

EL ARTE DE NO SER GOBERNADOS

UNA HISTORIA ANARQUISTA DE LAS
TIERRAS ALTAS DEL SUDESTE ASIÁTICO

James C. Scott



COEDICIONES

TRAFICANTES DE SUEÑOS
& KATAKRAK

EL ARTE DE NO SER GOBERNADOS

UNA HISTORIA ANARQUISTA DE
LAS TIERRAS ALTAS DEL SUDESTE
ASIÁTICO

James C. Scott

© 2024, de esta edición, Traficantes de Sueños y Katakarak editorial.
Licencia Creative Commons:
Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0
Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

Edición original: *The art of not being governed. An anarchist history of Upland Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 2009.

Primera edición en castellano: septiembre de 2024.

Título: *El arte de no ser gobernados. Una historia anarquista de las tierras altas del Sudeste Asiático*

Autor: James C. Scott

Traducción: Paula Martín Ponz

Maquetación y diseño de cubierta: Traficantes de Sueños

Edición:

Traficantes de Sueños

C/ Duque de Alba, 13. 28012, Madrid.

Tlf: 915320928. [e-mail: editorial@traficantes.net]

Katakarak Libruruak

Calle Mayor, 54-56. 31001. Iruñea-Pamplona

Tlf: 94822520. [e-mail: editorial@katakarak.net]

Impresión: Gráficas Alzate

ISBN: 978-84-19833-26-6

Depósito legal: M-1997-2024

EL ARTE DE NO SER GOBERNADOS

UNA HISTORIA ANARQUISTA DE
LAS TIERRAS ALTAS DEL SUDESTE
ASIÁTICO

James C. Scott

**Traducción:
Paula Martín Ponz**

ÍNDICE

Prefacio	13
1. Montañas, valles y estados. Una introducción a Zomia	25
Un mundo de periferias	28
El último cercamiento	29
Crear súbditos	36
El gran reino de la montaña, o «zomia», o las marchas del sudeste asiático continental	42
Zonas de refugio	54
Montañas y valles: una historia simbiótica	60
Hacia una historia anarquista del Sudeste Asiático	68
Las unidades elementales del orden político	74
2. Espacio estatal. La geografía del espacio estatal y la superficie de fricción del terreno	79
Mapear el espacio estatal en el sudeste asiático	94
3. La concentración de mano de obra y de grano. El Estado como máquina centrípeta de la población	109
La configuración de los paisajes y los súbditos del Estado	123
Erradicar la agricultura ilegible	128
E <i>pluribus unum</i> : el centro criollo	132
Técnicas de control de la población	141
4. La civilización y los rebeldes. Los gemelos oscuros: Estados de los valles, pueblos de las tierras altas	160
La existencia de los bárbaros como reflejo de una necesidad económica	169
La invención de los bárbaros	176
La domesticación del lujo prestado: ladera abajo	178
La misión civilizadora	185
La civilización como gobierno	190
Abandonar el Estado, emprender el camino que lleva a los bárbaros	193
5. Mantener al estado a distancia. El poblamiento de las colinas	201
Otras regiones de refugio	205
La población de zomia: la larga marcha	215
La ubicuidad y las causas de la huida	222

Impuestos y trabajo forzoso	226
Guerra y rebelión	228
Incursiones y esclavitud	234
Rebeldes y cismáticos a las colinas	238
Hacinamiento, salud y ecología del espacio estatalizado	246
A contracorriente	249
La fricción de la distancia: Estados y cultura	255
Mini-zomias, secas y húmedas	258
El camino hacia los bárbaros	264
La autonomía como identidad, pueblos que huyen del Estado	267
6. Fuga del estado, prevención del estado. La cultura y la agricultura de fuga	273
Un caso extremo: las «aldeas ocultas» de los karen	275
Ubicación, ubicación, ubicación y movilidad	279
Agricultura de fuga	285
Estructuras sociales de fuga	313
6^{1/2}. Oralidad, escritura y textos	333
Historias orales de la escritura	335
Las limitaciones de la alfabetización y algunos precedentes de su pérdida	339
Sobre las desventajas de la escritura y las ventajas de la oralidad	342
La ventaja de no tener historia	354
7. Etnogénesis. Un ejemplo de construccionismo radical.	
La incoherencia de la tribu y la etnicidad	359
La creación del Estado como una recolección cosmopolita	369
Cuando se allanan los valles	376
Identidades: porosidad, pluralidad, flujo	379
Un construccionismo radical: la tribu ha muerto, larga vida a la tribu	384
La creación de tribus	388
Honrar la genealogía	397
Posicionalidad	403
Igualitarismo: prevenirse del Estado	409
8. Profetas de la renovación	421
Vocación por la profecía y la rebelión: hmong, karen y lahu	422
La teodicea de los marginados y los desposeídos	435
Profetas hasta debajo de las piedras	437
«Tarde o temprano...»	440
Profetas en las alturas	447
Diálogo, mimetismo y conexiones	451
Transformarse en un abrir y cerrar de ojos: la estructura social de fuga definitiva	459
Cosmologías de colaboración étnica	464
Cristianismo: un recurso para la distancia y la modernidad	470

Conclusión	475
Evasión estatal, prevención estatal: global-local	480
Gradientes de secesión y adaptación	484
La civilización y sus descontentos	489
Glosario	493

Se dice que la historia de los pueblos que tienen historia es la historia de la lucha de clases. Podría decirse, al menos con el mismo acierto, que la historia de los pueblos sin historia es la historia de su lucha contra el Estado.

Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*

PREFACIO

Zomia es un nuevo nombre para todos los territorios por encima de los 300 metros de altitud, que abarcan desde la meseta central de Vietnam hasta el noroeste de la India, atravesando a su paso cinco naciones del Sudeste Asiático (Vietnam, Camboya, Laos, Tailandia y Birmania) y cuatro provincias de China (Yunnan, Guizhou, Guangxi y partes de Sichuan). Es una extensión de 2,5 millones de kilómetros cuadrados que contiene cerca de cien millones de personas de pueblos minoritarios entre los que se da una variedad étnica y lingüística ciertamente desconcertante. Geográficamente es también conocido como el macizo central del Sudeste Asiático. Puesto que este área inmensa tiene una relación singular con esos Estados (ya que está situada en la periferia de nueve Estados y en el centro de ninguno de ellos), y puesto que también se encuentra a caballo entre las designaciones regionales usuales (Sudeste Asiático, Asia Oriental, Sudasia), y contiene una interesante variedad ecológica, representa un objeto novedoso de estudio, como si de unos Apalaches transnacionales se tratase; también nos muestra una nueva manera de plantear las áreas de estudio.

Mi tesis es sencilla, sugerente y controvertida: *Zomia* es la mayor de las regiones en las que aún perduran pueblos que todavía no han sido totalmente incorporados a los Estados nación. Sus días están contados. No hace tanto tiempo, sin embargo, este tipo de pueblos autónomos conformaban la gran mayoría de la humanidad. Hoy en día, desde los reinos de los valles se los contempla como «nuestros ancestros vivos», «como éramos antes de que descubriésemos el cultivo de arroz por irrigación». Por el contrario, yo afirmo que los pueblos de las colinas se entienden mejor si se les ve como fugitivos, huidos, comunidades cimarronas que, a lo largo de dos milenios, han escapado de las opresiones de los diferentes proyectos de Estados nación de los valles esclavistas (conscripción, impuestos, trabajo feudal obligatorio, epidemias y guerra).

La mayor parte de las áreas en las que residen pueden denominarse, acertadamente, como zonas de refugio o áreas catastróficas.

Virtualmente todo acerca de la manera de vivir de estos pueblos, su organización social, sus ideologías y, de forma más controvertida, incluso sus culturas orales, pueden leerse como posicionamientos estratégicos diseñados para mantener al Estado a raya. Su dispersión física a lo largo de un terreno irregular, su movilidad, sus formas de cultivo, sus estructuras familiares, sus maleables identidades étnicas y su devoción por los proféticos líderes milenaristas, sirven de manera eficaz para evitar su incorporación a los Estados y para evitar también que entre ellos surjan Estados. De todos los Estados que han ido evitando, el más persistente en sus intentos ha sido el precoz Estado han-chino. El relato de la huida forma parte de muchas de las leyendas de las montañas. Y pese a que hasta el año 1500 los restos documentales son un poco imprecisos y especulativos, está claro que, desde las dinastías Ming y Qing hasta las revueltas sin precedentes que tuvieron lugar a mediados del siglo XIX en el suroeste de China, millones de personas huyeron en busca de refugio. También está ampliamente recogida la huida de los Estados esclavistas de Birmania y Tailandia. Espero que mi propuesta tenga algo de eco más allá de la ya amplia franja de Asia a la que esto le toca directamente.

La literatura acerca de la construcción del Estado, tanto antiguo como contemporáneo, pese a ser inmensa, ignora casi totalmente su reverso:¹ la historia de aquellos que se han mantenido sin Estado de manera reactiva y deliberada. Esta es la historia de los que lo lograron, y la construcción del Estado no puede entenderse sin ellos. También es lo que la convierte en una historia anarquista.

Tener esto en cuenta implícitamente une las historias de todos esos pueblos expulsados por la coercitiva construcción de los Estados y de los sistemas de trabajo forzoso: gitanos, cosacos, tribus políglotas conformadas por los refugiados de las *reducciones* de los españoles en el Nuevo Mundo y las Filipinas, comunidades de esclavos fugitivos, los «árabes de los pantanos» [de Irak], los bosquimanos y muchos otros.

En general, la propuesta le da la vuelta a gran parte del conocimiento y de las certezas que hemos recibido acerca del «primitivismo». El pastoreo, el forrajeo, la agricultura itinerante y sus sistemas de linaje segmentario se consideran a menudo una «adaptación secundaria», un modo de «auto-barbarización» adoptada por pueblos cuya ubicación, subsistencia y estructura social están adaptadas a evadirse del Estado. Para quienes viven a la sombra de los Estados,

1. Anverso en el original [N. de E.].

este tipo de fuga es también perfectamente compatible con formas derivadas, emuladoras y parasitarias de las estructuras estatales de las montañas.

Mi argumento es una deconstrucción de los discursos tanto chinos como civilizatorios acerca de lo «bárbaro», lo «crudo» o lo «primitivo». Bajo una inspección detenida estos términos prácticamente significan ingobernados, no incorporados aún. Los discursos civilizatorios nunca plantean la posibilidad de que los pueblos se dirijan voluntariamente a lo bárbaro y, cuando lo hacen, este estatus es estigmatizado y etnificado. La etnicidad y la «tribu» comienzan exactamente donde acaban los impuestos y la soberanía —tanto en el Imperio romano como en el chino—.

Habitualmente se dan por sentadas las formas de subsistencia y de parentesco como algo determinado ecológica y culturalmente. Yo enfoco este tipo de cuestiones como elecciones políticas y analizo los diversos modelos de cultivo, determinadas siembras, específicas estructuras sociales y patrones de movilidad física en función de su valor de fuga.

Las montañas como refugio de los pueblos que huyen de los Estados, incluyendo las guerrillas, es un tema geográfico importante. Desarrollo en este trabajo el concepto de fricción del territorio, que es una nueva manera de entender el espacio político y las dificultades en la construcción de los Estados en las sociedades premodernas.

Soy el único culpable de este libro. Yo lo hice. Dejemos esto claro antes de que empiece a pedir disculpas e intente, en vano, lanzar golpes preventivos contra algunas de las críticas que puedo vislumbrar cernirse sobre mí, mientras escribo este libro.

A menudo se me ha acusado de estar equivocado, pero pocas veces de resultar oscuro o incomprensible. Este libro no es diferente. No niego que hago afirmaciones osadas acerca de los pueblos del macizo central del Sudeste Asiático. Yo pienso, naturalmente, que mis afirmaciones son correctas en gran parte, incluso aunque pueda estar equivocado en algunas cuestiones en particular. La decisión acerca de si estoy en lo cierto está, como siempre, fuera de mi alcance y en las manos de mis lectores y críticos. Sin embargo, hay tres cosas que me gustaría afirmar con claridad. Primero, que aquí no hay nada nuevo, nada original. Repito, no hay ninguna idea que haya nacido conmigo. Lo que seguro que he hecho ha sido ver un tipo de orden inmanente, o de argumento, en muchas de las fuentes que he explorado y que he extraído para ver hasta dónde podía desarrollarse y dónde me llevaría. El aspecto creativo, si es que hubo alguno, era descifrar esta complejidad y unir los puntos entre sí. Me doy cuenta de que, para algunos, mis argumentos y especulaciones han ido demasiado lejos

—algunos me lo han dicho y, afortunadamente para mí, otros ya no se encuentran en posición de quejarse—. No son más responsables de lo que he hecho con sus ideas de lo que seré yo con el uso que otros hagan de lo escrito aquí.

Para mi moderada sorpresa, he descubierto que me he convertido en algún tipo de historiador— tal vez no particularmente bueno, pero al fin y al cabo, un historiador—. Y además, un historiador antiguo, antiguo en ambos sentidos del término. Estoy familiarizado con los peligros profesionales de los historiadores, en concreto con el de querer escribir, por ejemplo, sobre el siglo XVIII y acabar escribiendo sobre el XVII, porque resulta básico para el tema en cuestión. Me ha pasado algo parecido. Estaba leyendo etnografías de estos pueblos de las montañas e informes acerca de los abusos a los derechos humanos por el ejército birmano en zonas de poblaciones minoritarias, y me vi arrastrado a los tiempos de la coercitiva construcción de los reinos autoritarios clásicos. Debo mi renovado estudio del Sudeste Asiático precolonial y colonial a dos cursos de lectura no reglados, pero homologados. Uno estaba dedicado a los textos fundacionales de los estudios del Sudeste Asiático y diseñado como campo de entrenamiento intelectual, en el que leímos todos los trabajos básicos que la mayor parte de los académicos tienen en sus estanterías, pero les avergonzaría admitir que no los han leído, incluso los dos volúmenes de la *Cambridge History of Southeast of Asia*. Fue un desafío para todos. El segundo fue un curso de lectura sobre Birmania que comenzaba con la misma premisa.

Esto me lleva a mi segunda conclusión. Lo que tengo que decir en estas páginas tiene poco sentido para el periodo que sigue a la Segunda Guerra Mundial. Desde 1945, y quizá un poco antes, el poder del Estado para implementar tecnologías que acabasen con el problema de las distancias —vías de tren, carreteras abiertas todo el año, teléfono, telégrafo, fuerzas aéreas, helicópteros y, hoy, tecnología digital— ha cambiado el equilibrio estratégico de poder entre los pueblos no sujetos a control estatal y los Estados nación, mermando la fricción del terreno, lo que hace que, desde ese momento, mi análisis deje de ser útil. Bien al contrario, ahora el Estado nación está ocupado proyectando su poder hasta sus límites territoriales más alejados y barriendo las áreas en las que tenía poca o ninguna soberanía. La necesidad de los recursos naturales de la zona tribal ha impulsado, en todas partes, estrategias de absorción, en las que poblaciones provenientes de los valles, presuntamente leales y hambrientas de terrenos son trasplantadas a las montañas. Por tanto, si mi análisis no es aplicable al Sudeste Asiático de la última parte del siglo XX, no digan que no se lo advertí.

Por último, me preocupa que la propuesta radicalmente construccionista que presento aquí sobre la etnogénesis sea malinterpretada y tomada como

una devaluación, una degradación incluso, de las identidades étnicas por las que han luchado y muerto hombres y mujeres valientes. Nada podría estar más alejado de esto. *Todas* las identidades, sin excepción, se han construido socialmente: los han, los birmanos, los estadounidenses, los daneses, todas ellas. Muy a menudo dichas identidades, en particular identidades minoritarias, al principio son imaginadas por los Estados poderosos, tal y como imaginaron a los miao, tal y como los colonizadores británicos imaginaron a los karen y los shan, o los franceses a los jarai.

Sean inventadas o impuestas, dichas identidades seleccionan, más o menos arbitrariamente, un rasgo u otro —religión, lenguaje, color de piel, dieta, modos de subsistencia— tan vagamente como se desee y convenga. Dichas categorías, una vez institucionalizadas como territorio, propiedad de la tierra, cortes, leyes consuetudinarias, líderes elegidos, escuelas y documentos, pueden convertirse en identidades vividas de manera apasionada. Si además la identidad se ve estigmatizada por un sector más amplio de la población, es probable que muchos la conviertan en una identidad en términos de resistencia y desafío. Aquí las identidades inventadas se combinan con la construcción propia, autónoma, de un modelo heroico, en el que la identificación con la identidad se convierte en una medalla honorífica. En el mundo contemporáneo donde el Estado nación es la unidad política hegemónica, no es sorprendente que este tipo de autoafirmaciones tomen habitualmente la forma de etnonacionalismo. Así que hacia aquellos que lo arriesgan todo (sean shan, karen, chin, mon o kayah) por lograr cierto tipo de independencia y reconocimiento, solo puedo mostrar admiración y respeto.

Tengo una enorme deuda intelectual con al menos «cinco hombres blancos muertos» —a cuyas filas me uniré a su debido tiempo—. Fueron pioneros en la senda por la que camino lentamente; sin ellos no la habría encontrado. El primero fue Pierre Clastres, cuya desafiante interpretación de los pueblos que evadían o evitaban al Estado durante la posconquista de Sudamérica en *La société contre l'état* ha resultado ser, vistas las evidencias, clarividente. La profundidad y los ambiciosos puntos de vista de Owen Lattimore en la relación entre los Estados han-chino y su periferia pastoril me ayudaron a ver que podía sostenerse algo parecido respecto a la frontera del sudoeste de China. El análisis de Ernst Gellner acerca de las relaciones entre los árabes y los bereberes me ayudó a comprender que donde acababan la soberanía y las tasas, comenzaban la «etnicidad» y las «tribus», y que *bárbaro* era otra palabra que los Estados utilizaban para describir a cualquier pueblo autónomo que no estuviese oprimido. Nadie que recorra la senda que yo he recorrido llega a ningún lado sin un encuentro

intelectual profundo con la obra de Edmun Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*. Hay pocos libros comparables para ayudarte a pensar. Por último, estoy en deuda con James G. Scott, aka Shwe Yoe, comandante militar, oficial colonial, compilador de *Gazetteer of Upper Burma* y autor de *The Burman*. No es familiar mío, pero como he aprendido tanto de sus observaciones y los dos somos, según el reconocimiento astrológico birmano, merecedores de nombres del mismo tipo, he adoptado su nombre en ese idioma, Shwe Yoe, en un intento de agradar a su fantasma.

Me ha inspirado e instruido el trabajo de los que han reexaminado cómo los pueblos se han salido del camino, a la vez que cuestiono radicalmente el discurso civilizatorio que les aplican quienes se autocalifican como superiores. El pequeño clásico de Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de Refugio*, publicado hace 30 años, hizo una afirmación mucho más general que Clastres en lo que respecta a gran parte del continente latinoamericano, y en consecuencia, Stuart Schwartz y Frank Salomon examinaron estas tesis de manera mucho más cuidadosa, y prestando más atención al detalle. Más cercano a mi propio foco geográfico, está el estudio de Robert Hefner sobre las mesetas de Tengger en Java y la obra de Geoffrey Benjamin sobre los orang asli de Malasia, casos de estudio convincentes y brillantes que me animaron a mirar Zomia bajo esta luz.

Debo totalmente la autoría del término *Zomia* a Willem van Schendel, quien fue suficientemente perspicaz como para darse cuenta de que esta inmensa frontera de las tierras altas que por el oeste se alargaba hasta la India (y mucho más allá, según su punto de vista) era suficientemente distintiva como para merecer su propia denominación. En su defensa de la pertinencia de los «estudios de Zomia» como campo de investigación, cuestionó los esquemas rutinarios con los que pensamos *un área* o *una región*. Yo me alisté como soldado raso en el ejército de Zomia (en la rama de guerra psicológica) nada más acabar de leer su persuasivo argumento de defensa. Willem, varios colegas más y yo esperamos con ansia el día en el que podamos convocar la Primera Conferencia en Estudios de Zomia. El trabajo de Van Schendel acerca de la zona fronteriza ya supone un ejemplo de lo que puede lograrse si nos tomamos en serio su consejo.

De haber tenido algo más de impulso y paciencia, habría escrito un capítulo acerca de las regiones de refugio en islas y estuarios. Las menciono solo de paso y me arrepiento de no haberles hecho justicia. Los numerosos pueblos del mar (los nómadas marinos o gitanos del mar) de la zona insular del sudeste de Asia son claramente una variante de los navegantes que mariposean entre los archipiélagos, de los que utilizan la tala y quema confiando en la solidez de las montañas. Como muchos de los pueblos de la zona, tienen también una

tradición marcial y han cambiado sin dificultad la piratería marítima por la esclavitud de otros, o sirviendo como guardia naval y fuerza de choque de muchos reinos malayos. Situados estratégicamente en los límites de las principales rutas marinas de comercio, capaces de golpear y desaparecer rápidamente, conjuran todo un nuevo Zomia marino que merece su lugar. Tal y como señaló Ben Anderson cuando me animó a seguir este camino: «El mar es más grande, está más vacío que las montañas y los bosques. Fíjate cómo todos estos piratas aun pueden repeler al G-7 o enfrentarse a Singapur, etc., con aplomo». Pero, como verá el lector, este libro ya resulta demasiado largo y dejo este tema para otros más capaces de desarrollarlo; una tarea que, de forma brillante, ya ha comenzado Eric Tagliacozzo.

Hay cuatro académicos cuyo trabajo se encuentra en el centro de mis propias preocupaciones y sin los que este trabajo hubiera sido inconcebible. No sé cuántas veces habré leído y releído los trabajos recopilados de F. K. L. (Lehman) Chit Hlaing y Richard O'Connor buceando en sus profundas reflexiones: han influido enormemente en mi propia argumentación. Victor Lieberman, el principal historiador de la construcción de los Estados en el sudeste de Asia, y Jean Michaud, el primero que elevó la bandera de Zomia (lo que él hubiera denominado el macizo del Sudeste Asiático) mucho antes que el resto de nosotros, han sido interlocutores claves. Estos cuatro académicos me han mostrado un enorme civismo intelectual del orden más elevado, en particular cuando estaban en desacuerdo conmigo. Puede que no estén conformes con gran parte de lo que digo aquí, pero deben saber que me han hecho más inteligente, aunque puede que no tan avispado como ellos hubieran deseado. Además estoy también en deuda con Jean Michaud por permitirme utilizar generosamente pasajes de su *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asia Massif* para mi glosario.

Hay gran cantidad de colegas que, pese a tener mejores cosas que hacer, han leído todo el manuscrito, o partes de él, y me han dado su consejo sincero. Espero que puedan encontrar evidencias de su impacto según yo subía y bajaba tejiendo mi camino hacia un argumento más defendible y matizado. Estos colegas incluyen a, sin que el orden tenga un significado especial, Michael Adas, Ajay Skaria, Ramachandra Guha, Tania Li, Ben Anderson, Michael Aung-Thwin, Masao Imamura, los historiadores U Tha Htun Maung y U Soe Kyaw Thu, el arqueólogo U Tun Thei, el geólogo Arthur Pe, Geoffrey Benjamin, Shan-shan Du, Mandy Sadan, Michael Hataway, Walt Coward, Ben Kerkvliet, Ron Herring, Indrani Chatterjee, Khin Maung Win, Michael Dove, James Hagen, Jan-Bart Gewald, Thomas Barfield, Thongchai Winnichakul, Katherine Bowie,

Ben Kiernan, Pamela McAlwee, Nance Cunningham, Aung Aung, David Ludden, Leo Lucassen, Janice Stargardt, Tony Day, Bill Klausner, Mya Than, Susan O'Donovan, Anthionny Reid, Martin Klein, Jo Guldi, Ardeth Maung Thawngghu-mung, Bo Bo Nge, Magnus Fiskesjö, Mary Cahallan, Enrique Mayer, Angelique Haugerud, Michael McGovern, Thant Myint U, Marc Edelman, Kevin Heppner, Christian Lentz, Annping Chin, Prasenjit Duara, Geoff Wade, Charles Keyes, Andrew Turton, Noburu Ishikawa, Kennon Breazeale y Karen Barkey. ¡Un momento! He ocultado en esta lista el nombre de cuatro colegas que no llegaron a enviarme sus críticas. Sabéis quiénes sois, ¡que la vergüenza caiga sobre vosotros! Ahora bien, si os desmayasteis al llevar el manuscrito desde la impresora hasta vuestra mesa, mis disculpas.

Quiero mostrar mi reconocimiento a un pequeño número de deudas académicas que no son fáciles de categorizar. El libro de Hjorleifur Jonsson y su extraordinaria perspicacia, *Mien Relations*, tuvo una gran influencia en mi pensamiento, en concreto, en lo tocante a la maleabilidad de las identidades de las montañas y su estructura social. Mikael Graves me ha enseñado mucho sobre los karen y la base cosmológica de sus tendencias milenaristas. Eric Tagliacozzo leyó el manuscrito con un cuidado incomparable y me asignó un programa de lectura que estoy intentando acabar. Por último, he aprendido muchísimo de cinco colegas con los que, hace muchos años estudiamos «identidades vernaculares y oficiales»: Peter Sahlins, Pingkaew Luanggaramsri, Kwanchewan Buadaeng, Chusak Wittayapak y Janet Sturgeon que es, a priori, una zomianista practicante.

En 1996, mi colega Helen Siu me convenció para ser ponente en una conferencia acerca de las fronteras chinas y los pueblos fronterizos. Organizada por Helen, Pamela Crossley y David Faure, esta conferencia resultó tan provocadora y vívida que sirvió para que germinara una gran parte de las ideas que se encuentran aquí. El libro que surgió de aquel encuentro y fue editado por Pamela Crossley, Helen Siu y Donald Sutton, *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China* (Berkeley, University of California Press, 2006), está repleto de historia, teoría y etnografía originales.

Hay un buen puñado de instituciones que me han acogido y apoyado durante la última década mientras iba recopilando lentamente apoyos. Comencé los aspectos básicos en lecturas respecto a las tierras altas del sudeste de Asia y la relación entre los Estados y los pueblos itinerantes en general en el Center for the Advanced Study in the Behavioural Sciences de Palo Alto, donde Alex Keyssar, Nancy Cott, Tony Debington y Dan Segal fueron fructíferos compañeros intelectuales. Estas lecturas continuaron en la primavera de 2001 en el

Centre for the Development and Environment de Oslo, donde fui el beneficiario del intelecto y la amabilidad de Desmond McNeill, Signe Howell, Nina Witoczek y Bernt Hagvet, y donde comencé a recibir lecciones formales de birmano en la radio de la Democratic Voice of Burma, bajo la mirada tolerante de Khuin Maung Win. Acabé el primer borrador de este manuscrito mientras visitaba el Department of Society and Globalization of the Graduate School of International Studies de la Universidad de Roskilde. Quiero dejar constancia aquí de mis cálidos agradecimientos a Christian Lund, Preben Kaarsholm, Bodil Folke Frederiksen, Inge Jensen y Ole Brun por una estancia muy agradable e intelectualmente vigorizante.

En las dos últimas décadas mi auténtico sustento intelectual lo he recibido del Programa de Estudios Agrarios de la Universidad de Yale. Los *agraristas*,² compañeros, oradores, estudiantes de grado y profesores asociados con los que he enseñado han renovado mi fe en la posibilidad de que existan encuentros intelectuales que sean tan afables como provocativos, acogedores sin dejar de desafiar el pensamiento. Kay Mansfield siempre ha sido, y continúa siendo, el corazón y el alma del programa, la brújula gracias a la que escogemos nuestro rumbo. Mis colegas K. Sivaramakrishnan (aka Shivi), Eric Worby, Robert Harms, Arun Agrawal, Paul Freedman, Linda-Anne Rebhun y Michael Dove han aportado una mano liberal a mi educación continua. Michael Dove y Harold Conklin me han enseñado todo acerca del cultivo basado en la tala y quema de terreno, que desempeña un papel tan importante en mi análisis.

He tenido una buena cantidad de investigadores asistentes, con tal iniciativa y talento que me han salvado de meses de duro e inútil trabajo, así como de muchos errores. Lograrán, estoy seguro, hacerse un nombre propio en no mucho tiempo. Arash Khazeni, Shafqat Hussein, Austin Zeiderman, Alexander Lee, Katie Scharf y Kate Harrison me ayudaron a convertir este proyecto en algo de valor.

Todos esos amigos birmanos que mediaron con mis problemas con el idioma birmano merecen un sueldo por tareas peligrosas o, tal vez, la santidad —o, en un contexto theravada, un lugar entre los *deva*³—. Quiero agradecer a Saya khin Maung Gyi, mi mentor más antiguo, el más curtido en batallas y el más paciente, así como a toda su familia, incluyendo a San San Lin, Let Let

2. En castellano en el original. [N. de E.]

3. Theravada es una de las escuelas nikaya que formaron el budismo temprano en la India y que conservó las enseñanzas de Buda en el Canon Pāli. Los *devas* (a veces traducido como «dioses», si bien no lo son al estilo europeo) son diversos tipos de seres no humanos que comparten las características de ser más poderosos y vivir más tiempo. [N. de E.]

Aung (*aka* Viola Wu), Bo Bo Nge, KaLu Paw y Khin Maung Win, que soportaron valientemente conversaciones dolorosamente lentas y deformadas. Kaung Kyaw y Ko Soe Kyaw Thu, pese a no ser formalmente profesores, con su amistad, me empujaron a ir más allá. Por último, en Mandalay y en otros viajes, Sara Naing Tun Lin, profesor por naturaleza, inventó una pedagogía acorde con mis modestos talentos y la siguió vigorosamente. A menudo dimos las lecciones en el espacioso balcón del cuarto piso de un pequeño hotel. Cuando repetía por cuarta o quinta vez el mismo tono o aspiración, se levantaba abruptamente y caminaba hasta el borde del balcón. Más de una vez temí que se lanzase al vacío desesperado. No lo hizo. En cambio regresaba, se sentaba, inspiraba profundamente y volvía al punto en el que lo habíamos dejado. Hubiera sido imposible lograrlo sin él.

Mientras tanteaba en busca de un título adecuado, un amigo mencionó que Jimmy Casas Klausen, un científico político de la Universidad de Wisconsin (Madison) estaba dando un curso en filosofía política titulado *El arte de no ser gobernados*. Klause fue generoso dejándome utilizar el título para mi libro, por lo que estoy profundamente agradecido, y espero el día en que él ponga una base filosófica a toda esta empresa con un libro propio.

Los mapas fueron creados con habilidad e imaginación por Stacey Maples en la Yale Map Collection en la Sterling Library. Él proporcionó una forma geográfica a mi comprensión de conflictos espaciales en la construcción estatal del Sudeste Asiático.

He añadido palabras birmanas y ocasionalmente alguna frase en los lugares que he considerado oportuno. No hay un acuerdo universal para la transliteración del birmano al alfabeto latino. He adoptado el sistema diseñado por John Okell en la School of Oriental and African Studies, de la Universidad de Londres, explicado en su libro *Burmese: An Introduction to the Spoken Language* (Bokl, DeKalb, Northern Illinois University, Center for Southeast Asian Studies, 1994). Para evitar cualquier confusión, en aquellos lugares en los que el término en birmano es importante, lo he añadido en alfabeto birmano.

No podría haber deseado una editora más comprensiva y talentosa para esto, y para el resto de los títulos en la Agrarian Studies Series, que Jean Thompson Black. Tampoco la Yale University Press, podría haber encontrado un editora más inspirada. La editora de mi manuscrito combinó un total respeto por el texto con una gran firmeza acerca de mis errores y excesos que han mejorado enormemente el texto.

Por último, pero no por ello menos importante, no podría haber desarrollado mi camino a lo largo de este manuscrito sin el compañerismo de mi musa de las alturas.

CAPÍTULO 1

MONTAÑAS, VALLES Y ESTADOS

UNA INTRODUCCIÓN A ZOMIA

Comenzaré con tres sintomáticas expresiones de frustración. Las dos primeras provienen de aspirantes a administradores de la conquista, determinados a someter a su administración tanto un territorio recalcitrante como a sus fugitivos y resistentes habitantes. El tercero, que nos llega desde otro continente, proviene de un aspirante a conquistador de almas, que refleja la misma desesperación frente a la irreligiosidad y la heterodoxia que aquel territorio parece alimentar:

Hacer mapas es una tarea dura, pero cartografiar la provincia de Guizhou resulta especialmente complicado [...]. El territorio del sur de Guizhou tiene fronteras fragmentadas y confusas [...]. Un departamento o un condado puede estar dividido en diferentes subsecciones, en muchos casos separadas entre sí por otros departamentos o condados [...]. También hay regiones que son tierra de nadie y en las que los miao viven entremezclados con los chinos. El sur de Guizhou posee una multitud de picos montañosos. Colindantes, sin que haya ningún llano, ni marisma que las separe, ni ríos o cursos de agua que los limiten. Resultan irritantemente numerosos e indisciplinados [...]. En estos territorios moran muy pocas personas y, en general, los picos montañosos carecen de nombre. Sus configuraciones son difíciles de discernir, todas sus crestas y cimas parecen la misma. Por ello, los que se han lanzado a intentar recoger el trazado arterial de las montañas se ven obligados a explicarse en profundidad. En algunos casos, para describir kilómetros de ramificaciones, necesitas una montaña de documentación y reflejar la ruta principal de un día de marcha requiere unos cuantos capítulos. En lo relativo a la confusión de los *patois* locales, en el espacio de 50 km un río puede llegar a tener 50 nombres y

un asentamiento de un kilómetro y medio de extensión puede recibir tres designaciones diferentes. Tal es la escasa fiabilidad de la nomenclatura.¹

Los tramos montañosos y selváticos fueron aquellos en los que los bandoleiros resistieron más tiempo. Como lo fue el territorio entre Minbu y Thayetmyo y el terai [un cinturón de tierras bajas pantanosas] al pie de los montes Shin y de los montes Arakan y Chin. Aquí la persecución se volvía imposible. Las sendas son estrechas y tortuosas y admirablemente adecuadas para la emboscadas. Excepto por los senderos regulares a duras penas había manera de acercarse; la malaria de la selva era fatal para nuestras tropas; las columnas no podían hacer más que entrar en la selva e intentar continuar la marcha. Los pueblos son pequeños y están alejados unos de otros; en general son compactos y están rodeados de una jungla densa e impenetrable. La anchura de los caminos apenas alcanzaba para que pasase una carreta, o eran muy angostos, y, cuando conducían a través de la jungla, estaban cubiertos de zarzas y de plantas trepadoras llenas de espinas. Gran parte de la hierba seca se quema en marzo, pero en cuanto regresa la lluvia todo el conjunto vuelve a convertirse en impenetrable.²

La superficie ha sido modelada minuciosamente, atravesada por multitud de zanjas excavadas por las corrientes de aire. Tan numerosos son los cauces que el mapa topográfico de un único, y representativo, condado de 373 millas cuadradas muestra 339 corrientes fluviales que en algún momento tuvieron nombre, es decir 9 riachuelos por cada 10 millas cuadradas. Por su parte, la mayoría de los valles presentan una formación en V, y rara vez tienen espacios llanos y nivelados a lo largo de los bancales del riachuelo en los que quepa algo más que una pequeña cabaña y puede que un pequeño trozo de huerto [...]. El aislamiento causado por los métodos de viaje, tan lentos y difíciles, se ve intensificado por diversas circunstancias. Para empezar, las rutas nunca son directas, siempre dan un rodeo. El viaje o bien realiza un tramo a lo largo de un riachuelo y otro por encima del

1. *Guiyang Prefectural Gazetteer*, citado en Mark Elvin, *The Retreat of Elephants: An Environmental History of China*, Nueva York, Yale University Press, 2004, pp. 236-237. [El *patois* es una variedad lingüística esencialmente oral, hablada en un ámbito geográfico limitado, que puede reducirse a una localidad o a un conjunto de localidades, generalmente rurales. N. de la T.]

2. *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, recopilado mediante documentos oficiales por George Scott, asistido por J. P. Hardiman, vol. I, parte I, Rangún, Government Printing Office, 1983, p. 154.

mismo, o bien desciende hasta un arroyo que se divide y hasta otro arroyo en el extremo final de la cima. Debido a esto, mujeres casadas que no vivan a más de diez millas de sus familias pueden pasarse hasta doce años sin regresar a visitarlas.³

Tras cada uno de estos lamentos subyace un proyecto específico de gobierno: el gobierno de los han bajo la dinastía Qing, el gobierno británico durante el Imperio británico y, por último, el gobierno de los cristianos protestantes ortodoxos en los Apalaches. Todos ellos se presentaban de manera desvergonzada como los portadores del orden, del progreso, de la ilustración y de la civilización. Todos deseaban extender las ventajas de la disciplina administrativa, asociada con el Estado o la religión organizada, a las áreas hasta entonces no sujetas a gobierno.

¿De qué manera podemos comprender mejor las tensas relaciones dialécticas entre estos proyectos de gobierno y sus agentes, por una parte, y, por la otra, las zonas con una autonomía relativa y sus habitantes? Esta relación es especialmente relevante en la zona interior del sudeste de Asia, dado que delimita la mayor de las diferencias sociales existentes, clave en gran parte de la historia de la región: la que se establece entre los pueblos de las montañas y los pueblos de los valles, o entre los pueblos que viven en las partes altas de los ríos (*hulu* en malayo) y los pueblos establecidos en los extremos finales de los cauces de agua (*hilir*).⁴ Creo que si rastreamos cuidadosamente esta dialéctica podemos ver cómo trazamos también una novedosa comprensión histórica del proceso global de formación de los Estados de los valles y cómo se han poblado las montañas.

El encuentro entre los Estados expansionistas y los pueblos autogobernados difícilmente puede confinarse al Sudeste Asiático. Los procesos culturales y administrativos del «colonialismo interno» que caracterizan la formación de la mayor parte de los Estados nación occidentales modernos muestran una imagen similar; la vemos en los proyectos imperiales de los romanos, los Habsburgo, los otomanos, los han y los británicos; en la subyugación de los pueblos indígenas en las colonias por parte de los «colonizadores blancos» como fue el caso de Estados Unidos, Canadá, Sudáfrica, Australia y

3. Elizabeth R. Hooker, *Religion in the Highlands: Native Churches and Missionary Enterprises in the Southern Appalachian Area*, Nueva York, Home Missions Council, 1933, pp. 64-65.

4. Es probable que los pueblos de los valles hagan distinciones más vernáculas entre aquellos que son sedentarios y viven en poblados y aquellos que viven en los bosques y que presumiblemente son nómadas.

Argelia; en la dialéctica entre los sedentarios constructores de ciudades árabes y los pastores nómadas que ha caracterizado gran parte de la historia de Oriente Medio.⁵ Ciertamente es que la forma exacta que adopta cada choque es única; sin embargo, dada la ubicuidad del encuentro entre los pueblos autónomos y los pueblos gobernados por los Estados nación —y que según las diferentes versiones se contraponen en términos de crudo y cocinado, salvaje y domesticado, los pueblos de las montañas / bosques y los pueblos de los valles / tierras despejadas, río arriba y río abajo, lo bárbaro y lo civilizado, los pueblos sin historia y los pueblos con historia—, sí nos proporciona muchas posibilidades para llevar a cabo una triangulación comparativa. Debemos aprovechar estas oportunidades allá donde podamos hacerlo.

Un mundo de periferias

Puede decirse que la historia escrita —es decir, desde el principio de las civilizaciones agrarias, o basadas en el grano— recoge la preocupación de los gobernantes por el encuentro que estamos examinando. Pero si damos un paso atrás y ampliamos más el foco histórico, visualizando este encuentro en términos humanos más que en términos Estado-civilización, es asombroso lo reciente y veloz que ha sido este choque. El *homo sapiens* lleva por aquí unos doscientos mil años y solo unos sesenta mil, a lo sumo, en el Sudeste Asiático. Allí las primeras pequeñas concentraciones de poblaciones sedentarias no aparecen antes del primer milenio anterior a la era común (e.c.) y representan una simple mancha dentro del paisaje histórico —limitada, tenue y evanescente—. Hasta poco antes de la era común, que no abarca más que el 1 % de la historia humana, la estructura social consistía en unidades familiares, elementales, autónomas y pacíficas. No contenía nada que se pudiera definir como un Estado.⁶

5. La relación entre los pastores beduinos y los árabes urbanos, como las preocupaciones y conflictos respecto a la construcción estatal y la civilización, impregna los escritos del gran historiador y filósofo árabe del siglo XIV, Ibn Jaldún.

6. Las evidencias arqueológicas recientes parecen indicar que en el noreste de Tailandia se practicaba la extracción de cobre y la metalurgia a escala industrial, hecho que se asocia habitualmente a la formación del Estado, pero que en este caso no presenta ninguna evidencia de la existencia de centros estatales. Parece que para los agricultores esta época fue un tipo de etapa baja agrícola pero que alcanzó una escala de desarrollo sorprendente. Véase Vincent Pigott, «Prehistoric Copper Mining in Northeast Thailand in the Context of Emerging Community Craft Specialization», en A. B. Knapp, V. Pigott, y E. Herbert (eds.), *Social Approaches to an Industrial Past: The Archaeology and Anthropology of Mining*, Londres, Routledge, 1998, pp. 205-225. Estoy tremendamente agradecido a Magnus Fiskesjö por haberme abierto las puertas a esta información.

En otras palabras, vivir sin estructuras estatales ha constituido la normalidad de la condición humana.

La creación de los Estados agrarios fue, por ello, el evento contingente que creó una distinción, es decir, una dialéctica, entre la población sedentaria, gobernada por un Estado y una difusa frontera de pueblos menos sometidos a un gobierno o prácticamente autónomos. Al menos hasta principios del siglo XIX, las dificultades en el transporte, la cuestión de la tecnología militar y, por encima de todo, las realidades democráticas, limitaban ferozmente el alcance que podían lograr hasta los Estados más ambiciosos. Operando con una densidad de población de solo 5,5 personas por kilómetro cuadrado en 1600 (comparado con las casi 35 p/km² de India y de China), los súbditos de los gobiernos del Sudeste Asiático tenían fácil acceso a una frontera amplia y con tierra abundante.⁷ Dicha frontera funcionaba como un instrumento homeostático básico pero inmediato; cuanto más presionaba el Estado a sus súbditos, menos súbditos tenía. La frontera garantizó la libertad popular. Richard O'Connor refleja esta dialéctica de manera certera: «Una vez que aparecieron los Estados, las condiciones adaptativas volvieron a cambiar, al menos para los agricultores. En aquel momento, la movilidad permitía que los agricultores escapasen a las imposiciones de los Estados y a sus guerras. He denominado a esto dispersión terciaria. Y aunque las otras dos revoluciones —la agrícola y la sociedad compleja— ya se habían asentado no se podía decir lo mismo del dominio del Estado sobre sus campesinos, lo que dio lugar a que se aplicase la estrategia de “recolectar gente [...] y plantar pueblos”».⁸

El último cercamiento

Solo el Estado moderno, tanto en su modelo colonial como bajo la forma de Estado independiente, ha dispuesto de los recursos necesarios para llevar a cabo

7. Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680. Vol. 1: The Lands Below the Winds*, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 15. China (exceptuando el Tibet) con sus 37 personas por kilómetro cuadrado, estaba más densamente poblada que el subcontinente del Sudeste Asiático que en aquella época alcanzaba las 32 personas por km². En la misma época Europa apenas alcanzaba las 11 personas por km².

8. Richard A. O'Connor, «Founders' Cults in Regional and Historical Perspective», en Nicola Tannenbaum y Cornelia Ann Kammerer (eds.), *Founders' Cults in Southeast Asia: Polity, and Identity*, Yale Southeast Asia Monograph Series núm. 52, 2003, pp. 269-311, cita de las pp. 281-282, New Haven, Yale University Press. Para una visión muy diferente y en gran medida unilineal del auge de los Estados en general, véase Allen W. Johnson y Timothy Earle, *The Evolution of Human Societies: From Foraging Group to Agrarian State*, 2ª ed., Stanford, Stanford University Press, 2000.

un proyecto de gobierno que a ojos de su antecesor precolonial no era más que un sueño fugaz: meter en cintura a los espacios y pueblos aún no subordinados a un Estado. En sí, este proyecto representa, en su sentido más amplio, el último gran cercamiento del Sudeste Asiático. Y durante el último siglo —aunque de manera torpe y con retrocesos— lograrlo ha sido un objetivo constante. Todos los gobiernos, ya fuesen coloniales o independientes, comunistas o neoliberales, populistas o autoritarios, lo han asumido como objetivo propio. El hecho de que regímenes, que en otros aspectos son claramente diferentes entre sí, hayan apostado firmemente por la consecución de este fin sugiere que dichos proyectos de estandarización administrativa, económica y cultural están grabados a fuego en la arquitectura misma del Estado moderno.

Desde la perspectiva del núcleo del Estado, este movimiento de cercamiento es, en parte, un esfuerzo para integrar y monetizar los pueblos, las tierras y los recursos de la periferia, para que pasen a ser, utilizando el término francés, *rentables* [rentable, provechoso], esto es, contribuyentes auditables de cara al producto interior bruto y al intercambio internacional. A decir verdad, los pueblos periféricos han estado siempre firmemente ligados a las tierras bajas y al comercio mundial. De hecho, parece ser que en algunos casos han sido productores de la mayor parte de las mercancías más valiosas del comercio internacional. Sin embargo, pese a esto, el intento de incorporarlos se ha disfrazado culturalmente como una cuestión de desarrollo, progreso económico, educación e integración social. En la práctica ha significado algo más. El objetivo no ha sido tanto hacerlos productivos como asegurarse de que su actividad económica fuera cuantificable, fiscalizable, evaluable y confiscable o, en caso de que eso no fuese así, reemplazable por formas de producción que sí lo fueran. Siempre y en todo lugar donde los Estados han podido imponerse, han obligado a los cultivadores itinerantes, cuya agricultura se basa en la roza y quema, a asentarse en poblados permanentes. Han intentado reemplazar la propiedad común y abierta mediante su cercamiento, a través de granjas colectivas o, más específicamente, de la propiedad individual absoluta de las economías liberales. Han confiscado la madera y los recursos naturales para el patrimonio nacional. Han impulsado, donde han podido, el dinero en metálico, el monocultivo y la agricultura de plantación en lugar de las formas más biodiversas de cultivo que prevalecían en tiempos anteriores. El término *cercamiento* parece totalmente apropiado para este proceso que imita los cercamientos ingleses que, a partir de 1761, absorbieron en un siglo la mitad de la tierra común arable en favor de la producción a gran escala, privada y mercantil.

El aspecto novedoso y revolucionario de este gran movimiento de cercamientos se ve claramente si abrimos nuestra lente histórica hasta su punto de mayor apertura. En sí, los primeros Estados de China y Egipto —y más tarde, la India de Chandragupta, la Grecia clásica y la Roma republicana— fueron, en términos demográficos, insignificantes. Ocuparon una parte minúscula del territorio mundial y sus súbditos no eran más que un error de redondeo en las cifras poblacionales. En el Sudeste Asiático interior, donde los primeros Estados no aparecen hasta más o menos mediados del primer milenio de la era común, su incidencia en el territorio y en sus pueblos es relativamente trivial si se compara con la desproporcionada cantidad de espacio que ocupa en los libros de historia. Estos pequeños nodos de jerarquía y poder, erigidos en sus reducidos centros de población, rodeados de fosos y murallas, junto con los pueblos tributarios, eran inestables y estaban geográficamente confinados. Para la mirada que aún no se ha visto hipnotizada por los restos arqueológicos y las historias Estado-céntricas, el paisaje puede aparecer como un espacio virtual casi todo periférico y carente de centro. Casi toda la población y el territorio estaban fuera de su ámbito de acción.

Pese a lo diminutos que fuesen estos Estados poseían una ventaja estratégica y militar gracias a su capacidad de concentrar mano de obra y alimentos en un único lugar. La agricultura irrigada del arroz en campos permanentes fue la clave.⁹ Como nueva forma política, el Estado padi era una concentración de pueblos que previamente carecían de Estado. Algunos de sus sujetos, sin duda, se sintieron atraídos por las posibilidades comerciales y la riqueza y el estatus a los que se podía acceder en los centros de la corte, mientras que otros, sin duda la mayoría, eran prisioneros y esclavos obtenidos durante la guerra o comprados a los cazadores de esclavos. La vasta periferia «bárbara» de estos pequeños Estados suponía un recurso vital al menos en dos aspectos. Primero, eran el origen de cientos de mercancías comerciales importantes y productos forestales necesarios para la prosperidad del Estado padi. Y segundo, era la fuente de la mercancía comercial en circulación más importante de todas: los humanos cautivos que componían el «fondo de maniobra» [*working capital*] de cualquier Estado exitoso. Lo que sabemos de los Estados clásicos como Egipto, Grecia y Roma, así como de los primeros Estados jemer, tai y birmano, sugiere que la mayor parte de sus súbditos eran formalmente no libres: esclavos, prisioneros, tanto ellos como sus descendientes.

9. Richard A. O'Connor, «Agricultural Change and Ethnic Succession in Southeast Asian States: A Case for Regional Anthropology», *Journal of Asian Studies*, núm. 54, 1995, pp. 968-996.

La enorme periferia no gobernada que rodeaba estos insignificantes Estados representaba tanto un reto como una amenaza. Era el hogar de fugitivos, de poblaciones móviles cuyo modo de subsistencia (recolección, caza, agricultura itinerante, pesca y pastoreo) eran fundamentalmente intratables de cara a la apropiación estatal. La diversidad, fluidez y movilidad de estas formas de vida significaban que, para un Estado agrario adaptado a la agricultura sedentaria, este territorio sin gobierno y su población eran fiscalmente estériles. A no ser que desearan comerciar, su producción era inaccesible por otra razón más: mientras que los primeros Estados fueron casi siempre un producto de las planicies y los valles arables, la mayor parte de su población, la no sometida a gobierno, vivía, desde una perspectiva estatal, en terrenos geográficamente complicados como montañas, pantanos, marismas, áridas estepas y desiertos. Incluso cuando en primera instancia, por raro que fuese el caso, pudieran apropiarse de sus productos, estaban efectivamente fuera de su alcance debido a la dispersión y a las dificultades del transporte. Las dos zonas eran ecológicamente complementarias y por ello socios comerciales naturales, pero dicho comercio rara vez podía ser forzado; adoptó la forma de intercambio voluntario.

Para las élites de los primeros Estados, la periferia —vista a menudo como el reino de las «tribus bárbaras»— era también una amenaza potencial. Raras veces —aunque memorables, como fue el caso de los mongoles, de los hunos y de Osman y su banda de conquistadores [otomanos]— un pueblo pastoral militarizado derrotó al Estado y lo destruyó o gobernó en su lugar. Lo más habitual, de hecho, fue que los pueblos sin Estado considerasen que era práctico asaltar los asentamientos de las comunidades granjeras sedentarias sujetas al Estado, llegando algunas veces a exigir sistemáticamente tributo a estas poblaciones de la misma manera que lo hacían los Estados. Del mismo modo que los Estados promovían la agricultura sedentaria gracias a la «facilidad» que les ofrecía, también sus asaltantes los encontraron lugares atractivos.

La principal amenaza a largo plazo que se cernía sobre la periferia autónoma era, sin embargo, que representaba una constante tentación, una alternativa permanente a la vida dentro del Estado. Los fundadores de un Estado nuevo a menudo confiscaban las tierras arables a sus anteriores ocupantes, quienes podían bien ser incorporados, bien irse a otro lugar. Aquellos que huían se convertían, por así decirlo, en los primeros refugiados frente al poder estatal, uniéndose a otros que ya estaban fuera del alcance del Estado. En los momentos y situaciones en que se expandió el alcance del Estado, otros se vieron enfrentados al mismo dilema.

En una época en la que el Estado parece omnipresente e ineludible es fácil olvidar que durante gran parte de la historia vivir dentro o fuera del Estado —o en los espacios intermedios— era una elección, una que podía ser revisada ya que las circunstancias lo permitían. Un centro estatal próspero y pacífico puede atraer a una creciente población que sienta que sus ventajas merecen la pena. Esto, por supuesto, cuadra con la narrativa civilizatoria estándar del rudo bárbaro magnetizado por la prosperidad lograda gracias a la paz y la justicia del rey —una narrativa compartida por la mayor parte de las religiones salvadoras del planeta, por no mencionar a Thomas Hobbes—.

Esta narrativa ignora dos hechos capitales. Primero, tal y como hemos señalado, parece ser que gran parte o la mayoría de la población de los primeros Estados no era libre: eran súbditos sujetos a coacción. El segundo hecho, más inconveniente para la narrativa habitual de la civilización, es que la fuga era una actividad muy común entre los súbditos de un Estado. Vivir dentro del Estado significaba, por definición, tasas, reclutamiento obligatorio, corvea y, para la mayor parte, la condición de siervos; estos factores constituían la fuerza motriz de las ventajas estratégicas y militares de los Estados. Cuando estas cargas se volvían abrumadoras, los súbditos se trasladaban con celeridad a la periferia o a otro Estado. En segundo lugar, bajo las condiciones premodernas, la concentración de población y animales domesticados y la grave dependencia de un único tipo de grano tuvo consecuencias, tanto para la salud humana como para los cultivos, lo cual provocó que las hambrunas y epidemias fuesen más frecuentes. Y por último, los primeros Estados fueron también máquinas de crear guerras, produciendo hemorragias que hicieron que sus súbditos huyeran de la conscripción, la invasión y el saqueo. Los primeros Estados expulsaban población a la misma velocidad que la absorbían y cuando, como habitualmente sucedía, colapsaban totalmente como consecuencia de la guerra, la sequía, la epidemia o el conflicto civil derivado de las luchas de sucesión, sus poblaciones se veían expulsadas. Los Estados no fueron en modo alguno una creación única y permanente. Existen innumerables hallazgos arqueológicos que dan fe de la formación de centros estatales que florecieron brevemente y que después se vieron eclipsados por la guerra, las epidemias, el hambre o el colapso ecológico y que nos narran una larga historia de formación y colapso más que de estabilidad. Durante largos periodos, la población se movió dentro y fuera de los Estados, y la «estatalidad» era, en sí misma, a menudo cíclica y reversible.¹⁰

10. Véase, relacionado con esto, Michael Mann, *The Sources of Social Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 63-70 [ed. cast.: *Las fuentes del poder social I*, Barcelona, Alianza, 1991; *Las fuentes del poder social II*, Barcelona, Alianza, 1997].

Este patrón de construcción y destrucción estatales produjo, a lo largo del tiempo, una periferia compuesta tanto por refugiados como por pueblos que nunca habían sido súbditos de ningún Estado. Gran parte de la periferia de los Estados se convirtió en una zona de refugio o en una «zona de fragmentación», donde los restos humanos de la formación y las rivalidades estatales se acumulaban, quisieran o no, creando regiones de abrumadora y apabullante complejidad étnica y lingüística. La expansión y el colapso estatales a menudo tenían también un efecto en cadena, ya que los sujetos que huían empujaban a los pueblos con los que se encontraban a que les imitaran en su búsqueda de seguridad y nuevos territorios. Gran parte del macizo del Sudeste Asiático es, de hecho, una zona de fragmentación. La reputación de la provincia del sudoeste de China de Yunan como «museo de las razas humanas» refleja esta historia de migración. Las zonas de fragmentación se encuentran en todos aquellos lugares en los que la expansión de los Estados, los imperios, el comercio de esclavos y las guerras, así como los desastres naturales, han empujado a grandes cantidades de población a buscar refugio en lugares fuera del paso: en la Amazonía, en las tierras altas de Latinoamérica (con la notable excepción de los Andes, donde las zonas arables y los Estados se encuentran en las planicies elevadas), en el corredor de las tierras altas de África a salvo de la caza de esclavos, en los Balcanes y en el Cáucaso. El diagnóstico característico de las zonas de fragmentación son su relativa inaccesibilidad geográfica y la enorme diversidad de lenguas y culturas.

Hay que tener en cuenta que esta descripción de la periferia está muy reñida con la historia oficial en la que la mayor parte de las civilizaciones construye un relato propio a su medida. Según estos relatos, los pueblos retrasados, inocentes y, acaso, bárbaros se ven incorporados de manera gradual a una sociedad y cultura avanzadas, superiores y más prósperas. En cambio, si entendemos que muchos de estos bárbaros sin gobierno han elegido, en un momento u otro, distanciarse del Estado como opción política, vemos que un nuevo elemento entra en escena. Muchos, tal vez la mayor parte, de los habitantes de los márgenes no gobernados no son remanentes de una formación social anterior, que ha quedado atrás, ni tampoco son «nuestros ancestros vivos» tal y como los pintan algunos de los relatos folclóricos de las tierras bajas del sudeste de Asia. La situación de las poblaciones que deliberadamente se han colocado en las periferias de los Estados ha sido catalogada algunas veces, y de manera poco afortunada, como un primitivismo secundario. Sus rutinas de subsistencia, su organización social, su dispersión física, y muchos otros elementos de sus culturas, lejos de ser simples restos arcaicos de pueblos que se fueron quedando

atrás, fueron creados intencionadamente con el objetivo de evitar su incorporación a los Estados cercanos, y para minimizar la posibilidad de que concentraciones de poder similares a las estatales surgiesen entre ellas. La prevención del y la fuga frente al Estado permearon sus prácticas y a menudo también su ideología. Son, en otras palabras «un efecto del Estado». Son «bárbaros a propósito». Continúan desarrollando un comercio veloz y mutuamente ventajoso con los centros de las tierras bajas mientras evitan ser apresados políticamente.

En el momento en que abrimos paso a la posibilidad de que los «bárbaros» no solo están «ahí» como un mero residuo sino que puede que para mantener su autonomía también hayan escogido voluntariamente el lugar en el que residen, sus prácticas de subsistencia y su estructura social, entonces el manido relato civilizatorio se derrumba en su totalidad. Las sucesiones temporales civilizatorias —de la recolección a la agricultura itinerante (o al pastoreo), al cultivo sedentario de grano, a la producción de arroz en campos irrigados— y la serie histórica casi idéntica que temporaliza la sucesión de los grupos itinerantes a los asentamientos temporales, luego a las aldeas, de ahí a pueblos, a las ciudades y a los centros de la corte: esta es la base sobre la que se fundamenta el sentido de superioridad de los Estados de los valles. Pero ¿qué pasaría si los supuestos «estadios» de estas sucesiones fuesen, de hecho, un conjunto de opciones sociales, si cada una de ellas representara un posicionamiento distintivo frente al Estado? Y ¿qué pasaría si, a lo largo de considerables periodos de tiempo, muchos grupos se hubiesen desplazado estratégicamente entre estas opciones hacia formas presumiblemente más «primitivas» con el objetivo de mantener a raya el Estado? Desde este punto de vista, el discurso civilizatorio de los Estados de los valles —y de no pocos de los primeros teóricos de la evolución social— resultaría ser una burda manera de asimilar, mediante el autobombo, el estatus de los súbditos del Estado con la civilización y el de los pueblos autónomos con el primitivismo.

La lógica del argumento desarrollado a lo largo de este libro revierte por completo esta lógica. La mayor parte de las características, si no todas, presentadas como razones para estigmatizar a los pueblos de las montañas —su localización en los márgenes, su movilidad física, su agricultura itinerante, su flexible estructura social, su heterodoxia religiosa, su igualitarismo e incluso sus culturas iletradas, sus culturas orales— lejos de ser rasgos primitivos de pueblos que no pudieron seguir el ritmo de la civilización, se comprenden mucho mejor a largo plazo como adaptaciones escogidas para evadir tanto la captura por parte del Estado como la formación de Estados en ellas mismas. Son,

en otras palabras, adaptaciones políticas de los pueblos sin Estado a un planeta de Estados que son tan atractivos como amenazadores.

Crear súbditos

Evitar el Estado, fue, hasta hace unos siglos, una opción real. Hace mil años la mayor parte de la gente vivía fuera de las estructuras estatales, bajo el gobierno de imperios deslavazados o cuya soberanía estaba fragmentada.¹¹ En nuestros días es una opción en rápida desaparición. Para apreciar lo drásticamente que se ha visto recortado el espacio de maniobra a lo largo del pasado milenio, puede que sea útil echar un rápido vistazo radicalmente simplificado y esquemático a la historia del equilibrio de poder entre los pueblos sin gobierno y los Estados.

En el centro de esta historia está la permanente asociación entre Estado y agricultura sedentaria.¹² La agricultura de grano en campos fijos ha sido una práctica promovida por el Estado e históricamente ha constituido los cimientos sobre los que se ha elevado su poder. A su vez, la agricultura sedentaria dio paso a los derechos de propiedad sobre la tierra, y a la familia patriarcal como entidad, con su énfasis, también impulsado por el Estado, en las familias numerosas. El cultivo del grano es, a este respecto, inherentemente expansivo, generador, cuando no se ve golpeado por la enfermedad o el hambre, de un excedente de población, que obliga a trasladarse y a colonizar nuevos territorios. Bajo cualquier planteamiento que utilice una perspectiva a largo plazo, puede verse que esta agricultura del grano resulta «nómada» y agresiva, al reproducir constantemente copias de sí misma, mientras, tal y como señala acertadamente Hugh Brody, los recolectores y los cazadores, que dependen de una única zona y son más estables demográficamente, en comparación, parecen «profundamente arraigados».¹³

11. Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1992*, Cambridge, Blackwell, 1990, p. 162 [ed. cast.: *Coerción, capital y los Estados europeos (990-1990)*, Barcelona, Alianza, 1992].

12. El fomento del sedentarismo es quizás el «proyecto estatal» más antiguo, un proyecto relacionado directamente con el segundo proyecto estatal más antiguo, los impuestos. Durante milenios fue uno de los ejes centrales de la política china y llega hasta el periodo maoísta, cuando miles de soldados del Ejército Popular de Liberación se dedicaron a cavar terrazas para conseguir que los «salvajes» wa se pasasen a la agricultura irrigada del arroz.

13. Hugh Brody, *The Other Side of Eden: Hunters, Farmers, and the Shaping of the World*, Vancouver, Douglas y McIntyre, 2000.

La masiva expansión del poder europeo, vía colonialismo y asentamientos de colonos blancos, representó una enorme expansión de la agricultura sedentaria. En las «nuevas-Europas» como Norteamérica, Australia, Argentina y Nueva Zelanda, los europeos reprodujeron, tanto como les fue posible, la agricultura con la que estaban familiarizados. En las colonias en las que había Estados preexistentes, los europeos reemplazaron a las autoridades indígenas, recolectando los impuestos e impulsando la agricultura del mismo modo que lo habían hecho sus predecesores, pero de manera más efectiva. Todo el resto de prácticas de subsistencia, excepto en el caso de que produjesen bienes mercantilizables valiosos (como por ejemplo pieles), eran considerados, fiscalmente hablando, estériles. De esta manera los cazadores-recolectores, los agricultores itinerantes y los pastores fueron puenteados e ignorados, o expulsados, de los territorios potencialmente arables y empujados a territorios considerados baldíos. Sin embargo, hasta no hace tanto, a finales del siglo XVIII, pese a que ya no constituían la mayor parte de la población del planeta, los pueblos sin Estado seguían ocupando la mayor parte de las masas de tierra del planeta: los territorios boscosos, las montañas abruptas, las estepas, los desiertos, las regiones polares, las marismas y pantanos y las zonas remotas e inaccesibles. Estas regiones seguían siendo un potencial refugio para aquellos que tuvieran razones para huir del Estado.

En su gran mayoría, estos pueblos sin Estado no se dejaron subsumir fácilmente en la economía fiscalmente legible del trabajo asalariado y la agricultura sedentaria. La «civilización», definida en estos términos, no les resultaba muy atractiva en cuanto que podían disponer de todas las ventajas del comercio sin el trabajo arduo y la monotonía, subordinación y falta de movilidad de los súbditos del Estado. La extendida resistencia de los pueblos sin Estado condujo directamente a lo que cabe denominar como época dorada de la esclavitud a lo largo del litoral de los océanos Atlántico e Índico y del Sudeste Asiático.¹⁴ Desde la perspectiva aquí desarrollada, lo que vemos es que las poblaciones se vieron expulsadas en masa de aquellos asentamientos en los que su trabajo y su producción no podían ser medidos ni tomados con facilidad, y fueron recolocadas en colonias y plantaciones en las que podían ser forzadas a plantar cultivos comerciales (té, algodón, azúcar, índigo, café) con los que los propietarios de los terrenos y el poder fiscal del Estado podían incrementar sus beneficios.¹⁵ Esta pri-

14. Sanjay Subramanyam, «Connected Histories: Notes toward a Reconfiguration of Early Modern Eurasia», *Modern Asian Studies*, núm. 31, 1997, pp. 735-762.

15. El trabajo de Rodolphe de Koninck, «On the Geopolitics of Land Colonization: Order and Disorder on the Frontier of Vietnam and Indonesia», *Moussons*, núm. 9, 2006, pp. 33-59, recoge un excelente relato de este proceso en Vietnam e Indonesia.

mera etapa de cercamiento requirió formas de captura y de encierro diseñados específicamente para empujarlos a abandonar los espacios sin Estado en los que, en general, eran más autónomos (y estaban más sanos) y para forzarles a trasladarse a aquellos lugares en los que el Estado podía apropiarse de su trabajo.

Los dos estadios finales de este movimiento masivo de cercamientos pertenecen, en el caso de Europa, al siglo XIX y, en el caso del Sudeste Asiático, en su mayor parte al siglo XX. Marcan un cambio tan radical en la relación entre Estados y periferias que, en su mayor parte, se salen de los márgenes de la historia que relato aquí. En este último periodo, los «cercamientos» ya no han significado tanto el cambio forzado de pueblos de las zonas autónomas a áreas bajo el control del Estado como la colonización de la periferia misma y su transformación en una zona completamente gobernada y fiscalmente productiva. Su lógica inmanente, pese a que no es probable que llegue a realizarse completamente, es la completa eliminación de los espacios no estatalizados. Este proyecto de carácter auténticamente imperial, que solo fue posible gracias al desarrollo tecnológico con el que se ha logrado derribar las barreras de la distancia (carreteras transitables todas las estaciones del año, puentes, vías del tren, aviones, armamento moderno, telégrafo, teléfono y actualmente las nuevas tecnologías de la información, incluyendo el GPS [sistemas de posicionamiento global]), es tan novedoso y sus dinámicas tan diferentes, que el análisis que hago en este libro deja de tener mayor sentido en el Sudeste Asiático en el periodo tras, digamos, 1950. Las concepciones modernas de soberanía nacional y las necesidades de recursos del capitalismo moderno han puesto sobre la mesa este cercamiento final.

La hegemonía, durante este siglo pasado, del Estado nación como la unidad estándar y casi exclusiva de soberanía ha demostrado ser profundamente perjudicial para los pueblos sin Estado. El poder estatal, bajo esta concepción, es el monopolio por parte del Estado de la fuerza coercitiva que debe, en principio, proyectarse completamente hasta los límites mismos de su territorio, en los que se encuentra, otra vez supuestamente, con otro poder soberano que proyecta su gobierno sobre su propia y adyacente frontera. Han desaparecido, en principio, las grandes áreas de no soberanía o de soberanías débiles que se cancelaban mutuamente. También han desaparecido, por supuesto, los pueblos que no se encontraban sujetos a ningún gobierno en particular. Como asunto práctico, la mayor parte de los Estados nación han intentado, cuando han tenido los medios, dar cuerpo y substancia a esta visión, estableciendo puestos armados fronterizos, moviendo a las poblaciones leales a la frontera y recolocando o expulsando a las poblaciones «no leales», despejando las zonas

fronterizas para la agricultura sedentaria, construyendo carreteras hasta las fronteras y censando a los, hasta entonces, pueblos fugitivos.

De esta idea de soberanía deviene la certeza de que estos territorios descuidados y aparentemente inútiles a los que se había relegado a los pueblos sin Estado tenían, de repente, un gran valor para las economías del capitalismo maduro.¹⁶ Poseían recursos valiosos —petróleo, hierro, cobre, plomo, madera, uranio, bauxita, los metales raros esenciales para la industria aeroespacial y electrónica, emplazamientos hidroeléctricos, bioprospecciones y áreas de conservación natural— que en muchos casos podían suponer el eje central de los ingresos de un Estado. Lugares que hace mucho tiempo pudieron ser deseables por sus depósitos de plata, oro y gemas, por no mencionar los esclavos, se convirtieron en el objetivo de una nueva fiebre del oro. Todas ellas razones para proyectar el poder del Estado hasta los más lejanos confines de estas regiones no gobernadas y para someter a sus habitantes a un control firme.

Ocupar y controlar los márgenes del Estado implicaba también el desarrollo de una política cultural. Gran parte de la periferia a lo largo de las fronteras nacionales del Sudeste Asiático están habitadas por pueblos lingüística y culturalmente distintos a las poblaciones que dominan los centros de poder del Estado. De manera preocupante, estos pueblos se extienden promiscuamente a través de las fronteras nacionales, generando múltiples identidades y posibles focos de desorden o secesión. Los débiles Estados de los valles han permitido, o más bien han tolerado, cierto grado de autonomía cuando no les quedaban muchas más opciones. Sin embargo, cuando han podido, todos los Estados en la región han intentado arrastrar a estos pueblos a su rutina administrativa, y presionar a favor del alineamiento cultural, lingüístico, y religioso con la población mayoritaria que se encontrase en los centros de poder del Estado. Esto significó en Tailandia por ejemplo, presionar, por decirlo de alguna manera, a los lahu a hablar tai, a alfabetizarse, y a convertirse en súbditos de la

16. Los primeros regímenes coloniales y poscoloniales, a la usanza de los Estados clásicos, consideraban estas áreas como *terra nullius* o *inutile*, siguiendo la distinción tradicional entre la *France utile* y la *France inutile*, en el sentido de que los costos de administración de las zonas no se veían cubiertos en términos de grano o ingresos. Aunque los productos forestales y de las colinas pueden ser valiosos y pese a que sus poblaciones podían ser capturadas como esclavas, se consideraba que estaban totalmente fuera del núcleo productor de grano, administrable y rentable del que dependían el poder y los ingresos estatales. Bajo el colonialismo, estas zonas se encontraban habitualmente gobernadas mediante el llamado gobierno indirecto, a saber, en lugar de reemplazar a las autoridades ya existentes, estas eran supervisadas y se convertían en tributarias del poder colonizador. Bajo la administración han, a partir de la dinastía Yuan y durante gran parte de la Ming, tales zonas fueron gobernadas, como veremos, bajo el sistema *tusi*, una forma china de gobierno indirecto.

monarquía budista. En Birmania significó empujar, por así decirlo, a los karen a convertirse al budismo, hablar birmano y ser leales a la junta militar.¹⁷

En paralelo a las políticas económicas de absorción administrativa y cultural se ha desarrollado una política de absorción implementada mediante la presión demográfica y el diseño consciente de dicha presión para envolver y engullir a las poblaciones existentes. Una cantidad inmensa de personas pertenecientes a mayorías sociales y que provenía de las planicies se ha trasladado, o ha sido trasladada, a las montañas. Allí replican los patrones de asentamiento y de agricultura sedentaria y, con el paso del tiempo, acaban dominando geográficamente a los pueblos de las montañas, más dispersos y menos numerosos. Esta combinación de asentamiento forzoso y absorción de las poblaciones se ve perfectamente en una serie de campañas vietnamitas de movilización desarrolladas a lo largo de las décadas de 1950 y 1960: «Campaña para sedentarizar a los nómadas», «Campaña para la promoción de la residencia y los cultivos fijos», «Campaña: al asalto de la montaña» y la «Campaña Antorcha: limpiemos la montaña».¹⁸

Culturalmente, esta reducción y estandarización de las comunidades relativamente autónomas y autogobernadas es un proceso que tiene en sí mismo un largo linaje histórico. Es una cuestión integral en la consciencia histórica de cada uno de los grandes Estados interiores del Sudeste Asiático. En la narrativa oficial vietnamita, la «Marcha al sur» —hasta el Mekong y los deltas de la región de Trans-Bassac— pese a lo poco acertado que resulta como descripción del proceso histórico, rivaliza con las más privilegiadas guerras de liberación nacional.¹⁹ La historia de Birmania y la historia tai están igualmente marcadas por los movimientos de población de su centros históricos, más norteños, en Mandalay o Ayutthaya y lo que actualmente es Hanoi hasta los deltas del Irrawaddy, Chao Praya y el Mekong, respectivamente. Las grandes y cosmopolitas ciudades marítimas de Saigón (actualmente ciudad Ho Chi Minh), Rangún

17. Las poblaciones de las montañas, en bastantes momentos, y por razones propias, adoptaron como propias las religiones de las tierras interiores. Sin embargo, la apropiación simbólica de las religiones de las tierras bajas no implicaban necesariamente su incorporación a los Estados de dichas tierras. Véase, por ejemplo, Nigel Brailey, «A Reinvestigation of the Gwe of Eighteenth Century Burma», *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 1, núm. 2, 1970, pp. 33-47. Véase también el debate recogido en el capítulo 8.

18. Patricia M. Pelley, *Post-Colonial Vietnam: New Histories of the National Past*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 96-97.

19. Este relato oficial se ha visto perfectamente rebatido en el trabajo de Keith Taylor, «Surface Orientations in Vietnam: Beyond Histories of Nation and Region», *Journal of Asian Studies*, núm. 57, 1998, pp. 949-978.

y Bangkok crecieron para estar al servicio de estas áreas que eran a su vez frontera, delta y tierra interior, y han acabado dominando geográficamente a las antiguas capitales internas.

El concepto de colonialismo interno, entendido de una manera amplia, describe adecuadamente este proceso. Requirió de la absorción, el desplazamiento y/o el exterminio de los habitantes que hasta entonces vivían allí. Implicó una colonización botánica durante la cual el paisaje se vio transformado —mediante la deforestación, el drenaje, la irrigación, la construcción de presas— para favorecer los cultivos, las prácticas y necesidades de los asentamientos, y los sistemas de administración con los que el Estado y los colonos estaban familiarizados. Una manera de entender el efecto de esta colonización es verla como una reducción masiva de todo tipo de elemento vernáculo: lenguas nativas, pueblos minoritarios, técnicas de cultivo tradicionales, sistemas propios de posesión de la tierra, caza tradicional, recolección y técnicas de selvicultura... Los representantes del Estado promotor de todo esto se presentan como proveedores de civilización y progreso —al tiempo que la contraparte lee este progreso como la propagación intrusiva de la prácticas lingüísticas, agrícolas y religiosas del grupo étnico dominante: los han, los kinh, los birmanos o los tai—. ²⁰

Los pueblos autónomos y los espacios no estatalizados continentales del Sudeste Asiático que han logrado permanecer como tales han sido mermados en gran medida. Nos concentraremos, durante la mayor parte de este relato, en los denominados pueblos de las montañas (a menudo erróneamente llamados tribus) de las tierras continentales del Sudeste Asiático, en particular de Birmania. Pese a que clarificaré lo que quiero decir con el extraño término *espacios sin Estado*, este no es simplemente un sinónimo de montañas o de altitudes más elevadas. Los Estados, al estar asociados con la producción concentrada de grano, surgen típicamente en los lugares en los que hay una extensión substancial de tierras arables. En el Sudeste Asiático continental, esta agro-ecología se encuentra generalmente a bajas altitudes lo que nos permite hablar de «Estados de los valles» y «pueblos de las montañas». En aquellos lugares en los que las mayores extensiones de tierras cultivables bajo los métodos tradicionales están situadas a gran altitud, como es el caso de los Andes, esto se da en el sentido opuesto. Los Estados se situaban en las tierras altas y los espacios no estatalizados se encontraban monte abajo, en las bajas tierras húmedas. Esto muestra que la clave no es tanto la elevación *per se* como la posibilidad de

20. Estos grupos, cada uno de ellos actualmente representado por un Estado nación, han absorbido todos los Estados que anteriormente se crearon en la región exceptuando Camboya y Laos, que a su vez han incorporado a sus propios territorios otros espacios no estatales.

producir grano en un espacio centralizado. En contraste, *los espacios sin Estado*, nos muestran los espacios en los que, debido en parte a los obstáculos geográficos, el Estado tiene dificultades para establecer y mantener su autoridad. Algo así debía dibujarse en la mente de uno de los emperadores Ming cuando describió la provincia del sudoeste de su reino de esta manera: «Las carreteras son largas y peligrosas, las montañas y ríos presentan grandes obstáculos, y las costumbres y prácticas difieren». ²¹ Pero los pantanos, las marismas, las costas, los manglares, los desiertos, los márgenes volcánicos e, incluso, hasta el mar abierto, como también los deltas con su constante cambio y crecimiento de los grandes ríos del Sudeste Asiático, todos ellos funcionan de una manera muy similar. El terreno difícil o inaccesible, sin importar su elevación, presenta grandes obstáculos para el control del Estado. Como veremos detalladamente, este tipo de lugares a menudo han funcionado como refugio para los pueblos que resistían o huían al control del Estado.

El Gran Reino de la Montaña, o «Zomia», o las Marchas del Sudeste Asiático continental

Uno de los mayores espacios sin Estado aún existentes en el mundo, si no *el mayor*, es la vasta expansión de tierras altas, denominado algunas veces *macizo* del Sudeste Asiático o, más recientemente, *Zomia*. ²² Este gran reino montañoso se extiende a lo largo del Sudeste Asiático continental, China, India y Bangladesh a lo largo de 2,5 millones de kilómetros cuadrados aproximadamente — un área que alcanza casi el tamaño de Europa—. Jean Michaud, que fue uno de los primeros académicos en identificar el macizo y sus pueblos como objeto de estudio conjunto, único, ha trazado su extensión: «Del norte al sur, incluye el noreste y el noroeste de Sichuan, todo Guizhou y Yunnan, el noroeste y el norte de Guangxi, el oeste de Gudong, la mayor parte del norte de Birmania con un segmento adyacente de extremo [nor]este de la India, el norte y el este de Tailandia, prácticamente todo Laos por encima del valle del Mekong, el norte y el

21. Geoff Wade, «The Bai-Yi Zhuan: A Chinese Account of Tai Society in the 14th century», artículo presentado durante la 14ª Conferencia del IAHA, Bangkok, mayo de 1996, apéndice 2. Citado en Barbara Andaya, *The Flaming Womb: Repositioning Women in Early Modern Southeast Asia*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2006, p. 12.

22. Willem van Schendel, «Geographies of Knowing, Geographies of Ignorance: Southeast Asia from the Fringes», artículo para los talleres «Locating Southeast Asia: Genealogies, Concepts, Comparisons and Prospects», Amsterdam, 29-31 de marzo de 2001.

centro de Vietnam a lo largo de la cordillera de Annam y el norte y los bordes orientales de Camboya».²³

Según cálculos aproximados, solo las poblaciones minoritarias de Zomia ascenderían a entre 80 y 100 millones de personas.²⁴ Su población está fragmentada en cientos de identidades étnicas y en al menos cinco familias de lenguajes que desafían cualquier clasificación simplista.

Con altitudes que van desde los 200 o 300 metros sobre el nivel del mar hasta más de 4000, Zomia podría ser considerada como los Apalaches del Sudeste Asiático, si no fuese por el hecho de que se extiende a lo largo de ocho Estados nación. Una analogía mejor tal vez sea Suiza, un reino montañoso en la periferia de Alemania, Francia e Italia que se convirtió en un Estado nación. Tomando prestada la certera frase de Ernest Gellner en referencia a los bereberes de las altas montañas del Atlas, esta inmensa zona montañoso puede ser vista como una «omnipresente Suiza sin relojes de cuco»,²⁵ si bien, lejos de ser una nación montañosa, este cinturón de tierras altas se asienta en las franjas limítrofes, lejos de los principales centros de población de las naciones que atraviesa.²⁶ Zomia es marginal en casi todos sus aspectos. Se sitúa a gran distancia de los principales centros de actividad económica; cabalga a través de las zonas de contacto que atraviesan ocho Estados nación y varias cosmologías y tradiciones religiosas.²⁷

23. Jean Michaud, *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif*, Lanham, Scarecrow, 2006, p. 5. Véase también Jean Michaud (ed.), *Turbulent Times and Enduring Peoples: Mountain Minorities in the Southeast Asian Massif*, Richmond, Curzon, 2000.

24. Jean Michaud, *Historical Dictionary*, cit., p. 2. Agregar las poblaciones de las tierras bajas que han abandonado dichas zonas, y que actualmente se encuentran en las colinas, elevaría la cifra quizás en otros 50 millones, una cifra que aumenta cada día.

25. Ernest Gellner, «Tribalism and the State in the Middle East», en Philip Khoury y Joseph Kostiner (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley, Universidad de California Press, 1990, pp. 109-126, cita de la p. 124. Las analogías con los pastún, los kurdos y los bereberes son menos apropiadas porque, en estos tres casos, los pueblos en cuestión tienen, o mejor dicho se supone que tienen, una cultura común. No se presume tal cohesión cultural en el gran reino de la montaña que analizamos en estas páginas, aunque algunos de sus pueblos (por ejemplo, los dai, hmnog, akha/hani) se encuentran dispersos por todas las zonas, incluso las más alejadas, de la región. El trabajo de Robert LeRoy nos proporciona una perspicaz descripción de las sectas islámicas en las montañas, *Canfield, Faction and Conversion in a Plural Society: Religious Alignments in the Hindu-Kush*, *Anthropological Papers*, núm 50, 1973, Museo de Antropología, Universidad de Michigan.

26. Laos supone una excepción parcial en cuanto que, como Suiza, es en gran medida «un Estado de las montañas» que incluye un valle en una pequeña planicie al borde del Mekong que comparte con Tailandia.

27. En relación con esto se puede consultar el sugerente trabajo de Sidney Pollard, *Marginal Europe: The Contribution of Marginal Lands since the Middle Ages*, Oxford, Clarendon, 1997.



Mapa 1: Sudeste Asiático.

Los académicos, organizados históricamente en torno a los Estados clásicos y a sus centros culturales, y en los últimos tiempos alrededor del Estado nación, están particularmente mal equipados para examinar este complejo cinturón de tierras altas. Willem van Schendek es uno de los pocos pioneros que ha argumentado que estas crecientes «esquirlas» del Estado nación merecen ser consideradas como una región distintiva. Ha profundizado tanto en esto como para llegar a proporcionarle la dignidad de un nombre propio: Zomia, un término para las tierras altas común a varios lenguajes tibeto-birmanos relacionados entre sí y hablados en el área fronteriza entre India, Bangladesh y Birmania.²⁸ Más específicamente, *zo*, es un termino relacional que significa «remoto» y por ello la connotación de vivir en las montañas; *mi* significa «pueblo». Como también es el caso del resto de lugares del Sudeste Asiático, *Mi-zo* o *Zo-mi* designaban a los remotos pueblos de las montañas, al tiempo que la etiqueta étnica se aplicaba a un nicho geográfico.²⁹ Si bien von Schendel propone una arriesgada expansión de los límites de Zomia hasta Afganistán y más allá de este territorio, aquí confinaré mi utilización del término a las áreas en lo alto de las montañas más al este, comenzando desde las montañas Naga y Mizo en el norte de India y en los límites de los Chittagong Hill Tracts en Bangladesh.³⁰

A primera vista, Zomia no da la impresión de ser una buena candidata a región singular. La premisa para denominar un área geográfica como región suele ser que comparta importantes rasgos culturales que la diferencien de otras áreas adyacentes. Siguiendo esta línea, Fernand Braudel fue capaz de mostrar que las sociedades costeras en torno al mar Mediterráneo constituían una región, debido a sus largas e intensas conexiones comerciales y culturales.³¹ Pese a los cismas políticos y religiosos entre, por ejemplo, Venecia y Estambul, ambas formaron parte de un mundo reconocible de intercambio e

28. Otros autores que proponen una visión sistemática de la periferia incluyen a Jean Michaud, *Turbulent Times and Enduring Peoples*, cit., especialmente la introducción del mismo realizada por Jean Michaud y John Mc-Kinnon (pp. 1-25), y la obra de Hjørleifur Jonsson, *Mien Relations: Mountain Peoples, Ethnography, and State Control*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

29. F. K. L. Chit Hlaing [F. K. Lehman], «Some Remarks upon Ethnicity Theory and Southeast Asia, with Special Reference to the Kayah and Kachin», en Mikael Gravers (ed.), *Exploring Ethnic Diversity in Burma*, Copenhagen, NIAS Press, 2007, pp. 107-122, esp. pp. 109-110.

30. Los pueblos de las colinas de Chittagong (Chittagong Hills) mantuvieron su autonomía bajo el gobierno colonial británico que les garantizó un estatuto especial (Chittagong Hill Tracts Regulation, 1900) similar a los estatutos que protegían otras regiones tribales [N. de la T.].

31. Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, vol. 1, Nueva York, Harper and Row, 1966 [ed. cast.: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, vol. 1, Madrid, Fondo de Cultura Económica].

influencia mutua. Anthony Reid hizo una afirmación similar, aunque en muchos aspectos mucho más contundente respecto al litoral de la plataforma de Sunda³² en el Sudeste Asiático marítimo, donde el comercio y la migración fueron, si cabe, más fáciles que en el Mediterráneo.³³ En todos los casos, el principio que rige la creación de regiones es que, para el mundo premoderno, las aguas, en particular si son aguas tranquilas, unen a los pueblos, mientras que las montañas, en particular si son altas y escarpadas, los dividen. A finales de 1740 no se tardaba más en navegar de Southampton al Cabo de Buena Esperanza que lo que se tardaba en viajar en carruaje de Londres a Edimburgo.

Siguiendo este argumento, la montaña sería considerada una región «negativa». Su marca distintiva es la diversidad más que la uniformidad. En 100 kilómetros de montañas uno puede cruzarse con más variedad cultural —idiomática, de vestido, características particulares de cada asentamiento, identificación étnica, actividad económica y prácticas religiosas— de lo que podríamos encontrar en las tierras bajas de los valles fluviales. Puede que Zomia no llegue a mostrar la prodigiosa variedad cultural de la profundamente fisurada Nueva Guinea, pero su complejo mosaico étnico y lingüístico ha supuesto un asombroso puzzle para etnógrafos e historiadores, por no hablar de los problemas que ha causado a los que serían sus futuros gobernadores. El trabajo académico en este área ha estado tan aislado como parece estarlo el terreno de estudio mismo.³⁴

Argumentaré que Zomia no solo reúne los requisitos para ser considerada una región en el sentido más profundo del término, sino que también es imposible proporcionar un recuento satisfactorio de los Estados del valle sin comprender el papel central jugado por Zomia en su creación y colapso. La dialéctica o la coevolución de las montañas y el valle como espacios antagonistas aunque profundamente conectados es, a mi parecer, el punto esencial de partida para entender el cambio histórico en el Sudeste Asiático.

32. Sondalandia es una región del sureste de Asia que abarca la plataforma Sonda, una extensión tectónicamente estable de la plataforma continental del Sudeste Asiático, e incluye Java, Borneo, Sumatra y sus pequeñas islas circundantes, así como la península malaya. [N. de la T.]

33. Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*, *cit.*, vol. 1.

34. Willem van Schendel, en «Geographies of Knowing», lo plantea elegantemente: «Si los mares pueden inspirar a los académicos a diseñar los braudelianos mundos regionales, ¿por qué no hacer lo mismo con las áreas montañosas más grandes del planeta?» (*cit.*, p. 10). Pero esto no sucedió, no de esta manera. Bien al contrario, continuaron desarrollando estudios excelentes respecto a diferentes partes de Zomia pero ni se orientaron a una audiencia formada por otros «zomianistas», ni desplegaron la ambición de construir una perspectiva propia de Zomia que pudiese proporcionar un abanico nuevo de interrogantes y métodos para las ciencias sociales.

Mucho de lo que comparten las montañas como espacios físicos y sociales, les diferencia ferozmente de los núcleos mucho más poblados de las tierras bajas. La población de las montañas está sin duda mucho más dispersa y es mucho más diversa culturalmente que la de los valles. Es como si las dificultades del terreno y el relativo aislamiento hubieran impulsado, a lo largo de los siglos, cierto modo de «especiación»³⁵ de lenguajes, dialectos, vestimentas y prácticas culturales. La relativa accesibilidad a los recursos forestales y las tierras abiertas, aunque escarpadas, ha permitido también el desarrollo de prácticas de subsistencia muchísimo más diversas que en los valles, donde a menudo prevalece el monocultivo de arroz irrigado. La agricultura basada en la roza, en la tala y la quema, que requiere más terreno, limpiar nuevos campos y ocasionalmente cambiar los lugares de asentamiento, es de lejos mucho más común en las montañas.

Como norma, la estructura social en las montañas es más flexible e igualitaria que en las codificadas y jerarquizadas sociedades de los valles. Las identidades híbridas, la movilidad y la fluidez social que caracterizan a muchas de las sociedades fronterizas son rasgos comunes también en las montañas. Los primeros funcionarios coloniales, al hacer inventario de sus nuevas posesiones en ellas, contemplaban confusos cómo iban encontrando aldeas en las que había diferentes «pueblos» viviendo unos con otros; pueblos de las montañas que hablaban tres o cuatro idiomas; e individuos y grupos cuya identidad étnica había variado, en algunos casos, en una única generación. Con la aspiración de lograr una especificidad *lineanna* en la clasificación tanto de los pueblos como de la flora, los administradores territoriales se vieron constantemente frustrados por el desconcertante flujo de pueblos que se negaban a quedarse quietos. Sin embargo, sí que había un principio de localización que trajo cierto orden a esta aparente anarquía identitaria, y fue su relación con la altitud.³⁶ Tal y como originalmente sugirió Edmund Leach, una vez que observamos Zomia horizontalmente, no como si lo hiciésemos desde un globo aerostático, sino más bien en términos de segmentos laterales a lo largo de la topografía, se puede ver cómo emerge un cierto orden.³⁷ A menudo, en cualquier paisaje determinado, cada

35. Especiación es el proceso mediante el cual una población de una determinada especie da lugar a otra u otras especies. [N. de la T.]

36. La supuesta «anarquía» estaba, claramente, en el ojo de quien miraba. Los pueblos de las montañas no tenían duda alguna de quiénes eran incluso aunque, a ojos del funcionario colonial, fuesen irreconocibles.

37. E. R. Leach, «The Frontiers of Burma», *Comparative Studies in Society and History*, núm. 3, 1960, pp. 49-68.

grupo específico se asienta dentro de un estrecho margen de altitud con el objetivo de explotar las posibilidades agroeconómicas de ese nicho particular. Así, por ejemplo, los hmong han tendido a asentarse a alturas muy elevadas (entre los 800 y los 1000 metros) y a plantar maíz, opio y mijo, cultivos que prosperan a esta altura. Si al mirarlos desde un globo aerostático o desde un mapa parecen estar desparramados en pequeñas manchas sin sentido, es porque han ocupado las cimas de las montañas y han dejado las laderas intermedias y los valles a medio camino a otros grupos.

La especialización por altitud y nicho dentro de los valles empuja a la dispersión. Y pese a ello, los viajes a larga distancia, las alianzas matrimoniales, similares patrones de subsistencia y la continuidad cultural pueden ayudar a conformar identidades coherentes que se extienden lo largo de distancias considerables. Los akha que residen a lo largo de la frontera Yunnan-Tai y los hani asentados en los tramos altos del río Rojo en el norte de Vietnam claramente comparten la misma cultura, pese a estar separados por más de 1000 kilómetros. Por norma general, tienen más en común que lo que cualquiera de estos grupos tiene en común con los pueblos del valle que están a escasos 30 o 40 kilómetros. Esto nos permite ver que Zomia está entretejida como región pero no mediante una unidad política, de la que en último estadio carece, sino gracias a diversas prácticas agrícolas propias de las montañas, la dispersión y la movilidad, y por un rudo igualitarismo, el cual, y no por accidente, incluye un estatus relativamente superior para las mujeres que el que tienen en los valles.³⁸

El rasgo, la señal distintiva de Zomia, frente a las regiones bajas que bordea, es que es relativamente autónoma, que carece de Estado. Históricamente, por supuesto, han existido Estados en las montañas; facilitaron su aparición planicies sustancialmente fértiles y/o nodos comerciales importantes dentro de las rutas comerciales terrestres. Nan Cjao, Kengtung, Nan y Lan Na son de los más conocidos.³⁹ Son excepciones que confirman la norma. Y aunque han

38. Podemos encontrar un buen análisis de las relaciones de género entre los lahu en Shan-shan Du, *Chopsticks Only Work in Pairs: Gender Unity and Gender Equality among the Lahu of Southwest China*, Nueva York, Columbia University Press, 2002.

39. Nan Chao / Nan-zhuao y su sucesor, el Reino de Dali en el sur de Yunnan, aproximadamente del siglo IX al XIII; Keng-tung / Chaing-tung / Kyaing-tung, un reino trans-Salween/Nu en los estados Shan del este de Birmania, que fue independiente desde aproximadamente el siglo XIV hasta que fue conquistado por los birmanos en el siglo XVII; Nan, un pequeño reino independiente en el valle del río Nan en el norte de Tailandia; Lan-na, emplazamiento actual de Chiang Mai en Tailandia, y que fue independiente entre los siglos XIII y XVIII aproximadamente. Es sintomático que cada uno de estos reinos fuese dominado por pueblos tai-hablantes frecuentemente asociados en las montañas a la creación de Estados.

abundado los proyectos que buscaban construir un Estado en las montañas es justo decir que pocos han obtenido los frutos que deseaban. Aquellos proyectos que lograron convertirse en reinos desafiando las expectativas lograron mantenerse solo por un breve periodo de tiempo, cargado siempre de crisis.

Dejando a un lado este tipo de episodios, las montañas, a diferencia de los valles, nunca han pagado impuestos ni a los monarcas ni tampoco diezmos regulares a estructuras religiosas permanentes. Han constituido grupos poblacionales sin Estado, relativamente libres, de poblaciones formadas por recolectores y granjeros de las montañas. La situación de Zomia en las montañas respecto de los centros estatales de las tierras bajas ha contribuido a su relativo aislamiento y a la autonomía que favorece este tipo de aislamiento. Vivir frente a las fronteras de un Estado en el que colindan múltiples soberanías en competencia ha permitido que sus pueblos cuenten con ciertas ventajas para el contrabando, el menudeo, la producción de opio y la creación de «pequeños poderes fronterizos» que conforman un tenue y arriesgado acto de equilibrio de cuasi-independencia.⁴⁰

Creo que una descripción política más firme y más acertada de la situación es plantear que las poblaciones de las montañas de Zomia han resistido activamente su incorporación al marco del Estado clásico, el Estado colonialista, y al Estado nación independiente. Más que simplemente aprovechar las ventajas de su aislamiento geográfico frente a los centros estatales de poder, gran parte de Zomia «se ha enfrentado a los proyectos de construcción de Estado y de nación en su territorio».⁴¹ Esta resistencia se puso claramente de manifiesto con la creación de Estados independientes tras la II Guerra Mundial, cuando Zomia se convirtió en la sede de movimientos secesionistas, de luchas por los derechos de los indígenas, rebeliones milenaristas, agitación regional y oposición armada a los Estados de las tierras bajas. Pero esta resistencia tiene raíces más profundas. Durante el periodo precolonial, podemos ver cómo se rechazaban los patrones culturales de las tierras bajas y los habitantes de las tierras bajas huían en busca de refugio a las montañas.

Durante la era colonial, la autonomía de las montañas, se vio política y culturalmente reforzada por los europeos para quienes el hecho de que las zonas montañosas estuviesen administradas de manera diferenciada proporcionaba un contrapoder frente a las mayorías de las tierras bajas que se mostraban

40. Janet Sturgeon, «Border Practices, Boundaries, and the Control of Resource Access: A Case from China, Thailand, and Burma», *Development and Change*, núm. 35, 2004, pp. 463-484.

41. Willem van Schendel, «Geographies of Knowing», *cit.*, p. 12.

resentidas contra el gobierno colonial. Un efecto de esta típica política del «divide y vencerás» es que, con pocas excepciones, los pueblos de las montañas habitualmente no desempeñaron ningún rol o al menos ninguno importante —ni uno antagonista— dentro de los movimientos anticoloniales. En el mejor de los casos, se mantuvieron ajenos a la narrativa nacionalista; en el peor, se les consideró un peligro quinta columnista que amenazaba la independencia. Debido parcialmente a estas razones, los Estados poscoloniales de las tierras bajas han buscado métodos para ejercer totalmente su autoridad en las montañas: mediante la ocupación militar y campañas contra la agricultura itinerante, forzando el sedentarismo o promoviendo el traslado de poblaciones de las zonas bajas a las montañas, forzando las conversiones religiosas, mediante la construcción de carreteras y los desarrollos tecnológicos con lo que se domestica el espacio físico como puentes y líneas telefónicas, y mediante esquemas de desarrollo social que proyectan en las montañas los estilos culturales de la administración gubernamental y de los pueblos de las tierras bajas.

Sin embargo, las montañas no son simplemente un espacio de resistencia política sino también una zona de rechazo cultural. Si no se tratase más que de una cuestión de autoridad política, podríamos esperar que la sociedad de las montañas se pareciese culturalmente a la de los valles excepto por su altitud y la dispersión de sus asentamientos, cuestión favorecida por el terreno. Pero en general las poblaciones de las montañas no se parecen a los núcleos de los valles ni cultural, ni religiosa, ni lingüísticamente. Hasta no hace tanto, también en Europa se ha considerado una constante histórica este cisma cultural entre las montañas y las llanuras. Fernand Braudel reconocía la autonomía política de las montañas cuando citaba con aprobación la afirmación del Barón de Tott remarcando que «los lugares de más difícil acceso han sido siempre refugios de libertad». Pero el autor fue mucho más allá a la hora de desarrollar este argumento afirmando la existencia de una brecha cultural insalvable entre las planicies y las montañas. Escribió:

Un mundo marginal situado extramuros de las civilizaciones, que son producto de las ciudades y de las tierras llanas. Su historia consiste en no tenerla, en permanecer casi siempre al margen de las grandes corrientes civilizatorias, que discurren lentamente pasando de largo ante el mundo de la montaña. Capaces de extenderse ampliamente en sentido horizontal, estas corrientes parecen impotentes para ascender en sentido vertical y se detienen ante un obstáculo de varios centenares de metros de altura.⁴²

42. Fernand Braudel, *El Mediterráneo...*, vol. 1, *cit.*, pp. 32, 33. Creo que Braudel comete aquí un error al no tener en cuenta, o no señalar, aquellos pueblos que cargan, como si dijéramos, sus civilizaciones allá donde van: los roma (gitanos) o los judíos, por ejemplo.



Mapa 2: Zomia, en el macizo montañoso del Sudeste Asiático.

A su vez, Braudel solo se estaba haciendo eco de un punto de vista mucho más antiguo expresado por Ibn Jaldún, el gran filósofo árabe del siglo XIV, quien señaló que «los árabes solo pueden lograr conquistar el control en los territorios llanos» y que no persiguen a las tribus que se esconden en las montañas.⁴³ Comparemos la audaz afirmación de Braudel de que las civilizaciones no pueden escalar montañas con la afirmación, casi idéntica, hecha por Oliver Wolters, citando a Paul Wheatley, respecto al Sudeste Asiático precolonial: «Mucha gente vivía en las distantes tierras altas y se encontraba fuera del alcance de los centros del poder, donde sobreviven las crónicas. Los *mandalas* [nodos de la corte de civilización y poder] eran un fenómeno de las tierras bajas e, incluso allí, las condiciones geográficas promovían un gobierno débil. Paul Wheatley lo expresa correctamente cuando señala que “las lenguas tántricas estaban confinadas al silencio a partir de los 500 metros”».⁴⁴

Los académicos del Sudeste Asiático se han enfrentado, una y otra vez, a los afilados límites que el terreno, debido particularmente a la altitud, suponen para la influencia política o cultural. Paul Mus, al escribir sobre Vietnam y haciéndose eco de Wheatley, señaló respecto a la extensión de los vietnamitas y su cultura que «esta aventura étnica se detuvo al pie de las fortalezas de las tierras altas».⁴⁵ Owen Lattimore, más conocido por sus estudios sobre la frontera norte de China, remarcó también que las civilizaciones china e india, como las citadas por Braudel, viajaron profusamente a lo largo de las planicies pero que se quedaron sin aliento frente a las escarpadas montañas: «Este tipo de estratificación se extiende mucho más allá de la misma China hasta la península de Indochina, Tailandia y Birmania influenciadas por las civilizaciones antiguas, que se expandieron hasta los más recónditos lugares de las zonas bajas, en las que se podían encontrar la producción agrícola concentrada y las grandes ciudades, pero cuya influencia no logró ascender a altitudes mayores».⁴⁶

43. Ibn Jaldún, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, vol. 1, Nueva York, Pantheon, 1958, p. 302 [ed. cast.: *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, Madrid, Almuzara, 2008].

44. O. W. Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*, Institute for Southeast Asian Studies, Singapur, 1982, p. 32. La cita de Wolters es del capítulo de Paul Wheatley, «Satyanrta in Suvarnadvipa: From Reciprocity to Redistribution in Ancient Southeast Asia», incluido en J. A. Sabloff et al. (eds.), *Ancient Trade and Civilization*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1975, p. 251.

45. Citado en Andrew Hardy, *Red Hills: Migrants and the State in the Highlands of Vietnam*, Honolulu, University of Hawai Press, 2003, p. 4.

46. Owen Lattimore, «The Frontier in History», en *Studies in Frontier History: Collected Papers, 1928-1958*, Oxford, Oxford University Press, 1962, pp. 469-491; la cita en la p. 475.

Pese a que Zomia es excepcionalmente diversa lingüísticamente, los idiomas hablados en las montañas son, por norma, distintos de los hablados en las planicies. Las estructuras familiares, al menos formalmente, también se distinguen entre las montañas y las tierras bajas. En parte esto es lo que Edmund Leach tenía en mente cuando caracterizó la sociedad de las montañas como una sociedad que seguía el «modelo chino» mientras que la sociedad de las tierras bajas seguía un modelo «indio» o sánscrito.⁴⁷

Las sociedades de las montañas son, como norma, sistemáticamente diferentes de las sociedades del valle. Los pueblos de las montañas suelen ser animistas o, ya en el siglo XX, cristianos: no siguen la «gran tradición» de pertenecer a las religiones salvadoras de los pueblos de las tierras bajas (en particular el budismo y el islam). En los lugares en los que ocasionalmente sucede esto y abrazan la «religión mundial» de sus vecinos del valle, es bastante probable que lo hagan con un grado de heterodoxia y fervor milenarista que las élites de los valles encuentran más amenazador que reconfortante. De hecho las sociedades de las montañas producen excedentes, pero no los utilizan para mantener reyes y monjes. El excedente producido puede dedicarse a otra cosa que no sea alimentar a las hambrientas instituciones religiosas y políticas permanentes, lo que hace que la pirámide sociológica de las montañas sea bastante más plana y local que la de las sociedades de los valles. Las distinciones de estatus y riqueza abundan tanto en las montañas como en los valles. La diferencia es que en los valles estas distinciones tienden a ser supralocales y persistentes en el tiempo, mientras que en las montañas están confinadas geográficamente y no son estables en el tiempo.

Esta caracterización esconde un amplio abanico de variaciones en la estructura de las sociedades de las montañas. La variación no es en absoluto una simple cuestión de «etnicidad», pese a que algunos pueblos de las montañas, como los lahu, khmu y akha, parezcan tener una estructura fuertemente igualitaria y descentralizada. Igual de habitual es encontrar grupos que desafían este tipo de generalizaciones. Entre los karen, kachin, chin, hmong, yao/mien y wa, por ejemplo, parecen existir tanto subgrupos relativamente jerárquicos como subgrupos relativamente descentralizados e igualitarios. Lo que resulta más sorprendente y chocante es que el grado de jerarquía y centralización no es un rasgo constante a lo largo del tiempo. La variación, en mi opinión, depende en gran medida del tipo de construcción estatal que se imite. Esto quiere decir,

47. Edmund Leach, *The Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Cambridge, Harvard University Press, 1954 [ed. cast.: *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama, 1976].

que es un tipo de alianza bélica a corto plazo o una versión del «capitalismo depredador» enfocado a la captura de esclavos y a la extracción de tributos de las comunidades de las tierras bajas. En aquellos lugares en los que los grupos de las montañas tienen una relación tributaria con el reino del valle —lo que no tiene por qué implicar incorporación política, ni necesariamente inferioridad— puede ser un recurso para controlar una ruta comercial lucrativa o para proteger un acceso privilegiado a mercados valiosos. Sus estructuras políticas son, con excepciones extremadamente raras, imitativas, en el sentido de que aunque puede que utilicen la misma retórica de las monarquías, carecen de su substancia: de una población súbdita que pague impuestos o de un control directo real sobre sus unidades constituyentes y, por supuesto, no disponen de un ejército estable. Las estructuras políticas de las montañas son, casi invariablemente, sistemas redistributivos, basados en las celebraciones competitivas sustentadas en el excedente que pueden dilapidar. Cuando ocasionalmente dan la impresión de estar relativamente centralizadas se parecen a lo que Barfield ha denominado *shadow-empires* [imperios sombra] en relación con los pastores nómadas: una periferia depredadora diseñada para monopolizar las ventajas para el comercio y el saqueo que proporciona su posición en los límites de un imperio; son también típicamente parasitarios en el sentido de que colapsan en el momento en que colapsan sus imperios huésped.⁴⁸

Zonas de refugio

Hay sólidas evidencias que demuestran que Zomia no solo es una región de resistencia frente a los Estados de los valles sino que también constituye un refugio.⁴⁹ Por «refugio» quiero decir que gran parte de la población de las

48. Thomas Barfield, «The Shadow Empires: Imperial State Formation along the Chinese-Nomad Frontier», en Susan E. Alcock, Terrance N. D'Altroy *et al.* (eds.), *Empires: Perspectives from Archaeology and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 11-41. Karl Marx denominó a este tipo de periferias parasitarias y militarizadas dedicadas a la captura de esclavos y al saqueo construidas en los límites del Imperio romano como el «modelo productivo germánico». La mejor explicación de este tipo de formación estatal secundaria por parte de los pueblos wa se puede encontrar en Magnus Fiskesjö, «The Fate of Sacrifice and the Making of Wa History», tesis, University of Chicago, 2000.

49. Tomo prestado el término de Gonzalo Aguirre Beltrán, quien sostiene que gran parte de la población indígena tras la conquista de Hispanoamérica se encontraba «en áreas que son particularmente hostiles o inaccesible al movimiento humano» y marginales para la economía colonial. En general su pensamiento se centra en las áreas montañosas escarpadas, aunque incluye selvas tropicales y desiertos. Aguirre Beltrán tiende a ver estas áreas como espacios de «supervivencia» de las poblaciones precoloniales más que como lugares a los que huyeron

montañas, durante más de un milenio y medio, ha llegado allí huyendo de las múltiples penurias provocadas por los proyectos de construcción de Estados de los valles. Lejos de «haberse quedado atrás» frente al progreso de la civilización en los valles, han escogido, durante extensos periodos temporales, colocarse ellos mismos fuera del alcance del Estado. En este sentido, Jean Michaud señala que lo que él denomina nomadismo en las montañas puede tratarse de «una huida o una estrategia de supervivencia» y considera que las rebeliones masivas que se produjeron durante la segunda mitad del siglo XIX en la China central y en el suroeste de la misma y que no habían tenido precedente provocaron que millones de refugiados se desplazaran al sur hacia las tierras altas más remotas. Está de acuerdo con el punto de vista adoptado aquí de que Zomia se entiende mejor históricamente como una región de refugio frente a los Estados, en especial en el caso del Estado han: «Probablemente sería correcto decir», concluye, «que las poblaciones de las tierras altas que emigraron de China [...] a las tierras altas a lo largo de los últimos cinco siglos fueron, al menos en parte, expulsadas a la fuerza de sus tierras natales por las agresiones de sus vecinos más poderosos, incluyendo especialmente la expansión han».⁵⁰

Las evidencias documentadas detalladamente y nada ambiguas de los conflictos generados por la expansión han y las migraciones que provocó abundan desde principios de la dinastía Ming (1368) y a partir de esta, y su abundancia aumenta aún más durante los Qing. Es difícil obtener documentación datada anteriormente y, además, resulta más ambigua debido a la gran fluidez de las etiquetas políticas y étnicas. El patrón general, sin embargo, parece ser este: a medida que aumenta el alcance del Estado chino, los pueblos que se encuentran en el punto de mira de la expansión, o bien fueron absorbidos (y con el tiempo se convirtieron en han) o bien fueron trasladados, a menudo tras el fracaso de alguna revuelta. Aquellos que se marcharon se convirtieron, al menos durante un tiempo, en sociedades peculiares que podría decirse que se habían

o fueron empujadas las poblaciones que resultaban marginales para la economía colonial; véase *Regions of Refuge, Society of Applied Anthropology Monograph Series núm. 12*, 1979, pp. 23 y ss., Washington.

50. Jean Michaud, *Historical Dictionary*, cit., p. 180, cita en la p. 199. También se hace eco de esta cuestión en otras momentos del trabajo como cuando escribe acerca de las poblaciones montañosas de Vietnam (los «pueblos de las montañas»): «Hasta cierto punto los *montagnards* pueden verse como refugiados desplazados por la guerra que han elegido mantenerse fuera del control de las autoridades estatales, y del afán de estas por controlar el trabajo, gravar los recursos productivos y asegurarse el acceso a poblaciones de las que podían reclutar soldados, sirvientes, concubinas y esclavos. Esto implica que los montañeses siempre se han dado a la fuga». Jean Michaud, *Turbulent Times and Enduring Peoples*, cit., p. 11.

«automarginado» como consecuencia de la migración.⁵¹ A medida que el proceso se fue repitiendo una y otra vez, empezaron a surgir zonas de refugio culturalmente complejas en los confines del Estado. «La historia de los diferentes pueblos sin Estado de esta región» puede ser definida, según el parecer de Magnus Fiskesjö, como la bifurcación entre los que llevaban tiempo en las montañas (por ejemplo el pueblo wa) y los que buscaron refugio allí: «Entre aquellos que se marcharon [de la zona sujeta al poder del Estado chino], encontramos muchas formaciones etnolingüísticas tibeto-birmanas (lahu, hani, akha, etc.) así como hablantes de miao o hmong, u otros pueblos [...] descritos como “tribus de las montañas de fuera de China” con una “herencia de derrota” que ha empujado a muchos de ellos durante los últimos siglos a las zonas norteñas de los Estados modernos de Tailandia, Birmania, Laos y Vietnam, lugares en los que muchos de ellos siguen siendo considerados recién llegados».⁵²

Allí, en las regiones a salvo del control directo de los Estados, al librarse un poco del peso de los impuestos, la corvea, el reclutamiento forzoso, las más que ocasionales epidemias y los fracasos de los cultivos asociados a la concentración de población y el monocultivo, estos grupos encontraron una seguridad y libertad relativas. Allí practicaron lo que he denominado «agricultura de fuga»: formas de cultivo diseñadas para evitar la apropiación del Estado. Incluso su estructura social podría ser correctamente denominada «estructura social de fuga» puesto que fue diseñada para facilitar la dispersión y la autonomía y evitar ser sometidos a la subordinación política.

La inmensa fluidez lingüística y política en las montañas es en sí misma un recurso social crucial para adaptarse a las cambiantes constelaciones de poder, en cuanto que facilita extraordinarias transformaciones de los rasgos identitarios. En general, los habitantes de Zomia no solo son anfibios lingüística y étnicamente, sino que debido a su fuerte inclinación a seguir las figuras proféticas que surgen entre ellos, son capaces de asumir de manera casi instantánea un cambio social, abandonando sus campos y casas para unirse a otra comunidad o para constituir una nueva bajo la dirección de un profeta en el que confían. Su capacidad para darle la «vuelta a la tortilla» representa el estadio más avanzado de una estructura social de fuga. El analfabetismo en las montañas puede interpretarse del mismo modo. Virtualmente todos los pueblos de las montañas poseen leyendas que afirman que en otro momento de la historia

51. Véase Christine Ward Gailey y Thomas C. Patterson, «State Formation and Uneven Development», en J. Gledhill, B. Bender y M. T. Larsen (eds.), *State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, Londres, Routledge, 1988, pp. 77-90.

52. Magnus Fiskesjö, «Fate of Sacrifice», *cit.*, p. 56.

poseían lenguaje escrito y que bien lo perdieron o bien se lo robaron. Dadas las considerables ventajas que proporciona la plasticidad de la cultura oral sobre la historia y genealogía escritas, al menos es concebible pensar que la pérdida de alfabetización y de textos escritos sea resultado de una adaptación, más o menos deliberada, a la ausencia de Estado.

En resumen, mi argumento es que, siempre y cuando adoptemos un punto de vista histórico muy amplio, la historia de los pueblos de las montañas se entiende mejor si se contempla no como la historia de un remanente arcaico sino como la historia de pueblos «fugitivos» que huyeron de los procesos de construcción estatales de las tierras bajas: sociedades formadas por «cimarrones». Muchas de las prácticas agrícolas y sociales de los pueblos de las montañas se comprenden mejor si se consideran técnicas desarrolladas con el objetivo de que la evasión sea exitosa, al tiempo que mantienen las ventajas económicas que les proporciona su relación con las tierras bajas.

La concentración de pueblos y producción en una única localización requirió de cierta cantidad de trabajo esclavo cuando la población era escasa, como en el caso del Sudeste Asiático. Sin excepción alguna, todos los Estados del Sudeste Asiático fueron Estados esclavistas, y algunos de ellos lo siguieron siendo hasta bien entrado el siglo xx. En general, en el Sudeste Asiático precolonial el objetivo de las guerras era capturar todos los prisioneros posibles, que posteriormente serían trasladados y asentados en los núcleos de los vencedores, y no tanto resolver conflictos meramente territoriales. En este aspecto no eran diferentes; al fin y al cabo, en la Atenas de Pericles la población de esclavos superaba por cinco a uno a la de ciudadanos de pleno derecho.

La consecuencia de todos los proyectos de construcción estatal de este tipo fue la creación de una zona de fragmentación o una «zona de fuga» en la que se refugiaban todas las personas que querían evadirse o escapar al sometimiento. Estas regiones de refugio constituían un «efecto directo» del Estado. Zomia no es ni más ni menos, debido especialmente a la precoz expansión del Estado chino, una de las zonas de refugio más extensas y antiguas. Sin embargo, este tipo de regiones son, inevitablemente, subproductos de la construcción coercitiva del Estado y se encuentran en todos los continentes. Unos cuantos de ellos aparecerán como ejemplos comparativos en las páginas siguientes, pero quiero enumerar aquí algunos ejemplos para que veamos lo común de su existencia.

La colonización española en el Nuevo Mundo está caracterizada por el trabajo forzado, lo que provocó una huida generalizada de los pueblos nativos de los colonizadores. Estos escapaban a menudo a lugares elevados o áridos, en los

que podían vivir sin ser molestados.⁵³ Estas áreas estaban delimitadas por una enorme diversidad lingüística y étnica y a veces por una sencilla simplificación de la estructura social y las rutinas de subsistencia —recolección, rotación de cultivos— para aumentar la movilidad. El proceso se repitió en las Filipinas españolas, donde, se afirma, la cordillera al norte de la isla de Luzón fue poblada casi en su totalidad por filipinos de las tierras bajas que escapaban de las razas en busca de esclavos de los malayos y de las *reducciones* de los españoles.⁵⁴ A medida que los pueblos se fueron adaptando a la ecología de las montañas, le siguió un proceso de etnogénesis, tras el cual los filipinos de las tierras altas fueron representados erróneamente como los descendientes de migraciones separadas y prehistóricas a la isla.

Los cosacos en las muchas fronteras rusas presentan otro ejemplo chocante de este proceso. Al principio, eran solo siervos que huyeron de toda la Rusia europea y que se acumularon en la frontera.⁵⁵ Se convirtieron, en función de su localización, en diferentes «familias» cosacas: los cosacos del Don (por la cuenca del río Don), los cosacos (del mar) Azov, etc. Allá en la frontera, imitando las costumbres hípicas de sus vecinos tártaros, y compartiendo tierras abiertas de pastoreo, se convirtieron en un «pueblo»; posteriormente dicho pueblo sería usado como caballería por los zares, los otomanos y los polacos.

La historia de los roma y de los sinti (gitanos) en la Europa del siglo xvii proporciona un ejemplo más clarificador.⁵⁶ Junto con otros pueblos itinerantes

53. Los textos clásicos sobre los que se elabora este argumento incluyen: Pierre Clastres, *Society against the State: Essays in Political Anthropology*, Nueva York, Zone, 1987 [ed. cast.: *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Virus editorial, 2010]; Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regions of Refuge* [ed. cast.: *Regiones de refugio*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1991]; Stuart Schwartz y Frank Salomon, «New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Adjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)», en Stuart Schwartz y Frank Salomon (eds.), *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 443-502. Una relectura de las nuevas evidencias puede encontrarse en Charles C. Mann, *1491: New Revelations of the Americas before Columbus*, Nueva York, Knopf, 2005 [ed. cast.: *1491. Una nueva historia de las Américas antes de Colón*, Madrid, Capitán Swing, 2022].

54. Felix M. Keesing, *The Ethno-history of Northern Luzon*, Stanford, Stanford University Press, 1976; William Henry Scott, *The Discovery of the Igorots: Spanish Contacts with the Pagans of Northern Luzon*, Quezon City, New Day, 1974.

55. Véase, por ejemplo, Bruce W. Menning, «The Emergence of a Military-Administrative Elite in the Don Cossack Land, 1708-1836», en Walter MacKenzie Pinter y Don Karl Rowney (eds.), *Russian Officialdom: The Bureaucratization of Russian Society from the Seventeenth to the Twentieth Century*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980, pp. 130-161.

56. Leo Lucassen, Wim Willems, y Annemarie Cottaar, *Gypsies and Other Itinerant Groups: A Socio-historical Approach*, Londres, Macmillan, 1998.

estigmatizados, estuvieron sujetos a dos formas de trabajos forzados: como esclavos en las galeras en la cuenca mediterránea y, en el noroeste, como soldados o como porteadores militares en el territorio de Prusia-Brandeburgo, sometidos a reclutamiento forzoso. Como consecuencia de ello se acumularon en una estrecha franja de territorio que acabó siendo conocida como el «corredor de los fugitivos», la única zona de refugio entre y alrededor de estos dos peligros gemelos y mortales.

El cautiverio y la esclavitud asociadas a los primeros procesos de formación del Estado generaron, en sus comienzos, huidas y zonas de refugio; la esclavitud como sistema de trabajo produjo múltiples «Zomias» grandes y pequeñas. En este contexto es posible delinear una zona alta, remota, del África occidental que estuvo relativamente a salvo durante los 500 años de caza y comercio de esclavos que asoló el planeta y que tan duramente castigó a millones de personas.⁵⁷ Esta zona de refugio creció en número de pobladores pese a las dificultades del terreno y a la necesidad de desarrollar nuevas rutinas de subsistencia. Muchos de los que no consiguieron huir de las partidas de caza de esclavos en África, una vez trasladados al Nuevo Mundo, lograron escaparse rápidamente creando asentamientos de fugitivos (cimarrones) en todos aquellos lugares en los que se practicaba la esclavitud: las famosas tierras altas «cockpit» de Jamaica; Palmares en Brasil, en la que se creó una comunidad cimarrona de unos 20.000 habitantes; y Surinam, la mayor población cimarrona del hemisferio son solo tres ejemplos de ello. Si incluyésemos los «refugios» más pequeños como son las marismas, pantanos y deltas, la lista probablemente se multiplicaría y por mucho. Por mencionar solo algunos, la gran marisma del bajo Éufrates (drenada durante el mandato de Saddam Hussein) fue durante unos

57. Martin A. Klein señala que a menudo las sociedades africanas más centralizadas se convirtieron ellas mismas en cazadoras de esclavos (reforzando más aún sus tendencias centralizadoras) y que las sociedades descentralizadas cuando pudieron hacerlo en general se retiraron a las montañas y a los bosques de refugio, además de fortificar sus asentamientos para evitar las incursiones esclavistas, véase «The Slave Trade and Decentralized Societies», *Journal of African History*, núm. 42, 2001, pp. 49-65. Véase también J. F. Searing, «“No Kings, No Lords, No Slaves”: Ethnicity and Religion among the Sereer-Safèn of Western Bawol (Senegal), 1700-1914», *Journal of African History*, núm. 43, 2002, pp. 407-29; Dennis D. Cordell, «The Myth of Inevitability and Invincibility: Resistance to Slavers and the Slave Trade in Central Africa, 1850-1910», en Sylviane A. Diouf (ed.), *Fighting the Slave Trade: West African Strategies*, Athens, Ohio University Press, 2003, pp. 50-61; el trabajo de Nathan Nunn y Diego Puga, «Ruggedness: The Blessing of Bad Geography», intenta hacer un análisis estadístico de la situación y se publicó en un número especial de la *American Historical Review* dedicada a «Geography, History, and Institutional Change: The Causes and Consequences of Africa's Slave Trade», marzo de 2007.

2000 años una zona de refugio frente al control del Estado. Como también lo fueron, a una escala menor, el histórico pantano del Great Dismal en la frontera entre Carolina del Norte y Virginia, las marismas de Pripet en Polonia, actualmente en la frontera entre Ucrania y Bielorrusia, y las marismas de Pontia cerca de Roma (que desaparecieron al ser dragadas por orden de Mussolini) son zonas conocidas por ofrecer refugio frente al Estado. La lista de este tipo de refugios es tan larga, al menos, como los planes de trabajo forzado que inevitablemente las provocaron.

Las sociedades de las montañas, en el interior del Sudeste Asiático tenían, por ello y pese a su desordenada heterogeneidad, ciertos rasgos en común y la mayor parte de estas características les distinguen claramente de sus vecinos del valle. Dichas características codifican un patrón histórico de huida y, en consecuencia, una posición de rechazo cuando no de resistencia. Si lo que buscamos es arrojar luz sobre esta relación histórica estructural, entonces no tiene ningún sentido que nos confinemos nosotros mismos dentro del marco de trabajo del Estado nación. Durante gran parte del periodo que deseamos examinar no existió el Estado nación y cuando posteriormente apareció en el tablero de juego, gran parte de la población de las montañas siguió desarrollando sus vidas a través de las fronteras como si el Estado no existiera. El concepto de «Zomia» marca un intento de explorar un nuevo género de «áreas» de estudio en las que el argumento que justifica la designación de área no tiene nada que ver con las fronteras nacionales (como por ejemplo Laos) o las concepciones estratégicas (por ejemplo el sudeste de Asia). Más bien, se trata de ciertas regularidades ecológicas y relaciones estructurales que no se circunscriben a las fronteras nacionales. Si seguimos nuestro propio camino, el ejemplo de los «estudios de Zomia» inspirará a otros a seguir y mejorar este experimento.

Montañas y valles: una historia simbiótica

La historia de los *mandalas* clásicos de las tierras bajas, si se observan estos núcleos de manera aislada, corre el riesgo de no resultar comprensible o malinterpretarse en gran medida. Los Estados de las tierras bajas (ya fuesen autoritarios o modernos) siempre han existido en simbiosis con la sociedad de las montañas.⁵⁸ Por *simbiosis* me refiero a la metáfora biológica de dos organismos

58. El término *mandala*, tomado del sur de la India, describe una estructura política conformada por nodos centrales en torno a las cortes que irradian poder hacia afuera a través de las alianzas y del carisma que desprenden, pero que carecen de fronteras fijas. Es un término inherentemente plural en el sentido de que evoca un conjunto de mandalas que compiten

que viven juntos en una asociación más o menos íntima, en este caso, organismos sociales. El término no especifica, y tampoco es mi intención hacerlo aquí, si esta dependencia mutua es antagónica, parasitaria, o si es «sinérgica», es decir, mutuamente beneficiosa.

Es imposible escribir una historia coherente de las montañas que no esté en constante diálogo con los núcleos de las tierras bajas; como tampoco es posible escribir una historia coherente de los nodos centrales de las tierras bajas que ignore su periferia. Por lo general, la mayor parte de los estudiosos de las sociedades de las montañas se han mostrado sensibles a esta dialéctica, remarcando la profunda historia de tráfico económico, humano y simbólico entre las dos sociedades. En general, esto no puede decirse de los trabajos —ni siquiera de los más distinguidos— que tienen como objeto los núcleos de las tierras bajas.⁵⁹ El patrón no resulta sorprendente en absoluto. El tratamiento que se le da a las culturas de las tierras bajas como entidades estancas, por ejemplo términos como la «civilización tai» o «la cultura china», replica la estructura irreflexiva de los estudios académicos y, al hacerlo, transmiten la visión hermética de la cultura que desean proyectar las élites de las tierras bajas. Pero la realidad es que las sociedades de las montañas y de los valles deben ser leídas de manera interdependiente para que tengan sentido. Esta es la lectura que intento hacer aquí.

Escribir un relato de los núcleos de población de los valles sin incluir las montañas sería como escribir una historia de la Nueva Inglaterra colonial y de los Estados del Atlántico Medio sin tener en cuenta la frontera americana. Sería como escribir una historia de la esclavitud previa a la guerra en Estados Unidos obviando la existencia de los libertos y de la busca de libertad en Canadá. En cada uno de estos casos, la frontera externa condicionó y delimitó en muchos aspectos lo que era posible en el centro. Cuando los relatos de los Estados de las tierras bajas obvian esta dimensión no están solo «dejando a un lado» las montañas: están ignorando el conjunto de condiciones fronterizas y de intercambios que permiten que el centro sea lo que es.

entre sí por tributos y aliados, y que en función de las circunstancias provoca que cada mandala crezca o mengüe, o desaparezca por completo. Véase I. W. Mabbett, «Kingship at Angkor», *Journal of the Siam Society*, núm. 66, 1978, p. 1058 y, especialmente, Oliver Wolters, *History, Culture, y Región*, cit.

59. De esto, en general, tienen menos la culpa los académicos del Sudeste Asiático en su conjunto que, digamos, la Academia en la India o China. Difícilmente se puede pasar por alto el papel que las montañas tuvieron, como encrucijada y zona de contacto, en los préstamos y adaptaciones de creencias religiosas, símbolos de autoridad y formas de organización política que se originaron en otros lugares. Las propias élites de los mandala hacían gala de estos elementos. Sin embargo, se suele ignorar los «efectos de las colinas» sobre la cultura y la organización social del valle.

El movimiento constante de ida y vuelta entre los valles y montañas —sus causas, sus consecuencias, sus patrones— es algo sobre lo que volveremos más tarde con detalle. Muchos pueblos de los valles son, como lo habían sido siempre, «antiguos habitantes de las montañas» y muchos pueblos de las montañas son «antiguos pueblos de los valles». Ningún movimiento en una u otra dirección impidió movimientos subsecuentes. Dependiendo de las circunstancias, los grupos cortaron lazos con el Estado por propia voluntad y en otros momentos posteriores, buscaron afiliarse (¡o incluso ser conquistados!) por ese mismo Estado o por otro. Y puede que tras un siglo o dos volvieran a situarse de nuevo fuera del alcance del Estado, tal vez porque se hubieran trasladado o porque el Estado en cuestión hubiera colapsado. Este tipo de cambios a menudo fueron acompañados de una transformación de la identidad étnica, comprendida esta de una manera amplia. Así pues, defenderé una lectura radicalmente «construccionista» de las denominadas tribus de las montañas del Sudeste Asiático continental. Se entiende mejor su carácter si se las lee, al menos en una primera aproximación, como una población fugitiva llegada a las montañas durante los dos últimos milenios. No solo huían de los Estados birmano, tai o siamés sino también, y muy especialmente, del Imperio han durante las fases expansivas de las dinastías Tang, Yuan, Ming y Qing, cuando sus ejércitos y colonos se adentraron en el sudoeste de China. Posteriormente a su llegada a las montañas puede que siguieran adentrándose en ellas, debido a una nueva expansión del Estado o a la búsqueda de nuevos territorios y autonomía. Su localización y muchas de sus prácticas económicas y culturales también pueden, en justicia, ser consideradas consecuencias del Estado. Esta imagen se confronta radicalmente con las viejas y asentadas asunciones de que la población de las montañas no es más que un remanente de la población primigenia abandonada por aquellos otros que descendieron de la montaña y desarrollaron la civilización.

Si mantenemos esta misma óptica, entonces podemos considerar los núcleos de los valles del cultivo de arroz irrigado como un efecto provocado por las montañas en los siguientes términos. Históricamente hablando, los Estados de los valles son, por supuesto, estructuras nuevas que datan más o menos de mediados del primer milenio e.c. Son consecuencia de un cercamiento territorial anterior de pueblos diversos, de los cuales puede que algunos adoptasen la agricultura sedentaria, pero que, por su misma definición, previamente no formaban parte de un Estado establecido.⁶⁰ Los primeros Estados mandala

60. Los casos de minangkabau y batak en Sumatra, que durante mucho tiempo cultivaron el arroz de regadío y desarrollaron una cultura compleja aunque no crearon Estados, nos

no fueron tanto el motor de conquistas militares como espacios culturales accesibles a todos los que deseaban someterse a su religión, lengua y formatos culturales, fuese cual fuese su origen.⁶¹ Tal vez porque dichas identidades se confeccionaron de la nada y a partir de múltiples fragmentos culturales, los valles se esforzaron para que la imagen que emitían, y que aspiraban a que les representase, mostrara claramente las diferencias de su cultura frente a la de las poblaciones externas al Estado. Por lo que, si puede considerarse que la sociedad de las montañas es un efecto del Estado, la cultura del valle debe considerarse un efecto de la montaña.

La mayor parte de los términos que traduciríamos como *primitivo*, *sin refinar*, *bárbaro* y, como en el caso de China, *crudo*, se refiere directamente a aquellos que viven en las montañas y los bosques. «Habitante de los bosques» o «persona de las montañas» es otra manera de decir «incivilizado». Por ello, pese al tráfico de personas, mercancías y culturas que han atravesado la muy permeable membrana entre las montañas y los valles, es sorprendente cómo de afiladas y duraderas son las divisiones culturales que se mantienen en la experiencia viva. En general, los pueblos de los valles y de las montañas poseen una comprensión existencialista de las diferencias entre ellos y que a largo plazo parecen entrar en contradicción con la evidencia histórica.

¿Cómo podemos encontrarle sentido a esta paradoja? Tal vez el primer paso consista en enfatizar que la relación entre los Estados de los valles y la sociedad de las montañas no solo es simbiótica, sino que también es contemporánea y casi oposicional. Concepciones más antiguas de las «tribus» de las montañas, sin mencionar el folclore popular actual, las consideraban meros remanentes históricos de un estadio anterior de la humanidad: lo que éramos antes de que descubriésemos la agricultura irrigada, aprendiésemos a escribir, desarrolláramos las artes de la civilización y adoptásemos el budismo. Dado que, «casualmente», esta historia considera que las culturas del valle eran logros de la civilización posteriores y superiores que, por decirlo así, se elevaron desde el fango del tribalismo, esta imagen distorsiona burdamente los antecedentes históricos. Bien al contrario, podemos decir que los Estados de los valles y los pueblos de las montañas se constituyen los unos a la sombra de los otros, de manera tanto recíproca como sincrónica. Las sociedades de las montañas siempre han estado en contacto con los Estados imperiales de los valles, bien directamente,

recuerda que si bien el cultivo de arroz irrigado suele ser casi siempre condición necesaria para la formación del Estado, no es suficiente.

61. A grandes rasgos, puede aplicarse este mismo proceso, o así lo entendemos, a la formación del sistema han en un periodo mucho más temprano.

bien a través de las rutas marítimas comerciales. Por la misma razón, los Estados de los valles han estado siempre en contacto con la periferia no estatal —lo que Deleuze y Guattari denominan «mecanismos locales de bandas, márgenes, minorías, que continúan afirmando los derechos de sociedades segmentarias contra los órganos de poder de Estado»—. Este tipo de Estados, de hecho, «no se puede concebir independientemente de esta relación».⁶²

Precisamente lo mismo se puede decir acerca de la relación entre los pueblos itinerantes —incluyendo los pastores nómadas— y los Estados. Al hilo de lo anterior, Pierre Clastres argumenta convincentemente que las denominadas sociedades amerindias primitivas no eran sociedades antiguas que habían fracasado a la hora de inventar la agricultura sedentaria o formas estatales sino que más bien eran pueblos que pese a haber sido agricultores sedentarios habían abandonado la agricultura y los asentamientos estables en respuesta y para hacer frente a los efectos de la conquista: tanto el colapso demográfico provocado por las enfermedades traídas como el trabajo forzoso colonial.⁶³ Su movilidad y sus técnicas de subsistencia fueron diseñadas para defenderse de los intentos de incorporación al Estado. Griaznov ha demostrado que en las estepas del Asia central los pueblos nómadas más antiguos fueron en tiempos anteriores agricultores sedentarios que también abandonaron el cultivo por razones políticas y demográficas.⁶⁴ Lattimore llegó a la misma conclusión, e insistía en que el nomadismo pastoral surgió tras la agricultura, y que atrajo a los agricultores sedentarios de los límites de las pradera que «se habían separado por sí mismos de las comunidades agrícolas».⁶⁵ Lejos de ser estadios sucesivos de la evolución social, este tipo de Estados y los pueblos nómadas son elementos gemelos, nacidos más o menos al mismo tiempo y unidos en un abrazo a veces rencoroso pero inevitable.

Este patrón de simbiosis y oposición es uno de los cimientos de la historia y la antropología de Oriente Medio. En el Magreb adopta la forma de oposición

62. Gilles Deleuze y Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 360 [ed. cast.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1994].

63. Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*, cit. En África existe una gran cantidad de este tipo de zonas de fragmentación que se desarrollaron a medida que las poblaciones amenazadas por las razias esclavistas huían a zonas en las que había una relativa seguridad. Una de estas áreas es la zona de habla lamé que se extiende por la actual frontera entre Guinea y Liberia. Conversación personal con Michael McGovern, noviembre de 2007.

64. M. P. Gryaznov, *The Ancient Civilization of Southern Siberia*, Nueva York, Cowles, 1969, pp. 97-98, 131-33, citado en Deleuze y Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, cit., p. 430.

65. Owen Lattimore, «Frontier in History», cit., p. 472.

estructural entre árabes y bereberes. El clásico de Ernst Gellner, *Saints of the Atlas*, captura la dinámica que tengo en mente. Gellner también hacía énfasis en que la autonomía política y el tribalismo de la población bereber en el Alto Atlas no es «un tribalismo “anterior al gobierno” sino un rechazo político y parcial de un determinado gobierno combinado con cierta aceptación de una cultura mayor y de su ética».⁶⁶ Vemos cómo, al compartir rasgos con una cultura más amplia y la fe en el Islam, esta oposición tribal es explícitamente política y deliberada. Hasta no hace mucho, afirma Gellner, la historia de Marruecos podía escribirse en términos de oposición entre los territorios de los *makhazen* (los pálicos) y de los *siba* (más allá de los pálicos). *Siba* podría definirse como la «disidencia institucional» aunque a veces ha sido traducido como «anarquía». En la práctica, *siba* significa «ingobernado», una zona de autonomía política e independencia, mientras que *makhazen* significa «gobernado», subordinado al Estado. La autonomía política era, insiste Gellner, una elección, no un hecho dado.

A aquellos grupos que eligieron conscientemente trasladarse, o quedarse fuera del alcance del Estado, Gellner les aplica el término *tribalismo marginal* para enfatizar que su marginalidad es un posicionamiento político:

Dichas tribus son conscientes de la posibilidad [...] de ser incorporadas a un Estado más centralizado [...] De hecho, puede que hayan rechazado deliberadamente y resistido violentamente esta alternativa. Las tribus del Alto Atlas son de este tipo. Hasta la llegada del Estado moderno, eran disidentes y eran conscientes de ello [...] El «tribalismo marginal» [...] [es] el modelo de sociedad tribal que existe en los límites de las sociedades no tribales. Surge cuando los inconvenientes de la sumisión hacen atractivo retirarse frente al alcance de la autoridad política y el equilibrio de poder, y la naturaleza montañosa o el terreno desértico lo hacen posible. Este tribalismo se sitúa políticamente en los márgenes. Y es consciente de lo que rechaza.

En el Magreb, como en Zomia, la distinción entre una zona de gobierno estatal y una zona marginal y autónoma era tanto geográfica como ecológica, además de política. Hay un «rudo vínculo entre las tierras altas, el discurso bereber y la disidencia política», de tal modo que «los ríos y las montañas constituían una clara línea divisoria entre la tierra del gobierno (*ibled el-makhazen*) y la tierra de la disidencia (*bled-es-siba*)».⁶⁷

66. Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1969, pp. 1-2.

67. *Ibidem*, pp. 1-2, 14, 31.

El caso de los bereberes resulta instructivo por dos razones. Primero, porque Gellner deja sobradamente claro que la línea divisoria entre los árabes y los bereberes no es, en esencia, una cuestión relacionada con la civilización y, menos aún, religiosa. Y que, en cambio, sí que se trata de una clara línea política que distingue entre los súbditos de un Estado y aquellos que están fuera de su control. Si asumimos, tal y como hace Gellner, que históricamente esta línea ha sido repetidamente cruzada por movimientos en ambas direcciones, lo que se hace extraño es el hecho de que esta distinción del estatus político esté codificada étnicamente como si existiesen diferencias fundamentales entre distintos tipos de pueblos y no fuese en sí misma una elección política. Esto quiere decir que todos aquellos que tenían razones para huir del poder del Estado, por la razón que fuese, se estaban, en cierto sentido, tribalizando ellos mismos. La etnicidad y el tribalismo comienzan, por definición, donde acaban la soberanía estatal y la capacidad de recaudar impuestos. La zona étnica era temida y estigmatizada por la retórica estatal precisamente porque estaba fuera de su alcance y constituía por ello un ejemplo de desafío y una tentación siempre presente para aquellos que tal vez desearan escapar del Estado.

El análisis de Gellner de las relaciones arabo-bereberes es también notable en cuanto que supone el correctivo largamente esperado a lo que podría denominarse «la visión de los valles» o «la visión desde el núcleo del Estado». Desde ese punto de vista, la «periferia bárbara» no es más que un remanente que va menguando y que, antes o después, se verá arrastrado hacia la luz de la civilización árabe. Esta visión gana credibilidad en las zonas del Sudeste Asiático y del Magreb porque, durante el siglo pasado, el Estado nación moderno ha ido ocupando cada vez más los espacios de la periferia no gobernada. Hasta entonces, la visión del valle —la idea de un centro magnético y luminoso con el que los pueblos periféricos se alinean y hacia el que se ven arrastrados como si fuesen virutas de metal imantadas— es, como poco, una idea equivocada: la vida fuera del Estado era tan posible como (más) atractiva. Más que el trasvase unidireccional, la norma era la oscilación entre ambos lados. Si el relato aquí hecho hace énfasis en la huida del Estado, no es porque esta sea toda la verdad. Más bien, se incide en ello porque es parte de la historia que se ha ignorado largamente y que desafortunadamente no ha tenido un lugar legítimo en la narrativa hegemónica de la civilización pese a su importancia histórica.

Este modelo de simbiosis y de oposición, de elección política y de mediación geográfica es, en líneas generales, aplicable a la relación histórica entre los pueblos de las montañas y los Estados de los valles en el Sudeste Asiático continental. En el Sudeste Asiático, como en el Magreb, la distinción entre los

«gobernados» y los «no gobernados» es un hecho social claro, pero está instalado más profundamente aún en el uso lingüístico y en la conciencia popular. Dependiendo del contexto cultural específico, las connotaciones de los pares «cocinado» y «crudo», «domesticado» y «salvaje», «pueblos de los valles» y «pueblos de las montañas» cargan con el mismo significado que *makhazen* y *siba*: es decir «gobernados» y «no gobernados». La ligazón entre estar civilizado y ser súbdito de un Estado es algo tan dado por supuesto que los términos *pueblos súbditos* por una parte y *pueblos soberanos* por otra reflejan la diferencia esencial.

Los Estados clásicos del Sudeste Asiático estuvieron, del mismo modo que en Oriente Medio, rodeados por comunidades relativamente libres: por espacios y pueblos no estatalizados. Estos pueblos autónomos no solo vivían en las montañas sino también en las marismas, los pantanos, en los litorales de los manglares y en las laberínticas regiones estuarias con sus zonas cubiertas por riachuelos. Esta población marginal representaba a la vez un socio comercial indispensable para los reinos de los valles, una zona de refugio frente al poder del Estado, de relativa igualdad y movilidad física; era una fuente de esclavos y de súbditos para los Estados de los valles y una identidad ecocultural que era casi un reflejo de las identidades de las tierras bajas. Por eso, aunque aquí nuestra atención se centra en las tierras altas de Zomia, en general estamos más interesados por la relación entre los espacios estatalizados y los espacios no sujetos a ningún Estado. La razón para poner el foco en Zomia como un vasto macizo interestatal se debe simplemente a su importancia como el área de refugio más compleja y extensa para los refugiados de los proyectos de construcción estatales en los valles. Los habitantes de esta zona llegaron hasta aquí, o han permanecido, principalmente, porque este lugar está fuera del alcance del Estado. A este respecto, nos vuelve a resultar un impedimento para la correcta comprensión de esta realidad, la expresión geográfica *Sudeste Asiático*, que habitualmente se entiende que acaba en las fronteras de las naciones del Sudeste Asiático. A lo largo de los dos últimos milenios, Zomia ha sido poblado múltiples veces por incontables migraciones de poblaciones —muchas de las cuales en otro tiempo fueron agricultores sedentarios— y que llegaron desde lugares muy lejanos. Estos pueblos han huido hacia el oeste y hacia zonas más al sur alejadas de los han, y a veces también del gobierno tibetano (los tai, los yao/mie, los hmong/miao, los lahu y los akha/hani) o hacia el norte, huyendo del gobierno tai y el birmano. Su localización geográfica es una decisión política, cultural y, a menudo, militar.

Argumentaré más adelante que los pueblos de las montañas no pueden ser comprendidos de manera aislada, es decir, como tribus, sino solo desde un

punto de vista relacional y posicional, es decir en relación con los reinos de los valles. Las distinciones étnicas y la identidad en las montañas no solo varían a lo largo del tiempo sino que también codifican la posición relativa del grupo *en relación con* la autoridad estatal. Ciertas estructuras sociales igualitarias reflejan, en mi opinión, una variante del Sudeste Asiático de las prácticas bereberes: «Divídetes y no serás gobernado». ⁶⁸ Lejos de ser rasgos sociológicos y culturales, las prácticas de linaje, reconocimiento genealógico, patrones de liderazgo local, estructuras familiares y puede que hasta los grados de alfabetización son elementos calibrados para prevenir (y en algunos casos excepcionales para promover) la incorporación al Estado. ⁶⁹ Un argumento audaz pero que como veremos aquí está sujeto a muchas especificaciones y excepciones. Me arriesgo a hacerlo, sin embargo, no solo por provocar sino porque parece estar en una mayor sintonía con las evidencias que las consideraciones más tradicionales de estos pueblos como tribus relativamente estancas, dejadas de lado por la civilización y el progreso.

Hacia una historia anarquista del Sudeste Asiático

Lo que impide tener una visión clara de los pueblos del Sudeste Asiático continental durante la mayor parte de su historia es el Estado, sea el Estado clásico, el colonial o el independiente. Y aunque puede que un punto de vista Estado-céntrico haya llegado a ser justificable durante los últimos, digamos, cincuenta años, esto representa una burda distorsión de los periodos anteriores. Y cuanto más antiguo el periodo, mayor la distorsión. Durante la mayor parte de su historia, el Sudeste Asiático se ha visto marcado por la relativa ausencia de, incluso, Estados en los valles. Donde surgieron, dichos Estados tendieron a desaparecer velozmente; resultaban comparativamente débiles fuera del radio de la corte, que era pequeña y variable, y en general eran sistemáticamente incapaces de extraer recursos (incluyendo mano de obra) de una

68. Citado en Richard Tapper, «Anthropologists, Historians, and Tribes people on Tribe and State Formation in the Middle East», en Philip Khoury y Joseph Kostiner (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 48-73, cita de la p. 66.

69. La reducción de la estructura social a formas mínimas más simples, al igual que el recurso a prácticas de subsistencia variables y móviles e identidades fluidas, ha demostrado que mejora la adaptabilidad frente a un entorno natural y político caprichoso. Véase a este respecto Robert E. Ehrenreich, Carole L. Crumley y Janet E. Levy (eds.), *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*, *Archeological Papers of the American Anthropological Society*, núm. 6, 1995.

población substancial. De hecho, los *interregnos*,⁷⁰ lejos de ser poco comunes fueron más habituales que los *regnos* y, antes del periodo colonial, el revoltijo de pequeños principados permitía que gran parte de la población cambiara sus residencias y lealtades en beneficio propio o que se trasladase a una zona sin soberanos o con soberanías que se anulaban mutuamente.

Cuando existieron, y en los lugares en los que lo hicieron, los Estados del Sudeste Asiático continental oscilaron entre las medidas amables, destinadas a atraer súbditos, y las medidas adoptadas para capturarlos y extraer la mayor cantidad de grano y trabajo posible de ellos. La mano de obra era la clave. Incluso en aquellos casos en los que la mayor parte de los ingresos de la corona provenían del comercio, en última instancia, estos ingresos dependían de la capacidad del Estado para movilizar la mano de obra y mantener y defender una posición ventajosa en las rutas comerciales.⁷¹ El Estado era tiránico, pero no lo era todo el tiempo. La huida física, el elemento crucial de la libertad popular, era la principal barrera frente al poder del Estado. Tal y como veremos con cierto detalle, los súbditos atormentados por la conscripción, la corvea y los impuestos generalmente huían a las montañas o a reinos vecinos en vez de impulsar revueltas. Dados los caprichos de las guerras, de los conflictos de sucesión, los fracasos en los cultivos y los delirios de grandeza monárquicas, este tipo de crisis en el desarrollo de los Estados resultaban impredecibles aunque también, más tarde o más temprano, inevitables.

Los primeros debates acerca del relato de la historia del Sudeste Asiático se centraron en la cuestión de cómo debería escribirse la historia de los Estados —y no acerca de si, para empezar, los Estados debían ser o no el centro de atención—. Por eso los académicos criticaron el *Indianized States of Southeast Asia* de Georges Coedès al considerar que obviaba la deliberada importación y adaptación de la cosmología india a los centros de la corte en el Sudeste Asiático.⁷² A la distorsión de las historias indio-céntricas se le unieron posteriormente historias coloniales eurocéntricas en las que se observaba a las sociedades locales desde «el puente del barco, las murallas de las fortalezas o las altas

70. Discontinuidad o intervalo en un gobierno, organización u orden social. [N. de la T.]

71. Creo que este punto se pasa por alto en los perennes debates acerca de si los Estados clásicos del Sudeste Asiático eran más dependientes del comercio o de la mano de obra. Una ventaja posicional en el cruce de un río, un paso de montaña, una mina de jade o rubí debían defenderse militarmente contra aquellos rivales que quisieran hacerse con la posición o el terreno.

72. Georges Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia*, Honolulu, East-West Center Press, 1968; publicado originalmente en Francia en 1948.

galerías de las casas de comercio». ⁷³ En consecuencia se hizo un llamamiento a que se recogiese una historia «autónoma» del Sudeste Asiático que evitase ambas distorsiones. ⁷⁴ Y, sin embargo, de hecho hasta hace muy poco, virtualmente todas las respuestas que se presentaban como tales a esta llamada eran en sí mismas historias, no importa cuan originales y eruditas, del *Estado* del Sudeste Asiático.

¿Por qué todo esto? Debemos reflexionar acerca de cuál ha sido la razón que ha permitido que las historias de los Estados hayan usurpado tan repetidamente el lugar que debería haber sido ocupado por la historia de los pueblos. La razón, creo yo, muy resumidamente, es que los centros estatales, incluso los tenues y evanescentes Estados clásicos al estilo indio, son las unidades políticas que dejan una mayor concentración de evidencias físicas. Lo mismo puede decirse en el caso de los asentamientos agrícolas, una de las características de los centros estatales. Y, aunque no son necesariamente más complejos que las sociedades recolectoras o itinerantes, sí que son muchísimo más densas —cientos veces más densas en el caso de las agriculturas basadas en el cultivo irrigado de arroz— que las sociedades recolectoras, y por ello dejan muchísima más basura concentrada bajo las escombreras, como artefactos, materiales de construcción y ruinas arquitectónicas. ⁷⁵ ¡Cuanto más grande es el montón de basura que dejas, mayor es tu lugar en la historia escrita! Cuanto más dispersa, móvil e igualitaria es la sociedad, sin importar su sofisticación y sus redes comerciales, y pese a tener a menudo más población, resulta relativamente más invisible al registro histórico puesto que esparcen su basura por mucho más territorio. ⁷⁶

La misma lógica se aplica firmemente en lo tocante a los registros escritos. Gran parte de lo que conocemos de los Estados clásicos del Sudeste Asiático

73. J. C. van Leur, *Indonesian Trade and Society*, La Haya, V. van Hoeve, 1955, p. 261.

74. John Smail, «On the Possibility of an Autonomous History of Modern Southeast Asia», *Journal of Southeast Asian History*, núm. 2, 1961, pp. 72-102.

75. Peter Bellwood, «Southeast Asia before History», cap. 2 de Nicholas Tarling (ed.), *The Cambridge History of Southeast Asia. Vol. 1. From Early Times to 1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 90.

76. En comparación con otras zonas culturales, los Estados marítimos del Sudeste Asiático, ubicados en los estuarios de los ríos o cerca de ellos, dejaron poca evidencia física. La larga búsqueda de los restos de Srivijaya es quizás el caso más llamativo. Véase en este contexto Jean Michaud, *Diccionario histórico*, cit., p. 9, quien señala que tanto los materiales de construcción como las prácticas funerarias de las montañas dejan pocos vestigios arqueológicos. A este respecto, debe agregarse que, incluso en las tierras bajas, a los plebeyos a menudo se les prohibía construir estructuras con ladrillos, piedra o, incluso, teca, para que estas no se convirtieran en una potencial fortificación en caso de rebelión. Conversación personal con Hjørleifur Jonsson, 6 de junio de 2007.

proviene de inscripciones en piedra, y posteriormente, de restos escritos que dejaron tras de sí bajo la forma de concesión de terrenos, registros de pago de impuestos y conscripciones, donaciones religiosas y crónicas de la corte.⁷⁷ Cuanto más grande es el rastro de papel que dejas tras de ti, mayor es tu lugar en el registro histórico. Y con el registro escrito, también se multiplica la distorsión. Las palabras tradicionales en birmano y tai para «historia», *yazawin* y *phonesavadan*, significan literalmente «la historia de los gobernantes» y «crónicas de los reyes». Sin embargo, en este contexto, se hace difícil reconstruir el mundo vital de los que no pertenecían a las élites, incluso si residían en los núcleos de la corte. Habitualmente aparecen en los registros como abstracciones estadísticas: tantos trabajadores, tantos reclutas, tantos contribuyentes, tantos cultivadores *padi*, tantos cobradores de tributos. Rara vez aparecen como actores históricos y, cuando lo hacen, como en el caso de las revueltas aplastadas, puedes estar seguro de que algo ha ido terriblemente mal. Podríamos decir que el trabajo de los campesinos es permanecer fuera de los archivos.

Las historias hegemónicas centradas en las cortes y en las capitales también introducen otras distorsiones. Son a la fuerza las historias de los «espacios estatales»; no le prestan la atención necesaria o ignoran completamente los «espacios no sujetos a gobierno» fuera de su alcance ni tampoco a los largos periodos de decadencia dinástica o de colapso durante los cuales el Estado fue casi inexistente. En una cronología auténticamente imparcial, año tras año, de los Estados continentales del Sudeste Asiático precolonial, la mayor parte de las páginas estarían en blanco. ¿Tenemos que pretender, como lo hacen las crónicas oficiales, que como no había dinastía que gobernase esto quiere decir que no había historia? Más allá del problema de las páginas en blanco, sin embargo, la naturaleza de las historias oficiales de los centros de la corte exagera sistemáticamente el poder, la coherencia y la majestuosidad de la dinastía.⁷⁸ Los documentos de la corte que sobreviven son en gran parte registros de impuestos y de terrenos por una parte y, por otra, himnos de alabanza,

77. La otra cara de la moneda de este hecho es que es bastante difícil que la historia recoja un reino que no deje un rastro de papel. Georges Condominas señala que el (los) reino(s) *lua'* de las tierras altas y los jemer del Sudeste Asiático, a pesar de dejar ruinas y leyendas orales acerca de su fundación gracias al matrimonio de un rey *lua'* y una reina *mon* que trajo el budismo a las colinas, apenas han dejado un rastro porque aparentemente no tenían sistema de escritura. *From Lawa to Mon, from Saa' to Tai: Historical and Anthropological Aspects of Southeast Asian Social Spaces, Occasional Paper of Anthropology in Association with the Thai-Yunnan Project*, Camberra, Research School of Pacific Studies, Australian National University.

78. Estas crónicas sustituyen el papel simbólico del Estado. Estoy en deuda con Indrani Chatterjee por su ayuda en esta cuestión.

afirmaciones de poder y aserciones de legitimidad; estos últimos tienen como objetivo persuadir y amplificar el poder, no informar de hechos.⁷⁹ Si tomamos la «fanfarronería cosmológica» que emana de los centros de la corte como un indicativo de los hechos realmente acaecidos sobre el terreno, nos arriesgamos, tal y como ha señalado Richard O'Connor, a «imponer las figuraciones imperiales de unas cuantas cortes importantes al resto de la región».⁸⁰

Las naciones independientes del Sudeste Asiático continental añaden una nueva capa de mitificación histórica. En tanto que sucesores étnicos y geográficos de los reinos clásicos, tienen sus propios intereses para embellecer la historia, continuidad y beneficencia de sus ancestros. Más aún, las historias de los Estados clásicos han sido recuperadas y distorsionadas con el objetivo de identificar una protonación y un protonacionalismo que pudiese utilizarse contra enemigos contemporáneos, tanto extranjeros como domésticos. Por ello, artefactos anteriores como los tambores Dong Son (enormes objetos ceremoniales de bronce datados aproximadamente en el 500 a.e.c. y hallados a lo largo de las tierras altas del Sudeste Asiático y del sur de China) o las revueltas locales se contemplan como logros nacionales o étnicos en un momento en el que este tipo de identidades no tenían ningún sentido. El resultado es una fábula histórica que proyecta la nación y a sus pueblos dominantes en el pasado, que oculta la discontinuidad, la contingencia y las identidades fluidas.⁸¹ Este tipo

79. Una excepción importante la encontramos en los registros administrativos de los *sit-tàn*s birmanos, que se dedican extensamente a proporcionar un inventario de la propiedad imponible, de la actividad económica y de la población en función de su estatus fiscal. Véase Frank N. Trager y William J. Koenig, con la asistencia de Yi Yi, *Burmese Sit-tàn*s, 1784-1826: *Records of Rural Life and Administration*, *Association of Asian Studies Monographs* núm. 36, 1979, Tucson, University of Arizona Press.

80. Richard A. O'Connor, «Review of Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation*», Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994; *Journal of Asian Studies* núm. 56, 1997, p. 280. Un ejemplo revelador en la corte birmana es la carta de un diplomático del emperador chino en la que el emperador chino aparece como emperador de Oriente y se dirige al rey birmano como el emperador de Occidente y en la que se les presenta como dos iguales que dominan el mundo civilizado. Como señala Than Tun: «Con toda probabilidad, esta versión birmana de la manera en la que se debe dirigir a él China es bastante diferente de su original, aunque es la única aceptable para el rey birmano que no admite a ningún otro monarca como su superior». *Royal Orders of Burma*, A.D. 1598-1885, parte 1, A.D. 1598-1648, editado por Than Tun, Kyoto, Center for Southeast Asian Studies, 1983, vol. 3, p. 1. La corte oficial me recuerda al periódico de mi instituto, *The Sun Dial*, cuyo lema era «Solo marcamos las horas brillantes».

81. Keith Taylor, con «Surface Orientations», *cit.*, realiza uno de los primeros trabajos dirigidos a corregir esta miopía. Debe señalarse que, por fin, el necesario trabajo de desmitificar la historia nacionalista está en buen camino en el Sudeste Asiático.

de relatos sirven, tal y como nos recordaba Walter Benjamín, para naturalizar la necesidad y la secuencia progresiva del Estado en general y del Estado nación en particular.⁸²

La falta de coherencia de las historias mandala, dinásticas, de las ciudades-capital, basadas en textos es tan manifiesta que resultan básicamente útiles como descripciones del interés propio del reino y de sus afirmaciones cosmológicas, incluso cuando se leen escépticamente. Durante la mayor parte de los registros escritos, y especialmente en las tierras altas, no hubo Estado o «apenas hubo un Estado». Los Estados tendían a ser creaciones personales, tenues y fragmentadas, y pocas veces sobrevivieron mucho tiempo a su fundador. Sus afirmaciones cosmológicas y su alcance ideológico fueron mucho más grandes que el control que en la práctica tenían sobre el trabajo humano y el grano.⁸³

Aquí es crucial distinguir entre el poder «duro» del Estado y su influencia económica y simbólica, que fue mucho más amplia. El Estado precolonial, en lo relativo a la extracción del grano y el trabajo de las poblaciones súbditas, podía proyectar su poder solo dentro de un radio de distancia de la corte bastante pequeño, digamos, unos 300 km, sin poder confiar del todo en ello y solo durante la estación seca. El alcance económico del Estado precolonial, por otra parte, fue mucho más amplio pero se basaba en el intercambio voluntario. Cuanto mayor era el valor de la mercancía y menores su peso y volumen (pensemos en la seda y en las piedras preciosas en contraposición al carbón vegetal o al grano), mayor era su alcance. El alcance simbólico del Estado —sus regalías, títulos, vestidos, cosmológicas— llegaba muy lejos y sus ideas han dejado una profunda impresión en las montañas, incluso cuando a menudo fueron utilizadas en las revueltas contra los reinos de los valles. Mientras que el poder real

82. Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», en Hannah Arendt (ed.), *Illuminations*, Nueva York, Schocken, 1968, pp. 255-256 [ed. cast.: *Illuminaciones*, Barcelona, Taurus, 2018]. Le estoy agradecido a Charles Lesch por señalarme esta información en su artículo inédito «Anarchist Dialectics and Primitive Utopias: Walter Benjamin, Pierre Clastres, and the Violence of Historical Progress», 2008.

83. Véase Herman Kulke, «The Early and Imperial Kingdom in Southeast Asian History», en David G. Marr y A. C. Milner (eds.), *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, Singapur, Institute for Southeast Asian Studies, 1986, pp. 1-22. Relacionado con esto, Bronson señala que durante los últimos tres milenios, los dos tercios del noreste del Sudeste Asiático produjeron «exactamente dos Estados moderadamente duraderos que abarcaron la región: los gupta y los mogoles. Ninguno de estos ni ninguno del resto de Estados más pequeños duró más de dos siglos y los anárquicos *interregna* fueron prolongados y severos». Bennett Bronson, «The Role of Barbarians in the Fall of States», en Norman Yoffee y George L. Cowgill (eds.), *The Collapse of Ancient States and Civilizations*, Tucson, University of Arizona Press, 1988, pp. 196-218.

del valle era una fracción diminuta de sus imaginarios imperiales de expansión, su alcance como mercado de mercancías físicas o, especialmente, simbólicas fue mucho mayor.

¿Qué pasaría si reemplazásemos estos «imaginarios imperiales» con una visión de la historia del Sudeste Asiático como una historia dominada por largos periodos de ausencia de Estado normativo y normalizado, salpicados por Estados dinásticos, ocasionales y a menudo breves, que cuando se disolvían dejaban un estela de nuevos imaginarios imperiales? En una crítica a las historias excesivamente centradas en el Estado, Anthony Day señala justo en esta dirección: «¿Qué aspecto tendría la historia del Sudeste Asiático si, para variar, tomásemos las turbulentas relaciones entre familias como lo normativo en vez de como una desviación de la norma del Estado absolutista que “debe lidiar con el desorden”?». ⁸⁴

Las unidades elementales del orden político

Abandonando la visión túnel de la perspectiva Estado-corte, como nos conminan a hacer Day y O'Connor y que, gracias a Keith Taylor, ha logrado avanzar de manera considerable, intentemos hacer un relato de las unidades elementales del orden político en el Sudeste Asiático continental. ⁸⁵ Hago énfasis en el término *orden político* para evitar dar la impresión equivocada de que fuera del ámbito del Estado no existe más que puro desorden. Dependiendo de la zona y la época, dichas unidades pueden ir desde las familias nucleares y los linajes segmentarios, parentescos bilaterales, aldeas, pueblos de mayor tamaño, ciudades y sus inmediatas tierras circundantes hasta las confederaciones de este tipo de ciudades. Las confederaciones parecen haber constituido el nivel más complejo de integración capaz de mantener cierta estabilidad. Consistían en pequeñas ciudades situadas en terrenos favorables al cultivo irrigado de arroz, con su correspondiente concentración de población, junto con los pueblos aliados de las montañas adyacentes. Eran comunes las alianzas del tipo «archipiélagos del arroz», pese a que también estas tuvieron una vida corta y

84. Anthony Day, «Ties That (Un)Bind: Families and States in Pre-modern Southeast Asia», *Journal of Asian Studies*, núm. 55, 1996, p. 398. Aquí Day critica el aspecto Estado-céntrico del importante trabajo historiográfico de Anthony Reid y de Victor Lieberman.

85. Keith Taylor, «Surface Orientations», cit. Taylor analiza imaginativamente varios periodos de la historia temprana del área actualmente denominada Vietnam, al tiempo que evita escrupulosamente proyectar en el pasado narrativas regionales o nacionales modernas para las cuales no hay evidencia contemporánea.

que sus miembros constituyentes rara vez renunciaron a su libertad de acción. Sobreviven rastros de estos patrones en los nombres de distintos lugares a lo largo de toda la región: Xishuang Banna («doce pueblos de campos de arroz») en Yunnan, Sipsong Chutai («doce señores tai») a lo largo de la frontera Laos-Vietnam, Negri Sembilan («nueve reinos») en el oeste de Malasia y Ko Myo (las «nueve ciudades») en el estado Shan de Birmania. A este respecto las unidades fundamentales y más duraderas en la región fueron los *negeri/negara* malayos, los *muang* tai y los *maín* birmanos (မိုင်း) todos y cada uno de ellos representaba una reserva potencial de mano de obra y de grano, situados, en los casos más favorables, en el camino de una ruta comercial valiosa.

Enlazar este tipo de nodos potenciales de poder en una alianza política y militar fue en sí mismo un evanescente milagro de artesanía estatal. El hecho de lograr unir muchas unidades de este tipo y bajo un control central fue algo excepcionalmente raro y normalmente breve. Cuando la confección política que estos nodos representaban se desintegraba, tendían a fragmentarse de nuevo en sus unidades constituyentes: pequeños Estados insignificantes, diminutos poblados, aldeas y linajes. Aunque podían surgir nuevas aglomeraciones orquestadas por un nuevo y ambicioso emprendedor político, siempre se trató de alianzas contingentes de las unidades elementales mismas. Todo líder que tuviese la más mínima pretensión de ampliar su poder seguía a rajatabla el formato simbólico e ideológico de la construcción estatal. La imitación estatal —lo que he denominado «fanfarronería cosmológica»— provenía de las elevadas formas chinas / indias, con materiales rudimentarios y en miniatura, desde el más poderoso hasta los jefes de poblado más insignificantes.

