагически закончившееся восстание 8 августа 1988 г. или “шафрановую революцию” сентября 2007 г. Распространив репрессии на буддийское духовенство, хунта лишней раз подтвердила тот факт, что диктатура по определению не нуждается в легитимности, а потому может не задумываясь повернуть свое оружие против той символической силы, которая, казалось бы, ее поддерживает. Годы гражданской войны и нынешнее положение в стране, включая ситуацию в Аракане, которую некоторые пытаются свести к религиозному противостоянию, вынося за скобки вооруженные столкновения между национальной армией и этническими меньшинствами, показали, что единственное, на чем держится легитимность диктатуры, — это постоянная подпитка конфликтующих национализмов меньшинств (во имя национального единства), для чего категория “другие” предоставляет неисчерпаемые возможности.

Переход власти от военной хунты к гражданскому правительству способствовал перенесению акцента с угрозы национальному единству со стороны меньшинств на исламскую угрозу. Мусульмане — привычная и удобная мишень для ксенофобии, однако события в Аракане, непосредственно связанные с буддистским националистическим движением Ма Ба Та (“Патриотическая ассоциация Мьянмы”) ¹⁴, приняли дотоле невиданный размах. Потенциально следующими жертвами насилия могут стать христиане, чья тактика состоит сегодня в невмешательстве, в том, чтобы оставаться в тени, или этнические меньшинства, или любая другая конституированная группа, способная спровоцировать ксенофобию, включая теперь и буддийских монахов. Вспомним о переписном кодировочном списке и его намеренно неопределенной категории “другие”: вероятные враги не только повсюду, но их число и природа могут меняться в соответствии с требованиями момента.

Еще раз о категории “другие”. В бирманском языке существует несколько терминов для определения угрожающих сохранению национального единства “других”, которыми пугает официальная пропаганда и о которых ходят слухи.

Наиболее сомнительный и уничижительный среди этих терминов — *кала* — относится к очень широкой категории, обозначая в первую очередь темнокожих индийцев: знаменитых ростовщиков-четтиара; непальцев, известных своими саман-

ными домами, обмазанными коровьим навозом; сикхов, имеющих репутацию преуспевающих торговцев; наконец брахманов (понна), несмотря на их способности к геомантии, весьма распространенной в буддизме. Категория “кала” практически безгранична, в нее можно включить кого угодно: так называли “негров” — термин, “лишенный, само собой, какой-либо расистской коннотации”, настолько он вошел в обыденное словоупотребление; “белыми кала” окрестили британских колонизаторов, а в более позднее время “кала” стал использоваться для обозначения всех мусульман — даже имеющих не индийское, а китайское происхождение (*Egreteau* 2011; *de Mersan* 2016a).

Вторая категория потенциальных врагов — национальные меньшинства вне зависимости от их религиозной принадлежности, включая буддистов, — объединена под названием *Taing-Yin-Tha*, буквально — “сыновья близкой (или приграничной) страны”. К ней относятся: автохтонное население периферийных штатов, семь “национальных рас” (за вычетом этнического большинства — бирманцев) и входящие в них субэтнические группы, а также население самоуправляемых территорий.

Третья категория, совершенно невероятная, впервые появилась в годы второй диктатуры и вновь — в нынешний переходный период. Речь о той части буддийского духовенства, чей национализм вдохновляется не религией как таковой (*Thathana*), но ее культурной и светской составляющими (*Badhaye*). Тот факт, что часть сангхи выступила против центральной власти, имеет отношение не к надмирному бытию (*lawkuktara*), а к мирскому (*lawki*) диссидентству. А быть диссидентом — означает *de facto* предать “родину-мать”. Поэтому народная молва не только ставит под сомнение сам статус таких монахов, но и записывает их в число врагов. Именно так можно понять вспышки насилия по отношению к ним в 1988 и затем в 2007 гг., столь же яростные, как и те, которым временами подвергаются кала и *Taing-Yin-Tha*. Обрушившая жестокие репрессии на эту часть монашества, хунта, в ее понимании, не уничтожила единственный источник своей легитимности, а боролась с организованной силой, угрожающей единству нации.

Последнюю категорию врагов (хотя, конечно, можно изобрести и других, список не ставит никаких ограничений) составляют “чужаки” — *Naing-ngnan-Khya* (дословно — “другая страна”). К ним относятся политические партии, “внешние враги как общий враг” и прочие козлы отпущения, назначенные на эту роль государством. “Нет врага — нет и нации” — это утверждение, возможно провокационное, как признает сам его автор (*Tchoudinov* 2012: 1), позволяет понять, насколько произвольна такая антиномическая система, колеблющаяся в соответствии с меняющимися потребностями момента между позитивной дискриминацией и ксенофобией.