Si las unidades políticas más amplias eran radicalmente inestables, las unidades elementales en sí mismas difícilmente constituían bloques de cimientos perdurables. Debemos considerar que estas unidades desarrollaban un movimiento casi constante: disolviéndose, separándose, recolocándose, confluyendo y fusionándose y reconstituyéndose. Las casas familiares, así como los individuos dentro de una aldea, o de un linaje, estaban ellos mismos en movimiento a lo largo del tiempo. Un asentamiento podía permanecer en el mismo lugar, por ejemplo, medio siglo, pero debido a la ida y venida de los residentes podía ser que su identificación lingüística y étnica cambiase radicalmente.⁸⁶

86. En relación a esto véase la crítica de Sara (Meg) Davis al trabajo de Condominas, «Premodern Flows and Postmodern China: Globalization and the Sipsongpanna Tai», *Modern China*, núm. 29, 2003, p. 187: «Los aldeanos se movían entre los pueblos y las ciudades, las federaciones de pueblos y los Estados que se desmembraban y se volvían a formar, y la nobleza a veces se veía obligada a viajar lejos para poder mantener una asamblea conjunta [...]. Este tipo de

Aquí la densidad demográfica desempeña un papel central; la densidad poblacional en el Sudeste Asiático era en 1600 una sexta parte de la de la India y una séptima de la de China. La existencia de una frontera abierta funcionaba como un freno automático respecto a lo que el Estado podía extraer a su población. Motivados por factores tan dispersos como epidemias, hambrunas, impuestos, corvea, conscripción, conflictos entre facciones, divisiones religiosas, vergüenza, escándalos y el deseo de cambiar la suerte personal, era relativamente simple que tanto familias al completo como pueblos enteros se trasladasen de lugar. Por ello, a lo largo del tiempo, la pertenencia a cualquier unidad elemental era fluida, del mismo modo que lo era la existencia misma de la unidad. De haber un elemento de estabilidad, este residía en la ecología y la geografía de los lugares favorables al asentamiento humano. Podía darse el caso de que alguna vez se abandonase una meseta bien regada situada en un río navegable o una ruta comercial, pero era igualmente probable que se volviera a habitar en cuanto lo permitiesen las condiciones. Estas localizaciones eran, por supuesto, los núcleos centrales de los *negeri*, *muang* o *maín*.

Aun siendo así de fluidas, estas unidades elementales eran los únicos cimientos a los que podían agarrarse los políticos en su intento de construir Estados. En ausencia de un dirigente ambicioso, o cuando inevitablemente se venía abajo una unidad política más grande, los «restos» volvían a conformar las unidades elementales. ¿Es posible lograr una historia inteligible bajo estas circunstancias? Creo que sí, aunque seguramente no sea una historia dinástica. Las unidades en cuestión tienen una historia, siguen una lógica irregular en la formación, combinación y disolución, y exhiben una cierta autonomía respecto de los Estados modernos y dinásticos. Tienen una historia, pero es una historia que está en un plano distinto a la del Estado o a la de la historia dinástica. Debido a su fluidez son elementos constantes del paisaje mientras que las dinastías exitosas son elementos extraños y efímeros. La contingencia del «Estado» nos invita a tratarlo menos como una unidad que como «una red compleja de mutualidades contractuales». ⁸⁷ Porque cuando se fragmenta, tal y como señaló Akin Rabibhadana refiriéndose al Estado siamés de principios del siglo XIX, «las partes componentes del sistema tienden a dividirse para poder salvar sus propias vidas». ⁸⁸

movimiento y cambio continuo hacen que la región sea difícil de catalogar, aunque podemos señalar tres constantes: unión con el poblado, fuertes tradiciones de independencia y libertad de movimiento».

87. Anthony Reid, «“Tradition” in Indonesia: The One and the Many», *Asian Studies Review*, núm. 22, 1998, p. 32.

88. Akin Rabibhadana, «The Organization of Thai Society in the Early Bangkok Period, 1782-1873», *Thailand Project Interim Report Series*, núm. 12, julio de 1969, p. 27, Cornell University.

Parece imposible encontrarle un sentido a estas innumerables pequeñas unidades, siempre en constante movimiento. Seguramente esto es mucho más abrumador que la historia dinástica, pero podemos seguir el rastro de aquellos que antes que nosotros intentaron encontrar la manera de comprender sistemas similares. En el caso del Sudeste Asiático, hay muchos estudios de la estructura social que intentan entender la lógica que se encuentra tras la fluidez de los mismos. El primero, el más famoso y controvertido, es la obra de Edmund Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*. Constituyen lecturas muy sugerentes los trabajos posteriores en los que se sigue la misma línea respecto a las tierras altas, por no mencionar los trabajos sobre el mundo malayo que ponen en primer plano los cambiantes pequeños Estados, la movilidad de la población y la distinción entre las partes altas y las partes bajas de los ríos, entre poblaciones gobernadas y poblaciones sin gobierno. Sin embargo, más allá del Sudeste Asiático, podemos echar un vistazo, de nuevo, al punto de encuentro entre Estado y poblaciones nómadas sin Estado en Oriente Medio. El argumento a favor de partir de la unidad elemental de la unidad familiar y considerar los pueblos, tribus y confederaciones como alianzas provisionales y vacilantes ha sido también utilizado con resultados brillantes por Richard White.⁸⁹ Y por último, puede que nos sea productivo mirar al pasado y echar un vistazo a la obra de Tucídides, *La guerra del Peloponeso*, que describe un mundo de pueblos, algunos con reyes, algunos sin ellos, cuyas lealtades variables y su poca fiable cohesión es una fuente de ansiedad constante de los hombres de Estado de cada uno de los principales antagonistas: Atenas, Esparta, Corintio y Siracusa, sin olvidar que todos ellos, a su vez, formaron parte de una confederación en un momento u otro.⁹⁰

El desafío al que se enfrenta la historia no Estado-céntrica del Sudeste Asiático continental consiste en especificar las condiciones de agregación y disgregación de sus unidades elementales. Uno de los estudiosos de este flujo, comparable en cierto punto, entre los Estados y sus tierras interiores autónomas ha planteado este problema como sigue: «Llega un momento en el que uno se da cuenta de que con lo que realmente está lidiando es con moléculas que algunas veces se unifican bajo la forma de una difusa confederación y que algunas veces, con la misma facilidad, se disgregan. Ni siquiera sus nombres ofrecen

89. Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

90. Tucídides, *La guerra del Peloponeso*, Nueva York, Penguin, 1972 [ed. cast.: *La historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Juventud, 2015]

consistencia ni certeza».⁹¹ Si la fluidez misma de dichas moléculas es un inconveniente para antropólogos e historiadores, imaginemos el problema que supone para los funcionarios dinásticos o para aquellos que desean construir una dinastía. Los gobernadores del Estado encuentran casi imposible instalar una soberanía efectiva sobre pueblos que están en constante movimiento, que no tienen un patrón organizativo permanente, ni tampoco una dirección permanente, cuyo liderazgo es efímero, cuyos patrones de subsistencia son maleables y fugitivos, que carecen de alianzas permanentes, y que tienden, con el tiempo, a cambiar sus prácticas lingüísticas y sus identidades étnicas.

¡Y esta es exactamente la cuestión! La organización económica, cultural y política de este tipo de pueblos es, en gran medida, una adaptación estratégica para evitar la incorporación a las estructuras estatales. Todas estas adaptaciones son mucho más posibles en las montañosas zonas interiores de los sistemas estatales o, lo que es lo mismo, en lugares como Zomia.

Aquí [en Sumatra] soy el defensor del despotismo. El brazo fuerte del poder es necesario para unir a los hombres, y para concentrarlos en sociedad [...]. Sumatra está, en gran medida, poblada por innumerables tribus diminutas, que no están sujetas a ningún gobierno en particular [...]. Actualmente los habitantes son tan errantes en sus hábitos como lo son los pájaros en el aire; hasta que no sean congregados y organizados bajo algo que parezca una autoridad, no hay nada que pueda hacerse con ellos.⁹²

A principios del siglo XIX, como también pasaba en los Estados continentales clásicos, sir Stamford Raffles, arriba citado, comprendió que la precondition para el gobierno colonial era la concentración de la población y la agricultura sedentaria. Necesitaba una población que no huyera y cuyo trabajo y producción fuesen inteligibles y con ello apropiables por parte del Estado. Ahora dirigiremos nuestra atención a la comprensión de la lógica y las dinámicas existentes tras la creación de espacios estatales en el Sudeste Asiático continental.

91. Basile Nikitina, citado en francés por Richard Tapper en «Anthropologists, Historians, and Tribespeople», *cit.*, p. 55; traducción del autor.

92. Sir Stamford Raffles, citado por Anthony Reid en «“Tradition” in Indonesia», *cit.*, p. 31.

CAPÍTULO 2

ESPACIO ESTATAL

ZONAS DE GOBIERNO Y APROPIACIÓN

La geografía del espacio estatal y la superficie de fricción del terreno

Pon las verduras en la cesta
Pon las personas en el *muang*
Proverbio tai

Imagina, por un momento, que eres el equivalente a Jean-Baptiste Colbert (primer ministro de Luis XIV) en el Sudeste Asiático y que, como a él, se te encomienda diseñar el modelo que lleve la prosperidad al reino. El marco es un entorno premoderno, como en el siglo XVII: el viaje por tierra se hace a pie, en carros arrastrados por animales de tiro, mientras que el transporte por agua se hace en barco. Por último, vamos a imaginarnos que, a diferencia de Colbert, tú comienzas con un lienzo en blanco. Eres libre de conjurar una ecología, una demografía y una geografía que sean las más favorables al Estado y a su gobierno. En estas circunstancias ¿qué diseñarías?

Tu tarea, dicho crudamente, es diseñar el «espacio estatal» ideal o, lo que es lo mismo, un espacio ideal de apropiación. Dado que el Estado depende de los impuestos, o de las rentas en el sentido más amplio del término (alimentos, trabajos forzosos, soldados, tributos, bienes intercambiables, especies), la pregunta se convierte en: ¿qué arreglos son los más adecuados para garantizar al gobernante un excedente substancial y fiable de mano de obra y de grano al menor costo?

Obviamente, el diseño deberá regirse por el principio de la concentración geográfica de los súbditos del reino y de los campos que estos cultivan, a una distancia fácilmente accesible. Dicha concentración es mucho más imperativa en los diseños premodernos en los que el coste del viaje de una carreta tirada por bueyes o por caballos limitaba claramente las distancias a las que tenía sentido enviar el grano. Un grupo de bueyes, por ejemplo, se habrían comido el

equivalente a una carga de grano del mismo carro del que están tirando antes de haber cubierto 250 kilómetros en un viaje en territorio plano. Hay un antiguo proverbio han que ya recogía esta lógica, pese a que tiene límites diferentes: «No hagas una venta de grano más allá de mil *li*» (415 km).¹ La consecuencia es que las élites no productoras de grano, los artesanos y los especialistas que residen en el núcleo del Estado deben ser alimentados por agricultores que se encuentren relativamente cerca. La concentración de la fuerza de trabajo en el contexto del Sudeste Asiático es, a su vez, un factor especialmente imperativo, y particularmente difícil, dada la ratio históricamente baja de población/terreno que favorece la dispersión demográfica. Por ello el núcleo del reino y su gobernante deben ser defendidos y mantenidos, además de alimentados, por así decirlo, por una mano de obra asentada a tiro de piedra.

Desde la perspectiva de nuestro supuesto Colbert, el cultivo de arroz irrigado (*padi sawah*) es la modalidad definitiva para un espacio estatal. Pese a que puede que proporcione una ratio de devolución de trabajo menor que otras técnicas de subsistencia, su retorno por unidad de terreno es superior a casi cualquier otro cultivo del Viejo Mundo. Por ello, la irrigación del arroz maximiza el suministro de alimento dentro de un espacio al que el núcleo del Estado puede acceder fácilmente. La durabilidad y relativa fiabilidad del rendimiento de las cosechas de arroz también harían que este fuese un cultivo recomendable para nuestro Colbert. En los casos de la «agricultura por inundación», en tanto que el campo recibe la mayor parte de los nutrientes que necesita gracias al agua que proviene de corrientes perennes o gracias a los sedimentos de los mismos campos, con toda probabilidad seguirán siendo productivos durante largos periodos de tiempo. Por último, y precisamente porque la irrigación del arroz alberga una producción concentrada de trabajo intensivo, requiere una densidad de población que es, en sí misma, uno de los elementos básicos para la construcción del Estado.²

1. Citado en Yong Xue, «Agrarian Urbanization: Social and Economic Changes in Jiangnan from the 8th to the 19th Century», tesis, Yale University, 2006, p. 102. La lógica aquí invocada se deriva directamente de las formulaciones estándares de la «teoría del espacio central» elaborada por Johann Heinrich von Thünen, Walter Christaller y G. W. Skinner. Esta lógica, precisamente por lo esquemático de la misma, también resulta errónea a veces. Por ejemplo ¿y si a lo largo de la ruta fuésemos encontrando pastos gratis? En este caso los animales de tiro irían engordando sin costo alguno para el transportista y, si este fuese el caso, tal vez dichos animales pasasen a formar parte de la carga, como si dijésemos, si al llegar a su destino final también fueran vendidos.

2. Como señala Peter Bellwood, la densidad de población en el cultivo de arroz húmedo es aproximadamente diez veces más grande que el arroz de secano cultivado en las montañas o mediante la roza: una ventaja decisiva, como veremos, para el Estado. «Southeast Asia before

Virtualmente en cualquier lugar, el arroz irrigado, junto con otros tipos de granos, ha sido uno de los pilares de las primeras construcciones estatales. Su atractivo para un supuesto Colbert no acaba con la densidad de población y de alimentos que lo hace posible: desde la perspectiva del recaudador de impuestos, el grano tiene ventajas decisivas sobre, por ejemplo, los cultivos de tubérculos. Al fin y al cabo, el grano crece por encima de la tierra, y lo habitual y predecible es que todo el cultivo madure al mismo tiempo. El recaudador de impuestos puede ir vigilando el cultivo en el campo mismo según va madurando y puede calcular de antemano la probable cosecha. Y lo más importante de todo, si el ejército y/o el recaudador de impuestos llegan a la escena cuando el cultivo esté maduro, podrán confiscar tanto grano como deseen.³ Comparado con los tubérculos, como señalábamos, es más fácil de cuantificar y de coger. Además, comparado con otros alimentos, el grano tienen un valor mucho más elevado por unidad de peso y volumen, y se almacena durante largos periodos con menos pérdidas, especialmente si se deja sin descascarillar. Comparemos, por ejemplo el valor relativo y la caducidad de una carga de padi, por una parte, con, por ejemplo, una carga de patatas, mandioca o verduras. Si Colbert fuese invocado para diseñar, desde la nada, un cultivo de Estado, difícilmente encontraría uno que resultase más apropiado que el arroz irrigado.⁴

No es de extrañar, por ello, que prácticamente todos los núcleos de los Estados premodernos del Sudeste Asiático se encontrasen en zonas ecológicas que resultaban favorables al cultivo de arroz irrigado. Cuanto más favorable y extensivo era el asentamiento, más probable era que se levantase en ese lugar un Estado de cierto tamaño y mayor sería la duración del mismo. En general, los Estados, debemos enfatizar aquí, al menos hasta la época colonial, no construyeron estos campos de arroz, ni desempeñaron un papel principal en su mantenimiento. Todas las evidencias apuntan a la elaboración fragmentada y lenta de extensiones arroceras mediante la unión de parcelas familiares y de aldeas, que construyeron las pequeñas presas que desvían el agua, los canales y las

History», en Nicholas Tarling (ed.), *The Cambridge History of Southeast Asia. Vol. 1. From Early Times to 1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 90.

3. Por supuesto que en caso de que lo desearan los funcionarios podían castigar al agricultor, o a todo el pueblo, quemando los campos y reduciéndolos a cenizas.

4. Obsérvese también que una reserva de grano permite a los ejércitos marchar largas distancias (como en el caso de las legiones de César) mientras se alimentan y, a la vez, permite que los defensores de un núcleo estatal fortificado resistan más tiempo. Las invasiones premodernas a menudo se planificaron para hacerlas coincidir con la cosecha de grano y que así el ejército pudiera abastecerse en el camino en lugar de que los animales de tiro tuviesen que cargar además con todo el avituallamiento.

esclusas necesarias para el control de las aguas. A menudo, dichos trabajos de irrigación precedieron a la creación de núcleos estatales e, igual de frecuentemente, sobrevivieron al colapso de muchos Estados que se habían aprovechado temporalmente de su aprovisionamiento de alimentos y de la concentración de la mano de obra.⁵ Puede que el Estado se haya abierto paso y aprovechado de los principales centros de cultivo de arroz e, incluso, puede que los haya entendido, pero rara vez los creó él mismo. La relación entre Estados y cultivo de arroz fue resultado de una afinidad elegida, no una relación de causa y efecto.

La *realpolitik* tras esta afinidad escogida se hace evidente en el hecho de que «tanto para los gobernadores europeos como para los mandatarios del Sudeste Asiático, estos grandes asentamientos de población mantenidos por abundantes cantidades de alimentos eran vistos como la clave para mantener la autoridad y el poder».⁶ Las cesiones de tierra en la Java de los siglos IX y X, de las que han quedado evidencias escritas, se realizaron bajo el acuerdo de que los receptores limpiarían el bosque y transformarían las parcelas de roza y barbecho en campos de arroz permanentemente irrigados (*sawah*). La lógica de esto, como señala Jan Wisseman Christie, era que «el *sawah* [...] tenía la capacidad de ligar las poblaciones al territorio, lo que hacía que aumentase su visibilidad y

5. Véase, en general, Jonathan Rigg (ed.), *The Gift of Water: Water Management, Cosmology, and the State in Southeast Asia*, Londres, School of Oriental and African Studies, 1992; y, en el mismo volumen, específicamente el texto de Philip Stott, «Ankor: Shifting the Hydraulic Paradigm», pp. 47-58, y el de Janice Staargardt, «Water for Courts or Countryside: Archeological Evidence from Burma and Thailand Revisited», pp. 59-72. El objetivo de este volumen es, en parte, enterrar de manera definitiva la tesis de las sociedades hidráulicas propuesta por Karl Wittfogel en *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven, Yale University Press, 1976, 9ª ed., al menos en el caso del Sudeste Asiático. Entre otras cosas, las realidades demográficas y la posibilidad de que la población se fugase impidieron cualquier movilización a gran escala de trabajo forzoso. El acuerdo académico respecto a esto lo expresa bastante acertadamente Clifford Geertz en su examen del complejo sistema balinés de terrazas e irrigación: «De hecho el papel del Estado en [...] la construcción parece haber sido mínimo en el mejor de los casos [...]. En primer lugar, el crecimiento del sistema *subak* fue casi con certeza un proceso muy gradual y fragmentado, no fue el resultado de un único momento de esfuerzo colectivo que exigiese la coordinación autoritaria de grandes masas de personas. Al llegar el siglo XIX, el sistema estaba esencialmente completo pero, incluso antes del siglo XIX, su expansión fue lenta, constante y casi imperceptible. La idea de que este tipo de sistemas de riego tan impresionantes dependen del impulso de Estados altamente centralizados para construirlos se basa en ignorar un hecho primordial: estos sistemas no se construyen de un solo golpe». *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 197. Véase las referencias a esto en Geertz y también, en el caso particular de Bali, de Stephen Lansing, *Priests and Programmers: Technologies of Power and the Engineered Landscape of Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

6. Barbara Watson Andaya, «Political Development between the Sixteenth and Eighteenth Centuries», en Nicholas Tarling (ed.), *Cambridge History... Vol. 1, cit.*, pp. 402-459, cita de la p. 426.

permitía que el tamaño del cultivo se mantuviese relativamente estable y fuese sencillo de calcular».⁷ No se escatimaron esfuerzos, como veremos más detalladamente, para atraer y mantener a la población en las cercanías de la corte y para impulsarla a que plantasen campos padi. Vemos así que en los edictos reales de Birmania en 1598 y 1643, respectivamente, se ordenaba que todos los soldados permaneciesen en su lugar habitual de residencia, cerca del centro de la corte, y exigían a todos los guardias de palacio que no se encontraban de guardia, que cultivasen sus campos.⁸ Los habituales ordenamientos y mandamientos judiciales que prohibían trasladarse de campos o abandonarlos o dejarlos baldíos evidencian, si leemos los edictos «en sentido contrario», que esto se enfrentó a una fuerte resistencia. Sin embargo, en los momentos en los que más o menos se logró, el resultado era un impresionante «tesoro» de mano de obra y grano a disposición del monarca. Este debe de haber sido el caso de Mataram, Java, a mediados del siglo XVII, cuando un delegado holandés hacía hincapié en «los increíblemente magníficos campos de arroz que se encuentran en torno a Mataram a un día de viaje y, junto a ellos, innumerables pueblos». La mano de obra a la que se recurría en el núcleo estatal no solo era crucial para la producción de alimentos; era una condición militar esencial para la defensa y expansión del Estado frente a sus rivales. La ventaja decisiva de los Estados agrarios de este tipo contra sus competidores marítimos parece haber descansado precisamente en su superioridad numérica a la hora de enviar soldados.

Las «fricciones del terreno» suponían límites fuertes y relativamente inflexibles para que el Estado agrario tradicional pudiese ejercer su alcance y poder de forma efectiva. Dichos límites los marcaba esencialmente, como se ha señalado antes, la dificultad de transportar cargas de alimentos. El radio de acción efectiva de un Estado erigido sobre terreno llano y con buenos caminos se habría debilitado sumamente a partir de los 300 km. En cierto sentido, la dificultad de transportar el grano a grandes distancias, comparada con la relativa facilidad del transporte a pie de los peatones, captura el dilema esencial de la creación del Estado en el Sudeste Asiático antes del siglo XIX. Aprovisionar a la población del centro del Estado se enfrentaba, de manera problemática, a los inabordables límites de la distancia y las fluctuaciones de las cosechas, al tiempo que la población secuestrada para plantar el grano veía que podía escapar al control del Estado con solo empezar a caminar y sobrepasar su radio de acción. Por decirlo

7. Jan Wisseman Christie, «Water from the Ancestors: Irrigation in Early Java and Bali», en Jonathan Rigg, *Gift of Water...*, cit., pp. 7-25, cita extraída de la p. 12.

8. Barbara Watson Andaya, «Political Development», cit., p. 426.

de otra manera, la fricción y la poca eficiencia de los carros de bueyes produjeron la constricción del transporte de alimentos accesibles al núcleo del Estado, mientras que el movimiento a pie de sus súbditos, que estaba relativamente menos sujeto a fricción —una movilidad que el Estado premoderno no podía evitar fácilmente—, amenazaba con privarle de agricultores y defensores.⁹

Los duros datos estadísticos del viaje y transporte premodernos dejan claras las diferencias de fricción entre el transporte por agua y el transporte por tierra. Como norma, la mayor parte de los cálculos del viaje a pie, asumiendo un terreno plano y seco, coinciden en calcular una media de 24 km de viaje por día. En condiciones muy favorables un porteador fuerte que llevase una carga de unos 36 kg podía recorrer casi esa misma distancia. Pero en cuanto el terreno comienza a escarparse y el tiempo a empeorar (o ambos) esta cifra optimista se reduce drásticamente. El cálculo se ve ligeramente modificado en el Sudeste Asiático premoderno, y en particular durante la guerra, en la que se utilizaban elefantes. Los paquidermos podían transportar equipaje y enfrentarse a terrenos difíciles pero, debido a su número reducido, no eran determinantes en ninguna campaña militar.¹⁰

Lo que podríamos considerar un viaje de Estado a través del difícil terreno montañoso se volvía considerablemente más lento. Uno de los raros documentos que sobreviven de la expansión de la dinastía Tang hacia las montañosas áreas del Sudeste Asiático continental (860 e.c.) comienza poniendo sobre la mesa información militar importante acerca de los plazos del viaje, dividiéndolo por etapas diarias entre núcleos de población que formaban parte de los nodos bajo control imperial.¹¹ Un milenio después volvemos a encontrarnos con la misma preocupación. Un ejemplo representativo es el viaje hecho por el teniente C. Ainslie en enero de 1892 (durante la estación seca) a través de los Estados shan orientales para valorar las lealtades políticas de los jefes e inspeccionar las rutas que seguiría la marcha. Iba acompañado de cien policías militares, cinco europeos y un gran número de mulas de carga junto con sus guías. No utilizó transporte rodado, presumiblemente porque los caminos eran demasiado estrechos. Ainslie investigó dos rutas paralelas entre Pan Yang y Mon

9. Esta información se la debo a Edward Whiting Fox, *History in Geographical Perspective: The Other France*, Nueva York, Norton, 1971, p. 25.

10. Podemos imaginar que el efecto de «asombro y terror» que podía producir el uso de elefantes en una campaña militar resultase más decisivo que su valor como animales de carga. Le estoy agradecido a Katherine Bowie por recordarme el uso de los elefantes en la guerra.

11. G. P. Oey (ed.), *The Man Shu (Book of the Southern Barbarians)*, *Academic notes*, núm. 44, Southeast Asia Program, Cornell University, diciembre de 1961, pp. 4-11.

Pau, un viaje de nueve días. Informó acerca de la dificultad de cada etapa diaria del viaje y del número de ríos y de arroyos que debían cruzarse, señalando que la ruta era «inviabile durante las lluvias».¹² La distancia media recorrida a duras

12. Véase la Tabla 1. Le estoy muy agradecido a Alexander Lee por haber recogido, agrupado y calculado esta información. C. Ainslie, *Report on a Tour through the Trans-Salween Shan States, Season 1892-1893*, Rangún, Superintendent Government Printing, 1893. He seleccionado dos rutas paralelas de Ainslie desde Pan Yang hasta Man Pan. «Ahí hay otra», escribe, «vía el Long Lawk que discurre por zonas elevadas de las colinas y se considera que es un muy mal camino incluso para los porteadores». Ainslie también señala la presencia o ausencia de sitios para acampar. Muchas de las zonas adecuadas para esto (claros, áreas planas cercanas a una fuente de agua) se inundan en la temporada de lluvias. La unidad estándar de la tabla indicativa es la «etapa» o un día de marcha.

Etapa	Distancia (km)	Cruce de ríos	Cambios importantes en la elevación	Comentarios
<i>Pang Yang a Nam Nge Lam</i>	11,25	1	Descenso de 760 metros Ascenso de 215 metros Descenso de 365 metros	Debido a los cambios de altitud: «Marcha difícil en tiempo húmedo»
<i>Nam Nge Lam a Man Kat</i>	15,25	3 (ferry necesario en uno de ellos)	550 metros de desnivel Descenso «muy empinado» Ascensión de 120 metros Descenso de 120 metros	«Esta marcha sería muy difícil durante la estación húmeda» debido a la necesidad de cruzar arroyos
<i>Man Kat a Lau Kiu</i>	14,5	3	1.200 metros de ascenso 1.200 metros de descenso Elevación desconocida 275 metros de desnivel «muy empinado» «Descenso muy fácil»	Ríos: «Muy rápidos e imposibles de ascender durante las inundaciones»
<i>Lau Kiu a Ta Pong</i>	19,25	2	El camino sigue la orilla del río, por lo que no hay cambios importantes Hay varios barrancos escarpados	
<i>Ta Pong a Man Pan</i>	7,25	1	Pequeña subida Un gran descenso	Entrada a la capital de un pequeño reino shan
<i>Ta Mat Long a Pang Wo</i>	13,25	1	Ascenso «fácil» de 850 metros (hay que descender 90 metros y escalar para obtener agua)	No hay camino cuando crece el Salween
<i>Pang Wo a Pak Long</i>	13,25	0	Descenso de 150 metros «Subida gradual» de 150 metros Descenso de 2.400 metros «bastante empinado en algunos lugares»	Hay una gran cantidad de arroz almacenado en el pueblo.
<i>Pak Long a Nam Wa</i>	10,5	1	Descenso de 350 metros Subida de 245 metros Desnivel de 335 metros «bastante empinado»	
<i>Nam Wa a Nam Nge Lam</i>	14,5	2	Elevación de 455 metros «muy empinada al principio» Descenso de 610 metros	

penas superaba los 13 km diarios, y variaba considerablemente entre días: el máximo no llegaba a 20 km y un mínimo era de apenas siete.

Una carreta de bueyes puede, por supuesto, transportar entre 7 y 10 veces (240-360kg) la carga de un porteador en buena forma.¹³ Sin embargo su capacidad de movimiento es tanto más lenta como más restringida. Mientras que el porteador no necesita más que un sendero, el carro de bueyes necesita un camino más ancho. En algunos terrenos esto es imposible; cualquiera que esté familiarizado con las rutas llenas de baches del interior del país birmano sabrá de sobra lo lento y trabajoso que resulta el transporte incluso en los momentos en los que dicho viaje es posible. Para cualquier tipo de viaje, da igual su duración, el carro debe o bien transportar su propio forraje, reduciendo con ello el beneficio, o ajustar la ruta para ir pasando por zonas en las que el forraje crece a lo largo de ella.¹⁴ Hasta hace uno o dos siglos, incluso en Occidente el transporte terrestre de mercancías al por mayor «estaba sujeto a límites estrechos y esencialmente inflexibles».¹⁵

Estos factores geográficos del movimiento de personas y mercancías pusieron límites al alcance que podía tener cualquier Estado en lo relativo al transporte terrestre. Extrapolando a partir de una estimación más generosa de 32 km diarios a pie, F. K. Lehman estima que el tamaño máximo del Estado precolonial no podría haber sido mucho mayor de 160 km de diámetro, pese a que Mataram en Java era considerablemente más grande. Asumiendo que el centro del Estado estaría más o menos en el centro de un reino circular con un diámetro de, pongamos, 240 km, la distancia hasta los límites del Estado sería de 120 km.¹⁶ Mucho

13. He extraído los cálculos de los viajes a pie y las capacidades de carga de los porteadores y de los carros de tiro del trabajo de Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680. Vol. 2 Expansion and Crisis*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 57. Jeremy Black, en sus escritos acerca de los movimientos militares en la Europa del siglo XVII proporciona la cifra de 15 millas (24 km) diarias como velocidad máxima de un ejército en marcha. *European Warfare, 1660-1815*, New Haven, Yale University Press, 1994, p. 37. Un ejército mayor que necesitase transporte de avituallamiento solo podría desplazarse un máximo de 10 millas (16 km) diarias; de ahí la importancia capital que tenía la caballería gracias a su rapidez de movimientos. John A. Lynn (ed.), *Feeding Mars: Logistics in Western Warfare from the Middle Ages to the Present*, Westview, Boulder, 1993, p. 21.

14. Véanse los cálculos de un carro tirado por cuatro caballos en Lynn, *Feeding Mars, cit.*, p. 19. Posiblemente gracias a las famosas carreteras del Imperio romano, Peter Heather calculaba que una carreta de bueyes que viajase sobre terreno llano podía cubrir 40 kilómetros al día. El Edicto de precios de Diocleciano, sin embargo, registra que el precio de un carro de trigo se duplicaba cada 80 km que se transportara. Véase Peter Heather, *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 107, 111.

15. Edward Whithing Fox, *History in Geographical Perspective, cit.*, p. 25.

16. F. K. Lehman [Chit Hlaing], «Burma: Kayah Society as a Function of the ShanBurma-Karen Context», en Julian Steward (ed.), *Contemporary Change in Traditional Society*, 3 vols., Urbana, University of Illinois Press, 1967, vol. 1, pp. 1-104, cita extraída de la p. 13.

más allá de ese punto, incluso en terreno liso, el poder estatal se difuminaría, dando paso a la influencia de otro reino o de otro hombre fuerte local y/o a grupos de bandidos (véase el Mapa 3 para una ilustración del efecto del terreno en relación con las distancias reales).

Sin embargo, el transporte por agua es la gran excepción premoderna a estos límites. Las aguas navegables anulan gran parte del desgaste de la distancia. El viento y las corrientes hacen posible transportar mercancías al por mayor en grandes cantidades a distancias imposibles en el caso de los carros. En la Europa del siglo XIII, según algunos cálculos, los costes de envío por mar suponían un mero 5 % del coste de los envíos por tierra. La disparidad era tan inmensa como para conferir una gran ventaja estratégica y comercial a cualquier reino que estuviese cerca de un cauce navegable. La mayor parte de los Estados precoloniales del Sudeste Asiático estaban situados en las confluencias de los ríos, donde los barcos que navegaban por mar debían transferir sus cargas a embarcaciones más pequeñas, que eran las que podían subir hasta las partes más altas de los ríos. En gran medida, el lugar donde se erigían los nodos de poder coincidía con los nodos de intersección de comunicación y transporte.¹⁷

Es evidente el papel clave desarrollado por el transporte por agua, previo a la construcción de los ferrocarriles, en la gran importancia que tenían los canales, en los que a menudo se utilizaba el mismo medio de arrastre que por los caminos —caballos, mulas, bueyes— pero la disminución del desgaste era posible ya que impulsar las barcazas sobre las aguas permitía un gran incremento de la eficiencia. El transporte por río o por mar aumentó su valor como «rutas con menos fricción», de menor resistencia geográfica y, en consecuencia, aumentó extensamente la distancia en la que el intercambio de alimentos, sal, armas y personas seguía siendo beneficioso. De manera epigramática, podríamos decir que las aguas «fáciles» «unen», mientras que las «difíciles» colinas, pantanos y montañas «dividen».

Antes de la aparición de las nuevas tecnologías que permitían reducir muchísimo el tiempo necesario para cubrir cada distancia, junto con los ferrocarriles y las carreteras para vehículos a motor, que se pueden usar durante todo el año y en todas las estaciones, los proyectos políticos ligados al territorio, tanto en el Sudeste Asiático como en Europa, se enfrentaron a la enorme dificultad de sobrevivir si carecían de acceso a cursos de agua navegables que les permitiesen concentrar poder y proyectarlo. Tal y como ha señalado Charles Tilly: «Antes del siglo XIX, el transporte terrestre era tan caro en toda Europa

17. Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, cit.*, vol. 2, p. 54.

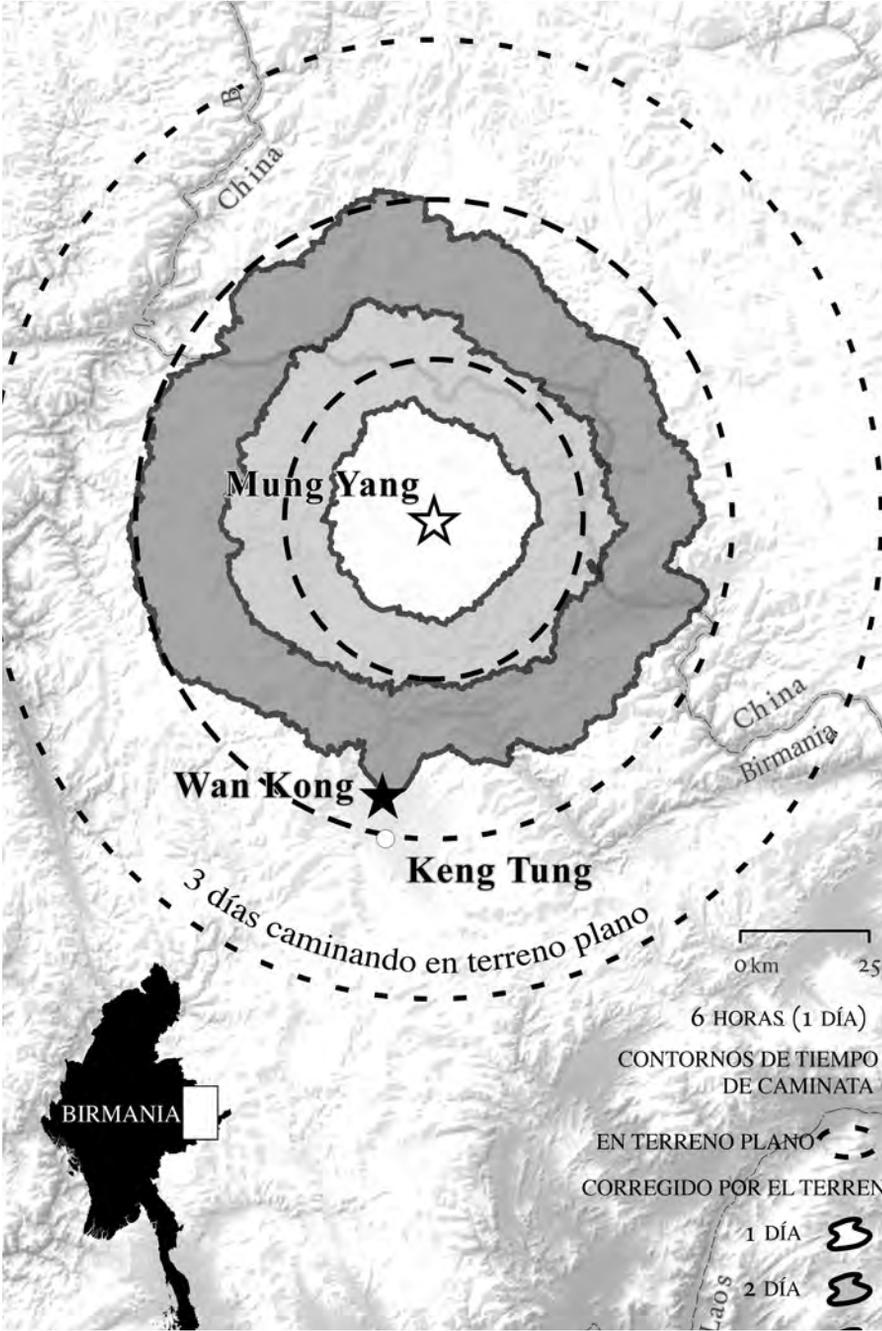
que ningún país podía permitirse aprovisionar a un gran ejército o una gran ciudad de grano o de otras mercancías pesadas a no ser que dispusiese de un transporte acuático eficiente. Los gobernantes alimentaban las grandes ciudades del interior como Berlín o Madrid a costa de un precio enorme para sus territorios circundantes. La excepcional eficiencia de los canales acuáticos en los Países Bajos proporcionó a los holandeses grandes ventajas, tanto en tiempos de guerra como en tiempos de paz». ¹⁸

Los abrumadores obstáculos militares que presentaba el viaje por terrenos muy escarpados, incluso a mediados del siglo XX, se hicieron más evidentes que nunca durante la conquista del Tíbet por parte del Ejército de Liberación del Pueblo chino en 1951 (PLA, según sus siglas en inglés: People's Liberation Army). Los delegados tibetanos y los representantes del partido que firmaron el acuerdo en Pekín viajaron de regreso a Lhasa vía «la ruta más rápida», es decir, por barco hasta Calcuta y, tras ello, en tren, y luego a caballo cruzando Sikkim. Solo el viaje desde Gongtok (Sikkim) hasta Lhasa duraba 16 días. En solo seis meses, la fuerza del PLA destinada en Lhasa se vio bajo la amenaza de morir de hambre, por lo que se le enviaron tres mil toneladas de arroz: de nuevo el transporte se realizó en barco hasta Calcuta y, posteriormente, se utilizaron mulas para subirlas hasta las montañas. Los alimentos también llegaban desde el interior de Mongolia hasta el norte, pero esto requería una sorprendente movilización de 26.000 camellos, la mitad de los cuales morirían o resultarían heridos a lo largo de la ruta. ¹⁹

18. Charles Tilly, «War Making and State Making as Organized Crime», en Peter Evans, Dietrich Rueschmeyer y Theda Skocpol (eds.) *Bringing the State Back In*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 178.

19. George Fitzherbert, reseña de *A History of Modern Tibet de Melvyn C. Goldstein (The Calm before the Storm 1951-1955, vol. 2, Berkeley, University of California Press, 2008)*, *Times Literary Supplement*, 28 de marzo de 2008, p. 24.

Mapa 3. La sorprendente constricción del espacio estatal impuesto por el terreno rugoso puede verse ilustrado por un mapa que compara los tiempos a pie desde un lugar central dependiendo de la dificultad del terreno. Aquí hemos seleccionado Mung (Muang) Yang, una ciudad shan cerca de la frontera entre Birmania y China, para ilustrar el ejemplo. Las isóneas que marcan el tiempo de camino a pie aquí mostradas están basadas en el algoritmo «función senderista» de Waldo Tober, que calcula el viaje posible basado en la inclinación de cualquier punto del territorio. Estas isóneas muestran la distancia de viaje basada en una jornada diaria de 6 horas de caminata. Las distancias en terreno llano, basadas en el algoritmo de Tobler, se muestran en una línea de puntos a efectos comparativos. Tomando como punto de partida Mung Yang, un viajero necesita tres días para recorrer la distancia que, en caso de que el terreno fuese plano, costaría un día y medio o dos. El viaje es más difícil hacia el sur y hacia el noroeste que hacia el este. Si asumimos que el área controlable varía directamente en relación con la facilidad del terreno, entonces el área total bajo el control de un hipotético Estado centrado en Mung Yang sería menos de un tercio de lo que podría alcanzar en un terreno plano.



Los mapas modernos estándar, en los que un kilómetro es un kilómetro sin importar cuál es terreno o la masa de agua, resultan terriblemente engañosos a este respecto. Es mucho más probable que asentamientos que se encuentran a 300 o 400 km de distancia entre sí pero que están unidos por aguas calmadas o navegables compartan lazos sociales, económicos y culturales que los asentamientos que se encuentran a apenas 30 km entre sí pero que están en terrenos montañosos. Del mismo modo, una gran llanura que se pueda cruzar fácilmente tiene muchas más probabilidades de formar un conjunto cultural y social coherente que una pequeña zona montañosa en la que el viaje es lento y difícil.

Si requiriésemos de un mapa que fuese más indicativo de los intercambios sociales y económicos, deberíamos imaginar una métrica totalmente diferente para el diseño del mapa: una métrica que corrigiese la fricción del terreno. Antes de la revolución del transporte a mediados del siglo XIX, esto podía significar construir un mapa cuya medida estándar se midiese en días de viaje a pie o en carros tirados por bueyes (o en barcos). El resultado para aquellos que estén acostumbrados a los mapas que reflejan las distancias a vista de pájaro, por así decirlo, les recordaría al reflejo deforme que proyectan los espejos de ferias.²⁰ Los ríos navegables, las líneas costeras y las llanuras planas se verían masivamente reducidas para reflejar la facilidad del viaje. Los terrenos difíciles de cruzar como montañas, pantanos, marismas y bosques se verían, en contraste, enormemente agrandados para reflejar los tiempos de viaje, incluso en los casos en los que las distancias, a vuelo de pájaro, parezcan bastante pequeñas. Dichos mapas, pese a lo extraño que pueda parecer al ojo moderno, resultarían ser guías mejores y más precisas en lo relativo al contacto, cultura e intercambio entre territorios que las guías a las que nos hemos acostumbrado. También ayudarían, tal y como hemos visto, a demarcar las agudas diferencias entre una geografía más susceptible al control estatal y a la apropiación (espacio estatal) y una geografía intrínsecamente resistente al control estatal (espacio no sujeto a control estatal).

Un mapa en el que la unidad de medida no es la distancia sino el tiempo de viaje está, de hecho, mucho más acorde con las prácticas vernáculas que el concepto estandarizado y mucho más abstracto de los kilómetros o las millas. Si le preguntas, por ejemplo, a un campesino del Sudeste Asiático cómo de lejos está el siguiente pueblo la respuesta probablemente será en unidades de tiempo, no en distancias lineales. Un campesino que esté familiarizado con los relojes puede que conteste algo como «cerca de media hora», un granjero más

20. El símil «a vista de pájaro» es una expresión casi perfecta de un movimiento relativamente carente de fricción a través del aire, pese a que, por supuesto, debido a las tormentas, corrientes y vientos no se pueda decir que es un medio carente de fricción.

viejo, menos familiarizado con las unidades de tiempo abstractas, puede que conteste en unidades vernáculas: «tres veces lo que tarda en cocinarse el arroz» o «dos cigarros» —unidades cuya duración es conocida por todo el mundo y que no requieren de un reloj—. En algunos mapas más antiguos, precoloniales, la distancia entre dos puntos, cualesquiera que estos fuesen, se medía en el tiempo que se tardaba en llegar de un punto a otro.²¹ Intuitivamente esto tiene un sentido obvio. Puede que el lugar A esté solo a 25 km del lugar B. Pero dependiendo de la dificultad del viaje, podría resultar ser un viaje de 2 días o un viaje de 5 días, algo que sin duda cualquier viajero querría saber. De hecho, la respuesta puede variar radicalmente dependiendo de si uno viajaba de A a B o de B a A. Si B está en las llanuras y A está en la parte alta de las montañas, el viaje montaña arriba de B a A seguro que será más largo y más costoso que el de A a B, que es cuesta abajo, pese a que la distancia es la misma.

Un mapa que refleje la fricción de la distancia permite que sociedades, áreas culturales e incluso Estados que de otra manera se hubieran visto ocultos por la distancia abstracta salgan repentinamente a la luz. Esta fue una de las aportaciones esenciales del análisis de Fernand Braudel en *El mar Mediterráneo. Una sociedad sostenida en el intercambio activo de mercancías, personas e ideas sin que les uniese un «territorio» unificado ni una administración política en el sentido habitual del término*.²² En una escala en cierto modo más pequeña, Edward Whithing Fox afirma que el Egeo de la Grecia clásica, pese a no haber estado nunca unido políticamente, era un organismo único, social, cultural y económico, tejido en conjunto mediante los gruesos cabos de contacto e intercambio contruidos sobre la navegación en aguas tranquilas. Los grandes pueblos marítimos de «comercio-y-saqueo», como los vikingos y los normandos, ejercieron una extensa influencia que dependía del veloz transporte marítimo. Un mapa de su influencia histórica podría confinarse en gran medida a las ciudades portuarias, estuarios y líneas costeras.²³ Con este tipo de mapa y entre estos territorios los vastos espacios marítimos se verían bastante pequeños.

El ejemplo histórico más asombroso de este fenómeno fue el mundo malayo —un mundo marítimo por excelencia— cuya influencia cultural abarcaba todo el espacio desde la Isla de Pascua en el Pacífico hasta Madagascar y la costa del

21. Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994, p. 31.

22. Fernand Braudel, *El mar Mediterráneo...*, cit.

23. A este respecto la invasión de Gran Bretaña por parte de las tropas del rey Guillermo es la excepción que confirma la regla, teniendo en cuenta que la mayor parte del territorio de Gran Bretaña está a poca distancia de rutas navegables que conducen hasta el mar.

sudeste de África, donde el swahili hablado en sus puertos costeros lleva su impronta. El mismo Estado malayo, en sus días de gloria, durante los siglos XV y XVI, podía justamente ser denominado una coalición mutante de puertos comerciales, tal y como se comprendía la Liga Hanseática. Las unidades elementales de creación estatal las constituían puertos como Jambi, Palembang, Johor y Malaca, y la aristocracia malaya iba de unos a otros en función de las ventajas comerciales y políticas. Nuestra forma de comprender los «reinos» como algo ligado a la tierra, un espacio consistente en un territorio compacto y contiguo deja de tener sentido cuando lo confrontamos con este tipo de integración marítima que cubría largas distancias.

En general, un reino agrario está mucho más contenido en sus propios límites que un reino marítimo. Dispone de reservas de comida y de mano de obra cerca de casa. Sin embargo, incluso los reinos agrarios están lejos de ser autosuficientes; dependen para su supervivencia de productos que se encuentran fuera de su control directo: productos de la montaña o de la costa como son la madera, minerales, proteínas, fertilizante obtenido de los rebaños de los pastores, sal y otros productos similares. Los reinos marítimos son incluso más dependientes de sus rutas comerciales para cubrir sus necesidades, particular y especialmente de esclavos. Por esta razón, existen los que pueden ser denominados espacios de elevada «estatalización» que no dependen de la producción local de grano ni de su mano de obra. Dichas localizaciones están situadas estratégicamente para facilitar el control (mediante impuestos, tasas o confiscación) de productos comerciales vitales. Mucho antes de la invención de la agricultura, estas sociedades que controlaban depósitos claves de obsidiana (necesaria para construir las mejores herramientas de piedra) ocupaban un lugar privilegiado en términos de intercambio y de poder. Esto lo vemos más habitualmente bajo la forma de «puntos forzosos de paso» [*choke points*] a lo largo de las rutas comerciales tanto terrestres como marítimas cuyo control podía proporcionar ventajas políticas y económicas decisivas. El puerto comercial malayo es el ejemplo clásico: habitualmente estaba situado frente a una intersección entre ríos en un estuario, permitiendo a su gobernante que monopolizara el comercio en la parte alta del río (*hulu*), exportar los productos y, de igual manera, controlar el acceso de los territorios interiores a los productos comerciales que provenían del comercio con las partes bajas del río (*hilir*) de producción tanto costera como internacional. En este sentido, el estrecho de Malaca se fue conformando como un punto forzoso de paso que regulaba el comercio a larga distancia entre el océano Índico y China, y por ello un espacio excepcionalmente privilegiado para la construcción de Estado. A una escala

menor, innumerables reinos se asentaron sobre las importantes rutas de caravanas comerciales basadas en la sal, los esclavos y el té, entre otros productos. Crecieron y se apagaron dependiendo de las oscilaciones del comercio mundial y de las expansiones mercantiles. Al igual que sus primos malayos más grandes fueron, en las fases más pacíficas, «Estados-peaje».

Las ventajas posicionales de este tipo son solo parcialmente consecuencia del terreno y de los caminos costeros. Son, en particular durante la era moderna, históricamente contingentes a la revolución en el transporte, la ingeniería y la industria, por ejemplo, el ferrocarril, los cruces de caminos, los puentes y los túneles, o los depósitos de carbón, petróleo y gas natural.

Por ello debemos modificar nuestra primera y poco sutil aproximación a los espacios estatales como lugares de producción concentrada de grano y de fuerza de trabajo en un espacio manejable. Las características de las rutas de aguas navegables que permitían disminuir los tiempos necesarios para recorrer según qué distancias, y la existencia de nodos de poder vinculados a *puntos forzosos de paso* y mercancías estratégicas, pueden compensar las deficiencias en la acumulación de grano y la fuerza de trabajo accesible, pero solo hasta cierto punto. Si no había suficiente mano de obra, lo normal era que los Estados que vivían de los peajes tuvieran difícil mantenerse en el lugar que les confería una ventaja posicional. En general, cuando se produjeron enfrentamientos, los Estados agrarios fueron capaces de resistir y vencer a los Estados marítimos, o a los Estados que se encontraban en las «rutas comerciales», gracias al mayor tamaño de sus fuerzas. La disparidad se hace visible en la comparación que hace Barbara Andaya del Trinh vietnamita (Estado agrario) con Johore (Estado marítimo) de principios del siglo XVIII: «Este punto queda claro cuando comparamos las fuerzas armadas de Johore, el más prestigioso de los Estados malayos, pero que carecía de base agraria, con los Estados trinh. En 1714 los holandeses calcularon que Johore podía llevar 6.500 hombres a la batalla junto con 233 embarcaciones. En cambio, en Vietnam, el ejército de Nguyen contaba con unos 22.740 hombres, incluyendo 6.400 marineros y 3.280 soldados de infantería».²⁴ El relato más antiguo que previene de la vulnerabilidad de los Estados marítimos es, por supuesto, *La guerra del Peloponeso*, de Tucídides, en el que una Atenas tercamente marítima, es finalmente derrotada por sus rivales Esparta y Siracusa, más agrarios.

24. Barbara Andaya, «Political Development», *cit.*, p. 427. Andaya cita cifras igual de impresionantes en relación con la capacidad armada de Mataram (Java) y Ava (Birmania).

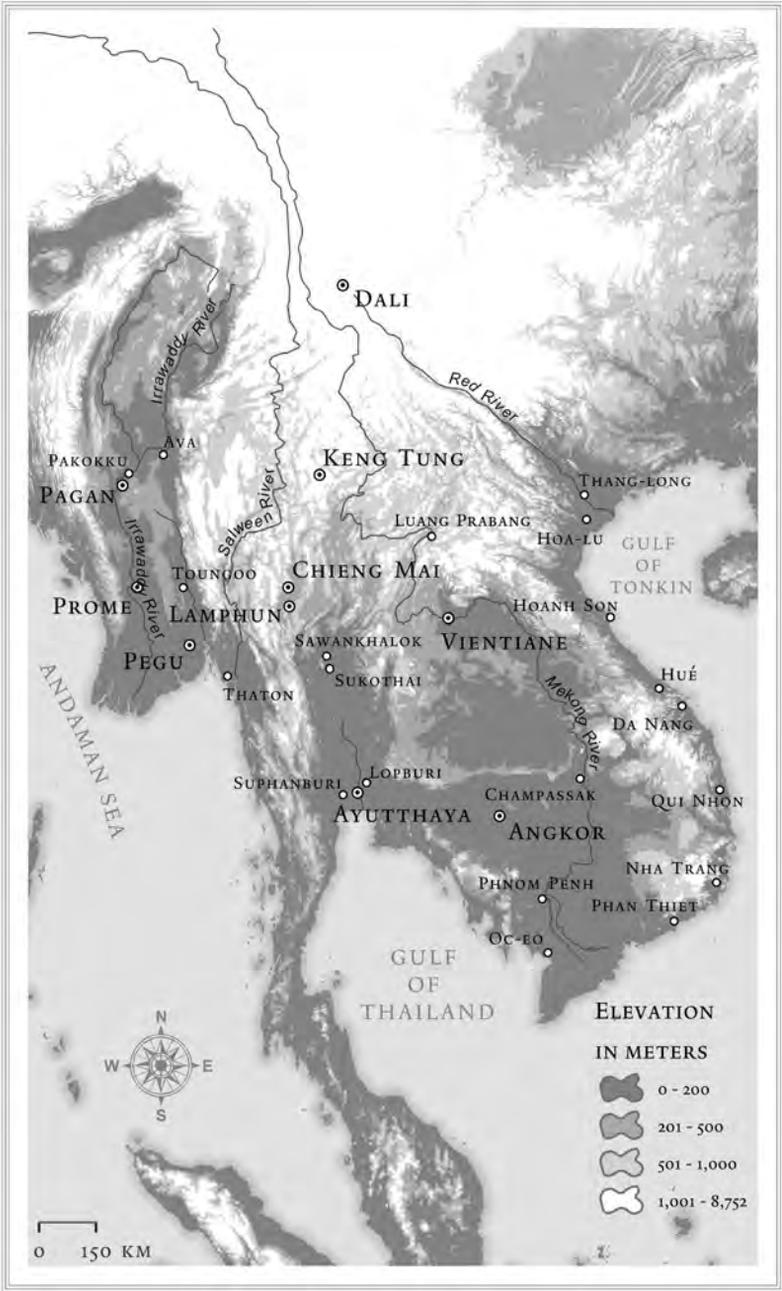
Mapear el espacio estatal en el Sudeste Asiático

La construcción estatal en el Sudeste Asiático continental precolonial se vio fuertemente dificultada por la geografía. Aquí intentaré, de manera breve y escueta, delinear las principales dificultades y sus efectos en la ubicación, mantenimiento y dinámicas de poder de dichos Estados.

La condición necesaria, aunque en absoluto suficiente, para el auge de un Estado substancial era la existencia de una gran planicie aluvial adecuada para el cultivo irrigado del arroz y por ello capaz de mantener una sustancial concentración de población. A diferencia de la península marítima del Sudeste Asiático en la que la facilidad de movimiento sobre las aguas tranquilas de la plataforma de Sonda permitía la coordinación de una vasta talasocracia de estilo ateniense, los gobiernos continentales tenían que lidiar con niveles mucho más elevados de fricción geológica. Debido a que, por lo general, las cadenas montañosas se elevan en dirección norte-sur, eje también de los ríos, todos los Estados clásicos se encontraban virtualmente a lo largo de los sistemas fluviales norte-sur. Estos fueron, moviéndonos de oeste a este, los Estados clásicos birmanos a lo largo del Irrawaddy y cerca de su confluencia con el Chindwin (Pagan, Ava, Mandalay) o a lo largo del Sittang, que no se encontraba lejos en dirección este (Pegu, Toun-goo); los Estados clásicos tai (Ayuttayha y, mucho después, Bangkok a lo largo del Chao Phraya); el Estado clásico jemer (Angkor y sus sucesores) cerca del gran lago de Tonle Sap, un cauce tributario del Mekong; y por último, el primer núcleo del Estado clásico kinh (trinh), a lo largo del río Rojo, en las cercanías de Hanoi.

El denominador común de este listado es que todos estos Estados se erigieron cerca de cursos de agua navegables, pero por encima de las planicies agrícolas, en las que los valles planos y arables junto con los perennes riachuelos hacían posible el cultivo de arroz irrigado. Es sorprendente que ninguno de los primeros Estados continentales estuviese localizado en el delta de uno de los grandes ríos. En estas regiones de los deltas —el Irrawaddy, el Chao Phraya y el Mekong— las poblaciones fueron asentadas por la fuerza y no empezaron a plantar arroz hasta principios del siglo XX. Las razones de este desarrollo tardío son, aparentemente, que: 1) se necesitaban enormes esfuerzos para drenar el terreno y hacerlo apto

Mapa 4. Ríos y Estados clásicos en el Sudeste Asiático. La coincidencia de los Estados clásicos con los cursos de agua navegables era la norma general. El río Salween / Nu / Thanlwin abarcaba solo uno de los Estados clásicos, Thaton, y funcionaba como su estuario. Durante gran parte de su recorrido, el Salween se extiende a lo largo de profundas pozas y saltos de agua y no es navegable. Por esta razón es una excepción. Keng Tung y Chiang Mai son también excepciones en el sentido de que ninguno de ellos está situado cerca de un gran río navegable. Sin embargo, ambos gobiernan sobre una gran planicie arable adecuada al cultivo padi y, por ello, adecuada para la construcción del Estado.



para el cultivo de arroz, 2) eran zonas a evitar, debido a que había malaria especialmente justo después de la roza, y 3) las inundaciones anuales eran impredecibles y a menudo devastadoras.²⁵ De todas maneras, debemos clarificar un poco esta tosca generalización. Primero, la influencia política, económica y cultural que emanaba de dichos centros de poder, como hubiese predicho Braudel, se extendía más fácilmente cuanto menor era la fricción de la distancia, es decir, a lo largo del nivelado terreno de los ríos navegables y las líneas costeras. Nada ilustra este proceso más claramente que el desplazamiento gradual e intermitente de las poblaciones cham y jemer por parte de los vietnamitas. Esta expansión siguió la estrecha franja costera hacia el sur, utilizando la costa como una carretera acuática que conducía, finalmente, hasta el delta del Mekong y el Trans-Bassac.

El alcance económico de este tipo de centros estatales fue casi siempre mucho mayor que su alcance político. Mientras que el control político estaba limitado a unos pocos kilómetros, en función del grado de monopolio alcanzado en el acceso a la mano de obra movilizadora y a los alimentos, su influencia comercial podía llegar mucho más lejos. También aquí funciona la fricción de la distancia: cuanto mayor era el valor de un producto en relación con su peso y volumen, mayor era la distancia a la que se podía comerciar con él. Por eso, mercancías preciosas como el oro, las piedras preciosas, maderas aromáticas, medicinas raras, té y gongs ceremoniales de bronce (bienes de prestigio y con gran importancia en las montañas) unían las periferias con los núcleos a través del intercambio más que del dominio político. Sobre esta base, el alcance geográfico de ciertas formas de comercio y de intercambio que no requerían de grandes volúmenes de transporte fue mucho más extensivo que el alcance comparativamente mucho menor que podía llegar a tener la integración política.

Hasta ahora solo he tenido en cuenta los principales Estados clásicos del Sudeste Asiático continental. Pero la condición clave para la formación del Estado estaba presente también en muchos otros sitios: un núcleo potencial para el cultivo del arroz que pudiese constituir un «nodo territorial totalmente administrado, en cuyo centro se situase la capital de la corte».²⁶ La diferencia era una

25. El cultivo en zonas de crecidas e inundaciones se practicaba y se practica a lo largo de esos ríos, pero parece menos estable y fiable que la irrigación mediante pequeños cursos de agua perennes. Véase Staargardt, «Water for Courts or Countryside». Es un comentario irónico sobre la tesis ampliamente desacreditada de Karl Wittfogel que afirmaba que, si bien el riego extensivo puede y ha sido construido independientemente de la existencia del Estado, el extenso drenaje requerido para abrir las tierras bajas de los deltas al cultivo requería un tipo determinado de «Estado hidráulico» y la provisión de crédito a los pioneros.

26. E. R. Leach, «The Frontiers of Burma», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 3, 1960, pp. 49-68, cita extraída de la p. 58.

mera cuestión de tamaño. En aquellos lugares en los que el territorio del núcleo arrocero era grande y contiguo, podía, bajo las condiciones adecuadas, facilitar el auge de un gran Estado; en los lugares en los que el núcleo era modesto, podría producir, bajo las condiciones adecuadas, la creación de un Estado modesto. En estos términos, un Estado de este tipo estaría constituido por una ciudad fortificada de, pongamos, al menos 60.000 súbditos (sin contar con los aliados de las montañas cercanas), estaría situado en una planicie irrigada y tendría, al menos en teoría, un único gobernante. Desperdigados a lo largo del Sudeste Asiático continental, a menudo a alturas realmente elevadas, se pueden encontrar las condiciones agroecológicas que favorecen la formación del Estado, pero habitualmente a una escala mucho más pequeña. La mayor parte de estos lugares fueron en un momento u otro la sede de pequeños Estados tai. De forma menos habitual podían formarse brevemente ligas o confederaciones de este tipo de pequeños Estados, para forjar un Estado más grande. La formación del Estado a lo largo de los núcleos de arroz irrigado, ya fuese grande o pequeño, fue siempre algo contingente y, en general, efímero. Podríamos remarcar, junto con Edmund Leach, el hecho de que «el territorio del arroz se mantuvo siempre en el mismo lugar» y por ello representaba un potencial punto fuerte tanto ecológico como demográfico, que un emprendedor político inteligente y afortunado podía explotar para crear un nuevo espacio estatal o revivir uno ya existente. Ni siquiera una dinastía exitosa podía considerarse un Estado napoleónico; era más bien un espacio que acogía una frágil jerarquía de soberanías. El pegamento que las unía era una prudente distribución de prebendas y de alianzas matrimoniales, y cuando resultaba necesario, de expediciones punitivas para las que, en definitiva, resultaba vital el control de la mano de obra.

Por ello debemos reajustar nuestra concepción de lo que constituía la Birmania precolonial de acuerdo a estos principios básicos de apropiación y capacidad de control. Bajo una dinastía floreciente y robusta, «Birmania» en el sentido de una entidad política efectiva, estaba constituida en gran medida por núcleos de arroz irrigado que se encontraban todos a pocos días de marcha del centro de la corte. Estas áreas arroceras no tenían por qué ser necesariamente contiguas, pero sí que debían ser relativamente accesibles para los funcionarios y soldados gracias a rutas comerciales centrales o a rutas navegables. La naturaleza de las rutas de acceso era en sí misma un hecho crucial; un ejército que hubiese partido con el objetivo de apropiarse del grano o para castigar un distrito rebelde debía poder cubrir sus propias necesidades a lo largo de la ruta.

Esto significaba que las marismas, los pantanos y, en particular, las áreas montañosas, pese a que tal vez estuviesen bastante cerca de los centros de poder,

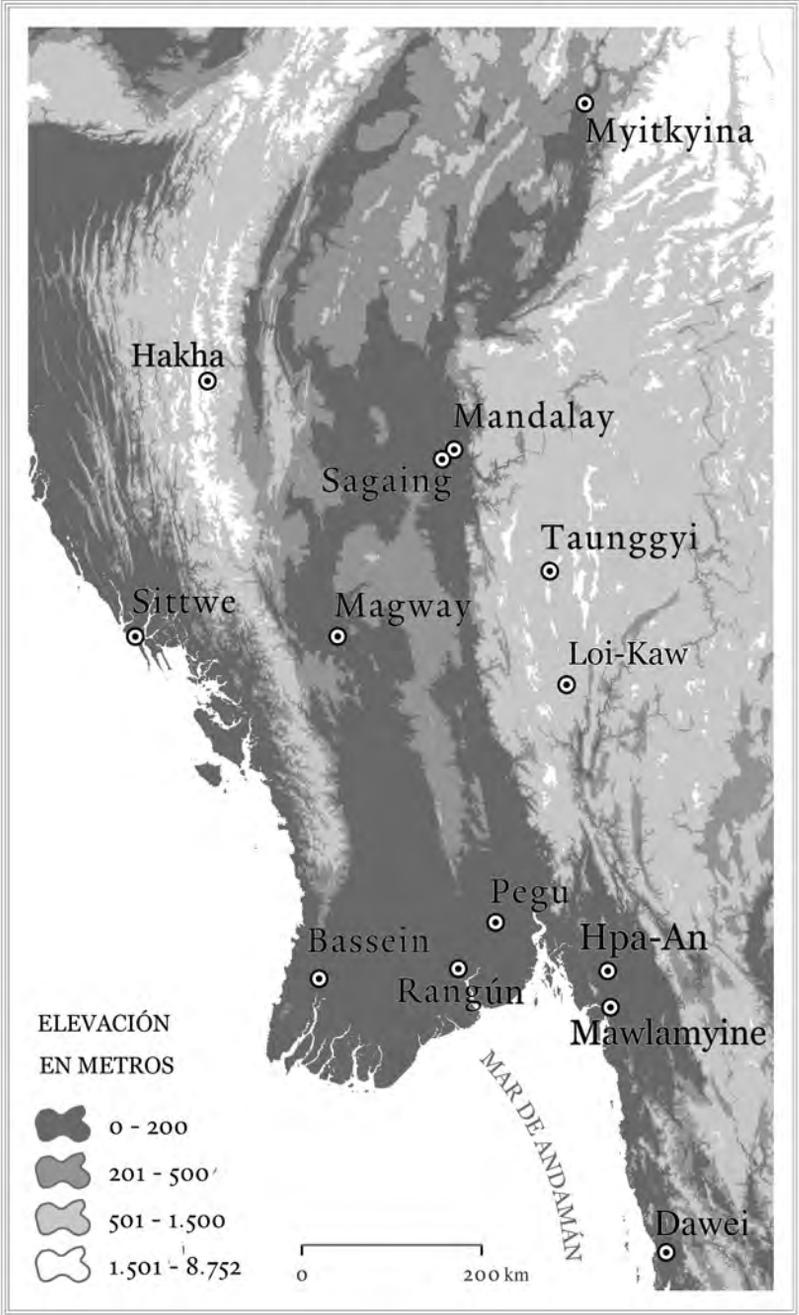
en general no formaban parte de una «Birmania gobernada política y administrativamente». ²⁷ Dichos montes y marismas estaban escasamente poblados y, excepto en el caso de que hubiese una llanura de buenas proporciones y que fuese adecuada para la plantación de arroz irrigado, su población practicaba una forma de economía mixta (campos de uso itinerante para el arroz en la montaña, cultivos de tubérculos, recolección y caza) difícil de calcular y menos aún de requisar. Las áreas de este tipo pudieron establecer alianzas tributarias con la corte en las que se especificaba la renovación periódica de los votos de adhesión e intercambio de mercancías valiosas, pero en general se mantenían fuera del control político directo de los oficiales de la corte. Como norma general, las áreas por encima de los 300 metros no formaban parte propiamente dicha de «Birmania», por lo que debemos considerar la Birmania precolonial como un fenómeno que se extendió por las tierras planas, pero que rara vez se aventuró a salir de su nicho ecológico adaptado a la irrigación. Como señalaron Braudel y Paul Wheatley, en general, el control político se extiende rápidamente en el territorio plano. Pero le fallan las fuerzas y se queda sin aliento en el momento en que se confronta con el desgaste de la fricción de la distancia, los cambios abruptos en la altitud, las rugosidades del terreno y los obstáculos políticos que suponen la dispersión de la población y de los cultivos mixtos.

Los conceptos modernos de soberanía tienen poco sentido en este contexto. En lugar de visualizar estas soberanías como algo claramente delineado, formadas por territorios contiguos que siguen las convenciones utilizadas en la creación de mapas de los Estados modernos, «Birmania» se entiende mejor si se observa desde un corte horizontal a lo largo de la topografía como la mayor parte de las áreas adecuadas para el arroz irrigado por debajo de los 300 metros que, al mismo tiempo, están dentro del ámbito de alcance de la corte. ²⁸

27. *Ibidem*.

28. *Ibidem*, p. 56.

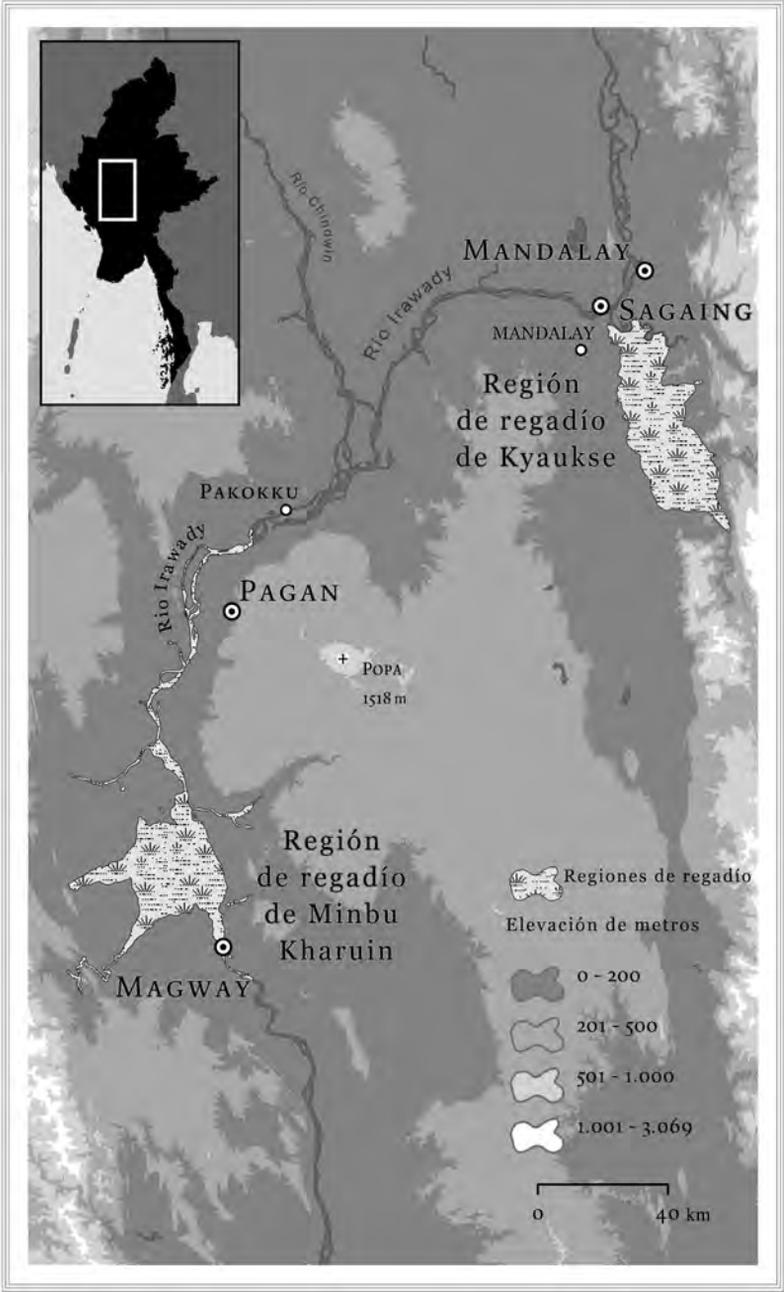
Mapa 5. Elevación en Birmania central: el «alcance» del Estado precolonial, en su versión más robusta, se extendía más fácilmente a lo largo de llanuras de escasa altitud y cursos navegables de los ríos. Todos los reinos de las zonas altas de Birmania abrazaban el Irrawaddy, ya fuese en las partes altas de su confluencia con el Chindwin o por debajo de dicha confluencia. Las montañas Shan al este del Mandalay y Ava, pese a estar en línea recta más cerca que las ciudades de la parte baja del curso del río, como Pokokku y Magway, se encontraban fuera de los límites efectivos del reino. El Estado precolonial también bordeaba el límite norte-sur de la cordillera Pegu con sus modestos pero escarpados montes que dividen la llanura arrocera. Estos montes permanecieron efectivamente fuera del control del Estado durante el periodo precolonial, durante el periodo colonial y en la Birmania independiente, cuando se convirtieron en el reducto de comunistas y rebeldes karen hasta 1975. Es un ejemplo sorprendente de cómo cambios incluso relativamente modestos en la fricción del terreno pueden impedir el control del Estado.



Imaginemos un mapa diseñado para representar los diferentes y relativos grados de soberanía potencial e influencia cultural. Una manera de visualizar cómo funciona la distancia de fricción es un mapa de relieve cuyas pendientes corresponden a las curvas de nivel y, además, imaginemos que en cada núcleo de producción de arroz hay un pantano, a escala, de pintura roja lleno hasta arriba. La profundidad del pantano de pintura es proporcional al tamaño del núcleo de arroz y, en consecuencia, a la cantidad de población que puede albergar. Imagínate a ti mismo sujetando este mapa rígido y ahora visualicemos cómo inclinamos este mapa primero en una dirección y luego en otra, una y otra vez. Según vaya derramándose la pintura de cada pantano comenzará a extenderse, primero a nivel del suelo y siguiendo los cursos de agua de las tierras bajas. A medida que incrementemos el ángulo con el que inclinamos el mapa la pintura descenderá lenta o abruptamente, dependiendo de la profundidad del terreno o de las diferentes elevaciones.

El ángulo con el que deberíamos inclinar el mapa para alcanzar determinadas áreas representaría, muy aproximadamente, el grado de dificultad al que se enfrentaría el Estado al intentar extender su control tan lejos. Si asumimos que la intensidad del rojo se difumina tanto en proporción a la distancia como a la altitud, tenemos una aproximación, cierto que sigue siendo tosca, del decrecimiento de la influencia y el control o, alternativamente, del coste relativo que supondría establecer un control político directo en dichas áreas. A mayores elevaciones, el rojo daría paso al blanco; si el terreno fuese tanto empinado como elevado, la transición se volvería abrupta. Desde arriba, dependiendo del número de áreas montañosas existentes cerca del centro de la corte, esta descripción de la soberanía revelaría un número irregular de manchas blancas contra un fondo rojo oscuro o rojo pálido. La población que habitase las manchas blancas, pese a que a menudo pudiera encontrarse en relaciones tributarias con el centro de la corte, rara vez, en caso de ser gobernada, lo sería de forma fuerte.

Mapa 6. Trabajos de irrigación en el Minbu Kharuin (K'à yaín) y Kyaukse. Estas dos zonas de irrigación eran el principal granero de arroz de los Estados precoloniales de la Alta Birmania. Los trabajos de irrigación del Minbu Kharuin eran anteriores al auge del reino Pagan durante el siglo IX antes de la e.c. Estos dos núcleos arroceros formaban el repositorio de mano de obra y de grano necesarios para la formación del Estado y de su inevitable acompañante, la guerra (el término *k'à yaín* —— a menudo transliterado como *kharuin*, significa «distrito» y connota una ciudad amurallada, como en las famosas «nueve K'à yaín» que conformaban la clásica ciudad de Kyaukse; es el equivalente en muchos aspectos al término shan *main* —— o el término tai *muang*). Fuera de estas dos zonas, en la llanura, había tierras arables, regadas por la lluvia, pero las cosechas no eran ni tan seguras ni tan abundantes como las de las tierras irrigadas. En el saliente norte de la cordillera Pegu, y en las montañas elevadas que se extienden a partir de ella, la población y la producción agrícola estaban incluso más diseminadas. Y tanto la población como la producción establecidas allí eran difícilmente apropiables.



Si por alguna razón, el control político se debilitara repentinamente frente a los temidos montes, la influencia cultural también se debilitaría. El lenguaje, los patrones de asentamiento, las estructuras familiares, la auto-identificación étnica y las prácticas de subsistencia en estas zonas eran claramente diferentes de las de los valles. Durante la mayor parte del tiempo, los pueblos de las montañas no profesaron las religiones de los valles. Mientras que los birmanos y los tai de los valles eran budistas theravada, los pueblos montañoses eran, con algunas remarquables excepciones, animistas y, una vez entrado el siglo XX, cristianos.

La gama de colores de este imaginario mapa de fricción de la distancia también nos proporcionaría una guía aproximada de los patrones culturales y comerciales pero no ofrecería ninguno de la integración política. En aquellos lugares en los que el color rojo se extiende con menos resistencia, a lo largo de los cursos de los ríos y de las planas llanuras, hay muchas más probabilidades de encontrar una mayor homogeneidad en las prácticas religiosas, en los dialectos en los lenguajes y en la organización social. Es mucho más probable que se den cambios religiosos y culturales abruptos en aquellos lugares en los que hay, como en una cadena montañosa, un incremento abrupto de la fricción de la distancia. Si el mapa pudiera mostrar también, como si fuese una imagen a cámara rápida, el volumen del tráfico humano y comercial en este espacio físico, veríamos la relativa facilidad o dificultad de movimiento y tendríamos una variable más exacta aún de las similitudes entre integración social y cultural.²⁹

Nuestro mapa metafórico, como cualquier otro mapa, pese a que sirve para destacar las relaciones que queremos sacar a la luz, oscurece otras. En estos términos no se puede reconocer fácilmente, por ejemplo, la fricción de la distancia representada por los pantanos, marismas, zonas plagadas de malaria, manglares o las zonas de espesa vegetación. Otra precaución tiene que ver con el «cubo de pintura» que hemos situado en el centro del Estado. Es puramente hipotético y representa el alcance plausible de la influencia que puede lograr

29. Aquí resulta relevante el desarrollo por parte de G. William Skinner del área habitual de los mercados, a partir del trabajo de von Thünen y Christaller, como unidad de integración social y cultural; véase «Chinese Peasants and the Closed Community: An Open and Shut Case», *Comparative Studies in Society and History*, núm. 13, 1971, pp. 270-281. Puesto que el modelo de Skinner está basado en un terreno plano estándar, este modelo tiene que corregirse para adaptarse a la distinta influencia, por una parte, de los ríos navegables y, por otra, de los terrenos montañosos o pantanosos. Un ejemplo esclarecedor de este punto nos lo proporcionan los movimientos religiosos que se extendían mucho más rápida y sencillamente río abajo de lo que lo hacían lateralmente cruzando las montañas; véase la descripción de Charles F. Keyes del movimiento profético Telakhon, de los karen, en las colinas tras Moulmein/Mawlemyain: Keyes (ed.), *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Filadelfia, ISHII, 1979, pp. 66-67.

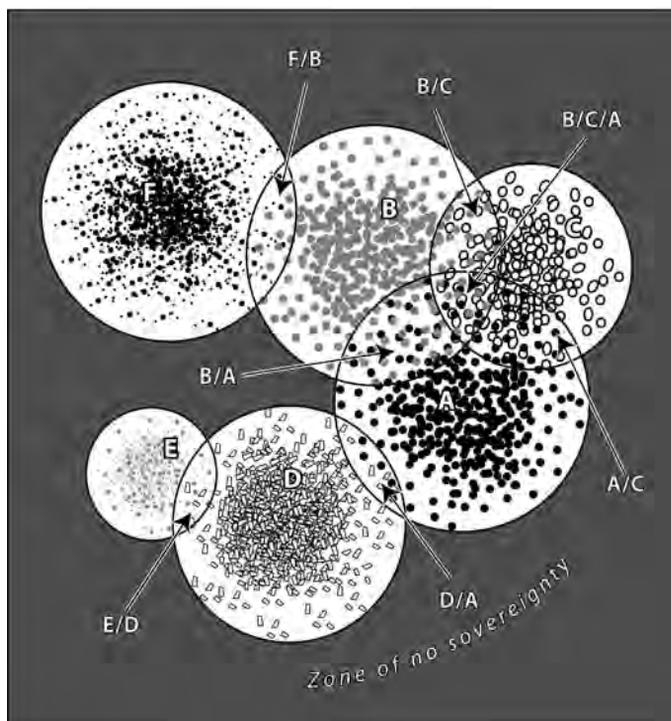


Figura 1. Representación de las mandalas como campos de poder.

un núcleo estatal vigoroso y ambicioso durante las condiciones más favorables, pero pocos centros estatales llegaron siquiera a vislumbrar este grado de influencia sobre sus territorios circundantes.

Ninguno de estos Estados centrales, grandes o pequeños, disponían del territorio para ellos solos. Cada uno existía como unidad independiente en una galaxia de pequeños Estados en expansión y en declive, enfrentados entre sí. Previo a la dominación colonial y a la codificación del Estado territorial moderno que simplificó enormemente el territorio del planeta, la disparatada cantidad de centros estatales, en su mayor parte diminutos, desafiaban el entendimiento. Leach no exageraba cuando señaló que «prácticamente cada ciudad substancial en “Birmania” afirma tener una historia pasada propia en la que, en un momento u otro, fue la capital de un “reino”, cuyas supuestas fronteras eran a la vez tan grandiosas como improbables».³⁰

30. Edmund Leach, «Frontiers of Burma», *cit.*, p. 58.

¿Cómo podríamos representar, también de manera esquemática, esta pluralidad de centros estatales? Una alternativa es invocar el término sánscrito *mandala* («círculo de reyes»), muy utilizado en el Sudeste Asiático, en el que la influencia del gobernante, que a menudo asegura descender de un linaje divino, emana de un centro de la corte, localizado casi siempre en los alrededores de una planicie arrocera. En teoría gobierna sobre otros reyes y jefes menores que reconocen como cierta su afirmación como autoridad espiritual y temporal. La anacrónica metáfora de una bombilla que emite distintos grados de luz para representar el carisma y la influencia de un gobernante, y que fue propuesta por primera vez por Benedict Anderson, captura dos rasgos esenciales de los centros políticos de estilo mandala.³¹ La atenuación de su luz nos evoca la disminución gradual del poder, tanto espiritual como temporal, con su distancia al centro, y su brillo difuso evita cualquier asunción moderna de fronteras «duras», dentro de los cuales prevalece una soberanía al 100 % que desaparece en cuanto se superan estos límites.

En la Figura 1 intento mostrar algunas de las asombrosas complejidades de la soberanía que se dan dentro de un sistema mandala plural. Con este objetivo, he representado un número de mandalas (*negara, muang, maín, k'à yaín*) mediante círculos fijos con el poder concentrado en el centro de ellos, y que se va difuminando gradualmente hasta desaparecer fuera de la circunferencia. Esto requiere de nosotros que, por el momento, dejemos a un lado la inmensa influencia que tiene el terreno. Asumamos, de hecho, que este terreno es plano como una tortita. Las autoridades birmanas del siglo XVII también partieron de simplificar los supuestos de cara a su propio orden territorial: se imaginaban que la provincia era un círculo y se especificaba que debía tener un radio administrativo de exactamente 100 *tiang* (siendo un *tiang* equivalente a 3,25 km), una gran ciudad tendría un radio equivalente a 10 *tiang*, una ciudad mediana un radio de 5 *tiang*, y un pueblo 2,5 *tiang*.³² El lector deberá imaginarse cómo truncarían las irregularidades geográficas —pongamos un pantano o un terreno escarpado— dichos diseños circulares o cómo un río navegable podría extender su alcance a lo largo del curso del agua. Resulta flagrante cómo la propia materialización de la representación espacial ignora completamente la radical inestabilidad temporal del sistema: el hecho de que los «centros de autoridad

31. Benedict Anderson, «The Idea of Power in Javanese Culture», en Claire Holt *et al.* (eds.), *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca, Cornell University Press, 1972.

32. Than Tun (eds.), *Royal Orders of Burma, A. D. 1598-1885, parte 1: A. D. 1598-1648*, Center for Southeast Asian Studies, Kyoto, 1983, p. 72.

espiritual y de poder político oscilaban sin fin».³³ Más bien el lector deberá imaginarse estos centros como fuentes de luz que brillan, se van apagando y con el tiempo se extinguen totalmente, mientras que nuevas fuentes de luz, puntos de poder, aparecen de repente y comienzan a brillar más fuertemente.

Cada círculo representa un reino; algunos son más pequeños, otros son más grandes, pero el poder de todos ellos disminuye según uno se va moviendo hacia la periferia, del mismo modo que lo representa la decreciente densidad de puntos dentro de cada mandala. El propósito del gráfico es bastante sencillo: ilustrar algunas de las complejidades del poder, el territorio o la soberanía en el Sudeste Asiático continental precolonial (desarrolladas con mucho más detalle por parte de Thongchai Winichaku).³⁴ En teoría, los territorios dentro de la influencia del mandala proporcionaban un tributo anual (que podía ser recíproco en forma de regalo de valor igual o superior) y estaban obligados a enviar tropas, carromatos, animales de tiro, comida u otros suministros cuando fuese necesario. Y, sin embargo, como indica la gráfica, muchas áreas caían dentro del ámbito de más de un señor. En los lugares en los que se daba una soberanía dual, como en la zona D/A, situada en la periferia de los dos reinos, también se podía dar un caso de cancelación mutua o de soberanía débil, lo que permitía que los jefes locales y sus seguidores tuviesen una autonomía mayor en esta zona de amortiguación. Allá donde esta intersección afectase profunda y directamente al reino, como es el caso de B/A o A/C, podía darse el caso de disputas por las exacciones tributarias y/o que los centros de la corte llevasen a cabo saqueos punitivos sobre pueblos que no cumplieren lo establecido o que no fuesen leales. Muchos de los pueblos de las montañas y de los pequeños cacicazgos manipulaban estratégicamente la situación cuando se encontraban bajo una soberanía dual, enviando discretamente misiones tributarias a dos señores distintos y presentando sus propios tributos como independientes.³⁵ Los cálculos de tributo no eran una cuestión de todo o nada, y las infinitas posibilidades estratégicas de qué enviar, cuándo enviarlo, cuándo retrasar el envío o cuándo retener los suministros y la mano de obra eran elementos básicos en este arte de relacionarse con los Estados.

33. O. W. Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*, ed. rev., Ithaca, Cornell University Press, en cooperación con el Institute of Southeast Asian Studies, Singapur, 1999, p. 28.

34. Thongchai Winichakul, *Siam Mapped*, cit.

35. Thongchai Winichakul, *ibidem*, p. 88, afirma que la estrategia seguida por Camboya en el siglo XIX fue ser tributaria tanto de Siam como de Vietnam.

Fuera del núcleo central de un reino, de soberanía dual o múltiple, y especialmente en las zonas más elevadas, la falta de soberanía era más la norma que la excepción. Por ello, Chaing Khaeng, una pequeña ciudad cercana a las actuales fronteras de Laos, Birmania y China, era tributaria de Chiang Mai y de Nan (a su vez, tributarios de Siam) y de Chiang Tung / Keng Tung (a su vez, tributarios de Birmania). La situación era tan común que a menudo se hablaba de reinos pequeños bajo control de «dos señores» o «bajo tres señores» en el idioma tai o en su dialecto lao; o se llamaba «pájaro de dos cabezas» a la relación tributaria de la Camboya del siglo XIX tanto con Siam como con Dai Nan (Vietnam).³⁶

Una soberanía unitaria, sin ambages, del tipo que supone la norma del Estado nación del siglo XX, era un fenómeno extraño más allá de un puñado de centros productores de arroz, cuyos Estados eran, ellos mismos proclives al colapso. Más allá de dichas zonas, la soberanía era ambigua, plural, cambiante y, a menudo, también inexistente. Las afiliaciones culturales, lingüísticas y étnicas eran, del mismo modo, plurales y mutables. Si le añadimos a esta observación lo que sabemos acerca de la fricción del terreno y la altitud a la hora de proyectar el poder político, podemos comenzar a apreciar hasta qué punto gran parte de la población, y muy especialmente los pueblos de las montañas, pese a no haber podido evitar totalmente el contacto con los centros de poder, difícilmente fueron sometidos.

Sin embargo, incluso los reinos más robustos se reducían prácticamente hasta los muros de palacio desde el momento que empezaban a caer las primeras lluvias monzónicas. El Estado del Sudeste Asiático, tanto con su modelo mandala precolonial, como en su forma colonial y, hasta hace poco, bajo su forma como Estado nación, era un fenómeno radicalmente estacional. En el interior continental, aproximadamente entre mayo y octubre, las lluvias hacían impracticables las carreteras. La época tradicional para las campañas militares en Birmania era el periodo entre noviembre y febrero, ya que entre marzo y abril hacía demasiado calor como para combatir.³⁷ No solo era imposible el desplazamiento de los ejércitos y los recaudadores de impuestos sino que todo viaje y comercio quedaba reducido a una porción trivial del volumen alcanzado durante la estación seca. Para visualizar qué significa esto, tenemos que

36. *Ibidem*, pp. 73, 86. Thongchai también señala que el pequeño reino de Lai pagaba tributo simultáneamente a China, Tonkin y Luang Prabang (p. 100). La investigación que se ha convertido en el estudio clásico de este tipo de zonas de fragmentación y del flujo político y social de identidades que estas vomitaban es obra de Richard White, *The Middle Ground: Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

37. Véase *Royal Orders of Burma, parte 3, cit.*, p. VII.

tener en mente nuestro mapa mandala como una representación de la estación seca. Durante la estación de lluvias deberíamos reducir cada reino entre una cuarta y una octava parte de su tamaño, dependiendo del terreno.³⁸ El espacio estatal y el espacio no estatalizado cambiaban posiciones con regularidad meteorológica: como si se tratase de una marea, la inundación semianual dejaba al Estado varado desde el momento en el que comenzaban las lluvias, y este se liberaba de este agarre acuático cuando las lluvias paraban. En un elogio a un gobernante javanés del siglo XIV-XV se señalaba la periodicidad del gobierno: «Siempre, al final de la estación fría [cuando el tiempo es bastante seco], se dispone a recorrer las zonas rurales [...]. Lleva y muestra su bandera especialmente en las zonas remotas [...]. Muestra el esplendor de su corte [...]. Recibe los homenajes de parte de todos sus súbditos, recoge los tributos, visita a los ancianos de los pueblos, comprueba los registros de las tierras y examina el estado de infraestructuras públicas como transbordadores, puentes y carreteras».³⁹ Los súbditos tenían una idea aproximada de cuándo recibirían la visita de su señor. También sabían más o menos cuándo podían esperar la llegada de ejércitos, patrullas de reclutamiento, requisas militares y la destrucción provocada por la guerra. La guerra, como el fuego, era un fenómeno de la estación seca. Las campañas militares, como las diversas invasiones de Siam por parte de los birmanos, siempre comenzaban tras el fin de la estación lluviosa, cuando las carreteras eran de nuevo transitables y los cultivos estaban madurando.⁴⁰ Cualquier intento de estudio completo de la construcción tradicional de un Estado debería dedicarle tanto tiempo al clima como a la pura geografía.

Los regímenes coloniales, pese a que trabajaron vigorosamente para construir carreteras y puentes que pudieran ser usados en todas las estaciones, se vieron frustrados de la misma manera que les pasó a los Estados indígenas a los que reemplazaron. Durante la larga y dura campaña para ocupar la Alta Birmania, el progreso alcanzado por las tropas coloniales (la mayor parte de ellas indias) durante la estación seca a menudo se veía totalmente deshecho por las lluvias y, parece que también, por las enfermedades que traía consigo la estación de

38. Podríamos pensar que los viajes por el río suponían una excepción importante a esta regla. Pero durante los meses en los que las lluvias eran abundantes, los ríos principales estaban a menudo en crecida y eran difíciles de navegar, por no mencionar la dificultad añadida de un viaje de regreso contra una corriente rápida.

39. Desawarnana (Nagarakartagama), citado en Wolters, *History, Culture, and Region*, cit., p. 36

40. Véase, por ejemplo, «Glass Palace Chronicle: Excerpts Translated on Burmese Invasions of Siam» compilado y comentado por Nai Thein, *Journal of the Siam Society*, vol. 5, 1908, pp. 1-82; y vol. 8, 1911, pp. 1-119.

lluvias. Un relato de los trabajos desarrollados en 1885 en Minbu, en la parte alta de Birmania, para limpiarla de rebeldes y bandidos, reveló que las lluvias forzaron la retirada de las tropas británicas: «Y a finales de agosto toda la parte oeste del distrito estaba en las manos de los rebeldes y nada nos quedaba más que una estrecha franja a lo largo del cauce del río. Las lluvias y la mortal estación que le sigue en el inundado país a los pies de Pegu-Yoma [la cordillera de Pegu] [...] evitaba que pudieran desarrollarse grandes expediciones antes de finales de año [de nuevo la estación seca]». ⁴¹ En el abrupto y empinado terreno montañoso a lo largo de la frontera tai en la que actualmente [2009] el ejército de Birmania desarrolla una lucha sin piedad contra sus adversarios étnicos, la estación lluviosa sigue siendo uno de los principales problemas para un cuerpo regular de fuerzas armadas. La típica «ventana» ofensiva de las tropas birmanas ha seguido siendo exactamente la misma que la de los antiguos reyes de Pagan y de Ava: de noviembre a febrero. Los helicópteros, las bases militares en la vanguardia y los nuevos equipos de comunicación han permitido que el régimen organice, por primera vez, ofensivas durante la estación de lluvias. Sin embargo, la última captura de una base importante de los karen en territorio birmano tuvo lugar el 10 de enero de 1995, siguiendo el patrón bélico estacional.

Para aquellos que desearan mantener a raya al Estado, los reductos en las inaccesibles montañas constituyeron un recurso estratégico. Un Estado decidido podía organizar una expedición punitiva, quemar las casas y los cultivos que crecen sobre la tierra, pero una ocupación a largo plazo era algo que no podía asumir. Y a no ser que este tuviera aliados en las montañas, una población hostil al Estado no tenía más que esperar a que llegasen las lluvias, cuando las rutas de suministros quedaban cortadas (o eran más fáciles de cortar) y las tropas se verían enfrentadas al hambre o forzadas a tener que retirarse. ⁴² Por ello, la presencia física, coercitiva del Estado en las áreas más remotas y montañosas era algo episódico, que a menudo acababa desapareciendo. Estas áreas representaban una zona segura de refugio para los que allí vivían o los que allí elegían irse.

41. *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, recopilado a partir de documentos oficiales por J. George Scott, asistido por J. P. Hardiman, vol. 1, parte 1, Rangún, Government Printing Office, 1893, p. 136.

42. Quizás el ejemplo colonial más sorprendente fue el asedio del fuerte francés en *Điện Biên Phủ* por las fuerzas de Vietnam del Norte con la ayuda de los pueblos de las montañas. Pero un ejemplo más representativo lo podemos ver en el excelente relato de William Henry Scott sobre las estrategias de los igorot contra los españoles en el norte de Luzón, véase *The Discovery of the Igorots: Spanish Contacts with the Pagans of Northern Luzon*, ed. rev., Quezon City, New Day, 1974, pp. 31-36, 225-226.

CAPÍTULO 3

LA CONCENTRACIÓN DE MANO DE OBRA Y DE GRANO

ESCLAVITUD Y ARROZ IRRIGADO

Es cierto, lo admito, [el reino de Siam] es de mayor extensión que el mío, pero debes darme la razón en que el rey de Golconda gobierna sobre hombres, mientras que el rey de Siam solo gobierna sobre bosques y mosquitos.

Rey de Golconda a un visitante de Siam, *circa* 1680¹

El Estado como máquina centrípeta de la población

La concentración de mano de obra fue la clave del poder político en el Sudeste Asiático premoderno. Fue el primer principio de la construcción estatal y el mantra de la historia de absolutamente todos los reinos precoloniales de la región. Crear un espacio estatal de este tipo era más fácil en los lugares en los que había una cantidad substancial de terreno plano y fértil, regado por riachuelos perennes y por ríos y que, mejor aún, no se encontrara lejos de los cauces navegables. Conseguir trazar el desarrollo de la lógica expansionista de los espacios estatales nos ayudará a distinguir las diferencias fundamentales entre, por un lado, los sistemas políticos pobres en mano de obra y ricos en tierras y, por otro, los pobres en tierra y ricos en mano de obra.

En su versión más cruda, la fórmula resultante es algo así: la supremacía militar y política requiere de un mayor acceso a la mano de obra concentrada que se tenga cerca. A su vez, la concentración de mano de obra solo es factible en un entorno agrícola compacto y sedentario y, antes del siglo XX, tales

1. Cita de Nicholas Gervaise, *The Natural and Political History of the Kingdom of Siam*, Bangkok, 1987, p. 27, citado a su vez en Victor B. Lieberman, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830. Vol. 1 Integration on the Mainland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 27.

concentraciones agro-ecológicas en el Sudeste Asiático solo eran posibles mediante la irrigación del arroz. Sin embargo, estas relaciones no son relaciones deterministas. Los campos de padi son más fáciles de crear y mantener en valles fluviales y mesetas bien regadas. Pero pueden ser creados, y lo han sido, a través de prodigiosos esfuerzos, mediante la construcción de terrazas en empinadas zonas montañosas y en los lugares más inesperados, como es el caso de las terrazas construidas por los hani, que se extienden a lo largo de la parte superior del río Rojo en Vietnam o las de los ifugao en el norte de Luzón y en Bali. Del mismo modo, existen también entornos ecológicos en los que no ha tenido lugar el cultivo de campos de padi, pese a ser adecuados para ello. El vínculo entre los campos padi y los Estados tampoco es inmutable, como ya hemos visto. Los Estados son creados más fácilmente cuando se erigen en torno a un núcleo productor de arroz, pero podemos encontrar núcleos productores de arroz irrigado que carecen de Estado y, ocasionalmente, Estados que carecen de estos corazones productores de arroz. Desde un punto de vista político, el arroz de regadío se considera el método para la concentración de población y de alimentos más conveniente y habitual. Sin un núcleo sustancial que produzca arroz mediante irrigación, dicha concentración de población y alimentos tienen que lograrse mediante otros medios: la esclavitud, por ejemplo, o gravando con peajes las rutas comerciales, o a través del saqueo.

La necesidad de concentrar población y, al mismo tiempo, la dificultad de hacerlo, estaban tan grabadas en la demografía misma, que toda la masa territorial que abarca el Sudeste Asiático estaba poblada por una séptima parte de la población de la que había en la China de 1600. Como consecuencia de ello, en el Sudeste Asiático el control sobre las personas confería el control sobre la tierra, mientras que en China fue el control sobre la tierra la que confirió un control cada vez mayor sobre las personas. La abundancia de tierra cultivable en el Sudeste Asiático favoreció la agricultura itinerante, un modelo de agricultura que a menudo producía mayores rendimientos en relación con una menor cantidad de trabajo, y que a la vez producía un excedente sustancial para las familias que lo practicaban. Pero lo mismo que constituía una ventaja para los agricultores era profundamente perjudicial para las ambiciones de los aspirantes a políticos de Estado. La agricultura itinerante requiere mucha más tierra que el arroz de regadío y, por tanto, provoca que la población se disperse; donde predomina este tipo de agricultura, esta parece «imponer un límite de densidad de población aproximadamente inferior a los 20-30 habitantes por

kilómetro cuadrado». ² Una vez más, la concentración es la clave. Poco importa lo rico que sea un reino si su potencial excedente de mano de obra y de cereal se encuentra disperso en un paisaje que dificulta y encarece su recolección. En palabras de Richard O'Connor: «La fuerza real y efectiva se reducía a menudo al núcleo político y no dependía tanto del tamaño o riqueza totales del reino [...] La irrigación de arroz creó núcleos más fuertes [...]. No solo sostenía una población de mayor densidad, sino que la población aldeana sustentada por el grano también era más fácil de movilizar». ³ El nombre mismo del reino del norte de Tailandia, Lanna, que significa «un millón de campos de padi», refleja en gran medida esta obsesión fiscal y por la mano de obra.

Así, vemos que en los territorios con fructíferos campos de arroz, se daban las condiciones favorables para el desarrollo de lo que podríamos llamar los súbditos ideales del Estado premoderno. Ese ideal está representado por núcleos densamente poblados por cultivadores de grano en campos permanentes y que producen un considerable excedente anual. Al haber dedicado grandes esfuerzos a trabajar, a veces durante generaciones, sus campos de padi, puede que se muestren reacios a empaquetar sus cosas y marcharse de allí. Ellos y sus arrozales están, por encima de todo, fijados a un espacio determinado, cuantificable, fiscalizable, reclutable y al alcance de la mano. Para la corte y sus oficiales las ventajas son obvias. ⁴ La identificación de este proceso de «cercamiento» hizo que Georges Condominas acuñase el término *emboitement* («empaquetamiento» o «encaje») que tal vez sean términos que traduzcan mejor este concepto) para describir la evolución del *muang tai*. ⁵ En cambio, para el supuesto

2. Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680. Vol. 1 The Lands Below the Winds*, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 20. Owen Lattimore, en un debate acerca de núcleos y fronteras estatales, sugiere una gradación de los patrones de subsistencia de la más extensiva a la más intensiva: caza-recolección, pastoreo-nomadismo, agricultura de secano y agricultura de regadío. Esta última, en virtud de la concentración de mano de obra y grano, representa, en su opinión, la opción más amable para la creación de un Estado. «The Frontier in History», *Studies in Frontier History: Collected Papers, 1928-1958*, Oxford, Oxford University Press, 1962, pp. 469-491, esp. 474.

3. Richard A. O'Connor, «Agricultural Change and Ethnic Succession in Southeast Asian States: A Case for Regional Anthropology», *Journal of Asian Studies*, núm. 54, 1995, p. 988, nota al pie 11. O'Connor lo a F. K. Lehman [Chit Hlaing], «Empiricist Method and Intentional Analysis in Burmese Historiography: William Koenig's *The Burmese Polity, 1752-1819*, a Review Article», *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, núm. 6, 1991, pp. 77-120.

4. Para los cultivadores, este abanico mixto de rutinas de subsistencia ofrecía cierta flexibilidad. Podían aliviar parte o toda su carga fiscal plantando menos tierra dedicada al cultivo padi que estaba fuertemente gravado y cambiar a cultivos menos gravados.

5. Georges Condominas, *From Lawa to Mon, from Saa' to Thai: Historical and Anthropological Aspects of Southeast Asian Social Spaces*, Occasional Paper of the Department of Anthropology in Association

«súbdito ideal», a diferencia del agricultor itinerante, vivir en un «espacio estatalizado», estar *emboûtée*, significaba una exigencia adicional, y a menudo impredecible, sobre su trabajo, su grano y, en caso de guerra, su vida misma.

El exitoso Estado premoderno del Sudeste Asiático se esforzaba constantemente en reunir y mantener en su sitio a la población que necesitaba. La demografía no estaba de su parte. Desastres naturales, epidemias, malas cosechas, guerra, por no mencionar una frontera siempre atractiva dada la debilidad del Estado. Un estudio chino sobre la gobernanza, escrito más de un milenio antes, cuando para China la demografía también era desfavorable para la creación de un Estado, señalaba claramente cuál era el peligro: «Si las multitudes se dispersan y no pueden ser retenidas, la ciudad-Estado se convertirá en un montículo de ruinas».⁶ Los arqueólogos que trabajan en el Sudeste Asiático se encuentran con gran cantidad de restos y ruinas que lo confirman.

Discernir el equilibrio necesario para sostener las fuerzas sociales y económicas que mantienen unido este modelo de concentración de poder, así como identificar cuáles son las que las desgarran, es un hecho excepcionalmente difícil por dos razones. Primero, porque el balance económico daba resultados extremadamente volátiles dependiendo del año y excepcionalmente diversos en función de cada región. Una guerra, una epidemia, un ciclo de buenas cosechas, una hambruna, el colapso de una ruta comercial, un monarca loco o una guerra civil entre los aspirantes al trono podían inclinar la balanza en uno u otro sentido. En segundo lugar, debemos ser excepcionalmente cautelosos con los registros escritos por parte de la corte real e, incluso, con las crónicas locales, ya que están repletas de autobombo dinástico y carecen de suficiente información sólida.⁷ Tomar este tipo de informaciones al pie de la

with the *Thai-Yunnan Project*, Camberra, Research School of Pacific Studies, Australian National University, 1990. Michael Mann, en *The Sources of Social Power* (Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 54-58), utiliza la metáfora sorprendentemente similar del «encaje social» para describir los esfuerzos de los primeros Estados para circunscribir a su población.

6. Citado en Mark Elvin, *The Retreat of the Elephants: An Environmental History of China*, New Haven, Yale University Press, 2004, p. 104

7. Véase Frank N. Trager y William J. Koenig, con la asistencia de Yi Yi, *Burmese Sit-tàns, 1784-1826: Records of Rural Life and Administration*, monográfico núm. 36, Tucson, University of Arizona Press, Association of Asian Studies, 1979. Trager y Koenig señalan que incluso la historia de los distritos en la Birmania precolonial se centra en lo que denominan «la sombra del trono», que permite que «se vislumbren los territorios circundantes pero solo para estar al servicio de los intereses del centro real» (p. 1). La excepción son los *sit-tàns* (traducido habitualmente como «encuestas»), que consisten en informes realizados, localidad a localidad, por los responsables de cada ámbito jurisdiccional sobre las áreas agrícolas y los cultivos allí plantados, las fuentes de ingresos anuales de la corona. En esencia, consisten en un

letra daría crédito a la idea de que «la paz real», la prosperidad, el clientelismo religioso y la divina providencia tienen el poder de atraer y unir a una masa crítica de personas en torno al núcleo del Estado. Si lo contemplamos a cierta distancia, y con determinadas reservas, esta imagen no es del todo falsa. Hay múltiples evidencias de reyes, y de los funcionarios a su servicio, incitando a los colonos a que comenzasen a labrar campos de padi para lo que les proporcionaban capital activo en forma de grano y animales de tiro, además de eximirles temporalmente del pago de impuestos. Así, un funcionario birmano de las cercanías de Pegu se jactaba en su balance de ingresos de 1802 de que él «alimentó y apoyó a aquellos que, agradecidos, llegaban desde los pueblos y aldeas lejanas y deshabitadas de las grandes selvas y la hierba alta».⁸ De hecho, un reino que fuese pacífico y próspero atraía a los migrantes que huían de las condiciones inestables reinantes en otros lugares y que llegaban con la esperanza de cultivar, trabajar y comerciar cerca de la capital. Es justo esta imagen de agrupamiento gradual y pacífico de la casi totalidad de los pueblos hasta entonces no sometidos a un Estado, atraídos por una corte central luminosa y próspera, la que ha dado forma a la narrativa desplegada en la historia de las dinastías y de los libros de texto contemporáneos (que conforman las idealizaciones del Estado precolonial). Como tal, es una narrativa tremendamente distorsionada. Confunde la excepción con la regla; fracasa completamente a la hora de explicar el frecuente colapso de los reinos precoloniales; y, sobre todo, ignora el papel esencial que la guerra, la esclavitud y la coacción jugaron en la creación y mantenimiento de estos Estados. Si desdeño las ocasiones en las que un relato liberal [*whiggish*] de las florecientes dinastías podría ser acertado, es porque esos momentos ya han sido relatados repetidas veces, son comparativamente escasos y distorsionan enormemente las características básicas de la política de construcción estatal en el Sudeste Asiático continental.

Y aunque queda claro que la demografía y una frontera abierta limitaban la eficacia de la simple coacción, es innegable el hecho de que el uso de la fuerza fue un elemento indispensable para la creación y el mantenimiento de los «densos asentamientos» de poblaciones de las que dependía el Estado.⁹

inventario de ingresos que presta especial atención a las tierras más lucrativas: los arrozales irrigados que normalmente producen una o dos cosechas anuales.

8. Citado *ibídem*, pp. 77-78.

9. El término fue acuñado por Robert Elson en «International Commerce, the State, and Society: Economic and Social Change», capítulo 3 de Nicholas Tarling (ed.), *The Cambridge History of Southeast Asia, Vol. 2 The Nineteenth and Twentieth Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 131.

A menudo, se considera que la acumulación de población mediante la guerra y las expediciones en busca de esclavos fue el origen de la jerarquía social y la centralización típica de los primeros Estados.¹⁰ La mayor parte de los reinos poderosos dedicaban grandes y constantes esfuerzos en asentar y ampliar su base de mano de obra, ya fuese reubicando a la fuerza a decenas de miles de prisioneros de guerra, o comprando y/o secuestrando esclavos. Del mismo modo que un elemento clave a la hora de medir el poder de un Estado era su capacidad para reunir mano de obra, también la mano de obra era la medida clave que señalaba el estatus comparativo de los funcionarios, aristócratas y órdenes religiosas, que competían por obtener sirvientes, fiadores y esclavos. El contexto de muchos de los decretos reales delata el esfuerzo para obligar a que la población residente en los núcleos se quedase en ellos así como, si leemos entre líneas, da también muestras de su fracaso. Si la mayoría de los decretos zaristas del siglo XVIII tienen que ver con siervos fugados, podemos por lo tanto deducir que la huida de siervos era un problema común. Del mismo modo, la cantidad de edictos reales que prohíben a los súbditos huir, cambiar de residencia, o dejar de cultivar, es un buen índice de que la fuga de sus súbditos era una constante preocupación para los gobernantes. A lo largo de gran parte del continente, se tatuaba a los súbditos y, en ocasiones, se les marcaba con fuego para indicar cuál era su estatus y quién era su amo. Es difícil saber cuál fue la efectividad de dichas medidas, pero refleja el intento de mantener por la fuerza a la población que vivía en el corazón del Estado.

Esta abrumadora preocupación por obtener y mantener población en los núcleos es imperativa en todos y cada uno de los aspectos de la política estatal precolonial. Lo que Geertz afirma acerca de las rivalidades políticas balinesas —a saber, que eran «más una lucha por los hombres que por la tierra»— podría aplicarse del mismo modo a todo el Sudeste Asiático continental.¹¹ Este fue el principio que impulsó las acciones bélicas, las guerras que buscaban hacerse con cautivos a los que forzar a asentarse en las áreas centrales más que acaparar territorios distantes. Por ello, las guerras no eran particularmente sangui-narias. ¿Quién querría destruir el principal premio de la victoria? Esta lógica tenía aún más fuerza en el caso de los Estados agrarios del interior continental que dependían más de la producción agrícola básica que de los beneficios del comercio de larga distancia. Pero incluso los Estados del Sudeste Asiático

10. R. L. Carniero, «A Theory of the Origin of the State», *Science*, núm. 169, 1970, pp. 733-738.

11. Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 24.

peninsular basados en el saqueo y el comercio se preocupaban de apoderarse y retener la mano de obra. Los primeros funcionarios europeos frecuentemente se sorprendían al ver las extremadamente vagas demarcaciones de los territorios y provincias en sus nuevas colonias y se mostraban desconcertados por una administración de la mano de obra que tenía poco o nada que ver con la jurisdicción territorial. Como señaló el topógrafo británico James McCarthy con perplejidad: «[Para los siameses] el poder sobre los individuos y la tierra eran cosas separadas como costumbre particular». Así lo explica el perspicaz libro de Thongchai Winichakul: los siameses prestaban más atención a la mano de obra que podían reunir que a la soberanía sobre las tierras ya que estas no tenían valor en ausencia de mano de obra.¹²

La primacía del control de población estaba incrustada en la terminología de la administración. Los funcionarios tailandeses llevaban títulos que se referían directamente al número de personas que podrían, en teoría, reunir: *Kun Pan* significaba «señor de mil hombres»; *Kun Saen* significaba «señor de los cien mil hombres», y no «duque de tal y tal lugar», como habría sido el caso en Europa.¹³ Las designaciones territoriales que existían en el área gobernada por Bangkok a finales del siglo XVIII fueron clasificadas esencialmente en función de su mano de obra real y efectiva. Vemos cómo las provincias se clasificaron según el grado de poder que ejercía Bangkok sobre ellas y en orden decreciente: la cuarta clase correspondía al lugar en el que se ejercía el poder directo, y la primera clase a la potencia más débil (en aquellos momentos, por ejemplo, Camboya). Por lo que el tamaño de la provincia se calibraba mediante un método estandarizado que tomaba en cuenta el total de la mano de obra que se suponía era posible reunir cuando fuese necesario. Las provincias distantes, sobre las que la influencia de Bangkok era débil, tendían a estar

12. Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994, p. 164.

13. Barbara Watson Andaya, «Political Development between the Sixteenth and the Eighteenth Centuries» en Nicholas Tarling (ed.), *Cambridge History. Vol. 1 From Early Times to 1800*, pp. 402-459, esp. 422-423. El término *dato / datu* en el mundo malayo significaba «señor con vasallos». Los funcionarios birmanos por encima del nivel de los jefes de aldea a menudo eran designados como los beneficiarios de los ingresos de una localidad (la a menudo citada ciudad-hambrienta o *myó-sà*). Esto no era lo mismo que gobernar el distrito, y los ingresos a menudo iban a parar, una vez fraccionados, a manos de muchos dignatarios. En términos generales, este derecho no era heredable. También parece que aquellos funcionarios que gobernaron una localidad o se beneficiaron de los ingresos en algún momento seguían manteniendo la jurisdicción sobre esas personas o reclamaban sus impuestos incluso después de haberse mudado a otra localización. De ahí la perplejidad de los británicos al descubrir que los sujetos de una única localidad debían lealtad o impuestos a varios demandantes diferentes.

escasamente pobladas y a ser mucho más grandes; la idea que impulsaba este sistema era que cada provincia aportara aproximadamente el mismo número de reclutas ya fuese para trabajar o para la guerra.¹⁴

La importancia primordial de la mano de obra residía, en último estadio, en consideraciones militares. La ocupación de una fértil llanura de arroz, de un importante complejo de templos, o de un punto de paso forzoso a lo largo de rutas comerciales vitales era de poca utilidad si no se podía defender con éxito. Esta realidad doméstica es un hecho firmemente grabado en el corazón mismo del análisis que se hacía en dichos sistemas políticos premodernos del poder. En vez de considerar que la riqueza engendra poder, como es el caso de los sistemas lockianos, en los que el deber principal del Estado es defender la vida y la propiedad de los ciudadanos, en los sistemas premodernos solo el poder puede garantizar la propiedad y la riqueza. Y el poder, antes de la revolución tecnológica en la guerra, se basaba en gran parte en la cantidad de hombres que un gobernante podía desplegar; en otras palabras, el poder se reducía a la fuerza de trabajo.

La lógica de la mano de obra operaba en todos los niveles de los sistemas políticos precoloniales del Sudeste Asiático. Todos, desde el más grande hasta el más humilde, desde los príncipes, aristócratas, comerciantes y funcionarios hasta los jefes de aldea y los jefes de familia, mantuvieron su posición gracias a sus aliados en cuya mano de obra y apoyo podían confiar en caso de ser desafiados. Esta lógica la resume bien Anthony Reid: «El contexto político hacía peligroso que un hombre que no fuese muy poderoso mostrase su riqueza a menos que hubiera suficientes siervos para defenderlo y legitimarlo [...]. El capital, por ello, debía primero ser utilizado para la obtención de personas, mediante la compra de esclavos, préstamos a los necesitados, alianzas matrimoniales y militares, y celebraciones».¹⁵ Cualquiera que estuviese decidido a acumular poder en este contexto, se involucraría forzosamente en un comportamiento que parecería anómalo o libertino en un sistema lockiano. La maquiavélica estrategia a desarrollar bajo estas condiciones es la de rodearte del mayor número de aliados que estén en deuda contigo; esto requiere haber desplegado una juiciosa liberalidad jalonada de obsequios, préstamos y banquetes. Literalmente, se pueden comprar aliados. Como informaba un visitante del siglo XVI, la gente de Malaca creía «que es mejor tener esclavos

14. J. Kathirithamby-Wells, «The Age of Transition: The Mid-eighteenth Century to Early Nineteenth Centuries», en Nicholas Tarling (ed.), *Cambridge History*. Vol. 1... pp. 883-884.

15. Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*. Vol. 2 *Expansion and Crisis*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 108.

[“siervos” sería una mejor traducción] que tener tierras, porque los esclavos son una protección para sus amos». ¹⁶

Mi afirmación aquí no es tanto que la mano de obra fuese considerada como una forma de riqueza sino que era el único medio por el cual la riqueza podía mantenerse de forma segura. De hecho, uno podría argumentar, tal y como hace Reid de manera convincente, que el comercio marítimo y terrestre era de lejos mucho más lucrativo que exprimir el excedente de un campesinado sedentario, incluso en los siglos XVI y XVII. De hecho el Estado mayoritariamente agrario de la parte alta de Birmania dependía en gran medida de los impuestos y los peajes, obtenidos gracias a su posición estratégica sobre el Irrawaddy y que le permitía gravar las mercancías preciosas destinadas a los mercados de China, India y más allá. ¹⁷ A menudo, dichos bienes eran fáciles de almacenar, y su alto valor por unidad de peso y volumen (como sucede hoy en día con el opio) compensaba de sobra los costos de transporte. Sin embargo, y para cosechar las recompensas de este comercio, se requería de un reino que defendiera la posición de su monopolio en un río o al otro lado de un paso de montaña, o para hacer valer su derecho al tributo por la fuerza si era necesario; en este caso, el valor principal en esta contienda volvía a ser la mano de obra.

Es esta ventaja decisiva en la mano de obra, argumenta Victor Lieberman, la que a largo plazo favoreció la hegemonía de los reinos «agrarios» del Sudeste Asiático sobre los reinos marítimos. «En una era de especialización militar limitada, cuando el número de cultivadores reclutados proporcionaba el mejor indicativo de victoria militar, el norte [de Birmania] era el centro natural de gravitación política», escribe Lieberman. «En el continente central, y también en Java, podíamos encontrar áreas secas pero irrigables y fácilmente cultivables, que disfrutaron de una temprana ventaja demográfica sobre los más húmedos distritos marítimos». ¹⁸ Visto con un enfoque sinóptico crudo, con el tiempo, un puñado de potencias marítimas más grandes (Srivijaya, Pegu, Malaca) eclipsaron a sus rivales marítimos más pequeños; y estos, a su vez, se vieron eclipsados por Estados agrarios más pequeños pero que

16. Citado en *ibídem*, p. 129.

17. Véase en relación con esto la importante evidencia reunida por Kenichi Kirigaya en «The Age of Commerce and the Tai Encroachments on the Irrawaddy Basin», borrador, junio de 2008, y el modelo de relación centro-periferia descrito por Noboru Ishikawa, «Centering Peripheries: Flows and Interfaces in Southeast Asia», *Kyoto Working Papers on Area Studies*, núm. 10, JSPS Global COE Program, Serie 7 / subserie 8 «In Search of Sustainable Humanosphere in Asia and Africa», Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University, diciembre de 2008.

18. Lieberman, *Strange Parallels*, *cit.*, p. 88.

disponían de más mano de obra (Mataram, Ayutthaya, Ava), y que en su momento habían también eclipsado a sus rivales agrarios más pequeños (Vientiane, Lan Na, Chiang Mai). Todo lo que sabemos acerca de la construcción del Estado en Ava y Ayutthaya sugiere una enorme concentración de poder y un constante esfuerzo, que para nada significaba que siempre resultase exitoso, para mantener una densa población en su núcleo y aumentarla siempre que fuese posible.¹⁹

El proceso descrito arriba concuerda muy bien con gran parte de la literatura existente acerca de la consolidación política y la creación de los Estados europeos. Aquí también podemos ver lo que Charles Tilly catalogó acertadamente de «ricos en coerción y pobres en capital»: Estados e imperios agrarios (por ejemplo, Rusia, Brandeburgo, Prusia, Hungría, Polonia y Francia) cuya orientación «hacia la tierra» hacía que dispusiesen de una ventaja respecto a la mano de obra, un factor que en general solía resultar decisivo, sobre sus rivales marítimos (Venecia, Holanda, Génova, Florencia). Al depender menos de las volubilidades del mundo comercial, estar más jerarquizados, más protegidos frente a las crisis creadas por los problemas en los suministros de alimentos, poseían además la capacidad de alimentar ejércitos bastante grandes por lo que con todo ello, pese a que los Estados agrarios podían perder una batalla o incluso una guerra, tendían a mantenerse en el poder a largo plazo.²⁰

En los proverbios y advertencias que componen la literatura cortesana del sudeste de Asia se encuentran abundantes referencias a la población como elemento principal de la política de construcción del Estado. Donde más evidente se hace el poder relativo de la mano de obra frente al territorio es en este

19. Amar Siamwalla, en «Land, Labour, and Capital in Three Rice-growing Deltas of Southeast Asia, 1800-1840», *Discussion paper*, núm. 150, julio de 1972, Yale Economic Growth Center, enfatiza los esfuerzos de los Estados centrales basados en Mandalay, Bangkok y Hanoi para prevenir la migración masiva a las áreas del delta sur fuera de su control. En los términos más crudos de «transporte-economía», casi siempre tiene sentido trasladar a las personas a tierras fértiles en lugar de los productos de la tierra fértil a la capital. Las personas son más fáciles de mover que los cereales; por un lado, pueden caminar y, por otro, una vez reubicadas, producen un excedente que no hay que trasladar muy lejos.

20. Véase, por ejemplo, Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1992*, Cambridge, Blackwell, 1990, capítulo 5 [ed. cast.: *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1992*, Barcelona, Alianza editorial, 1992]; Jeremy Black, *European Warfare, 1660-1815*, New Haven, Yale University Press, 1994, pp. 9-15; y Edward Whiting Fox, *History in Geographical Perspective: The Other France*, Nueva York, Norton, 1971, capítulo 2 [ed. cast.: *La historia desde una perspectiva geográfica. Escritos teóricos de Edward Whiting Fox*, Lleida, Universitat de Lleida, 1998]. Inglaterra supone, por supuesto, la clara excepción a esto. Black sugiere que su éxito como potencia marítima se sustentó en la gigantesca riqueza que había amasado mediante aventuras comerciales, lo que permitió que pudiera subsidiar a otros para que lucharan por ella.

epigrama del primer periodo temprano de Bangkok en Siam: «Tener demasiadas personas [como súbditos de un señor] es mejor que tener demasiada hierba [tierra sin cultivar]». ²¹ Otro epigrama de la Crónica del Palacio de Cristal de Birmania [*Glass Palace Chronicle*], compilado aproximadamente en la misma época, se hace eco de su mensaje y lo repite casi palabra por palabra: «Sí, hay tierra, pero no hay gente. Un terreno sin gente no es más que un desierto». ²²

En estos otros dos refranes siameses se hace énfasis en que un gobierno sabio necesita tanto evitar que su población abandone su núcleo como atraer nuevos colonos para que cultiven la tierra: ²³

En una casa grande con muchos sirvientes, la puerta puede dejarse abierta sin peligro; en una casa pequeña con pocos sirvientes, las puertas deben estar cerradas.

El gobernador debe designar funcionarios leales que salgan de sus territorios, y convencerlos de que vayan a un área deshabitada y se asienten allí, y que de esta manera ese área se enriquezca.

Por otra parte el colapso de un reino se veía como un fracaso del monarca a la hora de administrar sabiamente a su población. La advertencia que la reina Saw hizo al rey birmano Narahihapate ilustra dramáticamente este principio: «Considera cuál es la situación del reino. No tienes gente ni pueblos, ni grupos de campesinos ni campesinas por aquí [...] Los hombres y mujeres del campo retrasan la hora de venir y no entrarán en este reino. Temen tu dominio, porque tú, oh rey Alaung, eres un amo severo. Por tanto, yo, tu sierva, te hablé de los ancianos pero decidiste no escucharme [...]. Te dije que no despreciases el vientre de tu patria, que no humillases a tu pueblo». La guerra como combate por el control de los cultivadores y no por el control sobre la tierra arable es también evidente en este elogio a un comandante militar siamés que no solo sofocó la rebelión, sino que además entregó los cautivos a la corona: «A partir de aquel día siempre que capturaba ladrones, asesinos, alborotadores o rebeldes ya fuese en las zonas fronterizas o sus alrededores los enviaba

21. Citado en Akin Rabibhadana, «The Organization of Society in the Early Bangkok Period, 1782-1873», *Interim Report Series*, núm. 12, julio de 1969, pp. 16-18, Cornell University Thailand Project.

22. *The Glass Palace Chronicle of the Kings of Burma*, Oxford, Text Publication Fund of the Burma Research Society, Humphrey Milford / Oxford University Press, 1923, p. 177.

23. Citado en Rabibhadana, «Organization of Society», *cit.*, pp. 16-18.

a Anantathuriya. Y allá donde quiera que fuese capturaba vivos a muchos de sus enemigos y los llevaba frente al rey». ²⁴ Incluso aunque no dispusiésemos de declaraciones tan explícitas, la centralidad de la mano de obra resulta evidente en el constante énfasis puesto en lo que podría llamarse «política del séquito»: siempre que se menciona a un funcionario en la historia de la corte es común enumerar el tamaño y la distinción de sus seguidores. ²⁵ En general, siempre que una campaña militar había sido exitosa, el hecho que recibía más atención era el número de supervivientes que eran acorralados, hechos cautivos y obligados a marchar a la capital. Aunque aquí me he centrado en las evidencias dejadas por las tierras del interior, no deja de ser incluso más impactante la misma preocupación por la mano de obra en el Sudeste Asiático peninsular y, particularmente, en el mundo malayo. ²⁶

De hecho, todos los aspirantes a políticos estatales que actúan en un entorno en el que la tierra abierta es abundante y la tecnología militar es primaria se enfrentan a esta preocupación: la necesidad imperativa de concentrar la población y la producción de cereales. Deben idear medidas que contrarresten la tendencia de la población a dispersarse ampliamente para así aprovechar al máximo la caza, el forrajeo y las técnicas agrícolas a su disposición que necesitan menor cantidad de trabajo intensivo. Para ello se implementaron múltiples incentivos —desde intercambios comerciales hasta irrigaciones seguras, desde la participación en el saqueo militar hasta hacer realidad los deseos de conocimiento sagrado—. Sin embargo, si se quería lograr dicha concentración de mano de obra sin tener que recurrir a la coacción, este tipo de ventajas debían sobrepasar los costes derivados de las cargas de impuestos, la conscripción y las epidemias siempre asociadas a los espacios estatalizados. Rara vez era así. El uso de la fuerza para complementar estas ventajas, y a menudo para reemplazarlas por completo, estuvo siempre presente.

Aquí vale la pena recordar que los sistemas políticos de la antigüedad clásica eran, de manera manifiesta, sistemas coercitivos que seguían este modelo. Atenas y Esparta, como bien nos cuenta Tucídides, no luchaban en defensa de

24. *Glass Palace Chronicle...*, cit., pp. 177, 150.

25. Véase, por ejemplo, la larga lista de criados de la reina Thirusandevi, ibídem, p. 95.

26. En 1747 el gobernante de Palembang señaló: «Es muy fácil para un súbdito encontrar un señor, pero es mucho más difícil para un señor encontrar un súbdito». Podemos encontrar un análisis clarificador además de un listado de proverbios (incluidos algunos citados aquí), en Anthony Reid, «“Closed” and “Open” Slave Systems in Precolonial Southeast Asia», en Anthony Reid (ed.), *Slavery, Bondage, and Dependency in Southeast Asia*, Nueva York, St. Martin's, 1983, pp. 156-181, esp. 157-160.

una ideología o una etnia, sino por los tributos. Ese tributo se medía en cereales y, sobre todo, en mano de obra. Rara vez se masacraba a la población de un pueblo vencido; en cambio sus ciudadanos y esclavos eran esclavizados por los vencedores, pero también por los soldados individuales que los habían capturado. Si se prendía fuego a sus campos y hogares era en gran medida para evitar que regresasen.²⁷ La mercancía comercial más valiosa en el Egeo —más valiosa que los cereales, el aceite de oliva o el vino— eran los esclavos. Atenas y Esparta eran ambas sociedades esclavistas, aunque en Esparta, más basada en la agricultura, los ilotas representaban más del 80 por ciento de la población. También en la Roma imperial el producto más importante transportado a lo largo de su legendario sistema de carreteras eran esclavos, comprados y vendidos bajo el monopolio del gobierno.

Antes de que el aumento de población en China e India hiciera que el mero control de la tierra cultivable asegurase el control de sus súbditos necesitados de campos, allí se enfrentaron a los mismos problemas a la hora de construir sus Estados. Aproximadamente al mismo tiempo que se libraba la Guerra del Peloponeso, el primer Estado chino hacía todo lo que estaba en su mano para evitar la dispersión de su población. Los manuales versados en el arte de gobernar instaban al rey a prohibir las actividades de subsistencia en las montañas y humedales «con el fin de aumentar la participación del pueblo en la producción de cereales».²⁸ El subtexto de este y otros pronunciamientos era que, si se les daba la opción de escoger, los súbditos del rey abandonarían la agricultura sedentaria y pondrían en marcha campos propios. Dicha resistencia se consideraba un defecto moral. Si el Estado tiene «todo el poder sobre las montañas y los pantanos, entonces la gente común que detesta la agricultura, que son unos holgazanes y buscan un beneficio doble, no tendrán sitio alguno en el que encontrar algo para comer. Si no tienen donde encontrar algo para comer, se verán obligados a participar en el cultivo de los campos».²⁹ El objetivo de esta política era, al parecer, matar de hambre a la población para forzarla a adoptar el cultivo de cereales y convertirla en súbdita, separándola de los territorios

27. Tucídides, *The Peloponnesian War*, Nueva York, Penguin Books, 1972, p. ej., pp. 67, 96, 221, 513, y 535. Tucídides se dedica a alabar al general espartano Brasidas por negociar la rendición pacífica de las ciudades como una manera de incrementar la capacidad impositiva y la mano de obra evitando la pérdida de vidas de espartanos.

28. Mark Elvin, *Retreat of the Elephants...*, cit., p. 104, cita a Guanzi Jiping que vivió a finales del siglo XIV a. C.

29. *Ibidem*, p. 104, cita extraída de *The Book of the Lord of Shang* [El Libro de Lord Shang es un antiguo texto chino del siglo III a. C., considerada una obra fundamental de la «legislación china». N. de la T.].

comunes y abiertos. De alguna manera, el agrio tono del consejo sugiere que esta política no tuvo un éxito total.

El dilema de la política estatalizadora en entornos de baja densidad de población encuentra un paralelismo más contemporáneo e instructivo en el África subsahariana. En 1900, la densidad de población no era mucho mayor que la del Sudeste Asiático en 1800 y, como consecuencia, el problema de agrupar a la población en el núcleo del Estado era el conflicto principal de la política precolonial.³⁰ Las cuestiones relativas a la concentración de mano de obra impregnan la literatura de la política autóctona: «El deseo de adquirir parientes, adhesiones, sirvientes, criados y súbditos, y de mantenerlos ligados al destino personal como una especie de capital social y político ha sido señalado a menudo como una de las características de los procesos políticos africanos».³¹ Las similitudes son tan sorprendentes que muchos de los proverbios acerca del gobierno pueden ser trasladados al Sudeste Asiático sin que pierdan para nada su sentido. Como afirma un proverbio sherbro: «Uno no puede ser jefe y sentarse solo». El vínculo entre los campos despejados y permanentes, y la fundación de un reino también se invocaba en este consejo a un antiguo rey de Mali: «Corta los árboles, transforma los bosques en campos, porque solo así te convertirás en un verdadero rey».³² Al igual que en el caso del Sudeste Asiático, se hacía poco énfasis en los límites territoriales marcados, y los derechos importantes eran los derechos sobre las personas, no sobre los lugares, excepto en el caso de los lugares destinados a rituales. La competencia por lograr seguidores, parientes y esclavos operaba en todos los niveles. En general, con una política demográfica tan favorable hacia los súbditos potenciales, estos debían ser tentados, más que coaccionados, a establecerse bajo un gobernante. La relativa autonomía de los sujetos se expresó en la proliferación de títulos, en las celebraciones, en la rápida asimilación y movilidad de los cautivos y esclavos, especialmente en los objetos y remedios entregados para mantener a los siervos y, sobre todo, en la huida de los súbditos infelices. Este equilibrio de poder, según Igor Kopytoff, dio a los súbditos la marcada percepción de que eran ellos quienes habían creado al gobernante y no al revés.³³

30. Jeffrey Herbst, *States and Power in Africa: Comparative Lessons in Authority and Control*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 18.

31. Igor Kopytoff, *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, p. 40. El excelente ensayo de Kopytoff proporciona una buena base para comprender este tipo de sistemas políticos hambrientos de mano de obra.

32. Citado en *ibídem*, pp. 62, 53.

33. *Ibídem*, p. 62.

La configuración de los paisajes y los súbditos del Estado

Los impuestos se comieron los valles, el honor se comió las colinas.

Proverbio afgano

Un gobernante premoderno en el Sudeste Asiático continental habría estado menos interesado en lo que hoy se llamaría el Producto Interior Bruto (PIB) de su reino que en lo que podríamos llamar su «Producto Accesible al Estado» (SAP). En un entorno premonetario, los productos originarios de distancias considerables debían ser bastante valiosos en relación con su unidad de peso y volumen para justificar los costos de transporte. Tales productos eran, por ejemplo, las maderas aromáticas, las resinas de árboles, plata y oro, los tambores ceremoniales y las medicinas raras. Cuanto mayor era la distancia a la que viajaban, mayor era la probabilidad de que fueran parte de un regalo o de un intercambio comercial voluntario, porque la capacidad de la corte para forzar el comercio de dichos bienes disminuía más o menos geoméricamente en función de la distancia. Las mercancías más importantes eran la comida, el ganado y la mano de obra —incluida la mano de obra cualificada— que podía ser convenientemente incautada y puesta a trabajar. El Producto Accesible al Estado tiene que ser fácil de identificar, monitorizar y enumerar (en resumen, ser tasable), además de estar suficientemente cerca geográficamente.

El SAP y el PIB no solo son diferentes sino que, en muchos aspectos, son opuestos entre sí. La concepción del éxito en la construcción del Estado se dirige hacia la maximización del SAP. En absoluto se beneficia el gobernante de que sus súbditos nominales florezcan gracias a, digamos, la recolección, la caza o la agricultura migratoria a una distancia demasiado grande de la corte. Del mismo modo que el gobernante tampoco se beneficia mucho si sus súbditos cultivan un conjunto de cultivos diversos, con distintas maduraciones o cultivos que se echan a perder rápidamente y, por lo tanto, son difíciles de contabilizar, recolectar y almacenar. Frente a las opciones de elegir entre patrones de subsistencia que son relativamente desfavorables para el cultivador pero que producen un mayor rendimiento en mano de obra o grano para el Estado y aquellos patrones que benefician al cultivador pero que privan de beneficio al Estado, el gobernante elegirá siempre el primero. Por ello, el gobernante maximiza el SAP, si es necesario, a expensas de la riqueza general del reino y sus súbditos. Por eso el Estado premoderno intenta organizar a sus sujetos y esculpir el paisaje que lo rodea para convertirlo en un campo listo para la apropiación. Cuando ha tenido éxito, el resultado en el Sudeste Asiático continental ha sido

la creación social de un paisaje agroecológico uniforme basado en el arroz irrigado: lo que Richard O'Connor ha denominado el «Estado padi».³⁴

La principal ventaja del arroz padi es que permite una densidad concentrada de población y de grano. Aquí cabe destacar la forma en que el arroz de regadío fija a las personas al espacio. Ningún otro cultivo podría haber concentrado tanta gente en un radio de marcha de tres o cuatro días del centro de la corte. La productividad superior del arroz irrigado por unidad de tierra permite una enorme densidad de población y de producción, y la relativa permanencia y fiabilidad del arroz padi, siempre que el sistema de regadío funcione correctamente, ayuda a asegurar que la población permanecerá por sí misma en su lugar. Cada campo de padi —que representa muchos años costos laborales «sumergidos» para agrupar, nivelar y construir las terrazas, los diques y los canales— no se abandona a la ligera. «Un problema importante» de los reyes del Kon-baung, escribe Thant Myint U, «fue la dificultad del Estado central para obtener información precisa sobre el número de hogares en una localidad determinada».³⁵ A esto se le podría denominar un problema de «legibilidad», que era la condición necesaria para hacer accesibles los recursos.³⁶ Comparados con los patrones de subsistencia que favorecerían la dispersión y la autonomía, la ecología social del arroz irrigado simplificó enormemente este problema al colocar una población relativamente estable y densa a las puertas del recaudador de impuestos y de los grupos de militares mercenarios.

La producción en puntos fijos, cultivada por un campesinado sedentario en el Estado padi significó que el gobernante y su séquito de especialistas y funcionarios también podían permanecer en un mismo sitio. Si no hubieran podido confiar en la producción de excedente y en la accesibilidad de alimentos, forrajes y madera para el fuego, la corte habría tenido que trasladarse a otro sitio, al igual que lo hacían las cortes inglesas y las cortes francesas del siglo XIII, una vez que se agotaba el suministro de alimentos (¡y la tolerancia!) del distrito en el que se hubieran asentado. El tamaño de la élite no cultivadora estaba, por supuesto, constreñida por el tamaño del excedente de grano; cuanto

34. Richard A. O'Connor, «Rice, Rule, and the Tai State», en E. Paul Durrenberger (ed.), *State Power and Culture in Thailand*, New Haven, Yale Southeast Asia monograph núm. 44, 1996, pp. 68-99, cita de la p. 81.

35. Thant Myint U, «The Crisis of the Burmese State and the Foundations of British Colonial Rule in Upper Burma», tesis, Cambridge University, 1995, pp. 46-47.

36. Se puede encontrar más información respecto a este tema en mi trabajo *Seeing Like a State: How Certain Schemes for Improving the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 1998, en particular los capítulos 1 y 2 [ed. cast.: *Lo que ve el Estado: Cómo han fallado ciertos esquemas para mejorar la condición humana*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2022].

mayor era el núcleo productor, más numerosa y mejor provista estaría la corte. Solamente el cultivo de padi a una escala sustancial le dio al Estado agrario una oportunidad razonable de persistir.

El cultivo de un solo grano básico fue, en sí mismo, un paso importante para el cálculo de la cosecha y, por lo tanto, para la apropiación. El monocultivo fomenta la uniformidad a muchos niveles diferentes. En el caso del arroz de regadío, los cultivadores estaban ligados a un ritmo de producción similar. Dependían de las mismas, o similares, fuentes de agua; plantaban y trasplantaban, quitaban las malas hierbas, cortaban y trillaban la cosecha aproximadamente al mismo tiempo y casi de la misma manera. Para el creador de un registro catastral, o de un mapa fiscal, la situación era casi ideal. El valor de la mayor parte de las tierras se podía calcular con una única métrica; cada cosecha estaba limitada en el tiempo y además era un único producto; el mapeo de campos abiertos delimitados por muros era relativamente sencillo, aunque hacer coincidir la tierra con el contribuyente apropiado no era tan sencillo. La uniformidad en el campo, a su vez, produjo un impacto social y cultural que se tradujo en una uniformidad expresada en la estructura familiar, el valor del trabajo infantil y la fertilidad, la dieta, los estilos de construcción, los rituales agrícolas y los intercambios comerciales. Una sociedad fuertemente moldeada por el monocultivo era más fácil de monitorizar, contabilizar y gravar que una moldeada por la diversidad agrícola. Pónganse de nuevo en la piel de un Colbert asiático, que tiene que organizar un sistema tributario para un policultivo diverso de, pongamos, diferentes tipos de granos, frutas, nueces, tubérculos, ganado, pesca, caza y forrajeo. Dicha heterogeneidad daría como resultado, como mínimo, valores diferentes para diversos terrenos, acuerdos familiares, ciclos laborales, distintas dietas, arquitecturas domésticas, vestimenta, herramientas y mercados diversos. La mera existencia de tantos productos y «cosechas», por sí solas, haría mucho menos manejable la creación de cualquier tipo de sistema tributario, y mucho menos uno equitativo. A efectos de claridad analítica, he elaborado muy toscamente esta comparación: ninguno de los principales Estados agrarios del continente fue un monocultivo puro. Pero cuanto más se acercaba a serlo, se simplificaba de manera radical la consolidación de un espacio estatalizado manejable.

Es en este contexto donde deben entenderse los denodados esfuerzos de las exitosas dinastías birmanas por mantener y ampliar los arrozales de regadío dentro de la zona seca. Fuera de estos núcleos de padi, el paisaje agrícola conformaba un sistema menos productivo y más diverso que planteaba dificultades al recaudador de impuestos. Los informes de ingresos por distritos (*sit-tàns*) invariablemente enumeran primero la tierra padi del distrito, y dejan claro que los

ingresos de las tierras no padi —mijo, sésamo, ganado, pesca, cocoteros y artesanías— eran más difíciles de recaudar y, en comparación con los ingresos de los padi, sus beneficios resultaban insignificantes.³⁷ Recaudar las tasas de una población que estaba más dispersa, que en general era más pobre, y cuyas rutinas de subsistencia eran mucho más variadas era singularmente infructuosa. Más aún, en general era mucho más fácil que los funcionarios ocultasen a la corona lo que se recolectaba, y que lo monopolizasen los hombres fuertes locales. El régimen colonial en Birmania fue tan dependiente como sus antecesores de los arrozales de regadío, incluso cuando el impuesto sobre ellos se cobraba en efectivo. John Furnivall lo considera el «elemento básico» de la dieta fiscal colonial: «El arroz es al hindú medio, y a cualquier birmano, lo mismo que los macarrones al italiano, la carne y la cerveza al inglés; es todo eso y más que eso, son los ingresos de la tierra para el Leviathan Indicus, la especie de Leviatán que habita la India; son sus víveres, su sustento. En un momento dado podría prescindir de los impuestos sobre la renta, los ingresos de las aduanas, impuestos indirectos, etc., pero sin los ingresos de la tierra se moriría de hambre».³⁸

Aquí encontramos de nuevo la distinción entre PIB y SAP. Como regla general, la agricultura organizada por y para Estados y empresas cuyo objetivo principal sea la apropiación de los cultivos tiene muchas posibilidades de llevar marcas de legibilidad y monocultivo. Las plantaciones de monocultivo, las ya desaparecidas granjas colectivas del bloque socialista, las aparcerías del cultivo de algodón en el sur de EEUU tras la guerra, por no mencionar los paisajes agrícolas creados por las campañas de contrainsurgencia en Vietnam o Malasia, son ejemplos de ello. Rara vez son modelos agrícolas de eficiencia o sostenibilidad: son, y pretenden ser, modelos de legibilidad y de apropiación.³⁹

37. Los *sit-tàns* evidencian la especialización agroecológica por etnia. Así, la población karen de Hanthawaddy/Pegu estaba mayormente constituida por agricultores itinerantes y recolectores, gravados tanto por su producción de miel y plata como por sus pequeños rendimientos de grano. Véase Toshikatsu Ito, «Karens and the Kon-baung Polity in Myanmar», *Acta Asiatica*, núm. 92, 2007, pp. 89-108.

38. John S. Furnivall, *The Fashioning of Leviathan: The Beginnings of British Rule in Burma* (editado por Gehan Wijeyewardene en 1939), Camberra, Department of Anthropology, Research School of Pacific Studies, Australian National University, 1991, p. 116.

39. Aquí puede resultar útil una sencilla analogía con la apicultura. Hasta hace aproximadamente un siglo, la recolección de miel era una tarea complicada. Incluso cuando se mantenían los enjambres capturados dentro de colmenas de paja, extraer la miel generalmente significaba ahuyentar a las abejas con fuego o humo y, a menudo, destruir la colonia en el proceso. La disposición de las cámaras de cría y las celdas de miel seguía complejos patrones que variaban de colmena en colmena, haciendo que la cosecha fuera difícil y que se perdiese gran parte de la misma al extraerla. En cambio, la colmena moderna está diseñada para resolver el problema

La política de incentivar o imponer paisajes agrarios legibles para la apropiación parece estar conectada con la creación del Estado. Solo ese tipo de paisajes agrícolas resultaban directamente beneficiosos y accesibles. No es de extrañar, entonces, que los esfuerzos para sedentarizar a las poblaciones a través del cultivo fijo (generalmente arroz) presenten una sorprendente continuidad entre los Estados precoloniales y sus descendientes contemporáneos. El emperador vietnamita Minh Mang (1820-1841) «usó todos los métodos disponibles para fomentar el cultivo de nuevos campos de arroz. Estos incluían permitir que un hombre que limpiaba la tierra, la utilizase él mismo como campo privado, o alentaba a la gente rica a dar un paso y reclutar inquilinos para establecer nuevos asentamientos en las aldeas. El principal objetivo del Estado era el mantenimiento del control sobre la población. Se persiguió la holgazanería y se fijó las poblaciones desplazadas a parcelas de tierra gracias a las que podían ser convertidos en fuentes fiables de impuestos, trabajo forzoso y servicio militar».⁴⁰

Por su parte, el régimen colonial francés estaba interesado en transformar los campos abiertos en cultivos legibles que generasen ingresos, en particular, caucho cultivado en plantaciones. Los franceses deseaban transformar las

del apicultor. Un dispositivo llamado excluidor de reinas separa las cámaras de cría de abajo de la mayor parte del suministro de miel de arriba, impidiendo que la reina entre y ponga huevos por encima de cierto nivel. Además, las celdas están ordenadas en marcos verticales, nueve o diez por caja, lo que permite una fácil extracción de miel, cera y propóleo marco a marco. La cosecha es posible respetando el «espacio de las abejas»: manteniendo la distancia precisa entre marcos que las abejas dejan libre (tres octavos de pulgada) en vez de reduciéndola. Desde el punto de vista del apicultor, la colmena moderna es una colmena ordenada y legible que le permite inspeccionar el estado de la colonia y la reina, calcular la producción de miel (generalmente por peso), agrandar o contraer el tamaño de las unidades estándar, trasladarlas a una nueva ubicación y, sobre todo, extraer la miel suficiente (en climas templados), asegurándose a su vez de que la colonia pasará el invierno con éxito. Y al igual que el apicultor asalta la colmena cuando está cargada de miel, las invasiones se cronometraron estacionalmente coincidiendo con el comienzo de la estación seca y las cosechas maduras para poder saquearlas y aprovisionarse (Tucídides señaló que las invasiones tenían lugar cuando el grano en la ruta de marcha estaba maduro y que era un error de cálculo potencialmente fatal invadir demasiado pronto, es decir, cuando el grano no había madurado. En el caso de una incursión punitiva, el ejército invasor a veces quemaba el grano maduro [algo imposible en el caso de los cultivos de tubérculos] y, por lo tanto, dispersaba o dejaba indigente a la población enemiga. *La historia de la guerra del Peloponeso*, cit., pp. 173, 265, 267. Sin llevar esta analogía más allá de lo que merece, la concentración y la uniformidad del monocultivo, en este caso el arroz padi, funciona de cara al recaudador de impuestos y al reclutador militar más o menos de la misma manera que lo hace la colmena moderna para el apicultor.

40. Andrew Hardy, *Red Hills: Migrants and the State in the Highlands of Vietnam*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2003, p. 288. Hardy cita un trabajo en vietnamita escrito por Mai Khac Ung y, entre otros, Masaya Shiraishi, «State, Villagers, and Vagabonds: Vietnamese Rural Society and the Phan Ba Vanh Rebellion», *Senri Ethnological Studies*, núm. 13, 1984, pp. 345-400.

fiscalmente estériles colinas en un espacio que fuese *rentable* y *útil*. Hasta hoy en día, el Vietnam socialista permanece dedicado al «cultivo fijo y el asentamiento fijo» (*dinh canh dinh cu*), con el énfasis puesto en el retorno al arroz irrigado, incluso en lugares donde no es ecológicamente adecuado. Se han casado dos visiones: una versión más antigua del Estado padi se ha unido a una visión utópica de la conquista de la naturaleza mediante el heroico trabajo socialista. Esta visión mira poéticamente al futuro, a «un mañana [en el que] las colinas boscosas y las extensiones cubiertas de hierba del Tay Bac serán inmensos campos allanados en los que se abrirán campos de arroz y campos de maíz». Como decía otro aguerrido lema: «La fuerza del pueblo hace que hasta las piedras se vuelvan arroz».⁴¹ Un aspecto de esta vasta política de reasentamientos ha sido el comprensible firme deseo de los kinh de las tierras bajas de reproducir el paisaje agrícola y los asentamientos humanos con los que están familiarizados. Así, como suele suceder, el intento de los migrantes de aplicar técnicas de cultivo nada adaptadas a su nuevo entorno ha provocado daños ecológicos y sufrimiento humano. El otro aspecto de esta aspiración utópica, sin embargo, ha sido el intento del Estado vietnamita de recrear los paisajes de legibilidad y apropiación que había sostenido a sus antepasados precoloniales desde, al menos, la dinastía Le.

Erradicar la agricultura ilegible

La naturaleza hostil, obstinada y fundamentalmente rebelde está, de hecho, representada en las colonias por los arbustos, los mosquitos, los nativos y la fiebre, y la colonización será un éxito cuando toda esta naturaleza indómita haya sido finalmente domesticada.

Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*

41. Citado en Hardy, *Red Hills*, *cit.*, pp. 240-255. Hardy también recoge un excelente debate y análisis acerca de la política francesa, como también lo hace Oscar Salemink, *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders: A Historical Contextualization, 1850-1990*, Londres, Routledge-Curzon, 2003. Véase también Jean Michaud (ed.), *Turbulent Times and Enduring Peoples: Mountain Minorities in the Southeast Asian Massif*, Richmond (Inglaterra), Curzon, 2000, y Pamela McElwee, «Becoming Socialist or Becoming Kinh: Government Policies for Ethnic Minorities in the Socialist Republic of Vietnam», en Christopher R. Duncan (ed.), *Civilizing the Margins: Southeast Asian Government Policies for the Development of Minorities*, Ithaca, Cornell University Press, 2004, pp. 182-221. Para una aproximación a la política de reasentamiento del fracasado régimen de Saigón, véase Stan B-H Tan, «Dust beneath the Mist: State and Frontier Formation in the Central Highlands of Vietnam, the 1955-1961 Period», tesis, Australian National University, 2006.

Mi única objeción a la ácida perspicacia de Franz Fanon sobre el proyecto colonial es que su observación, al menos con respecto al «arbusto» y «los nativos», podría aplicarse con la misma facilidad a las épocas precolonial y poscolonial. La expansión y repoblación del espacio estatalizado legible fue intrínsecamente difícil, dada la frontera abierta. Si ocasionalmente se logró fue debido tanto al cierre de alternativas como a los atractivos inherentes del espacio estatalizado. La principal alternativa al cultivo de padi en el sur continental del sudeste de Asia, históricamente e incluso a día de hoy en gran parte de la región, es la agricultura de barbecho o itinerante (también conocida como agricultura de roza y quema). Dado que implica la dispersión de la población, cultivos mixtos (incluidas raíces y tubérculos), y la apertura periódica de nuevos campos, el cultivo itinerante, de roza y quema, ha sido considerado un anatema para todos los legisladores, tradicionales o modernos.

Siendo de lejos el Estado más precoz de la región, el Estado chino ha estigmatizado la agricultura itinerante y la ha erradicado siempre que le ha sido posible desde, al menos, los tiempos de la dinastía Tang. Aunque la agricultura itinerante puede llegar a proporcionar más rendimiento al cultivador por su trabajo, es un tipo de riqueza inaccesible para el Estado. Y, especialmente si era ventajoso para los agricultores, su existencia en los márgenes del cultivo de arroz sometido a menudo a impuestos elevados, representaba para el campesinado una tentación constante como alternativa de subsistencia. A lo largo de la frontera suroeste de China se alentó a los agricultores itinerantes, y a veces se les obligó, a abandonar su agricultura itinerante en beneficio de la producción sedentaria de cereales. El eufemismo chino del siglo XVII con el que se hablaba de la incorporación al espacio estatalizado era «entrar en el mapa». Significaba convertirse en súbdito del emperador, proclamar lealtad y emprender un viaje cultural que, a ojos de los han, conducía finalmente a la asimilación. Sin embargo, por encima de todo, el cambio de la agricultura nómada al cultivo sedentario de cereales significaba convertirse en un hogar que ahora figuraba en las listas oficiales de impuestos.⁴²

Los imperativos fiscales estatales que subyacen al deseo del gobierno del emperador de Vietnam Minh Mang, o de los funcionarios de China, para erradicar la agricultura itinerante, han sido reforzados durante la era moderna por dos consideraciones adicionales: la seguridad política y el control de recursos.

42. Pamela Kyle Crossley, Helen Siu y Donald Sutton (eds.), *Empire at the Margins: Culture and Frontier in Early Modern China*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2006. Véanse en particular las contribuciones de John E. Herman, David Faure, Donald Sutton, Anne Csete, Wing-hoi Chan, y Helen Siu y Lui Zhiwei.

Los cultivadores itinerantes son considerados potencialmente subversivos, al no haber sido incorporados a la administración estatal, extenderse promiscuamente a través de las fronteras nacionales y además ser vistos de etnia distinta. En Vietnam esto ha provocado grandes campañas de reasentamiento y sedentarismo forzoso. Otra razón contemporánea dada para prohibir la agricultura itinerante es que es ambientalmente poco acertada, ya que destruye la cubierta del suelo, promoviendo con ello la erosión y desperdiciando valiosos recursos madereros. Hasta cierto punto, este razonamiento es una herencia política del periodo colonial, si bien ahora sabemos que excepto en circunstancias especiales esta afirmación es una premisa errónea. Parece más bien que la razón principal detrás de tales políticas ha sido la necesidad del Estado de usar dicha tierra para forzar asentamientos permanentes, y apropiarse para beneficio propio de los ingresos de la extracción de los recursos y, finalmente, para poner de rodillas a los pueblos no estatalizados. Tal y como un etnógrafo le informaba a un colega extranjero, el propósito de su estudio sobre la economía de las colinas «era ver cómo se puede erradicar entre las minorías la agricultura de roza y quema “itinerante”». ⁴³ La «campaña para sedentarizar a los nómadas», que comenzó en 1954, se ha mantenido desde entonces, de una forma u otra, como una política consistente y continua.

La misma continuidad en la política, pese a que no se haya forzado con insistencia, ha caracterizado al Estado tailandés durante gran parte de su existencia. Nicholas Tapp, un etnógrafo de los hmong, afirma que las políticas de sedentarización, agricultura permanente, control político y «tailandización» «representan estrategias altamente conservadoras que han caracterizado las relaciones entre las poblaciones estatales y las minorías en desarrollo de las tierras altas de la región durante varios siglos». ⁴⁴

Los intentos de detener la agricultura itinerante se volvieron significativamente más brutales en los momentos más críticos de la guerra fría durante la década de los años sesenta, después de que una rebelión hmong fuera aplastada por el general Prapas por medio de artillería, asaltos militares y napalm. A pesar del hecho de que Vietnam y Tailandia temían la subversión desde

43. Grant Evans, «Central Highlands of Vietnam», capítulo 2 de R. H. Barnes, Andrew Gray y Benedict Kingsbury (eds.), *Indigenous Peoples of Asia*, Association of Asian Studies monograph núm. 48, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

44. Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion: The White Hmong of Northern Thailand*, Singapur, Oxford University Press, 1990, p. 38. Véase también William Robert Geddes, *Migrants of the Mountains: The Cultural Ecology of the Blue Miao [Hmong Njua] of Thailand*, Oxford, Clarendon, 1976, p. 259.

posicionamientos diametralmente opuestos de la brújula ideológica, sus políticas fueron notablemente similares. Los hmong fueron forzados a abandonar la agricultura itinerante y, como recoge un documento político, los funcionarios debían «persuadir a las tribus de las montañas, que vivían dispersas [sic], para que se mudasen a las áreas en proyecto y para que se establecieran permanentemente en ellas». ⁴⁵ El espacio estatalizado había adquirido, bajo estas circunstancias, un significado adicional, aunque este nuevo significado solo fortaleció las razones para erradicar la agricultura itinerante. ⁴⁶

Quizá la campaña violenta más larga lanzada contra el cultivo itinerante es la campaña del régimen militar birmano contra los karen, diseñada para obligar a las personas que viven de este tipo de cultivos a huir y refugiarse en lo que no son más que campos de concentración construidos alrededor de las bases militares o, en su defecto, forzarlos a escapar a la frontera con Tailandia. Se envían columnas armadas antes de que se cosechen los campos agrícolas, para quemar el grano o para tritularlo, y tras ello se minan los campos. Sabiendo cuán crucial es hacer la «quema» correctamente para la cosecha de roza, el ejército también envía unidades para quemar prematuramente los tajos y arruinar así las posibilidades de una buena cosecha. Al erradicar la agricultura itinerante, y a no pocos de sus practicantes, se minimiza las posibilidades de supervivencia fuera de los espacios estatalizados. ⁴⁷

45. Tapp, *Sovereignty and Rebellion...*, cit., pp. 31, 34.

46. El patrón del Sudeste Asiático continental se repite en el mundo malayo y desciende hacia el sur. Los sultanes de Perak (Malasia) han buscado constantemente forzar a que los semai, un pueblo extremadamente móvil de las tierras bajas, formasen asentamientos permanentes. En Sarawak, el gobierno de Malasia ha intentado sistemáticamente «hacer que los punan se ajusten a las normas de los pueblos agrícolas». «El progreso y el desarrollo significan la homogeneización y estandarización del modelo agrícola: cultivo de arroz hasta lograr la autosuficiencia». Véase Geoffrey Benjamin y Cynthia Chou (eds.), *Tribal Communities in the Malay World: Historical, Cultural, and Social Perspectives*, Singapur, Institute of Southeast Asian Studies, 2002, p. 47. Véase también Robert Knox Denton, Kirk Endicott, Alberto Gomes y M. B. Hooker, *Malaysia and the Original People: A Case Study of the Impact of Development on Indigenous Peoples, Cultural Survival Studies in Ethnicity and Change*, Boston, Allyn and Bacon, 1997; John D. Leary, *Violence and the Dream People: The Orang Asli and the Malayan Emergency, 1948-1960*, *Monographs in International Studies (Southeast Asian Studies)*, núm. 95, Athens, Ohio University Center for International Studies, 1995; y Bernard Sellato, *Nomads of the Borneo Rainforest: The Economics, Politics, and Ideology of Settling Down*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994, pp. 171-173.

47. Kevin Malseed, «“We Have Hands the Same as Them”: Struggles for Local Sovereignty and Livelihoods by Internally Displaced Karen Villagers in Burma», artículo de investigación inédito, 2006, p. 9, Karen Human Rights Group.

La coincidencia de políticas a lo largo de varios siglos y, en el periodo actual, que han perdurado a lo largo de tipos de régimen muy diferentes, supone una evidencia clara de que está en juego uno de los rasgos fundamentales para la creación del Estado.

***E Pluribus Unum*:⁴⁸ el centro criollo**

Cualquiera que sea la concentración de población alrededor de la corte del Estado padi, lograrlo fue una victoria duramente trabajada frente a toda una demografía en contra. Los legisladores, con sus ojos totalmente puestos en la acumulación de mano de obra, difícilmente tenían tiempo para fijarse y seleccionar a quiénes incorporaban. Un «Estado basado en la fuerza de trabajo» [*manpower state*] es, en este sentido y en principio, enemigo de las duras y rápidas distinciones culturales así como de la exclusividad. Dicho de manera más precisa, tales Estados ofrecían grandes incentivos para incorporar a todas las personas posibles e inventar fórmulas religiosas, culturales y étnicas que les permitiesen hacerlo. Este hecho, una realidad de todos los Estados padi del Sudeste Asiático continental y marítimo, es rico en consecuencias para cada una de estas civilizaciones de las tierras bajas.

El énfasis en la inclusión y la absorción era tal que sería una equivocación considerar al Estado clásico de Birmania o Tailandia como endógenos, expresiones monoétnicas de desarrollo cultural. Es más fiel a la realidad considerar cada uno de estos núcleos estatales como una invención social y política, una aleación, una amalgama que muestra las marcas de la agrupación de muchas fuentes diversas. La cultura del núcleo era una tarea en construcción permanente, una especie de vector contingente, la suma de los diversos pueblos y culturas que optaron por identificarse con ella o que fueron incorporados a la fuerza. Muchas de las fórmulas de incorporación fueron, podría decirse, «un préstamo» del subcontinente indio, que tomaron la forma de cultos shaivite, rituales brahmánicos, rituales de la corte hindú y del budismo —primero mahayana y luego theravada—. Su valor, como han sugerido Oliver Wolters y otros, radica en el hecho de que ambos reforzaban las afirmaciones del carácter sobrenatural de poder y la legitimidad de los poseedores del poder local, lo cual proporcionó un marco de trabajo universalizador para la creación de

48. La locución latina *e pluribus unum* significa «de muchos, uno». Fue utilizada como lema nacional de EEUU hasta 1956, para destacar la integración de las trece colonias británicas en Norteamérica en una sola nación. [N. de E.]

una nueva identidad estatal basada en la multiplicidad de fragmentos de las muchas y diversas etnias y lenguas.⁴⁹

Si esta perspectiva explícitamente política tiene algún mérito, es su efecto a la hora de descentralizar radicalmente cualquier comprensión esencialista de la entidad «birmana» o la «siamesidad» o, para el caso, de la entidad «han».⁵⁰ La identidad en la corte era un proyecto político diseñado para crear una amalgama de los diversos pueblos allí reunidos. Garantes de los aliados poderosos, esclavos capturados en guerras o incursiones, cultivadores y comerciantes atraídos por las posibilidades agrícolas y comerciales: en cualquier caso se trataba de una población políglota. La prima que ofrecía la incorporación significaba que la asimilación era relativamente sencilla: los matrimonios mixtos y la movilidad social a través de barreras sociales permeables eran relativamente fáciles. La identidad era una cuestión más de práctica que de genealogía.⁵¹ Todos y cada uno de los numerosos Estados padi que iban y venían durante el periodo clásico representaron una especie de «ascensión social abierta al talento». La cultura, que cada uno de ellos codificó, varió a lo largo del tiempo en función de los aspectos culturales y del material humano con el que tenían que trabajar y que en gran medida eran importados. En el caso de verle un atractivo cultural a las cortes legislativas precoloniales, seguramente fue esta capacidad de absorber migrantes y prisioneros y, en dos o tres generaciones, moldearlos a ellos y a sus prácticas en una integradora amalgama cultural birmana o tailandesa. Una breve mirada a este proceso de fusión en el Estado padi tailandés, en la zona malaya y en la Birmania clásica puede limar y hacer más profunda nuestra apreciación de la hibridación del «Estado basado en la fuerza de trabajo» [*manpower state*].⁵²

49. O. W. Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*, rev. ed., Ithaca, Cornell University Press y Singapur, Institute of Southeast Asian Studies, 1999, *passim*, esp. pp. 58-67.

50. Crossley, Siu y Sutton, *Empire at the Margins*, *cit.*, en particular Helen Siu y Liu Zhiwei, «Lineage, Market, Pirate, and Dan: Ethnicity in the Pearl River Delta», pp. 285-331. Los autores sugieren que la manera en la que los «dan» se convirtieron en «han» es un proceso que tipifica a los primeros han como un pueblo pro-Estado.

51. O. W. Wolters, *History, Culture, and Region*, *cit.*, p. 86.

52. La familia lingüística tai comprende un gran número de pueblos desde el norte de Vietnam al noreste de la India. En el este de Birmania (Estados shan), gran parte del norte del norte de Tailandia, y el sur de Yunnan, tienden a ser pueblos budistas, agricultores padi e impulsores estatalizadores. Son estos tai a los que me refiero aquí. Hay pueblos tai en toda la región (a veces llamada «colina tai») que son itinerantes y no budistas y viven fuera de las estructuras del Estado.

La llanura central de lo que posteriormente se convertiría en Siam fue, en el siglo XIII, una mezcla compleja de poblaciones mon, jemer y tai que estaban en «proceso-de-convertirse-en-una-etnia» siamesa.⁵³ Victor Lieberman afirma que a mediados del siglo XV, en el periodo de Ayutthaya, surgió una cultura «siamesa» propia entre una élite administrativa (*munnai*) —según parece, solo en ella—. Aunque su cultura cortesana bebía de los textos jemer y pali, los plebeyos según el relato que de ellos hizo el portugués Tome Pires a principios del siglo XVI, hablaban dialectos mon, no tai, y se cortaban el pelo como los mons de Pegu. Las prácticas por las que el Estado «cosechaba» su mano de obra quedan totalmente en evidencia cuando a finales del siglo XVII, se afirma que más de un tercio de las personas del área central de Siam eran descendientes de «extranjeros», principalmente de los cautivos de los laos y los mons.⁵⁴ A principios del siglo XIX la corte redobló de nuevo sus esfuerzos para reparar las pérdidas masivas de población sufrida durante las guerras birmanas. Como resultado de ello «en total, entre los lao, mons, jemer, birmanos y los malayos pueden haber igualado el número de aquellos autoidentificados como siameses en la cuenca central. Las unidades campesinas de los phuan, lao, cham y jemer formaban la columna vertebral del ejército y la armada permanentes alrededor de Bangkok. En la llanura de Khorat, tras la revuelta de Anuvong de 1827, se reasentaron a la fuerza tantos deportados laosianos que en consecuencia puede que llegaran a igualar el número de hablantes de siamés en todo el Reino».⁵⁵

Lo que era cierto para la cuenca del Chao Praya también lo era para un auténtico archipiélago de Estados padi tai/shan, más pequeños, esparcidos aquí y allá en las zonas norteñas más alejadas de las colinas. Hay consenso en que los Estados tai/shan fueron una invención político-militar —el *systeme à emboîtement* de Condominas— en la que, sobre el terreno, los tai resultaban bastante débiles. Este punto de vista coincide con la evidencia de que los birmanos eran, ellos mismos, también débiles en infantería y que establecieron una élite militar pionera con experiencia y habilidades en la política del Estado. Y aunque es probable que el número de señores conquistadores fuese reducido, en última instancia eran hegemónicos, lo que no debería sorprender a los familiarizados

53. David Wyatt, citado en Wolters, *History, Culture, and Region*, cit., p. 128, n. p. 10.

54. Lieberman, *Strange Parallels*, cit., vol. 1, pp. 271-273, 318-319.

55. *Ibidem*, vol. 1, p. 319. Creo que en este caso Lieberman pone demasiado peso en la etnia y conciencia religiosa. Es más probable que las identidades fueran más fluidas, sus portadores versados en dos o más lenguas, y se identificasen, quizás, con un lugar de origen o de residencia más que tener una identidad étnica o lingüística firme.

con la historia británica, ya que la élite conquistadora normanda que llegó después de 1066 para dominar Gran Bretaña consistía en apenas dos mil familias.⁵⁶ Los conquistadores tai/shan crecieron gracias a su talento para las alianzas, la absorción, la adaptación y por su capacidad para componer un reino confeccionado a partir de los pueblos a su disposición. El proceso conllevó incorporar remanentes de los sistemas políticos preexistentes (mon, lawa, jemer) y, sobre todo, la absorción de un gran número de pueblos de las tierras altas. Condominas afirma que es posible que los pobladores cautivos de las montañas hubiesen comenzado como siervos pero que, con el tiempo, se convirtieron en plebeyos tai con derecho a poseer tierras padi. De aquellos que tuvieran suerte o que fueran suficientemente hábiles como para apoderarse ellos mismos del *muang*,⁵⁷ se esperaba que adoptasen un nombre noble tai, alineando retrospectivamente su genealogía con sus logros personales.⁵⁸ La mayoría de la población de estos Estados estaba compuesta por pueblos no tai, e incluso muchos de los que se habían convertido en tai y al budismo continuaron usando sus propios idiomas y costumbres.⁵⁹ Aunque hoy en día está extendida la creencia de que muchos kachin se están convirtiendo en shan, es probable que el estudiante de doctorado kachin que intentó demostrar que la mayoría de los shan habían sido kachin anteriormente probablemente no estaba muy lejos de la realidad.⁶⁰ Edmund Leach creía que la sociedad shan no era tanto una «cultura prefabricada» que descendía de las provincias del suroeste de China, «como un desarrollo autóctono resultante de la interacción económica entre las colonias militares a pequeña escala con la población indígena de las colinas durante un largo periodo». Agrega: «Hay otros tipos de evidencia que apoyan la opinión de que una gran parte de las personas que ahora conocemos como shan son descendientes de tribus de las montañas que en el pasado reciente fueron asimilados a las formas más sofisticadas de la cultura

56. Peter Heather, *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 201. Heather, con este ejemplo, se esfuerza por demostrar que los romanos podían mantener su imperio en la periferia celta pese a lo reducido de su número.

57. Los *muang* fueron ciudades-Estado o principados con un alto nivel de independencia en las actuales Tailandia, Laos y el estado de Shan en Birmania. [N. de la T.].

58. Condominas, *From Lawa to Mon*, *cit.*, pp. 65-72.

59. *Ibidem*, p. 41.

60. Mencionado de pasada por Mandy Sadan en «Translating gumlau: History, the “Kachin”, and Edmund Leach», en François Robinne y Mandy Sadan (eds.), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering Political Systems of Highland Burma de E. R. Leach*, *Handbook of Oriental Studies Section 3. Southeast Asia*, Leiden, Brill, 2007, p. 76.

budista-shan».⁶¹ Diseñados de manera similar, pero en una escala mucho menor, estos Estados padi eran étnicamente plurales, económicamente abiertos y culturalmente asimilacionistas. De todas maneras, la identidad shan está ligada al cultivo del padi y, a su vez, a su papel como súbditos de un Estado shan.⁶² A través del cultivo de arroz húmedo se vinculan fuertemente la «shinidad» y la estatalidad. Es el cultivo de arroz húmedo lo que asegura una población sedentaria que a su vez es la base de la superioridad militar, de la producción de un excedente accesible y de una jerarquía política.⁶³ La agricultura itinerante, por el contrario, implica una identidad no-shan y, virtualmente por definición, vivir alejado del núcleo del Estado.⁶⁴

61. Edmund Leach, *The Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Boston, Beacon Press, 1968 [1954], p. 39 [ed. cast.: *Sistemas políticos de la Alta Birmania: estudio sobre la estructura social kachin*, Barcelona, Anagrama, 1977].

62. «En la estructura social tay [tai] solo los jefes y los campesinos libres poseen campos de arroz irrigado y es probable que los no-tai no accedan a ellos». Condominas, *From Lawa to Mon*, cit., p. 83.

63. Véase el excelente análisis de Jonathan Friedman, «Dynamique et transformations du système tribal, l'exemple des Katchins», *L'homme*, núm. 15, 1975, pp. 63-98. En el sudoeste de China, los numerosos Estados tai que surgieron estuvieron invariablemente situados en las mesetas fértiles que podían encontrarse a bastante altura. Este tipo de planicies eran denominadas *bazi* por los chinos, un término que puede ser traducido como «valle de la meseta» o «tierras planas en la meseta montañosa». Le agradezco a Shanshan Du la explicación de estos términos.

64. El Estado malayo constituye un caso, digamos, extremo, cuando lo comparamos con los Estados precoloniales del Sudeste Asiático en términos de sed de mano de obra. Fue excepcionalmente abierto, pluralista y asimilador. Su fórmula de asimilación se basaba más en la filiación estatal que en una identidad cultural fuerte. Hablar malayo (una lengua habitual en el comercio como también lo era el suajili), profesar el islam y ser súbdito de un Estado malayo era prácticamente todo lo que hacía falta. La inclusión en este híper Estado de fuerza de trabajo no excluía la coacción. Malaca y los otros Estados malayos fueron responsables de la mayor parte del comercio de esclavos de la región, una actividad que producía inmensos beneficios. Aunque el Estado clásico malayo era, en general, un puerto comercial que mediaba entre los productos de los bosques y el comercio internacional, los cargamentos más valiosos en las bodegas de sus barcos eran cautivos humanos vendidos o mantenidos como esclavos.

El carácter cosmopolita del Estado malayo a principios del siglo XVI (poco antes de la conquista portuguesa) se refleja en la afirmación de Tomé Pires [boticario portugués] de que se podían llegar a escuchar ochenta y cuatro idiomas en las calles de Malaca. No solo rivalizó, y quizás superó, a Venecia y Constantinopla con su enorme diversidad sino que además era un sistema social y político abierto al talento. El más grande de los gobernantes de Malaca, el sultán Mansur, nombró para administrar sus finanzas a un «rey pagano» de la India que se convirtió y fundó una famosa dinastía de consejeros de la corte. El mismo sultán también elevó a uno de sus esclavos no musulmanes originarios de Palembang, quien, a su vez, fundó la poderosa dinastía Laksamana. Como subraya Reid, los forasteros podían ser rápidamente incorporados y también adquirir prominencia. «Algunos comerciantes extranjeros, que comparten religión e idioma podrían cruzar la frontera de la aristocracia local muy

Los Estados birmanos surgidos a partir del siglo XI en la parte alta de Birmania han definido casi en su totalidad los contornos del Estado agrario clásico, el Estado de la mano de obra. Su asentamiento agroecológico fue (junto con el río Rojo en Vietnam) quizás el lugar más favorable para la concentración de mano de obra y producción de grano. El núcleo del Estado en construcción, y que cada dinastía tenía que controlar, constaba de seis distritos, cuatro de los cuales (Kyaukse, Minbu, Shwebo y Mandalay) tenían arroyos perennes que permitían una irrigación extensiva durante todo el año. Kyaukse, cuyo propio nombre se refiere al cultivo de arroz húmedo, era el más rico de ellos. Ya en el siglo XII, hubo áreas donde se recogieron hasta tres cosechas anuales.⁶⁵ Lieberman estima que en el siglo XI, en un radio de entre 130 y 160 kilómetros en torno a la corte, la población que residía era de unos cientos de miles de personas.⁶⁶

Al igual que los reinos tai, el reino Pagan era un mecanismo político para la acumulación de mano de obra y la producción de cereales. Como tal, dio la bienvenida, o capturó, a colonos dondequiera que pudo encontrarles y los vinculó, en su condición de súbditos, a la corte. Según algunas inscripciones, el reino Pagan de mediados del siglo XIII era un mosaico étnico que, además de mons, incluía birmanos, kadus, sgaws, kanyans, palaungs, was y shans.⁶⁷ Algunos estaban allí por las oportunidades que proporcionaba un imperio

rápido, mientras que el resto de personas también podrían hacerlo en una única generación si están dispuestas a aceptar la religión y la cultura dominantes».

Al igual que el Estado padi tai, el *negeri* [Estado] malayo era un eficaz mecanismo de población centrípeta. Una consecuencia de su éxito fue el hecho de que la mayoría de los malayos eran, por decirlo sencillamente, «malayos con guión»: bengalí-malayos, javanés-malayos, chino-malayos, minagkabau-malayos, etc. De hecho, los primeros asentamientos en el mundo malayo parecen haberse formado mediante el asentamiento de pueblos de diferentes orígenes étnicos y establecido para aprovechar las oportunidades comerciales. Así, cada *negeri* malayo tenía su propio sabor cultural, determinado en gran parte por las poblaciones locales que había absorbido, sin mencionar a los esclavos y comerciantes que habían sido incorporados. En estos términos la «malasianidad» era una especie de estatus alcanzado, una actuación (¡a veces forzada bajo coacción!); no era tanto una identidad étnica como la observación de unas condiciones culturales y religiosas necesarias para ser miembro del Estado comercial y su jerarquía. En todo caso, aunque la identidad malaya era incluso más fluida que la identidad tai, en los núcleos estatales ambos se convertían en súbditos de un Estado que tenía todo el interés y múltiples razones para absorber al mayor número posible de súbditos.

65. Véase Michael Aung-Thwin, «Irrigation in the Heartland of Burma: Foundations of the Pre-colonial Burmese State», Center for Southeast Asian Studies, *Occasional paper*, núm. 15, Northern Illinois University, 1990; y Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*, cit., vol. 1, pp. 20, 22.

66. Lieberman, *Strange Parallels*, cit., vol. 1, p. 90.

67. *Ibidem*. Aquí, también, me pregunto si Lieberman no está asignando vínculos que, debido al bilingüismo y trilingüismo y la movilidad física, pueden haber sido mucho más indeterminados de lo que implica esta lista. Sugiere lo mismo en otros lugares cuando analiza

creciente y, para otros, tal vez, el movimiento representó una «asimilación voluntaria de pueblos bilingües deseosos de identificarse con la élite imperial». ⁶⁸ Sin embargo, no había muchas dudas acerca de que una parte considerable de la población, particularmente los mon, eran un «premio» obtenido mediante las incursiones, la guerra y el reasentamiento forzoso.

Mantener unido un núcleo estatal de esta magnitud, dada la demografía, era una empresa complicada. Las tentaciones de una frontera terrestre junto con las cargas que provocaba la vida en el espacio estatalizado (impuestos, servicio militar obligatorio, servidumbre) significaban que el inevitable goteo de fugas tenía que ser repuesto constantemente mediante campañas militares para obtener nuevos cautivos y mediante la migración forzada a las áreas cercanas al núcleo. Si el centro, una vez establecido, logró sostenerse demográficamente hasta mediados del siglo XIII, el éxodo posterior a esa fecha —tal vez porque la llanura de arroz ofrecía un jugoso botín a los invasores mongoles—, se convirtió en una hemorragia y el imperio colapsó.

La última dinastía (Kon-baung) antes del dominio británico fue, como las anteriores dinastías, un Estado obsesionado con la mano de obra. Sus gobernantes entendían que el suyo era un reino polígloa en el que el juramento de lealtad y el pago de un tributo marcaban la incorporación al mismo. Al igual que los birmanos, los mon, siameses, shan, lao, palaung y paos eran budistas theravada. Pero a juzgar por los barrios, mezquitas e iglesias propias de las comunidades musulmanas y cristianas, la conformidad religiosa no era una condición necesaria para la afiliación política. Las estimaciones que intentan calcular qué proporción de la población de principios de Kon-baung (finales del siglo XVIII) consistió en cautivos y sus descendientes implican necesariamente una gran cantidad de conjeturas. Sin embargo, parece que representaron entre el 15 y el 25 por ciento de los aproximadamente dos millones de súbditos del reino. ⁶⁹ Los siervos, como era de esperar, estaban muy concentrados cerca del centro de la corte y organizados en cuerpos de servicio de la realeza responsables de, por ejemplo, la construcción de barcos, el tejido, el servicio de infantería, la fabricación de armas, la caballería, la artillería. Como *ahmudan* (literalmente, «los que hacen la tarea»), se distinguieron de los *athi*, o plebeyos, por un lado, y de los siervos personales de los particulares por otro. En las

las identidades birmana y mon en el siglo XVIII, «Ethnic Politics in Eighteenth-Century Burma», *Modern Asian Studies*, núm. 12, 1978, pp. 455-482.

68. Lieberman, *Strange Parallels*, cit., vol. 1, p. 114.

69. Véase, por ejemplo, Thant Myint-U, «Crisis of the Burmese State», cit., p. 35.

inmediaciones de la corte, la población del servicio real (muchos de ellos manipuri) ascendía al menos a una cuarta parte de la población.

El término indiferenciado *mano de obra* no hace justicia ni de lejos a la acumulación discriminatoria de cautivos e «invitados» seleccionados con un ojo puesto en la tarea para la que debían ser útiles. Por citar el ejemplo más conocido, Hsinbyushin, después del saqueo de Ayutthaya de 1767, se trajo hasta treinta mil cautivos, incluidos funcionarios, dramaturgos, artesanos, bailarines y actores, gran parte de la familia real y muchos de los literatos de la corte. El resultado no fue solo un renacimiento del arte y la literatura birmanos, sino también la creación de una nueva cultura cortesana de corte híbrido. El séquito de la corte incluía una colección cosmopolita de valiosos especialistas: topógrafos, inventores de armas, arquitectos, comerciantes, constructores de barcos y contables, además de instructores militares de Europa, China, India, el mundo árabe y del resto del Sudeste Asiático. Cuando se trataba de mano de obra cualificada, así como de soldados de infantería y agricultores, la necesidad de sus servicios impedía la rígida exclusión cultural.

La combinación de un elaborado estatus jerárquico y una rápida movilidad y asimilación era tan característica de la Birmania de la dinastía Kon-baung como del primer Bangkok de Siam. La mayoría de los birmanos tenían en algún grado de sus ancestros más recientes una combinación de apellidos compuesta por shan, mon, thai, manipuri, arakanese, karen u otros antecedentes de grupos de las montañas. Si uno retrocede lo suficiente, se podría llegar a presentar un argumento bien estructurado que defendiese que muchos, si no la mayoría, de los birmanos eran una amalgama cultural de la unión anterior pyu-birmano. Los esclavos, tanto los siervos ligados por deudas como los caídos cautivos, tenían, como en otras partes del Sudeste Asiático, grandes probabilidades de acabar siendo simples plebeyos con el paso del tiempo. El Padre Sangermano, que vivió más de veinticinco años en Ava y Rangún a principios del siglo XIX, informó de la detallada y completa elaboración de códigos legales birmanos en los que se abarcaban y detallaban diferentes formas de esclavitud. Sin embargo, señaló también que «esta esclavitud nunca es perpetua».⁷⁰

Las constantes preocupaciones acerca de la mano de obra favorecieron una sencilla asimilación y una rápida movilidad y esto, a su vez, hizo que las fronteras étnicas fuesen muy fluidas y permeables. Lieberman nos presenta argumentos absolutamente convincentes de que lo que a menudo se ve como una guerra de birmanos contra mon en una guerra entre Ava y Pegu no fue tal cosa.

70. Reverend Father Sangermano, *A Description of the Burmese Empire*, Roma, John Murray, 1883.

En las áreas bilingües de la Baja Birmania, la identidad étnica era más una elección política que un hecho genealógico. Un cambio de vestimenta, de peinado y, quizás de residencia y *ivoilà!* la identidad étnica de uno también había cambiado. Irónicamente, las fuerzas militares que la corte birmana en Ava envió contra Pegu estaban compuestas por un número mayor de mons que de birmanos y posteriormente (en 1752) las fuerzas lanzadas por los peguanos contra Alaungpaya eran en gran parte birmanas. La guerra Ava-Pegu se entiende mejor como un conflicto regional en el que la lealtad al reino prevaleció sobre el resto de consideraciones y en el que, en cualquier caso, la identidad era relativamente negociable.⁷¹

En cada uno de los tres reinos que hemos examinado, las cuestiones relativas a la religión, el idioma y la etnia desempeñaron un papel en la estratificación del sistema político. Pero lo que resulta crucial para nuestros propósitos es que estas cuestiones no supusieron ninguna barrera para ser miembro del sistema político. Más aún, cada uno de estos criterios estuvo a su vez sujeto invariablemente a rápidas transformaciones a lo largo de dos generaciones. El principal enemigo de la discriminación y la exclusión fue la necesidad de mano de obra.⁷²

El Estado precolonial que hemos estado examinando es, en cierto sentido, un Estado especial, un caso extremo de la creación estatal frente a los desafíos demográficos y tecnológicos. Si se quería realmente que surgiese un Estado, sus gobernantes tenían que concentrar sus sujetos dentro de un área geográfica relativamente estrecha. Tales principios de espacio estatalizado —es decir, la legibilidad y la idoneidad— tienen lugar en prácticamente todos los proyectos de gobierno, ya sea por parte de los Estados, como por instituciones no estatales. La agricultura de plantación, con su monocultivo y sus barracas para los trabajadores, y los núcleos de misioneros, con su campanario y los feligreses asentados a su sombra, son formas diferentes de control, pero todas ellas necesitan de

71. Lieberman, «Ethnic Politics in Eighteenth-Century Burma», *cit.*

72. Se puede argumentar, y se ha hecho, a favor de los orígenes históricos de las distinciones culturales que hoy se representan como esenciales y de gran antigüedad. Así Ernest Gellner afirma que muchas de las regiones de habla árabe del norte de África también contienen poblaciones compuestas «en gran parte por los bereberes arabizados». *Saints of the Atlas*, *cit.*, p. 13. Nicholas Tapp, en lo relativo al sudoeste de China, afirma que «el proceso de sinización [...] no fue tanto el resultado de una invasión del sudoeste por parte de los han chinos como una consecuencia de que los pueblos indígenas, en particular de las tierras bajas, se convirtieran en chinos». Tapp escribe: «Por esto gran parte de los “chinos” en esta zona no eran descendientes en el sentido biológico de grupos han chinos de las zonas del norte; sería más correcto decir que adoptaron el rol chino cuando les resultó conveniente». *Sovereignty and Rebellion*, *cit.*, p. 172.

legibilidad y seguimiento. Es raro el desarrollo de un proyecto que no remodele también el paisaje y los patrones de residencia y de producción para lograr un mayor grado de legibilidad y control. Los primeros regímenes coloniales, en sus campañas de pacificación, utilizaron el asentamiento forzoso, la destrucción de cultivos agrícolas y la concentración de sujetos. Solo gradualmente, y gracias a las carreteras, ferrocarriles, líneas de telégrafo y una moneda estable, se permitió una mayor dispersión de la población y de la producción que provocase una pérdida mínima del control. Las estrategias de contrainsurgencia son el único caso en el que vemos, en miniatura, el intento de concentrar a una población temida en un territorio legible, hasta el punto de que cuando esto sucede ocasionalmente se asemeja a un auténtico campo de concentración.

Técnicas de control de la población

Esclavitud

Sin esclavitud no hay Estado griego, ni arte griego, ni ciencia griega; sin esclavitud no hay Imperio romano [...]. Y sin el fundamento del helenismo y del Imperio romano no hay tampoco Europa moderna. No deberíamos olvidar nunca que todo nuestro desarrollo económico, político e intelectual tiene como presupuesto una situación en la cual la esclavitud fue reconocida como necesaria y universal. En este sentido podemos decir: no hay socialismo moderno sin esclavitud antigua.

Friedrich Engels, *Anti-Duhring*

¿De dónde vinieron las personas que vivían en el «espacio estatalizado» de la era precolonial? Las teorías anteriores, cada vez más desacreditadas, sostenían que grandes cantidades de tai y birmanos vinieron del norte y desplazaron a las poblaciones anteriores. Pero, en realidad, parece que fue un número bastante modesto de tai y birmanos el que estableció su hegemonía política sobre las zonas de arroz húmedo que les convenía.⁷³ Indudablemente estos Estados padí absorbieron poblaciones preexistentes como los pyu y los mon, así como, en tiempos de expansión pacífica, atrajeron a aquellos inmigrantes que buscaban la posibilidad de medrar con trabajo y oportunidades comerciales. Sin embargo, lo que más llama la atención es que ninguno de estos Estados padí

73. Richard A. O'Connor, «Agricultural Change and Ethnic Succession», *passim*.

prosperó como tal sino que necesitó apoyarse en las incursiones para la captura substancial de esclavos. Previsiblemente, y parafraseando una observación de Friedrich Engels sobre la esclavitud y la civilización, no hay Estado sin concentración de mano de obra; y no hay concentración de mano de obra sin esclavitud. Por eso, todos esos Estados, incluidos especialmente los Estados marítimos, fueron Estados esclavistas.

Así que es justo decir que los esclavos fueron el «cultivo comercial» más importante del Sudeste Asiático precolonial: el producto más buscado en la región. Prácticamente todos los grandes comerciantes eran, simultáneamente, cazadores de esclavos y compradores de los mismos. Cada campaña militar, cada expedición punitiva era, al mismo tiempo, una campaña a la caza de cautivos que podrían comprarse, venderse o retenerse. Tan familiar era este patrón que cuando Magallanes fue asesinado en su segundo viaje, el oficial a cargo de los filipinos reunió lo que quedaba de su tripulación y la vendió en las islas. Cuando a principios del siglo XVII los birmanos capturaron la ciudad portuaria de Siryam, que estaba en manos de aventureros portugueses, capturaron a los supervivientes europeos y los reasentaron por la fuerza en aldeas cercanas a la capital, Ava. Los reinos del Sudeste Asiático tenían una mente bastante abierta en lo que se refiere a la adquisición de mano de obra.

Un Estado padi en crecimiento solo era capaz de concentrar la población necesaria para dominar y defender su núcleo exprimiendo su periferia. El proceso de abrasión de los recursos periféricos fue un fenómeno pansudasiático de características sistemáticas. Anthony Reid, autor del análisis más importante sobre la esclavitud, explica cuál era el patrón:⁷⁴

Antes de que se desarrollara la esclavitud por deudas durante el siglo XIX, la principal fuente de movilidad laboral en el Sudeste Asiático fue el movimiento de pueblos cautivos y esclavos. Normalmente adoptó la forma de transferencia forzada de poblaciones de sociedades débiles y políticamente fragmentadas a otras más fuertes y ricas. El modelo de movimiento más antiguo, y demográficamente más importante, fue la incursión fronteriza contra los cultivadores y cazadores-recolectores por parte de cultivadores de arroz húmedo más poderosos de los valles en torno a los ríos.

Otra forma de describir el proceso es la eliminación sistemática de cautivos de espacios no estatalizados, particularmente las colinas, para reubicarlos en

74. Anthony Reid, *Introduction to Slavery, Bondage, and Dependency*, cit. p. 27.

los espacios estatalizados, o cerca de ellos. Ya en el año 1300 se puede discernir este patrón en Camboya y continuó en algunas áreas (por ejemplo, Malasia) hasta bien entrado el siglo XX. Gibson afirma que hasta aproximadamente 1920, la mayoría de la población urbana del Sudeste Asiático era cautiva o descendiente de cautivos (a menudo en las últimas dos o tres generaciones).⁷⁵

La evidencia de esto se refleja por todas partes. A modo de ilustración, en el mundo tai, las tres cuartas partes de la población del reino de Chiang Mai a finales del siglo XIX estaba compuesta por cautivos de guerra. Chiang Saen (Kaing Hsen), otro Estado tai, estaba formado por casi un 60 % de esclavos; en Lamphun 17.000 de un total de 30.000 mil súbditos eran esclavos. Las élites rurales también tenían esclavos como parte de su fuerza laboral y su séquito. Estos esclavos eran capturados directamente en la guerra o comprados a grupos de cazadores de esclavos que peinaban las colinas secuestrando a todo aquel que pudieran capturar.⁷⁶ La lectura de cualquiera de las historias de la corte o de las crónicas de los reinos tai o Birmania está repleta de largos recuentos de redadas cuyo éxito se mide típicamente por el número de cautivos y las habilidades de estos. La rebelión, o la imposibilidad de enviar el tributo apropiado, era frecuentemente castigado con el saqueo y la quema posterior del distrito desobediente y la deportación de sus súbditos al centro de la corte del vencedor. Cuando el gobernante de Songkhla, después de negarse por primera vez, acudió finalmente a Ayutthaya para presentar su tributo, el rey dispuso que todos los habitantes de Songkhla fueran transportados como esclavos a las cercanías de la capital. La magnitud de la esclavitud es mucho más clara, está menos oculta, que muchos otros de los objetos de estudio de los historiadores precisamente porque la toma de cautivos fue un propósito público y claro de la política estatal.

Había, por supuesto, muchas otras formas además de la captura para convertirse en un esclavo en estos sistemas políticos. La servidumbre por deudas era común, por la que el deudor y/o miembros de su familia se convertían en «esclavos» del acreedor hasta que la deuda fuese liquidada. Los niños eran vendidos como esclavos por sus padres y los criminales convictos condenados a la esclavitud como castigo. Si, de todas maneras, consideramos que

75. Thomas Gibson, «Raiding, Trading, and Tribal Autonomy in Insular Southeast Asia», en Jonathan Hess (ed.), *An Anthropology of War*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990, pp. 125-145.

76. Este debate surge del excelente artículo de Katherine Bowie, «Slavery in Nineteenth Century Northern Thailand: Archival Anecdotes and Village Voices», en Durrenberger, *State Power and Culture*, cit., pp. 100-138.

tales mecanismos constituían el principal origen social de la esclavitud, sería de esperar que la mayoría de los esclavos fuesen culturalmente similares a sus amos, excepto por la diferencia formal de estatus. Pero este no era el caso, como explica Katherine Bowie en lo tocante al área del norte de Tailandia. La mayoría de los esclavos, aquí y en otros lugares, parecían provenir de poblaciones montañosas culturalmente distintas, y parecía que habían sido capturados durante las incursiones esclavistas como premios de guerra.⁷⁷

La escala de la esclavitud y sus efectos son difíciles de imaginar.⁷⁸ Las expediciones a la caza de esclavos eran una actividad comercial habitual durante la estación seca en gran parte del continente. Entre expediciones filibusteras, secuestros a pequeña escala y deportaciones a escala mayor (por ejemplo, las seis mil familias expulsadas por la fuerza a Tailandia después de la captura siamesa de Vientiane en 1826), regiones enteras fueron despojadas de gran parte de sus habitantes. Bowie cita a al observador A. C. Colquhoun de finales del XIX que logró captar parte de la extensión y del impacto humano de estas prácticas:⁷⁹

Hay pocas dudas de que la escasez de tribus de las montañas en las colinas que rodean Zimme [Chiang Mai] ha sido causada principalmente por haber sido, en tiempos anteriores, sistemáticamente cazados como ganado salvaje, para abastecer el mercado de esclavos [...]. Los esclavos que son capturados se convierten en esclavos en el sentido más completo de la palabra: son llevados sin esperanza de liberación salvo la muerte y la fuga. Atrapados en emboscadas, como un gamo, y arrancados de su tierra después de la captura por los cazadores de hombres, son arrancados de sus bosques, encadenados y llevados a las capitales del país Shan [Chiang Mai], Siam y Camboya para disponer de ellos.

Por su carácter como zonas agroecológicas diferentes, las colinas y los valles de las tierras bajas eran socios comerciales naturales. Por desgracia, sin embargo, el producto más importante de las montañas para los expansionistas Estados

77. *Ibídem*, pág. 110.

78. Entre 1500 y 1800 hubo un flujo continuo de esclavos africanos, muchos de los cuales eran artesanos y marineros expertos que se movían hacia el Este por el océano Índico. Este aspecto casi desconocido del comercio de esclavos no-atlántico ha empezado a estudiarse hace poco tiempo.

79. Bowie, «Slavery in Nineteenth-Century Northern Thailand», cita a Archibald Ross Colquhoun, *Amongst the Shans*, Londres, Field and Tuer, 1885, pp. 257-258.

del valle era su mano de obra.⁸⁰ Esta caza de mano de obra era tan lucrativa que habitantes de las montañas y no pocas sociedades de las montañas se vieron profundamente implicadas en todo el conjunto comercial. Junto a los cautivos de guerra y a los reasentamientos punitivos, las poblaciones de las tierras bajas aumentaron esencialmente su población mediante lo que eran básicamente expediciones comerciales a la búsqueda de esclavos. Las sociedades de las colinas podían ser clasificadas a menudo como sociedades débiles y fragmentadas que eran objeto de las incursiones esclavistas, es decir, la presa; y los grupos de las tierras altas que organizaban incursiones de esclavos y que con frecuencia tenían esclavos ellos mismos, los depredadores. Los akha, palaung y los lisu, por ejemplo, parecen encajar en la primera categoría y, a veces, los karenni y kachin en la segunda. Capturar y vender esclavos era tan claramente uno de los pilares de la economía de los kachin que uno de los primeros funcionarios coloniales afirmaría que «la esclavitud es una costumbre nacional entre los kachin».⁸¹ Los karen, por el contrario, a veces eran presa y a veces depredadores.⁸²

Como suele ser el caso de una mercancía importante, los esclavos se convirtieron, virtualmente, en el estándar de valor por el que se medían los demás bienes. Un esclavo en las colinas de Chin a finales del siglo XIX valía cuatro cabezas de ganado, una buena escopeta o doce cerdos. «Los esclavos eran moneda

80. El Sudeste Asiático insular fue un caso análogo con dos variaciones. Primero, las expediciones esclavistas marítimas barrieron las pequeñas islas y las costas y las vaciaron apresando a los pobladores, obligando a otros a retirarse tierra adentro, a menudo río arriba y hacia las colinas. Las torres de vigilancia se erigían comúnmente en las playas para advertir a los residentes de la playa de la llegada de los piratas-esclavistas. En segundo lugar, a los musulmanes se les prohibió esclavizar a otros musulmanes, aunque esta restricción se violaba a menudo. Que yo sepa, el papel de esta prohibición para fomentar la conversión al Islam no se ha examinado; debe haber supuesto un poderoso incentivo. El reino de Mataram de principios del siglo XVII siguió a pies juntillas el guión continental; destruyó los reinos tributarios rebeldes (por ejemplo, Pajang, Surabaya) y trasladó sus poblaciones a Mataram. Atacó las colinas: «Al no ser población islámica, las tierras altas de Tengger eran un territorio en el que se consideraba que la caza de esclavos era juego limpio [...]. Entre 1617 y 1650, las fuerzas de Mataram hicieron repetidas incursiones en los territorios montañosos [...] para apoderarse de esclavos». Hefner, *Political Economy*, *cit.*, p. 37.

81. *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, recopilado a partir de documentos oficiales por parte de J. George Scott, asistido por J. P. Hardiman, vol. 1, parte 1, Rangún, Government Printing Office, 1893, p. 432.

82. Gibson, «Raiding, Trading, and Tribal Autonomy», *cit.*, desarrolla este argumento respecto al Sudeste Asiático insular, describiendo el pueblo buid (Filipinas) como ejemplo de población asediada y cazada y a los iban como saqueadores y organizados esclavistas. Podemos encontrar el mejor análisis respecto a la esclavitud marítima en James Francis Warren, *The Sulu Zone, 1768-1898: The Dynamics of External Trade, Slavery, and Ethnicity in the Transformation of a Southeast Asian Maritime State*, Singapur, Singapur University Press, 1981.

corriente en las colinas y pasaban de mano en mano tan fácilmente como un billete de banco en regiones más civilizadas». ⁸³ La estrecha asociación entre los pueblos de las montañas y el origen social de la mayoría de los esclavos está increíblemente resumida en el hecho de que los términos para esclavos y pueblos de las montañas eran a menudo intercambiables. En la base de uno de los reinos tai, informa Condominas, estaban los *sa* o *xa* en vietnamita, como su equivalente *kha* en los lenguajes de Laos y Siam. El término «puede traducirse como “esclavo” o “tribu de la montaña” según el contexto». ⁸⁴ De manera similar, el término para salvaje o bárbaro en vietnamita, *moi*, tiene connotaciones serviles indelebles y, en tiempos precoloniales, las Tierras Altas Centrales se llamaron *rung moi* o «bosques de los salvajes». El término jemer para bárbaro, *phnong*, tiene connotaciones parecidas. ⁸⁵

El recuerdo de las incursiones de esclavos impregna muchas sociedades montañosas contemporáneas. Está presente en leyendas y mitos, en los relatos de abducciones que las generaciones actuales han escuchado de sus padres y abuelos y, en algunos casos, por relatos directos de la memoria de los ancianos. Así, los *pwo karen* hablan de repetidos secuestros en el área alrededor de Mawlamyine y de su reubicación forzosa como esclavos en los reinos de los tai. Cuando los *karen* quieren hacer que sus hijos se porten bien, los asustan diciendo que vendrá un tailandés y se los llevará. ⁸⁶ Los *lamet*, en lo que ahora es Laos, tienen memoria colectiva de las redadas birmanas en busca de esclavos en las que les teñían el pelo con cal para que fueran fácilmente identificables. En respuesta a estas incursiones, la memoria nos dice que se retiraron a las aldeas ubicadas en las crestas de las montañas y rodeadas de pozos para evitar ser capturados. ⁸⁷ Podemos ver que la cultura de algunos grupos, al parecer, se ha visto fundamentalmente moldeada por el miedo a la esclavitud y por las medidas tomadas para evitarla. Leo Altung von Geusau nos muestra de manera convincente este argumento en lo tocante a los *akha* de la región fronteriza entre Tailandia y Yunnan, cuyos

83. Charles Crosthwaite, *The Pacification of Burma*, Londres, Edward Arnold, 1912, p. 318

84. Condominas, *From Lawa to Mon*, cit., p. 53.

85. Salemink, *Ethnography of Vietnam's Central Highlanders*, cit., p. 28; Grant Evans, «Tai-ization: Ethnic Change in Northern Indochina», en Andrew Turton (ed.), *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, Richmond (Inglaterra), Curzon, 2000, pp. 263-289, cita de la p. 4. Véase también Karl Gustav Izikowitz, *Lamet: Hill Peasants in French Indochina*, Gotemburgo, Ethnografiska Museet, 1951, p. 29.

86. Peter Kunstadter, «Ethnic Group, Category, and Identity: Karen in North Thailand», en Charles F. Keyes (ed.), *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen and the Thai Frontier with Burma*, Filadelfia, ISHI, 1979, p. 154.

87. Izikowitz, *Lamet*, cit., p. 24.

rituales de sanación recapitulan la experiencia de cautiverio en las tierras bajas y su eventual liberación. Ellos, como los lamet, se ven a sí mismos como un grupo relativamente impotente que debe vivir de su ingenio y mantenerse bien lejos de los centros de poder de las tierras bajas.⁸⁸

La diferencia entre las incursiones esclavistas y la guerra, en este contexto, deviene una cuestión casi teológica. Se llevaron a cabo guerras a gran escala contra otros reinos en los que la existencia del reino y su dinastía a menudo estaban en juego. En las guerras más pequeñas había menos en juego pero, en todo caso, era de esperar que la parte perdedora perdiese de un plumazo gran parte de su población y fuera trasladada a la región central del vencedor. En el caso de expediciones a los cerros para cazar esclavos, la guerra dio paso a algo parecido a una cacería humana dirigida contra pueblos menos organizados, cuya única opción era la autodefensa al estilo de las guerrillas o la huida. El premio en los tres casos era la mano de obra: una guerra era una peligrosa apuesta por el todo o nada en el que el premio era la mano de obra. Las redadas de esclavos eran una forma de venta minorista menos peligrosa, aunque no por ello dejaba de ser una actividad que requería de armas. Del mismo modo que podríamos denominar justamente a los Estados birmano y tai como «estados guerreros», sería igualmente exacto describirlos como «Estados esclavistas».

La toma de cautivos no era solo el principal objetivo estratégico de la guerra, sino que era también el objetivo personal de los oficiales y hombres que servían en el ejército. Eran ejércitos con la mirada fija en el botín. Del saqueo,

88. Leo Alting von Geusau, «Akha Internal History: Marginalization and the Ethnic Alliance System», capítulo 6 en Turton (ed.), *Civility and Savagery*, cit., pp. 122-158. En el Sudeste Asiático insular, la mayoría, si no todos, de esos grupos llamados «tribus de las montañas» mantienen actualmente una memoria cultural en la que el miedo al secuestro y la esclavitud sigue siendo fuerte. Lo que sabemos sobre los penan/punan y los moken (la gente del barco, o «gitanos del mar» de la costa oeste de Birmania) nos sugiere que el elemento central de sus prácticas de subsistencia sigue siendo evitar ser capturados. El caso más documentado es el de los llamado orang asli (semai, semang, jakun, batek, senoi, temuan), que siguieron siendo activamente cazados hasta la década de 1920. Durante la Segunda Guerra Mundial volvieron a tener claros motivos para huir como también durante la *Emergencia* subsiguiente, cuando se arriesgaban a ser capturados por quienes deseaban convertirlos en soldados auxiliares, rastreadores y portadores o, tal y como temían, rodearlos y trasladarlos a la fuerza a campamentos en los que se les encerraba. Muchos de estos grupos habían ideado anteriormente formas de trueque silencioso y tenían cuidado cuando comerciaban con los habitantes de las tierras bajas, para ocultar la ruta de regreso a su ubicación en el bosque, y evitar que les siguiesen los asaltantes de esclavos. [La *Emergencia malaya* es el nombre que recibe el conflicto colonial en la Malasia británica que se libró en los años 1948-1960. Los opositores al Reino Unido, el Partido Comunista de Malasia (MCP), y su organización militar, el Ejército de Liberación Nacional Malayo (MNL) la denominaron Guerra de Liberación Nacional Antibritánica. N. de E.]

solo los elefantes, caballos, armas y municiones estaban reservados explícitamente para la corona birmana. El resto —niños, mujeres, hombres, ganado, oro, plata, ropa y víveres— era propiedad de los soldados que lo habían confiscado, para disponer de ellos como quisieran. El *The Glass Palace Chronicle of the Kings of Birmania* recoge que durante el ataque a finales del siglo XVIII a Linzin (Vientiane) un soldado que conducía cuarenta cautivos que le correspondían como botín personal vendió uno de ellos al rey, quien pensó que el hombre sería un buen soldado.⁸⁹ Debemos ver estos ejércitos no como organizaciones burocráticas unificadas que obedecen colectivamente a la voluntad de su comandante, sino más bien como una empresa comercial conjunta, aunque peligrosa, en la que los diversos inversores y participantes esperan obtener ganancias. El patrón se ajusta a la descripción de Max Weber de ciertas formas de guerra premoderna como el «capitalismo aventurero»: un tipo de guerra especulativa, cuyo único objetivo es el beneficio, en la que hay un entendimiento entre los inversores sobre cómo se distribuirán las ganancias si la empresa tiene éxito. Cuando tenemos en cuenta que estos ejércitos también tenían que abastecerse ellos mismos a lo largo de la ruta hasta su objetivo militar, es más fácil ser conscientes del tamaño de la destrucción que dejaban a su paso y del temor que causaban. Los ejércitos, algunos de los cuales aparentemente eran bastante grandes, necesitarían carros, bueyes, búfalos de agua, porteadores, arroz, carne y reclutas (¡para reemplazar a los desertores!) a lo largo del camino. Cuando se agrega el saqueo a los requisitos de «vivir de la tierra», y la necesidad de destruir las cosechas y las viviendas de los cautivos para desanimarlos y que no regresen, uno se da cuenta de lo ruinoso que podía resultar este tipo de guerra sin ser necesariamente muy sanguinaria.⁹⁰

89. «Glass Palace Chronicle: Excerpts Translated on Burmese Invasions of Siam», recopilado y comentado por Nai Thein, *Journal of the Siam Society*, núm. 8, 1911, pp. 1-119, esp. p. 15.

90. Es difícil saber exactamente qué hacer con las cifras reflejadas, por ejemplo, en la *Glass Palace Chronicle*. Su relato de la invasión de Siam a finales del siglo XVI afirma que más de medio millón de soldados partieron de Hanthawaddy. Esta afirmación parece, por lo que sabemos acerca de la guerra premoderna, ridícula a primera vista. Tal vez sea un caso de la «fanfarronería cosmológica» que examinaremos a continuación. En otra parte de las crónicas, informando de la invasión de Chiang Mai, no mucho después, informa de un ejército de 630.000 soldados, de los que 120.000 fueron aportados por el rey de Ava y su tributarios shan, 120.000 por el reino Hanthawaddy, 120.000 por Prome, 150.000 de la columna de Anawrata y otros 120.000 de los que no se especifica el origen. La coincidencia en números seguramente es exagerada y refleja, sospecho, alguna combinación de diplomacia, convenciones en las crónicas escritas y números de augurios astrológicos. *Journal of the Siam Society*, núm. 5, 1908, pp. 1-82, esp. pp. 20, 32.

De este modo, cierta proporción de los cautivos arrastrados a la fuerza al territorio del vencedor acababan siendo propiedad personal en lugar de propiedad de la corona. La mano de obra no solo era el objetivo de la creación del Estado, sino que también era una señal importante del estatus, que se reflejaba en el tamaño del séquito personal de cada uno. Las élites competían en la formación de una masa crítica de esclavos ligados por la servidumbre por deudas u obtenidos mediante la compra de esclavos, que les aseguraba estatus y riqueza. La corona, las familias prominentes y los establecimientos religiosos (por ejemplo, las abadías budistas), todos ellos competían unos contra otros por los recursos disponibles de mano de obra. Y, a otro nivel, los Estados padi competían entre sí por la población, que era la única garantía de su poder. Es por todo esto que una vez que cayó Pegu, los siameses y los birmanos entraron en constante conflicto para ver quién lograba monopolizar las poblaciones mon y karen que residían entre ambos territorios. Ava y Chiang Mai compitieron por los lawa y los karen, poblaciones situadas entre ambos reinos. Su competencia no siempre fue belicosa. De vez en cuando, como si se tratase de agentes inmobiliarios en un mercado de compradores con un alto porcentaje de viviendas vacías, les ofrecían condiciones favorables a aquellos que aceptaban estar bajo su égida. Así, los líderes del norte de Tailandia ofrecieron a los lawa y karen estar exentos del trabajo forzoso e impuestos, siempre y cuando se establecieran permanentemente en un lugar designado y rindiesen un tributo anual en valiosos productos de la montaña. Pero frente a los afilados colmillos de los rapaces funcionarios de distrito, comandantes militares y cazadores de esclavos era poco probable que ni siquiera un gobernante bienintencionado pudiera mantener tales promesas. En este contexto, la maldición lanzada por el gobernante de Chiang Mai —«Así sea que los que buscan oprimir a los lawa sean destruidos»— puede leerse justamente como un deseo a contracorriente que indicaba lo relativamente impotente que era para cumplir su deseo.⁹¹

Cuando la máquina de mano de obra funcionaba bien, cuando una dinastía atraía o, más probablemente, capturaba población nueva en porcentajes que excedían con creces sus pérdidas, al mismo tiempo, a la fuerza, se volvía más cosmopolita. Cuanto mayor era la diversidad de pueblos que absorbía, más mostraba su cultura metropolitana las huellas lingüísticas y culturales de su hibridación. De hecho, dicha hibridación cultural era una condición de su éxito. Del mismo modo que el Estado costero malayo, que bajo la capa de su compartida

91. Ronald Duane Renard, «Kariang: History of Karen-Tai Relations from the Beginnings to 1923», tesis, University of Hawai'i, 1979, pp. 143-144.

lengua malaya y la práctica del islam, era sensiblemente diferente en función de las corrientes culturales que había incorporado, los Estados padi tai y de Birmania reflejaban las culturas de aquellos que habían aceptado o esclavizado bajo un acrónimo cultural del budismo theravada y un idioma dominante.

El proyecto de los Estados padi de acumular población era una empresa peligrosa e inestable por varias razones. Primero, por supuesto, tenía en contra la demografía. La población, por razones que exploraremos con más detalle, nunca dejó de escapar en un goteo constante. Gran parte de la historia de cualquier Estado padi particular bien podría escribirse en términos que reflejasen la oscilación en el tiempo entre la recolección y el éxodo. Cuando era incapaz de reponer su población mediante una combinación de esclavitud por guerra, expediciones esclavistas o atractivo cultural y comercial del centro, se daba una crisis y corría el riesgo de sufrir una erosión fatal de su fuerza militar y demográfica. En el declive del reino de Taung-ngu restaurado tras 1626 y el del reino de Kon-baung después de 1760 se pueden rastrear desequilibrios similares. Tras las conquistas de los primeros reyes del restaurado reinado de Taung-ngu, el prolongado periodo de paz significaba que no había suficientes cautivos nuevos como para compensar las pérdidas de los súbditos que huyeron de la «sobreexplotación» de las «zonas centrales». En la década de 1780, el desmoronamiento del reino de Kon-baung bajo el gobierno del rey Bò-daw-hpaya se debió menos a la pasividad mostrada durante su gobierno que a las fallidas invasiones de sus vecinos y los reclutamientos sin precedentes de mano de obra para obras públicas, hechos ambos que convirtieron el habitual goteo de súbditos a la fuga en un éxodo masivo.⁹²

El segundo obstáculo fue simplemente que, si lo vemos en conjunto, la lucha desmedida por la mano de obra era en esencia, un juego de suma cero. Esto quedaba dolorosamente claro en el caso de las guerras entre Estados padi en las que las ganancias de los vencedores tendían a igualar las pérdidas de los derrotados. Incluso en el caso de las expediciones esclavistas que asaltaban las colinas, un número reducido de pequeños reinos peleaban entre sí por el mismo grupo limitado de cautivos. Por último, los gobernantes de los Estados padi perdían sistemáticamente gran parte de su grano y población debido a su incapacidad para derrotar la combinación de resistencia fiscal y de evasión de sus propias élites y plebeyos. Retomamos así este último dilema de gobierno, y la paradoja de que, cuando dicha resistencia fue aplastada, provocó tal éxodo masivo que las consecuencias para el Estado fueron incluso más catastróficas.

92. Véase Trager y Koenig, *Burmese Sit-tàns*, y Victor B. Lieberman, *Burmese Administrative Cycles: Anarchy and Conquest, 1580-1760*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

Legibilidad fiscal

Un sistema tributario eficiente requiere, ante todo, que los objetos impositivos (personas, tierras, comercio) sean legibles. Los censos de población y los mapas catastrales de tierras productivas son herramientas administrativas clave para la legibilidad fiscal. Como en el caso anterior, en el que hacíamos la distinción entre PIB y SAP, aquí hay una distinción importante que debemos señalar entre la población total y lo que James Lee llama la «población fiscal» —la población que es administrativamente legible—.⁹³ Una distinción parecida se puede hacer entre la tierra realmente cultivada y el comercio total, por un lado, y la «propiedad fiscal de la tierra» y el «comercio fiscal», por otro. Por ello, por supuesto, solo se ha contabilizado la tierra registrada («fiscal») y la población «contabilizables»; el grado de déficit entre los recursos fiscales y los recursos fuera de los libros de cuentas es una medida que calcula aproximadamente la eficiencia de un sistema tributario. En los sistemas políticos premodernos, ese déficit era sustancial.

A principios del siglo XVII, el rey birmano Thalun dio el orden de hacer un registro finamente filtrado «para contabilizar la tierra bajo cultivo y, por tanto, imponible; los nombres, edades, sexo, cumpleaños e hijos de las personas; los miembros de los diversos grupos que estaban al servicio de la corona y su cantidad de tierras; los funcionarios locales y sus tierras de servicio, y los límites de su jurisdicción».⁹⁴ El rey quería, en efecto, un inventario completo de sus recursos gravables. Pero como todo este tipo de registros, pese a lo precisos que fuesen en el momento de ser compilados, no dejaban de ser una foto fija que rápidamente se vería superada por las transferencias de tierras, el movimiento de población y la herencias, entre otras cosas. Otros decretos buscaban preservar la vigencia de los registros al prohibir ciertos tipos de cambios sociales que los invalidarían. A los súbditos se les prohibió trasladarse sin permiso explícito, y se les prohibió cambiar su estado civil de plebeyo o «al servicio real» al de siervos. La permanencia relativa de los campos de padi irrigados y una familia «fiscal» estandarizada bajo un jefe de hogar masculino también era una manera de facilitar la legibilidad desde los centros de poder.⁹⁵

93. James Z. Lee, *The Political Economy of a Frontier Region: Southwest China, 1250-1800*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

94. William J. Koenig, *The Burmese Polity, 1752-1819: Politics, Administration, and Social Organization in the Early Kon-baung Period*, Papers on South and Southeast Asian Studies núm. 34, Ann Arbor, Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan, 1990, p. 160.

95. La documentación más rica se puede encontrar en Lieberman, *Burmese Administrative Cycles*, cit., esp. pp. 152-177.

Más allá de las dificultades inherentes a la administración fiscal premoderna, el monarca se enfrentaba a un problema estructural más sistemático e intratable. Entraba en competencia directa con sus propios funcionarios, nobles y clérigos por la obtención de mano de obra y cereales. Aunque la población al servicio de la corona real (*ahmudan*) era la base de mano de obra más accesible para la corona, sus filas se veían constantemente erosionadas. A estos siervos reales les iba en beneficio propio cambiar su estado a uno menos oneroso y menos legible. Se diseñaron varias opciones: ser un plebeyo (*athi*), un sirviente privado de un mecenas poderoso o ser siervo por deudas, o unirse a una gran población «flotante» indocumentada. Al mismo tiempo, resultaba tremendamente beneficioso para los funcionarios del rey y los nobles importantes instigar, de todas las formas posibles, este cambio en el estado fiscal, ya que les permitía secuestrar estos recursos para sus propios séquitos y sus bases gravables.⁹⁶ Muchos de los códigos legales de Kon-baung están dedicados a frustrar esta deriva hacia la invisibilidad fiscal y, por lo tanto, a manos de otras élites. Leyendo esta letanía de prohibiciones que de nuevo nadaban a contracorriente, retorna la idea de que la corona tuvo escaso éxito en sus intentos.

Los gobernantes de los reinos tailandeses lucharon contra la misma tendencia de sus funcionarios, nobles y autoridades religiosas de apropiarse en beneficio propio de los recursos fiscales de la corona. Así, el fundador del reino del norte de Tailandia de Lan Na, el rey Mangrai, declaró que a aquellos «desertores que tratan de eludir sus obligaciones al servicio del rey, no se les debe permitir convertirse en esclavos [de otros que no sean el rey]».⁹⁷

Tanto la corona tailandesa como la birmana, en la era anterior a los pasaportes y documentos de identidad internos, recurrió al método de tatuar a gran parte de la población masculina para marcar indeleblemente su estatus personal. Los soldados reclutados —o reclutados por la fuerza— al servicio del ejército de Kon-baung estaban tatuados con símbolos que mostraban que eran aptos para el servicio militar.⁹⁸ Los tailandeses también los tatuaban. Los esclavos y los siervos tailandeses eran tatuados en la muñeca con una marca que indicaba si pertenecían al rey o a un noble. Si un esclavo pertenecía a un noble, el tatuaje indicaba a qué noble pertenecía de la misma manera

96. Koenig, *Burmese Polity*, *cit.*, p. 224.

97. Citado en A. Thomas Kirsch, «Cosmology and Ecology as Factors in Interpreting Early Thai Social Organization», *Journal of Southeast Asian Studies*, núm. 15, 1984, pp. 253-265.

98. R. R. Langham-Carter, «The Burmese Army», *Journal of the Burma Research Society*, núm. 27, 1937, pp. 254-276.

que se marca a fuego al ganado para indicar su propiedad.⁹⁹ Los prisioneros de guerra karen eran tatuados para señalar su estatus de cautivos de guerra. El sistema de tatuajes dio origen a los cazarrecompensas, que recorrieron los bosques en busca de fugitivos para devolverlos a sus «legítimos» dueños. Tales medidas no solo indicaban que el control de la mano de obra era, en muchos aspectos, más importante que el registro de la tierra, sino que también era mucho más complicado.

Los funcionarios del rey y los gobernantes locales tenían también razones más banales para llevar a cabo cualquier tipo de truco de magia con el que poder ocultar recursos a la corona de forma que pudiesen ser «privatizados» y saqueados. Por eso los censos de población estaban hechos a la baja, al igual que los primeros censos coloniales documentados. Los funcionarios eliminaban, previo pago de una tarifa, tierras de los registros de propiedad, se apropiaban para ellos mismos de las tierras que no estaban adecuadamente registradas, no declaraban todos los recibos de impuestos y dejaban algunos hogares totalmente fuera de los censos de tributación. William Koenig estima que entre el 10 y el 40 % de los ingresos de la corona desaparecían de este modo. Cita un ejemplo tras un incendio en Rangún cuando se ordenó a los funcionarios que realizaran un nuevo censo de viviendas. En el nuevo registro omitieron 1.000 de las 25.000.¹⁰⁰ El resultado neto en absoluto produjo una reducción de la carga fiscal sobre los plebeyos. Más bien, fue un cambio en la división del botín del Estado que era potencialmente ruinoso para la corona y también para los plebeyos.

Ante la constante evaporación de su base imponible, bien fuese directamente por la fuga de mano de obra, bien por la invisibilidad fiscal que acabamos de describir, el gobernante del Estado padía se enfrentaba a la difícil tarea de mantener unido al reino. Una de las pocas opciones abiertas que tenía era lanzar campañas militares en busca de prisioneros de guerra para reponer a los que perdía constantemente. La ventaja de los nuevos prisioneros de guerra era que muchos de ellos se convertirían en militares al servicio de la corona y, por lo tanto, deberían obediencia, al menos inicialmente, directamente a la corona. Cabe especular que esto puede ayudar a explicar la tendencia de los

99. El rey Taksin (1768-1782) introdujo la costumbre de tatuar a los súbditos de la corona para evitar que se reapropiasen de ellos los príncipes y nobles en calidad de «propiedad privada». Respecto a las tecnologías para la identificación dentro del contexto tai en general, véase el excelente artículo de Pingkaew Laungaramsri, «Contested Citizenship: Cards, Colours, and the Culture of Identification», manuscrito, 2008.

100. Koenig, *Burmese Polity*, en particular el capítulo 5, «The Officials».

Estados padi de este tipo a convertirse en estados guerreros. Solo a través de la guerra el gobernante tenía una oportunidad de acabar, de un solo golpe, con la continua sangría de mano de obra que sufría.

Las incursiones en busca de esclavos a menor escala en las colinas y los ataques a las aldeas periféricas conllevaban menos riesgo, pero el rendimiento a la hora de obtener mano de obra era proporcionalmente menor. Las guerras a mayor escala podían traer muchos miles de cautivos. Sin embargo, como se ha señalado, si bien esto pudo haber sido una estrategia racional durante el gobierno de una dinastía particular, hacerlo sistemáticamente era irracional. En una guerra entre dos Estados padi, el perdedor sufriría, probablemente, una disminución catastrófica de su población.

El espacio estatal autodestructivo

Los más atentos historiadores de los Estados premodernos del Sudeste Asiático han observado con sorpresa la fragilidad de los mismos y el patrón de explosión y derrumbe que ha mostrado su crecimiento y colapso. Victor Lieberman ha señalado su «carácter convulsivo» mientras que Oliver Wolters ha aplicado el término *concertina* [acordeón].¹⁰¹ En esta sección final, quiero respaldar y ampliar el argumento de Lieberman que afirma que hay razones estructurales sistemáticas detrás de esta fragilidad y de esta oscilación.

La lógica directa de la «autodestrucción» puede, a efectos de ilustración, observarse en las políticas de contrainsurgencia de la dictadura militar contemporánea birmana. Las unidades militares están intentando aumentar su radio de control en la región fronteriza insurgente mientras que, al mismo tiempo, sus económicamente apurados comandantes les dicen que deben abastecerse en la zona. De este modo, de alguna manera como durante el Estado premoderno, las unidades militares deben encontrar la mano de obra, el dinero en efectivo, el material de construcción y los productos alimenticios para mantenerse en un ambiente hostil. Lo hacen esencialmente, por lo general, capturando y concentrando una población civil sustancial alrededor de su base, que se ha convertido en su reserva particular de mano de obra, cereales e ingresos. Los civiles tratan de huir, empezando por los más pobres, que no pueden comprar su comodín para escapar del trabajo forzoso o permitirse el lujo de proporcionar el grano y los impuestos. Como lo expresó un maestro de escuela karen a un investigador de derechos humanos: «A lo largo del camino

101. Lieberman, *Strange Parallels*, vol. 1, cit., p. 61; Wolters, *History, Culture, and Region*, cit., p. 141.

[...] en las llanuras, solía haber muchas aldeas, pero las aldeas grandes se han vuelto pequeñas y las pequeñas aldeas se han convertido en bosques. Mucha gente se ha ido a las [otras] ciudades o ha subido aquí [a las montañas], porque el SPDC [gobierno militar] les exige demasiados impuestos y les obliga a hacer todo tipo de trabajos». ¹⁰² Las consecuencias para los que se quedan detrás son predecibles: «A medida que continúan los abusos, y se concentran en menos personas, los menos vulnerables se vuelven progresivamente más vulnerables y ellos mismos también se ven gradualmente obligados a huir». ¹⁰³

Rabibhadana, Lieberman y Koenig han hecho afirmaciones similares de este mismo argumento respecto a los estados premodernos tai y birmano. ¹⁰⁴ La región central o el núcleo del Estado padi supone la concentración más legible y accesible de cereales y mano de obra. En igualdad de condiciones, esta es la población de la que resulta más fácil y eficiente extraer los recursos necesarios para sostener al Estado y su élite. La tentación fiscal empujaba a incrementar la presión impositiva a estos núcleos de población y, como resultado, era la que tenía más probabilidades de ser asediada. Así, bajo los reyes de Kon-baung, los que poblaban el área del Mandalay-Ava fueron los que sufrieron más veces que se «peinaran» sus territorios para obtener mano de obra forzada y grano. Mientras que aquellos en lugares de más difícil acceso podían librarse más fácilmente mediante tributos nominales. Si recordamos que una parte considerable de la población central misma había sido secuestrada por los funcionarios y notables, entonces está claro que la carga caía de manera desproporcionada en la población al servicio de la corona, muchos de los cuales eran descendientes de cautivos y plebeyos que figuraban en las listas de impuestos. Esta población operaba como una especie de dispositivo homeostático para el conjunto del Estado: a mayor presión ejercida sobre ella, mayor la probabilidad de que huyera o, en algunos casos, se rebelase.

Lieberman ofrece muchos ejemplos de este patrón, esto es, un Estado padi que acaba, en efecto, matando a la gallina de los huevos de oro. El rey de Pegu de finales del siglo XVI (el hijo del famoso Bayin-naung), abandonado por muchos de los militares tributantes, se vio obligado a presionar con desesperación a su población central, obligando a los monjes a incorporarse al ejército y ejecutando a los desertores. Presionó con más fuerza cuanto más población

102. Citado en Malseed, «“We Have Hands the Same as Them”», *cit.*, p. 14.

103. *Ibídem*, p. 14.

104. Este argumento se desarrolla más cuidadosa y convincentemente en Lieberman, *Burmese Administrative Cycles*, *cit.* Véase también Koenig, *Burmese Polity*, *cit.*, y Rabibhadana, «Organization of Society», *cit.*

perdía. Los cultivadores desaparecieron en masa para convertirse en criados privados y esclavos por deudas, o desertaron a las colinas y otros reinos. Privado de sus productores de granos y soldados, Pegu fue, a finales de siglo, saqueada por sus enemigos.¹⁰⁵ Quizás el más notable ejemplo de cuasicolapso se dio a principios del siglo XIX. Aunque el reino de Birmania fue bendecido con los cautivos de las conquistas de Alaungpaya y con la desposesión con la que castigó a sus oponentes, la presión fiscal sobre esta población, agravada por una sequía y una fallida invasión de Siam, provocó un gran éxodo.¹⁰⁶ El colapso de Trinh a principios del siglo XVIII también se ajusta a este patrón. La autonomía de los nobles locales les permitió escapar, de manera cada vez más amplia, a los impuestos y apropiarse de la mano de obra y la propiedad que, de otro modo, habrían estado disponibles para el Estado. Como resultado, «la carga la llevaban cada vez menos personas que eran al mismo tiempo los menos capaces de pagar».¹⁰⁷ A continuación, se produjeron la huida y la rebelión a gran escala.

Los consejeros del rey seguramente conocían, implícita o explícitamente, los problemas estructurales a los que se enfrentaban. Los proverbios sobre la mano de obra, sus esfuerzos por prevenir la pérdida de mano de obra y cereales a manos de sus propios funcionarios, sus intentos de crear un inventario más riguroso de los recursos que tenían, y su búsqueda de otras formas de ingresos nos confirman esta idea. Sabiendo esto, uno podría pensar que el arte de gobernar consiste en navegar a favor del viento lo más posible, es decir, extraer los recursos justo hasta que provoquen la huida o la rebelión. A falta de guerras exitosas en busca de cautivos o expediciones esclavistas, esta sería la estrategia más razonable.¹⁰⁸

Sin embargo, hay al menos tres razones por las que el Estado premoderno fue incapaz de modular sus extracciones de esta manera. Su importancia relativa es difícil de determinar y, en cualquier caso, puede variar de un caso a otro. La primera razón es sencillamente que los Estados no tenían el tipo de información estructural que les permitiese hacer un juicio tan fino, especialmente porque muchos de sus funcionarios tenían sus propias razones para engañar

105. Lieberman, *Strange Parallels*, vol. 1, *cit.*, p. 156.

106. Thant Myint-U, «Crisis of the Burmese State», *cit.*, p. 5.

107. Andaya, «Political Development», *cit.*, p. 447.

108. En una etapa anterior, cuando su población era más pequeña y el acceso a la frontera terrestre más era sencillo, China se enfrentó con dilemas políticos similares. Véase el debate acerca del control de la población en la dinastía Han, recogido en Patricia Buckley Ebery, *The Cambridge Illustrated History of China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 73-75.

a la corona. La cosecha era fiscalizable, en principio, pero los funcionarios no. En segundo lugar, la capacidad fiscal de la población variaba ampliamente de temporada en temporada, como lo haría en cualquier economía agraria, dependiendo de las fluctuaciones de la cosecha debido al clima, las plagas y las enfermedades de los cultivos. Incluso el robo y el bandidaje podrían ser un factor: la concentración de cultivos cuya cosecha no había que desenterrar era una tentación tan grande para las bandas de ladrones, rebeldes o reinos rivales como lo eran para el Estado. Si se hubiese permitido que los granjeros pagasen año a año en función de la capacidad que tuviesen en cada momento, la corona hubiera tenido que sacrificar sus propias demandas fiscales por el bienestar de su campesinado. Por el contrario, la evidencia sugiere que todos los Estados de la época precolonial y colonial intentaron garantizarse unos ingresos estables a expensas de sus súbditos.¹⁰⁹

Existe la evidencia, que exploraremos con más detalle, de que la demografía y agroecología del espacio estatalizado lo hacen, de hecho, más vulnerable frente a la inestabilidad en el suministro de alimentos y en casos de enfermedad. Muy resumidamente, el terreno totalmente ocupado por monocultivos parece ser menos resiliente medioambientalmente que los terrenos de cultivos dispersos y mixtos. Son más propensos a las enfermedades de los cultivos; tienen menos amortiguación medioambiental, es decir, tienen menos opciones donde buscar en los alrededores en caso de mala cosecha; y promueven la multiplicación de las consabidas plagas. Lo mismo podría decirse de la concentración de personas junto con ganado y aves de corral. Sabemos que la mayoría de las enfermedades epidémicas son zoonóticas, se mueven entre los animales domésticos y los seres humanos; sabemos que las poblaciones urbanas de Occidente no alcanzaron un reemplazo generacional exitoso, mediante su propia reproducción, hasta mediados del siglo XIX; sabemos que la dieta de cereales de las primeras sociedades agrarias era nutricionalmente inferior que la dieta a la que había reemplazado; y, finalmente, tenemos amplia evidencia de malas cosechas, hambrunas y brotes de cólera en el Sudeste Asiático precolonial. Aunque, en cierta forma, nos basemos en especulaciones, podemos afirmar que es probable que las concentraciones de arroz y hombres en los espacios estatalizados conllevaban sus propios y sustanciales riesgos.

La tercera razón fue, por obvio que resulte, la inmensidad de los caprichos introducidos por un sistema político en el que el rey era, al menos en teoría, todopoderoso. No tienen carácter racional ni la ruinosa invasión de Siam por

109. Véase, para más detalles, James Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Subsistence and Rebellion in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 1976, en particular el capítulo 4.

parte de Bò-daw-hpaya después de una hambruna, ni el uso masivo de trabajo forzoso alrededor de 1800 para construir cientos de pagodas, incluyendo una en Mingun que pudo ser la más grande del mundo.¹¹⁰ Después de todas las razones estructurales y ecológicas que se han dado para la inestabilidad de las dinastías precoloniales, existe el factor añadido de un gobierno arbitrario y tiránico que no está institucionalizado.

No es de extrañar que el Estado padi fuese una construcción frágil y evanescente. Dados los obstáculos demográficos, estructurales y personales que encontró en su camino, lo que a largo plazo ha resultado notable es que a veces permaneciera unido el tiempo suficiente como para crear una tradición cultural definida.

110. Tampoco hay una explicación sencilla y racional para la brusca decisión del general Than Shwe de trasladar la capital de Birmania de Rangún a la remota Nay Pyi Daw en 2006.

CAPÍTULO 4

LA CIVILIZACIÓN Y LOS REBELDES

¿Por qué empieza de pronto este desconcierto y confusión? (¡Qué graves se han vuelto los rostros!) ¿Por qué calles y plazas aprisa se vacían y todos vuelven a casa compungidos? Porque se hizo de noche y los bárbaros no llegaron. Algunos han venido de las fronteras y contado que los bárbaros no existen.

¿Y qué va a ser de nosotros ahora sin bárbaros? Esta gente, al fin y al cabo, era una solución.

C. Cavafis, «Esperando a los bárbaros», 1914

En efecto, lo esencial es reunir en grupos a este pueblo que está en todas partes y en ninguna parte; lo imprescindible es convertirlos en algo a lo que podamos aferrarnos. Cuando los tengamos en nuestras manos, entonces podremos hacer muchas cosas que a día de hoy nos resultan prácticamente imposibles y tal vez nos permita capturar sus mentes tras haber capturado sus cuerpos.

Oficial francés, Argelia, 1845

Esta gente nunca ha dirigido su atención a las actividades agrícolas, ni tampoco podemos esperar que lo hagan hasta que no los coloquemos en una reserva [...]. Si no se les proporciona un hogar así, están destinados a permanecer fuera de las influencias calculadas para civilizarlos o cristianizarlos [...] [y] convertirlos en miembros útiles de la sociedad. Los indios salvajes, como los caballos salvajes, deben ser acorralados en las reservas.

Allí se les puede hacer trabajar.

Agente de la Oficina de Asuntos Indígenas para los shoshone, 1865¹

1. Citas de Charles Richard, «Étude sur l'insurrection du Dahra (1845-1846)», en Michael Gilsenen (ed.), *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*, Nueva York, Pantheon, 1982, p. 142, citado en Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, Berkeley, University of

El asentamiento permanente de poblaciones es, junto con los impuestos, la actividad estatal más antigua. Siempre ha estado acompañada de un discurso civilizatorio que presume que aquellos que han sido asentados han logrado elevar su nivel moral y cultural. Mientras que la retórica del alto imperialismo podía hablar con naturalidad de «civilizar» y «cristianizar» a los nómadas paganos, este tipo de conceptos nos rechinan al oído moderno como si fuesen frases anticuadas y provincianas, o como eufemismos para todo tipo de brutaldades. Y, sin embargo, si se sustituyen los sustantivos por *desarrollo*, *progreso* y *modernización*, es evidente que el proyecto, bajo una nueva bandera, sigue vivo y coleando.

Lo sorprendente de este discurso civilizatorio es su capacidad de permanencia. Su persistencia es aún más notable a la luz de las evidencias de todo lo que debería haberlo derrumbado. Sobrevive a pesar que somos conscientes de que la gente lleva milenios atravesando una y otra vez, de un lado y del otro, esta membrana permeable entre lo «civilizado» y lo «incivilizado» o el «aún no civilizado». Sobrevive a pesar de la perenne existencia de sociedades que ocupan una posición social y cultural intermedia entre las dos presuntas esferas. Sobrevive a pesar de la evidencia masiva de préstamos culturales e intercambios en ambas direcciones. Y sobrevive a pesar de una integración impulsada por la complementariedad que hace de las dos esferas una sola unidad económica.

Gran parte del contenido real de lo que significa ser «civilizado», ser «han», ser un auténtico «tailandés» o «birmano» queda difuminado al ser incorporado totalmente, censado como miembro del Estado y como contribuyente del mismo. Ser «incivilizado» es, por el contrario, a menudo lo opuesto: vivir fuera del ámbito del Estado. Gran parte de este capítulo está dedicado a examinar cómo la formación del Estado crea, a su vez, una frontera bárbara de «pueblos tribales» que constituye tanto el polo extremo con el que compararse como, al mismo tiempo, el antídoto.

Los gemelos oscuros: Estados de los valles, pueblos de las tierras altas

Legitimar el Estado clásico en el Sudeste Asiático fue, en lenguaje moderno, «difícil de vender». La propia idea del Estado clásico, lejos de ser una

California Press, 1988, p. 95; Mann al superintendente de Asuntos Indios, 28 de septiembre de 1865, citado en Dale Morgan, «Washakie and the Shoshone: A Selection of Documents from the Records of the Utah Superintendency of Indian Affairs», *Annals of Wyoming*, núm. 29, 1957, p. 15; Karl Jacoby, *Crimes against Nature: Squatters, Poachers, Thieves, and the Hidden History of American Conservation*, Berkeley, University of California Press, 2001, p. 87.

elaboración orgánica «del concepto indígena de gobierno», fue, como el moderno Estado nación, un producto cultural y político en gran medida importado. El concepto hinduizado del monarca universal proporcionó «el aparato ideológico para apoyar una afirmación de supremacía ritual en un contexto político que de otro modo se caracterizaba por la contienda entre hombres fuertes, presuntamente iguales. Con la ayuda de sus brahmanes, las ambiciosas cortes de los siglos X al XIV se propusieron hacer grandes afirmaciones cosmológicas, incorporando cultos locales de sus provincias periféricas bajo un paraguas imperial ritual.² El efecto resultante fue algo similar a la corte rusa del siglo XVIII en San Petersburgo que imitó los modales, el lenguaje y los rituales de la corte francesa de Versalles. Para que estas afirmaciones cosmológicas «enraizadas» se requirió no solo de un teatro convincente, como ha demostrado Geertz, sino también de un núcleo de población con una mano de obra y una producción de grano suficientes como para sostener las pretensiones de la corte. Y esto, a su vez, requería coerción en forma de expediciones esclavistas y un sistema de trabajo forzoso. El Estado clásico, en resumen, era cualquier cosa menos un ente cuya base misma le proporcionase legitimación. Quizás fue por esta razón que la bravuconería cosmológica de tales Estados tendía a compensar su relativa debilidad política y militar.³

Dado que tales Estados fueron creados mediante una concentración forzada de pueblos que vivían fuera de las estructuras estatales, no sorprende que los elementos principales que representan una existencia «civilizada» coincidan con los rasgos relacionados con la vida en el Estado padi: vivir en aldeas permanentes en los valles, cultivar campos fijos, preferiblemente arroz irrigado, asumir

2. Estas afirmaciones eran sobre todo cosmológicas; constituían el idioma que daba cuerpo a las afirmaciones monárquicas. De esto nace este espectáculo cómico en el que dos pequeños jefecillos que gobernaban reinos adyacentes y cuyo dominio no superaba el radio de unas pocas aldeas más allá de lo que cada uno entendía como los muros de su palacio aspiraran a ser reconocidos como monarcas universales. En Birmania y Tailandia, la influencia de las artes brahmánicas, especialmente la astrología, sigue estando extendida tanto entre las clases populares como entre las élites, incluidos los gobernantes militares de Birmania. Véase, por ejemplo, A. Thomas Kirsch, «Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation», *Journal of Asian Studies*, núm. 36, 1972, pp. 241-266. Tal y como afirma Kirsch, el brahmanismo popular y el culto a los *nat/phi* han acabado representando esta faceta secular «terrenal» del budismo theravada que en todo lo demás no deja de ser una religión salvadora. Véase también Ni Ni Hlaing, «History of the Myanmar Ponna», tesis de maestría, University of Mandalay, 1999.

3. F. K. Lehman [Chit Hlaing] señala que los Estados de Tailandia y Laos eran «galácticos» en el sentido de que el rey supremo tenía, en principio, reyes menores debajo de él, siguiendo el modelo Indra que tenía treinta y dos *devatas* (deidades menores), mientras que Birmania era un Estado imperio más unificado. Conversación personal con el autor, enero de 2008.

una jerarquía social en la que reyes y clérigos se encuentran en la cúspide, y profesar una de las principales religiones de salvación —el budismo, el islam o, en el caso de Filipinas, el cristianismo—.⁴ Tampoco sorprende que cada una de estas características resulten ser un espejo de las sociedades circundantes que se mantienen fuera de la esfera del Estado padi: los pueblos de las colinas.

Visto desde el centro del Estado padi, cuanto más puro es el aire que respiras, menos civilizado estás. No es exagerado decir que el supuesto nivel de civilización puede, desde la perspectiva del valle, leerse a menudo en función de la altitud. Los que están en las cimas de las montañas son los más atrasados e incivilizados; los que viven en medio de la ladera están un poco más formados culturalmente; los que viven en las mesetas de las tierras altas y cultivan arroz de regadío están, de nuevo, más avanzados, aunque ciertamente son inferiores a los del núcleo del Estado del valle, con la corte y el rey en su cúspide, que representan el pináculo del refinamiento y la civilización.

La «montuosidad» es negativa *per se*. Por ello, aunque muchos de los palaung en Birmania sean budistas theravada, se vistan como birmanos y hablen birmano con fluidez, no se los considera civilizados si viven en las colinas. Una versión contemporánea de esta correlación fue enunciada por un etnógrafo vietnamita, Mac Dulong, famoso por su pionero y empático estudio de las minorías, muchas de las cuales, cree, se vieron obligadas a adentrarse en las colinas únicamente porque llegaron a la escena después de que los vietnamitas hubiesen ocupado las tierras bajas. La lógica detrás de su lectura de por qué este tipo de grupos fueron llamados *man* (un término que con el paso de los siglos ha acabado significando «salvaje») era clara, como ha señalado Patricia Pelley: «Había razones legítimas para referirse a los pueblos de las tierras altas como salvajes, y la razón de ello, aunque no explicitada, era evidente: la civilización podía ser medida por la geografía y, en particular, por la altura. La gente de las tierras bajas [etnia vietnamita] fue civilizada completamente; la que habitaba las tierras intermedias había sido parcialmente civilizada; pero los montañeses todavía eran salvajes, y cuanto más alta era la elevación, mayor era el grado de salvajismo».⁵ No es suficiente alterar el terreno excavando terrazas y creando padis de arroz irrigado para que se les considere civilizados. Los

4. La principal excepción a este patrón es el Estado chino han, donde no había un criterio religioso que garantizara la pertenencia, a menos que uno considere religión estatal lo que viene a considerarse como confucianismo.

5. Patricia M. Pelley, *Post-Colonial Vietnam: New Histories of the National Past*, Durham, Duke University Press, 2002, p. 89. Dulong entra en detalle a explicar por qué los miao/hmong, que vivían en las zonas más elevadas eran considerados los menos civilizados.

hani, asentados a lo largo de los tramos superiores del río Rojo en el norte de Vietnam, hacen exactamente eso y todavía se les considera *man*.

En gran medida, esta relación inversa entre altura y estatus civilizatorio funciona igual en Tailandia. El difunto Leo Alting von Geusau dedicó toda su vida al estudio de los akha (relacionados lingüísticamente con los hani), y observó que, por ser habitantes de las «tierras medias», se los ha estigmatizado como incivilizados, pero no se los considera tan poco civilizados como los grupos que viven en las elevaciones más altas. «Esta situación», escribió, «está estructurada [...] de manera inversa a la calificación jerárquica *sakdina* (clasificación tailandesa de las tierras bajas) por la que la clase más baja se encuentra en las zonas más altas (los grupos mon-jemer, como los wa, bulang, khmu, htin y dulong) y por la que el grupo socialmente más elevado está situado en las zonas más bajas, en los valles y llanuras».⁶

El uso lingüístico en birmano y chino refleja la forma en que los núcleos de las tierras bajas de la civilización son elevados simbólicamente. Por ello cuando alguien acude a la capital de la zona o a la escuela en general se expresa como «subir» o «trepar» o «elevarse» (*téq* - တွက်). Incluso cuando uno vive en la cima de una montaña, si se dirige a Mandalay está «subiendo». Y, del mismo, modo cuando se va a las aldeas rurales o al cerro, se «baja» o «se descende» (+s'in - ဆင်း), incluso aunque el lugar en cuestión esté a miles de pies de altitud por encima de la capital. Aquí, como en algunos contextos occidentales, arriba y abajo no tienen nada que ver con la altitud sino «con la posición cultural».⁷

Si vivir a gran altura fue codificado como «bárbaro» por el Estado padi, también lo fueron la movilidad física y la dispersión. Aquí nuevamente hay fuertes paralelismos con la historia del mundo mediterráneo. Tanto los Estados cristianos como los musulmanes consideraban a los habitantes de las montañas y a los pueblos nómadas —precisamente aquellos pueblos que hasta el momento habían eludido el dominio del Estado— como paganos y bárbaros. El propio Mahoma dejó muy claro que los nómadas que abrazaban el islam debían, como condición para su conversión, asentarse permanentemente o comprometerse a hacerlo.⁸ El islam era la fe de una élite sedentaria, y se supone que

6. Leo Alting von Geusau, «Akha Internal History: Marginalization and the Ethnic Alliance System», capítulo 6 en Andrew Turton (ed.), *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, Richmond (Inglaterra), Routledge-Curzon, 2000, pp. 122-258, cita extraída de las pp. 141-142.

7. En Gran Bretaña, por ejemplo, se dice que los estudiantes «escalan» a Oxford o Cambridge incluso cuando provienen de las montañas escocesas o galesas.

8. Originalmente, por supuesto, el término se refiere a la huida de Mahoma a Medina desde La Meca que se llegó a identificar con una migración y la adopción de una nueva forma de vida y, por lo tanto, en el contexto bereber, el asentamiento permanentemente.

uno no puede ser un musulmán coherente sin estar asentado. Los beduinos eran considerados «hombres salvajes», el opuesto exacto de los habitantes de La Meca, el ciudadano urbano ideal. En términos de civilización, el nomadismo era para el Estado árabe lo que la altura para el Estado padi.

También en el Sudeste Asiático, la idea de civilización fue en gran medida un código agroecológico. Los pueblos que parecían no tener morada fija, que se movían de forma constante e impredecible, estaban más allá de los límites de la civilización. Aquí la condición de permanecer «legible» para el Estado y producir un excedente que sea fácilmente apropiable es un concepto incrustado en la idea misma de civilización.

Un estigma similar se ha aplicado tanto en Occidente como en el Sudeste Asiático a los súbditos que carecen de residencia permanente, incluso si son étnica y religiosamente parte de la sociedad dominante, y reciben nombres diferentes: indigentes, vagabundos, sin hogar, merodeadores... Aristóteles pensó que el hombre era por naturaleza un ciudadano de una ciudad (*polis*); las personas que eligieron conscientemente no pertenecer a tal comunidad (*apolis*) por definición carecían de valor.⁹ Cuando pueblos enteros, como los pastores, gitanos, cultivadores itinerantes siguen, por elección, una forma de vida itinerante o semi-itinerante, se les considera una amenaza colectiva y son estigmatizados colectivamente.

Los vietnamitas, por muy lejos que se trasladen para encontrar trabajo y tierra, se consideran, sin embargo, como un pueblo que tiene un lugar ancestral al que regresará, o podría regresar.¹⁰ Aquellos que carecen de territorio ancestral son estigmatizados como «pueblos de los cuatro rincones del mundo».¹¹ Los pueblos de las colinas son, por extensión, sociedades enteras de vagabundos y, a la vez, deleznable, peligrosos e incivilizados. La «Campaña para sedentarizar a los nómadas» patrocinada por el Estado, o la «Campaña para el cultivo fijo y la residencia fija», diseñadas para restringir el cambio de cultivos y reasentar a los pueblos de las tierras altas lejos de las fronteras y para «enseñar» el cultivo de arroz húmedo, tuvieron una profunda resonancia entre la población vietnamita. Junto a sus funcionarios, les hizo sentir que estaban comprometidos en un esfuerzo magnánimo para traer a los pueblos atrasados y toscos al redil de la civilización vietnamita.

9. Eric A. Havelock, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven, Yale University Press, 1986, p. 105.

10. Nos recuerda la descripción de la casa de Robert Frost en el poema «La muerte del jornalero», como «tu casa es donde tienen que ampararte, si necesitas pedirlo».

11. Andrew Hardy, *Red Hills: Migrants and the State in the Highlands of Vietnam*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2003, p. 25.

Los birmanos, aunque menos preocupados que los vietnamitas por las tumbas ancestrales *per se*, tienen un miedo y un desprecio comparables hacia los vagabundos. A estas personas se las denomina *lu lu lè lwin* (လူ လေ လူ လင့်), literalmente, «una persona arrastrada por el viento», lo que de diversas formas podría traducirse como vagabundo, merodeador o sin hogar con la connotación añadida de que son personas que se están echando a perder.¹² Muchos de los pueblos de las colinas son vistos desde esta misma óptica, a saber, como pueblos atrasados, en los que no se puede confiar y que carecen de cultura. Para los birmanos, como para los chinos, los pueblos itinerantes eran civilizatoriamente sospechosos por definición. Estos estereotipos persisten y asolan a los actuales pueblos montañoses de Birmania. De esto proviene, por poner un ejemplo, esta reflexión de un estudiante católico de ascendencia padaung-karen (ambos pueblos de las colinas) que dudaba si huir de la represión militar de 1988 al movimiento democrático debido al estigma asociado con refugiarse en el bosque:

Tenía miedo, simplemente, de que mis compañeros me tildaran de fugitivo de la jungla. La palabra «jungla» [*táw - တော*] todavía tenía connotaciones peyorativas en el discurso de los birmanos urbanos. Cualquiera que se refugiase con los insurgentes étnicos era denominado niño de la jungla [*táw ka lé - တော ကလေး*] lo que implicaba primitivismo, anarquía, violencia y enfermedad, así como la desagradable proximidad de animales salvajes detestados por los birmanos. Siempre he sido dolorosamente sensible al hecho de ser considerado parte de una tribu primitiva, y gran parte de mi ambición al ir a Taunggyi y Mandalay había sido escapar hacia la civilización.¹³

El general Qing Ortai, que describió a los pueblos de las montañas de Yunnan como «nómadas bárbaros que eran la antítesis de los ideales civilizados», no solo estaba siendo redundante; estaba expresando una igualación que podrían suscribir todos los gobernantes del Estado padi.¹⁴

12. En la dinastía Kon-baung este tipo de vagabundeo estaba asociado con la fuga de población que pertenecía a las unidades al servicio del rey (*ahmudan*) y que pasaban a estar bajo las órdenes de un particular, a su servicio (privado). Esto tenía, por lo tanto, en origen, racionales y poderosas razones fiscales y administrativas. Lehman [Chit Hlaing], charla personal, febrero de 2008.

13. Pascal Khoo Thwe, *From the Land of the Green Ghosts*, Londres, Harper Collins, 2002, pp. 184-185.

14. Citado en Charles Patterson Giersch, «Qing China's Reluctant Subjects: Indigenous Communities and Empire along the Yunnan Frontier», tesis, Yale University, 1998, p. 75.

Para los Estados chino, birmano y siamés, ciertos modos de subsistencia y el nicho agroecológico en el que se practicaban eran incorregiblemente bárbaros. La caza y la recolección, así como la agricultura itinerante, se practicaban necesariamente en los bosques,¹⁵ lo cual, por sí mismo, era algo fuera de lo común. Un texto chino del siglo XVII describe a los lahu de Yunnan como «personas de las montañas, bosques y arroyos».¹⁶ Afirma que se lo comen todo crudo y que no entierran a sus muertos, comparándolos con simios y monos. Lejos de considerar la posibilidad de que, como cree Anthony Walker, se convirtiesen en merodeadores de las colinas solo a partir de que se vieron forzados a huir de los valles, se les consideraba como los verdaderos aborígenes. Precisamente, la prueba de su condición primitiva fue la lista de sus costumbres y prácticas —vivienda, ropa (o su ausencia), calzado (o su ausencia), dieta, prácticas funerarias y comportamiento— que contravenían todos los ideales de la civilización confuciana.

Al leer algunos de los informes de los funcionarios han sobre los multitudinarios y confusos pueblos de las colinas de la frontera suroeste, uno se queda con dos impresiones. La primera es la de una «guía de campo de las aves» etnográfica —el lahu usa tales y cuales colores, se puede encontrar en tal y cual hábitat, y subsistir de tal y cual manera—, lo que permite a los administradores reconocerlos mientras «pasan volando», por así decirlo. La segunda impresión es que todos ellos son situados dentro de una secuencia evolutiva y civilizatoria en la que la métrica de la civilización conforma los ideales. Visto de esta manera, las tribus de las colinas van desde muy «crudos» (primitivos) a muy «cocidos». Así obtenemos una serie del siguiente tipo: «casi han», «en-camino-de-ser-han», «podría-eventualmente-convertirse-en-han-si-quisiera-hacerlo (¡y si-quisiéramos-que-lo-hiciera!)», y, finalmente, una categoría (para los «más salvajes» de los lahu, por ejemplo) «civilizable», lo que significa, por supuesto, «no-realmente-humano».

Es raro encontrar algún término utilizado para calificar a las personas que se encuentran en la periferia del poder estatal —los habitantes de las montañas, los habitantes de los bosques o incluso los campesinos del campo «profundo»— que no tenga connotaciones estigmatizantes. Para los birmanos, el término usado para nombrar a los habitantes de los pueblos alejados de los

15. Puede que se deba al hecho de que el núcleo del padi estaba rodeado de recolectores y agricultores itinerantes por lo que los reyes birmanos se referían a sus territorios como reinos rodeados por un «anillo de fuego». Barbara Andaya, *The Flaming Womb: Repositioning Women in Early Modern Southeast Asia*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2006, p. 25.

16. Citado en Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Lives of the Lahu People*, Delhi, Hindustan Publishing, 2003, pp. 69-71, 88 y ss. Véase también Richard von Glahn, *The Country of Streams and Grottoes: Expansion, Settlement, and the Civilizing of the Sichuan Frontier in Song Times*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

centros culturales es *táw thà* (တော သား), literalmente, habitante del bosque, con la connotación de rústico, salvaje y tosco (*yaín* – ရှင်).¹⁷

La asociación indeleble del Estado del valle con la agricultura de cereales de campos fijos y, por lo tanto, con un orden social casi permanente de aristócratas y plebeyos que representaban la «civilización», tenía consecuencias irónicas. Por definición, aquellos que elegían dejar el reino de las desigualdades y los impuestos e irse a las colinas se situaban por voluntad propia más allá de los límites, en lugares intolerables. La altitud, según esto, podría codificarse como «primitiva».¹⁸ Además, en la misma medida en que el cultivo irrigado de padi altera significativamente el paisaje, la agricultura de las colinas resulta visualmente menos molesta, por lo que los pueblos de las montañas llegaron a asociarse con la naturaleza en contraposición a la cultura. Este hecho permite la siguiente comparación falsa pero común: lo civilizado transforma el mundo; los bárbaros viven en el mundo pero sin cambiarlo.

Para los Estados tailandeses y birmanos, la profesión del budismo theravada también era una condición necesaria, pero no suficiente, para la inclusión de los pueblos de las montañas en el círculo encantado de la civilización. La importancia de profesar una de las principales religiones salvadoras, como ocurre con el islam en el mundo malayo, parece separar bruscamente tales sociedades de la civilización han, que no tenía este tipo de test religiosos.¹⁹ Los marcadores que señalaban los niveles de civilización, incluso entre los etnógrafos del partido que clasificaron las «tribus» de Guizhou y Yunnan en la década de 1950, fueron esencialmente las tecnologías y costumbres han. ¿Plantaban en campos de regadío? ¿Araban y utilizaban herramientas agrícolas? ¿Vivían en asentamientos fijos? ¿Podían hablar y escribir chino? Antes de 1948 habrían recibido puntos extras por erigir templos a deidades de estilo han, más particularmente, al dios de la agricultura.²⁰ Incluso hoy, las caracterizaciones populares han de las «minorías» codifican la «civilización» de manera idéntica.²¹

17. El equivalente birmano para «crudo» (el *shang* chino) es *lu seín* (လူ စိမ်း) y para «cocinado» (*shu* en chino) es *lu c'eq* (လူ ချိုင့်). El primero se puede traducir como recién llegado o extranjero y el otro como cocinado o maduro.

18. Gonzalo Aguirre Beltrán hace la misma observación acerca de las poblaciones del Nuevo Mundo que huían de la colonización española y que escapaban a regiones más montañosas y remotas. Véase *Regions of Refuge, Society of Applied Anthropology Series* núm. 12, Washington DC, 1979, p. 87.

19. Ni el respeto por los ancestros propios (paternales), un ritual de linaje esencialmente particular, ni el más público código de conducta confuciano funcionan de manera parecida.

20. Giersch, «Q'ing China's Reluctant Subjects», *cit.*, pp. 125-130.

21. Susan D. Blum, *Portraits of «Primitives»: Ordering Human Kinds in the Chinese Nation*, Oxford, Rowman y Littlefield, 2001. Las encuestas de Blum entre los han, reflejadas en el trabajo de

A pesar de las muchas diferencias superficiales, la prueba religiosa para catalogar de civilizado el carácter de los pueblos en la cultura tailandesa y birmana también estuvo estrechamente relacionada con las tecnologías y costumbres asociadas con el cultivo de arroz irrigado. En términos estrictamente religiosos, la adherencia al budismo theravada no requería (aunque podía provocar) cambios rituales trascendentales; las prácticas animistas prebudistas (en Birmania la adoración y la propiciación de los *nat*, en Siam la adoración y propiciación a los *phi*) fueron fácilmente asimiladas y acomodadas, incluso doctrinalmente, a las prácticas de un budismo sincrético. Sin embargo, el budismo estuvo estrechamente asociado con un cambio de la identidad religiosa y étnica. Como señala Richard O'Connor en el contexto tai: «Los habitantes del continente vinculan la religión a la agricultura, la agricultura al ritual y el ritual a la identidad étnica. Cuándo los agricultores karen, lawa o kachin de las colinas adoptan el cultivo de arroz irrigado se dan cuenta de que para que su cultivo sea el adecuado requiere rituales tai. En efecto, las opciones agrícolas son agrupadas en conjuntos étnicos que funcionan como complejos agro-culturales. Un cambio pragmático para un contexto complejo, cuyos ajustes rituales puede desembocar en un cambio étnico».²² O'Connor escribe «cambio étnico», pero del mismo modo podría haber escrito «cambio religioso», ya que los dos son inseparables en este caso. Así llegamos a una especie de paradoja civilizatoria tanto aquí como en el caso chino. La conversión al budismo *per se*, cuando se combina con atributos de «la montaña» —por ejemplo, agricultura itinerante o movilidad residencial—, como vimos en el caso de los palaung, no resulta suficientemente civilizadora, aunque sea un paso en la dirección correcta. Ese paso, sin embargo, no solo hace que la conversión religiosa sea mucho más probable, sino también está históricamente asociada a la conversión a tai o birmano, es decir, a un sujeto del Estado padi. Por lo tanto, volverse completamente civilizado, desde el punto de vista del valle, es casi indistinguible

Kunming, muestran que el nomadismo, la vida en las montañas, no plantar arroz irrigado, ir descalzos, o la lejanía geográfica, son factores asociados a estatus minoritarios y a la falta de civilización o desarrollo; si este desarrollo, a su vez, es puesto en práctica, se considera que es a imitación de los han. Hay minorías «folclóricas» como los dai que se consideran que van en la «dirección» de convertirse en han, como identidad opuesta a los wa, que a su vez son considerados los menos deseables, los más crudos de entre los crudos. Las minorías más difíciles de clasificar fueron los hui (musulmanes) y los zang (tibetanos), que de manera bastante similar a los judíos de las primeras etapas de la Europa moderna estaban alfabetizados y civilizados pero se negaban a ser asimilados.

22. Richard A. O'Connor, «Agricultural Change and Ethnic Succession in Southeast Asian States: A Case for Regional Anthropology», *Journal of Asian Studies*, núm. 54, 1995, pp. 968-996, cita extraída de la p. 986.

de convertirse en han, tailandés o birmano y, a su vez, por definición, de ser incorporado como súbdito al Estado.²³ La permanencia fuera del Estado se codificaba, como veremos, como «incivilizada».

La existencia de los bárbaros como reflejo de una necesidad económica

Los Estados del valle, grandes y pequeños, aunque mirasen con desdén a sus vecinos ladera arriba, estaban unidos a ellos por poderosos lazos de dependencia económica. Su indisoluble reciprocidad estaba respaldada por la complementariedad de los respectivos nichos agroecológicos. Socios económicos y con frecuencia aliados políticos, los pueblos de los valles y de las montañas, los núcleos estatales y las tierras interiores, se proporcionaban bienes y servicios esenciales unos a otros. Juntos representaban un sistema de intercambio sólido y mutuamente beneficioso. En todo caso, los centros de los valles dependían de los productos y especialmente de la mano de obra de las colinas más que al contrario. Pero ambos se veían económicamente empobrecidos sin su socio comercial natural.

Ha sido en el mundo malayo donde este patrón de reciprocidad económica se ha descrito de manera más elaborada; allí toma la forma de intercambio entre las zonas aguas arriba (*hulu*) y aguas abajo (*hilir*) de una cuenca. Los sistemas hulu-hilir de este tipo se basan en los productos con los que cada zona, dada su ubicación agroeconómica, abastece a la otra. Muchos son muy antiguos. En el caso malayo, el centro de las tierras bajas está, como hemos visto, habitualmente ubicado cerca de la desembocadura de un río o en la confluencia de dos ríos. Su posición, como asentamiento que domina un importante paso de montaña en una ruta comercial, es una especie de monopolio natural, lo que le permite dominar el comercio a lo largo de toda la cuenca en este punto de estrangulamiento. El centro de las tierras bajas funciona como un depósito (*entrepôt*), intercambiando productos de las tierras bajas y del extranjero río arriba y productos forestales que bajan por la cuenca.²⁴

23. Como hemos visto, el Estado padi, en tanto que basado en la mano de obra, no podía permitirse el lujo de ser exigente a cerca de quiénes eran incorporados como sujetos. Se suponía que los habitantes de las montañas se asimilarían gradualmente a las formas de las tierras bajas de Birmania. Sin embargo, en lo que era la propia corte, la corona dio la bienvenida a hindúes, portugueses, armenios y chinos como extranjeros civilizados y no hizo un especial esfuerzo en convertirlos.

24. La literatura a este respecto es amplia y sofisticada. Podemos ver una descripción esquemática de este patrón en Bennet Bronson, «Exchange at the Upstream and Downstream Ends: Notes toward a Functional Model of the Coastal State in Southeast Asia», en Karl Hutterer

A pesar de su ventaja posicional, el centro de las tierras bajas no solía llevar las riendas a la hora de dictar los términos del intercambio. Estas comunidades altamente móviles, particularmente en los tramos superiores de la cuenca, solían estar suficientemente cerca de una cuenca alternativa para que pudieran, si así lo deseaban, cambiar su comercio a un *entrepôt* diferente de un sistema fluvial adyacente. Si eso fallaba, los grupos de las zonas altas rara vez eran tan dependientes de los bienes comerciales de las tierras bajas como para que no pudiesen retirarse sustancialmente de los mercados de las zonas bajas si consideraban que los términos del intercambio eran demasiado onerosos política o económicamente. Tampoco los gobernantes de las entidades políticas de los *entrepôt* podían imponerse militarmente a un territorio interior que se mostrase recalcitrante. La dispersión y movilidad de la población río arriba los hizo virtualmente inmunes a las expediciones punitivas y, mucho menos, a la coerción sistemática. Las políticas portuarias se encontraban, como consecuencia de esto, en competencia entre sí para adquirir aliados del interior y por las ganancias que generaba el comercio con ellos. Al carecer de los medios para imponerse de forma sencilla, se vieron impulsados a solicitar lealtad mediante la redistribución de muchos de los beneficios del comercio en forma de bienes, prestigio, joyas y lujosos obsequios que los líderes de las zonas altas del río podían, a su vez, redistribuir entre sus seguidores para fomentar aún más la lealtad y el comercio.

Para los Estados continentales del Sudeste Asiático, particularmente para los más pequeños de las colinas o cerca de ellas, prevalecía la misma simbiosis entre la colina y el valle, quizá no tan claramente identificada como cuando hay una línea divisoria acuática. No es exagerado decir que la prosperidad de tales Estados dependía, en gran medida, de la capacidad de atraer a sus mercados los productos de los pueblos de las colinas circundantes que, a menudo, superaban en número a la población del núcleo estatal. Cualquier recuento razonablemente exhaustivo de las mercancías traídas (para venta, trueque, pago de deudas y tributo) por los pueblos de las montañas requeriría muchas páginas. Aquí solo puedo dejar entrever algo de su extraordinaria variedad, teniendo en cuenta que la composición del comercio cambió con el tiempo, en ocasiones

(ed.), *Economic Exchange and Social Interaction in Southeast Asia: Perspectives from Prehistory, History, and Ethnography*, Ann Arbor, Center for Southeast Asian Studies, University of Michigan, 1977. Aquí nos concentramos en la relación entre las partes altas de los cauces y las partes bajas porque el patrón es más análogo a los sistemas de intercambio entre zonas del interior y zonas principales. Sin embargo, vale la pena señalar que el Estado costero (*pasi-sir*) era a menudo un punto de recogida tanto de productos recolectados por marineros (los famosos *orang laut* o gitanos del mar) como de productos traídos de las colinas.

drásticamente, por los cambios en las rutas comerciales terrestres (a China) y de ultramar y por la demanda de determinados productos.

La gente de las colinas, al menos desde el siglo IX, recorría las colinas en busca de los productos básicos que sabían que podían comercializarse ventajosamente en los mercados del valle y de la costa. Muchos de estos productos formaban parte de un extenso comercio internacional de lujo. Entre los productos forestales de origen natural que podían recolectar había maderas raras y/o aromáticas (por ejemplo, gaharu, sándalo, maderas de sappan y alcanfor); medicinales (cuerno de rinoceronte, piedras bezoar, órganos secos de la fauna salvaje de los bosques, madera de aloe); distintas resinas (aceite de tung) y látex (gutapercha) de los árboles del bosque; así como plumas raras de cálao, nidos comestibles de aves, miel, cera de abejas, té, tabaco, opio y pimienta. Todos estos productos poseían un valor elevado por unidad de peso y volumen. Eso significaba que valía la pena el esfuerzo, incluso si debían ser transportados a pie por senderos montañosos para venderse. Durante el extraordinario auge de la pimienta de 1450 a 1650, cuando superó a todos los demás productos básicos comercializados internacionalmente en valor, excepto al oro y la plata, llevar una carga de granos de pimienta a un mercado costero podía hacer rico a un joven. Los metales preciosos y las gemas (y, en el siglo XX, el opio) proporcionaron un ejemplo aún más revelador de alto valor unido a la portabilidad. A la luz de la movilidad física de los pueblos de las tierras altas, tales bienes fácilmente podían llevarse a otro mercado de otra entidad política si los potenciales vendedores no quedaban satisfechos.

Otros productos de las colinas eran más voluminosos y menos valiosos. Estos no podían ser transportados a largas distancias hasta otros mercados, excepto a los lugares para los que el transporte por agua era una realidad asequible. Dichos productos incluían ratán, bambú, madera, troncos (todos los que flotan), ganado, pieles, algodón y frutas de la montaña, así como alimentos básicos como el arroz montañoso (de seco), trigo sarraceno, maíz, patatas y batatas (estos tres últimos provenían del Nuevo Mundo). Muchos de estos productos se pueden dejar bajo tierra o almacenar durante largos periodos, lo que permite a sus vendedores retenerlos o venderlos, en función del precio que obtengan.

Incluso en el caso de los reinos bastante grandes del Sudeste Asiático precolonial su prosperidad dependía sorprendentemente de los bienes exportados de las colinas. La primera misión comercial tailandesa a Pekín, realizada por Rama I (Chulalongkorn), en 1784, planeada para deslumbrar a los chinos, incluía productos de lujo que casi en su totalidad eran producidos por los

agricultores karen de las montañas: elefantes, madera de áloe, ébano, cuerno de rinoceronte, colmillos de elefante, cardamomo, pimienta larga, ámbar, sándalo, plumas de pavo real, plumas de martín pescador, rubíes, zafiros, catecú, gamboges (un tipo resina de goma), madera de albura, resina de dammar, semillas de krabao y distintas especias.²⁵ También las exportaciones precoloniales de Camboya eran rehenes de los pobladores de la colina Jarai. La mayor parte de lo que estos Estados de las tierras bajas vendían en el extranjero «consistía en productos forestales de las tierras altas, como puede deducirse de los anales vietnamitas y camboyanos, así como de los relatos de viaje de los autores chinos y europeos».²⁶ Los Estados shan más pequeños dependían de los pueblos de las montañas que les rodeaban, tanto por la riqueza en productos necesarios para la vida en el valle como por su importancia en la exportación. No podemos mirar la cornucopia de productos traída hasta los mercados (que a día de hoy siguen funcionando cinco días a la semana y van rotando de posición en los Estados shan) sin reconocer cuánto de la dieta shan, de sus materiales de construcción, de su ganado y de su comercio con el resto del mundo —su prosperidad en general— depende del abundante comercio con sus territorios circundantes. Con respecto a los kayah y shan de las colinas, F. K. Lehman llega tan lejos como para sugerir que el propósito principal de un gobernante shan era administrar este comercio y sacar provecho de él.²⁷ Tanto los shan como los kayah tenían mucho que ganar al explotar la ventaja comparativa que les ofrecían sus nichos ecológicos respectivos, pero parece claro que tales Estados eran al menos tan dependiente de los productos de las colinas como los pueblos de las colinas dependían de productos del valle.

Los mercados del valle suministraban a las poblaciones de las colinas los productos deseados a los que estos difícilmente podían acceder. Los más importantes eran la sal, el pescado seco y los herrajes. Cerámica, alfarería y porcelana, telas confeccionadas, hilos y agujas, alambre, aperos metalúrgicos y armas de acero, mantas, fósforos y queroseno se encontraban entre los productos más demandados, con ansia, por los comerciantes de las montañas.²⁸ Bajo lo

25. Ronald Duane Renard, «The Role of the Karens in Thai Society during the Early Bangkok Period, 1782–1873», *Contributions to Asian Studies*, núm. 15, 1980, pp. 15-28.

26. Oscar Saleminck, *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders: A Historical Contextualization, 1850-1990*, Londres, Routledge-Curzon, 2003, pp. 259-260.

27. F. K. Lehman [Chit Hlaing], «Burma: Kayah Society as a Function of the Shan-Burma-Karen Context», en Julian Haynes Steward (ed.), *Contemporary Change in Traditional Society*, 3 vols., Urbana, University of Illinois Press, 1967, vol. 1, pp. 1-104, esp. 22-24.

28. J. G. Scott proporciona una lista más completa de las importaciones, a principios de siglo, a Kengtung, una entidad política shan, con varios Estados adyacentes. Desde Birmania se

que los pueblos de las montañas veían como condiciones favorables de intercambio, el comercio entretejió las economías de las colinas y los valles, gracias a una serie de intermediarios: comerciantes, vendedores ambulantes, corredores, acreedores o especuladores, por no mencionar las distintas formas de tributo. Sin embargo, en circunstancias desfavorables, los sistemas de gobierno del valle no tenían forma de obligar a los habitantes de la montaña a que les entregasen sus productos. Las estructuras de gobierno de los valles, especialmente de los más pequeños, estaban más fijas geográficamente y dependían en gran medida del comercio de las montañas, y se veían mucho más amenazados por la desertión de sus socios comerciales de las colinas.

Sin embargo, una simple lista de materias primas pasa por alto el producto decisivo de las montañas del que dependían absolutamente los centros del valle: su población. El núcleo de los campos de padi y la concentración de mano de obra en los centros de las cortes tai y birmana, a largo plazo, se había forjado gracias a la asimilación, con diferentes proporciones de coacción y elección, de los pueblos de las montañas. Era la mano de obra, las personas, el elemento más necesario proporcionado por las montañas y del que dependían los gobiernos de los valles. A la que no pudieron atraer mediante las ventajas comerciales y las oportunidades culturales, trataron de capturarla, como ya hemos visto, a través de expediciones esclavistas y guerras. Así, de todas las mercancías que las sociedades montañosas podían negar a los valles, su as en la manga era la mano de obra. La huida de los súbditos del valle en apuros desde el centro del Estado y la migración de los pueblos de las colinas a distancias demasiado lejanas como para que su recaptura fuese fácil constituía el talón de Aquiles de los Estados del valle.

En circunstancias favorables, la simbiosis de los pueblos de las colinas y los valles era tan duradera que mutuamente reconocían que los dos «pueblos» podían ser considerados una pareja inseparable. La interdependencia económica a menudo se reflejaba en alianzas políticas. Este patrón fue muy evidente en el mundo malayo, en el que la mayoría de los puertos comerciales, grandes y pequeños, estaban asociados a pueblos, ya fuesen «montañosos» o marineros,

exportaban telas baratas llegadas de Manchester y la India, alfombras, terciopelo, satén, tintes de anilina, espejos, fósforos, queroseno, leche condensada, papel de colores, velas, jabón, lápices de mina y loza esmaltada. Desde el oeste de los Estados shan, todo tipo de herramientas de hierro, cajas de laca, pasta de pescado y hojas para envoltorios de puros. De China, sal, sombreros de paja, ollas de cobre y hierro, seda, raso, artículos de opio, pigmentos, té, plomo e instrumentos de percusión. *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, recopilado a partir de documentos oficiales por J. George Scott, asistido por J. P. Hardiman, vol. 1, parte 2, Rangún, Government Printing Office, 1893, p. 424.

no estatalizados que eran quienes proporcionaban la mayor parte de los bienes comerciales con los que se sostenía el Estado malayo. Normalmente, aunque no se consideraba «malayas» a estas personas —no profesaban el islam ni se convertían en súbditos directos del Raja malayo— está claro que gran parte de la población malaya provenía históricamente de estos grupos. Del mismo modo, estos centros comerciales fomentaron la recolección de productos, tanto de los territorios interiores como del mar, a la vista de las oportunidades que ofrecía. Es decir, gran parte de la población del interior del país se había mudado allí o se había quedado por elección propia, ya fuese por las ventajas económicas que ofrecía la recolección especializada, por la independencia política que permitía o por ambas cuestiones. La abundante evidencia sugiere que hubo movimiento humano en una y otra dirección, a través de estas categorías, e indica que la agrupación comercial es una «adaptación secundaria» (en lugar de una condición primaria). Conceptualmente resultaría más apropiado considerar a la población de las partes altas de los ríos como el componente «montañoso» de un sistema económico y social compuesto.²⁹ Y, sin embargo, desde la perspectiva del valle, estas personas eran consideradas esencialmente diferentes, menos civilizadas, y se consideraba que vivían fuera del marco religioso.

Este tipo de alianzas por parejas eran, y son, comunes en el Sudeste Asiático continental. Así, los pwo karen de la parte baja de Birmania fueron aliados de los Estados padi de los mon. Vivían entremezclados con los mon, pero generalmente aguas arriba, en zonas más boscosas, y representaron, emparejados con los mon, un exitoso circuito de intercambio económico. Los mon, a juzgar por las crónicas, parecen haber sido considerados menos un grupo étnico claramente delimitado que un gradiente continuado de costumbres y prácticas que abarcaban desde quienes únicamente sembraban padi, en un

29. La mayor parte de los trabajos que estudian la historia malaya durante las dos últimas décadas convergen en torno a esta interpretación. Véanse, entre otras, Bernard Sellato, *Nomads of the Borneo Rainforest: The Economics, Politics, and Ideology of Settling Down*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994; Jane Drakard, *A Malay Frontier: Unity and Duality in a Sumatran Kingdom*, *Studies on Southeast Asia*, Ithaca, Cornell Southeast Asia Program, 1990; J. Peter Brosius, «Prior Transcripts: Resistance and Acquiescence to Logging in Sarawak», *Comparative Studies in Society and History*, núm. 39, 1997, pp. 468-510; Carl L. Hoffman, «Punan Foragers in the Trading Networks of Southeast Asia» en Carmel Shrire (ed.), *Past and Present in Hunter Gatherer Studies*, Orlando, Academic Press, 1984, pp. 123-149. Hoffman afirma, de manera convincente creo yo, que *punan* es un término abreviado que abarca muchos grupos que están más estrechamente vinculados a sus respectivos socios comerciales río abajo que entre sí. Afirma además que sus actividades de subsistencia están básicamente al servicio de su papel comercial más que al contrario. En otras palabras, son comerciantes especuladores, a la espera de un hallazgo lucrativo.

polo, hasta quienes únicamente cazaban y recolectaban, en el otro.³⁰ Prácticamente todos los reyes tai/shan exhiben una simbiosis análoga entre un núcleo de padi y los pueblos montañosos adyacentes con los que comercian, de los que obtienen población y con quienes se alían con frecuencia. Tales alianzas, cuando eran solemnizadas con documentos (invariablemente de las tierras bajas), aparecen como relaciones tributarias en las que el aliado de la colina es visto como el socio menor. En la práctica, los pueblos de las colinas cogieron a menudo la delantera, extrayendo, en efecto, tributos o «pagos de protección» de los tribunales del valle. Donde la corte de las tierras bajas era dominante, como en el caso de los vietnamitas y los jarai, los pueblos de las montañas no eran menos esenciales para la prosperidad de la corte, y se reconocía y respetaba su papel ritual a la hora de apaciguar los espíritus caprichosos del mundo natural.³¹

La dependencia de los Estados de los valles más pequeños del comercio con las colinas y los bosques fue tan pronunciada que ocasionalmente actuaron para restringir la asimilación de los pueblos de las colinas a la cultura de las tierras bajas. Se tenía miedo de que si, de hecho, la gente adoptaba la religión, la vestimenta y los patrones de asentamiento del valle y comenzaba a cultivar arroz irrigado, forzosamente dejarían de jugar el valioso pero estigmatizado papel de proveedores de productos de las montañas. La diferencia cultural, junto con la especialización económica que esto fomentaba, era la base de ventajas competitivas. Aunque los Estados de las tierras bajas podían obtener esclavos de las colinas, tenían muchos incentivos para garantizar que el nicho de comercio montaños del que dependían no se deshabitase.³²

30. Ronald Duane Renard, «Kariang: History of Karen-Tai Relations from the Beginnings to 1923», tesis, University of Hawai'i, 1979, p. 22.

31. La tradición, en la mayor parte de la región, del «culto a los fundadores» reconoce la primacía ritual (que no política) de los primeros colonos / limpiadores de la tierra cuya relación con los espíritus es beneficiosa y de la que depende la fertilidad de la tierra. Véase F. K. Lehman [Chit Hlaing], «The Relevance of the Founders' Cults for Understanding the Political Systems of the Peoples of Northern Southeast Asia and its Chinese Borderlands», en Nicola Tannenbaum y Cornelia Ann Kammerer (eds.), *Founders' Cults in Southeast Asia: Ancestors, Polity, and Identity*, Council on Southeast Asian Studies núm. 52, New Haven, 2003, pp. 15-39.

32. Véase, por ejemplo, Geoffrey Benjamin y Cynthia Chou (eds.), *Tribal Communities in the Malay World: Historical, Cultural, and Social Perspectives*, Singapur, Institute of Southeast Asian Studies, 2002, p. 50; Sellato, *Nomads of the Borneo Rainforest*, cit., pp. 29, 39; William Henry Scott, *The Discovery of the Igorots: Spanish Contacts with the Pagans of Northern Luzon*, rev. ed., Quezon City, New Day, 1974, p. 204.

La invención de los bárbaros

Si la semiótica nos ha enseñado algo, es que los términos lingüísticos son inherentemente relacionales. Solo pueden ser «pensados», y más aún entendidos, en relación a sus exclusiones y contrastes implícitos.³³ Esto es lo que sucede con los términos *civilizado* y *bárbaro*.

La producción social de «bárbaros» en la China clásica, como ha explicado Owen Lattimore, estaba íntegramente ligada al surgimiento de zonas centrales especializadas en el cultivo de arroz irrigado en los valles y las estructuras estatales asociadas a ellos. La irrigación produjo unos «resultados espectaculares» en los núcleos de loess³⁴ de la antigua China, y este complejo agropolítico en el que se concentraba la producción y la población y, por tanto, el poder militar, se extendió cada vez más lejos allá dondequiera que el terreno fuese el adecuado. En el curso de su expansión, este complejo absorbió algunas poblaciones vecinas y expulsó a otras, que se trasladaron a tierras más altas, bosques, marismas o selvas, y allí mantuvieron sus formas de subsistencia, menos especializadas, más extensas y dispersas. En resumen, el auge de zonas centrales basadas en el arroz de regadío creó por definición una nueva frontera demográfica, ecológica y política. A medida que el Estado padí se autocodificaba cada vez más como «han chino» —como una cultura única, una civilización— codificaba a los que no estaban incorporados, o que se negaron a incorporarse, como «bárbaros». Esos bárbaros que seguían viviendo dentro de lo que el Estado chino consideraba sus fronteras fueron denominados bárbaros «internos», y aquellos que «se desprendieron de la vieja matriz para convertirse en uno de los componentes de la sociedad pastoril nómada de las estepas» se convirtieron en los bárbaros «externos». Aproximadamente en el siglo VI e. c., «los chinos estaban en las llanuras y en los valles principales, los bárbaros en el país montañoso con valles más pequeños». En el suroeste de China, en lo que hemos llamado Zomia, se estaba produciendo un proceso similar, por el que, por repetir la formulación hecha por Lattimore, «la influencia de las antiguas grandes civilizaciones de China e India se extendieron mucho más allá de

33. Un ejemplo banal pero contemporáneo: la pegatina para el parachoques que dice «Orgulloso de ser estadounidense» solo puede entenderse como respuesta a una afirmación no formulada, pero implícita, que diga «Avergonzado de ser estadounidense» sin la cual la primera no tendría razón de ser.

34. Loess son depósitos sedimentarios limosos, ricos en sustancias nutritivas, permeable y muy extensos que cubren grandes superficies en China. [N. de la T.]

las áreas en las que se encuentran la agricultura concentrada y las grandes ciudades, pero no a las zonas de mayor altitud».³⁵

Lo que Lattimore denomina la matriz china de agricultura concentrada y la creación de Estado creó, como condición de su existencia, un ambiente ecológico y una frontera demográfica. Con el tiempo, esta frontera se convirtió en una civilización y una frontera étnica donde antes no había una demarcación definida. El primer Estado chino tenía amplias razones estratégicas para marcar este nuevo límite con un discurso civilizatorio muy definido y, en algunos casos, con barreras como la(s) Gran(des) Muralla(s) y las murallas Miao del suroeste. Es fácil olvidar que hasta aproximadamente 1700, y en las zonas fronterizas hasta más tarde aún, el propio Estado chino se enfrentó al clásico problema de la construcción estatal en el Sudeste Asiático: recluir a la población en el espacio estatalizado. Así, los muros y la retórica se calcularon tanto para evitar que el campesinado chino reacio a los impuestos se «marchase para unirse a los bárbaros» como para mantener a raya a los bárbaros.³⁶

El proceso por el cual la formación del Estado en los valles genera un frontera civilizatoria que está típicamente, por ello, codificada étnicamente, no es un hecho exclusivo del Estado han. Las políticas del valle siamés, javanés, vietnamita, birmano y malayo exhiben las mismas formas, aunque el contenido cultural sea diferente. Al escribir sobre los mien (yao) del norte de Tailandia, Jonsson sugiere que la construcción de los «pueblos de las montañas» como categoría social se basa en el dominio que los Estados establecen sobre la agricultura del valle y sus pueblos. Refiriéndose a los sistemas políticos índicos de Siam, particularmente a Haripunyai (norte de Tailandia, siglos VII al X), señala

35. Owen Lattimore, «The Frontier in History», en *Studies in Frontier History: Collected Papers, 1928-1958*, cit., pp. 469-91, citas de las pp. 472-475. Lo que parece que Lattimore no tiene en cuenta en su relato es el asombroso grado en el que las poblaciones no estatales migraron desde los territorios de China al sur del río Amarillo hacia el oeste y el sudoeste. El ejemplo más sorprendente, que difícilmente será el único, parece ser el de los miao. Véase Herold J. Wiens, *China's March toward the Tropics: A Discussion of the Southward Penetration of China's Culture, Peoples, and Political Control in Relation to the Non-Han-Chinese Peoples of South China in the Perspective of Historical and Cultural Geography*, Hamden, Shoe String, 1954.

36. Lattimore, como hemos dicho, afirma esto acerca de la(s) Gran(des) Muralla(s) del norte. En lo relativo a las murallas miao véase el inteligente artículo de Magnus Fiskesjö, «On the "Raw" and the "Cooked" Barbarians of Imperial China», *Inner Asia*, núm. 1, 1999, pp. 139-168. Una vez más, es crucial recordar que la cultura han era en sí misma una confección, una mezcla de muchos elementos culturales. Del mismo modo que se dio por supuesto que los han transformaban la naturaleza mientras los bárbaros simplemente «vivían en ella», Mención dijo que él había oído que los chinos eran capaces de transformar a los bárbaros, pero nunca que los bárbaros cambiaran a los chinos. Esta última afirmación la refuta de forma argumentada Fiskesjö, cit., p. 140.

que sus afirmaciones cosmológicamente universales generaron una periferia de bárbaros: «La creación política implica la toma de control de las áreas de las tierras bajas para la agricultura intensiva que, jerarquizadas en relación a la corte, las ciudades regionales y las aldeas agrícolas constituyen un dominio universal. El reino universal se imagina, al menos en parte, en relación con lo que hay más allá: el bosque salvaje y las personas que viven en este dominio son quienes son retratadas como seres salvajes que viven como animales». ³⁷ Siguiendo la misma línea, al igual que la despejada tierra padi se convirtió en la base para la construcción de los Estados javaneses y sus culturas, las tierras boscosas sin limpiar y su población se asociaron a la incivilizada frontera bárbara. ³⁸ La población de Malasia, *los orang asli* (traducido generalmente como «aborigen») pasó a ser un antónimo de «malasianidad». El elemento novedoso, señalan Geoffrey Benjamin y Cynthia Chou, era el islam, y fue el islam quien creó a las «tribus»: «Anteriormente no había ninguna razón legal para definir “malayo”, y muchas de las poblaciones no musulmanas de la época eran tan “malayas” como los musulmanes [...]. Las nociones de malasianidad posteriores a 1874, sin embargo, tuvieron el efecto de convertir a estas poblaciones, prácticamente de la noche a la mañana, en los “aborígenes” que se les considera hoy en día». ³⁹

Todos los Estados clásicos del Sudeste Asiático conjuraron sus propios territorios circundantes bárbaros, fuera de su alcance en las colinas, bosques y pantanos. La fricción entre la necesidad —tanto semiótica como económica—, de una frontera bárbara y, por otro lado, el impulso por universalizar las cosmológicas para absorber y transformar esa frontera es un tema que abordaremos a continuación.

La domesticación del lujo prestado: ladera abajo

Los primeros centros de la corte en Camboya y Java, y más tarde en Birmania y en Siam, eran, ritual y cosmológicamente hablando, importaciones de lujo del subcontinente indio. Al utilizar la tecnología ritual que les proporcionaban los comerciantes de la India y los brahmanes de la corte que vinieron siguiendo la estela de los primeros, las modestas cortes de las tierras bajas aumentaron

37. Hjørleifur Jonsson, «Shifting Social Landscape: Mien (Yao) Upland Communities and Histories in State-Client Settings», tesis, Cornell University, 1996, p. 231.

38. Michael Dove, «On the Agro-Ecological Mythology of the Javanese and the Political Economy of Indonesia», *Indonesia*, núm. 39, 1985, pp. 11-36, cita extraída de la p. 35.

39. Benjamin y Chou, *Tribal Communities in the Malay World*, cit., p. 44.

su estatus ritual frente a rivales potenciales. En un proceso que Oliver Wolters ha denominado «auto-hinduización», los gobernantes locales introdujeron el protocolo y el ritual brahamánico. Los nombres personales y de lugares en sánscrito fueron substituidos por su versión vernácula. Los monarcas eran consagrados utilizando rituales mágicos brahamánicos y se les concedían genealogías míticas que trazaban un origen divino. Se introdujeron la iconografía y las epopeyas indias, junto con las complejas ceremonias de la vida de la corte en el sur de la India.⁴⁰ Parece que esta sanscritización no penetró muy profundamente en las culturas de las tierras bajas más allá de los espacios que estaban justo a las afueras de las cortes. Según Georges Coedès, era un «barniz», «una religión aristocrática que no fue diseñada para las masas».⁴¹ Wolters, en una tónica bastante similar denominó las florituras sánscritas de los primeros textos reales y las florituras chinas en los textos vietnamitas como «efectos decorativos» destinados a añadir un aire de solemnidad y erudición a prácticas que de otro modo resultarían habituales.⁴² Otra interpretación, a favor de la cual se muestra M. C. Ricklefs, es que las ideas sobre la indivisibilidad del reino constituían, de hecho, una especie de contrapeso ideológico —lo que yo antes he denominado fanfarronería cosmológica— frente a una realidad en la que el poder estaba inevitablemente fragmentado.⁴³

Aunque tal imitación puede que no fuese de gran ayuda a la hora de incrementar el poder de los centros políticos de las tierras bajas, tuvo una influencia importante en la nueva forma que adoptaron las relaciones colina-valle. Primero, conectaba las cortes de las tierras bajas y sus montañas con un centro universalizador, ecuménico y carismático. Del mismo modo que los primeros romanos usaban el griego, la primera corte francesa usaba el latín y la

40. Paul Wheatley, *The Golden Khersonese: Studies in the Historical Geography of the Malay Peninsula before A.D. 1500*, Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1961, p. 186.

41. Georges Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia*, Honolulu, East-West Center, 1968, p. 33. Sin embargo, sí se difundieron los rituales brahamánicos y la astrología en la adivinación popular y las historias épicas del Ramayana y el Mahabharata. F. K. Lehman [Chit Hlaing] cree, por el contrario, que la cosmología budista adquirió, a través de los comerciantes indios, una autoridad popular temprana de forma que cualquiera que aspirara a reinar encontró ventajoso adoptar los rituales de la realeza budista/hindú (conversación informal, enero de 2008). Otros, como Wolters y Wheatley, creen que la cosmología apeló inicialmente a líderes ambiciosos como una forma de mejorar sus pretensiones de autoridad, como una especie de autohipnosis teatral, que solo más tarde arraigaría en la cultura popular.

42. Oliver Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspective*, Singapur, Institute for Southeast Asian Studies, 1982, p. 64.

43. M. C. Ricklefs, *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi, 1749-1792*, Londres, Oxford University Press, 1974.

aristocracia rusa y su corte usaban el francés, la corte vietnamita usó la escritura china y el confucianismo; también el uso del sánscrito en esta situación ponía sobre la mesa una supuesta participación en una civilización transétnica, transregional y, de hecho, transhistórica.⁴⁴ Incluso cuando las escrituras vernáculas aparecieron poco después del primer milenio de la e. c., las florituras sánscritas permanecieron, y las traducciones de los clásicos cosmopolitas del mundo sánscrito y pali precedieron incluso a la traducción del canon budista. A diferencia de las culturas de la corte (como en el sur de la India) que son en gran parte elaboraciones y refinamientos de rituales y creencias que ya existían en la tradición vernácula local, las cortes índicas del sureste de Asia se inspiraron conscientemente en un centro externo y universalizador.

Las élites de las tierras bajas, elevadas gracias a rituales del sur de la India, dejaron muy por debajo a sus terrenales plebeyos. Como dice Wolters, ellos «definieron el estatus inferior del traspais en el mundo desde la perspectiva de quienes se veían a sí mismos como el centro de una sociedad civilizada “hindú”».⁴⁵

La sanscritización engendró así la invención de los bárbaros por parte de aquellos que hasta no hacía tanto habían sido, ellos mismos... «bárbaros». La cultura jemer, ligada originalmente a las boscosas tierras altas, ahora propagaba, tras haber formado los centros cortesanos indios, «la polaridad entre lo salvaje y lo domesticado, las tierras boscosas oscuras y embrujadas *versus* los espacios abiertos habitados, [lo que] discurre como un *leitmotiv* a través de la conciencia cultural jemer».⁴⁶ La distancia cultural entre un centro cortesano refinado y asentado por un lado y una ruda e inculta zona boscosa fuera de su alcance se maximizó, y la civilización se convirtió, tal y como lo expresa ciertamente David Chandler, en «el arte de permanecer fuera del bosque».⁴⁷

Se puede observar en los reinos más pequeños y en las colinas gran parte del mismo proceso de hiperventilación simbólica y validación de la jerarquía a través de referentes externos. En 1300 cada llanura costera tenía su reino en miniatura basado en las concepciones indias de la realeza, y todo pequeño jefe que tuviese algún tipo de pretensión, por mínima que fuera, seguía

44. Sheldon Pollack, «India in the Vernacular Millennium: Literature, Culture, Polity», *Daedalus*, núm. 197, 1998, pp. 41-75.

45. Wolters, *History, Culture, and Region*, ed. rev., Ithaca, Cornell University Press, en cooperación con Singapur, Institute of Southeast Asian Studies, 1999, p. 161.

46. *Ibidem*, cita a Mabbett en Ian Mabbett y David Chandler, *The Khmers*, Oxford, Blackwell, 1995, p. 26.

47. Wolters, *History, Culture, and Region*, cit., 1999, p. 12, n.p. 45, cita el trabajo de David Chandler, *A History of Cambodia*, Boulder, Westview, 1992, p. 103.

meticulosamente esta fórmula.⁴⁸ Se podría argumentar que estos trucos rituales fueron aún más necesarios en las colinas que en los valles. Las colinas estaban pobladas, en gran parte, por pueblos dispersos, móviles, cazadores-recolectores que, pese a la frontera que compartían, tenían poco en común tanto con desigualdades heredadas, como con tradiciones indígenas que legitimaran la autoridad de cualquier pueblo superior. Existían las confederaciones de aldeas dirigidas al comercio y la guerra, pero eran asociaciones limitadas de iguales nominales en lugar de reclamos permanentes de autoridad. Y si se querían imponer modelos prestados de autoridad supra-aldea, tenían necesariamente que copiarse de las cortes de las tierras bajas índicas o, alternatively, del orden imperial han-chino del norte. Las afirmaciones de autoridad carismática y personal eran actitudes autóctonas de las colinas, pero la universalización de la fórmula índica para la formación estatal representó un intento de convertirla en una institución permanente y de convertir a un líder con seguidores en un gobernante con súbditos.

La idea del Estado indio o chino ha tenido una gran vigencia en las colinas. Flota, por así decirlo, en extraños fragmentos de las tierras bajas bajo la forma de regalías, documentos míticos, vestimentas reales, títulos, ceremonias, exigencias genealógicas y arquitectura sagrada. Su atractivo se deriva, al parecer, de al menos dos fuentes. La primera y más obvia es que proporciona virtualmente una base única —un único formato cultural— para que un dirigente de la montaña ambicioso y exitoso transforme su ascendencia como el mejor entre sus iguales a algo parecido a un pequeño Estado con una monarquía, con sus aristócratas y plebeyos. Era posible, como ha demostrado claramente E. R. Leach, que dicho movimiento se encontrase con la oposición de la población y que esta emprendiese la huida o que comenzase una rebelión por parte de aquellos que rechazaban la subordinación permanente. Algunas veces, sin embargo, un jefe de las tierras altas, incluso uno que solo lo fuese de manera nominal, podía tener un propósito útil como intermediario para negociar pactos con las potencias de las tierras bajas, u organizando los tributos y el comercio, o la protección contra las incursiones de esclavos organizadas por las tierras bajas. Éxitos diplomáticos de este tipo podían también resultar decisivos en la competencia entre los diferentes grupos de las montañas.⁴⁹

48. Respecto al fenómeno de las planicies costeras véase Wheatley, *Golden Kheronese*, cit., p. 294.

49. Jonsson, «Shifting Social Landscape», cit., p. 133.

Desde una perspectiva del valle —precolonial, colonial o poscolonial— generalmente se prefieren las estructuras de autoridad estable en las colinas. Proporcionan un punto de apoyo para el gobierno indirecto, un socio negociador y alguien que puede ser señalado como responsable (o tomado como rehén) si hay problemas. Por esta razón, las autoridades del valle, incluidos los colonizadores, han tenido siempre, al jefe de la colina, «como una especie de fetiche». «Han visto tales jefes donde no existían, han exagerado su poder cuando existieron, y se han esforzado por crear ambos, tribus y jefes, a su propia imagen, como unidades de gobierno territorial. El deseo de jefes que tiene el Estado y las ambiciones de los hombres fuertes locales de las tierras altas coincidían a menudo lo suficiente como para desarrollar la creación de un Estado que los imitase en las montañas. Aunque tal logro raras veces era duradero. Los jefes locales tenían múltiples razones para buscar los sellos, las insignias y los títulos que otorgaba un reino más poderoso; gracias a ellos podían intimidar a sus rivales y hacerse con lucrativos monopolios comerciales y tributarios. El reconocimiento del carisma imperial del reino de las tierras bajas era, al mismo tiempo, totalmente compatible con permanecer fuera de su alcance administrativo y con el desdén mostrado hacia las poblaciones sometidas por estos reinos de las tierras bajas.

El carisma del efecto estatal en las colinas es sorprendente. J. George Scott, durante la campaña militar en los Estados shan de la década de 1890, encontró una serie de «jefes» wa que habían acudido con tributos. Urgieron a Scott, ahora presuntamente su aliado, a unirse a ellos en el saqueo de algunas aldeas shan cercanas. Al fracasar su petición, «exigieron la entrega de alguna prueba visible de que eran súbditos británicos [...]. Le di a cada uno una tira de papel con el nombre del distrito escrito en él y mi firma en un sello de media *anna* [...]. Estaban impresionados y se fueron a cortar bambúes para guardar los papeles en ellos [...]. Me dijeron que [el Estado shan de] Monglem les había arrebatado territorio constantemente durante los últimos diez o doce años».⁵⁰ Scott buscaba la sumisión y los tributos de las colinas rebeldes; estos «jefes» wa buscaban un aliado al servicio de sus propios fines políticos. El mismo teatro de tributo y alianza lo relata Leach respecto a las montañas Shan cuando el área todavía estaba, en 1836, nominalmente bajo la administración de Birmania. Se recibió a un funcionario birmano; se preparó una comida ritual; se dramatizó

50. G. E. Mitton [Lady Scott], *Scott of the Shan Hills: Orders and Impressions*, Londres, John Murray, 1936, p. 246. El bambú, dadas sus propiedades impermeables y su resistencia, suponía un recipiente habitual para guardar cartas de designación, también en el caso de los funcionarios de las tierras bajas.

la solidaridad de diez jefes kachin y shan que asistieron; y se reconoció el dominio del reino de Ava. Pero Leach señala que varios de los jefes que asistieron estaban en guerra entre sí. Nos advierte de que hemos de ver la ceremonia como un efecto estatal:

Todo lo que en realidad muestra mi ejemplo es que los birmanos, los shan y los kachin del valle de Hukawng [...] compartían un lenguaje común de expresión ritual; todos sabían cómo hacerse entender en este «lenguaje» común. No significa que lo que se dijo en este «lenguaje» fuera «cierto» en la realidad política. Las declaraciones del ritual en cuestión se hicieron en términos de la supuesta existencia de un Estado shan ideal y estable en el que el *saohpa* [gobernante] de Mogaing estuviese a su cargo y en el que todos los jefes kachin y shan del valle de Hukawng fuesen sus leales sirvientes. No tenemos ninguna evidencia real de que ninguno de los auténticos *saohpa* de Mogaing hubiese tenido nunca tal autoridad, y sabemos con certeza que, cuando se llevó a cabo este ritual en particular, no había habido en los últimos 80 años un *saohpa* genuino en Mogaing. La base del ritual no era la estructura política de un Estado real, sino que actuaban «como si» existiera la estructura de este Estado ideal.⁵¹

Esta estructura estatal ideal se incorporó a la arquitectura de Estados reales y de Estados potenciales en las colinas. Los Estados shan, con su propio, aunque modesto, núcleo de población padi y el mismo budismo theravada que sus Estados vecinos siameses y birmanos, también copiaron su arquitectura. Durante una visita a un palacio shan [*haw* en shan] en Pindaya, Maurice Collis notó que era una réplica, en miniatura, de la capital real de Birmania: «Una casa de madera de dos pisos, con una sala con pilares en el primer piso, sobre el cual había una torreta o *pya-that*, cinco pequeños techos, apilados uno encima de otro, y terminado con un remate dorado». Collis observó: «Era el estilo del palacio de Mandalay pero *en pequeño*».⁵² Este tipo de mimetismo caracteriza la arquitectura de los monasterios, procesiones fúnebres y vestimentas de gala. Cuanto más insignificante era el reino, más ruda y pequeña era la imitación, hasta el más pequeño de los jefes kachin (*duwa*) cuyo palacio eran tan diminuto como su poder real. A este respecto, Leach afirma que los kachin ven a

51. Edmund Leach, *Los sistemas políticos de la Alta Birmania...*, cit., p. 281 [versión original].

52. Maurice Collis, *Lords of the Sunset*, Londres, Faber and Faber, 1938, p. 83. Véase también descripciones comparables del palacio shan de Mong Mit (p. 203) y Kengtung (p. 277).

los shan no tanto como un grupo étnico diferente, sino como los portadores de una tradición estatal jerárquica —que, bajo circunstancias adecuadas, podrían emular—.⁵³ Es de los shan de quien los kachin toman prestados los efectos del Estado.

Los kayah, un pueblo karennico de las colinas Shan, a medida que fueron afirmando su autonomía, construyeron su sistema político a imagen de lo que pensaban que eran los modelos shan y birmano. En este caso, dado que los kayah en general no eran budistas, no se mimetizaron los elementos theravada del budismo. Todos los líderes de los kayah, señala Lehman, ya fueran usurpadores, rebeldes, aldeanos normales o profetas milenaristas, se adhirieron a las formas estatales derivadas de las cortes reales de las tierras bajas shan: títulos, parafernalia, mezcla de genealogías reales y arquitectura.⁵⁴ De una forma u otra, estos líderes siempre basaban sus afirmaciones de autoridad en virtud de su conexión con el idealmente unificado Estado birmano. Esta subordinación simbólica, si bien podría ser compatible con la rebelión en curso, es un signo de que dicho simbolismo es el idioma, el lenguaje particular, de la no estatalidad (frente a cualquier pretensión de poder en la esfera de la supraaldea). La mitad de las veces, dado lo muy limitado del poder de la mayoría de los jefes kayah, este lenguaje no tenía nada que ver con las realidades prácticas del poder.

Sin embargo, existen dos modelos muy diferentes de autoridad estatal a disposición de los pueblos de las colinas: las cortes índicas del sur y la corte han-china en el norte. Así, un buen número de jefes kachin con aspiraciones de poder modelaron su «palacios», sus ceremonias y vestimenta, y su cosmología siguiendo el modelo shan, que a su vez, se había conformado copiando el modelo de los chinos. La principal tradición kachin, tanto en relación con los espacios simbólicos como con las ceremonias dedicadas a los «espíritus celestiales» y los «espíritus de la tierra», muestran un sorprendente parecido con las ceremonias imperiales de Pekín.⁵⁵ Los akha, un pueblo no estatalizado —si es que alguna vez ha habido alguno—, apenas está influenciado por los modelos de autoridad tai/shan, pero en cambio, se basa en los modelos taoístas, confucianos y tibetanos de genealogía, autoridad y cosmología —en los cuales, los elementos budistas quedan más o menos descartados—.⁵⁶ En los lugares que había dos tradiciones estatales diferentes, se dieron distintos híbridos de

53. Leach, *Los sistemas políticos de la Alta Birmania...*, cit., p. 286.

54. Lehman [Chit Hliang], «Burma», vol. 1, cit., pp. 15-18.

55. Leach, *Los sistemas políticos de la Alta Birmania...*, cit., pp. 112-114.

56. Von Geusau, «Akha Internal History», cit., p. 151.

mimetismo estatal bastante exóticos. Sin embargo, todos ellos ponían el lenguaje conceptual y simbólico de un monarca divino y universal en boca de los gobernantes y en su conducta ritual, aunque la influencia real pudiera no extenderse más allá de las fronteras de sus propias aldeas.

La misión civilizadora

Todas las culturas de la corte en la periferia de Zomia distinguieron, de maneras más o menos precisas, lo que consideraban pueblos «civilizados» de los «bárbaros» —definidos como salvajes, pueblos de las montañas, gente del bosque, gente salvaje, pueblos de los arroyos y grutas—. Los términos *civilizado* y *bárbaro* son, como hemos visto, compañeros de viaje inseparables, que se definen mutuamente. Como los conceptos de *oscuridad* y *luz* de los que difícilmente se puede decir que tengan existencia propia sin su mellizo opuesto. Por lo general, se puede inferir el uno del otro. Así, en tiempos de la dinastía han, se describió al pueblo xiongnu como un pueblo que «carece de lenguaje, carece de apellidos y de respeto por las personas mayores», tampoco tenían ciudades, viviendas permanentes o agricultura fija, así que el listado de carencias de los xiongnu no es más que un resumen de lo que sí que tienen los civilizados han.⁵⁷ Por supuesto, y como ocurre con la mayoría de los binarismos, los que buscan ponerlos en práctica se encuentran con muchos casos que no admiten una clasificación fácil. Estas ambigüedades no suponen una amenaza al dominio del pensamiento binario en materia de civilización, como tampoco lo han hecho en materia de raza.

La narrativa civilizatoria habitual de las culturas cortesanas de los siameses, birmanos, jemerres, malayos y, especialmente, de chinos y vietnamitas fue que, a lo largo del tiempo, los bárbaros se habían ido asimilando gradualmente a la luminosa y magnética corte real; si bien la incorporación nunca será completa, porque de serlo dejaría de tener sentido el concepto mismo de nodo civilizador. La frontera bárbara no puede dejar de existir, siempre habrá una.

Civilizar a los pueblos del interior era más plausible conceptualmente si, en esencia, los bárbaros eran considerados «como nosotros», solo que más retrasados y sin desarrollar. En el caso de los vietnamitas, se consideró que los muong y los tay eran literalmente «nuestros antepasados vivos». Tal y como señalan Keith Taylor y Patricia Pelley, los muong «eran considerados popularmente (y

57. Patricia Buckley Ebrey, *The Cambridge Illustrated History of China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 67.

aún lo son a día de hoy) como la versión pre-sinítica de los viet». ⁵⁸ Los tótem de los muon, sus viviendas, prácticas agrícolas, idiomas y literatura fueron minuciosamente rastreados, no tanto por derecho propio como por la luz que pudieran arrojar sobre los orígenes y el desarrollo del pueblo vietnamita. ⁵⁹

En principio, el reconocimiento de los bárbaros como un pueblo anterior, aunque no irremediamente diferente, condujo a la suposición de que eran capaces de, eventualmente, convertirse en completamente civilizados. Esto es lo que creía Confucio. Cuando se le preguntó cómo podía considerar la posibilidad de vivir entre bárbaros, respondió: «Si un caballero viviera entre ellos, ¿qué grosería podría haber?». ⁶⁰ El discurso de la civilización es, en este caso, notablemente particular; no se trata más que de una cuestión de llegar a ascender hasta una determinada cima cultural. En general, otras civilizaciones diferentes, pero igualmente valiosas no son reconocidas y, por lo tanto, resulta inconcebible un biculturalismo (civilizado).

El emperador vietnamita de principios del siglo XIX, Minh Mang, ejemplificó con su retórica, aunque no con sus acciones, una versión magnánima de esta filosofía de misión civilizadora:

Esta tierra [de los jarai y los rhadé] es un lugar distante y remoto. Es una tierra en la que hacen nudos en cuerdas para llevar las cuentas. Es una tierra en la que la gente vive de la roza y la quema de los campos y de la cosecha de arroz: son una vida y una tierra donde las costumbres *siguen siendo* arcaicas y sencillas. Sin embargo, sus cabezas tienen pelo, sus bocas tienen dientes y han sido dotados de conocimientos y habilidades innatas por naturaleza. Por lo tanto, ¿por qué no habrían de hacer cosas virtuosas? Es por esto que mis ilustres antepasados les trajeron la civilización china con el fin de cambiar sus costumbres tribales. ⁶¹

58. Cita de Pelley en *Post-Colonial Vietnam*, cit., p. 92. Véase también Keith Taylor, «On Being Muonged», *Asian Ethnicity*, núm. 1, 2001, pp. 25-34. Taylor señala que los primeros etnógrafos franceses consideraron que los muong eran un tipo de proto-kinh. Véase también Salemink, *Ethnography of Vietnam's Central Highlanders*, cit., p. 285.

59. Pelley, *Post-Colonial Vietnam*, cit., p. 92. Para que esta afirmación no parezca exótica, vale la pena recordar que a principios del siglo XX era común que los eruditos estadounidenses pensarán en la población de los Apalaches como «nuestros antepasados contemporáneos». Dwight Billings y Kathleen Blee, *The Road to Poverty: The Making of Wealth and Hardship in Appalachia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 8.

60. Citado en Ebrey, *Cambridge Illustrated History*, cit., p. 57.

61. Citado en «Autonomy, Coalition, and Coerced Coordination: Themes in Highland-Lowland Relations up through the Vietnamese American War», mimeografía; énfasis añadido.

Después de anexionarse el centro y el este de Camboya, un pueblo heredero de la civilización clásica jemer, Minh Mang instó a sus funcionarios a mostrarles las costumbres y el idioma vietnamita, a enseñarles a aumentar su producción de arroz y moreras, y a la cría de ganado y aves de corral; y por último, los funcionarios debían simplificar y reprimir todas las costumbres bárbaras. «Es como sacar al pueblo camboyano del barro y depositarlo en un cálido lecho de plumas».⁶²

Ni en su forma china ni en la vietnamita esta visión del lujo y la comodidad que aguardaba a quienes elegían la civilización era incompatible con la represión despiadada a quienes resistían. Antes de las grandes revueltas de mediados del siglo XIX en Guizhou, las mayores campañas fueron las comandadas por Han Yong en 1465 y, sesenta años después, en 1526, por el renombrado general-estudioso Ming Wang Yangming, para derrotar los fuertes levantamientos de los miao-yao. La primera victoria de las fuerzas ming en una batalla final en la gran garganta Dateng provocó al menos 60.000 muertes, 800 de las cuales fueron por decapitación pública en Pekín.⁶³ Más tarde, el victorioso Wang Yangming ayudó a recrear el famoso (e infame) sistema *tusi* de «gobernar a los bárbaros mediante bárbaros», a pesar de lo cual tenía la opinión de que los bárbaros eran «como gemas sin pulir», capaces, si se les daba forma y se les trabajaba cuidadosamente, de civilizarse completamente.⁶⁴ Su explicación de por qué provocaría estra-

62. Citado en Victor B. Lieberman, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800–1830. Vol. 1 Integration on the Mainland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 431, a su vez, citando a Chandler, *History of Cambodia*, cit., pp. 126, 130. La metáfora de la cama de plumas encuentra probablemente su respuesta en el refrán kachin: «La piedra no puede hacer de almohada; los han no pueden convertirse en amigos»; citado en Zhushent Wang, *The Jingpo Kachin of the Yunnan Plateau*, Tempe, Program for Southeast Asian Studies Monographic Series, Arizona State University Press, 1997, p. 241.

63. Véase David Faure, «The Yao Wars in the Mid-Ming and Their Impact on Yao Ethnicity», en Pamela Kyle Crossley, Helen Siu y Donald Sutton (eds.), *Empire at the Margins: Culture and Frontier in Early Modern China*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2006, pp. 171-89; y Ebrey, *Cambridge Illustrated History*, cit., pp. 195-197.

64. Alexander Woodside, «Territorial Order and Collective-Identity Tensions in Confucian Asia: China, Vietnam, Korea», *Daedalus*, núm. 127, 1998, pp. 206-207. Comparemos esto con la idea de John Stuart Mill acerca de por qué los vascos o los bretones deberían estar deseosos de unirse a la Francia civilizada como ciudadanos «más que enrocarse en sus propias rocas, manteniéndose como una reliquia medio salvaje de tiempos pasados, girando dentro de su propia pequeña órbita mental, sin participar ni interesarse por la situación general del mundo». *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government*, Londres, Everyman, 1910, pp. 363-364 [ed. cast.: *El utilitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2014] citado en E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 34. [ed. cast.: *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 2012]. Quiero expresar mi profundo agradecimiento a Shanshan Du por su cuidadosa explicación de la historia y el funcionamiento del sistema *tusi* en el sudoeste de China; conversación personal, julio de 2000.

gos gobernar directamente a un pueblo tan grosero es memorable y, al mismo tiempo, proporciona un acertado diagnóstico de su posición.⁶⁵

Instituir una administración civil directa por parte de los magistrados han-chinos sería como llevar ciervos al pasillo de una casa y tratar de domesticarlos. Al final lo único que hacen es poner el culo en nuestros altares, tirar las mesas a golpes, y dar vueltas hasta que escapan corriendo en una huida frenética. En los distritos salvajes, por lo tanto, uno debe adaptar los métodos propios al carácter de la naturaleza salvaje [...]. [Aquellos que lo hacen] están adaptándose ellos mismos a la naturaleza salvaje de esas personas.

La piedad del discurso civilizatorio propagado por el centro imperial era una cosa. La realidad era otra. Estas auto-idealizaciones tenían poco que ver con la vida en la capital imperial y, menos aún, con la agresividad de la frontera imperial. En vez de los *Analectas*,⁶⁶ había un pandemonio de aventureros, bandidos, especuladores, comerciantes armados, soldados desmovilizados, migrantes pobres, exiliados, funcionarios corruptos, fugitivos de la ley y refugiados. Un informe de la frontera suroeste en 1941 identificó tres tipos de habitantes han: refugiados desplazados, pequeños artesanos y comerciantes desesperados descritos como «especuladores en busca de golpes de suerte» y, por último, funcionarios: «Los rangos más altos [...] vivían con indolencia, a menudo eran autoritarios fumadores de opio, que no cumplían las órdenes del gobierno como deberían [...] Los rangos inferiores se entregaban a los pequeños sobornos y al cobro de dinero de multas mientras traficaban ilegalmente con opio y sal. No había actividad alguna, por estrecha que fuese la grieta que lo permitiera, en la que no rapiñasen. Estas actividades estaban destinadas a provocar la enemistad de los miembros de las tribus fronterizas que sufrían su opresión».⁶⁷ Como en cualquier escenario colonial o imperial, la experiencia de los súbditos era completamente opuesta a la superestructura ideológica con la que se buscaba ennoblecer toda la empresa. En este caso, sus supuestas bondades debían parecerles una broma cruel a la mayoría de los súbditos.⁶⁸

65. Citado en Wiens, *China's March toward the Tropics*, cit., p. 219.

66. Las *Analectas* son la transcripción de una serie de charlas que Confucio impartió a sus discípulos, escritas y compiladas por estos. El título original, *Lún Yǔ*, quiere decir «discusiones sobre las palabras». [N. de la T.]

67. Citado en ibídem, pp. 251-252.

68. Este es el tipo de hipocresía que agotaba y de la que más se queja Flory, el protagonista de la novela de George Orwell en *Burmese Days*, Nueva York, Harcourt-Brace, 1962, pp. 39-40: «La

Bien entrado el siglo XX el proyecto civilizatorio estaba vivo y coleando en el Sudeste Asiático continental. Tras una rebelión hmong/miao en el norte de Tailandia a finales de la década de los años 60, el general Prapas no solo desplegó todas las técnicas de contrainsurgencia a su disposición —incluido el napalm y los bombardeos aéreos— sino que se encargó de «civilizar» a los rebeldes con escuelas, reasentamientos, clínicas y técnicas agrícolas sedentarias. Nicholas Tapps señaló que esto era virtualmente una fotocopia [en su caso una copia de papel carbón] del programa de la República china impuesto en la década de los años 30 en Guangdong, y desarrollada por la «Oficina para la civilización de los yao».⁶⁹ En la China contemporánea, aunque se han neutralizado los nombres estigmatizantes de pueblos minoritarios, se mantiene la gran brecha que hay entre los han y las muchas minorías enumeradas. Los eufemismos «desarrollo», «progreso» y «educación» han reemplazado a «crudo» y «cocinado» pero no a la idea subyacente de que las sociedades y culturas minoritarias son «fósiles sociales» cuyos días están contados.⁷⁰

Dependiendo de la cultura de cada núcleo cortesano, variaba el contenido de lo que significaba ser civilizado —y, recíprocamente, de lo que significaba ser estigmatizado como bárbaro—. Cada uno representaba, metafóricamente, una escalera de ascenso, pero muchos de los peldaños eran únicos y particulares. En Siam y Birmania, el budismo theravada era un indicador clave de la condición de civilizado.⁷¹ En Vietnam y China, saber leer y escribir y, más allá de eso, la familiaridad con los clásicos era crucial. En el mundo malayo, las poblaciones río arriba eran, de manera similar a como Wang Yangming describió a los yao, «malayos inacabados». Un peldaño esencial en el camino hacia lograr la «totalidad» (el término en chino es *estar cocinado*) era la profesión del islam.

actitud del pukka Sahib... Resulta terriblemente aburrida [...] El funcionario sujeta al birmano mientras el hombre de negocios le vacía los bolsillos] [ed. cast.: *Los días de Birmania*, Barcelona, Debolsillo, 2011].

69. Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion: The White Hmong of Northern Thailand*, Singapur, Oxford University Press, 1990, p. 38.

70. El término fósil social es de Magnus Fiskesjö, «Rescuing the Empire: Chinese Nation-Building in the 20th Century», *European Journal of East Asian Studies*, núm. 5, 2006, pp. 15-44. Como señala Fiskesjö, el cercamiento demográfico provocado por los millones de colonos han desplazados a las tierras altas fue lo que más aceleró la absorción de este tipo de sociedades.

71. Se puede discernir, creo, para los numerosos grupos lingüísticos esparcidos por Zomia, algo así como una gruesa cuenca cultural, al norte y al este, en la que la política se vio arrastrada a la órbita de civilización han-china y otra en el sur y al oeste arrastrada a una órbita theravada-sánscrita. Presumiblemente, a medida que las dinastías y los Estados crecían y declinaban, esta línea cambió, pero en los momentos y lugares en los que se superpusieron entre sí, aumentó el espacio cultural y político de maniobra dejado a los pueblos de las colinas.

Sin embargo, todas estas escaleras tenían al menos dos peldaños en común, a pesar de sus particularidades culturales. Estipulaban como condición necesaria para la civilización, la agricultura sedentaria y la residencia fija dentro del espacio estatalizado.

Esta narrativa centrípeta de la civilización en la que los pueblos no estatales se mueven gradualmente cuesta abajo, adoptan la agricultura de arroz irrigado y se asimilan lingüística y culturalmente no es intrínsecamente errónea. Describe un proceso histórico. El pueblo shan —los súbditos sedentarios de los Estados shan— es, y en ello coinciden Leach y O'Connor, en gran medida descendiente de pueblos de las montañas que han adoptado las formas del valle.⁷² La malasianidad se confeccionó de manera similar mediante un proceso por el que pueblos sin Estado se convirtieron en súbditos de los pequeños puertos políticos. E igualmente claro es el hecho de que el primer reino birmano en Pagan era, en sí mismo, una amalgama, una acumulación de muchos pueblos.⁷³ Por ello, en realidad no es tanto que esta narrativa esté equivocada, como que está radicalmente incompleta: registra solo los eventos que encajan en la auto-descripción imperial de los centros estatales.

La civilización como gobierno

Si examinamos de cerca la narrativa centrípeta de la civilización, es sorprendente ver cómo gran parte del significado real de «estar civilizado» se reduce a convertirse en un súbdito del Estado padi. Tan trascendental es esta distinción entre ser un sujeto gobernado o permanecer fuera del Estado que está típicamente marcada por un cambio en la identidad —a menudo de identidad étnica—. Trasladarse a una de las zonas de irrigación arroceras, y por lo tanto a una zona regida por una jerarquía estratificada, estructurada estatalmente, significaba, dependiendo del contexto, convertirse en tai, convertirse en birmano, convertirse en malayo. En la frontera suroeste de China, significó pasar de la barrera de lo «crudo» (*sheng*) del estado de barbarie al estado civilizado o «cocinado» (*shu*) y se asumía que, finalmente, a la propia identidad han.

Un documento del siglo XII de Hainan hace una asociación bastante clara entre ser súbdito y estar «cocinado» —entendido en sus formas diversas como cultivado, domesticado o, en el idioma francés, *évolué*—: «Aquellos que se han

72. Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania...*, cit., p. 39, y O'Connor, «Agricultural Change and Ethnic Succession», cit., pp. 974-975.

73. Lieberman, *Strange Parallels*, vol. 1, cit., p. 114.

sometido y están adscritos a la administración del condado y del municipio son los li cocidos. Aquellos que viven en las cuevas de la montaña y no los hemos castigado o [que no] suministran mano de obra forzosa son los li crudos. Estos a veces salen y hacen trueques con la población administrada». Los li «cocinados» ocupaban un espacio liminal. Ya no estaban «crudos» y, sin embargo, todavía no eran sujetos han realmente asimilados. Los funcionarios sospechaban que aunque por fuera pareciesen estar de acuerdo, por otro lado cooperaban «astutamente» con los li «crudos» para «invadir tierras gubernamentales y deambulaban por los alrededores para saquear a los viajeros». Pese al temor a la traición de los «bárbaros cocidos», como categoría, estos están asociados con el orden político (del Estado) mientras que los «crudos» están asociados con el desorden. Por lo tanto, el «wa crudo roba y saquea» mientras que el wa «cocido» «salvaguarda el camino». Sería un error, remarca Magnus Fiskesjö, creer que, para un administrador han, *crudo* no era más que sinónimo de primitivo o cercano a la naturaleza. Si bien todos los «primitivos» estaban supuestamente crudos, no todos los bárbaros desarrollados estaban cocinados. La clave fue la sumisión a la administración han. La mayoría de la gente nuosu (ahora subsumida en la designación yi) en la frontera de Yunnan-Sichuan, que se organizaba jerárquicamente en estructuras parecidas a las castas y que contaba con un sistema de escritura, fue clasificada como cruda porque habían eludido la incorporación política. En cambio, una pequeña porción del mismo pueblo nuosu que había pasado a estar bajo el dominio chino era considerada como cocida. En resumen, «los bárbaros “crudos” eran aquellos ubicados más allá de la jurisdicción donde los funcionarios del Estado podían hacerse valer».⁷⁴ La antigüedad de este criterio puede extenderse, si Patricia Ebrey está en lo cierto, al periodo Zhou oriental (siglos VIII al III a. C.), cuando la distinción entre los que se sometieron al gobierno de Zhou y los que no, se fusionó con la distinción étnica entre los chinos [hua o xia] y los bárbaros.⁷⁵

Volviendo a los hainan de las tierras altas y a los bárbaros li del siglo XVIII, se decía que aquellos que declaraban su lealtad y pasaban a ponerse bajo la administración Qing «entraban en el mapa». Al hacerlo, se convertían instantáneamente —mediante las microondas de la cocina política—, por decirlo de alguna manera, en un pueblo «cocinado», aunque perduraran sus costumbres y hábitos: «La definición de *shu* y *sheng* tenía mayormente significado político y

74. Fiskesjö, «On the “Raw” and the “Cooked” Barbarians», *cit.*, pp. 143, 145, 148. Tengo una profunda deuda con el lúcido y sutil análisis de Fiskesjö respecto a estas cuestiones de política de Estado de los han-chinos.

75. Ebrey, *Cambridge Illustrated History*, *cit.*, p. 56.

apenas significado cultural».76 La idea de que se estaba preparando a este pueblo para un proceso de aculturación a través de las normas civilizadas de los súbditos han que, se suponía, iban a abrazar con entusiasmo, estaba implícita en «entrar en el mapa», en estar incorporado al sistema burocrático.77 El primer paso, fundamental en ese proceso, sin embargo, era el estatus político-administrativo «estar «cocinado», de estar «encaminado a recorrer el sendero de registrarse, de pagar impuestos, y de entregar súbditos “adecuados” para la corvea [...]. La categoría del “bárbaro” no puede tener un referente permanente aparte de estar “fuera de la ley”. Simplemente, se refiere a aquellos que *en un momento dado* representan una idea: cualquiera de los pueblos que viven en la periferia y que encarnan (o que se dice que encarnan) los criterios mínimos de estatus de no-súbdito, de diferencia etnolingüística y de ubicación en la periferia».78

Es a la luz del control administrativo, que no de la cultura *per se*, como debemos leer la invención de categorías étnicas en la frontera. En el Guangdong del siglo XV, la categoría de *yao* era una cuestión de estado civil, de si las personas en cuestión habían entrado en el mapa o no. Los censados fiscalmente y para la corvea, que se beneficiaban de esta manera de los derechos de asentamiento, se convirtieron en *mín* (civil, súbdito), mientras que los que no lo hicieron se convirtieron en *yao*. Los «inventados» *yao* eran culturalmente indistinguibles de aquellos que sí se habían censado pero, con el tiempo, la práctica administrativa han transformó esta etiqueta en un concepto «eticizado».79 Lo mismo podría decirse de la etiqueta *miao* en la práctica administrativa Qing. Pasó a ser un término abreviado que abarcaba decenas de grupos distintos que habitualmente hablaban lenguas a menudo mutuamente ininteligibles. Lo que los caracterizó a todos era su negativa a formar parte de la «población fiscal».

76. Anne Csete, «Ethnicity, Conflict, and the State in the Early to Mid-Qing: The Hainan Highlands, 1644-1800», en Crossley, Siu y Sutton (eds.), *Empire at the Margins*, cit., pp. 229-252, cita de la p. 235.

77. Un documento del siglo XV, por ejemplo, refiriéndose a los *yi* que habitaban en la frontera entre Yunnan y Birmania, afirma que estos bárbaros «desean el día que se designen prefecturas y condados en sus áreas y así puedan por fin ser gobernados por los funcionarios [Ming]». Citado en John E. Herman, «The Cant of Conquest: Tusi Offices and China's Political Incorporation of the Southwest Frontier», en Crossley, Siu y Sutton (eds.), *Empire at the Margins*, cit., pp. 135-168, cita de la p. 145; énfasis añadido.

78. Fiskesjö, «On the 'Raw' and the 'Cooked' Barbarians», cit., p. 153.

79. Faure, «Yao Wars in the Mid-Ming», cit., Véase también David Faure, «The Lineage as a Cultural Invention: The Case of the Pearl River Delta», *Modern China*, núm. 15, 1989, pp. 4-36. Los *yao* reclamaban que se ejecutase una dispensa especial del emperador chino recogida en un decreto que guardaban y que les eximía del trabajo forzoso, de los impuestos y que reconocía su derecho a moverse por el territorio a voluntad.

Con el tiempo, una expresión que inicialmente no tenía un contenido cultural coherente llegó a representar una identidad étnica.⁸⁰

La barbarie es, según la práctica Ming y Qing, un lugar político *respecto del Estado* —un posicionamiento—. Los no bárbaros están plenamente incorporados a la población que contribuye fiscalmente y, presumiblemente, han adoptado sus costumbres, vestimenta e idioma. Los bárbaros vienen en dos variedades, los cocidos y los crudos, y estas categorías también son posicionamientos. Los cocidos son culturalmente distintos, pero ahora están regulados y regidos por las normas administrativas han, aunque lleguen a conservar su jefes locales. También, presumiblemente, han iniciado su marcha hacia la incorporación cultural a los han. Los bárbaros crudos, por el contrario, están completamente fuera de la población estatal, son un «otro» necesario, y fuertemente etnicizado.

Abandonar el Estado, emprender el camino que lleva a los bárbaros

De todo esto se deduce que aquellos que marchan más allá del alcance del Estado cruzan el límite conceptual entre civilización y barbarie. Asimismo, aquellos que abandonan a los *mín* o a la población cocida y supervisada en beneficio de la cruda periferia, entran en una zona de etnicización definitiva.