Крупные вернакулярные категории, служащие для идентификации врагов, не только не являются взаимоисключающими, но и допускают расширение за счет новых общин, избранных в качестве мишени. “Производство врагов” (*Callahan* 2004) не просто на протяжении десятилетий было постоянной заботой генералов, но даже, более того, выявление (или назначение) общин, способных представлять угрозу для стабильности, оказывается необходимым условием существования диктатуры как таковой.

Инаковость против целостности. После более чем полувека военной диктатуры выборы 2015 г. обозначили решительный поворот к демократическому правлению. Однако трехкомпонентная структура бирманского общества осталась прежней: центральная власть (правда, теперь не военная, а преимущественно гражданская), этнические и религиозные меньшинства и связка буддийского духовенства с буддистским же обществом. Изменились лишь отношения между духовенством и мирянами, между центральной властью и меньшинствами. Люди получили большую политическую свободу, однако это поставило перед ними новые экзистенциальные

вопросы об их идентичности, о функционировании демократических механизмов, наконец об их отношении к государству.

Вопросы эти касаются не легитимности каждого и даже не места каждого в демократическом процессе — основной проблемой бирманского общества как до, так и после диктатуры является невозможность создать объединяющее государство, не зависящее от частных интересов и уважающее свободы каждого. Именно это делает затруднительным изменение режима работы государственной машины таким образом, чтобы она перестала подчиняться интересам этнических и религиозных коммуитаризмов. Первым шагом в этом направлении должно стать новое административное деление страны, при котором этнический принцип (периферийные этнические штаты, с одной стороны, и административные районы бассейна Иравади с преобладающим бирманским населением, с другой) уступил бы место территориальному и все регионы получили бы названия по имени крупных городов. Такое административное деление, основанное на территориально-топонимическом принципе, означало бы признание языкового и культурного разнообразия каждого региона — разнообразия реально существующего, но не находящего отражения в нынешних названиях штатов, образованных от этнонимов (шан, качин и т.п.). Необходимо, кроме того, конституционно гарантировать полную свободу СМИ, культурные права, право на изучение местных языков. Отметим, что в доколониальную эпоху преобладал именно территориально-топонимический принцип, в то время как “этническая идентичность не определяла политическое подданство в такой степени, как это представляется многим историкам” (*Lieberman* 1984: 237). Этот же принцип лежал в основе постколониальных административных подразделений, ставших впоследствии районами, или — возьмем пример из другой области, чтобы продемонстрировать универсальность применения данного принципа — в разделении бирманских католических приходов на епархии.

До тех пор пока логика Панглонгского соглашения 1947 г., за которым последовали мучительные семь десятилетий гражданской войны, остается ориентиром, этнический федерализм, по всей вероятности, будет разрушать свой собственный непрочный фундамент. В существующей системе мобилизации антагонистических противоречий резонно задаться вопросом: кто станет следующей жертвой коммуитаристского конфликта, когда трагедия рохинджа наконец завершится? По примеру мусульман, живущих в других частях страны, христиане, в свою очередь, затаили дыхание, ощущая себя вероятной мишенью. Чтобы “избавиться от страха”, говоря словами Аун Сан Су Чжи (*Aung San Suu Kyi* 2010), необходимо освободиться из западни этнических идентичностей, по определению исключающих и конфликтных, сделав выбор в пользу объединяющего космополитичного национального государства, уважающего языковое, культурное и религиозное многообразие и одновременно дистанцированного от него. Избавиться от страха — означает отказаться от господства инаковости в пользу космополитичной целостности, носительницы коллективного проекта, подхваченного всеми (*Beck* 2005; *Demorgon* 2005).

Применительно к бирманскому ландшафту “целостность” означает дух согражданства и чувство коллективного членства, что близко гегелевской идее о “единстве всеобщности и особенности в государстве”, о том, что “цель государства есть всеобщий интерес как таковой, а в последнем — сохранение особенных интересов, субстанцию которых он составляет”, а также о том, что основой государственной связи “является лишь основное чувство порядка, которым все обладают” (*Hegel* 2013 [1820]: § 261, 268, 270). Кажущийся инклюзивным проект этнической федерации на деле содержит в себе конфликтогенные зерна инаковости, чуждости, из которых вырастают прошлые и будущие Панглонгские соглашения, несущие с собой десятилетия гражданских войн. Наверное, мы не ошибемся, сказав, что именно для Мьянмы — коль скоро ни одно из соседних государств не последовало столь решительно

и радикально по пути этнизации — принятие космополитического мировоззрения является залогом построения умиротворенного и стабильного государства.

Пер. с фр. Е.И. Филипповой¹⁵

Примечания

¹ Текст, легший в основу этой статьи, был представлен и обсужден на семинарах Института Восточной Азии Высшей нормальной школы Лиона 19.11.2017 и Института азиатских исследований Университета Экс-Марсель 27.11.2017, а также в программе “Согласование времен” на радио *France Culture* (ведущий Ж.-Н. Жанни) 16.12.2017. Кроме того, автор получил замечания анонимных рецензентов на первую французскую версию текста, а затем и на эту, доработанную. Всем участникам обсуждения автор выражает глубокую признательность.