Históricamente hablando, el proceso de convertirse en bárbaro es bastante complejo. En determinados momentos históricos, ha sido más común que convertirse en civilizado. Bastaba con abandonar el espacio estatalizado para convertirse en un bárbaro y, por lo general, también en una «tribu» étnica. Ya en el siglo IX, los funcionarios chinos informaban de que un pueblo llamado shang, del suroeste de China y que anteriormente había sido han, con el tiempo, se había mezclado gradualmente con «los bárbaros occidentales».⁸¹ Y las personas que más tarde serían conocidas como el grupo étnico shan yue, y que al hacerlo se convirtieron en bárbaros (*sheng*) no eran más que, al parecer, sencillamente mín que habían huido para evadir impuestos. Los informes de la administración de principios del siglo XIV los califican de peligrosos y desordenados, pero sin ningún tipo de indicación de que fueran racial o culturalmente distintos (y menos aún aborígenes) de la población administrada e impositivamente contribuyente. Pero con el tiempo, al vivir fuera del alcance del

80. Norma Diamond, «Defining the Miao: Ming, Qing, and Contemporary Views», en Steven Harrell (ed.), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle, University of Washington Press, 1995, pp. 92-119.

81. Gordon H. Luce (trad.), *The Man Shu (Book of the Southern Barbarians)*, cit., p. 37.

Estado, se convirtieron en la etnia shan yue.⁸² Todos aquellos que tenían alguna razón para huir del poder estatal —escapar de los impuestos, el servicio militar obligatorio, las enfermedades, la pobreza o la prisión, o para comerciar o realizar sus propias incursiones— en cierto sentido, se estaban tribalizando. Una vez más, la etnicidad comenzaba donde terminaban la soberanía y los impuestos. La zona étnica fue temida y estigmatizada por los funcionarios precisamente porque estaba más allá del ejercicio real de la soberanía y por lo tanto era como un imán para aquellos que, por cualquier motivo, quisieran eludir el Estado.

Gran parte de esta dinámica funcionaba de la misma manera en otros lugares. En el mundo malayo Benjamin nos habla de la «tribalización» o la «re-tribalización» de personas que no se habían considerado pueblos tribales anteriormente y que pasan a serlo a medida que se trasladan más allá de la jurisdicción del Estado malayo o, como sucedía a menudo, cuando el propio Estado malayo se desintegraba, creando instantáneamente un territorio interior.⁸³ Los mismos términos con los que se estigmatizaba a los pueblos no estatales codificaban la ausencia de soberanía efectiva. Por ejemplo, el pueblo meratus de Kalimantan está estigmatizado porque se supone que, dada su autonomía y movilidad, aún no ha sido «arreglado/reglamentado» (*belum diatur*).⁸⁴ Un funcionario español en las Filipinas de mediados del siglo XVII describe a la población de las colinas del río Chico en términos que estigmatizan su falta de estatalización y transmiten un indicio de envidia: «Eran tan libres, tan completamente libres sin Dios ni Ley, sin rey ni persona ninguna a quien respetar, que se entregaban libremente a sus deseos y pasiones».⁸⁵ Lo que, a los ojos de los funcionarios del valle, es un deplorable atraso puede, para aquellos estigmatizados como tal, representar un espacio de autogobierno, movilidad y exención de impuestos.

82. Wing-hoi Chan, «Ethnic Labels in a Mountainous Region: The Case of the She Bandits», en Crossley, Siu, y Sutton (eds.), *Empire at the Margins*, cit., pp. 255-284. Chan también argumenta que la etnogénesis de los célebremente peripatéticos hakka puede explicarse por las mismas razones. La autora se refiere con ello a los campos de arroz no irrigados, por lo que el nombre «étnico» describe también un modelo de subsistencia y un hábitat «montañoso».

83. Benjamin y Chou, *Tribal Communities in the Malay World*, cit., p. 36

84. Anna Lowenhaupt Tsing, *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 28. Los agricultores itinerantes de Meratus también son descritos como un tipo de agricultura que aún no ha sido organizada (*pertanian yang tidak teratur*).

85. Felix M. Keesing, *The Ethno-history of Northern Luzon*, Stanford, Stanford University Press, 1962, pp. 224-225.

La serie civilizatoria —mín, bárbaro cocido y bárbaro crudo— es al mismo tiempo una sucesión política de incorporación estatal decreciente. Se asemeja en aspectos importantes a la serie de civilizaciones árabe-bereberes en la que la *siba* es la zona fuera del control del Estado árabe y el *makhazem* es la zona bajo control del Estado árabe. Aquellos que viven en la *siba* son, o se vuelven, bereberes. Como con los bárbaros crudos y cocidos, la tarea del gobierno dinástico es expandir el círculo de tribus que apoyan su dinastía (*guish*) y, con ello, expandir la influencia del Estado. Ernest Gellner escribe que la *siba* se traduce mejor como «disidencia institucionalizada», por lo que sus habitantes son despreciados y codificados como «bereberes». La sociedad tribal existe, virtualmente, por definición, en las fronteras de la sociedad no tribal, como su reverso oscuro y recíproco.⁸⁶ A diferencia del Sudeste Asiático, las «tribus» de Oriente Medio y del norte de África comparten una religión común, aunque puede que no su práctica, con las poblaciones estatales. Se vuelve difícil discernir, en esas circunstancias, lo que significa «bereber» excepto como una designación árabe para quienes eluden el control del Estado y la incorporación a su jerarquía.⁸⁷

Los bárbaros son, por ello, un efecto del Estado; son inconcebibles excepto como una «posición» frente al Estado. Es muy recomendable la definición minimalista que hace Bennet Bronson del concepto de bárbaro como «simplemente un miembro de una unidad política que está en contacto directo con un Estado pero que no es en sí misma un Estado». Entendido de esta manera, los bárbaros pueden ser, y a menudo han sido, bastante «civilizados» en lo relativo a la alfabetización, habilidades tecnológicas y familiaridad con las «grandes tradiciones» cercanas —como, por ejemplo, los romanos o los chinos han—. Consideremos bajo esta luz a otros pueblos sin Estado como por ejemplo los irlandeses o, en el Sudeste Asiático insular, los minangkabau y batak. También pueden ser más poderosos militarmente que un Estado adyacente y, por esa razón, pueden asaltar o exigir tributo a ese Estado. Pensemos también, en este contexto, en los mongoles bajo la dinastía tang, los moros, los beduinos, los escoceses, albaneses, caucásicos, pastunes y, durante gran parte de su historia, los afganos. Cuanto más fuertes han sido esas sociedades bárbaras más probable era que se aprovecharan sistemáticamente de los espacios estatales cercanos, con su lucrativa concentración de riqueza, cereales, bienes comerciales y esclavos. Bronson atribuye la relativa debilidad de la formación histórica del

86. Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, cit. cap. 1.

87. Lois Beck, «Tribes and the State in 19th- and 20th-Century Iran», en *Philip Khoury y Joseph Kostiner (eds.), Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 185-222.

Estado en la India y en Sumatra —a pesar de entornos agroecológicos favorables— a la proximidad de poderosos depredadores no estatalizados.⁸⁸

Todos los imperios, en su papel de empresas político-culturales, son necesariamente ejercicios de clasificación. Así, el Imperio romano, en una lectura superficial, exhibe muchas características similares a las de Zomia.⁸⁹ La esclavitud fue tan necesaria para la construcción del Estado romano como lo fue para los Estados birmanos, tailandeses o para los primeros intentos de creación estatal han. Los comerciantes acompañaban toda campaña militar con miras a comprar cautivos y revenderlos más cerca de Roma. Muchas de las guerras interbárbaros se libraron entre competidores que se esforzaban por controlar y beneficiarse de esta trata de personas. La cultura romana variaba de provincia en provincia, dependiendo de las distintas culturas «bárbaras» que hubiese absorbido, como algo distinto a la famosa uniformidad de la ciudadanía romana.

Al igual que para sus homólogos han del Sudeste Asiático continental, el cacicazgo bárbaro era un fetiche para los romanos. Siempre que fue posible, crearon territorios, promulgaron distinciones étnicas más o menos arbitrarias, y designaron, o reconocieron un único jefe que era, a voluntad, el vector local de la autoridad de Roma y responsable de la buena conducta de su «pueblo». Los pueblos codificados de esta manera fueron alineados siguiendo este pensamiento en función de una escala civilizatoria evolutiva. Los celtas más cercanos al poder romano en la Galia, un grupo de pueblos sin Estado culturalmente distintivos, con ciudades fortificadas y agricultura, eran comparables a los bárbaros cocinados del esquema chino. Aquellos que vivían más allá del Rin (los diversos pueblos germánicos) eran los bárbaros crudos, y los hunos móviles entre Roma y el mar Negro eran lo más crudo de lo crudo. En la provincia romana de Gran Bretaña, los pictos más allá del Muro de Adriano en el norte eran los más crudos entre los crudos, o «el último de los libres», según la perspectiva de cada uno.⁹⁰

88. Bennet Bronson, «The Role of Barbarians in the Fall of States», en Norman Yoffee y George L. Cowgill (eds.), *The Collapse of Ancient States and Civilizations*, Tucson, University of Arizona Press, 1991, pp. 203-210, cita extraída de la p. 200. Gran parte de este párrafo constituye el desarrollo de uno de los argumentos de Bronson.

89. Este párrafo y los dos siguientes pertenecen al excelente trabajo de Thomas S. Burns, *Rome and the Barbarians, 100 BC-AD 400*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003.

90. Stephen T. Driscoll, «Power and Authority in Early Historic Scotland: Pictish Symbol Stones and other Documents», en J. Gledhill, B. Bender y M. T. Larsen (eds.), *State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, Londres, Routledge, 1988, p. 215.

Una vez más, el posicionamiento respecto al dominio imperial fue un marcador crucial del grado de civilización de un pueblo. Los bárbaros administrados (cocinados) en las provincias gobernadas por los romanos perdieron sus designaciones étnicas cuando, por ejemplo al hacerse agricultores, se volvieron fiscalizables para los impuestos y para el servicio militar obligatorio. Todos los que estaban más allá de esta esfera eran invariablemente etnicizados, se les imponían jefes y responsables del tributo (*obsequium*), como algo distinto a los impuestos, especialmente porque se consideraba que eran pueblos que no cultivaban grano. El vínculo entre el dominio romano directo y el estatus de bárbaro es obvio en los casos en que esos «provincianos» se rebelaron contra el dominio romano. En tales casos fueron re-etnicizados (¡o re-barbarizados!), demostrando, en el proceso, que el retroceso de la civilización era posible y que en gran medida se trataba de una categoría política. Dependiendo de las circunstancias, los romanos se trasladaban a territorio bárbaro como desertores, comerciantes, colonos y fugitivos de la ley, y los «bárbaros» podían entrar en la esfera romana, aunque necesitaban permiso para hacerlo colectivamente. La línea divisoria, a pesar del tráfico bidireccional que la cruzaba, siempre estaba muy marcada. También en este caso los «bárbaros» eran una consecuencia del Estado. «Solo la conquista proporcionó un conocimiento real del mundo bárbaro, pero luego dejó de ser bárbaro. Por eso, conceptualmente, los bárbaros seguían alejándose de la comprensión romana».⁹¹

Como lugar político —fuera del Estado pero contiguo—, los bárbaros etnicizados representan un ejemplo permanente de desafío a la autoridad central. Semióticamente necesarios para la idea cultural de civilización, los bárbaros también son casi imposibles de erradicar, debido a sus ventajas defensivas sobre el terreno, por su organización social dispersa y segmentada, y por sus estrategias móviles, de subsistencia fugitiva. Siguen siendo un ejemplo —y, por tanto, una opción, una tentación— de una forma de organización social fuera de la jerarquía basada en el Estado y los impuestos. Podemos imaginar que el budista del siglo XVIII que se rebela contra los Qing en Yunnan entendía el atractivo de la «barbarie» cuando conminaba a la gente con el cántico: «Los seguidores de Api no necesitan pagar impuestos. Ellos aran para ellos mismos

91. Burns, *Rome and the Barbarians*, cit., p. 182. Una visión mucho más oscura de la expansión romana es la que podían tener los bárbaros y que se hace evidente en las palabras que Tácito pone en boca del derrotado jefe británico Calgacus: «Al robo, la matanza y el saqueo le dan el mentiroso nombre de imperio; crean soledad y la llaman paz». Citado *ibidem*, p. 169.

y se comen sus propios productos». ⁹² Para los funcionarios del Estado cercano los bárbaros representaban un refugio para criminales y rebeldes y una salida para los que no estaban muy dispuestos a pagar impuestos.

El atractivo real de la «barbarie» es decir, de residir fuera del alcance del Estado —y no digamos ya de abandonar la civilización— no tiene un lugar lógico en la narrativa oficial estatal de las cuatro civilizaciones principales que aquí nos conciernen: los chinos han, los vietnamitas, los birmanos y los siameses. Todos ellos «predicaron una asimilación irrevocable e unidireccional». En el caso han, los mismos términos, crudo y cocido, implican irreversibilidad: la carne cruda puede cocinarse pero no puede «descocinarse» —aunque pueda echarse a perder!—. No se proporciona un circuito de doble sentido ni vías para la marcha atrás. Tampoco deja espacio al hecho indiscutible de que las civilizaciones centrales que busca asimilar son, en sí mismas, una mezcla cultural de muchos y diversos orígenes. ⁹³

De una narrativa civilizatoria que asume su propio magnetismo y que describe la aculturación a sus normas como una evolución muy deseada difícilmente podría esperarse que describa, y mucho menos que explique, las deserciones a gran escala. Y, sin embargo, es un hecho históricamente común. La invisibilidad oficial de la deserción está codificada en la propia narrativa; aquellos que se trasladan al espacio no estatal, quienes se adaptan a su agroecología, se convierten en bárbaros étnicizados que, presumiblemente, siempre estuvieron ahí. Antes de la victoria decisiva de las fuerzas han sobre los yao a mediados del siglo XV, parece ser que «el pueblo han estaba convirtiéndose nominalmente en gran medida en no han más que al contrario [...]. Migrantes marginales en un área bajo un control gubernamental más débil respondían a los símbolos de los Panhu [mitología étnica] que, entre otras cosas, prometió ayuda de los yao de los alrededores. Eran realmente la otra cara de la moneda de los “bárbaros” que habían acudido a las ciudades cortesanas a rendir homenaje y expresar admiración por la civilización. Desde la perspectiva del Estado, los rebeldes traicionaron la civilización y se unieron a los bárbaros». ⁹⁴

Los bárbaros que llevaban regalos tenían un lugar de honor en el discurso civilizatorio. ¡Los súbditos han que se pasaban a los bárbaros no! Cuando se les

92. Citado en Charles Patterson Giersch, «Q'ing China's Reluctant Subjects: Indigenous Communities and Empire along the Yunnan Frontier», tesis, Yale University, 1998, p. 97.

93. Crossley, Siu y Sutton, *Introduction to Empire at the Margins*, cit., p. 6.

94. Wing-hoi Chan, «Ethnic Labels in a Mountainous Region», cit., p. 278.

mencionaba en la literatura Qing, eran estigmatizados como «han-traidores» (*hanjian*), un término que ahora tenía una fuerte resonancia étnica.⁹⁵

La «auto-barbarización» podía ocurrir de muchas formas. Las poblaciones han que querían comerciar, evadir impuestos, huir de la ley o buscar nuevas tierras seguían moviéndose continuamente hacia zonas bárbaras. Una vez allí, era probable que aprendieran el dialecto local, se casaran con algún local y buscasen la protección de un jefe bárbaro. Restos de grupos rebeldes disueltos (sobre todo los taiping en el siglo XIX), dinastías depuestas y sus séquitos (por ejemplo, los seguidores de los Ming a principios del gobierno Qing) contribuyeron a esta afluencia. Ocasionalmente, cuando un reino bárbaro local era lo suficientemente fuerte, como en el caso de Nan Chao, podía pasar que las poblaciones han fuesen capturadas o compradas y luego absorbidas. Tampoco era raro que un oficial militar han designado para gobernar una zona bárbara hiciese alianzas locales, tomase una esposa local y, con el tiempo, afirmarse su independencia como jefe nativo. Finalmente, hubo una especie de auto-barbarización que deja totalmente clara la asociación entre estar bajo el gobierno han y ser un ser civilizado. Cuando un distrito de bárbaros cocinados bajo el gobierno han se rebeló exitosamente, fueron reclasificados como crudos y trasladados de nuevo al epígrafe «bárbaro». Lo que había cambiado no era su cultura, sino solo su subordinación al gobierno han.⁹⁶

William Rowe afirmó, quizás por su efecto dramático, que «irse con los bárbaros» suponía más la norma que la excepción: «La realidad histórica durante siglos ha sido [...] que muchos más chinos se habían aculturado a la vida aborigen que aborígenes a la civilización china».⁹⁷ Más allá de lo que indicaran exactamente las cuentas demográficas, lo que importa en este contexto en particular es que la reincidencia era frecuente, incluso ordinaria, pero que no podía tener un lugar legítimo en la narrativa oficial. En tiempos de decadencia

95. Donald S. Sutton, «Ethnicity and the Miao Frontier in the Eighteenth Century», en Crossley, Siu, y Sutton (eds.), *Empire at the Margins*, cit., pp. 469-508, cita extraída de la p. 493.

96. Esta misma estrecha asociación entre el gobierno directo de las autoridades han y el Estado civilizado se mantenía en el delta del río Perla. El registro de hogares en sí mismo (es decir, entrar en el mapa) «transformó identidades de extranjero (*yi*) a plebeyo (*mín*) [...]». En tiempos de crisis dinástica, no era raro encontrar familias que abandonaban el estatus con el que se les había censado para evitar impuestos y el servicio militar obligatorio. Se convirtieron en bandidos, piratas y extranjeros para los registros oficiales». Helen F. Siu y Liu Zhiwei, «Lineage, Marketing, Pirate, and Dan», en Crossley, Siu y Sutton (eds.), *Empire at the Margins*, cit., pp. 285-310, cita extraída de la p. 293.

97. Citado en Woodside, «Territorial Order and Collective Identity Tensions», cit., p. 213. Para evidencias de que, por norma general, los vietnamitas se movieron hacia las sociedades de las tierras altas y se asimilaron a su cultura, véase Taylor, «On Being Muonged», cit., p. 28.

dinástica, desastres naturales, guerras, epidemias y tiranía excepcional, lo que era un flujo constante de aventureros, comerciantes, criminales y pioneros podría convertirse en una hemorragia poblacional. Podemos imaginar que gran parte de la población cercana a las fronteras podía ver la ventaja posicional que proporcionaba ser culturalmente anfibio y dar un paso hacia un lado u otro dependiendo de las circunstancias. Incluso hoy, en algunas fronteras del suroeste de China, existen algunas ventajas sustanciales por ser una minoría étnica, un bárbaro. Se escapa de la política de «un hijo único», se evitan ciertos impuestos y se puede acoger a ciertos programas de «acción afirmativa» que benefician a las minorías. Es sabido que los han chinos así como personas de ascendencia mixta de estas áreas intentan ser registrados como miao, dai, yao, zhuang, etc.

CAPÍTULO 5

MANTENER AL ESTADO A DISTANCIA EL POBLAMIENTO DE LAS COLINAS

La pagoda está terminada; el país está arruinado.

Proverbio birmano

Cuando una comunidad en expansión, al apoderarse de un nuevo territorio, expulsa a los antiguos ocupantes (o a parte de ellos), en lugar de incorporarlos a su propio tejido, aquellos que se retiran pueden convertirse, en el nuevo territorio donde se extienden, en un nuevo tipo de sociedad.

Owen Lattimore, «*The Frontier in History*»¹

1. La primera cita procede de Mark R. Woodward y Susan D. Russell, «Transformations in Ritual and Economy in Upland Southeast Asia», en Susan D. Russell (ed.), *Ritual, Power, and Economy: Upland-Lowland Contrasts in Mainland Southeast Asia, Monograph Series on Southeast Asia Occasional Paper*, núm 14, 1989, pp. 1-26, Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University; cita de la p. 9. Compárese con el siguiente pasaje del Tao Te (Ching Michael LaFargue, *The Tao of the Tao Te Ching*, Albany, SUNY Press, 1992, p. 110 [ed. cast.: *Tao Te Ching*, Madrid, Visor de poesía, 2013]):

El gran Camino es llano
mas la gente ama los senderos.
La corte es muy limpia,
los campos son muy agrestes,
los graneros están muy vacíos,
los vestidos son ornamentados y coloridos,
los que los visten traen afiladas espadas.

La segunda cita es del trabajo de Owen Lattimore, «The Frontier in History», *Studies in Frontier History: Collected Papers, 1928-1958*, Londres, Oxford University Press, 1962, pp. 469-491, cita de las pp. 469-470. Lattimore continúa: «La mayor de las diferencias [entre dos sociedades distintas separadas por una frontera] debe buscarse cerca del centro de gravedad de cada una de ellas [...] y no en la frontera de ambas. La población de la frontera es marginal [...]. Inevitablemente construyen sus propios nexos de contacto social y de intereses comunes. Los

La Comisión del 11 de septiembre, al presentar su investigación acerca de los ataques a las Torres Gemelas de Nueva York en 2001, hacía un llamamiento a prestar atención a la nueva ubicación de la amenaza terrorista. Más que de un Estado-nación hostil, provenía de lugares que la Comisión catalogaba como «santuarios» situados en aquellas «vastias regiones sin vigilancia», «en los lugares más remotos», «con menor gobierno», y los que más «carecen de leyes», situados en «terrenos muy complicados».² Se señalaron como santuarios específicos las regiones de Tora Bora y Shah-i-Kot, a lo largo de la frontera entre Pakistán y Afganistán y las islas del sur de Filipinas e Indonesia, consideradas «difíciles de vigilar». La comisión era muy consciente de que esta combinación de lejanía geográfica, terreno complicado y disuasorio y, por encima de todo, relativa ausencia de poder estatal hacía que tales áreas fuesen refractarias al ejercicio del poder por parte de Estados Unidos o sus aliados. De lo que no se dieron cuenta fue de que gran parte de la población de dichas áreas de santuario estaba allí precisamente porque habían sido, a lo largo de la historia, áreas de refugio frente al poder estatal.

Así como una región remota y relativamente apátrida proporcionó refugio a Osama bin Laden y a su séquito, también lo ha hecho la vasta región montañosa del Sudeste Asiático continental que hemos llamado Zomia, que históricamente ha proporcionado santuario a los pueblos que evaden al Estado. Siempre y cuando tengamos una visión a largo plazo—y con «largo», me refiero a mil quinientos o dos mil años— cobra sentido considerar a los pueblos de la colina contemporáneos como los descendientes de un largo proceso de *cimarronaje*, como fugitivos que huyeron de los proyectos de construcción estatal en los valles. Sus prácticas agrícolas, organización social, estructuras de gobierno, leyendas y organización cultural, en general, muestran un rastro claro de prácticas diseñadas para evadirse del Estado o para distanciarse de él.

Esta visión de las colinas pobladas, hasta hace muy poco, por un proceso de migración que buscaba evadirse del Estado contrasta fuertemente con una visión más antigua que todavía forma parte de las creencias populares de la gente del valle. Esta visión más antigua consideraba a la gente de las colinas

hombres de las poblaciones de ambas fronteras [...] se convierten en un “nosotros” frente al cual el resto de personas de su propia nacionalidad, y en particular las autoridades, son un “ellos” [...]. A menudo es posible describir la frontera como una comunidad conjunta que es funcionalmente reconocible pese a que no esté definida institucionalmente», p. 470.

2. Véase *New York Times*, 23 de julio de 2004, y el *Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks upon the United States*, Washington DC, Government Printing Office, 2004, pp. 40, 368; disponible online en <http://www.gpoaccess.gov/911/index.html>.

como población aborigen que había fracasado, por una razón u otra, en la transición a una forma de vida más civilizada: específicamente, a la agricultura sedentaria del campo de padi, a la religión de las tierras bajas y a unirse (como súbdito o ciudadano) a una comunidad política. Los pueblos de las colinas, en la versión más estricta de esta perspectiva, constituían una población inalterablemente ajena que vivía en una especie de sumidero cultural montañoso y que, por lo tanto, estaba mal preparada para el progreso cultural. Bajo el punto de vista más caritativo, que actualmente prevalece, tales poblaciones son consideradas pueblos «que se han quedado atrás» cultural y materialmente (incluso se les considera «nuestros antepasados vivientes»), y por lo tanto, deberían llevarse a cabo esfuerzos con el objetivo de integrarlos en la vida cultural y económica de la nación.

Si, por el contrario, la población de Zomia se ve, con más precisión, como un complejo de poblaciones que, en un momento u otro, eligieron mudarse fuera del alcance del poder estatal, entonces la secuencia evolutiva planteada por el punto de vista anterior se vuelve insostenible. La montaña, en cambio, pasa a ser en gran medida una consecuencia del Estado, el rasgo definitorio de una sociedad creada por aquellos que, por la razón que sea, abandonaron el ámbito del poder estatal directo. Como veremos, esta visión de los pueblos de las montañas como sociedades que rechazan el Estado —o, incluso, sociedades antiestatales— da mucho más sentido a sus prácticas agrícolas, a sus valores culturales y a la estructura social de las montañas.

La lógica general del poblamiento demográfico de las colinas, a pesar de la oscuridad y de las grandes lagunas relativas a las evidencias en los periodos tempranos, es razonablemente cierta. El surgimiento de los poderosos Estados padi del valle, y su superioridad demográfica y militar sobre las sociedades más pequeñas, condujo a un doble proceso de absorción y asimilación, por un lado, y a la expulsión y huida por otro. Aquellos que fueron absorbidos desaparecieron como sociedades diferentes, aunque su cultura diera color a la amalgama que llegó a identificarse con la cultura del valle. Los expulsados, o que se habían dado a la fuga, tendieron a dirigirse a santuarios más remotos de las tierras del interior, a menudo a altitudes más elevadas. Las zonas de refugio a las que llegaron, y en las que se acomodaron, no estaban en absoluto vacías pero, a largo plazo, el peso demográfico de los migrantes que huían del Estado y sus descendientes acabó prevaleciendo. Visto desde una perspectiva histórica extensa, el proceso se caracterizó por sus altibajos, por pequeñas convulsiones, avances y retrocesos. Los periodos de paz dinástica y de expansión del comercio, así como los de expansión imperial exitosa, aumentaron la población

que vivía bajo la tutela de la autoridad estatal. Podría decirse que la narrativa estándar de un «proceso civilizador» (difícilmente tan benigno o voluntario como sugieren las versiones más edulcoradas), corresponde a tales épocas. Sin embargo, en tiempos de guerra, malas cosechas, hambruna, impuestos asfixiantes, contracción económica o conquista militar, las ventajas de una existencia social fuera del alcance del Estado del valle eran mucho más atractivas. El reflujo de las poblaciones del valle hacia esas áreas, a menudo las colinas, donde la fricción del terreno proporcionaba asilo frente al Estado, fue importante en la repoblación de Zomia y en la construcción social de sociedades que rechazan al Estado. Durante los dos últimos milenios, no han dejado de producirse migraciones de este tipo tanto a pequeña como a gran escala. Cada nueva oleada de migraciones se encontraba con aquellos que habían llegado antes y con los que ya hacía mucho tiempo que estaban establecidos en las colinas. El proceso de conflicto, amalgama y reformulación de identidades, en un territorio donde el gobierno apenas tenía fuerza, explica en buena medida la complejidad étnica de Zomia. Y son procesos de los que apenas hay registro, puesto que no tuvieron un lugar legítimo en las autorrepresentaciones de los textos de los Estados del valle. Sin embargo, hasta el siglo XX, fueron muy comunes; más aún, como veremos posteriormente, sigue siéndolo a menor escala.

Hubo un Estado que, por encima de los demás, se convirtió en el motor propulsor que provocó que multitudes de pueblos se pusieran en movimiento y absorbieran a otros. A partir de, como mínimo, la expansión de la dinastía Han hacia el sur hasta el Yangtsé (202 a. e. c. - 220 d. e. c.), momento en el que el Estado chino se convirtió por primera vez en un gran imperio agrario, y cuya estela, a trancas y barrancas, siguieron la dinastía Qing y sus sucesores, la República y la República Popular, las poblaciones que deseaban evadirse de la incorporación al Estado se han movido hacia el sur, al oeste y luego al suroeste hacia Zomia —Yunnan, Guizhou, Guangxi, y al Sudeste Asiático propiamente dicho—. Otros Estados padí, establecidos más tarde, imitaron este mismo proceso a menor escala y, ocasionalmente, esto supuso un obstáculo estratégico para la expansión china. Los Estados birmanos, siameses, trinh y tibetanos fueron los Estados más prominentes, aunque seguían jugando en ligas menores; aun así un buen puñado de otros Estados padí más pequeños desempeñaron, durante un tiempo, un papel similar: Nan Chao, Pyu, Lamphun/Haripunjaya y Kengtung, por citar solo algunos, dejaron su nombre en la historia. En su papel de maquinarias diseñadas para capturar mano de obra y absorber población, también empujaron hacia las colinas a las poblaciones que huían del Estado y crearon su propia frontera «bárbara».

La importancia de las colinas como santuario, frente a las muchas cargas impuestas por el Estado, no ha pasado desapercibida. Como ha observado Jean Michaud: «Hasta cierto punto, los habitantes de las montañas pueden verse como refugiados desplazados por la guerra que optan por permanecer fuera del control directo de las autoridades estatales y el empeño de estas por controlar el trabajo, gravar los recursos productivos y asegurar su acceso a poblaciones de las que podían reclutar soldados, sirvientes, concubinas, y esclavos. Esto implica que las poblaciones de las montañas nunca han dejado de huir».³ Examinada bajo el foco de las evidencias históricas, agroecológicas y etnográficas, la observación de Michaud puede proporcionarnos una lente poderosa a través de la cual obtener una visión conjunta de Zomia como una vasta periferia resistente al Estado. El propósito de este capítulo y de los dos siguientes es esbozar, a grandes rasgos, un argumento a favor de la capacidad resolutive que nos brinda esta lente en particular.

Otras regiones de refugio

La perspectiva que proponemos para entender Zomia no es nueva. Se han presentado argumentos similares para muchas otras regiones del mundo, grandes y pequeñas, donde los reinos en expansión han obligado a las poblaciones amenazadas a elegir entre la absorción y la resistencia. Donde la población amenazada estaba en sí misma organizada bajo formas estatales, la resistencia puede tomar la forma de confrontación. Si son derrotados, los vencidos son absorbidos o emigran a otra parte. En aquellos lugares en los que la población amenazada no forma parte de ningún Estado, sus opciones suelen reducirse bien a ser absorbidos, bien a huir (a menudo esta última opción va acompañada de escaramuzas en la retaguardia y de razzias).⁴

Hace casi treinta años Gonzalo Aguirre Beltrán argumentó algo similar poniendo como ejemplo Latinoamérica, en un trabajo que se tituló *Regiones de refugio*, y en el que afirmaba que en las regiones remotas e inaccesibles lejos de los centros de control español se mantuvo una sociedad que era similar a

3. Jean Michaud (ed.), *Turbulent Times and Enduring Peoples: Mountain Minorities in the Southeast Asian Massif*, Richmond Surrey, Curzon, 2000, p. 11. Michaud desarrolla este argumento haciendo hincapié en que los pueblos de las montañas a veces han desarrollado sus propios proyectos estatales.

4. La resistencia de la guerrilla en la zona de expansión estatal directa rara vez tiene éxito a largo plazo, a menos que las guerrillas tengan poderosos aliados estatales. Por ejemplo, el respaldo militar francés permitió que muchos grupos de nativos americanos resistieran la expansión de los colonos ingleses durante un tiempo.

las sociedades anteriores a la Conquista. Dos consideraciones determinaban la ubicación de estas zonas. Primero, eran regiones de escaso o nulo valor para los colonizadores españoles. Segundo, eran áreas que geográficamente se volvían inaccesibles debido a la elevada fricción de la distancia. En su argumento, Aguirre Beltrán señalaba áreas «cuyo terreno era accidentado y estaba aislado de las rutas de transporte por barreras físicas, con un paisaje duro y escaso rendimiento agrícola». Hay tres zonas medioambientales que cumplían con estas condiciones: desiertos, selvas tropicales y cadenas montañosas, todas ellas consideradas «hostiles o inaccesibles al movimiento humano».⁵ En la formulación de Aguirre Beltrán, la población indígena constituía, en gran medida, un remanente de poblaciones que, más que haber sido empujadas hasta allí o que hubiesen huido a estas zonas, parecían no ser objetivo de los españoles porque las áreas no tenían interés económico para ellos y no planteaban una amenaza militar.

Aguirre Beltrán admite el hecho de que, debido al acaparamiento de tierras por parte de los españoles, algunas de las poblaciones indígenas se vieron obligadas a abandonar los campos y a retirarse a la seguridad de las regiones menos deseadas por los colonos ladinos.⁶ Sin embargo, las investigaciones posteriores ampliarían enormemente el papel que desempeñaron en este proceso las huidas y las retiradas al interior del territorio. Visto desde la distancia, parecería que algunos, si no la mayoría, de los pueblos «indígenas» de los que habla Aguirre Beltrán puede que en otro momento hubieran sido cultivadores sedentarios que vivían en sociedades altamente estratificadas y que habían sido obligados tanto por la presión española como por un colapso demográfico masivo, o debido a las epidemias, a reformular sus sociedades dándole más importancia a la adaptación y la movilidad. Por eso, Stuart Schwartz y Frank Salomon hablan de «adaptaciones a la reducción del tamaño del grupo modular, [menor] rigidez del parentesco y [menor] centralización sociopolítica» que transformó a los habitantes de complejos sistemas fluviales en «poblaciones reconocidas como pueblos distintos». Lo que posteriormente sería considerado como una población tribal atrasada, incluso neolítica, entonces se veía mucho más acertadamente como una adaptación histórica a la amenaza política y a un entorno demográfico radicalmente nuevo.⁷

5. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regions of Refuge, Society of Applied Anthropology Monograph Series* núm. 12, Washington DC, 1979, pp. 23, 25. Cuando las tierras contenían recursos valiosos, como los depósitos de plata del Potosí, dichos territorios fueron incautados.

6. *Ibidem*, p. 39.

7. Stuart Schwartz y Frank Salomon, «New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Adjustment, and Ethnogenesis in South America Indigenous Societies (Colonial Era)», en Stuart

La idea contemporánea que se tiene de estos hechos, y que ha sido documentada por Schwartz y Salomon, es la de movimientos masivos de población y de reorganizaciones étnicas. En Brasil, los nativos que huían de las *reducciones* coloniales y del trabajo forzoso en las misiones —«restos de pueblos derrotados, mestizos, desertores y esclavos negros fugados»— a menudo se agrupaban en la frontera, a veces se identificaban con el nombre de los pueblos nativos entre los que se habían asentado, y a veces asumían una nueva identidad.⁸ Como les pasaba a los Estados padi asiáticos, los proyectos de gobierno de los españoles y portugueses requerían del control de la mano de obra disponible en el espacio estatal. El resultado neto de la huida provocada por los asentamientos forzosos fue la creación de una distinción entre las zonas estatales, por un lado, y la población resistente al Estado (que se encontraba geográficamente fuera de su alcance, a menudo a mayores altitudes), por otro lado. Teniendo en cuenta el colapso demográfico masivo particular del Nuevo Mundo, es sorprendente cómo refleja el patrón del Sudeste Asiático. A continuación vemos cómo en un texto acerca de la *reducción* de 1570, Schwartz y Salomon afirman que los españoles:

[...] provocaron el asentamiento forzoso en núcleos municipales, ante el declive de la población y las necesidades laborales coloniales. Esto dislocó a miles de indios y reorganizó pueblos de todos los antiguos dominios del Inca. Los proyectos para concentrar los asentamientos agropastoriles

Schwartz y Frank Salomon (eds.), *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 443-502, cita de la p. 448. Véase también el reciente intento por recopilar y sintetizar la comprensión demográfica que tenemos de la Conquista y que está ligada directamente con este tipo de migración y de estructura social en Charles C. Mann, *1491: New Revelations of the Americas before Columbus*, Nueva York, Knopf, 2005 [ed. cast: *1491. Una historia de las Américas antes de Colón*, Madrid, Capitán Swing, 2022]. Aunque los datos demográficos son objeto de acalorados debates, parece evidente que la población del Nuevo Mundo era mucho más grande de lo que se suponía anteriormente. Lo que es cierto es que para nada era un continente vacío y que de hecho tal vez estuviese «completamente ocupado». Es importante señalar en este contexto que si el colapso demográfico provocado por las epidemias fue tan dramático como parece ser el caso, la búsqueda de alimentos y la agricultura itinerante se habrían vuelto mucho más ventajosa como estrategia agroecológica, obteniendo un mayor rendimiento por unidad de trabajo que la agricultura de campo fijo, puesto que tras dicho desastre demográfico había mucha más tierra desocupada. Jared Diamond hace una afirmación análoga de que la población «aborigen» australiana que estaba originalmente ubicada más densamente en las regiones más productivas del país (por ejemplo, el entorno fluvial del río Darling al sudeste) fue empujada a áreas más secas que los europeos no querían. *Guns, Germs, and Steel: The Fate of Human Societies*, Nueva York, Norton, 1997, p. 310 [ed. cast.: *Armas, gérmenes y acero*, Barcelona, Debolsillo, 2007].

8. Schwartz y Salomon, «New Peoples...», *cit.*, p. 452.

dispersos en ciudades uniformes de estilo europeo rara vez tuvieron el éxito previsto, pero sus consecuencias en cierto modo fueron similares, si no uniformes. Estas consecuencias incluyen que se haya mantenido la antítesis entre las tierras lejanas nativas y las altas laderas, y los centros parroquiales «civilizados» [...]. La disminución de la población, el aumento de los tributos y el régimen de cuotas de trabajo forzoso expulsó a miles de personas de sus hogares y reorganizó poblaciones enteras.⁹

Pero, por lo menos en la zona de los Andes, este marcado contraste entre centros civilizados y las «lejanas tierras nativas» parece haber tenido un paralelismo anterior a la conquista en la diferencia que se hacía entre la corte inca y la población que resistía en la periferia. Sin embargo, en este caso, la dimensión altura/estatus se invirtió: los centros incas se situaban a mayores altitudes y la periferia estaba conformada por los bosques ecuatoriales bajos y húmedos cuyos habitantes habían resistido durante mucho tiempo el poder inca. Esta reversión es un recordatorio importante de que la clave para la construcción del Estado premoderno es la concentración de tierra cultivable y mano de obra, no la altitud *per se*. En el Sudeste Asiático, las mayores extensiones de tierra cultivable padi se encuentran en elevaciones más bajas; en Perú, por el contrario, donde en realidad hay menos tierra cultivable es por debajo de los dos mil setecientos metros y aumenta por encima de dicha altitud, que es donde prosperan el maíz y las papas del Nuevo Mundo, a diferencia de lo que pasa con el arroz irrigado.¹⁰ A pesar de la inversión de altitudes, en el caso de la civilización inca, tanto los incas como los Estados españoles dieron lugar a una periferia «bárbara» que resistía frente al Estado. En el caso español, lo más llamativo e instructivo es que gran parte de esa periferia bárbara estaba compuesta por desertores de otras sociedades más complejas y sedentarias que habían buscado deliberadamente un lugar que les mantuviese a distancia de los peligros y opresiones del espacio estatal. Hacer esto a menudo significaba renunciar a sus cultivos en campos permanentes, así como simplificar su estructura social y dividirse en grupos más pequeños, de mayor movilidad. Irónicamente, lograron incluso engañar de manera admirable a una generación de etnógrafos y que estos creyesen que

9. *Ibidem*, p. 452. Podemos encontrar un análisis más detallado de la huida de la población andina frente al asentamiento forzado por los españoles en Ann M. Wightman, *Indigenous Migration and Social Change: The Forasteros of Cuzco, 1570-1720*, Durham, Duke University Press, 1990; y John Howland Rowe, «The Incas under Spanish Colonial Institutions», *Hispanic American Historical Review*, núm. 37, 1957, pp. 155-199.

10. Mann, *1491...*, *cit.*, p. 225.

pueblos dispersos como los yanomami, siriono y tupi-guarani eran remanentes supervivientes de poblaciones primitivas originales.

Aquellas poblaciones que habían logrado zafarse durante cierto tiempo al control europeo llegaron a formar áreas de insubordinación. Este tipo de zonas de dispersión, particularmente si contenían recursos de subsistencia abundantes, funcionaban como si fuesen imanes, atrayendo a individuos, pequeños grupos y comunidades enteras en busca de refugio fuera del alcance del poder colonial. Schwartz y Salomon muestran cómo los jíbaros y sus vecinos, los záparo, que habían combatido y expulsado a los europeos, llegaron a controlar varios afluentes del alto Amazonas, lo que los convirtió en un imán.¹¹ La consecuencia inevitable de la afluencia demográfica dio lugar a un rasgo característico de la mayoría de las regiones de refugio: un mosaico de identidades, etnias y amalgamas culturales asombrosamente complejas.

En América del Norte, a finales del siglo XVII y durante gran parte del XVIII, la región de los Grandes Lagos se convirtió en una zona de refugio y de flujo de poblaciones a medida que Gran Bretaña y Francia luchaban por la supremacía mediante pactos con sus aliados nativo americanos, que en su mayoría eran iroqueses y algonquinos. El área estaba llena de fugitivos y refugiados de muchas áreas y orígenes diversos. Richard White llama a esta zona «un mundo hecho de fragmentos»: pueblos de orígenes muy variados que vivían unos junto a otros, además de muchos asentamientos de poblaciones mixtas que se agrupaban en función de las circunstancias.¹² En este contexto, la autoridad, incluso al nivel de aldeas individuales, era débil, y cada asentamiento era radicalmente inestable en sí mismo.

El conjunto étnico hecho de retazos que conformaba las zonas de refugio del Nuevo Mundo se vio aún más complejizado por la llegada de nuevas poblaciones importadas por las autoridades, precisamente para contrarrestar su incapacidad de convertir en vasalla a la población nativa restante: principalmente esclavos africanos. Como esclavos —siendo ya de entrada ellos mismos una población políglota— huyeron de la servidumbre y se encontraron en zonas de refugio ya ocupadas por los pueblos originarios. En lugares como Florida, Brasil, Colombia y muchas zonas del Caribe, este encuentro dio lugar a poblaciones híbridas que desafiaban las descripciones simplificadoras.

11. Schwartz y Salomon, «New Peoples», *cit.*, p. 460.

12. Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 1, 14. También aquí las epidemias tuvieron un papel decisivo en el desplazamiento forzado de poblaciones junto con la política bélica orientada a la construcción del Estado.

Tampoco eran los esclavos y los pueblos originarios los únicos tentados por la promesa de una vida lejos del Estado. Aventureros, comerciantes, bandidos, fugitivos de la ley y marginados —figuras habituales en muchas fronteras— también se desplazaron hacia estos espacios y agregaron, si cabe, más complejidad a estas combinaciones.

Aquí podemos ver, más o menos, cierto patrón histórico. La expansión estatal, cuando se trata de formas de trabajo forzoso, fomenta (si lo permiten las condiciones geográficas) zonas extraestatales de huida y refugio. A menudo, los habitantes de dichas zonas constituyen una combinación de fugitivos y pueblos establecidos anteriormente. Ciertamente, la expansión colonial europea proporciona los ejemplos mejor documentados de este patrón. Pero el patrón es igualmente aplicable a la misma Europa en las primeras fases de la era moderna. La frontera cosaca creada por fugitivos de la servidumbre rusa, desde el siglo XV y en adelante, es un caso sobre el que volveremos más tarde.

Un segundo ejemplo, particularmente instructivo, es el llamado «corredor de los fuera de la ley» de finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII, entre los Estados agrarios de Prusia y Brandeburgo y las potencias marítimas de Venecia, Génova y Marsella.¹³ La competencia entre los Estados agrarios para ver quién podía hacerse con los conscriptos llevó a búsquedas constantes de «vagabundos» —prácticamente cualquier persona sin residencia fija— para poder cumplir con las draconianas cuotas de reclutamiento. Los gitanos, los más estigmatizados y perseguidos entre los itinerantes pobres, fueron criminalizados y objeto de la famosa *Zegeuner Jagt* (caza de gitanos). Al suroeste existía una competencia igualmente feroz entre los Estados marítimos por los esclavos para las galeras, reclutados también a la fuerza entre los pobres itinerantes. La servidumbre militar o en galeras, en ambas zonas, era una alternativa a la pena de muerte, y las redadas de vagabundos estaban estrechamente correlacionadas con la demanda de mano de obra para el ejército.

Sin embargo, entre estas dos zonas de servidumbre forzada, había una veta de relativa inmunidad hacia la que huyeron muchos de los inmigrantes pobres, particularmente los gitanos. Esta tierra de nadie, esta estrecha zona de refugio, fue conocida como el «corredor de los sin ley», simplemente una concentración de migrantes «entre el Palatinado y Sajonia, que estaba demasiado lejos de la zona de reclutamiento forzoso de Prusia-Brandenburgo y del Mediterráneo (en este último caso, los costos de transporte eran más altos que el precio por

13. Véase el importante estudio de Leo Lucassen, Wim Willems y Annemarie Cottaar, *Gypsies and Other Itinerant Groups: A Socio-historical Approach*, Londres, Centre for the History of Migrants, University of Amsterdam, Macmillan, 1998.

esclavo)».¹⁴ Como en el caso de las regiones de refugio, y en general de las comunidades cimarronas planteadas por Aguirre Beltrán, el corredor de los fuera de la ley era un efecto estatal y, al mismo tiempo, un espacio social resistente al Estado forjado como una respuesta consciente y en oposición a la subordinación.¹⁵

Antes de volver a Zomia propiamente dicha, hay dos ejemplos de refugiados en las «montañas», que huían del control estatal, en el Sudeste Asiático, que merecen una breve aproximación. El primero es el caso de las tierras altas de Tengger de Java Oriental, un ejemplo en el que la cultura y la supervivencia religiosa parecen especialmente importantes en el origen de la migración—.¹⁶ El segundo caso parece ser casi límite: el norte de Luzón, una zona de refugio a la que fueron a parar los fugitivos, que estaba prácticamente deshabitado.

Las tierras altas de Tengger de Java se caracterizan por ser el principal reducto de un sacerdocio hindú-shaivita explícitamente no islámico, el único de este tipo que escapó a la ola de islamización que siguió al colapso del último gran reino hindú-budista (Majapahit) a principios del siglo XVI. Según los relatos locales, parte de la población derrotada huyó a Bali, mientras que una fracción buscó refugio en las tierras altas. Como señala Robert Hefner, «no es una mera anécdota que la población actual de las tierras altas de Tengger haya mantenido un firme apego al sacerdocio hindú pese a carecer por completo de otros rasgos distintivos del hinduismo: castas, cortes y una aristocracia».¹⁷ La población de las tierras altas se reponía periódicamente con nuevas oleadas de migrantes en busca de refugio de los Estados de las tierras bajas. A medida que el reino del valle de Mataram fue creciendo a lo largo del siglo XVII, envió varias expediciones a las colinas para capturar esclavos, provocando que aquellos que habían esquivado la captura se trasladasen más arriba de las laderas

14. *Ibidem*, p. 63. No resulta sorprendente que estos grupos perseguidos se unieran a menudo para asaltar asentamientos en esta zona a medida que llegaban más refugiados. Las autoridades locales respondían cazando y matando gitanos y otras poblaciones itinerantes. Los autores documentan una presión similar sobre los gitanos (bohemos) en Francia, donde eran detenidos y enviados a galeras.

15. Hay paralelismos interesantes entre este corredor «fuera de la ley» y lo que se ha descrito como «corredor wa», o con las tierras centrales entre los extremos superiores del Mekong y el Salween/Nu, que además tienen la gran ventaja de ser un territorio profundamente agrietado. Magnus Fiskesjö, «The Fate of Sacrifice and the Making of Wa History», tesis, University of Chicago, 2000, p. 51.

16. Respecto a este asunto me apoyo completamente en el excelente trabajo de Robert W. Hefner en *The Political Economy of Mountain Java: An Interpretive History*, Berkeley, University of California Press, 1990. Se puede encontrar un análisis cultural detallado en su obra anterior *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

17. Hefner, *Political Economy*, *cit.*, p. 9.

en busca de relativa seguridad. En la década de 1670, un príncipe madurense se rebeló contra Mataram, que entonces se encontraba bajo protección holandesa y, cuando la revuelta fue aplastada, los rebeldes disueltos huyeron a las colinas perseguidos por los holandeses. Otro rebelde y fundador de Pasuruan fue el esclavo Surapati, que fue derrotado a su vez por los holandeses, pero cuyos descendientes continuaron resistiendo durante años desde sus reductos en las tierras altas de Tengger. El argumento de que las tierras altas de Tengger son producto de lo que Hefner denomina 250 años de violencia política, en la que se ha producido una acumulación de fugitivos —de la esclavitud, la derrota, los impuestos y la asimilación cultural forzosa bajo los holandeses— es demoledor.

A fines del siglo XVIII, gran parte de la población se había trasladado a los terrenos más altos, menos accesibles y más defendibles, si bien económicamente más precarios. Los habitantes de las montañas que no profesan el Islam conmemoran anualmente este hecho y arrojan ofrendas al volcán, en recuerdo de su huida de los ejércitos musulmanes. Su tradición singular, a pesar de su contenido hindú, está codificada culturalmente en una fuerte tradición de autonomía doméstica, autosuficiencia e impulso antijerárquico. El contraste con los patrones de las tierras bajas impactó fuertemente a uno de los funcionarios forestales durante su primera visita: «No se podía distinguir entre ricos y pobres. Todos le hablaban de la misma manera a todos los demás, sin importar su posición. Los niños hablaban con sus padres e incluso al jefe de la aldea usando *ngoko* ordinario. Nadie se inclinaba ni hacia reverencias a nadie».¹⁸ Como observa Hefner, el objetivo primordial de los habitantes de las tierras altas de Tengger era evitar «recibir órdenes», una aspiración que se enfrenta de forma deliberada a las elaboradas jerarquías y comportamientos codificados por el Estado de las tierras bajas de Java. Por lo tanto, podríamos considerar tanto la demografía como el *ethos* de los tengger como un efecto del Estado: un lugar geográfico poblado durante medio milenio por refugiados de las tierras bajas cuyos valores basados en la igualdad y en ritos hindúes están diseñados consciente y diferencialmente de los habitantes de tierras bajas que profesan el Islam y que están estructurados en rangos diferenciados.¹⁹

18. Citado ibídem, p. 182; *ngoko* se refiere al javanés «de las tierras bajas» compuesto por términos muy elaborados y cargados de significado y estatus.

19. A diferencia de Zomia, la disidencia en Tengger no está codificada étnicamente. Hefner señala que, si Tengger hubiera permanecido aislada aún más tiempo, es probable que las diferencias se hubieran «etnificado». En cambio, la gente de las tierras altas de Tengger se considera a sí misma javanesa: se visten como javaneses (aunque deliberadamente sin ostentación); hablan javanés (pero evitan usar en el poblado aquellos términos que conllevan un estatus o rango). Se consideran *wong gunung* (montañeses) javaneses y, por lo tanto, un

Un segundo caso histórico del Sudeste Asiático insular que es parecido estructuralmente al argumento que espero poder construir para Zomia, en general, es el de las montañas del norte de Luzón. Junto con las tierras altas de Tengger, el norte de Luzón puede entenderse como una Zomia a menor escala, poblada en gran parte por refugiados que huyeron mostrando su insubordinación a las tierras bajas.

En la *cuidadosamente documentada Ethnohistory of Northern Luzon*, Felix Keesing hace suya la tarea de dar cuenta de las diferencias culturales y étnicas entre los pueblos de las tierras altas y las tierras bajas. Rechaza los relatos que parten de la premisa de que existía una diferencia esencial y primordial entre las dos poblaciones, la cual nos obligaría a construir una historia de migración separada para justificar su presencia en Luzón. En cambio, afirma que las diferencias se remontan al largo periodo español y a «las dinámicas culturales y ecológicas que operan sobre una población originalmente común».²⁰ De nuevo, la imagen de conjunto que emerge es una huida que se remonta a más de quinientos años.

Antes incluso de la llegada de los españoles en el siglo XVI, parte de la población de la isla ya se estaba trasladando al interior, fuera del alcance de los comerciantes de esclavos islámicos que lanzaban sus razzias esclavistas por toda la costa. Los que permanecieron cerca de ella, construyeron torres de vigilancia frecuentemente, para advertir a la población con tiempo suficiente en caso de que se acercaran los esclavistas. Con la llegada de los españoles, aumentaron las razones para huir y evitar la esclavitud. Como en el Estado padi, el imperativo de concentrar a la población y la producción agrícola en un espacio confinado fue la clave para la construcción del Estado.²¹ Las haciendas

subconjunto muy distinto de javaneses. Hefner sugiere (en una conversación personal mantenida en febrero de 2008) que otros pueblos autónomos incorporados más recientemente en el Sudeste Asiático insular siguen conservando un fuerte sentido de pertenencia a una sociedad diferenciada, a menudo más igualitaria, sin que este carácter distintivo adquiera necesariamente características étnicas fuertes. Véase a este respecto Sven Cederroth, *The Spell of the Ancestors and the Power of Mekkah: A Sasak Community on Lombok*, Gotemburgo, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1981, y Martin Rössler, *Striving for Modesty: Fundamentals of Religion and Social Organization of the Makassarese Patuntung*, Dordrecht, Floris, 1990.

20. Felix M. Keesing, *The Ethnohistory of Northern Luzon*, Stanford, Stanford University Press, 1976, p. 4. Esto y el párrafo que sigue se basan en gran medida en el argumento de Keesing.

21. William Henry Scott, *The Discovery of the Igorots: Spanish Contacts with the Pagans of Northern Luzon*, ed. rev. Quezon City, New Day, 1974, p. 75, sigue un argumento similar: «Este tipo de reducciones exigían lógicamente la recolocación de las tribus dispersas y de los agricultores semisedentarios en comunidades sedentarias [...] localizables para el clero, los recaudadores de impuestos y los capataces».

de las órdenes religiosas, como en el caso de las reducciones latinoamericanas, fueron sistemas de trabajo forzoso a los que se les dio una pátina de «civilización cristianizadora» como justificación ideológica. Fueron estas «casas de trabajo» creadas por los gobiernos de las tierras bajas, de donde huyó la gente al interior y a las colinas, que hasta entonces estaban, según Keesing, prácticamente despobladas. Mantiene que la evidencia documental «muestra cómo los grupos que estaban al alcance tuvieron que elegir entre someterse al control de los extranjeros o retirarse al interior. Algunos se retiraron al interior y otros se retiraron posteriormente a las montañas, en el transcurso de los ocasionales levantamientos contra el dominio español [...]. Bajo el dominio español, la huida a las montañas es una cuestión histórica importante en todos y cada uno de los nueve estudios transversales».²²

Los habitantes de las tierras altas habían sido, en su mayor parte, habitantes de las tierras bajas cuya huida hacia altitudes más elevadas había dado pie a un elaborado y complejo proceso de diferenciación.²³ En sus nuevos entornos ecológicos, los distintos grupos de refugiados adoptaron nuevas rutinas de subsistencia. Para los fugados, esto significó la elaboración de un sofisticado sistema de terrazas a mayor altitud, lo que les permitió continuar plantando arroz de regadío. Para la mayoría del resto de grupos significó pasar de la agricultura sedentaria a la itinerante y/o a la recolección de alimentos. Como tardaron en ser descubiertos por los forasteros, estos consideraron que estos grupos eran fundamentalmente diferentes, que eran pueblos que nunca habían avanzado más allá de las técnicas de subsistencia «primitivas». Pero tal y como advierte Keesing, simplemente no tiene sentido asumir que un pueblo que actualmente es un pueblo recolector necesariamente lo fuese también hace cien años. Del mismo modo podrían haber sido agricultores. Keesing considera que la diversidad temporal de las muchas oleadas de migración, su ubicación por altitud y su modo de subsistencia son la razón de la exuberante diversidad del paisaje étnico de montaña en contraste con la uniformidad del valle. Sugiere un modelo esquemático de cómo habría podido llegar a darse dicha diferenciación étnica: «La descripción teórica más simple [...] es la de un grupo original, parte

22. Keesing, *Ethnohistory of Northern Luzon*, cit., pp. 2, 304. Este punto de vista coincide con las líneas generales de la visión histórica de Scott en *Discovery of the Igorots*, cit., pp. 69-70.

23. Keesing matiza su argumento al admitir que había otras razones para dirigirse a las colinas: la búsqueda de oro, el deseo de recolectar e intercambiar productos de las colinas, escapar de los conflictos de las tierras bajas, las luchas, guerras y epidemias. Sin embargo, tiene claro que la principal razón para huir era el sistema laboral colonial de los españoles. Scott respalda este punto de vista en su *Discovery of the Igorots*, cit., que posteriormente extiende también más allá del norte de Luzón hasta Filipinas en su conjunto; véanse las pp. 69-70.

del cual permanece en las tierras bajas y parte del cual se va a las montañas. Cada uno de estos grupos sufre posteriores reformulaciones étnicas que hacen que se diferencien. El contacto continuo, es decir, el comercio o incluso la guerra, los influiría mutuamente. Puede que el grupo migrante de las tierras altas se dividiera y sus subgrupos se estableciesen en diferentes entornos ecológicos como, por ejemplo, a distinta altura, diversificando las oportunidades de la montaña para la reformulación». ²⁴ La dicotomía entre la colina y el valle se establece en el momento histórico en el que una parte de la población de las tierras bajas huye del Estado. La diversidad étnica, cultural y lingüística de las colinas debe su creación tanto al conflicto de las tierras altas como a la gran variedad de entornos ecológicos y su relativo aislamiento entre ellos debido a la fricción del terreno.

Los estilos de vida de las colinas y los valles estaban, como en la mayoría de casos, codificados y cargados culturalmente. En Luzón, las tierras bajas se asociaron con el catolicismo, el bautismo, la sumisión (mediante el pago de impuestos y la corvea) y la «civilización». Las colinas, desde la perspectiva del valle, se asociaban al paganismo, la apostasía, la naturaleza salvaje, la ferocidad y la insubordinación. El bautismo fue visto durante mucho tiempo como un acto público de sumisión a los nuevos gobernantes, y la huida como una forma de insurrección (a los que huían se les llamaba *remontados*). Hubo, como en otros lugares, distinciones trazadas desde los centros del valle entre la gente de las colinas «salvajes» (*feroces*) y «mansos» (*dóciles*), ²⁵ de un modo bastante similar a la distinción de la caballería estadounidense entre «pieles rojas hostiles» y «amigables». La población común de Luzón estaba dividida por una elección básicamente política (que oponía convertirse en un súbdito de la política más jerarquizada del valle a elegir una vida relativamente autónoma en las colinas) que se vio reconfigurada como una dicotomía esencial y primordial entre una población civilizada y avanzada, por un lado, y un pueblo primitivo y atrasado, por otro.

La población de Zomia: la Larga Marcha

El término *salvajes*, utilizado por tantos autores para designar a todas las tribus de las montañas de Indochina, es tremendamente inexacto y engañoso, ya que muchas de estas tribus son más civilizadas y humanas que los habitantes asolados por los impuestos de la llanura y que, de

24. Keesing, *Ethnohistory of Northern Luzon*, cit., p. 3.

25. *Remontados, dóciles y feroces*, en castellano en el original. [N. de la T.]

hecho, no son más que simples restos de imperios que en otro tiempo fueron poderosos.

Archibald Ross Colquhoun, *Amongst the Shans*, 1885

El poblamiento de Zomia ha sido en gran parte un efecto estatal. Los casi dos milenios de movimiento de pueblos de las cuencas de los ríos Yangtsé y de las Perlas, y de Sichuan y la meseta tibetana desafían una simple contabilidad, incluso en manos mucho más competentes que las mías. Abundan las teorías y leyendas, pero los hechos verificables son escasos, sobre todo porque los «pueblos» en cuestión fueron clasificados con tantas etiquetas diferentes e incompatibles que rara vez puede uno estar seguro de a quién se está señalando en concreto. No hay razón para suponer, por ejemplo, que un grupo designado como miao —en cualquier caso un exónimo— en el siglo XV tenga necesariamente nada que ver con un grupo etiquetado como miao por un funcionario han del siglo XVIII. Tampoco la confusión se limita a la terminología. En el revoltijo de migraciones repetidas y colisiones culturales, grupo tras grupo fue reorganizado y transformado con tanta frecuencia que no hay ninguna razón, bajo ningún concepto, para asumir una historia genealógica o lingüística a largo plazo ni una continuidad lingüística de dichos pueblos.

Enfrentados a esta incertidumbre verdaderamente radical sobre las identidades, es posible arriesgar algunas generalizaciones amplias sobre el patrón general de movimiento.

Tabla 2: Levantamientos en el Sudeste de China por provincia, recogidas en la Gran Enciclopedia China hacia mediados del siglo XVII

	722-207 a.e.c.	206 a.e.c. -264 e.c.	265-617 e.c.	618-959 e.c.	960- 1279 e.c.	1280- 1367 a.e.c.	1368- 1644 e.c.
Sichuan	0	2	1	0	46	0	3
Hunan	5	20	18	10	112	6	16
Guangxi	0	0	0	14	51	5	218
Guangdong	0	4	3	3	23	17	52
Yunnan	1	3	3	53	0	7	2
Guizhou	0	0	0	0	0	0	91

A medida que los reinos han se expandieron más allá de su núcleo original, su tierra natal del área del río Amarillo donde no se desarrollaba el cultivo

padi, llegaron a nuevas zonas del Estado padi, es decir, a las cuencas de los ríos Yangtsé y de las Perlas y hacia el oeste, a lo largo de cursos fluviales y llanuras. Las poblaciones que vivían en estas zonas de expansión tenían tres opciones: asimilación y absorción, rebelión o huida (a menudo después de una resistencia fallida). Los distintos tiempos de las revueltas en función de la provincia y dinastía proporcionan un indicador histórico y geográfico de la expansión del Estado han. Las revueltas ocurrieron habitualmente en aquellas zonas donde la presión expansiva han era más aguda. Resulta bastante sugerente el hecho de que dicha lista recoja un número tan elevado de levantamientos suficientemente grandes como para que se hayan incluido en la Gran Enciclopedia China.

La Tabla 2 refleja la idea central que impulsó a la dinastía Tang a Yunnan y los esfuerzos posteriores de los song para controlar Sichuan, Guangxi y Hunan. Le siguió una comparativa calma, al menos en esta región, hasta finales del siglo XIV, cuando los Ming lanzaron una invasión masiva de unos trescientos mil soldados y colonos militares diseñada para derrotar los reductos que quedaban en Yuan. Muchos de los invasores se quedaron como colonos, tal como habían hecho los yuan antes que ellos, y esto provocó numerosos levantamientos, especialmente entre los miao y yao en Guangxi y Guizhou.²⁶ Aunque no se muestra en la Tabla, tanto la agresión imperial como la resistencia armada continuaron en estas mismas áreas bajo los Manchú/Qing, cuya política dirigida a cambiar el sistema de tributos por un régimen directo de la administración han provocó más malestar y nuevas oleadas de fugitivos. Entre 1700 y 1850, unos tres millones de colonos han y soldados entraron en las provincias del suroeste, haciendo que la proporción de han en un conjunto de población de veinte millones de habitantes en esta zona alcanzase el 60 %.²⁷

En cada etapa de la expansión han, una nueva fracción, grande o pequeña, caía bajo la administración han y finalmente era absorbida como súbdita del reino. Aunque tales grupos dejaban su huella, a menudo indeleble, respecto a lo que significaba ser «han» en esa área, esa fracción se dejaba de identificar como un grupo étnico distintivo.²⁸ Sin embargo, la emigración seguía siendo

26. El evento culminante para los yao/mien fue su derrota en la batalla de la Gran garganta Dateng en Guizhou en 1465. Los vencedores enviaron ochocientos cautivos a Pekín para ser decapitados allí. No pasó mucho tiempo hasta que, en 1512, el erudito-soldado Wang Yang-ming propusiera revivir la política Yuan de «usar bárbaros para gobernar a los bárbaros», una política de gobierno indirecto que se convirtió en el conocido sistema *tusi*.

27. C. Pat Giersch, «A Motley Throng: Social Change on Southwest China's Early Modern Frontier, 1700-1880», *Journal of Asian Studies*, núm. 60, 2001, pp. 67-94, cita de la p. 74.

28. Richard von Glahn argumenta de manera convincente que los grupos acéfalos tienen menos probabilidades de rebelarse que las «tribus» más centralizadas, como los dai o yi, que

una posibilidad siempre presente para aquellos que prefirieran permanecer fuera del Estado han: podían huir dondequiera que hubiera tierras abiertas. Esos grupos acostumbrados a la agricultura de regadío-padi, en particular los tai/lao, buscaron los pequeños valles de las tierras altas donde el cultivo de arroz húmedo era más fácil. Otros grupos se retiraron a las laderas y barrancos más remotos, considerados fiscalmente por los han poco prometedores para la agricultura, donde tenían la oportunidad de mantenerse independientes. Este ha sido el proceso dominante mediante el cual, y según parece a lo largo de varios siglos, fueron poblándose las colinas de Zomia. Como Herold Wiens, el cronista pionero de estas vastas migraciones, resume en detalle:²⁹

El efecto de estas invasiones fue la colonización del sur de China por los chinos-han en etapas progresivas desde el valle del río Yangtsé hacia el suroeste, a las fronteras de Yunnan, y el desplazamiento de los pueblos tribales del sur de China de sus antiguos territorios, obligándolos a abandonar las mejores tierras agrícolas. El movimiento de los pueblos tribales decididos a preservar su forma de vida los empujó hacia las tierras fronterizas escasamente pobladas donde un medio ambiente menos favorable —como, por ejemplo, las regiones húmedas, cálidas y palúdicas— prometía disuadir el avance rápido de los chinos han. Otra dirección de estos movimientos fue el desplazamiento vertical, hacia los entornos más desfavorables de las tierras altas montañosas, en su mayoría inadecuadas para el cultivo de arroz y no deseadas por los agricultores chinos-han. En la primera dirección se trasladaron los habitantes del valle, cultivadores de arroz, gentes de las tribus tai amantes del agua. En la segunda dirección se movieron los

pueden movilizar una resistencia a gran escala. Esto no implica, sin embargo, que sea más probable que sean absorbidos, lo más plausible más bien es que se dispersen y huyan, en lugar de quedarse e intentar resistir sobre el terreno. De hecho, cuanto más centralizada y jerárquica es la estructura social de un grupo, cuanto más cerca está de las normas de las tierras bajas, más fácil es que sea asimilada en masa. *The Country of Streams and Grottoes: Expansion Settlement, and the Civilizing of the Sichuan Frontier in Song Times*, Cambridge, Council on East Asian Studies, Harvard University, Harvard University Press, 1987, p. 213. Véase también Mark Elvin, *The Retreat of the Elephants: An Environmental History of China*, New Haven, Yale University Press, 2004, p. 88, quien señala que la «emigración» es, a menudo, la única manera de escapar a los trabajos forzosos y a la dominación.

29. Wiens, *China's March toward the Tropics*, cit., p. 186. Creo que es más plausible, al contrario de lo que plantea Wiens, que muchos pueblos de las colinas contemporáneas fueran habitantes que se hicieron agricultores al llegar a las colinas, como consecuencia de la adaptación. También vale la pena señalar que gran parte del tiempo en el que los chinos presionaban hacia el sur y el suroeste estaban, a su vez, siendo presionados desde el norte por ejércitos mongoles.

agricultores itinerantes, los agricultores de roza y quema, los miao, los yao, los lolo y sus grupos agrícolas emparentados. Sin embargo, los movimientos verticales no encontraron espacio suficiente para los desplazados de las tribus montañosas, de modo que entre ellos, también, ha habido migraciones hacia la frontera sur y suroeste e incluso a través de las fronteras hacia Vietnam-Laos y el norte de Tailandia y el norte de Birmania.

La gran barrera montañosa a la que se enfrentaba la expansión del poder y la colonización por parte del Estado han, donde la fricción de la distancia que dificulta el movimiento es máxima, se encuentra en las tierras altas de Yunnan, Guizhou y el norte y oeste de Guangxi. Dado que esta accidentada topografía continúa hacia el sur, donde ahora hay fronteras internacionales, en las secciones del norte del subcontinente del Sudeste Asiático y al noreste de la India, estas áreas también deben ser consideradas parte de lo que llamamos Zomia. Es precisamente a este bastión geográfico contra la expansión estatal al que se han visto conducidas las poblaciones que buscan escapar de la incorporación. Al adaptarse, con el tiempo, a un entorno montañoso y, como veremos más adelante, al haber desarrollado una estructura social y rutinas de subsistencia para evitar la incorporación, empiezan a ser considerados por sus vecinos de las tierras bajas como poblaciones tribales, empobrecidas y atrasadas que han carecido del talento para la civilización. Pero como Wiens explica: «No hay duda de que los primeros predecesores de las actuales “tribus de las colinas” ocuparon también las llanuras de las tierras bajas [...]. Hasta mucho más tarde no se desarrolló una diferenciación estricta entre los miao y los yao moradores de las montañas. Este desarrollo no fue tanto una cuestión de preferencia como de necesidad para aquellos miembros de la tribu que deseaban escapar de la dominación o la aniquilación».³⁰

Cualquier intento de elaborar una narrativa históricamente profunda y precisa de la migración de cualquier pueblo en particular está plagada de dificultades, en parte porque los grupos se han reformulado con mucha frecuencia. Sin embargo, Wiens ha intentado reconstruir esquemáticamente una historia para un gran grupo, conocido por los han como los miao, una parte de los cuales se llaman a sí mismos hmong. Al parecer, en torno al siglo VI, los «miao-man» («bárbaros»), con su propia nobleza, suponían una gran amenaza militar para los valles han del norte del Yangtsé —con más de cuarenta rebeliones entre 403 y 610—. En cierto momento fueron derrotados y se pensaba que los que no fueron absorbidos se habían convertido en un pueblo desperdigado, desunido y sin nobleza. Con el tiempo, el término *miao* llegó a aplicarse de manera

30. *Ibidem*, p. 69.

bastante indiscriminada a casi cualquier pueblo acéfalo de la frontera del Estado han, es decir, era casi una abreviatura de «bárbaro». Durante los últimos quinientos años, las campañas Ming y Qing para la asimilación o la «supresión y el exterminio» fueron casi constantes. Las campañas de represión después de las insurrecciones de 1698, 1732 y 1794 y, sobre todo, tras el levantamiento de Guizhou en 1855, forzaron la dispersión de los miao en muchas direcciones diferentes a través del suroeste de China y del Sudeste Asiático continental montañoso. Wiens describe estas campañas como campañas de expulsión y exterminio comparables al «trato estadounidense a los indios».³¹

Un resultado de la precipitada huida de los miao fue su amplia dispersión a lo largo de Zomia. Aunque a mayores altitudes generalmente cultivan opio y maíz, pueden encontrarse miao/hmong plantando arroz húmedo, recolectando comida y manteniendo una agricultura basada en la roza en altitudes intermedias. Wiens explica esta diversidad en función del momento temporal en el que aparecen los hmong en una localidad en particular y de su relativa fuerza frente a grupos competidores.³² Lo habitual era que los rezagados, cuando eran militarmente superiores, se apoderaran de las tierras del valle y obligaran a los grupos existentes a moverse hacia arriba, a menudo con un efecto rebote.³³ Si los recién llegados eran menos poderosos, debían ocupar los nichos que quedaban, a menudo en las laderas más altas. De cualquier manera, hay un apilamiento vertical de «etnias» en cada montaña o cordillera montañosa. Así, en el suroeste de Yunnan hay algunos mon por debajo de los quinientos metros, tai en cuencas de tierras altas hasta mil setecientos metros, miao y yao en zonas aún más altas, y finalmente los akha, presumiblemente el grupo más débil de este entorno, que se encuentran cerca de la cresta de las montañas, hasta los 1.800 metros de altura.

De las culturas y pueblos empujados al oeste y suroeste hacia las colinas de Zomia, los tai eran aparentemente los más numerosos y, hoy en día, son los más prominentes. La mayor comunidad lingüística tai incluye a los tailandeses y a los habitantes lao de las tierras bajas, los shan de Birmania, los zhuang del suroeste de China (la mayor minoría de la República Popular) y otros grupos vinculados desde el norte de Vietnam hasta Assam. Lo que distinguió a muchos de los tai (pero no a todos) de la mayoría de los demás pueblos de Zomia

31. *Ibidem*, pp. 81-88, 90. Esto contrasta fuertemente con el habitual tono plácido e imparcial de Wein en todo el resto de su investigación.

32. *Ibidem*, p. 317.

33. Aquellos que deciden quedarse a menudo se ven absorbidos por la nueva sociedad del mismo modo que los han absorbían los grupos que quedaban en su área de control.

es que, según todos los informes, parecen haber sido siempre un pueblo estatalizador. Es decir, durante mucho tiempo han practicado el cultivo de arroz, aprueban la estructura social del gobierno autocrático, la formación militar y, en muchos casos, una religión mundial que facilita la formación del Estado. Históricamente, la «tainidad» puede, de hecho, ser entendida con mayor precisión como la «malaseneidad», es decir, como una tecnología de creación del Estado soportada por un fino superestrato de élites / aristócratas militares que han asimilado, a lo largo del tiempo, muchos pueblos diferentes. Su principal logro, a la hora de construir un Estado, fue el reino de Nan Chao y su sucesor Dali, en Yunnan (737-1153), que luchó contra las invasiones tang y, durante un tiempo, logró apoderarse de la capital de Sichuan, Cheng-du.³⁴ Antes de ser destruido por la invasión mongola, este centro de poder había conquistado el reino Pyu en el centro de Birmania, y extendido su alcance al norte de Tailandia y Laos. La victoria de los mongoles condujo a una mayor dispersión a lo largo de gran parte de las tierras altas del Sudeste Asiático y más allá. En las colinas, allá donde hubiera una llanura adecuada para el cultivo de arroz, era probable que se encontrara un pequeño Estado al estilo tai. Aparte de entornos favorables como Chiang Mai y Kengtung, la mayoría de esos Estados no suponían ningún problema ya que se mantenían dentro de los confines de sus límites ecológicos. En general, competían entre sí por la población y las rutas comerciales, de modo que un observador británico podía describir acertadamente las colinas del este de Birmania como «una maraña de Estados shan».³⁵

Las complejidades de los patrones migratorios, de reformulación étnica y de subsistencia, ya sea en Zomia o en cualquier zona de ruptura de larga duración, son abrumadoras. Porque aunque, por poner un ejemplo, puede que un grupo se trasladase inicialmente a las colinas para escapar, digamos, de la presión del Estado han o del birmano, los innumerables movimientos posteriores y sus fragmentaciones pueden deberse a varias causas —por ejemplo, a la competencia con otros pueblos de las colinas, a la escasez de tierras para los cultivos agrícolas, a conflictos o fricciones intragrupalas, a una racha de mala suerte que señale que los espíritus del lugar no estaban a su favor, a tener que huir de nuevas incursiones, etc.—. Además, cualquier gran migración

34. C. Backus, *The Nan-chao Kingdom and Tang China's Southwestern Frontier*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. Desde la publicación del libro de Backus se ha puesto profundamente en entredicho la «tainidad» de los nan chao. Conversación personal con Jean Michaud, abril de 2008.

35. G. E. Harvey, citado por David Wyatt en *Thailand: A Short History*, New Haven, Yale University Press, 1986, p. 90.

desencadenaba una reacción en cadena de movimientos subsidiarios impulsados por el primero, de forma bastante similar a la secuencia de invasiones de los pueblos esteparios que, aunque a menudo fueron desatados por otros, acabaron poniendo de rodillas al Imperio romano o, por usar un símil más contemporáneo, como un frenético juego de coches de choque de feria, en el que cada uno suma la potencia de su onda de choque a la de los impactos anteriores.³⁶

La ubicuidad y las causas de la huida

Asimismo, muchos birmanos y peguanos, incapaces ya de soportar las pesadas opresiones y los continuos gravámenes en forma de hombres y dinero que les obligan a cumplir, *se han retirado de su tierra natal*, con todas sus familias [...] y, por tanto, no solo los ejércitos, sino también muy probablemente, la población misma de este reino ha disminuido mucho [...]. Cuando llegué por primera vez a Pegu, cada recodo del gran río Ava [Irrawaddy] presentaba una larga línea continua de viviendas, pero a mi regreso, se veían muy pocas aldeas a lo largo del curso del arroyo.

Padre Sangermano, *circa* 1800

El empuje de casi dos milenios —esporádico pero inexorable— del Estado han y de los colonos han en Zomia ha sido sin duda el principal gran proceso histórico responsable de empujar a la gente a las colinas. Sin embargo, no ha sido en absoluto la única dinámica que ha provocado estos desplazamientos. La expansión de otros núcleos estatales, entre ellos Pyu, Pegu, Nan Chao, Chiang Mai, y de centros estatales birmanos y tailandeses provocaron también el movimiento de los pueblos, empujando a muchos de ellos hasta que se situaron fuera de su alcance. Procesos estatales «ordinarios», como impuestos, trabajo forzoso, guerra y revuelta, disenso religioso y las consecuencias ecológicas de

36. También sucedió, ocasionalmente, que Estados padi que se habían extendido militarmente por las colinas empujaban a otros pueblos de las colinas hacia los valles inferiores. A partir del siglo XIII, el ahom, un grupo tai, condujo a la población del reino rival de Dimasa a los valles, donde finalmente se fusionó con la mayoría bengalí. Los propios ahom conquistaron más tarde las tierras bajas del valle de Brahmaputra y se asimilaron a la población hindú-asamesa. Véase el excelente artículo de Philippe Ramírez, «Politico-Ritual Variation on the Assamese Fringes: «Do Social Systems Exist?» en François Robinne y Mandy Sadan (eds.), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering Political Systems of Highland Burma* by E. R. Leach, *Handbook of Oriental Studies Section 3: Southeast Asia*, Leiden, Brill, 2007, pp. 91-107.

la construcción del Estado han sido responsables tanto de una expulsión rutinaria de súbditos como de momentos históricamente más notables en los que las circunstancias provocaron huidas precipitadas a gran escala.

Sería difícil exagerar hasta qué punto eran libres los cultivadores del Sudeste Asiático, tanto en las llanuras como en las colinas. Los primeros visitantes europeos, funcionarios coloniales e historiadores de la región señalan la excepcional tendencia de los aldeanos a migrar cuando no estaban satisfechos con las condiciones o percibían oportunidades en una nueva dirección. *The Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, que contiene un breve relato de literalmente miles de pueblos y ciudades, lo confirma.³⁷ Una y otra vez se le dice a los compiladores que el pueblo fue fundado recientemente o hace varias generaciones por personas que habían venido de otros lugares, generalmente para escapar de la guerra o la opresión.³⁸ En otros casos, asentamientos que anteriormente eran ciudades bastante prósperas se veían o bien totalmente abandonadas o bien con sus restos reducidos a pequeñas aldeas. Todas la evidencias sugieren que el desplazamiento y la migración precoloniales fueron la regla más que la excepción. La sorprendente y generalizada movilidad física de los agricultores del Sudeste Asiático —incluidos los que cultivan arroz de regadío— es totalmente contraria al «recurrente estereotipo acerca de los hogares campesinos arraigados territorialmente». Y, sin embargo, como explica Robert Elson, «la movilidad, en lugar de la permanencia, parece haber sido una nota clave de la vida campesina tanto en esta era [colonial] como las anteriores».³⁹

Gran parte de esta migración fue indudablemente una cuestión de las tierras bajas —conflictos entre reinos de las tierras bajas, entre el centro de un reino y su periferia, entre zonas de recursos escasos y zonas ricas en recursos—.⁴⁰ Pero gran parte de este movimiento era, como ya hemos visto,

37. *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, compilado a partir de documentos oficiales por J. George Scott, asistido por J. P. Hardiman, vol. 5, Rangún, Government Printing Office, 1893. La cita de este epígrafe corresponde al reverendo Sangermano, *A Description of the Burmese Empire*, Roma, John Murray, 1883, p. 81, énfasis añadido.

38. Esto lo confirman los decretos emitidos durante el siglo XVII que advierten a los combatientes que durante la marcha no deben «matar pájaros ni bestias para comer», ni deben «saquear» ni «abusar de chicas ni de las jóvenes casadas», Than Tun (ed.), *Royal Orders of Burma, A.D. 1598-1885, parte 1, A.D. 1598-1648*, Kyoto, Center for Southeast Asian Studies, 1983, p. 87.

39. Robert E. Elson, «International Commerce, the State, and Society: Economic and Social Change», cap. 3 de Nicholas Tarling (ed.), *The Cambridge History of Southeast Asia. Vol. 2: The Nineteenth and Twentieth Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 164.

40. Uno de los primeros historiadores en identificar esta práctica como una manera amplia de protesta política fue Michael Adas. Véase su rompedor análisis en «From Avoidance to

hacia las colinas, hacia las tierras altas y, por lo tanto, hacia áreas con mayor probabilidad de escapar al alcance de un Estado de las tierras bajas. En respuesta al servicio militar obligatorio y a los impuestos birmanos, durante una invasión birmana de Assam, en el siglo XIX, la población de Möng Hkawn, una ciudad del valle en la parte alta de Chindwin, huyó a un terreno más alto; los shan buscaron un asilo en las cañadas y valles remotos a orillas del Chindwin «para evitar la opresión a la que estaban constantemente expuestos; y los kachin hallaron refugio entre los recovecos de las montañas, en el extremo oriental del valle».⁴¹ Desarrollando este patrón, J. G. Scott escribió que las «tribus de las colinas» fueron, tras su derrota, relegadas a las colinas y a lo que él erróneamente consideraba como una forma mucho más onerosa de agricultura. «Este arduo trabajo se deja en manos de los medio-aborígenes u otras tribus, a quienes los birmanos hace mucho tiempo que expulsaron de las ricas llanuras».⁴² En otras partes, según su visión de la diversidad étnica de las colinas, Scott aventuraba una visión sinóptica de la totalidad de Zomia como una vasta zona de refugio o «zona de ruptura». Su formulación, haciéndose eco de lo que anteriormente señalaba Wiens, merece una cita detallada:⁴³

Indochina [en el sureste asiático continental] parece haber sido una zona de asilo habitual para las tribus fugitivas, tanto de la India como de China. La expansión del Imperio chino, que durante siglos no se extendió al sur del río Yang-tzu, se combinó con las incursiones de las tribus escitas de los imperios de Chandra-gupta y Asoka, echando a los aborígenes tanto al noreste como al noroeste, haciendo que estos se reunieran y lucharan por su supervivencia en Indochina. Solo esta teoría puede explicar la extraordinaria variedad y marcada disimilitud de las razas que se encuentran en los valles protegidos y en las altas cordilleras de los Estados shan y de los países vecinos.

Creo que la visión que Scott tiene de Zomia como una región de asilo es sustancialmente correcta. Lo que es engañoso, sin embargo, es la suposición implícita de

Confrontation: Peasant Protest in Pre-colonial and Colonial Southeast Asia», *Comparative Studies in Society and History*, núm. 23, 1981, pp. 217-247.

41. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, vol. 1, parte 2, *cit.*, p. 241

42. J. G. Scott [Shway Yoe], *The Burman: His Life and Notions*, Nueva York, Norton, 1963 [1882], p. 243.

43. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, vol. 1, parte 1, *cit.*, p. 483.

que los pueblos que se encontraron los colonizadores eran todos originalmente pueblos «aborígenes», y que sus historias posteriores correspondían a comunidades coherentes, genealógicamente y lingüísticamente continuas. Muchas de las personas en las colinas eran, con toda probabilidad, pueblos del valle que hacía mucho tiempo que habían huido del espacio estatal. Otros, sin embargo, eran pueblos «estatalizadores» de los valles, como muchos de los tai, que habían sido derrotados por otros Estados más poderosos y que se habían dispersado o mudado juntos a las colinas. Y otros, como veremos, eran fragmentos, restos de los Estados del valle: reclutas desertores, rebeldes, ejércitos derrotados, campesinos arruinados, aldeanos que huían de las epidemias y el hambre, siervos y esclavos fugados, pretendientes reales y sus séquitos, y disidentes religiosos. Son estos pueblos arrojados por los Estados del valle, junto con la constante mezcla y reconstitución de los pueblos de las montañas en sus migraciones, lo que hacen de las identidades en Zomia un acertijo tan legítimamente desconcertante.⁴⁴

En términos demográficos, y para el poblamiento de las colinas, es difícil juzgar cuán decisiva fue la huida a lo largo de los siglos. Para calibrarlo necesitaríamos más datos de los que tenemos sobre las poblaciones de las colinas, desde hace un milenio o más. La escasa evidencia arqueológica que tenemos, sin embargo, sugiere que las colinas estaban escasamente pobladas. Paul Wheatley afirmó que en el sureste insular asiático —tal vez como el montañoso norte de Luzón de Keesing— las montañas estaban esencialmente deshabitadas hasta hace muy poco, lo que hace que «careciesen de importancia para los humanos hasta antes de finales del siglo XIX».⁴⁵

Las razones por las que los súbditos de los Estados del valle pudieron desear o verse obligados a trasladarse desafían cualquier explicación simplista. Lo que sigue es una descripción de algunas de las causas más comunes. No incluye un evento histórico común que, por así decirlo, situara a estas gentes fuera del alcance del Estado sin moverse: la contracción o el colapso del poder estatal en el corazón mismo del Estado.⁴⁶

44. El escenario histórico más semejante, del que haya visto una descripción, es la zona de refugio de la región de los Grandes Lagos en la América del Norte del siglo XIX, descrita muy minuciosa y empáticamente por Richard White en *The Middle Ground...*

45. Paul Wheatley, *The Golden Kheronese: Studies in the Historical Geography of the Malay Peninsula*, Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1961, p. XXIV.

46. Aunque esto no significa que les colocase fuera del alcance de otras formas de poder, como las facciones en guerra, o bandidos y asaltantes de esclavos que aprovechan el vacío para barrer a una población expuesta.

Impuestos y trabajo forzoso

La clave de la política estatal en el Sudeste Asiático precolonial, honrada tanto cuando se obviaba como cuando se respetaba, era presionar a los súbditos del reino justo hasta el punto máximo, pero sin provocar su salida en masa. En áreas donde reinos relativamente débiles competían por la mano de obra, la población, en general, no sufría mucha presión. De hecho, en tales circunstancias, los colonos podían verse atraídos mediante grano, animales de tiro y propuestas para asentarse en los distritos menos poblados de un reino.

Como en los monopolios, un Estado grande que dominase sobre un núcleo sustancial de arroz húmedo se inclinaba más a empujar sus ventajas al límite. Esto era especialmente así en los centros, y cuando el reino se enfrentaba a un ataque o estaba gobernado por un monarca con planes grandiosos de agresión o de construcción de pagodas. La población de Kyauk-se, que habitaba el núcleo agrícola clásico de todos los reinos birmanos precoloniales, era terriblemente pobre debido a la excesiva carga de tasas.⁴⁷ El riesgo de sobreexplotación se vio agravado por varias características del gobierno precolonial: el uso de «recaudadores de impuestos» [*tax farmers*], que habían pujado por el derecho a recaudar impuestos y estaban decididos a obtener ganancias; el hecho de que casi la mitad de la población, o sus descendientes, fueran cautivos; y la dificultad para calcular el rendimiento de la cosecha óptima para cualquier año en particular y, en consecuencia, lo que se necesitaría recaudar. Más aún, esto no se limitaba al trabajo forzoso y a las tasas sobre las casas y las tierras. Se extendieron así las tasas y el trabajo forzoso, de la primera a la última actividad, sobre cualquier cosa concebible: ganado, santuarios de culto *nat*, matrimonios, madera, trampas para peces, brea para calafatear, salitre, cera de abejas, cocoteros y betel, elefantes y, por supuesto, los innumerables peajes en mercados y carreteras. Aquí es útil recordar que la definición práctica del súbdito de un reino no hacía tanto referencia a la etnia como a una condición civil sujeta a impuestos y al trabajo forzoso.⁴⁸

47. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, vol. 1, part 2, p. 508. El epígrafe de esta sección está extraído de *The Glass Palace Chronicle of the Kings of Burma*, Oxford / Londres, Oxford University Press, Humphrey Milford, 1923, p. 177, publicado gracias al Publication Fund of the Burma Research Society.

48. O, dicho de otra manera, la condición de ser censable, y con ello tasable y de permanecer sujeto a estas condiciones era un rasgo calificativo de la etnicidad como birmano, tailandés o chino. Este contexto, en mi opinión, da sentido al hecho de que los mien/yao atesoren pergaminos, supuestamente imperiales, en los que se les concede inmunidad perpetua frente a las cargas fiscales y al trabajo forzoso que se imponían a los miembros del pueblo han, así como el derecho a moverse como desearan por las colinas. Precisamente, una gran parte

Llegados al punto de ruptura, el súbdito tenía varias opciones. Quizás la más habitual era escapar del servicio a la corona; de hecho, la más onerosa era convertirse en «súbdito» de un personaje de la nobleza o de una autoridad religiosa, los cuales competían entre sí por la mano de obra. En caso de que no fuese posible o fallase, otra opción era mudarse a un reino adyacente que estuviese en las tierras bajas. Durante los últimos tres siglos, muchos miles de mon, birmanos y karen han utilizado este camino para mudarse a territorios de la órbita tailandesa. Otra alternativa era marcharse a lugares en los que el Estado no pudiera aplicar su fuerza —a las tierras circundantes y/o a las colinas—. En general, era preferible cualquiera de estas opciones a los riesgos que conllevaba una rebelión abierta, una opción limitada en gran medida a las élites que competían por el trono. Tan tarde como en 1921, la respuesta de los mien y hmong frente a la intensa presión a la que, en forma de trabajo forzoso, les sometía el Estado tailandés fue desaparecer en el bosque y, tras ello, desaparecieron también de cualquier recuento oficial. Probablemente esto era precisamente lo que buscaban.⁴⁹ Oscar Salemink da cuenta de casos aún más recientes de pueblos de las colinas que se trasladan en grupos a áreas más remotas, a menudo a elevaciones más altas, para escapar de las imposiciones de los funcionarios y cuadros vietnamitas.⁵⁰

La pérdida de población, como se ha señalado, operó más o menos como dispositivo homeostático, minando el poder del reino que la sufriese. A menudo, esta pérdida era la primera señal de que se habían traspasado ciertos límites de resistencia. Otra señal que indicaba que algo iba a pasar, y que aparece recurrentemente en las crónicas, era la aparición de una población «flotante» que, desesperada, recurría a la mendicidad o al robo y el bandidaje. La única forma segura de evadir las cargas que recaían sobre los súbditos en los malos tiempos era alejarse. A menudo tal movimiento significaba pasar de

de la etnia mien/yao no está sometida a ningún gobierno. Véase, por ejemplo, el excelente estudio de Hjørleifur Jonsson, *Mien Relations: Mountain People and State Control in Thailand*, Ithaca, Cornell University Press, 2005. Jean Michaud especula con que los mien/yao pudieran verse empujados fuera de Hunan, hacia el oeste, por parte de los han de la costa; véase *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif*, Maryland, Latham Scarecrow Press, 2006, p. 264.

49. Hjørleifur Jonsson, «Shifting Social Landscape: Mien (Yao) Upland Communities and Histories in State-Client Settings», tesis, Cornell University, 1996, p. 274.

50. Oscar Salemink, *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders: A Historical Contextualization, 1850-1990*, Londres, Routledge-Curzon, 2003, p. 298. Véase también su «Sedentarization and Selective Preservation among the Montagnards in the Vietnamese Central Highlands», en Michaud, *Turbulent Times and Enduring Peoples*, cit., pp. 138-139.

la agricultura de arroz húmedo a la agricultura de roza. Es imposible saber a ciencia cierta la frecuencia en que esto tuvo lugar, pero a juzgar por la cantidad de relatos orales en los que la gente de las colinas habla de un pasado como cultivadores de padi en las tierras bajas, no debió de ser despreciable.⁵¹

Guerra y rebelión

Somos como hormigas, viajando lejos de nuestros problemas a un lugar seguro. Dejamos todo atrás para estar seguros.
Aldeano mon en su huida a Tailandia, 1995

Durante 500 años, las constantes rebeliones y guerras entre peguanes y birmanos y shan [...] han afligido al país. Todos los que no murieron fueron expulsados de su antiguos hogares por invasores despiadados, o fueron reclutados para luchar por el rey [...]. En algunos casos los propietarios [cultivadores] fueron asesinados, en otros se fueron a distritos tan remotos que era imposible retener la propiedad ancestral, por grande que fuera su apego a ella.

J. G. Scott [Shway Yoe], *The Burman*

La expresión «los Estados hacen guerras y las guerras hacen Estados», acuñada por Charles Tilly, es tan cierta en el caso del Sudeste Asiático como lo fue para la Europa de principios de la Edad Moderna.⁵² En nuestro contexto, el corolario del adagio de Tilly podría ser: «Los Estados hacen guerras y las guerras producen —masivamente— migrantes». Las guerras del Sudeste Asiático durante este mismo periodo fueron tan disruptivas como las europeas. Las campañas militares movilizaron más población adulta que las de sus homólogos europeos y, como mínimo, tenían la misma probabilidad de generar epidemias (cólera

51. Un ejemplo de este cambio nos lo proporciona Yin Shao-ting en su descripción de los agricultores itinerantes de De'ang en Yunnan: *People and Forests: Yunnan Swidden Agriculture in Human-Ecological Perspective*, Kunming, Yunnan Educational Publishing, 2001, p. 68.

52. Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1992*, Cambridge, Blackwell, 1990, p. 14 y cap. 3. La primera cita de este epígrafe proviene de Hazel J. Lang, *Fear and Sanctuary: Burmese Refugees in Thailand*, *Studies in Southeast Asia* núm. 32, Ithaca, Cornell Southeast Asia Program Publications, 2002, p. 79. Comparemos esto con el texto de Bugis respecto a los sulawesi: «Somos como pájaros posados en un árbol. Cuando las hojas se caen marchamos y vamos en busca de un gran árbol en el que podamos asentarnos». Citado en Leonard Andaya, «Interactions with the Outside World and Adaptation in Southeast Asia Society, 1500-1800», Tarling, *Cambridge History of Southeast Asia. Vol. 1*, cit., p. 417. La segunda cita es de Scott [Shway Yoe], *The Burman*, p. 533.

y tifus en particular), hambre, devastación y despoblación en el reino derrotado. El impacto demográfico de las dos invasiones birmanas de Siam exitosas (1549-1569 y la década de 1760) fue enorme. El núcleo de población alrededor de la capital se desvaneció; una pequeña fracción fue capturada y llevada al núcleo birmano, y la mayor parte del resto se dispersó hacia zonas de mayor seguridad. En 1920, la población de la región central siamesa acababa de recuperar sus niveles previos a la invasión.⁵³ Incluso siendo exitosa, los problemas y dificultades que podía llegar a causar una campaña militar en las zonas en las que se preparaba eran, a menudo, igual de devastadores que los infligidos al enemigo. Habiendo saqueado la capital siamesa, la movilización del rey birmano Bayin-naung había agotado los excedentes alimentarios y de población del área del delta alrededor de Pegu. Tras su muerte en 1581, las subsiguientes guerras entre Arakan, Ayutthaya y la corte birmana de Taung-ngu convirtieron el territorio cerca de Pegu en un «desierto despoblado».⁵⁴

Para los civiles no combatientes, especialmente aquellos que se encontraban en la ruta de marcha de las fuerzas militares, la guerra resultaba incluso más devastadora que para los reclutas. Si un ejército europeo de finales del siglo xvii de sesenta mil soldados necesitaba cuarenta mil caballos, más de cien carros de víveres y casi un millón de libras de comida diarias, es fácil darse cuenta de la extensión del área sometida al pillaje y la ruina que dejaba a su paso un ejército del Sudeste Asiático.⁵⁵ Por esta razón, las rutas para la invasión rara vez adoptaban las trayectorias más directas, es decir, lo más recto posible, sino que en su lugar se trazaban rutas calculadas y cronometradas para maximizar la mano de obra, el grano, los carros, los animales de tiro y el forraje —por no mencionar el saqueo privado— que requiere un gran ejército. Un simple cálculo puede ayudar a transmitir el alcance de la devastación. Si asumimos, como lo hace John A. Lynn, que un ejército busca comida y recolecta lo que puede en una distancia lateral de 8 kilómetros a cada lado de su línea de marcha, y que recorre 16 kilómetros diarios, esto nos da un resultado de 260 kilómetros cuadrados de campo por cada

53. Anthony Reid, «Economic and Social Change, 1400-1800, en Tarling, *Cambridge History of Southeast Asia*, Vol. 1, cit., pp. 460-507, esp. p. 462.

54. Charles Keeton III, *King Thibaw and the Ecological Rape of Burma: The Political and Commercial Struggle between British India and French Indo-China in Burma, 1878-1886*, Delhi, Mahar Book Service, 1974, p. 3.

55. Jeremy Black, *European Warfare, 1600-1815*, New Haven, Yale University Press, 1994, p. 99, y Martin van Crevald, *Supplying War: Logistics from Wallenstein to Patton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, citado en Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States*, cit., p. 81. Véase también John A. Lynn (ed.), *Feeding Mars: Logistics in Western Warfare from the Middle Ages to the Present*, Boulder, Westview, 1993.

día de la campaña. Una marcha de diez días del mismo ejército podría afectar a 2.600 kilómetros cuadrados.⁵⁶ La principal amenaza de las guerras incesantes en los reinos hambrientos de mano de obra no era tanto acabar asesinados. Bajo este modelo de guerras y de «capitalismo de saqueo» un combatiente que tuviera suerte podía aspirar a capturar personas él mismo y venderlas como esclavas para obtener ganancias; el peligro, por lo tanto, era la absoluta devastación que padecían aquellos que se encontraban al otro lado de la línea de marcha: el peligro de ser capturado o de tener que huir y dejarlo todo al ejército. Poco importaba si el ejército en cuestión era «el propio» o el de un reino vecino, los requisitos de la intendencia eran los mismos, y también lo fue, en gran medida, el trato a los civiles y a las propiedades. Un ejemplo sorprendente proviene de la(s) guerra(s) Birmania-Manipur, que se sucedieron esporádicamente desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII. La devastación repetida expulsó a los habitantes de las llanuras de Chin-Mizo desde el valle de Kabe-Kabaw hasta las colinas, donde, posteriormente, se les conoció como un «pueblo de las colinas» —que presumiblemente «siempre había estado ahí»—.

Las movilizaciones de finales del siglo XVIII del rey birmano Bò-daw-hpaya (1782-1819) al servicio de sus extravagantes sueños de conquista, así como los edificios ceremoniales que construyó, resultaron ruinosos para el conjunto del reino. Primero una fallida invasión de Siam en 1785-1786, en la que perdió la mitad de un ejército de quizás trescientos mil hombres; después una masiva requisita de mano de obra para construir lo que habría sido la pagoda más grande del mundo; seguida de movilizaciones para repeler el contraataque tailandés y ampliar el sistema de riego de Meiktila; y, finalmente, otra movilización general para una última y desastrosa invasión de Tailandia desde Tavoy. Todo ello hizo que la población del reino se tambaleara. Un observador inglés señaló que la población de la Baja Birmania estaba huyendo «a otros países» por temor al servicio militar obligatorio y a la depredación militar. Aunque el bandidaje y la rebelión fueron generalizadas, la respuesta habitual fue huir a áreas más alejadas del núcleo del Estado y del propio ejército del rey que mero-deaba por la zona. Los rumores de su proximidad provocaban que los súbditos se lanzasen en busca del horizonte imbuidos de un pavor y miedo mortal, porque sus propias tropas «tenían toda la apariencia de la marcha de un ejército hostil».⁵⁷ Y por cada gran guerra, probablemente, hubo decenas de campañas

56. Lynn, *Feeding Mars*, cit., p. 21.

57. William J. Koenig, *The Burmese Polity, 1752-1819: Politics, Administration, and Social Organization in the Early Kon-baung Period*, Papers on South and Southeast Asian Studies, núm. 34, 1990, p. 34, Ann Arbor, Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan.

más pequeñas, entre pequeños reinos o, llegados a este punto, guerras civiles entre pretendientes al trono, como la de 1886 en Hsum-Hsai, un pequeño principado en el modesto reino Shan de Hsi-paw, que dejó el distrito en gran parte desierto. La prolongada guerra civil de finales del siglo XIX por el control de otro Estado shan, Hsen-wi, fue tan devastadora que finalmente «la más grande de las capitales shan difícilmente podía ya alcanzar el tamaño del bazar de un suburbio de una de las viejas ciudades amuralladas».⁵⁸

El primer objetivo de un civil era evitar el servicio militar obligatorio. En épocas de movilización, se establecieron cuotas de reclutamiento para cada distrito. Señales seguras de la huida son las frecuentes sucesiones de cuotas cada vez más draconianas (por ejemplo, primero, uno de cada doscientos hogares, luego uno de cada cincuenta, luego uno de cada diez, y finalmente la movilización general). Las cuotas rara vez se alcanzaban, y el tatuaje se utilizó para marcar a los reclutas para que pudieran ser identificados más tarde. Escapar del servicio militar obligatorio también fue posible a finales del periodo Kon-baung, y probablemente antes también, para aquellos que poseían algún medio de soborno. Pero la forma más segura de evitar el reclutamiento militar era salir del núcleo estatal del padi y huir lejos de la ruta de marcha del ejército. La desgracia de los sgaw, y especialmente de los pwo karen, fue que vivían a lo largo de las rutas utilizadas para la invasión (¡y para la retirada!) de las guerras birmano-siameses de finales del siglo XVIII. Ronald Renard afirma que fue precisamente en este periodo cuando se dispersaron por las montañas a lo largo del río Salween y comenzaron a vivir en casas comunales más fácilmente defendibles a lo largo de las crestas montañosas. Incluso aquellos que mucho más tarde se situarían bajo protección tailandesa se negaron a establecer asentamientos permanentes ya que «todavía preferían la vida errante y recolectora que, según decían, les liberaba de la vulnerabilidad que suponía estar apegados a tierras específicas».⁵⁹

Una vez que se lograba reclutar un ejército, se necesitaban esfuerzos heroicos para mantenerlo unido a lo largo de una ardua campaña. Un viajero europeo señaló el pillaje y la quema características de la guerra entre Birmania y Siam y luego agregó «pero al final nunca regresan a casa sin haber perdido la mitad de su gente».⁶⁰ Ya que sabemos que tales guerras no fueron particularmente sanguinarias, es muy probable que la mayor parte de las pérdidas de

58. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, vol. 1, parte 2, p. 231; parte 1, p. 281.

59. Ronald Duane Renard, «Kariang: History of Karen-Tai Relations from the Beginnings to 1923», tesis, University of Hawai'i, 1979, pp. 78, 130 y ss.

60. Pierre du Jarric, *Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Indes Orientales que autres païs de la descouverte des Portugois, en l'establisement et progres de la foy crestienne et*

hombres se debiesen a la desertión. En las *Crónicas del palacio de cristal* [Glass Palace Chronicle] tenemos evidencias de ello, y nos lo confirma el relato de un fallido asedio birmano. Tras un asedio de cinco meses, los atacantes estaban escasos de provisiones y estalló una epidemia. El ejército, que comenzó con 250.000 efectivos, según la crónica, se desintegró totalmente, y después de una desastrosa retirada, «el rey llegó a su capital con una pequeña escolta». ⁶¹ La gran mayoría, podemos imaginar, desertó una vez que el asedio flaqueó y comenzó la epidemia, y empezó su camino de regreso o comenzó una nueva vida en un lugar más seguro. Durante una expedición militar birmana de finales del siglo XIX contra los shan, J. G. Scott nos muestra cómo el ministro a cargo de las tropas «no llegó a ordenar nada que recordase a una guerra, y se rumoreaba que estaba tan ocupado evitando que las tropas se dispersasen, que no tuvo tiempo de luchar». ⁶² Sabemos que las tasas de desertión, como en prácticamente todos los ejércitos premodernos, fueron altas, especialmente en el caso de una campaña fallida. ⁶³ Es imposible calcular cuántos de los desertores —o, para el caso, civiles desplazados— terminaron en las colinas y otros lugares lejanos. Pero el hecho de que gran parte de las tropas estuvieran «obligadas», o de que fueran esclavos (ellos y sus descendientes) o que, debido a la propia guerra, muchos de ellos no tuvieran ningún sitio a donde volver, sugiere que muchos de los desertores comenzaron una nueva vida en otros lugares. ⁶⁴

catholique, vol. 1, Burdeos, 1608-1614, pp. 620-621, citado en Reid, «Economic and Social Change», *cit.*, p. 462.

61. «Glass Palace Chronicle: Excerpts Translated on Burmese Invasions of Siam», compilado y comentado por Nai Thein, *Journal of the Siam Society*, núm. 8, 1911, pp. 1-119, cita de la p. 43.

62. Scott [Shway Yoe], *The Burman*, *cit.*, p. 494. El motín era más peligroso y, por lo tanto, menos común que la desertión, aunque ocurrió. Véase Koenig, *Burmese Polity*, p. 19, para un breve recuento de los motines de las tropas mon en el ejército birmano en la campaña de 1772 contra los tais. En mi opinión, es positivo ver un ejército que decide que ha tenido suficiente y no quiere seguir haciendo la guerra y decide abandonarla. La Confederación entre Estados durante la guerra se deshizo en gran medida debido a la desertión. Una de las acciones más inspiradoras que he visto fue una gran estatua de papel maché llamada «Monumento a los desertores de las dos guerras» (Denkmal an den Unbekannten Deserteurs der Beiden Weltkriegen), erigida por anarquistas alemanes poco después de la caída del Muro de Berlín y que recorrió en un camión plataforma las ciudades de la antigua República Democrática Alemana. Fue perseguida por las autoridades locales en cada ciudad, hasta que acabó su gira, brevemente, en Bonn.

63. Para empezar, la mayor parte de los reclutas de ambos ejércitos fueron alistados a la fuerza y buscarían cualquier oportunidad de desertar; Jeremy Black informa de una media de desertión del 42 % en la infantería sajona durante 1717-1728, *European Warfare*, *cit.*, p. 219.

64. Esto es especialmente cierto cuando las tropas ya están lejos de casa. El relato de Tucídides de la desintegración de las fuerzas dirigidas por Atenas en Sicilia resulta instructivo: «Ahora, con el enemigo en igualdad de condiciones, nuestros esclavos comienzan a desertar.

Hay algunos restos de evidencias de que los peligros y el desplazamiento de la guerra empujaron a muchos cultivadores de padi a las tierras del interior y a elevaciones más altas y, por lo tanto, a nuevas rutinas de subsistencia. Los ganán, por ejemplo, son hoy un pueblo aparentemente minoritario, de unos ocho mil miembros, que vive en la cabecera del río Mu (distrito de Sagaing, Birmania) entre picos de unos tres mil pies cortados por profundos barrancos.⁶⁵ Eran, o se había convertido, al parecer, en un pueblo de las tierras bajas y en una parte integral del Estado pyu padi hasta que, entre los siglos XIV y XV, sus centros fueron saqueados y destruidos por las fuerzas de los chao, mon, burman y nan. Huyeron hacia la cuenca del río Mu porque estaba «lejos de los campos de batalla»; allí se convirtieron en agricultores de roza y recolectores, y siguen siéndolo. No tienen lenguaje escrito, y practican una variante heterodoxa del budismo. Su relato concuerda, como veremos, con el de muchos habitantes de las colinas contemporáneas que afirman que en el pasado fueron habitantes de las tierras bajas.

Aquí y allá, uno encuentra evidencias más contemporáneas de la huida a las colinas para evadir la captura o las depredaciones de la guerra. J. G. Scott creía que los actuales grupos que residen en las colinas alrededor de Kengtung / Chaing-tung, en la Birmania oriental cerca del río Salween, estuvieron en una época anterior en la llanura alrededor de Kengtung, y que las invasiones tailandesas les empujaron hasta las colinas en las que ahora practican la agricultura itinerante.⁶⁶ Y Charles Keyes cita un relato de un misionero del siglo XIX acerca de un aislado grupo karen que había huido de los siameses a un desfiladero de montaña casi inaccesible entre Saraburi y Khorat, desde un entorno anterior más bajo.⁶⁷ Los norteños chin, por su parte, huyeron a colinas más remotas para escapar de la guerra shan-birmana, durante los siglos XVIII y XIX, y, a su vez, proporcionaron ocasionalmente refugio a los príncipes birmanos rebeldes que huían de las tropas del rey.⁶⁸

En cuanto a los extranjeros a nuestro servicio, aquellos que fueron reclutados están regresando a sus ciudades lo más rápido que pueden; esos que inicialmente estaban encantados con la idea de un salario alto y pensaban que iban a hacer algo de dinero en lugar de pelear [...] o se escabullen como desertores o se escapan de una forma u otra —lo cual no es difícil, considerando el tamaño de Sicilia—. Vease *La guerra del Peloponeso*, Nueva York, Penguin, 1972, p. 485, énfasis añadido.

65. Khin Mar Swe, «Ganan: Their History and Culture», tesis de maestría, University of Mandalay, 1999.

66. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, vol. 1, parte 1, cit., pp. 205-207.

67. Charles F. Keyes (ed.), *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Filadelfia, ISHI, 1979, p. 44.

68. F. K. Lehman [Chit Hlaing], «Empiricist Method and Intensional Analysis in Burmese Historiography: William Koenig's *The Burmese Polity, 1752-1819*, a Review Article», *Crossroads*:

En el contexto de la guerra, es importante señalar que la devastación del núcleo padi de un Estado tiene el efecto de anular el espacio estatal, tanto en términos de poder político como ecológicos. Incluso permitiendo la hipérbole, resulta instructiva la siguiente descripción de Chiang Mai hecha tras la invasión birmana: «Las ciudades se convirtieron en selvas, los campos de arroz se convirtieron en pastizales, tierra para elefantes, bosques de tigres, donde era imposible construir un país». ⁶⁹ Sería tentador creer que los habitantes de las llanuras, ahora libres de sus cargas como súbditos estatales, podrían permanecer en el lugar. El problema, sin embargo, era que la derrota de un reino provocaba una competición en la que los Estados vecinos y los esclavistas rastreaban los valles en busca de la población remanente. Trasladarse de las llanuras a un lugar mucho menos accesible a los ejércitos y los esclavistas ofrecía una posibilidad razonable de autonomía e independencia. Esta es exactamente la opción, afirma Leo Alting von Geusau, que tomaron los akha y muchos otros grupos que hoy en día se consideran gente de las montañas «desde tiempos inmemoriales»: ⁷⁰

Por lo tanto, durante muchos siglos, las partes más inaccesibles de las montañas de Yunnan y de los vecinos Vietnam, Laos y Birmania se convirtieron en las zonas de refugio para grupos tribales marginados por los Estados vasallos más pequeños que ocupaban las áreas de las tierras bajas. En este proceso de marginación, grupos tribales como los hani y akha también seleccionaron y construyeron sus hábitats que —en términos de altitud y de forestación circundante—, no fueran de fácil acceso para soldados, bandidos y recaudadores de impuestos. Se ha denominado a tales procesos «encapsulamiento».

Incursiones y esclavitud

El saqueo es nuestra agricultura.

Dicho bereber

An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies, núm. 6, 1991, pp. 77-120, esp. p. 86.

69. Renard, «Kariang», *cit.*, p. 44.

70. Leo Alting von Geusau, «Akha Internal History: Marginalization and the Ethnic Alliance System», cap. 6 en Andrew Turton (ed.), *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, Richmond (Inglaterra), Curzon, 2000, p. 130.

Normalmente, la concentración de población y la producción de cereales eran, como hemos visto, una condición necesaria para la formación del Estado. Precisamente porque dichas áreas ofrecían un excedente potencial para los políticos de la construcción del Estado, también representaban un objetivo irresistible para los asaltantes. Para todos, excepto para el centro de la corte de mayor tamaño, la amenaza de las incursiones esclavistas y/o de bandidos era un peligro real y presente. El miedo a los cazadores de esclavos malayos en el periodo colonial temprano había despoblado muchas de las zonas costeras de Birmania y Siam; con esto en mente, los karen evitaban las carreteras y playas expuestas. La vulnerabilidad prolongada tenía muchas posibilidades de convertirse en un sistema de subordinación y depredación. En la parte superior del valle de Chindwin Kubo predominó esta situación, los habitantes de las colinas capturaban a los shans del valle y se llevaban a muchos de ellos como esclavos.⁷¹ En 1960 una importante ciudad de quinientas familias y treinta y siete monasterios fue reducida, de la misma manera, a solo veintiocho casas.

Por lo general, a los habitantes de las montañas, que desde sus asentamientos dominaban el valle adyacente, les interesaba defender los asentamientos del valle con los que podían comerciar y de los que podían obtener un tributo regular. Bajo condiciones estables se desarrolló una especie de relación de protección-intimidación y chantaje. En ocasiones, grupos montañoses como los kachin consideraron que les beneficiaba establecer asentamientos «en las llanuras o en los ríos al pie de las colinas». De manera similar a los bereberes (que catalogaban el tributo de las comunidades sedentarias como «nuestra agricultura»), los kachin nombraban y colocaban jefes birmanos y shan en el área de Bhamo, a lo largo de la parte superior del Irrawaddy. «Al parecer, en todo el distrito de Bhamo apenas había aldeas que no estuvieran protegidas de esta manera, por lo que puede decirse que los kachin eran realmente dueños del país».⁷² En su versión más sosegada y rutinaria, este arreglo estaría bastante cerca de parecerse a un Estado premoderno exitoso: una estafa de protección monopolística que mantiene la paz y fomenta la producción y el comercio sin obtener más rentas que las que puede soportar el comercio.

Y sin embargo, una y otra vez, la gente de las colinas de estas zonas asaltó los asentamientos del valle hasta el punto en que «mataron a la gallina de los huevos de oro», dejando una llanura devastada y deshabitada.⁷³ ¿Por qué? Creo

71. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, vol. 1, parte 2, *cit.*, pp. 282-286.

72. *Ibidem*, p. 49.

73. Como observó un visitante de los Estados shan a finales del siglo XIX: «Por lo que hemos podido observar y saber, no hay muchas dudas de que la escasez de tribus en las colinas

que la respuesta se encuentra en la estructura política de las colinas, caracterizada por muchos pequeños grupos políticos en competencia directa. Cada una de estas entidades políticas de la montaña podía tener asentamientos «asociados» en el valle bajo su protección. En términos simples y esquemáticos, se parecería más o menos a la Figura 2.

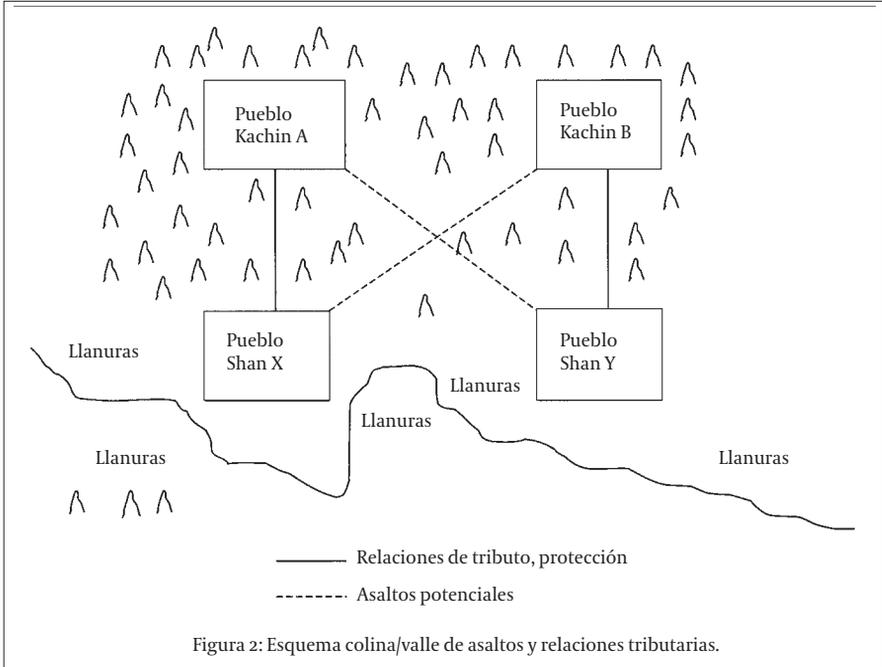


Figura 2: Esquema colina/valle de asaltos y relaciones tributarias.

Puesto que podía ser que el grupo kachin A viviese a tres o cuatro días de un pueblo protegido, el grupo kachin B podría asaltar la aldea protegida por A y escapar. Y cuando el grupo A se enterase de la incursión puede que tomase represalias asaltando otro asentamiento de las tierras bajas protegido por el grupo B. Esto, por supuesto, podía desencadenar una disputa en las tierras altas a menos que se alcanzase algún tipo de acuerdo.⁷⁴

vecinas a Zimmé [Chiang Mai] ha sido causada principalmente por haber sido, en tiempos antiguos, cazadas sistemáticamente como ganado salvaje para abastecer el mercado de esclavos». Archibald Ross Colquhoun, *Amongst the Shans*, Londres, Field and Tuer, 1885, p. 257.

74. En la India occidental las incursiones a las colinas fueron tan abundantes que a principios del siglo XIX solo 1.836 de los anteriores 3.492 pueblos estaban poblados y no se recordaba la localización de otros 97. Ajay Skaria, *Hybrid Histories: Forests, Frontiers, and Wildness in Western India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999, p. 130. No he encontrado ningún inventario de los materiales saqueados por los birmanos, pero puede que este inventario de

Hay varias consecuencias de este patrón que influyen en el argumento general que planteo. La primera es que lo que parecen, sobre todo a ojos de los pueblos del valle (!), incursiones generalizadas por parte de las «tribus» de las colinas son, de hecho, una expresión articulada de la política de las colinas. En segundo lugar, si este patrón se generaliza, conduce a la despoblación de grandes áreas y a la retirada de las poblaciones vulnerables a, en este caso, lugares más alejados de las colinas y más cerca del río, donde la huida era más fácil. Finalmente, y quizás lo más importante, el objetivo principal de estas incursiones era la toma de esclavos, muchos de los cuales serían retenidos por los kachin o vendidos a otros pueblos de las montañas o comerciantes de esclavos. En la medida en que estas incursiones tuviesen éxito, representaban una transferencia demográfica neta de población a las colinas. Fue otro proceso más por el cual la gente del valle se convirtió en pueblos de las colinas y por el cual los cerros se hicieron más cosmopolitas culturalmente.

Ciertos pueblos de las montañas se hicieron conocidos, e incluso notorios, como cazadores de esclavos. En los Estados de los shan en general, los karenni (karen rojos) eran particularmente temidos. Las incursiones poscosecha en busca de esclavos se convirtieron, en ciertas áreas, en una rutina.⁷⁵ «Por lo tanto, en la mayoría de las aldeas karenni pueden encontrarse shan-yangs de las tribus karen, yondalines, padaungs y let-htas de las cadenas montañosas del noroeste, todos ellos condenados a una situación de esclavitud sin esperanza de poder cambiarla [...]. Son vendidos a los yons (shan de Chiang Mai) quienes los revenden a los siameses».⁷⁶ Las listas de los cautivos de los karenni es representativa, ya que contiene los nombres de los pueblos de las montañas así como de las poblaciones de los valles. Pueblos esclavistas como los karenni, que mercadeaban con el bien comercial más valioso, la gente, no solo secuestraban a los habitantes del valle para incorporarlos a la sociedad montañesa o para revenderlos en los mercados del valle; también secuestraban a personas vulnerables de las montañas y las esclavizaban o revendían. Eran, en cierto sentido, una cinta transportadora reversible de mano de obra, que ora suministraba la materia prima para la creación del Estado en el valle, ora saqueaba los

una incursión a las montañas occidentales indias nos de una idea general: 77 toros, 106 vacas, 55 terneros, 11 búfalos hembra, 54 cuencos de bronce y cobre, 50 rollos de tela, 9 mantas, 19 azadas de hierro, 65 hachas, ornamentos, y grano. *Ibidem*, p. 132.

75. Véase Eric Tagliacozzo, para un examen detallado de la esclavitud en la Plataforma de Sonda, «Ambiguous Commodities, Unstable Frontiers: The Case of Burma, Siam, and Imperial Britain, 1800-1900», *Comparative Studies in Society and History*, núm. 46, 2004, pp. 354-377.

76. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, vol. 1, parte 2, *cit.*, p. 315.

asentamientos vulnerables de los valles para sus propias necesidades de mano de obra. En cualquier caso, el patrón ayuda a explicar por qué los habitantes de las llanuras desconfiaban de los asaltantes y por qué los pueblos más débiles de las colinas se retiraron a lugares inaccesibles, a menudo en crestas fortificadas y ocultas por empalizadas, para minimizar su exposición.⁷⁷

Rebeldes y cismáticos a las colinas

Las rebeliones y las guerras civiles en las tierras bajas infunden a los aldeanos el mismo terror que las guerras de conquista o las invasiones. Provocan patrones de huida similares a medida que las personas se trasladan frenéticamente a lugares en los que piensan que estarán más seguras. Lo que es notable, sin embargo, es que estos repertorios de huida tienen lógica para ellos, y esa lógica depende en gran medida de la clase o, más precisamente, del grado en que el estatus, la propiedad y la vida de uno estén garantizados por las rutinas del poder estatal. La lógica es evidente incluso en las líneas de fractura de la huida durante los primeros años de la Guerra de Vietnam de 1954 a 1965, en el sur del país. Los terratenientes, las élites y los funcionarios, temiendo por su seguridad, gravitaron cada vez más lejos del campo y se dirigieron hacia las capitales de provincia y, finalmente, a medida que el conflicto se intensificaba, al propio Saigón. Sus movimientos parecían indicar que cuanto más cerca se encontraban del núcleo del Estado, más seguros estaban. Por el contrario, muchos campesinos ordinarios, pasaron de una vida más sedentaria en grandes

77. Los wa eran bien conocidos por sus fortificaciones en las cimas construidas para disuadir a los asaltantes en busca de «cabezas» y esclavos. Fiskesjö, «Fate of Sacrifice», *cit.*, p. 329. Había una versión marítima de las incursiones de captura y comercio de mano de obra en el Sudeste Asiático insular. Varios pueblos, sobre todo los malayos, ilanu, bugis y bajau, recorrieron los asentamientos marinos de todo el archipiélago, capturando esclavos para incorporarlos a su propia sociedad o para venderlos. Como resultado, las comunidades marítimas vulnerables a las incursiones escaparon de la captura retirándose tierra adentro y remontando la cuenca o se subieron a barcos para convertirse en nómadas del mar. Los *orang laut* (gente del mar), que viven principalmente en sus barcos y se especializan en la recolección (búsqueda de alimento en el mar), son el equivalente marítimo a los pequeños grupos de colinas que se retiraron a las crestas de las montañas. De hecho, se sospecha que los jakun (un pueblo que habita en los bosques y al que se relaciona lingüísticamente con los «nómadas del mar») proceden de la misma población; algunos huyeron a las colinas, otros huyeron en los botes. Véase a este respecto el esclarecedor libro de David E. Sopher, *The Sea Nomads: A Study Based on the Literature of the Maritime Boat People of Southeast Asia*, Memoirs of the National Museum, núm. 5, 1965, Government of Singapore; y Charles O. Frake, «The Genesis of Kinds of People in the Sulu Archipelago», *Language and Cultural Description: Essays by Charles O. Frake*, Stanford, Stanford University Press, 1980, pp. 311-332.

aldeas a asentamientos más móviles en lugares más remotos, fuera del alcance del Estado. Es como si el tenue pacto social de una sociedad basada en el Estado se hubiese deshecho: las élites se dirigían al centro, donde el poder coercitivo tenía más fuerza, y los que no formaban parte de las élites y eran más vulnerables se dirigían a la periferia, donde el poder coercitivo del Estado se sentía menos.

Los rebeldes, por supuesto, a menos que sean muy poderosos, tienen razones aún más grandes para huir a las colinas. Las primeras etapas de la guerra en Indochina (1946-1954) provocaron, como explica Hardy, «el movimiento de un gran número de pueblos viêt del delta del río Rojo hacia las partes más remotas de las tierras altas del norte. Los bosques proporcionaron cobertura para la revolución a lo largo y ancho del valle de Dien Bien Phu, cerca de la frontera con Laos».⁷⁸ El patrón ha dejado una huella históricamente profunda tanto en Vietnam como en otros lugares. Se puede rastrear, al menos, a la enorme rebelión tay son (1771-1802), que comenzó cuando tres hermanos del pueblo tay son huyeron a las colinas cercanas en busca de seguridad y para reclutar seguidores. Continuó a través del movimiento Can Vuong durante las primeras etapas coloniales de Vietnam, hasta los levantamientos de Tinh de 1930 y, finalmente, se trasladó al área de base del Vietminh en las colinas entre la minoría tho.⁷⁹ La huida del Estado, protagonizada por rebeldes amenazados y no combatientes por igual, implicaba a menudo la migración a nuevos entornos ecológicos y la adopción de nuevas rutinas de subsistencia. Tales rutinas no solo están más adaptadas a la nueva ubicación, sino que también suelen ser más diversas y móviles, por lo que permiten que sus practicantes sean menos legibles para el Estado.

Las rebeliones derrotadas, como en general pasa con la guerra, llevaron a los vencidos a los márgenes. A mayor rebelión, mayor población desplazada. En este sentido, la segunda mitad del siglo XIX en China fue una época de enormes trastornos, que puso en fuga a cientos de miles de personas, muchas de las cuales buscaron refugio posteriormente más lejos del poder han. El levantamiento más grande fue consecuencia de la rebelión Taiping que tuvo lugar entre 1851 y 1864 y que, sin duda, se trató de la mayor rebelión campesina de la historia. Los segundos levantamientos, en Guizhou y Yunnan, a veces llamados la rebelión Panthay, fueron importantes levantamientos masivos que se extendieron entre 1854 y 1873, y que involucraron a los han «renegados» y a los habitantes

78. Andrew Hardy, *Red Hills: Migrants and the State in the Highlands of Vietnam*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2003, p. 29.

79. Salemink, *Ethnography of North Vietnam's Central Highlanders*, cit., p. 37.

de las montañas miao/hmong, así como a los musulmanes hui-chinos. No obstante, a pesar de que la llamada rebelión miao nunca alcanzó la amplitud del levantamiento de Taiping —que costó la vida a unos veinte millones de personas— resistió durante casi dos décadas antes de ser vencida. En el caso de la rebelión Taiping, los rebeldes derrotados, sus familias, y comunidades enteras se retiraron a Zomia en una huida precipitada; en el caso de la rebelión miao también huyeron a Zomia, pero más al interior y más al sur. En su huida del poder de los han, estas migraciones no solo condujeron a saqueos, bandidaje y destrucción generalizados, sino que también hicieron más complejo, aún más, el ya diverso paisaje étnico de las colinas. En un efecto en cadena, los grupos que huían empujaban a otros. Thongchai Winichakul afirma que muchos de los chinos que entraron en el norte de Siam a finales de los años noventa del siglo XIX eran restos de las fuerzas Taiping.⁸⁰ Los derrotados de la rebelión miao empujaron hacia el sur a muchos grupos lahu y akha, que no se habían involucrado en la rebelión, y que se trasladaron hacia el sur, bien con ellos o bien antes de que llegaran para mantenerse fuera de peligro.⁸¹ En el siglo XX, una rebelión exitosa —la Revolución Comunista de China— produjo una nueva corriente de migrantes al derrotar a las tropas republicanas del Kuomintang. Al colonizar la zona hoy conocida como Triángulo Dorado— (casi) punto de encuentro de Laos, Birmania, China y Tailandia— llegaron a controlar gran parte del comercio de opio junto con sus aliados de las colinas. Gracias a la fricción del terreno que ofrecía su remota ubicación en las colinas, se aprovecharon políticamente de su situación a lo largo de las cuatro jurisdicciones nacionales casi contiguas.⁸² Pero para nada se trata de los migrantes más recientes en esta región de refugio que es Zomia. En 1958, bajo presión de los cuadros y soldados del Partido Comunista Chino, un tercio de la población wa cruzó la frontera de

80. Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994, p. 102.

81. Véase Christian Culas y Jean Michaud, «A Contribution to the Study of Hmong (Miao) Migration and History», en N. Tapp, J. Michaud, C. Culas y G. Y. Lee (eds.), *Hmong/Miao in Asia*, Chiang Mai, Silkwood, 2004, pp. 61-96; y Jean Michaud, «From Southwest China to Upper Indochina: An Overview of Hmong (Miao) Migrations», *Asia-Pacific Viewpoint*, núm. 38, 1997, pp. 119-130. De hecho, la fuente más completa de las migraciones de los siglos XIX y XX desde el sudoeste de China al Sudeste Asiático continental (en particular a Vietnam, Laos, y Tailandia) es el volumen editado por Jean Michaud, *Turbulent Times and Enduring Peoples*, especialmente los capítulos de Christian Culas y Michaud.

82. Véase el excelente análisis acerca de los «pequeños poderes fronterizos» en Janet Sturgeon, *Border Landscapes: The Politics of Akha Land Use in China and Thailand*, Seattle, University of Washington Press, 2005.

la República Popular hasta Birmania en busca de refugio.⁸³ Y durante la Revolución Cultural se produjo otra oleada de migración.

La retirada de las fuerzas del Kuomintang al Triángulo Dorado sirve para recordarnos que las colinas, y Zomia en particular, han sido durante mucho tiempo un destino de retirada (y preparativos militares renovados) para los funcionarios de dinastías derrotadas, pretendientes principescos y facciones perdedoras de las políticas de la corte. Por eso, en los inicios de su dinastía, los manchú huyeron de los príncipes Ming y de sus séquitos retirándose a un lugar seguro en Guizhou e incluso más allá. En Birmania, las montañas Shan y Chin acogieron en la época precolonial y colonial a príncipes rebeldes y fugitivos pretendientes al trono birmano (*mín láún*).

La disidencia política y la herejía o apostasía religiosa eran, especialmente antes del siglo XIX, difíciles de distinguirse entre sí, por lo unidas que estaban frecuentemente. Sin embargo, merece destacarse que los cerros están asociados tanto a la heterodoxia religiosa de las tierras bajas como a la rebelión y al conflicto político.⁸⁴ No es de extrañar que sea así. Dada la influencia del clero (*sangha*) en los países que profesan el budismo theravada como Birmania y Siam, y con una cosmología que potencialmente convertía al gobernante en un dios-rey hindú-budista, para la corona era tan vital controlar a los abades del reino como controlar a sus príncipes —e igual de difícil—. La capacidad de la corona para imponer su ordenamiento religioso a distancia era tan grande como su capacidad para imponer su orden político y sus impuestos. Esta distancia variaba no solo con la topografía sino también, temporalmente, con el poder y la cohesión de la corte. La «frontera» religiosa más allá de la cual la ortodoxia no podía imponerse con facilidad no era, por lo tanto, un lugar o una frontera definida como tal sino una relación con el poder —ese margen variable en el que el poder estatal se desvanecía apreciablemente—.

Los valles de irrigación del arroz y las llanuras del típico Estado de valle no son solo topográficamente planos; también hay que considerarlos lugares que

83. Fiskesjö, «The Fate of Sacrifice», *cit.*, p. 370.

84. Charles Crosthwaite da un ejemplo de esta fusión entre rebeldes y pretendientes principescos poco después de la conquista británica de la Alta Birmania. Un gobernante shan, confirmado por los británicos como soberano de su distrito, se apoderó de varios distritos adyacentes y fue destituido. Luego se le unieron «los dos hijos del príncipe Hmethaya, uno de los numerosos descendientes del rey Mindon [...]». Su causa fue retomada por un noble líder guerrillero, Shwe Yan, que plantó su estandarte en el distrito de Ava [...]. El [hijo] mayor Saw Naing escapó a Hsen-wi, y, al no conseguir ayuda allí, se retiró a las montañas y a un área muy difícil en la frontera de Tawnpeng y Mong-mit». Charles Crosthwaite, *The Pacification of Burma*, Londres, Edward Arnold, 1912, p. 270.

han sido aplanados, homogeneizados, cultural, lingüística y religiosamente. Lo primero que llama la atención a cualquier observador es la relativa uniformidad de la cultura del valle en comparación con la lujosa diversidad de vestimentas, habla, ritual, cultivo y práctica religiosa que pueden encontrarse en las colinas. Esta relativa uniformidad es, sin duda, un efecto del Estado. El budismo theravada, como credo con aspiraciones universales, era en gran medida la religión de un Estado centralizador, si lo comparamos con las deidades locales (*nat, phi*) anteriores a su propagación. A pesar de su sincretismo e incorporación de las prácticas animistas, los monarcas theravada proscribieron, siempre que pudieron, los monasterios y monjes heterodoxos, prohibieron muchos ritos hindúes-animistas (gran parte de ellos dominados por mujeres y travestis), y propagaron los textos que consideraban «puros» e incorruptos.⁸⁵ La homogeneización, el aplanamiento, de la práctica religiosa fue, como vemos, un proyecto del Estado padi para asegurar que la única otra institución que se extendía por todo el reino, las élites, además de la propia la corona, estaba firmemente bajo su control. También se logró cierta uniformidad porque las abadías más grandes estaban, al fin y al cabo, dirigidas por una élite que se apropiaba de los excedentes y que, como la propia corona, prosperaba mejor en lugares en los que la producción era rica y la mano de obra disponible estaba concentrada en el núcleo estatal.

El poder centralizado ayuda a explicar cierto nivel de ortodoxia religiosa en el núcleo, pero no explica completamente la enorme diversidad religiosa de las colinas. La heterodoxia de las colinas era en sí misma una especie de efecto estatal. Aparte de estar fuera del alcance del Estado, las poblaciones de las colinas estaban a menudo más dispersas, eran más diversas y, con frecuencia, estaban más aisladas. En los lugares en los que había clero budista, este estaba más disperso y descentralizado, era más pobre y, debido a que carecía de patronazgo o supervisión real, era más dependiente del favor de la población local. Entonces, si esa población era heterodoxa, como sucedía a menudo, también lo era su clero.⁸⁶ Por lo tanto, era muy probable que surgiesen sectas cismáticas en

85. Véase E. Michael Mendelson, «The Uses of Religious Skepticism in Burma», *Diogenes*, núm. 41, 1963, pp. 94-116, y Victor B. Lieberman, «Local Integration and Eurasian Analogies: Structuring Southeast Asian History, c. 1350-1830», *Modern Asian Studies*, núm. 27, 1993, p. 513.

86. Aquí se da un paralelismo interesante entre las ricas abadías de los valles católicos franceses y el clero pobre del *bocage* en la época de la Revolución Francesa. Las primeras, por su avaricia y su rechazo a ayudar a los indigentes con los diezmos, fueron objeto de la ira popular (incendios y saqueo), mientras que el clero pobre y marginal del *bocage* era popular y resultaron actores cruciales en el levantamiento contrarrevolucionario de la Vendée. Véase Charles Tilly, *The Vendée*, Cambridge, Harvard University Press, 1964.

las colinas. Si lo hacían, eran difíciles de reprimir, ya que estaban en los márgenes del poder estatal. Sin embargo, había otros dos factores decisivos. El primero es que la combinación de budismo escrito e historias de los jataka acerca de las vidas anteriores de Buda, sin mencionar la cosmología del monte Meru alrededor del cual se organizó la arquitectura palaciega, proporcionaban una sólida justificación para la huida. Ermitaños, monjes errantes y monjes de los bosques participaban del carisma y el conocimiento espiritual otorgado por una posición externa a la sociedad.⁸⁷ El segundo factor decisivo es que las sectas heterodoxas, proscritas en los valles, por lo general huyeron, alejándose del peligro, hacia las colinas. La demografía y la geografía de las colinas no solo facilitó la heterodoxia religiosa, sino que sirvió también como zona de refugio para las sectas perseguidas en los valles.

Las montañas Shan de Birmania, una zona de tierras altas de pequeños Estados de los valles creados por un pueblo budista plantador de arroz, nos muestran un ejemplo interesante de ello. Michael Mendelson, en su gran estudio acerca de la *sangha* de Birmania, escribe sobre los *zawti* (luz, resplandor), una secta reformista que parece haber sido «expulsada de Birmania propiamente dicha» a finales del siglo XIX y que se habría establecido en las montañas Shan.⁸⁸ Dicha secta adoptó algunas costumbres budistas shan específicas junto con textos e iconografía shan. Al mismo tiempo, la secta recogió algunas de las prácticas herejes de los paramats (secta favorecida brevemente por el rey Bò-daw-hpaya a principios del siglo XIX). Mendelson cierra su breve relato de la secta con una corazonada acorde con la perspectiva de la «zona de refugio»: «Una pista importante que deben seguir los académicos es la posibilidad de que, durante muchos siglos, los Estados shan hayan proporcionado

87. La literatura respecto a este tema es vasta. Véase, por ejemplo, Stanley Tambiah, *Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Nueva York, Cambridge University Press, 1984; y Kamala Tiyavanich, *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1997. Las sectas de los bosques y las ermitas eran «una extensión de los primeros estadios de la práctica budista de *pravrajya* [abandonar el hogar e irse a vivir en comunidad] [...] distanciándose de la sociedad para lograr un estricto disciplinamiento de la mente y el cuerpo exigidos por el octuple camino». Reynaldo Iletto, «Religión and Anti-colonial Movements», en Tarling, *Cambridge History of Southeast Asia*, vol. 2, *cit.*, p. 199. Véase también el estudio más reciente y muy valioso de los carismáticos y contemporáneos monjes de los bosques de Birmania de Guillaume Rozenberg, *Renoncement et puissance: La quête de la sainteté dans la Birmanie contemporaine*, Ginebra, Editions Olizane, 2005.

88. E. Michael Mendelson, *Sangha and State in Burma: A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*, Ithaca, Cornell University Press, 1975, p. 233. Para un análisis contemporáneo y excepcionalmente esclarecedor de la «santidad» de los monjes de los bosques y de sus séquitos, véase Rozenberg, *Renoncement et puissance*, *cit.*

refugio a las sectas expulsadas de la misma Birmania debido a sus “creencias heréticas”.⁸⁹ Los shan se volvieron budistas solo a finales del siglo XVI y puede que el éxodo de sectas prohibidas del núcleo birmano jugase un papel en su conversión. En esta línea, si bien Edmund Leach señala que todos los shan son budistas —prácticamente se trata de una condición de *shanesidad*— también se apresura a añadir: «La mayoría, es cierto, no son muy devotos, y el budismo shan incluye una serie de sectas decididamente heréticas».⁹⁰ Mucho antes, en su *Gazetteer*, Scott describe monjes de los Estados shan que son comerciantes armados y que tienen posiciones fortificadas, que fuman y usan cascots. Luego cita a un Dr. Cushing en el sentido de que el grado de heterodoxia aumenta con la distancia respecto al centro del poder birmano.⁹¹ Un periodista que viajaba clandestinamente a través de los estados Shan en la década de 1980 menciona monjes budistas cerca de la frontera china que dormían con mujeres, fumaban opio y vivían en monasterios fortificados.⁹² Estas evidencias fragmentarias invitan a pensar que quizás los shan budistas representen una especie de historia arqueológica viva de las sectas budistas disidentes reprimidas y expulsadas del corazón de Birmania durante los últimos siglos.

Cuando Zomia se convirtió en un lugar de refugio para los rebeldes de las tierras bajas, y derrotó ejércitos, se convirtió también en un asilo para sectas religiosas prohibidas. Proyectando este proceso a lo largo de muchos siglos, uno puede ver cómo Zomia llegó a parecerse a algo así como una sociedad en la sombra, una imagen especular de los grandes Estados padi —aunque utilizando gran parte de la misma materia prima cosmológica—. Era una zona de captación para aquellas ideas y personas que fueron víctimas de la creación del Estado, el daño colateral de los juegos dinásticos. El pluralismo expulsado de los valles puede encontrarse en abundancia en las montañas —y nos dice qué reinos fueron expulsados del valle y, por lo tanto, en lo que podrían haberse convertido en otras circunstancias—.

89. Mendelson, *Sangha and State in Burma*, *cit.*, p. 233. Véase también Lehman [Chit Hlaing], «Empiricist Method and Intensional Analysis», p. 90, quien describe la situación de los monjes que cayeron en desgracia y que debían buscar refugio en «remotos pueblos y ciudades».

90. Edmund Leach, *The Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Cambridge, Harvard University Press, 1954, p. 30.

91. O lo que es lo mismo, en la ribera oriental del río Salween más que en la orilla occidental. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, vol. 1, parte 1, *cit.*, p. 320.

92. Bertil Lindner, *Land of Jade: A Journey through Insurgent Burma, Edimburgo, Kiscadale y White Lotus*, 1990, p. 279. Se puede consultar un estudio similar acerca de la heterodoxia de los budistas shan ya un siglo antes; véase Archibald Ross Colquhoun, *Amongst the Shans*, Londres, Field and Tuer, 1885, p. 103.

La frecuencia con la que las periferias —montañas, desiertos, bosques densos— se han asociado a la disidencia religiosa es demasiado común como para obviarla. La frontera cosaca de la Rusia zarista fue notable no solo por su estructura social igualitaria, sino también por ser un bastión de los viejos creyentes, cuyas doctrinas jugaron un papel importante en las masivas revueltas campesinas, tanto de Razin como de Pugachev. Suiza estuvo marcada durante mucho tiempo por el igualitarismo y por la heterodoxia religiosa. Los Alpes generalmente fueron vistos por el Vaticano como una cuna de herejía. Los valdenses encontraron refugio allí y, cuando se vieron amenazados por la conversión forzada por parte del duque de Saboya a mediados del siglo XVII, se trasladaron a los valles más altos. Sin embargo, la propia Reforma barrió la región alpina que, debido a su fragmentación geográfica, se dividió regionalmente: Ginebra se convirtió al calvinismo y Basilea al zwinglianismo.⁹³

La heterodoxia de las montañas podría verse como un simple reflejo de marginalidad política y geográfica, una zona de resistencia a la que las minorías perseguidas pueden, en caso de apuro, recurrir. Sin embargo, este punto de vista no hace justicia, ni de lejos, a la naturaleza dialógica de las diferencias de la población de las colinas como una elección cultural adoptada como una expresión de diferenciación y oposición. Se ha señalado que los bereberes de las montañas a menudo han reformulado su disensión religiosa mostrando una oposición implícita a los gobernantes cercanos: «Cuando los romanos que controlaban la provincia de Ifriqiya [África] se cristianizaron, los bereberes de las tierras altas (a quienes nunca subyugaron por completo) también se hicieron cristianos, pero donatistas y herejes arrianos, para mantener sus diferencias frente a la Iglesia de Roma. Cuando el islam barrió el área, los bereberes se convirtieron en musulmanes, pero rápidamente expresaron su oposición a las desigualdades del gobierno árabe musulmán al convertirse en herejes jariyitas». Robert LeRoy Canfield ha trazado cuidadosamente un patrón comparable de un preciso disenso religioso islámico en las montañas Hindu Kush de Afganistán.⁹⁴ En aquellas zonas en las que los principales centros agrarios del valle están dominados por sunitas, la mayor parte de la población de las colinas adyacentes se adhiere a la secta imami (una variante chiita), y los pueblos de las

93. Charles Tilly, *Contention and Democracy in Europe, 1650-2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 168 y ss.

94. Robert LeRoy Canfield, *Faction and Conversion in a Plural Society: Religious Alignments in the Hindu-Kush*, Ann Arbor, Museum of Anthropology, University of Michigan, 1973, p. 13. Estoy profundamente en deuda, tanto por las ideas como por su preciso detallismo etnográfico, con esta monografía que me recomendó Thomas Barfield.

montañas más remotos e inaccesibles siguen las creencias de los ismaelitas. Las filiaciones siguen contornos ecológicos y a menudo diseñan fronteras tanto lingüísticas como étnicas. Ambas formas de disenso señalan poderosamente a poblaciones que no se han sometido a un Estado que se define a sí mismo en términos de ortodoxia sunita. En este caso, la identidad religiosa es un dispositivo de creación de límites diseñado y escogido autónomamente para enfatizar la diferencia política y social. Veremos cómo se desarrolla el mismo proceso en el Sudeste Asiático continental cuando examinemos las creencias milenarias de las colinas en el capítulo 8.

Hacinamiento, salud y ecología del espacio estatalizado

Los agricultores [a diferencia de los cazadores-recolectores] tienden a exhalarse gérmenes más desagradables, a poseer mejores armas y armaduras, a tener tecnología más poderosa en general y a vivir bajo gobiernos centralizados más capaces de librar guerras de conquista.

Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel*

Está claro que el cultivo sedentario de cereales y la cría de ganado doméstico (cerdos, pollos, gansos, patos, vacas, ovejas, caballos, etc.) constituyó un gran salto adelante en el desarrollo de las enfermedades infecciosas. La mayor parte de las epidemias mortales que padecemos —viruela, gripe, tuberculosis, peste, sarampión y cólera— son enfermedades zoonóticas que han evolucionado a partir de animales domesticados. El hacinamiento es crucial para ello. Y hacinamiento significa concentración, no solo de personas, sino también de animales domésticos y de las plagas «obligadas» que inevitablemente les acompañan: ratas, ratones, garrapatas, mosquitos, pulgas, ácaros, etc. En tanto que las enfermedades en cuestión se propagan por proximidad (toser, tocar, compartir fuentes de agua) o a través de las plagas que forzosamente tendrán lugar, ya, *per se*, la densidad de huéspedes representa un entorno ideal para la rápida propagación de enfermedades epidémicas. Las tasas de mortalidad de las primeras ciudades europeas modernas excedió la tasa natural de crecimiento hasta aproximadamente mediados del siglo XIX, cuando las medidas de saneamiento y los suministros de agua potable redujeron considerablemente la mortandad. No hay razón para creer que las ciudades del Sudeste Asiático fueran más saludables. La gran mayoría de estas enfermedades podrían llamarse apropiadamente «enfermedades de la civilización». Aparecen en los registros

históricos de la mano de la historia de los núcleos de cultivo de grano y la concentración de flora, fauna e insectos que este cultivo presupone.⁹⁵

Las crónicas de los Estados padi y el testimonio de los primeros testigos europeos dan fe de la frecuencia de epidemias devastadoras en las ciudades más grandes del Sudeste Asiático premoderno.⁹⁶ En un estudio exhaustivo y metódico del norte y centro de Célebes, David Henley sostiene que las enfermedades epidémicas, en particular la viruela, representaron un obstáculo importante para el crecimiento de la población. Quizás reflejando los efectos del hacinamiento y la proximidad a las rutas comerciales, las poblaciones costeras parecían menos aptas que «las poblaciones de las tierras altas», que «daban la impresión de ser más sanas y fuertes».⁹⁷

Parece que virtualmente todo el mundo comprendía que en caso de epidemia, el camino más seguro era salir de la ciudad inmediatamente y dispersarse al campo o las colinas. Si bien la gente no solía saber cuál era el vector de la enfermedad, sabía implícitamente que la dispersión y el aislamiento frenaba la propagación de la enfermedad. En general la creencia de los pueblos de las colinas era que las tierras bajas no eran saludables. Es posible que los pueblos que viven por encima de los mil metros hiciesen esa asociación debido a la persistencia de la malaria en altitudes menores, o podría reflejar el miedo a las epidemias urbanas y el riesgo a las enfermedades transmitidas por los comerciantes que llegaban en barcos. Los igorot de Luzón, que vivían en elevaciones más bajas, sabían que en el momento en que estallaba una epidemia debían regresar a las colinas, dispersarse y cerrar los pasos si querían permanecer a

95. Estas enfermedades, a medida que mataban a los menos resistentes, se volvían endémicas de esa población. Cuando encontraron poblaciones inmunológicamente vulnerables (si bien mucho más saludables) en el Nuevo Mundo, las tasas de mortalidad fueron devastadoras. Hay que señalar otro gran problema urbano: el fuego. Las ciudades premodernas —construidas con materiales combustibles y cuya iluminación y cocinas funcionaban con fuego— ardían con regularidad, y el registro histórico está lleno de referencias a devastadores incendios de ciudades del Sudeste Asiático. Véase, por ejemplo, Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680. Vol. 2 Expansion and Crisis*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 91; Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, vol. 1, parte 2, sobre Amarapura; Koenig, *Burmese Polity*, cit., pp. 34-35, acerca de los incendios en Amarapura y Rangún. La cita de este epígrafe proviene de Jared, *Diamond, Guns, Germs, and Steel*, cit., p. 195, y los primeros párrafos recogen los argumentos de este libro acerca de las enfermedades epidémicas.

96. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*, vol. 2, pp. 291-298. Aquí Reid añade los efectos de la sequía y la hambruna subsecuente a los efectos de la enfermedad. La conexión entre sequía y hambruna es suficientemente obvia pero muchas veces las epidemias no van acompañadas de hambruna.

97. David Henley, *Fertility, Food, and Fever: Population, Economy, and Environment in North and Central Sulawesi, 1600-1930*, Leiden, KITLV, 2005, cap. 7 y p. 286.

salvo de sus estragos.⁹⁸ Es imposible saber cuán importante fue en términos demográficos la huida a las colinas en respuesta a las epidemias, o qué proporción de los que huían regresaba cuando el peligro había pasado. Pero cuando la huida provocada por la sequía y la hambruna se suman a la ecuación, su impacto demográfico bien pudo ser sustancial.

Toda agricultura es una propuesta arriesgada. Pero en un balance total, la agricultura de núcleo padi muestra que los riesgos de este modelo agrícola eran más numerosos en la mayoría de los aspectos —a excepción de un factor muy importante— que la agricultura de las tierras altas, y más aún que la recolección. La principal ventaja de los sistemas de regadío cuando el agua proviene de arroyos perennes es que, aunque sea temporalmente, es resistente a la sequía.⁹⁹ Por otro lado, la gran diversidad de prácticas de roza y forrajeo proporcionan tantas fuentes de nutrición que la pérdida de uno o dos cultivos, si bien trae dificultades, a menudo es menos catastrófica. Y, puede que más importante aún, las consecuencias epidemiológicas de la concentración de un solo tipo de cultivo tiene muchos de los mismos inconvenientes que la concentración de Homo Sapiens. La base genética relativamente reducida de los cereales proporciona un hábitat epidemiológico ideal para insectos, hongos, royas y otras plagas especializadas, digamos, en la planta de padi. La acumulación de tales plagas podría, en una llanura de cultivos de arroz en gran parte, tornarse rápidamente catastrófica.

Cuando faltan las lluvias o cuando las plagas visibles atacan el cultivo, la causa de la mala cosecha es razonablemente obvia, aunque los cultivos afectados por la sequía puedan entonces sucumbir a otro patógeno de la misma manera que un paciente con salud comprometida puede ser vulnerable a cualquier infección oportunista. Una plaga de ratas a finales del siglo XVI devastó Hanthawaddy en la parte baja de Birmania, devorando la mayor parte de sus reservas de grano.¹⁰⁰ Cuando se acabó la comida, la gente huyó. Sin embargo, está claro que la propia plaga de las ratas fue causada, o al menos alimentada,

98. Scott, *Discovery of the Igorots*, cit., p. 90. Scott no nos informa de cómo era de habitual que los igorots llevaran con ellos las epidemias cuando salían huyendo, ni tampoco la cantidad de veces que llegaron a puntos de paso solo para encontrarse con que dichos puntos estaban bloqueados.

99. Michael Aung-Thwin, en su estudio, impecable, acerca de la irrigación en las áreas centrales de Birmania durante el periodo de los pagan, enfatiza esta ventaja frente a la exclusión provocada por las vulnerabilidades del monocultivo y de la acumulación de población. *Irrigation in the Heartland of Burma: Foundations of the Precolonial Burmese State*, Occasional paper of Council of Southeast Asian Studies núm. 15, DeKalb, Northern Illinois University, 1990, p. 54.

100. Nai Thein, «Glass Palace Chronicle», cit., p. 53.

por la presencia de reservas sustanciales de grano. Las causas, por el contrario, de la gran pérdida de cosechas y el hambre que azotó a la parte superior de Birmania entre 1805 y 1813 aún no están claras. La sequía parece haber jugado un papel, como lo hizo, según Thant Myint-U, la presión malthusiana de la población sobre un territorio agrícola limitado.¹⁰¹ Sea cual sea la causa exacta, aceleró enormemente el éxodo de población. En particular, impulsó un enorme «cambio a la agricultura itinerante», y se vació de población tanta tierra padi que los administradores de impuestos de Kon-Baung tuvieron que inventar una nueva categoría catastral para contabilizarlo. No queda claro si estas poblaciones que se dieron a la fuga marcharon a las colinas, pero una cosa está clara: abandonaron en masa el corazón de las áreas de cultivo padi.¹⁰²

La sugerencia de una presión malthusiana plantea la intrigante posibilidad de que el núcleo de la plantación padi topara con límites tanto ecológicos como fiscales. Esto es precisamente lo que ha argumentado Charles Keeton.¹⁰³ En su opinión, la deforestación masiva llevada a cabo bajo el gobierno del rey Mindon alrededor de la zona seca había provocado un aumento de la escorrentía y la sedimentación de las balsas y los canales de riego. Muchos de los canales fueron abandonados. Una ligera fluctuación a la baja de las lluvias —en un área con muy poca precipitación (cincuenta a sesenta y cinco centímetros anuales)— podría desencadenar una sequía y un éxodo. Desde este punto de vista, la zona seca se había convertido en un entorno ecológico degradado y frágil, propenso a la pérdida de cosechas. Es posible que algunos de los que huían del hambre marchasen a las colinas; la mayoría, a finales del siglo XIX, se dirigieron hacia la frontera del delta del Irrawaddy, abierta a la migración y en auge. En cualquier caso, ellos también abandonaron el núcleo del padi.

A contracorriente

Las fuentes oficiales recogen los autorretratos dinásticos que hacían de sí mismos los Estados padi precoloniales del Sudeste Asiático y de las dinastías Ming y Qing, cuyos relatos dulcificados los presentan como gobernantes benignos cuyo papel era agrupar pueblos diferentes. Se presentan como sabios

101. Thant Myint-U, *The Making of Modern Burma*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 43.

102. Koenig, *Burmese Polity*, *cit.*, p. 43.

103. King Keeton, *Thibaw and the Ecological Rape of Burma*, *cit.*

administradores que pastorean a pueblos salvajes y toscos dirigiéndolos hacia un centro cortesano alfabetizado, budista o confuciano donde se practica el cultivo sedentario irrigado del arroz y en el que convertirse en un súbdito del reino, en todas sus facetas, es el *summun* civilizatorio. Como toda autorrepresentación ideológica, el ideal hegeliano que describen parece, como el uso del término *pacificación* en la guerra de Vietnam, una cruel parodia de la experiencia vivida, especialmente en la frontera.

Ignorando por el momento la cuestión más amplia del significado de «civilización», el autorretrato es radicalmente erróneo al menos en dos aspectos. Primero, porque el proceso por el que se concentró la población fue, típicamente, cualquier cosa menos un viaje benigno y voluntario hacia la civilización. Gran parte de la población de los centros eran población cautiva— capturada en masa como botín de guerra o comprada, por así decirlo, al por menor, a las expediciones esclavistas que vendían al Estado lo que este más necesitaba—. En 1650 la proporción de *ahmudan* hereditarios (regimientos de servicio compuestos principalmente por esclavos y sus descendientes) era del 40 % dentro de un radio de doscientos kilómetros de la capital de Ava. Una deportación masiva de cautivos de guerra de Manipur, las montañas Shan y de la parte baja de Birmania entre 1760 y 1780 tuvo como objetivo aumentar las mermadas filas *ahmudan*. Siam fue un ejemplo aún más sorprendente de un reino formado por cautivos. A finales del siglo XVII, según un observador, un tercio de la población del centro de Siam consistía en «extranjeros descendientes principalmente de cautivos de guerra laos y mon». Su población había sido mermada por las invasiones birmanas y, a principios del siglo XIX, Siam lanzó una campaña masiva de captura militar hasta el punto en que «en total, entre laos, mons, jemerés, birmanos y malayos pueden haber igualado el número de aquellos que se autoidentificaban como siameses en la cuenca central».¹⁰⁴ Todo esto no niega que hubiese multitud de pueblos periféricos que gravitaron hacia las oportunidades y ventajas que ofrecía el centro de la corte en los buenos tiempos. Sin embargo, lo que sí que niega es que este modelo de Estado fuese siquiera concebible, en estas circunstancias demográficas, sin la esclavitud y la sumisión.

La segunda y más atroz omisión de este autorretrato es la evidencia abrumadora de la huida del núcleo estatal. Pero, por supuesto, reconocerlo sería contradecir claramente el discurso civilizatorio: ¿por qué demonios optaría alguien por abandonar el núcleo padi y «marchar con los bárbaros»? Podría perdonarse este error de juicio a historiadores que padecen de una perspectiva

104. Lieberman, *Strange Parallels*, vol. 1, *cit.*, pp. 163, 174, 318-319.

histórica miope, ya que los últimos sesenta años, más o menos, se *han* caracterizado por un aumento masivo de la población urbana, de los núcleos de población y por un control creciente del Estado moderno sobre las colinas. Pero no hay que olvidar que, antes de eso, y durante más de un milenio, está muy claro que para las personas era tan común huir del Estado como acercarse a él. El proceso fue todo menos regular, con oscilaciones salvajes entre un vaciado virtual del núcleo del padi y momentos de ocupación demográfica máxima.

Los motivos de la huida del núcleo estatal son numerosos, pero pueden ser catalogados de forma aproximada. Al contrario de lo que preconiza el discurso civilizatorio, que asume implícitamente que cualquiera preferiría plantar padi en las tierras bajas si no fuera por estos Estados depredadores, había razones positivas para preferir la agricultura itinerante o la recolección frente al cultivo de arroz húmedo. Si hay mucho terreno abierto, como era el caso hasta hace relativamente poco, la quema es generalmente más eficiente en términos de retorno para la mano de obra que el arroz de regadío. Ofrecía mayor variedad nutricional en entornos que en general eran más saludables. Finalmente, cuando se combina con buscar y cazar bienes de gran valor en las tierras bajas y para el comercio internacional, podía proporcionar altos rendimientos con relativamente poco esfuerzo. Se podía combinar la autonomía social con las ventajas de intercambio comercial. Ir a las colinas, o permanecer en las colinas si ya estabas allí, no fue, en la mayoría de las circunstancias, una elección de libertad a costa de la privación material.

Después de un colapso demográfico a raíz de una hambruna, una epidemia o una guerra —si uno tenía la suerte de sobrevivir— la agricultura de roza y quema podía fácilmente convertirse en la norma, allí mismo, en la misma llanura del padi. Por lo tanto, el espacio resistente al Estado no era un lugar en el mapa sino una posición frente al poder; podía ser creado mediante actos de desafío exitosos, por cambios en las técnicas agrícolas, o por actos divinos. El mismo lugar podía oscilar entre estar fuertemente gobernado o ser relativamente independiente, dependiendo del alcance del Estado padi y de la resistencia de sus posibles súbditos.

En lo tocante a la huida en sí, sería útil distinguir entre las rutinas lentas y agotadoras que expulsaban personas año tras año, y eventos más grandes que producían un éxodo masivo. En la primera categoría, las cargas de impuestos crecientes y los trabajos forzosos en un reinado ambicioso podían provocar un flujo constante de súbditos arruinados que se trasladasen más allá del poder del Estado. Disidentes religiosos, perdedores en las luchas entre facciones, marginados de la aldea, criminales y aventureros también podría trasladarse

a la frontera. Como veremos, las sociedades de las montañas absorbieron fácilmente a emigrados de este tipo.

Es difícil medir si, a largo plazo, fue la partida constante y acumulativa de súbditos o fueron las crisis que produjeron éxodos masivos las que contribuyeron más a la pérdida de las poblaciones centrales. Lo primero, precisamente porque no era algo espectacular, es más probable que se encuentre en los registros de recibo de impuestos que en las crónicas. La guerra, el hambre, los incendios y las epidemias generan más interés y, por lo tanto, están más presentes en las crónicas y los archivos. Estos cuatro desastres, junto con la tiranía, constituyen las cinco famosas plagas de los dichos populares birmanos.¹⁰⁵ Son los principales responsables de la reorganización de poblaciones de un Estado a otro a gran escala, de la migración del núcleo *padi* a los márgenes del poder estatal y, en los propios cerros, de una reorganización espacial de las poblaciones.

No hay forma de predecir la catástrofe representada por, digamos, la guerra, las hambrunas o las epidemias, y no hay forma de saber de antemano su duración o gravedad. Por su naturaleza, tales acontecimientos generaban pánico y desencadenaban huidas tumultuosas y precipitadas. Y, sin embargo, tales desastres fueron una parte tan importante del paisaje precolonial del Sudeste Asiático que podemos imaginar que muchas poblaciones tenía «rutinas del desastre», al igual que los campesinos en tiempos de escasez de alimentos conocen cuáles son los alimentos comestibles en caso de hambruna. Parte del repertorio frente a la crisis del campesinado central estaba formado por la dispersión, las rutas de fuga y las rutinas alternativas de subsistencia.¹⁰⁶

El éxodo masivo, a menudo acompañado de rebelión y bandidaje, ha marcado el ritmo de la historia precolonial de la mayoría de los Estados del Sudeste Asiático. Podríamos distinguir aquí entre las catástrofes que provocaron que la población abandonase el núcleo de la corte y se marchase en busca de seguridad —en otro Estado, en los márgenes del poder y en las colinas— de las

105. En términos generales, la concentración de población en el núcleo estatal, también conocida como «gobierno», es una de las principales causas de hambre, incendios y epidemias, sin mencionar la guerra. Todos estos son, por ello, en parte efectos de Estado. Los decretos reales que especifican una serie de pasos que todos los habitantes de la capital deben observar para estar preparados contra los incendios, y para extinguirlos en caso de que se produzcan, son una clara evidencia de esta preocupación. Véase Than Tun, *Royal Orders of Burma*, vol. 3, *cit. pp.* xiv, 49-50.

106. Imaginemos, por ejemplo, una ciudad como Nueva Orleans que cada 20 o 30 años experimentase una evacuación por crisis del mismo tipo que provocó el huracán Katrina. En este tipo de circunstancias la memoria popular mantendría todo un conjunto de medidas y rutinas frente a la crisis.

acciones de resistencia y huida de poblaciones que, por primera vez, estaban siendo incorporadas a la fuerza al Estado por una dinastía ambiciosa. Si miramos la historia del norte de Vietnam, desde el siglo XIV hasta el siglo XVI, podemos ver estas dos situaciones de forma práctica. La sequía, las rebeliones y las invasiones de 1340 a 1400 provocaron un desplome de la población de padí en el delta del río Rojo. La caída fue de entre 800.000 y quizás 1,6 millones de personas, y muchos de los refugiados marcharon aparentemente a las colinas. A principios del siglo XVI, este corazón productivo había recuperado la dimensión demográfica anterior e intentó extender su poder a los «montañosos distritos vietnamitas al oeste, norte y noreste de la capital». Una serie de rebeliones, lideradas en parte por los adeptos budistas y taoístas, que obraban milagros, ofrecieron una decidida resistencia e hizo que muchos miles se dieran a la fuga, una gran parte de los cuales, presumiblemente, se fueron aún más al interior de las colinas. La corte siamesa de principios del siglo XIX se enfrentó igualmente a una resistencia feroz cuando trató de extender su control a la zona sur de Laos, tatuando a los tributarios (la política de «hierro rojo»), aumentando las exigencias de mano de obra para los trabajos forzosos, «y apoyando o promoviendo la esclavitud completa de los pueblos tribales y de las tierras altas».¹⁰⁷ Cuando las rebeliones fueron aplastadas, es plausible suponer que aquellos que deseaban escapar a la incorporación se dirigiesen hacia las colinas, y que aquellos que se veían amenazados por las expediciones esclavistas se retirarían incluso más adentro de las colinas para permanecer fuera de su alcance.

Durante las invasiones mongoles, desde el siglo XIII hasta gran parte del siglo XV, la parte alta de Birmania experimentó el caos y la hambruna; Michael Aung-Thwin nos informa de que «grandes segmentos de la población se alejaron de las áreas tradicionalmente seguras a enclaves de seguridad».¹⁰⁸ Exactamente a dónde fueron estos refugiados está poco claro, pero una parte sustancial debe haberse dispersado a la periferia más cercana de poder dinástico, que habría sido, en la mayoría de los casos, colina arriba. Solamente en el siglo XIX, el delta de la baja Birmania, inicialmente un lugar de refugio en sí mismo, se convirtió en el destino habitual para aquellos que huían del corazón del poder birmano.

Por fragmentaria que sea la evidencia, podemos aventurar una o dos suposiciones sobre los patrones de oscilación en las poblaciones administradas por

107. Lieberman, *Strange Parallels*, vol. 1, *cit.*, pp. 369, 394, 312.

108. Aung-Thwin, *Irrigation in the Heartland of Burma*, *cit.*, p. 34.

el Estado en el centro del Estado padi y los que están más allá de su alcance. En términos de distancia frente al poder dinástico, podemos imaginar, por un lado, una especie de continuidad, por una parte, entre una población fuertemente administrada, que cultiva arroz en el centro del Estado y, por otro lado, los habitantes de las crestas montañosas, hábiles constructores de empalizadas que se encontraban bastante fuera del alcance del Estado. Aquellos que residían en los límites de la población central, y aquellos que estaban en las colinas cercanas al interior, ocupaban una posición intermedia en relación con el poder estatal. De manera esquemática y especulativa, tiene sentido pensar que, cuando la población se sintiera asediada, el primer paso sería moverse hacia la siguiente zona adyacente que fuese segura. Así, los que estaban en el centro, enfrentados a una guerra o una hambruna, se moverían hacia el borde del núcleo. Aquellos en el borde del núcleo primero podrían intentar aislarse ellos mismos frente a las perturbaciones en el centro, mediante la secesión fiscal y la autodefensa.¹⁰⁹ En caso de que esta estrategia fallara, a su vez, se encaminarían hacia las tierras circundantes cercanas y las colinas. Aquellos en el interior y en las colinas, enfrentados con una extensión del poder estatal en forma de administración directa o redadas de esclavos, podían rebelarse o huir —o rebelarse y luego huir—, puede que a zonas más profundas o más elevadas de las colinas.¹¹⁰ Así que, presumiblemente, y frente al peligro, cada segmento de población se movería a lo largo de un *continuum* hasta la posición siguiente en la que se sintiese más alejado del poder estatal. Bajo condiciones más favorables en el núcleo, este proceso funcionaría a la inversa, ya que muchos se trasladarían más cerca del núcleo para aprovechar el comercio y las nuevas oportunidades para ascender de estatus.

Lo que Oliver Wolters escribe sobre el Estado mandala concertina [acordeón] en el Sudeste Asiático, nosotros podríamos extenderlo a la población del mandala, que bien se acercaba, bien se movía hasta situarse justo fuera de su alcance, dependiendo del equilibrio entre el peligro y los beneficios que pudieran obtener. Debemos considerar políticamente anfibia a la población que se movía según este punto de vista. La capacidad de ir y venir, a lo largo del tiempo, entre una relativa estatalización y una relativa carencia de Estado dependía de la existencia de una gran frontera abierta y de tener a mano los

109. Este es el patrón descrito con cierto detalle por parte de aldeanos chinos y que G. William Skinner recoge en «Chinese Peasants and the Closed Community: An Open and Shut Case», *Comparative Studies in Society and History*, núm. 13, 1971, cit., pp. 270-281.

110. De nuevo, las montañas significaban, tanto metafórica como literalmente, un espacio de resistencia frente al Estado.

repertorios de estructura social y subsistencia que les servirían en un nicho territorial nuevo. Pero, ¿podemos decir que era, al fin y al cabo, un nicho completamente nuevo? Una vez que recordamos que una proporción inmensa de la población eran cautivos o descendientes de cautivos —muchos de ellos capturados en las colinas— podemos ver que, tal vez, para algunos de ellos, el viaje que les alejaba del Estado fuese algo así como un regreso a casa.

La fricción de la distancia: Estados y cultura

Nada es más difícil que conquistar a un pueblo [los igorots] que no tiene necesidades y cuyas murallas son los bosques, las montañas, los páramos impenetrables y los altos precipicios.

Funcionario español, Filipinas, siglo XVIII

Tanto los funcionarios precoloniales como los coloniales comprendieron que los obstáculos militares para la conquista de las zonas montañosas remotas serían formidables. La combinación de una población móvil y generalmente hostil, y de una topografía accidentada, significaba que incluso las expediciones punitivas, dejando a un lado la ocupación militar, eran empresas arriesgadas. Como señala la *Glass Palace Chronicle* de una de esas campañas: «El Mahaupayaza y el rey de Ava, a quienes se les había ordenado perseguir a los sawbwa de Mogaung, tuvieron que ser convocados de nuevo, ya que se vio que era imposible que los perseguidores avanzaran sin grandes dificultades por una zona montañosa del país donde los pasos estaban bloqueados por ventisqueros y brumas, y donde la niebla no se levantaba hasta el mediodía».¹¹¹ Scott, que dirigió una campaña militar de «pacificación» mejor armada en el norte de Birmania a finales del siglo XIX, señaló la relación entre la dificultad del movimiento de tropas y el tiempo que le llevó someter a un distrito: «Donde había extensiones amplias de bosque sin cultivar, millas de país anegado, apestadas de malaria, o confusos laberintos de jungla espesa y barrancos que proporcionan refugio seguro a los *dacoits*, [dichos distritos] costaba controlarlos uno o dos años más que al resto».¹¹² Vietnam fue parecido para los franceses. Un informe de 1901 advertía sobre los obstáculos para controlar la disidencia y los

111. Nai Thein, «Glass Palace Chronicle», p. 17. La cita de este epígrafe proviene de Scott, *Discovery of the Igorots*, cit., p. 141.

112. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, vol. 1, parte 1, cit., p. 148.

problemas en las colinas protegidas por «el refugio que proporcionan las montañas escarpadas y el bosque más impenetrable».¹¹³

Lo anterior es, por supuesto, la mirada del Estado del valle. Desde el punto de vista de los que se retiraban a las colinas, era una ventaja natural que podían explotar. Podían, como hicieron los igorot, cortar los pasos de montaña y, cuando fuese necesario, retirarse más y más profundamente al interior de las colinas. Las montañas favorecían la guerra defensiva en general y proporcionaban innumerables lugares donde un pequeño grupo podía contener una fuerza mucho mayor. Los recovecos más profundos de una zona montañosa, donde la fricción acumulada de viaje desde la zona baja más cercana es mayor, son los menos accesibles al control estatal directo. En este tipo de lugares, el término *impenetrabilidad montañosa* adquiere un significado literal. Para los británicos, los «salvajes» wa vivían en esa zona, ubicada entre Tailandia, China y los Estados del este de los shan en Birmania. Los mapas de finales de siglo eran incapaces de representar ni de lejos, según un oficial colonial, la dificultad real del terreno en el que las crestas principales «estaban entrecruzadas por colinas angulosas y escarpadas».¹¹⁴ Incluso hoy en día, los wa —quizá dos millones de personas— «viven en lo que indudablemente es uno de los últimos grandes desiertos montañosos del mundo moderno».¹¹⁵

El grado de fricción representado por un paisaje no puede ser simplemente apreciado a través de la topografía. Está, en un grado considerable, diseñado socialmente y manipulado para amplificar o minimizar esa fricción. Seguir el progreso de los británicos en la proyección de su poder en las colinas es, en gran medida, seguir el progreso de sus tecnologías para la demolición de la distancia: puentes, carreteras preparadas para todos los climas, tala de bosques, mapas precisos y telégrafo. La tecnología avanzada de deforestación, helicópteros, aeroplanos y fotografías de satélite modernas disminuyen aún más esa fricción. Por lo tanto, la fricción no está «allí» de manera simplemente mecánica; se esculpe constantemente para un propósito u otro. Para aquellos que deseen maximizar la fricción de la distancia, hay todo un conjunto de contramedidas a las que pueden recurrir: destrucción de puentes, emboscadas o trampas explosivas en los pasos y desfiladeros, tala de árboles a lo largo de carreteras, corte de cables de teléfono y telégrafo, etc. Gran parte de la literatura

113. Hardy, *Red Hills*, cit., p. 134.

114. G. E. Mitton [Lady Scott], *Scott of the Shan Hills: Orders and Impressions*, Londres, John Murray, 1930, p. 182. Scott hace todo lo posible por resaltar la condición de los wa como cazadores de cabezas.

115. Martin Smith, *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*, Londres, Zed, 1991, p. 349.

sobre la guerra de guerrillas (la parte que no trata de técnicas sobre inteligencia) se dedica a los esfuerzos para administrar el paisaje en beneficio propio.

La lógica militar que gobierna la fricción de la distancia también opera para moldear la influencia social y cultural. Estimar sus consecuencias esquemáticamente puede arrojar luz sobre algunas de las diferencias sociales entre la sociedades de las colinas y los Estados padi. Muchas de las principales influencias culturales del Sudeste Asiático han sido exógenas —traídas por comerciantes marítimos—. El hinduismo brahamánico, el budismo y, más tarde, el islam, llegaron de esta manera. De la costa, donde arribaron, estas influencias tendieron a extenderse a lo largo de las arterias principales del comercio y el movimiento humano —llanuras, cuencas fluviales— arrastradas por las trayectorias de movimiento de esta población de las tierras bajas. Podemos imaginarnos un *time-lapse* con una serie de fotogramas que reflejarían cómo la extensión de estas ideas culturales es más fácil por áreas con menor fricción del terreno y con mayor tráfico humano.

Observemos, a este respecto, que a pesar de que las ubicaciones de muy alta fricción —pantanos, barrancos, marismas, montañas escarpadas, páramos, desiertos— estén en línea recta a tiro de piedra del núcleo del Estado, es probable que permanezcan relativamente inaccesibles y, por lo tanto, que sigan siendo zonas política y culturalmente diferenciadas. Si a la dimensión vertical o *altitudinal*, en el caso de grandes cadenas montañosas, le sumamos una dimensión temporal o una perspectiva temporal a largo plazo, es fácil ver cómo podrían desarrollarse ciertos tipos de estratificación cultural. Un complejo cultural, pongamos por ejemplo el culto hindú shaivita, se mueve desde la costa, con poder estatal y capacidad para el intercambio comercial a lo largo de los cursos de agua y a través de llanuras cultivables. Quienes, por una razón u otra, optan por no adaptarse a este complejo, pongamos que los animistas, se mueven o son empujados cuenca arriba, más hacia el interior y lejos del alcance de sus opresores. Imaginemos entonces que otro complejo cultural, digamos que el budismo, o el islam, suceden al primero. Este nuevo pulso, quizás también asistido por el Estado, podría empujar a aquellas poblaciones hindúes-shaivitas que no desearan asimilarse más lejos, al interior de la cuenca hidrográfica, lo que a su vez llevaría a los primeros refugiados animistas a cotas aún más altas y/o a un interior más profundo. Es fácil ver cómo, en estas circunstancias, puede obtenerse algo parecido a las Tierras Altas de Tengger descritas antes: una especie de sedimentación vertical de pulsos culturales que vienen de lejos —el más antiguo (más profundo) ahora en las zonas más elevadas y el más nuevo (más superficial) en las llanuras de tierras bajas—. En la práctica,

por supuesto, los patrones de migración son mucho más complejos y, en el siglo XX, los misioneros cristianos del Sudeste Asiático continental se «saltaron», por así decirlo, los distintos niveles para subir directamente a las tierras altas. Sin embargo, lo que este esquema rudimentario ayuda a comprender es por qué los que viven en las ubicaciones más altas y remotas, menos accesibles para el Estado, también pueden ser culturalmente distintos y estar, en cierto sentido, históricamente estratificados.¹¹⁶

Mini-Zomias, secas y húmedas

Nuestro foco se ha fijado hasta ahora en la vasta zona montañosa continua que hemos decidido llamar Zomia. Pero los principios de la fricción de la distancia, de las regiones de refugio, y de las topografías resistentes al Estado se dan también a menor escala en otros lugares. Un caso de importancia histórica es el Pegu Yoma de Birmania, una extensión montañosa boscosa de 400 kilómetros de longitud, y de entre 65 y 200 kilómetros de anchura, que atraviesa el corazón de Birmania entre los ríos Irrawaddy y Sittang.

Debido a su condición de espacio resistente al Estado más cercano a las ricas llanuras, el Pegu Yoma fue un reducto de fugitivos, rebeldes y bandidos durante mucho tiempo. Sus bosques densos, sus valles ocultos y, sobre todo, su proximidad a prósperas aldeas arroceras era tal que Sir Charles Crosthwaite escribió: «Ningún ladrón podría haber deseado mejores condiciones».¹¹⁷ Sin embargo, como ubicación de uno de los últimos grandes depósitos de teca, la mercancía comercial clave y que mayores márgenes de beneficio producía en la Birmania colonial de principios del siglo XX, se convirtió en un espacio cotizado. A pesar de los recursos dedicados a mantener el control sobre esta zona, el Pegu Yoma se escapó de las manos británicas en la Segunda Guerra anglo-birmana (1885-1887), nuevamente durante el gran levantamiento de Hsaya San (1930-1932) y, final y definitivamente, debido al estallido de la Segunda Guerra Mundial. Después de la guerra, y durante casi treinta años, hasta 1975, fue el área sobre la que se asentaban las bases principales de los rebeldes comunistas en el norte y de los rebeldes karen en el sur, que casi derrocaron al

116. Los sociolingüistas reconocerán la analogía con la forma en que los migrantes aislados, especialmente aquellos aislados de su punto de origen, pueden conservar dialectos antiguos, incluso mucho tiempo después de haber perdido completamente la cultura de la que originalmente partían; los franceses de Quebec, los boer holandeses o el inglés de los Apalaches son algunos ejemplos.

117. Crosthwaite, *Pacification of Burma*, cit., p. 116.

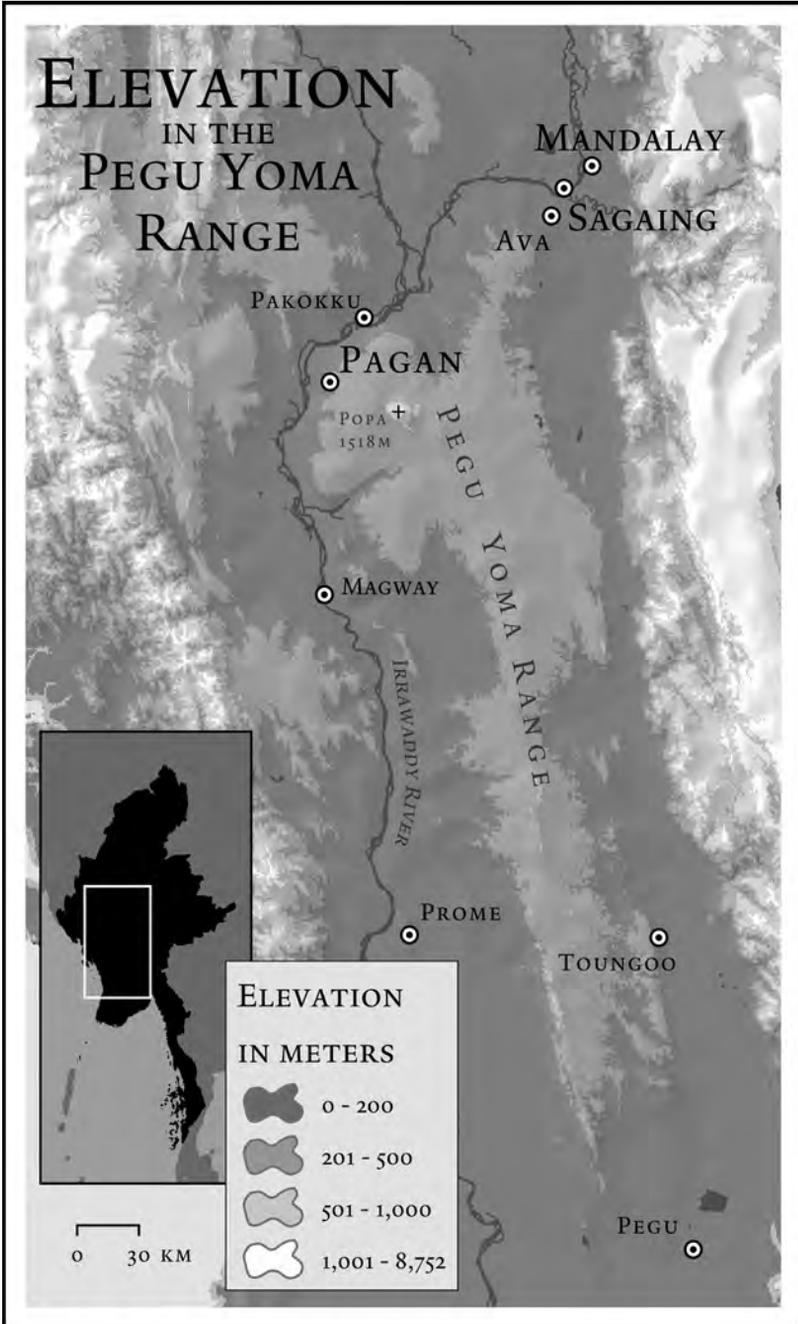
gobierno en Rangún. Tan segura era esta zona rebelde, que el Partido Comunista de Birmania (CPB) la consideraba su propio Yennan, y llamó a su Escuela Central de marxismo-leninismo de aquellas sólidas montañas «La ciudad dorada de Pekín».¹¹⁸ Cuando en 1975, finalmente, el gobierno acabó con las fuerzas rebeldes en esta zona, tanto el CPB como el Karen National United Party (KNUP) perdieron su última base a poca distancia de la llanura central y del gobierno central. Aunque estaba escasamente poblado, Pegu Yoma merece su propio capítulo en cualquier relato de espacios resistentes al Estado en Birmania.¹¹⁹

La montaña o monte Poppa, en el extremo norte de Pegu Yoma, es hoy en día un importante santuario budista y lugar de peregrinaje que fue, hasta hace bastante poco, un reconocido espacio de resistencia frente al Estado. Ubicado al suroeste de Mandalay, entre Meiktila y Chauk, este abrupto pico de mil quinientos metros está rodeado de estribaciones con barrancos y matorrales selváticos. Aunque no es suficientemente extenso como para constituirse en una zona de refugio importante o en una base revolucionaria, estaba lo suficientemente cerca de las rutas comerciales y de las poblaciones del valle como para servir de escondite a las bandas de bandidos y ladrones de ganado. Una de esas bandas resistió durante diez años completos después de la anexión británica.¹²⁰ Poppa fue tan solo una entre, literalmente, cientos de fortalezas —como las llamaron los británicos— que resultaron difíciles de conquistar y de mantener subyugadas. Podían albergar pretendientes al reino, sectas del bosque heterodoxas, rebeldes y bandidos. Cada lugar tenía su propia historia como espacio que había hecho frente y resistido al Estado, y aquellos que deseaban, por cualquier motivo, distanciarse del Estado lo tenían en cuenta como santuario posible. Lo que todos estos espacios tenían en común era una geografía desconcertante que favorecía la defensa y la retirada, así como una población escasa y móvil con tradición de no someterse al poder de los Estados.

118. Smith, *Burma*, *cit.*, p. 231.

119. En marzo de 2006 intenté hacer un viaje en motocicleta hasta el sudeste del Pegu Yoma, al este de la ciudad de Tharawaddy, junto con un amigo. En menos de dos horas el sendero se había vuelto tan arenoso que era imposible continuar. Seguimos a pie. Nos cruzamos con un par de carretas tiradas por bueyes que iban cargadas de madera y de carbón vegetal extraídos de las montañas. Tras medio día de marcha a pie encontramos un asentamiento de unas ocho o nueve casas rústicas donde muchos de sus árboles parecían estar decorados con gasas blancas. Rápidamente nos dimos cuenta de que la gasa blanca eran mosquiteras. Todos los miembros del poblado estaban durmiendo en árboles después de que una manada de elefantes de las montañas hubiese descendido hasta allí, roto las vallas de sus pequeños graneros y devorado todos los bananeros jóvenes. Los elefantes, como los rebeldes, veían las posibilidades y ventajas que proporcionaba el lugar para sus incursiones.

120. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, vol. 1, parte 1, *cit.*, p. 133.



Mapa 7: Altura en metros de la cordillera de Pegu [Pegu-Yoma].

Un recuento completo de los lugares resistentes al Estado tendría muchas páginas dedicadas a lugares bajos y húmedos —marismas, pantanos, ciénagas, turberas, páramos, deltas, costas de manglares y vías fluviales y archipiélagos complejos— así como a reductos de alta montaña. Debido a que era muy probable que estos reductos de oposición al control estatal se ubicaran cerca de áreas ricas de cultivo de padi, a poca altura, supusieron una amenaza igual o mayor para el orden político de las tierras bajas. Jiaxing, justo al sur del delta del Yangtsé era, a principios del siglo XVII, un lugar muy turbulento. El laberinto de arroyos y vías fluviales representaba problemas de orden político casi inmanejables. Un prefecto encargado de controlarlo escribió: «Los arroyos más grandes desaparecen eliminados por lagos, humedales, fiordos y ensenadas que forman una vasta extensión de innumerables kilómetros. Estos son los refugios donde se juntan bandidos de todas partes, de donde salen y en los que desaparecen».¹²¹

Los humedales pueden tanto proporcionar una especie de perímetro defensivo natural para núcleos estatales, como hicieron para Venecia y Amsterdam, como servir de santuario para rebeldes, bandidos y sus equivalentes acuáticos, los piratas. El gran clásico chino del siglo XIII *Water Margin* es un relato de las luchas a capa y espada de desgraciados e infatigables funcionarios, deshonorados o traicionados, en su infatigable persecución de los bandidos por las marismas.¹²² Una gran marisma con una historia escrita aún más larga (tres milenios o más) es el pantano mesopotámico entre el Tigris y el Eufrates (hoy en la frontera entre Irak e Irán). Este pantano de unos 15.000 kilómetros cuadrados de arena que se modifica estacionalmente era, hasta hace poco, hogar de una población considerable que vivía en islas flotantes muy alejadas de cualquier presencia estatal. Wilfred Thesiger, un aventurero cuyo relato *The Marsh Arabs* atrajo la atención de los angloparlantes sobre este mundo por primera vez, señaló que las marismas, «con su desconcertante laberinto de cañaverales donde los hombres solo podían moverse en barco, debe haber proporcionado un refugio a los restos de pueblos derrotados y debe haber sido un centro de anarquía y rebelión desde tiempos muy lejanos».¹²³ La maraña de un laberinto de vías fluviales indistinguibles (¡para los inexpertos ojos del forastero!) y

121. Elvin, *Retreat of the Elephants*, cit., p. 190.

122. Shih Nai-an, Cambridge, C&T, 1976, publicado originalmente en Shanghái.

123. Wilfred Thesiger, *The Marsh Arabs*, Harmondsworth, Penguin, 1967, p. 99. Arash Khaeni, en su excelente tesis acerca de Qajar (Irán) en el siglo XIX, señala que un derrotado líder militar, Bakhitari, huyó junto con su familia a estas marismas cerca del río Shatt-al-Arab; véase «*Opening the Land: Tribes, States, and Ethnicity in Qajar Iran, 1800-1911*», tesis, Yale University, 2005.

sujetas a cambios estacionales proporciona una ventaja decisiva a sus habitantes móviles frente a cualquier intruso oficial. El remedio draconiano frente a una zona pantanosa resistente, en este como en otros casos, era drenar el pantano y destruir el hábitat de una vez por todas. Este gran proyecto de extender el espacio estatal fue finalmente logrado por Saddam Hussein tras las pérdidas masivas causadas por la guerra Irán-Irak que se desarrolló en esta misma área. El drenaje de grandes marismas y pantanos, una solución final que los gobernantes no podían utilizar frente a santuarios de montaña, siempre ha sido, cualesquiera que fueran las razones esgrimidas, un ejercicio para eliminar los posibles sitios de resistencia y rebelión.¹²⁴

En la Norteamérica gobernada por colonos blancos, los pantanos, tanto como las montañas y la frontera, eran santuarios de rebelión y evasión. Los semínolas, bajo el mando del jefe Osceola, junto con sus aliados, que eran esclavos fugitivos, lucharon durante siete años contra la retaguardia de las tropas federales empeñadas en hacer cumplir el objetivo de Andrew Jackson de expulsar a los indios.¹²⁵ La marisma de la zona pantanosa del Great Dismal en la frontera entre Virginia y Carolina del Norte fue el hogar de miles de esclavos fugitivos durante varias generaciones, «justo en medio de las comunidades esclavistas más fuertes del sur».¹²⁶ Se unieron a los blancos renegados, los sureños que evitaban el servicio militar obligatorio, los desertores, los que huían de la ley, los destiladores de alcohol ilegal, cazadores y tramperos. El Great Dismal, como el pantano en *Water Margin*, también tuvo una presencia literaria, gracias al poema de Longfellow *A Slave in the Dismal Swamp* [Un esclavo en el pantano lúgubre] y al de Harriet Beecher Stowe *Dred: A Tale of the Dismal Swamp* [Historia del pantano lúgubre] (1856). Al igual que en el caso del santuario del pantano de los árabes, se hicieron

124. Consideremos, por ejemplo, las enormes marismas de Pripet (que cubren 100.000 km cuadrados de Polonia, Bielorrusia y el noroeste de Ucrania), para las cuales los nazis tenían grandiosos planes de drenaje, o los pantanos Pontinos cerca de Roma, finalmente drenados por Mussolini. Creo que no es una mera coincidencia que se haya aplicado el mismo discurso de civilización a los habitantes de los pantanos apátridas que a los pueblos de las montañas apátridas. Eran vistos como primitivos, como poblaciones degeneradas que solo podría redimirse cambiando radicalmente su entorno o eliminándolos por completo.

125. Véase, por ejemplo, Robert Rimini, «The Second Seminole War», cap. 6 de *Andrew Jackson and His Indian Wars*, Nueva York, Viking, 2001, pp. 272-276. Hay un interesante paralelismo con la suposición de que algunos grupos de la península malaya huyeron del Estado malayo dirigiéndose a las montañas mientras que otros decidían coger sus botes: en su huida, algunos de los cherokee se dirigieron a las marismas y pantanos mientras que un pequeño grupo «se escondió en las cimas más elevadas de las montañas» de Carolina del Norte.

126. Bland Simpson, *The Great Dismal: A Carolinians Swamp Memoir*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1990, pp. 69-73.

repetidos llamamientos para que se drenase el Great Dismal porque daba libertad y la independencia a «lo más bajo de la sociedad».¹²⁷

Los entornos costeros, particularmente en el Sudeste Asiático, también han proporcionado encubrimiento para los rebeldes y aquellos que huían del Estado. Los deltas cambiantes de los principales ríos del Sudeste Asiático continental (el Mekong, Chao Praya e Irrawaddy), rasgados por innumerables arroyos de marea y estuarios, eran casi imposibles de vigilar y administrar. Las autoridades, incluso cuando sumaban una fuerza consistente, no eran rival para una población fugitiva que conocía su terreno acuático íntimamente y que podía desaparecer en cualquier momento. Preocupados por la configuración geográfica que favorecería a los revolucionarios, los franceses y el gobierno de Saigón respaldado por Estados Unidos señalaron tanto a las montañas como a los humedales como lugares que había que mantener vigilados. «Las dos principales regiones estratégicas consideradas vulnerables a la infiltración de los comunistas fueron las tierras altas centrales y las llanuras pantanosas del delta del Mekong occidental [Trans-Bassac]».¹²⁸ También los karen rebeldes, en su lucha contra el gobierno birmano, aprovecharon al máximo la «impenetrable región del gran pantano manglar, reservas forestales, ríos fan-gosos y arroyos ocultos, donde las fuerzas del gobierno siempre se vieron forzadas a moverse lentamente».¹²⁹

El hábitat de los manglares, con sus pasajes increíblemente tortuosos, recóndito para cualquiera, excepto para aquellos con una larga experiencia, tal vez sea el escenario ideal para la evasión. Como cubierta protectora probablemente no tenga igual. «Canales y arroyos sinuosos, obstruidos por bancos de lodo y arena, aquí desaparecen de la vista detrás de un muro oculto de vegetación, el estrecho camino del laberinto de manglares atestado de ramas o las largas frondas de la *nipah* [palma]. Aquí, en un momento de peligro anticipado, la población de la zona, ligada al agua, y que está familiarizada con su intrincada geografía, puede escapar a la detección con éxito».¹³⁰

Una geografía que favorecía el escondite y la fuga era, por la misma razón, favorable a los asaltantes. Los manglares estaban cerca de las rutas de

127. Mariana Upmeyer, «Swamped: Refuge and Subsistence on the Margin of the Solid Earth», artículo trimestral para el seminario de postgrado «*The Comparative Study of Agrarian Societies*», Yale University, 2000.

128. Stan B-H Tan, «Dust beneath the Mist: State and Frontier Formation in the Central Highlands of Vietnam, the 1955-1961 Period», tesis, Australian National University, 2006, p. 191.

129. Smith, *Burma*, cit., p. 262.

130. Sopher, *Sea Nomads*, cit., pp. 42-43.

navegación, al igual que el Pegu Yoma estaba cerca de las prósperas tierras bajas. Los asaltantes podían salir y volver, saquear barcos, asaltar asentamientos costeros y tomar esclavos. Como los vikingos, los gitanos del mar tenían una existencia anfibia como comerciantes y asaltantes. Al igual que los vikingos, los gitanos del mar tenían barcas rápidas y de calado poco profundo, los *perahu*, que les permitían escapar por pequeños arroyos en los que los barcos más grandes no podían entrar e ir y asaltar los asentamientos por la noche desde río arriba, sector que a menudo quedaba desprotegido. Aprovechando los manglares, supusieron una importante amenaza para el comercio marítimo holandés y británico del Sudeste Asiático durante un tiempo. Incluso hoy, sus descendientes directos, altamente armados y motorizados, atormentan a los grandes petroleros surcando el estrecho de Malaca.¹³¹

Al igual que las colinas, los pantanos, las marismas y los manglares son lugares para descansar y también, potencialmente, desde los que atacar. Pero sobre todo, son lugares con poco control por parte del Estado, donde pueden encontrar refugio las poblaciones que, por la razón que sea, quieran eludir la voluntad del Estado.

El camino hacia los bárbaros

Sabemos que algunos de los chinos fronterizos comenzaron a seguir la misma línea de evolución divergente [nomadismo pastoril] y que la Gran Muralla se construyó tanto para retener a los chinos dentro de China como para mantener al nuevo tipo de bárbaros fuera de China.

Owen Lattimore, «The Frontier in History»

Las narrativas más antiguas y las versiones populares relatadas por las poblaciones de las tierras bajas acerca de quiénes son las minorías y cómo llegaron allí, por lo general, las tratan como si fueran pueblos indígenas originales, y como si las poblaciones del valle descendiesen de ellas. Las actuales narrativas

131. Un buen estudio de la piratería puede encontrarse en James Warren, *Sulu Zone, 1768-1868: The Dynamics of External Trade, Slavery, and Ethnicity in the Transformation of a Southeast Asian Maritime State*, Kent Ridge, Singapore University Press, 1981; y Nicholas Tarling, *Piracy and Politics in the Malay World: A Study of British Imperialism in Nineteenth-Century Southeast Asia*, Melbourne, F. W. Cheshire, 1963. Para un estudio más extenso del contrabando marino y del mar como zona de resistencia frente al Estado, véase Eric Tagliacozzo, *Secret Trades, Porous Borders: Smuggling and States along a Southeast Asian Frontier, 1865-1915*, New Haven, Yale University Press, 2005.

de historiadores y etnógrafos de las minorías que ahora viven en Zomia a menudo las retratan como migrantes que arrastran una saga de derrota, persecución y marginación. El relato suele contener una victimización injusta y dos supuestos implícitos. El primero es que todos los pueblos de las montañas preferirían ser cultivadores del valle, y que el grueso de ellos fue en otro momento parte de los pueblos de las tierras bajas, que se vieron empujados a las colinas, a regañadientes, por causas de fuerza mayor. El segundo es que, naturalmente, querrían evitar el estigma de la «barbarie» y el atraso que se les adjudica —resultado lógico de su huida—. Dado que, según los estándares de las tierras bajas, los pueblos civilizados cultivan arroz irrigado y son súbditos que pagan impuestos a un Estado, quien abandona esta condición, quien sale fuera de la órbita del Estado y adopta nuevas rutinas de subsistencia es, *ipso facto*, alguien que se está colocando a sí mismo más allá de dicha civilización.

Dejar aquí este asunto significa perder de vista la importante voluntariedad —la agencia— de estas migraciones. Donde hay una frontera de tierra abierta y comercio con los asentamientos de las tierras bajas, los habitantes de las montañas pueden disfrutar de una vida relativamente próspera con menos trabajo, por no hablar de evitar impuestos y trabajo forzoso. Lattimore ya señaló en sus escritos que muchos de los pastores en las fronteras norte y oeste de China eran cultivadores de diversos orígenes «que decidieron separarse de la vida agrícola asolada por la pobreza y pasar a una vida más segura como pastores», y la misma razón ha empujado a las prácticas de cultivo itinerante y de recolección en las tierras altas dando paso a un movimiento a menudo voluntario en términos de un reducido interés económico.¹³² Y cuando a ese propio interés le agregamos la ventaja de conservar una mayor parte de la cosecha y de disponer más del trabajo propio, las razones positivas para distanciarse del poder estatal podrían resultar de peso simplemente por cuestiones materiales.

Debido a que el cambio a los medios de vida de las colinas fue, en términos del valle, siempre asociado con un declive en el estatus, era inconcebible que pudiera producirse voluntariamente. Las poblaciones de las colinas, según los relatos del valle, eran aborígenes que nunca habían estado civilizados o, más comprensivamente, personas expulsadas de las tierras bajas por la fuerza. Permanentemente conscientes del desprecio que sufren, muchos de los pueblos tribales explican en sus historias orales su ubicación y estado actual como resultado de alguna combinación de victimización, traición y negligencia.

132. Owen Lattimore, *Nomads and Commissars: Mongolia Revisited*, Oxford, Oxford University Press, 1962, p. 35.

Sin embargo, está muy claro que todos los grupos montañoses han incorporado un gran número de «desertores» de la civilización y les han introducido en sus genealogías. Gran parte de estos desertores fueron chinos han, que encontraron conveniente cambiar la civilización por las colinas. Como hemos visto, no había un encaje lógico para tales contranarrativas en la auto-imagen del gobierno han-confucionista. Así, la(s) Gran(des) Muralla(s) y los muros anti-miao de Hunan fueron vistos oficialmente como una barrera para los bárbaros, mientras que, de hecho, fueron construidos como freno para mantener al contribuyente, una población sedentaria y agricultora, dentro del ámbito del poder estatal. Como Magnus Fiskesjö muestra, «muchos de los bárbaros imaginados del pasado y muchos de los denominados “rebeldes miao” [de mediados del siglo XIX] eran en realidad mayoritariamente chinos que habían huido de obligaciones fiscales o de responsabilidades penales de la sociedad china homogeneizada».¹³³ El comercio, la búsqueda de tierras y el matrimonio fueron otras razones por las que los han y otros migrantes a las colinas podían encontrar ventajoso unirse a las sociedades de las colinas. Es probable que en determinados momentos fuese muy común la auto-marginación, o la «autobarbarización» según los estándares del valle. Sin embargo, el discurso civilizatorio hizo impensable esta conducta.¹³⁴

De hecho, si los grupos optan por no ser asimilados a la cultura y a la rutina del Estado del valle, si en su lugar eligen, deliberadamente, colocarse a una distancia física y cultural de esa civilización, entonces necesitamos una forma de describir este proceso que lo considere como algo más que como una pérdida o una caída en desgracia. Geoffrey Benjamin, al tratar de captar la forma en la que los pueblos de las montañas en la península de Malaca se posicionaron — ecológica, económica y culturalmente—, frente al Estado malayo, ha acuñado el

133. Magnus Fiskesjö, «Rescuing the Empire: Chinese Nation-Building in the 20th Century», *European Journal of East Asian Studies*, núm. 5, 2006, pp. 15-44, cita de la p. 38.

134. En su estudio de la «rebelión miao», Robert D. Jenks concluyó que la participación de los han fue numéricamente mayoritaria. A las autoridades nunca les interesó admitirlo porque, si bien era de esperar que los bárbaros se rebelaran sin importar si eran gobernados mejor o peor, la única explicación para una rebelión han era el mal gobierno, hecho por el que había exigir responsabilidades a las autoridades provinciales. *Insurgency and Social Disorder in Guizhou: The «Miao» Rebellion, 1854-1873*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994, p. 4. Para un relato perspicaz de la participación de los han en la revuelta «miao» de finales del siglo XVIII, véase Daniel McMahon, «Identity and Conflict in a Chinese Borderland: Yan Ruyi and Recruitment of the Gelao during the 1795-1797 Miao Revolt», *Late Imperial China*, núm. 23, 2002, pp. 53-86.

término *disimilación*.¹³⁵ Disimilación —que no debe confundirse con disimulación— se refiere a la creación más o menos intencionada de distancia cultural entre sociedades. Puede involucrar la adopción y el mantenimiento de diferencias lingüísticas, de historias distintas, de diferencias en la vestimenta, ritos de entierro y matrimonio, estilos de vivienda, formas de cultivo y altitud. Y dado que todos esos marcadores culturales están destinados a distinguir a un grupo de otro o de varios grupos, son necesariamente relacionales. La disimilación puede tener el efecto de afirmar la pertenencia a un determinado nicho en la economía general del valle-colina —por ejemplo: «Somos recolectores en el bosque; no tocamos el arado»—. Mantenido y desarrollada a lo largo del tiempo, tal disimilación, por supuesto, conduce a la etnogénesis, tema que exploraremos en el capítulo 7.

Con el contexto de la historia de una migración que huye de los núcleos estatales, en este último epígrafe enfatizaremos el aspecto más importante de la disimilación para muchos pueblos de las montañas. El acto clave de la disimilación es la afirmación: «Somos un pueblo sin Estado. En las colinas recolectamos y cultivamos de forma itinerante porque nos hemos puesto a distancia del Estado del valle».

La autonomía como identidad, pueblos que huyen del Estado

Para muchos pueblos de las colinas, la disimilación, la apuesta por la diferencia y la distancia entre una sociedad y otra, significaba poner una distancia literal entre ellos y los Estados de las tierras bajas. En cierto sentido, el proceso estaba superdeterminado, podíamos definirlo incluso como tautológico. Consideremos, por ejemplo, el largo proceso de migración en sí. Tomemos como ejemplo el pueblo más pequeño o militarmente más débil de las tierras bajas que tuviera que enfrentarse a la derrota y al sometimiento o, más probablemente, a ambos. Alguna fracción de este grupo asediado se queda en el lugar, es subyugada y, con el tiempo, asimilada. Otra fracción, digamos que se retira y se traslada al interior o a las colinas, aunque para mantener su autonomía tal vez tenga que cambiar sus rutinas de subsistencia. Supongamos además que el grupo recibe un nombre; llamémoslos meadowlarks. Los meadowlarks que

135. Geoffrey Benjamin y Cynthia Chou (eds.), *Tribal Communities in the Malay World: Historical, Cultural, and Social Perspectives*, Singapur, Institute of Southeast Asian Studies, 2002, p. 34. Para una descripción más completa, véase Geoffrey Benjamin, «The Malay World as a Regional Array», artículo presentado durante la International Workshop on Scholarship in Malay Studies «Looking Back, Striding Forward», Leiden, 26-28 de agosto de 2004.

permanezcan en su lugar serán absorbidos por la cultura dominante de las tierras bajas dejando su propia marca diferenciada en ella; sin embargo, ya no serán «meadowlarks», sino que ahora serán «chinos», «birmanos», «siameses», «tai». Aquellos que deciden marcharse y lo hacen en un número substancial, aunque también cambien (¡tal vez incluso más!), seguirán siendo conocidos como los meadowlarks y, lo que es más importante, su migración del Estado del valle pasará a ser algo importante en su historia. También desde la perspectiva del valle, los «meadowlarks» estarán marcados por la huida y la evasión estatal. Si el proceso se repite varias veces, el aspecto de la evasión estatal puede llegar a representar la característica esencial de un pueblo.

El proceso es esquemáticamente lo que varios etnógrafos e historiadores describen como los hitos de la experiencia de los miao/hmong y, en particular, sus últimos tres siglos de rebelión y huida. Nicholas Tapp describe el proceso de bifurcación. Por un lado, estaban los miao «cocinados» (*shu*), o «miao-chinos», que aceptaron la soberanía china, los nombres chinos y la agricultura sedentaria, la mayoría de los cuales fueron absorbidos por la cultura han con el tiempo. Por otro lado, estaban los miao «crudos» (*sheng*) o «miao-miao», que se trasladaron (o permanecieron) en zonas más elevadas de las colinas, viviendo de la agricultura de roza y de las incursiones de asalto, y manteniéndose a una distancia prudencial del Estado chino.¹³⁶ Otro estudioso de la historia miao/hmong cree que «cuando los hmong sufrieron escasez de tierras, la falta de bosques, gravámenes fiscales excesivos o injustos, y diversos abusos por parte de funcionarios o de propietarios, la mayoría intentó adaptarse a la nueva situación. Algunos se levantaron y se prepararon para luchar, mientras que otros optaron por mudarse a una nueva área administrativa o a otro país. Estas migraciones solo afectaron a una parte de la población hmong, la gran mayoría optó por quedarse y adaptarse».¹³⁷ En este relato, el fugitivo, el apátrida hmong, marcado indeleblemente por su huida y su negativa a «entrar en el mapa», es un resto, una reliquia. La mayoría de los que históricamente habían sido conocidos como hmong habrían sido absorbidos como sujetos del Estado han y por tanto, desaparecieron como grupo distinguible. Si también admitimos el hecho de que otros que se rebelaron o huyeron con ellos fueron absorbidos en las filas de los hmong, entonces este remanente no parece que pueda mantener mucha continuidad genealógica, y mucho menos genética. La continuidad —el

136. Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion: The White Hmong of Northern Thailand*, Singapur, Oxford University Press, 1990, pp. 173-177.

137. Michaud, *Turbulent Times and Enduring Peoples*, cit., p. 41.

significado— de la *hmongneidad* probablemente está relacionada de forma mucho más poderosa con una historia compartida de rebelión y huida que con cualquier supuesto reconocimiento de lazos de sangre ancestrales.

Una historia similar podría aplicarse a muchos (no a todos) pueblos de las montañas de Zomia. Los wa, akha, lahu, khamu, palaung, padaung, lamet y algunos karen parecen compartir una historia en la que, a menudo después de la rebelión, algunos se quedaron atrás mientras que otros huyeron fuera de alcance del Estado, al tiempo que, en el camino, absorbieron a otros migrantes. Shanshan Du cree que en los últimos tres siglos, los lahu han estado involucrados en una veintena de revueltas, después de las cuales muchos «se quedaron en áreas bajo el control imperial han mientras que otros emigraron al sur, a las regiones más marginales y montañosas tras las grandes represiones».¹³⁸ La compleja historia de los karen, especialmente los pwo karen, contiene muchos de los mismos elementos. Aliados con los mon y, tras la caída de Pegu a mediados del siglo XVIII aliados también con los siameses, parece que los karen, en muchos casos, fueron absorbidos por los gobiernos mon, siamés, shan y birmano. Muchos de los que hoy conocemos como karen son los que eligieron huir o quedarse en las colinas, pese a la vulnerabilidad que eso suponía, como un pueblo autónomo y apátrida.¹³⁹ La mayoría de aquellos que alguna vez fueron karen, lahu y hmong tienen, como hecho histórico común, haber sido asimilados en las tierras bajas como sujetos estatales mientras su remanente fugitivo ha conservado su identidad distintiva, recabando así una historia de huida y apatridia.¹⁴⁰

138. Shanshan Du, *Chopsticks Only Work in Pairs: Gender Unity and Gender Equality among the lahu of Southwest China*, Nueva York, Columbia University Press, 2002, p. 115.

139. Charles F. Keyes (ed.), *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Filadelfia, ISHI, 1979, pp. 30-62. Como explica Keyes, esta burda aproximación difícilmente hace justicia a las complejidades de la diáspora karen. Los karenni (karen rojo) / kayah son quizás una excepción importante en la medida en que ellos mismos han intentado crear un Estado, asumiendo las características políticas de gobierno de los shan y se han ganado una muy temida reputación como cazadores de esclavos.

140. Un relato histórico más complejo y preciso debería mostrar la oscilación entre el acercamiento y el rechazo, dependiendo de las condiciones políticas y económicas. Los pueblos no sometidos a un Estado pueden, en circunstancias favorables, buscar afiliaciones más cercanas a las tierras bajas y, por la misma razón, las poblaciones sometidas a control estatal pueden, en circunstancias desfavorables, intentar abandonar el Estado del valle. Las opciones que hemos descrito anteriormente no deben verse necesariamente como «para siempre jamás». En todo el Sudeste Asiático marítimo existen numerosas sociedades que virtualmente se definen por su rechazo al Estado de las tierras bajas. Los senoi y semang, entre la población orang asli dispersa por Malasia, han estructurado sus prácticas de subsistencia para evitar convertirse en campesinos. En Célebes, los wana huyeron a las áreas más escondidas del interior para evitar

El caso más cuidadosamente elaborado de lo que podría llamarse «la huida del Estado como parte de la identidad propia» es el de los akha, descrito en la obra del difunto Leo Alting von Geusau. Con una población de unos 2,5 millones de personas, incluidos los hani (Ha Nhi) del norte de Vietnam, los akha hablan una lengua tibeto-birmana y en el pasado estaban considerados uno de los «huesos negros» (crudo, *sheng*) yi-lolo no-sinizantes. Hoy se encuentran en el sur de Yunnan (Sip Song Phan Na) y en áreas adyacentes de Laos, Birmania y Tailandia. Durante los dos últimos siglos han sido empujados más al sur por la guerra, la esclavitud y la búsqueda de nuevos campos en los que poder desarrollar agricultura itinerante. Los dos reinos de las tierras bajas con los que han estado en contacto son los han y los tai, aunque los han les han impreso una huella mucho más profunda en sus prácticas y creencias culturales.

Lo más importante para nuestros propósitos es que los akha mantienen unas elaboradas genealogías (aunque puede que no sean muy fiables) y cuentan su propia historia a través de sus bardos, o *phima*. Al parecer, parte de esta historia puede documentarse. Pero documentada o no, esta historia oral es el diagnóstico de un pueblo para el que la huida y la apatridia son características definitorias. Ellos creen que originalmente eran un pueblo de las tierras altas que gradualmente se trasladó a las tierras bajas y a la siembra de arroz aunque, aparentemente, no fueran súbditos de un Estado cuando lo hicieron. Posteriormente, en el sur de Yunnan, la llegada de grupos de guerreros tai defensores del Estado, provocó la absorción de algunos de los akha mientras que el resto se vio empujado a las colinas, junto con los palaung y otros. Von Geusau afirma que esto concuerda con el establecimiento de la primera ciudad-Estado (*muang*) por parte del guerrero tai-lue Ba Zhen, a finales del siglo XII, lo cual provocó la salida de muchos de sus habitantes originales. A continuación

el asentamiento forzoso bajo el gobierno holandés. Los penan de Sarawak, amados por los ecologistas que se oponen a los leñadores, tienen una historia de agricultura itinerante y forrajeo diseñada para mantenerse fuera del alcance del Estado de las tierras bajas al tiempo que comercian de manera rentable con él. Muchos de estos grupos tienen la reputación de rehuir todo lo posible el contacto con los habitantes de las tierras bajas, fruto tal vez de una larga experiencia de verse sometidos a las expediciones esclavistas. Y, como explica el volumen de la dinastía Ming, *Description of the Hundred Barbarians reports of the Wa*: «Su naturaleza es suave y débil, y temen al gobierno». Véase, en orden, Robert Knox Denton, Kirk Endicott, Alberto Gomes, y M. B. Hooker, *Malaysia and the Original People: A Case Study of the Impact of Development on Indigenous Peoples, Cultural Survival Studies in Ethnicity and Change*, Boston, Allyn and Bacon, 1997; Jane Monnic Atkinson, *The Art and Politics of Wana Shamanship*, Berkeley, University of California Press, 1989; Peter Brosius, «Prior Transcripts, Divergent Paths: Resistance and Acquiescence to Logging in Sarawak East Malaysia», *Comparative Studies in Society and History*, núm. 39, 1997, pp. 468-510; y Yin, *People and Forests*, cit., p. 65.

llegaron las invasiones mongolas, el gobierno de la dinastía Yuan a mediados del siglo XIII, y la expansión del poder estatal en esta región. A partir de este momento, los akha se han visto a sí mismos como un pueblo cuya forma de vida consiste en escapar del Estado, seleccionando su ubicación y sus rutinas de sustento para «no ser fácilmente accesibles a los soldados, bandidos y recaudadores de impuestos».¹⁴¹ Sin embargo, no han permanecido genéticamente aislados a pesar de esta huida. Al usar reglas de adopción flexibles y genealogías creativas, tal y como reconoce von Geusau, han absorbido a población tai y han, así como a otros pueblos de las montañas, como los lahu, palaung, khamu y wa.

La huida de los akha y su apatridia están normativamente codificadas en su historia y cosmología. Una figura clave en sus leyendas es el aspirante a rey akha del siglo XIII, Dzjwabang, quien instituyó un censo (¡el rasgo icónico de los impuestos y de la creación estatal!) y fue asesinado por su propia gente. Su hijo Bang Dzjui es una figura al estilo de Ícaro, cuyo caballo chamánico con alas remendadas con cera de abejas vuela demasiado cerca del sol y muere. Ambas historias son advertencias sobre la jerarquía y la formación del Estado. Los rituales estándares de curación chamánicos previstos para restaurar un alma errante a su cuerpo van acompañados de la misma moraleja respecto a la evasión del Estado: «El viaje a este mundo [espiritual] cubierto de nueve capas se describe como un descenso de las montañas a las tierras bajas, donde el alma de la persona ha sido capturada en el “laberinto del dragón” y condenado a realizar la corvea o trabajo esclavo de por vida. Para recuperar el alma de una persona, tiene que ofrecer un cerdo u otro animal grande, como un búfalo [...] exactamente de la manera habitual en la trata de esclavos».¹⁴² Cuando se trata de lo que podríamos llamar religión, prevalece el mismo principio. Más allá del respeto a los especialistas, a aquellos con genealogías largas y a los herberos, los akha insisten en que no creen en un dios superior y que, literalmente, no inclinan la cabeza ante nadie. Sería difícil imaginar un pueblo cuya historia oral, prácticas y cosmología representaran un rechazo más integral a los Estados y a las jerarquías permanentes.

141. Von Geusau, «Akha Internal History», *cit.*, p. 134.

142. *Ibidem*, p. 135.

CAPÍTULO 6

FUGA DEL ESTADO, PREVENCIÓN DEL ESTADO. LA CULTURA Y LA AGRICULTURA DE FUGA

Imaginemos, de nuevo, que eres el equivalente de Jean-Baptiste Colbert en el Sudeste Asiático. Esta vez, sin embargo, tu tarea no es diseñar un espacio ideal para la apropiación por parte del Estado sino, más bien, todo lo contrario. ¿Serías capaz de diseñar una topografía, una estrategia de subsistencia y una estructura social lo más resistente posible a la formación y apropiación por parte del Estado?

Creo que gran parte del diseño sería una imagen inversa de cómo se esculpó el Estado padi en el Sudeste Asiático. En lugar de una planicie aluvial y de una llanura relativamente sin fricción, dicho diseño evocaría un paisaje accidentado donde la «fricción del terreno» fuese tremendamente elevada. En lugar de cultivos concentrados de cereales que maduran simultáneamente, preferirías cambiar el grano por otros cultivos de tubérculos y raíces, diversos, que se plantasen en zonas dispersas entre ellas, y cuya maduración tuviera tiempos distintos. En lugar de un asentamiento permanente y de una autoridad política fija, idearías un patrón de residencia disperso, móvil y una estructura social acéfala, sencilla de fusionar con otras y simple también a la hora de recombinarse.

A grandes rasgos, esto es lo que se encuentra en gran parte de Zomia, un patrón agrícola de asentamiento y una estructura social nada favorables para las estrategias estatales de acaparamiento de grano y mano de obra, lo que vendría a ser una estructura «que repele al Estado». Es decir, representa un escenario agroecológico singularmente nada favorable a las estrategias de los Estados para la acumulación de mano de obra y cereales, y esto de dos formas distintas. La primera y más obvia es que un Estado dudará a la hora de intentar incorporar tales áreas si el retorno, en mano de obra y cereales, es menor que los elevados costos tanto administrativos como militares necesarios para

su apropiación. Tal vez sea plausible que funcione mediante una relación en la que la zona mantenga un estatus como tributario del Estado pero no parece factible el gobierno directo. El segundo rasgo es que dicha disposición agrosocial hace que sea tremendamente improbable el surgimiento de un Estado autóctono: en esencia, carece de la masa crítica concentrada de mano de obra, riqueza y cereales en la que se apoya un Estado. Además, resulta que la demografía y la agricultura desfavorables a la apropiación estatal también funcionan como herramientas contra otras formas de apropiación, en particular, las incursiones de saqueo. Las expediciones para la captura de esclavos, los ejércitos saqueadores y los bandidos, las personas a las que el hambre empuja a saquear alimentos, como hacen los Estados, son conscientes de que los «espacios estatales» son mucho más lucrativos para sus incursiones que estas zonas pobladas por sociedades cuya estructura es dispersa y móvil, basada en el cultivo de tubérculos, sin una estructura permanente de autoridad y de las que apenas puede extraerse beneficio alguno. En este sentido, la forma adoptada por estas sociedades de las montañas no solo repele la apropiación a manos del Estado sino que son resistentes frente a cualquier tipo de apropiación en general.

He utilizado de manera deliberada la figura de un estratega colbertiano así como la idea de «diseño». Gran parte de la historia y etnografía de los pueblos de las montañas en el Sudeste Asiático continental tiende, implícita o explícitamente, a naturalizar su ubicación, su patrón de asentamiento, su agricultura y su estructura social, para tratar después estos rasgos, estos patrones, como algo dado, dictado por así decirlo, por límites tradicionales y ecológicos. Sin negar la existencia de algunas limitaciones, deseo enfatizar el rasgo de elección histórica y estratégica que hay en ellos. Lo que llama la atención, a cualquiera que tenga una perspectiva histórica a largo plazo, es el gran flujo y variedad en los patrones residenciales en las colinas y en el valle, en la estructura social, en las formas de agricultura y en la identidad étnica. Los patrones que, a primera vista, pueden parecer estáticos, incluso atemporales, muestran una notable plasticidad si nos alejamos y ampliamos la lente para que abarque un lapso de unas pocas generaciones, por no hablar ya de lo que sucede si la ampliamos para que abarque unos cientos de años o un milenio. La evidencia, al menos eso creo yo, requiere que interpretemos las sociedades de las colinas — su ubicación, su patrón de residencia, sus técnicas agrícolas, sus estructuras de parentesco y su organización política— como un abanico de elecciones sociales e históricas diseñadas, en gran parte, para oponerse a los Estados del valle y a los demás pueblos de las colinas entre los que viven.

Un caso extremo: las «aldeas ocultas» de los karen

Un caso límite puede a menudo, por su propia crudeza, ilustrar la dinámica básica de un proceso social. Un ejemplo de ello es la draconiana estrategia de contrainsurgencia que los gobiernos militares birmanos han aplicado sobre las áreas mayoritariamente karen. Aquí, el «espacio estatalizado» alrededor de la base militar es menos una mera zona de apropiación que un campo de concentración en toda regla. El «espacio no estatalizado», por el contrario, no es tanto un área fuera del radio de acción efectivo del recaudador de impuestos como un refugio al que la gente huye para salvaguardar sus vidas.¹

En el eufemismo orwelliano del ejército birmano, las zonas civiles que ellos controlan dentro de las áreas de los karen son denominadas pueblos de paz, mientras que las zonas que dan cobijo a los que han escapado más allá de su alcance son calificadas como pueblos escondidos. La descripción oficial representa a las «aldeas de la paz» como aquellas en las que sus representantes han acordado no ayudar a los insurgentes y proporcionar mano de obra gratuita a los campamentos militares de forma rotativa, a cambio de lo cual no les queman las casas ni se ven reubicados por la fuerza. Los pueblos de paz son, de hecho, frecuentemente reasentados por la fuerza en la frontera del propio campamento militar, donde proporcionan un remanente de trabajadores y rehenes. Se censa y registra a los habitantes y se les proporcionan una cédula de identidad. Sus tierras agrícolas, los árboles de nuez de betel y los arbustos de cardamomo son valorados y contabilizados a efectos de impuestos militares y requisamientos. Como una versión en miniatura —y militarizada— de los núcleos del Estado padi que hemos examinado en el capítulo 3, los comandantes de base tienden, de hecho, a extraer la mayoría del trabajo, el dinero en efectivo y los alimentos que necesitan de las aldeas de paz más cercanas a su base. Los aldeanos entienden implícitamente la conexión entre la concentración de la población y el trabajo forzado. En uno de los muchos casos documentados, siete aldeas habían sido concentradas a la fuerza en solo dos, Kler Lah y Thay Kaw Der, cerca del cuartel. En palabras de un residente: «Cuando no pueden encontrar personas para hacer de porteadores, se llevan a todos los aldeanos de Kler Lah y Thay Kaw Der. No les importa si son hombres o mujeres, se los llevan sin más [...]. El SPDC [gobierno] les obligó a trasladarse allí en 1998. Esta es la razón por la que es muy fácil obligarlos a realizar trabajos forzados o a trabajar como

1. El contenido de este epígrafe proviene del detallado informe del grupo de defensa de derechos humanos de los karen, Karen Human Rights Group (a partir de ahora KHRG) en «Peace Villages and Hiding Villages: Roads, Relocations, and the Campaign for Control of Toungoo District», 15 de octubre de 2000, KHRG informe 2000-2005.

porteadores [porque los tienen a todos en un mismo sitio]». ² En un área similar de reubicación forzada, un aldeano explicaba cómo la concentración misma a la que se vieron sometidos cerca de la base militar los expuso a la explotación. «En mi opinión, pidieron a los aldeanos que se mudaran a estos lugares para así forzarlos a trabajar... Si los aldeanos se quedan en un mismo sitio, entonces para los birmanos es fácil obligarles a trabajar». ³

Forzados a abastecerse de fuentes locales, y con una tradición de corrupción y saqueo, las unidades militares han transformado las áreas de reubicación en zonas de hiperapropiación. El «tipo ideal» de espacio militar es un terreno plano, abierto (¡sin emboscadas!) a lo largo de una carretera principal, rodeado por población civil reasentada, censada y que trabaja los cultivos en campos fácilmente monitorizables, que les sirven tanto de líneas de conexión como de rehenes y que, a la vez, les proporcionan una fuente de trabajo, dinero en efectivo y alimentos. En una versión ampliada del Estado padi, el ejército birmano presiona tan severamente para obtener la mano de obra y los recursos de su población cautiva que finalmente una gran proporción de ellos huye desesperada. ⁴

Del mismo modo que los aldeanos secuestrados en los alrededores de una base militar representan virtualmente una parodia del espacio estatalizado, también lo son las técnicas para repeler el Estado de aquellos que huyen de sus cargas y que llevan al extremo las estrategias que se examinarán en este capítulo. En pocas palabras, estas estrategias incluyen huir a áreas inaccesibles, dispersar y dividirse en grupos cada vez más pequeños, y buscar técnicas de subsistencia que sean invisibles o discretas.

Los refugios accesibles a los que se puede llegar más velozmente se encuentran, por lo general, en las partes altas de los cursos de agua o en las mayores

2. *Ibidem*, p. 24. El transporte de cargas militares es algo especialmente temido. Ha sido un hecho recurrente que los porteadores se viesen forzados a trabajar hasta el agotamiento en las maniobras y luego fueran ejecutados para que no pudiesen regresar a casa, igual que verse obligados a caminar delante de las tropas birmanas a través de presuntos campos de minas y, ocasionalmente, verse forzados a llevar uniformes y preceder a las tropas para atraer el fuego insurgente. Estos porteadores son personas secuestradas en los lugares mismos en los que se concentra la gente: zonas de reubicación, aldeas, mercados, cines, estaciones de autobuses, travesías de ferry, etc.

3. KHRG, «Free Fire Zones in Southern Tenasserim», 20 de agosto de 1997, KHRG informe 1997-2009, p. 7.

4. No sorprende en absoluto que el acceso al agua potable y a las estructuras e instalaciones sanitarias en las zonas de reubicación suelen ser tan nefastas que suponen, por sí mismas, una gran amenaza para la salud. En este sentido, también replican los peligros epidemiológicos del núcleo del Estado, pero más intensamente.

altitudes. «Si tenemos que correr, correremos hacia las colinas» dice un anciano de la aldea karen. Si son perseguidos, se retiran río arriba a mayores altitudes. «Tras eso vinieron y nos buscaron, así que huimos río arriba». Y: «La tercera vez que vinieron, huimos aquí».⁵ La ventaja de estos refugios es que, no estando muy lejos en línea recta de los pueblos y campos, están lejos de cualquier camino y son virtualmente inaccesibles. A medida que aumenta el grado de presión militar, los llamados pueblos ocultos (*ywa poun* - ရွာ ပုန်း) se vuelven a dividir en unidades más pequeñas. Mientras que las pequeñas aldeas de donde proceden pueden tener de quince a veinticinco hogares, las aldeas escondidas raras veces comprenden más de siete hogares y, si todavía están en peligro, se vuelven a dividir en pequeños grupos familiares. Cuanto mayor sea el grado de desagregación, cuanto menos visible es un grupo en particular, es menos probable que sea perseguido y capturado o asesinado. En última instancia, en este caso, los aldeanos pueden que se arriesguen a emprender el viaje hacia a la frontera tailandesa y a los campos de refugiados allí —todo ello ya fuera de la jurisdicción del Estado birmano—.

Quienes optan por permanecer en los cerros adoptan estrategias de subsistencia diseñadas para escapar a la detección y maximizar su movilidad física en caso de que se vean obligados a huir de nuevo en cualquier momento. La recolección de frutos del bosque es el no va más en métodos de subsistencia discreta; no deja rastro excepto por el paso del recolector. Pero rara vez basta solo con la recolección.⁶ Como explicaba uno de los aldeanos escondido en las colinas: «La gente del pueblo también se ve forzada a comer raíces y hojas, como comía yo en el bosque. Tuve que vivir de raíces y hojas a veces durante cuatro o cinco días [...]. Durante un año he vivido en el bosque en una choza porque tenía demasiado miedo a quedarme en el pueblo. Planté plátanos y comí raíces y algunas verduras».⁷ Muchos de los que huyeron al bosque llevaron tanto arroz como pudieron cargar y lo escondieron en pequeños lotes. Pero todos los que se quedaron un periodo de tiempo continuado, fuese el que fuese, desbrozaron parcelas muy pequeñas para cultivar maíz, mandioca, patata dulce y algunos

5. KHRG, «Free Fire Zones», cit., pp. 7, 10.

6. La cuestión de si en las selvas tropicales la estrategia basada solo en el forrajeo constituye una forma viable de subsistencia fue explorada por expertos en *Human Ecology*, núm. 19, 1991, un número dedicado completamente a este asunto. La respuesta final parece afirmar que sí es posible.

7. KHRG, «Abuses and Relocations in the Pa'an District», 1 de agosto de 1997, KHRG informe 1997-2008, p. 8. Estos aldeanos también esperaban la posibilidad de regresar a sus campos para plantar un nuevo tipo de cultivo.

arbustos de cardamomo. El patrón que seguían consistía en abrir muchas parcelas pequeñas, dispersas y discretas; los mismos principios de dispersión e invisibilidad que gobiernan el comportamiento de los refugiados humanos regían también sus opciones agrícolas. Siempre que les fue posible, eligieron cultivos que necesitaban poco cuidado, que maduraban rápidamente, cultivos de raíces que no podrían destruirse o confiscarse fácilmente y que podían cosecharse a placer. Todo, las personas, los campos y los cultivos se pensaban desde el punto de vista de evitar la captura. Los aldeanos eran muy conscientes de lo que estaban sacrificando en aras de la mera supervivencia. Los rituales de la aldea, la escolarización, los deportes, el comercio y las observancias religiosas se redujeron, cuando no se eliminaron, únicamente para evitar lo que equivalía a verse sometidos a la servidumbre militar en el espacio hiperestatal.

Las técnicas de evasión practicadas por los desesperados aldeanos karen representan un ejemplo extremo de estrategias que caracterizan gran parte de la historia y la organización social del conjunto de Zomia. Yo afirmaré que gran parte de lo que hemos llegado a considerar como patrones agrícolas de la «colina», la estructura social de la «colina» y la ubicación de la «colina» en sí misma, se define en gran medida por patrones de evasión (y prevención) frente al Estado. Tales estrategias se han ideado y elaborado a lo largo de muchos siglos en constante «diálogo» con los Estados padi de las tierras bajas, incluyendo el tiempo del régimen colonial.⁸ Este diálogo es, en aspectos importantes, constitutivo de ambas sociedades y de sus interlocutores padi-estatales. Cada uno representa un patrón alternativo de subsistencia, organización social y poder; cada uno de ellos juega como si fuese una «sombra» de los otros en una compleja relación de mimetismo y oposición. Las sociedades de la colina operan a la sombra de los Estados de las tierras bajas. Del mismo modo, los Estados de las tierras bajas del Sudeste Asiático han estado rodeados, durante toda su existencia, por comunidades relativamente libres en las colinas, pantanos y vías fluviales laberínticas que representan, a la vez, una amenaza, una zona de «barbarie», una tentación, un refugio y una fuente de productos valiosos.

8. Para un relato colonial de los pueblos ocultos que «habitualmente están astutamente escondidos y son tan difíciles de encontrar como el argali», véase *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, recopilado a partir de documentos oficiales por J. George Scott, asistido por J. P. Hardiman, vol. 1, parte 2, Rangún, Government Printing Office, 1893, pp. 195, 416. La campaña de pacificación de los británicos en las colinas de Kachin a principios del siglo XX tenía un parecido familiar con el gobierno militar birmano contemporáneo en las áreas minoritarias. Las tropas británicas quemaron aldeas hostiles, destruyeron todos sus suministros de cereales y cosechas, exigían tributos y trabajos forzados, e insistieron en un acto formal de sumisión, así como en la confiscación de armas; *ibídem*, vol. 1, parte 1, p. 336.

Ubicación, ubicación, ubicación y movilidad

La inaccesibilidad y la dispersión son enemigos de la apropiación. Y para un ejército en marcha, igual que para un Estado, la apropiación es la clave de la supervivencia. «Todo el ejército continuó la persecución del rey volador [sic] pero, como las marchas iban a un ritmo bastante forzado y las aldeas eran pocas y distantes entre sí y los tramos entre ellas estaban escasamente poblados, no se podían obtener provisiones suficientes para alimentar a este ejército de hombres y animales, por lo que los hombres no solo estaban fatigados por la marcha incesante sino que iban medio muertos de hambre por falta de comidas regulares. Y aunque muchos murieron de enfermedad, inanición y agotamiento por falta de comida, la búsqueda se mantuvo».⁹

El primer principio de evasión es la ubicación. Debido a la fricción del terreno, hay lugares que son virtualmente inaccesibles incluso para un Estado cercano (en línea recta). De hecho, podría calcularse algo así como un gradiente de relativa inaccesibilidad para diferentes ubicaciones de cualquier Estado padi en particular. Tal gradiente está implícito en la descripción de Clifford Geertz del alcance de lo que él denomina el «Estado-teatro» en Bali. Señala que «los señores de las tierras altas», al estar ubicados en un país más accidentado «tenían una ventaja natural a la hora de resistir a la presión militar».¹⁰ Incluso en zonas aún más altas de las montañas, «en las altitudes más elevadas, comunidades que habitualmente se dedicaban a la agricultura de secano existían más allá del alcance efectivo de cualquier señor». Dentro de Zomia, la mayor parte de la provincia suroeste de Guizhou era quizás la zona más inaccesible en términos puramente geográficos. Un dicho de uso común sobre Guizhou decía que «No hay tres días claros consecutivos, no hay tres pies cuadrados nivelados y nadie tiene más de tres centavos en su bolsillo». Un viajero de finales del siglo XIX señaló que no había visto ni siquiera un solo carro durante todo su tiempo en Guizhou —y el comercio «tal y como se hace es a lomos de bípedos y cuadrúpedos»—. Muchos lugares con fama de ser accesibles solo para los monos, eran de hecho zonas de refugio de bandidos y rebeldes.¹¹

9. «Glass Palace Chronicle: Excerpts Translated on Burmese Invasions of Siam», recopilado y comentado por Nai Thein, *Journal of the Siam Society*, vol. 5, 1908, pp. 1-82 (cita de las pp. 74-75); vol. 8, 1911, pp. 1-119. La crónica recoge la expedición de Anawhrata en el siglo XVII contra los linzin (vientianos).

10. Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 23.

11. Robert D. Jenks, *Insurgency and Social Disorder in Guizhou: The «Miao» Rebellion, 1854-1873*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994, pp. 11, 21, 131.

La ubicación, en este contexto, es solo una de las muchas formas posibles en las que se expresa la marginalidad frente al poder estatal. Como ya veremos, los patrones de movilidad física, prácticas de subsistencia, organización social y asentamiento también pueden desplegarse, a menudo de forma combinada, para poner distancia entre una comunidad y la apropiación estatal.

En cualquier perspectiva histórica a largo plazo, la ubicación en la periferia del poder estatal debe tratarse como una opción social, no como un dato cultural o ecológico. La ubicación, al igual que las rutinas de subsistencia y la organización social, es variable. Se han observado y documentado dichos cambios a lo largo del tiempo. La mayor parte de las veces estos cambios representan una «posicionalidad» frente a las formas de poder estatal.

Investigaciones académicas recientes han servido, por ejemplo, para desterrar las ideas asentadas y naturalizadas sobre dichos pueblos «no estatalizados», como el llamado orang asli («pueblo originario») de Malasia. Anteriormente, se entendía que eran descendientes de oleadas migratorias previas, menos desarrollados técnicamente que las poblaciones austroasiáticas que les sucedieron y que en la península pasaron a dominarlos. La evidencia genética, sin embargo, no apoya la teoría de las oleadas de pueblos migratorios. Podemos entender mucho mejor a los orang asli (por ejemplo, a los semang, temuan, jakun, orang laut), por un lado, y los malayos, por otro, si los vemos como una serie de decisiones políticas y no como una serie evolutiva. Esta es la visión que tiene Geoffrey Benjamin y que ha elaborado de manera muy convincente.¹² Para Benjamin, la *tribalidad* en este contexto es un simple término aplicado a una estrategia de evasión estatal; su polo opuesto es el campesinado, entendido como un sistema de incorporación del cultivo al Estado. Según su lectura, la mayoría de los orang asli «tribales» no son nada más y nada menos que esa fracción de la población peninsular que ha rechazado el Estado. Cada «tribu» —semang, senoi y malaya (temuan, orang laut, jakun)— representa una estrategia de evasión del Estado ligeramente diferente y cualquiera que adopte una de esas estrategias, se convierte en semang, senoi, o lo que sea. De manera similar, esos pueblos no estatales siempre han tenido, incluso antes del islam, la opción de convertirse en malayos. De hecho, muchos lo han hecho, y la malasianidad acarrea claras huellas de esta absorción. Al mismo tiempo, todos los orang asli están vinculados, y siempre lo han estado, a los mercados de las tierras bajas mediante el intercambio y también a través del comercio.

12. Véase, por ejemplo, Geoffrey Benjamin y Cynthia Chou (eds.), *Tribal Communities and the Malay World: Historical, Cultural, and Social Perspectives*, Singapur, Institute for Southeast Asian Studies, 2002, en particular el cap. 2, «On Being Tribal in the Malay World», pp. 7-76.

Lo que resulta significativo para nuestros propósitos, es que una ubicación periférica respecto al Estado sea una estrategia política. Como señala Benjamin:¹³

Primero, [...] la tribalización es en gran medida resultado de una elección y, en segundo lugar, [...] la presencia de la civilización basada en el Estado (tanto moderno como premoderno) ha conformado en gran parte esa elección. Razón de más, entonces, para que recordemos que muchas poblaciones tribales han estado viviendo en regiones geográficamente remotas por elección propia, como parte de una estrategia para mantener alejado al Estado de ellos.

El segundo principio de evasión es la movilidad: la capacidad de cambiar de ubicación. La inaccesibilidad de una sociedad se amplifica si, además de estar ubicada en la periferia del poder, puede cambiar fácilmente a un lugar más remoto y ventajoso. Así como hay un gradiente de lejanía de los centros estatales, también podemos imaginar un gradiente de movilidad a partir de una capacidad relativamente carente de fricción para cambiar de ubicación respecto a una relativa inmovilidad. El ejemplo clásico de movilidad física es, por supuesto, el pastoreo nómada. Como durante gran parte del año se van moviendo con sus rebaños y manadas, estos nómadas se ven limitados por la necesidad de pastos, pero son incomparables en su capacidad para moverse rápidamente y a grandes distancias. Al mismo tiempo, su movilidad está admirablemente alineada con los tiempos, tanto de las incursiones de los Estados como de los pueblos sedentarios. Y, de hecho, los nómadas pastores agregados a las confederaciones «tribales» han supuesto a menudo la amenaza militar más grave para los pueblos sedentarios productores de grano.¹⁴ Para nuestros propósitos, sin embargo, lo que es importante son las estrategias evasivas que posibilitan el nomadismo frente al poder estatal. Pongamos, por ejemplo, los yomut turcomanos, ubicados

13. *Ibidem*. El posicionamiento de Benjamin acerca de la «tribalidad», en general, es una posición que cada vez encuentra más apoyo entre antropólogos e historiadores; sostiene que, de hecho, son los Estados los que crean tribus. Escribe: «Bajo este punto de vista, todas las sociedades tribales de las que se ha informado histórica y etnológicamente son formaciones secundarias, caracterizadas por los pasos positivos que han dado para mantenerse a salvo de verse incorporadas a los aparatos estatales (o de sus tentáculos más remotos), mientras que a menudo se intenta borrar la consciencia de que su forma de vida se ha visto conformada por la presencia del Estado, o por lo que sea que representen sus efectos complejizadores», *ibidem*, p. 9. Véase también Leonard Y. Andaya, «Orang Asli and Malayu in the History of the Malay Peninsula», *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* núm. 75, 2002, pp. 23-48.

14. Se puede encontrar un análisis certero de los patrones generales de nomadismo en Thomas J. Barfield, *The Nomadic Alternative*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1993.

en la periferia del poder del Estado persa: han utilizado su movilidad nómada tanto para asaltar comunidades productoras de cereales como para escapar de los impuestos y el servicio militar obligatorio de dichas autoridades. Cuando se enviaban grandes expediciones militares contra ellos, se retiraban a la estepa desierta, fuera del alcance de los ejércitos, con su ganado y sus familias. «Por lo tanto, dicha movilidad les proporcionaba la mejor de las defensas contra el control efectivo del gobierno persa sobre sus asuntos políticos».¹⁵ En un entorno donde se podía acceder fácilmente a otras formas de subsistencia, optaron por mantener su nomadismo debido a sus ventajas estratégicas: autonomía política, posibilidad de realizar incursiones y capacidad de evitar al recaudador de impuestos, a los grupos de presión y a las bandas militares.

Las tierras altas del Sudeste Asiático, por razones ecológicas, no tienen grandes grupos de pueblos pastores. El equivalente más cercano, en términos de facilidad de movimiento, son los recolectores nómadas. La mayoría de la gente de las montañas mantiene formas de vida que incorporan un tanto por ciento de recolección y caza y pueden, cuando son presionados a ello, basarse en ellos. Pero esos grupos especializados en la búsqueda de alimento se encuentran en áreas alejadas del poder estatal y tienen un modo de subsistencia que requiere movilidad física —un hábito que les sirve bien cuando se ven amenazados—. Estos pueblos han sido típicamente considerados por los historiadores, y por la población de las tierras bajas, como restos de «tribus» distintas y, en términos evolutivos, más primitivas. La erudición contemporánea ha anulado este juicio. Lejos de constituir una respuesta a una supuesta falta de desarrollo, la búsqueda de alimento se considera actualmente, en la era moderna, una elección o adaptación, en gran parte política, para evadir la captura por parte del Estado. Terry Rambo, escribiendo sobre los semang recolectores de alimentos de la península malaya, establece claramente el nuevo consenso: «Por lo tanto, no es que los semang sean considerados como muy primitivos porque representen un estrato paleolítico superviviente que ha sido empujado a una zona de refugio aislada y marginal, sino más bien resulta que la estrategia nómada de recolección es la más rentable y segura para un grupo étnico minoritario extremadamente débil, que vive cerca de espacios dominados por militares y agricultores a menudo hostiles [...]. Desde el punto de vista de la seguridad, la adaptación también tiene sentido porque los nómadas son mucho más difíciles de atrapar que los agricultores sedentarios».¹⁶

15. William Irons, «Nomadism as a Political Adaptation: The Case of the Yomut Turkmen», *American Ethnologist*, núm. 1, 1974, pp. 635-658, la cita pertenece a la p. 647.

16. A. Terry Rambo, «Why Are the Semang? Ecology and Ethnogenesis of Aboriginal Groups in Peninsular Malaysia», en A. T. Rambo, K. Gillogly y K. Hutterer (eds.), *Ethnic Diversity and*

Sin embargo, esto no quiere decir necesariamente que las formas extremas de dispersión sean las más seguras. Por el contrario, existe un tamaño de grupo mínimo por debajo del cual acechan peligros y desventajas. Primero está la necesidad de defenderse contra las incursiones, especialmente las que van a la caza de esclavos, lo que requiere de una pequeña comunidad. Un solo campo de roza y quema, aislado de otros, también está mucho más expuesto a plagas, aves y otras especies silvestres de animales que un grupo de campos que maduran juntos. Agrupar los riesgos de accidentes, muertes y escasez de alimentos también necesita de un grupo con un tamaño determinado por mínimo que sea. Por tanto, la atomización de los refugiados karen que huyen del ejército birmano es un caso límite, sostenible solo por un breve periodo de tiempo. Incluso para los pueblos fugitivos, la autoprotección a largo plazo requiere de grupos de al menos varias familias.

Una vez que vemos las estrategias de subsistencia más como opciones políticas escogidas entre una gama de alternativas de sustento, la movilidad que proporciona cualquier forma particular de subsistencia debe entrar en los cálculos. El forrajeo, junto con el pastoreo nómada, ofrece la mayor movilidad para los grupos que desean evitar al Estado. La agricultura migratoria (quema y roza) permite menos movilidad que buscar alimento, pero mucha más movilidad que la agricultura de campo fijo, y es incomparable frente a los campos de arroz irrigado. Para los arquitectos del espacio estatal, cualquier movimiento sustancial que vaya de los campos irrigados hacia la búsqueda de alimento en la periferia remota es una amenaza para la mano de obra y los alimentos que mantienen el poder estatal.

Por ello, no hay razón para suponer que los recolectores de las colinas y los agricultores itinerantes están aislados en las colinas por defecto o en virtud de su atraso. Por el contrario, hay múltiples razones para suponer que están donde están y que hacen lo que hacen intencionadamente. Esta es, en efecto, la elección histórica de muchos de los antiguos habitantes de las llanuras que huyeron a las colinas cuando se les oprimió con impuestos ruinosos o se les amenazó con la servidumbre por un pueblo más poderoso. Sus intenciones están inscritas en su práctica, en el sentido de que no han elegido, al igual que otros, asimilarse a las sociedades de las tierras bajas. Una de sus intenciones,

the Control of Natural Resources in Southeast Asia, Ann Arbor, Center for South and Southeast Asia, 1988, pp. 19-58, cita de la p. 25. Un tratamiento análogo de los punan/penan de Sarawak, puede verse en Carl L. Hoffman, «Punan Foragers in the Trading Networks of Southeast Asia», en Carmel Shrire (ed.), *Past and Present in Hunter-Gatherer Studies*, Orlando, Academic Press, 1984, pp. 123-149.

es, al parecer, evitar la captura, como esclavos o súbditos, por los Estados y sus agentes. Ya en el siglo IX, un funcionario chino en el suroeste de China observó que era imposible reubicar a los «bárbaros» alrededor de los centros del poder han porque estaban esparcidos por bosques y barrancos y «por lo tanto, lograron evadir la captura».¹⁷ Tampoco debemos pasar por alto el atractivo de la autonomía y las relaciones sociales relativamente igualitarias que prevalecen en las colinas, como un objetivo tan importante como evadir los impuestos y el trabajo forzoso.

El deseo de autonomía tampoco agota las razones positivas por las que los pueblos de las montañas podrían preferir su situación a las alternativas. Sabemos, gracias a datos tanto contemporáneos como arqueológicos, que los recolectores, de todos los entornos (hasta de los más severos), son más robustos, más saludables y están más libres de enfermedades, particularmente las enfermedades zoonóticas epidémicas, que la población de las comunidades sedentarias más concentradas, más propensas a sufrirlas. A fin de cuentas, parece que la aparición de la agricultura, al principio, rebajó, más que mejoró, los estándares de bienestar humano.¹⁸ Por extensión, la agricultura migratoria, en virtud de su diversidad y dispersión de la población, es probable que favorezca una población más sana siempre que haya suficiente tierra disponible. De ahí que se prefieran, por razones de salud y ocio, las formas de vida en las colinas. El relato de Mark Elvin sobre el primer Estado chino explica cómo el gobierno prohibió a sus súbditos que practicasen el forrajeo y la quema y roza. Ello podría reflejar esta preferencia, al igual que la creencia generalizada de los pueblos de las montañas acerca de la mala salud de

17. *The Man Shu (Book of the Southern Barbarians)*, G. P. Oey (ed.), *Data paper of the Southeast Asia Program*, núm. 44, Cornell University, diciembre de 1961, p. 35.

18. David Christian, *Maps of Time: An Introduction to Big History*, Berkeley, University of California Press, 2004, p. 186. La evidencia arqueológica es clara: «John Coatesworth escribe: “Los bioarqueólogos han ligado la transición agrícola con un declive significativo en la nutrición y un aumento de las enfermedades, la carga excesiva de trabajo y la violencia en áreas en las que se han encontrado restos de esqueletos; estos han permitido que se hiciesen comparaciones acerca del bienestar de los humanos antes y después del cambio”. Por qué preferiría alguien una vida basada en el doloroso cultivo, recolección y preparación de una pequeña variedad de semillas de hierbas, cuando era mucho más sencillo juntar plantas o animales que eran más variados, grandes y sencillos de preparar», p. 223. Este análisis apoya la tesis de Ester Boserup en *The Conditions of Agricultural Growth*, Chicago, Aldine-Atherton, 1972, de que la agricultura sedentaria del grano supuso una dolorosa adaptación a la escasez de tierra y el aumento de la concentración de población. Esta evidencia también va en consonancia con la descripción que de la sociedad forrajera hace Marshall Sahlins como «la sociedad opulenta original», *Stone Age Economics*, Londres, Tavistock, 1974, p. 1.

las tierras bajas. Esto último podría ser algo más que una creencia, dado que los mosquitos portadores de malaria no se encuentran, históricamente, por encima de los 900 metros de altitud.

Las poblaciones premodernas, a pesar de su ignorancia acerca de los medios y vectores de transmisión de enfermedades, siempre entendieron que sus posibilidades de supervivencia mejoraban si se dispersaban. En su *Journal of the Plague Year* [Diario del año de la peste], Daniel Defoe relata que los que disponían de medios partieron de Londres hacia el campo a la primera señal de peste negra. Las universidades de Oxford y Cambridge dispersaron sus estudiantes a santuarios en el campo cuando golpeó la plaga. Por la misma razón, William Henry Scott nos informa de que en el norte de Luzón, tanto los pueblos de las tierras bajas como los igorots «sometidos» marcharon a las colinas y se dispersaron para escapar a las epidemias. Los igorots que ya estaban en las colinas sabían que debían dispersarse y cerrar los pasos de los cerros para evitar el contagio.¹⁹ Por todo ello, tenemos razones fundadas para creer que la amenaza planteada por el Estado de las tierras bajas no se limitaba a los esclavistas y a los recaudadores de tributos, sino que también se extendía a los microbios invisibles que, por sí mismos, representarían otra poderosa razón para elegir vivir fuera del alcance del Estado padi.

Agricultura de fuga

No cultives la viña; estarás atado
No cultives granos; te molerán
Tira del camello, pastorea las ovejas
El día llegará, serás coronado.
Poema nómada

Perspectivas del Nuevo Mundo

Cualquier esfuerzo por examinar la historia de la estructura social y las rutinas de subsistencia como parte de una elección política deliberada choca contra una poderosa narrativa civilizatoria. Esa narrativa consiste en series históricas ordenadas para formar un relato de progreso económico, social y cultural. Con

19. William Henry Scott, *The Discovery of the Igorots: Spanish Contacts with the Pagans of Northern Luzon*, ed. rev., Quezon City, New Day, 1974, p. 90.

respecto a las estrategias de subsistencia, la serie, desde la más primitiva hasta la más avanzada, podría ser: forrajeo/caza-recolección, pastoreo nómada, horticultura/agricultura itinerante, agricultura sedentaria de campo fijo, agricultura de arado de regadío, agricultura industrial. Con respecto a la estructura social, nuevamente desde la más primitiva a la más avanzada, la serie se podría leer como sigue: pequeñas bandas en el bosque o la sabana, caseríos, aldeas, pueblos, ciudades, metrópolis. Estas dos series son, por supuesto, esencialmente las mismas; trazan una concentración creciente de producción agrícola (rendimiento por unidad de tierra) y una concentración creciente de población en aglomeraciones más grandes. Elaborada por primera vez por Giovanni Battista Vico a principios del siglo XVIII, la narrativa deriva su estatus hegemónico no solo por su afinidad con el darwinismo social, sino por el hecho de que encaja muy bien en las historias que la mayoría de los Estados y civilizaciones cuentan sobre ellos mismos. El esquema asume el movimiento en una sola dirección, hacia la concentración de las poblaciones y la producción intensiva de cereales; no se considera que pueda haber un retroceso en la serie; cada paso es un progreso irreversible.

Como descripción empírica de las tendencias demográficas y agrícolas en el mundo actual y que se ha industrializado durante los dos últimos siglos (y en la última mitad del siglo en las naciones más pobres), este esquema tiene mucho que decir a su favor. En Europa, a todos los efectos prácticos, las poblaciones no estatalizadas («tribales») habían desaparecieron en el siglo XVIII; en los países pobres, la población no gobernada directamente por un Estado va en disminución y está asediada.

Pero hay que señalar que, como descripción empírica de la Europa premoderna o de la mayoría de las naciones pobres hasta el siglo XX, y como descripción empírica de las zonas montañosas del Sudeste Asiático continental (Zomia), esta narrativa es básicamente engañosa. Lo que el esquema retrata no es solo un relato autocomplaciente y normativo del progreso, sino un gradiente de etapas sucesivas de incorporación a las estructuras estatales. Sus etapas de civilización son, al mismo tiempo, un índice de la autonomía y libertad decrecientes. Hasta hace muy poco, muchas sociedades habían abandonado el cultivo sedentario para dedicarse a la agricultura itinerante y al forrajeo. Del mismo modo, han alterado sus sistemas de parentesco y estructuras sociales y se han dispersado en asentamientos cada vez más pequeños. El registro arqueológico que tenemos en nuestros días del Sudeste Asiático peninsular revela, desde una perspectiva de largo plazo, una oscilación entre la búsqueda de alimentos y la agricultura, al parecer en función de las

condiciones.²⁰ Lo que a Vico le hubiera parecido un lamentable retroceso y degradación, para ellos era una opción estratégica dirigida a eludir los muchos inconvenientes del poder estatal.

Hace muy poco tiempo que hemos sido capaces de apreciar el grado en que muchos pueblos aparentemente más primitivos han abandonado deliberadamente los asentamientos agrícolas y la subordinación política en busca de una existencia más autónoma. Muchos de los orang asli de Malasia proporcionan, como hemos señalado, un ejemplo de esto. Sin embargo, es en el Nuevo Mundo posterior a la Conquista donde se han documentado algunos de los casos más claros y reveladores. El antropólogo francés Pierre Clastres fue el primero en argumentar que muchas de las «tribus» cazadoras y recolectoras de América del Sur, lejos de haberse quedado retrasadas, habían vivido anteriormente en formaciones estatales y practicado la agricultura sedentaria. Y la habían abandonado a propósito para evadir la subordinación.²¹ Eran, argumentó, bastante capaces de producir un mayor superávit económico y de construir una estructura política a mayor escala, pero habían escogido no hacerlo para mantenerse fuera de las estructuras estatales. Denominados despectivamente por los españoles como pueblos «sin dios, ni ley, ni rey» (a diferencia de los incas, mayas, y aztecas), a ojos de Clastres, eran más bien pueblos que habían elegido vivir en un orden social relativamente igualitario con jefes que tenían poco o ningún poder sobre ellos.

Las razones exactas por las que estos grupos empezaron a buscar comida en pequeños grupos es un tema controvertido. Varios factores, sin embargo, jugaron un papel decisivo en ello. Primero y más importante fue el catastrófico colapso demográfico —que alcanzó un terrible 90 % en muchas áreas—, debido a las enfermedades traídas desde Europa. Esto no solo significó la devastación de las estructuras sociales establecidas, sino que para los supervivientes aumentó considerablemente la tierra disponible para las prácticas recolectoras o

20. Graeme Barker, «Footsteps and Marks: Transitions to Farming in the Rainforests of Island Southeast Asia», artículo escrito para el Program in Agrarian Studies, Yale University, 26 de septiembre de 2008, p. 3. La cita de este epígrafe aparece en Arash Khazeni, «Opening the Land: Tribes, States, and Ethnicity in Qajar Iran, 1800-1911», tesis, Yale University, 2005, p. 377. Aunque el poema termina con los típicos sueños de conquista estatal de los pastores-nómadas militarizados (en este caso los bakhtiari de Irán), lo que quiero resaltar aquí es la asociación de los cultivos fijos con la opresión. Le estoy agradecido a Khazeni por su ayuda en la investigación y por las muchas ideas que ha aportado su tesis.

21. Pierre Clastres, *Society against the State: Essays in Political Anthropology*, Nueva York, Zone, 1987; publicado originalmente como *La société contre l'état*, París, Editions de Minuit, 1974.

la agricultura itinerante.²² Al mismo tiempo, muchos de los pobladores huían de las infames *reducciones* españolas, diseñadas para convertirlos en trabajadores forzados, así como de las epidemias que caracterizaron tales concentraciones de población.

Un caso paradigmático es el de los siriono, en el sudeste de Bolivia, descrito inicialmente por Allan Holmberg en su clásico de la antropología *Nomads of the Long-Bow*. En apariencia carecen de la habilidad para hacer fuego o tejer, viven en toscos refugios, desconocen los números, no tienen animales domésticos ni cosmología desarrollada, en palabras de Holmberg, son supervivientes del Paleolítico que viven en un auténtico estado natural.²³ Ahora sabemos más allá de toda duda razonable que los siriono fueron campesinos sedentarios hasta aproximadamente 1920, cuando la gripe y la viruela arrasaron sus aldeas, matando a muchos de ellos. Atacados por pueblos numéricamente superiores y huyendo del peligro de verse sometidos a la esclavitud, parece que los siriono abandonaron sus cultivos que, de todas maneras, eran incapaces de defender debido a su inferioridad numérica. En este caso, su independencia y supervivencia requirieron dividirse en bandas, forrajeando y moviéndose siempre que se veían amenazadas. Ocasionalmente, asaltaban algún asentamiento para hacerse con hachas, destales y machetes pero, al mismo tiempo, temían las enfermedades que los asaltantes solían traer consigo. Se volvieron nómadas por elección, para evitar tanto la enfermedad como la captura.²⁴

Clastres examina muchos de estos casos de pueblos previamente sedentarios que, amenazados por la esclavitud, el trabajo forzoso y las epidemias, adoptaron estrategias de subsistencia nómadas para mantenerse fuera de peligro. Particularmente los grupos tupí-guaraní eran, es evidente, pueblos agrícolas densamente poblados que durante el siglo XVII huyeron, por decenas de miles, de la triple amenaza que suponían las reducciones de los

22. Las evidencias nos sugieren que el Nuevo Mundo estaba mucho más densamente poblado antes de la conquista de lo que se imaginaba anteriormente. Ahora sabemos, en gran parte a través de la evidencia arqueológica, que la agricultura se practicaba en la mayoría de las áreas donde era técnicamente factible y que la población del Nuevo Mundo en realidad puede que fuese más numerosa que la de la Europa occidental. Un análisis detallado de esta evidencia puede encontrarse en Charles C. Mann, *1491: New Revelations of the Americas before Columbus*, Nueva York, Knopf, 2005.

23. A. R. Holmberg, *Nomads of the Longbow: The Siriono of Eastern Bolivia*, Nueva York, Natural History, 1950.

24. Para una reconstrucción de la historia de los siriono, basada al menos en parte en un estudio más profundo sobre un grupo estrechamente relacionado con ellos, véase Allyn Mclean Stearman, «The Yukui Connection: Another Look at Siriono Deculturation», *American Anthropologist*, núm. 83, 1984, pp. 630-650.

jesuitas, los cazadores de esclavos portugueses y mestizos (que los enviaban a las plantaciones costeras) y las epidemias.²⁵ Mucho tiempo después, frente a la mirada histórica aparecen como un pueblo atrasado, tecnológicamente simple —un remanente aborígen—. En realidad, se habían adaptado a una vida más móvil como medio para escapar a la servidumbre y la enfermedad que les ofrecía la civilización.

Hay otro ejemplo de agricultura de fuga más cercano en el Nuevo Mundo: las comunidades cimarronas de esclavos africanos, que se habían fugado y fundaron comunidades fuera del alcance de los esclavistas. Estas comunidades variaban en tamaño desde el caso de Palmares en Brasil, con unos 20.000 habitantes, y la Guayana Holandesa (Surinam), con esa misma cantidad o más de cimarrones, hasta asentamientos más pequeños por todo el Caribe (Jamaica, Cuba, México, Santo Domingo), así como en Florida y en el norte de Virginia, o en la frontera con Carolina en el pantano Great Dismal. Después se elaborará una teoría acerca de la «agricultura de fuga», aquí podemos simplemente señalar el patrón general en el que se basa el desarrollo de las estrategias agrícolas empleadas en las comunidades cimarronas,²⁶ ya que encontraremos, en el contexto de la descripción de los pueblos de las tierras altas en el Sudeste Asiático, prácticas que guardan un fuerte parecido familiar.

Los esclavos fugitivos se agruparon precisamente en esos lugares apartados donde no podían ser encontrados fácilmente: pantanos, ásperas regiones montañosas, bosques profundos, páramos sin caminos. Eligieron, cuando fue posible, ubicaciones defendibles y accesibles por un solo paso o sendero que podría bloquearse con espinas y trampas y fácilmente controlable. Como los bandidos, prepararon rutas de escape en caso de ser localizados y de que fracasasen sus defensas. El cultivo itinerante, complementado con la búsqueda de comida, el comercio y el robo, era la práctica cimarrona más común. Preferían plantar tubérculos (por ejemplo, mandioca/cassava, ñame y batatas), que eran discretas y podían dejarse en el suelo para ser cosechadas cuando se desease.

25. Clastres, «Elements of Amerindian Demography», en *Society against the State*, cit., pp. 79-99. La transición de la agricultura sedentaria a la agricultura itinerante y la recolección está también documentada en América del Norte donde un colapso demográfico similar hizo que el territorio apto para el forrajeo fuese más extenso, y las herramientas metálicas europeas, las armas de fuego y los caballos lo hicieron menos pesado. Véase Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, *passim*.

26. Un excelente estudio genérico se puede encontrar en la recopilación editada de Richard Price, *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979.

Dependiendo de lo seguro que fuera el sitio, plantaban cultivos más permanentes, como banano, plátano, arroz seco, maíz, nueces, calabazas y hortalizas, pero esos cultivos podían ser incautados o destruidos más fácilmente. Algunas de estas comunidades duraron poco, otras sobrevivieron durante varias generaciones. Fuera de la ley por definición, muchas comunidades cimarronas vivían en parte asaltando asentamientos y plantaciones cercanas. Al parecer ninguna de estas comunidades era autosuficiente. Ocupaban una zona agroecológica diferenciada con productos valiosos y muchos asentamientos cimarrones estuvieron estrechamente integrados en la economía general tanto mediante el comercio clandestino como a través de comercio abierto.

La agricultura itinerante como «agricultura de fuga»

Por lo que, en lugar de ser dictada por la necesidad, la adopción de la agricultura itinerante puede haber sido parte de una política distintiva.

Ajay Skaria, *Hybrid Histories*, 1999

La agricultura itinerante es la práctica agrícola más común en las colinas del Sudeste Asiático continental. Rara vez se piensa que quienes la practican lo han hecho por elección, y mucho menos por elección política. Más bien, es una técnica agrícola que a los ojos de los funcionarios de las tierras bajas, incluidos los encargados de los programas de desarrollo en las colinas, se considera primitiva y destructiva para el medio ambiente. Por extensión, aquellos que cultivan de esta manera también son codificados como no-desarrollados. La suposición implícita es que, en caso de que desarrollaran habilidades y tuviesen la oportunidad, abandonarían esta técnica y adoptarían una agricultura sedentaria permanente (preferiblemente arroz de regadío). Otra vez se considera que el cambio de cultivo al cultivo de arroz irrigado es unidireccional y evolutivo.

Contrariamente a este punto de vista, mi afirmación es que la elección de la agricultura itinerante es predominantemente una opción política. Esta afirmación ni comienza conmigo ni con el argumento que desarrollaré a continuación. Me basaré en el juicio de muchos historiadores, y de etnógrafos que han examinado el tema de cerca. El especialista chino más destacado en el estudio de las técnicas de quema y roza en Yunnan rechaza rotundamente la afirmación de que se trata de una técnica de cultivo anterior o más primitiva, destinada a ser abandonada una vez que sus practicantes dominen las técnicas de irrigación: «Pero en este punto se debe recalcar que es erróneo considerar la agricultura itinerante en Yunnan como un ejemplo de este tipo de “etapa”

primitiva de la historia agrícola. En Yunnan, la quema, cuchillos y hachas coexisten con azadones y arados, y tienen sus diferentes usos y funciones. Pero es difícil decir cuál llegó antes y cuál después [...]. Pero el quid de la cuestión es que no hay base para considerar que nuestra agricultura “exclusiva” de roza fuese el origen real». ²⁷

Elegir la roza o, para el caso, la búsqueda de alimento o el pastoreo nómada es optar por mantenerse fuera del espacio estatal. Esta elección ha constituido históricamente la piedra angular de la libertad de la que gozan los plebeyos del Sudeste Asiático. Richard O'Connor señala que los súbditos de los pequeños Estados de los tai (*muang*) en las colinas, tuvieron siempre dos alternativas. Una alternativa era cambiar de residencia y filiación a otro *muang* donde las condiciones fuesen más favorables. «Otra salida era cultivar las colinas en lugar de los arrozales». O'Connor señala: «Un agricultor de una colina no tenía obligaciones de trabajo forzoso». ²⁸ En general, la quema de árboles facilitó la movilidad física y, solo por ese motivo, según Jean Michaud, también podía «utilizarse como estrategia de fuga o supervivencia de aquellos grupos que necesitan moverse como los hmong o lolo de China [...]. Estos grupos, que en otro momento habían sido sedentarios, se pusieron en movimiento por la adversidad, las guerras, el cambio climático o la presión demográfica insostenible en sus países de origen». ²⁹ Se entendía que la agricultura itinerante estaba fuera del ámbito del aparato fiscal y del control sobre la mano de obra incluso en los Estados más pequeños. Es precisamente por esta razón que los representantes de los Estados históricos del Sudeste Asiático continental se han posicionado unánimemente a favor de desalentar o condenar el cultivo itinerante. La agricultura itinerante es una forma de agricultura fiscalmente estéril: diversa, dispersa, difícil de monitorear, gravar o confiscar. Los mismos agricultores

27. Yin Shao-ting, *People and Forests: Yunnan Swidden Agriculture in Human-Ecological Perspective*, Kunming, Yunnan Education Publishing House, 2001, p. 351.

28. Richard A. O'Connor, «A Regional Explanation of the Tai Müang as a City-State», en Magnus Herman Hansen (ed.), *A Comparative Study of Thirty City-States*, Copenhagen, Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2000, pp. 431-447, las citas están extraídas de la p. 434. O'Connor también cita el trabajo de Georges Condominas, *From Lawa to Mon, from Saa' to Thai: Historical and Anthropological Aspects of Southeast Asian Social Spaces*, Occasional Paper of Anthropology in Association with the Thai-Yunnan Project, Camberra, Research School of Pacific Studies, Australian National University, 1990, p. 60; y E. P. Durrenberger y N. Tannenbaum, en *Analytical Perspectives on Shan Agriculture and Village Economics*, Yale University Southeast Asian Monographs, New Haven, 1990, pp. 4-5, proporcionan argumentos que apoyan su posición.

29. Jean Michaud, *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif*, Scarecrow, Lanham, 2006, p. 180.

itinerantes son comunidades dispersas, difíciles de controlar, y complicadas de encontrar y agrupar para el trabajo forzoso o el servicio militar obligatorio. Las características que convertían la agricultura itinerante en un anatema para los Estados era exactamente lo que la hacía atractiva a los pueblos que querían escapar del Estado.³⁰

El arroz de regadío y el cultivo itinerante no son una secuencia temporal, evolutiva, como tampoco son alternativas mutuamente excluyentes.³¹ Muchas poblaciones de las colinas practican simultáneamente tanto el cultivo de arroz de regadío como el cultivo itinerante, ajustando el equilibrio en función de las ventajas políticas y económicas. Del mismo modo, las poblaciones de los valles han reemplazado en el pasado al arroz de regadío por la quema, especialmente cuando las epidemias o migraciones hacían que repentinamente hubiese más tierra disponible. En un gran número de entornos geográficos, es posible cambiar de los cultivos secos al arroz de regadío. Gracias al cultivo en terrazas y a la disponibilidad de manantiales o arroyos en cuyo flujo de agua se puede confiar, el arroz de regadío se puede cultivar a alturas relativamente altas y en terrenos escarpados. Las sofisticadas terrazas de arroz de los hani en los tramos superiores del río Rojo en Vietnam y de los ifugao en el norte de Luzón son ejemplo de ello. Los campos de arroz en terrazas alimentados por manantiales y arroyos también se encuentran entre los karen y akha. Los primeros restos arqueológicos que demuestran la práctica del cultivo de arroz en Java y Bali no provienen de las tierras bajas, sino de las altiplanicies que bordean montañas

30. Véase, por ejemplo, Herold J. Wiens, *China's March toward the Tropics: A Discussion of the Southward Penetration of China's Culture, Peoples, and Political Control in Relation to the Non-Han-Chinese Peoples of South China in the Perspective of Historical and Cultural Geography*, Hamden, Shoe String, 1954, p. 215, y Jan Breman, «The VOC's Intrusion into the Hinterland: Mataram», artículo inédito. A las ventajas políticas y fiscales de la agricultura itinerante, hay que añadir la relativa flexibilidad que proporcionaba a los agricultores itinerantes a la hora de aprovechar las nuevas oportunidades para el comercio y el intercambio. Bernard Sellato, en el contexto de Borneo, afirma en efecto que la quema es más segura y más adaptable. Ofrece una solución más fiable y una dieta más diversificada, además de encajar fácilmente en la «recolección comercial» de productos forestales rentables. En conjunto, Sellato cree que «la flexibilidad del sistema, permite, por último, una respuesta más eficiente a las oportunidades que presenta el mundo moderno (trabajo asalariado a corto plazo, por ejemplo), mientras que los cultivadores de arroz están encadenados a su trabajo en el campo». *Nomads of the Borneo Rainforest: The Economics, Politics, and Ideology of Settling Down*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994, p. 186.

31. La demostración más convincente y detallada de este hecho se encuentra en la obra del gran agrónomo chino Yin Shao-ting, disponible para los lectores de inglés en *People and Forests*; véanse en particular las pp. 351-352.

y volcanes, donde los manantiales perennes y una estación seca pronunciada hicieron que resultase un cultivo práctico.³²

Los funcionarios de las tierras bajas, tanto coloniales como contemporáneos, consideraban la agricultura itinerante no solo algo primitivo sino ineficaz en el sentido estricto de la economía neoclásica. De cierta forma, es una deducción injustificada, basada en el aparente desorden y la diversidad de espacios utilizados para la quema en comparación con un monocultivo padi de arroz. A un nivel más profundo, representa una mala comprensión del concepto de eficiencia. El arroz húmedo es, sin duda, más productivo por unidad de tierra que la agricultura itinerante. Sin embargo, suele ser menos productivo por unidad de trabajo. Cuál de los dos sistemas es más eficiente depende principalmente de si la tierra o el trabajo representan el factor de producción más escaso. Donde la tierra es comparativamente abundante y la mano de obra escasa, como históricamente ha sido el caso en la mayor parte del Sudeste Asiático continental, la agricultura itinerante supuso un mayor ahorro de mano de obra por unidad de producción y, por tanto, más eficiencia. La importancia de la esclavitud en la creación de un Estado evidencia que se requirió coacción para capturar a los agricultores itinerantes y trasladarlos a los campos de padi que exigen mucha mano de obra (y donde podían ser gravados con impuestos).

Las eficiencias relativas de cada técnica agrícola variaron no solo con la demografía sino también con las condiciones agroecológicas. En áreas donde las inundaciones anuales de los ríos depositaban limo fértil que podía trabajarse fácilmente, el cultivo de arroz tras la retirada de las inundaciones era mucho menos intensivo en mano de obra que en los lugares en los que se necesitó la creación de sistemas de irrigación o estanques (tanques). Donde, por el contrario, el terreno era empinado y el suministro de agua poco fiable, el coste laboral del riego del arroz sería casi prohibitivo. Tales evaluaciones de la eficiencia relativa en términos de costos de los factores, sin embargo, pasan por alto por completo lo determinante del contexto político. A pesar de la enorme cantidad de trabajo involucrado en su construcción y mantenimiento, se han creado elaboradas terrazas de arroz de regadío en las colinas contra cualquier lógica neoclásica plausible. La razón, al parecer, es en gran parte política. Edmund Leach se preguntó sobre las terrazas en las colinas de los kachin y concluyó que

32. Jan Wisseman Christie, «Water from the Ancestors: Irrigation in Early Java and Bali», en Jonathan Rigg (ed.), *The Gift of Water: Water Management, Cosmology, and the State in Southeast Asia*, Londres, School of Oriental and African Studies, 1992, pp. 7-25. Véase también J. Steven Lansing, *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*, rev. ed., Princeton, Princeton University Press, 1991, 2007.

fue consecuencia de decisiones militares: para proteger una zona de paso clave y para controlar el comercio y los peajes, lo que requería un aprovisionamiento de la guarnición militar.³³ Tal empresa fue, en efecto, un esfuerzo por esculpir un espacio agroecológico en miniatura en las colinas que podría sustentar un Estado. En otros casos, parece que las terrazas, como los asentamientos fortificados construidos en las crestas de las montañas sobre los que escribieron los primeros viajeros coloniales, eran necesarios para defenderse frente a las incursiones de los Estados de las tierras bajas y las expediciones esclavistas que buscaban alimentar así sus necesidades de mano de obra. Aquí, nuevamente, la lógica era política, no económica. Una defensa eficaz contra las incursiones de esclavos requería tanto una ubicación relativamente inaccesible como una masa crítica de defensores que pudiesen resistir frente a fuerzas enemigas mayores y más decididas.³⁴ Michaud sugiere que el cultivo en terrazas de arroz irrigado de los hani en las tierras altas en el norte de Vietnam es obra de un pueblo que desea ser sedentario y al mismo tiempo mantener a raya a los centros de poder estatales.³⁵

Sin embargo, en la mayoría de las situaciones la agricultura itinerante fue la estrategia agropolítica más común contra las incursiones, la creación del Estado y la apropiación por parte de este. Si tiene sentido pensar en un terreno accidentado como una representación de la fricción de la distancia, entonces puede tener el mismo sentido pensar que la agricultura itinerante representa, estratégicamente, la fricción de la apropiación. La ventaja decisiva de la quema es su resistencia inherente a la apropiación, una ventaja política que, a su vez, proporciona dividendos económicos.

Para ilustrar esta ventaja política, imaginemos un grupo demográfico y un entorno agroecológico en el que es posible la quema o el arroz húmedo y en el que ninguna técnica es marcadamente superior a la otra en términos de eficiencia. La elección en este caso se vuelve política y sociocultural. La gran ventaja política de la quema es la dispersión de la población (favoreciendo el escape en lugar de la defensa), los policultivos, la madurez escalonada de

33. Edmund Leach, *The Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Cambridge, Harvard University Press, 1954, pp. 236-237.

34. Los célebres dogon de Benin encajan en este patrón. Huyeron a las colinas y allí, en suelo rocoso, construyeron campos aptos para la agricultura sedentaria llevando la tierra necesaria canasta a canasta. A duras penas estos campos resultaban eficientes, pero esto significó la diferencia entre libertad y captura. Sin embargo, una vez que estuvieron a salvo del ataque, se dispersaron y volvieron a la agricultura itinerante.

35. Michaud, *Historical Dictionary*, cit., p. 100.

cultivos, y un énfasis en los cultivos de tubérculos que pueden permanecer en el suelo durante algún tiempo hasta su cosecha. Para el Estado o para un grupo que basa parte de su supervivencia en las incursiones contra otros grupos, representa una agricultura cuyo superávit y población es difícil de evaluar, y mucho menos de incautar.³⁶ Es una técnica agrícola que, excepto para la búsqueda de alimento, maximiza la fricción de apropiación. Por otro lado, cuando la población opta por cultivar arroz padi, representan un objetivo fácil para un Estado (o asaltantes), que saben dónde encontrarlos, a ellos y a sus cosechas, carros, arados y posesiones; la probabilidad de ser capturado o de que te confiscuen o destruyan los cultivos aumenta en gran medida: se reduce la fricción de apropiación.

Por lo tanto, incluso una evaluación puramente económica de la agricultura itinerante debe tener en cuenta la ventaja política que esto ofrece para evadir los impuestos y el trabajo forzoso y para hacer que las incursiones sean menos rentables para quienes las promueven. Si el rendimiento bruto del cultivo de padi fuera más o menos equivalente al retorno a la agricultura itinerante, su rendimiento neto seguiría siendo inferior porque, con el cultivo de padi, el agricultor debe entregar «rentas» en forma de mano de obra y cereales. Hay, entonces, dos ventajas para la roza: ofrece relativa autonomía y libertad (aunque no sin sus propios peligros), y permite a los agricultores disponer de su propio trabajo y de los frutos de su trabajo. Ambas son ventajas esencialmente políticas.

Practicar la agricultura de montaña es elegir una vida social y política fuera del marco del Estado.³⁷ El elemento de la elección política deliberada lo enfatiza mucho mejor Michael Dove en su análisis de los Estados y la agricultura: «Del mismo modo que las áreas despejadas se asociaron con el auge de los Estados javaneses y sus culturas, las zonas boscosas se asociaron a las fuerzas no civilizadas, incontrolables y temibles [...]. La base histórica de este miedo era empírica, ya que los cultivadores itinerantes de la antigua Java no formaban parte de la cultura de la corte reinante ni —y esto es más importante— estaban bajo su

36. De hecho, cuando hay un gran peligro de verse asaltado, la quema y roza es, desde esta perspectiva, un modo de subsistencia más estable que el cultivo de grano. Los productores de grano, una vez que sus cultivos y graneros han sido confiscados o destruidos, deben mudarse para encontrar comida. Por el contrario, es probable que los agricultores forrajeros sigan teniendo suficientes tubérculos bajo el suelo, a salvo mientras maduran, por lo que pueden retroceder más fácilmente y arreglárselas para subsistir cuando haya pasado el peligro físico inmediato.

37. De hecho, lo contrario tampoco tiene por qué darse obligatoriamente. Como ya se ha señalado antes, el arroz de regadío se ha cultivado tanto en contextos estatales como no estatales.

control». ³⁸ No es más que un pequeño paso para sugerir, como Hjørleifur Jonsson ha hecho en su estudio de los yao/mien en la frontera entre Tailandia y China, que la recolección se practica, en gran parte, porque está fuera del alcance del Estado. Dove sugiere que es la identificación del Estado con el cultivo irrigado lo que aumenta el significado político de lo que de otro modo podría ser una elección políticamente más neutral entre técnicas agrícolas. «Históricamente, los dos métodos agrícolas pueden haberse practicado en conjunto, pero es la cuestión acerca del control del Estado lo que fuerza a la gente a ponerse del lado del Estado como agricultores de arroz irrigado, artesanos, soldados o lo que sea, o les empuja a mantenerse fuera, como agricultores itinerantes». ³⁹

Los hmong/miao son un caso ilustrativo. Por lo general, han sido considerados un grupo étnico emblemático de las tierras altas que vivía por encima de novecientos metros gracias al cultivo de opio, maíz, mijo, tubérculos, trigo sarraceno, y otros cultivos de las tierras altas. Pero, de hecho, se puede encontrar a los hmong practicando una gran variedad de técnicas agrícolas. Como dijo un agricultor: «Algunos de nosotros, los hmong, solo cultivamos campos [secos], algunos de nosotros solo cultivamos arroz irrigado, y algunos de nosotros hacemos ambas cosas». ⁴⁰ Lo que parece estar operando aquí es un juicio político sobre cuánta distancia debe poner una comunidad entre sí misma y el Estado. En aquellos lugares en los que el Estado no suponga un peligro claro y constante —o, menos habitualmente, una tentación irresistible—, la elección no está tan cargada de contenido político. Pero donde el Estado se cierne sobre la elección, tanto cultural como políticamente, la técnica agrícola pasa a convertirse en una decisión entre ser súbitos del Estado o una «tribu montañesa»

38. Michael Dove, «On the Agro-Ecological Mythology of the Javanese and the Political Economy of Indonesia», *Indonesia*, núm. 39, 1985, pp. 11-36, cita extraída de la p. 14.

39. Hjørleifur Jonsson, «Yao Minority Identity and the Location of Difference in the South China Borderlands», *Ethnos*, núm. 65, 2000, p. 56-82, cita extraída de la p. 67. En su tesis, *Shifting Social Landscape: Mien (Yao) Upland Communities and Histories in State-Client Settings*, Cornell University, 1996, Jonsson expresa el problema bajo una sesgo ligeramente más cultural: «Planteo que el uso de las tierras en las zonas altas se debía a que las tierras bajas habían pasado a formar parte de, a ser poseídas por, el Estado [...] Los habitantes de las tierras altas que se mantienen explícitamente fuera de los Estados y no comparten la cosmovisión de la población estatal actúan sobre la división ecológica de las tierras bajas y de los bosques de una manera que reproduce este mismo comportamiento; este es el trasfondo que propongo para las adaptaciones de las tierras altas a la agricultura en el bosque, que no se basa en la naturaleza no mediada, sino en un entorno prefigurado por el Estado», p. 195.

40. Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion: The White Hmong of Northern Thailand*, Singapur, Singapore University Press, 1990, p. 20, cita extraída del trabajo de F. M. Savina, *Histoire des Miao*, Hong Kong, Imprimerie de la Société des Missions-Etrangères de Paris, 1930, p. 216.

—o, algo aún más precario, estar a caballo entre una u otra opción—. De las alternativas de subsistencia disponibles para los cultivadores, la agricultura itinerante, en virtud de los obstáculos (fricción) con los que dificulta el camino de la apropiación, es la opción más común para repeler al Estado.

La elección de cultivos como agricultura de fuga

La lógica de la agricultura de fuga y la fricción de la apropiación se aplican no solo a un complejo técnico en conjunto, como la agricultura itinerante, sino también a cultivos particulares. Por supuesto, la resistencia general que la agricultura itinerante presenta a la apropiación estatal radica tanto en su ubicación y dispersión montañosa como en la diversidad botánica que representa. No es infrecuente que los cultivadores itinerantes planten, cuiden y fomenten hasta sesenta o más áreas de cultivo. Imagina la tarea desconcertante a la que se enfrentará hasta el recaudador de impuestos más enérgico que intente catalogar, y no hablemos ya de evaluar y recaudar impuestos, en un entorno así.⁴¹ Es por esta razón que J. G. Scott señaló que los pueblos de las montañas «no entraban en los cálculos del Estado» y que «hacerlo, a los ojos de un funcionario, sería una gran pérdida de energía, simplemente intentar numerar las casas o incluso las aldeas de estas personas».⁴² Agregue a esto el hecho de que casi todos los cultivadores itinerantes también cazan, pescan y forrajean en los bosques cercanos. Al poner en práctica un abanico tan amplio de estrategias de subsistencia distribuyen sus riesgos, se aseguran para ellos mismos una dieta diversa y nutritiva, y presentan un jeroglífico casi imposible para cualquier Estado que quiera acorralarlos.⁴³ Esta es una de las principales razones por las que la ma-

41. Una detallada descripción del abanico de actividades de subsistencia en un entorno tan complejo requiere de una etnografía meticulosa y brillante. El primer ejemplo de un estudio de este tipo para el Sudeste Asiático es el afamado trabajo de Harold Conklin, *Hanunoo Agriculture: A Report on an Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines*, Roma, Food and Agriculture Organization of the United Nations, 1957. Es difícil saber cómo repartir de manera equitativa la admiración que inspira este estudio entre el conocimiento y las habilidades de los hanunoo por una parte y la capacidad observadora de su etnógrafo por otra.

42. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, vol. 1, parte 2, p. 416. Scott señala que la gente de las colinas son dignas de mencionar cuando pagan impuestos o «cultivan los productos que el shan es demasiado vago como para cultivar él mismo», pero luego escribe: «Solo con dificultad se logra que se cumpla el pago de los impuestos frente a la resistencia pasiva que presentan y siempre bajo el riesgo de que la población se vaya en masa», p. 416.

43. Podemos ver con esto que siempre encontramos algún tipo de grano (habitualmente un único tipo de grano como el trigo, el maíz, el arroz o centeno) en la base de la dieta de cualquier «civilización»: es su producto básico. Para los romanos el hecho que les sorprendía de

yoría de los Estados del Sudeste Asiático se vieron obligados a capturar a los agricultores itinerantes y a trasladarlos a la fuerza a un espacio estatalizado ya establecido.⁴⁴

Hay cultivos particulares cuyas características los hacen más o menos resistentes a la apropiación. Variedades que no se pueden almacenar durante mucho tiempo sin estropearse, como frutas y verduras frescas, o que tengan un valor reducido por unidad de peso y volumen, como la mayoría de calabazas, raíces y tubérculos; son cultivos que no compensarán los esfuerzos de un recaudador de impuestos.

En general, las raíces y tubérculos como el ñame, la batata, la papa y la yuca/mandioca/casava son cultivos casi a prueba de apropiación. Tras la maduración se pueden dejar en el suelo de forma segura hasta dos años y desenterrarlos poco a poco según sea necesario. Por tanto, no hay granero que saquear. Si el ejército o los contribuyentes quieren tus patatas, por ejemplo, tendrán que desenterrarlas una por una. Acosados por las malas cosechas y por los abusivos precios de compra de las variedades recomendadas por la junta militar birmana en la década de los ochenta, muchos de los campesinos plantaron en secreto batatas, un cultivo específicamente prohibido. Pasaron a cultivar batatas porque la cosecha era más fácil de ocultar y era casi imposible hacerse con ella.⁴⁵ Los irlandeses de principios del siglo XIX plantaron patatas no solo porque aportaran muchas calorías, pese a las pequeñas parcelas en las que estaban confinados los agricultores, sino también porque eran cultivos que no podían confiscarse, quemarse o saquearse y, porque se cultivaban en pequeños montículos: un jinete [¡inglés!] se arriesgaba a que su montura se rompiera una pata si galopaba por el campo

los bárbaros era la relativa ausencia de grano en su dieta (y la presencia de carne y productos lácteos). Thomas Burns, *Rome and the Barbarians, 100 BC-AD 400*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003, p. 129.

44. Una alternativa a esto, pero que requiere de grandes niveles de poder estatal, es reducir la complejidad forzando a un pueblo a que cultive en campos específicos los cultivos que decida el Estado y que, en su momento, los funcionarios puedan confiscar. Esta fue la esencia del «sistema de cultivo» que los holandeses impusieron en la Java colonizada.

45. Mya Than y Nobuyoshi Nishizawa, «Agricultural Policy Reforms and Agricultural Development», en Mya Than y Joseph L. H. Tan (eds.), *Myanmar Dilemmas and Options: The Challenge of Economic Transition in the 1990s*, Singapur, Institute of Southeast Asian Studies, pp. 89-116, cita de la p. 102. Véase también el asombroso relato del líder de uno de los pueblos durante el Gran Salto Adelante en China, que aconsejó a sus vecinos que plantasen nabos, porque al contrario que el grano, no estaban sometidos a impuestos ni eran confiscados. De esta manera el pueblo logró evitar la hambruna que afectó al resto de pueblos cercanos. Peter J. Seybolt, *Throwing the Emperor from His Horse: Portrait of a Village Leader in China, 1923-1995*, Westview Press, Boulder, 1996, p. 57.

de patatas. Para su desgracia, los irlandeses solo disponían de una selección minúscula de la diversidad genética de las patatas del Nuevo Mundo, y llegaron a depender, casi exclusivamente, de las patatas y la leche para su subsistencia.

La dependencia de los cultivos de tubérculos, y en particular de la patata, puede proteger tanto a los Estados como a los pueblos apátridas frente a las depredaciones de la guerra y la apropiación. William McNeill atribuye el ascenso de Prusia a principios del siglo XVIII a la patata. Los ejércitos enemigos podían apoderarse o destruir campos de cereales, ganado y cultivos forrajeros que estuviesen sobre la superficie del suelo, pero frente a la humilde patata se veían impotentes; una variedad de cultivo que Federico Guillermo I, y tras él Federico Guillermo II, promocionaron vigorosamente. Fue la patata la que le dio a Prusia su invulnerabilidad única frente a la invasión extranjera. Mientras que las poblaciones basadas en el cereal, cuyos graneros y cosechas eran confiscadas o destruidas, no tuvieron más remedio que diseminarse o morir de hambre, un campesinado productor de tubérculos podría retroceder inmediatamente después de que el peligro del ejército hubiese pasado y desenterrar su alimento básico, extrayendo cada vez solo lo que necesitaban para cada comida.⁴⁶

En igualdad de condiciones, los cultivos que crecen en tierras marginales y altitudes elevadas (por ejemplo, el maíz) favorecen la fuga porque permiten a sus cultivadores más espacio para dispersarse o huir. Las variedades que requieren poca atención y/o que maduran rápidamente también son repelentes al Estado en la medida en que permiten mayor movilidad que los cultivos intensivos en mano de obra y de maduración prolongada.⁴⁷ Los cultivos de baja altura que imitan gran parte de la vegetación natural que los rodea buscan frustrar la apropiación ya que pasan desapercibidos fácilmente.⁴⁸ Cuanto mayor es la dispersión de los cultivos, más difíciles son de recolectar, de la misma manera que una

46. «Los campesinos que plantaban grano, amenazados repetidamente tanto por los asaltantes como por los ejércitos en busca de provisiones, tienen práctica a la hora de enterrar su grano en pequeños depósitos; ¡la ventaja de los cultivos de tubérculos es que estos ya están enterrados en pequeños depósitos!», William McNeill, «Frederick the Great and the Propagation of Potatoes» en Byron Hollinshead y Theodore K. Rabb (eds.), *I Wish I'd Been There: Twenty Historians Revisit Key Moments in History*, Londres, Macmillan, 2007, pp. 176-189.

47. Geoffrey Benjamin señala que los orang asli de Malasia prefieren cultivos que requieren relativamente poco esfuerzo a la hora de cultivarlos (mijo, tubérculos, sagú, cocos y bananas), ya que esto facilita su movilidad. Véase su «Consciousness and Polity in Southeast Asia: The Long View», en Riaz Hassan (ed.), *Local and Global: Social Transformation in Southeast Asia, Essays in Honour of Professor Syed Hussein Alatas*, Leiden, Brill, 2005, pp. 261-289.

48. Uno de los errores tácticos de las fuerzas comunistas en la selva durante la Emergencia en Malasia fue haber limpiado áreas y plantado en ellas campos de arroz que podían verse fácilmente desde el aire. Agradezco a Michael Dove esta información.

población dispersa es más difícil de capturar. En la misma medida en que tales cultivos formen parte del abanico de ingresos del campesino, resultarán fiscalmente estériles para Estados y asaltantes, y se considerará que «no valen la pena» o, en otras palabras, se tratará de un espacio no estatalizado.

El cultivo itinerante en el Sudeste Asiático como herramienta de fuga

Una vez que nos hemos despojado de la idea errónea de que la agricultura itinerante es necesariamente anterior históricamente, más primitiva y menos eficiente que el cultivo sedentario, hay otra falsa ilusión de la que debemos deshacernos. Es la ilusión que asegura que es una técnica relativamente estática que no ha cambiado mucho a lo largo del milenio pasado. Pero, en realidad, por el contrario, se podría argumentar que la quema y, en lo que tiene que ver con ello, la búsqueda de alimento, ha experimentado una transformación mucho mayor en ese periodo que el cultivo de arroz húmedo. Algunos eruditos afirman que la agricultura itinerante con la que estamos familiarizados fue esencialmente una consecuencia del hierro y, más tarde, de la creación de las cuchillas de acero, lo que redujo enormemente la mano de obra necesaria para limpiar los cultivos agrícolas.⁴⁹ Lo que es seguro, sin embargo, es que el hacha de acero hizo que la huida del centro estatalizado, gracias a la agricultura de fuga, fuese posible en áreas previamente difíciles de limpiar y también hizo que el trabajo fuese generalmente menos oneroso.

Al menos operaron otros dos factores históricos para transformar la roza y quema. El primero fue el comercio internacional de bienes de alto valor que, como mínimo desde el siglo VIII, vinculó tanto a los agricultores itinerantes como a los recolectores con los mercados internacionales. La pimienta, que fue el producto más valioso del comercio mundial entre 1450 y 1650, salvo el oro y quizás los esclavos, es el ejemplo más sorprendente. Antes de esto, las hierbas medicinales, resinas, órganos de animales, plumas, marfil y las maderas aromáticas eran muy solicitadas por los comerciantes chinos. Un especialista de Borneo lleva tan lejos su afirmación como para argumentar que el propósito mismo de la agricultura itinerante era sostener a una población de comerciantes que recorría el bosque en busca de bienes comerciales valiosos.⁵⁰ El factor

49. En el caso del Nuevo Mundo este debate está recogido en el trabajo de Mann, 1491, cit. Para el caso del Sudeste Asiático véase Sellato, *Nomads of the Borneo Rainforest*, pp. 119 y ss. Michael R. Dove ofrece una visión más escéptica de este tema en «The Transition from Stone to Steel in the Prehistoric Swidden Agricultural Technology of the Kantu' of Kalimantan, Indonesia», en David Harris y Gordon C. Hillman (eds.), *Foraging and Farming*, Londres, Allen y Unwin, 1989, pp. 667-677.

50. Hoffman, «Punan Foragers», cit.

final que transformó la agricultura itinerante fue la llegada, a partir del siglo XVI, de un nuevo abanico de plantas del Nuevo Mundo que ampliaron enormemente su alcance y que facilitaron muchísimo la recolección. Debido a ello, y aparte de su margen de autonomía política, la ventaja económica comparativa frente al arroz de regadío no habría hecho más que aumentar desde el siglo XVI hasta el siglo XIX, al tiempo que permitía, como siempre, el acceso a las mercancías del comercio internacional.

Es difícil calcular realmente cómo de decisivos resultaron estos factores en la huida masiva y el movimiento hacia la agricultura itinerante de poblaciones birmanas que vivían en la región central del Estado a principios del siglo XIX. De todas maneras, este hecho nos da un diagnóstico para nuestros propósitos. Por lo general, la quema de árboles se considera una práctica limitada a las minorías étnicas. Aquí, sin embargo, tenemos un caso en el que parte de la posible población del Estado padi de Birmania recurre a él. Las circunstancias de su salida del núcleo se aproximan a un caso límite en el que la población se vio exprimida por los impuestos y el trabajo forzoso. Como se ha señalado en el capítulo 5, las ambiciones de conquista, la construcción de pagodas y las obras públicas del rey Bò-daw-hpaya de principios del siglo XIX, provocaron la indignancia entre sus súbditos. La respuesta fue la rebelión, el bandidaje y, sobre todo, la precipitada fuga de sus habitantes. El territorio central fue abandonado por los cultivadores hasta tal punto que los funcionarios comenzaron a registrar grandes extensiones de tierras agrícolas abandonadas. «Frente a estas exacciones, muchas familias se trasladaron a zonas rurales menos accesibles». Esto provocó, como señala William Koenig, un «cambio a la agricultura itinerante generalizado».⁵¹ Se produjo una masiva redistribución de la población con la huida de los súbditos del rey, quienes escapaban hasta lugares fuera del alcance del Estado y/o donde practicar una forma de agricultura más complicada de incautar.

También hay buenas razones para creer que gran parte de la población mon, los theravada que hasta entonces habían sido cultivadores sedentarios de arroz irrigado, abandonaron sus campos como consecuencia de una serie de guerras, salpicadas de revueltas, contra la corte birmana de Ava a mediados del siglo XVIII. Su huida, junto con la de muchos de sus aliados karen, escapando al caos y la derrota, parece haber ido acompañada de un cambio a la agricultura itinerante para proteger también su suministro de alimentos.⁵²

51. *Ibíd.*, pp. 34, 143.

52. Véase Michael Adas, «Imperialist Rhetoric and Modern Historiography: The Case of Lower Burma Before the Conquest», *Journal of Southeast Asian Studies*, núm. 3, 1972, pp. 172-192, y

La huida y la agricultura itinerante tampoco fueron una respuesta rara frente al Estado colonial cuando sus exigencias se volvían intolerables. Georges Condominas señala que en Laos los funcionarios coloniales franceses se quejaban con frecuencia de «ver cómo pueblos enteros se trasladan cuando sus responsabilidades se vuelven demasiado onerosas; por ejemplo, cuando su aldea estaba situada cerca de una carretera y se esperaba de ellos que la mantuvieran constantemente». ⁵³ Habitualmente, este movimiento se ha asociado con la agricultura itinerante puesto que los campesinos laosianos, tailandeses y vietnamitas sabían que los productos de la roza eran ilegibles y, por tanto, probablemente eludían la apropiación.

El recurso a la agricultura itinerante y a la búsqueda de alimentos como medio de fuga frente a los peligros mortales de la guerra, no responde a un simple interés de anticuario. Durante la Segunda Guerra Mundial y la posterior guerra de contrainsurgencia en el sudeste de Asia, a menudo una opción era retirarse por la cuenca hidrográfica hasta ponerse fuera de peligro. Los punan lusong en Sarawak habían comenzado a cultivar arroz antes de 1940, pero con la invasión japonesa regresaron al bosque como recolectores y agricultores itinerantes y no volvieron al cultivo fijo hasta 1961. En esto no eran diferentes de los agricultores vecinos, los kenyah y sebop que, por momentos, abandonaban sus campos en los bosques durante a veces dos o tres años, subsistiendo de la palma de sagú y la caza. Esta adaptación tampoco significó necesariamente penuria, aunque durante la guerra los puntos de venta habituales estaban cerrados, ya que la palma de sagú proporciona al menos el doble de retorno calórico por unidad de trabajo que el arroz cultivado bajo el sistema de roza en las colinas. ⁵⁴ En la península al oeste de Malasia, los jakun (orang malayu asli) huyeron a los tramos superiores del Sungei Linggui (río Linggui) para evitar el contacto o la captura por parte de las fuerzas japonesas. Valorados por su conocimiento del bosque, eran propensos a verse presionados para servir como guías y porteadores para los japoneses y, después, durante la Emergencia, por fuerzas británicas o rebeldes comunistas. Vivieron en fuga alimentándose de mandioca, batatas, plátanos, algunas verduras y una pequeña cantidad de arroz para ancianos y niños. Se comieron sus ruidosos gallos para evitar que el cacareo revelase su paradero. ⁵⁵

Ronald Duane Renard, «The Role of the Karens in Thai Society during the Early Bangkok Period, 1782-1873», *Contributions to Asian Studies*, núm. 15, 1980, pp. 15-28.

53. Condominas, *From Lawa to Mon*, cit., p. 63.

54. Sellato, *Nomads of the Borneo Rainforest*, cit., pp. 174-180.

55. John D. Leary, *Violence and the Dream People: The Orang Asli in the Malayan Emergency, 1848-1960*, *Monographs in International Studies* núm. 95, Athens, Southeast Asian Studies / Center for International Studies, 1995, p. 63.

Los cultivos de fuga del Sudeste Asiático

Los «cultivos de fuga» pueden tener una o más de las diversas características que facilitan la evasión frente a las incursiones por parte de los Estados o de los piratas. En muchos casos se califican como tal simplemente por estar bien adaptados a nichos ambientales que son difíciles de mapear y controlar: montañas altas y escarpadas, pantanos, deltas, costas de manglares, etc. Si, además, su maduración se produce de manera escalonada, crecen rápido, y se ocultan fácilmente, si requieren poca atención, son de poco valor por unidad de peso y volumen, y crecen bajo tierra, adquieren un valor de fuga mucho mayor. Muchas de estas variantes están idealmente adaptadas a las rutinas de quema, en cuyo caso su valor como cultivo de fuga aumenta aún más.⁵⁶

Antes de la introducción de los cultivos del Nuevo Mundo, ciertos tipos de grano de gran altura ofrecieron a quienes buscaban autonomía frente al Estado un cierto margen de movimiento. La avena, la cebada, el mijo de rápido crecimiento y el trigo sarraceno se adaptaban bien a los suelos pobres, altitudes elevadas y temporadas de crecimiento cortas y, al igual que el repollo y los nabos, permitieron que la gente se asentara en altitudes superiores a las que permitiría el arroz de las colinas. Las raíces y tubérculos del Viejo Mundo, taro y ñame, así como la palma de sagú, fueron los cultivos más promovidos por pueblos no estatalizados.⁵⁷ El taro podía cultivarse en zonas relativamente altas, aunque requiriese suelos húmedos y fértiles. Se podía plantar en cualquier momento; maduraba rápidamente; requería poco cuidado o preparación antes de comer; y una vez maduro, puede dejarse en el suelo y desenterrarse según sea necesario. El ñame, que también crecía de manera salvaje, proporcionó muchas de las mismas ventajas, e incluso algunas más. Pese a que el ñame requería más trabajo y había que plantarlo al final de la estación de lluvias, era

56. Véase David Sweet, «Native Resistance in Eighteenth-Century Amazonia: The “Abominable Muras”, in *War and Peace*», *Radical History Review*, núm. 53, 1992, pp. 49-80. Los *muras* eran los señores de 2.500 kilómetros cuadrados de vías fluviales laberínticas que cambiaban con cada inundación anual. Eran un imán para los fugitivos del sistema portugués de trabajo forzoso y, de hecho, el término *mura* era menos una identidad étnica que un término abreviado para los «fuera de la ley». En la estación seca sembraban cultivos de rápida maduración en tierras de retirada de las inundaciones, así como maíz y mandioca.

57. Estoy muy agradecido a los notables estudios históricos de Peter Boomgaard por proporcionarme la mayor parte de la información de los debates sobre raíces y tubérculos, así como sobre el maíz. Véase, en particular, «In the Shadow of Rice: Roots and Tubers in Indonesian History, 1500-1950», *Agricultural History*, núm. 77, 2003, pp. 582-610; y «Maize and Tobacco in Upland Indonesia, 1600-1940», en Tania Murray Li (ed.), *Transforming the Indonesian Uplands: Marginality, Power, and Production*, Singapur, Harwood, 1999, pp. 45-78.

menos susceptible al ataque de insectos y hongos, crecía bajo una mayor variedad de condiciones y podía venderse como cultivo comercial en los mercados. Hasta que ambos fueron superados por las variedades del Nuevo Mundo, el ñame tendió a reemplazar al taro porque, según cree Peter Boomgaard, gran parte de la tierra apta para el taro se sembró cada vez más con arroz de regadío, mientras que el ñame era más adecuado para las laderas más secas. La palma de sagú (que no es una auténtica palma) y el almidón en polvo producido a partir de su tronco (cortado, triturado, amasado, posteriormente lavado) y, por último, la médula rallada del mismo también cumplía las condiciones necesarias de un alimento de fuga. Crece de manera natural y es de rápido desarrollo, implica menos trabajo que el arroz de montaña o tal vez incluso que la mandioca, y prosperará en ambientes pantanosos. Su polvo de almidón se puede vender o intercambiar, al igual que el ñame, pero no crecerá en altitudes superiores a los 900 metros.⁵⁸ Todos estos alimentos se conocían como alimentos del «hambre». Incluso los cultivadores de arroz irrigado a menudo dependían de ellos durante ese tiempo de hambre antes de que se recogiera la nueva cosecha de arroz. Para otros, sin embargo, eran la base de una dieta que podía protegerse de la apropiación estatal.

La agricultura de fuga se transformó radicalmente a partir del siglo XVI con la introducción de plantas del Nuevo Mundo. El maíz y la mandioca jugaron un papel tan decisivo en esta transformación que cada uno merece su propio análisis. Sin embargo, destacan algunas de las características genéricas de los cultivos del Nuevo Mundo. Sobre todo, el que muchos de estos cultivos «exóticos», al ser llevados a entornos ecológicos completamente nuevos, al principio no sufrían plagas ni enfermedades naturales, como las que tenían en su lugar de origen. Por eso tendían a prosperar en el nuevo entorno. Esta ventaja, tanto como cualquier otra, explica por qué fueron adoptados con gran presteza en gran parte del Sudeste Asiático, especialmente por aquellos que deseaban vivir lejos del alcance del Estado. La batata fue un ejemplo sorprendente. Georg Eberhard Rumphius, el gran botánico e ilustrador holandés, se asombró al descubrir la rapidez con la que el cultivo se había extendido por las Indias Orientales holandesas para 1670. Entre sus ventajas estaban el alto rendimiento, su resistencia a las enfermedades, su valor nutricional y la riqueza de su sabor. Sin embargo, su valor como cultivo

58. El sagú ocupa un espacio, por decirlo de alguna manera, inferior, como es el caso de muchas otras plantas, entre los cultivos totalmente domesticados y las especies que crecen de manera natural y «salvaje». Llegó al continente aparentemente desde el este de Indonesia y se extendió en las áreas adecuadas para su propagación, donde se ha fomentado y cultivado. En términos de rendimiento calórico por unidad de trabajo supera incluso a la yuca.

de fuga se basaba en tres características: maduraba rápidamente, tenía un mayor rendimiento calórico para el trabajo que las raíces y tubérculos autóctonos comestibles y, quizás lo más decisivo, podía cultivarse con éxito a mayor altura de la que soportaban el ñame o el taro. Boomgaard indica que la batata pudo promover la fuga de población al hacer que aumentase la población de las áreas de las tierras altas en las que se cultivaba y donde a menudo (como en Nueva Guinea) se combinaba con la cría de cerdos. Su cultivo también se había extendido a poblaciones nómadas y semisedentarias en lugares tan inaccesibles como la isla de Buru.⁵⁹ El estatus de la batata como cosecha de fuga fue aún más evidente en Filipinas, donde los españoles le culparon del nomadismo de los igorot, a quienes no podían censar ni forzar a asentarse: «[Se mueven] de un lugar a otro en cuanto tienen la menor ocasión ya que no hay nada que los retenga; sus casas, que es lo que podría preocuparles perder, las construyen en cualquier lugar con un manojo de heno; pasan de un lugar a otro con sus cosechas de yames y camotes [batata] de los cuales viven sin muchos problemas, arrancándolos de raíz, ya que pueden plantarlos en cualquier lugar en el que decidan asentarse».⁶⁰ Cualquier cultivo que permitiera que las personas se trasladasen a zonas hasta entonces inaccesibles y se abasteciesen exitosamente fue, por definición, un cultivo estigmatizado por el Estado.

Dentro de este análisis sobre cultivos alimentarios, es importante recordar que no importa lo aislada que estuviese la gente de las colinas o una comunidad cimarrona, nunca eran totalmente autosuficientes. Prácticamente todos estos grupos cultivaban, cazaban o buscaban bienes comerciales valiosos para intercambiarlos o venderlos en los mercados de las tierras bajas. Buscaban mantener las ventajas del comercio y el intercambio sin dejar de ser políticamente autónomos. Históricamente, tales cultivos comerciales incluían algodón, café, tabaco, té y, sobre todo, opio. Estos cultivos requerían más mano de obra y tenían características de los cultivos sedentarios, pero si las comunidades que los cultivaban lograban mantenerse fuera del ámbito de control del Estado, eran compatibles con la independencia política.

Para cualquier cultivo en particular, es posible estimar aproximadamente cómo de adecuado es en relación a la evasión estatal. La tabla 3 se limita, con la excepción del opio y del algodón, a hacer una comparación de cultivos alimentarios dentro de estas dimensiones.⁶¹ Establecer una escala ordinal de «po-

59. Boomgaard, «In the Shadow of Rice», cit., p. 590.

60. Scott, *Discovery of the Igorots*, cit., p. 45.

61. Le estoy agradecido a Alexander Lee por haber reunido tantos y tan dispersos datos para hacer posible estas comparaciones.

tencia para la fuga» no es realista en la medida en que las consideraciones de intensidad de trabajo, resistencia y capacidad de almacenamiento no admiten una métrica completa. Sin embargo, dado un nicho agroecológico específico, las comparaciones nominales son plausibles. El examen de cómo dos de esos cultivos, el maíz y la yuca (también conocida como mandioca o cassava), ambas variedades del Nuevo Mundo, llegaron a ser valorados por sus características de fuga, proporcionará el contexto histórico del que necesariamente carece la tabla en la que se reflejan las comparaciones globales.

MAÍZ

Traído por los portugueses al Sudeste Asiático en el siglo xv, el maíz se extendió rápidamente.⁶² Estaba firmemente establecido en todo el sudeste costero de Asia oriental a finales del siglo xvii, y en la década de 1930 abarcaba aproximadamente una cuarta parte de los cultivos en pequeña escala. Tan firmemente se había establecido e introducido y elaborado en las cosmologías locales que, junto con el ají, otro cultivo del Nuevo Mundo, fue considerado un cultivo autóctono por la mayoría de los habitantes del Sudeste Asiático.

Si uno estuviera diseñando un grano de fuga, difícilmente podría hacerlo mejor. El maíz tenía muchas ventajas sobre el arroz de montaña. No solo proporcionaba mayor rendimiento calórico por unidad de trabajo y por unidad de tierra que el arroz de montaña, sino que sus rendimientos eran más fiables; podía sobrevivir a un clima más errático. El maíz se podía intercalar fácilmente con otros cultivos; maduraba rápidamente; podía utilizarse como forraje; se almacenaba bien si se secaba; y era nutricionalmente superior al arroz de monte. Para nuestros propósitos, sin embargo, lo que más importaba es que «podía cultivarse en áreas que eran demasiado altas, demasiado empinadas, demasiado secas y muy poco fértiles para el arroz de montaña».⁶³ Estas virtudes permitieron a los pueblos de las colinas y de los valles colonizar nuevas zonas que antes les estaban vedadas. Gracias a este cultivo podían asentarse en áreas más altas de una cuenca hidrográfica, a una altura de mil doscientos metros o superior incluso, y seguir teniendo una base de materia prima fiable. Y les permitía establecer una existencia cuasi sedentaria fuera del ámbito del Estado en lugares empinados e inaccesibles donde la fricción de la distancia

62. En esta sección me apoyo en los datos del trabajo fundamental de Peter Boomgaard, «Maize and Tobacco».

63. *Ibidem*, p. 64.

proporcionaba seguridad. En las mesetas de las tierras altas donde se había cultivado arroz de regadío durante mucho tiempo, este cultivo permitió a las comunidades colonizar las colinas cercanas fuera del núcleo del padi.

Gracias al maíz, de repente la existencia autónoma fuera del Estado padi se volvió mucho más fácil y tentadora. La oportunidad fue aprovechada por tantas personas que provocó una redistribución significativa de la población. Como dice Boomgaard: «Por lo que podríamos afirmar que el maíz tal vez permitió que grupos o individuos (que, por razones políticas, religiosas, económicas o de salud, querían abandonar los núcleos de población en las tierras bajas o las aldeas de las tierras altas) sobreviviesen e, incluso, floreciesen en áreas montañosas hasta ahora escasamente pobladas».⁶⁴ Más aún, se ha afirmado que la disponibilidad de maíz fue fundamental en la constitución de las sociedades no estatalizadas de las tierras altas. En el caso de los hindúes javaneses que viven en el Tengger, en las tierras altas de Java Oriental, Robert Hefner cree que el maíz «desempeñó un importante papel al facilitar la lenta retirada de los granjeros hindúes ladera arriba hacia los terrenos menos accesibles de las tierras altas de Tengger después de la conquista musulmana del Majapahit hindú».⁶⁵ En otros lugares, parece que el maíz y otros cultivos de tierras altas (papas, mandioca) resultaron a menudo claves en la creación de las poblaciones de las montañas y en la codificación de sus elementos distintivos políticos y culturales del Estado de las tierras bajas. Las razones para alejarse del espacio estatal podían variar drásticamente —división religiosa, guerra, trabajo forzoso, cultivo forzado bajo esquemas coloniales, epidemias, huida de la servidumbre— pero la disponibilidad del maíz proporcionó una herramienta nueva y valiosa para los posibles fugitivos.⁶⁶

64. Boomgaard, «Maize and Tobacco», cit., p. 65

65. Robert W. Hefner, *The Political Economy of Mountain Java*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 57. Si la afirmación de Hefner tiene una aplicación más general, y si también es cierto que las herramientas de acero transformaron la quema, entonces no pueden hacerse generalizaciones sobre las prácticas anteriores de quema, a partir de la quema moderna, salvo con muchas reservas.

66. El maíz y la patata también hicieron posible que los grupos étnicos dominantes salieran de los valles y colonizaran los cerros. Así, en el suroeste de China, las poblaciones han que adoptaron el maíz y el cultivo de patata se extendieron más hacia las laderas, con los administradores han no muy alejados de ellos. Esto tuvo el efecto consiguiente de empujar muchas poblaciones no han todavía más hacia las colinas. Véase, a este respecto, Norma Diamond, «Defining the Miao: Ming, Qing, and Contemporary Views», en Steven Harrell (ed.), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontier*, Seattle, University of Washington Press, 1995, pp. 92-119, cita de la p. 95, y Magnus Fiskesjö, «On the "Raw" and the "Cooked" Barbarians of Imperial China», *Inner Asia*, núm. 1, 1999, pp. 139-168, esp. p. 142.

Tabla 3. Características de fuga de los cultivos

Cultivo	Posibilidad de almacenamiento	Intensidad de trabajo	Clima/suelo (húmedo/seco)	Propenso a enfermedades	Abanico de elevación	Valor por unidad de peso y volumen (asumiendo una economía monetaria)	¿Puede almacenarse bajo tierra?
Taro	Bajo	Moderado a alto, dependiendo del uso de irrigación	Húmedo y cálido	En el siglo XX	Crece a elevaciones bajas o moderadas (0 a 1.800 m)	Baja	Durante un periodo breve
Casava	Bajo, pero puede secarse	Bajo	Clima caliente; tolera los suelos secos	En el siglo XX	Crece a elevaciones bajas o moderadas (0 a 2.000 m)	Baja	Sí
Opio	Alto cuando se procesa	Alto	Tolerante	Sí	Habitualmente se cultiva a gran altura	Muy alta tras ser procesado	No
Maíz	Moderado	Moderado	Caliente y húmedo	En el siglo XX	Habitualmente se cultiva en un amplio abanico de alturas (0 a 3.600 m)	Bajo	No
Ñame	Moderado (6 meses a una humedad óptima)	Moderado a alto	Muy húmedo y caliente	No	Crece a elevaciones bajas (0 a 900 m)	Bajo	Sí
Batata	Alto	Bajo	Prefiere la humedad	Sí	Crece a elevaciones bajas (o a 1.000 m en los trópicos)	Bajo	Sí

Avena	Alto	Moderado a alto	Acostumbrado a la humedad	Sí	Crece a elevaciones bajas y moderadas	Bajo	No
Sorgo	Moderado	Moderado a alto	Hay muchas variedades pero están mejor preparadas para climas secos y calientes	No	Crece a elevaciones bajas y altas pero prefiere las bajas alturas	Bajo	No
Patata blanca	Alto	Bajo	Extremadamente adaptables; mejor en climas con noches frías	En el siglo XIX y XX	Habitualmente se cultiva en un amplio abanico de alturas (0 a 4200 m)	Bajo	Sí
Coix lacry-ma-jobi (lágrimas de Job)	Alto	Moderado a alto	Un abanico muy amplio de climas	No	Crece a elevaciones bajas y moderadas	Bajo	No
Cebada	Alto	Moderado a alto	Tiene el abanico más amplio de todos los cereales, especialmente en climas fríos	En el siglo XX	Crece a elevaciones bajas y altas	Moderado a bajo	No
Algodón	Alto	Alto	Climas calientes	Sí	Crece a elevaciones bajas	Moderado a bajo	No
Trigo sarraceno	Bajo (moderado como alimento de animales)	Moderado a alto	Tolera los suelos marginales, prefiere climas fríos	No	Tolera las altas elevaciones	Bajo	No

Mijo perla	Alto	Moderado a alto	Es el cereal más tolerante a la sequía y el calor	No	Crece a elevaciones bajas y moderadas	Bajo	No
Cacahuetes	Alto	Bajo a moderadamente rinde lo mismo	Climas tropicales o subtropicales	En el siglo xx	Bajas elevaciones (o a 1.500 m)	Moderado	No
Bananas	Moderado	Bajo como cultivo de subsistencia, moderado como cultivo para la exportación	Clima tropical	Sí	Crece a elevaciones bajas y moderadas (o a 1.800 m)	Bajo como cultivo de subsistencia, moderado como cultivo para la exportación	No

Fuentes:

- D. E. Briggs, *Barley*, Londres, Chapman y Hall, 1978.
- D. G. Coursey, *Yams: An Account of the Nature, Origins, Cultivation, and Utilization of the Useful Members of the Dioscoreaceae*, Londres, Longman, 1967.
- Henry Hobhouse, *Seeds of Change: Five Plants That Transformed Mankind*, Nueva York, Harper and Row, 1965.
- L. D. Kapoor, *Opium Poppy: Botany, Chemistry, and Pharmacology*, Nueva York, Haworth, 1995.
- Franklin W. Martin (ed.), *CRC Handbook of Tropical Food Crops*, Boca Raton, CRC Press, 1984.
- A. N. Prentice, *Cotton, with special reference to Africa*, Londres, Longman, 1970.
- Universidad de Purdue, *New Crop Online Research Program*, <http://www hort.purdue.edu/newcrop/default.html>.
- Jonathan D. Sauer, *Historical Geography of Crop Plants: A Select Roster*, Nueva York, Lewis, 1993.
- W. Simmonds, *Bananas*, Londres, Longman, 1959.
- Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, *The World Cassava Economy: Facts, Trends, and Outlook*, Nueva York, UNFAO, 2000.

Los hmong de las tierras altas que viven en o cerca de Tailandia y Laos llevan los dos últimos siglos huyendo tanto de la presión militar han como de las secuelas de las rebeliones fallidas contra los han y, más tarde, contra los franceses en Tonkin. Viven en altitudes generalmente superiores a los mil metros y cultivan maíz, legumbres, tubérculos, calabazas y la adormidera; son realmente un pueblo no estatalizado. El maíz, en particular, ha sido fundamental para que lograran escaparse. El arroz de colina generalmente no crece por encima de los 1 000 metros; la amapola del opio, por otro lado, prospera solo por encima de los 900 metros. Si los hmong dependieran del arroz de las colinas y el opio como cultivos principales, estarían confinados a la estrecha franja entre los 900 y los 1.000 metros. Con el maíz, sin embargo, pueden ampliar el rango 300 metros más arriba, donde prosperan tanto el maíz como la adormidera, y donde es incluso menos probable que atraigan la atención del Estado.

YUCA/MANDIOCA/CASSAVA

El cultivo de fuga ganador del Nuevo Mundo fue, sin lugar a dudas, la yuca.⁶⁷ Al igual que el maíz, se extendió rápidamente tanto por vía marítima como por el interior continental del Sudeste Asiático. Se puede cultivar casi en cualquier lugar bajo una increíble variedad de condiciones. Tan resistente y autosuficiente es esta gran planta de raíz que impedir que crezca parece casi más difícil que cultivarla.⁶⁸ Es ideal para abrir nuevos terrenos; es resistente a la sequía; tolera suelos en los que prácticamente no puede cultivarse nada más; ella, como otras nuevas especies trasplantadas desde el Nuevo Mundo tienen pocos enemigos naturales; y, en comparación con el taro y el camote, es menos atractiva para los cerdos salvajes.⁶⁹ Si tiene un inconveniente es que no florece en las altitudes más elevadas como el maíz y la papa pero, más allá de eso, impone pocas restricciones sobre dónde puede uno establecerse o vagar.

La yuca comparte características de escape con otras raíces y tubérculos. Aunque no madura tan rápido como, por ejemplo, la batata, puede dejarse

67. En esta sección, de nuevo, Boomgaard y su «In the Shadow of Rice», suponen mi guía principal.

68. Mann dice que conoció a una mujer brasileña de Santarém que afirmaba que cuando se fragmentó el asfalto con el que unos años antes habían cubierto una calle, había un cultivo de mandioca debajo. Véase 1491, cit., p. 298.

69. James Hagen (en una conversación privada en febrero del 2008) me contó que, al menos en el contexto de los maluku, los cerdos salvajes en absoluto le hacen ascos a los tubérculos que planta este pueblo, y que los cerdos los desentierran y comen, por lo que no habría diferencias apreciables con respecto a otros cultivos.

madurar bajo tierra hasta que se necesite. La combinación de su versatilidad y resistencia, junto con el hecho de que solo el follaje sobre el suelo puede ser destruido por el fuego, le valió el apodo de *harina de guerra* en el mundo de habla hispana. Las guerrillas representan, después de todo, un tipo de caso límite de pueblos móviles que evaden el Estado. Y es que una ventaja más de la yuca es que, una vez cosechada, puede convertirse en una especie de harina (tapioca) que luego puede almacenarse durante algún tiempo. Tanto la raíz como la harina pueden venderse en el mercado.

Sin embargo, quizás la ventaja más sorprendente de la yuca sea su estatus indiscutible como el cultivo que requiere menos mano de obra para obtener el mayor rendimiento. Por eso fue muy favorecido por los pueblos nómadas que podían plantar, irse y virtualmente regresar en cualquier momento durante el segundo y tercer año para sacarlo de la tierra. Mientras tanto, se pueden comer sus hojas. La yuca permite a sus plantadores ocupar virtualmente cualquier nicho ecológico, deambular más o menos a voluntad, y evitar gran parte del trabajo pesado. Sobre la base de sus sorprendentes ventajas, se convirtió en el cultivo de raíz más común, desplazando a la batata que, a su vez, había desplazado al ñame.

Para el Estado *padi*, ya sea precolonial o colonial, los cultivos de subsistencia tan fácilmente accesibles y tan poco costosos en términos de trabajo, aunque en general se despreciaban como alimentos, solo válidos en tiempos de hambruna, suponían una amenaza para la creación del Estado. Los intereses del Estado estaban mejor protegidos mediante la maximización de la tierra de los *padi* o, en su defecto, otros cultivos comerciales importantes como algodón, añil, caña de azúcar y caucho, que a menudo se cultivaban gracias a la mano de obra esclava. El acceso a los cultivos de fuga del Nuevo Mundo hizo que la economía de fuga resultase tan tentadora como su política. Los funcionarios coloniales tendieron a estigmatizar la yuca y el maíz como cultivos de nativos perezosos cuyo principal objetivo era eludir el trabajo. También en el Nuevo Mundo, aquellos cuyo trabajo era empujar a la población al trabajo asalariado o a las plantaciones, denostaron los cultivos que permitían a un campesinado libre mantener su autonomía. Los propietarios de haciendas en Centroamérica afirmaron que con la yuca, todo lo que un campesino necesitaba era una escopeta y un anzuelo y dejaría de trabajar por salario.⁷⁰

70. Marc Edelman, «A Central American Genocide: Rubber, Slavery, Nationalism, and the Destruction of the Guatusos-Malekus», *Comparative Studies in Society and History*, núm. 40, 1998, pp. 356-390, cita de la p. 365. Para un relato pos Guerra Civil de EEUU del desarrollo y de la limitación posterior de la economía ya como campesinos libres de los esclavos emancipados,

La yuca, como muchos tubérculos, tiene un gran impacto en la estructura social, que a su vez incide en la evasión del Estado. Este impacto contrasta luminosamente con las culturas basadas en general en los cereales, y con los cultivos de arroz irrigado en particular.⁷¹ Las comunidades arroceras viven siguiendo un único ritmo: plantar, trasplantar y cosechar, y sus rituales asociados están estrechamente coordinados, como lo está el control del agua. La cooperación en la gestión del agua, el cuidado de cultivos y el intercambio de trabajo son recompensados cuando no son obligatorios. No ocurre lo mismo con los tubérculos como la papa dulce y la mandioca. La siembra y la cosecha se llevan a cabo de forma más o menos continua, según las opciones y necesidades de la unidad familiar. Se requiere poca o ninguna cooperación, debido a las características agronómicas del propio cultivo. Una sociedad que cultiva raíces y tubérculos puede dispersarse más extensamente y necesita cooperar menos que los productores de cereales, fomentando así una estructura social más resistente a la incorporación, y quizás a la jerarquía y subordinación.

Estructuras sociales de fuga

El Estado padi requiere y fomenta un paisaje legible de arroz de regadío y la concentración de población asociada a él. Esta economía accesible y su demografía podrían calificarse como un escenario de apropiación. Del mismo modo que hay paisajes económicos que se prestan al seguimiento y la apropiación, también hay estructuras sociales que se prestan al control, la apropiación y la subordinación. También es cierto lo contrario. Hay, como hemos visto, técnicas agrícolas y regímenes de cultivos resistentes a la apropiación y que, por lo tanto, son repelentes al Estado. Del mismo modo, existen patrones de organización social y política que resisten la monitorización y la subordinación. Así como la agricultura itinerante y la plantación de yuca representan una «posicionalidad» respecto al Estado, las diversas formas de organización social representan una posición estratégica con respecto al mismo. La estructura social, como la técnica agrícola, no viene dada; en esencia es, especialmente a lo largo del tiempo, una elección. Gran parte de esa elección es, en un sentido

dependiente de la propiedad común, véase Steven Hahn, «Hunting, Fishing, and Foraging: Common Rights and Class Relations in the Postbellum South», *Radical History Review*, núm. 26, 1982, pp. 37-64.

71. Richard O'Connor desarrolla brillantemente este argumento en «Rice, Rule, and the Tai State», en E. Paul Durrenberger (ed.), *State Power and Culture in Thailand*, Southeast Asia Monograph núm. 44, New Haven, Yale Southeast Asian Council, 1996, pp. 68-99.

amplio, una elección política. Por eso es necesario que aquí apliquemos una mirada dialéctica de la organización social. En general, las estructuras políticas periféricas del Sudeste Asiático continental no dejan de adaptarse continuamente a los sistemas estatales que componen su entorno inmediato. En algunas circunstancias ellas, o más bien los actores humanos que las impulsan, pueden ajustar esa estructura para facilitar alianzas o la incorporación a un Estado cercano. En otras ocasiones, puede que se remodelen a sí mismos para romper con los lazos de tributo o incorporación.

La estructura social, desde este punto de vista, no debe verse como un rasgo social permanente de una comunidad en particular, sino más bien como una variable que tiene como uno de sus objetivos regular las relaciones con el campo de poder circundante. F. K. Lehman (también conocido como Chit Hlaing), en su estudio sobre los kayah del este de Birmania, formuló mejor que nadie esta posición. Después de señalar, como ya había hecho Leach antes, la oscilación de la organización social a lo largo del tiempo, dirigió su atención a las reglas de transformación que permitían poder entender dicha oscilación: «De hecho, parece imposible darle sentido a los kayah, o a cualquier otra categoría de habitantes de las montañas del Sudeste Asiático, sin analizar sus condiciones anteriores. Parece ser que una premisa ineludible de estas sociedades es la capacidad de cambiar la propia estructura social, a veces incluso la identidad “étnica” misma, en respuesta a cambios periódicos en las relaciones que se estén manteniendo con las civilizaciones vecinas».⁷²

En términos generales, cada vez que una sociedad o parte de una sociedad elige evadir su incorporación o apropiación por parte de un Estado, se mueve hacia unidades sociales más simples, más pequeñas y más dispersas —que anteriormente hemos denominado formas elementales de organización social—. La estructura social más resistente a la apropiación —aunque también impide la acción colectiva de cualquier tipo— son las pequeñas y acéfalas («sin cabeza») agregaciones de hogares / familias. Tales formas de organización social, junto con los modelos de agricultura y residencia resistentes a la apropiación, son codificadas invariablemente como «bárbaras», «primitivas» y «atrasadas» por parte de las «civilizaciones» padi. No es casualidad que en esta métrica

72. F. K. Lehman [Chit Hlaing], «Burma: Kayah Society as a Function of the Shan-Burma-Karen Context», en Julian Steward (ed.), *Contemporary Change in Traditional Society*, Urbana, University of Illinois Press, 1967, vol. 1, pp. 1-104, cita de la p. 59. Merece la pena señalar que Lehman considera el entorno político en el que los kayah se colocan ellos mismos como si fuese un modelo de sistema solar en el que las sociedades birmana, shan y karen ejercen todas una influencia que es tanto de atracción como de rechazo.

acerca del grado de civilización de la agricultura y la organización social encaje, de una manera tan perfecta, con su idoneidad para la apropiación y la subordinación respectivamente.