² Прицельно направленные на мусульман насильственные действия (2012 г.: в июне и октябре — в Аракане; 2013 г.: в марте — в Мейтхиле, в апреле — в Оккане, в августе — в Канбалу, в октябре — в Тандве; 2014 г.: в июле — в Мандалае) лишний раз свидетельствуют о риске их распространения по всей стране (*Crouch* 2016; *Wade* 2017).

³ Если этноцентризм представляет собой константу в современной бирманской истории вне зависимости от правящих режимов, то отношения между государством и буддизмом не отличаются таким постоянством (см. об этом: *Houtman* 1999; *Kirichenko* 2009; *Turner* 2014; *Brac de la Perrière* 2016, 2017).

⁴ События 1930, 1938, 1942 и затем 1960-х годов, а также закон о национализации прямо или косвенно затронули всех выходцев из Индии — не только мусульман.

⁵ Помимо недавних работ (*Barraud et al.* 2017; *Keeler* 2017), в которых обсуждается предложенный Л. Дюмоном (*Dumont* 1966) концепт холистической природы государства, см. также теоретические выкладки в книге под редакцией Т. Отто и Н. Бубандта (*Otto, Bubandt* 2010), в особенности статьи М. Салинса (*Sahlins* 2010: 102–126) и А. Рамси (*Rumsey* 2010: 127–149).

⁶ Напомню, что эссенциалистский (или примордиалистский) подход заключается в понимании “этноязыковых” групп как организованных, квазиавтономных сообществ, основанных на вековых “традициях”. В том же ключе этническое государство понимается как состоящее из различных этнических и/или религиозных общин. Бирманский федеративный проект придал этническому государству институциональную форму, нисколько не снизив его конфликтогенный потенциал.

⁷ См. подробнее: *Robinne* 2017.

⁸ С 1974 г. — национальный округ (*прим. пер.*).

⁹ Отметим, что обозначившийся на рубеже 2000-х годов культуралистский поворот принял противоположное направление у христианских общин, взявших на вооружение “традиционные”, дохристианские культурные маркеры (в числе прочих — домотканые куртки у чингов и ежегодные праздненства *манао* у качинов), и у мусульман, которые под влиянием движения таблиг перенимают исламские культурные черты, в частности следуют исламским предписаниям в одежде (*Robinne* 2016).

¹⁰ См. об этом: *Michalon* 2017.

¹¹ Дж. Беннисон (*Bennison* 1933: 198–204) выделил следующие 135 этноязыковых групп: 1) бирманцы (16 подгрупп); 2) лоло-мушо (12); 3) куки-чины (45, в наши дни выделяют 53); 4) нага (2); 5) качины (9); 6) сак/луи (включающие одну подгруппу мро); 7) тайская группа (11); 8) малайская группа (2); 9) группа палаунг-ва (11); 10) кхаси, карены (17); 11) мань (2 подгруппы: мяо и яо); 12) китайская группа (4); 13) индийские языки (20); 14) европейские языки (английский); 15) другие языки.

¹² Список упорядочен по бирманскому алфавиту.

¹³ Не вдаваясь в подробности, напомним только, что отношение второй диктатуры (после 1988 г.) к сангхе вписывается, на наш взгляд, в теорию Л. Дюмона об иерархическом соотношении духовного и мирского (*Barraud et al.* 2017).

¹⁴ *Ma = амуо*, род/порода, в том смысле, в котором мы встречаем его в выражениях *lumyo* (род/порода людей) или *amyo tha* (род/порода сыновей), — вернакулярный термин с очень широким семантическим полем, который можно перевести как “народ”, чтобы не использовать слово “раса”. *Va = bada* — термин, заимствованный из языка пали, означающий неразрывную связь культурной и религиозной составляющих идентичности. *Tha = Thatana*, или

Śāsana, — религиозный (буддийский) термин, отсылающий к понятию “прибежище”, понимаемому как “три драгоценности”: сам Будда, его учение (Дхарма) и сообщество буддистов (Сангха). В Мьянме этот термин используют и другие монотеистические религии (см.: *Brac de la Perrière* 2017: 39–66; *Frydenlund* 2017: 107–121; *Walton* 2018).

¹⁵ Перевод выполнен в рамках проекта РНФ 15–18–00099П.