«Tribalidad»

La relación del Estado con las tribus, pese a haber sido una de las grandes preocupaciones de Roma y sus legiones, hace tiempo que desapareció de la historiografía europea. Uno por uno, los últimos pueblos tribales independientes de Europa —suizos, galeses, escoceses, irlandeses, montenegrinos y los nómadas de las estepas del sur de Rusia— fueron absorbidos por Estados más poderosos y subsumidos en sus religiones y culturas dominantes. La cuestión de las tribus y los Estados, sin embargo, todavía es muy importante y está muy viva en Oriente Medio. Es en el trabajo de los etnógrafos e historiadores de las relaciones tribales-estatales en dichos territorios donde podemos buscar cierta orientación.

Hay consenso en que las tribus y los Estados son entidades que se constituyen mutuamente. En esto no hay una secuencia evolutiva; las tribus no son anteriores a los Estados. Las tribus son, más bien, una formación social definida por su relación con el Estado. «Si los gobernantes de Oriente Medio estaban preocupados por el “problema tribal”, [...] podría decirse que las tribus han tenido un “problema con el Estado” permanente».⁷³

Una de las razones por las que, a menudo, las tribus parecen unidades estables, duraderas, genealógica y culturalmente coherentes es porque el Estado desea tales unidades y procura modelarlas a lo largo del tiempo. Una tribu puede surgir a partir de una aventura política, o a través de las identidades políticas y los «patrones de tráfico» que un Estado haya podido imponer estructurando recompensas y sanciones. La existencia de la tribu, en cualquier caso, depende de una relación particular con el Estado. Los gobernantes y las instituciones estatales requieren una estructura estable, en la que puedan confiar, jerárquica y «tangible», a través de la cual puedan negociar o gobernar. Ellos necesitan un interlocutor, un socio con quien parlamentar, cuya lealtad pueda ser exigida, a través de quien se puedan transmitir instrucciones, a quien se pueda hacer responsable del orden político y que pueda proporcionar cereales y tributos. Puesto que los pueblos tribales están, por definición, fuera de la

73. Ira Lapidus, «Tribes and State Formation in Islamic History», en Philip S. Khoury y Joseph Kostiner (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 48-73, cita de la p. 52.

administración directa del Estado, si van a ser gobernados —bajo la forma de gobierno que sea— deben serlo por líderes que puedan hablar en su nombre y, si es necesario, ser retenidos como rehén. Las entidades que se representan como «tribus» rara vez existen con algo parecido a la sustancialidad con la que el Estado las imagina o dibuja. Esta tergiversación se debe no solo a las identidades oficiales creadas por el Estado sino también a la necesidad de los etnógrafos e historiadores de identidades sociales que puedan servir como objeto coherente de descripción y análisis. Es difícil elaborar un relato de una organización social, y mucho menos gobernarla, si está entrando y saliendo continuamente del foco.

Hay un abanico de posibles respuestas cuando los pueblos no estatalizados (también conocidos como tribus) se ven presionados para que se incorporen política y socialmente a un sistema estatal. Ellos, o una parte de ellos, pueden incorporarse bien de manera flexible y sin muchas ataduras al Estado, o bien pueden vincularse estrechamente como sociedad tributaria y mediada por un líder designado (gobierno indirecto). Pueden, por supuesto, luchar para defender su autonomía —especialmente si son pastores militarizados—. Puede que se quiten de en medio o que cambien de camino. Por último también pueden, mediante la fisión, la dispersión y/o cambiando su estrategia vital, hacerse invisibles o poco atractivos como objetos de apropiación.

Las últimas tres estrategias son opciones de resistencia y evasión. La opción militar, con unas pocas excepciones, rara vez ha estado disponible para entidades no estatales de los pueblos del Sudeste Asiático.⁷⁴ Apartarse del camino, ya que a menudo implica la adopción de cultivos itinerantes o de forrajeo, ya ha sido examinado. Lo que queda por explorar es la estrategia final de reorganización social. Implica la desagregación social en unidades mínimas, a menudo ligadas por lazos familiares y que suele ir acompañada de la adopción de estrategias de subsistencia que favorecen los grupos pequeños y dispersos. Ernest Gellner describe esta elección deliberada entre los bereberes con el lema «Divídetes y no serás gobernado». Es un brillante aforismo, porque demuestra que el eslogan romano «Divide y vencerás» funciona solo hasta cierto punto, pues pasado este grado de atomización deja de funcionar. El término de Malcolm Yapp para la misma estrategia, *tribus amorfas*, es igualmente adecuada, ya que

74. Sobresalen en este panorama algunas excepciones como son los hmong, los karen y los kachin: estos dos últimos fueron militarizados y cristianizados bajo el gobierno británico. El ejemplo por separado y más asombroso de todos es la gran «rebelión miao (hmong)» en Guizhou, al sudeste de China, que se alargó de 1854 hasta 1973. La retirada, por supuesto, iba acompañada de medidas militares defensivas.

apunta al hecho de que dicha disgregación deja al potencial gobernante frente a una población amorfa, desestructurada, sobre la que no se puede forzar un punto de entrada o de influencia.⁷⁵ A los otomanos, en la misma línea, les resultó mucho más fácil tratar con comunidades estructuradas, incluso cuando se trató de cristianos y judíos, que con sectas heterodoxas acéfalas y organizativamente difusas. Las más temidas eran estas formas de autonomía y disidencia como, por ejemplo, las místicas órdenes derviches, que deliberadamente, parece, evitaron cualquier forma de asentamiento colectivo o liderazgo identificable precisamente para poder volar, por así decirlo, por debajo del radar de la policía otomana.⁷⁶ Frente a situaciones de este tipo, el Estado a menudo intenta encontrar un colaborador y crear una jefatura. Y aunque siempre suele haber alguien interesado en aprovechar esta oportunidad, nada evita, como veremos, que sus posibles súbditos lo ignoren.

Las unidades elementales de la estructura tribal son como ladrillos; pueden yacer esparcidos, o en montones sin una estructura discernible, o pueden unirse para formar una gran, a veces masiva, confederación de tribus. Tal y como lo describe Lois Beck, quien ha examinado este proceso con exquisito detalle en el caso de los qashqa'i de Irán: «Los grupos tribales se expandieron y contrajeron. Algunos grupos tribales se unieron a otros más grandes cuando, por ejemplo, el Estado intentó restringir el acceso a los recursos o una potencia extranjera envió tropas para atacarlos. Los grupos tribales grandes se dividieron en pequeños grupos para ser menos visibles para el Estado y así escapar a su alcance. La movilidad intertribal [cambio de identidad étnica] era un patrón común y formaba parte del proceso de formación y disolución de las tribus». En la versión de L. Beck en Oriente Medio, a partir de la lectura de Pierre Clastres de Latinoamérica, nos habla de los agricultores que se pasaron al nomadismo; considera que tanto la organización social como las estrategias de subsistencia que adoptaron son opciones políticas que se utilizaban en cada momento en función de la ilegibilidad que les ofrecían frente al Estado. «Las

75. Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld y Nicholson, 1969, pp. 41-49; Malcolm Yapp, *Tribes and States in the Khyber, 1838-1842*, Oxford, Clarendon, 1980, citado en Richard Tapper, «Anthropologists, Historians, and Tribes people on the Tribe and State Formation in the Middle East», en Khoury y Kostiner, *Tribes and State Formation*, cit. pp. 48-73, cita de las pp. 66-67.

76. Véase el excelente estudio de Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 155-167. Las dificultades que los otomanos tuvieron para hacer frente a las órdenes de los derviches fueron, sugiere la autora, análogas a los problemas que las autoridades zaristas tuvieron con los *raskólniki* [Viejos Creyentes] y con los *uniates* [Iglesia Católica Oriental].

formas que mucha gente identifica como primitivas y tradicionales eran a menudo creaciones que respondían a, y a veces reflejaban, sistemas más complejos». Beck agrega: «Estos sistemas locales bien se adaptaban, bien desafiaban o bien se distanciaban de los sistemas de aquellos que buscaban dominarlos».77 En otras palabras, la estructura social es, en gran medida, tanto un efecto del Estado como una elección; y una posible elección de entre ellas es una estructura social que sea invisible o ilegible para los políticos.

Este asunto acerca del cambio de forma social se articula en los relatos de los nómadas y pueblos forrajeros. Owen Lattimore consideraba que la naturaleza amorfa de la estructura social de Mongolia y su falta de «centros nerviosos» era una herramienta para protegerse de la colonización china.⁷⁸ El metódico análisis de Richard White sobre las políticas de los indios nativos de la Norteamérica colonial enfatiza la inestabilidad radical de la estructura e identidad tribales, la autonomía de los grupos locales y la capacidad para cambiar rápidamente de territorio y de estrategias alternativas de subsistencia.⁷⁹ En las zonas migratorias de ruptura que White examina, y que caracterizan gran parte de Zomia, las identidades son genuinamente plurales. No es tanto que estas poblaciones cambien de identidad sino que enfatizan un aspecto del abanico cultural y lingüístico que poseen y que acompaña varias identidades potenciales. La vaguedad, pluralidad y la fungibilidad de identidades y unidades sociales tiene ciertas ventajas políticas; son características que representan un repertorio de compromiso y desvinculación con los Estados y con otros pueblos.⁸⁰ Estudios sobre grupos de pastores nómadas como los turcomanos de la frontera iraní-rusa o los calmucos en Rusia enfatizan la capacidad de tales grupos para dividirse o segmentarse en pequeñas unidades independientes siempre que les resulte ventajoso.⁸¹ Un historiador de los calmucos cita la descripción

77. Lois Beck, «Tribes and the State in 19th- and 20th-Century Iran», en Khoury y Kostiner, *Tribes and State Formation*, cit., pp. 185-222, citas de las pp. 191, 192.

78. Owen Lattimore, «On the Wickedness of Being Nomads», *Studies in Frontier History: Collected Papers, 1928-1958*, Londres, Oxford University Press, 1962, pp. 415-426, cita de la p. 415.

79. White, *Middle Ground*, cit., escribe: «Lo que está claro es que política y socialmente este era un mundo de aldeas [...]. Las unidades denominadas tribus, naciones y confederaciones no eran más que uniones de pueblos deslazadas [...]. Nada que se pareciera a un Estado existía en el *pays d'en haut* [país de lo alto]», p. 16.

80. Stuart Schwartz y Frank Salomon, «New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Adjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)», en Stuart Schwartz y Frank Salomon (eds.), *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 443-502, esp. p. 460.

81. Irons, «Nomadism as a Political Adaptation», cit., y Michael Khodarkovsky, *When Two Worlds Met: The Russian State and the Kalmyk Nomads, 1600-1771*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

general que Marshall Sahlins hace de los miembros de la tribu: «El cuerpo político puede entonces retener características de un organismo primitivo, cubierto por un exoesqueleto protector de una autoridad principal, pero bajo esa cubierta es fundamentalmente simple y está segmentado».⁸²

Varias características de tales sociedades parecen acoger, y puede que en algunos casos lo requieran, una estructura social que puede desagregarse y re-ensamblarse. Un modelo de propiedad común de recursos como los pastos, los terrenos de caza y los posibles cultivos agrícolas permite a los grupos actuar por cuenta propia y, al mismo tiempo, impiden el desarrollo de grandes y permanentes distinciones en la riqueza y el estatus característicos de la propiedad privada heredable. Igualmente importante es un abanico mixto de estrategias de subsistencia —forrajeo, agricultura itinerante, caza, comercio, ganadería y agricultura sedentaria—. Cada modelo de sustento está asociado a sus propias formas de cooperación, tamaño del grupo y patrón de asentamiento. Juntos, proporcionan una especie de experiencia práctica, o praxis, en relación con las diversas formas de organización social. Un conjunto mixto de técnicas de subsistencia produce un variado abanico de estructuras sociales que pueden invocarse fácilmente para obtener ventajas tanto políticas como económicas.⁸³

Evadir la estatalización y las jerarquías permanentes

Todos los Estados que han mostrado ambiciones de controlar partes de Zomia —la administración han en Yunnan y Guizhou, la corte tailandesa en Ayutthaya, la corte birmana en Ava, los jefes shan (sawbwa), el Estado colonial británico y los diferentes gobiernos nacionales independientes—, han tratado de descubrir o, en su defecto de crear, jefaturas con las que negociar. Leach señalaba cómo en Birmania los británicos promovieron y buscaron allá donde fueron regímenes autocráticos «tribales» en concentraciones geográficas compactas con los que poder negociar; e, inversamente, les desagradaban enormemente pueblos anárquicos e igualitarios que no tenían un portavoz discernible. «En el área de los montes Kachin [...] y también en muchas otras áreas de

82. Marshall Sahlins, *Tribesmen*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1968, pp. 45-46; citado en *ibidem*, p. 64.

83. Véase Clark Erickson para una ilustración convincente de la intensificación y la disminución de la intensidad agrícola en los Andes precoloniales como opción política, «Archeological Approaches to Ancient Agrarian Landscapes: Prehistoric Raised-Field Agriculture in the Andes and the Intensification of Agricultural Systems», investigación presentada en el Program in Agrarian Studies, Yale University, 14 de febrero de 1997.

baja densidad de población, hay una gran preponderancia de aldeas independientes muy pequeñas; el jefe de cada aldea afirma ser un jefe independiente imbuido de un absoluto estatus *du baw* [...] Este hecho ha sido observado repetidamente y lo más notable de todo ello es que la administración británica se opuso sistemáticamente a estos asentamientos tan fragmentados». ⁸⁴ Otro funcionario británico de principios de siglo advirtió a los observadores que no debían tomarse en serio la aparente subordinación de los pequeños jefes kachin. «Más allá de esta subordinación nominal, cada aldea afirma ser independiente y solo reconoce a su propio jefe». Esta independencia, enfatiza anticipándose a Leach, caracteriza incluso a las unidades sociales más pequeña: se «extiende hacia abajo incluso dentro de la vivienda familiar y al propietario de cada casa, si no está de acuerdo con su jefe, puede dejar el pueblo y establecer su propia casa en otro lugar como su propio *sawbwa*». ⁸⁵ En consecuencia, los británicos, como otros Estados, tendían a etiquetar los democráticos y anárquicos pueblos como «salvajes», «toscos», «crudos» (*yaín* – ၵၢင်) frente a sus vecinos más «mansos», «cocinados», «cultos» y autocráticos, incluso si esos vecinos compartían el mismo idioma y cultura. El control estable sobre estas tribus «amorfas» anárquicas era casi imposible mediante un gobierno indirecto. Incluso pacificarlos fue tan difícil como inestable. El comisionado en jefe británico de 1887 a 1890 señaló que la conquista de las áreas de los kachin y palaung debía hacerse «colina a colina», ya que estos pueblos «nunca se habían sometido a ningún tipo de control central». Los chin eran, en su opinión, casi igual de frustrantes. «Su único sistema de gobierno eran los jefes de las aldeas o, como mucho, de un pequeño grupo de aldeas y, en consecuencia, la negociación con los chin como conjunto era imposible». ⁸⁶

Atemorizados por los recalcitrantes y resbaladizos chin, los británicos se dispusieron a crear un jefe en el área «democrática» de los chin y reforzaron su poder. El apoyo colonial permitió al jefe patrocinar lujosas fiestas comunitarias, que en una «sociedad de banquetes» mejoraba su estatus relativo frente a los plebeyos. Como reacción a esto, surgió un nuevo culto sincrético que repudiaba las fiestas comunitarias mientras continuaban con la tradición de las fiestas individuales que servían para incrementar el estatus personal aunque ello no fuera el objetivo principal. Este culto Pau Chin Hau fue adoptado en poco tiempo por todo el Zanniat (un área tribal democrática) y más de una

84. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, cit., p. 171

85. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, vol. 1, part 2, cit., p. 246.

86. Charles Crosthwaite, *The Pacification of Burma*, Londres, Edward Arnold, 1912, pp. 236, 287.

cuarta parte de la población chin residente en esa división administrativa.⁸⁷ En este, y en otros muchos comportamientos, parece que el estatus independiente —ponerse uno mismo a distancia de formaciones estatales y similares— «era más valorado que la prosperidad económica».⁸⁸

Los wa, que son vistos como los pueblos más feroces de las colinas, con reputación de cortar cabezas, son, como los «democráticos» chin y los kachin gum-lao, sólidamente igualitarios. Enfatizan la igualdad a la hora del acceso a los banquetes y a la competición por mejorar el estatus, y no permiten que aquellos que ya tienen una situación prominente o son demasiado ricos lleven a cabo más sacrificios, para evitar que aspiren a un estatus de jefatura. Este igualitarismo está, como señala Magnus Fiskesjö, construido como una estrategia para repeler al Estado: «El igualitarismo de los wa, erróneamente entendido como una sociedad “primitiva” desde el punto de vista chino o de otros evolucionismos, también puede entenderse como una forma de evitar el colapso de la autonomía frente a las amenazas de mayores poderes que acechan en el horizonte: el (los) Estado(s) que exigen tributos o imponen impuestos, como ya lo estaban haciendo en la zona de amortiguación (que aquí, en cierto modo, cumplió el papel de muro defensivo “anti-bárbaros” que vemos en otras partes de China)».⁸⁹

Otra respuesta frente la presión para crear una estructura política funcional al Estado es fingir —acatar el modelo pero a través de un simulacro de autoridad principal carente de sustancia—. Los lisu del norte de Tailandia hacen, al parecer, eso precisamente. Nombran un representante para complacer a las autoridades de las tierras bajas. La naturaleza *Potemkin*⁹⁰ del jefe es evidente por el hecho de que a quien se nombra para desempeñar este papel

87. A. Thomas Kirsch, «Feasting and Society Oscillation, a Working Paper on Religion and Society in Upland Southeast Asia», *Southeast Asia Program data paper*, núm. 92, 1973, p. 32, Ithaca.

88. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, cit., p. 171. En la mayor parte de los casos, la opción política de distanciarse uno mismo de los súbditos del Estado o de las sociedades de las tierras bajas tiene también un marco cultural. En relación con esto, véase la descripción de Geoffrey Benjamin del igualitarismo de los semang y senoi como una «reacción» a la identidad malaya, que impulsó una «des-asimilación» de sus marcadores culturales. Benjamin y Chou, *Tribal Communities in the Malay World*, cit., pp. 24, 36.

89. Magnus Fiskesjö, «The Fate of Sacrifice and the Making of Wa History», tesis, University of Chicago, 2000, p. 217.

90. La noción de «pueblo Potemkin» proviene de la acusación a Grigory Potemkin (1739-1791), líder militar, estadista, noble y favorito ruso de Catalina la Grande, de utilizar fachadas pintadas para engañar a Catalina en un viaje a Crimea haciéndole creer que la zona era mucho más rica de lo que era. [N. de E.]

es invariablemente a alguien sin ningún poder real en la aldea en vez de a un hombre más anciano respetado con riqueza y capacidad.⁹¹ Un patrón idéntico a este se ha identificado en las aldeas de las colinas del Laos colonial, donde se produjeron a demanda falsos notables y funcionarios locales, mientras que las figuras locales respetadas continuaron guiando los asuntos comunitarios, incluida la actuación de los falsos funcionarios.⁹² Aquí la «estructura social para la fuga» no es tanto una invención social para la evasión estatal como una estructura social igualitaria ya existente que es protegida por medio de la escenificación de una jerarquía.

La etnografía de referencia de los pueblos de las montañas de cualquier lugar de Zomia es el estudio de Edmund Leach sobre los kachin, *Sistemas políticos de la alta Birmania*. El análisis de Leach ha sido objeto de un escrutinio minucioso y de una crítica casi sin precedentes por parte de casi dos generaciones de académicos. Está claro que Leach ignoró deliberadamente los cambios políticos y económicos más importantes (el dominio imperial británico y la economía del opio en particular) que impactaban en la organización social de los kachin a favor de su idea estructuralista de un equilibrio oscilante.⁹³ También parece haber malinterpretado seriamente los términos vernáculos de los sistemas de matrimonio-alianza de los kachin y su efecto en el mantenimiento del estatus social a través del linaje. Un minucioso examen crítico de esta contribución por parte de los etnógrafos contemporáneos aparece en un volumen recientemente editado por François Robinne y Mandy Sadan.⁹⁴

91. Alain Dessaint, «Lisu World View», *Contributions to Southeast Asian Ethnography*, núm. 2, 1998, pp. 27-50, cita de la p. 29, y Alain Dessaint, «Anarchy without Chaos: Judicial Process in an Atomistic Society, the Lisu of Northern Thailand», *Contributions to Southeast Asian Ethnography*, núm. 12, número especial *Leadership, Justice, and Politics at the Grassroots*, ed. Anthony R. Walker, 2004, pp. 15-34, Columbus.

92. Jacques Dournes, «Sous couvert des maîtres», *Archive Européen de Sociologie*, núm. 14, 1973, pp. 185-209.

93. Jonathan Friedman, «Dynamics and Transformation of a Tribal System: The Kachin Example», *L'Homme*, núm. 15, 1975, pp. 63-98; Jonathan Friedman, *System, Structure, and Contradiction: The Evolution of Asiatic Social Formations*, Walnut Creek, Altamira Press, 1979; David Nugent, «Closed Systems and Contradiction: The Kachin in and out of History», *Man*, núm. 17, 1982, pp. 508-527.

94. François Robinne y Mandy Sadan (eds.), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering the Political Systems of Highland Burma* by E. R. Leach, *Handbook of Oriental Studies Section 3. Southeast Asia*, Leiden, Brill, 2007. Para una crítica minuciosa del malentendido de Leach de los términos gumsa y gumlao, véanse especialmente las contribuciones de La Raw Maran, «On the Continuing Relevance of E. R. Leach's Political Systems of Highland Burma to Kachin Studies», pp. 31-66, y F. K. L. Chit Hlaing [F. K. Lehman], «Introduction. Notes on Edmund Leach's Analysis of Kachin Society and Its Further Applications», cit., pp. XXI-LII.

Sin embargo, nada en esta distinguida literatura crítica cuestiona el hecho de que existieran diferencias importantes en la apertura relativa y el igualitarismo de los varios sistemas sociales kachin o que hubiera, en las postrimerías del siglo pasado, algo parecido a un movimiento para asesinar, deponer o abandonar a los jefes más autocráticos. En esencia, la etnografía de Leach es un análisis de una estructura social de fuga, una forma de organización social diseñada para frustrar la captura y la apropiación, ya fuera por los Estados shan o por los pequeños jefes kachin (*duwa*) que intentaran imitar el poder y la jerarquía shan. Leach argumenta, por decirlo de manera muy breve y esquemática, que hay tres modelos de organización política en el área de los kachin: shan, gumsa y gumlao. El modelo shan es una estructura estatal de propiedad y jerarquía marcada por un jefe hereditario (en principio) y sujeta a impuestos y trabajo forzoso sistemáticos. En el otro extremo está el modelo gumlao, un modelo que repudia toda autoridad hereditaria y diferencia de clases —aunque no las diferencias individuales de estatus—. Los pueblos gumlao, que no fueron reconocidos por los británicos, son independientes y poseen típicamente una organización ritual y unas deidades tutelares que refuerzan la igualdad y la autonomía. Las formas shan y gumlao, argumenta Leach, son relativamente estables. Aquí resulta crucial subrayar que estas no son distinciones étnicas como las entienden fenomenológicamente los sujetos de Leach. Moverse en una dirección shan es asociarse más estrechamente con la jerarquía, el ritual y las oportunidades de esta formación social similar a la estatal. Moverse en una dirección gumlao es precisamente tomar distancia entre uno y el Estado shan y sus prácticas. Históricamente, la gente se ha movido hacia adelante y hacia atrás entre estos modelos y códigos.

El tercer modelo, la forma gumsa, es un modelo intermedio de linajes teóricamente rígidos y estratificados, en el que los linajes en los que entran las esposas son social y ritualmente superiores a los linajes que dan las esposas, lo que lleva a una división entre comunes y aristócratas.⁹⁵ Este modelo, afirma Leach,

95. Maran, «Continuing Relevance», cit., muestra que hay muchos tipos de acuerdo gumsa, y solo uno (la variante gumshem magma de gumchying gumsa) se aproxima a la jerarquía estricta rayana en la tiranía que Leach asoció con el sistema gumsa *tout court*. Además Leach afirma que no había un auténtico gumlao (gumlau) sino variantes más o menos democráticas sobre gumsa. Estrictamente hablando, los sistemas gumsa-gumlao más igualitarios son en realidad oligarquías competitivas de banquetes abiertos a cualquiera que pueda seguir el ritmo de la competición con éxito. Donde Leach aparentemente, con su orientación estructuralista, se equivocó fue al asumir que una combinación de un sistema de linaje segmentario y una alianza matrimonial asimétrica conduciría necesariamente a un sistema fijo de rangos y jerarquías. Maran muestra que no es así, como también lo hace Chit Hlaing [Lehman]

es particularmente inestable.⁹⁶ El líder de un linaje altamente valorado en el sistema gumsa está en camino de transformarse en un pequeño gobernante shan.⁹⁷ Al mismo tiempo, su esfuerzo por hacer que su estatus sea permanente y convertir linajes de menor rango en sus siervos amenaza con provocar una rebelión o una huida y, por lo tanto, un movimiento hacia la equidad del gumlao.⁹⁸

Para nuestros propósitos, la etnografía kachin de Leach ilustra un modelo de organización social igualitaria al alcance de la mano para prevenir o evitar la formación del Estado. Leach escribe sobre la oscilación entre estos tres modelos como si esto fuese característica permanente de la sociedad kachin. Y sin embargo, la forma gumlao era también, en parte, el resultado de una revolución histórica específica. El *Gazetteer of Upper Burma*, informa que la «revuelta» de los gumlao comenzó cuando dos pretendientes a la hija de un jefe (*duwa*) fueron rechazados (una aceptación habría elevado su estatus y el de su grupo de parentesco).⁹⁹ Asesinaron a ese *duwa* y al hombre a quien se le había dado la hija. Continuaron con sus acciones deponiendo a muchos *duwas*, con

en su «Introduction», cit. Cornelia Ann Kammerer, «Spirit Cults among Akha Highlanders of Northern Thailand», en Nicola Tannenbaum y Cornelia Ann Kammerer (eds.), *Founders' Cults in Southeast Asia: Ancestors, Polity, and Identity*, New Haven, Council on Southeast Asian Studies [monográfico núm. 52], 2003, pp. 40-68, muestra que los monopolios rituales de la jefatura y los sistemas asimétricos de matrimonio-alianzas son compatibles con un alto grado de igualitarismo.

96. Las formas más autoritarias de la jerarquía kachin, como han remarcado Nugent y otros autores, no se limitaron a las tensiones internas generadas entre los linajes de menor rango e hijos no herederos. El auge del opio y la consiguiente lucha por nuevas tierras de cultivo de opio, y los esfuerzos británicos para reducir los impuestos en el comercio de caravanas (en lugar de las incursiones) y para eliminar la esclavitud como fuente de ingresos y mano de obra de los kachin, quizás jugaron un papel más decisivo a la hora de socavar las variantes más jerárquicas de la organización social kachin. Véase, en este contexto, Vanina Bouté, «Political Hierarchical Processes among Some Highlanders of Laos», en Robinne y Sadan (eds.), *Social Dynamics in the Highlands*, cit., pp. 187-208.

97. Una razón por la que Leach puede haber sobrestimado sistemáticamente las características autoritarias del sistema gumsa es que el jefe gumsa, cuando se representaba a sí mismo ante el shan, adoptaba los títulos principescos y la conducta de un señor shan. Aunque luego, el mismo jefe gumsa, entre su propio pueblo, tal vez tenía pocos o ningún súbdito y no se consideraría una jefatura aristocrática hereditaria. Es posible que Leach haya confundido la bravuconería con la realidad. Véase Chit Hlaing [Lehman], «Introduction», cit.

98. Teniendo en cuenta el contexto del Sudeste Asiático, la ideología de los pueblos gumlao y gumsa evoca a las sectas más igualitarias (anabaptistas) de la Reforma y de la guerra civil inglesa. Se da la misma insistencia en la igualdad ritual, en el rechazo al tributo, a la servidumbre y a los términos deferentes de tratamiento que la acompañan, y en la idea de autonomía y rango individuales, en este caso, obtenidos a través del banquete.

99. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, vol. 1, part 2, cit., p. 414.

la ayuda de seguidores, algunos de los cuales escaparon de la muerte o el exilio al renunciar a sus títulos y privilegios. Esta historia está en consonancia con el punto de vista expresado por Leach, de que la estructura gumsa, gracias a sus estatus estratificados, es capaz de bloquear las aspiraciones de subir de estatus de los hombres de linajes de rango inferior, típicamente expresadas a través de un banquete competitivo.¹⁰⁰ El relato que hace Leach de la posible causa de la revuelta está mucho más matizado y elaborado, pero en su centro está el rechazo a proporcionar mano de obra forzosa que, junto con los muslos de los animales sacrificados, era prerrogativa de un jefe.¹⁰¹

Las aldeas gumlao surgen de dos maneras. Primero, como se ha descrito, son el resultado de pequeñas revoluciones que buscan nivelar el estatus de sus miembros y que establecen pequeñas repúblicas plebeyas. El segundo modo de creación, y quizás el más común, es la migración de familias y linajes de pueblos más estratificados para fundar pueblos nuevos y más igualitarios. Los mitos del origen de cada aldea gumlao ponen énfasis en uno u otro modelo. En este punto, Leach propone que el gumlao en sí es inestable, ya que, a medida que se desarrollan las desigualdades, los favorecidos se esforzarán por legitimar y codificar esas ventajas adornándolos con rasgos gumsa. Pero es posible otra interpretación: que las comunidades gumlao se reproducen típicamente por fisión, mediante pequeños grupos de familias de igual estatus que deciden romper con el grupo y salirse de este al darse cuenta de que las desigualdades se han vuelto sofocantes. La división, así como las pequeñas revoluciones, estaban muy condicionadas por la demografía y los acontecimientos del mundo en general. Las desigualdades podían resultar mucho más sofocantes en los lugares en los que la presión británica había disminuido los ingresos de las caravanas y de la esclavitud. La atracción que produce la frontera demostraba ser mucho más atractiva en un mercado de opio en auge. En aquellos lugares en los que había menos presión demográfica y, por lo tanto, había gran cantidad de tierra disponible para el cultivo itinerante, era mucho más probable que los nuevos asentamientos se creasen mediante fisión y no debido a una revuelta.¹⁰²

100. El análisis más profundo del sistema de banquetes es el de Thomas Kirsch, quien en «Feasting and Social Oscillation», cit., contrasta el énfasis gumlao/democrático en la autonomía ritual del banquete con el énfasis gumsa/autocrático en la jerarquía de linaje en el banquete. Para conocer el impacto democratizador (al menos inicialmente) del cultivo de opio en los festines, véase Hjørleifur Jonsson, «Rhetorics and Relations: Tai States, Forests, and Upland Groups», en Durrenberger, *State Power and Culture*, cit., pp. 166-200.

101. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, cit., pp. 198-207.

102. E. Paul Durrenberger, al escribir acerca de los lisu, sitúa en un contexto más materialista (y, para mí, más convincente) las formas menos jerárquicas de organización social: «En las

Las áreas gumlao eran un anatema para el Estado. En uno de los primeros informes británicos respecto a las áreas de los kachin se comparaba la facilidad con la que se podía marchar a través de las aldeas de un jefe hereditario que se llevara bien con los poderes coloniales, con la dificultad de atravesar «un pueblo de gumlao, que es prácticamente una pequeña república, y en la que el jefe, por bienintencionado que sea, es completamente incapaz de controlar las acciones de cualquier aldeano que no nos vea con buenos ojos».¹⁰³ La organización social gumlao era anti-estatal de varias maneras. Su ideología desanimaba, o mataba, a los posibles jefes hereditarios que mostrasen pretensiones feudales. Se resistía a tributar o a someterse al control de los principados shan vecinos. Por último, formaba una anárquica república relativamente intratable de diminutas aldeas difíciles de pacificar, y mucho más de gobernar.

He dedicado un espacio considerable a las aldeas de gumlao como estructura social de fuga, no solo porque esté bien documentada, gracias a Leach. Hay numerosas evidencias que demuestran que muchos, si no la mayoría, de los pueblos de las montañas siguen modelos bifurcados o incluso tripartitos de organización social: uno que se aproxima el modelo igualitario kachin de gumlao, otro que se acerca al modelo gumsa y, ocasionalmente, otro que se aproxima a un pequeño reino shan. Leach señala que «en toda la zona fronteriza de Assam en Birmania se dan teorías contrastadas de este tipo de gobierno» y cita estudios sobre los chin, sema, konyak y los nagas.¹⁰⁴ A la lista de Leach, podemos agregar más estudios recientes sobre los karen y los wa.¹⁰⁵

tierras altas del Sudeste Asiático existe una ideología del honor y la riqueza que puede traducirse en rango y prestigio en determinadas situaciones. En aquellos lugares en los que el acceso a los bienes valiosos es escaso y difícil, se desarrollarán formas jerárquicas; en aquellos lugares en los que el acceso está extendido se desarrollarán formas igualitarias», «Lisu Ritual: Economics and Ideology», en Susan D. Russell (ed.), *Ritual, Power, and Economy: Upland-Lowland Contrasts in Mainland Southeast Asia*, Monograph Series on Southeast Asia Occasional paper núm 14, 1989, pp. 63-120, cita de la p. 114, Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.

103. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, cit., p. 199, cita el documento «Expeditions among the Kachin Tribes of the North East Frontier of Upper Burma», recopilado por el General J. J. Walker a partir de los informes del teniente Eliot, Assistant Commissioner, Proceedings R.G.S. xiv.

104. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, cit., pp. 197-198, cita a H. N. C. Stevenson, *The Economics of the Central Chin Tribes*, Bombay [c. 1943]; dos trabajos distintos de J. H. Hutton, *The Agami Nagas*, Londres, 1921, y *The Sema Nagas*, Londres, 1921; y T. P. Dewar, «Naga Tribes and Their Customs: A General Description of the Naga Tribes Inhabiting the Burma Side of the Paktoi Range», *Census*, núm. 11, 1931 [informe, apéndices].

105. Respecto a los karen véase Lehman [Chit Hlaing], «Burma», cit.

Parece ser que, al igual que los pueblos de las colinas del Sudeste Asiático continental tienen un repertorio económico de cultivos y modelos de agricultura itinerante preparados para la fuga, son igualmente capaces de incluir, en su repertorio político, modelos diseñados para frustrar al Estado.

A la sombra del Estado, a la sombra de las colinas

Poco antes de la independencia de Birmania, se llevó a cabo una investigación, en la que se convocó a representantes tribales. Se le preguntó al jefe de los mongmon, en el remoto Estado norteño de los wa, qué tipo de administración favorecería. Él respondió algo que resulta bastante razonable: «No hemos pensado en eso porque somos un pueblo salvaje».¹⁰⁶ Él era consciente, mucho más que los funcionarios que lo interrogaban, de que el sentido que tenía ser de los wa era precisamente no estar administrados por otros bajo ningún concepto.

El diagnóstico de este malentendido subraya el hecho clave de que la mayoría las sociedades de las montañas son sociedades «sombra» o «espejo». Quiero decir con esto que son estructuras de posicionamiento político, cultural, económico y, a menudo, religioso, que con frecuencia contradicen conscientemente las formas y valores de sus vecinos cuyas estructuras son más similares a los Estados. Este desafío puede tener algún costo económico, según Leach. Concluye que «los kachin suelen valorar más la independencia que la ventaja económica».¹⁰⁷ Al mismo tiempo, quienes migran a los Estados de las tierras bajas y se asimilan —e históricamente ha habido una gran cantidad de ellos—, entran a formar parte de los estratos más bajos de la sociedad del valle. En términos de estatus a corto plazo, como explica Lehman, un chin que ingresa a la sociedad birmana tiene que elegir entre ser un birmano defectuoso o un chino exitoso.¹⁰⁸

La identidad en las colinas constituye un diálogo y un debate implícitos sobre cómo vivir. Los interlocutores son las civilizaciones más cercanas con las que se puedan comparar. Para pueblos como los miao/hmong, cuya historia oral registra una larga batalla con el Estado chino/han, ese es el diálogo más relevante. La

106. Citado en Martin Smith, *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*, Londres, Zed, 1991, p. 84.

107. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, cit., p. 234. Esta es una afirmación que es difícil no tomar con cierto escepticismo una vez que se calcula el coste de la dependencia en términos de tributos, trabajo forzoso y grano. En cualquier caso, Leach no proporciona cifras que validen su afirmación.

108. F. K. Lehman [Chit Hlaing], *The Structure of Chin Society: A Tribal People of Burma Adapted to a Non-Western Civilization*, *Illinois Studies in Anthropology*, núm. 3, 1963, pp. 215-220, Urbana, University Illinois Press.

historia que los hmong cuentan sobre sí mismos es, pues, una especie de postura, una defensa, un posicionamiento en un debate con los han y su Estado. Algunos puntos clave según los hmong: ellos tienen emperadores y nosotros somos todos (teóricamente) iguales; ellos pagan impuestos a los señores y nosotros no pagamos ninguno; ellos tienen escritura y libros y nosotros perdimos los nuestros al huir; viven hacinados en los centros de las tierras bajas y nosotros vivimos libres, esparcidos por las colinas; son serviles y nosotros libres.¹⁰⁹

Podríamos vernos tentados a obtener la conclusión, derivada de este planteamiento, de que la «ideología» de las colinas derivaba enteramente de las ideologías del valle. Eso sería un error por dos razones. Primero, la ideología de las colinas está en diálogo no solo con las sociedades del valle sino también con otros pueblos de las montañas adyacentes y tiene que lidiar con otras cuestiones de peso como la genealogía, los buenos augurios de los espíritus y el origen del hombre —asuntos que están algo menos influidos por el debate con el valle—. En segundo lugar, y quizás más importante, si se puede afirmar que las ideologías de las colinas están profundamente influenciadas por los Estados de las tierras bajas, es porque es igualmente cierto que a los Estados territoriales, que en sí mismos son agregaciones históricas de pueblos, les preocupa mucho dejar claro y detallar la superioridad de su «civilización» frente a sus vecinos «más toscos».

A este respecto hay tres cuestiones que aparecen recurrentemente en las narrativas y en la autopercepción sobre su posición de los pueblos de las montañas. Pueden ser denominadas igualdad, autonomía y movilidad, todas entendidas en relación unas con otras. En la práctica, por supuesto, las tres están codificadas en la vida material en las colinas —en su ubicación bien lejos de los Estados de las tierras bajas, en la dispersión, en la propiedad común, en la agricultura itinerante y en la elección de cultivos—. Por elección, como Lehman ha señalado, los pueblos de las montañas han «practicado una economía que el [Estado] birmano no estaba adaptado para explotar, y, en consecuencia, no los consideró nunca parte del reino de Birmania».¹¹⁰ Del mismo modo que «el cultivo de arroz irrigado implicaba una relación de sumisión frente al gobierno, cambiarse al sistema de agricultura itinerante era hasta cierto punto una

109. Aquí resumo lo que considero que es el argumento de Nicholas Tapp, en *Sovereignty and Rebellion*, cit., en particular el cap. 2. Véase también Kenneth George, *Showing Signs of Violence: The Cultural Politics of a Twentieth-Century Headhunting Ritual*, Berkeley, University of California Press, 1996. Los habitantes de las tierras altas de los que habla George les dan cocos a sus vecinos de las tierras bajas para que no se les olvide que eran cazadores de cabezas y que no han abandonado esa práctica.

110. Lehman [Chit Hlaing], «Burma», cit., vol. 1, p. 19.

declaración y un posicionamiento político dentro de una cultura regional dividida entre las políticas universalizadoras y las zonas boscosas del interior».¹¹¹

El gumlao kachin, como hemos visto, tiene un historial de hacer cumplir las relaciones sociales igualitarias deponiendo o asesinando a los jefes que se pasan de la raya. Uno imagina que esta historia y las narrativas que la acompañan operan como un aterrador cuento de advertencia para los jefes de linaje con ambiciones autocráticas. Hay distritos enteros en las áreas de los karen, kayah y kachin que son conocidos por sus tradiciones de rebelión.¹¹² En aquellos lugares en los que los kachin tenían jefes, con frecuencia estos eran ignorados y no se les mostraba ningún respeto en particular. Otros pueblos tenían tradiciones análogas. Los lisu «aborrecen a los jefes asertivos y autocráticos» y «son legión las historias que los lisu cuentan de asesinatos de caciques odiados».¹¹³ La estricta veracidad de estas historias importa menos que lo que deja claro acerca de las normas de las relaciones de poder.¹¹⁴ Historias similares circulan entre los lahu. Su sociedad es descrita como «extremadamente igualitaria», por un etnógrafo, y otro afirma que son, en términos de género, tan igualitarios como cualquier pueblo del mundo.¹¹⁵ Los akha, por su parte, refuerzan sus prácticas igualitarias con una carta mítica en la que un jefe y su hijo, que tiene un caballo chamánico con alas pegadas con cera de abejas, vuela demasiado alto. Al igual que Ícaro, sus alas se derriten y muere con la caída. La «exagerada y adornada manera» con la que se cuenta la historia, «muestra claramente una aversión a los liderazgos jerárquicos y a la formación del Estado».¹¹⁶

111. Jonsson, «Shifting Social Landscape», cit., p. 384.

112. Véase, por ejemplo, Vicky Banforth, Steven Lanjuow y Graham Mortimer, *Burma Ethnic Research Group, Conflict and Displacement in Karenni: The Need for Considered Responses*, Chiang Mai, Nopburee, 2000, y Zusheng Wang, *The Jingpo Kachin of the Yunnan Plateau*, Program for Southeast Asian Studies Monograph Series, Tempe, Arizona State University, 1992.

113. E. Paul Durrenberger, «Lisu: Political Form, Ideology, and Economic Action», en John McKinnon y Wanat Bhruksasri (eds.), *Highlanders of Thailand*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1983, pp. 215-226, cita de la p. 218.

114. Hay que recordar que los pueblos de las montañas o bien propagaron o se encargaron de que no desaparecieran las historias de su canibalismo y de que cortaban cabelleras como una manera de mantener a raya a los intrusos de las tierras bajas.

115. Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Lives of the Lahu People*, Delhi, Industani Publishing, 2003, p. 106; y Shanshan Du, *Chopsticks Only Work in Pairs: Gender Unity and Gender Equality among the Lahu of Southwestern China*, Nueva York, Columbia University Press, 2002.

116. Leo Alting von Geusau, «Akha Internal History: Marginalization and the Ethnic Alliance System», cap. 6 en Andrew Turton (ed.), *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, Richmond, Curzon, 2000, pp. 122-158, cita de la p. 140. A la vez, los akha, un pueblo situado a

La autonomía de los pueblos de las montañas frente a una jerarquía interna permanente y a la formación del Estado ha dependido absolutamente de la movilidad física. A este respecto, la revuelta gumlao es la excepción que confirma la regla. La fuga, no la rebelión, ha sido la base de la libertad en las colinas; los fugitivos fundaron asentamientos mucho más igualitarios que los revolucionarios. Como señala Leach: «En el caso de los shan, los aldeanos están atados a su tierra [padi]; los campos de arroz representan una inversión de capital. Los kachin no tienen ninguna inversión en el *taungya* [roza, literalmente «cultivo de montaña»]. Si a un kachin no le gusta su jefe, se puede ir a otro lugar».¹¹⁷ Es la capacidad y, de hecho, la práctica de los pueblos de las colinas de moverse en un abrir y cerrar de ojos, y con el menor pretexto, lo que molesta tanto a los regímenes coloniales como a los Estados independientes del sudeste de Asia. Aunque gran parte de Zomia podría describirse acertadamente como una vasta zona de refugio frente a la creación del Estado, este movimiento también se producía incesantemente dentro de Zomia de los lugares más estratificados y parecidos a un Estado hacia las fronteras más igualitarias.

Los karen de las colinas son un ejemplo de esto. Parte de su pequeño asentamiento, o incluso la totalidad, podía trasladarse a una nueva ubicación, no solo para limpiar un nuevo campo para la roza sino también por muchas razones no agrícolas. Una señal desfavorable, una serie de enfermedades o alguna muerte, una división entre facciones, que se les presionase en busca de tributo, un jefe que se sobrepasase o se pasase de la raya, un sueño, la llamada de una figura religiosa respetada: cualquiera de estos hechos podría ser suficiente para provocar un movimiento. Varios esfuerzos estatales para sedentarizar y utilizar a los karen se vieron frustrados por la constante fisión y movilidad de sus asentamientos. A mediados del siglo XIX, cuando muchos karen, junto con sus aliados mon, se fugaron de Birmania y aceptaron la autoridad tailandesa, tampoco acabaron asentándose allí permanentemente, como deseaban los funcionarios gubernamentales.¹¹⁸ Por su parte, los británicos intentaron asen-

media altura de la ladera, están ocupados representando su superioridad frente a otros grupos como los wa, palaung, y khmu.

117. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, cit., p. 255. Eugene Thaike [Chao Tzang Yawng-hwe] en *The Shan of Burma: Memoirs of a Shan Exile, Local History and Memoirs Series*, Singapur, Institute of Southeast Asian Studies, 1984, p. 82, afirma que los shan también tenían libertad de movimiento. Y, al tenerla, por supuesto a menudo abandonaban también cualquier *sawbwa* que considerasen opresivo. El argumento de Leach es sencillamente que el coste de este movimiento era menor para un agricultor itinerante.

118. Ronald Duane Renard, «Kariang: History of Karen-Tai Relations from the Beginning to 1933», tesis, University of Hawai'i, 1979, p. 78. Charles F. Keyes recoge otra muestra del intento

tar a los karen en «aldeas forestales» subvencionadas en el Pegu Yoma, donde practicarían un régimen de quema y roza restringido y, no por casualidad, se convertirían en guardianes de los valiosos rodales de teca. Los karen se resistieron a este esquema y se marcharon.¹¹⁹ Todo lo que sabemos sobre los karen de las colinas —su miedo histórico a la esclavitud, su imagen de sí mismos como huérfanos y personas perseguidas— sugiere que su estructura social y su práctica itinerante fueron diseñadas para mantenerse a una distancia segura del cautiverio. La seguridad también significó adoptar estructuras sociales flexibles. Los karen de las montañas son comúnmente descritos como poseedores de una sociedad autónoma y poco estructurada, que se divide fácilmente a partir de cuestiones económicas, sociales, políticas o religiosas.¹²⁰

La absoluta plasticidad de la estructura social entre los pueblos de las montañas, no estatalizados, más democráticos, a duras penas puede exagerarse. Sus cambios de forma, dispersión, desagregación, movilidad física, reconstitución, los cambios en la rutina de subsistencia a menudo son tan vertiginosos que ponen en cuestión la mera existencia de las adoradas unidades de los antropólogos —la aldea, el linaje, la tribu—. En qué unidad el historiador, el antropólogo o, para el caso, el administrador, debe fijar su mirada se convierte en una cuestión casi metafísica. Parece que los pueblos de las colinas de estatus más bajo son especialmente polimorfos. Despliegan una gama más amplia de lenguajes y prácticas culturales que les permiten adaptarse rápidamente a una amplia gama de respuestas.¹²¹ Anthony Walker, etnógrafo de los lahu nyi (los red lahu), escribe respecto a estos pueblos que sus aldeas que se dividen, se mueven, se evaporan por completo, se esparcen a otros asentamientos y absorben a los recién llegados, y escribe también sobre la aparición repentina de asentamientos nuevos.¹²² Nada parece permanecer en su lugar el tiempo suficiente como

de los karen, en el siglo XVIII, por separar las relaciones tributarias de la autonomía local. Aunque los pueblos karen estaban ligados al reino de Chiang Mai, «a las autoridades nunca se les permitió entrar en el pueblo mismo, sino que compartían un banquete ritual con los ancianos del pueblo en algún lugar a las afueras del mismo»; Keyes (ed.), *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Filadelfia, ISHI, 1979, p. 49.

119. Raymond L. Bryant, *The Political Ecology of Forestry in Burma, 1824-1994*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1996, pp. 112-117.

120. Anthony R. Walker, «North Thailand as a Geo-ethnic Mosaic: An Introductory Essay», en Anthony R. Walker (ed.), *The Highland Heritage: Collected Essays on Upland Northern Thailand*, Singapur, Suvarnabhumi, 1992, pp. 1-93, cita de la p. 50.

121. Keyes, *Ethnic Adaptation and Identity*, cit., p. 143.

122. Walker, *Merit and the Millennium*. En gran medida se podría decir lo mismo de los «eternamente libres» hmong. Véase William Robert Geddes, *Migrants of the Mountains: The*

para hacerle una foto. La unidad elemental de la sociedad red lahu no es la aldea en ningún sentido significativo. «Una comunidad aldeana lahu nyi es esencialmente un grupo de hogares cuyos miembros, momentáneamente, encuentran conveniente compartir un lugar común bajo un jefe común más o menos aceptable para ellos». El jefe, escribe Walker, es jefe de un «conjunto de hogares celosamente independientes».¹²³

Aquí no se trata simplemente de tribus «amorfas», sino de linajes «amorfos», de pueblos, jefaturas y, por último, familias amorfas. Junto con la agricultura itinerante, este polimorfismo se adapta admirablemente al propósito de evadir la incorporación a las estructuras estatales. Tales sociedades de las colinas rara vez desafían al Estado mismo, pero tampoco le permiten un punto fácil de entrada o desde el que hacer palanca. Cuando se ven amenazados, se retiran, se dispersan, se disgregan como el azogue, como si su lema fuera en verdad «Divídete para no ser gobernado».

Cultural Ecology of the Blue Miao [Hmong Njua] of Thailand, Oxford, Clarendon, 1976, p. 230.

123. Walker, *Merit and the Millennium*, p. 44. De acuerdo con su velocidad cultural, los lahu nyi parecen extremadamente negligentes acerca de sus genealogías y «ni siquiera pueden recordar el nombres de sus abuelos». Esto, por supuesto, les permite hacer o descartar una relación de parentesco con relativa facilidad. Véase Walker, «North Thailand as a Geo-ethnic Mosaic», cit., p. 58. Tales genealogías superficiales y las unidades domésticas pequeñas y flexibles se han denominado «neotéricas» y parecen caracterizar a muchas (pero no a todas las) poblaciones marginales y estigmatizadas. Véase Rebecca B. Bateman, «African and Indian: A Comparative Study of Black Carib and Black Seminole», *Ethnohistory*, núm. 37, 1990, pp. 1-24.

CAPÍTULO 6 ½

ORALIDAD, ESCRITURA Y TEXTOS

La poesía es la lengua materna de la raza humana del mismo modo que la jardinería es más antigua que los campos de cultivo, pintar que escribir, cantar que declamar, las parábolas que las inferencias, el trueque que el comercio [...]

J. G. Hamann, citado en Bruce Chatwin, *Songlines*

Porque, dura como es, la ley es al mismo tiempo escritura. La escritura está de parte de la ley; la ley vive en la escritura; y conocer una es ya no poder desconocer la otra [...] la escritura habla directamente el lenguaje del poder y en él se basa, ya sea grabada sobre piedra, pintada sobre las cortezas, dibujada sobre papiro.

Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*

Para las élites de las tierras bajas un rasgo diagnóstico de la condición de barbarie es la no-alfabetización. De todos los estigmas civilizatorios que los pueblos de las montañas tienen que soportar, el más repetido y prominente es el desconocimiento de la escritura y de los textos. Introducir a los pueblos prealfabetizados en el mundo de las letras y de la escolarización formal es, por supuesto, una de las razones de ser del Estado desarrollista.

Pero, utilizando una mirada abierta y a largo plazo, ¿y si muchos pueblos no están pre-alfabetizados sino, por usar un término de Leo Alting von Geusau, están post-alfabetizados?¹ ¿Y si, como consecuencia de la huida, de los cambios

1. Leo Alting von Geusau, «Akha Internal History: Marginalization and the Ethnic Alliance System», cap. 6 de Andrew Turton (ed.), *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, Richmond, Curzon, 2000, pp. 122-158, cita de la p. 131. Nicholas Tapp ha sugerido el término «aliterado» para describir a los pueblos que aunque carecen de escritura la conocen y conocen

en la estructura social y rutinas de subsistencia, dejaron los textos y la escritura atrás? ¿Y si, por plantear la posibilidad más radical, había una dimensión activa o estratégica en este abandono del mundo de los textos y la alfabetización? La evidencia de esta última posibilidad es casi completamente circunstancial. Por esta razón, y tal vez debido a la falta de paciencia por mi parte, he agrupado este análisis del relato anterior en torno a la agricultura de fuga y a la estructura social de fuga. El caso del mantenimiento «estratégico» (o la creación) de la no alfabetización, sin embargo, está hecho a partir del mismo patrón. Si la agricultura itinerante y la dispersión son estrategias de subsistencia que impiden la apropiación; si la fragmentación social y la acefalia dificultan la incorporación del Estado; entonces, bajo el mismo análisis, la ausencia de escritura y textos proporciona una libertad de maniobra a través de la historia, la genealogía y la legibilidad que frustra las rutinas estatales. Si los asentamientos móviles, con sus prácticas itinerantes e igualitarias suponen formas sociales económicas elusivas y «gelatinosas», la oralidad podría entenderse también como una variante gelatinosa igualmente fugitiva de cultura. Según esta lectura, la oralidad puede ser en muchos casos un «posicionamiento» respecto a la formación del Estado y al poder del Estado. Así como la agricultura y las prácticas residenciales pueden oscilar durante largos periodos para reflejar un posicionamiento estratégico, también la alfabetización y los textos pueden tomarse, dejarse de lado más tarde y retomarse exactamente por las mismas razones.

He optado por utilizar el término *no alfabetización* u *oralidad*, en lugar de *analfabetismo*, para llamar la atención sobre la oralidad como una forma diferente y potencialmente positiva de vida cultural en contraposición a una mera deficiencia. El tipo de «oralidad» de la que estamos hablando también debe distinguirse de lo que algunos han llamado analfabetismo primario: situación en la que un entorno social se enfrenta a la alfabetización por primera vez. Los pueblos analfabetos del macizo del Sudeste Asiático, por el contrario, han vivido durante más de dos mil años en contacto con uno o más Estados con pequeñas minorías alfabetizadas, textos y registros escritos. Debieron posicionarse ellos mismos frente a tales Estados. Finalmente, no debería ser necesario señalar que hasta hace muy poco la élite alfabetizada de los Estados del valle era una minúscula minoría de la población total de súbditos. Incluso en

los textos. Es muy probable que esta haya sido la situación de todos los pueblos del Sudeste Asiático durante más tiempo del que podemos imaginar. Véase *Sovereignty and Rebellion: The White Hmong of Northern Thailand*, Singapur, Singapore University Press, 1990, p. 124

los Estados del valle, la vasta mayoría de la población vivía en una cultura oral, aunque estaba influida por la escritura y los textos.

Historias orales de la escritura

Concedores del estigma que los Estados de las tierras bajas y los colonizadores les impusieron históricamente por su no alfabetización, la mayoría de los pueblos de las montañas tienen leyendas orales que «explican» por qué carecen de escritura. Lo que es bastante sorprendente es la notable similitud entre muchas de estas leyendas, que no se limitan al Sudeste Asiático continental, sino que se pueden encontrar también en el mundo malayo y, llegado el caso, en Europa. Estas historias convergen en torno a un mismo rasgo: dichos pueblos en cuestión alguna vez tuvieron escritura, pero la perdieron bien por una falta de cuidado propia, bien por haber sido engañados mediante la traición. Tales leyendas son, como la identidad étnica en sí misma, un posicionamiento estratégico frente a otros grupos. Tenemos todas las razones para imaginar que tales leyendas, como la identidad étnica, se ajustarían a las nuevas realidades si las circunstancias cambiasen de manera considerable. El que estas leyendas guarden a menudo un parecido familiar entre sí quizás es atribuible más a la ubicación estratégica común de la mayoría de los pueblos de las montañas no estatalizados en relación con los grandes reinos de los valles que a cualquier inercia cultural.

Un relato común de cómo los akha «perdieron» la escritura nos proporciona un ejemplo bastante típico del género. Hace mucho tiempo eran, afirman, un pueblo asentado en el valle, plantaban arroz y formaban parte de algún Estado. Al tener que huir de los valles debido, según la mayor parte de los relatos, a la superioridad militar de los tai, se dispersaron en varias direcciones. A lo largo de la ruta de huida «se comieron sus libros de piel de búfalo vencidos por el hambre y así perdieron su escritura».² Los lahu, vecinos de las colinas de akha a lo largo de la frontera entre Birmania, Tailandia y China, cuentan que perdieron la escritura cuando se comieron los pasteles en los que su deidad Gui-sha había inscrito sus letras.³ Los wa cuentan una historia similar. Tam-

2. Von Geusau, «Akha Internal History», p. 131, cita a Paul Lewis, *Ethnographic Notes on the Akha of Burma*, 4 vols., New Haven, HRA Flexbooks, 1969-1970, vol. 1, p. 35.

3. Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Lives of the Lahu People*, Delhi, Hindustan Publishing, 2003, p. 568. El relativo éxito disfrutado por los misioneros entre los lahu, afirma Walker, surgió de su promesa de restaurar lo que los lahu consideran una lamentable pérdida de la escritura y los textos.

bién afirman haber tenido escritura, y que esta estaba inscrita sobre una piel de buey. Cuando pasaron hambre y no tuvieron nada más para comer, devoraron la piel de buey perdiendo el alfabeto. Otra historia de los wa relata que, al igual que en el caso de los aborígenes, había entre ellos un genio tramposo, Glieh Neh, que envió a todos los hombres a la guerra mientras él se quedaba atrás y hacía el amor con todas las mujeres. Atrapado y condenado, Glieh Neh pidió ser ahogado en un ataúd con todos sus instrumentos musicales. Navegando a la deriva, tocó de manera tan seductora que todas las criaturas de las zonas bajas del río le ayudaron a liberarse. Como recompensa, les enseñó a los habitantes de las tierras todas sus habilidades, incluida la escritura, y los wa quedaron analfabetos. Escribir, para los wa, está asociado con la figura del tramposo; la palabra para escribir es la misma que la palabra para comerciar e implica engaño y trampa.⁴ Los karen proporcionan muchas variantes de una leyenda que afirma que tres hermanos (un karen, un birmano y un han o europeo) recibieron el alfabeto. Mientras los birmanos y los han mantuvieron los suyos, el hermano karen dejó el suyo escrito en una piel encima de un tocón mientras hacía una roza, y fue devorado por animales salvajes (o domesticados). Las variaciones de este tipo de historias pueden multiplicarse casi hasta el infinito; un estudio bastante completo de las variaciones de este tema solo respecto a los grupos de la familia karenni se encuentra en el trabajo de Jean-Marc Rastdorfer sobre la identidad de los kayah y de los kayan.⁵ Por su parte, los lahu cuentan que en cierto momento de su historia supieron cómo escribir su idioma y hablan de un libro perdido. De hecho, se sabe que llevan con ellos papeles con marcas jeroglíficas que ellos no pueden leer.⁶ La impresión de que tales relatos están fuertemente influenciados por un diálogo implícito con grupos más poderosos asociados al Estado y la escritura se ve reforzada por el hecho de que estos eventos también ocurren fuera de la región.⁷

4. Magnus Fiskesjö, «The Fate of Sacrifice and the Making of Wa History», tesis, University of Chicago, 2000, pp. 105-106.

5. Jean-Marc Rastdorfer, *On the Development of Kayah and Kayan National Identity: A Study and a Bibliography*, Bangkok, Southeast Asian Publishing, 1994.

6. Fiskesjö, «Fate of Sacrifice», cit., p. 129.

7. Isabel Fonseca, en su trabajo sobre los gitanos (roma/sinti), relata una historia búlgara acerca del mal uso de su herencia de alfabetización y cristianismo al transcribir su religión en hojas de repollo que después se comió su burro. Una versión rumana dice que los gitanos construyeron una iglesia de piedra y los rumanos una de tocino y jamón. Los gitanos regatearon, consiguieron que los rumanos les intercambiaron las iglesias, y luego procedieron a comerse su iglesia. A parte del resto de ricas posibilidades interpretativas que podrían verse aquí reflejadas (¡como la transubstanciación!), esta historia consigue con este ingenioso

Las historias de traición son tan comunes como las que relatan un descuido propio. A veces hay grupos étnicos que tienen ambas versiones en su repertorio. Quizás porque en función de distintas audiencias y situaciones particulares hay una variante que resulte más apropiada. Uno de los relatos de los karen acerca de la pérdida de la alfabetización culpa a los reyes birmanos, de quienes dice que encontraron y ejecutaron a todos y cada uno de los karen alfabetizados hasta que no quedó nadie para enseñar a los demás. Una leyenda khmu (lamet) en Laos asocia la pérdida de la escritura con la caída en la subordinación política. Siete pueblos se juntaron para cultivar mediante la roza el mismo monte y juraron oponerse conjuntamente a su señor supremo, un gobernante tai. El juramento fue escrito en una costilla de búfalo, que luego fue solemnemente enterrada en la cima de la montaña. Pero, posteriormente, la costilla fue desenterrada y robada, y «ese día perdimos el conocimiento de la escritura y desde entonces hemos sufrido del poder del lam [señor tai]». ⁸ Una historia de los chin, recopilada a principios de siglo, culpa a los birmanos de engañarles y ser la causa del analfabetismo de este pueblo. Los chin, como otras razas, nacieron de 101 huevos. Al ser los últimos en nacer, los chin eran los más amados, pero la tierra ya había sido distribuida, y se les dieron las montañas restantes y sus animales. El guardián birmano que les habían designado les arrebató los elefantes (un símbolo real) y les mostró el reverso en blanco de una pizarra de escritura para que nunca aprendieran ni una sola letra. ⁹ El conjunto de historias sobre la escritura de los hmong blancos habla tanto del descuido como de la traición. En una se cuenta, que los hmong, en su huida de los han, se durmieron y sus caballos se comieron sus textos, o que los pusieron por error en un guiso y se los comieron. Un segundo relato, y más ominoso, afirma que los han, en el curso de expulsar a los hmong de los valles, se hicieron con todos sus textos y los quemaron. Los que sabían leer marcharon a las montañas, y cuando murieron, desapareció la escritura. ¹⁰

truco transmitir simultáneamente codicia, falta de previsión, no alfabetización, irreligión, comercio y jartesanía!; véase *Bury Me Standing: The Gypsies and Their Journey*, Nueva York, Knopf, 1995, pp. 88-89.

8. Olivier Evrard, «Interethnic Systems and Localized Identities: The Khmu subgroups (Tmoy) in Northwest Laos», en François Robinne y Mandy Sadan (eds.), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering the Political Systems of Highland Burma by E. R. Leach, Handbook of Oriental Studies Section 3: Southeast of Asia*, Leiden, Brill, 2007, pp. 127-160, cita de la p. 151.

9. J. G. Scott [Shway Yoe], *The Burman: His Life and Notions*, Nueva York, Norton, 1963 [1882], pp. 443-444.

10. Tapp, *Sovereignty and Rebellion*, cit., pp. 124-172. Tapp señala otras leyendas de las montañas que hablan de la pérdida de la escritura.

Para algunos grupos, como los hmong y los mien, la pérdida de la escritura parece estar estrechamente asociada a la generalizada afirmación de que la suya es la historia de un pueblo de las tierras bajas que tuvo relación con el Estado. Su historia afirma implícitamente que «antes de que fuéramos expulsados de las tierras bajas, teníamos reyes, plantábamos arroz de regadío y teníamos escritura; tuvimos todas esas cosas de las que ahora carecemos, y por lo que se nos estigmatiza». La llegada de la alfabetización y los textos escritos, a todas luces, no es nada nuevo; es la recaptura de algo perdido o robado. No es de extrañar que la llegada de los misioneros con sus biblias y sus guiones en lenguas vernáculos, a menudo, diesen la impresión de ser un tipo de restauración de una propiedad cultural perdida, más bienvenida aún en cuanto que no era birmana ni han.

¿Qué vamos a hacer con estas leyendas de alfabetización perdida? Es concebible, siempre que adoptemos una perspectiva histórica muy amplia, que tengan un germen de verdad histórica. Los tai, hmong/miao y los yao/mien, en función de lo que podemos reconstruir de sus historias migratorias, llegaron de entornos de las tierras bajas y bien pudieron haber sido alguna vez pueblos del Estado padi —e, incluso, en el caso de muchos grupos tai, haber sido los hacedores mismos de dicho Estado—.¹¹ Muchos otros pueblos de las montañas estuvieron, en un pasado no tan distante y no tan lejano, estrechamente asociados a los reinos del valle con élites alfabetizadas, cuando no estuvieron incorporados a ellos. Bajo esta suposición, es verosímil que aquellos que se mudaron desde estos valles a los asentamientos de las colinas incluyeran, al menos, una pequeña minoría alfabetizada. La leyenda hmong de la muerte de la minoría alfabetizada podría, entonces, contener una pizca de verdad, aunque no explique por qué no se transmitió este conocimiento. Los karen han estado en un momento u otro estrechamente asociados con varias tradiciones de Estados padi alfabetizados —los mon-pegu, tai-nan chao, birmanos y tai—, una asociación que casi seguro que dio lugar a una pequeña clase alfabetizada. Los ganan, pueblo actualmente analfabeto y asentado a lo largo de los tramos superiores del río Mu, casi seguro que formaron parte del reino o los reinos alfabetizados de Pyu antes de huir a su reducto de las colinas. Como gran parte del resto de pueblos de las colinas, los ganan y los hmong conservan muchas de las prácticas culturales y creencias de los pueblos de las tierras bajas con quienes

11. Si en otro tiempo alguno de los pueblos tai del valle del Yangtsé hubiera estado alfabetizado y estructurado de manera estatalizada, la literatura producida estaría recogida en un alfabeto diferente al alfabeto derivado del sánscrito (ligado al budismo theravada) que utilizan hoy en día.

una vez estuvieron asociados. Si, como he argumentado, muchos, si no la mayoría, de los pueblos contemporáneos de las colinas tienen un pasado en el «valle», entonces tales continuidades culturales no deberían ocasionar mayor sorpresa. Entonces ¿por qué, en la mayoría de los casos, cuando se marcharon no se llevaron con ellos también la alfabetización y los textos escritos?

Las limitaciones de la alfabetización y algunos precedentes de su pérdida

No hay ninguna de las narrativas civilizatorias estándar en las que tenga lugar la pérdida o el abandono de la alfabetización. La adquisición de la alfabetización se concibe como un viaje de ida de la misma manera que se le supone a la transición de la agricultura migratoria al cultivo de arroz irrigado y de las franjas forestales a las aldeas, pueblos y ciudades. Y, sin embargo, la alfabetización en las sociedades premodernas estaba, en las mejores circunstancias, confinada a una minúscula porción de la población, casi con certeza menos del 1%. Era propiedad social de los escribas, figuras religiosas reconocidas, y de un pequeñísimo estrato de la nobleza académica en el caso de los han. Afirmar, en este contexto, que toda una sociedad o un pueblo estaba alfabetizado es incorrecto; en todas las sociedades premodernas la gran mayoría de la población era analfabeta y vivía en una cultura oral aunque esta estuviese influenciada por textos escritos. Por eso no sería una exageración decir que, demográficamente hablando, la alfabetización pendía de un hilo en muchos casos. No solo estaba confinada a una pequeña élite, sino que el valor social de la alfabetización, a su vez, dependía de una burocracia estatal, un clero organizado y una pirámide social en la que la alfabetización era un medio para medrar y una marca de estatus. Cualquier evento que amenazase estas estructuras institucionales amenazaba la propia alfabetización.

Algo muy parecido a este colapso institucional parece estar tras los cuatro siglos de la Edad Oscura griega, que duró aproximadamente desde el 1100 a. C. (época de la guerra de Troya) hasta el año 700. Antes de eso, los griegos micénicos, un pequeño número de ellos en todo caso, llevaban registro escrito en un alfabeto silabario difícil de aprender (lineal B) copiado de los minoicos y utilizado principalmente para mantener registradas las transacciones administrativas del palacio y los registros fiscales. Por razones que aún no están del todo claras — una invasión doria del norte, guerra civil interna, crisis ecológica, hambruna— los palacios y ciudades del Peloponeso fueron saqueados, quemados y abandonados, lo que provocó el colapso del comercio a larga distancia, diversos movimientos de refugiados y una diáspora general. La época

se denomina la Edad Oscura precisamente porque no sobreviven registros escritos, aparentemente porque el conocimiento del alfabeto lineal B fue abandonado a su suerte en el caos y la dispersión del tiempo. Las epopeyas homéricas de la *Ilíada* y la *Odissea*, cuentos orales transmitidos de bardo a bardo y que solo más tarde fueron transcritas, son los únicos artefactos culturales que han sobrevivido a la Edad Oscura. Hacia el 750 a.e.c., en condiciones más pacíficas, los griegos recuperaron la alfabetización, esta vez tomando prestado de los fenicios un alfabeto genuino que permitía una representación gráfica de los sonidos producidos por el habla en sí. Este episodio es uno de los ejemplos más claros que tenemos de aprendizaje de una alfabetización aparentemente perdida y luego recuperada.¹²

Otro caso en el que la alfabetización parece haber desaparecido en gran medida, aunque no se perdió totalmente, fue durante el periodo que siguió al colapso de los cochambrosos vestigios del Imperio romano, alrededor del año 600 de la e. c. La alfabetización en latín, que anteriormente había sido la costosa y necesaria herramienta imprescindible para labrarse una carrera que no fuese militar en el Imperio, ahora no tenía ningún valor particular, excepto quizás como adorno. El camino a la seguridad y el poder de las élites locales se encontraba ahora en el servicio militar al rey. La alfabetización retrocedió hasta el punto de que se limitó en gran medida al clero, incluso en áreas de la Galia que anteriormente habían sido bastante romanizadas. En la distante Gran Bretaña, el barniz de la cultura y la educación romanas se evaporó por completo. Fue el Estado romano y sus instituciones las que mantuvieron el contexto en el que la alfabetización era un componente esencial de la «élite», al igual que fue el orden social micénico quien mantuvo la alfabetización en lineal B más restringida en la antigua Grecia. Cuando ese nexo institucional se derrumbó, también lo hicieron los fundamentos de la alfabetización.¹³

Suponiendo que muchos de los pueblos de las colinas contemporáneas vivieron, en un momento u otro, cerca de algún Estado de las tierras bajas, o en uno de ellos, y que dichos Estados contaban con algún grado de alfabetización, asumiendo además, como parece razonable, que una pequeña fracción de sus propias élites se hubiese alfabetizado, por ejemplo, en chino, ¿cómo podríamos explicar una pérdida posterior de dicha alfabetización? Nuevamente, lo

12. Incluso aquí, la ausencia de registros escritos de dicho periodo no supone una evidencia concluyente de que desapareciera toda escritura, si bien es cierto que prácticamente desaparecieron los propósitos que tenía anteriormente durante la mayor parte de esos cuatro siglos.

13. Peter Heather, *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 441.

primero que hay que tener en cuenta es cuán fino era este estrato alfabetizado de la sociedad han, además de no olvidar que dicho estrato estaba aún mucho menos desarrollado entre los pueblos que el Estado han se había ido encontrando a medida que expandía su alcance. Puede que estemos hablando de un simple puñado de personas. En segundo lugar, aquellos que sabían leer y escribir en el alfabeto del Estado de las tierras bajas casi con certeza habrían sido élites cuyas habilidades biculturales eran las más adecuadas para que se convirtieran en aliados y administradores del Estado de las tierras bajas y, si escogían crear estos lazos, se adentrasen en el camino de la asimilación. Si, por ello, como suponen la mayoría de los historiadores, grandes fracciones de los actuales pueblos minoritarios de las colinas habían sido anteriormente absorbidas durante el proceso de expansión han, podríamos suponer que sería bastante probable que esta minoría alfabetizada se quedara atrás y se asimilara en la medida en que les resultase más beneficioso hacerlo. Bajo estos presupuestos, es probable que un pueblo que emigra o huye de los centros de las tierras bajas deje atrás a la mayor parte, tal vez la totalidad, de su minoría alfabetizada. Especulando aún más, los pocos alfabetizados que emigraron con aquellos que resistieron y huyeron deben haber tenido un estatus ambiguo entre sus compatriotas; al ser hábiles en el lenguaje del Estado del que huían, podrían haber sido vistos como elementos útiles o, quizás, como elementos peligrosos, potenciales quintacolumnistas. En el último caso, puede que hayan optado por dejar que su alfabetización decayese y no instruir a otros.

Otra posible explicación de la pérdida de alfabetización es que fue una mera consecuencia lógica de la fragmentación, movilidad y dispersión de la estructura social que conlleva la migración a los cerros. Dejar atrás los centros territoriales de las tierras bajas significó eliminar la complejidad de la estructura social en beneficio de la movilidad. En este contexto, la alfabetización y los textos dejaron de ser útiles y se extinguió como práctica, aunque no como recuerdo.¹⁴ Como en el caso romano, gran parte de la práctica de la alfabetización dependía directamente de la existencia de un determinado Estado y de sus rutinas burocráticas: conocimiento de documentos estatales, códigos legales, crónicas, mantenimiento general de los registros, impuestos y

14. No obstante, es común que los analfabetos conserven documentos que parecen garantizarles su tierra y sus libertades: como ejemplos, el famoso decreto imperial que los mien utilizaban para moverse libremente en las colinas y hacer sus rozas, las copias que los campesinos rusos guardaban de los decretos zaristas que se creía ordenaban la emancipación de los siervos, y los títulos de tierras españoles que los zapatistas originales llevaron a la ciudad de México para hacer valer sus reclamos contra las haciendas.

transacciones económicas; fue sobre todo la estructura de cargos y jerarquías vinculadas a ese Estado lo que hizo de la alfabetización un rasgo de prestigio codiciado. Una vez que esta estructura se abandonó, los incentivos sociales que impulsaban la adquisición y transmisión de la alfabetización habrían disminuido vertiginosamente.

Sobre las desventajas de la escritura y las ventajas de la oralidad

Hasta ahora, el argumento a favor de la pérdida de la alfabetización se ha basado en la pérdida de la población letrada y de los contextos que hicieron valiosos sus servicios. Creo que puede hacerse una defensa más poderosa de las ventajas positivas de pasar a una cultura oral. En esencia, dicho argumento se basa en las ventajas manifiestas de flexibilidad y adaptación que tiene la tradición oral sobre la tradición escrita.

En defensa de este argumento, agruparé aquellos casos en los que se utilizan alfabetos e inscripciones secretas por su eficacia mágica.¹⁵ La escritura mágica es común en toda la región. Se exhiben letras y signos y se usan de la misma manera que los hechizos o encantamientos mágicos: como ellos, se espera que «tengan su efecto en el mundo». Llevados como talismanes, tatuados en el cuerpo, y puede que bendecidos por monjes y chamanes que dan fe de su poder para proteger a sus portadores, tales escritos operan como poderosos objetos fetiche. Aunque son claro testimonio del poder simbólico de la escritura y, por derecho propio, merecen un análisis detallado, no constituyen un ejemplo de alfabetización en el sentido aquí entendido. También excluyo los alfabetos encontrados en la región pero que parecen estar totalmente confinados a funcionar como muletas para completar la memoria al servicio de la cultura oral. Por ello se dice que los yao/mien de la provincia meridional de Hunan tuvieron, desde los tiempos pre-han, un alfabeto sencillo para ayudarles a memorizar quejas que luego podrían ser bordados en tela. Este tipo de alfabetización restringida sin textos o documentos permanentes, pese a lo fascinantes que resulten como apropiación de la alfabetización en una cultura esencialmente oral (como si Homero tuviera un guion que le ayudara a

15. Así, los yao/mien tienen escrito su tratado sagrado con el emperador chino y usan un restringido alfabeto chino necesario para mantener sus prácticas basadas en la geomancia adaptada a la práctica china. Los sui, una minoría de la provincia china de Guizhou, tienen una escritura de pictogramas que se utiliza en la adivinación y en los rituales geománticos. Jean Michaud, *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif*, Lanham, Scarecrow, 2006, p. 224.

memorizar y luego recitar pasajes difíciles de la Odisea), también se incluirán en este grupo.¹⁶

La existencia de formas de escritura especiales y restringidas es un saludable recordatorio de que los textos, en el sentido amplio del término, pueden adoptar muchas formas, y de que el formato libro y documento son solo dos de ellas. Todas las jerarquías, me atrevería a aventurar, que aspiran a la durabilidad intergeneracional producen, por supuesto, «textos» que aseveran sus afirmaciones de autoridad y poder. Tales textos, antes de la llegada de la escritura, podían adoptar la forma de objetos materiales: coronas, escudos de armas, trofeos, mantos, tocados, colores reales, objetos fetiche, reliquias, estelas, monumentos, etc. El Estado, en su condición de pretendiente más ambicioso, multiplica los textos como afirmaciones de permanencia. Los primeros Estados combinaron la permanencia de las tablas de piedra con la escritura o los pictogramas como afirmaciones de un poder duradero.

La principal desventaja de los monumentos y los textos escritos es precisamente su relativa permanencia. Por contingentes que sean, se vuelven, una vez erigidos o escritos, en una especie de fósil social que se puede «desenterrar» inalterado en cualquier momento. Cualquier texto escrito posibilita cierto tipo de ortodoxia —sin importar si ese texto es una leyenda del origen, un relato de migraciones, una genealogía, o un texto religioso como la Biblia o el Corán—.¹⁷ Ningún texto, por supuesto, presenta un contenido cuyo significado sea perfectamente transparente, y si hay varios textos en conflicto, el espacio para la maniobra interpretativa es mucho mayor. No obstante, el texto en sí mismo es un punto de partida fijo; hace que algunas lecturas sean inverosímiles, cuando

16. Los portugueses a principios del siglo XVII encontraron altas tasas de alfabetización divididas equitativamente entre hombres y mujeres en el sur de Filipinas, Sumatra y Célebes. Lo que es sorprendente no es solo el hecho de que estos pueblos estuviesen mucho más alfabetizados que los portugueses, sino que su alfabetización no estaba asociada con tribunales, textos, impuestos, registros comerciales, educación formal, disputas legales o historias escritas. Parecía estar desplegada exclusivamente al servicio de la tradición oral. La gente, pongamos por ejemplo, escribía un hechizo de amor o un poema (¡que en esencia son lo mismo!) en una hoja de palma para memorizarlo y declamarlo o bien presentar el propio texto al ser querido como parte del ritual de cortejo. Este es un caso fascinante de un modelo de alfabetización divorciado por completo, al parecer, de las tecnologías de creación de Estado con la que habitualmente se ha asociado. Véase Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680. Vol. 1: The Lands Below the Winds*, New Haven, Yale University Press, 1988, pp. 215-229.

17. Roy Harris argumenta convincentemente que escribir no es simplemente «poner en palabras» un discurso sino que es algo más, algo diferente. Véanse dichos argumentos en *The Origin of Writing*, Londres, Duckworth, 1986, y *Rethinking Writing*, Londres, Athlone, 2000. Le agradezco a Geoffrey Benjamin que me proporcionase estas referencias.

no imposibles. Una vez que existe un texto como punto de referencia indiscutible, proporciona el tipo de criterio a partir del cual se pueden juzgar las desviaciones del original.¹⁸ Este proceso es más sorprendente cuando el texto en cuestión recibe carácter de autoridad. Digamos que un texto afirma que x personas originarias de un lugar en particular huyeron de impuestos injustos de un rey determinado, en una tierra baja en particular, siguieron un cierto itinerario, adoraron espíritus protectores particulares y enterraron sus muertos de cierta manera. La mera existencia de tal texto tiene poderosas consecuencias; facilita el desarrollo de un relato estándar ortodoxo.

Ese relato estándar se puede aprender directamente del texto, y este hecho proporciona privilegios a la clase de escribas alfabetizados que pueden leer los textos. Cualquier relato posterior, dependiendo de lo que se ajuste a esa cuenta estándar, permite que se infieran diversos grados de heterodoxia. Por el contrario, los debates en las culturas orales sobre si tal o cual relato hablado es creíble o no, no pueden ser contrastados, no se pueden interpretar en referencia a un texto escrito considerado un documento de autoridad.

Además, tales documentos, como todos los documentos de este tipo, han sido creados en un contexto histórico particular, que reflejan a su vez. Son textos históricamente posicionados, con «intereses» propios. En el momento de ser creados, es muy posible que hayan servido como canal para reflejar un relato ventajoso de la historia de un grupo. ¿Qué ocurre cuando la situación cambia sustancialmente y el relato textual se convierte en un inconveniente? ¿Y si los enemigos de ayer se hubieran convertido en los aliados de hoy? ¿Y viceversa? Si el texto es suficientemente polisémico, se puede reinterpretar para alinearlo con la situación actual. De lo contrario, se puede quemar o abandonar, aunque en el caso de los monumentos, ¡esto podría implicar el cincelado del material para hacer desaparecer ciertos nombres y registros de eventos!¹⁹ Por todo esto

18. Incluso las piedras simbólicas pictas encontradas en el norte de Inglaterra, y nunca descifradas del todo, mantienen este carácter. Claramente, fueron concebidas como afirmaciones de autoridad territorial permanente. Qué es exactamente lo que le transmitieron a sus contemporáneos sigue siendo un misterio, pero para discutir o contrarrestar el significado de un símbolo grabado en piedra, uno tendría que producir un texto de respuesta, que se enfrentase al primero, un símbolo en piedra que compitiese con este y que pudiese ser leído en respuesta.

19. James Collins y Richard Blot, *Literacy and Literacies: Text, Power, and Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 50 y ss. El intento más espectacular de los últimos tiempos en hacer desaparecer físicamente la historia fue la destrucción por parte de los talibanes mediante cargas de dinamita de las estatuas de Buda de 2000 años de antigüedad en Bahmian, Afganistán.

es fácil ver que, con el tiempo, un relato fijo puede llegar a convertirse en una trampa y un impedimento en vez de ser un instrumento diplomático exitoso.²⁰

Para los pueblos de las montañas, y para los pueblos sin Estado en general, el mundo de la escritura y de los textos también se asocia indeleblemente a los Estados. Los Estados padi de las tierras bajas eran los centros de alfabetización, no solo porque fueran centros de culto de religiones salvadoras sino también porque la escritura es una tecnología crucial de administración y creación del Estado y de la política. Es difícil concebir un Estado padi sin mapas catastrales de las tierras tasables, listas de registro para el trabajo forzoso, recibos, mantenimiento de registros, decretos reales, códigos legales, acuerdos y contratos específicos, y listas, listas, listas... en resumen, no es posible imaginarlo carente de escritura.²¹ La forma elemental de gobierno es el listado de la población y el censo de los hogares: estas constituyen la base sobre la que se calculan los tributos y el servicio militar obligatorio. De todos los textos escritos recuperados del antiguo reino mesopotámico de Uruk, un total del 85 % son registros económicos.²² Como señala Claude Lévi-Strauss: «Escribir parece ser necesario para que el Estado centralizado y estratificado se reproduzca. Escribir es algo extraño [...]. El único fenómeno que invariablemente le ha acompañado es la formación de ciudades e imperios o, lo que es lo mismo, la integración en un sistema político de un número considerable de individuos en una jerarquía de castas y esclavos [...]. Parece más bien favorecer la explotación que la iluminación de la humanidad».²³

20. Los rodeos necesarios para borrar un registro físico inconveniente, escrito o monumental, se recogen en la tradición romana de la *damnatio memoriae*, por la cual el Senado podía destruir todos los rastros escritos y monumentales de un ciudadano o tribuno que fuera considerado un traidor o que había traído la desgracia a la República. Por supuesto, la *damnatio memoriae* era en sí misma un acto oficial, escrito y ¡debidamente registrado! Los egipcios destruyeron los cartuchos que conmemoraban a aquellos faraones que deseaban borrar del registro histórico. No podemos olvidar la práctica soviética de borrar de las fotografías a todos esos camaradas que se habían enfrentado a Stalin en las purgas de los años treinta.

21. Para conocer qué formas y las diferentes representaciones que adopta este tipo de registro, véase Frank N. Trager y William J. Koenig, con la asistencia de Yi Yi, *Burmese Sit-tàns, 1764-1826: Records of Rural Life and Administration*, Association of Asian Studies monograph núm. 36, Tucson, University of Arizona Press, 1979.

22. Mogens Trolle Larsen, «Introduction. Literacy and Social Complexity», en J. Gledhill, B. Bender y M. T. Larsen (eds.), *State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, Londres, Routledge, 1988, p. 180. El 15 % restante parecen ser listas de signos dispuestos sobre algún principio taxonómico, presumiblemente como ayuda para recordar lo escrito.

23. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Nueva York, Atheneum, 1968, p. 291 [ed. cast.: *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 2006]. La relación entre la escritura y la formación del Estado me

En un relato común de los akha acerca de su condición errante como pueblo («sus caminos»), se reconocen como un pueblo que en otro momento fue uno de los pueblos del valle que cultivaba arroz y que estaba profundamente oprimido por los gobernantes yi-lolo. La figura clave en esta parte de la narración es el rey Jabiolang, cuyo gran crimen a ojos de los akha fue haber iniciado un censo anual.²⁴ La idea de un censo (*jajitjieu*) representa simbólicamente todo el aparato del poder estatal. Los principios de la historia colonial están plagados de ejemplos de resistencia indígena al primer censo colonial; tanto los campesinos como los miembros de las tribus comprendieron perfectamente que un censo era el preludio necesario para la implantación de impuestos y el trabajo forzoso.

Una actitud similar hacia la escritura y el mantenimiento de registros impregna la historia de las rebeliones campesinas coloniales contra el Estado. A menudo, el primer objetivo de la ira del campesinado no eran tanto los propios funcionarios coloniales como los documentos escritos (títulos de propiedad, listas de impuestos, registros de población) a través de los cuales los funcionarios parecían gobernar. Implícitamente, a los insurgentes les parecía que la quema de la oficina de registros públicos prometía, por sí misma, una especie de emancipación. La asociación de la escritura con la opresión estatal tampoco se limitó al mundo colonial. El ala radical de la Guerra Civil inglesa, ejemplificada por los *diggers* y los *levellers*, consideraban el latín de la ley y del clero una tecnología deliberadamente diseñada para esquilmarles. El conocimiento mismo de las letras era, *prima facie*, en sí mismo un motivo de sospecha.²⁵

Gran parte de la primera etapa de la creación del Estado parece haber sido el proceso por el que se nombraban unidades que alguna vez fueron fluidas o que carecían de nombre: pueblos, distritos, linajes, tribus, jefes, familias y campos. El proceso de nombrar, cuando se une al poder administrativo del

parece menos una causa y efecto que una afinidad electiva. Al igual que pasa con el arroz irrigado se puede encontrar escritura sin Estados y, más raramente, Estados sin escritura, pero normalmente los dos van de la mano. Agradezco a Thongchai Winichakul que hiciese hincapié en este tema.

24. Von Geusau, «Akha Internal History», cit., p. 133.

25. Para un relato clásico de esto véase Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*, Penguin, Harmondsworth, 1975 [ed. cast.: *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII*, Barcelona, Siglo XXI, 2013]. Un ejemplo contemporáneo y más extremo sería el encarcelamiento y la ejecución de aquellos que podían leer y escribir francés a manos de los jemereros rojos que los consideraban enemigos de clase. Una variación curiosa de esto es la sospecha —y la ocasional persecución— de los han educados y alfabetizados que desarrollaron las dos principales dinastías no-han de China: la mongol/yuan y la manchu/qing. Véase Patricia Buckley Ebery, *The Cambridge Illustrated History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, cap. 9.

Estado, puede crear entidades previamente inexistentes. Para los funcionarios han, una característica distintiva de los «bárbaros» era que carecían de patronímicos. Tales nombres estables eran, también entre los han mismos, el resultado de un ejercicio mucho anterior a la creación del Estado. En este sentido, las mismas unidades de identidad y lugar, que luego adquieren una historia y genealogía distintivas, son, en su forma oficial y estable, un efecto del Estado ligado a la escritura.

Para muchos pueblos sin Estado, prealfabetizados o postalfabetizados, el mundo de la literatura y la escritura no es simplemente un recordatorio de su falta de poder y conocimiento y del estigma que se le atribuye. Es, al mismo tiempo, un peligro claro y presente. La adquisición de la escritura, asociada como está con el poder estatal, podría ser tan fácilmente una vía para el empoderamiento como para la pérdida de autonomía. Negarse a su aprendizaje o abandonar la escritura y la alfabetización es una estrategia entre muchas otras para permanecer fuera del alcance del Estado. En esta tesitura parece mucho más prudente confiar en «aquellos conocimientos que resisten a la codificación burocrática».²⁶

Para los pueblos sin Estado encajados entre los poderosos Estados de las tierras bajas y para los cuales la adaptabilidad, la imitación, la reinención y la acomodación son, por tanto, importantes habilidades de supervivencia, una cultura vernácula oral posee un atractivo sustancial. En una cultura oral no puede haber una sola genealogía autorizada o una historia única que pueda servir como patrón oro de la ortodoxia. En el caso de dos o más interpretaciones, a cuál de ellas se le dé crédito depende en gran medida de la posición del «bardo» en cuestión y de la cercanía con la que el relato se ajuste a los intereses y gustos de la audiencia.

La tradición oral es, en la mayoría de los aspectos, inherentemente más democrática que una tradición escrita por al menos dos razones. Primero, la capacidad de leer y escribir, por lo general, se distribuye menos ampliamente que la capacidad de contar historias.²⁷ En segundo lugar, porque rara vez hay una forma sencilla de «adjudicar» certezas entre las variantes de relatos orales; ciertamente no hay un texto escrito fijo con el que las variantes puedan ser

26. Mandy Joanne Sadan, *History and Ethnicity in Burma: Cultural Contexts of the Ethnic Category «Kachin» in the Colonial and Postcolonial State, 1824-2004*, Bangkok, 2005, p. 38, cita a T. Richards, «Archive and Utopia», *Representations*, núm. 37 [número especial «Imperial Fantasies and Post-Colonial Histories»], 1992, pp. 104-135, citas de las pp. 108, 111.

27. A continuación examinaremos la excepción obvia: cuando el relato de historias, leyendas y genealogías se limita a un grupo pequeño y especializado de personas.

comparadas en busca de veracidad. La comunicación oral, incluso por parte de los bardos «oficiales» está, por definición, limitada al tamaño de la audiencia reunida cara a cara para escuchar el relato. La palabra hablada, como el lenguaje mismo, es una actividad colectiva y colectivizadora en la medida en que «sus convenciones tienen que ser compartidas por grupos enteros de sociedades de diferentes tamaños antes de que cualquiera de sus “significados” esté disponible para los individuos de la sociedad» en el momento de la transmisión.²⁸ Desde el momento en el que un texto hablado (una interpretación particular) se congela en la escritura como habla conservada, borra la mayor parte de la particularidad de su origen —cadencia, tono, pausas, acompañamiento de música y danza, reacción de la audiencia, expresión corporal y facial— pese a que todas y cada una de dichas particularidades podían resultar esenciales para traspasar su significado original.²⁹

De hecho, en el caso de las historias y narrativas orales, el concepto de «original» carece totalmente de sentido.³⁰ La cultura oral existe y se mantiene solo gracias a las distintas actuaciones en las que se pone en práctica, única y particular cada una de ellas, en un momento y lugar específicos, y para una audiencia interesada. Estas actuaciones son, por supuesto, mucho más que la transcripción de las palabras dichas; cada una incluye el escenario, los gestos, y la expresión de los artistas intérpretes o ejecutantes, la reacción de la audiencia y la propia naturaleza de la ocasión. La cultura oral tiene, por tanto, una presencia inalterable —si careciese de interés, si no sirviese para una audiencia contemporánea, dejaría de existir—. Un registro escrito, en radical contraste con esto, puede mantenerse más o menos invisible durante un milenio y de repente ser desenterrado y consultado, considerado un texto de autoridad.

28. Eric A. Havelock, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven, Yale University Press, 1986, p. 54. Havelock añade: «La audiencia ejerce un control sobre el artista en la medida en la que tiene que componer de tal manera que [la audiencia] no solo pueda memorizar lo que ha escuchado, sino también repetirlo en lo cotidiano [...]. El lenguaje del teatro clásico griego no solo entretuvo a su sociedad, sino que la apoyó [...]. Su lenguaje da un elocuente testimonio de los fines funcionales a los que se destinaba, de su papel como medio para proporcionar una comunicación compartida, una comunicación que no era casual sino histórica, étnica y políticamente significativa», p. 93.

29. Esta es la razón por la que Sócrates creía que escribir sus enseñanzas destruiría efectivamente su significado y su valor, mientras que esta misma inestabilidad, espontaneidad e improvisación del habla hizo que Platón desechase tanto el drama como la poesía.

30. Jan Vansina, *Oral History as Tradition*, Londres, James Currey, 1985, pp. 51-52. La fuente clásica de las epopeyas serbias de la que se deriva gran parte de nuestro conocimiento sobre el teatro y la actuación épica, incluidas nuestras suposiciones sobre la epopeya griega clásica, es el trabajo de Alfred Lord, *The Singer of Tales*, Nueva York, Atheneum, 1960.

Así, las tradiciones orales son a las tradiciones escritas más o menos lo que la agricultura itinerante es a la agricultura de regadío o lo que los grupos dispersos y de parentesco pequeño son a las sociedades concentradas y asentadas. Son las formas de transmisión, «gelatinosas», cambiantes y flexibles de la costumbre, la historia y la ley. Permiten una cierta «deriva» en el contenido y en el énfasis a lo largo del tiempo —un reajuste estratégico e interesado de, digamos, una historia grupal en la que ahora se omiten ciertos eventos, otros se enfatizan, y algunos son repentinamente «recordados»—. En caso de que un grupo con un trasfondo común se dividiera en dos o más subgrupos, en los que cada uno de ellos se encontrase en un escenario materialmente diferente, podemos suponer que, en consecuencia, sus historias divergirían. A medida que las diferentes tradiciones orales se van separando unas de otras deja de haber, imperceptiblemente, un punto de referencia —cosa que un texto escrito común sí proporcionaría— que se pueda utilizar como medida con la que juzgar cuánto y cómo se ha separado cada tradición del relato que una vez fue común. Porque las tradiciones orales sobreviven solo gracias a que se relatan una y otra vez, acumulando interpretaciones a medida que se transmiten. Por fuerza, cada relato refleja los intereses de cada momento, las relaciones de poder del momento, y los puntos de vista de ese tiempo de sociedades vecinas y grupos de parentesco. Barbara Andaya, en sus escritos sobre las tradiciones orales en Sumatra (Jambi y Palembang), captura los procesos de ajuste y modificación. «Con el acuerdo implícito de la comunidad, detalles ajenos al presente se deslizan escapándose de la leyenda para ser reemplazados por elementos recientemente relevantes que se incorporan como si fuesen parte de una tradición ancestral, haciendo así que el pasado sea continuamente significativo».³¹

Las tradiciones orales son capaces de realizar impresionantes hazañas manteniendo una transmisión fiel de las historias durante muchas generaciones si el grupo portador de la tradición así lo desea. Nosotros sabemos lo suficiente sobre la tradición barda a través de los estudios pioneros de las epopeyas orales serbias y, por extensión, las epopeyas homéricas, para comprender que la rima, la métrica y el aprendizaje prolongado pueden proporcionar un alto grado de fidelidad en la transmisión oral de pasajes muy largos.³² Entre los akha, existe

31. Barbara Watson Andaya, *To Live as Brothers: Southeast Sumatra in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1993, p. 8.

32. Richard Janko señala que los «iletrados bardos bosnios» en la década de los años 50 seguían «cantando a las hazañas de Solimán el Magnífico de la década de 1550, y que los bardos de la isla de Keos recordaban la gran erupción volcánica de 1627 a. C. en la cercana isla de Santorini (que no les afectó)». «Born of Rhubarb», reseña de M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford, Oxford University Press, 2008, en *Times Literary Supplement*, 22 de febrero de 2008, p. 10.

una casta especial, los *phima*, maestros y recitadores, que ha conservado recitaciones bastante elaboradas de extensas genealogías, los principales acontecimientos en la historia de los akha y de su derecho consuetudinario, que cantan con motivos ceremoniales. El hecho de que grupos de akha con dialectos bastante diferentes hayan conservado textos orales casi idénticos da testimonio de la eficacia de tales técnicas. Más impresionante aún es el hecho de que los akha y los hani, que se separaron hace más de ochocientos años, hayan conservado textos orales que mantienen un alto grado de legibilidad mutua.³³

Encontré un ejemplo contemporáneo impresionante de transmisión histórica oral detallada en un pueblo pao a dos días de caminata al este de Kalaw en los Estados shan birmanos. Al final de la cena, algunos aldeanos le preguntaron a un anciano si podía cantar la historia de U Aung Tha, quizás el político pao más famoso después de la Segunda Guerra Mundial. U Aung Tha fue asesinado cerca de Taunggyi en 1948 por asaltantes desconocidos. La recitación, que grabé en cinta, dura más de dos horas. Lejos de ser la traducción la epopeya heroica, y de capa y espada, que yo esperaba, resultó ser un relato mucho más mundano y excepcionalmente detallado de los últimos días de U Aung Tha. No se parecía en nada a un relato convencional y sí mucho más a un meticuloso informe policial en el que se detalla cuándo llegó U Aung Tha al pueblo, quiénes eran sus compañeros y la ropa que llevaban, el color de su jeep, con quién habló, cuándo se bañó, cuándo llegaron varios hombres para preguntar dónde podían encontrarlo, cómo iban vestidos, el jeep que conducían, lo que le dijeron a la esposa de Aung Tha, dónde se encontró el cuerpo de U Aung Tha, qué ropa llevaba, el anillo con el que se le identificó y en qué dedo estaba puesto, los resultados de la autopsia, etc. Al final de la declamación, el cantante advirtió a sus oyentes «que tomen ejemplo de esta historia real para evitar perder o incurrir en fallos en cualquier momento de la vida». Eso era como si se hubieran hecho todos los esfuerzos posibles, mediante una transmisión oral escrupulosamente cuidadosa durante medio siglo, para preservar todas las pruebas y hechos materiales intactos ¡en caso de que alguna vez se llevara a cabo una investigación policial seria! También me sorprendió saber que tanto a este cantante como a otros, en todas las áreas de pao, se les pagaba por cantar la historia del asesinato de U Aung Tha en bodas y fiestas. A pesar de ser escasa en detalles dramáticos y extensa en detalles objetivos, era una historia popular y venerada.³⁴

33. Von Geusau, «Akha Internal History», cit., p. 132.

34. La historia, por supuesto, se cantaba en la lengua pao (una lengua karénica), luego fue traducida al birmano y más tarde al inglés. Es imposible saber cuánto de la historia se desvió de su versión de 1948, pero, en principio, sería posible comparar las diversas versiones existentes que actualmente se cantan en las colinas de los pao para determinar las variaciones regionales.

Las tradiciones orales parecen proporcionar, según vemos y bajo ciertas circunstancias, algo de la precisión que proporciona el inamovible texto escrito palabra a palabra, junto con la flexibilidad potencial que proporcionan la posibilidad de cambio y el ajuste estratégico. Algunas veces puede que, como ya ha pasado, se mantengan ambas formas; pueden afirmar que son detallados y precisos *ur-textos*,³⁵ aunque en realidad se trate de hechos sustancialmente novedosos, y no sea fácil evaluar esta afirmación.

Las razones de la adaptación estratégica y oportunista a la tradición oral son múltiples. Desde el momento que se entiende plenamente que cualquier relato de costumbres, genealógicas o históricas es un relato ubicado temporalmente y sujeto a intereses, se presupone que se dan variaciones del mismo a lo largo del tiempo. Entre los kachin, donde contar cuentos es una tarea de sacerdotes y bardos profesionales, «toda historia profesional tendrá varias versiones diferentes, cada una de las cuales tiende a defender las afirmaciones de los distintos intereses creados». En los distintos *toma y daca* que se producen entre los diferentes linajes kachin acerca de los supuestos estatus y de las afirmaciones confrontadas acerca de la supuesta condición aristocrática, cada relato acerca del origen de los kachin, su historia y los espíritus a los que adoran, adquieren un color específico y un *taranná* que está diseñado para promover los intereses de un linaje en particular. Y, como Edmund Leach advierte: «No existe una “versión auténtica” de la tradición de kachin, hay una mera serie de historias que se refieren más o menos al mismo conjunto de caracteres mitológicos y que hacen uso del mismo tipo de simbolismo estructural [...] pero que difieren entre sí en detalles cruciales según quién cuenta la historia».³⁶ Lo que se aplica al grupo de parentesco o al linaje se aplica también a unidades sociales más grandes, como es un grupo étnico. A medida que con el tiempo cambia su situación, también lo hacen sus intereses, y con ello también el relato de su historia, costumbres y tradiciones, e incluso deidades. Se podría esperar que los grupos karen que viven en diferentes entornos —puede que a veces cercanos a los mon, ahora a los tai, luego a los birmanos o puede que a los shan— desarrollasen tradiciones orales alteradas en función de los diversos escenarios a los que se enfrentaron por separado. En la medida en que su precaria posición política está sujeta a cambios repentinos y radicales, la flexibilidad de la tradición oral sería una ventaja positiva. Si, como sostiene Ronald Renard, la cultura

35. Un *ur texto* es un texto original tal y como el escritor o compositor lo redactó. [N. de la T.]

36. Edmund Leach, *The Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Cambridge, Harvard University Press, 1954, pp. 265-266.

karen puede «transformarse repentinamente» y está magníficamente adaptada para viajar y cambiar, puede que sus tradiciones orales sean al menos tan útiles para este fin como lo es la agricultura itinerante y la movilidad física.³⁷

Lejos de ser resultado de la cínica manipulación, y menos aún una creación a partir de la nada, es probable que la variación de las tradiciones orales se produzca de manera sutil, variando en gradaciones casi imperceptibles, mediante la actuación de los bardos, quienes tal vez no se ven a sí mismos como tejedores de la verdad. La deriva es un caso de énfasis y omisión selectivas, en función de qué relatos parecen más importantes o relevantes para las condiciones de cada momento. Aquí se puede aplicar sin problemas el término *bricolaje* en la medida en que las diversas tradiciones orales a menudo comparten los mismos elementos básicos pero según su disposición, el énfasis puesto en uno u otro elemento, o en la carga moral, puedan transmitir diferentes significados.³⁸ Buen ejemplo de ello son los relatos de historias genealógicas mediante las cuales muchos pueblos de las montañas establecen vínculos de alianza o enemistad con otros. Puede llegar a crearse una enorme cantidad de vínculos genealógicos, tan vasta como numerosos son los antepasados de cada uno. Hace apenas ocho generaciones, el cómputo patrilineal producía 255 antepasados directos. El ajuste de cuentas bilateral las duplicaría hasta los 510. El que cualquiera de estas líneas de ascendencia se pueda omitir, rastrear, enfatizar es, en cierto sentido, arbitrario. Depende de qué línea genealógica rastrees, en función de una u otra, la mayoría de los estadounidenses tienen a Abraham Lincoln como antepasado. Tienen la misma posibilidad de que John Wilkes Booth forme parte de sus linajes,³⁹ ¡pero es menos probable que busquen y enfatizen esa conexión! Simplemente mediante la selección estratégica y el énfasis en determinados antepasados es posible establecer una conexión genealógica actual que podría ayudar a legitimar alianzas vigentes. Las complejas genealogías elaboradas son, a este respecto, un amplio abanico de posibles conexiones, la mayoría de las cuales permanecen en la sombra pero que pueden invocarse si es necesario. Cuanto más turbulento sea el entorno social, cuanta mayor sea la frecuencia con la que los grupos se dividen y recombinan, mayor es la

37. Ronald Duane Renard, «Kariang: History of Karen-Tai Relations from the Beginnings to 1923», tesis, University of Hawai'i, 1979.

38. Para aquellos familiarizados con el mundo malayo, se observa la misma variación en las diversas versiones de las historias clásicas sobre los hermanos malayos Hang Tuah y Hang Jebat, que tienen significados políticos radicalmente diferentes si los analizamos con relación al Estado malayo contemporáneo.

39. El actor que asesinó a Abraham Lincoln. [N. de la T.]

probabilidad de que entren en juego un número mayor de antepasados del existente abanico genealógico en la sombra. Se dice que los bereberes son capaces de elaborar una conexión genealógica para prácticamente cualquier alianza de conveniencia necesaria, ya sea para la política, para los derechos de pastoreo o para la guerra.⁴⁰

Una genealogía escrita, por el contrario, congela una variante del flujo oral evolutivo y, por así decirlo, lo elimina del tiempo, haciéndolo accesible bajo esa forma a las generaciones futuras. El primer registro político escrito en Japón (712 e. c.) es una historia genealógica de las grandes familias que fue podada de «falsedades», memorizada, y luego escrita como el documento fundacional de una tradición oficial. Su propósito era precisamente codificar una confección determinada con un enfoque selectivo e interesado de muchas tradiciones orales y constituirlo por decreto como parte permanente y sagrada de la historia.⁴¹ A partir de ese momento, otras variantes del relato se considerarían heterodoxas. La creación de una genealogía dinástica oficial se ha relacionado en otros lugares directamente con los momentos de centralización política. El ascenso a la hegemonía de uno de los muchos pequeños reinos de Macasar fue, en efecto, solidificado por la promulgación de una genealogía escrita que «documenta» la cuasi-divinidad de la victoriosa familia gobernante.⁴² Las primeras genealogías escritas casi siempre están diseñadas para estabilizar reivindicaciones de poder que se podían poner en duda en los momentos en los que se confirmaban solo oralmente. Examinando las primeras genealogías escritas en los principios históricos de Escocia, Margaret Nieke captura la diferencia entre la forma oral y la escrita:⁴³

40. Los agricultores itinerantes tienen un abanico igualmente rico de vecinos que han ido conociendo en el curso de su larga historia agrícola. Esta también es una especie de comunidad en la sombra que puede, cuando es necesario o práctico, ser invocada para establecer alianzas nuevas y ventajosas en cuestiones políticas o comerciales.

41. Vansina, *Oral History as Tradition*, cit., p. 58. Igor Kopytoff señala que en las «sociedades africanas sin registros escritos, muchos y variados grupos pueden reclamar su pertenencia a la sangre real [...]. Tal y como lo expresan los africanos, “algunas veces los esclavos se convierten en amos y los amos se convierten en esclavos”»; véase *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, p. 47.

42. William Cummings, *Making Blood White: Historical Transformations in Early Modern Makassar*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002.

43. Margaret R. Nieke, «Literacy and Power: The Introduction and Use of Writing in Early Historic Scotland», en Ledhill, Bender, y Larsen, *State and Society*, cit., pp. 237-252, cita de la p. 245.

Dentro de las tradiciones de una sociedad oral [...] se podían crear con relativa facilidad las genealogías adecuadas mediante la manipulación deliberada de la evidencia, ya que había pocos obstáculos a la hora de validar externamente las afirmaciones que se hacían [...]. Una vez registrada en forma documental, una genealogía podía establecer más firmemente de lo que se había hecho hasta entonces la titularidad de ciertos cargos por parte de determinados individuos y familias. La fabricación de verdades desde las que desafiar el poder y la posición de tales individuos habría necesitado del acceso a esas listas que ya existían, así como a la tecnología mediante la cual podían producirse versiones alternativas.

Se podría decir lo mismo acerca del portafolio de posibles historias a disposición de un grupo en cuanto a sus opciones genealógicas. Las posibilidades de selección, énfasis y omisión son legión. Tomemos, como un ejemplo bastante banal, las relaciones de Estados Unidos con Gran Bretaña. El hecho de que los estadounidenses lucharan en dos guerras contra Gran Bretaña (la Guerra de la Independencia y la Guerra de 1812) se suele suavizar y obviar generosamente en vista de las alianzas más recientes en el siglo XX, las dos Guerras Mundiales y la Guerra Fría. Si se diese el caso de que Estados Unidos fuese actualmente enemigo del Reino Unido, podemos imaginarnos que habría prevalecido un relato histórico diferente.

Las posibilidades son, sin duda, tan ricas en las historias y genealogías escritas como lo son en las historias y las genealogías orales. La diferencia es que el olvido y el recuerdo selectivos son más discretos y suaves en el caso de una tradición oral. Dentro de una tradición oral simplemente hay menos fricción de cara a impedir la innovación, y lo que de hecho puede que sea realmente algo bastante novedoso se puede hacer pasar por la voz de la tradición sin mucho miedo a la contradicción.

La ventaja de no tener historia

Si una historia y una genealogía orales proporcionan más margen de manobra que una historia y una genealogía escritas, entonces quizás el paso más radical de todos es virtualmente no reclamar en absoluto ninguna historia o genealogía. En este aspecto Hjorleifur Jonsson contrapone a los lisu con los lua' y los mien. Los lisu, aparte de incidir en el hecho de que ellos matan a los jefes autoritarios, tienen una historia oral radicalmente abreviada. «El olvido de los lisu», afirma Jonsson, «es tan activo como la memoria de los lua' y los mien». El

autor defiende que los lisu eligieron carecer prácticamente de historia y que el efecto de esta elección fue «dejar sin espacio el papel activo de estructuras suprafamiliares, como aldeas o grupos de aldeas en la vida ritual, organización social, o en la movilización de la atención, el trabajo o los recursos».⁴⁴

La estrategia de los lisu amplía radicalmente su margen de maniobra de dos maneras. Primero, cualquier historia, cualquier genealogía, incluso en forma oral, representa un posicionamiento estratégico respecto de otros grupos: es solo uno de los muchos posicionamientos posibles. Una elección determinada puede resultar inconveniente en ciertos momentos. Ajustar dichos posicionamientos, incluso en los relatos orales, no es algo instantáneo. Los lisu, al negarse a definirse en función de cualquiera de los relatos de su pasado —excepto en lo tocante a su tradición de autonomía— no tienen posición que modificar. Su margen de maniobra es virtualmente ilimitado. Pero la falta de historia de los lisu es profundamente radical en otro sentido. Prácticamente niega la «lisuneidad» como categoría de identidad —excepto, quizás, de cara a los forasteros—. Al negar su historia —al no cargar con una historia y genealogía compartidas que defina la identidad del grupo— los lisu niegan virtualmente cualquier unidad de identidad cultural más allá del hogar individual. Se podría decir que los lisu han ideado la cultura e identidad «gelatinosa» definitiva ¡evitando posicionarse de la manera que sea! Parece que esta reduce las posibilidades de resistencia colectiva a la vez que maximiza su capacidad para adaptarse a un entorno tumultuoso.

He afirmado que los pueblos de las montañas, relativamente impotentes, tal vez hayan considerado que va en beneficio propio evitar las tradiciones escritas y textos fijos, o incluso abandonarlos por completo, a fin de maximizar su margen de maniobra cultural. Cuanto más breves sean sus genealogías e historias, menos tienen que explicar y más pueden inventarse sobre la marcha. Puede que resulte instructivo el caso de los gitanos en Europa. Ampliamente perseguidos, no tienen un lenguaje escrito fijo, pero poseen una rica tradición oral en la que los narradores son muy venerados. No tienen una historia asentada. No tienen ninguna historia que contar sobre sus orígenes o sobre una tierra prometida hacia la que se dirigen. No tienen santuarios, ni himnos, ni ruinas, ni monumentos. Si alguna vez hubo un pueblo que necesitase ser cauteloso sobre quiénes son y de dónde vienen, son los gitanos. Pasando de un país a otro

44. Hjørleifur Jonsson, «Shifting Social Landscape: Mien (Yao) Upland Communities and Histories in State-Client Settings», tesis, Cornell University, 1996, p. 136. Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History*, Stanford, Stanford University Press, 1980, p. 20, dice casi lo mismo respecto a las historias orales resumidas de los ilongot.

y perseguidos y denostados en la mayoría, los gitanos han tenido que ajustar constantemente sus historias e identidades en aras de la supervivencia. Ellos son el último pueblo ambulante de cuentacuentos.

¿Cuánta «historia» necesita o quiere un pueblo? Este breve examen de historias orales y escritas plantea la cuestión más amplia de todas, al fin y al cabo, ¿qué le supone a la unidad social portadora de la historia que esta sea oral o escrita?

Dada la existencia de un gobierno centralizado y de una dinastía gobernante, parece evidente que los gobernantes querrían elaborar razones, incluso si son meras creaciones, que refuercen su legitimidad y antigüedad mediante genealogías, leyendas de la corte, poesía, epopeyas e himnos de alabanza. Es difícil imaginar una pretensión institucional de naturalidad e inevitabilidad que no se apoye en gran parte en la historia, oral o escrita. Se puede presentar un argumento similar de cara a prácticamente cualquier clasificación social. La exigencia de que un linaje en particular deba ser clasificado como superior a otro o que una ciudad determinada deba privilegiarse por encima de otra, si no quiere parecer arbitraria o basada en el puro poder, se justificará haciendo referencia a la historia y las leyendas. Podríamos incluso afirmar que las afirmaciones de superioridad en el rango o las desigualdades que sobrepasan una sola generación requieren necesariamente de una garantía histórica. Tales afirmaciones no necesitan ser ni escritas ni orales; pueden exhibirse, como suele ser costumbre en las colinas, mediante la posesión de valiosas insignias, gongs, tambores, sellos, reliquias, incluso cabezas, y la exhibición de las mismas en las ocasiones ceremoniales en las que se aseveran dichas afirmaciones. Es habitual que las comunidades sedentarias, incluso aunque no estén fuertemente jerarquizadas, posean una historia acerca de su nacimiento y pasado, y que además le den una pátina histórica a sus afirmaciones de propiedad sobre campos y lotes de casas en la medida en la que estas se hayan convertido en propiedades valiosas.

Sin embargo, ¿qué pasa con las personas que viven en los márgenes del Estado, en linajes no reglados y que frecuentemente trasladan sus campos, tal y como suelen hacer los agricultores itinerantes? ¿No se extrae de ello que tales pueblos no solo puede que prefieran una historia oral por su plasticidad sino que en realidad puede que necesiten menos historia en general? Primero, la unidad «portadora de la historia» en sí misma, incluidos los linajes, puede ser algo cambiante y problemático. Segundo, es probable que cualesquiera que sea la unidad portadora de la historia, los agricultores itinerantes vean en ello

pocos privilegios históricos arraigados que defender y muchas razones estratégicas favorables a dejar su historia abierta a la improvisación.

En su clásico libro sobre historia oral, Jan Vansina presenta un caso bastante convincente en este sentido al contrastar las tradiciones orales de las vecinas Burundi y Ruanda. Tienen mucho en común, pero Burundi está mucho menos jerarquizada, y centralizada y tiene, como consecuencia, según Vansina, mucha menos historia oral que la centralizada Ruanda. Burundi, a diferencia de Ruanda, no tiene genealogía real, ni canciones de la corte, ni poesía dinástica:⁴⁵

La fluidez de todo el sistema político es sorprendente. No había nada que favoreciese el surgimiento de tradiciones orales detalladas: no hay historia provincial porque las provincias eran inestables, carecían de historias de familias importantes porque, además de la familia real [un usurpador con poca autoridad] no había ninguna, ni gobierno centralizado, de ahí que no haya historiadores oficiales [...]. A todos les interesaba olvidar el pasado. El ex alto gobernante del país me dijo que la historia no tenía interés en la corte, por lo que prácticamente no había relatos históricos. El sistema político muestra el porqué.

La cultura oral y la escrita no se excluyen mutuamente; no hay ninguna cultura oral que no haya estado en contacto con textos, y no hay ninguna sociedad cimentada en textos que carezca de una tradición oral paralela y algunas veces muestre su resistencia frente a la primera. Como ocurre con la agricultura de arroz irrigado y la itinerante, o con las formas sociales jerárquicas y las formas relativamente igualitarias, puede ser más útil hablar de oscilación. Puede que las sociedades sin Estado hayan oscilado hacia la alfabetización y la escritura a medida que aumentaban las ventajas de los Estados basados en los textos escritos; cuando esas ventajas disminuían, a veces los pueblos no estatalizados mantendrían la misma posición, del mismo modo que otras veces, tal vez, se inclinarían hacia unas tradiciones mayormente, o exclusivamente, orales.

La relación de un pueblo, un grupo de parentesco y una comunidad con su historia nos da un diagnóstico de su relación con la estatalidad. Todos los

45. Vansina, *Oral History as Tradition*, cit., p. 115. Lo que parece cuestionable respecto a este argumento en general es que un pueblo disperso, marginal, descentralizado e igualitario no pueda tener una historia en forma de un elaborado lamento de derrota, victimización, traición y migración, tal y como tienen muchos pueblos de las montañas. Algunas historias nacionales modernas, por ejemplo, las de Irlanda, Polonia, Israel y Armenia, adoptan esencialmente esta forma.

grupos tienen algún tipo de historia, algún relato que se cuentan a sí mismos sobre quiénes son y cómo llegaron al lugar en el que están. Pero la similitud acaba una vez que traspasamos este terreno común. Es probable que los grupos periféricos y acéfalos enfatizen los itinerarios, hazañas, migraciones, paisajes. El rango, los orígenes heroicos y las reclamaciones territoriales son, por el contrario, el material de la centralización y la (posible) formación del Estado. La forma que adoptan las tradiciones también varía. Las tradiciones escritas son de enorme valor instrumental para el proceso de centralización política y de administración permanentes. Las tradiciones orales, por otro lado, tienen ventajas sustanciales para aquellos pueblos cuyo bienestar y supervivencia dependen de un ligero ajuste a un entorno político caprichoso y amenazador. Por último, parece haber una diferencia en la cantidad de historia que cada pueblo elige tener. Los lisu y karen, por ejemplo, parecen preferir viajar ligeros y llevar con ellos el menor exceso de equipaje histórico posible. Como los patrones de los barcos de vapor, saben por experiencia que no pueden estar seguros de cuál será el próximo lugar en el que hagan escala.

Los pueblos no estatalizados suelen ser estigmatizados por las culturas vecinas como «pueblos sin historia», carentes de la característica fundamental de civilización, es decir, la historicidad.⁴⁶ Estas acusaciones son erróneas por dos razones. Primera, la estigmatización presupone que solo la historia escrita cuenta como narrativa de identidad y de pasado común. En segundo lugar, y más importante, deberíamos plantearnos que gran parte de la historia que tiene un pueblo, lejos de indicar su bajo nivel de evolución, supone siempre una elección activa, que los confronta respecto a sus poderosos vecinos y con la historia que estos últimos sustentan en la memoria escrita.

46. Véase, en este contexto, Reinhart Kosseleck, *The Practice of Conceptual History: Timing, History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002, que afirma que la no conciencia de la historia es un producto exclusivo de la Ilustración.

CAPÍTULO 7

ETNOGÉNESIS. UN EJEMPLO DE CONSTRUCCIONISMO RADICAL

Ernest Renan tenía razón cuando escribió hace más de un siglo: «El olvido y, yo diría incluso, el error histórico son un factor esencial de la creación de una nación, y es así como el progreso de los estudios históricos es a menudo un peligro para el nacionalismo».¹ Esta es, creo, una buena tarea para los historiadores: ser un peligro para los mitos nacionales.

Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*

No hay nada más universalmente moderno que los proveedores de identidades antiguas.

Charles King, *Times Literary Supplement*

De ninguna manera encontraremos las tribus agrupadas en colonias separadas sino que están mezcladas entre si de forma bastante indiscriminada. Además, en sus aldeas [kachin] también se encuentran palaung, «la», wa, chinos y algunos shan.

J. G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*

La incoherencia de la tribu y la etnicidad

Como cualquier heredero que recibe una gran propiedad, los británicos procedieron, como en otros lugares, a hacer un inventario de sus nuevas posesiones en Birmania. Si el registro catastral fue el instrumento para inventariar la propiedad inmobiliaria, el censo fue el instrumento para enumerar los pueblos heredados mediante la conquista.

1. Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*, Conferencia dictada en la Sorbona, París, 11 de marzo de 1882. [N. de la T.].

Una vez que llegaron a las colinas, los administradores a cargo del censo de 1911, y de los censos posteriores se enfrentaron a una complejidad barroca que prácticamente descarriló su manía por el orden clasificatorio. ¿Cómo proceder cuando la mayoría de las designaciones «tribales» eran exónimos aplicados por forasteros y no utilizados en absoluto por la gente así designada? Los diferentes forasteros rara vez se pusieron de acuerdo sobre un termino común. Además, tales exónimos eran despectivos («esclavos», «come-perros») o genéricos en un sentido geográfico («gente de las colinas», «pueblos de la parte alta del río»). Tomemos, por ejemplo, a los marus a lo largo de la frontera con China en los Estados shan del norte descritos por J. G. Scott en el *Gazetteer of Upper Burma*. No se llamaban a sí mismos kachin, ni tampoco lo hacían las «autoridades», pero sus vecinos insistieron en que de hecho eran «kachin». «Se visten y se casan entre “kachin” [jingpo] pero su idioma está más cerca del birmano que del jingpo».² ¿Cómo deberían llamarse en el censo?

El aterrizaje de la «raza» en los censos de 1911 y 1931 fue, de hecho, la lengua. Según las teorías lingüísticas de la época, era un «dogma aceptado que aquellos que hablan un idioma en particular forman una única unidad definible y que esta unidad tiene una cultura e historia particulares».³ Con la ecuación de «tribu» o «raza» (las dos se usaban de manera intercambiable en el censo) y «lengua materna», la diversión no había hecho más que comenzar. Los formadores de los funcionarios del censo tuvieron que señalar, con mucho cuidado, que la «lengua materna» era el idioma «hablado desde la cuna» y que podría «no ser el idioma que se habla habitualmente en el hogar»; este último debía registrarse como una lengua subsidiaria. Excepto en el caso de los birmanos que residían en el núcleo del Estado padi y que generalmente eran monolingües, el bilingüismo entre los pueblos minoritarios de las colinas era la regla en lugar de la excepción. Aquellos que tenían lenguas karen, shan u otras tibeto-birmanas (no birmanas) como lenguas maternas eran típicamente bilingües y a menudo trilingües.⁴ Tampoco la complejidad se disolvía en el nivel microcósmico de un solo pueblo. En una sola aldea «kachin» de apenas 130 hogares se encontraron no menos de seis «lenguas maternas», aunque los aldeanos utilizasen el jingpaw como lengua franca al mismo nivel que el malayo o el swahili.⁵

2. *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, recopilado de documentos oficiales por J. George Scott, asistido por J. P. Hardiman, vol. 1, parte 1, Rangún, Government Printing Office, 1893, p. 387.

3. Edmund Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, cit., p. 48.

4. *Census of India, 1931*, vol. 11; *Burma*, parte 1, Report, Rangún, Government Printing and Stationery, 1933, pp. 173, 196.

5. Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, cit., p. 46.

La equiparación de la lengua materna con la tribu y la historia asume implícitamente que el lenguaje hablado es el hilo constante y firme que une y entreteje a un pueblo. Y, sin embargo, los autores del censo se desviven por señalar la «extrema inestabilidad del idioma y las distinciones raciales en Birmania». En un apéndice exasperado e instructivo, por no decir entretenido, al censo titulado «Un apunte sobre las razas indígenas en Birmania», J. H. Green va más allá:⁶

Algunas de las razas o «tribus» en Birmania cambian su idioma con casi la misma frecuencia que se cambian de ropa. El idioma cambia tras la conquista, por absorción, por aislamiento o por la tendencia general a adoptar el lenguaje de un vecino al que se considera que pertenece a una tribu o raza más poderosa, más numerosa o más avanzada [...] Las razas se están mezclando cada vez más, y los hilos son cada vez más difíciles de desenredar. Con este censo se ha hecho evidente la poca fiabilidad del test del idioma para determinar la raza.

La conclusión, obvia para Edmund Leach, si es que no lo fue para los diseñadores del censo, es que los grupos lingüísticos no se establecieron por herencia, ni tampoco se estabilizaron con el tiempo. Este uso del lenguaje para inferir la historia fue, por tanto, un «disparate». Es una conclusión compartida por la mayoría de los que han estudiado el tema en detalle.⁷

Una y otra vez nos tropezamos con la frustración de aquellos que realizan el inventario de los pueblos, y que, para su consternación, se enfrentan a un desorden aparente. Una clasificación ordenada, objetiva y sistemática de las tribus requeriría, creían ellos, un rasgo, o rasgos, estables que todos los miembros de una tribu compartan y que no se encuentran fuera de esa tribu. Pero si la lengua materna no valía para este propósito se acabó viendo que tampoco valían la mayoría de los otros rasgos. Estaba bastante claro que había «kachin», y karen y chin; lo que no estaba claro era dónde comenzaban unos y terminaban otros, y si habían sido kachin, karen, y chin en la generación anterior o si seguirían siéndolo en la siguiente.

6. *Census of India*, 1931, vol. 11, parte 1, p. 174; y J. H. Green, «A Note on Indigenous Races in Burma», apéndice C, ibídem, pp. 245-247, cita de la p. 245. Green continúa desarrollando el argumento sugiriendo mediciones corporales e inventarios culturales que, a su modo de ver, ayudarían a establecer «estadios de la evolución cultural».

7. Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, cit. p. 49. Véase también David E. Sopher, *The Sea Nomads: A Study Based on the Literature of the Maritime Boat People of Southeast Asia*, Memoirs of the Singapore National Museum, núm. 5, 1965, pp. 176-183, para un argumento similar.

El gran grupo conocido como miao (7,5 millones solo en China), junto con sus parientes hmong en Tailandia y Laos son un claro ejemplo de esto. Hablan tres idiomas principales, y dentro de cada uno de esos idiomas hay dialectos que son mutuamente ininteligibles. Más allá de eso, la mayoría de los hombres miao y muchas mujeres miao pueden hablar tres idiomas o más. Hay grupos autoidentificados como miao que habitan en valles y cultivan arroz de regadío y otros en las tierras más altas que practican la agricultura itinerante (opio, maíz, trigo sarraceno, avena, patatas), el forrajeo y la caza. Hay miao que han adoptado gran parte de la vestimenta china, los rituales, y el idioma, y también hay otros en lugares remotos y aislados que, aunque todavía luzcan rasgos a menudo arcaicos de la cultura sinítica, se han mantenido al margen de las prácticas de las tierras bajas. En el nivel micro de una aldea individual, se hace evidente la misma cultura de «extensión» [*sprawl*]. Los matrimonios mixtos entre los miao y otros grupos (khmu, lisu, chino, tai, karen, yao, etc.) es algo extremadamente común, al igual que la adopción de cualquiera de ellos por parte de otros grupos.⁸ Incluso esas características que muchos miao creen que les distinguen culturalmente, como los sacrificios de ganado y los órganos de tubo de caña, son, de hecho, rasgos que comparten con otros grupos. No poca de esta extensión se deriva de que en algunas partes de China, los funcionarios han usaron el término *miao* para designar a cualquier grupo que fuese rebelde y se negase a someterse a su administración. Con el paso del tiempo, esta denominación, reforzada por las rutinas estatales de administración, se ha mantenido; los «miao» son a menudo aquellos a los que otros poderosos (aquellos que tienen suficiente fuerza como para imponer sus categorías aunque no sea totalmente) denominan miao.

La diversidad de los karen no es menos abrumadora. No hay ningún rasgo único, específico, como la religión, la ropa, los rituales funerarios o incluso un lenguaje inteligible compartido que se les pueda aplicar a todos ellos. Cada una de las subdivisiones de los karen muestra una asombrosa variedad. Como señala Martin Smith, «el término “sgaw karen” podría aplicarse hoy

8. Este párrafo está basado y extraído del trabajo de Norma Diamond, «Defining the Miao: Ming, Qing, and Contemporary Views», en Steven Harrell (ed.), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontier*, Seattle, University of Washington Press, 1995, pp. 92-116; Nicholas Tapp, *The Hmong of China: Context, Agency, and the Imaginary*, Leiden, Brill, 2003; y Jean Michaud (ed.), *Turbulent Times and Enduring Peoples: Mountain Minorities in the Southeast Asian Massif*, Richmond, Curzon, 2000. Un ejemplo del intercambio de población en las colinas: una aldea yao en la que la mayoría de los varones adultos habían sido adoptados de otros grupos étnicos, se cita en Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion: The White Hmong of Northern Thailand*, Singapore, Oxford University Press, 1990, p. 169.

igualmente a un graduado de la Universidad de Rangún de habla birmana, nacido y criado en Bassein en el Delta, y a un analfabeto, animista, perteneciente a las tribus montañosas de la cordillera de Dawna [cerca de la frontera tailandesa] que nunca ha tenido contacto con la etnia birmana».9 Y aunque puede que las prácticas karen de adopción y los matrimonios intergrupales, entre diferentes etnias, estén menos extendidos que entre los miao o yao, son sin embargo bastante comunes. Tampoco parece que para la «karenidad» sea necesariamente una identidad étnica exclusiva. En Tailandia, al menos según Charles Keyes, es posible que alguien sea «karen» en el ámbito doméstico, de la aldea y en la iglesia pero que «en el mercado, en la política y en la interacción con lo tai sea tai». Se puede decir lo mismo, cree él, respecto al rutinario movimiento, habitualmente carente de fricciones, entre identidades tailandesas y chinas, entre tailandesas y jemer, tai y laosianos. Los karen, como muchas otras minorías, a menudo parecen ser étnicamente anfibios, capaces de pasar entre tales identidades sin una sensación de conflicto. Al vivir en estrecha simbiosis con otro complejo cultural, estos anfibios étnicos aprenden, a menudo de manera maestra, las formas y maneras específicas de cada entorno. Keyes señala también cómo los lua/lawa, pueblos nómadas y animistas, que en el ámbito doméstico hablan una lengua mon-jemer, están tan versados en el idioma tailandés, en las técnicas de cultivo de las tierras bajas y en el budismo que pueden convertirse virtualmente en tailandeses de la noche a la mañana, como demuestran cuando se mudan al valle. Confrontado con la plenitud cultural de la «karenidad», Keyes da el siguiente paso lógico minimizando la importancia de los rasgos culturales compartidos y declara que la etnicidad es un proyecto de creación propia. En palabras suyas, «la identidad étnica en sí misma [es decir, su afirmación] proporciona la característica cultural que define a los grupos étnicos». Quienes adoptan esta identidad —suponiendo que otros karen la acepten— se convierten en karen ipso facto.¹⁰

Lo que está claro, más allá de cualquier duda razonable, es que el deseo de definir etnicidades basadas en rasgos específicos encuentra poco donde agarrarse en las tierras altas del Sudeste Asiático. Incluso la aspiración por definir una etnicidad a partir de las montañas *per se* y el nomadismo y la dispersión

9. Martin Smith, *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*, Londres, Zed, 1991, p. 143. Smith también nos habla de un grupo autoidentificado como karen, de habla birmana y monolingüe, que cultiva campos padi y que luchó junto con la Unión Nacional Karen (KNU) de forma que presumiblemente estaba dispuesto a morir defendiendo esta identidad, p. 35.

10. Charles F. Keyes (ed.), *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Filadelfia, ISHI, 1979, p. 6, 4.

que las acompañan no resulta completamente satisfactoria. Es cierto que la mayoría de los kachin, los miao y los karen están asociados a la vida en las colinas y a la agricultura nómada. Muchos de sus rituales se derivan de la «agricultura de quema de campos», de la caza y de la búsqueda de alimentos. Pero, al mismo tiempo, hay un número considerable de kachin, miao, y karen que ha llegado a ocupar diferentes nichos de subsistencia, incluidos los campos fijos del cultivo padi de regadío, y que han adoptado otras características de la vida en las tierras bajas, incluido el idioma del núcleo padi.

Una de las principales razones por las que las designaciones de identidad étnica o tribal basadas en rasgos son un completo fracaso a la hora de dar sentido a las afiliaciones reales es precisamente que los mismos grupos de las colinas, al formar parte de sistemas basados en la mano de obra, absorbieron a quienes pudieron. Esta capacidad de absorción condujo a una gran diversidad cultural dentro de las sociedades de las montañas. La adopción de los recién llegados, la rápida movilidad social de los cautivos y los «trucos» en las líneas genealógicas dieron lugar a estos sistemas montañosos culturalmente acogedores. Incluso la calificación del sistema de linaje supuestamente distintivo de los kachin, el linaje segmentario, lejos de ser rígido, se desplegó para incorporar a sus vecinos lisu y chinos. Fue, como ha argumentado François Robinne, un ejemplo sorprendente de inclusividad pluriétnica.¹¹

El fracaso de cualquier rasgo o conjunto de rasgos utilizados para trazar una frontera luminosa alrededor de una «tribu» se refleja en el desconcierto de aquellos cuyo trabajo era crear una clasificación linneanna de los pueblos. Y podríamos escribir acerca de los problemas a los que se enfrentaban los funcionarios coloniales confrontados con la diversidad de los naga de las montañas (ahora en la frontera entre Birmania e India), «intentando darle sentido al caos etnográfico que percibieron a su alrededor: cientos, si no miles, de pequeñas aldeas que en cierto modo parecían similares entre sí pero también muy diferentes, y que en

11. François Robinne, «Transethnic Social Space of Clans and Lineages: A Discussion of Leach's Concept of Common Ritual Language», en François Robinne y Mandy Sadan (eds.), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering the Political Systems of Highland Burma by E. R. Leach*, Ámsterdam, Brill, 2008, pp. 283-297. Esto plantea la pregunta de cuáles son los límites de la absorción. Siempre y cuando la población que se absorba en un momento determinado constituya solo una pequeña proporción de la sociedad «receptora», podemos imaginar que este proceso puede desarrollarse de manera bastante fluida. En el caso de una gran oleada de migrantes que llega en masa a raíz de una guerra o hambruna, podemos imaginarnos que el grupo absorbido mantendrá sus características y carácter distintivos. Este parece ser el caso de los intha que viven en el lago Inlay en los Estados shan, quienes, cuenta la leyenda, eran militares desertores que llegaron en grandes grupos desde el sur.

absoluto compartían siempre costumbres, sistema político, arte o ni siquiera el lenguaje».¹² La confusión era genuina y completa. Primero, porque era bastante probable que cualquier rasgo particular fuese un gradiente y, en ocasiones, un *continuum* sin fisuras entre un pueblo o grupo y otro. Al no existir rupturas bruscas en los rituales, ni en la vestimenta, los estilos de construcción o incluso el lenguaje, cualquier línea demarcatoria era un trazo arbitrario. Segundo, si de hecho uno lograra realizar un gráfico meticuloso de las pequeñas variaciones y luego intentara, concienzudamente, justificar una particularidad exclusiva específica, surgiría un problema casi insuperable. Los límites de los rasgos A, B y C no se superponían entre sí; cada uno producía una línea de demarcación diferente, una clasificación diferente de «etnias». La tercera y fatal dificultad emergía de que era improbable que ninguna de estas etnias, clasificadas sobre la base de determinados rasgos, coincidiera con las comprensiones fenomenológicas de los pueblos tribales cuyo mundo vital estaba siendo mapeado. El mapa de los etnógrafos coloniales decía que eran A, pero ellos decían que eran B y que siempre lo habían sido. ¿Cómo no iba a ser eso importante? Y si el ejercicio de clasificación de los técnicos lograba en cierto modo sobrevivir a estos golpes, una cuarta dificultad, el tiempo, seguramente le acabaría dando el golpe de gracia. Aquellos que poseían cierto sentido de lo que supone que es el cambio histórico entendieron que en términos de rasgos o en términos de autoidentificación, el A había sido, no hace mucho tiempo, B y veían muy preocupados cómo se deslizaban peligrosamente por el camino de convertirse en C. ¿Cómo podía ser que un grupo étnico, una tribu, fuese tan radicalmente inestable a lo largo del tiempo y siguiese siendo un pueblo?

En un aspecto al menos, el flujo radical de la identidad debería ocasionar poca sorpresa. Zomia es y ha sido lo que podría llamarse una «zona de fractura» de la construcción estatal, al igual que el Cáucaso y los Balcanes. Durante al menos dos milenios ha estado poblado por continuas oleadas de personas que retrocedían y huían de los núcleos estatales —de las invasiones, incursiones de esclavistas, epidemias y el trabajo forzoso—. Allí, en esta zona de refugio, se unieron a una población de las montañas ubicada en un entorno geográfico de tal aspereza y relativo aislamiento que fomentó las distintas derivaciones en los dialectos, costumbres e identidades. La gran variedad de técnicas de subsistencia, buena parte de ellas codificadas respecto de la altitud, no hacían

12. Sanjib Baruah, «Confronting Constructionism: Ending India's Naga War», *Journal of Peace Research*, núm. 40, 2003, pp. 321-338; en la p. 324, cita a Julian Jacobs et al., *The Nagas: The Hill People of Northeast India: Society, Culture, and the Colonial Encounter*, Londres, Thames y Hudson, 2003, p. 23.

más que fomentar esta diversidad. Agréguese a esto el intercambio de poblaciones dentro de las colinas causada por la esclavitud, las incursiones bélicas, los matrimonios mixtos y la adopción, y la complejidad de las identidades se profundizan, lo que ayuda a explicar la extraña mezcolanza de patrones con la que se encontraron los colonizadores. La conclusión alcanzada por Geoffrey Benjamin y Cynthia Chou, al observar un flujo análogo en la península malaya, se aplica igualmente a Zomia: «El interflujo de genes, ideas y lenguajes ha sido tan intensivo y multidireccional como para hacer inútil cualquier intento de delimitar a los diversos “pueblos” en términos limitados a conjuntos distintivos de datos geográficos, lingüísticos, biológicos o de características histórico-culturales».¹³ Este socavamiento radical parecería dejarnos en un callejón sin salida. Claramente, no existe una «tribu» en el sentido amplio de la palabra: no hay ninguna fórmula objetiva genealógica, genética, lingüística o cultural que distinga sin ambigüedad alguna «tribu» de otra. Pero bien podríamos preguntarnos, ¿quién es el que se está confundiendo? Puede que el historiador y el etnógrafo colonial se hayan visto mistificados. Las aldeas mixtas del norte de Birmania eran «un anatema tal para los ordenados funcionarios burocráticos» que, hasta el último suspiro del gobierno imperial, seguían intentando en vano trazar líneas administrativas entre los kachin y los shan.¹⁴ Pero los pueblos de las colinas no estaban confundidos; ¡no tenían ninguna duda de quiénes eran y quiénes no eran! Al no compartir la manía del investigador o del administrador por las categorías mutuamente excluyentes y exhaustivas, la gente de las montañas no se veía paralizada por estas identidades plurales y variables en el tiempo. Al contrario, como veremos, la ambigüedad y la porosidad de las identidades era y es, para ellos, un recurso político.

Por supuesto, hay «tribus» en la experiencia vital de los pueblos de las montañas. Los autoidentificados como karen, kachin, hmong y otros han luchado y muerto por identidades que muchos creen que tienen una historia profunda y continua, una creencia que probablemente no resistiría un escrutinio crítico.

13. Geoffrey Benjamin y Cynthia Chou (eds.), *Tribal Communities in the Malay World: Historical, Cultural, and Social Perspectives*, Singapur, Institute of Southeast Asian Studies, 2002, p. 21.

14. Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, cit., p. 244. Cuando al llegar el cambio de siglo se estaba negociando la frontera con los funcionarios chinos, J. G. Scott intentó descifrar y desentrañar las diferencias y límites entre tribus. «Viajamos con el general Liu para intentar fijar el límite en la planicie. No pudimos encontrar ninguna línea que marcara la división entre los cultivos kachin y shan. Los campos, pese a ser de grupos diferentes, estaban totalmente mezclados entre sí como si fuesen las piezas de un puzzle infantil de letras metido dentro de una caja de juguetes». G. E. Mitton [Lady Scott], *Scott of the Shan Hills: Orders and Impressions*, Londres, John Murray, 1936, p. 262.

Este tipo de identidades poderosas no son, en este sentido, menos ficticias y artificiales que la mayoría de las identidades nacionales del mundo moderno.

La única alternativa analítica viable es tomar tales autoidentificaciones como nuestro punto de partida. Como se propuso hace casi cuarenta años, debemos tratar las divisiones tribales como «de origen esencialmente político». Bajo esta lectura la identidad étnica es un proyecto político. Cuando, como señaló Michael Moerman, los pueblos de las montañas de Tailandia como los karen, tai, lawa, palaung y t'in se han encontrado en una situación ecológica que les permite elegir «entre las bases y símbolos principales de la etnia [tales] como religión y tipo de agricultura, así como entre emblemas como el dialecto, la dieta y vestimenta», la pregunta clave es cuáles son los cálculos que gobiernan esa elección.¹⁵

La perspectiva adoptada y elaborada aquí es radicalmente construccionista: que las identidades étnicas en las colinas están políticamente elaboradas y diseñadas para posicionar a un grupo frente a otros en competencia por el poder y los recursos. En un mundo lleno de otros actores, la mayoría de los cuales, como los Estados modernos, son más poderosos que ellos, su libertad de invención está severamente restringida. Elaboran identidades, pero no lo hacen a su libre albedrío, parafraseando a Marx.¹⁶ El posicionamiento en cuestión es, ante todo, frente al Estado de las tierras bajas y otros pueblos de las colinas. Esa es la función de las identidades de las colinas. Aquellos que, durante muchos siglos, emigraron a Zomia lo hicieron, de hecho, rechazando la asimilación como campesinos a los Estados de las tierras bajas. Al llegar a las colinas se unieron a una población que nunca se había incorporado a un Estado de las tierras bajas o que lo había abandonado hacía mucho tiempo. La elección primaria era entre seguir sin pertenecer a un Estado o la incorporación al mismo. Dentro de cada una de estas opciones había, por supuesto, varias posibles opciones y variaciones. Esta perspectiva ha sido articulada de manera convincente por Hjordleifur Jonsson, quien, en su importante estudio sobre los mien en el norte de Tailandia, relata que «los pueblos se han movido entre las categorías de súbditos estatales y no-súbditos en el bosque, desde su posición de autonomía como habitantes de las montañas, desde la cual aparecen dos caminos: algunas

15. Michael Moerman, «Ethnic Identity in a Complex Civilization: Who Are the Lue», *American Anthropologist*, núm. 67, 1965, pp. 1215-1230, citas de las pp. 1219, 1223.

16. «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre albedrío, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado», véase Karl Marx, *18 de Brumario de Luis Bonaparte*, 1852. [N. de la T.]

personas se convierten en súbditos del Estado y otras abandonan la vida del pueblo por el forrajeo en pequeños grupos. Esto nos vuelve a llevar al argumento primario de un cambiante panorama social, en el que la gente se mueve entre categorías estructurales, dentro y fuera de relaciones particulares, reformulando permanentemente los parámetros de sus identidades, comunidades y historias». ¹⁷ Desde este punto de vista, lo que a ojos de los administradores imperiales y los encargados de censar a la población suponía una confusión exasperante podría verse más apropiadamente como la evidencia de maneras en las que se podrían implementar las rutinas de subsistencia, las estructuras sociales y las identidades para expresar una «posicionalidad» con respecto a los principales Estados de las tierras bajas.

La identidad étnica y «tribal» del siglo XIX y de gran parte del siglo XX se ha asociado con el nacionalismo y la aspiración, a menudo frustrada, a la estatalidad. Hoy en día, la absoluta hegemonía institucional del Estado nación como unidad política ha animado a muchos grupos étnicos de Zomia a aspirar a su propio Estado nación. Pero lo que resulta novedoso y digno de mención respecto a la mayor parte de la larga historia de las colinas es que las identidades étnicas y tribales se han puesto al servicio no solo de la autonomía sino también de la no estatalidad. La paradoja del «nacionalismo antiestatal», si se pudiera llamar así, suele ser ignorada. Pero debe haber sido una base identitaria muy común, quizás la más común hasta, digamos, el siglo XIX, cuando, por primera vez, la vida fuera del Estado acabó siendo desesperadamente utópica. E. J. Hobsbawm, en su perspicaz estudio del nacionalismo, identificó y señaló estas importantes excepciones: «Incluso podría argüirse que los pueblos con el sentido más poderoso y duradero de lo que puede llamarse etnicidad “tribal” no solo se resistieron a la imposición del Estado moderno, nacional o del tipo que fuera, sino comúnmente, de cualquier Estado, tal y como atestiguan los hablantes de pushtu en Afganistán y sus alrededores, los escoceses de las Highlands antes de 1745, los bereberes del Atlas y otros pueblos que vienen rápidamente a la memoria». ¹⁸

Del resto de ejemplos que puedan venirnos a la cabeza, los más importantes son, por supuesto, los innumerables pueblos montañoses de Zomia que

17. Hjørleifur Jonsson, «Shifting Social Landscape: Mien (Yao) Upland Communities and Histories in State-Client Settings», tesis, Cornell University, 1996, p. 44, publicado posteriormente como *Mien Relations: Mountain People and State Control in Thailand*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

18. E. J. Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 64.

durante más de un milenio se han dedicado a evitar a los Estados. Quizás sea porque han luchado y huido bajo tantos nombres, en tantos lugares y contra tantos Estados (el Estado tradicional, el colonial y el moderno), que su lucha carecía de una bandera única bajo la cual identificarlos fácilmente.

La creación del Estado como una recolección cosmopolita

Los fundadores del primer Estado padi tuvieron que buscar sus súbditos entre las poblaciones hasta ese momento sin Estado. Y cuando, como sucedía tan a menudo, un Estado se desintegraba, los constructores estatales posteriores tenían que reestructurar el grueso de súbditos de entre los fragmentos disponibles tras asaltar otros Estados o habiendo incorporado pueblos sin Estado de las colinas. Las teorías anteriores que hablaban de una «ola» migratoria presuponían que grandes cantidades de birmanos y tai descendieron desde el norte hacia las mesetas en las zonas aluviales aptas para el arroz de regadío y derrotaron o expulsaron a los primeros habitantes. Este punto de vista, ahora desacreditado por falta de evidencias, asumió implícitamente que los birmanos y tai vinieron como sociedades enteras, gobernantes y súbditos, a establecerse como conquistadores. Ahora parece mucho más plausible que los birmanos y tai que llegaron fuesen algún tipo de élite pionera, política y militar, con las habilidades para organizar y dominar un núcleo padi. Sus súbditos, según esta lectura, fueron recopilados de entre los pueblos sin Estado de las colinas circundantes y confeccionaron el nodo de poder que hemos acabado llamando el Estado padi. Dado que estamos manteniendo una visión a largo plazo, la mayoría de los pueblos conocidos actualmente como shan son ex-habitantes de las montañas que, con el tiempo, se han incorporado completamente a la política shan del valle. La mayoría de los que hoy aparecen como birmanos son los descendientes —recientes o muy lejanos— de poblaciones no birmanas, tanto de las colinas como de los valles (shan, kachin, mon, jemer, pyu, chin, karen, etc.). La mayoría de los tailandeses son, del mismo modo, antiguos habitantes de las colinas y, visto a largo plazo, la creación de la «hanesidad» en sí debe considerarse la agrupación y/o cosecha estatal más exitosa, con una visión a largo plazo, de todos los tiempos. La temprana necesidad de mano de obra fue tal que ninguno de estos Estados podía permitirse ser demasiado quisquilloso acerca del origen de sus súbditos.

El modelo más cuidadosamente observado de tal agregación nos lo proporcionan los estudios del *negeri*, el centro comercial marítimo malayo, en gran parte debido a las descripciones de los europeos desde antes del siglo XVI.

Diseñado como una política «intersticial» para mediar entre los recolectores de las colinas y el comercio internacional, y para defender su ubicación estratégica, los *negeri* acumularon mano de obra, tanto forzosa como la que llegó gracias a sus beneficios comerciales. Sus expediciones esclavistas a través de las aguas construyeron una amplia red, y los cautivos logrados por esta vía se incorporaron a los *negeri*. La fórmula para la incorporación total era mínima: convertirse en un criado de un jefe malayo, profesar el islam y hablar malayo, la lengua franca del comercio en el archipiélago. *Negeri* no era tanto una etnicidad como una fórmula política para poder participar en la política. Como resultado de los caprichos del comercio y las incursiones, cada *negeri* comercial malayo adquirió una complejidad cultural diferente dependiendo de la mezcla de pueblos que se hubiesen ido incorporando a lo largo del tiempo: minangkabau, batak, bugis, acheneses, javaneses, comerciantes indios y árabes, etc. En su momento más exitoso, un *negeri* como Malaca se convertía en un imán para los comerciantes venidos desde lejos, rivalizando con Venecia. Sin embargo, la radical dependencia de las fluctuaciones del comercio exterior hizo del *negeri* un asunto muy frágil.

El pequeño *muang tai* o shan (organización política), pese a que en cierto modo era menos vulnerable frente a las oscilaciones radicales que se producían en las fortunas comerciales, se parecía al *negeri* en muchos aspectos.¹⁹ Estaba en constante competencia por la mano de obra con sus vecinos y Estados más grandes. También capturó o admitió a sus súbditos sin tener en cuenta sus antecedentes. Y aunque estaba igualmente muy estratificado permanecía abierto a una rápida movilidad social. Los términos para la plena pertenencia eran la profesión del budismo theravada —otra religión universalista—, el cultivo de padi, la fidelidad a un señor tai y la capacidad para hablar el idioma tai local.

Los pequeños Estados tai y shan se extendieron desde el norte de Vietnam, a través de Zomia, hasta el noreste de la India. Al ser tan numerosos y tan pequeños, han proporcionado un pequeño laboratorio muy estudiado de muchos de los procesos de construcción de Estados padi que históricamente han operado también en los Estados birmanos, tailandeses (¡los más exitosos de los Estados tai!), e incluso los Estados han.

19. Aquí, debemos distinguir entre el *muang tai*, un pequeño Estado, con su inevitable núcleo padi, de los múltiples grupos denominados tai de las tierras altas o «tribales», que bien pueden ser budistas pero que son pueblos que en gran parte se mantienen fuera de las estructuras estatales.

Es raro el historiador o etnógrafo que no haya señalado hasta qué punto muchos —en algunos casos la mayoría— de los plebeyos de tai y shan eran, como dice Leach, «descendientes de tribus de las montañas que no hacía tanto que habían asimilado como propias las sofisticadas formas de la cultura budista-shan».²⁰ Georges Condominas se hizo eco mucho más tarde de la opinión de que «especialmente en los Estados shan y otros principados tay [tai], el grueso de la población se mantuvo compuesta por personas no tai».²¹ Al mantenerse la apertura del *muang*, los no tai que vivían allí podían usar su propio idioma, además del tai, y continuar con sus propias costumbres.

La combinación de esclavitud y movilidad social fluida —y la alquimia con la que los antiguos habitantes de las colinas se convirtieron en shan o tai (o birmanos o tailandeses) de los valles— fue tal que los historiadores han tenido cuidado en dejar claras las distinciones entre estas formas de vínculo frente a las de sus contrapartes del Nuevo Mundo.²² Leach describe el proceso típico de ingreso en dichos vínculos a través de la servidumbre. Los kachin, ya fuese como individuos o como grupos, ingresaban al servicio de los shan como obreros o soldados y, en recompensa, adquirían esposas shan. Al instalarse en el valle y adoptar los rituales del nuevo lugar (los espíritus guardianes locales de la esposa shan o *nats*), cortaban su vínculo con los parientes kachin y entraban a formar parte de los niveles inferiores del estratificado sistema shan. Los términos con los que los shan catalogan a los kachin en general incorporaban un prefijo (*kha*) que significa siervo, y Leach calcula que «casi todos los shan de clase baja» en el área de las montañas kachin eran «de origen esclavo [cautivo] o plebeyo kachin».²³ Condominas, analizándolo con una óptica temporal más amplia, muestra que los antiguos miembros de las montañas, que pasaban a formar parte del sistema tai como esclavos se convertían, al poco tiempo, en plebeyos como muchos otros tai. Y si, en el transcurso de una lucha por el poder, uno de ellos lograba hacerse con él, recibía un nombre noble tai y su

20. Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, cit., p. 32.

21. Georges Condominas, *From Lawa to Mon, from Saa' to Thai: Historical and Anthropological Aspects of Southeast Asian Social Spaces*, Occasional Paper of Anthropology in Association with the Thai-Yunnan Project, Camberra, Research School of Pacific Studies, Australian National University, 1990, p. 41.

22. Respecto a este punto la mejor investigación y el análisis más detallado se encuentra en Anthony Reid (ed.), *Slavery, Bondage, and Dependency in Southeast Asia*, Nueva York, St. Martin's, 1983.

23. Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, cit., pp. 221-222.

genealogía se reelaboraba para alinear su origen en consonancia con su poder.²⁴ Así que, pese a la existencia de un dicho tai que proclama que «un kha [siervo] es tan diferente de un mono como un tai lo es de un kha», las fórmulas para adquirir la ciudadanía en este sistema de gobierno intensamente competitivo evitaba prácticas que pudiesen provocar la marcha de su población.

Pero la generalizada práctica de las incursiones y de la esclavitud podía provocar una transformación más rápida aún del sistema político de gobierno. En 1836, un visitante de Chiang Mai describió a un jefe shan que tenía veintiocho esposas, tomadas todas como cautivas; así mismo, sus subordinados también habían capturado mujeres. Como la mayoría de las esposas eran de origen extranjero, J. G. Scott señala que «las características físicas de los habitantes de una localidad podían cambiar completamente en un par de generaciones, y con ello también el idioma, porque son las madres las que enseñan a los niños». Agrega que durante años los shan tuvieron como costumbre que los jefes shan tuviesen «esposas chinas, birmanas, karen y kachin, a veces capturadas, a veces compradas, a veces recibidas como regalos. Ocasionalmente, la cuestión de dichas uniones tomó fuerza, con el resultado de que a menudo un *sawbwa* era de una raza diferente a la mayor parte de sus súbditos».²⁵

Otra ruta hacia la «shanidad» o la «tainesidad», es decir, hacia la jerarquía y la estatalidad, era al por mayor. Esto sucedía cuando un jefe kachin transformaba su propio reino, más igualitario y «abierto», en un pequeño reino al estilo shan. Gran parte del clásico trabajo de Leach está dedicado a este tema. Por lo general, la estrategia involucraba a un poderoso jefe kachin que tomaba una esposa que perteneciese a un linaje aristocrático shan. Este matrimonio, si bien transformaba al jefe kachin en príncipe shan de la noche a la mañana, al mismo tiempo le prohibía seguir proporcionando esposas a los linajes kachin sin perjudicar su propio estatus como príncipe shan. Esto tenía como objetivo (principalmente) evitar que los linajes de sus compatriotas kachin alcanzasen el mismo estatus que el suyo contrayendo matrimonios con su linaje. Sus seguidores kachin se veían entonces ante la tesitura de aceptar la transformación y convertirse, en efecto, en plebeyos shan; alzarse y matar o expulsar a dicho jefe; o marcharse y fundar una nueva comunidad. Esta es la lógica que Leach traza tan brillantemente.²⁶ Cuando, y donde, un jefe kachin se veía en una

24. Condominas, *From Lawa to Mon*, cit., pp. 69-72.

25. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, cit., vol. 1, parte 1, p. 478. Gran parte de estos matrimonios representan alianzas que ayudaban a proteger al gobernante frente a los principales rivales.

26. Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, cit., cap. 7, pp. 213-226. Para un relato similar, véase también para una transformación de lisu a shan, E. Paul Durrenberger, «Lisu Ritual,

posición tan fuerte como para cobrar tributos regulares a los comerciantes y habitantes de las tierras bajas, inevitablemente trataba de convertirse en un pequeño *sawbwa* shan, aunque no siempre tenía éxito.

Parece claro que este proceso político de pequeña construcción estatal, de convertir a los habitantes de las montañas en pueblos de los valles, podría revertirse igual de fácilmente. Los pequeños Estados tai/shan eran, al menos, tan vulnerables como los Estados padi más grandes frente al destructor poder de la invasión, el hambre, el gobierno de los tiranos, las incursiones y las guerras civiles de sucesión. ¿Qué pasaba con la población que se dispersaba tras el colapso de un Estado shan? Parece que muchos de ellos, a la luz de las evidencias, podían haberse trasladado a Estados shan más hospitalarios que se encontrasen a poca distancia. Muchos otros, tal vez especialmente aquellos que solo eran ex-kachin y ex-lisu desde hacía poco, es probable que regresasen a las colinas, reanudasen la agricultura itinerante, y volvieresen a adoptar sus identidades anteriores. Esta habría sido la opción familiar y relativamente fácil que, además, no les habría impedido regresar al núcleo padi cuando fuera seguro hacerlo. Tiene sentido considerar esta transformación étnica, al menos antes del siglo XX, como un viaje de doble sentido y de identidades étnicas duales o anfibas.

Para una gran cantidad de habitantes de las colinas del Sudeste Asiático, la identidad del Estado de tierras bajas más cercano era la *muang tai*, una versión de la «iglesia baja»²⁷ de los modelos más distantes y «altos» disponibles en las cortes han, en Birmania y Tailandia. Un Estado exitoso del valle atraería a los kachin, lisu, akha, wa, khmu, lue, mien, y muchos otros pueblos de las montañas a una nueva identidad que era, uno sospecha, menos definitiva o permanente que en el caso de acabar convertidos en súbditos de un reino mucho mayor. Para algunos grupos étnicos, ubicados en los intersticios de dos o más Estados padi, había más riesgos y opciones. Este parece haber sido el caso

Economics, and Ideology», en Susan D. Russell (ed.), *Ritual, Power, and Economy: Upland-Lowland Contrasts in Mainland Southeast Asia, Monograph Series on Southeast Asia occasional paper*, núm. 14, 1989, pp. 63-120, Northern Illinois University; y para un análisis más formal basado en la economía política, véase Jonathan Friedman, «Tribes, States, and Transformations», en Maurice Bloch (ed.), *Marxist Analyses and Social Anthropology*, Nueva York, Wiley, 1975, pp. 161-200.

27. En el cristianismo anglicano, «Iglesia alta» describe a aquellas parroquias o congregaciones anglicanas con énfasis en el ritual y prácticas rituales asociadas en la mente popular con la misa católica (llamada a veces por eso tendencia anglocatólica), mientras que la «Iglesia baja» incluye a aquellos que dan relativamente poco énfasis al ritual, los sacramentos y, a veces, la autoridad del clero. [N. de la T.]

de los karen, especialmente los pwo karen, ubicados entre los Estados padi mon, birmanos y tais. Gran parte de la población birmana de la Baja Birmania era indudablemente de origen mon o karen, y se han presentado argumentos convincentes que afirman que los karen están posicionados cultural y estratégicamente, entre estos tres Estados de valle, capaces, con poca fricción, de moverse entre una identidad y otra.²⁸ Los karen han explotado esta posición tanto como han sufrido gravemente por ello. Si bien se han jactado de su papel como agentes y representantes de la corte tailandesa para exigir tributo a otros pueblos de las colinas en términos elegíacos —«Nuestra administración fue tan opresiva y los impuestos tan pesados que las correas que sujetaban las cestas de transporte sonaban como cuerdas de guitarra cuando la gente traía su tributo»—, fueron los primeros en pagar un alto precio al ser considerados presuntos «quintacolumnistas» tai durante las devastadoras invasiones birmanas de Siam.²⁹

Si, como parece evidente, los límites del grupo son porosos y las identidades son flexibles, entonces sería esperable que cambiaran con el tiempo a medida que una de las identidades se volviese cada vez más ventajosa y otra menos. Claramente este parece haber sido el reciente caso de los zhuang, grupo que habla un idioma tai que, hoy en día, constituye uno de los grupos minoritarios oficiales más grandes de China. Puede que impulsado como otros grupos al sudoeste montañoso de China por la expansión han, los zhuang se considerasen un pueblo del valle como los demás tai. En general se asentaron a menor altitud que los nómadas yi, miao y yao. Vinieron a ocupar —o mejor dicho, a crear— un nicho cultural intermedio entre los han y los habitantes de las montañas que había por encima de ellos. El lema era: «Los miao viven en la cima de la montaña; los zhuang en el nacimiento del río; y los han al principio de la calle».³⁰ Con el tiempo, los hasta entonces estigmatizados zhuang inventaron un origen mítico han para sí mismos y, en efecto, «se hicieron pasar por han» de cara a las minorías que tenían por encima. Sin embargo, la nueva delimitación que hizo el gobierno revolucionario de las nacionalidades, de acuerdo

28. Véase, por ejemplo, David Marlowe, «In the Mosaic: The Cognitive and Structural Aspects of Karen-Other Relationships», en Keyes (ed.), *Ethnic Adaptation and Identity*, cit., pp. 165-214; y Peter Kunstadter, «Ethnic Groups, Categories, and Identities: Karen in Northern Thailand», *ibidem*, pp. 119-163.

29. Kunstadter, «Ethnic Groups, Categories, and Identities», cit., p. 162.

30. Katherine Palmer Kaup, *Creating the zhuang: Ethnic Politics in China*, Boulder, Lynne Rienner, 2000, p. 45. [La traducción pierde el juego de palabras: «The miao live at the head of the mountain; the zhuang, at the head of the river; and the han, at the head of the street». N. de T.]

con criterios estalinistas, los identificó principalmente en función de la lengua como «zhuang». Al principio esto parecía un nuevo modo de estigmatizarlos, y la mayoría de los supuestos zhuang se resistieron a la clasificación, afirmando, en cambio, que eran «han que pueden hablar el idioma zhuang». En el censo de 1953, la mayoría de los hablantes de zhuang no se identificaron a sí mismos como zhuang. El partido creó distritos administrativos de zhuang a pesar de que la creencia vernácula y popular estaba en desacuerdo con sus categorías.

Sin embargo, bajo la nueva política de minorías, hubo nuevas y sustanciales ventajas para la identidad «zhuang»: puestos políticos y administrativos, acceso preferente a escuelas técnicas y educación superior y exención de la política de «un hijo». De repente, el valor de cambio de la identidad oficial zhuang se disparó hasta un punto en el que compensó con creces el posible estigma, y se afianzó la nueva identidad. Por supuesto los «zhuang-han» seguían siendo, en un sentido vernáculo, zhuang-y-han pero, cual Jano, una de las caras de la identidad de rostro dual, el aspecto oficial, se había vuelto más valiosa. La novedosa política administrativa revirtió lo que aparentemente había sido un proceso de sinicización gradual de lo «zhuang».

Considerar el crecimiento de los Estados del valle como resultado de determinadas tecnologías de agrupación cosmopolita, algunas más coercitivas y otras menos, nos aparta de nuestro foco. Sirve para corregir una comprensión más étnica de la construcción estatal que caracterizó tanto a la historiografía temprana como a la moderna historia nacionalista. La cultura shan, concluía Leach, «no debe considerarse como un complejo ya listo y preparado, importado a la zona desde algún lugar exterior, que es lo que parecen haber supuesto la mayoría de las autoridades. Es un crecimiento autóctono resultante de la interacción económica de las colonias militares a pequeña escala con una población indígena de las colinas durante un largo periodo».³¹ Podría decirse gran parte de lo mismo de los Estados precoloniales birmanos y siameses en sus momentos más exitosos. Cada uno de ellos era una fórmula política eficaz para la agrupación y el mantenimiento de poblaciones de orígenes lingüísticos y culturales diversos en el núcleo del padi —con el objetivo de crear una concentración de la fuerza productiva apta para la construcción del Estado—. Como se sugería anteriormente, los birmanos y los siameses fueron para las numerosas y variadas poblaciones que incorporaron, lo mismo que supusieron las dos mil familias normandas conquistadoras para los pueblos indígenas de Gran Bretaña.

31. Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, cit., p. 39.

Las políticas birmanas y tailandesas, por ello, se comprenden mejor si las vemos como recetas para la construcción de un Estado más que como proyectos étnicos. Primero, porque al parecer no hubo invasiones masivas que descendiesen desde del norte y que eliminasen o reemplazasen a los habitantes previos. En segundo lugar, si nos fijamos un poco en los fundamentos culturales del Estado padi precolonial, se ve que tienen más sentido como marcos de trabajo para espacios estatales que como marcadores étnicos. La piedra angular, por supuesto, es la técnica del cultivo de arroz de regadío que es la que en primer lugar hace posible un núcleo de padi. Sin embargo, no fue una técnica exclusiva de los birmanos y los tai, ya que anteriormente había servido de base para las cortes jemer, pyu y mon. La cosmología y la arquitectura del centro de la corte índica es, por así decirlo, la superestructura ideológica de la monarquía divina, y se adaptó con ese propósito. El budismo theravada, otra importación, sirvió como cosmología universal en la que reunir «deidades y espíritus étnicos» bajo una nueva hegemonía, de un modo muy similar a la manera en la que se congregaba a los súbditos del Estado padi alrededor de la corte. Los espíritus locales (nat, phi) fueron acomodados como deidades subsidiarias del mismo modo que el catolicismo absorbió las deidades paganas bajo la rúbrica de los santos. Incluso los lenguajes de los constructores políticos del Estado, birmanos y tailandeses, en su forma escrita (del sánscrito al pali), fueron vinculados a la legitimadora cosmología del budismo y del Estado índico. Gran parte de lo que se lee como particularidad étnica y carácter distintivo de las culturas shan, birmana y tailandesa está estrechamente ligada a los dispositivos básicos de la construcción del Estado. Dicho de otra manera, la «estatalidad» se construye sobre los cimientos de la etnicidad. Recíprocamente, bajo el punto de vista shan, birmano y tailandés, gran parte de la etnicidad de las poblaciones de las colinas, aquellas-que-aún-no han sido-agrupadas, consiste precisamente en su falta de Estado.

Cuando se allanan los valles

Culturalmente, la gran distinción entre los reinos de los valles y los de las colinas es la sorprendente uniformidad religiosa, lingüística y, sobre todo, étnica de las sociedades de los valles. Si bien el proceso histórico de agrupación fue una empresa cosmopolita, la población reunida bajo este modelo llegó a compartir un conjunto de prácticas e instituciones culturales comunes. Uno podría viajar cientos de millas dentro del Estado padi y seguiría encontrándose con prácticas religiosas, arquitectura, estructuras de clase, formas de

gobierno, vestimenta, lenguaje y ritual sorprendentemente similares de un extremo al otro. Por el contrario, viajar incluso una corta distancia por las colinas le expondría a un complejo barullo de rituales e identidades. Los sistemas del valle, en palabras de Hjørleifur Jonsson, son centrípetos, mientras que los sistemas de las colinas son centrífugos. Este «marcado contraste entre las áreas de tierras bajas bastante uniformes y una variedad desconcertante de las tierras altas» no es, insiste, resultado de diferentes migraciones, sino más bien de las tendencias centrípetas de los sistemas basados en rangos definidos y cerrados, por un lado, y las tendencias centrífugas de los sistemas de rango abierto por otro.³²

Esta distinción cultural no solo diferencia las colinas de los grandes reinos de los valles birmanos, tailandeses, han y vietnamitas, sino que el contraste es igual de notable entre los Estados shan y sus vecinos de las montañas. Leach destacó esta discrepancia medio siglo antes y señaló la probable causa:³³

Los habitantes de las colinas que son vecinos de los shan poseen una cultura sorprendentemente variada; los shan, teniendo en cuenta su enorme dispersión y su disgregado modelo de asentamiento, son sorprendentemente uniformes. Mi argumento es que esta uniformidad está relacionada con la uniformidad de su organización política, que, a su vez, está en gran medida determinada por los factores económicos específicos del contexto shan. Mi suposición histórica es que los shan del valle han ido asimilando, allá donde estuvieran y a lo largo de los siglos pasados, a sus vecinos de las colinas, pero los factores económicos estáticos de dicha situación han significado que el patrón de asimilación haya sido muy similar en todas partes. La cultura shan misma ha sufrido relativamente pocas modificaciones.

La uniformidad de los pequeños reinos shan reside, como sugiere Leach, en el hecho de que son espacios estatales en miniatura, geográfica, económica y políticamente. Cada uno de los Estados shan se encuentra entre los 600 y los 900 metros de altura, ya sea en un valle o en una llanura, «algunos largos y estrechos, otros redondeados como una taza, algunos aplanados como un platillo, algunos lo suficientemente extensos como para recordar al valle del Irrawaddy

32. Jonsson, «Shifting Social Landscape», cit., p. 218.

33. Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, cit., pp. 40-41.

pero a una escala en miniatura».³⁴ Del mismo modo que sucede en los valles más grandes, todas estas áreas eran adecuadas para el cultivo de arroz húmedo, y la «shanidad» se convirtió en sinónimo de agricultura padi. La compactación de personas y grano en la pequeña área del núcleo hizo posible la formación de Estados a escala aún más pequeña. Sin embargo, la plantación de padi tuvo otros efectos sociales decisivos. La fuerte dependencia de un solo cultivo, como sucedía en los valles más grandes, acababa dominando las rutinas de trabajo y la organización social de gran parte de la población. Cada hogar plantaba, trasplantaba, cortaba la mala hierba, y cosechaba el mismo cultivo prácticamente al mismo tiempo y casi de la misma manera. La coordinación en el uso del agua requería un cierto nivel institucionalizado de cooperación y resolución de conflictos. Dicha uniformidad agrícola, a su vez, facilitó la uniformidad ritual alrededor de la planta de padi en sí, sus rituales de cosecha y el control del agua. La sociedad basada en la agricultura padi también dio forma a una cultura material —dieta, cocina, aperos de labranza, animales de tiro, arquitectura, etc.—.³⁵

El cultivo permanente de los campos de padi también condujo a los sistemas de propiedad de la tierra, herencia y las distinciones de clases sociales que fomentan. *Per se*, no son las desigualdades lo que distingue los valles de las colinas. Las diferencias de estatus y las desigualdades abundan en las colinas, pero en contraste con la desigualdad en el Estado padi, no están respaldadas por desigualdades heredadas de propiedad, reforzadas si es necesario por el poder coercitivo de un Estado rudimentario. Los efectos homogeneizadores de un régimen agrario común y de un sistema de clases se vieron frecuentemente salpicados por rebeliones que habitualmente reproducían el orden anterior pero bajo una nueva dirección. La única alternativa estructural era la huida hacia el régimen de propiedad común y los sistemas abiertos de las colinas.

La homogeneidad social y cultural en el Estado del valle también fue el resultado de la influencia política, posible sobre una zona padi porque la fricción del terreno era baja. Esto permitió la creación y mantenimiento de un orden institucional común, así como la densidad del comercio y el intercambio que fomentaban la integración cultural. El poder era mucho más fácilmente proyectable en esta geografía espacial que a través de las heterogéneas colinas. Precisamente porque, aunque a una escala en miniatura, ejerció muchas de las

34. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, cit., vol. 1, parte 1, p. 274.

35. Véase, siguiendo esta línea, Richard A. O'Connor, «Agricultural Change and Ethnic Succession in Southeast Asian States: A Case for Regional Anthropology», *Journal of Asian Studies*, núm. 54, 1995, pp. 968-996.

mismas funciones que detentaban los grandes Estados del valle, el palacio, el ritual y la cosmología del reino shan constituían una imitación provinciana del palacio, el ritual y la cosmología exhibidas en Ava, Amarapura y Mandalay.

Según Victor Lieberman, el proceso de homogeneización de los valles en todo el Sudeste Asiático, avanzó mucho con el aumento de la centralización estatal entre el 1600 y 1840. Una combinación de construcciones estatales imitadas y modeladas a imagen de Occidente y los mayores ingresos del comercio internacional permitieron que el Estado continental erradicase la heterodoxia religiosa, creara un Estado más uniforme y una administración y un régimen tributario eficientes, y promoviese la integración económica y la militarización a lo largo de todo el reino.³⁶ Los avances en el desarrollo de las armas de fuego, la organización militar, la agrimensura, el mantenimiento de registros y la difusión de textos tenían, a una modesta escala, los mismos efectos demolidores de la distancia que los ferrocarriles, la máquina de vapor y el telégrafo acabarían teniendo en el siglo XIX posterior. Mientras que los Estados del valle estaban ocupados fabricando más birmanos, siameses, vietnamitas y shan uniformes, las colinas continuaron fabricando más diferencias, heterogeneidad e identidades nuevas.

Identidades: porosidad, pluralidad, flujo

La mayoría de los habitantes de las montañas del Sudeste Asiático continental, antes de que el Estado colonial insistiera en clasificarlos, no tenían lo que podríamos considerar identidades étnicas como tales. A menudo se identificaban con el nombre de un lugar —la gente de «x» valle, la gente de la cuenca «y»— o por grupo de parentesco o linaje. Y, con seguridad, su identidad variaría dependiendo de a quién se dirigieran. Muchos nombres eran implícitamente relacionales: los pueblos de «montaña arriba», la gente de la «cordillera occidental», y su designación tenía sentido solo como un elemento más dentro de un conjunto relacional. Otros nombres eran exónimos utilizados por forasteros —como era a menudo el caso de los miao— y que no tenían más significado que en ese contexto. Y para complicarlo aún más, las identidades eran plurales; la mayoría de la gente de las colinas tenía un repertorio de identidades que podía

36. Véase Victor B. Lieberman, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830. Vol. 1. Integration on the Mainland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; y su «Reinterpreting Burmese History», *Comparative Studies in Society and History*, núm. 29, 1987, pp. 162-194; y «Local Integration and Eurasian Analogies: Structuring Southeast Asian History, c. 1350-1830», *Modern Asian Studies*, núm. 27, 1993, pp. 475-572.

desplegar en diferentes contextos y que, tal y como eran dichas identidades, estaban sujetas a cambios: «La identidad étnica y las diferencias idiomáticas han tendido a ser fluidas en el Sudeste Asiático continental. El grupo podía cambiar *ambas* en un periodo de tiempo relativamente corto como resultado de estar en estrecho contacto con otros pueblos». ³⁷ Se construyó una cierta plasticidad de la identidad en las relaciones de poder precoloniales. Muchos pueblos del valle, así como muchos pueblos de las colinas, se encontraron ubicados entre dos o más centros de poder cuya influencia creciente y menguante moldeó su mundo. Antes del advenimiento de la construcción estatal moderna, con sus prácticas de administración territorial, y soberanías y etnias mutuamente excluyentes, tales ambigüedades eran comunes.

Las identidades flexibles también caracterizaron los sistemas de estratificación social en los que aquellos de estatus inferior buscaban emular el poder de otros grupos o al menos aplazar la victoria de otros de estatus superior. En su análisis de un área tai del norte de Vietnam, Grant Evans nos muestra dicha dualidad de identidades y cómo se despliega. ³⁸ Así, vemos cómo un grupo de bajo estatus, los *sing moon*, considerados siervos por los tai-negros [tai *dam*], hablan tai además de su propio idioma, tienen un nombre tai así como su propio nombre «étnico», y generalmente emulan a los tai. Los tai-negros, por su parte, en el pasado imitaron el vestido mandarín vietnamita e incorporaron vocabulario vietnamita, mientras que los tai-blancos [tai *dón*] de mayor estatus llegaron a adoptar los rituales funerarios vietnamitas y se asimilaron a la sociedad vietnamita a través de matrimonios mixtos. Las élites tai en general, nos demuestra Evans, son culturalmente anfibia; despliegan el lado fuertemente tai de su identidad cuando ejercen el poder sobre sus iguales e inferiores nominalmente tai, y el lado vietnamita cuando lidian con los que están por encima de ellos. El argumento del autor es que las identidades son plurales y que están sistemáticamente estructuradas por relaciones de poder y prestigio. Esta cuestión genérica es elaborada con gran sutileza por Jonsson en su análisis de los *mien* (*yao*) del norte de Tailandia, quienes personifican un abanico de diversos grados y registros de representación, cada uno de los cuales puede ser representado estratégicamente, dependiendo del contexto. ³⁹

37. O. W. Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*, Ithaca / Singapur, Cornell University Press / Institute of Southeast Asian Studies, 1999, p. 52. Wolters excluye específicamente a Vietnam de esta generalización.

38. Grant Evans, «Tai-ization: Ethnic Change in Northern Indochina», en Andrew Turton (ed.), *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, Richmond, Curzon, 2000, pp. 263-289.

39. Jonsson, *Mien Relations*, cit., pp. 158-159. Véase también su «Yao Minority Identity and the Location of Difference in South China Borderlands», *Ethnos*, núm. 65, 2000, pp. 56-82.

A diferencia de la confusión mostrada por los funcionarios coloniales y del censo, los etnógrafos e historiadores posteriores de Birmania no han hecho más que confirmar el juicio que había emitido Leach anteriormente de que las fronteras étnicas son lábiles, porosas y, en gran medida, artificiales. Por ello, por ejemplo, diferentes observadores podrían clasificar el mismo grupo de personas como «karen», «lawa» o «tailandés» según los criterios que utilice cada uno y los propósitos de la clasificación. En los lugares en los que pueblos diferentes habían vivido cerca durante mucho tiempo, a menudo se fusionaban a la perfección, de modo que marcar un límite entre ellos parecía a la vez arbitrario e inútil.⁴⁰ Y, como ya hemos señalado antes, los lua/lawa (pueblo nómada y animista), hablantes de la lengua mon-jemer, están tan íntimamente familiarizados con el idioma tailandés y el budismo, que no es exagerado decir que los lunes pueden ser lua y los martes pueden ser tai, de forma igual de convincente. Relegarlos a una sola categoría étnica tiene poco sentido. Una mejor descripción podría ser decir que X tiene un abanico de rasgos o identidades que puede desplegarse o ponerse en práctica según lo requiera la situación. En este sentido, la identidad étnica de una persona sería el repertorio de posibles actuaciones y los contextos en los que estas se manifiestan.⁴¹

Otra forma de reconocer el abanico o repertorio de identidades accesible a muchos de estos actores sería asumir (como hizo Leach), que simultáneamente tienen, por así decirlo, estatus sociales distintos en sistemas sociales diferentes. Esto era un hecho tan común que F. K. Lehman creía que en amplias zonas de la región, la etnicidad, lejos de ser un «hecho» adscriptivo, era una elección. «Comunidades enteras pueden verse enfrentadas a tener que hacer una elección consciente sobre a qué grupo desean pertenecer».⁴² Esta parece una forma útil de concebir tales identidades plurales, siempre que tengamos en cuenta tres premisas o consideraciones. La primera es que los forasteros poderosos, especialmente los Estados, limitan las opciones de identidad de la mayoría de

40. Ronald Duane Renard, «Kariang: History of Karen-Tai Relations from the Beginning to 1933», tesis, University of Hawai'i, 1979, p. 18, plantea este argumento de cara a los karen tai en la provincia de Ratburi, Tailandia.

41. Lo que falta aquí es la cuestión de si dicha «actuación» [*performance*] es aceptada por el resto de personas con poder. Muchos alemanes de ascendencia judía en la década de 1930 fueron asimilados por completo a la cultura alemana y se consideraban ellos mismos como básicamente alemanes solo para descubrir, fatalmente, que las clasificaciones nazis de «raza» prevalecían por encima de cualquier otra cosa.

42. F. K. Lehman [Chit Hlaing], «Ethnic Categories in Burma and the Theory of Social Systems», en Peter Kunstadter (ed.), *Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations*, Princeton, Princeton University Press, 1967, pp. 75-92, citado en Tapp, *Sovereignty and Rebellion*, p. 12.

los actores. La segunda, que la inclinación hacia un conjunto de identidades no excluye la posibilidad de que, en caso de que cambien las circunstancias, ese movimiento pueda revertirse. Finalmente, y seguramente la más importante, nunca debemos confundir lo que un forastero podría percibir como un cambio trascendental en la identidad con la experiencia vivida por los actores involucrados. En este contexto, Leach señala que las comunidades kachin, sean igualitarias o estratificadas, y las comunidades shan comparten gran parte del mismo lenguaje ritual, aunque lo interpretan de manera diferente. Cuando un pequeño y económicamente bien situado político kachin se convierte en parte de un *muang* shan, puede que a un observador externo le parezca que los kachin se han convertido en shan. Esto puede resultar bastante cierto, pero para el protagonista, «este cambio puede ser apenas perceptible. Al volverse “sofisticado”, el individuo simplemente comienza a adjuntar valores shan a los actos rituales que anteriormente solo tenían un significado kachin». Es solo el observador externo «quien tiende a suponer que los cambios en la cultura y la organización social de un grupo deben tener una importancia devastadora». ⁴³

Lo que es seguro es que hay algo defectuoso en cualquier comprensión analítica del cambio de identidad que difiera tan radicalmente de la experiencia de los actores reales. Creo que el cambio étnico puede formularse de manera diferente para acomodar mejor la comprensión vernácula de los actores locales. Si asumimos, de cara a muchos pueblos de las montañas, que existe una pluralidad de repertorios de identidad, ello quiere decir, como hemos visto, que las diversas parcelas de ese repertorio se obtienen en un contexto social particular de acción. La identidad performada, en otras palabras, se recibirá o señalará en relación a la posicionalidad. Alguien con, digamos, un amplio repertorio karen-tailandés se vestirá, hablará y comportará de manera diferente en el mercado tailandés que en el contexto de un festival en una aldea karen. Por supuesto, no hay ninguna razón para suponer que una parte del repertorio sea más auténtica o «real» que otra. Por todo ello, en gran medida, la identidad expresada o promulgada es una función de la frecuencia relativa en la que resulta apropiada en un contexto social. Si, por ejemplo, el karen-tai en cuestión se traslada a un asentamiento predominantemente tailandés de las tierras bajas y cultiva arroz de regadío, en consecuencia, la frecuencia de las actividades sociales y culturales tailandesas prevalecerán y, con ello, la parte tailandesa del repertorio puesto en práctica. Lo que a un observador externo puede parecerle un cambio en la identidad étnica no es ni más ni menos que un cambio en la

43. Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, cit., p. 287.

frecuencia relativa con la que se performa la parte codificada en tailandés del repertorio común. Esto puede darse gradualmente y en cualquier evento y, si se concibe de esta manera, no tiene por qué implicar ninguna sensación subjetiva trascendental de desplazamiento o pérdida.

La relación histórica entre los mon y los birmanos, pueblos ambos cultivadores de padi de las tierras bajas, no solo proporciona una imagen de las identidades como algo plural y performado, sino que sugiere también el valor estratégico que proporciona tener una gama de identidades diversas a disposición de uno. A principios del siglo XVIII, tanto los mon, que predominaban ligeramente, como los birmanos, compartían el delta del Irrawaddy. Las principales diferencias entre ellos tenían que ver con las marcas corporales (los birmanos iban tatuados por debajo de la cintura), el peinado (los mon se cortaban el pelo de manera redondeada por delante, mientras que los birmanos llevaban el pelo largo recogido en un moño en la parte alta de la cabeza), la ropa y el idioma. Un cambio de identidad era una simple cuestión de sustituir estos códigos, y en aquellas secciones del delta donde los mon y los birmanos vivían unos junto a otros y eran bilingües, comparativamente esto resultaba un asunto sencillo. A medida que el poder de Ava sufría, también aumentó la proporción de población que adoptó los códigos culturales birmanos —hablando en birmano y tatuándose los muslos—. Según fue aumentando el poder de los pegu, los birmanos en su órbita cortaron sus lazos con los niveles superiores y comenzaron a hablar mon. Municipios independientes, nominalmente tributarios de Ava o Pegu, cambiaban sus lealtades. Y pese a que parecía claro que el propio conflicto sirvió para cristalizar y politizar ciertos marcadores culturales que luego llegaron a ser vistos como étnicos, el origen del conflicto no fue en modo alguno étnico.

Se ve en este contexto el valor adaptativo de ciertas identidades.⁴⁴ Ser capaz de representarse a sí mismo, según dicten las circunstancias, como birmano o mon, debe haber sido la salvación de muchos testigos o combatientes capturados en estas guerras entre Pegu y Ava. Es tentador ver esta obligación de desarrollar un «abanico mixto» de identidades como una póliza de seguro cultural, una estructura de fuga social. Como el color de un camaleón adaptándose al

44. Podemos encontrar persuasivos relatos de la capacidad adaptativa de las identidades plurales en el mundo malayo en, por ejemplo, Anna Lowenhaupt Tsing, *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton, Princeton University Press, 1993; Jane Drakard, *A Malay Frontier: Unity and Duality in a Sumatran Kingdom*, Ithaca, Cornell University Press, 1990; Victor T. King, «The Question of Identity: Names, Societies, and Ethnic Groups in Interior Kalimantan and Brunei Darussalam», *Sojourn*, núm. 16, 2001, pp. 1-36.

entorno, una identidad vaga y difusa, que puede cambiar de forma, tiene un gran valor protector y puede, por esta razón, ser activamente cultivada por aquellos grupos para quienes una identidad definida y fija podría resultar fatal. Al igual que las tribus «gelatinosas» descritas anteriormente, tal plasticidad no les ofrece un acceso institucional fácil a los forasteros.

Un construccionismo radical: la tribu ha muerto, larga vida a la tribu

Las «tribus» en el sentido profundo de la palabra nunca han existido. Por «sentido profundo» me refiero a las tribus concebidas como unidades sociales totales distintas, delimitadas. Si la prueba de la «tribu» es que el grupo en cuestión sea una población genética y genealógicamente emparentada, una comunidad lingüística distintiva, una unidad política unificada y delimitada, y una entidad cultural distinta y coherente, entonces virtualmente todas las «tribus» fracasan a la hora de superar esta prueba.⁴⁵ Como se señaló anteriormente, las prácticas culturales, la integración social, los lenguajes y las áreas ecológicas rara vez ofrecen rupturas bruscas y, cuando lo hacen, este tipo de rupturas casi nunca coinciden unas con otras. Tampoco la «tribu» es, como una vez se imaginó, parte de algún tipo de serie evolutiva como, por ejemplo, banda-tribu-je-fatura-Estado o, alternativamente, tribu-esclavitud-feudalismo-capitalismo.

Estados e imperios han sido fundados por pueblos que convencionalmente se han considerado tribus —Gengis Kan, Carlomagno, Osmán, los manchúes—. Y, sin embargo, sería mucho más correcto decir que los Estados producen tribus que decir que las tribus construyen Estados.

Las tribus son lo que se ha llamado «formas secundarias», creadas de forma bidireccional y solo en el contexto de un Estado o imperio. El antónimo o binario de la «tribu» es el «campesinado». La diferencia, por supuesto, es que el campesino es un agricultor ya incorporado plenamente como súbdito del Estado. Por otra parte, las tribus o las tribalidades, ¿siguen siendo esos sujetos periféricos que (¿aún?) no han sido sometidos totalmente al control del Estado y/o aquellos que han optado por evitarlo? Los imperios coloniales y el Estado moderno han sido los más prolíficos a la hora de crear tribus, pero la designación de la periferia tribal era algo igual de común en imperios anteriores como el romano, la China Tang e, incluso, el pequeño Estado comercial malayo.

45. La explicación más convincente y contundente contra la utilización del término *tribu* en este contexto la encontramos en el pequeño clásico de Morton H. Fried, *The Notion of Tribe*, Menlo Park, Cummings, 1975.

La «tribu» podría llamarse también «módulo de gobierno». La designación de tribus era una técnica para clasificar y, si era posible, administrar a los considerados campesinos o a los que aún-no-eran-campesinos. Una vez que se habían delimitado la tribu y su área tribal, esto podía ser utilizado como unidad de medida para el tributo en bienes y hombres, como una unidad sobre la que se podía designar un jefe reconocido y al que responsabilizar de su conducta, y como zona de pacificación militar. Como mínimo, creó, aunque arbitrariamente, un pueblo designado por un nombre y por su supuesta ubicación para propósitos de orden burocrático dentro de una masa de asentamientos y pueblos en los que a menudo había prevalecido la no-estructuración y que de otra manera parecían indistinguibles.

Los Estados y los imperios crean tribus precisamente para atravesar el flujo y la falta de forma que caracteriza las relaciones sociales vernáculas. Es cierto que se hicieron distinciones vernáculas entre, digamos, nómadas y recolectores, entre poblaciones marítimas e interiores, entre productores de cereales y horticultores. Sin embargo, tales distinciones entrecruzaban muchas otras distinciones de idioma, ritual e historia; pero más que discontinuidades nítidas, se trataba de gradaciones entre ellas y estas gradaciones rara vez se convirtieron en la base de la autoridad política. A cierto nivel, simplemente no importaba cuán arbitrarias fueran las tribus inventadas; el objetivo era poner orden administrativo a la fluidez existente, instituyendo unidades de gobierno y negociación. Por ello, los romanos insistieron en la territorialización de los catalogados como bárbaros bajo jefes que, en principio, pudiesen ser considerados responsables de su conducta. La cuadrícula burocrática era necesaria «debido a la tremenda fluidez en los lazos sociales y la política interna bárbara».⁴⁶ El que dichas designaciones tuviesen algún sentido vernáculo para los nativos era algo que apenas se tenía en cuenta. En la tardía China imperial y en la China republicana, en la frontera suroeste, los nombres de la subdivisión de los problemáticos «miao» eran designaciones arbitrarias vagamente basadas en la vestimenta de las mujeres y no guardaban relación con términos de auto-identificación en la lengua vernácula.⁴⁷

En gran medida, los gobernantes coloniales se enfrentaron a la misma «anarquía» de la identificación vernácula y la resolvieron decretando tribus administrativas que para nada resultaban menos arbitrarias. Por su parte, los

46. Thomas S. Burns, *Rome and the Barbarians, 100 BC-AD 400*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003, p. 103.

47. Diamond, «Defining the Miao», cit., pp. 100-102.

franceses en Vietnam, armados con etnógrafos y teorías deterministas de evolución social, no solo dibujaron límites entre las tribus que consiguieron discernir vagamente y nombraron jefes a través de los cuales pretendieron gobernar, sino que situaron también a los pueblos dentro de una escala de evolución social designada por ellos mismos, según las nominaciones que les habían dado.⁴⁸ En Indonesia, los holandeses lograron casi la misma alquimia administrativa al identificar distintas leyes de derecho consuetudinario indígena (*adat*) que procedieron a codificar y utilizar como base para el gobierno indirecto a través de jefes designados por ellos. Como dice Tanya Li, «El concepto de “comunidad adat” denominó y a la vez buscó diseñar a una población rural dividida en grupos étnicos con “tradiciones” lo suficientemente estables [...] como para servir como definitorios de una identidad de grupo y de estructuras políticas centralizadas con unos líderes reconocidos».⁴⁹

Esta técnica de gobierno no solo proponía identidades nuevas y nítidas de un solo golpe, sino que asumía una especie de orden jerárquico, universal. Los pueblos acéfalos, igualitarios, sin jefes ni organización política permanente más allá de la aldea o del linaje no tenían lugar en la nueva clasificación.⁵⁰ Se vieron forzados por decreto, quisieran o no, a un mundo de jefes, sin importar si estaban de acuerdo. Los pueblos cuyo orden vernáculo era igualitario carecían de estructuras institucionales mediante las que ser gobernados. Por lo que, aunque fuese a la fuerza, para lograr sus objetivos estas instituciones debían ser impuestas. En lo que se conoció como Estados shan del este de Birmania, los británicos se enfrentaron a una población de la que aproximadamente la mitad estaba compuesta por pueblos acéfalos e igualitarios (*gumlaokachin, lahu, pao, padaung, kayah*). Buscando instituciones jerárquicas que les proporcionasen un punto de entrada político para el gobierno indirecto, los británicos eligieron basarse en el relato de unos cuarenta o más *sawbwaw* shan que, más a menudo en teoría que en la práctica, afirmaban gobernar sus dominios locales. Aunque esta elección provocó resistencia tanto entonces como después, fue la única transmisión institucional disponible para los británicos.

48. Oscar Salemink, *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders: A Historical Contextualization, 1850-1990*, Londres, Routledge-Curzon, 2003, pp. 21-29.

49. Tania Murray Li (ed.), *Transforming the Indonesian Uplands: Marginality, Power, and Production*, Singapur, Harwood, 1999, p. 10.

50. Se pueden encontrar análisis de este proceso en Oriente Próximo en Richard Tapper, *Frontier History of Iran: The Political and Social History of Shahsevan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, y Eugene Regan, *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Sin embargo, una vez inventada, la tribu tomó vida propia. Una unidad creada como estructura política de gobierno se convirtió en el idioma de la contienda política y la autoafirmación competitiva. Se transformó en la forma reconocida de hacer valer una afirmación de autonomía, recursos, terrenos, rutas comerciales y cualquier otra cuestión valiosa sobre la que se requiriese una afirmación de soberanía cuasi estatal. El idioma reconocido para exponer una demanda dentro de los espacios estatalizados era la apelación a la clase o al Estado —el campesinado, los mercaderes, el clero—. El idioma reconocido para las afirmaciones fuera del espacio estatalizado era apelar a las identidades y derechos tribales. Donde más evidente se hizo esto fue en la colonización blanca de América del Norte. Como Alfred Kroeber escribe acertadamente: «Cuanto más conocemos a los aborígenes de América, menos cierto parece cualquier fenómeno recurrente que coincida con nuestro concepto de tribu; cada vez más, este concepto parece ser una creación de conveniencia del hombre blanco para hablar de los indios, negociar con ellos, administrarlos y, finalmente, imprimirlo en su propio pensamiento por la fuerza de nuestro puro peso [...]. Puede que haya llegado el momento de examinar si esto no es claramente más que una mera construcción».⁵¹

En este último sentido, las tribus con autoconciencia de su identidad sin duda existen. Pero más que existir en la naturaleza, son una creativa construcción humana —un proyecto político— en diálogo y competencia con otras «tribus» y Estados. Las líneas que las demarcan son al principio esencialmente arbitrarias, dada la gran variedad de diferencias etnográficas. Los impulsores de ciertas políticas —oficiales o no—, que se esfuerzan por marcar una identidad basada en supuestas diferencias culturales no están tanto descubriendo un límite social como seleccionando una de las innumerables diferencias culturales sobre las que basar las distinciones de grupo. En función de cuál sea la diferencia que se enfatice (dialecto, vestimenta, dieta, modo de subsistencia, presunta descendencia) conduce a la estipulación de una u otra frontera cultural y etnográfica diferente que distingue el «nosotros» del «ellos». Por eso se comprende mejor la invención de la tribu como un proyecto político.⁵²

51. Citado en Fried, *Notion of Tribe*, cit., p. 59.

52. Esta perspectiva se desarrolla muy lúcidamente en Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Long Grove, Waveland, 1998 [1969], pp. 9-38, y se comparte este mismo análisis en Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, cit.; F. K. Lehman [Chit Hlaing], «Burma: Kayah Society as a Function of the Shan-Burma-Karen Context», en Julian Steward (ed.), *Contemporary Change in Traditional Society*, 3 vols., Urbana, University of Illinois Press, 1967, vol. 1, pp. 1-104; y Keyes, *Ethnic Adaptation and Identity*,

El límite que se escoge es una elección estratégica porque organiza las diferencias de una forma en lugar de hacerlo de otra, y porque es un dispositivo político para la formación de grupos. El único punto de partida defendible para decidir quién es «X» y quién es «Y» es aceptar las autodesignaciones de los propios actores.

La creación de tribus

Los Estados fabrican tribus de varias formas. Lo más obvio es crearlas como si fuesen una plantilla para el orden administrativo y el control político. Pero es sorprendente cómo a menudo se genera una identidad tribal o étnica en la periferia casi totalmente con el propósito de hacer una reivindicación política de autonomía y/o de acceso a los recursos.

La creación de los cosacos como una etnia consciente de sí misma, surgida de la nada, en lo que respecta a sus orígenes, resulta particularmente instructiva para la comprensión de la etnogénesis en el Sudeste Asiático. Las personas que se convirtieron en los cosacos eran tanto siervos que habían escapado de sus amos como fugitivos de toda la Rusia europea. La mayoría de ellos huyeron en el siglo XVI a las estepas del río Don «para escapar o evitar los males sociales y políticos de la Rusia moscovita».⁵³ No tenían nada en común salvo la servidumbre y la huida. En el vasto interior de la Rusia continental, los cosacos estaban geográficamente fragmentados hasta en 22 «hordas» desde Siberia y el río Amur hasta la cuenca del río Don y el mar de Azov.

Se convirtieron en un «pueblo» de la frontera por razones que, en gran medida, tenían que ver con su nuevo entorno ecológico y sus rutinas de subsistencia. Dependiendo de su ubicación, se establecieron entre los tártaros, circasianos (cuya vestimenta adoptaron) y los calmucos, de quienes copiaron sus hábitos de montar a caballo y patrones de asentamiento. La abundante tierra disponible tanto para pastos como para agricultura significó que estos colonos pioneros vivían en un régimen de tierras de propiedad común donde cada familia tenía su propio acceso independiente a los medios de subsistencia y completa libertad de circulación y de residencia. Bajo esta economía política de la

cit., aunque Keyes desea remarcar (p. 4) el grado en el que, una vez establecidos, estos grupos adquieren una cultura distintiva, opuesta estructuralmente a otros grupos.

53. Bruce W. Menning, «The Emergence of a Military-Administrative Elite in the Don Cossack Land, 1708-1836», en Walter McKenzie Pinter y Don Karl Rowney (eds.), *Russian Officialdom: The Bureaucratization of Russian Society from the Seventeenth to the Twentieth Century*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980, pp. 130-161, cita de la p. 133.

frontera ecológica subyacía un espíritu de independencia e igualitarismo, deseado y buscado por un pueblo que había conocido la servidumbre.

La sociedad cosaca era, en esta etapa, una especie de imagen espejo de la jerarquía y servidumbre de la Rusia zarista. Los tres grandes levantamientos campesinos que amenazaron el imperio comenzaron en tierras cosacas. Aquí, como en Zomia, la frontera apátrida también atraía a los disidentes religiosos, sobre todo a los llamados Viejos Creyentes, quienes asociaron las reformas religiosas con la servidumbre.⁵⁴ La derrota del levantamiento de Bulavin (1707-1708), provocó que la autonomía de los cosacos pasase a ser algo contingente supeditado al suministro de unidades de caballería totalmente equipadas para reforzar las filas de las fuerzas del zar. Y después de la despiadada campaña militar represiva contra los cosacos más estrechamente asociados con la rebelión de Pugachev (1773-1774), las rudimentarias asambleas democráticas locales de cosacos fueron suplantadas por una nobleza cosaca titulada y terrateniente que disponía de sus propios siervos —la mayor parte de ellos provenientes de Ucrania—.

Ni por asomo fueron desde el principio un «pueblo» coherente, pero sin embargo hoy en día es posible que los cosacos sean la minoría «étnica» más solidaria de Rusia. Sin duda, su uso como «minoría marcial» —como los karen, kachin, y las levas de los chin y gurkha en el sur y sudeste de Asia— contribuyó a este proceso de etnogénesis.⁵⁵ En su papel de etnicidad inventada, la *cosaqueidad* es impactante pero no es única. Resultan bastante habituales los casos de comunidades esencialmente cimarronas que se han convertido en formaciones étnicas diferenciadas y autoconscientes. En vez de poner como ejemplo los cosacos, hubiéramos podido ejemplificar esto con los cimarrones de Surinam —que se convirtieron en no menos de seis «tribus» diferentes, cada una con su propio dialecto, dieta, residencia y patrones de matrimonio— y habría funcionado igual de bien.⁵⁶ Los semínolas de Norteamérica o los gitanos de Europa, romanís, también son casos de etnias fusionadas entre sí a raíz de comienzos

54. Véase la excelente novela de León Tolstói *The Cossacks*, en *The Cossacks and Other Stories*, Harmondsworth, Penguin, 1960, pp. 163-334. En esta novela Tolstói escribe en particular acerca de los cosacos del río Tarek, llamados cosacos greben, que se asentaron entre los chechenos. [Los Viejos Creyentes fueron los cristianos ortodoxos que no aceptaron la reforma de Nikon en 1654, perseguidos desde esa fecha. N. de la T.]

55. Los cosacos también proporcionaron fuerzas militares a los otomanos; véase Avigador Levy, «The Contribution of the Zaporozhian Cossacks to Ottoman Military Reform: Documents and Notes», *Harvard Ukrainian Studies*, núm. 6, 1982, pp. 372-413.

56. Véase Richard Price, «Introducción a la parte 4», *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979, pp. 292-297.

poco prometedores y dispares, gracias a su pertenencia a un nicho ecológico y económico común, así como por la persecución sufrida.

Todas las etnias e identidades tribales son necesariamente relacionales. Porque cada una de ellas posiciona un límite, es excluyente y expresa implícitamente una posición, o una ubicación, frente a uno o varios grupos situados fuera del límite étnico estipulado. Muchas de estas etnias pueden entenderse como oposiciones estructurales divididas entre pares binarios: siervo *versus* cosaco, libre-civilizado *versus* bárbaro, colina *versus* valle, río arriba (hulu) *versus* río abajo (hilir), nómada *versus* sedentario, pastoril *versus* productor de grano, humedal *versus* tierra seca, productor *versus* comerciante, jerarquía (shan, gumsa) *versus* igualitarismo (kachin, gumlao).

La importancia de la «posicionalidad» y, a menudo, del nicho agroecológico, es tan común en la creación de fronteras étnicas que lo que empieza siendo un término que señala la ubicación o un patrón de subsistencia deviene en una representación de la etnicidad. Para Zomia y el mundo malayo es sorprendente la frecuencia con la que un término que designaba meramente la residencia nativa en las colinas de, por ejemplo, Padaung, Taungthu, Buikitan, Orang Bukit, Orang Hulu, Mizo, Tai Loi, se ha convertido en el nombre real de una tribu. Muchos de esos nombres seguramente comenzaron como exónimos aplicados por los Estados del valle a la gente de las colinas con las que comerciaban y connotaba rudeza o salvajismo. Con el tiempo, estos nombres a menudo se han consolidado como autótonos llevados con orgullo. La frecuente coincidencia de nichos ecológicos, ocupacionales y lazos étnicos ha sido señalada repetidas veces por los antropólogos, y Michael Hannan ha llegado a afirmar que «en equilibrio, los límites de los grupos étnicos coinciden con límites del nicho».⁵⁷

La distinción más esencializada de este tipo es quizás la que existe entre los bárbaros y el pueblo han, un pueblo cultivador de cereales. A medida que crecía el primer Estado han, los que permanecieron en, o huyeron a, «los bloques de tierra montañosa, pantano, jungla o bosque» dentro del imperio llegaron a ser denominados y conocidos con varios términos, pero eran, como hemos visto, llamados colectivamente «los bárbaros interiores». Aquellos que se habían visto expulsados al borde de la estepa, donde la agricultura sedentaria

57. Fredrik Barth, «Ecological Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan», *American Anthropologist*, núm. 58, 1956, pp. 1079-1089, y Michael T. Hannan, «The Ethnic Boundaries in Modern States», en John W. Meyer y Michael T. Hannan (eds.), *National Development and the World System: Educational, Economical, and Political Change, 1950-1970*, Chicago, University of Chicago Press, 1979, pp. 253-275, cita de la p. 260.

era imposible o infructuosa, eran «los bárbaros exteriores». En cada caso, el límite efectivo entre los diferentes pueblos era el lazo ecológico. En la década de 1870, el barón von Richtofen describió vívidamente la brusquedad del límite entre geologías y pueblos: «Es sorprendente, después de haber atravesado varias [parcelas de tierra de loess], ver, al llegar a la cima de la última, de repente una vasta llanura cubierta de hierba con una superficie ondulada [...]. En el límite se encuentra el último pueblo chino; luego sigue el *tsauti* [pradera] con tiendas de campaña mongolas».⁵⁸ Habiendo demostrado que «los mongoles» no eran ningún tipo de población originaria [*ur-population*], sino que eran un pueblo enormemente diverso, incluidos entre ellos muchos ex-han, Lattimore vio la hegemonía de la ecología: «Las fronteras entre los diferentes tipos de suelo, entre la agricultura y la ganadería, y entre chinos y mongoles coincidían exactamente».⁵⁹

El nicho ecológico, en tanto que delimita diferentes rutinas de subsistencia, los rituales, y la cultura material, es una dimensión en torno a la cual puede darse la etnogénesis. Pero no es una condición necesaria ni suficiente para la formación tribal. Dado que la creación de tales marcadores es un proyecto político, se deduce que también pueden adjuntarse a distinciones sin importancia intrínseca entre ellas para, por ejemplo, reclamar un recurso valioso. La invención de la «tribu» *kayah/karenni* como pueblo distinto de otros pueblos *karennicos* cercanos parece ser un caso claro de este tipo.⁶⁰

El nacimiento de los *karenni* a principios del siglo XIX es lo suficientemente reciente como para permitirnos algunas especulaciones fundamentadas sobre el origen de la «tribu». Parece estar asociado a la llegada a esta comunidad no budista e igualitaria, en la década de 1820, de milenaristas pretendientes *karen* que afirmaban ser sus príncipes siguiendo el modelo *shan*. Como veremos en el próximo capítulo, los movimientos milenaristas han jugado un papel desproporcionado en la génesis de nuevas comunidades en las montañas. La

58. Manfred von Richtofen, *Letters [to the Shanghai General Chamber of Commerce]*, Shanghai, 1903; reimpresión en Pekín, 1914, pp. 119-120; citado en Owen Lattimore, «The Frontier in History», en *Studies in Frontier History: Collected Papers, 1928-1958*, Oxford, Oxford University Press, 1962, pp. 469-491, cita de la p. 473, n. p. 2.

59. Lattimore, «Frontier in History», cit., p. 473, n. p. 2.

60. La distinción entre «*kayah*» y «*karenni*» (*karen rojo*) es un artefacto de reidentificación política, bastante similar a la distinción entre Myanmar y Birmania como nombre para el territorio en su conjunto. Dado que el término anterior *karenni* se asoció con la rebelión contra el régimen en Rangún, se escogió cambiarlo por el término *kayah* —en realidad, el nombre de la subdivisión preponderante de los *karenni*— porque no tenía estas asociaciones. Así hoy en día el estado se llama oficialmente estado de *Kayah*, aunque podría llamarse más exactamente estado *Karenni*. Utilizo el término *karenni* para abreviar. F. K. Lehman [Chit Hlaing], sobre cuyo fino análisis me apoyo aquí, utiliza el término *kayah* en «birmano», cit.

creación de un reino al estilo shan con su propio *sawbwa* «logró transformar uno de los simples conjuntos de los principales dialectos karen en un sistema social y cultural kayah muy característico». ⁶¹ La creación de un Estado a imitación de otro no es tan inusual. Lo inusual es su éxito tanto política como culturalmente. Ese éxito, a su vez, fue posible gracias a la feliz coincidencia de que el recién acuñado Estado karenni era el hogar de los conjuntos de teca más valiosos del país.

La afirmación de una nueva identidad tribal equipada con un aparato estatal a pequeña escala tuvo el efecto de establecer un monopolio local sobre el comercio de teca. El liderazgo carismático sirvió para fusionar estas comunidades karenicas, vagamente relacionadas entre sí en algo parecido a una sociedad anónima, «con el fin de arrebatar el control del cada vez más lucrativo comercio de teca a los shan, para quienes habían estado trabajando». ⁶² Los empresarios étnicos karenni tomaron prestado el modelo artesano más cercano: el del Estado padi de los shan, a su vez tomado prestado de la monarquía birmana, que serviría para hacer una afirmación y una defensa de su supuesta soberanía sobre la teca. Como herramienta creadora de identidad y estrategia para controlar los recursos, tuvo un éxito admirable.

Muchas identidades se elaboran, está claro, con propósitos similares en mente: defender la ubicación de una ruta comercial estratégica, para hacer valer un derecho exclusivo al agua, minerales, o tierras valiosas, para reclamar la propiedad de un producto en particular, para defender los derechos de pesca o caza contra la competencia, para proteger la entrada a una ocupación lucrativa, o para reclamar privilegios rituales. La creación de tribus y, en este sentido, de etnias puede calificarse como el modo estándar mediante el que los pueblos sin Estado podían hacer demandas cuando interactuaban con los Estados. Para tales sociedades sirve esencialmente al mismo propósito que tiene la formación de un sindicato, una corporación, o un gremio de artesanos en una sociedad más contemporánea. ⁶³ Aquellos que apuestan por plantear una

61. *Ibidem*, p. 35.

62. F. K. L. Chit Hlaing [F. K. Lehman], «Some Remarks on Ethnicity Theory and Southeast Asia, with Special Reference to the Kayah and Kachin», en Michael Gravers (ed.), *Exploring Ethnic Diversity in Burma*, Copenhagen, NIAS Press, 2007, p. 112.

63. Véase Lois Beck para una detallada explicación de la etnicización como una consecuencia del control de los privilegios comerciales o sobre el terreno, «Tribes and the State in 19th- and 20th-Century Iran», en Philip Khoury y Joseph Kostiner (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 185-222; y, respecto a los piratas tausug del archipiélago de Sulu, véase James Francis Warren, *The Sulu Zone, 1768-1898: The Dynamics of External Trade, Slavery, and Ethnicity in the Transformation of a Southeast Asian*

exigencia respecto a los recursos sobre la base de estos principios, adquieren una poderosa razón para abrazar la nueva identidad. Del mismo modo, excluyen a otros del acceso a estos mismos recursos. Y aquellos que se ven por la misma razón excluidos y forzados a nichos menos deseables a menudo son recíprocamente etnicizados.⁶⁴

También la demarcación de tribus en África fue, como en todas las colonias, un proyecto imperial. Un pequeño ejército de especialistas se mantuvo ocupado dibujando fronteras, codificando costumbres, asignando territorios y nombrando jefes para crear unidades manejables para el dominio imperial, a menudo sobre pueblos no estatalizados. Se debía imponer algún tipo

Maritime State, Singapur, Singapur University Press, 1981; y Charles O. Frake, «The Genesis of Kinds of People in the Sulu Archipelago», *Language and Cultural Description: Essays by Charles O. Frake*, Stanford, Stanford University Press, 1980, pp. 311-332. Para un astuto análisis de la invención del indigenismo a finales del siglo XX, véase Courtney Jung, *The Moral Force of Indigenous Politics: Critical Liberalism and the Zapatistas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

64. Uno de los casos más llamativos de este proceso se refiere a los bosquimanos del Kalahari, también conocidos como san-khoi, presentados a menudo como un remanente periférico y salvaje del amanecer de la historia de la humanidad durante la Edad de Piedra. Aunque los hechos históricos todavía están en disputa, actualmente está asentándose la idea de que la comprensión que tenemos de ellos está radicalmente equivocada. En la reconstrucción que Edwin Wilmsen hace de los bosquimanos del Kalahari los presenta esencialmente como una clase desposeída de origen mixto que a lo largo del tiempo han sido relegados al trabajo de servidumbre y la búsqueda de alimento en distintas franjas de la árida [reserva natural] de Sandval. Compuesto por pastores (muchos de ellos tswana, arruinados por las confiscaciones de ganado, las epidemias de ganado y la guerra), esclavos fugados y desertores militares (muchos de ellos a su vez europeos), este grupo se unió a una pequeña población recolectora de habla san que en tiempos pasados habían prosperado con la venta de marfil, plumas de avestruz y pieles. Véase el clásico de Wilmsen, *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari*, Chicago, University of Chicago Press, 1989. Para conocer parte de la controversia que rodea a esta interpretación, se puede consultar la reseña de Jacqueline S. Solway del libro de Wilmsen en *American Ethnologist*, núm. 18, 1991, pp. 816-817.

Resulta muy reveladora la importancia que el nicho de subsistencia tiene para la determinación de la etnia. Los hablantes de idiomas no-san carentes de ganado y que son recolectores (o trabajan como sirvientes) son conocidos como san-bosquimanos. Por el contrario, los hablantes de san que tienen ganado y mantienen una situación acomodada son considerados como parte de la etnia tswana. Como los dos grupos están, por usar el término de Wilmsen, «interdigitados», es común que los hablantes bilingües de san «pasen» rutinariamente como tswana. Los san-bosquimanos son, por ello, esencialmente una clase o casta estigmatizada, relegada al nicho de alimentación mínimo necesario para la subsistencia, y su identidad se ha convertido en sinónimo de ese nicho. En términos relacionales, sería igualmente correcto decir que la piedra angular de la autoconstrucción étnica tswana fue la estigmatización de los san-bosquimanos. El efecto real de tratar en términos homogeneizantes y estigmatizantes a lo que de hecho es una población diversa ha sido «aboriginalizarlos». Wilmsen, *Land Filled with Flies*, cit., pp. 85, 108, 133.

de plantilla para clasificar una desconcertante variedad cultural y así poder producir unidades determinadas a las que exigir tributo e impuestos, y a las que administrar. Al mando de la empresa se encontraba, en palabras de Wilmsen, «esa profecía autocumplida que predijo la existencia de tribus y, a través del orden administrativo, creó lo que no podía descubrir». La tribu, una vez establecida como única forma social propia de representación de los pueblos sin Estado, se convirtió rápidamente en la forma hegemónica. Pese a lo arbitrario o ficticio que podía resultar, «los nativos entendieron que debían presentarse ellos mismos como tribus» para funcionar dentro del marco colonial.⁶⁵ La empresa de dividir a los nativos en tribus delimitadas territorialmente, mutuamente excluyentes, no era una manía administrativa peculiar del pensamiento cartesiano de la Ilustración o, en el caso que nos concierne, del ordenamiento calvinista anglosajón. Y uno solo necesita leer la *Guerra de las Galias* de César para ver un orden tribal del mismo tipo que, por muy confuso que pudiera haber sido a pie de terreno, hacía brillar los ojos de todo gobernador romano. El proyecto imperial han-chino, con sus jefes tributarios designados (*tusi*) y los designados como bárbaros, muestra las marcas de un ejercicio administrativo comparable. El sistema *tusi* (gobernar a los bárbaros con bárbaros) fue ideado en la dinastía Yuan (1271-1368) y floreció hasta el siglo XVIII en aquellas áreas del imperio donde el control directo era imposible o fiscalmente no rentable.⁶⁶

Bajo los ejercicios arbitrarios de clasificación elaborados por los Estados se encuentra el tumulto, en permanente cambio, de las luchas locales por los recursos, el prestigio y el poder. Estas luchas producen constantemente nuevas divisiones sociales y culturales: disputas sobre rituales, facciones que luchan por controlar la mejor tierra, linajes compitiendo por alianzas matrimoniales, luchas sucesorias por el liderazgo local. En otras palabras, día tras día, se sigue reproduciendo la base potencial de unidades sociales nuevas y competitivas.

Siguiendo la idea original de Max Gluckman, podemos distinguir entre conflicto centrípeto y centrífugo.⁶⁷ Cuando las facciones luchan por una

65. Ibídem, pp. 275, 324, la última cita a John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

66. Agradezco a Shan-shan Du su cuidadosa exposición de la evolución del sistema *tusi* hacia la creación de jefaturas hereditarias con reinos definidos territorialmente, en gran parte del suroeste de China, especialmente en áreas pobres e inaccesibles por la altitud. El sistema fue abandonado en general a favor de la administración directa (*gai tui gui liu*, reemplazando *tusi* por funcionarios temporales), que se encargó de los registros de hogares y los impuestos a partir de la mitad de siglo XVIII, bajo la administración Ming. Comunicación personal, agosto de 2008.

67. Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, Cohen y West, 1963.

jefatura, acordando implícitamente cuál es el premio y reafirmando así la importancia de la unidad en sí, su conflicto es centralizador. Cuando una facción se divide o se separa para fundar otra unidad, dicho conflicto es descentralizador o centrífugo. El entorno demográfico y geográfico de Zomia, en este contexto, promovió el conflicto centrífugo. Digamos que, para la facción perdedora en una disputa por el liderazgo, era un asunto relativamente simple separarse, abrir áreas nuevas para la tala y encontrar un nuevo asentamiento. Era una alternativa relativamente igualitaria a lo que, de lo contrario, podría haberse convertido en una subordinación y jerarquía permanentes. La fricción de la distancia también significó que, a menudo, las comunidades separadas permanecían en un relativo aislamiento, especialmente en comparación con la sociedad del valle. Del mismo modo que la topografía escarpada y el relativo aislamiento promovió, tras un periodo de tiempo que les permitiera dispersarse y fundirse con el entorno, el crecimiento de diferencias en los dialectos hablados —una suerte de «especiación» lingüística—, también las condiciones de Zomia fomentaron la multiplicación y solidificación de las diferencias culturales. Estos procesos de deriva y diferenciación cultural son a menudo la materia prima para las distinciones «tribales». Pero no debemos confundir las diferencias culturales con la identidad del grupo étnico o tribal. La creación de estas supuestas unidades definidas como tribus o grupos étnicos es un proyecto político que a veces utiliza las diferencias culturales; y que a su vez deja fuera muchas diferencias culturales notables que, de hecho, se ven con frecuencia acomodadas dentro de la misma «tribu».

Una vez creada como tal y presentada, la «tribu» como entidad politizada puede poner en marcha procesos sociales que reproducen e intensifican la diferencia cultural. Pueden, como ha sucedido, crear una justificación de su propia existencia. La institucionalización política de las identidades, si tiene éxito, produce este efecto mediante la reelaboración del patrón de la vida social. El concepto de «hábitos de tráfico» [*traffic patterns*] utilizado por Benedict Anderson para describir la creación por el régimen colonial holandés en Indonesia, virtualmente de la nada, de un grupo étnico «chino», es la que mejor refleja este proceso.⁶⁸ En Batavia, los holandeses discernieron, según sus propias y previas concepciones, una minoría china. Este grupo mixto no se consideraba chino; sus fronteras se fusionaban perfectamente con las de otros batavos, con los que establecían matrimonios libremente. Sin embargo, una vez que los

68. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991, pp. 167-169 [ed. cast.: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

holandeses identificaron esta etnia, institucionalizaron dicha ficción administrativa. Marcaron ciertos barrios como «chinos», seleccionaron funcionarios «chinos», establecieron tribunales locales para ejercer la ley consuetudinaria china tal y como la veían, instituyeron escuelas chinas y, en general, se aseguraron de que todos los que entraban dentro de esta clasificación se relacionasen con el régimen colonialista como «chinos» batavos. Lo que comenzó como una especie de invención de la imaginación imperial adquirió sustancia sociológica real a través de los «hábitos de tráfico» de las instituciones holandesas. Y ¡voilà! después de más o menos sesenta años, se había creado, de hecho, una comunidad china consciente de sí misma. Parafraseando a Wilmsen, los holandeses habían fabricado mediante una orden administrativa aquello que no habían podido descubrir.

Una vez que una «tribu» se institucionaliza como una identidad política —como una unidad de representación con, digamos, derechos, tierras y líderes locales— el mantenimiento y refuerzo de esa identidad se vuelve importante para muchos de sus miembros. Geoffrey Benjamin ha demostrado que grupos de las tierras altas como los senoi y los semang respondieron a la tentación y el peligro del Estado colonial y del Estado malayo volviéndose más «tribales», al instituir un conjunto de prácticas matrimoniales que promovió la dispersión y la búsqueda de alimento. Un tabú cultural contra el uso del arado desalentó aún más el sedentarismo.⁶⁹ Cuanto más exitosa resulta la identidad a la hora de ganar recursos y prestigio, más interés tendrán sus miembros en patrullar sus fronteras y más probable que estas se vuelvan más nítidas.⁷⁰ La cuestión es que, una vez creada, una identidad institucional adquiere su propia historia. Cuanto más larga y profunda sea esta historia, más se parecerá a la creación de mitos y el olvido propios del nacionalismo. Con el tiempo, tal identidad, por muy inventado que sea su origen, tomará características esencialistas, y puede acabar inspirando lealtades apasionadas perfectamente.

69. Geoffrey Benjamin, «The Malay World as a Regional Array», artículo presentado al International Workshop on Scholarship in Malay Studies «Looking Back. Striding Forward», Leiden, 26-28 de agosto de 2004; Benjamin y Chou, *Tribal Communities in the Malay World*. Véase Salemink, *Ethnography of Vietnam's Central Highlanders*, p. 284, respecto a la prohibición jarai del uso del arado.

70. Por ejemplo, si quisiéramos inventar un conjunto de tabúes para que un grupo desaliente la mezcla entre su población y el hábito de comer en comunidad [*commensality*], difícilmente se podría hacer mejor que las ideas tradicionales de las castas altas sobre la contaminación en la India o las versiones más estrictas de las leyes dietéticas *kosher* judías ortodoxas.

Honrar la genealogía

En las sociedades igualitarias generalmente designadas como tribales, yo diría que prevalece el modelo de reconocimiento de la descendencia que se produce mediante la estipulación de esta como tal.

Morton Fried, *The Notion of Tribe*⁷¹

Los primeros funcionarios coloniales podrían, en cierto sentido, ser perdonados por «encontrar» tribus en las colinas. No solo era la expectativa con la que partían, sino que la misma auto-representación de muchos pueblos de las montañas reforzó esa expectativa. Donde no había Estados de los que hablar, los principios de cohesión social estaban formalmente ordenados por el parentesco, la genealogía y el linaje. Estos principios eran, por supuesto, exactamente lo que se espera que los colonizadores se encuentren en la zona tribal. Mientras las realidades políticas de competencia, usurpación, rebelión, migración, fisión social y fluctuación de las identidades plurales eran vertiginosamente complejas y en constante movimiento —lo que los marxistas llamarían superestructura ideológica—, mantenían la apariencia de un grupo bien ordenado y cuya descendencia resultaba históricamente coherente. Los roles formales de sucesión, descendencia y precedencia se mantenían gracias a una especie de truco de magia en la genealogía y la historia. Si es importante el sentido de continuidad y orden simbólico para un estado de cosas dado, este tiene que estar dotado de sentido. Después de todo, si las contingencias de una política de las montañas fragmentada y tumultuosa no podían preverse, menos aún podían ordenarse. Resultaba mucho más fácil ajustar e interpretar el resultado de, digamos, una usurpación exitosa o un matrimonio anómalo de tal manera que se acabase demostrando ingeniosamente que, al fin y al cabo, se habían respetado las reglas y que estas seguían intactas.

Todos los pueblos de las colinas, sin excepción, por lo que puedo decir, han tenido una larga experiencia en la reelaboración de sus genealogías para absorber a los extraños. También las sociedades de las colinas eran sistemas

71. La cita de este epígrafe es de Morton Fried, *Notion of Tribe*, cit., p. 77. [Morton Fried, en «Sobre la evolución de la estratificación social y del Estado», intenta clasificar las sociedades a partir de la consideración del estatus de prestigio. Una sociedad igualitaria es aquella en la que existen tantos grados de prestigio como personas capaces de ocuparlos; esto es, si bien existen diferencias en cuanto a atributos personales, no hay un límite a la cantidad de puestos de prestigio. Por ejemplo, un hombre puede mostrar más habilidades que otros en la caza, lo que le otorga cierto prestigio (noción de «liderazgo efímero»), pero no necesariamente implica superioridad ante los demás, ya que no hay un poder económico ni político de estatus. N. de la T.]

basados en la mano de obra y buscaban aumentar su número absorbiendo nuevos migrantes, por adopción, mediante el matrimonio y la incorporación de los venidos de fuera, la compra de esclavos y las expediciones para su captura. La nueva mano de obra era bienvenida, no solo para abrir nuevos campos de cultivo sino también para mejorar la política y aumentar el peso militar del grupo receptor. Las sociedades del valle, también en busca de mano de obra, absorbieron fácilmente a sus recién llegados dentro de su ordenamiento de clases, es decir, habitualmente empujándolos a la clase más baja. Las sociedades de las montañas, por el contrario, unían a los recién llegados a los grupos de descendencia o parentesco, a menudo a los más poderosos.

Los karen tienen reputación de ser menos propensos a casarse entre ellos que muchos otros pueblos de las montañas pero, viviendo en los intersticios de vecinos mucho más poderosos, de hecho resulta prodigioso cómo incorporan miembros nuevos. Una lista parcial de pueblos absorbidos incluiría pueblos chinos, shan, lamet, lisu, lahu, akha, birmanos, mon, lao y lue.⁷² Los akha, también un pueblo «en el medio» en el sentido de ser una sociedad asentada a media ladera con pueblos del valle por debajo y pueblos de las montañas por encima tienen, desde hace mucho tiempo, un sistema establecido para asimilar a los nuevos miembros. Un hombre que se casa en esta sociedad, conocida por sus genealogías orales excepcionalmente largas, es aceptado como el fundador de un nuevo linaje (junior) siempre que honre a los antepasados, tenga un hijo y hable akha. Muchos de los linajes con genealogías comparativamente cortas (apenas quince o veinte generaciones) recuerdan la identidad anterior de sus antepasados: los chino-yunnan, wa o los tai. Un esclavo capturado se incorpora al linaje de su amo o a uno genealógicamente cercano a él. Según Leo Alting von Geusau, los repertorios de incorporación son tan antiguos y rutinarios que está claro que, con el tiempo, los akha, sin dejar de ser akha, han sido masivamente revitalizados, en un sentido genético, mediante la fusión con los recién llegados.⁷³ Genealógicamente hablando, sin embargo, el conflicto desa-

72. Charles F. Keyes, «A People Between: The Pwo Karen of Western Thailand», en Keyes, *Ethnic Adaptation and Identity*, cit., pp. 63-80; y Renard, «Kariang», cit., *passim*. Es importante recordar, en este contexto, que ha sido bastante común que los karen se conviertan en mon, birmanos, tai, shan, y grupos similares, a lo largo del tiempo y, en especial, durante el último medio siglo.

73. Leo Alting von Geusau, «Akha Internal History: Marginalization and the Ethnic Alliance System», cap. 6 en Turton, *Civility and Savagery*, cit., pp. 122-158, esp. 133-34, 147-50. Yo creo que el propio von Geusau se casó con un akha y fue incorporado en la forma que él describe. Véase también el relato de E. Paul Durrenberger sobre la competencia doméstica de los yao/mien para unirse con los forasteros y lograr el éxito económico y social: «The Economy of Sufficiency», en John McKinnon y Wanat Bhruksasri (eds.), *Highlanders of Thailand*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1983, pp. 87-100, esp. 92-93.

parece a medida que todos los inmigrantes son rápidamente «naturalizados» al verse entretejidos en la urdimbre social y en la trama de los patrones de descendencia ya existentes.

Esta misma prestidigitación genealógica opera principalmente para idear linajes que reconcilian los hechos del poder con la ideología de su descendencia. Un importante linaje kachin puede producir una genealogía que se retrotraiga hasta cuarenta o más generaciones. Leach considera estas genealogías «ficticias» y «sin valor como evidencia de cara a los hechos históricos». Una vez que un linaje se ha vuelto influyente, a su vez inspira a otros linajes plebeyos para que estos reescriban sus propias genealogías con el fin de enfatizar, en beneficio propio, su cercanía a un linaje poderoso. En el sistema de linaje kachin, el auténtico poder se muestra en un festín lujoso que cumple con las obligaciones rituales, estableciendo así una exigencia de lealtad y trabajo (mano de obra) a todos los que están en deuda con el patrocinador. Cualquiera que cumpla con éxito las obligaciones que se considera que tiene que cumplir un aristócrata será aceptado como un aristócrata, sin importar la realidad histórica de este linaje.⁷⁴ Leach deja muy claro que puede idearse una genealogía para arrojar un manto de legitimidad sobre virtualmente cualquier conjunto real de relaciones de poder: «La escalada social es el resultado de un proceso dual. El prestigio es adquirido primero por un individuo gracias a su prodigalidad a la hora de seguir las obligaciones rituales. Este prestigio se convierte luego en un estatus reconocido, lo que valida de manera retrospectiva el rango del linaje del individuo. Esto último es en gran parte resultado de la manipulación de la tradición genealógica. La naturaleza compleja de las reglas de sucesión kachin hace que este tipo de manipulación sea particularmente fácil». Además, «cualquier aristócrata influyente» puede «reconstruir a su favor secciones remotas de su genealogía». A pesar de que en principio «el rango de un hombre está [...] definido con precisión por su nacimiento, hay una flexibilidad casi infinita en el sistema debido a cómo se aplica realmente».⁷⁵

74. Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, cit., pp. 127-30. La transacción social, si puede llamarse así, que redistribuye alimentos y bienes (igualdad material) entre la comunidad al tiempo que concentra la desigualdad de estatus. Oficialmente el hijo más joven asume el principal título de su padre (últimogenitura). De todas maneras, cualquier otro hijo puede convertirse en jefe si es capaz de fundar con éxito una nueva comunidad, adquiriendo los derechos rituales del hijo menor, o mediante la conquista, siempre que pueda probar que puede llevar a cabo realmente su exigencia. *Ibidem*, p. 157.

75. *Ibidem*, pp. 164, 166, 167. Véase también Robinne, «Transethnic Social Space of Clans and Lineages», cit.

De esta manera se instigó la «tribalidad» de las colinas mediante elaborados mitos genealógicos reconstituidos según fuese necesario para legitimar, por descendencia, la distribución real del poder en la sociedad. Los narradores de sagas eran los especialistas cuyo trabajo era poner los mitos en consonancia con los hechos. Impulsados por una combinación de miopía y conveniencia administrativa, los funcionarios coloniales buscaron jerarquías y tribus, y los elaborados mitos de descendencia en las colinas estaban allí para incentivarlos. Establecieron un Estado shan en un área donde los pueblos menos estratificados eran igual de numerosos. Entre los kachin, los funcionarios mostraron su preferencia por la variedad aristocrática, principalmente autocrática, y demostraron un enorme desagrado por los «anárquicos» y democráticos kachin gumlao.⁷⁶

También para los karenni, la selección para el liderazgo depende en gran medida del carisma, los banquetes y las habilidades políticas y militares. La importancia de la herencia y la posición genealógica radica en la forma en que el éxito político debe reconciliarse con la regla ideológica del linaje legítimo. «Incluso un usurpador», explica Lehman, «al tomar el poder, trataba de demostrar que uno o más de sus antepasados eran del “sangre azul”, a pesar de que el usurpador pudiera haber sido un aldeano común». Dado que los karenni, y la sociedad karen en general, siguen el parentesco cognático, en el que cuentan las líneas masculinas y femeninas, encontrar la conexión necesaria era incluso más fácil que en los kachin. Así pues, si los colonizadores buscaban tribus constituidas por reglas de descendencia ordenadas y largas historias, los habitantes de las montañas con los que se encontraron estaban más que encantados de complacerlos con el orden genealógico retrospectivo en el que ellos mismos habían revestido su turbulenta política.⁷⁷

La tribu, como institución social formal, parece ser, también en otras regiones, más evidente como una especie de exoesqueleto ideológico que como una guía útil de las realidades políticas. Una de las tribus más famosas de la

76. La lógica del banquete y la oscilación entre los pueblos de las montañas democráticos (gumlao) y autocráticos (gumsa) es recogida brillantemente por A. Thomas Kirsch en «Feasting and Social Oscillation», *Working Paper on Religion and Society in Upland Southeast Asia*, núm. 92, 1973, Ithaca, Southeast Asia Program.

77. Lehman [Chit Hlaing], «Burma», cit., vol. 1, p. 17. Lehman también señala que en China e India, de la que se derivan las formas ideológicas de los Estados del valle, «existía una ideología habitual de usurpación que requería que el usurpador y sus descendientes establecieran de alguna forma una genealogía imaginaria que los vinculase con un antepasado real o con un dios», p. 17. Clifford Geertz hace una afirmación similar con respecto a Bali. Aunque existía un principio rígido de ascendencia, «las genealogías [...] eran continuamente manipuladas con el fin de racionalizar las situaciones de poder en cada momento», *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 31.

historia —la de Osman, el fundador del Imperio otomano—, fue de hecho una variada colección de diferentes pueblos y religiones que colaboraban con fines políticos. Esto no era una excepción. Al examinar las evidencias, Rudi Paul Lindner afirma que: «Los estudios de campo de los antropólogos modernos [en Oriente Medio] muestran que las tribus, los clanes, e incluso la pertenencia a un asentamiento / campamento, eran cuestiones más abiertas de lo que el idioma o la ideología tribal podrían indicar».⁷⁸ La tribu era, en el caso de Osman, un vehículo útil para unir a pastores turcos y colonos bizantinos. Y si los lazos de sangre eran considerados deseables, de acuerdo con la idea de que la tribu la forman miembros consanguíneos, también se podían evocar genealogías acordes de los clanes para forjar relaciones distantes. El modelo de linaje segmentario es, sin duda, una ideología tribal común, pero no es una práctica tribal común excepto en la medida en que es necesario mantener las apariencias.⁷⁹

La hegemonía de los lazos de sangre y las reglas de la ascendencia genealógica, como únicos fundamentos legítimos para la cohesión social, pese a que no fuesen coherentes con los hechos, era tan poderosa como para dominar las auto-representaciones. Fue, para los pueblos de las montañas, la única forma de justificar el poder real. Como los Veneerings (la pareja de Charles Dickens que estaba decidida a mantener las apariencias, tanto de puertas adentro como de cara al vecindario), el mimetismo no es una estratagema cínica, sino una manera de razonar en torno a las relaciones sociales. Incluso, puede pensarse como un mecanismo democrático en el que los miembros de una comunidad otorgan legitimidad retrospectiva a aquellos líderes que observan las obligaciones del ritual y son generosos, como corresponde a los jefes. Este pensamiento tribal especial estaba tan arraigado en la ideología de las tierras altas como en la imaginación de los colonizadores.

A partir de lo que sabemos de la ambigüedad de las identidades étnicas, la porosidad de sus fronteras, la creación y desaparición de diferentes identidades, y la constante «política de poder» que tiene lugar bajo la superficie

78. Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Indiana University Uralic and Altaic Series núm. 144 (ed. Stephen Halkovic), Bloomington, Research Institute of Inner Asian Studies, Indiana University, 1983, p. 33.

79. Por citar un último ejemplo, Robert Harms ha mostrado en su estudio de los nunu del Congo que la «unidad orgánica del modelo de linaje y las manipulaciones personales del *ethos* de los grandes hombres» entraban, estructuralmente, en contradicción. En la práctica, las contradicciones se resolvían fabricando genealogías para que pareciese que el gran hombre era el heredero legítimo, incluso cuando su posición se basaba en la riqueza personal y en maniobras políticas en lugar de en el cálculo genealógico. *Games against Nature: An Eco-Cultural History of the Nunu of Equatorial Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 21.

relativamente plácida de la continuidad genealógica, parece ineludible una posición construccionista radical de las identidades de las tierras altas. Como mínimo, como ha demostrado Leach respecto a los kachin, cualquier población de las colinas tendrá la variedad de formas sociales que pueda asumir. Gran parte de la forma determinada aplicada a este flujo fue, como hemos visto, un artefacto de la imaginación imperial. Thomas Kirsch, siguiendo el ejemplo de Leach, dirigió la atención al flujo de la organización social en sí misma como un importante fenómeno a explicar. Argumentó que «ninguno de los distintos pueblos de las tierras altas consagrados en la tradición etnográfica del Sudeste Asiático tiene (o ha tenido) ningún tipo de estatus etnográfico permanente o inmutable. Más bien todos ellos atraviesan continuamente un proceso de permanente cambio».⁸⁰

La indeterminación misma de las formas sociales en las colinas, la flexibilidad de las historias y genealogías y la complejidad barroca de las lenguas y las poblaciones no solo constituyen un rompecabezas para gobernantes, etnógrafos e historiadores: son un rasgo constitutivo de las sociedades montañosas. Para empezar es lo que uno podría esperar en una zona de refugio, poblada, como en partes de América Latina, por una multitud de migrantes, desertores, campesinos arruinados, rebeldes y una preexistente y abigarrada sociedad de las montañas. La topografía misma conspiró para promover y preservar la cultura y el pluralismo lingüístico de los cerros. Pero también parece razonable ver esta indeterminación como una respuesta adaptativa a un contexto sujeto a cambios radicales, repentinos e impredecibles. Observando cómo los karen se extienden a lo largo de muchas zonas ecológicas y adyacentes a varios reinos de los valles más poderosos, Renard cree que la notable flexibilidad de sus estructuras sociales, sus historias orales, patrones de parentesco, técnicas de subsistencia, cocina y arquitectura están adaptadas para viajar y cambiar. Si es necesario, la mayoría de los grupos karen pueden cambiar en un abrir y cerrar de ojos. Es una cualidad que tiene grandes ventajas adaptativas y que les ha funcionado bien.⁸¹

Sin saber muy bien qué papel se les pedirá que desempeñen, a qué situaciones tendrán que adaptarse, los pueblos de las montañas ven que les favorece

80. Kirsch, «Feasting and Social Oscillation», cit., p. 35.

81. Renard, «Kariang», cit., capítulo 2, esp. pp. 3-32. La adaptabilidad ha significado en muchos casos la absorción en las sociedades del valle. Probablemente sea una suposición acertada afirmar que la mayoría de los «karen» se ha asimilado a las sociedades de los valles durante el último milenio más o menos, un proceso que se aceleró considerablemente durante el último medio siglo.

desarrollar un repertorio cultural lo más amplio posible. Jonsson se refiere a gran parte de este repertorio como «formación de identidad tribal» y señala en particular que la «tribalidad», al ser virtualmente el único idioma para la acción fuera de la aldea, era un elemento de ese repertorio. El autor sitúa convincentemente la gama de prácticas sociales y económicas a disposición de los pueblos de las montañas en el centro de su análisis: «Los pueblos se han movido entre las categorías de súbditos estatales y no-súbditos en el bosque, desde su posición de autonomía como habitantes de las montañas, desde la cual aparecen dos caminos: algunas personas se convierten en súbditos del Estado y otras abandonan la vida del pueblo por el forrajeo en pequeños grupos. Esto nos vuelve a llevar al argumento primario de un cambiante panorama social, en el que la gente se mueve entre categorías estructurales, dentro y fuera de relaciones particulares, reformulando permanentemente los parámetros de sus identidades, comunidades y historias».⁸²

Creo que podemos discernir dos ejes a lo largo de los cuales se organizan estas opciones, que aparecen en el análisis de Jonsson pero no explícitamente. Un eje es el de la igualdad *versus* jerarquía y el segundo es sin Estado *versus* «estatalidad» o súbdito del Estado. La opción del forrajeo es a la vez igualitaria y apátrida, mientras que la absorción a manos de los Estados del valle representa la jerarquía y la subjetividad. A medio camino están las sociedades de jerarquías abiertas, con o sin jefes, y con sistemas principalmente jerárquicos que, a veces, son tributarios de un Estado. No podemos decir que ninguna de estas posiciones bastante arbitrariamente definidas a lo largo de estos ejes sea estable o permanente. Cada una representa, junto con las otras, una posible adaptación que puede ser abrazada o abandonada según lo requieran las circunstancias. Finalmente echemos un vistazo a la estructura de estas elecciones.

Posicionalidad

Al analizar cómo el pueblo karenni/kayah llegó a convertirse en una identidad y en un pequeño Estado, Chit Hlaing [F. K. Lehman] concluyó que solo podía ser entendido como una posición o relación estratégica dentro del contexto

82. Jonsson, «Shifting Social Landscape», cit., p. 238. Benjamin, en el contexto malayo, insiste en este punto demostrando que los grupos han entrado y salido de la tribalidad durante todo el tiempo. *Tribal Communities in the Malay World*, cit. pp. 31-34. Para un análisis reciente de un grupo cuasi-asedado (los chewong) «volviendo» a la «tribalidad», véase Signe Howell, «“We People Belong in the Forest”: Chewong Recreations of Uniqueness and Separateness», *ibidem*, pp. 254-272.

más amplio de la constelación de otros grupos de habla karenica y los Estados padi adyacentes, especialmente Shan y Birmania. Y lo que pasó cuando esa constelación se vio transformada o interrumpida provocó que, en consecuencia, los karenni ajustasen su estructura e incluso su propia identidad.⁸³

En este sentido, si pensamos metafóricamente en el sistema que Lehman dibuja como si se tratase de un sistema solar, podemos hablar en términos generales de la masa de cuerpos diferentes que lo conforman, las distancias relativas entre ellos, y la atracción gravitacional que cada uno ejerce en los demás. Los planetas más grandes en estos sistemas son, continuando con la metáfora, los Estados padi. Aumentan y menguan, y pueden hacerlo en función de cómo se desarrolle su rivalidad, dónde se sitúen los límites, y puede también que el más pequeño de ellos sea rehén de sus vecinos montañosos pero, en general, su concentración de mano de obra, cultura material y centralidad simbólica los convierte en centros de gravedad.

Aquí, sin embargo, la metáfora se derrumba, en la medida en la que el Estado padi puede ser una fuerza repelente tanto como atraer e influir en el resto de entidades de diversas maneras. Su carisma cultural, su alcance simbólico, son mayores que cualquier otra fuerza que pueda ejercer. Incluso en los asentamientos montañosos más remotos, uno encuentra símbolos de autoridad y muestras de poder en los que parecen flotar fragmentos de los Estados del valle: túnicas, sombreros, bastones ceremoniales, pergaminos, copias de la arquitectura de la corte, fórmulas verbales, fragmentos de los rituales cortesanos. Apenas hay ninguna afirmación de autoridad extra-aldea en las colinas que no despliegue algún truco cosmopolita para dar más peso a sus afirmaciones de autenticidad. En las colinas donde las penumbras simbólicas han y theravada se superponen, se mezclan promiscuamente fragmentos de ambos sistemas de las tierras bajas. Estos fragmentos simbólicos, ligeros como plumas, viajan fácilmente a las colinas porque son en gran parte ornamentales, un elemento de fanfarronería cosmológica. Recapitulan, en miniatura, el viaje emprendido desde el sur de la India hasta las cortes clásicas del Sudeste Asiático a través de las ideas y la tecnología simbólica de la estirpe divina.

Económicamente, la atracción gravitacional del núcleo padi-Estado es casi igual de poderosa. En el continente, como en el mundo malayo, los centros de la corte de las tierras bajas, fueron los puntos de venta, durante más de un milenio, del comercio de lujo internacional en el que los productos de las colinas eran los más valiosos. Como ya hemos explicado antes, las colinas y los valles,

83. Lehman [Chit Hlaing], cit., «Burma», vol. 1, pp. 254, 272.

al ser zonas ecológicas diferentes, estaban vinculadas por una dependencia económica mutua. Este comercio no podía, en general, ser coaccionado. Incluso en el caso del intercambio basado en tributos, el pueblo de la montaña tributario del valle, aunque nominalmente inferior según los documentos de las tierras bajas, a menudo tenía el control, y las relaciones de tributo solían ser bien recibidas como oportunidades para el intercambio mutuamente beneficioso. La integración económica de la colina y el valle fue extensa porque no fue forzada y era mutuamente beneficiosa.

Sin embargo, el alcance del Estado padi en el Sudeste Asiático fue bastante modesto, en lo que se refiere al control político-administrativo directo. La topografía, la tecnología militar, la baja población y una frontera abierta conspiraron para limitar la aplicación exitosa de la coerción en un área central relativamente pequeña. Donde sí entró en juego la coacción fue en las expediciones esclavistas (a través de la guerra y del comercio con los traficantes de esclavos) diseñadas para capturar y asentar una gran población dentro de esta estrecha esfera de control. La fuga podía dar al traste con ese logro.

Dadas estas severas limitaciones, casi todos los Estados del valle tenían alianzas en marcha —a veces formalizadas— con una o más poblaciones de las colinas adyacentes. A algunos grupos de las colinas les interesaba asentarse cerca del núcleo del valle para aprovechar este área ecotónica⁸⁴ que, en general, solía ser una zona rica en recursos, entre la colina y el valle: era un intento de dominar, como intermediarios, el comercio entre ellos. En el caso de los yao/mien respecto a la corte china y los lawa con las cortes de Chiang Mai y Jengtung, la alianza aparentemente tomó la forma de un decreto escrito o código.⁸⁵ En esencia, el «contrato» representa una especie de negociación beneficiosa. A cambio del tributo y de mostrar buen comportamiento (¡nada de rebeliones!), a la gente de las colinas, en el caso de los yao, se le da permiso para «cruzar las montañas» en busca de zonas nuevas para la tala y la quema, está exenta de impuestos, trabajo forzoso y peajes, y no estará obligada a arrodillarse ni ante señores ni ante funcionarios. Los documentos están plagados de un discurso civilizatorio que coloca a los yao y los lawa totalmente fuera del círculo mágico que enmarca la vida civilizada. Como señala astutamente Jonsson, también tiene el efecto de delimitar (y puede que de estabilizar) una identidad en

84. La zona ecotónica es un lugar donde los componentes ecológicos están en tensión. Es la zona de transición entre dos o más comunidades ecológicas (biocenosis) distintas. Generalmente, en cada ecotono viven especies de fauna y flora propias de ambas comunidades, aunque también pueden encontrarse organismos particulares, ajenos a ambas [N. de la T.].

85. Jonsson, *Mien Relations*, cit., pp. 19-34.

proceso de cambio, abrogando implícitamente a la corte el poder de conferir derechos sobre la tierra y la movilidad, pudiendo llegar tan lejos como para conferirle poder para demarcar un «territorio tribal» y asumir que este territorio estará supeditado a unos jefes a los que se les podrán exigir responsabilidades. El documento podría considerarse, al menos en términos han, una fórmula para «cocinar bárbaros».

Pero este tipo de documentos diseñados por los Estados del valle para los pueblos de las montañas también pueden leerse en sentido contrario. Para las cortes de los valles era de vital importancia tener cerca pueblos de las montañas con los que aliarse. Por una parte, ello constituía una zona de amortiguación entre el centro del valle y sus enemigos y, al mismo tiempo, formaba un sistema de alarma primario que protegía al núcleo del valle.⁸⁶ Los aliados de las montañas podían proteger rutas comerciales vitales y mediar en las relaciones comerciales y diplomáticas con otros pueblos de las colinas. Por último, ellos mismos tenían la opción de convertirse en tratantes de esclavos, ayudando con ello a reponer la inestable cantidad de población de las zonas centrales. Y aunque este tipo de acuerdos puedan parecer a primera vista una mera cuestión de deferencia y sumisión hacia los gobernantes del valle, del mismo modo, e igual de fácilmente, podrían verse como un éxito de la capacidad de presión de las montañas, que consiguen forzar lo suficiente como para que la alianza se haga en sus términos, lo que incluiría no tener que hacer reverencias ni rebajarse frente a los funcionarios del valle. Presumiblemente, los bárbaros auténticamente «cocinados» sí se inclinaban. La manera en la que los yao/mien blanden este documento frente a los funcionarios del valle y a los forasteros sugiere que podría interpretarse de esta manera.⁸⁷

86. Para un análisis detallado de esta dinámica en el contexto del Sudeste Asiático véase el excelente estudio de Sumit Guha, *Environment and Ethnicity in India, 1200-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

87. Los acuerdos de alto el fuego que la actual dictadura militar de Birmania ha firmado con muchos rebeldes de las colinas se pueden leer de la misma manera: una concesión a la autonomía armada y un abanico de oportunidades económicas a cambio de poner fin a las hostilidades activas. En el mundo malayo es virtualmente una obviedad histórica que las poblaciones río arriba eran tan vitales para los Estados costeros malayos que era de suma importancia gestionar bien esas relaciones. Véase, en conexión con ello, *inter alia*, Bernard Sellato, *Nomads of the Borneo Rainforest: The Economics, Politics, and Ideology of Settling Down*, Honolulu, Universidad de Hawai'i Press, 1994. En términos más generales, respecto a la simbiosis entre los pueblos de las colinas y las estepas y las tierras bajas adyacentes a los centros terrestres, véase David A. Chapell, «Ethnogenesis and Frontiers», *Journal of World History*, núm. 4, 1993, pp. 267-275.

Estos acuerdos son innumerables. Ubicados en los intersticios de varios reinos de las tierras bajas, en un momento u otro los grupos karen se convirtieron en aliados de todos ellos. Fueron parte integral de la victoria inicial de los mon-pegu sobre Ava a mediados del siglo XVIII, contribuyendo con tres mil soldados a las órdenes de un pretendiente que bien pudo haber sido karen o mon-karen. En este área los pwo karen eran conocidos como los mon-karen (talaing-ariang), considerándolos distintos de los sgaw karen del norte, a veces conocidos como karen birmanos. Cuando el reino de Pegu fue aplastado y gran parte de su población se dispersó, los karen huyeron con los mon, en busca de protección tailandesa. Los tailandeses «plantaron» a los karen en la frontera para utilizarlos como si de un sistema de alarma se tratara y —a los ojos de los birmanos— eran vistos como un grupo quintacolumnista. En el reino tai de Chiang Mai, los karen fueron considerados «guardianes del bosque», ritualmente importantes por su papel como primeros habitantes de la zona, y también como valiosos aliados y socios comerciales. Con ello podemos ver que la identidad de los diferentes grupos karen se delimitó y remarcó en cada lugar y periodo en función de cuál era la sociedad de las tierras bajas a la que estaban afiliados.⁸⁸

Todo Estado padi «civilizado» de las tierras bajas necesitaba estar aliado con, por lo menos, uno de los pueblos que residían en las montañas, o con más si era posible, en una relación que a menudo era mutuamente ventajosa. Los akha se han emparejado con los Estados tai de Kengtung y Sipsongpanna, los chin con la corte birmana, los lawa con los tai yuan en Chiang Mai, los wa a varios Estados shan/tai, los pwo-karen a los mon, los lawa a los la na y antes a los lamphun, el pueblo jarai a los kinh, los palaung a los shan, los tai de las tierras altas a los laosianos, el pueblo kachin al shan y, en el noroeste, se dice que los naga eran un pueblo de las tierras altas que funcionaba como una extensión de la corte de Manipuri.⁸⁹ En todos los casos se desarrolló una especie de simbiosis cultural en la que los aliados de las montañas, o algunos de ellos, acabaron pareciéndose más a sus socios del valle.

88. El último aliado de los karen en las «tierras bajas» fue, por supuesto, el régimen colonial británico en cuyo ejército estaban enormemente sobrerrepresentados tanto los karen como los kachin y los chin. Se describían a sí mismos como un pueblo «huérfano», y la sensación de que los británicos les habían abandonado solo agregó más peso a la leyenda. Para obtener más información sobre las alianzas karen con los reinos del valle, consúltese Keyes, *Ethnic Adaptation*, cit., cap. 3, pp. 63-80; Mikael Gravers, «Cosmology, Prophets, and Rebellion among the Buddhist Karen in Burma and Thailand», *Moussons*, núm. 4, 2001, pp. 3-31; y E. Walter Coward Jr., «Tai Politics and the Uplands», borrador, marzo de 2001.

89. Baruah, «Confronting Constructionism», cit. Los reinos marítimos del mundo malayo tuvieron aliados bárbaros marítimos. Los malaca tuvieron a los orang laut, los bugis a los bajau, etc.

Esto suena muy parecido a una fórmula para «cocinar» bárbaros. Más que eso, era una fórmula de absorción y asimilación. Si, como se ha argumentado, los tailandeses y birmanos llegaron en pequeñas cantidades como colonizadores militares, es posible que tanto estas como otras poblaciones del valle se hubiesen acabado constituyendo de esta manera.⁹⁰ Y cada vez se fue haciendo más probable que los aliados cercanos de las colinas fueran gobernados por jefes con conexiones en el valle y que a su vez se fuesen volviendo más jerárquicos. Este estadio se correspondería con la clasificación como «bárbaros cocidos» del esquema han. La serie civilizatoria han —bárbaros crudos, bárbaros cocinados, súbditos plenos/«en el mapa»— es estructuralmente similar a la serie de civilizaciones shan descrita por Leach: gumlao igualitario, gumsa estratificado, shan.⁹¹ Leach retrata la sucesión étnica a través de lo que podría denominarse un gradiente. Este modelo de sucesión se puede encontrar bajo más o menos la misma forma extendiéndose entre todos los Estados padi y sus aliados de las colinas adyacentes. Después de todo, esta es la ruta social y cultural por la que los habitantes de las colinas se convierten en sujetos del valle: proximidad física, intercambio y contacto, integración lingüística, apropiación ritual y, en el caso clásico, el cultivo de arroz irrigado. Cabe destacar que esta ruta tiene poca pendiente, no es una serie de cambios abruptos y desgarradores; ¡puede que en términos de sucesión étnica ni siquiera se perciba en absoluto!

Si podemos imaginar esta sucesión étnica como un asunto relativamente fluido, cabe deducir que podría ser igual de transparente en sentido contrario. La ruta hacia la «civilización» de las tierras bajas es también la ruta hacia la autonomía de las tierras altas, con innumerables estaciones de paso en el medio. En el caso de guerras o epidemias, la transición puede ser abrupta (aunque quizás familiar), pero del mismo modo y con la misma probabilidad podría simplemente ser un proceso gradual e imperceptible como la decadencia del Estado padi a medida que las rutas comerciales cambiaron, o cuando los impuestos se fueron volviendo más onerosos. El camino que llevaba hasta el Estado del valle era un sendero bidireccional y la salida del mismo no tenía por qué ser más discordante o traumática que la entrada.

90. Como se señaló anteriormente, Leach afirma que la cultura shan y la creación del Estado son uniformes y estables entre un lugar y otro. Sin embargo, si cada Estado shan hubiese sido creado en gran medida por los pueblos de las colinas adyacentes, entonces deberían ser diferentes hasta cierto punto y en función de las poblaciones particulares de las colinas que hubiera absorbido, al igual que se decía que cada Estado malayo mostraba las marcas que dejaba la absorción de las poblaciones sin Estado de las tierras altas.

91. La diferencia, por supuesto, es que la serie han es una fórmula para ser absorbido por un Estado ya existente, mientras que la fórmula shan es, o puede ser, una fórmula para crear un Estado.

Igualitarismo: prevenirse del Estado

O nos hacéis volar a todos con vuestros cañones o nos convertís a los
18.000 en *nawab*.

Ancianos pashtunes a los británicos

Sencillamente, para los lamet, el concepto «jefe» era algo incomprendible.

Karl Gustav Izikowitz, *Lamet*

Debido a su salvajismo, los beduinos son los menos dispuestos entre todas
las naciones a subordinarse unos a otros, ya que son rudos, orgullosos,
ambiciosos y deseosos de ser líderes.

Ibn Jaldún

Una de las principales razones por las que *Sistemas políticos de la Alta Birmania* de Leach sigue siendo un clásico duradero es que la oposición entre lo que él llama las facciones autocráticas y las facciones democrático-igualitarias que encuentra entre los kachin es rápidamente transferible a entornos muy alejados de su contexto etnográfico inmediato. Para los pueblos no incorporados al Estado y que viven en sus márgenes, representa una elección fundamental acerca del posicionamiento. Al sondear la literatura de su tiempo, en particular las obras que tratan especialmente la región fronteriza Assam-Birmania, Leach encontró muchos otros ejemplos del contraste entre las formas democrático-igualitarias y autocrático-monárquicas dentro de los grupos indígenas. Cita obras basadas en los chin, el pueblo sema, el konyak y los naga.⁹² A estos ejemplos podríamos agregar el pueblo karen, el lahu, wa, karenni, y tal vez muchos más si uno hiciese una búsqueda exhaustiva de la literatura existente.⁹³

92. Para referencias véase Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, cit., p. 197, y su bibliografía pp. 313-318. La primera y la tercera cita de esta sección provienen de Thomas Barfield, «Tribe and State Relations: The Inner Asian Perspective», en Khoury y Kostiner, cit., pp. 153-182, citas de las pp. 163 y 164, respectivamente; la segunda es de Karl Gustav Izikowitz, *Lamet: Hill Peasants in French Indochina*, Gotemburgo, Ethnografiska MuVéaset, 1951, p. 113.

93. Respecto a los karen véase, por ejemplo, Lehman [Chit Hlaing], «Burma», cit., vol. 1, pp. 35-36, y Smith, *Burma*, cit., pp. 31, 432, n. p. 7; respecto a los wa, véase Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, cit., vol. 1, parte 1, pp. 493-519; para los lahu, véase Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Lives of the Lahu People*, Delhi, Hindustan Publishing, 2003, p. 72; y sobre los karenni, véase de nuevo Lehman [Chit Hlaing], «Burma», cit., vol. 1, pp. 37-41.

Las fuerzas de «pacificación» lideradas por los británicos se vieron sorprendidas por la resistencia de las áreas igualitarias de los kachin. «Nuestros oponentes aquí eran los kachin kumlao, cuya principal característica es que no están bajo la autoridad de ningún jefe, ni siquiera en los pueblos que se encontraban alejados».⁹⁴ Se observó que «no tenían forma de saludo o reverencia». Las comunidades acéfalas como las gumlao eran subversivas para la administración británica —o a cualquier otra—; no proporcionaban ningún tipo de figura institucional a la que apelar o con la que negociar y a través de la cual entrar en la comunidad o gobernarla. La administración colonial solo reconocía los «tratados debidamente constituidos bajo un *duwa*» y advirtió a los oficiales que incluso en estos pueblos, se mantuviesen alerta frente a «este espíritu de independencia» y que lo reprimiesen sin demora.⁹⁵ Así, el compilador del *Gazetteer*, él mismo orgulloso heredero de la tradición democrática, se permite escribir sin un rastro de ironía: «Tales comunidades republicanas o democráticas ya no están permitidas dentro del límite administrativo de Birmania».⁹⁶

En el caso de los kayah, como demuestra Lehman, los principios democráticos y autocráticos están imbuidos en «dos grupos de personas y sus simultáneos ciclos rituales».⁹⁷ Lo que podríamos denominar culto aristocrático realiza gestos simbólicos más allá de su propia localidad y, en particular, adopta los elementos y símbolos de los reinos shan y de la capital real de Birmania en Mandalay. Su centro ritual es el centro de la aldea donde altos postes de teca —un rasgo característico de las aldeas kayah— se equiparan con el asta de bandera que se encuentra en la mayoría de las pagodas shan y birmanas (que

94. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, cit., vol. 1, parte 1, p. 363.

95. Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, cit., p. 199, fragmento de un manual de 1929, «Advice to Junior Officers».

96. Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, cit., vol. 1, parte 1, p. 370. El relato de Scott es razonable. Se les permitió que estas comunidades mantuviesen los tratados donde habían sido reconocidos y en aquellos lugares en los que se consideró que la imposición de un *duwa* ocasionaría una nueva resistencia. Además, las comunidades gumlao que se encontraban fuera de la frontera administrativa británica pero dentro de las fronteras de Birmania no sufrieron estos cambios —esencialmente se vieron abandonados a gestionarse con sus propios dispositivos—. Véase también Vanina Bouté, «Political Hierarchical Processes among Some Highlanders of Laos», en Robinne y Sadan (eds.), *Social Dynamics in the Highlands*, pp. 187-208, quienes señalan que tanto la corte de Laos como, posteriormente, la de los líderes de la colonia francesa, siempre prefirieron las sociedades más jerárquicas a las igualitarias, ya que las primeras eran más cercanas en forma a sus propias estructuras estatales y les proporcionó una estructura prefabricada de control.

97. Lehman [Chit Hlaing], «Burma», cit., vol.1, p. 38. Este párrafo está totalmente desarrollado a partir del perspicaz análisis que hace Lehman.

simbolizan la sumisión de los espíritus locales a Buda) y están rematados con un pináculo en forma de paraguas (*hti*) que decora la mayoría de la arquitectura budista. El sacerdocio hereditario dedicado a este culto hace ofrendas a un dios supremo de cuyo nombre se deriva el término shan para señor, como sucede con el término *sawbwa*. El sacerdocio no puede mezclarse ni con sacerdotes de otros cultos, ni casarse con personas de otro culto ni aceptar regalos u ofrendas, ya que estos otros sacerdotes son devotos de los espíritus locales (*nat*) del campo, especialmente los del bosque.

Lo importante para nuestros propósitos es que el complejo ritual de los kayah parece ser un ritual completamente anfibio. Tanto los componentes democráticos como los autocráticos están presentes pero se segregan ritualmente. Un conjunto parece copiar formas de las tierras bajas, para contribuir a la superestructura ideológica de los *sawbwaws* y la formación del Estado en general, mientras que el culto alternativo es puramente local y no hace referencia a la autoridad principal. Si la fluidez de la identidad —que hace que se sea capaz de cambiar en «un abrir y cerrar de ojos»—, implica un paso de las formas jerárquicas a las no jerárquicas, entonces los kayah parecen estar completamente equipados, ritualmente, frente a cualquier eventualidad.

Una comparación final entre las formaciones sociales igualitarias y las jerárquicas señala algunas de las prácticas culturales que actúan para obstaculizar el desarrollo de jerarquías permanentes del Estado y del poder. La sociedad lua/lawa de las montañas, relativamente estratificada, y los lisu, un grupo más o menos igualitario, nos proporcionan un claro ejemplo de ello. Entre los lua hay un fuerte énfasis en la superioridad de los banquetes y los rituales de los linajes de élite (*samang*) que, al mismo tiempo, tienen el control del acceso a la tierra.⁹⁸ Los linajes de los gobernantes tienen genealogías profundas y elaboradas que enfatizan su estatus y su conexión con las poderosas cortes de las tierras bajas —particularmente con la de Chiang Mai—. Y en esa conexión tiene un papel prominente la «carta», algo parecido a la que tienen los mien, que les exime del trabajo forzoso, de la conscripción y de verse obligados a suministrar forraje para elefantes y caballos, además de refrendar su derecho a continuar con la agricultura de tala y quema. Por otra parte, los lisu, ponen el énfasis en el acceso igualitario de todos los linajes a los banquetes rituales, acceso libre a la tierra y no se promueven las diferencias esenciales de rango o estatus.

98. Jonsson, «Shifting Social Landscape», cit., pp. 116-120; E. Paul Durrenberger, «Lisu Ritual, Economics, and Ideology», cit.; y E. Paul Durrenberger, «Lisu: Political Form, Ideology, and Economic Action», en McKinnon y Bhruksasri (eds.), *Highlanders of Thailand*, cit., pp. 215-226.

Sin embargo, para nuestros propósitos, hay dos características de los igualitarios lisu que sobresalen entre las demás. Primero, tienen genealogías cortas y truncadas, lo que viene a ser un rechazo de la historia. Al fin y al cabo, el propósito de la mayor parte de las historias de los linajes, sean orales o escritos, es fundamentar una reivindicación de distinción y rango —se construye un «linaje» para legitimar esa demanda—. Pero, si como es el caso, las historias de linaje se abrevian, o incluso se ignoran totalmente, esto equivale a una especie de desmotivación cultural, si no prohibición, de estas reivindicaciones históricas de superioridad. Tener poca o ninguna historia significa implícitamente considerar como iguales a todos los grupos de parentesco. Hemos visto con cierta extensión cómo la ausencia de una historia textual y una genealogía escritas puede tener las mismas ventajas estratégicas y adaptativas para los grupos subalternos. Las genealogías orales, por muy elaboradas e inventadas que sean, también son afirmaciones del mismo género, y repudiarlas no deja de ser un movimiento a favor del igualitarismo. A menudo, y de hecho correctamente, se ha señalado que las civilizaciones basadas en los textos escritos han considerado generalmente que los pueblos no sujetos a control estatal y fuera de su propio alcance como pueblos sin historia.⁹⁹ Pero aquí con lo que nos encontramos es con una práctica que repudia las historias mediante las que se apuntala y construye el estatus, con el objetivo de protegerse frente a la construcción tanto de jerarquías como de su habitual compañero de andanzas, la construcción del Estado. Los lisu no tienen historia no porque sean incapaces de entender la historia o de crearla, sino porque optan por evitar sus inconvenientes.

En este sentido, la ausencia de historia contribuye al hecho de que, en los grupos igualitarios, cada linaje —o, para el caso, cada familia— tiene sus propias costumbres y usos particulares. Sin embargo, hay una «tradición» que la mayoría de los lisu reivindica con orgullo: a saber, la tradición de asesinar a los caciques que se vuelven demasiado autocráticos. Como dice Paul Durrenberger: «Los lisu detestan [...] a los jefes asertivos y autocráticos» y «son muchas las historias que los lisu cuentan acerca de jefes asesinados por su pueblo».¹⁰⁰ Este tipo de tradiciones también se pueden encontrar entre otros muchos pueblos

99. El análisis clásico respecto a este punto es el de Eric R. Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press, 1982 [ed. cast.: *Europa y los pueblos sin historia*, Buenos Aires, FCE, 2005].

100. Durrenberger, «Lisu», cit., p. 218. Relacionado con esto están las tradiciones de ferocidad, salvajismo y en particular la actividad como cazadores de cabezas, que parecen haber sido promovidas por ciertos pueblos no estatalizados para desalentar las incursiones estatales en su territorio. Véase, en conexión con ello, Magnus Fiskesjö, «On the “Raw” and the “Cooked” Barbarians of Imperial China», *Inner Asia*, núm. 1, 1999, pp. 139-168, esp. p. 146; y

igualitarios de las montañas. La frecuencia con la que se llevan a cabo estas tradiciones es difícil de establecer, aunque la revuelta original de los gumlao contra los jefes kachin, de la que informan las fuentes, parece haber sido un caso con el que se apoyaba un determinado movimiento político. Este tipo de fábulas admonitorias son, en cualquier caso, una especie de advertencia profiláctica estructural e igualitaria dirigida a cualquier jefe empeñado en cimentar el poder de su linaje en modos autocráticos.

Entre los jerárquicos lua los linajes están clasificados; compiten por el estatus; y parte de la competencia se basa en maniobrar haciendo afirmaciones de superioridad cimentadas en diversos, y fabricados, mitos acerca de su origen y de sus genealogías. Los lisu, como los gumlao kachin, reniegan de los rangos entre linajes y de los banquetes honoríficos, reniegan de la historia y, de manera muy directa, frustran la aparición de jefes ambiciosos que podrían empujarlos en esa dirección. En efecto, los igualitarios lisu han creado una cultura que bastante acertadamente puede decirse que conforma un programa integral de prevención frente a la injerencia estatal.

La incorporación de los modelos igualitarios y jerárquicos de organización social dentro de una única y reconocible cultura no se limita en modo alguno al contexto de kachin-shan. Estos se encuentran en gran parte del territorio del Sudeste Asiático.¹⁰¹ Entrando en el campo de la especulación, hay razones para suponer que residir en las fronteras de los Estados es un rasgo estructural común de muchos pueblos no sujetos a control estatal. Por eso, la clásica tesis de Robert Montagne sobre la sociedad bereber en Marruecos proponía que: «La sociedad bereber oscila entre dos formas sociales rivales y opuestas, entre, por un lado, las repúblicas tribales democráticas u oligárquicas gobernadas por asambleas o jerarquías de asambleas y, por otro lado, las efímeras tiranías tribales, que en la época moderna ejemplificarían los magníficos *caids* [alcalde, juez] del Sur».¹⁰² Como pasaba en el caso de los kachin, los bereberes no tenían un modelo autóctono que copiar a la hora de levantar un Estado, y la forma que le dieron, las primeras veces que desarrollaron Estados, se basó en el modelo

Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History*, Stanford, Stanford University Press, 1980, p. 155.

101. La literatura del mundo malayo es extensa, pero quizás el análisis mejor elaborado respecto al contraste y la oscilación entre las formas jerárquicas del Estado y las formas acéfalas igualitarias, tanto a nivel ideológico como en la praxis social, es el desarrollado por Jane Drakard, *Malay Frontier*, cit.

102. Robert Montagne, *Les Berbères et le Makhazen au Sud du Maroc*, París, F. Alcan, 1930, citado en Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1969, p. 26.

helénico de los Estados colindantes. Por mencionar solo uno de los muchos paralelismos, el estudio de Michael Khodarkovsky sobre los nómadas calmuco y el Estado ruso postula la misma oscilación. El linaje nominalmente gobernante, junto con el clero, se dedicó a crear una dinastía por sucesión hereditaria y un poder centralizado. Otros líderes tribales favorecieron la descentralización y la «indeterminación» de las reglas de sucesión, es decir, un sistema abierto. «Dos tendencias estructuralmente antagonistas, una que impulsa a los estratos más altos de la sociedad hacia una creciente centralización, la otra consolida una tendencia separatista, lo que puede explicar los interminables ciclos de guerras civiles asociadas tan a menudo a la sociedad nómada»,¹⁰³ Lo que Khodarkovsky deja claro, sin embargo, es que la tendencia centralizadora estuvo estrechamente asociada a la acomodación al Estado adyacente. Así, el régimen zarista promovió a los kan [líderes] calmuco como una forma de vínculo y control institucional. Del mismo modo que lo había sido para la China imperial y para los británicos, la anarquía tribal suponía un anatema para los zares. La centralización y la autocracia dependían de una combinación del poder del Estado zarista—incluyendo los beneficios que podía otorgar—y las ambiciones políticas de los kan calmuco.

Los pueblos igualitarios y acefalos de los márgenes de los Estados son difíciles de controlar. Son insalvables. No hay una respuesta directa o sencilla frente a la orden «Llévame con tu líder». La conquista o cooptación de tales pueblos es una operación fragmentada—poblado a poblado, y a veces, hogar a hogar—y que además es inherentemente inestable. Nadie considera que pueda hablar en nombre de otro. Por lo tanto, la acefalia es, en sí misma, como las «tribus gelatinosas» de Oriente Medio descritas antes, ella misma una especie de estructura social de fuga. Generalmente, el corolario lógico de la acefalia es la incapacidad de unirse excepto bajo circunstancias muy especiales (como, por ejemplo, un liderazgo religioso carismático o las confederaciones militares temporales). Una estructura social que frustra la incorporación de un Estado externo también inhibe la cristalización de cualquier estructura estatal interna.

¿Cuáles son las condiciones materiales que sustentan este tipo de estructuras igualitarias sociales? Las circunstancias de los gumlao kachin, lisu, bereberes y los calmuco resultan sugerentes a este respecto. Y parece ser particularmente vital la propiedad común de la frontera abierta. Así como la propiedad fija y heredable de la tierra facilita la formación permanente de clases, una

103. Michael Khodarkovsky, *Where Two Worlds Met: The Russian State and the Kalmyk Nomads, 1600-1771*, Ithaca, Cornell University Press, 1992, p. 47.

frontera de propiedad común iguala el acceso a los recursos de subsistencia y permite la fisión frecuente de aldeas y linajes, lo cual parece fundamental para el mantenimiento del igualitarismo. Cuanto más lejos, en términos de fricción del terreno, se encuentren estos pueblos de los centros estatales y más móviles sean sus rutinas de subsistencia —forrajeo, pastoreo, cultivo itinerante— más probable es que mantengan la opción igualitaria y que, a la vez, ellos mismos se mantengan fuera del control estatal. En todas partes el cercamiento de los bienes comunes y la usurpación de los mismos por parte del Estado suponen una amenaza a estos acuerdos.

Gran parte de la lógica tras el excepcionalmente complejo tablero de ajedrez de identidades de las tierras altas y de los movimientos entre ellas se comprende mejor si se ve como una opción estratégica de posicionamiento frente a los Estados de las tierras bajas. La relativa altitud y los nichos agroeconómicos en los que se desenvuelven suelen ser indicativos de tal posicionamiento. Esta perspectiva resulta más obvia en las identidades inventadas por los Estados de las tierras bajas para adaptarlas a sus propios fines administrativos. Después de las «guerras de yao» a mediados de la dinastía Ming, aquellos que colaboraron y se establecieron bajo el dominio imperial se convirtieron en *mín*, o súbditos, y aquellos que no lo hicieron se convirtieron, por definición, en *yao*.¹⁰⁴ El término étnico no significaba nada más allá de pueblos de las colinas que no pagan impuestos, inicialmente, no tenían coherencia cultural ni lingüística. El término miao, como hemos visto, a menudo se aplicaba similarmente, de manera integral, a todos aquellos que en un mismo área seguían desafiando al Estado y manteniéndose fuera de su alcance. Y, por supuesto, los términos *crudo* y *cocido*, *salvaje* y *domesticado*, la *jungla* y la *casa* (como se aplica a los karen) pueden entenderse como referencias aplicadas únicamente en función del grado de sumisión política.

Junto con los exónimos aplicados por el Estado, las identidades étnicas, las subdivisiones, e incluso las aldeas —como en el caso de los gumlao y gumsa kachin— llegaron a adquirir su reputación en función de los diversos grados relativos de jerarquía y vinculación con los Estados. Los akha del altiplano, según von Geusau, eligieron rutinas de subsistencia que maximizaban su autonomía y específicamente eligieron ubicaciones más allá del radio de acción de Estados y cazadores de esclavos.¹⁰⁵

104. David Faure, «The Yao Wars in the Mid-Ming and Their Impact on Yao Ethnicity», en Pamela Kyle Crossley, Helen Siu y Donald Sutton (eds.), *Empire at the Margins: Culture and Frontier in Early Modern China*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2006, pp. 171-189.

105. Von Geusau, «Akha Internal History», cit., p. 153.

Debemos distinguir aquí entre características que repelen al Estado y las que lo previenen. Están relacionadas pero no son idénticas. Los rasgos que repelen el Estado son aquellos que dificultan que un Estado capture o incorpore un grupo y lo gobierne, o que impida que se apropie sistemáticamente de su producción material. Por su parte, los rasgos que previenen el Estado son aquellos que hacen poco probable que un grupo desarrolle estructuras internas jerárquicas duraderas y de tipo estatal.

En términos generales, las características que repelen al Estado y que hemos encontrado repetidamente en el análisis anterior pueden resumirse. Primero, una sociedad que es físicamente móvil, está dispersa y que tiene muchas probabilidades de fisionarse en unidades nuevas y más pequeñas es relativamente impermeable a la captura estatal por razones obvias.¹⁰⁶ Segundo, estas características están altamente correlacionadas, por no decir plenamente correlacionadas, con la elección de rutinas de subsistencia. La búsqueda de comida, caza y recolección (ya sea en tierra firme o marítima) fomenta la movilidad, la dispersión y la fisión. Se puede estipular fácilmente una serie o un gradiente de disminución de la movilidad, la dispersión y la fisión que va del forrajeo a la quema y luego a los cultivos sedentarios y al arroz de regadío. Para las sociedades agrarias, como vimos en el capítulo 6, los discretos cultivos de tubérculos, cuya maduración está escalonada, resultan mucho más repelentes del Estado que los cultivos de cereales, que crecen sobre la superficie del suelo y cuya madurez es sincrónica. Fuera del Sudeste Asiático, esta serie también incluiría el pastoreo nómada, con sus grandes ventajas en movilidad y dispersión.

Un tercer rasgo que repele al Estado es una estructura social altamente igualitaria que hace que sea difícil que un Estado extienda su gobierno a través de jefes locales y hombres fuertes. Una de las condiciones materiales clave de la estructura igualitaria —necesaria pero no suficiente— es el acceso libre e igualitario a los recursos de subsistencia. La tenencia de la tierra en propiedad común y una frontera abierta son, a este respecto, las condiciones

106. La movilidad física de muchos grupos se sostiene gracias al mantenimiento de una red ampliamente dispersa de parientes y amigos. Los hmong (Njua) del norte de Tailandia, por ejemplo, tienen alianzas matrimoniales que abarcan grandes distancias, lo que facilita la migración a nuevas áreas de tierras fértiles y seguridad política. Su historia como agricultores itinerantes también les proporciona una sociedad en la sombra de vecinos exforrajeros que puede activarse cuando surja la necesidad. William Robert Geddes compara estas redes sociales con «líneas telefónicas invisibles que unen sus hábitats con áreas cercanas y lejanas, a través de las cuales puede llegar un estimulante mensaje de esperanza y movimiento». Véase *Migrants of the Mountains: The Cultural Ecology of the Blue Miao [Hmong Njua] of Thailand*, Oxford, Clarendon, 1976, p. 233.

materiales que sustentan el igualitarismo. De hecho, las dos principales rutinas de subsistencia que repelen al Estado, la búsqueda de alimento y la quema, que promueven la movilidad y la dispersión, son prácticamente impensables sin una frontera abierta y de propiedad común. Su desaparición es un golpe mortal a la autonomía.

Una estrategia final para frustrar al Estado es la distancia de los centros estatales o, en nuestros términos, lejanía por fricción del terreno. Hasta casi el siglo XX, lo remoto de la posición territorial bastaba por sí solo para poner a algunos grupos definitivamente fuera del alcance del Estado. Como estrategia de toma de distancia, la lejanía podría, de hecho, sustituir otras estrategias que repelen al Estado. Si los hani y los ifugao podían cultivar con seguridad arroz de regadío en sus remotas terrazas de las tierras altas era precisamente porque se encontraban a gran distancia de los centros estatales.

Ciertos pueblos han puesto en práctica durante tanto tiempo estas características que repelen el Estado que la simple invocación de su nombre evoca la no estatalización —habitualmente calificada por los Estados cercanos como «salvajismo», «crudeza» o «barbarie»—. Los lahu, lisu, gumlao kachin, akha, wa, khmu y hmong, por mencionar algunos, se ajustan en gran medida a esta descripción. Siempre que uno integre las variables del tiempo y de las diversas subdivisiones de muchos grupos étnicos podría, si así lo desea, idearse una especie de escala nominal de las características que repelen al Estado mediante la cual pudiera clasificarse cualquier grupo particular.

El otro polo de esta escala estaría anclado en lo que podríamos llamar características «adaptadas al Estado»: alta densidad de población, sedentarismo, cultivo de cereales marcado por la propiedad de la tierra, y la disparidad de poder y riqueza que todo lo anterior incentiva. Tales características, por supuesto, están socialmente diseñadas en el espacio estatal. Los pueblos que manifiestan estas características adaptadas al Estado y que, en consecuencia, se ven marcados indeleblemente por su «estatalidad» son los shan, birmanos, tailandeses, mons, pyus, jemer y kinh/viet. Parafraseando a Fernand Braudel, ni todo el tráfico humano del mundo moviéndose de un lado a otro entre estos polos sería capaz de borrar estas conexiones indelebles. En el extremo de los pueblos no sujetos al Estado tenemos grupos de recolectores dispersos, móviles o pequeños conjuntos de personas a lo largo de cordilleras remotas alejadas de cualquier centro estatal; en el otro polo, los campesinos que pagan impuestos y plantan sus campos padi cerca del núcleo del Estado.

Lo que probablemente resulte más importante en este posicionamiento étnico frente al Estado es el movimiento constante de individuos entre estas

dos posiciones y, de hecho, el cambio a lo largo del tiempo de lo que podrían significar, por ejemplo, las posiciones como «karenni», «lahu-nyi» o «kachin». En cualquier lugar y momento, históricamente, las identidades étnicas que se ofrecen pueden verse como una franja de posibilidades en la que se puede jugar para ajustar la relación de cada uno con el Estado —un gradiente de identificaciones que puede ser, a lo largo del tiempo, adaptado a las condiciones económicas y políticas imperantes—. Para dejarlo claro, tiene un sentido económico que los cultivadores padi lo dejen todo y emprendan la recolección y la búsqueda de alimento cuando se disparan los precios de las resinas, las plantas medicinales o los nidos de pájaros comestibles. Pero el paso a la recolección de comida puede ocurrir igualmente como estrategia para evadirse del Estado. Es más probable que la elección entre la plantación padi y la agricultura itinerante sea una elección política que un mero cálculo de calorías por unidad de trabajo. En la medida en que la elección de las rutinas de subsistencia, la altitud y la estructura social están asociadas a unas identidades culturales particulares y una «posicionalidad» respecto al Estado de las tierras bajas, un cambio en la identidad étnica puede representar, ante todo, una elección política que tiene implicaciones para la identidad cultural.¹⁰⁷

Algunos lahu, por ejemplo, se han mudado a montañas remotas y han pasado a ser recolectores del mismo modo que en otras ocasiones pasaron a formar parte de la vida asentada y el cultivo del pueblo. Tan recientemente como en 1973, muchos lahu abandonaron Kengtung, Birmania, y marcharon a las colinas, tras una rebelión fallida contra los impuestos y el trabajo forzoso impuestos por el régimen birmano.¹⁰⁸ Los khamu tienen una historia comparable, aunque menos rebelde; en ocasiones, algunos abandonaban la vida del pueblo para buscar comida, y otros se mudaban a los valles para convertirse en budistas plantadores de padi.¹⁰⁹ Y, por supuesto, como descubrió Leach, muchos kachin se habían movido entre diferentes formas sociales, cada una de las cuales expresó más posicionamiento *vis-à-vis* al Estado shan del valle y la jerarquía

107. Philippe Ramírez, al escribir sobre el pueblo korbi de Assam, señala que las diferentes opciones políticas estaban cargadas de consecuencias para la identidad étnica. «La identidad de grupo — al menos la identidad atribuida— no está determinada por ciertos rasgos culturales, sino por la lealtad a una autoridad u orden político [...]. En este caso, la heterogeneidad cultural no impide la coherencia del grupo en términos de identidad o relación social». Véase Ramírez, «Politico-Ritual Variations on the Assamese Fringes: Do Social Systems Exist?» en Robinne y Sadan (eds.), *Social Dynamics in the Highlands*, cit., pp. 91-107, citas de las pp. 103-104.

108. Walker, *Merit and the Millennium*, cit., p. 529.

109. Jonsson, «Shifting Social Landscape», cit., p. 132.

de lo que lo hizo cualquier otro cambio trascendental de la cultura. Para reiterar lo que ahora debería ser obvio, la roza y el forrajeo, tal y como se han practicado durante los últimos siglos en el Sudeste Asiático, no son anteriores a la siembra de padi, ni tampoco parte de determinado esquema de evolución social; son, de hecho, «adaptaciones secundarias», indicativas de una elección en gran parte política.¹¹⁰

Jonsson ha observado perspicazmente que «sobre todo, las distinciones étnicas pueden estar relacionadas con las filiaciones a las tierras bajas». Al respecto, afirma que «los grupos étnicos no tienen una organización social [determinada]», con lo que quiere dar a entender que una identidad con nombre particular puede, en términos de subsistencia, afiliación cultural, jerarquías internas y, sobre todo, por su relación con los estados de las tierras bajas, variar ampliamente.¹¹¹ En otras palabras, no es solo que individuos y grupos se muevan entre las identidades étnicas como consecuencia de su posicionamiento, sino que estas identidades mismas son lábiles, ya que el conjunto de decisiones que toman sus portadores tiene el efecto de reposicionar el significado mismo de esa identidad étnica.

Si los pueblos de las montañas tienen un rango de identidades que pueden adoptar, y si cada una de estas identidades calibra una relación diferente con los estados de las tierras bajas, ¿qué puede decirse sobre las tendencias históricas? Aquí el cambio en el último medio siglo ha sido un factor trascendental. Hasta entonces, y como hemos visto, Zomia era en gran parte una zona de refugio para sociedades y fragmentos de sociedades que huían o elegían colocarse más allá del alcance de los estados del valle. El mosaico de identidades étnicas nombradas es testimonio de una larga y compleja historia de migraciones y remigraciones marcadas por rebeliones, guerras y reestructuraciones y transformaciones culturales. Originalmente, gran parte de la población de Zomia provenía de las tierras bajas, particularmente de China, y, aunque llegaron con su propio nombre étnico, en gran medida lo mantuvieron porque habían abandonado el ámbito del poder estatal. Los que se quedaron —tal vez la mayoría— se convirtieron debido en parte a la amalgama cultural de las tierras

110. El lingüista Robert Blust cree que todos los cazadores-recolectores austronesios del mundo malasio fueron en otro momento agricultores sedentarios que conocían las técnicas de cultivo del arroz y que escogieron voluntariamente convertirse en nómadas. Citado en Carl L. Hoffman, «Punan Foragers in the Trading Networks of Southeast Asia», en Carmel Shrire (ed.), *Past and Present in Hunter-Gatherer Studies*, Orlando, Academic Press, 1984, pp. 123-149, citas de las p. 133. Véase también Sopher, *Sea Nomads*, cit., pp. 363-366.

111. Jonsson, «Shifting Social Landscape», cit., pp. 124, 185-186.

bajas y ya no se llamaron miao, yao o tai. Su historia, junto con la excepcional diversidad ecológica y el aislamiento geográfico de la región, ha producido quizás el mosaico más grande del planeta de pueblos relativamente fuera del control estatal.

Sin embargo, durante el último medio siglo, el gradiente de identidades disponibles se ha visto, por así decirlo, radicalmente inclinado a favor del control estatal. La narrativa clásica de pueblos bárbaros «crudos» empujados a la civilización ha sido replicada mediante una narrativa de desarrollo y construcción nacional. Mientras que la narrativa más antigua era, debido a las limitaciones del poder estatal, una aspiración más que una realidad, la nueva narrativa es más imponente. Al menos tres factores explican esto. Primero, la idea moderna de soberanía plena dentro del Estado nación y los medios administrativos y militares para efectuarlo hace que no se escatimen esfuerzos para proyectar el orden del Estado nación hasta las fronteras de los Estados adyacentes. Las zonas de soberanía superpuesta, ambigua o sin soberanía —prácticamente todo lo que una vez fue Zomia— son cada vez más raras. En segundo lugar, la base material de las sociedades igualitarias y acéfalas —la propiedad común de la tierra— se ve cada vez más reemplazada por la asignación estatal de derechos sobre la tierra o la tenencia individual de propiedad absoluta. Y, finalmente, el crecimiento masivo de las poblaciones de las tierras bajas ha provocado una creciente colonización de las colinas, patrocinada o instigada por el Estado. Los colonos traen consigo sus cultivos, su organización social y, esta vez, su Estado. El resultado es el último gran cercamiento del mundo.

CAPÍTULO 8

PROFETAS DE LA RENOVACIÓN

Y puesto que resultaría conveniente otorgarle un nombre a este buscador de la salvación en el budismo birmano, sin importar lo inclasificable que pueda resultar, llamémosle simplemente, ¿por qué no? —inspirados de nuevo por la expresión weberiana— *hechicero del mundo*.

Guillaume Rozenberg, *Renoncement et puissance*¹

Pero es un mundo que busca continuamente oportunidades de ser encantado y, a menudo, está listo para identificar y responder a las señales más fugitivas: no solo la juventud, la energía y la determinación de Tony Blair, sino también con el vigor cinematográfico de Arnold Schwarzenegger o el impulso empresarial de Silvio Berlusconi.

John Dunn, *Setting People Free*

La mera enumeración de los cientos de rebeliones, puede que miles, organizadas por los pueblos de las colinas contra los Estados invasores durante los dos últimos milenios supone un desafío para la contabilidad al uso. Y parece aún más desalentador intentar catalogarlas dentro de cualquier tipo de ordenada y limpia clasificación linneana.

Estos levantamientos, generalmente liderados por personas que se presentan a sí mismas (y/o que son consideradas) como profetas milagrosos, se abren camino hasta las páginas principales de la historia gracias a su extensa urdimbre en los anales. Y reciben la atención que merecen y exigen precisamente porque amenazaron las rutinas de la administración y las relaciones tributarias y porque contradijeron la narrativa civilizatoria de que la concentración de los pueblos fue un

1. Las citas pertenecen, respectivamente a Guillaume Rozenberg, *Renoncement et puissance: La quête de la sainteté dans la Birmanie contemporaine*, Ginebra, Editions Olizane, 2005, p. 274 (traducción del autor); y John Dunn, *Setting the People Free*, Londres, Atlantic, 2006, p. 188.

hecho pacífico. Cada levantamiento provocó su propia ventisca particular de informes militares y policiales, acusaciones a dedo, juicios y ejecuciones, comisiones de investigación, cambios en la política y reformas administrativas. Esta es la manera en la que queda constancia de la mayoría de los pueblos y miembros de estos pueblos de las montañas que aparecen en los archivos de los Estados han, viet, siameses y birmanos, ya sea como contribuyentes a las estadísticas rutinarias sobre los tributos, el trabajo forzoso o los impuestos, o bien como bárbaros en abierta rebelión contra el Estado. El gran volumen de rastro escrito que documenta estos levantamientos hace posible que un erudito desprevenido escriba la historia de muchos pueblos de las colinas como si la mayor parte de esta historia se hubiese limitado a una serie de rebeliones y, por supuesto, la narre principalmente desde la perspectiva de los encargados de reprimirlas.

El estudio de la rebelión en Zomia tiene, como veremos, mucho que enseñarnos acerca de la resistencia frente a los Estados de las tierras bajas. Pero centrarnos mayormente en estos puntos brillantes implica pasar por alto otros procesos igualmente importantes para la evolución de la sociedad de las montañas que, sin embargo, resultan mucho menos dramáticos. Es, por ejemplo, dejar de lado la profunda historia de migración y fuga que, aunque a veces fue consecuencia de la rebelión, igual de a menudo era la alternativa existente al enfrentamiento militar. También significa pasar por alto importantes procesos de acomodación y asimilación a los pueblos y Estados de las tierras bajas. Con el paso del tiempo, aquellos que tomaron este camino, por supuesto, por lo general se convirtieron en tai, mon, han, birmanos y kin, y, en consecuencia, desaparecieron de los registros históricos como parte de los karen, hmnog, mien, shan y similares. Desaparecieron, pero ello no es ninguna razón para suponer que eran menos numerosos que los que quedaban identificados como parte de las sociedades montañosas. Y por último, insistir solo en la historia de las rebeliones es obviar el papel de los aliados, auxiliares y mercenarios de las colinas de los Estados del valle que participaron en la represión de las rebeliones. Siempre que no permitamos que nos hipnotice el rastro de papel y nos haga pensar que las colinas estaban en permanente rebelión, las profecías e ideas que impulsaban los levantamientos de las colinas contra los Estados de las tierras bajas nos proporcionan un poderoso ejemplo del conflictivo diálogo entre Estados y pueblos periféricos.

Vocación por la profecía y la rebelión: hmong, karen y lahu

Algunos pueblos del macizo parecen tener una auténtica vocación por los profetas y las rebeliones. A juzgar por la literatura, los miao/hmnog, los karen y

los lahu entran en esta categoría. Sus rebeliones también son las mejor documentadas. Para los miao/hmnog, que suman casi nueve millones de miembros, y los karen, que suman más de cuatro millones, puede que esto sea en parte un resultado de su tamaño frente a otras minorías, como los lahu (con una población aproximada de 650.000 habitantes) o los khmu (568.000), que parecen tener una inclinación similar.

Los hmong

Seguramente, el registro histórico más profundo de la rebelión pertenece a los miao/hmnog.² Ellos, por su parte, rastrear el origen de sus conflictos con los han hasta la legendaria derrota de su rey Chi-You a manos del igualmente legendario Huang Di, el Emperador amarillo, de los han, en el tercer milenio a. e. c.! Según cálculos de Herold Wiens en los dos siglos que siguieron al 400 e. c., hubo más de cuarenta rebeliones miao, ya que los miao se disputaban con los han el control de las tierras entre las cuencas de los ríos Amarillo y Yangtsé. Siguieron otras rebeliones, y la mayoría de las autoridades están de acuerdo en que los últimos dos mil años de la historia miao han sido una larga madeja de rebelión, derrota, migración y huida.³ Hasta mediados del siglo XIV, la historia de los miao implica muchas conjeturas, ya que *miao* se usaba a menudo como un término abreviado con el que etiquetar a muchos pueblos fuera del control estatal que se resistieron a la administración han. Además, en este periodo, no se había trazado una distinción nítida entre los miao y los yao/mien.⁴

Sin embargo, no se cuestiona en absoluto que el *staccato* [secuencia] de rebelión, represión y huida se dio a partir de 1413, cuando las autoridades ming buscaron ampliar su control y promover el asentamiento militar en Guizhou a

2. Véase, especialmente, Christian Culas, *Le messianisme Hmong aux XIXème et XXème siècles*, París, Editions MSH, 2005. Estrictamente hablando, los hmong constituyen el mayor de los subgrupos lingüísticos que conforman el pueblo miao, y de lejos el más numeroso en los Estados continentales del Sudeste Asiático.

3. Herold J. Wiens, *China's March toward the Tropics: A Discussion of the Southward Penetration of China's Culture, Peoples, and Political Control in Relation to the Non-Han-Chinese Peoples of South China in the Perspective of Historical and Cultural Geography*, Hamden, Shoe String, 1954, pp. 66-91; y Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion: The White Hmong of Northern Thailand*, Singapur, Oxford University Press, 1990, p. 151.

4. Tampoco los yao/mien tienen una historia mucho más feliz. Fueron derrotados por las tropas han y por los auxiliares de estos en la Gran garganta de Guangxi en 1465. Se necesitó una fuerza de 160.000 soldados para derrotarlos; 7.300 yao fueron decapitados y 1.200 hechos prisioneros. Mark Elvin, *The Retreat of the Elephants: An Environmental History of China*, New Haven, Yale University Press, 2004, p. 226.

gran escala. Durante las dinastías Ming y Qing (1368-1911), «apenas hubo momentos [...] en los que no se estuvieran llevando a cabo campañas de represión o pacificación contra los miao y los yao».⁵ Dos historiadores de este periodo, nada dados a la hipérbole, caracterizan estas incursiones como campañas de «exterminio».⁶ En 1698, 1733-1737 y 1795-1803 se produjeron levantamientos a gran escala y, finalmente, la masiva «rebelión miao», que barrió Guizhou desde el 1854 hasta 1873, superponiéndose con la revuelta campesina más grande de la historia de la China central, la gran rebelión de Taiping. La rebelión miao fue aplastada solo con gran dificultad, y algunas áreas siguieron bajo control rebelde durante más de una década. A su vez, esta derrota puso en marcha un éxodo a gran escala de lo que había quedado de estos hmong y taiping que se trasladaron a las colinas del norte de Vietnam, Laos y Tailandia.

Habiendo huido de la asimilación forzada y buscado la autonomía en las fronteras del sur de China, los hmong se vieron igualmente amenazados por los franceses en Indochina y los siameses en el norte de Tailandia. Allí se dio una larga serie de rebeliones contra los franceses en 1904, 1911, 1917-1918, 1925, 1936 y 1943, y contra las autoridades siamesas en 1901-1902 y 1921.⁷ Hay dos características de prácticamente todas estas rebeliones, así como las de los lahu y karen, que exploraremos más adelante, en las que merece hacer hincapié: fueron dirigidos por figuras proféticas apelando a las expectativas milenaristas, y tendían a atraer, también, a otros pueblos vecinos de las tierras altas.

Los karen

Los karen tienen una historia igualmente impresionante, aunque peor documentada, de rebelión y profetismo. Su historia sirve para iluminar la omnipresencia de una cultura de liberación y dignidad formada, en su mayor parte, a

5. Wiens, *China's March toward the Tropics...*, cit., p. 90.

6. Robert D. Jenks, *Insurgency and Social Disorder in Guizhou: The «Miao» Rebellion, 1854-1873*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994, p. 90; Wiens, *China's March toward the Tropics*, cit., p. 90.

7. Anteriormente los hmong se habían trasladado a las zonas más al norte de Siam y se rebelaron en 1796 y 1817 contra las expediciones esclavistas de los tai y frente a los controles administrativos: la denominada «política del hierro rojo». Véase Victor B. Lieberman, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830. Vol. 1: Integration on the Mainland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 300 y ss. Tan tardíamente como en 1967, el rumor del nacimiento de un nuevo rey hmong marcó el comienzo de una migración a gran escala de refugiados en Laos que marcharon caminando hasta la corte del rey. Nicholas Tapp, «Ritual Relations and Identity: Hmong and Others», en Andrew Turton (ed.), *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, Richmond, Curzon, 2000, pp. 84-103.

partir de la cosmología de los Estados de las tierras bajas. Ubicados a lo largo de la frontera birmano-tailandesa, la población karen asciende aproximadamente a 4,5 millones de personas y representan la minoría más numerosa de las tierras altas en ambos países. Hay karen budistas, animistas y cristianos. De hecho, la diversidad cultural entre los grupos karennicos es tan grande que muchos de los estudios realizados sobre ellos comienzan señalando que no hay un rasgo único que compartan todos. El misionero baptista D. L. Brayton, sin embargo, no estaba de acuerdo en esto: «Un rasgo típico del carácter nacional de los karen es tener entre ellos profetas que se alzan».⁸ No importa cuáles sean sus convicciones religiosas, los karen han demostrado, una y otra vez, devoción por profetas asombrosos y carismáticos, por sanadores heterodoxos y aspirantes a reyes. Como afirmó Jonathan Falla, quien trabajó como enfermero en un campo rebelde de karen a finales de la década de 1980, la tradición sigue muy viva: «Son milenaristas, siempre generando líderes guerreros, sectas, “monjes blancos” y profetas, todos ellos persuadiéndose a sí mismos de que el reino karen está, una vez más, cerca. Los animistas hablan de la venida de Y'wa, los baptistas de la venida de Cristo y los budistas del Arrimettaya, el futuro Buda. Siempre es inminente la llegada de alguno de ellos, el Toh Meh Pah está en camino, va a suceder algo. “Jo, acuérdate de los israelitas en Egipto. Cuarenta años en el desierto y tras ello llegaron a la Tierra Prometida. Lo mismo sucederá para los karen, cuando hayan pasado cuarenta años”».⁹

Para los misioneros baptistas resultó un golpe de suerte haber traído la Biblia a un pueblo que llevaba mucho tiempo creyendo en los mesías. En su impaciencia cometieron el error de imaginar que el mesías baptista sería el último mesías que necesitarían los karen.

Cada una de las tradiciones proféticas acogidas con tanto entusiasmo por los karen visualiza un nuevo orden mundano que les prepara para la venida divina. Con frecuencia, un hombre santo —ya sea un curandero, un sacerdote, un ermitaño (*yà thè* - ရာဇာဓိ), o un monje— será el heraldo de la orden venidera y será visto como el «campo fértil» alrededor del que se reúnen los fieles.¹⁰ Lo

8. Citado en Mikael Gravers, «Cosmology, Prophets, and Rebellion among the Buddhist Karen in Burma and Thailand», *Moussons*, núm. 4, 2001, pp. 3-31, cita de la p. 13.

9. Jonathan Falla, *True Love and Bartholomew: Rebels on the Burmese Border*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 375.

10. Gran parte de este análisis se debe al trabajo de Mikael Graves, con el que estoy profundamente en deuda, como por ejemplo, «Cosmology, Prophets, and Rebellion», cit.; «Conversion and Identity: Religion and the Formation of Karen Ethnic Identity in Burma» en Mikael Gravers (ed.), *Exploring Ethnic Diversity in Burma*, Copenhagen, NIAS Press, 2007, pp. 227-258; y

que se profetiza puede ser, dependiendo de las circunstancias, la inminente llegada del rey (*mín laún* – မင်း လာဇ်) o del futuro Buda, el Ariya Mattreya (*cakkavatti*) o una figura salvadora / rey karen como Toh Meh Pah, Y'wa, Duai Gaw/Gwae Gaw (un exlíder rebelde), u otro similar. Prácticamente todas estas cosmologías carismáticas tienen sus equivalentes en las tierras bajas. Las rebeliones *mín laún* en Birmania y las rebeliones *phu mi bun*, las del «hombre santo» en Siam, guardan un gran parecido y justamente podría decirse que constituyen las tradiciones de «siempre rey y futuro rey» de los birmanos y siameses. El reino de los karen invoca una ciudad plateada y un palacio de oro al que los buenos y correctos irán cuando llegue el milenio. A mediados del siglo XIX, los misioneros registraron los versos de la tradición profética karen que capturan el espíritu de estas aspiraciones:¹¹

Aún tiene que aparecer un rey karen
 Los reyes de los talain [mon] tuvieron su momento
 Los reyes birmanos tuvieron su momento
 Y los reyes extranjeros tendrán su momento
 Pero el Rey karen aún está por llegar
 Cuando llegue el Rey karen
 Solo habrá un monarca
 Cuando llegue el Rey karen
 No habrá ni ricos ni pobres
 Cuando llegue el Rey karen
 Cada cosa [criatura] será feliz
 Los leones y leopardos dejarán de ser salvajes.

La omnipresente idea de un cambio en la suerte, de un mundo al revés, puesto patas arriba, la persistente convicción de que es la hora de que los karen tengan poder y riqueza, palacios y ciudades que la acompañen, anima una larga tradición de rebeliones.

El *locus classicus* de las rebeliones *mín laún* entre los karen parece haber surgido a mediados del siglo XVIII, en particular en medio de las guerras que hubo entre el reino de los mon de Pegu/Bago en el sur de Birmania y Ava, el

«When Will the Karen King Arrive? Karen Royal Imaginary in Thailand and Burma», manuscrito, 2008, pp. 28 y ss.

11. Citado en Gravers, «When Will the Karen King Arrive?», cit., p. 7.

mayor reino birmano en el norte.¹² En 1740 apareció un *mín laún* en una aldea karen al norte de Pegu; su nombre era Tha Hla, aunque se llamaba Gwe Mín.¹³ Puede o no haber sido karen, pero no hay duda de que tenía un gran grupo de karen que lo seguía.¹⁴ Lo que comenzó como una revuelta contra los elevados impuestos con los que el gobernador birmano sometía a los peguanos, terminó con la proclamación de Gwe Mín como rey de Hanthawaddy (región de Pegu) y tomando el título oficial S'mín Dhaw Buddhaheketi Dammaraja: «Campo puro» de Buda. Su mandato fue breve pero fue «su» rey. Fue depuesto por su primer ministro en 1747, y a su reinado le siguieron las guerras Ava-Pegu, que culminaron con la derrota total de Pegu por Alaunghpaya, el nuevo rey de Birmania, en 1757. Este periodo devastador se conoce en la tradición oral karen como «el hambre de Alaunghpaya». Muchos miles de mon y karen huyeron de la persecución retirándose a las remotas colinas hacia el este o colocándose bajo la protección de los siameses. A partir de entonces, los *mín laún* y las rebeliones aparecieron rápida y poderosamente. Otro *mín laún*, quizás casi contemporáneo de Gwe Mín, llamado Saw Quai Ren, fue el primero de una línea de al menos diez *mín laún* que se dice que constituyen una dinastía.¹⁵

Los siguientes *mín laún* y sus seguidores esperaban que Saw Quai Ren reapareciera con un ejército. En 1825-1826, un profeta karen proclamó el inminente regreso de Y'wa y, aprovechando la derrota birmana en la primera de las tres guerras anglo-birmanas, se deshizo del dominio birmano durante cuatro años antes de ser finalmente derrotado. En 1833, Adoniram Judson, uno de los primeros misioneros y fundador de lo que más tarde se convirtió

12. Este relato se extrae de las obras citadas de Gravers, «Cosmology, Prophets, and Rebellion» y «When Will the Karen King Arrive?»; Theodore Stern, «Ariya and the Golden Book: A Millenarian Buddhist Sect among the Karen», *Journal of Asian Studies*, núm. 27, 1968, pp. 297-328; y «Glass Palace Chronicle: Excerpts Translated on Burmese Invasions of Siam», recopilado y comentado por Nai Thein, *Journal of the Siam Society*, vol. 5, 1908, pp. 1-82 y vol. 8, 1911, pp. 1-119.

13. Como explica Gravers, el significado del término *gwe* ha sido objeto de muchas discusiones. Referencias al *gwe mon* y al *gwe shan* sugerían que no era un término étnico. Gravers cree que puede que se refiera a la *gwa* Gabau, una famosa montaña utilizada como refugio tras la caída de Pegu. También otros *mín laún* adoptaron este mismo prefijo *gwe*.

14. Tanto los mon, como los shan y los birmanos se pusieron bajo su estandarte, así como los *kayah* y *pao* (Taungthu), estos dos últimos grupos también eran de habla karénica. Un comentario sugiere que Tha Hla fue bien el hijo de una concubina del rey de Birmania, Pagan Mín o el hijo del tío de Pagan Mín, que se había rebelado y huido. Si es así, habría sido el movimiento bastante típico de un pretendiente o príncipe rebelde que busca respaldo en la periferia para después lanzar el asalto al poder. Nai Thein, «Glass Palace Chronicle», cit., vol. 8, p. 98.

15. Esto y los dos párrafos que siguen están basados en el trabajo de Gravers, «Cosmology, Prophets, and Rebellion», cit., pp. 10-12.

en la Universidad de Rangún, conoció a un profeta sgaw karen con un gran número de seguidores, Areemaday, que esperaba una gran guerra después de la cual un rey budista restauraría la paz. Resistiendo el asedio de los misioneros cristianos, el profeta y su séquito establecieron una pequeña zona en la que se aplicaba su orden religiosa y más tarde se alió con un príncipe kayah para luchar contra el ejército birmano entre 1844 y 1846. Areemaday, que se había autonombrado *mín laún*, fue asesinado en la batalla junto con muchos de sus seguidores. En 1856 otro autoproclamado rey de los karen reunió a los shan y karenni que había reclutado en las zonas de la colina de Salween y se negaron a pagar impuestos al funcionario birmano de la joven colonia británica.¹⁶ En 1867, en las montañas cerca de Papun, un autoproclamado *mín laún* se levantó entre los karen pese a los esfuerzos de las autoridades coloniales de estigmatizarlo como bandido. Lo habitual era que un *mín laún* se autoproclamara inaugurando una pagoda y colocando el pináculo final en la parte más elevada (*t'í - ၵိ*), algo que se consideraba un privilegio monárquico.

Uno puede imaginarse que hubo otros muchos profetas que fueron menos conocidos aunque estuviesen activos entre los karen budistas y que, bien porque fueron políticamente pasivos o bien porque no lograron atraer a suficientes seguidores como para hacerse un hueco en los archivos coloniales, pasaron desapercibidos. Estos profetas han acabado siendo un elemento religioso habitual de la sociedad budista karen del siglo XX. Poco antes de la invasión japonesa, un karen que se hacía llamar Phu Gwe Gou fundó un movimiento milenarista en el área de Salween. Fue asesinado durante la guerra por la denominada Fuerza 136 organizada por los británicos.

Entre los karen de la zona fronteriza entre Birmania y Tailandia, Mikael Gravers identifica dos cosmologías milenarias distintas. Los seguidores de una de ellas, que se llaman a sí mismos pwo karen del Movimiento del Hilo Amarillo, siguen las enseñanzas de un ermitaño que fue quien prescribió sus ritos y prácticas. Están obligados, entre otras cosas, a dejar de criar cerdos y beber alcohol, usar una pulsera amarilla de siete hilos y a erigir una pagoda en la que el pináculo central esté dedicado a la Diosa de la Tierra (Hsong Th 'Rwi), quien protegía la consecución de «méritos» budistas antes de la llegada del Ariya. Esta tradición, llamada Lu Baung, es liderada localmente por un discípulo del ermitaño que, en determinadas condiciones, podía proclamarse *mín laún* y desencadenar una rebelión. Todavía en el año 2000, un choque entre los

16. Stern, «Ariya and the Golden Book», cit.

aldeanos karen seguidores de Lu Baung y la patrulla de la policía fronteriza tailandesa condujo al asesinato de cinco policías.¹⁷

Una segunda cosmología budista milenaria que circula entre los karen está representada por la tradición de Telakhong. Si bien comparte muchas características con el Lu Baung, se distingue por su línea de descendencia «dinástica» del ermitaño-profeta original, Saw Yoh, y por la exclusión de las mujeres de sus rituales. Gravers considera Telakhong una versión más jerárquica de «valle» que Lu Baung, con sus estructuras estatales y una visión del futuro en la que todas las religiones se combinarán. Parece que al igual que los pueblos de las colinas a menudo tienen una estructura social dual —algunas variantes más igualitarias y otras más jerárquicas— sus movimientos proféticos también comparten una dualidad análoga.

Los lahu

Los lahu, hablantes de una lengua tibeto-birmana relacionada con los akha, hani, lisu y lolo (yi), son un pueblo agrícola itinerante de las montañas cuyo «feudo» se encuentra en el extremo suroeste de Yunnan. El noventa por ciento de la población lahu, aproximadamente unas 650.000 personas, se encuentra en el oeste de Birmania y Yunnan entre los tramos superiores de los ríos Salween (Nu) y Red. Son, incluso para los estándares de las colinas, una sociedad excepcionalmente igualitaria con poca o ninguna unidad política más allá del nivel de la aldea y, a juzgar por el etnógrafo más familiarizado con ellos, la figura de autoridad efectiva es casi inexistente incluso dentro de la aldea.¹⁸ Sin embargo, abundan entre ellos tanto los profetas como una profunda tradición profética.

Han desplegado esta tradición con su budismo mahayana, animista y, actualmente, le han añadido elementos cristianos para protegerse y hacerse valer

17. La obra de Martin Smith nos permite apreciar el peso que los temas milenaristas tienen en las políticas karen; el hecho de que su libro recoja detalladamente una historia comprehensiva de la insurgencia en Birmania tras la II Guerra Mundial y no contenga más que un único apéndice, «Milenarismo», dedicado casi completamente a los karen nos da una idea de la importancia de los profetas entre los karen; véase *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*, Londres, Zed, 1991, pp. 426-428.

18. Este relato del milenarismo de los lahu está basado casi exclusivamente en el extraordinariamente rico, profundo y estudiado libro de Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Lives of Lahu People*, Delhi, Hindustan Publishing, 2003. Este volumen, que marcó un hito, y la traducción que Walker hizo del épico relato del nacimiento de los lahu, *Mvuh Hpa Mi Hpa: Creating Heaven, Creating Earth*, Chiang Mai, Silkworm, 1995, merecerían ser mucho más reconocidos.

contra una variedad de enemigos de las tierras bajas: han, tailandeses, británicos y birmanos.

Este breve relato de la tradición profética de los lahu está destinado a cumplir tres propósitos. Primero, pone una necesaria, aunque abreviada, base histórica y etnográfica al servicio de la cosmología religiosa que impulsa a los profetas lahu y a sus seguidores. En segundo lugar, ilustra cómo una mezcla de ideas religiosas sincréticas, muchas de ellas adoptadas de los centros estatales, y una copia de las formas institucionales del Estado de las tierras bajas, pueden ser reformuladas para oponerse a las agendas de las tierras bajas. Por último, ilustra cómo tales ideas y sus portadores pueden, en ocasiones, proporcionar la cohesión social necesaria para la acción colectiva, no solo entre los lahu, que de otra manera estarían totalmente atomizados, sino también entre ellos y otras sociedades montañosas como los wa, karen, lisu, akha e, incluso, con los tai.

Se han documentado bastante extensamente los movimientos de los lahu hacia el sur y a terrenos más elevados durante los pasados cuatro siglos, en gran medida como respuesta a la presión de las autoridades han y los colonizadores. Antes de eso, durante los primeros años de la dinastía Ming (1368-1644), parece que al menos una rama de los lahu (los lahu na) luchó contra los tai por el control de las tierras fértiles bajas a lo largo del río Lincang en el suroeste de Yunnan. Los tai prevalecieron y los lahu fueron empujados a las colinas, donde muchos se convirtieron en tributarios de las políticas tai más amplias. Así, como muchos otros pueblos de las colinas, los lahu, que ahora son considerados agricultores itinerantes y cultivadores de opio, puede que solo hicieran esta conversión a la agricultura nómada después de una derrota y, quizás, para evitar ser absorbidos por los tai como siervos.

La presencia más fuerte y peligrosa que se cernió sobre los lahu fue la dinastía Qing, en su etapa temprana, agresivamente expansionista. Uno de los primeros relatos de los Qing sobre los lahu, en el que se citan fuentes incluso anteriores a ellos, deja claro el grado de desprecio al que les sometían los funcionarios han: «Son negros, feos y tontos. Comen trigo sarraceno, así como corteza de árboles, verduras silvestres, enredaderas, serpientes, insectos, avispa, hormigas, cigarras, ratas y aves silvestres. No saben construir casas sino que viven en cuevas en la roca. Son del mismo tipo que los *ye ren* [hombres salvajes]»¹⁹. También era un relato tradicional, común entre los han, que los lahu nacían con una cola que se les caía tras el primer mes.

19. Citado en Walker, *Merit and the Millennium*, cit., p. 80, lámina 17.

Bajo la política Ming de «gobernar a los bárbaros con bárbaros», los lahu fueron gobernados con bastante ligereza por los jefes que los tai nombraron por encima de ellos. Esta práctica cambió drásticamente cuando los Qing comenzaron a aplicar su nueva política de administración directa por magistrados civiles han en las áreas de los lahu. Para implementar el gobierno directo, las autoridades han despidieron a los funcionarios tai, llevaron a cabo un registro catastral de tierras cultivadas en función de la fertilidad del suelo, y comenzaron a censar hogares con miras a imponer un régimen tributario sistemático. Esta política, aplicada por primera vez en 1725, desató una serie de grandes rebeliones que comenzaron en 1728 y que se alargaron durante 6 años. Todas ellas involucraron coaliciones interétnicas de los lahu, tai, hani, lopang y los yi, que se oponían a los nuevos impuestos y a los invasores colonizadores han, así como al monopolio imperial del té. En las últimas fases de estas rebeliones, los lahu estaban dirigidos por un monje tai «que afirmaba tener una capacidad sobrenatural para librarlos de la opresión».²⁰

El papel central de los monjes milagrosos o lo que han venido a llamarse los «hombres-dios» lahu se hizo inequívocamente claro a principios de siglo con una serie de levantamientos (1796-1807) de los lahu, wa y bulang, esta vez contra los impuestos y el trabajo forzoso exigidos por los señores tai que quedaban todavía. Un venerado monje mahayana, de la etnia han, conocido localmente como el «monje de cobre y oro», resultó fundamental para sumar a los lahu a la causa de los rebeldes. El aplastamiento de esta rebelión por parte de las tropas imperiales parece haber desencadenado una migración a gran escala hacia el sur, a los Estados shan de Birmania. Aquellos lahu que permanecieron en el área de los levantamientos se han ido sinicizando cada vez más.

Hacia 1800 ya se había establecido una especie de modelo cultural que seguían las innumerables rebeliones lahu. Casi siempre eran dirigidas por hombres santos, considerados por los lahu como dioses-reyes que podían curar enfermedades, purificar la comunidad y constituían un «campo de mérito» budista. Gracias a la cuidadosa reconstrucción de este complejo cultural por parte de Anthony Walker, podemos identificar los elementos clave de la cosmología lahu que componen esta amalgama.

Como muchas de sus sociedades vecinas de las montañas (los kachin, lisu, akha) los lahu tienen un dios creador legendario, una figura dualista hombre-mujer que formó el cielo y la tierra. A mediados del siglo XIX, como muy tarde, esta tradición prebudista se fusionó completamente con el budismo

20. *Ibidem*, p. 78.

mahayana (no el theravada de los tai), al cual se convirtieron los lahu debido a una sucesión de carismáticos monjes que establecieron templos (*fofang*) en las colinas lahu. La leyenda atribuye la derrota de los wa al segundo de estos monjes, A-sha, y a su hermana, así como la conversión de estos a las prácticas mahayana, y su subordinación a los lahu. El budismo mahayana trajo consigo la tradición de la Tierra Dorada, un nuevo mundo de igualdad, paz, abundancia material y autonomía frente al gobierno externo. Además de traer consigo la tradición milenarista, la estructura monástica mahayana proporcionó algo parecido a una estructura organizativa pan-lahu que sirvió como mecanismo social para la solución de conflictos entre ellos y, al mismo tiempo, una red supra-aldeana para promover la rebelión. La relación maestro-discípulo tan central para mahayana y el budismo tántrico produjo la creación de los templos «hija», vinculados a través del discipulado y la doctrina con el *fofang* [templo] de los monjes fundadores más venerados.

Con posterioridad, virtualmente todos los monjes carismáticos, tanto los que se autoproclamaron como la encarnación del espíritu creador de lahu, Gui-sha, y simultáneamente del Buda Sakyamuni (birmano *s'eq k'yà mín* - ဆန်ချာ မင်း), como los que fueron considerados como tal por sus pares, eran vistos como profetas que habían llegado para restaurar un mundo pacífico y ético. Las dos figuras se convirtieron en una sola y la misma: una divinidad que está por llegar, que representa tanto al espíritu ancestral de los lahu como al inminente Buda, el conquistador que hará cambiar las tornas. Tal y como Walker lo entiende, «un fenómeno recurrente de la experiencia lahu, que a menudo perturba la rutina ritual [...] es la de un santo que, invocando su unidad con la divinidad Guisha, busca superar la limitación de una organización social basada en la aldea con el fin de desafiar la hegemonía del control político impuesto externamente». ²¹ Como en el caso de los profetas karen, los profetas lahu surgen tanto para restaurar los principios éticos tradicionales como para resistirse frente a la subordinación a los Estados del valle (en este caso, han o tai).

La frecuencia de los movimientos proféticos de lahu nos permite identificar algo así como una «trayectoria profesional», incluso para una actividad tan decididamente poco rutinaria como es la de convertirse en dios-hombre. Suele seguir un guion similar como, por ejemplo, el sacerdote de una aldea local tiene una experiencia mística —tal vez como resultado de una enfermedad— y afirma tener poderes curativos que utiliza mediante el trance o la posesión. Si se acepta esta pretensión y obtiene un apoyo sustancial fuera de la aldea

21. Walker, *Merit and the Millennium*, cit., p. 505.

gracias a sus poderes de curación, puede reclamar (o sus seguidores pueden afirmar) que tiene la naturaleza divina de Gui-sha. Entonces es probable que insista en aplicar reformas rituales y doctrinales (dieta, oración, tabúes) para que la comunidad se limpie y se prepare para recibir un nuevo orden. El paso final, que invariablemente lo catapultará a los archivos de sus vecinos de las tierras bajas y que, tal vez, firme su sentencia de muerte, se da cuando, como dios-hombre, proclama un nuevo orden y une a sus seguidores desafiando al Estado de las tierras bajas.

Walker proporciona relatos de esos hombres-dios del siglo XX que lograron entrar en la memoria local. Los registros chinos describen a un profeta lahu dirigiendo un levantamiento en 1903 al que había precedido una asamblea de un mes de duración acompañada de cantos y danzas guerreras. Su profeta murió en los combates posteriores. Un asistente karen de Harold Young, misionero baptista estadounidense, informó que conoció a un hombre lahu al norte de Kengtung «que afirmó ser un rey mesiánico» y cuyos seguidores incluían akha y shan, así como lahu. En 1918, algunos de los rebeldes lahu que atacaron la oficina de un magistrado chino (*yamen*) llevaban retratos en papel del Buda Maitreya. En la década de 1920, cuando el cristianismo comenzó a hacer incursiones entre los lahu, un misionero estadounidense informó de que un yunnan converso, que tenía reputación como profeta y sanador, había atraído a un gran número de seguidores, a quienes había prescrito nuevas leyes dietéticas. Aunque el relato es fragmentario, este dios-hombre cristiano parece haber seguido casi el mismo guión que tenían los profetas budistas lahu antes que él.

En 1929, cerca de Kengtung, un curandero lahu con un gran número de seguidores multiétnicos fortificó repentinamente su aldea, se negó a pagar impuestos, y se preparó para atacar el pequeño Estado tai de Muang Hsat con el objetivo de incorporarlo a los lahu. Las tropas coloniales británicas intervinieron en este punto para destruir su fuerte y dispersar a sus seguidores. Otro profeta lahu, activo desde 1930 hasta 1932, atacó a un jefe wa local y luego se retiró a las inaccesibles montañas Awng Lawng, junto con sus numerosos seguidores. Allí gobernó un reino parcialmente independiente.

Aunque los archivos, escritos desde una perspectiva estatal, a menudo describen a los rebeldes y a los levantamientos como esencialmente irracionales, no es difícil reconstruir los factores precipitantes más plausibles, como el deseo de defender su autonomía frente a las incursiones del Estado del valle. Este fue seguramente el detonante en los masivos enfrentamientos, y relativamente recientes, de 1973 entre el gobierno militar de Birmania y los lahu cerca de

Kengtung.²² Durante los sesenta años anteriores, Maw Na Pau Khu había sido el líder espiritual y secular de los lahu, venerado por considerarse que estaba imbuido por la divinidad de Gui-sha y, por lo tanto, era el guardián del orden moral lahu. Las causas que provocaron el enfrentamiento fueron la campaña del ejército de Birmania para desarmar a los lahu, y su intención de hacerse cargo del comercio del opio y de imponer impuestos a los hogares, el ganado y al sacrificio de animales para la venta comercial. Para las autoridades birmanas, el profeta representaba una zona intolerable de poder autónomo y estaban determinados a quebrarla. Después de que dos comerciantes lahu fuesen arrestados, comenzó la lucha. Miles de lahu estuvieron involucrados; cientos fueron asesinados, en parte debido a que inicialmente estaban seguros de su invulnerabilidad. Las pérdidas birmanas en los más de cincuenta choques que siguieron también fueron considerables. Incluso parece haber un vínculo directo entre esta rebelión en particular y un posterior movimiento profético anti-han en Yunnan en 1976.²³

Que los cristianos, particularmente los baptistas, debían tener muchos conversos entre los lahu no resulta sorprendente. Generalmente receptivos a los profetas, muchos lahu vieron en el bautismo un camino hacia la salud («vida eterna») y un poderoso aliado en sus intentos seculares de liberarse de la dominación han y tai. La apertura de escuelas y la adquisición de un libro profético prometió ponerlos en el mismo nivel que las sociedades del valle que les habían estigmatizado por su subdesarrollo. Y de hecho, muchos de los primeros conversos lahu que escucharon los sermones de William Young lo vieron como otro obrador de milagros, que apelaba a la divinidad, al igual que otros profetas a los que habían seguido en el pasado, para volver a la conducta ética (dejar el alcohol, el opio, los juegos de azar) a la espera de una nueva exoneración. En otras palabras, el lahu que se convertía podía conservar virtualmente toda su cosmología y sus expectativas proféticas sin tener que hacer muchos cambios. Esto lo reflejan perfectamente las palabras de dos astutos presbiterianos, que habían observado el éxito de Young, y que se dieron cuenta de que para

22. Estos enfrentamientos están relacionados, sin duda, con las maquinaciones de la Guerra Fría llevadas a cabo por la CIA y su visionario colaborador William Young, nieto del reverenciado y primer misionario baptista que adoctrinó a los lahu. Véase Alfred McCoy, *The Politics of Heroin: CIA Complicity in the Global Drug Trade*, Chicago, Lawrence Hill, 2003, pp. 342-345, 372-374.

23. Ambos levantamientos se describen en Walker, *Merit and the Millennium*, cit., pp. 524-533, cita extraída de la p. 524. También es útil el relato de Walker de un profeta lahu contemporáneo a su trabajo de campo en la década de 1970 y un estudio del mismo profeta por parte de Sorot Sisisai, un erudito tailandés.

atraerlos era imprescindible la promesa de que se verían liberados de su subordinación a los jefes tai y han: «Era lo primero que mencionamos [la fase política del movimiento] porque a nuestro juicio consideraciones políticas tales como la exención de impuestos, que se rebajase la cantidad de trabajo forzoso y se aliviase la obligación de llevar regalos a sus gobernantes [tai] eran las ideas que más destacaban en la mente de la mayoría de los bautizados en el Estado de los lahu». ²⁴

La teodicea²⁵ de los marginados y los desposeídos

En un mundo en el que las probabilidades están tan claramente en su contra, sigue resultando impresionante el hecho de que tanto los pueblos marginales de las montañas como muchos de los pueblos desposeídos crean tan a menudo que deben actuar como si su liberación se encontrase al alcance de la mano. Aunque a menudo termina trágicamente, este sesgo radical por la esperanza, la convicción de que el mundo se encamina hacia ellos, es digna de nuestra cuidadosa atención y quizás, incluso, de nuestra admiración. Es difícil imaginar cómo sería el mundo si los desposeídos, conociendo todos los pronósticos en contra, se hubiesen decantado todos ellos por un racionalismo realista. Incluso Marx, en el contexto de su crítica a la religión, no dejaba de mostrar cierta admiración por ello. En un pasaje del cual generalmente solo se cita la última frase, escribió: «Pero el hombre no es algo abstracto, un ser alejado del mundo. Quien dice: “el hombre”, dice el mundo del hombre —Estado, Sociedad—. Este Estado, esta Sociedad produce la religión, una conciencia subvertida del mundo, porque ella es un mundo subvertido [...]. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo». ²⁶ La repe-

24. S. C. Peoples y Howard Campbell, «The Lahu: Paper Prepared for the Joint Commission of Baptists and Presbyterians to Consider the Mission Problems in the Kengtung Field», American Presbyterian Mission, documento mecanografiado, Chiang Mai Payab Archives, Chiang Mai, 1907, citado en Walker, *Merit and the Millennium*, cit., p. 587.

25. Parte de la metafísica que se ocupa de la existencia de dios y de sus atributos e intenta ofrecer pruebas razonadas de ambas cosas; también busca investigar las relaciones de dios con la humanidad. [N. de la T.]

26. Karl Marx, Introducción a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843). Es imposible leer el *Manifiesto comunista* sin sorprenderse de cuánto le debe, normativa y estructuralmente, al escatológico pensamiento cristiano: un mundo degradado de opresión y pecado, una crisis cada vez más profunda, un choque final entre el bien y el mal, el triunfo del bien, la sociedad perfecta y el fin de la historia. En este contexto, la apelación que el socialismo hace a la clase trabajadora occidental probablemente descansa, en cierto

tida insistencia de tantos pueblos de las montañas en leer el mundo a su favor, creyendo en la llegada de su inminente emancipación, muestra una inconfundible semejanza con las expectativas de otros pueblos desposeídos y estigmatizados: los anabaptistas de las guerras civiles de la Reforma, los cultos cargo de la Melanesia, la creencia de los siervos rusos de que el zar había emitido un decreto que los liberaba, la convicción entre los esclavos del Nuevo Mundo de que un redentor estaba a punto de llegar, y las cientos de expectativas milenaristas, de todo tipo, que esperaban la aparición (o el regreso) de un rey o un dios, en absoluto confinado a entornos judeocristianos. Irónicamente, estas equivocadas lecturas del mundo ocasionalmente estuvieron tan generalizadas, y fueron tan masivas que desataron rebeliones que, de hecho, cambiaron las tornas.

Dados sus elementos de intervención divina y de magia, los movimientos proféticos con vestiduras religiosas son demasiado fáciles de exotizar. Deberíamos ser capaces de resistir a la tentación. Y deberíamos resistirnos a ella porque prácticamente todas las grandes luchas populares por el poder que hoy se calificarían como «revolucionarias», antes del último cuarto del siglo XVII, desarrollaron su mensaje dentro de un idioma religioso. La política popular de masas era religión y la religión era política. Parafraseando a Marc Bloch, la revuelta milenarista era tan natural para el mundo señorial (feudal) como lo son las huelgas, por ejemplo, para el capitalismo a gran escala.²⁷ Antes de las dos primeras revoluciones declaradamente seculares en América del Norte y Francia en 1776 y 1789, prácticamente todos los movimientos políticos de masas expresaron sus aspiraciones en términos religiosos. Los ideales de justicia y derechos y, en esencia, lo que hoy en día podríamos llamar «conciencia de clase», se expresaban y redactaban en términos religiosos. Si, de hecho, nos interesamos por las aspiraciones populares y por las políticas subalternas, rara vez nos encontraremos estos pensamientos exentos de rasgos religiosos y con un carácter completamente secular. Pero no era una cuestión trivial que estas aspiraciones se viesan empujadas a adoptar una forma extramundana. Ahora bien, ¿en qué momento la política, a un nivel u otro, ha sido algo distinto de un debate teológico sobre el orden moral?

El fuerte y continuo sustrato animista de la religión popular, sin excluir las religiones de salvación del budismo, el cristianismo y el islam, también se

modo, en lo cuidadosamente que Marx rastreó la narrativa milenarista del cristianismo con la que ya estaba familiarizado [ed. cast.: Karl Marx, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2010, p. 7].