Источники и материалы

- Advisory Commission 2017 — Towards a Peaceful, Fair and Prosperous Future for the People of Rakhine. Final Report of the Advisory Commission on Rakhine State. August 2017. http://www.rakhinecommission.org/app/uploads/2017/08/FinalReport_Eng.pdf
- Deciphering... 2013 — Deciphering Myanmar’s Peace Process. A Reference Guide. Chiang Mai: Wanida Press, 2013.
- Forino et al.* 2017 — *Forino G., Meding J. von, Johnson R.* The Oil Economics and Land-Grab Politics behind Myanmar’s Rohingya Refugee Crisis // Quartz India. 12.09.2017. <https://qz.com/india/1074906/rohingya-the-oil-economics-and-land-grab-politics-behind-myanmars-refugee-crisis>
- Indigenous Peoples’ Rights 2016 — Indigenous Peoples’ Rights and Business in Myanmar. February 2016. Briefing Paper.
- Pyitaungsu 1982 — Pyitaungsu Socialist Thatmada Myanmar Naing-ngnan daw/Myanmar Naing-ngan tha Upaday. 1982.
- Pyitaungsu 2014 — Pyitaungsu Thatmada Myanmar Naing-ngnan daw asawya luwinhmu kyap yay hnin tu ing-a wun kyi thana amein kyawngya sa ahmat 1376 (2014.11.18).
- The Constitution 1947 — The 1947 Constitution and the nationalities, 2 vols. Yangon: Universities Historical Research Centre; Innwa Publishing House, 1999.
- The Constitution 1958 — The Constitution of the Union of Burma (As amended by the Act 62 of 1951), 1958. Yangon, Constituent Assembly of Burma.
- The Constitution 1974 — The Constitution of the Socialist Republic of the Union of Burma. Published by the Ministry of Information / Translation of the Constitution into English being done by the Burma Socialist Programme Party. Rangoon: Printing and Publishing Corporation, 1974.
- The Constitution 2008 — Pyidaungzu Thammada Myanma Naing-ngan daw. 2008.
- Transnational Institute 2010 — Unlevel Playing Field: Burma’s Election Landscape. Transnational Institute. Burma Policy Briefing 3. October 2010.
- Transnational Institute 2014 — Ethnicity without Meaning, Data without Context. Transnational Institute. Burma Policy Briefing 13. February 2014.
- Walton* 2018 — *Walton M.* Misunderstanding Myanmar’s Ma Ba Tha // Asia Time. 01.08.2018. <http://www.atimes.com/article/misunderstanding-myanmars-ma-ba-tha>

Научная литература

- Abhakorn R.* The Fabrication of Ethnicity and Colonial Polity East of the Salween // Proceedings of the Myanmar Two Millenia Conference. Yangon: Universities Historical Research Centre, 1999. P. 186–200.
- Aung San Suu Kyi.* Freedom from Fear and Other Writings. L.: Penguin Books, 2010.
- Aung Thwin M.* Myth and History in the Historiographies of Early Burma // Paradigms, Primary Sources, and Prejudices. Ohio: University Centre for International Studies, 1998.
- Barraud C., Iteanu A., Moya I.* (eds.) Puissance et impuissance de la valeur. L’anthropologie comparative de Louis Dumont. Paris: CNRS Editions, 2017.
- Beck U.* La vérité des autres. Une vision cosmopolitique de l’altérité // *Cosmopolitiques*. 2004. No. 8. P. 157–184.
- Bennison J.J.* Census of India, 1931. Vol. XI, Burma. Rangoon: Government Printing and Stationary, 1933. P. 198–204.
- Brac de la Perrière B.* A Generation of Monks in the Democratic Transition // *Metamorphosis: Studies in Social and Political Change in Myanmar* / Eds. R. Egrettau, F. Robinne. Singapore: NUS Press, 2016. P. 320–345.
- Brac de la Perrière B.* About Buddhist Burma: Thatana, or “Religion” as Social Space // *The Appropriation of Religion in Southeast Asia and Beyond* / Ed. M. Picard. Cham: Palgrave Macmillan, 2017. P. 39–66.