27. Marc Bloch, *French Rural History: An Essay in Its Basic Characteristics*, Berkeley, University of California Press, 1970, p. 169.

asegura de que la «existencia-real» de la práctica religiosa no ignore las preocupaciones mundanas. Las prácticas religiosas animistas, después de todo, tratan en gran medida de influir en asuntos mundanos: asegurar buenas cosechas, curar enfermedades, influir en la caza, triunfar en el amor y la guerra, desbaratar a enemigos de todo tipo, triunfar en los exámenes, asegurar la fertilidad humana. La mayor parte de las prácticas reales de las religiones de salvación, a diferencia de la alta doctrina, reflejan esta preocupación animista por los resultados mundanos. El culto a los *nats* y los *phi* en Birmania y la práctica theravada en Siam, respectivamente, están tan profundamente arraigadas que los practicantes rara vez experimentan una tensión entre este animismo popular y el budismo canónico.²⁸

Profetas hasta debajo de las piedras

Una rebelión profética a menudo recibe el nombre, bastante lógicamente, del profeta que constituya en cada momento su figura central y carismática (por ejemplo, la rebelión Saya San en la Baja Birmania en 1930-1931). A mí esta práctica me parece una manera desafortunada de poner el énfasis en el lugar equivocado. Primero, porque aunque la mayoría de los movimientos proféticos giran alrededor de figuras carismáticas, en muchas ocasiones una actividad milenarista generalizada carece de un único líder, o bien dispone de un conjunto de figuras a seguir entre las que ninguna parece jugar un papel decisivo.

Una segunda objeción, mucho más importante, es que los profetas rara vez escasean, aunque solo reciben atención generalizada aquellos cuyas actividades alcanzan un nivel que los catapulta a los archivos, periódicos y registros policiales y judiciales. Como señala Guillaume Rozenberg en el caso de los monjes birmanos ermitaños: «Ni siquiera hemos considerado los innumerables fracasos, esta multitud de monjes del bosque desconocidos que aspiraban y aspiraban a la santidad en vano [...]. Es cierto que el destino anónimo de quienes fracasaron en su búsqueda de la santidad sigue siendo mucho más difícil de comprender que la sorprendente trayectoria de los gloriosos vencedores»²⁹. Podríamos pensar que a principios del siglo I en la Palestina romana había innumerables aspirantes a mesías, cada uno creyéndose a sí mismo la

28. Para un análisis que muestra los ejes fundamentales de la práctica budista en Tailandia, véase A. Thomas Kirsch, «Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation», *Journal of Asian Studies*, núm. 36, 1972, pp. 241-266.

29. Rozenberg, *Renoncement et puissance*, cit., p. 276.

encarnación de la antigua profecía judaica.³⁰ Sin embargo, solo el culto a uno de ellos, Jesús de Nazaret, acabó siendo posteriormente institucionalizado como religión mundial.

El carisma es, sobre todo, una relación cultural específica entre un aspirante a convertirse en figura profética y sus potenciales seguidores. Y como es una cuestión de relacionalidad o de resonancia interpersonal, no podemos afirmar que un individuo tiene carisma de la misma manera que podríamos decir que alguien tiene una moneda de oro en su bolsillo. Lo que constituye una conexión carismática es siempre algo escurridizo, lo que es carismático en un entorno cultural es poco probable que sea carismático en otro, y lo que es carismático en un momento histórico bien podría ser simplemente incomprendible en otro. Por debajo de los dones individuales o las personalidades más luminosas, yacen expectativas culturales y deseos que crean, por así decirlo, un modelo o repertorio en el que puede encajar un profeta. Por lo que, desde esta perspectiva, una conexión carismática podría concebirse como la búsqueda que hace una congregación específica hasta encontrar un predicador cuyo mensaje pueda abrazar de todo corazón y en quien cree que puede confiar. Como si el destino fuese algo ya conocido y determinado (por ambicioso que sea), y la congregación estuviera buscando una forma fiable de alcanzarlo. El profeta es, en este sentido, un vehículo. Del mismo modo, una profecía específica —por ejemplo, el nuevo mundo llegará cuando se construyan cincuenta pagodas blancas— es menos interesante, puesto que fracasa una y otra vez, que la disposición subyacente a albergar determinados futuros. Esta disposición, debido a sus raíces estructurales e históricas, es capaz de sobrevivir al fracaso de una profecía específica y resurgir de nuevo bajo una nueva forma. En otras palabras, ¿por qué ciertos grupos parecen tener una profunda vocación por las expectativas milenaristas? ¿Por qué hay tantas sociedades en las colinas que son auténticas industrias domésticas para la fabricación de futuros utópicos? Da la impresión de que hay algo en común en muchas sociedades de las tierras altas que genera estos movimientos proféticos.

30. Hay claramente «momentos milenaristas» en los que un conjunto de circunstancias sin precedentes hace insostenible las ideas previas sobre conducta, estatus, seguridad, y cómo se debe vivir una vida digna. Richard White describe una situación similar en el caso de los nativos americanos. Al escribir sobre Tenswatawa, un famoso profeta algonquino, afirma que «los algonquinos y los pueblos blancos del interior del país estaban llenos de visionarios y dios parecía esparcir revelaciones por todas partes y sin medida», *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 503. Una localidad incluso llegó a autodenominarse «Prophetstown» [Ciudad de los profetas], p. 513.

De hecho, el guion básico que configura el repertorio del profeta lo establece la sociedad en la que aparece cada profeta exitoso. A este respecto hemos visto que era posible establecer algo parecido a un patrón estándar que sigue la carrera de un profeta lahu. La manera en la que funciona este proceso de influencia recíproca se puede comparar con la influencia que la audiencia puede tener en un bardo medieval. Imaginemos un bardo que vive exclusivamente de las contribuciones voluntarias de la gente. Y asumamos, por el bien de nuestro argumento, que cada uno de aquellos a los que le gusta lo que canta le dan un pequeño «cobre» idéntico. Puesto que hablamos de un bardo que quiere complacer a una gran audiencia, imaginemos además que este bardo tiene un repertorio de, digamos, unas mil canciones e historias entre las que elegir. Suponiendo que su audiencia tiene gustos definidos, podemos imaginar que, poco a poco, a medida que el bardo va conociendo mejor a su audiencia, irá escogiendo las canciones que canta en la plaza del mercado —tal vez incluso el orden y el estilo en el que las canta— y cada vez será más capaz de acertar con los gustos de su audiencia. Incluso si nuestro bardo no es experto en leer las expresiones y el entusiasmo de la multitud, el tamaño del montón de cobre al cierre del mercado provocará ajustes en su repertorio.

Como cualquier analogía, esta tiene sus limitaciones. Deja muy poco espacio para la creatividad del profeta y su capacidad para agregar repertorio y cambiar gustos. Además, al utilizar como analogía esta actividad bastante banal de cantar en la plaza pública, ciertamente se pierden por el camino las grandes apuestas y las altas pasiones que animan un movimiento profético. No obstante, la analogía ilustra la forma en que las expectativas culturales y la comprensión histórica de un público carismático —a menudo malinterpretado como simple arcilla en sus manos— puede jugar un papel decisivo a la hora de influir en el guion de un profeta exitoso. Este proceso estocástico de ajuste sucesivo es bastante familiar; es el repertorio que utilizan los políticos y predicadores más exitosos.³¹

31. Sería útil estudiar de esta manera la primera campaña presidencial de Franklin Roosevelt en 1932. Comenzó como un demócrata conservador y, sin embargo, a medida que fue evaluando las inmensas esperanzas que las clases trabajadoras desempleadas ponían en él, fue ajustando los «cabos» de su discurso literalmente entre parada y parada, de forma que su discurso (sin mencionar al propio FDR) estaba cada vez más imbuido de las promesas de salvación secular que sus oyentes depositaban en él. Una lectura similar de la prédica de Martin Luther King Jr. siguiendo el mismo proceso estocástico, e incluso el mismo sermón, aparece en Taylor Branch, *Parting the Waters: America in the King Years, 1954-1963*, Nueva York, Simon and Schuster, 1988, p. 31.

«Tarde o temprano...»

Toda jerarquía social crea, por su propia existencia, una estratificación de la riqueza, el privilegio y el honor. Cada principio de estratificación puede producir un rango ligeramente diferente: el erudito confuciano o el abad budista pueden encabezar la clasificación de prestigio, pero materialmente pueden ser pobres. Para la mayoría de las sociedades, por supuesto, las correlaciones de las clasificaciones son altas y, con el tiempo, muchas clasificaciones son, por usar el término financiero, fungibles. Esta jerarquía social se manifiesta mediante un patrón ceremonial, ritual y de consumo, glosado a menudo como la conducta civilizada. Ciertas formas de celebrar matrimonios y funerales, determinada ropa, estilos de vivienda, ciertos patrones de banquete, de comportamiento ritual y religioso, llegan a ser vistos como apropiados y dignos. Los que tienen los medios para desenvolverse honorablemente de acuerdo con estos estándares, llegan a considerarse a sí mismos, y suelen ser vistos, como personas más ejemplares y honorables que los que carecen los medios para emularlos.³²

Cuando Max Weber escribe sobre la «religión de las clases no privilegiadas», tiene en mente este tipo de distinción social y cultural. El estigma y la deshonra experimentada por los no privilegiados en un orden estratificado es menos una cuestión de calorías y dinero en efectivo que de prestigio y estima social. Diariamente se les recuerda que su dieta, sus ritos, sus funerales y, por extensión, ellos mismos son inferiores a los privilegiados. «Es inmediatamente evidente», como señala Weber, «que la necesidad de salvación en el sentido más amplio del término tiene como uno de sus focos [...] las clases desfavorecidas». Por el contrario, «volviendo a los estratos privilegiados y “saciados”, la necesidad de salvación es remota y ajena a los guerreros, burócratas y la plutocracia».³³

Los desfavorecidos tienen menos interés en mantener la actual distribución del estatus y la riqueza y potencialmente son los que más pueden ganar con una reorganización radical del orden social. No es de extrañar, por ello, que se viesen desproporcionadamente atraídos por movimientos y religiones que prometen un reparto completamente nuevo. El vivo interés de los estratos desfavorecidos por un «mundo al revés» es, por así decirlo, formalmente reconocido en la tradición del Año Jubilar, cuando se perdonan las deudas,

32. Esas distinciones se reforzaron en la Birmania y Siam precoloniales mediante leyes suntuarias que determinaban los tipos de ropa, casas y séquito que podrían tener las personas en función de su estatus.

33. Max Weber, *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon, 1963, p. 101. En la sección omitida de la cita, Weber da a entender que otras clases, por ejemplo, los artesanos, la clase media baja, el bajo clero, pueden tener una necesidad aún mayor de salvación, tema al que más tarde regresa.

se redimen los esclavos y los prisioneros son liberados. Este mensaje del Antiguo Testamento, así como el sueño de escapar a la esclavitud egipcia y la tierra prometida, fue seriamente adoptada por los esclavos norteamericanos, que asumieron, literalmente, el jubileo y la redención. Este interés también se manifiesta en los rituales anuales de reversión, como el Carnaval en los países católicos, la fiesta de Holi en la India hindú y los Festivales del Agua del Sudeste Asiático, donde, durante un breve periodo, el orden social normal se suspende o se invierte. Lejos de ser meras válvulas de seguridad al inofensivo servicio de la liberación de la tensión, y así imponer mejor su jerarquía al resto del año, estos momentos y lugares rituales han sido siempre zonas de lucha, que amenazaban continuamente con desbordarse y dar paso a la revuelta real.³⁴

Weber trató de ser más preciso al especificar aquellos entre los desfavorecidos que serían más propensos a creer que «tarde o temprano surgirá algún héroe o dios maravilloso que hará que sus seguidores logren la posición que realmente merecen en el mundo». Creía que entre el campesinado, por ejemplo, el atractivo de una religión revolucionaria era mayor para aquellos que se encontraban al límite, aquellos «amenazados por la esclavitud o la proletarización, ya sea por fuerzas internas (financieras, agrarias, señoriales) o por algún poder político externo». Es decir, no era tanto la miseria lo que llevaba a los campesinos a unirse a sectas religiosas, como la perspectiva inminente de perder su condición de pequeños agricultores independientes y caer en una dependencia abyecta como trabajadores sin tierra o, peor aún, como siervos de alguien. Para empezar, los campesinos que decidieron unirse a las sectas revolucionarias cuando su independencia económica y social se vio amenazada no eran particularmente religiosos, y mucho menos ortodoxos (etimológicamente, el término *pagano*, que significa no creyente, nos viene directamente del latín *paganus*, que significa habitante del campo). Entre otras, Weber señaló las sectas donatistas del África del Norte romana, los taboritas (también conocidos como husitas) de la Bohemia de principios del siglo XV, los *diggers* de las guerras civiles inglesas y los sectarios campesinos rusos, como ejemplos de la tradición profética del radicalismo agrario.³⁵

34. He discutido este tema con mucho más detalle en «Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition», *Theory and Society*, núm. 4, 1977, pp. 1-38 y 211-246, y en *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcript*, New Haven, Yale University Press, 1990. Para un relato histórico detallado de un carnaval que se desbordó y acabó en revuelta, véase Emmanuel Le Roy Ladurie, *Carnival in Roman*, Harmondsworth, Penguin, 1981.

35. Weber, *Sociología de la religión*, cit., pp. 139, 180, 181. Weber utiliza en realidad el término «comunismo agrario», que aquí no parece apropiado en la medida en que las sectas que

La visión de Weber resultará útil cuando se trata de una discusión centrada en los movimientos proféticos de las montañas. Por el momento, es suficiente señalar que las comunidades campesinas ya incorporadas a un orden estatal son propensas a apoyar movimientos proféticos radicales siempre que la relativa autonomía de su aldea (solución de problemas locales, gestión de derechos de pastoreo y tierras comunales y la elección de sus propios líderes) se vea amenazada por un Estado centralizador intruso. Una vez más, parece ser menos una cuestión de ingresos y de suministro de alimentos que una cuestión de defensa de la autonomía.³⁶

La heterodoxia religiosa y los profetas con tintes milenaristas son, históricamente al menos, tan comunes en las tierras bajas y dentro de las poblaciones que ya forman parte de los Estados de las tierras bajas como lo son en las colinas. De hecho, y como se indicó anteriormente, las ideas milenaristas que circulan por las montañas están, en su mayor parte, compuestas por fragmentos importados de los Estados del valle.

Si tomamos Birmania como ejemplo theravada, vemos claramente como en sí agrupa un conjunto completo de prácticas y creencias heterodoxas. Hay una larga tradición de *weikza* (adeptos a la alquimia, la magia, el vuelo y la inmortalidad), monjes ermitaños (*yà thè*), curanderos mediante posesión y trance, astrólogos (*bedin saya*), practicantes de magia negra (*auk lan saya*) y monjes hacedores de milagros, cualquiera de los cuales podría llegar a ser considerado un Buda embrionario, un Chakaveddi o Maitreya.³⁷

Una de las oposiciones básicas dentro del budismo theravada de las tierras bajas es la que se da entre el monje del bosque o ermitaño, y el clero asentado que vive bajo la disciplina monástica de una de las (nueve) órdenes reconocidas

estudió, si bien insistían en el control local popular sobre la distribución de la tierra, defendían la tradición del campesino pequeño propietario.

36. Esto ayuda a explicar por qué, por poner un ejemplo, los reinados de los reyes absolutistas franceses, decididos a gobernar la Francia provincial metódicamente y a imponer un orden civil homogéneo, supusieron un terreno fértil para las revueltas generalizadas, muchas de ellas con tintes milenaristas. Véase Boris Porchnev, *Les soulèvements populaires en France au XVIIIème siècle*, París, Flammarion, 1972.

37. Para un estudio en profundidad sobre la situación de un monje milagroso contemporáneo y el tipo de entorno que atraía, véase E. Michael Mendelson, «Observations on a Tour in the Region of Mount Popa», *France-Asie*, núm. 179, 1963, pp. 786-807, y su «A Messianic Buddhist Association in Upper Burma», *Bulletin, School of Oriental and African Studies (SOAS)*, núm. 24, 1961, pp. 560-580. Para una descripción más general de sincretismo popular religioso, véase Melford Spiro, *Burmese Supernaturalism: A Study in the Explanation and Reduction of Suffering*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967.

como tales.³⁸ El monje que, como ermitaño, decide emprender una búsqueda personal de los poderes espirituales, a menudo acompañada de grandes austeridades, ayuno riguroso y meditación en cementerios y rodeado de cadáveres, no solo abandona el área en la que están asentadas la agricultura y el Estado; sino que también entra en el peligroso mundo de espíritus poderosos y naturaleza no domesticada. Esos monjes del bosque que se convierten en objeto de veneración popular y, es gracias a eso que llegamos a conocerlos, se les supone la adquisición de poderes milagrosos: predecir el futuro (¡incluido el número ganador de la lotería!), ser capaces de protegerse de la muerte hasta la llegada del próximo Buda, idear medicinas poderosas y talismanes protectores, dominar la alquimia y la habilidad de volar, y ser capaces de traspasar méritos a sus devotos fieles. El hecho de que los habitantes sedentarios de las tierras bajas consideren que estos poderes los han adquirido por el simple hecho de, por así decirlo, haber abandonado el espacio estatal y el territorio en el que se cultiva el arroz irrigado, en beneficio del bosque y la naturaleza, es una especie de tributo implícito a los poderes que se cree que residen fuera del ámbito del Estado padi. El hecho de que un gran número de monjes del bosque pertenezcan a una etnia no birmana es también una prueba del atractivo de la heterodoxia de las colinas.³⁹

En conjunto podemos considerar que todos estos roles conforman el ala carismática y heterodoxa de la práctica budista. Precisamente porque dependen de la inspiración y de la conexión carismática, siempre se les ha considerado una amenaza para el clero institucional y jerárquico (*sangha*). Al igual que las autoridades romanas veían con agrado los oráculos de Apolo (que solo se movían entre lo mejor de la sociedad) y prohibían las tumultuosas juergas del culto a Dioniso, profesado principalmente por las mujeres y los hombres de clase baja, las autoridades theravada proscribieron estas amenazas carismáticas.⁴⁰ Este tipo de actividades han constituido un peligro siempre presente como puede apreciarse en la advertencia que se hace durante la ceremonia de ordenación budista: «De nuevo, ningún miembro de nuestra hermandad puede arrogarse a sí mismo dones

38. En este punto dependemos en gran medida de la información recogida en un estudio reciente de ocho renombrados monjes del bosque realizado por Guillaume Rozenberg, en *Renoncement et puissance*, cit.

39. Cuando se le preguntó a qué orden monástica pertenecía, el famoso monje del bosque contemporáneo Hsayadaw Thamanya, de la etnia pao, respondió: «No pertenezco a ninguna rama (*gaing*), pertenezco a la rama “de los que marcharon al bosque”», *ibídem*, p. 35.

40. I. M. Lewis, *Ecstatic Religions: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, Londres, Routledge, 1989, p. 91.

extraordinarios o perfecciones sobrenaturales; o vanagloriarse considerándose a sí mismo un hombre santo, como por ejemplo, tras retirarse a lugares solitarios o con la pretensión de disfrutar del éxtasis como el Ariya, para presumir posteriormente de ser capaz de enseñar a otros el camino hacia logros espirituales poco comunes». ⁴¹ El fundador de la dinastía Kon-baung en el siglo XVIII, Alaunghpaya, estaba lo suficientemente preocupado por esta amenaza como para promover que aquellos que no lograran terminar el curso de estudio prescrito para acceder al monacato fueran tatuados y expulsados «para que su heterodoxia pudiese ser verificada con una marca». ⁴²

¿Cómo podemos llegar a entender la lógica detrás del sincretismo religioso birmano en las tierras bajas? Creo que podríamos empezar con la observación que Michael Mendelson hace de que el clero budista está más densamente agrupado donde se concentran la riqueza y el cultivo de padi —es decir, en los espacios más adecuados para la construcción del Estado—. El rico público laico, los estamentos oficiales, y los centros de aprendizaje monástico oficial gravitaron hacia estos mismos lugares. Agréguese a este estrecho vínculo la observación de Mendelson acerca de que la fuerza del budismo respecto a otras tradiciones religiosas indígenas (por ejemplo, el animismo) está directamente relacionada con la fuerza de la autoridad real, es decir, el Estado monárquico. Si nos fijamos después en el budismo no canónico, las prácticas prohibidas en la ceremonia de ordenación, la adoración al *nat* y otras prácticas animistas como reflejo de las costuras, las rupturas y fisuras en el proceso histórico de construcción del Estado, podemos percibir la lógica que hay en ello. Estas variaciones de las prácticas religiosas y de sus seguidores representan zonas de resistencia en la diferencia, espacios de disensión y, como poco, muestran el fracaso y los fallos en la incorporación y domesticación a la religión promovida por el Estado.

Del mismo modo que en el Parlamento británico el partido en la oposición tiene un gabinete en la sombra que replica —en potencia— al gabinete real, también el budismo canónico oficial tiene un conjunto de instituciones alternativas que le hacen de sombra y lo amenazan. En lugar de la icónica escuela monástica, tienen al ermitaño y al monje del bosque, fuera del Estado, que escapan a la disciplina monástica. En lugar de las expectativas milenaristas oficiales del budismo, están los curanderos, los aspirantes a *mín laún*, Mattreya,

41. Mendelson, «Messianic Buddhist Association», cit.

42. Barbara Wilson Andaya, «Religious Development in Southeast Asia, 1500-1800», capítulo 9 incluido en Nicholas Tarling (ed.), *The Cambridge History of Southeast Asia. Vol. 1 From Early Times to 1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 565.

Setkyamin... que prometen una utopía doblemente rápida para sus seguidores. En lugar de pagodas centrales y santuarios, están los *nat pwes* locales (ceremonias espirituales). En lugar de hacer méritos para la salvación, hay técnicas mundanas, aquí y ahora, para mejorar la suerte personal en el mundo. En lugar del burócrata examinador, el *sangha*, hay monjes carismáticos que se rodean de seguidores independientes. La mayoría de los budistas birmanos se mueven con facilidad y con bastante despreocupación entre el santuario *nat* de su hogar y la lectura del Tripitika en una pagoda; por esto, la distinción que estoy haciendo es, en gran parte, una distinción analítica.

El ejemplo más evidente que justifica considerar las formas alternativas de adoración como una representación de las suturas aún visibles del proceso histórico de la creación del Estado es la adoración al *nat*. Se cree que la mayoría de los *nats* son los espíritus de personas reales existentes que murieron «verdes» o prematuramente y que, por lo tanto, han dejado atrás espíritus poderosos que pueden proteger o dañar a las personas. Lo que resulta sorprendente acerca de muchos de los *nats* más conocidos es que las leyendas que rodean sus vidas terrenales son ejemplos emblemáticos de desobediencia o rebelión contra el rey.⁴³ Se decía que dos de los más conocidos, «los hermanos Taungbyon», eran musulmanes amantes de la diversión que, aunque habían ayudado al rey a adquirir una importante reliquia budista, estaban demasiado ocupados jugando a las canicas como para llevar sus dos ladrillos y ayudar a construir la pagoda que debía albergarla. Por este acto de lesa majestad, el rey hizo que los mataran aplastándoles los testículos. El festival anual en homenaje a los hermanos que tiene lugar en la aldea de Taungbyon, veinte millas al norte de Mandalay, es una verdadera bacanal de comida, bebida, apuestas y abierta sexualidad, que siempre amenaza con descontrolarse. Especulando acerca de si los *nats* pueden representar el espíritu guardián de diferentes grupos y localidades conquistadas por los centralizadores reyes, Melford Spiro señala el carácter de oposición política y religiosa que muestra el culto de Taungbyon: los *nats* «simbolizan la oposición a la autoridad. Aquí, al practicar su culto [...] la gente está expresando su oposición a la autoridad. Pero los *nat[s]* [...] también simbolizan la oposición a la autoridad religiosa [...] Los devotos al *nat* tienen aquí la oportunidad de expresar su hostilidad al budismo y satisfacer las necesidades que este prohíbe».⁴⁴ Otros *nats* incluyen a aquellos que fueron injustamente ejecutados por el rey (los *nats* Mahagiri, hermano y hermana, a quienes la

43. Mendelson, «Messianic Buddhist Association», cit.

44. Spiro, *Burmese Supernaturalism*, cit., p. 139.

mayoría de los hogares dedican un santuario), al menos tres regicidas, y varios libertinos que ejemplifican el comportamiento anti-budista.

Hay un panteón central de treinta y siete *nats* (el número es el cosmológicamente correcto para los *devas* y sus reinos tributarios subordinados) que, en parte, se estableció de forma centralizada. Mendelson cree que el panteón representa un esfuerzo por apropiarse de una serie de cultos locales bajo un paraguas budista monárquico, del mismo modo que los cultos a santos particulares en los países católicos a menudo se asocian con deidades precristianas. El propósito era enlazar estos espíritus poderosos, que por su propia esencia están separados, a una monarquía centralizada.⁴⁵ Y, sin embargo, la deseada alianza ha sido una alianza incómoda, el culto *nat* continúa representando un espíritu de resistencia tanto al budismo canónico como al Estado unificado. Como lo resume Mendelson, «hay evidencias que nos permiten creer que, cuando el budismo se hizo fuerte, el culto *nat* se debilitó —debido a, digamos, las medidas que prohibían los cultos *nat* locales— por lo que el budismo va de la mano con una monarquía central fuerte mientras que el animismo coincide con el triunfo de las fuerzas de la localidad y la rebelión».⁴⁶ La vida ritual de los birmanos, continúa reflejando, como podemos ver, los conflictos aún no resueltos por la creación del Estado.

Al margen de los cultos *nat*, la división entre el clérigo burocratizado, censado y con ciertas pruebas —la rutinización del carisma⁴⁷ de la que habla Weber— por una parte y el clero que realiza milagros, un clero sanador, que proporciona amuletos, por otra, sigue siendo todavía muy evidente. Muchos *pongyi* de los aldeanos son, de acuerdo con las expectativas de sus seguidores laicos, híbridos de estas dos tendencias. En momentos de crisis nacional, ha sido la corriente profética la que ha representado las aspiraciones laicas. Sería

45 Mendelson cree que muchos de los *nat* en realidad representan a parientes reales asesinados. Dado que el rey era a menudo un usurpador del trono, convertir al pariente difunto (quien de todos modos era poderoso ya que moría «verde» o de manera prematura) en un culto *nat* era una forma de apaciguar su espíritu y persuadirle, mediante una especie de jiu-jitsu simbólico, de que protegiese al rey mismo. Saya San, siguiendo esta línea, durante su revuelta en 1930, invocó el espíritu de un inglés que sus fuerzas acababan de matar para proteger a sus seguidores, «Observations», cit., p. 786.

46 *Ibidem*, p. 785.

47 En *Economía y sociedad*, Max Weber dedicó una de sus secciones al problema de la rutinización del carisma. Weber parte del planteamiento de la dominación como la probabilidad que tiene un líder de encontrar personas que deseen obedecerlo. Según Weber hay tres tipos de dominación: el tradicional, basado en la tradición; el racional, basado en leyes o reglas y en la división de competencias; y el carismático, basado en las cualidades extraordinarias que se le atribuyen al líder, sean estas reales o no. [N. de la T.]

imposible, de hecho, escribir una historia creíble del nacionalismo birmano del siglo XX sin esta tradición profética. Desde el momento en que, poco después de la conquista colonial, U Ottama se declaró contrincante de los conquistadores (*mín gyi*) y fue ahorcado por los británicos por su desafío, se extiende una madeja casi irrompible de aspirantes a emperadores del mundo budista (*setkyamin*) preparándose para el regreso del Buda, que llega hasta la revuelta de Saya San en 1930. Aunque esa revuelta entra en los archivos con su nombre y se ha convertido en un héroe sancionado por el Estado, presumiblemente por su protonacionalismo, está bien recordar que era uno de los tres o cuatro «posibles reyes» de esa rebelión.⁴⁸ Hoy, por supuesto, es el clero «no domesticado» el que representa las aspiraciones democráticas del público laico, mientras se mantiene a raya al clero cautivo mediante espléndidos obsequios personales y monásticos por parte de los altos mandos militares.⁴⁹

Mientras Ne Win estuvo vivo y en el poder, prohibió cualquier película en la que aparecieran el culto *nat*. Podríamos decir que el culto *nat* y las formas proféticas del budismo son para los organizados y domesticados *sangha* lo que la agricultura itinerante y los tubérculos simbolizan para los agricultores *padi* de regadío. Los primeros son ilegibles y resisten la incorporación estatal, mientras que estos últimos se prestan a la centralización.

Profetas en las alturas

Los movimientos proféticos de las tierras bajas han sido, hasta hace poco, tan comunes como los de las colinas. Lo que tal vez les distingue de los movimientos de las tierras altas es que representan una protesta contra la opresión y la desigualdad dentro de una matriz cultural compartida. Puede que tales estrategias no sean menos amargas y prolongadas, pero son, en cierto modo, como las peleas entre amantes. Es decir, son conflictos, por usar un concepto occidental, en los que no se discute si, para empezar, debería haber un contrato social, sino que el debate versa sobre los términos de dicho contrato social. Desde por lo menos el siglo XII, la creciente homogeneización cultural, lingüística y religiosa de la sociedad del valle —un efecto del Estado logrado con mucho esfuerzo— ha dejado sus cicatrices, pero rara vez se produce una apuesta firme

48 E. Michael Mendelson, *Sangha and the State in Burma: A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*, ed. John P. Ferguson, Ithaca, Cornell University Press, 1975, p. 207.

49 Un acertado y delicado relato del importante movimiento laico de meditación en Birmania, en Ingrid Jordt, *Burma's Mass Lay Meditation Movement: Buddhism and the Cultural Construction of Power*, Athens, Ohio University Press, 2007.

por la secesión cultural o política. Dentro de esta matriz cultural, las opciones radicales siguen siendo imaginables para quienes se encuentran empobrecidos y/o estigmatizados. Se puede plantear la posibilidad de un reparto radicalmente diferente de cartas para que las actuales distinciones de clase y estatus sean abolidas. Pero siguiendo la metáfora, no es más que cuestión de redistribuir las cartas en un juego de cartas existente, no una cuestión de si, para empezar, hay que sentarse a la mesa o, dadas las circunstancias, darle una patada a la misma.⁵⁰

Los factores desencadenantes que parecen estar asociados a la actividad profética y milenarista son tan variados que desafían la mera contabilidad. Es suficiente con considerar que todos ellos implican una sensación tan abrumadora de peligro colectivo como para que la profecía y las acciones necesarias para realizar esa profecía constituyan un intento de remediarla. El peligro en cuestión puede tomar la forma de desastre natural —cosechas, epidemias, terremotos, ciclones— aunque se suele ver en ellos la mano de espíritus o dioses, como en el caso de los israelitas del Antiguo Testamento. Los peligros también pueden ser eminentemente creados por el hombre —guerra, invasión, impuestos que ahogan a la población o trabajo forzoso— y es parte integral de la historia de la mayoría de los pueblos estatalizados.

Sin embargo, a lo que se han tenido que enfrentar históricamente los pueblos de las montañas relativamente autónomos es a las ominosas opciones impuestas por el poder estatal invasor. Esto podría significar la elección entre la esclavitud y la huida precipitada, entre la pérdida del control directo de sus comunidades o de sus actividades de subsistencia y la rebelión abierta, entre el sedentarismo forzado y la ruptura y la dispersión. En comparación con las opciones a las que se enfrentan las poblaciones de los valles, estas parecen mucho más draconianas, por no decir revolucionarias, y la información que los pueblos de la montaña tienen y sobre la que basan sus elecciones suele ser mínima. Imaginemos, por poner un ejemplo más contemporáneo, la fatídica elección a la que se enfrentaron los grupos hmong en la década de 1960, entre aliarse con los estadounidenses, apoyar a los Pathet Lao,⁵¹ o mudarse. Los pueblos de las

50. Véase mi *Domination and the Arts of Resistance*, cit. (pp. 77-82) para una explicación más profunda acerca de los tipos de movimientos revolucionarios que están disponibles dentro de un orden social (en el que, por ejemplo, la gente no dispone de un conocimiento externo de otras posibilidades).

51. Oficialmente Ejército Popular de Liberación de Laos, fue un movimiento político comunista e independentista de Laos, formado a mediados del siglo XX. El grupo finalmente logró asumir el poder político en 1975, después de la Guerra Civil laosiana, abolió la monarquía y estableció la República Democrática Popular Lao. [N. de E.]

colinas en modo alguno son ingenuos cuando tratan con los poderes del valle, pero a menudo se enfrentan a amenazas que son difíciles de comprender y que suelen estar plagadas de graves consecuencias para su forma de vida.

Parte de estas diferencias pueden apreciarse en los diferentes tipos de revueltas a lo largo de las fronteras siameses-laosianas desde finales del siglo XVII. Las revueltas de finales del siglo XVII fueron causadas por el resentimiento de los plebeyos por los impuestos, las malas cosechas y la afluencia de recaudadores de impuestos chinos trabajando para los siameses. Estas revueltas, aunque dirigidas por «hombres santos, hacedores de milagros, que tenían visiones de autonomía local e igualdad social», fueron rebeliones de poblaciones estatales decididas a forzar una renegociación de los términos de su incorporación.⁵² Sin embargo, a principios del siglo XIX, los expansionistas reyes Chakkri estaban extendiendo su poder a las colinas —esclavizando grandes cantidad de personas, masacrando a los que se resistían, e imponiendo la administración directa sobre los pueblos de las colinas—. Se desataron rebeliones proféticas que prepararon el terreno para la revuelta masiva de Anauvong, centrada en Vientiane, contra el dominio siamés. Estas últimas rebeliones, a diferencia de las anteriores de los plebeyos (*phrai*), podrían denominarse «revueltas de las tierras vírgenes» en el sentido de que en ellas muchas poblaciones relativamente independientes se veían por primera vez amenazadas con ser absorbidas por el Estado. Lo que estaba en juego no era reformar los términos de incorporación, sino si estas poblaciones serían o no administradas.

No caigamos en la tentación de hacer que los pueblos de las colinas aquí invocados parezcan los pueblos nativos del Nuevo Mundo, en el siglo XVI, confrontados por la organización y el armamento de un Estado técnicamente más avanzado: enfatizamos que estas poblaciones no eran ingenuas. Hace mucho que conocían a los Estados de las tierras bajas. Recordemos, en este contexto, la importante distinción entre el alcance simbólico, económico y político del Estado. Estos pueblos que se resistían tan vigorosamente a la incorporación política habían sido durante mucho tiempo entusiastas consumidores de la cosmología de las tierras bajas —tanto que habían tomado prestada sus tradiciones para crear sus propias tradiciones rebeldes—. El comercio simbólico, quizás porque sus bienes son ligeros y se ven menos obstaculizados por la fricción de la distancia, era el de circulación más rápida. El intercambio económico, sin embargo, fue casi igual de dinámico debido al hecho de que las colinas y los valles son zonas ecológicas complementarias: cada uno produce

52. Lieberman, *Strange Parallels*, vol. 1, cit., p. 328.

lo que el otro necesita. Son socios naturales. Los pueblos de las colinas habían disfrutado durante mucho tiempo de las ventajas del intercambio simbólico y económico voluntario mientras que evitaban, si era posible, los inconvenientes de la subordinación política, que la mayoría de las veces conllevaba la esclavitud. Era esta y solo esta la «importación» involuntaria a la que se resistían.

Las revueltas proféticas de los hombres santos se desplegaron, entre paréntesis, no solo contra la intrusión del Estado de las tierras bajas. También fueron desplegadas dentro de las colinas, a menudo dentro el mismo grupo étnico como medida de prevención estatal. Todo esto está implícito en el análisis de Edmund Leach de las revueltas contra los dirigentes tiránicos de la aldea entre los kachin. También es evidente en el relato de Thomas Kirsch del culto sincrético «democrático» chin que repudió con éxito el monopolio de los banquetes que había acabado en manos de los jefes y restauraron las fiestas «privadas» que permitían que todos compitiesen por el estatus ritual. La técnica cultural de los movimientos proféticos puede resultar ser tan útil para la prevención estatal como para la evasión del Estado.

Las revueltas de los hombres santos de las colinas bien podrían considerarse una entre otras técnicas para frustrar la incorporación estatal. Las técnicas estándar, de menor riesgo, y que hemos analizado extensamente (quema, cultivos de fuga, fisión social y dispersión y tal vez las tradiciones orales) podrían ser consideradas, en conjunto, como la mitad del armamento en manos de los pobladores de las montañas en su lucha para la evasión frente a la imposición estatal. La otra mitad, quizás el último cartucho, la opción de alto riesgo del arsenal, es la rebelión y la cosmología profética que le acompaña. Precisamente esto es lo que sugiere Mikael Gravers de manera inspiradora respecto a los karen. Lo plantea como sigue:⁵³

La ambigüedad de la estrategia karen entre valle y colinas se puede describir como una estrategia doble con una dimensión defensiva orientada a evitar impuestos, trabajo forzoso y represión política [y] subsistir con la agricultura itinerante, la caza y la recolección; y una dimensión ofensiva que emula los poderes monárquicos para resistir la administración estatal y la coerción y también para construir su propia política. Ambas dimensiones buscan un liderazgo moral basado en la ética budista y contienen una emulación de los Estados budistas, así como una crítica cultural (étnica) de las monarquías y los Estados vecinos.

53. Gravers, «When Will the Karen King Arrive?», cit., p. 2.

Diálogo, mimetismo y conexiones

Es útil leer las leyendas, los rituales y la política de las sociedades de las montañas como un diálogo continuo con el Estado del valle que se desarrolla principalmente en la imaginación. Cuanto más cercano y grande sea ese Estado, más conversación usurpará. La mayoría de los mitos de origen de las sociedades de las colinas alegan una hibridación o conexión que implica parentesco. En algunos casos llega un extraño/extranjero y forma una unión con una mujer autóctona. Su progenie conjunta son estas poblaciones de las colinas. En otras leyendas, la gente de las colinas y los valles nacen de diferentes huevos —pero de los mismos progenitores— y, por lo tanto, son hermano y hermana. Y, ya desde el principio, el origen igualitario entre las tierras altas y las tierras bajas forma parte de la narrativa. De la misma manera, muchas leyendas de las colinas afirman que su gente alguna vez tuvo un rey, libros y escritura, y que plantaron arroz húmedo en los valles, lo que supone una manera de reclamar un estatus de igualdad primario que se ha perdido, retenido traicioneramente o robado. Una de las promesas centrales de muchos profetas es precisamente que él será el rey que enderezará esta injusticia y restaurará la igualdad, o tal vez incluso cambie las tornas. La versión hmong es particularmente potente. Su rey Chih-yu fue, según la leyenda, asesinado por el fundador del Estado chino. Un día llegará un nuevo rey que liberará a los hmong e inaugurará una edad de oro.⁵⁴

La presunción de un diálogo cultural entre la colina y el valle tiene al menos dos fuentes adicionales. Primero, tanto las sociedades de las colinas como las de los valles eran planetas dentro de un sistema galáctico más grande (índico o sínico) de influencia mutua. Puede que los pueblos de las montañas no fueran súbditos políticos de los Estados del valle, pero eran participantes activos de un sistema de intercambio económico e, incluso, en el sentido más amplio, de ideas, símbolos, cosmología, títulos, fórmulas políticas, recetas médicas y leyendas. Se ha afirmado que los pueblos de las montañas, con su cultura popular, «incorporan continuamente a sus tejidos partes significativas de las sofisticadas tradiciones intelectuales [...] que forman parte de un área supercultural».⁵⁵ Menos conflictivo que el intercambio económico, más barato y completamente voluntario, este bufet cultural permitió a las sociedades montañosas tomar justo lo que querían de él y darle exactamente el uso que eligieron.

54. Tapp, «Ritual Relations and Identity», cit., p. 91.

55. George M. Foster, «What Is Folk Culture?», *American Anthropologist*, núm. 55, 1953, pp. 159-173, cita de la p. 104.

La colina y el valle también están firmemente unidos por una historia compartida. No debemos olvidar que muchos pueblos de las montañas son descendientes —en algunos casos bastante recientes— de las poblaciones estatales que habitan los valles. Trajeron consigo gran parte de la cultura y creencias que prevalecieron en los lugares que dejaron. Del mismo modo que los valles aislados de los Apalaches han conservado antiguos dialectos ingleses y escoceses, con su música, y sus bailes mucho después de haber desaparecido de su lugar de origen, las sociedades de las colinas constituyen una especie de archivo histórico viviente de creencias y rituales que sus antepasados trajeron con ellos o recogieron en el camino de su larga migración. La geomancia de los hmong, por ejemplo, parece una réplica fiel de las prácticas han de hace varios siglos. Sus fórmulas de autoridad, insignias en función del rango, títulos y, principalmente, trajes pueden ser piezas de museo en una exhibición museística en el valle. De manera bastante curiosa, el prejuicio de los valles que considera que los pueblos de las montañas representan «nuestro pasado» resulta ser parcialmente cierto, pero no del modo imaginado. Más que ser ellos mismos fósiles sociales, la gente de las montañas ha traído, y a menudo conservado, prácticas antiguas de los valles. Cuando a esto se le suma la constante huida a las colinas por parte de sectas religiosas perseguidas, monjes ermitaños, facciones políticas disidentes, pretendientes reales y sus séquitos, y forajidos, se puede ver cómo la sociedad de las colinas acabó siendo un reflejo de aspectos del, a menudo reprimido, pasado del valle.

Cuando se trata de cosmología y religión en particular, podría haber una conexión plausible entre los disidentes movimientos religiosos carismáticos de las colinas y los estratos desfavorecidos de las poblaciones estatales. El perspicaz análisis de Oscar Salemink señaló que, en general, aunque los pueblos de las colinas se habían mantenido alejados de las religiones de los núcleos estatales en el Sudeste Asiático (budismo, islam), la religión de las tierras altas, «a menudo etiquetada como “animismo”, tiene muchas creencias y prácticas en común con la religión popular de las tierras bajas». ⁵⁶ Si consideramos el hecho de que cuando las religiones del valle logran llegar a las colinas —por ejemplo, el budismo karen y shan— suelen adoptar formas heterodoxas y carismáticas, podemos ver cómo emerge, de esta manera, algo así como un *continuum* entre el desacuerdo simbólico de las poblaciones subalternas estatales y el de las sociedades montañosas relativamente independientes. Es entre estos

56. Oscar Salemink, *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders: A Historical Contextualization, 1850-1990*, Londres, Routledge-Curzon, 2003, pp. 73-74.

pueblos, desposeídos y marginales, respectivamente, donde el mensaje profético más revolucionario muestra su mayor atractivo, el del «mundo al revés». Y, por supuesto, es con la población de la periferia del valle con quienes es más probable que los pueblos de las montañas tengan un mayor contacto. Al ir a los valles para el comercio y el trabajo, los visitantes de las colinas tendrán un contacto más estrecho con la parte más baja de la jerarquía social del valle. Los escalones inferiores de la población del valle, junto con la «lumpen intelectualidad» de monjes y ermitaños, son también los que tienen más probabilidades de acabar moviéndose hacia las colinas. En consecuencia, tanto en términos de posición estructural como de contacto social, probablemente deberíamos tratar los movimientos religiosos radicales del valle como diferentes en grado pero no en especie de los movimientos proféticos de las colinas. Ambos enfatizan las funciones mundanas de la religión de la salvación; ambos comparten mitos de un rey justo o de un Buda que regresará y restaurará la justicia; y ambos tienen extensas razones (aunque no las mismas) para rechazar al Estado del valle. Cada uno es, finalmente, algo así como un archivo social e histórico de cosmologías y prácticas rupturistas con el Estado.

Construir un Estado nuevo, un orden nuevo, que es exactamente lo que casi todos los movimientos proféticos tienen como objetivo requiere, lógicamente, romper el orden existente. En su superficie, tales movimientos son rebeliones. Se apropian del poder, la magia, las insignias reales y el carisma institucional del Estado del valle, en una especie de jiu-jitsu simbólico para atacarlo. La naturaleza de la utopía que traerá un nuevo rey o Mettreya puede leerse como la negación de las opresiones estatales: todos serán iguales, no habrá trabajo forzoso, impuestos ni tributos, nadie será pobre, cesarán las guerras y la mantanza, el opresor birmano, han o tai se retirará o será destruido, etc. Uno puede inferir qué está mal en el presente en función del contenido del futuro prometido. Aquellos que esperan una nueva utopía, lejos de mantenerse pasivos, a menudo se preparan ritualmente, anuncian que retiran sus lealtades, se niegan a entregar impuestos y lanzan ataques. La movilización en torno a un profeta es el idioma tanto de la formación del Estado como de la rebelión en el Sudeste Asiático premoderno, un signo ominoso bien conocido por gobernantes y expertos.

Se ha gastado una buena cantidad de tinta preguntando si el uso del discurso ritual dominante —pongamos por ejemplo el de las sectas budistas milenaristas karen que se oponen al gobierno birmano, o el de los hmong que se oponen al gobierno imperial han— puede entenderse como subversivo teniendo en cuenta lo simbólicamente en deuda que está con los rituales

estatales.⁵⁷ Creo que esta cuestión, por razones que quedarán claras, no es más que un argumento meramente polemizador. Es cierto, seguramente, que el único discurso existente para un orden político que superase la simple liga de aldeas era el discurso de la monarquía —humana o divina—. Pero esto era igual de cierto en el caso de las rebeliones europeas hasta finales del siglo XVIII.⁵⁸ Prácticamente todos los Estados eran monarquías, y el remedio para un mal rey era un rey mejor.

Los Estados precoloniales, coloniales y poscoloniales del Sudeste Asiático continental (y China también) no tenían ninguna duda acerca de la amenaza que representaban los pretendientes al poder y sus séquitos. Actuaban con rapidez para erradicar esos movimientos dondequiera que estos surgiesen y apoyaban, en su lugar, una jerarquía clerical ortodoxa, formal, que podía ser supervisada desde el centro del Estado. Como habría pronosticado Max Weber, se mostraban implacablemente hostiles frente a toda inspiración carismática con tintes políticos. En este sentido, el hecho de que los potenciales rebeldes desplegaran la cosmología budista y las insignias del imperio no resultaba en absoluto tranquilizador para los funcionarios estatales.⁵⁹

Hemos señalado repetidas veces lo que podría llamarse la gran cadena del mimetismo que se extiende directamente desde Angkor y Pagan, cruzando una multitud de pequeños Estados, hasta cualquier jefe de aldea que tuviese la más mínima pretensión real entre, por ejemplo, los lahu o kachin. Los Estados clásicos se modelaron de manera similar a partir de los Estados del Sudeste Asiático, en un proceso que podríamos llamar de «localización del ritual».⁶⁰ Aunque se tratara de un proceso generalizado, el modelo a imitar en cuanto a arquitectura palaciega, títulos, insignias y rituales era, normalmente, el que empleara el mayor de los reinos cercanos. Lo que es importante para nuestros

57. Tapp, «Ritual Relations and Identity», cit.

58. La excepción en Europa fue la ciudad-Estado libre, un modelo no disponible en el sureste Asia, a menos que el puerto comercial malayo se considere un equivalente parcial.

59. Véase el interesante argumento en este sentido en Paul Stange, «Religious Change in Contemporary Southeast Asia», en Tarling (ed.), *Cambridge History of Southeast Asia. Vol. 2 The Nineteenth and Twentieth Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 529-584. Un hecho paralelo interesante es cómo los bereberes adoptan el sufismo en contraste con la ortodoxia árabe sunita. Reconocen, por así decirlo, su participación en la cultura islámica general, poniendo el acento en la hermandad y la igualdad, al tiempo que rechazan al Estado árabe y su jerarquía. Véase Philip Khoury y Joseph Kostiner (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1990.

60. Edmund Leach, *The Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Cambridge, Harvard University Press, 1954, pp. 112-113.

propósitos es que el mimetismo no guardaba relación con el alcance real del poder ejercido. Clifford Geertz llega tan lejos como para sugerir que «lo que en términos de representación mostraba una alta centralización, en términos institucionales representaba una enorme dispersión», como si la centralización simbólica pudiera servir como un contrapeso a los límites del poder «duro». ⁶¹

El mismo proceso, sugiero, opera tanto en los lenguajes simbólicos de rebelión como en las demandas locales de gobierno. Es como si hubiera un «software de código abierto» disponible libremente para cualquier rebelde que afirme ser el «rey único y definitivo». El que sea capaz o no de reunir un gran número de seguidores es otro asunto. Estructuralmente, sin embargo, las posibilidades de que un profeta lahu se convierta en el monarca universal son tan grandes como las de que un jefe de aldea wa se convierta en emperador, a pesar de que ambos dispongan de la cosmología para ello. La dispersión de poblaciones y de producción agrícola, junto con una geografía que impide la movilización social a gran escala, actúa decididamente contra ellas aunque, desde luego, no las evite por completo. ⁶² F. K. Lehman acertadamente advierte de la «marcada disparidad entre lo que intenta llegar a ser el sistema supralocal político sobre la base del modelo proporcionado por sus vecinos civilizados, y lo que realmente puede lograr con sus recursos y capacidades organizativas». ⁶³ Hay pequeños Estados que pueden ser y que han sido fundados en las colinas por figuras carismáticas (por ejemplo, el Estado kayah en Birmania), al igual que ha habido profetas del valle que han fundado grandes reinos (Alaunghpaya), pero son las excepciones que confirman la regla. La fanfarronería cosmológica es el dialecto, el único idioma en el que puede expresarse una demanda de este tipo a una autoridad supralocal. Como idea, la simulación de un Estado [an «*as if*» *state*] cuya esencia permanece inalterable, incluso cuando esto rara vez se corresponde con la realidad empírica, seguramente es parte del legado imperial.

61. Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 132. En lo tocante al Sudeste Asiático, J. D. Legge señala que M. C. Ricklefs y C. C. Berg interpretan la cosmología centralista del poder javanés como una herramienta de contrapeso frente a la difusión práctica del poder, «The Writing of Southeast Asian History», cap. 1 en Tarling, *Cambridge History of Southeast Asia*, cit., pp. 1-50, esp. p. 33.

62. Charles Tilly ha señalado que la geografía de Suiza tuvo como resultado una Reforma Protestante que fue polémica y estuvo fragmentada entre Zwinglio (Basilea) y Calvino (Ginebra) así como frente a la resistencia católica; véase *Contention and Democracy in Europe, 1650-2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 169.

63. F. K. Lehman [Chit Hlaing], «Burma: Kayah Society as a Function of the ShanBurma-Karen Context», en Julian Steward (ed.), *Contemporary Change in Traditional Society*, 3 vols., Urbana, University of Illinois Press, 1967, vol. 1, pp. 1-104, cita de la p. 34.

Esta simulación de un Estado que reclama una hegemonía cosmológica —una afirmación que habitualmente oculta una situación política delicada y fragmentada sobre el terreno— para nada estaba confinada a los hombres fuertes de las tierras altas. Tal soberanía ritual era también típica de los reinos del valle. De hecho, parece haber sido la situación habitual en el sur de la India, el *locus classicus* del cual los reinos de los valles del Sudeste Asiático derivaron gran parte de su cosmología.⁶⁴

En la invocación de este Estado simulado, en el mimetismo de la arquitectura palaciega, de las fórmulas rituales y de acceder a una cosmología legítima, es innegable que se da una especie de magia simpática.⁶⁵ Para aquellas poblaciones en gran parte fuera del alcance del poder imperial directo, los grandes centros estatales llegan en fragmentos simbólicos de los que se pueden apropiar. Su situación no es muy diferente a la de los funcionarios japoneses que hicieron una gira por Occidente al comienzo de la Restauración Meiji y que imaginaron que la clave del progreso occidental era la constitución. Si tenían la constitución correcta, razonaron, tras ello vendría, más o menos automáticamente, el progreso. La fórmula en sí se consideró eficaz. En esta creencia, los pueblos de las montañas no eran ni un ápice diferentes a los fundadores y usurpadores de los Estados de las tierras bajas cuyos rígidos brahmanes se aseguraron de que sus palacios, insignias, genealogías y juramentos eran escrupulosamente correctos hasta el más mínimo detalle. Como en un hechizo mágico, tenían que ser «las palabras exactas».

Quizás debido al magnetismo simbólico del Estado del valle, se esperaba que los líderes carismáticos de las colinas, rebeldes o no, demostraran un conocimiento más amplio de este mundo y una conexión con él. Todos ellos fueron,

64. Hermann Kulke, «The Early and Imperial Kingdom in Southeast Asian History», en David G. Marr y A. C. Milner (eds.), *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, Singapur, Institute for Southeast Asian Studies, 1986, pp. 1-22. Seguramente esto no debería sorprender a ningún europeo: el Imperio romano y el Sacro imperio romano vivieron tanto en las ideas como en las líneas políticas y la jurisprudencia mucho después de que la Ciudad Eterna se convirtiera en una ruina en medio de la disputa entre señores de la guerra. Alexander Woodside, «The Centre and the Borderlands in Chinese Political Thinking», en Diana Lary (ed.), *The Chinese State and Its Borders*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2007, pp. 11-28, esp. p. 13. Gran parte de estas afirmaciones pueden hacerse también respecto al Imperio Otomano; véase Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 13, 82.

65. La magia simpática, simpatética o empática es el conjunto de prácticas basadas en las creencias metafísicas relacionadas con que: 1) lo similar produce lo similar, es decir, los efectos se parecen a sus causas; 2) aquellas cosas que han estado en contacto siguen ejerciendo influencia mutua una vez separadas. [N. de E.]

virtualmente sin excepción, cosmopolitas locales. Es decir, tenían raíces locales, pero por lo general habían viajado mucho, hablaban muchos idiomas, tenían contactos y alianzas en otros lugares, conocían las fórmulas sagradas de las religiones del valle, y eran oradores y mediadores hábiles. De una forma u otra, frecuentemente de maneras diversas, eran muy *savvy* [diestros], por usar el término pidgin⁶⁶ de los nativos americanos, a la hora de hacer suyas estas cualidades. Es bastante extraordinario, de hecho, lo lejos que llega esta generalización. En la gran rebelión de Taiping, en los cientos de levantamientos de los cultos cargo en las islas del Pacífico, en las rebeliones de los profetas del Nuevo Mundo contra los europeos, las figuras clave a menudo son traductores, personajes culturalmente anfibios que se mueven con relativa facilidad entre los mundos que habitan. La conclusión de Stuart Schwartz y Frank Salomon, escribiendo sobre las primeras revueltas coloniales en América del Sur, es bastante representativa: «Con asombrosa regularidad, los líderes de levantamientos fronterizos mesiánicos o milenaristas resultaron ser mestizos que habían optado por formas de vida indígenas o, en los Andes, indígenas biculturales cuyas circunstancias sociales se parecían a las de los mestizos».⁶⁷

La función de la traducción entre culturas a veces puede entenderse de manera más literal, dada la diversidad de lenguas vernáculas de las colinas. Nicholas Tapp describe a un poderoso jefe de una aldea hmong en el norte de Tailandia que era ampliamente admirado por su dominio lingüístico del karen, lahu, chino, shan y tai norteño.⁶⁸ Sin embargo, con la misma frecuencia, lo cosmopolita se deriva de su conocimiento de las religiones de las tierras bajas y su cosmología. Esto ayuda a explicar por qué los monjes, exseminaristas, catequistas, curanderos, comerciantes y el clero local periférico están muy

66. Pidgin es la lengua franca empleada en una zona de contacto intenso de poblaciones lingüísticamente diferenciadas [N. de la T.].

67. Stuart Schwartz y Frank Salomon, «New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Adjustment, an Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)», en Stuart Schwartz y Frank Salomon (eds.), *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 443-502, cita de la p. 486. Gonzalo Aguirre Beltrán también catalogó dichas zonas de fragmentación como zonas privilegiadas para las religiones nativísticas y mesiánicas: *Regions of Refuge*, Society of Applied Anthropology Monograph Series núm. 12, Washington DC, 1979, p. 49. Véase, en la misma línea, Barkey, *Empire of Difference*, cit., p. 42, respecto al caso otomano. Véanse también Richard White, *Middle Ground*, cit.; Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound: A Study of Cargo Cults in Melanesia*, Nueva York, Schocken, 1968; Kenelm Burridge, *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities*, Nueva York, Schocken, 1969; y Jonathan Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, Nueva York, Norton, 1996.

68. Tapp, *Sovereignty and Rebellion*, cit., p. 57.

sobrerrepresentados en las filas de los profetas. Son, en el sentido gramsciano, los intelectuales orgánicos de los desposeídos y marginales del mundo premoderno. Esto, como generalización, también funciona bien. Marc Bloch señala el papel destacado de los sacerdotes rurales en los levantamientos campesinos en la Europa medieval. Su «difícil situación a menudo no era mejor que la de sus feligreses, pero [sus] mentes podían abarcar mejor la idea de que sus miserias eran parte de un mal general, [eran] hombres bien equipados para desempeñar el papel consagrado del intelectual».⁶⁹ A este grupo, Max Weber lo denominó clase «lumpen-intelectual» y señaló que estaba «en el lugar de Arquímedes en relación con la convención social [...] y fue capaz de adoptar una actitud original respecto al significado del cosmos».⁷⁰ En las tierras altas este tipo de figuras religiosas juegan un papel similar, articulando las aspiraciones de la comunidad y, al mismo tiempo, siendo capaces de comandar, o al menos neutralizar, la tecnología simbólica del Estado.

La posición anfibia de tales líderes, con un pie en cada uno de los dos mundos, los hace potencialmente peligrosos. Pueden, estructuralmente, llegar a convertirse en una quinta columna que sirve a intereses externos. Erik Mueggler describe un pueblo yi de Yunnan que, al darse cuenta de este peligro, decidió llevar a cabo un ritual bastante excepcional y dar pasos prácticos para contenerlo.⁷¹ La responsabilidad crucial y potencialmente ruinosa de acoger y alimentar a los funcionarios han, a veces acompañados por cientos de tropas, rotaba anualmente entre un puñado de prósperas familias. Durante su año de servicio, se requería que la pareja anfitriona actuara como *ur-lahu* y abjurara de cualquier cosa codificada culturalmente como han. Vestían ropa que se creía que habían usado los antepasados de los lahu; comían y bebían en vasijas de madera en lugar de cerámica; solo bebían cerveza de trigo casera; no comían carne asociada con las dietas de las tierras bajas (perros, caballos, ganado); y nunca debían hablar chino durante su año de servicio. Difícilmente se podría imaginar un conjunto más completo de prohibiciones diseñadas para mantener la familia anfitriona en modo hiper-lahu y mantener a los han a distancia. Casi todo el contacto social con los han quedaba relegado a un «representante» que se alojaba en la casa del anfitrión durante el año. Él, por el contrario, bebía y comía gratis con los invitados, vestía bien y tenía modales cosmopolitas,

69. Bloch, *French Rural History*, cit., p. 169.

70. Weber, *Sociology of Religion*, cit., p. 126.

71. Erik Mueggler, «A Valley House: Remembering a Yi Headmanship», en Steven Harrell, *Perspectives in the Yi of Southwest China*, Berkeley, University of California Press, 2001, pp. 144-169, esp. pp. 158-161.

hablaba chino con fluidez y en general entretenía a los peligrosos invitados. El representante era, se podría decir, un ministro de relaciones exteriores a nivel de aldea cuyo trabajo era aplacar a los invitados, minimizar sus demandas y servir como una especie de barrera cultural entre los han y los asuntos internos del pueblo. Sabiendo que un intermediario local poderoso y cosmopolita podía ser tan fácilmente tanto un lastre como un activo, los lahu se esforzaron en dividir los dos roles y así minimizar el peligro.

Transformarse en un abrir y cerrar de ojos: la estructura social de fuga definitiva

En estas líneas que siguen, estoy decidido a «desexotizar» los movimientos proféticos en las tierras altas del Sudeste Asiático. Comúnmente, estos movimientos a menudo se tratan como un fenómeno *sui generis*, una ruptura radical con el razonamiento y la acción normales y, por lo tanto, sugieren una especie de trastorno colectivo, por no decir una psicopatología.⁷² Esto es lamentable por dos razones. Primero, porque ignora la rica historia de los movimientos milenaristas de Occidente, que continúa hasta nuestros días. Segundo, y más pertinente en este contexto, porque es incapaz de ver hasta qué punto la actividad profética mantiene la continuidad de las prácticas tradicionales de sanación y de las decisiones de la aldea acerca de si trasladarse o separarse. En mi opinión, podemos ver la actividad profética de forma más fructífera como una versión fuerte y más colectiva de estas actividades cotidianas, diferentes en grado pero no cualitativamente.

Normalmente, el chamán o el curandero tradicional trata a los pacientes que tienen problemas o están enfermos, a través del trance y/o posesión. El chamán identifica lo que está fuera de control y luego lleva a cabo rituales para persuadir al espíritu que está causando los problemas para que se retire del paciente. En el caso del profeta, sin embargo, es toda la comunidad la que está, por así decirlo, fuera de control. A menudo, la crisis y la amenaza alcanzan un tamaño tal que los caminos culturales habituales hacia la dignidad y el respeto —en general diligencia como cultivador, valentía, banquetes exitosos, buena caza, matrimonio e hijos, y comportamiento local honorable— ya no

72. *The Trumpet Shall Sound*, de Peter Worsley y *New Heaven, New Earth* de Kenelm Burridge, pese a toda la simpatía que muestran por los participantes del culto-cargo y a la comprensión por las condiciones materiales que desencadenaron tales rebeliones, también caen en esta trampa. Por el contrario, otros especialistas en el Sudeste Asiático, como Mikael Gravers, Anthony R. Walker y Nicholas Tapp, logran escapar de ella en gran medida.

funcionan en este tipo de situaciones excepcionales. En este contexto, lo que está en juego es el mundo vital de toda una comunidad, y para esto se necesita algo más que simples parches. Como lo expresó Tapp: «Si el chamán se preocupa por la salud y el bienestar tanto de los pacientes individuales como de sus familias [...] el profeta mesiánico en última instancia está preocupado por la salvación de la sociedad hmong en conjunto».⁷³ El papel es más grandioso, el paciente es una colectividad, y lo que está en juego es mucho mayor, pero el profeta es, o se propone ser, el chamán de toda una comunidad en conflicto.

Considerar el profetismo algo totalmente excepcional obvia lo que en esencia es una versión de la «liga menor» del cambio inspirada por los profetas: la asociada a la fisión o el traslado de sitio de una aldea existente. Y pese a que esto no suele ser una ocurrencia cotidiana, es lo suficientemente común como para ser objeto de lo que podría llamarse rutinización cultural. La concatenación de hechos variados, que por otro lado pueden resultar perfectamente razonables, pueden conducir a la desintegración o el movimiento de una aldea y sus campos: agotamiento del suelo, crecimiento de la población, malas cosechas, presión política por parte de grupos o Estados vecinos, muerte inoportuna o abortos espontáneos, epidemias, rivalidad entre facciones, visitas de espíritus malévolos, etc. Independientemente de las razones subyacentes, hay dos aspectos de un posible traslado que son importantes. Primero, siempre va acompañado de mucha incertidumbre, ansiedad y tensión social. Incluso si, como suele ser el caso, ya se ha seleccionado previamente un nuevo sitio, los potenciales peligros siguen siendo considerables —llegado el momento de tener que elegir qué alianzas se hacen, y de escoger entre ir o no a la guerra, como se ha visto históricamente—. Por esta razón, en la mayoría de los casos, la elección se hace o anuncia a través de un sueño profético. Entre los hmong, por ejemplo, una mujer u hombre prominentes, a menudo un chamán, puede que tenga un sueño que le aconseje irse a un lugar nuevo. Si fuese un ejemplo de fisión, el «soñador», con sus seguidores, recogería sus cosas y marcharía, fundando a veces una aldea «hija» cercana.⁷⁴ Para los hmong, con su fuerte creencia en la geomancia, cada cambio en el paisaje que les rodea era, por definición, un cambio en la suerte.

Es probable que las aldeas karen se trasladen o dividan de la misma manera. Y en todo caso, las aldeas karen, como las lahu, parecen ser excepcionalmente frágiles y susceptibles de romperse por múltiples razones. La ruptura

73. Tapp, «Ritual Relations and Identity», cit., p. 94.

74. Así es como suele empezar un nuevo y carismático «gran hombre» en las colinas.

es, como en el caso hmong, anunciada habitualmente a través de una visión, un sueño o una señal proféticos. Es decir, no es necesario que los profetas aparezcan como conquistadores, porque no se les haría ningún caso. El profetismo es una experiencia comparativamente ordinaria ligada a decisiones importantes pero menos trascendentales. Bajo esta lectura, los profetas que acaban dejando su nombre en los archivos no son los únicos profetas, sino, más bien, los profetas que llegaron a las «grandes ligas» y tuvieron más seguidores y objetivos más audaces.

Lo que distingue a un movimiento milenarista de las grandes ligas del profetismo a pequeña escala es que los seguidores de las primeras queman sus puentes cuando y como les instruye su profeta. A diferencia de los aldeanos que buscan reubicarse y con ello restaurar muchas de las rutinas que dejaron atrás pero con mejores condiciones, los seguidores de los movimientos milenaristas están tanto esperando como instituyendo un mundo nuevo. A menudo abandonan por completo sus prácticas anteriores. Pueden dejar de cultivar, puede que vendan su arroz y sus tierras, regalen su dinero, sacrifiquen su ganado, cambien radicalmente su dieta, vistan nuevas ropas y amuletos, quemem sus casas y rompan los tabúes sagrados. Tras quemar los puentes de esta manera regresar a la vida anterior es bastante complicado.⁷⁵ De ello deviene que actos revolucionarios de esta magnitud cambien por completo la jerarquía social de una comunidad aldeana. La posición y prestigio anteriores no significan nada en el nuevo orden, y el profeta y sus acólitos, muchos de ellos tal vez de bajo estatus en el antiguo orden, pertenecen ahora a un nivel más elevado. Provoque o no una revolución en el mundo externo, no hay duda de que es un hecho revolucionario, en el pleno sentido de la palabra, para la comunidad que lo experimenta.

Como proceso social, el milenarismo de este tipo escapa a la estructura social de un orden superior. Y aunque explicar el movimiento milenarista a partir de las funciones que puede realizar no resulte suficiente para comprenderlo, nos vemos empujados a preguntarnos si estos movimientos son capaces de facilitar una adaptación rápida y masiva a circunstancias nuevas y radicalmente distintas. Lehman parece sugerir lo mismo: «La costumbre tradicional de los sgaw karen [...] que produce tantos movimientos y líderes milenaristas parece funcionar como una herramienta que les permite reorientarse radicalmente

75. Como han subrayado los estudiosos de las sectas y la conversión, cuanto más exigente y radical es el culto, mayor es la importancia de una ruptura pública de los lazos con el antiguo orden; es decir, la quema de puentes para que no se pueda regresar es una señal de compromiso total con el nuevo orden.

hacia nuevos contextos de relaciones sociales y culturales». También señala que entre los karen los movimientos milenaristas pusieron en marcha una especie de etnogénesis: «Esto es lo que significa transformar casi totalmente su religión, una alteración en la identidad étnica en respuesta a los cambios en las relaciones intergrupales». ⁷⁶

En su relato del surgimiento de una reciente secta budista karen de seguidores de U Thuzana ⁷⁷ en el sureste de Birmania, Mikael Gravers enfatiza que esto tuvo el efecto de reorientar a estos pueblos karen que se encontraban en zona de guerra y reubicarlos de manera masiva: «Estos movimientos provocan una continua revalorización de la cosmología y la identidad étnica, con el objetivo de crear un nuevo orden y superar la crisis». ⁷⁸ Por cada aspirante a profeta que logra llevar a sus seguidores a una zona de paz y estabilidad —y de subsistencia— relativas, muchos otros fracasan. Pero la coincidencia de tales movimientos con las crisis económicas, políticas y militares sugiere que pueden llegar a verse como desesperados experimentos sociales, una apuesta a ciegas en un entorno en el que las probabilidades de obtener un resultado muy favorable son bastante altas.

Sabemos, de hecho, que los movimientos carismáticos pueden y han tenido como resultado la creación de nuevos Estados y nuevas identidades étnicas y políticas. La más sorprendente y mejor documentada es la fundación, en el siglo XIX, de los dos principales Estados kayah de Bawkahke y Kantarawaddy; el primero acabaría constituyendo la base de un nuevo territorio y una identidad étnica realineada en el Estado kayah/kerenni en Birmania. Lo que sabemos de esta historia «indica claramente que los fundadores vinieron del sur y que eran personajes típicamente carismáticos que capitalizaban su conocimiento del mundo exterior. Fundaron un culto religioso, en el que se cimentaba explícitamente la base política de los kayah, enormemente similar a la ideología milenarista [...] entre los mon y los birmanos budistas y los karen de las llanuras, que en esta época eran tanto budistas como animistas». ⁷⁹ Como ya hemos señalado, hubo también otras consideraciones mundanas, no menos importantes, en estas

76. F. K. Lehman [Chit Hlaing], «Who Are the Karen, and If So, Why? Karen Ethnohistory and a Formal Theory of Ethnicity», en Charles F. Keyes (ed.), *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Filadelfia, ISHII, 1979, pp. 215-253, citas de las pp. 240, 248.

77. Thuzana, o Myainggyi-ngu Sayadaw, fue un monje budista karen theravada residente del estado de Kayin, Birmania. Fue el líder del Ejército Budista Democrático Karen hasta su disolución en 2010. [N. de la T.]

78. Gravers, «Cosmology, Prophets and Rebellion», cit., p. 24.

79. Lehman [Chit Hlaing], «Who Are the Karen?», cit., p. 224.

decisiones, como el hecho de que esta zona contuviera uno de los últimos grandes depósitos de la valiosa teca. Sin embargo, supuso un reposicionamiento étnico importante de los grupos karennicos, y fue creado por un profeta carismático.

Los lahu, como muchos pueblos de las colinas, se subdividen en facciones más pequeñas generalmente identificadas por colores: lahu rojos, lahu amarillos, lahu negros, etc. El origen de estas facciones se pierde en las brumas del tiempo y las leyendas, pero Anthony Walker cree que «es casi seguro que algunos se originaron gracias a líderes mesiánicos».⁸⁰ Es probable que el movimiento profético haya sido el modo dominante de reformulación étnica colectiva de las colinas. De ser así, este proceso podría verse como algo que recuerda al proceso de fisión de una aldea pero a una escala mucho más grande y dramática, aunque sin diferencias fundamentales en el modelo.

Al igual que cuando se da una fisión de las aldeas, tales reorganizaciones políticas casi siempre implican un reposicionamiento frente a los grupos étnicos adyacentes y frente a los Estados del valle. El líder de la secta budista karen U Thuzana trató de crear una zona de paz para sus seguidores. Esto también provocó que se reubicaran ideológicamente más cerca del Estado birmano, hasta el punto de que sus combatientes (el Ejército Budista Democrático Karen, DKBA) se convirtieron en poco más que mercenarios y especuladores sujetos a la supervisión de los militares birmanos. Otros movimientos carismáticos que promovían la fisión han conducido a ciertos pueblos hasta lugares de las colinas más lejanos todavía, trasladándose a largas distancias, y modificando su cultura para adaptarse a una nueva situación.

Hay al menos una afinidad electiva, para usar el término de Max Weber, entre la situación existencial a la que se enfrentan muchos pueblos de las montañas en Zomia y la notable plasticidad y adaptabilidad de su organización social, afiliación étnica e identidad religiosa. Los pueblos con una movilidad tan elevada, tan igualitarios y marginales, tienen, en su mayor parte, una larga historia de derrotas y huidas, y se han enfrentado repetidas veces a un mundo de Estados poderosos, frente a los que tenían pocas posibilidades de vencer y de lograr moldear sus políticas. Del mismo modo que los pequeños vendedores del mercado «aceptan los precios» en lugar de ser quienes los ponen o controlan, estas personas también han tenido que abrirse camino a través de las peligrosas y cambiantes constelaciones de poderes a manos de las cuales no eran

80. Anthony R. Walker, «The Lahu People: An Introduction», en John McKinnon y Wanat Bhruksasri (eds.), *Highlanders of Thailand*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1983, pp. 227-237, cita de la p. 231.

más que simples peones. Frente a las incursiones a la caza de esclavos, las exigencias tributarias, los ejércitos invasores, las epidemias y las malas cosechas ocasionales, parecen haber desarrollado no solo las rutinas de subsistencia necesarias para mantener el Estado a distancia, sino también una organización plástica, social y religiosa capaz de cambiar de forma, y admirablemente adaptada para hacer frente a un entorno turbulento. La concentración de sectas heterodoxas, monjes ermitaños, pretendientes y aspirantes a profetas en la mayoría de las sociedades de las montañas ha proporcionado, en efecto, la agencia que les permite a muchos de ellos reinventarse sustancialmente cuando la situación lo requiere.⁸¹

Cuando damos un paso atrás y asimilamos todo esto, nos maravillamos con la capacidad de los pueblos de las montañas de apostar, casi de la noche a la mañana, por un nuevo territorio —social, religioso, étnico—, y esto nos permite apreciar el alucinante cosmopolitismo de pueblos relativamente marginales e impotentes. Lejos de ser pueblos atrasados y tradicionales, supuestamente aferrados a la costumbre y el hábito, parecen ser positivamente versátiles (incluso «californianos») a la hora de reimaginarse a sí mismos.

Cosmologías de colaboración étnica

Lo primero que sorprende a cualquier observador de las sociedades de las montañas es su desconcertante y enorme complejidad lingüística y política desplegada entre lugares separados por distancias relativamente pequeñas. Si pudiésemos hacer una instantánea «que congelase la imagen» y que detuviese el flujo histórico, el rasgo dominante de esta escena sería su diversidad en comparación con la de los valles. Lo que originalmente se afirmaba sobre los

81. Fredrik Barth, en su introducción a *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*, Long Grove, Waveland, 1998 [1969], que enfatiza la agencia humana en la organización social de las fronteras, escribe que una de las estrategias a disposición de las élites de las naciones no industriales es «elegir poner el énfasis en la identidad étnica, usándola para desarrollar nuevas posiciones y patrones, organizar actividades en sectores que antes no se encontraban en sus sociedades o que estaban insuficientemente desarrolladas para el nuevo propósito [...]. La tercera estrategia genera muchos de los movimientos interesantes que se pueden observar hoy, desde el nativismo hasta los nuevos Estados», p. 33. Si miramos con suficiente detalle y leyendo un poco entre líneas, creo que Barth presenta con ello más o menos el mismo argumento que nosotros proponemos aquí. Hugh Brody sugiere que las sociedades en las que se practica ampliamente el chamanismo son excepcionalmente flexibles, debido a la inexistencia de una línea que separe el sueño de la conciencia, el bien del mal y lo lúdico de lo serio; véase *The Other Side of Eden: Hunters, Farmers, and the Shaping of the World*, Vancouver, Douglas y McIntyre, 2000, p. 245.

nacionalismos balcánicos —a saber, que eran un reflejo del narcisismo basado en las pequeñas diferencias— resulta aún más apropiado para Zomia. Y de hecho, todos los poderes del valle —desde los Estados clásicos hasta los regímenes coloniales y las Fuerzas Especiales de EEUU, la CIA y la Junta birmana del actual gobierno— han explotado estas diferencias para sus propios fines.

La principal y aparentemente duradera excepción a esta regla la proporciona la movilización de pueblos que cruzan las líneas étnicas guiados por figuras carismáticas que despliegan fragmentos de cosmologías milenarias de las tierras bajas. El carisma es, en este contexto, una forma de cohesión social cualitativamente diferente al pegamento social proporcionado por la costumbre, la tradición, el parentesco y los antiguos rituales. Así, antes de su muerte en 2007, el famoso monje Pa'an Thamanya se reunió con unos veinte mil monjes de diversas etnias seguidores de Sayadaw. Aunque él nació en una familia pao, sus seguidores también eran karen, shan, mon y birmanos, todos ellos ansiosos por participar del poderoso «campo de méritos» budista que había creado. Aunque su oposición al régimen militar de Rangún estaba cuidadosamente codificada, su movimiento fue, durante un tiempo, la mayor expresión masiva de sentimiento antirégimen visto desde el levantamiento democrático de 1988. En este caso, como en otros cientos de casos reportados en los archivos y registros coloniales, parece que solo los profetas religiosos carismáticos son capaces de superar las innumerables divisiones de las sociedades de las colinas y atraer a una masa de seguidores que trasciende la etnia, el linaje y el dialecto.

Algunos de los mayores desafíos para la expansión del Estado han en el suroeste de China y para el control colonial de las zonas montañosas los han planteado precisamente este tipo de coaliciones étnicas, cada una de ellas animada por un profeta que anuncia un rey justo y/o una edad de oro. Tres rebeliones ilustran las dimensiones potencialmente masivas de dicha movilización. La llamada rebelión miao de mediados del siglo XIX en Guizhou (1854-1873) fue, de hecho, un levantamiento multiétnico que involucró a millones de personas durante casi veinte años y que se cobró hasta cinco millones de vidas. Coincidió con un estallido sin precedentes de levantamientos contra el gobierno Ming, todos ellos impulsados por cultos religiosos sincréticos: la rebelión Nien, centrada en Kiangsi en 1851-1868; la «rebelión musulmana», en Yunnan en 1855-1873; y la gran rebelión campesina de Taiping, en 1851-1864. Dada su duración y extensión, la rebelión miao estuvo, debido a su naturaleza particular, descentralizada; involucró muchos elementos dispares, incluidos bandidos, aventureros, funcionarios arruinados han, entre otras muchas personas. Puede que casi la mitad de los participantes fuesen nominalmente han, y que

la mayoría del resto fuesen miembros de las minorías étnicas de las colinas (de entre estos últimos, los miao serían los más numerosos). También participaron musulmanes chinos (hui). Está claro que el principal elemento ideológico que fusionaba esta difícil coalición era la creencia compartida en un mundo terrenal en el que tendría lugar una redención religiosa: «Un elemento definitivo que impulsó tanto a los rebeldes han como a los rebeldes de extracción minoritaria fue la religión milenarista. Hasta cierto punto, la adherencia a los grupos religiosos populares cruzaba las fronteras étnicas. Un buen número de miao pertenecía a sectas dirigidas por los han y, en menor medida, también pasaba al revés».⁸² En esto parece que podemos ver una manifestación del atractivo que la religión profética radical tenía para ambos estratos de poblaciones estatales (en este caso, especialmente los mineros han) y para las poblaciones marginales de las colinas. Sin duda, el contenido de sus expectativas utópicas era diferente, pero ambos grupos esperaban una emancipación inminente.

Un segundo ejemplo de un movimiento profético panétnico fue la llamada rebelión Dieu-python, que convulsionó las tierras altas centrales de Vietnam y partes de Camboya en 1937.⁸³ Lo que unió a los rebeldes fue la creencia de que el dios Pitón, una deidad compartida de las tierras altas, había regresado a la tierra para augurar una edad de oro. El *dieu-python* destruiría a los franceses, y por lo tanto acabaría con todos los impuestos y trabajos forzosos, mientras que aquellos que siguiesen las prescripciones rituales entrarían en la edad de oro y compartirían los bienes de los franceses. Aunque el movimiento tuvo una especie de profeta, Sam Bram, que distribuyó cartas sagradas y agua mágica, se extendió por toda la zona de las tierras altas, donde el profeta nunca estuvo. Muchos pueblos de las montañas, en particular los jarai, dejaron de cultivar totalmente durante un tiempo.

Lo que cogió completamente por sorpresa a los franceses fue el pronunciado carácter multiétnico del levantamiento y su cosmología compartida. Los etnógrafos coloniales habían invertido mucho esfuerzo en catalogar las diferentes «tribus» de las tierras altas centrales, y la idea de que estos pueblos dispares (¡algunos de los cuales eran teóricamente católicos!) en realidad compartiesen una cosmología movilizadora les resultó algo tan asombroso como preocupante. La dimensión profética de la rebelión no evitó que la geografía por la que se extendió siguiese las líneas de fractura de la diferencia socioeconómica.

82. Jenks, *Insurgency and Social Disorder in Guizhou*, cit., p. 6.

83. Esta información se ha extraído de Saleminck, *Ethnography of Vietnam's Central Highlanders*, cit., cap. 4, pp. 100-129, y Geoffrey Gunn, *Rebellion in Laos: Peasant and Politics in a Colonial Backwater*, Boulder, 1990.

Por eso la violencia se concentró en aquellas zonas montañosas donde la pacificación francesa había sido más brutal, en las que la influencia budista theravada era más pronunciada y entre los pueblos de las montañas cuyo sustento se veía directamente amenazado. Sin embargo, ideológicamente hablando, Salemink nos demuestra que era parte de un linaje más extenso de revueltas guiadas por «hombres santos» que se remontaba a mucho antes de la llegada de los franceses. Ya en 1820 se habían desencadenado en las tierras altas revueltas mesiánicas contra los príncipes de Laos inspiradas por un monje budista de Laos. Y en los años inmediatamente anteriores a la erupción de la *dieu-python* fueron aplastadas dos rebeliones proféticas: una revuelta liderada por un hombre santo budista, Ong Kommodam (inventor de un alfabeto secreto), y la también llamada rebelión Kha en la meseta de Boloven, además de un segundo levantamiento en la frontera camboyano-cochin-annam, cuyas fuerzas atacaron puestos franceses.⁸⁴ Esta última fue aplastada aplicando una política de tierra quemada y bombardeos aéreos. Tampoco terminó ahí la continuidad entre rebeliones. Muchos de los líderes de estos tres levantamientos pueden rastrearse hasta el Pathet Lao y el Viet Minh una generación más tarde. La llegada del socialismo a Vietnam no marcó el fin de la agitación milenarista. En 1956, tras la gran victoria militar del Viet Minh sobre los franceses (con la ayuda de las fuerzas de las tierras altas) en Dien Bien Phu, estalló entre las minorías de las tierras altas un movimiento milenarista tan amplio que el Viet Minh necesitó dos años para aplastarlo. Aldeas enteras dejaron de trabajar, vendieron su ganado, atacaron las oficinas gubernamentales y se trasladaron en masa a Laos a esperar al rey inminente.⁸⁵

Por último, todos y cada uno de los numerosos movimientos proféticos de los karen que han sido documentados han tenido un seguimiento multiétnico. Tal fue el caso, por ejemplo, de la temprana revuelta precolonial karen-mon que estalló en 1740 cerca de Pegu/Bago, que incluía pueblos birmanos, shan y pao; la temprana rebelión colonial de 1867 cerca de Papun que unió a los kayah, shan, mon y pao; el movimiento anti-tailandés multiétnico «monje blanco» en la década de 1970; y, más recientemente, el movimiento Hsayadaw Thamanya cerca de Pa'an, dirigido por un pao pero que arrastró a muchos otros pueblos de las colinas y los valles. Cuando se trata de movimientos de hombres santos, los

84. Sobre la revuelta Ong Kommodam véase Gunn, *Rebellion in Laos*, cit.

85. Véase Christian C. Lentz, «What Revolution? Calling for a King in Dien Bien Phu», Annual Meeting of the Association of Asian Studies, 3-6 de abril de 2008, Atlanta. La muy esperada tesis de Lentz tratará estos temas con mayor profundidad.

marcadores de fronteras, etnias y grupos lingüísticos, tan amados por antropólogos y gestores, no parecen presentar ningún obstáculo para la cooperación. Vale la pena señalar que los líderes de los movimientos proféticos normalmente se sitúan por encima, o al menos por fuera, del orden de parentesco normal. Los chamanes y monjes son elevados, en virtud de sus dones y estatus especiales, por encima de los linajes familiares y políticos. A diferencia de otros, normalmente no se espera que actúen solo en interés de su propio grupo social.⁸⁶ En unos pocos casos, tanto para los hmong como especialmente para los karen, el papel del huérfano como héroe y eventualmente rey puede desempeñar un papel similar. Como alguien que no tiene familia y que asciende gracias únicamente a su ingenio, el huérfano está en una posición única para ser un unificador de todo linaje e incluso de una etnia.

Una y otra vez, tanto en las colinas de Zomia como en otros territorios, nos encontramos con que las revueltas interétnicas promovidas por los hombres santos son una forma de resistencia característica. Aunque no he realizado nada parecido a una encuesta sistemática, parece haber una fuerte asociación entre fronteras no estatalizadas y dichos movimientos. Vimos que en el caso de América del Sur, con frecuencia, las rebeliones fronterizas entre los desplazados adoptaron una forma mesiánica con líderes biculturales. En el caso de Oriente Medio, el historiador Ira Lapidus insiste en que para los movimientos de conquista, «el parentesco era un fenómeno secundario». Lapidus escribe: «Tales movimientos no se basaron en el linaje sino en la aglomeración de diversas unidades, incluyendo individuos sueltos, clientes, devotos religiosos y fracciones de clanes [...] y la manera más habitual de conglomerar gente era el cacicazgo religioso bajo un líder político-religioso carismático».⁸⁷ Al identificar este mismo fenómeno de rebeliones interétnicas lideradas por hombres santos, Thomas Barfield agrega: «En la región étnicamente fragmentada de Afganistán y en la provincia de la frontera noroeste de Pakistán, el típico

86. Tal y como señala William Robert Geddes respecto al grupo hmong que estudió: «Es en parte por esta razón que los chamanes son las personas que a menudo se convierten en los sujetos más importantes de las comunidades grandes, cuya base es la autoridad religiosa y, por tanto, no se limita a un grupo social»; véase *Migrants of the Mountains: The Cultural Ecology of the Blue Miao [Hmong Njua] of Thailand*, Oxford, Clarendon, 1976, p. 256. La importancia de las figuras señaladas arriba puede estar relacionada con el fenómeno común en el Sudeste Asiático del rey extranjero, explorado en la obra de David Henley, «Conflict, Justice, and the Stranger-King: Indigenous Roots of Colonial Rule in Indonesia and Elsewhere», *Modern Asian Studies*, núm. 38, 2004, pp. 85-144.

87. Ira Lapidus, «Tribes and State Formation in Islamic History», en Khoury y Kostiner, *Tribes and State Formation in the Middle East*, cit., pp. 25-47, cita de la p. 29.

levantamiento estaba dirigido por visionarios religiosos que afirmaban actuar siguiendo órdenes de Dios para impulsar un cambio inspirado divinamente [...]. Clérigos carismáticos [...] entraron explosivamente en la escena política animando a las tribus a presentar resistencia, afirmando que su éxito había sido predicho».⁸⁸

En entornos que van desde budistas hasta cristianos, musulmanes y animistas, parecen prevalecer las rebeliones mesiánicas de los santos. Seguramente vale la pena considerar la propuesta de que tales movimientos son la forma característica que adopta la resistencia entre sociedades pequeñas, divididas y acéfalas que no tienen una institución central que podría ayudarles a coordinar una acción conjunta. Sociedades más centralizadas pueden organizar y organizan la resistencia y la rebelión a través de las instituciones existentes.⁸⁹ Las sociedades acéfalas, especialmente aquellas que son igualitarias, porosas y dispersas, no resisten colectivamente —tal vez sea lo más común— o, si lo hacen, es probable que su resistencia sea temporal, *ad hoc* y carismática.

Dicho de otra manera, se podría pensar que las simplificadas y cambiantes formas de fuga de la estructura social de los grupos igualitarios tiene como consecuencia haberles despojado de medios estructurales para la acción concertada. La movilización solo era posible a través de profetas carismáticos que estaban por encima, y por fuera, de las rivalidades de parentesco y linaje. Y la única red cosmológica, la única arquitectura conceptual, por así decirlo, para tal cooperación *ad hoc*, emanaba de la idea de una monarquía universal, concepto adoptado, generalmente, de la religión de salvación de las tierras bajas.

La adoración a un espíritu, por el contrario, no se puede trasladar; una vez que uno está lejos de un paisaje familiar, los espíritus son extraños y potencialmente peligrosos. Solo las religiones universales del valle reclaman un refugio sin lugar, infinitamente portátil.⁹⁰ La mayoría de las sociedades de las montañas han sido moldeadas por las herramientas de fuga —la dispersión, la quema, la recolección, la fisión— pero la ubicuidad de los movimientos proféticos potencialmente violentos sugiere que cuando han estado «acorrallados», cuando

88. Thomas Barfield, «Political Legitimacy in Afghanistan», manuscrito, p. 53.

89. Esto es lo que también sugiere Peter Worley en *The Trumpet Shall Sound*, cit., p. 227. Es una conclusión que me he resistido a aceptar, debido al modelo funcionalista de razonamiento, pero que, sin embargo, es difícil rechazar a la vista de las evidencias.

90. Richard A. O'Connor, «Sukhothai: Rule, Religion, and Elite Rivalry», investigación presentada en la XLI Conferencia Anual de la Association of Asian Studies, Washington DC, 1989, citado en Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680. Vol. 2 Expansion and Crisis*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 151.

sus modos normales de fuga no eran accesibles, han sido capaces de apropiarse de suficiente arquitectura cosmológica y de utilizarla como pegamento para las rebeliones panétnicas. Los propósitos heterodoxos y de confrontación que le otorgan a este Estado simulado —es decir, resistirse a la incorporación real a los sistemas políticos de las tierras bajas— difícilmente nos permite imaginar que forman parte del ámbito de la cosmología hegemónica de las tierras bajas.

Cristianismo: un recurso para la distancia y la modernidad

Con el nuevo siglo llegaron los misioneros cristianos a las colinas y los pueblos de las tierras altas accedieron a una nueva religión de salvación. Muchos se apropiaron de ella. Tenía dos grandes ventajas: una cosmología propia y no estar asociada a los Estados de las tierras bajas, frente a los cuales era posible que quisieran seguir manteniendo distancia. Era una alternativa moderna poderosa y, en cierto grado oposicional. El cristianismo disfrutó de un éxito notable en la conversión de los pueblos de las montañas de Zomia, cosa que no se repitió entre las poblaciones de los valles, con la excepción parcial de Vietnam.

Durante mucho tiempo, en gran parte del sur y sudeste de Asia, ha sido común entre los pueblos de las montañas que los intocables y la población marginal y minoritaria mantengan, o adopten, una identidad religiosa en oposición a la que profesan las poblaciones estatales, cuya cultura asocian a su propia estigmatización. Por eso, al igual que encontramos hinduismo en los valles, también podríamos encontrar animismo, islam, cristianismo o budismo en las colinas. En lugares como Java, donde podríamos encontrar el islam en los valles, es probable que encontremos cristianismo, animismo o hinduismo en las colinas. En Malasia, donde los gobernantes son musulmanes, muchos de los pueblos minoritarios de las montañas son cristianos, animistas o bahá'ís. Cuando los pueblos de las colinas adoptan la religión predominante de las tierras bajas, a menudo se trata de una versión heterodoxa de la doctrina. En la mayoría de los casos, vemos que las poblaciones de las tierras altas han optado por desmarcarse religiosamente de las tierras bajas, aunque tomen prestadas cosmologías de ellas para sus propios propósitos.

Para nuestros propósitos particulares, el cristianismo de las colinas se suscita en las relaciones colina-valle de dos maneras. Primero, representa una identidad moderna que confiere la «singularidad y dignidad que el mundo en

general [...] se negó a reconocer».⁹¹ Esta nueva identidad, como veremos, promete alfabetización y educación, medicina moderna y prosperidad material. Tiene, además, una cosmología milenaria incorporada que promete su propia versión de un rey conquistador que destruirá al impío y enaltecerá al virtuoso. En segundo lugar, la presencia del cristianismo, tanto institucional como ideológica, debe ser vista como un vector adicional, otro recurso, para la formación de grupos. Permite que un grupo o una fracción de un grupo se repositone en el mosaico étnico. Del mismo modo que la fisión de la aldea u otras técnicas más modernas de identidad social —el partido político, la célula revolucionaria, el movimiento étnico— el cristianismo ofrece una herramienta poderosa para la creación de nuevas élites y una red institucional para la movilización. Cada una de estas técnicas puede ponerse al servicio del mantenimiento y la acentuación de las distinciones entre colinas y valles— pudiendo dar lugar a una especie de nacionalismo de las colinas— o, más raramente, puede utilizarse para minimizar estos mismos rasgos.

Hasta la llegada de los misioneros cristianos, las rebeliones proféticas hmong se basaron en su propia y rica leyenda acerca de un gran rey que algún día volvería a salvar a su pueblo, complementada con los elementos del budismo popular (mahayana) y del taoísmo compatibles con estas expectativas. A medida que un número considerable de los hmong se fue familiarizando con las escrituras cristianas, Jesucristo, María y la Santísima Trinidad fueron fácilmente asimilados a la visión hmong de una liberación venidera. En algunas áreas se volvió tan común para los profetas afirmar que eran Jesús, María o el Espíritu Santo, o los tres a la vez, como anunciar la llegada de Huab Tais, el antiguo rey hmong.⁹² El mensaje escatológico de las escrituras del cristianismo se podía cartografiar de manera tan similar a las creencias milenaristas hmong que requería poco ajuste.

La promesa de alfabetización y el regreso del Libro (la Biblia) resultaban enormemente atractivos para los hmong. Según la leyenda, después de que los chinos les robaran el libro, o habiéndolo perdido, esperaban su recuperación para alzarse frente al desprecio al que los sometían los pueblos chinos y tai de las tierras bajas. En gran parte por esta razón, el misionero baptista

91. Aquí utilizo la formulación que hizo James Hagen en su exquisito estudio sobre la comunidad maneo de Molucas, *Community in the Balance: Morality and Social Change in an Indonesian Society*, Boulder, Paradigm, 2006, p. 165.

92. Tapp, *Sovereignty and Rebellion*, cit., pp. 95-97. Tapp también informa de estas rebeliones durante la década de 1950. Jesús a veces era confundido con Sui Yi, considerado históricamente el primer chamán, de quien también se profetiza que volverá a la tierra algún día.

estadounidense Samuel Pollard, quien ideó una escritura hmong que todavía se usa, fue considerado una especie de mesías. Gracias a él, los hmong ahora no solo tenían un alfabeto, sino que poseían alfabeto propio. Dado que la identidad hmong se entiende como una serie de contrastes en oposición a los chinos, el logro de Pollard les permitió alcanzar el mismo nivel de alfabetización, en principio, aunque en una escritura no china. Previamente, la ruta hacia la trinidad secular de la modernidad, el cosmopolitismo y la alfabetización conducía a través de las tierras bajas de China y Tailandia. Ahora el cristianismo ofrecía la oportunidad de ser moderno, cosmopolita, letrado y seguir siendo hmong.

Casi bajo cualquier punto de vista, los hmong, desde las campañas de exterminio que sufrieron por parte de los Qing y Ming, a su atropellada e inmensa migración o su desgraciada alianza con la guerra secreta de la CIA estadounidense, han sufrido una racha extraordinariamente larga de terrible mala suerte. Durante los pasados cinco siglos, las posibilidades de muerte prematura y/o huida forzada deben haber sido tan grandes para los hmong como para cualquier pueblo identificable en la región.⁹³ A tenor de esta historia, tal vez no sea sorprendente que sean tan hábiles a la hora de moverse en un abrir y cerrar de ojos, reorganizar su estructura social y cambiar cual camaleones entre las diversas formas de sueños milenaristas y de rebelión. Estos son, en cierto sentido, experimentos de alto riesgo para la identidad social de un pueblo que espere cambiar su suerte. A medida que su situación ha ido empeorando, han desarrollado su estructura social de fuga hasta transformarla prácticamente en un arte.

Desde la entrada del siglo XX también un gran porcentaje de los lahu se han convertido al cristianismo en Yunnan, Birmania y Tailandia. Según la leyenda lahu, la llegada del primer misionero, William Young, había sido profetizada por un líder religioso wa-lahu una década antes. Dios y Jesús fueron asimilados inmediatamente al dios creador lahu, Gui-sha, cuyo regreso estaba previsto. En parte, esta amalgama de deidades precristianas mezcladas con figuras bíblicas se basó en una apropiación de la narrativa cristiana y, en parte, se basó en los esfuerzos de los misioneros para presentar sus deidades bajo el aura de lo que sabían de las leyendas lahu. Los lahu, como los esclavos africanos en el Nuevo

93. Fuera de la región, por supuesto, los pueblos indígenas del Nuevo Mundo superan con creces esta lamentable historia. Para el periodo de la guerra de Indochina, véase la excelente descripción detallada de Alfred McCoy, recogida en el cap. 7, «The Golden Triangle», en *The Politics of Heroin: CIA Complicity in the Global Drug Trade*, Chicago, Lawrence Hill, 2003, pp. 283-386.

Mundo, se identificaban con la difícil situación de los israelitas, su deambular, su subyugación y, por supuesto, su emancipación final.⁹⁴

Se consideró que la segunda venida de Jesús anunciaba la inminente liberación del pueblo lahu. Poco después de los primeros éxitos de los misioneros en Birmania y Tailandia, un profeta lahu, inspirado en el mensaje cristiano y en las profecías Mahayana, anunció que 1907 sería el último año en el que los lahu rendirían tributo a los shan *sawbwa* de Kengtung, porque los lahu tenían un nuevo Señor. Este atrajo a muchos lahu al redil de la iglesia, pero cuando afirmó ser un dios y tomó varias esposas, fue «depuesto» por las autoridades de la iglesia y terminó liderando un movimiento de oposición al cristianismo.⁹⁵ Esto nos muestra la clara apropiación cultural que los lahu, los hmong y los karen hacen del cristianismo como un conjunto de creencias y como institución puestas al servicio de las necesidades de la colina, a menudo contra los adversarios del valle e, incluso, contra los misioneros mismos. El siguiente relato, muy abreviado, de la natividad cristiana en un panfleto lahu (o lahu-wa) nos permite saborear esta apropiación mutua:

Jesucristo [...] [era] un hombre cuya madre era viuda. Antes de que naciera algunos adivinos le dijeron a su madre que iba a tener un hijo que sería lo suficientemente fuerte como para conquistar el mundo entero. Cuando el jefe escuchó esto, se enfadó tanto que decidió matar a la madre de Jesús. Con la ayuda de los aldeanos, María escapó a un establo de caballos donde Jesús nació en un pesebre. Su madre lo llevó a casa y él saltó de los brazos de su madre. Apenas pisó el suelo [...] apareció una silla de oro para que se sentase.

Alejándonos de la incidencia de la actividad milenarista históricamente profunda y notablemente extendida, podemos ver que hay una escuela realista que catalogaría todo esto como un fracaso abyecto de soluciones meramente mágicas. Después de todo, el milenio prometido nunca llegó, y los que respondieron a la llamada fueron derrotados, arruinados y dispersados, cuando no asesinados. Desde este punto de vista, la interminable letanía de movimientos proféticos a lo largo de los siglos es en sí misma testimonio suficiente de su repetida futilidad. Examinando este paisaje ideológico de esperanzas frustradas

94. Véase el exquisito libro de Allen Dwight Callahan acerca de la tradición oral de la Biblia cristiana entre los afroamericanos, *The Talking Book: African Americans and the Bible*, New Haven, Yale University Press, 2007.

95. Este relato está extraído de Walker, *Merit and the Millennium*, cit., pp. 580-586.

y tratando de sacar algo positivo de ello, muchos historiadores y antropólogos han encontrado en él un protonacionalismo o incluso un protocomunismo que allana el camino para movimientos seculares con los que comparten muchos de los objetivos, aunque con una idea menos mágica, y por lo tanto más prometedora, de cómo llegar allí. Esta es la valoración que hace Eric Hobsbawm en su clásico *Rebeldes primitivos*, donde señala que este elemento de realismo era de lo único que carecía el programa revolucionario de los movimientos milenaristas cristianos.⁹⁶ Reemplaza Gui-sha, Dios, Mettreya, Buda, Huab Tais o el Mahdi por el partido de vanguardia del proletariado, y tendremos el auténtico quid de la cuestión.

Si vemos el fervor milenarista como la forma más completa y ambiciosa de escapar a la estructura social, brilla bajo una luz diferente. Representa una audaz caza furtiva de la estructura ideológica de las tierras bajas, para crear movimientos que repelan o destruyan los Estados que los cazan furtivamente. Sin duda, el «milenio» nunca se alcanza. Sin embargo, tales movimientos crean nuevos grupos sociales, reorganizan y amalgaman etnicidades, ayudan a la fundación de nuevas aldeas y Estados, provocan cambios radicales en las rutinas y costumbres de subsistencia, desencadenan traslados a largas distancias y, algo en absoluto trivial, mantienen vivo un depósito de esperanzas de una vida de dignidad, paz y plenitud frente a un conjunto inmenso de probabilidades en contra.

Los pueblos de las montañas, en cierto sentido, se han apoderado de cualquier material ideológico a su disposición para plantear sus reivindicaciones y distanciarse de los Estados territoriales. Al principio, las materias primas con las que trabajaron se limitaban, por un lado, a sus propias leyendas y deidades, y, por otro, a los mensajes emancipatorios que podían extraer de las religiones de las tierras bajas, especialmente del budismo mahayana y theravada. Cuando el cristianismo se convirtió en un marco adecuado en el que construir sus sueños, lo hizo imbuido de los mismos mensajes proféticos. En otros momentos, tanto el socialismo como el nacionalismo han ofrecido el mismo tipo de promesa. Hoy en día, el «indigenismo», respaldado por declaraciones internacionales, tratados y ONGs adineradas, ofrece algunos de estos marcos para encuadrar identidades y demandas.⁹⁷ El objetivo final sigue siendo en gran parte el mismo, pero los métodos de vehicularlo han cambiado. Todas estas

96. E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Nueva York, Norton, 1965 [ed. cast.: *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Crítica, 2011].

97. Véase Courtney Jung, *The Moral Force of Indigenous Politics: Critical Liberalism and the Zapatistas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

comunidades imaginadas han sido acusadas de ser expectativas utópicas. La mayoría han fracasado y algunas han terminado al menos tan mal como los levantamientos milenaristas. El mimetismo, el fetichismo y el utopismo no son monopolio de las tierras altas.

CONCLUSIÓN

El salvajismo se ha convertido en su carácter y naturaleza. Lo disfrutan, porque significa libertad frente a la autoridad e insubordinación al liderazgo. Una disposición tan natural es la negación y la antítesis de la civilización.

Ibn Jaldún, sobre los nómadas

En la medida en la que las costumbres pintorescas y las tribus exóticas de las montañas son exhibidas en los museos, los medios de comunicación y el turismo, la población —o más bien, puede que solo la clase media urbana— acaba conociéndose a sí misma por lo que una vez fue y ya no es.

Richard O'Connor¹

El mundo que deseaba y buscaba describir y entender en estas líneas está desapareciendo rápidamente. Prácticamente para todos mis lectores ya resultará un eco muy lejano del mundo que habitan. En el mundo contemporáneo, el futuro de nuestra libertad reside en la abrumadora tarea de domesticar al Leviatán, no en evadirlo. Vivimos en un mundo completamente ocupado, uno con módulos institucionales cada vez más estandarizados; de ellos, los dos hegemónicos son los módulos del Atlántico norte basados en la propiedad absoluta individual y en el Estado nación. Luchamos contra las enormes disparidades de riqueza y poder engendradas por la primera y la regulación cada vez más intrusiva de nuestras interdependientes vidas por parte del último. Las poblaciones nunca, como dice John Dunn de forma contundente, habían dependido «tan abyectamente para su seguridad y prosperidad de las habilidades y

1. La segunda cita es de Richard A. O'Connor, «Founders' Cults in Regional and Historical Perspective», en Nicola Tannenbaum y Cornelia Ann Kammerer (eds.), *Founders' Cults in Southeast Asia*, cit., pp. 269-313, cita de la p. 297.

buenas intenciones de quienes los gobiernan».² Y, agrega, el único instrumento frágil que tenemos para domesticar al Leviatán es otro módulo producto del Atlántico norte, vía Grecia: la democracia representativa.

El mundo evocado aquí es, por el contrario, uno en el que el Estado no había llegado tan lejos como lo ha hecho ahora, capaz de barrer todo lo que había antes de él. Ese mundo, visto desde una amplia óptica temporal, era el mundo habitado por la mayor parte de la humanidad hasta hace poco. Simplificando muchísimo, podríamos identificar cuatro eras: 1) una era sin Estado (de lejos la más larga); 2) una era de Estados a pequeña escala rodeados de vastas periferias no estatalizadas de fácil acceso; 3) un periodo en el que estas periferias se encogen y se ven asediadas por la expansión del poder estatal; y, finalmente, 4) una era en la que la virtualmente todo el globo constituye un «espacio administrado» y la periferia no es mucho más que un vestigio folclórico. La progresión de una era a la siguiente ha sido muy desigual geográficamente (China y Europa son más precoces que, digamos, el sudeste de Asia y África) y temporalmente (puesto que las periferias han ido creciendo y encogiéndose dependiendo de los caprichos de la creación del Estado). No hay duda alguna de que esta ha sido la tendencia desde hace mucho.

Da la casualidad de que la zona fronteriza de las tierras altas que hemos elegido llamar Zomia representa uno de los refugios más grandes y antiguos del mundo de poblaciones que viven a la sombra de los Estados sin haber sido incorporados a estos. En el último medio siglo, sin embargo, la combinación de adelantos tecnológicos y ambiciones soberanas ha comprometido incluso la relativa autonomía de las poblaciones zomianas, por lo que mi análisis deja de ser tan aplicable a partir de la Segunda Guerra Mundial. Desde entonces, a lo largo de Zomia, ha habido una transferencia verdaderamente masiva, tanto planeada como espontánea, de las poblaciones de las tierras bajas de Han, Kinh, Thai y Birmania a las colinas. Allí cumplen el doble propósito de poblar las fronteras con una población presuntamente leal que produce cultivos comerciales para la exportación, al tiempo que alivian la presión demográfica en los valles. Demográficamente, representa una estrategia consciente de engullimiento y eventual absorción.³

Sin embargo, hasta hace muy poco tiempo, el macizo ha representado la elección política básica a la que se enfrentaba gran parte de la humanidad

2. John Dunn, *Setting the People Free: The Story of Democracy*, Londres, Atlantic, 2005, p. 182.

3. Véase, por ejemplo, Magnus Fiskešjö, «Rescuing the Empire: Chinese Nation-Building in the 20th Century», núm. 5, 2006, pp. 15-44.

ante la hegemonía del Estado nación. La elección no consistía en cómo domesticar al inevitable Leviatán, sino más bien en cómo posicionarse frente a los Estados del valle. Las opciones iban desde el mantenimiento de los sistemas igualitarios en zonas remotas, y las prácticas de agricultura itinerante —manteniéndose tan lejos de centros estatales como fuese posible—, a establecerse en grupos más jerárquicos cercanos a los Estados del valle para aprovechar las posibilidades tributarias, comerciales y las que proporcionaban las incursiones contra otros pueblos. Ninguna de estas opciones era irreversible. Un grupo podía ajustar su distancia frente al Estado alterando su ubicación, estructura social, costumbres o patrones de subsistencia. Incluso aunque no hubiese alterado ninguna de sus prácticas o costumbres, la distancia a la que estaban frente a un Estado adyacente podía repentinamente, por así decirlo, desaparecer bajo sus pies debido al colapso o el aumento de poder de una dinastía, una guerra o la presión demográfica.

¿Quiénes eran los zomianos? Inicialmente, por supuesto, toda la población del sudeste de Asia continental, ya fuera de las tierras altas o de las tierras bajas, en el sentido de que no estaban sujetos a ningún Estado. Tras la formación de los primeros Estados mandala hinduizantes, sin importar lo pequeños que fuesen, la gran mayoría de los que aún no se habían incorporado como súbditos se convirtieron, *ipso facto*, en los primeros pueblos autónomos, en un entorno que ahora incluía Estados (pequeños). Como suele suceder, sabemos algo de estas poblaciones no estatales gracias a las investigaciones arqueológicas. Estos hallazgos sugieren una especialización y complejidad artesanal generalizada, pero en un contexto que parece políticamente descentralizado y relativamente igualitario (según sugiere la relativa igualdad en los «ajuares funerarios»). Los hallazgos son coherentes con lo que algunos arqueólogos han llamado «heterarquía»: complejidad social y económica sin una clasificación jerárquica unificada.⁴ Las evidencias que tenemos indican que las colinas estaban escasamente pobladas y que la mayor parte de estas poblaciones no estatales vivían en mesetas cultivables o en las tierras bajas, aunque rara vez en las vulnerables llanuras aluviales.

A medida que los primeros Estados, especialmente los han, se expandieron hacia las tierras del valle más adecuadas para el cultivo de arroz húmedo, crearon al menos dos tipos de «refugiados» que, con el tiempo, llegaron a ser

4. Joyce C. White, «Incorporating Heterarchy into Theory on Socio-political Development: The Case from Southeast Asia», en Robert M. Ehrenreich, Carole L. Crumley y Janet E. Levy (eds.), *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*, *Archeological Papers of the American Archeological Association*, núm. 6, 1995, pp. 103-123.

dominantes en las montañas. Los primeros fueron los pueblos hasta entonces no sujetos a ningún Estado de las llanuras (muchos de los cuales bien pueden haber sido cultivadores itinerantes), que se habían interpuesto en el camino de la expansión horizontal del Estado padi. Fue de entre esos grupos que se extrajeron y agruparon los súbditos originales del Estado padi. Aquellos que por la razón que fuera quisieron fugarse de su incorporación como súbditos tenían que situarse fuera del alcance del Estado, ya fuese en las llanuras a mayor distancia del núcleo o en las menos accesibles colinas. Había, según esta lectura, un segmento de la población no sometida —los que ya estaban en las colinas y los que ya se opusieron a verse incorporados a los primeros Estados y emprendieron la huida— que nunca fue incorporado directamente a las estructuras estatales. Sin embargo, está claro que a medida que pasó el tiempo las colinas fueron poblándose cada vez más, debido a las oleadas migratorias de súbditos estatales que huían de los reinos del valle por razones variadas —trabajo forzoso, impuestos, servicio militar obligatorio, guerra, luchas por la sucesión, disensión religiosa—, todas ellas directamente relacionadas con la política del Estado. También podía suceder que una población de súbditos viese súbitamente cómo desaparecía el Estado por la guerra, la pérdida de cosechas, o epidemias, lo cual provocaba que la gente se viese forzada a moverse para salvar su vida. En una imagen a cámara rápida, estos pulsos de migración pueden parecer un loco juego de autos de choque, en el que cada oleada ejerce su propia descarga contra los migrantes anteriores que, a su vez, resisten a la nueva oleada o se mueven a otro territorio ejerciendo con ello presión sobre los que llegaron antes. Es este proceso el que ha creado las «zonas de ruptura» y que, en gran medida, contribuye a explicar el confuso patrón de identidades y ubicaciones constantemente reformuladas de las colinas.

Zomia era, en todos estos sentidos, una «consecuencia del Estado» o, más precisamente, un efecto de su creación o expansión. Por ello, las zonas de fragmentación y las regiones de refugio son el ineludible «gemelo oscuro» de los proyectos de creación de Estado en los valles. El Estado y su zona de ruptura resultante se constituyen mutuamente en el sentido pleno de ese término del que tanto se abusa; cada uno está a la sombra del otro y absorbe sus orígenes culturales del otro. Las élites del Estado del valle definen su estatus como civilización en referencia a los que están fuera de su alcance al tiempo que dependen de ellos para el comercio y la reposición de su población súbdita (mediante la captura o incentivos). Los pueblos de las colinas, a su vez, dependen del valle para la adquisición de bienes comerciales vitales y pueden colaborar codo con codo con los Estados de los reinos del valle, para aprovechar al máximo

la oportunidad de obtener beneficios y de saquear, al tiempo que, en general, permanecen fuera de su control. Otros pueblos de las montañas, más remotos y / o igualitarios, dan la impresión de haberse estructurado en una especie de antítesis de la jerarquía y autoridad del valle. Los pueblos de los valles y las colinas representan dos esferas políticas opuestas, una bastante concentrada y homogénea, la otra dispersa y heterogénea, pero ambas inestables y cada una constituida de material humano arrancado, en un momento u otro, al otro.

Las sociedades de las tierras altas, lejos de ser el «material» original y primordial sobre el que se levantaron Estados y «civilizaciones» son, más bien, y en gran medida, un reflejo producido por la creación del Estado, y están diseñadas para resultar lo menos atractivas posible para la apropiación. Del mismo modo que hoy en día generalmente se reconoce el pastoreo nómada como una adaptación secundaria de las poblaciones que deseaban abandonar el Estado agrario sedentario, pero que no querían perder las oportunidades comerciales ni de lanzar incursiones, la agricultura itinerante es, también en gran medida, una adaptación secundaria. Como el pastoreo, esta práctica dispersa la población y carece de los «centros neurálgicos» que un Estado querría capturar. La naturaleza fugitiva de su producción frustra la apropiación. Las sociedades de las colinas, con sus ubicaciones deliberadamente apartadas, su abanico mixto de identidades lingüísticas y culturales, su variedad de rutinas de subsistencia, con su capacidad de fisionarse y dispersarse como las tribus «gelatinosas» de Oriente Medio, y con su capacidad, gracias en parte a las cosmologías del valle, de formar nuevas identidades de resistencia en un abrir y cerrar de ojos, están constituidas como si su objetivo fuera a ser la peor pesadilla de un político de Estado o de un funcionario colonial. Y de hecho, en gran medida lo son.

Analíticamente hablando, nos vemos forzados a regresar al terreno de las unidades elementales de la sociedad de las colinas: la aldea, el linaje segmentario, la familia, el grupo de roza. La singularidad, pluralidad y fungibilidad de las identidades y unidades sociales de las colinas son una materia prima deficiente para la creación del Estado. Tales unidades elementales pueden, de vez en cuando, agregarse en pequeñas confederaciones y alianzas para la guerra y el comercio, o bajo el liderazgo de un profeta carismático, pero es probable que recaigan, igual de rápidamente, a sus unidades constituyentes. Si los aspirantes a políticos de Estado los encontraban poco prometedores, los historiadores y los antropólogos los han encontrado igualmente frustrantes. Observando esta fluidez y, en particular, la naturaleza quimérica de las principales identidades étnicas, François Robinne y Mandy Sadan han sugerido que etnográficamente sería más correcto enfocar el análisis en las aldeas, las familias y las redes de

intercambio y dejar de privilegiar la etnicidad «como si fuese algún tipo de artefacto superior, oscureciendo otros marcadores culturales; se convertiría en un marcador cultural como los otros». ⁵ Dada la porosidad de las fronteras étnicas, la desconcertante variación dentro de cualquier identidad particular, y los caprichos históricos de lo que ha significado ser un «kachin» o un «karen», mostrar un saludable agnosticismo sobre la categoría en sí puede que sea el movimiento correcto. Si seguimos el sabio consejo de Robinne y Sadan, sospecho que gran parte del flujo y del aparente desorden se resuelve una vez que examinamos el orden social de la colina y las reformulaciones de la identidad como repositorios estratégicos de varias aldeas, grupos y redes respecto a la fuerza gravitacional —política, económica y simbólica— del Estado del valle más cercano.

Evasión estatal, prevención estatal: global-local

He acabado viendo este estudio de Zomia, o del macizo, no tanto como un estudio de los pueblos de las colinas *per se*, sino como un fragmento de lo que puede acertadamente ser considerado como una historia global de poblaciones que intentan evitar el Estado o que han sido destruidas por este. Esa tarea claramente me supera e, idealmente, sería una empresa colaborativa de un gran número de estudiosos. En el contexto del Sudeste Asiático, abarcaría mucho más de lo que he podido examinar aquí. Cubriría, mínimamente, la historia de los gitanos del mar (orang laut), que llevaron su opción no estatal a sus barcos. Dispersos en el agua, podían evadirse de los esclavistas y de los Estados en las complejas vías fluviales del archipiélago mientras lanzaban sus asaltos a otras poblaciones, capturaban esclavos y servían ocasionalmente ellos mismos como mercenarios. Durante un tiempo fueron, para el sultanato malayo de Malaca, la versión acuática de los cosacos que servían en las fuerzas armadas zaristas. Su historia se entrelazó con la de los habitantes de las costas, los manglares y los deltas (en constantemente cambio) de los ríos del Sudeste Asiático. Cada una de estas ubicaciones ha presentado enormes obstáculos a la administración estatal y, por lo tanto, sirvió como zona de refugio.

5. François Robinne y Mandy Sadan, «Postscript. Reconsidering the Dynamics of Ethnicity through Foucault's Concept of "Spaces of Dispersion"» en François Robinne y Mandy Sadan (eds.), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering Political Structures of Highland Burma* by E. R. Leach, *Handbook of Oriental Studies Section 3: Southeast Asia*, Leiden, Brill, 2007, pp. 299-308.

Otros pueblos y geografías podrían pertenecer a este tipo de historia global de los espacios extra-estatales, tal y como hemos mencionado de pasada, a modo ilustrativo. Los gitanos, los cosacos, los bereberes, los mongoles y otros nómadas pastoriles son esenciales para una historia amplia de las periferias estatales. Las comunidades cimarronas en los lugares en los que el trabajo no libre era una parte integral de la construcción del Estado —como lo fue en la mayor parte del Nuevo Mundo, Rusia y el mundo romano e islámico— formarían otra parte de esa historia global, por no hablar de pueblos africanos como los dogon, que de entrada ya eludieron la captura. Y de, por supuesto, todas aquellas áreas de conquista colonial donde los pueblos indígenas fueron amenazados con el exterminio o fueron expulsados de sus hábitats anteriores a nuevas ubicaciones que darían lugar a otro extenso capítulo de esta historia.⁶ El estudio comparativo de tales zonas de refugio, a pesar de su dispersión geográfica, cultural y temporal, proporciona algunas de sus características comunes, definitorias. De tener algún calado histórico, con el tiempo mostrarían, como la mayoría de las zonas de ruptura en las que han acabado a lo largo del tiempo distintos grupos, parte de la complejidad y fluidez étnica y lingüística que hemos encontrado en Zomia. Aparte de estar ubicados en áreas remotas y marginales de difícil acceso, estos pueblos también son propensos a desarrollar rutinas de subsistencia que maximicen la dispersión, la movilidad y la resistencia frente a la apropiación. Es probable que su estructura social también favorezca la dispersión, fisión y reformulación para presentarse frente al mundo exterior como un ente indefinido que no ofrece un punto de entrada institucional obvio para los posibles proyectos de gobierno unificado. Finalmente, muchos grupos en el espacio extraestatal, aunque para nada todos, parecen tener tradiciones fuertes, incluso feroces, de igualitarismo y autonomía tanto a nivel de aldea como de familia que representan una barrera eficaz a la tiranía y a la jerarquía permanentes.

La mayoría de los pueblos que habitan en el macizo parecen haber reunido un abanico cultural bastante completo de técnicas para evadir la incorporación al Estado aprovechando las oportunidades económicas y culturales que presenta la proximidad al mismo. Parte de este abanico lo conforma el flujo mismo y la ambigüedad de las identidades que pueden asumir con el tiempo. Tan sorprendente es esta característica —y tan irritante para los administradores estatales— que Richard O'Connor ha sugerido que si bien solemos

6. En Asia oriental y sudoriental, esto incluiría las poblaciones austronesias de Taiwán y Hainan, así como los pueblos malayos como los cham que tuvieron Estados anteriormente.

comenzar con la suposición de que un grupo tiene una identidad étnica, en el Sudeste Asiático, «donde la gente cambia de etnia y localidad con bastante frecuencia, es mejor decir que *una etnia tiene un pueblo*».⁷ Quizás sea esta una de las características de las zonas de fragmentación ubicadas en los inestables intersticios de los sistemas estatales en los que la adaptabilidad de las identidades es un punto a favor. La mayoría de las culturas de las colinas, por así decirlo, tienen ya las maletas hechas para viajar a través del territorio, las identidades, o ambas. Su amplio repertorio de idiomas y filiaciones étnicas, su capacidad de reinención profética, sus genealogías breves y/u orales, y su talento para la fragmentación, son todos ellos parte de su formidable kit de viaje.

En este sentido, tal vez queramos darle otra vuelta a la afirmación de Fernand Braudel sobre los pueblos de las montañas: es decir, que su «historia es no tener ninguna historia, permanecer siempre al margen de las grandes olas de la civilización».⁸ Al menos en el caso de Zomia, me gustaría poder reformular radicalmente este argumento. Digamos mejor, de otra manera, que tienen múltiples historias que pueden desplegar individualmente, o de forma combinada, dependiendo de las circunstancias. Pueden, como en el caso de los akha y los kachin, crear largas y elaboradas genealogías o, como en el caso de los lisu y los karen, tener brevísimas genealogías e historias migratorias. Si parecen no tener un historia finita, es porque han aprendido a viajar ligeros, sin saber cuál sería su próximo destino. No están fuera del tiempo ni tampoco carecen de historia. Son más bien como los vagabundos que cruzaban el territorio saltando de tren en tren, o como los gitanos que buscaban las brechas de las grandes rutas comerciales y de los Estados; su éxito, respectivamente, depende de maximizar su agilidad. Les interesa mantener abiertas tantas opciones como sea posible, y la historia que tengan será una de esas opciones. Tienen tanta historia como necesitan.

Estos posicionamientos culturales, junto con la lejanía geográfica, la movilidad, la elección de cultivos y técnicas de cultivo y, con frecuencia, una estructura social acéfala, «sin agarres» son, sin duda, medidas de evasión estatal. Pero es crucial entender que de lo que huyen no es de una relación *per se* con el Estado, sino del estatus de súbdito. De lo que se evaden desde hace tanto tiempo los pueblos de las colinas en la periferia de los Estados es del crudo poder del Estado fiscal, su capacidad para extraer impuestos directos y trabajo de una población sometida. Pero, sin embargo, han buscado realmente, a veces con bastante entusiasmo, relaciones con Estados del valle que sean compatibles

7. O'Connor, «Founders' Cults», cit., pp. 298-299.

8. Fernand Braudel, *The Mediterranean...*, vol. 1, cit., p. 33.

con un alto grado de autonomía política. En particular, ha habido gran cantidad de conflictos políticos, de unos con otros, para convertirse en socio comercial preferente de uno u otro imperio de las tierras bajas. Las colinas y los valles eran, como hemos visto, complementarios como nichos agroecológicos. Esto significó, en efecto, que era habitual que los Estados de los valles adyacentes compitieran entre sí para adquirir productos y poblaciones de las colinas.

Una relación de favor, una vez asegurada, podía formalizarse mediante una relación tributaria que, por asimétrica que ceremonialmente o en los registros del valle parezca, en la práctica podía darle ventaja al socio de la colina. La cuestión es que no debemos tomar las representaciones de los valles al pie de la letra. Más allá del estrecho marco de los impuestos y el trabajo forzoso, existe un conjunto de intercambios económicos oculto en una penumbra más amplia y que a menudo se expresa bajo el idioma del tributo. Este espacio representaba un vínculo duradero de comercio mutuamente ventajoso que, con muy pocas excepciones, no implicaba nada relacionado con una subordinación política permanente. Cuanto mayor fuera el valor de las mercancías, y cuanto menor su tamaño y peso, mayor la circunferencia de esta penumbra; en el caso de las gemas, medicinas raras y opio, por ejemplo, podría ser enorme.⁹

Cuando se trata del alcance simbólico y cosmológico de los grandes Estados del valle, su influencia es vasta y superficial al mismo tiempo. Sean siníticas o índicas o, en algunos casos, un híbrido exótico de ambas, prácticamente todas las ideas que podrían legitimar la autoridad más allá del nivel de una sola aldea son un préstamo de las tierras bajas. Tales ideas, sin embargo, se desprenden de sus lazos y amarres con las tierras bajas y se reformulan en los cerros para servir a fines locales. El término *bricolaje* es particularmente apto para este proceso, ya que los fragmentos cosmológicos, insignias, vestimenta, arquitectura y títulos de las tierras bajas se reorganizan y ensamblan en amalgamas únicas de la mano de profetas, curanderos y jefes ambiciosos. El hecho de que las materias primas simbólicas sean importadas de las tierras bajas no impide que los profetas de las tierras altas las confeccionen dando lugar a expectativas milenaristas que se pueden utilizar para oponerse a la hegemonía cultural y política de las tierras bajas.¹⁰

9. Los grandes Estados marítimos del Sudeste Asiático como Pegu/Bago, Srivijaya y Malaca, debido a la gran ventaja que proporciona la baja fricción del terreno a través del agua, tenían una penumbra mayor y más vital que los Estados más agrarios de Pagan, Ava, Ayutthaya o Tongkin, aunque fueran más débiles militarmente.

10. Los esclavos en América del Norte hicieron un uso similar del cristianismo y la Biblia, especialmente del Antiguo Testamento, para confeccionar un mensaje de liberación y emancipación.

El papel de la cosmología de las tierras bajas para facilitar la acción colectiva y superar lo que algunos científicos sociales llamarían los costos de transacción asociados a la fragmentación social puede, más especulativamente, estar relacionado con el argumento sobre la evasión estatal. Las características mismas de las sociedades de las montañas que ayudan a evadir la incorporación —dispersión, movilidad, complejidad étnica, pequeños grupos de roza e igualitarismo—, fomentan la desunión y suponen grandes obstáculos en el camino de la organización corporativa y la acción colectiva. El único recurso social para tal cooperación provino, irónicamente, de las tierras bajas, donde la jerarquía social y la cosmología que la acompañan se dan por supuestas.

Prácticamente todas las sociedades de las montañas exhiben un conjunto variado de actividades que permiten la evasión del Estado. Para algunos, tales características son compatibles con cierto grado de jerarquía interna y, de vez en cuando, con la creación de un Estado imitativo. Para otros grupos, sin embargo, la evasión del Estado va acompañada de prácticas que podrían denominarse «de prevención interna frente a la política estatal». Grupos relativamente acéfalos con fuertes tradiciones de igualdad y sanciones contra jerarquías permanentes, como los akha, lahu, lisu y wa parecen pertenecer a esta categoría. Las sociedades que previenen el Estado comparten algunas características comunes. Es probable que prevengan la aparición de cualquier estratificación permanente de los linajes a través de alianzas matrimoniales; son más propensos a tener leyendas admonitorias en las que se relata el asesinato o la expulsión de caciques extravagantes; y, finalmente, es probable que sus aldeas y linajes sean más propensos a dividirse en fragmentos más pequeños e igualitarios cuando las desigualdades amenacen con volverse permanentes.

Gradientes de secesión y adaptación

Existe una paradoja al tratar de describir una zona de ruptura o una región de refugio como Zomia. Para retratar el flujo y la plasticidad de las sociedades montañosas, uno tiene, necesariamente, que estar en algún lugar, incluso si ese «algún lugar» está en sí mismo en movimiento. Así ha sucedido seguramente al hablar de «los karen», «los shan» y «los hmong» como si fueran unidades sólidas y estáticas de organización social, pero no lo son, y eso es algo que se ve claramente, en particular cuando se observan durante un periodo de tiempo considerable. Así que, a riesgo de marear aún más al lector y a mí mismo, deberíamos recordar cuán radical es este flujo. Los fugitivos del valle han estado reabasteciendo la población de las colinas desde que tenemos constancia de su

existencia. Los pueblos de las colinas se han ido asimilando a las sociedades del Estado del valle también desde tiempos lejanos. La esencializada «línea» que separa los pueblos de las colinas y los valles permanece en su lugar a pesar del tráfico bastante masivo de ida y vuelta en cada dirección. Las propias sociedades de las colinas son porosas; sus gradientes de identidad hacen que cualquier «frontera de identidad» firme sea bastante arbitraria. Y al igual que las sociedades de las colinas se reformulan a sí mismas, también lo hacen los individuos, los grupos de parentesco y las comunidades. Y cuando las sociedades de las montañas se posicionan frente a los proyectos estatales en el valle, también se están posicionando frente a sus vecinos de la montaña en esta compleja constelación de pueblos.¹¹ No hay nada particularmente inusual en esto; el proceso de posicionamiento y adaptación mutua es, en gran medida, el *leitmotiv* de la política de las colinas. Puede que esto nos haga sentir confusos, igual que deja perplejos a los colonizadores y a los funcionarios estatales, pero nos puede consolar saber que al menos los actores mismos no están confundidos ni desconcertados acerca de quiénes son y lo que hacen.

La adaptación a los peligros o tentaciones de las organizaciones políticas vecinas es una práctica difícilmente limitada a los pueblos de la periferia de los Estados. Los habitantes de los centros urbanos también han desarrollado rutinas para aprovechar tanto los desarrollos que se dan en los núcleos estatales y les favorecen como para protegerse de los peores efectos de las tormentas políticas. Los repertorios desplegados por el campesinado chino durante las dinastías Ming y Qing para hacer frente tanto al colapso dinástico como al orden y la prosperidad han sido elaboradas con cierta profundidad por G. William Skinner.¹² Lo característico de estos repertorios, para nuestros propósitos, es que representan medidas defensivas de un campesinado que se mantiene donde está y sigue practicando la agricultura sedentaria. Ilustra un patrón de autodefensa bajo circunstancias muy limitadas. Ver cómo los campesinos de las zonas

11. Tampoco toda la constelación es un sistema autónomo. Los choques externos provocaron de vez en cuando un realineamiento total de su estructura. La conquista colonial y la ocupación japonesa de la Segunda Guerra Mundial, por no mencionar las posteriores guerras de liberación nacional en las que participaron las mayorías de las tierras bajas y ahora, a menudo, las minorías de las tierras altas, son casos que muestran claramente esta cuestión. Estos choques transformaron por completo la constelación de las relaciones de poder y opciones disponibles para cada grupo étnico con las que reposicionarse ventajosamente en el nuevo orden.

12. G. William Skinner, «Chinese Peasants and the Closed Community: An Open and Shut Case», *Comparative Studies in Society and History*, núm. 13, 1971, pp. 270-281.

centrales se adaptan a este modelo nos ayudará a apreciar la mayor amplitud de opciones en las que operan los pueblos en la periferia estatal.

En periodos de consolidación dinástica, paz y comercio floreciente, explica Skinner, la comunidad local se abre y se adapta a las oportunidades que le permiten estas condiciones. La especialización económica, el comercio y los lazos administrativos y políticos florecen a medida que la comunidad aprovecha las oportunidades de un mundo más amplio. Por el contrario, en periodos de colapso dinástico, depresión económica, luchas civiles y bandidaje, la comunidad local se repliega cada vez más sobre su propio caparazón como medida de autoprotección. La retirada seguía un patrón, según Skinner: primero un retiro normativo, luego un cierre económico y, finalmente, cierre militar defensivo. Los especialistas y los comerciantes regresaban a casa, la especialización económica disminuía, se vigilaba el suministro de comida local, se expulsaba a los forasteros, se formaban sociedades que protegían los cultivos, se construían empalizadas y se creaban milicias locales.¹³ Cuando aparentemente la huida y la rebelión no eran opciones disponibles, lo que hacía la comunidad local frente a un entorno externo amenazante era separarse normativa, económica y militarmente. Intentaba, sin ceder, crear un sistema autónomo, autárquico —declarando de hecho su independencia del espacio social más grande mientras duraba el peligro—. Y cuando la amenaza disminuía, la comunidad local se volvía a abrir en el orden inverso: primero militarmente, luego económicamente, y finalmente, normativamente.

Las sociedades montañosas de Zomia tienen, de modo similar aunque mucho más expansivo, una gran franja de configuraciones que pueden desplazar para integrarse más estrechamente con las organizaciones políticas vecinas o, alternativamente, para mantenerlas a distancia. A diferencia del retrato que Skinner hace de los campesinos chinos como atascados-en-el-barrizal-del-arroz-padi, los montañoses son físicamente móviles, capaces de trasladarse distancias considerables, y manejan diversas técnicas de subsistencia que pueden desplegarse individualmente o en combinación según lo dicten las circunstancias. La sociedad misma de las tierras altas, después de todo, fue creada en gran medida por una serie de secesionistas que, sin embargo, eran capaces

13. El patrón seguido para proteger los suministros locales de alimentos nos recuerda a las costumbres de los mercados del siglo XVIII en Inglaterra en épocas de escasez de alimentos. Véase el famoso artículo de E. P. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», *Past and Present*, núm. 50, 1950, pp. 76-136 [ed. cast.: «La economía “moral” de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII», en *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1979].

de ajustar o modular el grado de su secesión en una u otra dirección. Dichos ajustes pueden tener lugar en varias dimensiones que no tienen por qué estar fácilmente al alcance del núcleo campesino. La primera de estas dimensiones es la ubicación; en líneas generales, cuanto más alta y remota esté su vivienda, más lejos se encontrará de los centros estatales, las redadas de esclavos y los impuestos. Una segunda dimensión es la escala y dispersión; cuanto más pequeños y dispersos sean sus asentamientos menos tentadores serán para asaltantes y Estados. Y por último, pueden modular y transformar sus técnicas de subsistencia, cada una de las cuales encarna una posición frente a los Estados, jerarquía e incorporación política.

En este contexto, Hjørleifur Jonsson contrasta tres estrategias de subsistencia: 1) forrajeo-caza y recolección, 2) roza y 3) agricultura de campo fijo.¹⁴ El forrajeo es virtualmente a prueba de apropiaciones y permite poco espacio para la desigualdad social. La quema es resistente a la apropiación, aunque pueda generar un excedente y alguna jerarquía interna, generalmente temporal.¹⁵ La agricultura de campo fijo, especialmente la variedad de arroz irrigado, es apropiable y saqueable, y se asocia con grandes asentamientos y jerarquías sociales duraderas. Estas técnicas pueden combinarse en distintas proporciones y adaptarse a lo largo del tiempo, pero para los yao/mien que tomaban estas decisiones estaba bastante claro que cualquier reajuste expresaba una opción política. Quienes practicaban tanto la recolección como la agricultura itinerante las entendían como formas de secesión del Estado de las tierras bajas, siendo la elección de la recolección la más radical de las opciones de distanciamiento.¹⁶

Los grupos de las tierras altas tienen, por ello, un amplio arco de ubicaciones posibles, y de configuraciones sociales y agroecológicas a su disposición. Cubren toda la gama desde, digamos, adoptar el cultivo de padi en las llanuras y la tentadora incorporación al Estado del valle como campesinos, hasta la opción más alejada del abanico que sería optar por el forrajeo y la agricultura itinerante en asentamientos remotos, fortificados, en la cima de las crestas, al

14. Hjørleifur Jonsson, «Shifting Social Landscape: Mien (Yao) Upland Communities and Histories in State-Client Settings», tesis, Cornell University, pp. 249, 380-384.

15. Pueden surgir desigualdades permanentes en las condiciones contemporáneas en las que la tierra es escasa y se instituyen formas modernas de propiedad absoluta, lo que permite a algunas familias acumular tierra y a otras convertirse en arrendatarias o jornaleras sin tierra. Donde la tierra es abundante y prevalecen las formas de propiedad abierta, la desigualdad, cuando surge, suele estar vinculada al ciclo familiar y al número de trabajadores sanos que tenga la familia.

16. Georges Condominas hace la misma afirmación en *From Lawa to Mon*, cit., p. 60, Camberra.

tiempo que cultivan la reputación de matar intrusos. Entre estos polos opuestos hay una gran cantidad de posibilidades híbridas. Cuál de estas opciones se explora realmente en cada momento particular dependerá, en parte, como en el caso de los campesinos chinos de Skinner, de las condiciones externas. En tiempos de paz, expansión económica y de fomento estatal del asentamiento, es más probable que los grupos de las colinas adopten el cultivo sedentario, se acerquen a los centros estatales, busquen relaciones tributarias y comerciales, y deriven étnica y lingüísticamente hacia las culturas del valle. En tiempos de guerra, turbulencias, impuestos rapaces y redadas de esclavos, los grupos de las colinas se dirigirán en dirección opuesta y, con toda probabilidad, se les unirán refugiados de los núcleos del Estado en fuga.

En determinados momentos, cualquier pueblo de las colinas puede adoptar una configuración diferente, como pongamos por ejemplo, convertirse en labradores de las colinas y cultivadores de opio. Puede incluso parecer que su cultura los confina a esa configuración. Pero es probable que durante muchos periodos de tiempo haya habido un movimiento considerable, a menudo de distintos fragmentos del mismo grupo étnico, que se hayan encontrado en situaciones diferentes. Tampoco hay razones que obliguen a que este movimiento se dé en una sola dirección.¹⁷ Por el contrario, en cualquier perspectiva a largo plazo, hay todas las razones posibles para imaginar una historia con docenas de reformulaciones y ajustes en dirección a los Estados del valle y huyendo de los mismos, todos asimilados con éxito como «tradición» dentro de una flexible cultura oral.

Aquí vale la pena recordar que la mayoría de los recolectores y pueblos nómadas —puede que tal vez también de los agricultores itinerantes— no eran restos de pueblos aborígenes sino más bien adaptaciones creadas a la sombra de los Estados. Tal y como supuso Pierre Clastres, las sociedades acéfalas de muchos pueblos recolectores y rozadores están admirablemente diseñadas para aprovechar los nichos agroecológicos del comercio con los Estados, pero evitando su subordinación como súbditos. Si fuésemos darwinistas sociales, sería fácil concluir que tanto la movilidad de los pueblos de las colinas, como sus comunidades dispersas, estatus no heredados, cultura oral, enorme

17. Otra vez vemos una versión «acuática» de este reajuste. David E. Sopher señala que muchos grupos de orang laut (gitanos del mar) en algún momento se volvieron sedentarios y luego regresaron a sus costumbres marineras solo para volverse sedentarios otra vez. La idea generalizada de que una vez que los nómadas se asientan es para siempre, no tiene fundamento. *The Sea Nomads: A Study Based on the Literature of the Maritime Boat People of Southeast Asia*, Memoirs of the Singapur National Museum, núm. 5, 1965, pp. 363-366.

abanico de estrategias de subsistencia e identidad, y tal vez, incluso, sus inclinaciones proféticas constituyen rasgos brillantemente adaptados a un entorno tumultuoso. Están mejor adaptados a la supervivencia como no sujetos en un entorno político de Estados que a hacer Estado ellos mismos.

La civilización y sus descontentos

Los administradores coloniales británicos y franceses, para justificar las nuevas cargas fiscales que estaban imponiendo a sus súbditos, a menudo explicaban que los impuestos eran el precio inevitable que uno pagaba por vivir en una «sociedad civilizada». Mediante este ejercicio de prestidigitación discursiva manejaban cuidadosamente tres trucos: describían a sus súbditos como efectivamente «precivilizados», sustituían los ideales imperiales por la realidad colonial y, sobre todo, confundían «civilización» con lo que era, de hecho, la construcción de un Estado.

Los «cuentos del así fue»,¹⁸ de la historia de la civilización, siempre requieren de un antagonista salvaje e indómito, generalmente justo fuera de su alcance, al que eventualmente habrá que someter e incorporar. La civilización hipotética en cuestión —ya sea francesa, han, birmana, kinh, británica o siamesa— se define por esta negación. Esta es en gran parte la razón por la que las tribus y la etnia comienzan, en la práctica, donde terminan la soberanía y los impuestos.

Podemos ver en un instante por qué casualmente estas historias, inventadas en gran parte para mejorar la autoconfianza y la cohesión de los gobernantes, podían resultar menos convincentes en las fronteras del imperio. Imaginemos, por ejemplo, una educación en los clásicos confucianos —la piedad filial, la observancia de los rituales, las obligaciones de gobierno, el benevolente cuidado por el bienestar de los súbditos, la conducta honorable, la rectitud— en el contexto de, digamos, la frontera de mediados del siglo XIX en Yunnan o Guizhou. ¿Cómo podría uno no sentirse golpeado por el abismo entre estas imaginaciones imperiales, por un lado, y las realidades de la frontera Ming y Qing, por el otro? La frontera «vívida», a diferencia de la frontera discursiva, estaba plagada de magistrados civiles corruptos que vendían la justicia al mejor postor, aventureros militares y bandidos, funcionarios exiliados y criminales,

18. Los *Just So Stories for Little Children*, publicados en español como *Precisamente así*, o *Los cuentos de así fue*, son una colección de cuentos cortos escritos por Rudyard Kipling y publicados en 1902. [N. de la T.]

acaparadores de tierras, contrabandistas y colonos han desesperados.¹⁹ No es de extrañar que los ideales de la civilización han tuviesen poca tracción sobre el terreno. Por el contrario, la contradicción entre lo ideal y la realidad era razón suficiente para que tanto la gente local como los funcionarios imperiales reflexivos concluyeran que el discurso civilizatorio era una mera patraña.²⁰

Las organizaciones políticas han y theravada de China y del Sudeste Asiático tenían diferentes percepciones del sujeto ideal, «civilizado». En el caso han no había ningún test religioso para la civilización, aunque la familia patriarcal, las tablillas ancestrales y el conocimiento de los personajes presuponía una asimilación étnica. En el caso de Birmania o Tailandia, el budismo y la veneración de la *sangha* constituían una prueba religiosa aunque, por otro lado, los Estados del Sudeste Asiático continental, hambrientos de mano de obra, no podían permitirse el lujo de ser unos esnobs étnicos. Los reinos clásicos de estilo indico eran jerárquicos, como los han, pero étnicamente bastante inclusivos.

Todos esos Estados, sin embargo, fueron, por imperiosas razones fiscales y militares, Estados padi. En la práctica, por lo tanto, el Estado padi hizo todo lo que estuvo a su alcance para fomentar los asentamientos densamente concentrados y el arroz de regadío que proporcionaban. En la medida en la que sus sujetos cultivaban los mismos granos aproximadamente de la misma manera, en comunidades que eran bastante homogéneas, las tareas de valoración de las tierras, los impuestos y la administración eran mucho más fáciles. En el caso han, la codificación del hogar patriarcal como unidad básica de propiedad y administración facilitó aún más el control social. El sujeto ideal del Estado padi también representó una visión del paisaje y los asentamientos humanos que con sus despejadas llanuras de arrozales irrigados y sus comunidades humanas llegaron a representar un ideal que fue, a la vez, de cultivo y cultural.

Los funcionarios del Estado padi tenían, por otro lado, todos los incentivos para desalentar cualquier forma de asentamiento, subsistencia y organización social que representase un paisaje inapropiable. Cuando pudieron desanimaron (y prohibieron cuando se lo permitieron) los asentamientos dispersos, el

19. Por supuesto, uno podría hacer funcionar esto fácilmente para cualquier proyecto imperial. En el caso francés, el contraste entre los ideales de la Revolución francesa, los derechos del hombre, la idea de ciudadanía y el discurso cívico de Víctor Hugo se confrontarían, digamos, con las realidades de Saigón o Argel. Como un pequeño experimento mental, intentemos comparar el discurso del «desarrollo» (el eufemismo de civilización de hoy en día) con la indecorosa lucha de las ONG por el territorio y el botín en, digamos, Vientían [actual capital de Laos].

20. Flory, el héroe trágico de la primera novela de George Orwell, *Burmese Days*, es un gran ejemplo de descripción de alguien impulsado al suicidio por esta contradicción.

forrajeo, la tala y la migración lejos del núcleo. Si los campos de padi habían llegado a significar un paisaje civilizado de sujetos debidamente organizados y de su producción, por extensión, aquellos que vivían en lugares remotos, en las colinas o en los bosques, que cambiaban de campos y que, a menudo, se desplazaban, formando y reformando pequeñas aldeas igualitarias, no estaban civilizados. Lo más sorprendente aquí, por supuesto, es cómo de estrechamente coincide el ideal de un paisaje civilizado y su demografía con el paisaje y la demografía más adecuados para la creación del Estado; y la coincidencia, igualmente estrecha, del paisaje inadecuado para la apropiación estatal, y de las personas que lo habitan, con las categorías de incivilizado y de bárbaro. Desde esta perspectiva, las coordenadas efectivas para averiguar quién es civilizado y quién no, resultan ser poco más que un código agroecológico de apropiación estatal.

Según la opinión de las élites del valle, esta estrecha correlación entre la vida en los márgenes del Estado por un lado, y el primitivismo y atraso por el otro, es inconfundible. Solo hay que enumerar las características más destacadas de los paisajes y pueblos que no se encuentran en el radio de acción directo del Estado para producir, simultáneamente, un catálogo de primitivismo. Habitar en bosques inaccesibles y en las partes altas de las colinas te codifica como incivilizado. La recolección en bosques —incluso para el beneficio comercial— y la agricultura itinerante también codifica como no desarrollado. Los asentamientos dispersos y pequeños son, por definición, arcaicos. Tanto la movilidad física y transitoria, como las identidades negociables son primitivas y peligrosas. No seguir los preceptos de las grandes religiones del valle o no ser sujetos de impuestos y diezmos de los monarcas y el clero le colocan a uno fuera del ámbito de la civilización.

En la imaginación del valle, todas estas características son etapas anteriores de un proceso de evolución social en cuyo vértice se posan las élites. Los pueblos de las colinas son una etapa anterior: son «pre» casi todo: cultivo pre-padi, pre-pueblos, prerreligión, prealfabetismo, sujeto pre-valle. Sin embargo, como hemos visto, las características por las cuales los pueblos de las montañas son estigmatizados son precisamente aquellas características que un pueblo que busque evadirse del Estado impulsaría y buscaría perfeccionar para no renunciar a su autonomía. La imaginación del valle se basa en una historia equivocada. Los pueblos de las colinas no son «pre» nada. De hecho, se entienden mejor como post-arroz irrigado, post-sedentarismo, post-sujeto, y tal vez incluso post-alfabetizado. Representan, en la *longue durée*, unos pueblos

reactivos e intencionalmente fuera del control del Estado que se han adaptado a un mundo de Estados sin caer en las manos de estos.

No hay nada particularmente erróneo en cómo el valle entiende la agroecología, la organización social y la movilidad de los pueblos que lo eluden. Ha arrojado a estos pueblos, por así decirlo, a los contenedores correctos. El problema es que además de malinterpretar radicalmente la secuencia histórica, tampoco ha acertado con las etiquetas. Habría valido, simplemente, con sustituir «sujeto-estatalizado» por «civilizado» y «sujeto-no-estatalizado» por «incivilizado».

GLOSARIO

Gran parte de este glosario se ha tomado con permiso, casi literalmente y con un profundo agradecimiento del valioso *Historical Dictionary of the Peoples of the Southeast Asian Massif* [Diccionario histórico de los pueblos del macizo del sudeste asiático] de Jean Michaud, Latham, Scarecrow, 2006.

Akha. El nombre genérico dado por los especialistas del macizo a un extenso grupo de habla tibeto-birmana originario del sur de Yunnan, también llamados ikaw en Tailandia, kaw en Birmania, ko en Laos, ha nhi en Vietnam y hani en China. El número total de akhas, definidos de esta manera, es aproximadamente de 1.750.000, de los cuales el 80 % vive en China.

Ava. Capital de Birmania desde 1364 hasta 1841. Fundada por el rey Thadominbya en una isla artificial en la confluencia entre el Irrawaddy y el Myitnge, y creada al cavar un canal para unir los dos ríos. La capital anterior había sido Sogaing, pero después de que esta cayera ante los shan, la corte se trasladó al otro lado del río hasta Ava. Los reyes de Ava se propusieron restaurar la supremacía birmana, que se había desintegrado tras el colapso de Pagan en el momento de la invasión mongola a manos de Kublai Khan, y que puso fin al primer imperio birmano fundado por el rey Anawrahta en 1057.

Chin. Grupo de habla tibeto-birmana situado en la zona fronteriza de las tierras bajas del oeste de Birmania, en las colinas Chin, parte de la cordillera de Arakan; a menudo llamado khyang en los textos birmanos (pronunciado «tchng»). En 2004 se estimó que la población chin en Birmania era de unas 258.000 personas. La mayoría de los chin de Birmania viven en el estado Chin, que comienza en el límite occidental de la llanura del Irrawaddy.

Colinas Chin. Cordillera del noroeste de Birmania que se extiende hasta Manipur, India. También son conocidas como cordillera Arakan.

Guizhou. El «país de las flores» en chino. Su población total en el año 2000 era de 35 millones de personas. Es una de las cuatro provincias montañosas centrales del suroeste de China. En el censo de 2000, el 34,7 % de la población de la provincia, unos 12 millones de personas, era reconocida oficialmente como perteneciente a minorías, divididas a su vez en 20 pueblos minoritarios reconocidos, de los cuales el miao es el más numeroso.

Han. Etnia china que, según el nombre de la influyente dinastía Han (202 a.e.c. - 222 e.c.), se refiere a sí misma como *Han minzu*, la «nacionalidad han» (más de 1.100 millones en 2001, o el 91,5 por ciento de la población de China). Todos los han hablan algún idioma de la rama sinítica de la familia idiomática sino-tibetano, que se subdivide en idiomas parentales como el mandarín (comúnmente llamado chino), cantonés, hakka, wu, yue, xian, etc.

Hani. También llamados woni, forman una importante minoría de habla tibeto-birmanesa en China. Oficialmente ascendían a más de 1,4 millones en 2000. Los hani viven en el sureste de Yunnan en la prefectura autónoma de Honghe Hani-Yi, que incluye los condados de Hinghe, Yuanyang, Luchun y Jinping, a lo largo del río Rojo y sus afluentes. También se extienden por la frontera hacia el suroeste de Asia, donde se les conoce generalmente como akha.

Hmong. Con una población estimada de 4 millones de personas, son uno de los principales grupos minoritarios de las montañas del macizo continental del sudeste asiático. Además, junto con la familia mucho mayor de tai-hablantes, los hmong son el único grupo minoritario de las tierras altas que se encuentra hoy en día en los seis países del macizo. Son el subgrupo más numeroso de los miao.

Kachin. El nombre usado en Birmania para el grupo llamado jingpo (ijngpaw) en el territorio chino adyacente, donde constituyen una nacionalidad minoritaria registrada bajo ese nombre. Se estima que los kachin birmanos, muchos de los cuales viven en el estado de Kachin del norte de Birmania, sumaban unos 446.000 individuos en 2004; son, sin embargo, tres veces más numerosos que los jingpo en China. Parte de la familia de lenguas tibeto-birmanesas, la lengua kachin dio su nombre a la rama de lenguas kachínicas.

Karen. Importante grupo de habla tibeto-birmana de más de 4,3 millones de personas que se encuentra principalmente en Birmania (aproximadamente 3,9 millones en 2004), con una presencia significativa en Tailandia (438.000 en 2002, el doble de esa cifra si se cuentan los refugiados birmanos). Su idioma es parte de la rama karénica de la familia tibeto-birmana.

Kayah / karenni. Este grupo de habla tibeto-birmana vive en Birmania y, residualmente, en Tailandia. En Birmania, el grupo encabeza nominalmente el estado de Kayah —en 1952 se le cambió el nombre y dejó de llamarse Karenni— atravesado por el río Salween, con Loikaw como capital.

Jemer. La etnia camboyana propiamente dicha, que representa más del 90 % de esa población del país. Forman la mayor parte de la rama jemer dentro del familia lingüística mon-jemer. Khmer y khamen son también los nombres oficialmente atribuidos a las minorías de habla jemer en Vietnam, Laos y Tailandia.

Khmu. Un grupo de habla mon-jemer, parte de la rama khmuic y bautizada así por ello. Unos 568.000 individuos habitan el macizo continental del sudeste asiático. Viven principalmente en Laos (88 % del grupo) con presencia en Vietnam (10 %) y Tailandia (2 %). A lo largo del tiempo se ha utilizado un número notable de alternativas ortográficas de este nombre, entre otras khamu, khmu, kho-mu, kmhmu, khmou, khomu, kamu y khamuk.

Kinh / Viet. La palabra significa literalmente «capital» y, por extensión, «gente de la capital». El etnónimo oficial de la «nacionalidad» más numerosa (*Dan toc*) en la República Socialista de Vietnam (SRV): más de 65 millones en 1999, un 87 % de la población del país. Kinh es el nombre vietnamita más étnico con el que prefieren llamarse a sí mismos, para distinguirse de otras identidades dominantes de las tierras bajas en la región, como los han en China, los tai en Tailandia, los lao en Laos, etc. Entre estos otros grupos, sin embargo, se usa más comúnmente el nombre viet más que kinh para nombrar a las minorías kinh en los países vecinos que comparten el macizo.

Lahu. Hablante de la familia de lenguas tibeto-birmanas, originarios del sudeste de China, desde donde algunos han emigrado al macizo en los últimos dos o tres siglos. Hoy en día, los lahu se encuentran en cinco países del sureste del continente asiático y el grupo asciende aproximadamente a 650.000

personas. En China, donde viven el 70 % (450.000 personas en 2000), los lahu habitan el sur de Yunnan entre los ríos Nu (Salween) y Lancang (Mekong).

Lamet. Mon-jemer hablantes pertenecientes a la rama palaungica. En 1995 se censaron 16.740 lamet en Laos, distribuidos uniformemente por las provincias de Luangnamtha y Bokeo en el noroeste del país. Este grupo, también llamado kha lamet en el pasado, es a día de hoy conocido como rmeet por los estudiosos occidentales, gracias en particular a la clásica monografía *Lamet: Hill Peasants in French Indochina*, publicada en 1951 por el antropólogo sueco Karl Gustav Izikowitz.

Lan Na / Lanna. Literalmente, «un millón de campos de arroz». Importante reino tai, floreciente desde el siglo XIV hasta el XVI, con centro en la ciudad de Chiang Mai, en el corazón del dominio tai Yuan, y que cubre la mayor parte de lo que hoy es Tailandia. En las tierras altas del Reino de Lan Na residían muchos grupos de las tierras altas dependientes política y económicamente de este *muang* tai.

Lao. Como etiqueta étnica, lao se aplica a todos los hablantes de la rama lao (suroeste) de la familia de lenguas tai-kadai, distribuida en varios países. En Tailandia se encuentran la gran mayoría de los 28 millones de hablantes de lao de Asia, y aproximadamente 25 millones están integrados en la identidad general de la región noreste de Isan. También hay minorías lao registradas oficialmente en su vecino del noroeste, Vietnam (11.611 en 1999) y al norte de Camboya (19.819 en 1995).

Lawa (lua). En Tailandia, donde también se les llama lua (lua'), los lawa constituyen una minoría oficial de las tierras altas, con una población de 22.000 personas en 2002 en cinco provincias, aunque la mayoría vive en Chiang Mai, Mae Hong Son y Chiang Rai. Los lingüistas y etnólogos han sugerido que los lawa deben ser agrupados con los wa de China y Birmania de habla mon-jemer, dentro del subfamilia lingüística palaung-wa, con la que comparten similitudes.

Lisu (lisaw). Una minoría, tal vez un millón de hablantes, que forma parte de la familia de lenguas tibeto-birmanas. Los lisu se encuentran en China, donde se originaron y donde vive hoy casi el 83 % de ellos; su número es menor en Birmania (10 %) y Tailandia (7 %).

Lue (lu, lü, leu, pai-i). Grupo de habla tai, y una de las pocas minorías encontradas en cinco países del macizo del sudeste asiático. Los lingüistas creen que el idioma lue es hablado en el sur de China por unas 260.000 personas, que también se conocen localmente como pai-i (dai); otros 87.000 hablantes de lue viven en Birmania y aproximadamente 70.000 en Tailandia. Hay 119.000 (1995) lue registrados en Laos y 4.000 (1999) en Vietnam; y ambos países los reconocen como grupos minoritarios oficiales.

Mandalay. Mandalay es la segunda ciudad más grande de Birmania, con una población de 927.000 habitantes (censo de 2005) y una aglomeración metropolitana de 2,5 millones. Fue la última capital (1860-1885) de un reino birmano independiente antes de su anexión por los británicos en 1885 y es la capital de la actual División de Mandalay. La ciudad está delimitada por el río Irrawaddy al oeste y se encuentra a 716 kilómetros al norte de Rangún, la capital hasta 2007 y la ciudad más grande de Birmania.

Miao. Uno de los grupos minoritarios oficiales más grandes de China, con casi 9 millones de miembros en 2000 que practican todas las formas hablantes de la familia lingüística miao/yao. Prácticamente la mitad de los miao se encuentran en Guizhou, donde conforman la nacionalidad minoritaria más importante. También constituyen una proporción significativa de la población minoritaria de Yunnan, Hunan, Guangxi, Sichuan y Hubei. La forma hmong es el subgrupo más numeroso de los miao en el sudeste asiático, especialmente en Tailandia, Vietnam y Laos.

Mien. Autónimo utilizado en varias áreas del macizo continental del sudeste asiático para designar subgrupos de hablantes de yao. En Tailandia y Laos, por ejemplo, la mayoría yao se refiere a sí misma como n mien (yu mien), mientras que en Vietnam usan kim mien (kim mum). Los lingüistas estadounidenses han sugerido que ya que el subgrupo mien es numéricamente el más importante de todos los grupos de yao, debe reemplazar el término yao en la categoría lingüística «familia lingüística miao/yao».

Mon. Pueblo del reino de Pegu en lo que es ahora la Baja Birmania.

Muong. Los muong de Vietnam hablan formas de la rama muongic de la subfamilia viet-muong dentro de la familia de lenguas austroasiáticas. En el censo

nacional de 1999 los muong sumaban 1,1 millones de personas, lo que los convierte en la tercera minoría de Vietnam, después de los tai.

Nan Chao (Chau). El «príncipe del sur» o «reino del sur». Entre los siglos VIII y XIII d. C., un reino feudal de las tierras altas que prosperó en la región de los cursos acuáticos de los ríos adyacentes del Yangtsé, Rojo (Yuan), Mekong (Lancang), Salween (Ni) e Irrawaddy, un territorio que hoy se divide entre el noroeste de Yunnan y el noreste de Birmania.

Orang asli. Pueblos «originales» o «primeros» en el idioma malayo. Un constructo genérico utilizado en Malasia para identificar a todas las minorías austroasiáticas (asliano y la rama semang-senoi) y austronesiana (rama malaya), en otro tiempo considerados los aborígenes nacionales de la península de Malasia y que, en conjunto, suman aproximadamente 100.000 personas.

Padaung. Un subgrupo tibeto-birmano de habla karénica, que forma parte de los kayah birmanos (karen rojo, karenni), que no debe confundirse con el mon-jemer palaung. Aunque la categoría étnica padaung no esté oficialmente reconocida en Birmania, se cree que es allí donde vive actualmente su gran mayoría. En Tailandia se ha sugerido la cifra tentativa de 30.000 padaung, de los que todos ellos vivirían en la provincia de Mae Hong Son. Sus mujeres [«jirafa»] han sido explotadas como curiosidad turística, debido a los adornos de latón en espiral que llevan en el cuello.

Palaung. Grupo de habla mon-jemer que se encuentra en Birmania (se estima que 400.000 personas en 2004), en dos áreas separadas del norte del estado de Shan, en regiones de gran altitud. Los palaung se autodenominan ta-ang. Aunque la evidencia es escasa, los historiadores creen que los palaung precedieron al asentamiento shan y kachin en esa región.

Pegu Yoma. Situada en el centro-sur de Birmania, esta cordillera se extiende 435 kilómetros de norte a sur, entre los ríos Irrawaddy y Sittang, y acaba en una cresta en Rangún. La media de altitud está en torno a los 600 metros de elevación, alcanzando su punto más alto en el norte de la montaña Popa, un volcán extinto (1.518 metros). Las minorías étnicas (pueblos de las montañas) practican la agricultura de intercambio en estas montañas, cultivan arroz de secano, grano (maíz) y mijo. Durante la década de 1960, fue un refugio para los karen y los insurgentes comunistas.

Shan. Importante grupo de habla tai de la rama suroeste que vive en la parte superior de Birmania, donde su número se estimó en 2004 en 2,6 millones. En Birmania están asociados con el estado de Shan, cuya capital es Taunggyi. Sin embargo, se estima que los propios shan representan solo la mitad de la población de su estado homónimo. La mayor parte de los shan en Birmania se autodenominan tai yi («gran tai»). Todos los asentamientos shan en Birmania y su periferia son restos de los reinos feudales tai del siglo XIII al XVI (posiblemente más antiguos) o *muang*, que se extendieron rápidamente desde China a través de la mayor parte de los territorios a media altitud del macizo, donde establecieron dominios feudales basados en una economía sustentada en el arroz irrigado. En 1947, la nueva constitución birmana independiente estableció un único estado de Shan, junto con la mayoría de los otros *ne pyi*, o estados étnicos de la montaña, que aún existen en la actualidad. El nuevo estado de Shan absorbió los antiguos estados wa e incorporó también un número significativo de kachins, lahu, akha y palaung.

Shan, estado de. División administrativa de Birmania que toma su nombre del pueblo shan, uno de los grupos étnicos que habitan la zona. Es la más extensa de las catorce divisiones administrativas. Es en gran parte rural, con solo tres ciudades de tamaño significativo: Lashio, Kengtung y la capital, Taunggyi. Limita con China al norte, con Laos al este y con Tailandia al sur. También comparte fronteras con cinco divisiones administrativas de Myanmar. Abarca 155.800 kilómetros cuadrados, casi una cuarta parte de la superficie total de Myanmar. La mayor parte del estado de Shan es una meseta montañosa; hay montañas más altas al norte y al sur. El desfiladero del río Salween atraviesa el estado.

Tai/thai. No deben confundirse con los tailandeses, mucho más numerosos, que forman el grupo étnico dominante de Tailandia. Los tai son un grupo de habla tai del suroeste asiático y la segunda minoría nacional más numerosa de Vietnam. En 1999 eran oficialmente 1,3 millones de personas en el noroeste de Vietnam, en los valles superiores de los ríos Da (Negro) y Ma, con extensiones en la cuenca occidental del río Rojo. El grupo ocupa la mayoría de las regiones centrales a lo largo de la frontera de Laos desde China hasta la provincia meridional de Nghe An. En general, se cree que los tai de Vietnam emigraron desde China hace al menos mil años y que, desde entonces, han habitado el noroeste de Vietnam.

Wa. Grupo de habla mon-jemer de la rama de palaung-wa ubicada en la zona fronteriza entre China, Birmania, Laos y Tailandia. En China son 396.000 personas (2000) y habitan en el suroeste de Yunnan, en particular en la prefectura de la región autónoma de Xishuangbanna Dai. Algunos creen que los lawa del norte de Tailandia (15.711 individuos en 1995) también deberían incluirse en el grupo lingüístico palaung-wa.

Yao (mien). Junto con los miao, los yao forman la mayor parte de la población de la familia lingüística miao-yao. Suman aproximadamente 3,3 millones a través del macizo continental del sudeste asiático. Originarios de China, posiblemente del sur de Hunan, los yao se han dispersado gradualmente hacia el oeste debido a la presión demográfica de los han de la costa.

Yi. Nombre oficial usado en China para el grupo llamado lolo o lolo del sudeste asiático. En China, el censo nacional de 2000 contabilizó oficialmente 7,7 millones de individuos. Con tal peso demográfico, los yi son, pues, los más numerosos y más extendidos de las dieciséis nacionalidades de habla tibeto-birmana en China.

Yunnan («Al sur de las nubes»). Provincia más suroriental de China, con una población de 43 millones de personas en 2000, comparte fronteras internacionales con Vietnam, Laos y Birmania, así como fronteras provinciales con Tíbet, Sichuan, Guizhou, y Guangxi. Puede considerarse que está en el corazón del macizo continental del sudeste asiático, tanto geográfica como culturalmente. Alberga gran cantidad de la población minoritaria de las tierras altas y es, oficialmente, el hogar de más de veinticinco millones de personas de las minorías nacionales chinas.

Zhuang. Se pronuncia «tchuang». La nacionalidad minoritaria más grande de China y la minoría montañosa más grande de todo el macizo continental del sudeste asiático. Los zhuang cuentan oficialmente con la asombrosa cifra de 16 millones de personas (2000), tres veces la población total de Laos, o igual que la suma de las poblaciones de Laos y Camboya.