- Callahan M.P.* Making Enemies: War and State Building in Burma. Singapore: NUS Press, 2004.
- Crosthwaite Sir Ch.* The Pacification of Burma. L.: Frank Cas & Co, 1912.
- Crouch M.* Islam and the State in Myanmar: Muslim-Buddhist Relations and the Politics of Belongings. New Delhi: Oxford University Press, 2016.
- De Mersan A.* Comment les musulmans d'Arakan sont-ils devenus étrangers à l'Arakan (Birmanie/ Myanmar)? // Moussons. 2016a. No. 28. P. 123–146.
- De Mersan A.* The 2010 Election and the Making of a Parliamentary Representative // Metamorphosis: Studies in Social and Political Change in Myanmar / Eds. R. Egretreau, F. Robinne. Singapore: NUS Press, 2016b. P. 43–68.
- Demorgon J.* Critique de l'interculturel. L'horizon de la sociologie. Paris: Economica Anthropos, 2005.
- Dumont L.* Homo hierarchicus. Le système des castes et ses. Paris: Gallimard, 1966.
- Egretreau R.* Burmese Indians in Contemporary Burma: Heritage, Influence, and Perceptions since 1988 // Asian Ethnicity. 2011. No. 12 (1). P. 33–54.
- Ferguson J.M.* Who's Counting? Ethnicity, Belonging, and the National Census in Burma/Myanmar // Bijdragen Tot De Taal-, Land- en Volkenkunde. 2015. No. 171. P. 1–28.
- Fistié P.* La Birmanie ou la quête de l'unité. Le problème de la cohésion nationale dans la Birmanie contemporaine et sa perspective historique. Paris: PEFEQ, 1985.
- Foxeus N.* Contemporary Burmese Buddhism // The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism / Ed.M. Jerryson. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 212–235.
- Frydenlund I.* The Birth of Buddhist Policies of Religious Freedom in Myanmar // Journal of Religious and Political Practice. 2017. No. 4 (1). P. 107–121.
- Gellner E.* Nations et nationalisme. Paris: Payot, 1989 [1983].
- Gravers M.* Introduction: Ethnicity against State — State against Ethnic Diversity? // Exploring Ethnic Diversity in Burma / Ed.M. Gravers. Copenhagen: NIAS Press, 2007. P. 1–33.
- Grierson G.A.* Linguistic Survey of India. Vol. III (II): Specimens of the Bodo, Naga, and the Kachin Groups. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing, India, 1927. P. 499–528.
- Hegel G.W.F.* Principes de la philosophie du droit, édition critique établie par J.F. Kervégan. Paris: Presses Universitaires de France, 2013 [1820].
- Hobsbawm E.* Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité. Paris: Gallimard, 1992 [1990].
- Houtman G.* Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1999.
- Keeler W.* The Traffic in Hierarchy: Masculinity and Its Others in Buddhist Burma. Honolulu: University of Hawaii Press, 2017.
- Kirichenko A.* From Thathanadaw to Theravada Buddhism: Constructions of Religion and Religious Identity in Nineteenth- and Early Twentieth-Century in Myanmar // Casting Faiths: Imperialism and the Transformation of Religion in East and Southeast Asia / Ed. Th. Dubois. L.: Palgrave Macmillan, 2009. P. 23–45.
- Leach E.* Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure. L.: Athlone Press, 1954.
- Leider J.* These Buddhist Kings with Muslim Names... A Discussion of Muslim Influence in the Mrauk-U Period // Études birmanes en hommage à Denise Bernot / Eds. P. Pichard, F. Robinne. Paris: EFEO, 1998. P. 189–215.
- Leider J.* Competing Identities and the Hybridized History of the Rohingyas // Metamorphosis: Studies in Social and Political Change in Myanmar // Eds. R. Egretreau, F. Robinne. Singapore: NUS Press, 2016. P. 151–178.
- Lieberman V.B.* Ethnic Politics in Eighteenth-Century Burma // Modern Asian Studies. 1978. No. 12. P. 455–483.
- Lieberman V.B.* Burmese Administrative Cycles: Anarchy and Conquest, c. 1580–1760. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Luce G.H.* Note on the Peoples of Burma in the 12th and 13th Century A.D. // Journal of the Burma Research Society. 1959. No. 42. P. 52–74.
- Matisoff J.A.* "Linguistic Diversity and Language Contact" // Highlanders of Thailand / Éd. J. McKinnon, W. Bhruksasri. Singapore: Oxford University Press, 1987. P. 56–86.
- Michalon M.* Tourism(s) and the Way to Democracy in Myanmar // Asian Journal of Tourism Research. 2017. No. 2–1. P. 150–176.

- Otto T., Bubandt N. (eds.) *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*. Malden: Wiley-Blackwell, 2010.
- Robinne F. *Transethnic Social Space of Clans and Lineages: A Discussion of Leach's Concept of Common Ritual Language // Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering Political Systems of Highland Burma* by E.R. Leach / Eds. F. Robinne, M. Sadan. Leiden: Brill, 2007a. P. 283–297.
- Robinne F. *Prêtres et chamanes. Métamorphoses des Kachin de Birmanie*. Paris: L'Harmattan, 2007b.
- Robinne F., Sadan M. *Postscript: Reconsidering Ethnicity through Foucault's Concept of "Space of Dispersion" // Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering Political Systems of Highland Burma* by E.R. Leach / Eds. F. Robinne, M. Sadan. Leiden: Brill, 2007. P. 299–308.
- Robinne F. *Catégories ethniques versus réseaux transethniques. Critique du concept d'ethnicité appliqué au paysage birman // Birmanie contemporaine (Contemporary Burma) / Ed.G. Defert*. Paris; Bangkok: Les Indes savants; Irasec, 2008. P. 123–142.
- Robinne F. *Making Ethnonyms in a Clan Social Organisation // Inter-Ethnic Dynamics in Asia. Considering the Other through Ethnonyms, Territories and Ritual / Eds. C. Culas, F. Robinne*. L.: Routledge, 2009. P. 57–78.
- Robinne F. *To Be Burmese is Not (Only) Being Buddhist // Metamorphosis: Studies in Social and Political Change in Myanmar / Eds. R. Egretreau, F. Robinne*. Singapore: NUS Press, 2016. P. 346–367.
- Robinne F. *Guerre civile en Birmanie: la transition démocratique dans l'impasse identitaire // Diplomatie. Affaires stratégiques et relations internationales*. 2017. No. 42. P. 94–96.
- Rumsey A. *Lingual and Cultural Wholes and Fields // Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology / Eds. T. Otto, N. Bubandt*. Malden: Wiley-Blackwell, 2010. P. 127–149.
- Sahlins M. *The Whole is a Part: Intercultural Politics of Order and Change // Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology / Eds. T. Otto, N. Bubandt*. Malden: Wiley-Blackwell, 2010. P. 102–126.
- Sakhong L. *In Search of Chin Identity: A Study of Religion, Politics, and Ethnic Identity in Burma*. Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies, 2003.
- Smith M. *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*. L.: Zed Books, 1999 [1991].
- South A. *Ethnic Politics in Burma: States of Conflict*. L.: Routledge, 2008.
- South A., Lall M.-C. *Citizenship in Myanmar: Ways of Being in and from Burma*. Singapore: Chiang Mai University Press; ISEAS Yusof Ishak Institute, 2018.
- Tambiah S.J. *The Galactic Polity in Southeast Asia // Tambiah S.J. Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1973. P. 3–31.
- Tchoudinov A. *Pourquoi l'ennemi? // Annales historiques de la Révolution française*. 2012. No. 369. P. 3–4.
- Than Tun. *History of Buddhism in Burma, A.D. 1000–1300 // Journal of the Burma Research Society*. 1978. Vol. 61. Pt. 1–2.
- Than Tun. *The Royal Orders of Burma, A.D. 1598–1648*. Kyoto: CSEAS, 1983.
- Turner A. *Saving Buddhism: The Impermanence of Religion in Colonial Burma*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2014.
- Wade F. *Myanmar's Enemy Within: Buddhist Violence and the Making of a Muslim "Other"*. L.: Zed Books, 2017.

Research Article

Robinne, F. **Myanmar: How to Escape from the Identity Trap [M'ianma: kak vybrat'sia iz lovushki identichnostei]**. *Etнографическое обозрение*, 2019, no. 1, pp. 97–116. <https://doi.org/10.31857/S086954150004182-0> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

François Robinne | <http://orcid.org/0000-0002-5894-6275> | francois.robinne@ens-lyon.fr | CNRS en Rhône Auvergne (2 Avenue Albert Einstein, 69100 Villeurbanne, France)

Keywords

Burma, otherness, ethnic state, nation state, ethnic identity, transethnic space, ethnonyms, toponyms, constitution, citizenship, social crossroads, hybrid landscapes

Abstract

By anchoring itself in the state structure since the Panglong postcolonial treaty, ethnic determinism has imposed itself in Burma as an imprescriptible acquisition in the eyes of the different actors, from all origins: ethnic formations and their elites, central military or civilian power, civil society, religious congregations, international bodies, etc. Faced with this consensus — consensus in adversity, as the years of civil war and the situation in Arakan remind us — the question is twofold: on the one hand, to understand the institutional mechanism leading to ethnic and/or religious confrontation; on the other hand, to question the irreversible character of this ethnicizing dynamic, against which inevitably the construction of an integrating Cosmopolitan-Nation-State, defined as “the feeling of common belonging”, is inevitable. This involves a reflection on the generalization of toponyms in the administrative division of the country, adapting in a way to the context of post-modern globalization the prevailing trend during the time of royalties. The articulation of three structural components of ethnic determinism is considered in terms of: 1) the multicultural orientation of the Constitutions; 2) the essentialist dimension of censuses in the lineage of which the law of citizenship is based; and 3) the resilient propensity of the Burmese State against the yoke of otherness and its impossibility to leave the identity trap.

References

- Abhakorn, R. 1999. The Fabrication of Ethnicity and Colonial Polity East of the Salween. In *Proceedings of the Myanmar Two Millenia Conference*, 186–200. Yangon: Universities Historical Research Centre.
- Aung San Suu Kyi. 2010. *Freedom from Fear and Other Writings*. London: Penguin Books.
- Aung Thwin, M. 1998. *Myth and History in the Historiographies of Early Burma: Paradigms, Primary Sources, and Prejudices*. Ohio: University Centre for International Studies.
- Barraud, C., A. Iteanu, and I. Moya, eds. 2017. *Puissance et impuissance de la valeur. L'anthropologie comparative de Louis Dumont* [Power and Impotence of Value: The Comparative Anthropology of Louis Dumont]. Paris: CNRS Editions.
- Beck, U. 2004. La vérité des autres. Une vision cosmopolitique de l'altérité [The Truth of Others: A Cosmopolitan Vision of Otherness]. *Cosmopolitiques* 8: 157–184.
- Bennison, J.J. 1933. *Census of India, 1931*. Vol. XI, *Burma*, 198–204. Rangoon: Government Printing and Stationary.
- Brac de la Perrière, B. 2016. A Generation of Monks in the Democratic Transition. In *Metamorphosis: Studies in Social and Political Change in Myanmar*, edited by R. Egretau and F. Robinne, 320–345. Singapore: NUS Press.
- Brac de la Perrière, B. 2017. About Buddhist Burma: Thatana, or “Religion” as Social Space. In *The Appropriation of Religion in Southeast Asia and Beyond*, edited by M. Picard, 39–66. Cham: Palgrave Macmillan.
- Callahan, M.P. 2004. *Making Enemies: War and State Building in Burma*. Singapore: NUS Press.
- Crosthwaite, Sir Ch. 1912. *The Pacification of Burma*. London: Frank Cas & Co.
- Crouch, M. 2016. *Islam and the State in Myanmar: Muslim-Buddhist Relations and the Politics of Belongings*. New Delhi: Oxford University Press.
- De Mersan, A. 2016. Comment les musulmans d'Arakan sont-ils devenus étrangers à l'Arakan (Birmanie/Myanmar)? [How did Arakan Muslims Become Foreigners to Arakan (Burma / Myanmar)?]. *Moussons* 28: 123–146.
- De Mersan, A. 2016. The 2010 Election and the Making of a Parliamentary Representative. In *Metamorphosis: Studies in Social and Political Change in Myanmar*, edited by R. Egretau and F. Robinne, 43–68. Singapore: NUS Press.
- Demorgon, J. 2005. *Critique de l'interculturel. L'horizon de la sociologie* [Criticism of the Intercultural. The Horizon of Sociology]. Paris: Economica Anthropos.
- Dumont, L. 1966. *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications* [Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications]. Paris: Gallimard.
- Egretau, R. 2011. Burmese Indians in Contemporary Burma: Heritage, Influence, and Perceptions since 1988. *Asian Ethnicity* 12 (1): 33–54.

- Ferguson, J.M. 2015. Who's Counting? Ethnicity, Belonging, and the National Census in Burma/ Myanmar. *Bijdragen Tot De Taal-, Land- en Volkenkunde* 171: 1–28.
- Fistié, P. 1985. *La Birmanie ou la quête de l'unité. Le problème de la cohésion nationale dans la Birmanie contemporaine et sa perspective historique* [Burma or the Quest for Unity: The Problem of National Cohesion in Contemporary Burma and Its Historical Perspective]. Paris: PESEO.
- Foxeus, N. 2016. Contemporary Burmese Buddhism. In *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*, edited by M. Jerryson, 212–235. Oxford: Oxford University Press.
- Frydenlund, I. 2017. The Birth of Buddhist Policies of Religious Freedom in Myanmar. *Journal of Religious and Political Practice* 4 (1): 107–121.
- Gellner, E. (1983) 1989. *Nations et nationalisme* [Nations and Nationalism]. Paris: Payot.
- Gravers, M. 2007. Introduction: Ethnicity against State — State against Ethnic Diversity? In *Exploring Ethnic Diversity in Burma*, edited by M. Gravers, 1–33. Copenhagen: NIAS Press.
- Grierson, G.A. 1927. *Linguistic Survey of India*. Vol. III (II), *Specimens of the Bodo, Naga, and the Kachin Groups*, 499–528. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing, India.
- Hegel, G.W.F. (1820) 2013. *Principes de la philosophie du droit, édition critique établie par J.F. Kervégan* [Principles of the Philosophy of Law]. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hobsbawm, E. (1990) 1992. *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité* [Nations and Nationalism since 1780: Program, Myth, Reality]. Paris: Gallimard.
- Houtman, G. 1999. *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.
- Keeler, W. 2017. *The Traffic in Hierarchy: Masculinity and Its Others in Buddhist Burma*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kirichenko, A. 2009. From Thathanadaw to Theravada Buddhism: Constructions of Religion and Religious Identity in Nineteenth- and Early Twentieth-Century in Myanmar. In *Casting Faiths: Imperialism and the Transformation of Religion in East and Southeast Asia*, edited by Th. Dubois, 23–45. London: Palgrave Macmillan.
- Leach, E. 1954. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: Athlone Press.
- Leider, J. 1998. These Buddhist Kings with Muslim Names... A Discussion of Muslim Influence in the Mrauk-U Period. In *Études birmanes en hommage à Denise Bernot* [Burmese Essays in Commemoration of Denise Bernot], edited by P. Pichard and F. Robinne, 189–215. Paris: EFEO.
- Leider, J. 2016. Competing Identities and the Hybridized History of the Rohingya. In *Metamorphosis: Studies in Social and Political Change in Myanmar*, edited by R. Egreteau and F. Robinne, 151–178. Singapore: NUS Press.
- Lieberman, V.B. 1978. Ethnic Politics in Eighteenth-Century Burma. *Modern Asian Studies* 12: 455–483.
- Lieberman, V.B. 1984. *Burmese Administrative Cycles: Anarchy and Conquest, c. 1580–1760*. Princeton: Princeton University Press.
- Luce, G.H. 1959. Note on the Peoples of Burma in the 12th and 13th Century A.D. *Journal of the Burma Research Society* 42: 52–74.
- Matisoff, J.A. 1987. “Linguistic diversity and language contact”. In *Highlanders of Thailand*, edited by J. McKinnon and W. Bhruksasri, 56–86. Singapore: Oxford University Press.
- Michalon, M. 2017. Tourism(s) and the Way to Democracy in Myanmar. *Asian Journal of Tourism Research* 2–1: 150–176.
- Otto, T., and N. Bubandt, eds. 2010. *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Robinne, F. 2007. Transethnic Social Space of Clans and Lineages: A Discussion of Leach's Concept of Common Ritual Language. In *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering Political Systems of Highland Burma by E.R. Leach*, edited by F. Robinne and M. Sadan, 283–297. Leiden: Brill.
- Robinne, F. 2007. *Prêtres et chamanes. Métamorphoses des Kachin de Birmanie* [Priests and Shamans: Metamorphoses of Kachin in Burma]. Paris: l'Harmattan.
- Robinne, F., and M. Sadan. 2007. Postscript: Reconsidering Ethnicity through Foucault's Concept of “Space of Dispersion”. In *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering Political Systems of Highland Burma by E.R. Leach*, edited by F. Robinne and M. Sadan, 299–308. Leiden: Brill.
- Robinne, F. 2008. Catégories ethniques versus réseaux transethniques. Critique du concept d'ethnicité appliqué au paysage birman [Ethnic Categories Versus Trans-Ethnic Networks: Criticism of the

- Concept of Ethnicity Applied to the Burmese Landscape]. In *Birmanie contemporaine (Contemporary Burma)*, edited by G. Defert, 123–142. Paris; Bangkok: Les Indes savants; Irasec.
- Robinne, F. 2009. Making Ethnonyms in A Clan Social Organisation. In *Inter-Ethnic Dynamics in Asia: Considering the Other through Ethnonyms, Territories and Ritual*, edited by C. Culas and F. Robinne, 57–78. London: Routledge.
- Robinne, F. 2016. To Be Burmese is Not (Only) Being Buddhist. In *Metamorphosis: Studies in Social and Political Change in Myanmar*, edited by R. Egreteau and F. Robinne, 346–367. Singapore: NUS Press.
- Robinne, F. 2017. Guerre civile en Birmanie: la transition démocratique dans l'impasse identitaire [Civil War in Burma: The Democratic Transition in the Identity Deadlock]. *Diplomatie. Affaires stratégiques et relations internationales* 42: 94–96.
- Rumsey, A. 2010. Lingual and Cultural Wholes and Fields. In *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*, edited by T. Otto and N. Bubandt, 127–149. Malden: Wiley-Blackwell.
- Sahlins, M. 2010. The Whole is a Part: Intercultural Politics of Order and Change. In *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*, edited by T. Otto and N. Bubandt, 102–126. Malden: Wiley-Blackwell.
- Sakhong, L. 2003. *In Search of Chin Identity: A Study of Religion, Politics, and Ethnic Identity in Burma*. Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies.
- Smith, M. (1991) 1999. *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*. London: Zed Books.
- South, A. 2008. *Ethnic Politics in Burma: States of Conflict*. London: Routledge.
- South, A., and M.-C. Lall. 2018. *Citizenship in Myanmar: Ways of Being in and from Burma*. Singapore: Chiang Mai University Press; ISEAS Yusof Ishak Institute.
- Tambiah, S.J. 1973. The Galactic Polity in Southeast Asia. In *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, by S.J. Tambiah, 3–31. Cambridge: Harvard University Press.
- Tchoudinov, A. 2012. Pourquoi l'ennemi? [Why the Enemy?]. *Annales historiques de la Révolution française* 369: 3–4.
- Than Tun. 1978. History of Buddhism in Burma, A.D: 1000–1300. *Journal of the Burma Research Society* 61 (1–2).
- Than Tun. 1983. *The Royal Orders of Burma, A.D: 1598–1648*. Kyoto: CSEAS.
- Turner, A. 2014. *Saving Buddhism: The Impermanence of Religion in Colonial Burma*. Honolulu: The University of Hawai'i Press.
- Wade, F. 2017. *Myanmar's Enemy Within: Buddhist Violence and the Making of a Muslim "Other"*. London: Zed Books.